

DION VON PRUSA

Der Philosoph
und sein Bild

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia
XIII

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Heinz-Günther Nesselrath, Reinhard Feldmeier
und Rainer Hirsch-Luipold

Band XIII



Dion von Prusa

Der Philosoph und sein Bild

herausgegeben von
Heinz-Günther Nesselrath

eingeleitet, ediert, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Eugenio Amato, Sotera Fornaro,
Barbara E. Borg, Renate Burri,
Johannes Hahn, Ilaria Ramelli
und Jacques Schamp

Mohr Siebeck

Das Zustandekommen dieses Bandes ist von der Fritz-Thyssen-Stiftung gefördert worden.

e-ISBN PDF 978-3-16-156440-6

ISBN 978-3-16-149441-3 (Leinen)

ISBN 987-3-16-149440-6 (Broschur)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‘klassischen’ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‘Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen’) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, ‘Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen’, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch an die sinnliche des ‘Schmeckens’ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‘auf den Geschmack’ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Die meisten Beiträge zum vorliegenden Band mussten ins Deutsche übertragen werden: Die Teile 2 und 3 der Einführung wurden von Fabio Berdozzo übersetzt, der Beitrag von Ilaria Ramelli von Fabio Berdozzo und Reinhard Feldmeier, der Beitrag von Jacques Schamp von Balbina Bäbler; die Übertragung der Teile 1 und 4 der Einleitung, der Anmerkungen zur Übersetzung (mit gewissen Ergänzungen) und des Essay-Beitrags von Sotera Fornaro wurde von Heinz-Günther Nesselrath übernommen. Die Indices werden Balbina Bäbler verdankt.

Während der Arbeit an diesem Band traten bemerkenswert unterschiedliche Sichtweisen der beiden für die Einführung, den Text und die Anmerkungen zum Text Verantwortlichen zu Herkunft und Charakter der in diesem Band versammelten Dion-Reden zutage. Es schien ratsam, diese Differenzen nicht oberflächlich zu harmonisieren, sondern beide Auffassungen möglichst ausgewogen nebeneinander zu präsentieren; die Leser dieses Bandes werden daraus – so steht zu hoffen – manche fruchtbare Anregung zu eigenem Nachdenken über die hier vorgelegten und erstmals ausführlich kommentierten Dion-Texte ziehen können.

Für die SAPERE-Herausgeber:
Heinz-Günther Nesselrath

Göttingen, im Juli 2009

Inhaltsverzeichnis

SAPERE.....	V
Vorwort zum Band.....	VII

A. Einführung in Dions Reden 54, 55, 70, 71 und 72

(*Eugenio Amato und Sotera Fornaro*)

Einführung.....	3
1. Inhalt und Themen der Reden (<i>Sotera Fornaro, übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath</i>).....	3
a. Dion als Philosoph und der Philosoph in Dion.....	3
b. Einführung in die einzelnen Reden	6
2. Literarische Gattung und praktische Zwecke (<i>Eugenio Amato, übersetzt von Fabio Berdozzo</i>)	21
3. Datierung und Vortragsort (<i>Eugenio Amato, übersetzt von Fabio Berdozzo</i>)	41
4. Zum Text (<i>Eugenio Amato, übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath</i>)	52
a. Zur handschriftlichen Überlieferung	52
b. Gegenwärtige Ordnung und Zusammensetzung der Sammlung	54
c. Rezeption.....	55
d. Editionen	60
e. Übersetzungen	66
f. Zur vorliegenden Ausgabe	67

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Text (<i>Eugenio Amato</i>) und Übersetzung (<i>Renate Burri</i>)	72
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Sotera Fornaro und Eugenio Amato, übersetzt, redigiert und ergänzt von Heinz-Günther Nesselrath</i>)	110

C. Essays

Wahre und falsche Philosophen in Dions Werk und Zeit

(*Sotera Fornaro, übersetzt von Heinz-Günther Nesselrath*)..... 163

1. Als Philosophen erscheinen..... 163

2. Die Ironie der Philosophen über die Philosophen.....	166
3. Der Bart des Philosophen	169
4. Die Kleidung Dions	171
5. Der Philosoph als Schauspieler im Welttheater.....	172
6. Das Wort und die Tat.....	176
7. Der wahre Philosoph.....	180
Philosophen und Prediger: Dion und Paulus – pagane und christliche weise Männer (<i>Ilaria Ramelli, übersetzt von Fabio Berdozzo / Reinhard Feldmeier</i>).....	183
1. Paulus und Dion innerhalb der Philosophie ihrer Zeit.....	183
2. Rhetorik bei Paulus und Dion.....	186
3. Paulus und der Mittelplatonismus; die Areopagrede	190
4. Paulus und die Stoiker (Musonius, Epiktet und Seneca)	198
5. Dion, Paulus und Seneca über Freiheit und freien Willen.....	202
6. Paulus im Kontext der hellenistischen Popularphilosophie.....	204
7. Paulus und die Rhetorik / Sophistik seiner Zeit.....	206
Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten (<i>Barbara E. Borg</i>)	211
1. Philosophenporträts in der römischen Kaiserzeit	211
2. Philosophische Attribute in Bildnissen von Nicht-Philosophen?	214
3. Bildungsassoziationen in Porträts des 2. Jh.s n. Chr.	221
4. Bildungsaussagen auf Sarkophagen.....	226
5. Entwicklungen des 3. Jh.s.....	230
6. Fazit: Darstellung von Bildung, nur selten von Philosophie	232
Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des Prinzipats (<i>Johannes Hahn</i>).....	241
1. Bildung und Besserung der Menschen: Philosophen-Aufgaben im Leben der Kaiserzeit	241
2. Breitenwirkung und unverwechselbares Erscheinungsbild: der Philosoph im kaiserzeitlichen öffentlichen Leben	244
3. Philosoph, aber auch Bürger von Prusa: Dions öffentliches Auftreten.....	247
4. Randständig und doch öffentlicher Blickfang: die Kyniker	252
5. Philosophen und Herrscher.....	256
Rhetor, Philosoph und „Stinkmund“: Dions Bild bis zum Ende von Byzanz (<i>Jacques Schamp, übersetzt von Balbina Bäßler</i>).....	259
1. Konversion zur Philosophie?.....	259
2. Dion und die Philosophie.....	260
3. Dion bei späteren Autoren bis zu Photios.....	266
4. Dion bei den späteren Byzantinern.....	274

D. Anhänge

I. Literaturverzeichnis	285
1. Abkürzungen.....	285
2. Dion-Ausgaben und -Übersetzungen	287
3. Sekundärliteratur	288
II. Indices (<i>Balbina Bäbler</i>)	299
1. Stellenregister.....	299
2. Namen und Begriffe	309

A. Einführung

in Dions Reden 54, 55, 70, 71 und 72

1. Inhalt und Themen der Reden

Sotera Fornaro

Die in diesem Band präsentierten Reden des Dion Chrysostomos haben ein gemeinsames Thema, das man als „Der Philosoph und sein Bild“ bezeichnen könnte. Es handelt sich um kurze Stücke, die zu den sogenannten *Parva moralia* (orr. 14–27, 52–80) Dions gehören. Aus ihnen sind hier fünf Reden erstmals für eine genauere Kommentierung ausgewählt: or. 54, *Sokrates*, und or. 55, *Homer und Sokrates*¹, haben als Protagonisten Sokrates und damit das Hauptmodell eines philosophischen Lebens in der Kaiserzeit. Der erstgenannte Text ist eine kurze Rede, die Anekdoten zum Leben des Sokrates zusammenstellt, der zweite ein Dialog zwischen einem Lehrer und einem Schüler; er entfaltet einen Vergleich zwischen Homer und Sokrates, um die scheinbar paradoxe These zu beweisen, dass Homer der wahre Lehrer des Sokrates gewesen sei. Auch or. 70, *Von der Philosophie*, ist ein Dialog, der ein Diatriben-Thema ausführt, nämlich das des wahren philosophischen Lebens; es wird gedanklich in or. 71 und 72 fortgeführt. Die Reden 70, 71 (*Vom Philosophen*) und 72 (*Von der äußeren Erscheinung*) könnten auch eine Einheit bilden, eine Art philosophischen Protreptikos, der die Definition enthält, was die Philosophie sei (or. 70), wie beschaffen die eigentliche Kunst des Philosophen sei (or. 71), ferner (in allen drei Reden) vor ‚falscher‘ Philosophie warnt und den Platz der Philosophie in der Gesellschaft erörtert (or. 71). Auf jeden Fall kann man in diesen Texten ‚Fragmente‘ eines Projekts der Erziehung zur Philosophie sehen, das Dion in Rom nach der Rückkehr aus dem Exil begonnen haben dürfte.²

Dieser Teil der Einleitung gliedert sich in zwei Abschnitte: Der erste enthält eine kurze Synthese von Dions Konzeption von ‚Philosophie‘ und ‚Philosoph‘, um die hier behandelten Reden besser in Dions Redekunst einordnen zu können. Der zweite bietet einige Hinweise auf das Genos der Reden, ihre Intention und ihre Datierung,

¹ Zur Nummerierung der Reden und ihren Titeln (die nicht vom Autor stammen) vgl. KLAUCK 2000, 21–25, NESSELRATH 2003, 25 und AMATO u. S. 53f.

² Vgl. hierzu MOLES 2005, 129.

zusammen mit einem schematischen Abriss, die den Argumentationsverlauf und die rhetorische Struktur jeder Rede skizziert.

a. Dion als Philosoph und der Philosoph in Dion

Dions eigenes Leben – oder genauer: das Bild, das er davon in seiner eigenen Redekunst entwickelt – ist ein exemplarisches Philosophenleben: Nach einer Jugend als ‚Sophist‘ (Synesios, *Dion* 1–3) bekehrt sich Dion zur ‚wahren‘ Philosophie und beginnt sein Predigtum für die Tugend. Kritisch gegenüber der *doxa* (der ‚bloßen Meinung‘) eingestellt und Anhänger der *aletheia* (der ‚Wahrheit‘), zögert Dion nicht, diese laut in der Öffentlichkeit zu verkünden, auch wenn ihm dies Unwillen, die Konkurrenz falscher ‚Weiser‘ und sogar die ihm vom Tyrannen auferlegte Verbannung einträgt. Die Verbannung ist in Dions Biographie ein zentraler Abschnitt: Mit ihr tritt er in den Kreis der verfolgten Philosophen ein, die ihr Los als heimatlose Wanderer annehmen und in ihren bescheidenen Gewändern der Verachtung der Leute ins Auge blicken müssen.

In dieser beständigen Übung der Tugend und in einer Tätigkeit als ‚Sittenrichter‘ besteht Dions philosophische Praxis: Man versteht auf diese Weise, weshalb Dion berichtet, er habe sich nie selbst als ‚Philosophen‘ definiert, sondern sei so von den anderen genannt worden, die den Status des Philosophen aus seiner Fähigkeit ableiteten, auf Fragen nach der Natur von Gut und Böse zu antworten, Gespräche über die Pflichten des Menschen zu führen und darüber, was ihm Nutzen bringe (*or.* 13,11f.). Auch hierin inspiriert sich Dion am Vorbild des Sokrates: In der Tat verwendete Sokrates – so sagt Dion (*or.* 13,28) – nicht das Wort *philosophhein*, sondern forderte die Menschen dazu auf, tugendhaft zu werden; und es ist gerade diese Übung zur Vortrefflichkeit (*kalokagathia*), die „Philosophie betreiben“ heißt. Der ‚Nutzen‘ (*opheleia*), den die Philosophie den Menschen bringt, ist auch die Begründung des Philosophierens (*or.* 1,10; 7,128), so dass die Rede des Philosophen keinem vorher festgelegten Weg folgt, sondern sich hinziehen lässt zu all jenen Argumenten, die sich – je nach den Umständen – als ‚nützlich‘ oder ‚notwendig‘ für den erweisen, der sie anhört (*or.* 12,38). Deshalb ist es eigens die Aufgabe des Philosophen, über das zu sprechen, was zu tun „angemessen ist“ (*peri tou prosêkontos*): z. B. ob man sich verheiraten soll, ob man sich politisch betätigen soll, welche Regierungsform man wählen und ob man in einen Krieg eintreten soll (*or.* 22,3); nur soll man solche Fragen in einer

allgemeinen Weise behandeln, um daraus Verhaltensregeln für sein Dasein ableiten zu können. Bisweilen werden die gleichen Fragen von jenen Rednern behandelt, die vor den städtischen Versammlungen in aktuellen Fällen sprechen; doch ist es gerade der Umstand, dass sie individuelle Fälle in den Blick nehmen, der sie von den Philosophen unterscheidet, die stattdessen auf das Allgemeine zielen (*or.* 22,3f.). Auf diese Weise macht Dion seine Rolle als Philosoph und nicht als Redner geltend.

In diesem Sinn kommt der Existenz eines Philosophen ein jeder nahe, der die Tugend und das Nützliche für die anderen als sein Ziel verfolgt: Homer ist in dem Augenblick ein Philosoph, wo er mit seiner Dichtung Lehren über Laster und Tugenden erteilt (*or.* 55), und ebenso war Euripides, obwohl er ein Dichter war, „nicht unerfahren in Philosophie“ (*or.* 18,7); es ist notwendig, dass der König oder der Staatsmann zur Philosophie erzogen ist (*or.* 2,25; 18,1), auch wenn weder der eine noch der andere im eigentlichen Sinne Philosophen genannt werden können, weil die Philosophie eine Kunst ist, die keinen Raum für irgendeine andere Tätigkeit lässt (*or.* 71). Das Streben nach Weisheit ist in der Tat eine nie endende Übung, auch deshalb, weil die wahre Weisheit ausschließlich im Besitz der Götter ist; schon allein deswegen lässt sich der Philosoph mit dem Propheten vergleichen (*or.* 12,47).

Philosophie zu praktizieren bedeutet für Dion nicht, sich vom Rest der Welt zu isolieren, darauf zu verzichten, in der Gemeinschaft zu agieren, oder sich in die Einsamkeit zurückzuziehen (*or.* 20, 11); ganz im Gegenteil: Es bedeutet, den anderen einen Dienst zu erweisen, auf das Leben der Städte Einfluss zu nehmen, und zwar in allen seinen Aspekten – von den wirtschaftlichen über die rechtlichen bis hin zu den militärischen, wie es in alten Zeiten die großen Staatsmänner taten, nämlich Lykurg, Solon und Epaminondas (*or.* 22,2). Die ‚Philosophen‘ sind also keine Berufsgruppe, sondern eine Gruppe von Personen, die ihre Tugend durch ihre Lebensführung beweisen, so dass sie die besten Ratgeber einer Stadt, eines Volkes, eines Königs oder eines Staatsmanns sein dürften (*or.* 2,25; 18,1), weil sie auf der Grundlage genereller Prinzipien agieren, über die sie beständig nachdenken, und dies nicht unter dem Druck einer bestimmten Situation oder der Affekte: Philosoph ist, wer sich von diesen nicht verwirren lässt, weder von Zorn, noch von Konkurrenzdruck, noch von der Gier nach Geld (*or.* 22,5).

Dies sind Thesen, die an die Themen verschiedener Traktate Plutarchs oder Senecas erinnern, in denen ‚Übungen‘ zum Erreichen der

Tugend entwickelt werden. Mit Seneca und Plutarch teilt Dion auch die Vorstellung einer ‚politischen‘ Philosophie.³ In der Tat empfiehlt sich Dion, wenn er die Art des philosophischen Lebens rühmt, mit der er sich identifiziert – besonders in Reden wie *or.* 22 und 49, die anlässlich der Rückkehr aus der Verbannung gehalten wurden –, auch als Ratgeber sowohl seiner Stadt wie des Kaisers. Vor der städtischen Versammlung zögert er nicht, einen Lobpreis der Philosophie zu entwerfen (*or.* 44,10), und in *or.* 49 (die eben vor dem Rat von Prusa vorgetragen wurde) entwickelt er eine vollständige und detaillierte Theorie des Engagements des Philosophen in der Politik, besonders in der Politik seiner Stadt.

b. Einführung in die einzelnen Reden

1. *Or.* 54 (*Sokrates*)

Sokrates ist in den Reden Dions ständig präsent; er ist der am meisten von ihm zitierte Philosoph, mehr als Platon, Aristoteles und Diogenes. Die in der Forschungsliteratur am meisten debattierte Frage ist dabei, ob der Sokrates Dions von Platon oder von den sogenannten „Kleinere Sokratikern“ (z.B. Xenophon oder Aischines von Sphettos), und dabei von Antisthenes im Besonderen, abhängt.⁴ Doch sind diese zwei Traditionen letztlich gar nicht einander entgegengesetzt, sondern können sich gegenseitig durchdringen und vermischen.

Or. 54 ist vielleicht unvollständig und könnte den Prolog einer längeren Rede darstellen.⁵ Sie ist keine Rede, die Originalität beansprucht; es handelt sich vielmehr um eine Sammlung von Gemeinplätzen aus der Biographie des Sokrates (vor allem Platon, aber auch Xenophon entnommen), und es erscheinen einige Themen, die besonders oft in Philosophen-Biographien wiederkehren (die Beziehung zum Geld, zur Familie, die Art zu lehren, die Überlieferung schriftlicher Werke; vgl. im Einzelnen die kommentierenden Anmerkungen). Die kurze Rede, in der kein Publikum als Bezugspunkt auftritt, folgt als Leitfaden der Gegenüberstellung (*Synkrisis*) zwischen Sokrates und den Sophisten. Die *Synkrisis* war eine der meistverbreiteten

³ Vgl. M. FORSCHNER, „Philosophie und Politik: Dions philosophische Botschaft im Borysthenitikos“, in: NESSELRATH 2003, 153–156; L. PERNOT 2007, 112–114.

⁴ Über diese zwei Positionen streiten sich in SWAIN 2000 vor allem Michael TRAPP (der für Platon plädiert) und Aldo BRANCACCI (der dagegen zu einer Abhängigkeit Dions von Antisthenes tendiert).

⁵ So schon CROSBY 1946, 371.

Schulübungen in der rhetorischen Ausbildung (vgl. Ael. Theon, *Progymn.* 112,10),⁶ und man braucht nur kurz an die *Parallelviten* Plutarchs zu erinnern, um die bedeutende Rolle, die sie in der Literatur der Zweiten Sophistik hatte, zu verstehen. Eine solche ‚Gegenüberstellung‘ diente ferner auch direkt dazu, eine Lobrede (Enkomion) auf eine Persönlichkeit zu verfassen, insofern als man durch die Gegenüberstellung ein „doppeltes Lob“⁷ erzielen konnte; in der Tat stellt Kapitel 3 unserer Rede einen kleinen ‚Lobpreis‘ auf Sokrates dar. Diese Synkrisis zwischen Sokrates und den Sophisten könnte daher auch eine einfache rhetorische Übung oder eine noch nicht vollständig ausgearbeitete Sammlung von Punkten für eine solche Übung sein. Der letzte Satz ist jedoch auf eine gewisse Weise durchaus abschließend: Nur wenige – sagt Dion – sind in der Lage, die Äußerungen des Sokrates wirklich zu verstehen, obwohl sie dank mündlicher Verbreitung zum Gemeingut geworden sind. Dazu, was hier mit den „erhalten gebliebenen Äußerungen“ des Sokrates gemeint ist, vgl. die Anmerkungen.

Es gibt in diesem kurzen Text keine Elemente, die es ermöglichen würden, einen besonderen ursprünglichen Vortragsort oder die Zeit der Abfassung festzustellen; es sei denn, dass – so Amato – der Hinweis auf die unterbliebene Konfiskation der Vermögenswerte des Sokrates in Kap. 4 eine Anspielung auf die von Dion selbst erlittene Konfiskation seines Besitzes durch Domitian wäre. Sokrates ist in Dions Reden sehr häufig ein Double für Dion, und die Gegenüberstellung des Sokrates und der habgierigen und aufgeblasenen Sophisten enthält offensichtlich einen verborgenen Bezug auf die Gegenüberstellung Dions und der ‚falschen Philosophen‘ seiner eigenen Zeit.⁸

Die Rede hat folgenden Aufbau:

§§ 1–2 *Synkrisis* zwischen den Sophisten (als Negativ-Beispiele) und ‚eines Mannes aus Abdera‘ (Demokrit? Anaxagoras?) und des Sokrates (als Positiv-Beispiele)

§ 1. Hippias, Gorgias, Polos, Prodikos verdienten an ihren Reden.

§ 2. ‚Ein Mann aus Abdera‘ ruinierte das eigene Vermögen für die Philosophie und suchte keinerlei materiellen Vorteil; Sokrates blieb arm.

⁶ Vgl. hierzu FOCKE 1923; J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création* (Paris 1958), 271–274. 289–291; M. PATILLON, „Introduction“, in: *Aelius Théon, Progymnasmata* (Paris 1997), LXXX–LXXXIII.

⁷ Vgl. Quintilian I 9; Aphthonios p. 31,11f. RABE; Nikolaos p. 61,1–5 FELTEN.

⁸ Vgl. dazu FORNARO, u. S. 110 Anm. 2.

§ 3 Lobrede auf Sokrates, bewirkt von der vorangegangenen (§§ 1–2) und der noch folgenden (§ 4) *Synkrisis* mit den Sophisten: Sokrates war nicht geldgierig, lebte in Armut, verdiente nicht von seinem Unterricht; Sokrates stellte sich allen zur Verfügung und philosophierte überall; Sokrates wurde von vielen einflussreichen Personen und Rednern gemieden.

§ 4 *Synkrisis* bezüglich der Werke: Die Worte des Sokrates haben überdauert (die Reden der Sophisten dagegen nicht).

Schlussbemerkung: Nur wenige verstehen die Worte des Sokrates.

2. Or. 55 (*Homer und Sokrates*).

Dies ist einer von Dions ‚sokratischen Dialogen‘ (zu ihnen gehören *orr.* 21, 23, 25, 26, 55, 56, 60, 61, 70, 77/78); sie zielen darauf ab, ‚Ansichten‘ zu diskutieren, die von der Mehrheit als selbstverständlich angesehen werden, und bringen eine scheinbar paradoxe These vor, gegen die der Schüler Einwände erhebt, die aber dann überzeugend vom Lehrer bewiesen wird.

Dions Dialoge wollen einen Eindruck von Natürlichkeit vermitteln, die für den philosophischen Dialog dieser Epoche und für das Dion nahestehende philosophische Umfeld charakteristisch ist, besonders für Musonius Rufus, den ‚römischen Sokrates‘, der wie Sokrates und wie Epiktet keine schriftlichen Werke hinterließ; was uns von Musonius überliefert ist, hat die Form eines Dialogs, in dem der Gesprächspartner kein passiv Zustimmender ist (wie in vielen platonischen Dialogen), sondern aktiven Anteil an der Argumentation nimmt und Widerspruch gegen die Argumente des Lehrers einlegt; die *conclusio* formuliert dann aber die einzig mögliche Schlussfolgerung, zu der ein Gesprächspartner gelangen kann, der sich ehrlich darum bemüht, Stimmigkeit in die Summe der eigenen Überzeugungen zu bringen.

Der vorliegende Dialog steht anderen nahe, die in ihrem Zentrum die Interpretation von Dichtung haben und in denen der Lehrer den Schüler dazu führt, Dichtung unter Absehen von der Meinung der ‚Masse‘ zu lesen. Auf diese Weise kommen originelle und gegenwartsbezogene Deutungen heraus, wie in *or.* 61 (*Chryseis*), wo die homerische Figur der Chryseis zum Paradigma für exemplarisches Verhalten einer Frau wird⁹, oder in *or.* 60 (*Nessos und Deianira*), wo die aufmerksame Lektüre eines Sophokles-Verses zum Ausgangspunkt einer rationalisierenden Rekonstruktion des gesamten Mythos von

⁹ Vgl. dazu S. FORNARO, „Immagini di donne in Dione Crisostomo“, in: C. ULF / R. ROLLINGER, *Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit* (Wien / Köln / Weimar 2006) 325–338.

Herakles und Deianira mit moralisierender Stoßrichtung wird: Herakles wird hier – wie oft in der Kaiserzeit – zur Gestalt des Weisen, der von den Vergnügungen und Annehmlichkeiten korrumpiert wird, die ihm aus der Ehe entstehen¹⁰. Es verwundert daher nicht, dass im Zentrum von Dions sokratischen Dialogen oft die Interpretation der Dichter – besonders die Kommentierung einiger ihrer Stellen – steht. Dies ist in der sokratischen Schule üblich und schon in Xenophons *Memorabilien* bezeugt (I 14); man denke auch an die lange Partie in Platons *Hippias Minor* über den Charakter des Odysseus und des Achill. Auch im stoischen Umfeld wurden die Dichter nicht vernachlässigt, ganz im Gegenteil: Chrysipp füllte die eigenen Schriften mit Zitaten dichterischer Autoritäten, um jene gerade zu widerlegen.

Darüber hinaus aber sollte man sich, um die Vorgehensweise Dions zu verstehen, mehr als den Wurzeln der Gattung dem Gebrauch des sokratischen Dialogs zuwenden, den die Schule machte, um die Dichter zu kommentieren: es war vor allem Antisthenes gewesen – ein Autor, der sich hinter vielen Reden Dions verbirgt –, der die dialogische Form gebrauchte (Diog. Laert. III 35). Es ist gerade in jener Tradition – in der auch der Stoizismus und der Kynismus das Ihre dazu beitrugen, eine Schule ins Leben zu rufen, die als Hauptziel die Unterweisung in Moral hatte – dass man die Wurzeln vieler Reden Dions finden muss.

Die Gattung des sokratischen Dialogs bringt mithin die intellektuelle Spannung zum Ausdruck, die dieser Suche nach einer – nicht mit der allgemeinen Meinung übereinstimmenden und deshalb „wahren“ – Interpretation der Dichter zugrunde liegt. Es handelt sich also nicht um eine gewöhnliche Interpretation, sondern im Gegenteil um eine für ein elitäres Publikum bestimmte, das die wahre philosophische Bildung schon hat oder noch erwerben will. Deswegen ist ein Ziel des Dialogs, originelle Antworten auf Fragen zu geben, die schon von anderen behandelt worden sind.

Der Dialog ist schon an und für sich ein Genos, das mit der Schule verbunden ist, und deshalb müssen wir auch für diesen Dialog ein Schul-Publikum annehmen. Gerade zu Beginn scheint Dion sich über die traditionelle Art und Weise, das Leben von Philosophen und Dichtern zu präsentieren, lustig zu machen, nämlich von Seiten des ‚Lehrers‘ aus: Hier geht es um eine Frage, die im Fall Homers offensichtlich ungelöst und zu einem der müßigen Schul-Probleme geworden

¹⁰ Vgl. dazu S. FORNARO, „Miti tragici e filosofi teatrali: l’orazione LX ‚Nesso o Deianira‘ di Dione Crisostomo“, *Sandalion* 26–28 (2003–2005) 127–139.

war (wie z.B. die nach seiner Heimat oder nach seiner Blindheit), die aber auch im Fall des Sokrates ein Problem darstellte, wie dessen Lebensbeschreibung bei Diogenes Laertios (II 19) zeigt. Die von Dion gegebene Antwort, dass Sokrates in Wahrheit ein ‚Schüler‘ Homers sei, scheint einigermaßen originell, auch wenn sie nichts weiter tut, als die verbreitete Idee von Homer als ‚Philosophen‘ und Quelle allen Wissens – die wir z.B. in der pseudo-plutarchischen Schrift *Über Homer* finden¹¹ – neu zu deuten und eine Maxime zu illustrieren, die Plutarch klar in *De aud. poet.* 1 p. 15F zum Ausdruck bringt: „In den Gedichten muss im Voraus philosophiert werden.“¹²

Sokrates ist – laut Dion – ein Schüler Homers, weil er von ihm die Inhalte des Philosophenlebens übernimmt: das Vermögen, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, das Vermögen, über Laster und Tugenden zu sprechen, das Streben nach der Wahrheit und nicht nach dem „Für-Wahr-Halten“. Aber von Homer bezieht Sokrates – laut Dion – auch die rechten Einstellungen zum Philosoph-Sein: die Bescheidenheit – eine Tugend, die ein Lehrer wie Epiktet stark aufnahm, und zu der er seine Schüler ermahnt, die im Fall Homers sogar darin zum Ausdruck kommt, dass er sich niemals mit Namen nennt – und die Verachtung der Reichtümer. *Or.* 55 ist deswegen auch ein brillantes Beispiel einer auf moralische Zwecke ‚hingebogenen‘ kritischen Textlektüre: Durch seine Gestalten „spricht“ (*dialegesthai*, §14) Homer, wie Sokrates, über die menschlichen Schwächen; während *dialegesthai* bei Platon ein Teil des „Erforschens“ (*exetazein*) des Sokrates ist, wirkt bei Dion möglicherweise mehr die kynische Tradition ein, und besonders Antisthenes, für den das *dialegesthai* eine Fertigkeit bildet und als eine besondere Eigenschaft der Weisen sowie als ein Mittel konzipiert ist, das Wissen mitzuteilen, indem es sich verschiedenen Gesprächspartnern anpasst (vgl. *or.* 55,22). So hören dann – unter diesem moralischen Licht betrachtet – die homerischen Erzählungen auf, Kindermärchen zu sein, die unkritisch erlernt und unkritisch überliefert werden, wie Dion zu Beginn der 11. Rede bemängelt.

Was die Struktur der Argumentation betrifft, so nimmt auch in diesem Dialog – wie aus dem nachfolgenden Aufbauschema zu ersehen – die Technik der *Synkrisis* einen bedeutenden Platz ein: Die ganze Rede ist in der Tat ein Vergleich zwischen Homer und Sokrates mit dem Ziel, die Ähnlichkeiten zwischen beiden hervorzuheben und

¹¹ Für Einzelheiten vgl. G. D’IPPOLITO 2007 mit Lit.

¹² Vgl. PERNOT 2007, 116.

mithin sowohl den einen als auch den anderen zu loben. Der Vergleich betrifft nicht nur die Personen, sondern auch die Werke (oder genauer: Teile von diesen); auch dies ist ein für Literaturkritik charakteristisches Vorgehen, wenigstens seit den *Fröschen* des Aristophanes und dann gerade in der Kaiserzeit und bei den Autoren der Zweiten Sophistik weit verbreitet. Außer der Zugehörigkeit zum Genos Dialog, das Dion vor allem während der Jahre seines Exils praktiziert haben soll,¹³ gibt es keine Indizien für die Datierung oder für die Situierung der Rede.

Aufbau:

§§ 1–2 Eingangsfrage: Wer war der Lehrer des Sokrates?

Positive Beispiele: Bekannt sind die Lehrer des Phidias, Polygnot, Pythagoras, Empedokles.

Gegenbeispiele: Unbekannt sind die Lehrer des Heraklit und Hesiod (ironischer Kommentar zu letzterem).

Unbekannt sind auch die Lehrer des Homer und des Sokrates.

§§ 3–5 Antwort: Sokrates ist ‚Schüler‘ Homers.

Exkurs: Was bedeutet ‚Schüler‘ (*mathetes*)?

Der wahre ‚Schüler‘ ist derjenige, ‚der seinem Lehrer nacheifert‘.

Einen Lehrer ‚sehen‘ und ‚mit ihm zusammen sein‘ bedeutet nicht, dass man sein Schüler ist.

§§ 6–9 Erster Teil der *Synkrisis* (zwischen den Personen):

Homer ist ein Dichter, Sokrates ein Philosoph (aber der eine kann gleichwohl ‚Schüler‘ des anderen sein);

Analogien im Charakter der beiden:

- a. Bescheidenheit
- b. Verachtung des Geldes
- c. Interesse an Tugend und Laster
- d. Verwendung von Vergleichen und Gleichnissen

§§ 10–22 Zweiter Teil der *Synkrisis* (zwischen den Werken):

§§ 10–13 Vergleich zwischen den homerischen Gleichnissen und den von Sokrates eingeführten Gestalten (die Beispiele menschlicher Leidenschaften und Fehler sind).

§§ 14–19 Negative Gestalten der *Ilias*: Dolon, Beispiel für Feigheit; Pandaros, Beispiel für Torheit; Asios, Beispiel für Ungehorsam und Geltungssucht. Positive Gestalten der *Ilias* in Hinsicht auf Klugheit und Umsicht: Polydamas, Nestor, Odysseus.

¹³ Vgl. VON ARNIM 1898, 284; CROSBY 1946, 378.

§§ 20–21 Gestalten der *Odysee*: Das Negativ-Beispiel (eines unter vielen) des überheblichen Antinoos und seines ‚symbolhaften‘ Todes. Jeder Gestalt hat ein spezifischer Bereich der Diskussion entsprochen.

§ 22 Sokrates verwendete die gleiche Methode wie Homer. Beispiele aus verlorenen sokratischen Dialogen.

3. Or. 70 (*Von der Philosophie*)

Auch *or.* 70 ist ein sokratischer Dialog. Durch die Fragen, die implizit schon die Antworten enthalten, gelangt man zum Kern des hier erörterten Problems: Was ist die Tätigkeit des Philosophen? Im Gegensatz jedoch zum Gesprächspartner in *or.* 55 schaltet sich hier derjenige, der mit dem Lehrer spricht, wie bei Platon nur mit kurzen Bemerkungen ein, um lediglich das zu bestätigen, was der Lehrer bereits gesagt hat.

Die Beispiele, die in den einleitenden Fragen verwendet werden, sind solche, deren sich auch Sokrates in der Argumentation bedient: Die Bauern – oft ist bei Platon der Bauer als Beispiel für eine Person angeführt, die die Kunst, die ihr eigen ist, die angestrebten Ziele und die Mittel, die sie benötigt, kennt, also gleichsam als Beispiel für den Fachmann schlechthin¹⁴ –, die Jäger, die Musiker, die Astronomen, als diejenigen, die die *technai* besitzen.

Die Anlage der Fragestellung findet sich bereits in Kap. 7 des ersten Buches der *Memorabilien* Xenophons, wo Sokrates seine Anhänger von der *alazoneia* – also davon, als etwas erscheinen zu wollen, was man nicht ist – abzuwenden versucht: Es reicht nicht, die guten Flötenspieler in den äußeren Accessoires ihrer Kunst, d.h. ihren Gewändern und ihrem Publikum, nachzuahmen, sondern man muss das Instrument spielen können; dies ist das erste und am umfanglichsten ausgeführte Beispiel, das Sokrates in den *Memorabilien* gibt.

Das Motiv, dass die Philosophie nicht in der Zurschaustellung, sondern in konkretem Handeln besteht, ist in der Kaiserzeit weit verbreitet¹⁵: *Non in verbis, sed in rebus est*, schreibt Seneca (*Ep.* 16,3). Hier lässt sich auch das Kapitel IV 8 der *Unterredungen* Epikets heranziehen, in dessen erstem Teil eine Gegenüberstellung zwischen der Philosophie und den anderen Künsten erfolgt: Auch für Epiktet ist das, was *erscheint*, unterschieden von dem, was *ist*; es genügt nicht zu sin-

¹⁴ Vgl. Plat. *Apol.* 20b; *Lach.* 195b, 198d–e; *Gorg.* 490e; *Phaedr.* 276b; *Theaet.* 167b, 178d; *Soph.* 219a; Ps.-Plat. *Hipparch.* 225b, 226a; *De iust.* 375b; *Theag.* 124a–b, 125c.

¹⁵ Vgl. dazu FORNARO, u. S. 176. 180f.

gen, um ein Musiker zu sein, und es genügt nicht, die Axt zu benutzen, um ein Zimmermann zu sein, so wie es auch nicht reicht, sich wie ein Philosoph zu kleiden, um Philosoph zu sein (§§1–6). Auch Epiktet richtet seine Aufmerksamkeit auf das *Instrument* der Kunst: Wer die Axt schlecht benutzt, und wer die Stimme schlecht benutzt, den kann man weder Zimmermann noch Musiker nennen (§§7–8).

Auch für Epiktet liegt das Problem der Philosophie in der Definition dessen, was unsere Verhaltensweisen sind, wie Dion sagt, in der „eigenen Leistung, der Tätigkeit, der Ausrüstung“ (§ 6). Aber die Philosophie ist, für Dion wie für Epiktet, eine Kunst und muss deswegen von den „Prinzipien, von der Materie, vom Zweck“ (*Unterredungen* IV 8,11) her beurteilt werden. Für Dion wie für Epiktet liegt der Erweis des Philosoph-Seins in der Ausübung der Philosophie, nicht in dem Sich-als-Philosoph-Ausgeben (oder -Erscheinen). Die Theorie allein reicht nicht aus, sagt auch Musonius Rufus (*Diss.* 5 HENSE). „Betrachte, wie ich esse, wie ich trinke, wie ich schlafe, wie ich etwas aushalte, wie ich mich enthalte, wie ich mitarbeite, wie ich mit der Begierde und dem Vermeiden umgehe, wie ich die sozialen Beziehungen achte, sowohl natürliche als auch erworbene, ohne Verwirrung oder Befangenheit; danach beurteile mich, wenn du kannst“ (Epiket, *Unterredungen* IV 8,20).

Der Philosoph, sagt Dion, „strebt nach Wahrheit und vernünftigem Denken, nach Verehrung und Pflege der Götter und, weit entfernt von Prahlerei, Trug und Prunk, nach Einfachheit und Besonnenheit der eigenen Seele“ (70,7). Und da die Philosophie die „innere Existenz“ ganz vereinnahmt (70,7), ist es in ihr, dass sich das Philosoph-Sein zeigt. Für Epiktet ist auch in diesem Punkt Sokrates das beste Vorbild, weil er nicht verkündete und sagte „ich bin ein solcher Mann!“, sondern weil er *tatsächlich* ein solcher Mann war (*Unterredungen* IV 8,26). Dennoch – und damit schließt *or.* 70 – kann man auch in der Illusion leben, Philosoph zu sein, indem man sich nur darauf stützt, dies zu behaupten. Dies ist ein implizierter Aufruf zum nicht nur „Scheinen“, der sich auch bei Epiktet findet: „Weißt du nicht, dass ein tugendhafter Mann nicht mit der Absicht handelt, derart zu erscheinen, sondern mit der, edel zu handeln?“ (*Unterredungen* III 24,50; vgl. auch IV 6,24). Mit dem bloßen Behaupten, wahrlich ein Philosoph zu sein, sagt Dion, täuscht man nur bei anderen und sich selbst vor, ein Philosoph zu sein.

Der Dialog behandelt also Argumente, die in den Philosophenschulen üblich waren, und es ist daher vielleicht nicht notwendig, mit von Arnim anzunehmen, dass er während der Jahre des Exils verfasst

wurde. AMATO verbindet demgegenüber die Rede mit *or.* 71 und schlägt als Entstehungszeit die Spanne zwischen dem Tod Neros und dem Regierungsantritt Vespasians (also eine Zeit vor Dions Verbannung).

Aufbau der Rede:

§ 1 Vorbereitung der Fragestellung: Soll man mehr Worten oder Taten Glauben schenken?

Erstes Beispiel: es genügt nicht zu ‚sagen‘, man sei Bauer, um wirklich einer zu sein.

§§ 2–6 Erster Teil: gegen die *alazoneia*, die ‚Geltungssucht‘:

§ 2 Beispiel des angeblichen Jägers

§ 3 Beispiel des angeblichen Musikers

§ 4 Beispiel des angeblichen Astronomen

§ 5 Beispiel des angeblichen Übersehändlers

§ 6 Abschluss des ersten Teils: nicht das Wort, sondern das Handeln zählt.

§§ 7–8 Zweiter Teil: die *erga* des Philosophen

§ 7 Reden, die der Philosoph beherzigen muss; Lehren, die er sich aneignen muss; die Lebensweise des Philosophen: sie verfolgt Wahrheit, ‚Klugheit‘, Frömmigkeit gegenüber den Göttern, Sorge für die eigene Seele.

§ 8 Der Philosoph unterscheidet sich von den anderen durch seine Kleidung und insgesamt durch seine Lebensweise (*diaita*).

§§ 9–10

§ 9 Keine normale Tätigkeit ist ‚exklusiv‘ (d.h. sie hindert nicht, auch andere *erga* auszuführen): man kann Musiker, Astronom, Reiter, Steuermann, Landvermesser oder Literaturkenner sein und (gleichzeitig) auch noch etwas anderes tun.

§ 10 Dagegen ist die Philosophie eine exklusive Tätigkeit, die keine Laster oder Begierden zulässt.

Abschluss und Rückkehr zum Thema *alazoneia*: Man kann sich rühmen, ein Philosoph zu sein, ohne es wirklich zu sein, betrügt aber damit sich selbst und die anderen.

4. *Or.* 71 (*Vom Philosophen*)

Gleichsam in Kontinuität zu *or.* 70 greift *or.* 71 das Thema der Eigentümlichkeit der philosophischen Tätigkeit auf, wobei sie von der Annahme ausgeht, dass die Wurzeln dazu sich schon in der platonischen *Apologie* finden würden: Dies sei die Besonderheit des Philosophen in Hinblick auf die Vertreter der einzelnen *technai*. Sokrates' Worte in *Apologie* 22d–e richten sich polemisch gegen diejenigen, die glaubt, mit ihren Künsten auch jede andere Kenntnis zu beherrschen,

aber auch gegen die, die glauben, die ‘Künste’ könnten zur Weisheit führen (z.B. *Epinomis* 795 d–e).

Auch in *or.* 69 (*Über die Tugend*) und in *or.* 24 stellt Dion sich dem Problem des Verhältnisses von Philosophie und ‚Viel-Tätigkeit‘. Zu letzterer beobachtet Dion, wie die Menschen sich vielen Tätigkeiten widmen (Reiten, Turnübungen, Musik, Landwirtschaft, Redekunst), aber niemandem am Herzen liegt, zu wissen und nachzuforschen, welchen Vorteil man aus jeder dieser Beschäftigungen ziehen kann. Im platonischen *Euthydemos* behauptet Sokrates, als er mit Kleinias diskutiert, dass keine Wissenschaft nützlich sei, wenn sie nicht in der Lage sei, ihre Leistungen wirklich zu nutzen. So sind zum Beispiel die Chrematistik („Erwerbstätigkeit“) und die medizinische Wissenschaft unnützlich, wenn es dem, der sich ihnen widmet, nicht gelingt, mit Geld umzugehen oder die Kranken zu versorgen, d.h. die eigenen Kompetenzen auf das Nützliche und Vorteilhafte zu richten. Es ist bezeichnend, dass Dion – wie Sokrates – unter die verschiedenen Technai auch das „Sprechvermögen“ einreicht (24,3) und den Menschen als gescheitert betrachtet, der nicht die Voraussetzungen geschaffen hat, dem Gebrauch z.B. der Redekunst einen tieferen Sinn zu geben.¹⁶ In welcher Weise kann der Mensch eine Orientierung im eigenen Leben finden und seinen Beschäftigungen etwas wirklich Nützliches abgewinnen?

Dion liefert in *or.* 24 auf diese Frage keine Antwort; er tut dies aber in *or.* 71: Der Philosoph ist den anderen in Allem überlegen (§ 2), nicht weil er alle Künste beherrscht, wie dies Hippias tat, sondern weil es ihm besser als jedem anderen gelingt, das, was ihm widerfährt, zwar nicht in der „technischen“ Verwirklichung einer jeglichen Tätigkeit, aber in Hinsicht auf wirklichen Nutzen zu bewerkstelligen (§ 5f.). Die Polemik gegen die *polymathia* des Hippias geht natürlich schon auf Platon zurück;¹⁷ dagegen könnte die Gestalt des „wendigen“ (*polytropos*) Odysseus von Antisthenes stammen.¹⁸ Aber hier lässt sich auch auf das hinweisen, was Lukian im *Verkauf der philosophischen Sekten* vor allem gegen Chrysipp – also gegen die Stoiker – anführt: Dieser stellt sich in der Tat als einer dar, „der alles weiß“ (eine genaue Umkehrung der berühmten sokratischen Äußerung, nichts zu wissen), als einer, der „schön, gerecht, tapfer, König, Red-

¹⁶ Vgl. DESIDERI 1978, 141.

¹⁷ Ihre Quelle ist – wie als erster WEGEHAUPT 1896, 32–33 bemerkte – *Hippias Minor* 368c.

¹⁸ Vgl. dazu u. S. 131f., Anm. 97 und 101; S. 144 Anm. 158.

ner, Reicher, Gesetzgeber und alles andere, was existiert“ sowie auch „Koch, Gerber, Tischler und ähnliches“ ist.¹⁹

Die vorliegende Rede ist eine Diatribe²⁰ und verwendet zur Verbreitung ihrer moralischen Botschaft dichterische und mythische Beispiele. Den zwei Beispielen des ersten Teils für wendige Personen in den *technai*, die jedoch keine Philosophen sind – Hippias und Odysseus –, treten die drei Beispiele des zweiten Teils gegenüber – Daidalos, der Konstrukteur des Schiffes des Paris und der Jäger Skamandrios –, die ihre Kunst für schlechte Ziele verwendet haben. Die letzten beiden sind unbedeutende Figuren Homers, die im Abstand weniger Verse im fünften Buch der *Ilias* auftauchen und die gerade deswegen hier für die Argumentation ausgewählt zu sein scheinen. Zwischen diesen beiden Kategorien steht der Philosoph, d.h. derjenige, der sich darin auszeichnet, „dass er etwas zu einem wirklichen Nutzen macht bzw. nicht macht, und dass er das Wann und Wo und den richtigen Augenblick und das, was möglich ist, eher erkennt als ein Handwerker“ (Kap. 6). Mit dieser These²¹ steht Dion der Definition der Philosophie nahe, die Epiktet am Anfang seines *Enchiridion* gibt. Es geht also nicht darum, die *technai* abzulehnen, sondern guten Gebrauch von ihnen zu machen.

Die Rede schließt mit einer unerwarteten Pointe, die das Publikum in die Gegenwart zurückruft, nämlich mit der Anspielung auf einen Kaiser der jüngsten Vergangenheit, der glaubte, im Besitz jeglicher Weisheit zu sein: Nero. Die Schlussfrage („War er also weise?“) ist ironisch. Diese letzte Anspielung liefert ein mögliches Indiz sowohl für die Datierung als auch für die Situierung der Rede: Die Rede wurde wahrscheinlich in Rom gehalten und muss notwendigerweise später als das Jahr von Neros Tod, 68, sein.

Aufbau der Rede:

§§ 1–4 Erster Teil: Entwicklung der Fragestellung

§§ 1–2 Muss der Philosoph in jeder Sache überlegen sein? Und im besonderen:

Muss er mit den Menschen umgehen können, niemals schweigen und immer etwas zu sagen haben?

Muss er der beste in jeder Art von Tätigkeit sein (*techne*) ?

§§ 2–4 Beispiele für Vorzüglichkeit in den Künsten: Hippias (in den Künsten), Odysseus (im Reden und in den Künsten)

¹⁹ Luc. *Vit. Auct.* 20.

²⁰ Zur Definition der Diatribe vgl. FUENTES GONZALES 1998, 44–66.

²¹ Vgl. dazu FORNARO, u. S. 146 Anm. 73 und S. 180.

§§ 5–8 Zweiter Teil: Antwort und Erläuterung an Beispielen

§ 5 Antwort: Der Philosoph muss nicht alle *technai* kennen (auch wenn er sie jedenfalls besser ausüben würde als andere Menschen).

§ 6–7 Der Philosoph muss sich darin auszeichnen, dass er das Nützliche bewirkt und den richtigen Augenblick sowie das, was möglich ist, erkennt.

Negative Beispiele: 1. Daidalos, der das Labyrinth für die gottlosen Absichten der Pasiphae erbaute und die Flügel konstruierte, die seinen Sohn Ikaros ins Verderben stürzten; 2. der Konstrukteur des Schiffes des Alexandros, das zum Ursprung des Trojanischen Krieges wurde (Zitat von *Ilias* V 62–63); 3. Der Jäger Skamandrios, dem seine Jagdkunst es nicht ersparte, von Menelaos durchbohrt zu werden (*Ilias* V 49–68).

§ 8 Weisheit und Tugend charakterisieren jede Tätigkeit des Philosophen (d.h. das Ziel, nicht das Mittel, ist ein Element der Vorzüglichkeit und Distinktion des Philosophen).

§ 9 Negatives (und ironisches) Schluss-Beispiel: Nero glaubte, in jeder Sache vorzüglich zu sein; er ist die Antithese des Weisen.

5. Or. 72 (*Von der äußeren Erscheinung*)

Nachdem in den vorherigen Reden die Bereiche der Philosophie und des Handelns des Philosophen bestimmt worden sind, geht *or.* 72 dazu über, die Rolle des Philosophen in einer ‚Gesellschaft des Scheins‘ zu definieren, und versucht, die ‚Instrumente‘ zur Unterscheidung eines wahren von einem falschen Philosophen zu liefern.

Die Rede gliedert sich in zwei Teile: Der erste (bis Kap. 10) beschreibt das Verhalten der ungebildeten Masse, die die Philosophen auslacht, weil sie vor ihnen Angst hat; der zweite ist dagegen den positiven Beispielen derjenigen gewidmet, die sich der Philosophie annähern wollen, und nach der Äsop gewidmeten Partie und der Fabel von der Eule – die in abgekürzter Form auch im Proömium von *or.* 12 vorkommt – schließt der Text mit einem Bedauern des Verschwindens der alten Zeiten und vor allem mit der Erwähnung der beiden für die Kaiserzeit maßgeblichen Modelle, Philosophie zu betreiben: Sokrates und Diogenes.

Gerade der wahre Weise kann – wie man vom Ende der Rede (§13) her versteht – auch ein Mensch sein, der gar nicht das Aussehen eines Philosophen hat, wie Äsop, der neben der Weisheit auch die Gabe des Erzählens hatte. Die Fähigkeit, mit Humor und Witz zu erzählen, wird am Schluss der Darlegung der philosophischen Ausdrucksweise wichtig, und sie ist es, auf die sich das Auftreten des Sokrates in Dions *or.* 13 und seine Selbstironie stützen. Äsop verkörpert also den Weisen *par excellence*, weil er es versteht, das Wort und die moralische Wahr-

heit miteinander in Einklang zu bringen: Seine Fabeln sind nicht nur angenehm zu hören, sondern die geschulte Psychagogie des Wortes vereint sich bei ihnen, um einen moralischen Wert der Literatur hervorzubringen.

Im Übrigen ist jedes Etikett relativ: Der Weise kann als Philosoph oder Dichter erscheinen, aber was zählt, ist, dass er weise ist; deshalb hat es keine Bedeutung, dass Sokrates für seine moralischen Beispiele die Prosa-Rede verwendete und Homer die Dichtung. Nicht das äußere Mittel bestimmt die Wichtigkeit der philosophischen Botschaft; und so – und nur so – kommt es, dass das Wort, die Erzählung, der Mythos zum Instrument einer moralischen Untersuchung und eines ethischen Lehrstücks werden können. Es ist dasselbe, was Sokrates tat – aber es ist vor allem dasselbe, was Dion bei der Präsentation seiner *logoi* tut.

Die Frage, von der diese Rede ausgeht, hat eine lange Tradition: Der Philosoph ist Gegenstand von Spott und Hohn, obwohl die Gegenwart weiser Menschen eigentlich so ‚normal‘ in der Gesellschaft ist (sowohl unter den Lebenden als auch in bildhauerischen Darstellungen), dass sie mit Gleichgültigkeit bedacht werden müsste. Sowohl in seinem *Enchiridion* jedoch als auch in seinen *Unterredungen* warnt Epiktet den angehenden Philosophen, er müsse sich darauf vorbereiten, „zu jenem Lebewesen zu werden, über das alle lachen“ (*Unterredungen* I 11,39; vgl. III 15,11). Das Motiv hat seinen Sitz im philosophischen Leben selbst. So stehen sich zwei antithetische Lebensstile gegenüber, und dies ist, was Dion in *or.* 70,7 unterstreicht: „Überhaupt ist das Leben des Philosophen ganz anders als dasjenige der meisten Menschen.“ Die Philosophie fordert eine absolute Hingabe, die von keiner anderen Tätigkeit beansprucht wird; für die Philosophie wird der Philosoph niemals üble Taten begehen oder sich Orgien hingeben oder im Nichtstun verharren. Deshalb kann der Philosoph nicht anders, als von Unverständnis umgeben zu sein.

Von Kap. 10 an wendet sich *or.* 72 dann jedoch einem glaubwürdigeren Publikum zu, und zwar jenem der Schüler der Philosophie, also den angehenden Philosophen. Wenn es auch wahr ist, dass die Masse die Philosophen verlacht, aus Angst, von ihnen getadelt zu sein, so gibt es doch diejenigen, die sich der Philosophie mit rechtem Herzen nähern, einem Herz des Hörens und der Aneignung der Weisheit. Gleichwohl ist der Ausklang der Rede bitter: So vielen Mühen sich die Philosophen auch unterziehen, so ist die aktuelle Weisheit doch nichts als nur ein Reflex der Weisheit einer alten Zeit. Indem sich Dion der schon erwähnten Fabel Äsops bedient, gibt er zu verstehen, dass die Eule von ihrem eigenen Ruhm lebt, obwohl sie die alte Weisheit

verloren hat; dass also die zeitgenössischen Philosophen nichts als Toren sind, die wiederum mit Toren zu tun haben. Die Haut des Sokrates und Diogenes anzuziehen, nützt nichts; es ist nicht genug, nur zu meinen, das wirklich philosophische Leben angenommen zu haben.

Die Rede kann auch als eine vorzeitig abgebrochene betrachtet werden, und sie deshalb wie eine *laliá* interpretiert worden²²; als idealer Abschluss könnte die *Unterredung* Epikets dienen, die den Titel *Gegen die, die Eile haben, den äußerlichen Anschein des Philosophen anzunehmen* (IV 8) trägt und ausführt, dass die Philosophie eine ‚langsame‘ Kunst ist, die man sich durch Übung aneignen muss und die einer harten Lehrzeit bedarf, bevor sie sich der Welt offenbaren kann.

Es ist auch bezeichnend, dass die Kapitel 11–13 der Rede geradezu ein Repertoire traditioneller und literarischer Topoi bieten, von denen die philosophische ‚Vulgata‘ der frühen Kaiserzeit zehrte: Sokrates, Diogenes, die Sieben Weisen – Gestalten, um die sich romanhaft ausgeschmückte Biographien bildeten, die neben den ‚seriösen‘ Biographien der peripatetischen und der alexandrinischen Schule bestanden und sich gegenseitig kontaminierten, bis hin zur christlichen Hagiographie: eine Gattung, die einen besonders populären Erfolg erlebte, aber auch einen darüber noch hinausgehenden, wenn man bedenkt, welche Dienste die Rednerschulen eben dieser Hagiographie erwiesen haben²³. In diese Art von Literatur lassen sich auch die Reden Dions über Diogenes einreihen, ferner die kurze Rede über Sokrates (*or.* 54) und diese kurze Partie, die *or.* 72 beschließt; die deutet vielleicht auf die Existenz weiterer Reden mit Lebens- und Verhaltensregeln, zur Erziehung des ‚wahren‘ Philosophen, hin.

Die Beschreibung des kosmopolitischen Ambientes in Kap. 3f. könnte zeigen, dass die Rede dazu bestimmt war, in Rom vorgetragen zu werden; viele von Amato zusammengetragene Indizien – darunter die inhaltliche Übereinstimmung von Kap. 14f. mit dem Anfang der *Olympischen Rede* Dions – könnten dafür sprechen, an eine Datierung nach Dions Verbannung zu denken.

Aufbau der Rede:

§§1–6 Entwicklung der Fragestellung

§§ 1–2 Warum lachen die Menschen nur über diejenigen, die die äußeren Zeichen des Philosophen tragen?

§§ 3–4 In der Tat wird über Personen mit seltsamer Kleidung nicht gelacht;

²² Vgl. CUVIGNY 1998.

²³ Vgl. A. LA PENNA, „Il romanzo di Esopo“, *Athenaeum* 40 (1962) 297.

§§ 5–6 und auch Statuen von Göttern und Menschen findet man nicht lächerlich, auch wenn sie ein äußeres Attribut wie die Philosophen haben (den Bart).

§§ 7–10 Beantwortung der Frage

Man mokiert sich über die Philosophen, weil sie sich gegen das aussprechen, was die Leute für die höchsten Güter halten, und sich wie Zensoren auführen.

Schlussfolgerung: Die Leute verhalten sich gegenüber den Philosophen wie die Kinder gegenüber den Lehrern.

§§ 11–15 Beispiele

§§ 11–12 Und doch gibt es Menschen, die sich Philosophen nähern, um von ihnen zu lernen: so war es bei Sokrates, Diogenes und mit den Sprüchen der Sieben Weisen.

§§ 13–15 Beispiel des Äsop, des Weisen, der mit seinen Worten zu bezaubern verstand.

(§§ 14–15 die äsopische Fabel von der Eule)

§ 16 Abschluss

Die Philosophie der alten Zeit ist verschwunden; die heutigen Philosophen haben zwar noch die äußere Erscheinung des Sokrates und Diogenes, aber nur noch wenig von ihrer alten Klugheit, und sie haben ganz und gar nicht mehr ihre Schüler (Ende des Vergleichs mit der Eule).

2. Literarische Gattung und praktische Zwecke

Eugenio Amato

Die Auswahl aus den Werken Dions, die seit der Spätantike stattfand, hat uns ein Corpus von insgesamt achtzig Schriften überliefert (darunter einigen unechten²⁴), die sich untereinander in Bezug auf die Länge, den Stil, den Inhalt und vor allem die literarische Gattung sehr unterscheiden, so dass eine eindeutige funktionale Zuordnung sowohl aus der Perspektive der rednerischen *performance*²⁵ als auch aus der der literarischen bzw. rhetorischen Kontextualisierung²⁶ sehr schwer fällt.

Zu diesem Werk gehören nämlich Reden, die wirklich gehalten wurden, rhetorische Übungen, kurze moralische Abhandlungen, literarische Schriften, Dialoge und sogar eine an eine berühmte Persönlich-

²⁴ Damit meine ich *orr.* 37 und 64, deren Autor mit Sicherheit Favorinos von Arles ist (vgl. die kritische Ausgabe mit Kommentar bei AMATO 2005), sowie *or.* 63, die ein Schüler von Dion bzw. von Favorinos selbst geschrieben hat (zum status quaestionis und zur kritischen Ausgabe des kurzen Textes vgl. AMATO 1998; zur Identifizierung des Autors vgl. AMATO 1999, 24). Angezweifelt wurden auch – wohl zu Unrecht – *or.* 30 (zur Diskussion des früheren Forschungsstandes vgl. J. MOLES, „The Dionian Charidemus“, in: SWAIN 2000, [187–210] 199–210, der das Stück ohne weiteres Dion zuschreibt, genauso wie die letzte Editorin, MENCHELLI 1999) und *or.* 74 (nur von WEGEHAUPT 1896, 40 Anm. 1 als unecht betrachtet). Dagegen ist die Unechtheit von *or.* 29 wahrscheinlicher (pace PERNOT 1993, II 581), vgl. VON ARNIM 1898, 146–147, der das Stück einem Gymnasiarchen zuschreiben möchte; vgl. insbes. G. Ventrella, „Sulla paternità dell’*or.* XXIX di Dione di Prusa“, *REA* 111 (2009) [i. Dr.], wo gezeigt wird, dass die Rede in Wirklichkeit vom jungen Titus verfasst und vorgetragen hätte werden können.

²⁵ Diese ist von DESIDERI 1991, 3926–3929 versucht worden, der zwei Gruppen unterscheidet: die Gruppe jener Reden, deren Funktion sich in ihrem Vortrag selbst erschöpft, und jene Reden, die auf Grund des allgemeinen Inhalts auch an andere Kontexte angepasst werden können. Er muss allerdings zugeben, dass außerhalb dieser Gruppen Schriften bleiben, die entweder zur Privatlektüre gedacht waren (*or.* 18) oder sich nur schwerlich in der Öffentlichkeit hätten verwenden lassen (*orr.* 5, 22, 24, 39, 42, 53, 54, 58, 59, 62, 80), wenigstens in der Form, in der sie uns überliefert worden sind.

²⁶ Das ist die Richtung, der VON ARNIM 1898 gefolgt ist, und die neulich auch von GANGLOFF 2006b, 46–49, wieder eingeschlagen wurde; sie gibt allerdings zu, „qu’il est difficile de les ranger dans un genre rhétorique déterminé, sauf pour certains cas particuliers“.

keit (vielleicht den noch nicht Kaiser gewordenen Titus) gesandte Epistel (*orr.* 18).²⁷

Dieses Corpus lässt sich sicher nicht als ein ursprünglich vom Autor selbst definiertes und durchgesehenes Corpus bezeichnen. Die Heterogenität der Sammlung geht wohl auf die Zusammenstellungstätigkeit der antiken Herausgeber zurück; in ihrem Bemühen, ein mehr oder weniger charakteristisches *specimen* der rednerischen Produktion Dions (oder dessen schriftlich bereits verfügbaren bzw. vor kurzem zugänglich gewordenen Teil) zu bewahren, hatten sie keine Bedenken, Stücke unterschiedlicher Herkunft, aber ähnlichen Inhalts unter dem gleichen Titel zu subsumieren oder gar Archivmaterial oder Texte in unterschiedlichen Redaktionen zu sammeln.²⁸

Daher kommen die verschiedenen Verstümmelungen, welche in der Textüberlieferung neben den rein mechanischen Schäden²⁹ einen sehr großen Teil der Reden in Mitleidenschaft gezogen haben, nicht zuletzt die hier herausgegebenen Fünf.³⁰

Dadurch wird verständlich, wie problematisch es ist, die richtige Gattungszugehörigkeit dieser Schriften zu bestimmen, die zum Teil –

²⁷ So die Vermutung von DESIDERI 1978, 137–139; *contra* SIDEBOTTOM 1996, 450. In der Vergangenheit hatte man auch an Nerva gedacht (vgl. W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Litteratur, unter Mitwirkung von O. STÄHLIN*, Bd. II/1, München 1920⁶, 363, gefolgt von M. VALGIMIGLI, *La critica letteraria di Dione Crisostomo*, Bologna s.d. [1912], 72 Anm. 1 und von K. MÜNSCHER, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur der Kaiserzeit*, Berlin 1920, 115) oder an Postumus Terentianus (vgl. L. HERMANN, „Recherches sur Dion de Pruse et le traité du Sublime“, *AC* 33, 1964, [73–83] 83) oder auch an einen römischen Beamten (vgl. J. PALM, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959, 20–22), wenn nicht sogar an einen fiktiven Adressaten (vgl. LEMARCHAND 1929, 6). VON ARNIM (1898, 139–141), dem der bereits zitierte SIDEBOTTOM und G. SALMERI („La vita politica in Asia Minore sotto l'impero romano nei discorsi di Dione di Prusa“, in: B. VIRGILIO [ed.], *Studi Ellenistici XII*, Pisa 1999, [211–267] 239) folgen, neigt dagegen (nicht ohne Zweifel) zu einem reichen und reifen prominenten Griechen.

²⁸ S. dazu u. S. 53f.

²⁹ Das ist die wahrscheinlichere Hypothese für *orr.* 13, 19, 35, 40, 45. Man diskutiert außerdem darüber, ob diese Sorte von Beschädigungen auch die *orr.* 77–78 betraf, die zwar in den Handschriften getrennt überliefert sind, aber seit EMPERIUS für die Teile einer einzigen philosophischen Diatribe gehalten werden (vgl. A. EMPERIUS, *De exilio Dionis Chrysostomi*, Braunschweig 1840, 8 = Id., *Opuscula philologica et historica*, ed. F. G. SCHNEIDEWIN, Göttingen 1847, 108f.; EMPERIUS 1844, II, App. von S. 762); *contra* DESIDERI 1978, 251 Anm. 70 und neulich G. GAZZANIGA, *Dione di Prusa. Sull'invidia (orr. 77 e 78)*, Inaug.-Diss., Freiburg im Br. 2005, 13f.

³⁰ Vgl. u. S. 23–25. 31f. 36. 39.

trotz ihrer Einheitlichkeit in der Entwicklung des Inhalts – ohne jegliche rhetorische Kontextualisierung vorliegen³¹ und auf unterschiedliche Weise interpretiert worden sind: als Archivaufzeichnungen oder -notizen, als Zusammenfassungen längerer mündlicher Unterredungen, als Exzerpte aus umfangreicheren öffentlichen Reden und sogar als verschiedene Abschnitte einer und derselben Schrift, die Dion noch nicht überarbeitet hätte. So lautet in Bezug auf die Reden 70–72 die vereinfachende Hypothese von L. François, der diese als die Reste eines einzigen großen Protreptikos zur Philosophie interpretierte.³²

Eine sorgfältige Untersuchung der einzelnen Komponenten kann jedoch dazu beitragen, jede dieser fünf Reden – trotz ihrer sehr wahrscheinlichen Unvollständigkeit – innerhalb einer spezifischen rhetorischen Gattung zu klassifizieren.

Or. 54 (Über Sokrates)

Von Arnims Hypothese³³ (der A. Stock,³⁴ G. Highet,³⁵ H. Lamar Crosby,³⁶ L. Pernot³⁷ und vor kurzem – nicht ganz widerspruchsfrei – auch A. Gangloff³⁸ gefolgt sind), die diese Rede als die Reste einer *προλαλία* interpretiert, ist wohl jener Desideris³⁹ vorzuziehen, nach welchem das Stück die typische Gestalt von Arbeitsanmerkungen oder

³¹ Vgl. u. S. 27. 30. 35.

³² Kaum hilfreich ist in dieser Hinsicht die Verwendung von *περί* + Gen. in den Titeln unserer Reden, weil diese Junktur in der epideiktischen Rhetorik sehr weit verbreitet war, wo sie „estompe la dimension encomiastique du discours et le rapproche d'un essai ou d'un traité“ (PERNOT 1993, I 472), ferner auch in der Gattung Biographie, an die der Titel von *or.* 54 zunächst erinnern könnte (zu diesem Aspekt der *περί*-Literatur vgl. bereits Fr. LEO, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901, bes. 104–106; vgl. auch I. GALLO, *Problemi vecchi e nuovi della biografia greca*, Napoli 1990, 23f.). Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, dass die Titel, so wie wir sie heute in den mittelalterlichen Handschriften lesen, nicht auf Dion selbst zurückgehen, sondern auf einen spätantiken Herausgeber (vgl. VON ARNIM 1891, 368f.; VON ARNIM 1898, 183. 204f. 274; JOUAN 1966, I 1; HIGHET 1983, 92; JONES 1978, 65; DESIDERI 1978, 268 und 280 Anm. 62).

³³ VON ARNIM 1891, 374f.

³⁴ STOCK 1911, 61.

³⁵ HIGHET 1983, 91.

³⁶ CROSBY IV 371.

³⁷ PERNOT 1993, II 549.

³⁸ GANGLOFF 2006b, 49f., die die Schrift bald als eine *prolalia*, bald als nicht-klassifizierbar betrachtet.

³⁹ DESIDERI 1991, 3926f.

-notizen zeigt, die dazu bestimmt waren, für den üblichen rednerischen Gebrauch weiter ausgeführt zu werden.

Dass es sich tatsächlich um den Eröffnungsteil (oder was davon übrig ist) einer längeren (epideiktischen oder Gerichts-) ⁴⁰ Rede handelt – sei es ein Fragment einer tatsächlich gehaltenen Rede oder ein *prêt-à-porter*-Stück, ⁴¹ das jedenfalls eine klare und einheitliche Struktur zeigt und sich nicht im Stadium eines unfertigen Entwurfs oder einer willkürlichen Zusammenstellung befindet ⁴² –, ist m.E. eindeutig daran zu erkennen, dass hier alle Regeln, die für diese Gattung in Menander Rhetors *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* aufgeführt sind, eingehalten werden. ⁴³

⁴⁰ Im Gegensatz zu Aristoteles, der vom Gebrauch rhetorischer *exordia* nur in der epideiktischen Gattung spricht (vgl. Arist. *Rhet.* III 1414b21–30 und 1415a7f.; vgl. Quint. *Inst.* III 8, 8f.), erlaubt ihn Pseudo-Dionys von Halikarnass (*Rhet.* 10 p. 368,15–20) auch im Fall der Gerichtsrede (vgl. außerdem *Rhet. Her.* I 10; Cic. *Inv.* I 25; Quint. *Inst.* IV 1,49). Dion selbst bietet übrigens mit *or.* 43 ein Beispiel für das *exordium* einer Gerichtsrede: vgl. u. S. 25 Anm. 50 u. S. 27.

⁴¹ Vgl. hierzu u. Anm. 43 und S. 25.

⁴² Man denke etwa an *orr.* 65 und 66, die bereits nach EMPERIUS (1844, II 740 App.) und VON ARNIM (1898, 268–272 u. 277f.; vgl. auch VON ARNIM 1896, 168 App.) aus verschiedenen Ausschnitten aus ebenso vielen Reden bestanden, die auf Grund ihrer inhaltlichen Analogie unter den gleichen Titel gruppiert worden sind; bzw. aus Ausschnitten aus ein und derselben Rede, die ein später anonymes Herausgeber aus redaktionellen Gründen zusammengefasst hat (vgl. diesbezüglich die unterschiedlichen Positionen von LEMARCHAND 1929, 13–20; CROSBY 1951, 73 und 86f.; DESIDERI 1991, 3926f.; vgl. auch PONTONE 2001, 433–444, dessen ausführliche Analyse nichts substantiell Neues im Vergleich zu seinen Vorgängern bringt). Gerade auf Grund solcher redaktioneller Eingriffe kann man jedoch beide Reden in einer Perspektive interpretieren, die – wenigstens in der Absicht des anonymen Herausgebers – strukturell und inhaltlich einheitlich war (ich bekräftige bei dieser Gelegenheit gegen PONTONE 2001, 434 Anm. 27, meine in AMATO 1998, 16 ausgedrückte Position, die der Linie von A. BARIGAZZI, *Favorino di Arelate. Opere*, Firenze 1966, 249 folgt).

⁴³ Vgl. den von Menander der *λαλιά* gewidmeten Abschnitt (388–394 RUSSELL / WILSON; ferner 395–399 [Περὶ προπεμπτικῆς]; 411,29; 432,24; 434,1–9 RUSSELL / WILSON), der auch für die *προλαλιά* gilt, denn diese Bezeichnung wurde gewiss erfunden, um die Zweideutigkeit des Begriffs *προοίμιον* einzuschränken, wie der Titel des verloren gegangenen Werkes des Rhetors Tiberius (in *Suda* τ 550 Adler) *Περὶ προλαλιῶν καὶ προοιμίῶν* zeigt. Zu den Strukturen von *προλαλιά* vgl. bes. Stock 1911, 1–10 und PERNOT 1993, II 546f. und 557–568; außerdem K. MRAS, „Die *προλαλιά* bei den griechischen Schriftstellern“, *WS* 64 (1949) 205–223; G. ANDERSON, „Patterns in Lucian’s *Prolaliae*“, *Philologus* 121 (1977) 313–315 (vgl. DENS., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London 1993, 53–55); D. A. RUSSELL, *Greek Declamation* (Cambridge 1983) 77–79; R. B. BRANHAM, „Introducing a Sophist: Lucian’s Prologues“, *TAPhA* 115 (1985)

Wir haben es hier nämlich mit einem kurzen Text zu tun, der mit Anekdoten und gelehrten Anspielungen angereichert und ἄνετος, d.h. in „entspannter“ Stilform geschrieben ist – worin laut Menanders Urteil (390,1 und 411,32 Russell/Wilson) Dion anerkannter Meister war⁴⁴ –, wie die Verwendung rhetorisch-stilistischer Mittel, um die Stileigenschaften der ἀφέλεια („Einfachheit“), γλυκύτης („Vergnügen“) und ἡδονή („Freude“) hervorzubringen,⁴⁵ zeigt. Die Sätze folgen einander ohne besondere hypotaktische Periodisierung; jede zu ausgefeilte Argumentationsart wird vermieden; weder der Humor⁴⁶ noch die Hervorhebung der Paradoxie des Geschilderten⁴⁷ fehlen, genauso wenig wie das sehr wichtige Element der figurativen Sprache, in der hinter den Fakten und Figuren aus der Vergangenheit die aktuelle Lage (insbesondere die des Redners selbst) versteckt wird, die das Publikum jedoch leicht entziffern kann.⁴⁸ Diese Aspekte sind auch in anderen προλαλιαί von Dions Werk, wo Sokrates ebenfalls Protagonist ist, zu finden: es handelt sich um *or.* 3,1f.⁴⁹ und 43,8–10⁵⁰, die hier unten ganz wiedergeben werden, um einen unmittelbaren Vergleich mit den §§ 2–4 unseres kurzen Textes zu ermöglichen:

237–273 = BRANHAM 1989, 38–46; H.-G. NESSELRATH, „Lucian’s Introductions“, in: D. A. RUSSELL, *Antonine Literature* (Oxford 1990) 111–140; s. auch R. CLAVAUD, *Démosthène. Prologues* (Paris 1974) 31f.

⁴⁴ Dieses bereits bei Philostrat (*VSoph.* I 7 p. 487 u. II 31 p. 624) zu lesende Urteil findet sich bei Photios (*Bibl.*, cod. 209 p. 165b20. 23f.), Arethas (bei VON ARNIM 1896, p. 328,20f.) und Theodoros Metochites (bei VON ARNIM 1896, p. 331,22–35) wieder. S. dazu SCHMID 1887, 78 und 190; WENKEBACH 1903, 2; PERNOT 1993, I 363–364; BRANCACCI 1985, 93f. 118–122. 216–220. 241–244. 307–313; BOST POUDERON 2006, II 229f.

⁴⁵ Zum „entspannten“ Stil und die ihn hervorbringenden Elemente s. PERNOT 1993, I 340–343 und 362–367.

⁴⁶ Am Schluss sucht Dion ganz offensichtlich – wie auch PERNOT 1993, II 564 Anm. 368 notiert – die Pointe.

⁴⁷ Vgl. § 4, wo Dion sagt, dass das Überleben von Sokrates’ Worten einem unerklärlichen Wunder gleicht.

⁴⁸ Zur wichtigen Rolle des ἐσχηματισμένος λόγος innerhalb der Prologe (vgl. dazu auch Anon., *Rhet. Gr.* III 571,3–9 WALZ) und seine zahlreichen Anwendungen s. insbesondere PERNOT 1993, II 565; zur Verwendung dieses rhetorischen Verfahrens in den Reden 33 und 35 BOST POUDERON 2006, II 279–282. Zur figurativen Sprache im Allgemeinen vgl. B. SCHOULER, „Le déguisement de l’intention dans la rhétorique grecque“, *Ktéma* 11 (1986) 257–272 und SCHOULER 1984, I 404–428.

⁴⁹ Zur Interpretation des Anfangs dieser Rede als προλαλιά s. STOCK 1911, 60f., der auf W. SCHMID, *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 129/1 (1906) 230 verweist.

⁵⁰ Zur Interpretation des Anfangs dieser Rede als προλαλιά s. abermals STOCK 1991, 61f. und PERNOT 1993, II 549 Anm. 297.

or. 3,1f.: Sokrates, ein alter und armer Athener, der vor vielen Jahren, wie auch du vom Hörensagen weißt, lebte, wurde einmal gefragt, ob er den Perserkönig für glücklich halte. „Vielleicht“, gab er zur Antwort, „ist er glücklich. Aber ich weiß es nicht, weil ich nie mit ihm zusammen war und seine Sinnesart nicht kenne.“ Gewiß war Sokrates der Ansicht, daß das Glück nur von dieser komme, nicht von goldenem Geschirr, von Städten, Ländern oder anderen Menschen, sondern einem jeden nur von sich selbst und seiner eigenen Denkart. (2) Weil Sokrates nun die Seele des Persers nicht kannte, glaubte er auch über dessen Glück nichts aussagen zu können. [Übers. von Elliger, modifiziert]⁵¹

or. 43,8–10: Auch der berühmte Sokrates, den ich so oft erwähnt habe, tat unter der Tyrannei der Dreißig alles für sein Volk und hielt sich fern von jedem Verbrechen; als er von ihnen einmal zu dem Salaminier Leon geschickt wurde, gehorchte er nicht und sagte den Tyrannen harte Worte ins Gesicht: sie seien wie schlechte Rinderhirten, die große stattliche Herden übernommen hätten und sie dann zusammenschumpfen und verwahrlosen ließen. (9) Trotzdem wurde Sokrates von diesem Volk, für das er sein Leben gewagt hatte, später, als es dem Volk wieder gut ging, hingerichtet, fälschlich angeklagt von einigen Denunzianten. Der Ankläger war Meletos, ein widerwärtiger, schikanöser Mensch. ‘Sokrates tut Unrecht’, sagte er, ‘indem er die Jugend verdirbt und nicht die Götter ehrt, die die Stadt ehrt, sondern andere, neue Gottheiten einführt’ – geradezu das Gegenteil von dem, was Sokrates tat. (10) Er ehrte nämlich die Götter mehr als jeder andere und hat sogar einen Paian auf Apollon und Artemis gedichtet [den, den ich jetzt singe]. Und nicht nur die Jugend, auch die Älteren suchte er zu retten: Immer von neuem machte er ihnen Vorhaltungen, wenn einer ein Vielfraß oder Lüstling war, wenn er Politik um des Gewinns willen trieb, indem er einen Freispruch gegen Bestechung erwirkte, andere ohne Grund anklagte, die armen Inselbewohner unter dem Vorwand von Tributzahlungen oder der Aushebung von Soldaten ausnahm – ähnliche Praktiken gibt es ja auch bei uns. [Übers. von Elliger, modifiziert]⁵²

⁵¹ Σωκράτης Ἀθήνησι, πρεσβύτης ἀνὴρ καὶ πένης, ὃν καὶ σὺ γινώσκεις ἀκοῆ πρὸ πάντων πολλῶν ἐτῶν γενόμενον, πυθομένου τινὸς εἰ εὐδαίμονα νομίζοι τὸν Περσῶν βασιλέα, Τυχόν, εἶπεν, εὐδαίμων· οὐκ ἔφη δὲ αὐτὸς εἰδέναι διὰ τὸ μὴ συγγενέσθαι αὐτῷ μηδὲ γινώσκειν ὁποῖός ἐστι τὴν διάνοιαν, ὡς οὐκ ἀλλαχόθεν οἶμαι γινόμενον τὸ εὐδαιμονεῖν, ἀπὸ χρυσομάτων ἢ πόλεων ἢ χώρας ἢ ἄλλων ἀνθρώπων, ἐκάστω δὲ παρὰ τε αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ διανοίας. (2) ὁ μὲν οὖν Σωκράτης, ὅτι ἐτύγχανεν ἄπειρος ὢν τοῦ Πέρσου τῆς ψυχῆς, ἄπειρος ἠγεῖτο εἶναι καὶ τῆς εὐδαιμονίας αὐτοῦ.

⁵² ἐπεὶ καὶ Σωκράτης ἐκεῖνος, οὗ μένημαί πολλάκις, ἐν μὲν τῇ τυραννίδι τῶν τριάκοντα ἔπραττε πάντα ὑπὲρ τοῦ δήμου καὶ τῶν κακῶν οὐδενὸς ἐκοινώνησεν, ἀλλὰ καὶ πεμφθεὶς ὑπ’ αὐτῶν ἐπὶ Λέοντα τὸν Σαλαμίνιον οὐχ ὑπήκουσε, καὶ τοῖς τυράννοις ἀντικρυς ἐλοιδορεῖτο, λέγων ὁμοίους εἶναι τοῖς πονηροῖς βουκόλοις, οἱ παραλαβόντες ἰσχυρὰς τὰς βοῦς καὶ πολλὰς, ὀλίγας καὶ ἀσθενεστέρας ποιοῦσιν. (9) ἀλλ’ ὅμως ὑπὸ τοῦ δήμου, δι’ ὃν ἐκινδύνευεν, ὕστερον εὖ πράττοντος διαβληθεὶς ὑπὸ συκοφαντῶν τινῶν ἀπέθανεν. ἦν δὲ ὁ κατήγορος Μέλητος, βδελυρὸς ἄνθρωπος καὶ συκοφάντης. Ἀδικεῖ, φησί, Σωκράτης, τοὺς νέους διαφθεῖρων καὶ οὐς μὲν ἡ πόλις θεοὺς τιμᾷ μὴ τιμῶν, ἕτερα δὲ εἰσάγων καινὰ δαιμόνια· σχεδὸν αὐτὰ τάναντία

Stellen wir uns kurz vor, dass sich ein spätantiker Herausgeber dafür entschieden hätte, aus dem ursprünglichen Kontext statt unserer Stelle eine dieser zwei Passagen zu exzerpieren – was hätte ihn daran gehindert, dafür einen ähnlichen allgemeinen Titel wie *Περὶ Σωκράτους* zu verwenden? Daraus folgt m.E., dass *or.* 54 nichts anderes als ein Prolog oder – bedenkt man den Text *or.* 43,8–10 – ein Ausschnitt aus einem längeren Prolog ist, der am Anfang einer für uns verloren gegangenen Rede stand, die Dion sich anschickte vorzutragen.⁵³

Ihren Inhalt bestimmen zu wollen wäre reine Sisyphusarbeit; von Arnim, dem die Mehrheit der Interpreten folgt, wollte in ihr eine Rede über Sokrates oder in der sokratischen Art sehen; Highet geht sogar so weit, den Vortrag eines fremden Werkes (etwa Platons) durch Dion zu postulieren. Der Parallelismus mit den *προλαλιαί* von *or.* 3 und 43 lässt dagegen vermuten, dass die Rede, welcher diese Piece als Prolog diente, Themen behandelte, die mit aktueller Politik zusammenhingen. Da Dion also sowohl in unserem kurzen Stück als auch in den Reden 3 und 43 in der Sokrates-Figur in verdeckter Weise sich selbst porträtiert,⁵⁴ wäre zu folgern, dass er anschließend, nach dem Hinweis auf die Zurückgewinnung des eigenen Besitzes in Prusa (daher die Erwähnung der Konfiskation des Besitzes der Verurteilten in § 4), vor den Einwohnern seiner Heimatstadt auftrat, um die Ereignisse wähl-

οἷς ἐποίει Σωκράτης. (10) ἐτίμα τε γὰρ τοὺς θεοὺς ὡς οὐδεὶς ἄλλος καὶ παιᾶνα ἐποίησεν εἰς τὸν Ἄπόλλω καὶ τὴν Ἄρτεμιν, [τοῦτον ὃν ἐγὼ νῦν ᾄδω,] καὶ τοὺς νέους ἐκόλυε διαφθεῖρεσθαι οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ὀνειδίζων καὶ προφέρων αὐτοῖς, εἴ τις ἄπληστος ἢ ἀκόλαστος ἢ τὰ τῆς πόλεως ἠργολάβει, τοὺς μὲν ἀπολύων ἐπ' ἀργυρίῳ, τοὺς δὲ συκοφαντῶν, τοὺς δὲ νησιώτας τοὺς ταλαιπώρους ληλατῶν ἐπὶ προφάσει φόρων ἢ καταλογῆ στρατιωτῶν, ὥσπερ ἔνιοι ποιοῦσι παρ' ἡμῖν.

⁵³ Es ist hier nicht notwendig, die von Photios (*Bibl. cod.* 209 p. 167b1–4) gegebene Interpretation unserer Rede im Detail zu diskutieren, denn Photios bringt sie mit *or.* 53 (*Περὶ Ὀμήρου*) in Verbindung und betrachtet sie als einen *ἔπαινος*. Anders als in *or.* 53, wo alle Regeln der enkomiaistischen Gattung eingehalten werden, so dass man hier mit gutem Recht von einer schulmäßigen Lobrede sprechen kann (vgl. die genaue Analyse durch S. FORNARO, „Un encomio di Omero in Dione Crisostomo (*or.* LIII)“, *SemRom* 5/1 [2002] 83–104), lässt in unserem Falle die Entwicklung des Stoffes diese Annahme nicht zu. Wahrscheinlich wurde Photios in seinem Urteil durch die (in epideiktischen Reden sehr häufige) Junktur *περὶ* + Gen. im Titel irre geführt (vgl. o. Anm. 32).

⁵⁴ Vgl. JONES 1978, 137; DESIDERI 1978, 510 Anm. 9; PERNOT 1993, II 549 Anm. 296. Zur ‘Verkleidung’ als Sokrates in *or.* 43 s. zuletzt CUVIGNY 1994, 95 Anm. 24.

rend seines Exils zu schildern oder irgendeine Maßnahme für die Stadt zu diskutieren.⁵⁵

Jedenfalls ist Desideris Annahme, dass es sich bei unserem Text um Archivaufzeichnungen und -notizen handle, wohl auszuschließen; es sei denn, man meint damit Aufzeichnungen und Notizen, die wie etwa Demosthenes' Προοίμια zum Gebrauch tauglich waren, also voll ausgeführte Notizen (in einem einheitlichen Text, der alle formalen Elemente seiner Gattung berücksichtigt), und nicht – wie das Wort ‚Notizen‘ suggeriert – einzelne Zeilen und lose Gedanken.

Or. 72 (Περὶ τοῦ σχήματος)

Von gleichem Tenor und daher sicher mit *or.* 54 zusammenzubringen (denn Dion neigt in den Proömien seiner Reden zur Weitschweifigkeit⁵⁶ und zum *πλανᾶσθαι ἐν τοῖς λόγοις*⁵⁷) ist die 72. Rede: Hier lassen sich erneut Kürze, „entspannter“ Stil und freier Duktus (mit ähnlich abruptem Beginn), ironische Tiraden,⁵⁸ besonderer Charakter und Paradoxie des Geschilderten,⁵⁹ Gebrauch sprichwörtlicher Tradition,⁶⁰ eine beachtliche Menge an gelehrten Anspielungen⁶¹ bis hin zur figurativen Sprache⁶² wiederfinden.

Was den Inhalt betrifft, so ist in dem Unwissens- und Demutsbekenntnis am Ende (§ 16) eine Parallele nicht nur zu *or.* 42 (sicheres Beispiel einer *praelocutio* einer von Dion in Prusa unmittelbar nach

⁵⁵ Zu dieser Interpretation, die auch für die Datierung Folgen hat, vgl. u. S. 50f.

⁵⁶ Photios betont dies in *Bibl.*, cod. 209 p. 165b34–39.

⁵⁷ Vgl. *or.* 12,16 (*χρὴ δὲ εἶναι ὑμᾶς ἔμβραχον, ὅτι ἂν ἐπὶ μοι, τούτῳ ἔπεσθαι, καὶ μὴ ἀγανακτεῖν, ἐὰν φαίνομαι πλανώμενος ἐν τοῖς λόγοις, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὸν ἄλλον χρόνον ἔζηκα ἀλώμενος, ἀλλὰ συγγνώμην ἔχειν, ἅτε ἀκούοντας ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ ἀδολέσχου*); s. dazu VON ARNIM 1898, 439 und STOCK 1991, 65.

⁵⁸ Vgl. die rhetorische Frage, die das Stück abschließt, und s. den Komm. ad loc.

⁵⁹ Vgl. § 3 (*ὃ δὲ ἔτι τούτου παραδοξότερον*).

⁶⁰ Vgl. § 4 (*πλεῖ πάντα ὁμοίως ἀκάτια καὶ πᾶσα βοῦς ἀροτριᾷ*) und den Komm. ad loc.

⁶¹ Es erscheinen die Sieben Weisen (§ 12), Sokrates und Diogenes (§ 13), Äsop (§§ 13–14).

⁶² Natürlich verbirgt sich hinter der Eule von § 14 Dion. Zur Interpretation der Passage vgl. u. S. 157 Anm. 239f. u. S. 159 Anm. 247 u. 249.

seiner Rückkehr in die Heimat gehaltenen Rede⁶³), sondern auch zu den Prologen von *or.* 12,⁶⁴ 19,⁶⁵ 32,⁶⁶ 33 und 35,⁶⁷ 47 zu sehen.

In allen diesen sieben Reden nämlich – genau so wie in *or.* 72, in der Dion feststellt, dass die jetzigen Philosophen (er selbst eingeschlossen) verglichen mit den Großen der Vergangenheit (Sokrates, Diogenes und die Sieben Weisen) nur Zwerge sind, so dass er sich das Interesse des Volkes für seine Person nicht erklären kann –, zeigt sich Dion vor einem Publikum, das seine Reputation sehr auf die Probe zu stellen begehrt, wegen der ihm zuerkannten Verdienste sehr verwundert, wobei er jedoch sein Unwissen klar bekennt und sich keines dieser Verdienste für würdig erklärt.⁶⁸

Auffällig ist insbesondere die Parallele zu *or.* 12 und *or.* 35. In der ersten dieser Reden vergleicht Dion seine Situation mit der der Eule, deren keineswegs melodiose Stimme trotzdem Vogelscharen anzieht, und zitiert, genauso wie in unserer Rede (§ 14), Äsops Fabel über die von der Eulen gegebenen aber von den anderen Vögeln ignorierten Warnungen. In der zweiten kommt der Vortragende, dessen Kleidung den Anwesenden die spezifischen Eigenschaften des Philosophen ver-

⁶³ Vgl. VON ARNIM 1898, 17; STOCK 1991, 44f.; PERNOT 1993, II 548. In den Handschriften ist übrigens dem Titel der Rede die Bezeichnung *διάλεξις* beigefügt, der wahrscheinlich im Sinn von *προλαλία* zu verstehen ist (s. STOCK 1911, 2–6). Zur Datierung der Schrift vgl. u. S. 46 mit Anm. 135.

⁶⁴ Zur Interpretation des Prologs der *Olympischen Rede* (§§ 1–15) als *prolalia* s. VON ARNIM 1898, 438; STOCK 1911, 45–47; M. MORTENTHALER, *Der Olympikos des Dion von Prusa als literarhistorisches und geistesgeschichtliches Dokument* (Diss. phil. [maschinenschrift.] Wien 1979) 9–24; RUSSELL 1992, 14; KLAUCK 2000, 163–165.

⁶⁵ Eine Analyse der *prolalia*, die diese Rede eröffnet, bieten STOCK 1911, 56f. und PERNOT 1993, II 548–549.

⁶⁶ Zur Analyse des Prologs der Rede als *prolalia* s. abermals STOCK 1911, 49–51.

⁶⁷ Für die Deutung von *orr.* 33 und 35 als *προλαλία* (so zuerst VON ARNIM 1898, 438 und STOCK 1911, 47–49. 52–55, wobei im ersten Fall STOCK die *prolalia* auf die §§ 1–17, VON ARNIM dagegen auf §§ 1–10 beschränken will), spricht sich zuletzt auch BOST POUDERON 2006, II 231–282 aus, die eine sorgfältige Analyse des Inhalts und der Komposition bietet (sie spricht aber bald von *λαλία*, bald von *προλαλία*).

⁶⁸ Vgl. jeweils *or.* 42,2; 12,15; 19,4; 32,22; 33,1–3; 35,4; 47,1. Auf diesen Topos bei Dion macht CUVIGNY 1998, 51f. aufmerksam; vgl. jedoch bereits R. VOLKMANN, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt* (Leipzig 1885²) 130; E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (Leipzig / Berlin 1915³) II 595; WENKEBACH 1903, 47f. und DESIDERI 1978, 158 Anm. 32; vgl. auch A. J. MALHERBE, „Gentle as a Nurse”. The Cynic Background to I Thess ii“, *NT 12* (1970) [203–217] 205f.

kündet, seinem Publikum sofort zuvor, ähnlich wie in unserem Stück, und sagt, dass weder das dichte Haar noch die Kleidung, die an einen Philosophen erinnern mag, es sind, die aus einem beliebigen Individuum einen weisen und tugendhaften Mann machen (vgl. *or.* 35,2–4).

Dieses letzte Thema ist übrigens (um beim Inhalt zu bleiben) auch in anderen προλαλιαί Dions, wie z.B. denen, die die Reden 13 (§§ 10–11),⁶⁹ 32 (§ 22) und 34 (§§ 2–3)⁷⁰ eröffnen, nicht abwesend. Die sicher engere und bedeutsamere Parallele zum Prolog von *or.* 35, ist jedoch auch unter einem anderen Aspekt interessant: *ex abrupto* erscheint nämlich dort (§ 11f.) ein Exkurs über die Haartracht des Philosophen, der sichtlich den logischen Zusammenhang zwischen den §§ 10 und 13 bricht – man würde dort nämlich den Übergang vom Proömium zum eigentlichen Lob der Stadt, vor der Dion spricht, erwarten. Es ist sinnvoll, bei diesem Exkurs ein wenig zu verweilen, denn er kann zur Lösung des Problems der Herkunft und, folglich, des „Ausschnittscharakters“ unserer „Rede“ beitragen. Hier die ganze Stelle:

„Auf keinen Fall darf man in langem Haar ein Indiz besonderer Tüchtigkeit sehen. Denn viele Menschen tragen einem Gott zu Ehren langes Haar; Bauern tragen es lang, ohne jemals den Begriff ‘Philosophie’ gehört zu haben, und – beim Zeus! – die meisten Barbaren, die einen zum Schutz, die andern, weil sie meinen, es stehe ihnen gut. Und keiner von ihnen wird deshalb beneidet oder ausgelacht. (12) Vielleicht ist ihr Verhalten sogar richtig: Ihr seht ja, daß auch die Hasen, diese schwachen Tiere, durch ihr dickes Fell geschützt werden und daß bei den Vögeln sogar die schwächsten Wind und Wetter mit ihrem Gefieder hinreichend abhalten können, weshalb die Natur es ihnen hat wachsen lassen. Wir aber schneiden uns das Haar kurz, wie Hirten den Stuten, die sie mit Eseln zusammenbringen wollen, die Mähne scheren, wir rasieren uns den Bart ab – und bedecken dann den Kopf. Dabei sehen wir doch, daß die Hähne nichts dergleichen benötigen, wir Menschen aber nähen uns Röcke, Filzkappen und ähnliches zusammen. Doch welcher Hut aus Arkadien oder Lakonien könnte einem besser stehen als das eigene Haar? „Wozu braucht man das überhaupt, wo es doch so viele schützende Hüllen gibt?“, höre ich fragen. Nun, Reiche brauchen es sicher nicht – die brauchen ja nicht einmal Hände und Füße! [Übers. von Elliger, modifiziert]⁷¹

⁶⁹ Zu dieser Interpretation des Prologs der 13. Rede vgl. STOCK 1911, 55f.

⁷⁰ Sowohl VON ARNIM (1898, 465) als auch STOCK (1911, 51f.) betrachten den Prolog der 34. Rede als eine *prolalia*. BOST POUDERON 2006, II 282 bezieht diesbezüglich keine Position und spricht generell von *exordium*.

⁷¹ *Or.* 35,11f.: τὸ δὲ κομᾶν οὐ χρῆ πάντως ὑπολαμβάνειν ὡς ἀρετῆς σημεῖον. πολλοὶ γὰρ δὴ διὰ θεόν τινα κομῶσιν ἄνθρωποι· (καὶ) γεωργοὶ κομηταί, μηδὲ τοῦνομα ἀκούσαντές ποτε τὸ φιλοσοφίας, καὶ νῆ Δία οἱ πλείους τῶν βαρβάρων, οἱ μὲν σκέπησιν ἔνεκεν, οἱ δὲ καὶ πρέπειν αὐτοῖς νομίζοντες. τούτων (δ') οὐκ ἔστιν ἐπί-

Von Arnims⁷² (neuerdings auch von Bost Pouderon geteilte⁷³) attraktive Meinung, derzufolge dieser Passus zwar eine ‚dionische Prägung‘ zeige, aber aus einer anderen Rede Dions stamme, in welcher der beliebte τόπος περὶ τοῦ σχήματος behandelt wurde, lässt eine ähnliche Hypothese auch für *or.* 72 als möglich erscheinen: dass diese ebenfalls ihren Ursprung in einem Ausschnitt eines umfangreicheren öffentlichen Vortrags hat. Es ist nämlich leicht vorstellbar, dass der anonyme spätantike Redaktor dem Exkurs *or.* 35,11f. – wenn er sich dazu entschlossen hätte, ihn als selbstständiges Stück zu fassen – wie im Fall der 72. Rede den Titel *Περὶ τοῦ σχήματος* bzw. *Περὶ τῆς κόμης* hätte geben können.⁷⁴

Im Gegensatz zu von Arnims Vermutung also, der *Περὶ τοῦ σχήματος* – ohne die epideiktische Natur dieses Textes in Frage zu stellen⁷⁵ – als Teil einer Gruppe kurzer *διαλέξεις* paränetischen Charakters (*orr.* 66, 68–69, 71, 80, 14, 16, 17, 24 und 27) ansah, in denen „der Redner von einer weitverbreiteten Ansicht oder thörichten Gepflogenheit der unphilosophischen Menge ausgeht, um sie vom philo-

φθονος οὐδεὶς οὐδὲ καταγέλαστος. (12) ἴσως γὰρ ὀρθῶς αὐτὸ πράττουσιν· ἐπεὶ καὶ τοὺς λαγῶς ὀρᾶτε τοὺς πάνυ ἀσθενεῖς ὑπὸ τῆς δασύτητος σφζομένους, καὶ τῶν ὀρνέων τοῖς ἀσθενεστάτοις ἐξαρκεῖ τὰ πτερὰ εἶργειν τὸν ἄνεμον καὶ τὸ ὕδωρ, διότι ἐξ αὐτῶν πέφυκεν. ἡμεῖς δὲ τὴν μὲν κόμην ἀφαιροῦμεν, ὥσπερ οἱ νομεῖς τῶν ἵππων, ἃς ἂν ἐθέλωσι παραβαλεῖν τοῖς ὄνοις, καὶ τὰ γένεια ἀποκείρομεν, τὰς δὲ κεφαλὰς σκέπομεν. τοὺς δὲ ἀλεκτρυόνας ὀρῶμεν οὐδενὸς τοιοῦτου προσδεομένους, ὧν ἄνθρωποι σισύρας καὶ πῖλους καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ξυρράπτοντες. καὶ ποῖος ἂν γένοιτο πῖλος Ἀρκαδικὸς ἢ Λακωνικὸς μᾶλλον ἀρμόττων τῆς αὐτοῦ κόμης ἐκάστω; καὶ τί δεῖ, φησί, τοσοῦτων ὄντων σκεπασμάτων; οὐδὲν τοῖς γε πλουσίοις· ἐκείνοις μὲν οὐδὲ χειρῶν οὐδὲ ποδῶν.

⁷² Vgl. VON ARNIM 1898, 464f., wo ausgeschlossen wird, dass es sich um eine Doppelfassung der §§ 2–3 [εἰ γὰρ τοῦτο αἴτιον – πρέποντα αὐτοῖς] handeln kann, an deren Stelle unser Exkurs „ohne Schädigung des Zusammenhangs“ gedruckt werden könnte; vgl. auch VON ARNIM 1893, 334 (app. ad loc.): „Dionea puto, sed ab hoc loco aliena.“

⁷³ Vgl. BOST POUDERON 2006, I 49 und 175 Anm. 249; dagegen COHOON in COHOON / CROSBY 1940, 403 Anm. 4 und A. ZAMBRINI, „L’orazione 35 di Dione di Prusa“, *ASNP* 24 (1994) [49–86] 66f.

⁷⁴ Im letzteren Fall ließe sich – trotz BOST POUDERON 2006, I 175 Anm. 249 –, der Ausschnitt vielleicht auch Dions verlorenem *Lob des Haares*, das von Synesios erwähnt wird und von ihm vielleicht auch in seinem *Lob der Kahlheit* (*op.* 5 TERZAGHI) benutzt wurde, zuweisen; zum Problem seiner Abhängigkeit von Dion vgl. Chr. LACOMBRADÉ, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien* (Paris 1951) 80–81.

⁷⁵ In diesem Sinne sind die Ortsabverbien ἐνθα (§ 3) und ἐνθάδε (§ 5) sowie das deiktisch-verstärkende ταυτηνί (§ 14) benutzt; alle implizieren, dass Dion sich an eine öffentliche Versammlung wendet.

sophischen Standpunkt aus zu bekämpfen“,⁷⁶ spricht alles für die (zuerst von Stock⁷⁷ formulierte und dann von Pernot⁷⁸ und Cuvigny⁷⁹ bekräftigte) Annahme, dass die 72. Rede nichts anderes als eine *προλαλία* ist, die aus ihrem ursprünglichen (nicht mehr präzisierbaren⁸⁰) epideiktischen Kontext exzerpiert und unter dem ihr von einem anonymen spätantiken Herausgeber zugewiesenen Titel *Περὶ τοῦ σχήματος* ‘anthologisiert’ wurde.

Orr. 55 (*Homer und Sokrates*) und 70 (*Von der Philosophie*)

Die Reden 55 und 70 haben mit den *orr.* 56, 60–61, 67, 74, 77/78, 14, 21, 23, 25–26 und 30 die dialogische Struktur – wobei einer der Gesprächspartner von Dion als „Ich“ gekennzeichnet ist – gemeinsam (vgl. auch *or.* 36,10–16).⁸¹

Dem stilistischen Geschmack des Autors entsprechend kann man von vornherein ausschließen, dass es sich wieder um Prologe verloren gegangener epideiktischer Reden handelt. Photios⁸² kritisierte, dass Dion seine Proömien zu lang geraten lasse und dabei, statt den erforderlichen *πολιτικὸς καὶ συγγραφικὸς τύπος* („Rede- und Abhandlungsstil“) zu wahren, in den *ἐπὶ ταῖς συνοουσίαις τύπος* („Konversationsstil“⁸³) hineingleite; *τύπος* ist hier ein *Terminus technicus*, nicht um die literarische Gattung („Dialog“), sondern den Stil zu bezeichnen.⁸⁴

⁷⁶ Vgl. VON ARNIM 1898, 267.

⁷⁷ Vgl. STOCK 1911, 57f.

⁷⁸ Vgl. PERNOT 1993, II 549.

⁷⁹ Vgl. CUVIGNY 1998, der jedoch die Ergebnisse früherer Forscher ignoriert und als erster diese Interpretation vorzuschlagen glaubt. Auch GANGLOFF 2006b, 49 bezeichnet sie als eine *prolalia*, erklärt sie jedoch auf S. 50 für unklassifizierbar.

⁸⁰ STOCK 1911, 58 vermutet: „cum vero ad finem huius oratiunculae priores philosophos solos sapientes et utiles dicat ut *or.* XIII in praeludio, fortasse huic mentioni *προπαρασκευήν* sermonis de Diogene vel Socrate vel de utroque habitu inesse iudicare debemus.“ Dagegen glaubt PERNOT 1993, II 549 auf Grund der §§ 9 und 15, dass Dion seinem Publikum Ermahnungen und Ratschläge vortrug.

⁸¹ Dagegen werden in *orr.* 2, 4, 6, 8–10 und 58–59 zwei vom Autor selbst verschiedene Figuren als Sprecher eingeführt.

⁸² Phot. *Bibl.*, cod. 209 p. 165b34–39.

⁸³ Zur Bedeutung von *συνοουσία* = „Konversation“ vgl. Photios *Bibl.*, cod. 158 p. 101b2 und 242 p. 352b6; vgl. auch Phot. *Lex.* δ 364 (*διαλέγεσθαι· τὸ συνοουσιάζειν*).

⁸⁴ Vgl. R. HENRY, „Proclus et le vocabulaire technique de Photios“, *RBPh* 13 (1934) [615–627] 620 Anm. 1 und BRANCACCI 1985, 218 Anm. 33; vgl. auch E. ORTH, *Rhetorische Forschungen, 2. Die Stilkritik des Photios* (Leipzig 1929) 13–16.

Dass dies wahr ist, beweisen die Beispiele von *or.* 36, in deren Anfangsteil (§§ 10–16) Dion für sein Publikum ein Gespräch skizziert, das er mit dem jungen Kallistratos in Olbia führte, sowie von *or.* 30, einem Werk, dessen intellektueller Aufwand einen öffentlichen Vortrag vermuten lässt,⁸⁵ auch hier, ebenfalls im *exordium* (§§ 1–7), sind die Sprecher Dion selbst und Timarchos, der Vater des verstorbenen Charidemos. Ein solcher öffentlicher Vortrag ist auch bei anderen Autoren anzunehmen; man denke z.B. an das von Apuleius den Zuhörern von Karthago in *Flor.* 18 gemachte Versprechen, einem Hymnus zur Ehre des Asklepios „einen Dialog zwischen Sabidius Severus und Iulius Persius, zwei Menschen, die sich sehr nahe stehen und zu Recht sowohl euch als auch der Stadt und ihrem Wohlhaben freundlich gesonnen sind“, vorzuschicken. Es handelt sich jedoch entweder um Dialoge, die als zwischen dem Autor und einer historischen Figur (Dion und Timarchos) tatsächlich vorgekommen dargestellt sind, oder um bloß nacherzählte, in einem Wechsel von *oratio recta* und *oratio obliqua* (Dion und Kallistratos in *or.* 36).⁸⁶

Dagegen trägt der anonyme Gesprächspartner der Reden 55 und 70 die typischen Züge des Schülers / Gegners der moralisierenden Diatribe, hinter dem sich die öffentliche Meinung verbirgt.⁸⁷ Zusammen mit dem Zeugnis von Dion selbst in *or.* 13, 31 – aus dem deutlich

⁸⁵ Vgl. DESIDERI 1991, 3929.

⁸⁶ Sehr zweifelhaft ist der Fall von *or.* 56 (*Agamemnon oder Über das Königtum*), einem bruchstückhaften Dialog zwischen Dion und einem anonymen Gesprächspartner, den STOCK 1911, 62f. – u. a. von den Schlussworten οἶμαι γάρ σε περὶ ἀρχῆς ἢ βασιλείας ἢ τοιοῦτόν τι βούλεσθαι λέγειν irreführt – als προλαλιά zu einer Rede über das Königtum oder die Tyrannei interpretiert; dagegen mit gutem Grund VON ARNIM 1898, 286 und PERNOT 1993, II 549f. Anm. 297.

⁸⁷ Ich verwende den Terminus ‘Diatribe’ in dem nach den Studien von S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans* (Chico 1981) 7–78 (vgl. vom gleichen Autor auch „Social status, public speaking and private teaching: The circumstances of Paulus preaching activity“, *NT* 26 [1984] 59–82) heute akzeptierten Sinne von literarischer Gattung, die durch eine Vortragssituation charakterisiert wird, welche durch ein Gegenüber Lehrer / Schüler markiert ist, wobei dieses sehr verschieden (als reales oder fiktives) realisiert sein kann; sie schließt also in sich eine große Vielfalt an unterschiedlichen literarischen Formen ein und impliziert nicht unbedingt eine Situation wirklichen Unterrichts, da die Autoren diese Situation auch in literarischem Gewand – im Rahmen einer rhetorischen Strategie – reproduzieren können: „l’important, c’est le fonctionnement du contexte de l’énonciation, réel ou fictif“ (so FUENTES GONZÁLEZ 1998, 55, in Übereinstimmung mit STOWERS’ Definition; FUENTES GONZÁLEZ 1998, 44–56 bietet auch eine kritische Übersicht über die frühere Literatur zur Definition von Diatribe sowie zu ihrem Status als literarische Gattung).

wird, dass er in den Exiljahren die Gewohnheit entwickelt hatte, κατὰ δύο καὶ τρεῖς ἀπολαμβάνειν ἐν παλαίστραις καὶ περιπάτοις –, ist das der Grund, weswegen man von Arnims Meinung, der diese zwei Reden (sowie die anderen aus der gleichen Gruppe) als Niederschriften von Diskussionen zwischen Dion und einem oder zwei anderen (oder höchstens einem engen Kreis) interpretiert, durchaus teilen kann. Als solche seien sie alle in die Zeit des vermeintlichen Exils zu datieren. Man hätte hier gleichsam Modellbeispiele diatribischer Predigt, als Dialog zwischen Lehrer und Schüler verstanden, vor sich.⁸⁸ Insbesondere legt die Parallele zu den durch Arrian in schriftlicher Form bearbeiteten⁸⁹ *Dissertationes* des Epiktet die Vermutung nahe, dass es auch für diese Stücke eine redaktionellen Bearbeitung eines Schülers Dions gab, der den Wortlaut seines Lehrers zwar treu, aber unter Berücksichtigung des typisch mündlichen Stils dieser Form literarischer Kommunikation (die ursprünglich weder für eine schriftliche Verbreitung noch für eine Existenz als literarisches Werk gedacht war) wiedergegeben hätte.⁹⁰

⁸⁸ Vgl. VON ARNIM 1898, 284–286; DESIDERI 1991, 3929 und bes. zu unseren zwei Reden CROSBY 1946, 378 und 1951, 149; s. außerdem P. WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (Berlin 1895) 1f.; R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch* (Leipzig 1895) II 117 und M. C. GINER SORIA, „Una exégesis de Homero“, *Helmantica* 38 (1987) [363–379] 378f., die in Bezug auf *or.* 61 von „procedimiento estilístico más que dialogo real“ spricht.

⁸⁹ So urteilt über den Beitrag Arrians zur schriftlichen Fassung der Gespräche Epiktets K. HARTMANN, „Arrian und Epiktet“, *NJA* 15 (1905) [248–275] 257, 274f.; ihm folgen W. CAPELLE, *Epiktet. Handbüchlein der Moral und Auslese aus den Gesprächen* (Jena 1925) 69–70; SOUILHÉ 1943, xi; A. B. BOSWORTH, „Arrian’s Literary Development“, *CQ* 22 (1972) 163–185: 183; BRUNT 1977, [19–48] 31; D. TSEKOURAKIS, Τὸ στοιχείο τοῦ διαλόγου στὴν κυνικοστοικὴ ,διατριβή‘, *Hellenica* 32 (1980) [61–78] 72f.; S. R. SLINGS, „Epictetus en Socrates: Kennis, deugd en vrijheit“, *Lampas* 16 (1983) 65–85 und S. L. RADT, „Zu Epiktets Diatriben“, *Mnemosyne* 43 (1990) 364–373; dagegen: WIRTH 1967, 149–189 und 197–216, der glaubt, dass Arrian die λόγοι Epiktets stark modifiziert habe, so dass das Werk am Ende eine durchaus persönliche Prägung erhielt; eine Mittelposition bei Ph. A. STADTER, *Arrian of Nicomedia* (Chapel Hill 1980) 26–28, der zwar den persönlichen Beitrag Arrians zugibt, aber auch seinem in dem der Sammlung vorangestellten Brief enthaltenen Zeugnis Glauben schenkt, wonach er die Gespräche des Meisters treu wiedergegeben hätte.

⁹⁰ Diesen Aspekt der Diatribe betont insbesondere Th. SCHMELLER, *Paulus und die „Diatriben“*. Eine vergleichende Stilinterpretation (München 1987) 46f., demzufolge sie für das Publikum nur im konkreten Moment interessant sein konnte; dies würde erklären, weshalb nur ein geringer Teil der ‘literarisierten’ Diatriben, die auf verschiedene Weise mit Mündlichkeit verbunden waren (Bion, Epiktet, Dion, Teles, Musonius) oder auch der rein literarischen (Plutarch) überlebt hat. Zur „Typologie“

Auf der anderen Seite verbietet nichts, die Diatriben Dions auch als eine Art Musterlektion zu betrachten, die sich zwar der formellen Charakteristika der Diatribe, nicht aber ihres wesentlichen Prinzips, nämlich ihrer Eigenschaft als lebendiger Dialog, bedient.⁹¹ Wenn dies so ist, könnte man eine Deutungsperspektive übernehmen, die sich bereits für die Diatriben des Teles bewährt hat⁹² und ein Urteil Desideris⁹³ bestätigt: Man könnte diese beiden Texte als Notizen (ὑπομνήματα), Handbuchaufzeichnungen oder Basis-Schemata betrachten, an denen Dion im Laufe der Zeit gearbeitet, sie erweitert, verändert usw. hat, um sie je nach Kontext und Bedarf seines Auftretens improvisierend verwenden zu können; woraus folgt, dass die „wahre Komposition“ nur im Augenblick des Auftritts selbst stattfindet und der Text nur eine Reproduktion des gesprochenen Vortrags ist.⁹⁴ Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, dass ein vom Publikum so gefragter Moralist wie Dion über ein umfangreiches Repertoire von nach Themen gegliederten Diatriben verfügte und während seiner Lehrtätigkeit oder im Lauf seiner öffentlichen Auftritte mehr oder weniger ausgearbeitete Schemata der eigenen Diatriben sammelte, um die gleiche Frage aus jeweils unterschiedlicher Perspektive beleuchten zu können.

der Volksprediger und ihre Zuhörerschaft verweist SCHMELLER (46 Anm. 243) auf W. L. LIEFELD, *The wandering preacher as a social figure in the Roman Empire* (Diss. Columbia 1967, Ann Arbor 1968 [microf.]), 184, der auf Grund von Dion *or.* 32,8–10 vier Gruppen unterscheidet: die, die privat unterrichten; die, die öffentlich unterrichten, aber deren Zuhörer Individuen sind, die in gewissem Grad untereinander schon vertraut sind; die, die niedere Elemente einer Menge ansprechen; schließlich die, die wie Dion ihre Reden in öffentlichen Plätzen vortrugen, aber an einem solchen Ort und auf eine solche Art, dass sie eine ernsthafte Antwort von den Anwesenden hervorrufen konnten.

⁹¹ So GANGLOFF 2006b, 47. Diese Hypothese basiert auf der von STOWERS und FUENTES GONZÁLEZ (vgl. o. Anm. 87) anerkannten Tatsache, dass in der Diatribe nicht die wirkliche Situation eine Rolle spielt, sondern die rhetorische Strategie, in deren Rahmen der Autor eine virtuelle Situation fingieren kann.

⁹² Ich verweise auf die vorzüglichen Schlussfolgerungen von FUENTES GONZÁLEZ 1998, 62–65.

⁹³ Vgl. DESIDERI 1991, 3926.

⁹⁴ So FUENTES GONZÁLEZ 1998, 63, der zum Unterschied zwischen den Bearbeitungsebenen in der Schulrede (die erste Ebene ist die der schriftlichen Wiedergabe der Lehre, wie es in einigen Werken des *corpus Hippocraticum* der Fall ist, wo man sprachliche Sparsamkeit, eine größere Wiederholung von Ausdrucksformen und verschiedene syntaktische Unstimmigkeiten findet; auf der zweiten Ebene wird die mündliche Rede ‘normalisiert’ und stilisiert) auf G. F. NIEDDU, „Il ginnasio e la scuola: scrittura e mimesi del parlato“, in: G. CAMBIANO / L. CANFORA / D. LANZA (Hgg.), *Lo spazio letterario della Grecia antica, I/1* (Roma 1992) 555–582 verweist.

Beide Hypothesen können nebeneinander existieren und vermögen zu erklären, weswegen z.B. die 55. Rede offensichtlich unvollendet ist (die Schlusspartie erscheint bruchstückartig, unvollständig und einer weiteren Entwicklung bedürftig, so dass sie manchmal athetiert worden ist⁹⁵); auch erklärt sich so die Wiederholung einiger Begriffe in ihrem Hauptteil, die die Herausgeber als interpoliert verurteilten,⁹⁶ oder auch der gewundene Übergang vom Thema des Unterschieds zwischen Wort und Tat zu jenem der spezifischen Tätigkeit des Philosophen und seiner spezifischen Werkzeuge in §§ 6–7 der 70. Rede. Vorläufigkeit, Mangel an Erklärungen, an Kohärenz, an Komplexität und Planung, freie Entwicklung des Themas usw., all das zusammen mit dem Mittel des fingierten Gesprächspartners sind typische Züge der sogenannten „Sprache der Nähe“, welche jedes Konzept mündlicher Kommunikation kennzeichnet.⁹⁷

Es gibt auch auf dem sprachlich-stilistischen Niveau einige Anzeichen für die Zugehörigkeit zur diatribischen ‘Gattung’: Von den literarischen Mitteln, welche die Diatribe am häufigsten verwendet (vgl. die Untersuchung von A. Oltramare) und die mehr die appellative als die informative Funktion der Sprache betreffen,⁹⁸ erscheinen in unseren zwei Reden: *exempla*, Vergleiche, Synonyme, Ellipsen, Metaphern, Parallelismen, Hyperbeln, Antithesen. Dagegen fehlen Zitate von volkstümlichen Redewendungen oder Sprichwörtern, *χρεῖαι*, Personifizierungen von Abstrakta, Ausdrücke aus der Umgangssprache usw.; auch das *σπουδαιογέλοιον* (die humorvolle Präsentation ernster Sachverhalte) wird viel sparsamer als in den Diatriben des

⁹⁵ Vgl. u. S. 134 Anm. 113.

⁹⁶ So etwa das Homer-Zitat in § 17, das von Arnim teilweise tilgte, „quia sequentia stultitiam Asii illustrant (vide part. praes.) et quia verba ἵπποισιν – ἀγαλλόμενος postea circumscribuntur verbis ὑπὸ τῶν ἵππων – δίφρου“.

⁹⁷ Vgl. dazu P. KOCH / W. ÖSTERREICHER, „Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte“, *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1985) 15–43.

⁹⁸ S. OLTRAMARE 1926, 12–16; vgl. auch R. MÜCKE, *Zu Arrians und Epiktets Sprachgebrauch* (Nordhausen 1887); H. VON MÜLLER, *De Teletis elocutione* (Freiburg i. Br. 1891); H. WEBER, *De Senecae genere dicendi Bionio* (Marburg 1895); Th. COLARDEAU, „Les citations et les allusions poétiques dans Epictète“, *AUG* 13 (1901) 495–514 und 283–337; P. E. H. MELCHER, *De sermone Epicteteo quibus rebus ab Attica regula discedat* (Halle 1906); F. UMLAUFT, *Gleichnisrede bei Epiktet* (Wien 1948); F. MARTINAZZOLI, „Δοξάρτιον. I diminutivi nello stile epitteteo“, *PP* 3 (1948) 262–268; G. FATOUROS, „Neugriechisch bei Epiktet“, *Glotta* 49 (1971) 85–92; J. M. FLORISTÁN IMÍZCOZ, „El tema del futuro en Epicteto“, *Eclás* 27 (1985) 111–131; ders., „Los modos verbales en Epicteto. Sus usos sintácticos a la luz de los textos contemporáneos“, *Minerva* 1 (1987) 93–116.

Bion oder Teles eingesetzt. Dies sollte jedoch nicht verwundern, denn die diatribische ‚Gattung‘ meidet präzise Regeln und die Einzelheiten ihres Stils hängen vom persönlichen Geschmack, Temperament und der Bildung jedes Moralisten ab.⁹⁹ Die ‚diatribischen Proben‘ Dions, die Hirzel geradezu als „rhetorische Schuldialoge“ bezeichnet (wie auch die seines Lehrers Musonius Rufus),¹⁰⁰ sind jedoch sehr weit von den klassischen Beispielen des 3. Jh.s v. Chr. entfernt: Dion entwickelt Themen, die seit der weitgehenden Konvergenz von Rhetorik und Philosophie Mode geworden sind, und man spürt bei ihm nirgends einen Ton echten Gefühls; wie im Fall des Musonius vermitteln uns Dions Diatriben eine asketische Moral, die durch eine klare Erfassung der sozialen und politischen Notwendigkeiten gemildert ist, wobei die Strenge der Beweisführung ihnen einen Ton verleiht, der von jenem – destruktiven, halb ernststen und halb spöttischen – seiner Vorgänger sehr verschieden ist,¹⁰¹ so dass sie zu einfachen und banalen Vorlesungen geworden sind, die sich an einen engen Kreis von Adepten mit gemeinsamem Interesse für das behandelte Thema richten.

Das gilt besonders für *or.* 70, die inhaltlich und stilistisch der 5. Diatribe des Musonius Rufus („Ob die Gewohnheit oder das Wort stärker sei“) nahesteht. Beide Texte – in der grundlegenden Idee sehr vergleichbar: Tat und Praxis sind wichtiger als das nur theoretische Wort, da sie den Charakter bzw. Beruf eines Menschen wirklich zu zeigen vermögen – lassen sich schwerlich außerhalb eines spezifischen Unterrichts verstehen. Dass nämlich (nach Dion) der Philosoph einen Lebensstil im Einklang mit seinen „Beruf“ wahren sollte, ohne von der rezipierten Lehre abzuweichen, oder dass es (nach Musonius) notwendig ist, die gelernten und gelehrten Tugenden in die Tat umzusetzen, um wahrhaftig Philosoph zu sein – wen könnte dies außer einer Gruppe von Philosophiestudenten interessieren? Dass Dion ein ausgewähltes Publikum anspricht, zeigen §§ 7–8, wo das Modell des idealen Philosophen in gebührender Entfernung von der Masse gehalten wird, die im Gegensatz zu ihm als hemmungslos, ohne Respekt für den Götterkult, Ausschweifungen und Betrug verfallen usw. dargestellt wird.

⁹⁹ Vgl. FUENTES GONZÁLEZ 1998, 62.

¹⁰⁰ Zur Beziehung Dions zu Musonius bieten wichtige Zeugnisse Fronto (*De eloqu.* 1,4) und Lukian (*Peregr.* 1); vgl. dazu DESIDERI 1978, 6–16. 19f. und BRANCACCI 1985, 42–50 und 54–58; ferner MOLES 1978, 82–84.

¹⁰¹ Vgl. OLTRAMARE 1926, 23.

Auf ähnliche Art und Weise kann man die 55. Rede – die durch den Vergleich zwischen Homer und Sokrates¹⁰² (dieser ist hier paradoxerweise als Homers idealer Schüler präsentiert¹⁰³), letztlich beweisen will, wie wichtig die Lektüre der homerischen Gedichte für die Bildung des Philosophen ist, offensichtlich ein den moralisierenden Bemühungen der klassischen Diatribe fernes Thema¹⁰⁴ – nicht in einen anderen Rahmen als jenen eines in einem Schulraum oder vor einem nicht übermäßig großen Publikum gehaltenen Unterrichts stellen.

Abschließend halte ich es auf Grund der bis hierher gesammelten Indizien für richtig, *or.* 55 und 70 als Schul-Diatriben zu definieren: entweder als von einem Schüler verfasste Wiedergabe einer Lektion oder eines von Dion wirklich gehaltenen Vortrags oder als von ihm selbst besorgte schriftliche Redaktion einer Musterlektion rein fiktiven und provisorischen Charakters.

Or. 71 (Vom Philosophen)

Die 71. Rede sah von Arnim unspezifisch als eine paränetisch-moralisierende *διάλεξις* an, doch ist ihr Charakter einer leichten kultivierten „Plauderei“, ganz ohne Ermahnungen und vor allem ohne jene Indizien, die für das diatribische ‚Predigerbewusstsein‘ von Dions Produktion in den Exiljahren typisch sein sollen, recht evident.

¹⁰² Teles verwendet ein solches *σύγκρισις*-Verfahren in den Diatriben IV^A und IV^B HENSE² (beide bieten einen „Vergleich von Reichtum und Armut“), so dass es also völlig kompatibel mit der diatribischen ‚Gattung‘ erscheint. Dies reicht freilich nicht aus, um *or.* 55 als eine regelrechte progymnasmatische *σύγκρισις* zu bezeichnen, denn in ihr ist eine konkrete Entwicklung der für diese rhetorische Form charakteristischen Elemente nicht zu finden (s. dazu O. HENSE, *Die Synkrisis in der antiken Literatur*, diss., Freiburg i. Br. 1893; FOCKE 1923, 327–339 und SCHOULER 1984, I 117f.): Es fehlen z.B. die *κρίσις*, in der sich die Schlussentscheidung Dions offenbaren und folglich der Vorzug des Homer oder des Sokrates erklärt würde; der für eine Auseinandersetzung charakteristische schnelle Wechsel der Argumente; die polemische Gegenüberstellung der zwei „Streitenden“. Dion wählt demgegenüber eine moderate Darstellungsweise (fast wie in einem Traktat) und entwickelt die Gegenüberstellung in größeren, voneinander distinkten Abschnitten.

¹⁰³ Dies betont Photios in *Bibl.*, cod. 209 p. 165b34–39. Vgl. in der Rede selbst § 6: Ἐμοὶ μὲν οὐχ ἦττον παράδοξον τοῦτο ἐκείνου δοκεῖ. Ὀμηρος μὲν γὰρ ποιητὴς γέγονεν οἷος οὐδεὶς ἄλλος· Σωκράτης δὲ φιλόσοφος. Allein auf Grund dieser Behauptung scheint es mir nicht notwendig, mit PERNOT (1993, II 536 Anm. 232) hier die für die *παίγνια* (paradoxe Lobreden) typische Kategorie der *ἄδοξοι ὑποθέσεις* ins Spiel zu bringen.

¹⁰⁴ Die Homerlektüre, diesmal aber im Zusammenhang mit der Bildung eines Politikers, findet sich auch in *or.* 18, 6–8.

Die einzige moralisierende Tirade, die man vielleicht in § 8 ausfindig machen kann („Daraus wird also klar, dass Verstand und Tugend nötig sind sowohl für Dinge, mit denen sich die Menschen auskennen, als auch für solche, mit denen sie sich nicht auskennen. Und so sollte sich ein vernünftiger Mensch, wie es ein Philosoph sein müsste, in allem vor allen auszeichnen ...“), reicht nicht dazu aus, um diese Rede der Gattung einer öffentlich-paränetischen Predigt zuzuschreiben.

Die Beobachtung, dass die Rede abrupt endet und stilistisch-kompositorische Züge aufweist, die typisch für die Anfänge Dions sind,¹⁰⁵ führt dagegen abermals zu der Annahme, dass *or.* 71 der fragmentarische Prolog einer verlorenen Rede ist, die vor einer an dem Thema der Aufgaben des Philosophen¹⁰⁶ interessierten ausgewählten Personengruppe gehalten wurde, erneut nach dem Modell der entspannten und ruhigen Art des Musonius Rufus, der wie Dion die Einstiegs-Themen jeder Diatribe entwickelt, indem er sich auf analoge Art vielfältiger Vergleiche und Beispiele aus der Medizin, Navigation, Natur und den Handwerkskünsten bedient.¹⁰⁷

Es ist schwer, etwas über das, was anschließend kam, zu sagen. Nach der Hypothese von Giner Soria hätte Dion zur Komposition dieses Stücks u.a. auch durch die Erinnerung an das Schicksal seines Lehrers Musonius, der im Jahre 65 während des ihm von Nero auferlegten Exils zu Zwangsarbeiten beim Kanalbau am Isthmos von Korinth verurteilt wurde,¹⁰⁸ angeregt worden sein können. Eine weitere Möglichkeit wäre, diese Schrift in Verbindung mit gesetzlichen Regelungen zur Bewilligung von Immunitäten an Lehrende (darunter

¹⁰⁵ Wie z.B. die Verwendung von exempla, der Gebrauch poetischer Zitate und auch der offensichtliche Versuch, am Schluss eine sarkastische Pointe zu erreichen.

¹⁰⁶ Andernfalls wäre Dions Behauptung (§ 2 und *passim*), der Philosoph sei dem gemeinen Volk überlegen, nur schwer verständlich, denn ein breites Publikum, das auch aus ‚gewöhnlichen‘ Menschen bestand, hätte diese Arroganz kaum begrüßt.

¹⁰⁷ Zu den formalen Charakteristika der Diatribe bei Musonius vgl. C. SCHMICH, *De arte rhetorica in Musonii diatribas conspicua* (Freiburg i. Br. 1902) und VAN GEYTENBEEK 1963. Zur wortgetreuen Niederschrift der Gespräche mit dem Lehrer vgl. LUTZ 1947, 12, die diese Version für freier und gutmütiger im Vergleich zu der von Musonius' anderem Schüler, Pollio (Annius Pollio?), hält, welchem die *Suda* (π 2165 Adler) eine Sammlung von Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου zuschreibt, von der Aulus Gellius, Plutarch und Aelius Aristides abhängig gewesen seien.

¹⁰⁸ Diese Angabe findet sich in Philostrats *Vita Apollonii* (V 19) und im pseudo-lukianischen *Neron* (s. dazu J. KOVER, „Néron et Musonius. A propos du dialogue du Pseudo-Lucien ‚Néron, ou Sur le percement de l’Isthme de Corinthe‘“, *Mnemosyne* s. IV 3 [1950] 319–329; was die Zuverlässigkeit dieser Angabe betrifft, ist LUTZ 1947, 23 Anm. 88, die einzige skeptische Stimme).

auch die Philosophen) zu bringen: Unter Vespasian wurden sie durch kaiserliches Reskript und Edikt von bestimmten Leistungen (Steuern, öffentlichen Ämtern u. ä.) sowie von der Pflicht der Einquartierung von Soldaten befreit; auf diese Weise erhielten sie eine Anerkennung des ‘heiligen’ Charakters ihres Berufs und das Recht, eigene Vereinigungen bei Tempeln zu konstituieren.¹⁰⁹ Im Lichte solcher kulturpolitischen Maßnahmen Vespasians ließe sich Dions Beanspruchung einer überlegenen Rolle des Philosophen gegenüber der breiten Masse und seine Geringschätzung der τέχνοι, die sich für den wahren Philosophen nicht eignen, gut erklären.¹¹⁰

Auszuschließen ist jedenfalls, dass *or.* 71 eine moralisierende διάλεξις paränetischen Charakters darstellt; es handelt sich offensichtlich um einen vor einer ausgewählten Zuhörerschaft (sei es von Schülern, sei es von Menschen mit gemeinsamen kulturellen Interessen) gehaltenen Vortrag.

¹⁰⁹ Zumindest lässt sich dies aus der Kombination einiger antiker Quellen schließen: dem *Buch über die öffentlichen Dienstleistungen des Carisius* (vgl. *Dig.* L 4,18,30) und den Resten eines Ediktes (vom 27. Dez. 75) von Kaiser Vespasian (erstmalig von R. HERZOG, *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser, Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.* [1935] 967–109 ediert; später auch von N. FESTA, „Un editto di Vespasiano ed un rescritto di Domiziano. Documenti per la storia della legislazione scolastica nei primi secoli dell’impero romano“, *BIDR* N.S. 3 [1936/37] 13–18; vgl. außerdem S. RICCOBONO, *Fontes iuris Romani antejustiniani, I* [Firenze 1941²] 73 und M. MC CRUM / A. G. WOODHEAD, *Select Documents of the Principates of the Flavian Emperors, A. D. 68–96* [Cambridge 1961] n° 458); vgl. die überzeugende Rekonstruktion bei DESIDERI 1978, 65–67 und 145f. Anm. 27.

¹¹⁰ Zu diesem Aspekt von Dions Denken, der Konsequenzen für die Datierung haben könnte, vgl. u. S. 43f.

3. Datierung und Vortragsort

Eugenio Amato

Äußerst schwierig (wenn nicht unmöglich) ist die Datierung unserer fünf Reden, da objektive chronologische Indizien komplett fehlen, mit der einzigen Ausnahme der sarkastischen Anspielung auf „einen der Herrscher unserer Zeit“ im § 9 von *or.* 71, der sicher mit Nero zu identifizieren ist. Daraus ergibt sich die Abfassung der 71. Rede nach 68, dem Todesjahr dieses Kaisers. Im übrigen basieren alle für diese Gruppe von Reden bisher vorgeschlagenen Datierungsversuche verständlicherweise auf Beobachtungen ausschließlich stilistischen bzw. inhaltlichen Charakters.¹¹¹

Orr. 70–72

Für die Reden 70–72 haben sich die Forscher am meisten interessiert. Die Gemeinsamkeit der in diesen Reden debattierten Themen sollte nicht zu François' vereinfachendem Schluss verleiten, dass es sich um drei Ausschnitte aus einer einzigen großen Rede über die Philosophie handle.¹¹² Aber genauso naiv wäre es, sie für sehr voneinander entfernt zu halten, besonders die ersten zwei, die insofern ähnlich sind, als sie der Definition der Eigenschaften der professionellen Philosophenfigur in ihrem Unterschied vom gemeinen Volk sowie von den Pseudophilosophen gewidmet sind.

Von Arnim datiert die Abfassung der drei Reden in die Exiljahre aufgrund der Beobachtung, dass sie alle – wie andere paränetische Stücke aus der Exilzeit¹¹³ – das gleiche Einleitungsmuster gemeinsam

¹¹¹ Für eine zuverlässige Erörterung der Chronologie von Dions Schriftencorpus wäre es äußerst wünschenswert (wie LUZZATTO 1983, 32f. anmerkt), die stilistisch-inhaltliche Untersuchung mit einer vertieften Studie der Sprache und des Wortschatzes des Autors zu verbinden; dies ist noch zu leisten.

¹¹² Vgl. o. S. 23.

¹¹³ Es handelt sich um *orr.* 14. 16. 17. 24. 27. 66. 68f. und 80; gegen die Datierung von *or.* 27 in die Exilzeit s. CUVIGNY 1998, 48 Anm. 3. Zur Chronologie und Biographie Dions (insbes. zur wahrscheinlich 82 von Domitian auferlegten Exilstrafe) s. die ausführlichen Angaben von KLAUCK 2000, 9–18 (mit neuester Literatur). Zu einer neuen und unterschiedlichen Interpretation des vermeintlichen Exils Dions vgl. u. S. 50f.

haben:¹¹⁴ zunächst werden Meinungen und Verhaltensformen in stereotypen Formeln (abrupter Frage oder entschiedener Behauptung) kritisiert, die nach Dion logischem Denken und gesundem Menschenverstand widersprechen,¹¹⁵ worauf eine Rehabilitierung in philosophischer ‚Tonart‘ folgt. Für diese Hypothese spräche – wie wir schon gesehen haben – die Gestaltung als ein Dialog zwischen Dion und einem Gesprächspartner, der nach der Meinung von Arnims ein übliches Schema von Dions diatribischer ‚Predigt‘ in der Exilzeit war.¹¹⁶

Dieser Datierungsvorschlag ist jedoch nicht ganz überzeugend und wird, da beweiskräftige Anhaltspunkte fehlen, naturgemäß immer Kritik ernten: sieht man momentan von der 72. Rede ab, über deren Chronologie sich von Arnim widerspricht (vgl. u. Anm. 126), erscheint für *orr.* 70–71 – wie bereits von Desideri notiert¹¹⁷ – ihre thematische Nähe zu *or.* 32 (*An die Alexandriner*) evident, in der Dion die Eigenschaften, die den wahren Philosophen kennzeichnen, zu umreißen anfängt. Wenn man aber für *or.* 32 an einer Datierung unter Vespasian festhält – wie es sich empfiehlt¹¹⁸ –, dann wäre es sinnvoller, die

¹¹⁴ Vgl. VON ARNIM 1898, 267f. (*orr.* 71–72), 284 und 290 (*or.* 70).

¹¹⁵ Vgl. *Or.* 70,1: „Sag, wenn Du jemanden reden hörst, er wolle Landwirtschaft betreiben, ihn aber nichts dazu unternehmen siehst ..., glaubst Du dann eher seinen Worten oder seinen Taten? Und würdest Du sagen, der Mensch sei ein Bauer und fleißiger Mensch oder ein Nichtstuer und Vergnügungssüchtiger?“; *or.* 71,1: „Es gibt Leute, die sagen, ein Philosoph müsse in allem und jedem außergewöhnlich sein. Und er müsse große Fähigkeiten im Umgang mit Menschen haben ...“; *or.* 72,1: „Weswegen achten die Leute eigentlich nicht darauf noch spotten sie, wenn sie jemanden sehen, der nur gerade einen Chiton trägt – denken sie vielleicht, dass der Mensch Seemann ist und es deshalb nichts zu spotten gibt? ...“

¹¹⁶ Vgl. VON ARNIM 1898, 251–254. 284f. u. 331f. (dem SCHMID 1903, 857 und STOCK 1911, 65f. folgen), der, wie o. angedeutet, auf Grund von *or.* 13,31 (κατὰ δύο καὶ τρεῖς ἀπολαμβάνειν ἐν παλαιίστραις καὶ περιπάτοις) – einer Stelle, die VON ARNIM auf Dions Tätigkeit vor der Rückkehr aus dem Exil bezieht – die dialektische Methode des Dialogs zwischen zwei oder drei Partnern (vgl. dazu auch *or.* 30,42 mit dem Kommentar von MENCHELLI 1999, 312) und die der epideiktischen Rede vor einem Publikum für charakteristisch jeweils für das Exil und die Rückkehrphase hält (vgl. diesbezüglich auch E. AMATO, „Ῥητορική δειπνίζουσα – Il «banchetto» di Dione di Prusa, Favorino e Luciano“, *Euphrosyne* 33 [2005] [341–353] 349). Zur möglichen Koexistenz dieser zwei Formen der Kommunikation vgl. jedoch DESIDERI 1978, 240f., Anm. 44.

¹¹⁷ Vgl. DESIDERI 1978, 93.

¹¹⁸ Die Datierung von *or.* 32 unter Vespasian, zuerst von M. ROSTOVZEFF, *The social and economic history of the Roman Empire, Vol. I* (second ed., revised by P. M. FRASER, Oxford 1971) 115f. vorgeschlagen, wurde von C. P. JONES, „The date of Dio of Prusa’s Alexandrian oration“, *Historia* 22 (1973) 302–309 akzeptiert; ihm folgten DESIDERI 1978, 68f. (vgl. auch DESIDERI, „City and Country in Dio“, in:

Komposition auch von *orr.* 70–71 in der Epoche dieses Kaisers anzusetzen, wahrscheinlich zwischen Neros Tod (er war erst vor kurzem verstorben, wie *or.* 71,9 selbst lehrt) und Vespasians Thronbesteigung oder in seinen Regierungsjahren.

Der Inhalt von *or.* 71 ist außerdem – wie Giner Soria triftig hervorgehoben hat – mehr ‚kulturbezogen‘ als moralisierend;¹¹⁹ hier werden Themen, Gegenstände und Bilder entwickelt, die nicht die persönliche Erfahrung eines Denkers in Exil zeigen, sondern die allgemeinen und verallgemeinerten Überlegungen eines Intellektuellen, der noch in die Herrschaftsverhältnisse seiner Zeit integriert und nicht gezwungen ist, für seinen Lebensunterhalt zu „betteln“, indem er manuellen Tätigkeiten nachgeht.¹²⁰ Andernfalls wäre die Polemik gegen die *technai* und die handwerklichen Berufe – die in ihrer platonischen Prägung

SWAIN 2000, [93–107] 96), MOLES 1978, A. FILLON-FARIZON (*Le Discours aux Alexandrins de Dion Chrysostome. Introduction, édition, traduction et commentaire*, thèse, Université de Paris IV, 1992, 19–21) und BOST POUADERON 2006, II 35–37. Dagegen datiert KINDSTRAND 1978 die Rede in die Kaiserjahre Trajans, wie bereits VON ARNIM 1898, 435–438, der sie zwischen 105 und 112 datierte, und später auch H. LAMAR CROSBY, in: COHOON / CROSBY 1940, 171 gefolgt. Wahrscheinlicher ist eine Datierung unter Trajan auch für SIDEBOTTOM 1992 und SIDEBOTTOM 1962; vgl. auch (manchmal mit chronologischen Detailunterschieden) E. K. BORTHWICK, „Dio Chrysostom on the mob at Alexandria“, *CR* 22 (1972) 1–3; C. U. CRIMI, „Sull’orazione agli Alessandrini di Dione Crisostomo (a proposito di un libro recente)“, *SicGymn* 26 (1973) 356–362; A. A. R. SHEPPARD, „Dio Chrysostom, the Bithynian Years“, *AC* 53 (1984) 157–173; SWAIN 1996, 428f.; G. SALMERI, „Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor“, in: SWAIN 2000, [53–92] 82 Anm. 140 und 142. Nur LEMARCHAND 1926, 86–110 hat eine Datierung unter Titus vorgeschlagen.

¹¹⁹ Vgl. GINER SORIA 1984, 437. Ihre Datierung wird auch von G. MOROCHO GAYO, „Tres aspectos de la obra de Dión de Prusa“, in: ders. (ed.), *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma* (León 1987) [339–364] 352 akzeptiert, der die Rede um 69–70 ansetzt, vgl. MOROCHO GAYO 1988, 20.

¹²⁰ Dion selbst spielt wahrscheinlich auf diese Lage in *or.* 77/78,40 an. Auch Philostrat *VSoph.* I 7 p. 488 bezeugt explizit, dass Dion während des Exils allerlei Tätigkeiten ausübte (säen, graben, Wasser für Bäder und Gärten schöpfen, sogar belastende Militärarbeiten), um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Zur Zuverlässigkeit dieser Angaben, die von der Forschung manchmal angezweifelt worden sind, siehe vor allem: C. P. JONES, „The Reliability of Philostratus“, in: G. W. BOWERSOCK (ed.), *Approaches to the Second Sophistic* (University Park/PA 1974) 11–21; S. SWAIN, „The Reliability of Philostratus’s Lives of Sophists“, *CalStClAn* 10 (1991) 148–163; M. D. CAMPANILE, „La costruzione del sofista. Note sul βίος di Polemone“, in: B. VIRGILIO (ed.), *Studi ellenistici XII* (Pisa 1999) [269–315] 312–315; A. BILLAULT, *L’Universe de Philostrate* (Bruxelles 2000) 85; M. CIVILETTI, *Filostrato. Vite dei sofisti* (Milano 2002) 40f.

geradezu eine Konstante der griechischen Mentalität darstellt¹²¹ – unverständlich. Sie hat hier natürlich auch einen konkreten Zweck (nämlich die Verurteilung Neros von jener alten und ehrwürdigen Argumentation abzuleiten, welche die Überlegenheit des Philosophen über die anderen Menschen und die Pseudophilosophen insbesondere begründen soll¹²²), doch musste eine solche Haltung einem Menschen im Exil, der zum eigenen Lebensunterhalt manchmal zu schweren und niedrigen Arbeiten gezwungen war, sehr fremd sein.

Auch das Lob der Beredsamkeit des Odysseus in *or.* 71,3 ist auffällig; es ist vom Bild des Helden im Exil, der die Rückkehr in die Heimat ersehnt – mit diesem Bild macht uns Dion in den Reden aus den letzten Jahren des Exils oder nach dessen Ende vertraut, und hinter ihm verbirgt sich der Rhetor selbst oder identifiziert sich sogar explizit damit – denkbar weit entfernt.¹²³

Einen aussagekräftigen Hinweis auf eine mögliche Datierung vor dem Exil bildet außerdem gerade die Anspielung auf Nero am Ende von *or.* 71; Dion zeigt ihm gegenüber hier die gleiche feindselige Haltung wie in den Reden *An die Rhodier* (*or.* 31) und *An die Alexandriner* (*or.* 32), die beide von den Forschern mit einiger Sicherheit in die Zeit vor dem Exil datiert werden.¹²⁴ Im Falle von *or.* 31 überrascht die fast identische Art und Weise, in der Dion auf den verhassten Nero verweist: Wie in unserer Rede spielt er auf ihn mit der Periphrase ἔγγιστα ἐφ' ἡμῶν ... τῶν αὐτοκρατόρων τις (*or.* 31,110: „vor ganz

¹²¹ Vgl. DESIDERI 1978, 95.

¹²² S. P. JACCARD, *Histoire sociale du travail* (Paris 1960) bes. 65–71; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs* (Paris 1965) bes. 185–187, 190–192, 203–205, 242–244; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche* (Torino 1971) *passim*.

¹²³ S. hierzu DESIDERI 1978, 174f. Anm. 2. 261 und JONES 1978, 46f.; vgl. auch W. B. STANFORD, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero* (Oxford 1954) 148f. 260 Anm. 23 und. 269 Anm. 3f. Zum Unterschied der beiden Odysseus-Bilder bei Dion vgl. auch GINER SORIA, 1984, 438.

¹²⁴ Zur Datierung von *or.* 32 vgl. o. Anm. 118; zu *or.* 31 vgl. JONES 1978, 133; DESIDERI 1978, 110f. und SALMERI 1982, 96, die über eine Datierung zu Beginn von Vespasians Regierung (zwischen 69 und 75) einig sind. Eine Datierung zwischen 69 und 73 (alternativ 81–89) wird auch von A. MOMIGLIANO, „Dio of Prusa, the Rhodian *libertas* and the Philosophers“, *JRS* 41 (1951) 146–153 (= ders., *Quinto contributo agli studi classici, II*, Roma 1975, 966–975) verfochten. Unter Vespasian datieren auch KINDSTRAND 1978 und MOLES 1978. Schon VON ARNIM 1898, 210–222 hält die vespasianische Datierung für richtig, neigt jedoch zu den Jahren 78/81, und athetiert zu diesem Zweck die Worte ἐφ' ἡμῶν als Interpolation. Nur nach SIDEBOTTOM 1992 wäre die Rede in trajanischer Zeit entstanden.

kurzem zu unserer Zeit ... einer der Kaiser“ an und tadelt seine maßlose und kranke Gier nach den Siegeskränzen von Olympia.¹²⁵

Wenn man schließlich die oben S. 39f. vorgeschlagene Rekonstruktion für korrekt hält (nämlich diese Rede mit Vespasians Reskript und Edikt zur Befreiung auch der Philosophen von *munera* in Verbindung zu bringen oder sie als mögliches Exzerpt aus der Schrift Πρὸς Μουσώνιον anzusehen, die sich an den noch lebenden Musonius wandte), erscheint eine Datierung dieser Rede unter Vespasian noch wahrscheinlicher.

Zur 72. Rede: Ihre Zuweisung an die Zeit nach dem Exil scheint mittlerweile *communis opinio* zu sein. Sie wurde zunächst durch von Arnim vorgeschlagen,¹²⁶ und sowohl von Crosby¹²⁷ als auch von Cuvigny¹²⁸ akzeptiert. Desideri, der zwischen den Exiljahren und der Zeit unmittelbar danach schwankt,¹²⁹ leugnet jedoch nicht den für die nachexilische Produktion Dions typischen¹³⁰ epideiktischen Charakter der Rede und auch nicht die Koexistenz der zwei Handlungsmuster Diogenes und Sokrates (§ 11), die Dion nacheinander – während und nach dem Exil – übernimmt.¹³¹ In der Zeit des Exils wäre es für den

¹²⁵ Nero erscheint auch in *orr.* 21 (§§ 6 und 9) und 47 (§ 14); die erste dieser Reden stammt aus der Exilzeit (s. zuletzt SWAIN 1996, 213 mit weiterer Literatur), die zweite ist nachexilisch (s. zuletzt CUVIGNY 1994, 135–140 mit weiterer Literatur). In diesen Fällen lässt Dion aber das große chronologische Gefälle zwischen der Zeit des Vortrags und den Kaiserjahren des verhassten Tyrannen erkennen.

¹²⁶ Vgl. VON ARNIM 1898, 276, der diese Schrift jedoch zugleich in enger Verbindung mit *or.* 71 sieht, womit sie in die Verbannungszeit fiel; vgl. o. S. 41f.

¹²⁷ Vgl. CROSBY 1951, 175.

¹²⁸ Vgl. CUVIGNY 1998, 51f.

¹²⁹ Vgl. DESIDERI 1978, 93. 235. 259f. Anm. 68.

¹³⁰ Vgl. o. Anm. 116. Zur literarischen Gattung vgl. o. S. 32.

¹³¹ Zu Dions Wahl des Diogenes als Modell während der Exiljahre s. JONES 1978, 47–49; DESIDERI 1978, 201; M. SZARMACH, „Les discours diogéniens de Dion de Pruse“, *Eos* 65 (1977) 77–90; A. BRANCACCI, „Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo“, in: G. GIANNANTONI (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* (Urbino 1977) 141–171; ders., „Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa“, *Elenchos* 1 (1980) 92–122; F. JOUAN, „Le Diogène de Dion Chrysostome“, in: M.-O. GOULET-CAZÉ / R. GOULET (edd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (Paris 1993) 381–397; Fr. BRENK, „Dion on the Simple and Self-Sufficient Life“, in: SWAIN 2000, [261–278] 266–269. Zu dem mit Sicherheit späteren Sokrates-Modell s. DESIDERI 1978, 449 Anm. 51; DESIDERI 1991, 3949f. 3953; DÖRING 1979, 80–113; BRANCACCI 2000, 240–260; BRANCACCI 2001. DESIDERI (1978, 220) weist jedoch darauf hin, dass Dions Identifizierung mit dem sokratischen Modell, bereits in der zweiten Phase des Exils beginnt, wenn es richtig ist, dass in der nachexilischen 13. Rede, in der Dion den

aus Rom verbannten¹³² Dion sehr schwierig gewesen,¹³³ dorthin zurückzukehren, um diesen öffentlichen Vortrag zu halten. Dass aber Rom der Vortragsort von *or.* 72 gewesen ist, kann man leicht aus den Worten erschließen, mit denen Dion in den §§ 3–6 die auffälligsten Züge dieses Ortes (besonders seinen Kosmopolitismus) präsentiert und die Unterschiede nicht nur zu orientalischen Umgebungen, sondern auch zu Griechenland betont.¹³⁴

Über all dies hinaus sprechen für eine nachexilische Chronologie auch die verschiedenen inhaltlichen Entsprechungen, die zwischen dieser und anderen nachexilischen Reden festgestellt werden können: Die weit ausholenden ‚Bescheidenheitsbekenntnisse‘, mit denen sich Dion vor dem großen und anspruchsvollen Publikum von Rom präsentiert, finden (vgl. o.) ihre Entsprechung in der 42. Rede, wahrscheinlich dem Prolog eines umfangreicheren in Prusa unmittelbar nach dem Exil gehaltenen Vortrags,¹³⁵ wo er behauptet, von seiner Berühmtheit überrascht zu sein und sie nicht zu verdienen; ebenso am Anfang der *Ersten Tarsischen Rede*,¹³⁶ im Proömium der Rede *An die Bewohner*

Anfang der Rede des Sokrates im (ps.-)platonischen *Kleitophon* paraphrasiert, Themen und Argumente aus den ‚Volkspredigten‘ der zweiten Exilphase anklingen.

¹³² Die meistverbreitete Meinung ist, dass Dions Exil eine nur für einige Gebiete des Kaiserreichs (unter anderen Rom, Italien allgemein und Bithynien) geltende *relegatio in perpetuum* war; nur Desideri glaubt, dass Dion das sogenannte *civitate pellere* angedroht war, was nur eine Verbannung aus Prusa (oder allenfalls Bithynien) implizierte: vgl. DESIDERI, 1978, 193f. und 241f. Anm. 50; ders., „Dione di Prusa fra ellenismo e romanità“, *ANRW* II/33.5 (1991) [3882–3902] 3887; DESIDERI 1991, 3933; ders., „Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome“, *DPhA* II, [841–856] 845.

¹³³ Vgl. hierzu CUVIGNY 1978, 49 Anm. 1.

¹³⁴ So ist die sehr wahrscheinliche Annahme VON ARNIMS 1978, 276 (dem CROSBY 1951, 175 folgt), der sie folgendermaßen begründet: „Denn sie (sc. *Or.* 72) ist in Rom gehalten. Das wird bewiesen durch das bunte Gewimmel der verschiedensten Nationen und Nationaltrachten, das sich nach § 3. 4 durch die Strassen der betreffenden Stadt bewegte, in Verbindung mit der Bemerkung in § 5: hier (in der Stadt, wo die Rede gehalten ist) sei der Typus der Götterbilder nicht wie in Aegypten und Phoenikien von dem hellenischen verschieden, sondern mit ihm übereinstimmend. Auch aus § 6 geht hervor, dass die Stadt keine griechische ist. Wo giebt es in der damaligen Welt eine nichtgriechische Stadt, ausser Rom, die für die Wirksamkeit eines griechischen Sophisten ein passendes Arbeitsfeld bietet und zugleich Thraker, Geten, Perser, Baktrier, Parther, Nasamonen und viele andere barbarische Nationalitäten in ihren Mauern vereinigt?“

¹³⁵ Vgl. besonders JONES 1978, 136 und CUVIGNY 1994, 80.

¹³⁶ Zur Datierung dieser Rede (*or.* 33) unter Trajan s. VON ARNIM 1898, 438–463; CALLANDER 1904; JONES 1978, 121; J. L. MOLES, „Dio Chrysostom: Exile, Tarsus, Nero, and Domitian“, *LCM* 8 (1983) 130–134; SIDEBOTTOM 1996; zwischen

von *Kelainai*,¹³⁷ in jenem der Rede *Über seine Leidenschaft für das Zuhören*,¹³⁸ in jenem der Rede *vor dem Volk in der Heimat*¹³⁹ und in jenem der *Olympischen Rede*¹⁴⁰ (mit dieser hat die 72. Rede übrigens auch die Nacherzählung der äsopischen Fabel über die Eule gemeinsam¹⁴¹). Alle diese Werke lassen sich in die Zeit nach der Rückkehr aus der Verbannung datieren.

Ähnlich kann man für das Bild der Ammen, die Kindern Fabeln erzählen (§ 13), auf die Parallele in *or.* 4,74 (unter Trajan geschrieben¹⁴²), und für den Topos des Gewandes des Philosophen auf *or.*

vor- und nachexilischer Zeit schwankt dagegen SHEPPARD 1984. Vor kurzem hat sich auch BOST POUDERON 2006, II 37–39 zu diesem Problem geäußert; sie nimmt die Position von Lemarchand 1926, 124–126. 134f. und DESIDERI 1978, 116–120. 423 wieder auf und neigt stark zur vespasianischen Zeit (zwischen 70 und 75).

¹³⁷ Für eine Datierung der Rede in die nachexilische Zeit plädieren VON ARNIM 1978, 447; CALLANDER 1904; LEMARCHAND 1926, 124–126. 134f.; JONES 1978, 137; SALMERI 1982, 102 Anm. 50; SHEPPARD 1984; SIDEBOTTOM 1996. Nur DESIDERI 1978, 129–131 und BOST POUDERON 2006, II 39 sind für eine Datierung in die Zeit Vespasians.

¹³⁸ Sie wird einheitlich nach dem Ende des Exils datiert; s. DESIDERI 1978, 193f.

¹³⁹ Sie wird generell um 102 datiert: vgl. VON ARNIM 1898, 357f.; JONES 1978, 139; DESIDERI 1978, 267f.; SHEPPARD 1984, 173; CUVIGNY 1994, 138.

¹⁴⁰ Die nachexilische Datierung der *Olympischen Rede* wurde heftig diskutiert und zuerst durch VON ARNIM 1898, 405–407 vorgeschlagen; ihm folgen (mit gelegentlichen Abweichungen) M. SZARMACH, „Mowa Olimpijska (XII) i Borystenejska (XXXVI) Diona z Prusy“, *Meander* 31 (1976) [462–472] 468; JONES 1978, 53; DESIDERI 1978, 267; C. NADDEO, *Dione Crisostomo. L'Olimpico* (Salerno 1998) 27–29; E. AMATO, *Un aspetto della polemica anti epicurea in età imperiale: Dione Crisostomo, Lucrezio e la teoria della generazione spontanea* (Salerno 1999) 14, Anm. 17; KLAUCK 2000, 27; G. ABRAMIDIS, in: G. Abramidis / St. MITSAKA / K. KAOUKI, *Δίων Χρυσόστομος. Διάλογος Αλέξανδρου και Διογένη – Ο κνηγός – Ολυμπιακός* (Thessaloniki 2000) 27; und SCANNAPIECO 2005, 209f. Anm. 75). Diese Datierung ist einer in das Jahr 97 – sie wird verfochten von SCHMID 1903, 855; VIELMETTI 1941, 90–92; SHEPPARD 1984; E. BERRY, „Dio Chrysostom the moral philosopher“, *G&R* 30 (1983) [70–80] 74 – klar vorzuziehen.

¹⁴¹ S. u. die Anmerkungen zu *or.* 72,14–16.

¹⁴² Diese Chronologie ist für *or.* 4 allgemein akzeptiert; s. zuletzt J. L. MOLES, „The Date and Purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom“, *ClassAnt* 2 (1983) 251–278; ders., „The Kingship Orations of Dio Chrysostom“, in: *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 6 (1990) 297–375. Gegen die gängige Datierung jedoch G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano, dall'età arcaica alla tarda antichità* (Roma 1997) 98f. und 106f.; er zieht es vor, das Stück in die Exiljahre zu datieren.

13,10f.; 34,2; 35,2; 77/78,33 und 37 (alle diese Reden gehören mit Sicherheit in die Zeit der Rückkehr aus dem Exil¹⁴³) hinweisen.

Schließlich könnte ein nicht unwichtiges Indiz zur Unterstützung der Datierung der Rede nach dem Exil aus der zweifachen Anspielung auf die getischen Völker (§ 3) kommen. Dion scheint gerade gegen Ende seines Exils begonnen zu haben, sich für deren Sitten und Traditionen zu interessieren, nämlich – wie die *Borysthènes-Rede* (or. 36), in der u. a. die Beschreibung der Kleidung des jungen Kallistratos (§ 7) auffällt, bezeugt¹⁴⁴ – seit seinem Aufenthalt in Olbia-Borysthènes, wo er wahrscheinlich anfangs, einen Teil der Informationen zu sammeln, die später in das verlorene Werk über die Geten münden sollten (FGrHist III C 707),¹⁴⁵ bis hin zu seiner Station im Lager bei Viminacium in Moesien, wo Dion von der Ermordung Domitians erfuhr.¹⁴⁶ Es ist kein Zufall, dass Hinweise auf die Geten immer nur in nach dem Exil verfassten Werken wie in der *Politischen Rede in der Volkssammlung* (or. 48,5¹⁴⁷) und der *Olympischen Rede* (or. 12,16¹⁴⁸) wiederkehren.¹⁴⁹

¹⁴³ Zur Chronologie von or. 35, vgl. o. Anm.137. Was die restlichen Reden angeht, s. zuletzt für or. 13 J. MOLES, „The Thirteenth Oration of Dio Chrysostom: Complexity and Simplicity, Rhetoric and Moralism, Literature and Life“, *JHS* 125 (2005) [112–138] 113f.; für or. 34 BOST POUDERON 2006, II 37–39; und schließlich für or. 77/78 DESIDERI 1978, 409 u. 229–231.

¹⁴⁴ Zur Datierung von or. 36 vgl. NESSELRATH 2003, 11–26, bes. 12–14 mit weiterer Literatur.

¹⁴⁵ So urteilt TERREI 2000, 179; hier auch der Versuch einer Rekonstruktion des Werkes. Vgl. ferner DESIDERI 1991, 3923.

¹⁴⁶ Vgl. Philostr. *VSoph* I 7 p. 488; zu dessen Zuverlässigkeit s. VON ARNIM 1898, 305f. und VIELMETTI 1941, 102.

¹⁴⁷ Man kann diese Rede wohl in das Jahr 105 datieren: s. VON ARNIM 1898, 376f.; A. N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny* Oxford 1966) 60f.; CUVIGNY 1994, 151.

¹⁴⁸ Zur Datierung vgl. o. Anm. 140.

¹⁴⁹ Im *fr.* 1 VON ARNIM (= F. Jacoby, FGrHist 707 F 1), einem dank dem Zeugnis des Jordanes (*Get.* V 40) bewahrten Bruchstück aus den verlorenen *Getika*, erwähnt Dion die gotische Adelsippe der Pilleati, deren Namen Mommsen mit den thrakischen Geten in Verbindung brachte, die von Dion selbst in or. 72,3 erwähnt und als *πίλους ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς* tragend charakterisiert werden. Vgl. Th. MOMMSEN, *Jordanis Romana et Getica* (Berlin 1882/83) zu V 39f., was VON ARNIM 1896, VI akzeptiert. Dagegen meint O. DEVILLERS, *Jordanès. Histoire des Goths* (Paris 1995) 136 – dem TERREI 2000, 182 folgt –, wir hätten es hier mit einem Zusatz des Jordanes selbst zu tun, der das Wort *pilleati* auf Grund seiner Klangähnlichkeit mit dem Namen einer alten gotischen Sippe, der *capillati*, gewählt habe.

Orr. 54–55

Für die Datierung dieser Reden stehen kaum verwertbare Indizien zur Verfügung. Das einzige für die Chronologie von *or. 55* relevante Indiz scheint ihre dialogische Struktur zu sein, die auch in anderen Reden zu finden ist (vgl. o.): von der bereits besprochenen *or. 70* abgesehen, in *orr. 55. 56. 60. 61. 67, 77/78. 21. 23. 25* und *26*, die alle nachexilisch datierbar sind.¹⁵⁰

Ähnlich ist in *or. 54* Dions Hervorhebung der Sokrates-Figur – die hier als Modell menschlichen Handelns gedacht ist, hinter der die Person des Redners selbst steckt – das entscheidende Element. Sowohl Crosby¹⁵¹ als auch Desideri¹⁵² haben darauf hingewiesen, dass *or. 54* eine Art Umriss der moralischen Persönlichkeit des Sokrates darstellt, die als Gegenbild zu den Sophisten entworfen ist: Diese – so Desideri – würden mit jenen Charakterzügen dargestellt, die Dion regelmäßig den eigenen zeitgenössischen Sophisten zuschreibt (Geldgier; Schmeicheln des Publikums), während Sokrates zum Prototyp Dions selbst zu werden scheine. Diese aktualisierende Verkleidung ist typisch für die nach dem Exil in Prusa gehaltenen Reden,¹⁵³ zu denen also wohl auch *or. 54* hinzuzuzählen ist.

Diese Vermutung könnte das bestätigen, was Dion am Schluss der Rede (§ 4) sagt: „Aber jetzt sind die Reden jener bewunderten Sophisten verschwunden, und nichts außer allein ihren Namen ist übrig. Die Worte des Sokrates aber dauern auf wundersame Weise fort und werden immerzu fort dauern, obwohl er selber weder etwas Schriftliches noch ein Testament verfasst oder hinterlassen hat. Der Mann starb nämlich ohne Anordnung bezüglich seines geistigen und materiellen Eigentums. Vermögen hatte er ja keines, das man hätte konfiszieren (δημευθῆναι) können, wie dies gewöhnlich bei Verurteilten der Fall ist (καθάπερ εἶωθε γίνεσθαι τῶν καταδικασθέντων); seine Worte aber wurden wahrhaft öffentliches Gut (ἐδημεύθησαν), nicht durch seine Feinde – bei Zeus! –, sondern durch seine Freunde.“

Hier verbirgt sich eine Analogie zwischen der Bemerkung, dass die Reden der Sophisten verschwunden sind, während die des Sokrates noch vorhanden sind und dies auch weiterhin sein werden, und den

¹⁵⁰ Vgl. VON ARNIM 1898, 284 und CROSBY 1946, 378. Kaum beweisbar dagegen ist die Behauptung von MOROCHO GAYO 1988, 27, dass die 55. Rede vor-exilisch sein könne.

¹⁵¹ CROSBY 1946, 371.

¹⁵² DESIDERI 1978, 510 Anm. 9.

¹⁵³ Vgl. *or. 47,9. 61,8* und besonders *43,7–10*; dazu DESIDERI 1978, 449 Anm.

Stellen, in denen Dion von der großen Verbreitung seiner Schriften redet, die dem ‚Zahn der Zeit‘ standhalten;¹⁵⁴ auf ebenso analoge Art könnte sich – was bisher noch niemand vermutet hat – hinter dem Hinweis auf die Konfiszierung des Vermögens der Verurteilten, nämlich Sokrates und Dion (wobei Sokrates freilich gar kein zu beschlagnehmendes Vermögen besaß), eine Anspielung auf die wahrscheinlich vom römischen Staat gegen Dion (nach seinem Zerwürfnis mit Domitian) verhängte *ademptio bonorum* verbergen. Diese Möglichkeit wurde früher bestritten;¹⁵⁵ doch machen neuere Untersuchungen¹⁵⁶ wahrscheinlich, dass gegen Dion, da er eines Kapitalverbrechens angeklagt war und sich in dem gegen ihn angestrebten Prozess als *contumax* (widerspenstig gegen gerichtliche Vorladung) erwiesen hatte, ein besonderes Verfahren eingeleitet wurde:¹⁵⁷ Dieses sah vor, dass der abwesende Angeklagte in ein öffentliches Verzeichnis eingetragen (*adnotatus*) und nach ihm per Dekret des verantwortlichen Provinzgouverneurs gefahndet (*requirendus*) werden sollte. Letzterer ließ ferner die Behörden des Ortes, in dem der widerspenstige *adnotatus* residierte, informieren. Sein Vermögen wurde konfisziert, jedoch nur zeitweilig (nämlich für ein Jahr nach der *adnotatio*); nach Ablauf der Frist kam dieses Vermögen – jedoch nicht immer und nicht auto-

¹⁵⁴ Vgl. z.B. *or.* 45,1 und 42,4–5; dazu DESIDERI 1991, 3914f. 3917.

¹⁵⁵ JONES 1978, 46 leugnete aufgrund von *orr.* 40,2 und 45,10f., dass Dions Vermögen in Prusa je beschlagnahmt worden sei. Vgl. ferner VON ARNIM 1898, 318f., der aufgrund der zweiten Stelle meinte, dass Dion die Kuratel seiner Güter während seines vermeintlichen Exils der eigenen Verwandtschaft anvertraut habe; bei deren Tod seien sie unter den Schutz eines privaten Verwalters gekommen.

¹⁵⁶ Vgl. G. VENTRELLA / E. AMATO, „Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica“, *Emerita* 77 (2009) 35–56.

¹⁵⁷ Dieses Verfahren erklärt der Jurist Marcianus im 2. Buch der *Strafrechtlichen Prozeduren* (*Dig.* 48,17,1). Zur schuldhaften Abwesenheit vor Gericht vgl. G. HUMBERT, „Contumacia“, Ch. DAREMBERG / E. SAGLIO (Hgg.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III (Paris 1887) 1489–1495; Th. KIPP, „Contumacia“, *RE* IV/1 (1900) 1165–1170; N. PONNSA DE LA VEGA DE MIGUENS, „El proceso en contumacia y formas especiales de apelación“, in: *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, VI (Napoli 1984) 2805–2811; L. FANIZZA, *L'assenza dell'accusato nei processi di età imperiale* (Roma 1992); H. HONSELL / Th. MAYER-MALY / W. SELB / M. KASER, *Das Römische Zivilprozessrecht* (München 1996²) 376–379; G. SCHIEMANN, „Contumacia“, *DNP* 3 (1997) 157f.; A. BELLODI ANSALONI, *Ricerche sulla contumacia nelle cognitiones extra ordinem* (Milano 1998); Fr.-J. CASINOS-MORA, „Propter absentiam victus. Note sulla condanna automatica del contumace nel processo formulare“, *Pomoerium* 4–5 (2000) [www.pomoerium.eu/pomoer/pomoer4/casinos-mora.pdf]; M. RAVIZZA, „Nominis receptio in absentia rei“, *Iura* 51 (2000) 77–86.

matisch – in staatlichen Besitz.¹⁵⁸ In unserem Fall könnte das Zeugnis von *or.* 54 zum einen die Annahme, dass Dion *contumax* (nicht also verbannt im eigentlichen Sinne) war, bekräftigen, zum anderen sich auf diesen Umstand stützen und eine weniger unsichere Datierung der Schrift erlauben.

Zusammenfassung: Auf Grund der nicht zahlreichen stilistischen und inhaltlichen Indizien im Text unserer fünf Schriften sowie der Parallelen in Dions übrigen Oeuvre kann man schließen, dass die *orr.* 70–71 nach dem Tod Neros und in der Regierungszeit Vespasians entstanden sind, während die 54. und 72. Rede, von denen die erste vielleicht in Prusa, die zweite in Rom vorgetragen wurde, den Einfluss der Exil-Erfahrung zeigen. Die 55. Rede, die aus rein stilistischen Gründen in die Exiljahre gesetzt wurde, ist nicht sicher datierbar.

¹⁵⁸ Innerhalb dieser Frist wurde dem Abwesenden das Recht gewährt, sich zu verteidigen; gelang es ihm, die eigene Unschuld zu beweisen, gewann er seinen Besitz zurück. Falls der *fiscus* die Prozedur des *occupare* in den folgenden zwanzig Jahren nicht eingesetzt hatte, hatten der Schuldige oder seine Erben das Recht, die Güter zurückzugewinnen. Die Beschlagnahmung durch die Steuerbehörde scheint also nicht automatisch gewesen zu sein, doch lässt sich vermuten, dass der Schuldige als *requirendus adnotatus* über seine Besitztümer nicht frei verfügen konnte (und auch seine Verwandten wohl nicht); daraus erklären sich Dions Beschwerden nach seiner Rückkehr nach Prusa (vgl. *orr.* 40,2 und 45,10f.).

4. Zum Text

Eugenio Amato

a. Zur handschriftlichen Überlieferung¹⁵⁹

Die Reden 54–55 und 70–72 gehören zu Dions sogenannten *Parva moralia* (*orr.* 14–27, 52–80), deren größter Teil – anders als die Städtereden (*orr.* 31–51), einige Dialoge (*orr.* 28–30) und der *Troikos* (*or.* 11) – handschriftlich umfangreicher überliefert und in jeder der drei Familien präsent ist, in die Dions Handschriften inzwischen eingeteilt werden.¹⁶⁰

Die fünf Reden werden – zusammen oder zum Teil – in 21 Handschriften (von insgesamt 49 Dion-Handschriften, die zur Zeit bekannt sind) überliefert, von denen die wichtigsten, auf die drei Familien verteilt,¹⁶¹ die folgenden sind: Aus der ersten Familie M (*Leid. BP gr. 2c*, aus den Jahren 1539–42, enthält alle fünf Reden); aus der zweiten U (*Urb. gr. 124*, Ende des 10. Jh.s, enthält alle fünf Reden) und B (*Par. gr. 2958*, Ende des 14. Jh.s, enthält alle fünf Reden); aus der dritten H (*Vat. gr. 91*, 12./13. Jh., enthält alle fünf Reden) und P (*Vat. Palat. gr. 117*, Ende des 15. Jh.s, enthält alle fünf Reden).

Aus neueren Untersuchungen¹⁶² ergibt sich, dass sich zwischen keiner der drei Familien eine engere Beziehung gegenüber einer anderen zeigen lässt, sondern dass man sie alle als voneinander unabhängig vom Archetypus abstammend betrachten muss; Kontamination hat es dabei nicht nur auf höherer Ebene des Stemmas, sondern auch zwischen den einzelnen Zweigen der Familien gegeben.

¹⁵⁹ Detaillierte Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung bei AMATO 1999, 18–63 und 2005a, 211–253. Dem Beispiel von KLAUCK 2000, 21–25 folgend werden im folgenden nur Hinweise gegeben, die ein Verständnis der *constitutio textus* in den fünf hier edierten Reden ermöglichen sollen.

¹⁶⁰ Sehr gute Darstellung der verschiedenen Meinungen zur Dion-Überlieferung seit J. GEEL bei FRANÇOIS 1922, 12–41. Vgl. auch KLAUCK 2000, 21–25.

¹⁶¹ Bei der Anordnung der drei Familien folge ich VON ARNIM; SONNY 1896, 1–3 kehrt die Reihenfolge der ersten und zweiten Familie um.

¹⁶² Vgl. hierzu – auf der Linie bereits von WENKEBACH 1944, 40–48 – für *or.* 64 AMATO 1999, 44. 46. 55–59 und 2005a, 249–252; für *or.* 13, VERRENGIA 2000, 50–54; für *orr.* 63–68 PONTONE 2002, 30–35. Etwas anders SCANNAPIECO 2005, 62f.

Folgende Handschriften waren den früheren Kritikern noch nicht bekannt, sind aber für unsere Reden von gewisser Bedeutung:

1. Der Codex *Tolet. gr. 101/16*, erst 1971 entdeckt¹⁶³ und erst seit 1995 genauer in Hinsicht auf seine Rolle im Stemma studiert.¹⁶⁴ Für unsere fünf Schriften ist er ein unabhängiger Zeuge der dritten Familie.¹⁶⁵
2. Unabhängige Zeugen der dritten Familie¹⁶⁶ sind auch *Par. gr. 3009* (C) und *Marc. gr. 422* (Y).¹⁶⁷
3. Aufzuwerten ist als unabhängiger Zeuge der zweiten Familie *Laur. plut. 81, 2* (E).¹⁶⁸
4. Unter den direkt oder indirekt von U abstammenden Handschriften sind *Vat. gr. 1336* (F)¹⁶⁹ und *Vind. philos. gr. 109*¹⁷⁰ wegen der in ihnen enthaltenen Korrekturvorschläge von einem gewissen Interesse.

¹⁶³ S. J. MÉTAYER, „Un manuscrit grec disparu du Vatican retrouvé à Tolède“, *RPh* 45/2 (1971) 274–280.

¹⁶⁴ S. E. AMATO, *Studi su Favorino. Le orazioni pseudo-crisostomiche* (Salerno 1995) 83–93 und AMATO 1999, 15–17.

¹⁶⁵ Genaue Beschreibung der Handschrift bei M. MENCHELLI, „Il *Tol. 101/16* tra prima e terza famiglia della tradizione dionea, *BollClass* S. III 21 (2000) [59–94] 59–76.

¹⁶⁶ Dagegen hielt VON ARNIM 1893, XXII–XXIV sie für Apographa von P.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu (für *or. 64*) AMATO 1999, 36f. 53–55 und 2005a, 251; (für *or. 13*) VERRENGIA 2000, 22 u. 24; (für *orr. 63–68*) PONTONE 2002, 61f.; (für *or. 12*) SCANNAPIECO 2005, 56–59. Schon SONNY 1896, 51–53 hatte die Ableitung der beiden Handschriften von P bestritten.

¹⁶⁸ Ihn hatte VON ARNIM 1893, XVIII–XX für schlechter als U und B gehalten und deshalb der Zitierung im Apparat nicht für wert befunden; vgl. jetzt aber (für *or. 30*) MENCHELLI 1999, 138; (für *or. 13*) VERRENGIA 2000, 63f.; (für *or. 12*) SCANNAPIECO 2005, 51; dagegen (für *orr. 37* und *64*) AMATO 1999, 49f. und ders., „Rez. Menchelli 1999“, *GFA* 5 (2002) [1149–1170] 1160f.; (für *or. 11*) VAGNONE 2003, 24; (für *orr. 33–35*) BOST POUDERON 2006, I 43 Anm. 71.

¹⁶⁹ Für eine genaue Beschreibung dieser Handschrift, die wahrscheinlich Marcus Musurus gehörte, vgl. MENCHELLI 1999, 126f.; zur Lokalisierung im Handschriften-Stemma vgl. (für *or. 30*) MENCHELLI 1999, 130; (für *or. 64*) AMATO 1999, 40f. 48f. 62; (für *orr. 63–68*) Pontone 2002, 49.

¹⁷⁰ Für eine genaue Beschreibung dieser Handschrift (die M. MENCHELLI, „Un codice viennese tra i manoscritti platonici del Ficino“, *SCO* 39 (1989) 355–358 mit dem Codex identifiziert, der Marsilio Ficino von Amerigo Benci geschenkt wurde), vgl. bereits DINDORF 1857, I p. XXVIII f. Zu seinem Wert innerhalb seiner Familie vgl. (für *or. 64*) AMATO 1999, 40f. 48f.; (für *orr. 63–68*) PONTONE 2002, 52–55; (für *or. 12*) SCANNAPIECO 2005, 44f..

b. Gegenwärtige Ordnung und Zusammensetzung der Sammlung

Ein Grundproblem, das die Erforscher des Dion-Textes schon immer beschäftigt hat und auch hier schon zur Sprache gekommen ist (vgl. o. S. 22), ist die Frage, ob Zustand und Anordnung von Dions Werken, wie sie sich in der Handschriften-Tradition präsentieren, dem eines einstigen (vom Autor selbst hergestellten) Originals entsprechen oder ob sie von anderer Hand – mit Kürzungen, Interpolationen, Umgruppierungen u.ä. – so eingerichtet wurden, wie sie sich heute zeigen.

Viele Indizien sprechen für das zweite: Vor Zuhörern in Prusa weist Dion darauf hin, dass alle möglichen Leute seine Reden weiter verbreiteten und dabei oft bis zur Unkenntlichkeit veränderten, so dass sie nicht selten auch – wie wertvolle Töpferware aus Tenedos, die man vergebens in unversehrtem Zustand mit sich zu führen versuche – bei diesem Weiterverbreitungsprozess regelrecht in Stücke gingen (*or.* 42,4f.);¹⁷¹ in *or.* 7,102 stellt Dion der „statischen“ Bewahrung der Schriften des Philosophen Kleanthes die „Beweglichkeit“ seiner eigenen Reden gegenüber. So scheint es, dass Dion sich selbst nie um die Ausgabe und Sammlung der eigenen Werke gekümmert, sondern dies anderen und zunächst wohl seinen Schülern überlassen hat, was auch die Einfügung von offensichtlich ‚apokryphen‘ Schriften wie den von Favorinus stammenden *orr.* 37 und 64 erklären würde.¹⁷² Eine endgültige Lösung der Frage, wie genau das heute erhaltene Dion-Corpus zustande kam, ist aber noch nicht erreicht.¹⁷³

Diese Frage betrifft auch unsere fünf Reden, von denen keine vollständig zu sein scheint (vgl. o. S. 23–25. 31f. 36. 39). Anders jedoch als andere Werke Dions präsentieren *orr.* 54–55 und 70–72 keine Probleme, was ihre Struktur betrifft, da sich in jeder von ihnen eine organische und einheitliche Entwicklung des jeweils in ihnen be-

¹⁷¹ Vgl. auch *or.* 45,1.

¹⁷² Vgl. hierzu AMATO 1999, 22–24 und 2005a, 217–220. Zur Entstehung des *corpus Dioneum* ferner AMATO 1999, 21–41 und 2005a, 214–232; vgl. auch VON ARNIM 1891; SONNY 1896, 65–68. 163f.; WENKEBACH 1944, 43–48; BRANCACCI 1985, 137–197; G. CAVALLO, „Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali“, in: A. GIARDINA (ed.), *Società romana e impero tardoantico. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura* (Roma/Bari 1986) [83–172] 149–151 (= ders., *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici* (Urbino 2002) 145–148); PONTONE 2001, 427–433.

¹⁷³ Vgl. hierzu VON ARNIM 1898, 170–175. 287. 475f.; LEMARCHAND 1926, *passim*; HIGHET 1983; JOUAN 1966, 26–30; DESIDERI 1991, 3926–3927; PONTONE 2001; BOST POUDERON 2006, I 44–52; Vgl. auch WEGEHAUPT 1896, 70–80.

sprochenen Themas zeigt; wie G. Highet¹⁷⁴ sagte: „they are not mutilated: they are hilts without blades.“

Dies ist zum Beispiel sehr deutlich am Ende der Rede 55 (§ 22): Nach einer langen Reihe epischer Personen (§§ 16–21), durch deren Vorführung es Homer besser als durch abstrakte Argumentationen gelinge, seinem Publikum moralische Lehren zu vermitteln, folgt hier ein knappes Verzeichnis von Personen (aus den Dialogen des Aischines von Sphettos und Platons), mit denen Sokrates sich unterhalten haben soll. Besonders die abschließenden Worte der Rede („Aber auch andere Beispiele brachte er manchmal, kam auf Freunde und Freundschaft zu sprechen, wenn er sich mit Lysis unterhielt, auf Besonnenheit im Gespräch mit Charmides“) sind manchem – zuerst Wilamowitz¹⁷⁵ – wie eine banale nachträgliche Hinzufügung eines späteren Editors oder Schreibers erschienen und wurden deshalb von von Arnim, de Budé und Crosby athetiert. Doch ist diese Knappheit und Banalisierung wahrscheinlich der Unvollständigkeit der Rede zuzuschreiben, die ursprünglich mit einer weiterführenden Erläuterung oder einer neuen Reihe von Argumenten fortgeführt wurde. Dafür spricht die Einleitung dieses letzten Satzes durch οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ, eine Partikelfolge, die bei Dion auch anderswo als Ausgangspunkt für neue Gedanken dient.¹⁷⁶

c. Rezeption

Dions Reden haben seit den Zeiten ihres Autors ein bedeutendes Nachleben und Fortwirken gehabt;¹⁷⁷ Dion selbst hat auf die weite

¹⁷⁴ HIGHET 1983, 93.

¹⁷⁵ Vgl. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, „Observationes criticae in comœdiâ Atticâ“, *Hermes* 7 (1873) [140–158] 143–146.

¹⁷⁶ Vgl. z.B. *or.* 11,101.

¹⁷⁷ Vgl. hierzu – für die römische Kaiserzeit – DESIDERI 1978, 1–60; für die Spätantike und Byzanz vgl. BRANCACCI 1985, zu ergänzen (vor allem für Dions Präsenz in Kommentaren, Lexika und mittelalterlichen Sentenzen-Sammlungen) durch SONNY 1896, 146–148; Fr. BOSSI, „Hesychiana“, *MCr* 8/9 (1973/74) 229f.; M. CAPONE CIOLLARO, „Dione Crisostomo negli excerpta di Macario Crisocefalo“, *Sileno* 1–4 (1981) 101–119; DE NICOLA 2001; ders., „Ancora sulla tradizione indiretta di Dione Crisostomo“, *RPL* 26, 2003, 110–114; ders., „Per la tradizione manoscritta di Dione di Prusa“, in: T. CREAZZO / G. STRANO (edd.), *Atti del VI Convegno Nazionale dell'Associazione italiana di studi bizantini* (Catania 2004) 241–271; ders., „Per la fortuna di Dione Crisostomo e dell'Epitteto cristiano a Bisanzio“, *AION* 29, 2007 (non vidi); G. GAZZANIGA, „Dione Crisostomo in alcune glosse della Suda“, *Eikasmos* 16 (2005) 361–365. Zur Rezeption Dions in Renais-

Verbreitung – dabei aber auch Entstellung – seiner Reden zu Lebzeiten hingewiesen (vgl. o. S. 54).

Die Rede 72 (Περὶ τοῦ σχήματος) hatte im späteren Byzanz als einen ihrer Leser den hochgelehrten Erzbischof Eustathios von Thessalonike¹⁷⁸ und in der italienischen Renaissance den vielseitigen Autor und Philologen Angelo Poliziano (1454–1494),¹⁷⁹ der wahrscheinlich auch auf die Rede 55 angespielt hat (vgl. u. S. 59f.).

Möglicherweise hat auch Kaiser Julian in seinem Pamphlet *Gegen den Kyniker Herakleios* (or. 7) auf Dions 72. Rede angespielt: In § 3 (207b) seines Pamphlets definiert Julian den Fabeldichter Äsop als den „Homer oder Thukydides oder Platon der Fabeln“ und als einen „keineswegs unvernünftigen“, der sich zur Umgehung des Gesetzes gegen die Redefreiheit der Einkleidung seiner Ratschläge in anmutige Fabeln bedient habe (Αἴσωπος ... ὁ Σάμιος, ..., οὐκ ἄφρων μὴν οὐδὲ κατ' αὐτὸ τοῦτο ἀνήρ· ᾧ γὰρ ὁ νόμος οὐ μετεδίδου παρρησίας, τούτῳ προσήκον ἦν ἐσκιαγραφημένας τὰς συμβουλάς καὶ πεποικιλμένας ἡδονῇ καὶ χάριτι παραφέρει). In or. 72,13 sagt Dion über Äsop: „Es gibt aber Leute, die glauben, auch Äsop sei so einer ge-

sance, Humanismus und Moderne vgl. G. MOROCHO GAYO, „Traducciones de Dión de Prusa“, in: J. C. SANTOYO MEDIAVILLA (ed.), *Fidus interpretes. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción*, I (León 1987) [154–163] 154–158; MOROCHO GAYO 1988, 106–117; ders., „Dión de Prusa en Pedro de Valencia – El ideal de la vida retirada y el discurso del retiro (or. 20)“, in: *Los humanistas españoles y el humanismo europeo* (Murcia 1990) 203–210; MALTA 1990; A. MORENO GARCÍA, „El cínico Dión Crisóstomo escribe sobre el retiro interior («Peri anachoreseos»): un manuscrito del humanista Pedro de Valencia (1555–1620)“, *Epimeleia* 8 (1999) 225–246; S. Swain, „Reception and Interpretation“, in: SWAIN 2000, 13–34; L. BALDI, „La XXXVIII orazione di Dione di Prusa: una traduzione umanistica“, in: P. VOLPE / F. FERRARI (Hgg.), „Ricerche su Dione di Prusa“ (Napoli 2001) 15–40 (mit Vorsicht zu benutzen; vgl. E. AMATO, *Primum Legere* 1 [2002] 312–314); DE NICOLA 2002b (mit den Berichtigungen von AMATO 2004 in *Plekos* 6 (2004) 5–10 [www.plekos.uni-muenchen.de/2004/rdenicola.pdf]); DE NICOLA 2002a, 53–57; TOMMASI MORESCHINI 2004, 203–254, besonders 231–243.

¹⁷⁸ Vgl. zu ihm P. WIRTH, *Eustathiana: Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropolitens Eustathios von Thessalonike* (Amsterdam 1980).

¹⁷⁹ Zu Poliziano vgl. A. PEROSA, *Angelo Poliziano* (Roma 2000); zu seinem öffentlichen und privaten Wirken als Lehrer vgl. I. DEL LUNGO, *Florentia. Uomini e cose del Quattrocento* (Firenze 1897) 174–183 (= ders. [Hrg.], *Angelo Poliziano. Le Selve e la Strega. Prolusioni nello Studio fiorentino (1482–1492)*, Firenze 1925, 231–241); V. BRANCA, *Poliziano e l'umanesimo della parola* (Torino 1983) 73–90; L. CESARINI MARTINELLI, „Poliziano professore allo Studio fiorentino“, in: *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica, economia, cultura, arte* (Pisa 1996) II 463–481.

wesen, weise und verständig, klug und obendrein ein begnadeter Dichter von Fabeln, wie sie sie selbst am liebsten hörten. Und sie meinen wohl nicht gänzlich Falsches, wenn Äsop tatsächlich auf diese Weise versuchte, die Menschen zurechtzuweisen und ihnen aufzuzeigen, worin sie fehlgingen, in der Überzeugung, sie würden ihn am ehesten aushalten, wenn sie sich am Schalk und den Geschichten erfreuten.“ Der dann folgende Vergleich („so wie die Kinder den Ammen, die Geschichten erzählen, aufmerksam zuhören und Freude haben“) ist dem bei Julian folgenden (in 207d: es geht um freie und unfreie Ärzte) zumindest ähnlich. Eine Anspielung Julians auf Dion wäre nicht verwunderlich – denn Julian kannte Dions Schriften¹⁸⁰ –, nicht zuletzt deshalb, weil Julian nur in dieser Schrift gegen Herakleios Dion explizit erwähnt.¹⁸¹

Sicherer ist der Bezug, den Eustathios in seinem Kommentar zur „Erdbeschreibung“ des Dionysios Periegetes (= *GGM* II, p. 253,14–16 Müller: Οἱ δὲ Νασαμῶνες ὅτε ἀποδημοῦσι, πτερὰ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ὀρθὰ ἔχουσιν, ὡς ὁ Δίῳ φησὶν) auf *or.* 72,3 (οἱ δὲ ἔτι τούτων ἀτοπώτεροι εἰθῶσιν ἐπιδημεῖν πτερὰ ἔχοντες ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ὀρθά, ὡσπερ Νασάμωνες).¹⁸² Eustathios' Reminiscenz zeigt zum einen sein Interesse für Dions Schriften,¹⁸³ zum anderen, dass sich im 11.–12. Jh. eine Studien-Tradition herausbildete, die nicht nur mit den politischen Aspekten von Dions Reden befasst war;¹⁸⁴ ferner zeigt das Zitat, dass Eustathios über eine Handschrift mit der 72. Rede verfügte, die wahrscheinlich zur dritten Familie gehörte: Die Vertreter dieser Familie haben anstelle des ἐπιδημεῖν in UB die schlechtere Lesart ἀποδημεῖν (auch in M) und anstelle des Νασάμωνες in M UB die

¹⁸⁰ Vgl. hierzu PRÄCHTER 1892; J. R. ASMUS, *Julian und Dio Chrysostomos* (Gymn.-Progr. Tauberbischofsheim 1895); L. FRANÇOIS, „Julien et Dion Chrysostome“, *REG* 28 (1915) 417–439; BRANCACCI 1985, 122–125.

¹⁸¹ Vgl. Jul. *or.* 7,8 (212c): Διογένης δὲ καὶ πένης ὧν καὶ χρημάτων ἐνδεῆς εἰς Ὀλυμπίαν ἐβάδιζεν, Ἀλέξανδρον δὲ ἤκειν ἐκέλευε παρ' ἑαυτόν, εἴ τῳ πιστὸς ὁ Δίῳ. Dafür, dass sich hier eine Anspielung auf Dions verlorene Schrift *Über die Tugend Alexanders* (erwähnt in *Suda* δ 1240) verbirgt, vgl. ROCHEFORT 1963, 48 Anm. 1, dem BRANCACCI 1985, 247 Anm. 3 folgt; dagegen TOMMASI MORESCHINI 2004, 238.

¹⁸² Laut dem Apparat von EMPERIUS wurde auf die Anspielung zuerst von K. SINTENIS hingewiesen; man findet sie aber schon bei G. BERNHARDY (*Geographi Graeci Minores*, Leipzig 1828, II, 876) dokumentiert.

¹⁸³ Dazu vgl. BRANCACCI 1985, 286–288 und vor allem DE NICOLA 2001, 19–39.

¹⁸⁴ Vgl. BRANCACCI 1985, 265–288.

korrektere Form Νασσαμῶνες ; beide Varianten tauchen in Eustathios' Zitat auf ($\alpha\pi\omicron\delta\eta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota$, Νασσαμῶνες).¹⁸⁵

In der Vorrede *Lamia*¹⁸⁶ zu seiner 1492/93 im berühmten Studium Florentinum gehaltenen Vorlesung über die *Ersten Analytiken* des Aristoteles schließt Poliziano, indem er folgende Fabel erzählt:¹⁸⁷

„Die Vögel gingen einst zusammen zur Eule und baten sie, künftig nicht in Höhlungen von Gebäuden, sondern lieber in Ästen von Bäumen und im Laub ihr Nest zu bauen; dort nämlich sei der Aufenthalt angenehmer. Ja, sie zeigten ihr gerade erst gesprossene kleine und noch zarte Eiche, in der die Eule – wie sie

¹⁸⁵ Dagegen glaubt DINDORF 1857, I p. III Anm. 1 (dem SONNY 1896, 147 folgt), dass Eustathios eine verlorene Handschrift der zweiten Familie benutzt habe, während DE NICOLA 2001, 39 die Variante Νασσαμῶνες als unwichtig ansieht und eine Handschrift der ersten Familie als Vorlage annimmt; dafür könnte sprechen, dass in Eustathios' Zitaten in seinen Kommentaren zur *Ilias* und zur *Odysee* (*Comm. in Il.* I p. 123,25–29; p. 204,19–24; IV p. 266,17–20 VAN DER VALK; *Comm. in Od.* II p. 318,37f. STALLBAUM) aus den Reden 31 und 40 keine Handschriften der dritten Familie verwendet sind. Doch könnte Eustathios für seinen Dionysios-Periegetes-Kommentar eine Handschrift gemischter Tradition (wie etwa den *Tol. gr.* 101/16 oder den *Marc. gr.* 422) verwendet haben, jedenfalls eine andere als für die späteren Homer-Kommentare (zur Datierung des Dionysios-Periegetes-Kommentars nach 1161, aber vor den Homer-Kommentaren vgl. F. KUHN, „Quo ordine et quibus temporibus Eustathius Commentarios suos composuit“, in: *Commentationes in honorem G. Studemund*, Strassburg 1889, 247–257; M. VAN DER VALK, *Eustathii [...] Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, I*, Leiden 1971, CXXXVII; A. KAZHDAN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge / Paris 1984, 115–195).

¹⁸⁶ Vgl. WESSELING 1986, XIII und Anm. 1; XXXII.

¹⁸⁷ P. 18,22–19,10 WESSELING: *Aves olim prope universae noctuam adierunt rogaruntque eam ne posthac in aedium cavis nidificaret, sed in arborum potius ramis atque inter frondes; ibi enim vernare suavius. Quin eidem quercum modo enatam, pusillam tenellamque adhuc ostendebant, in qua scilicet molliter, ut aiebant, et sidere ipsa aliquando noctua et suum sibi construere nidum posset. At illa facturam se negavit. Quin invicem consilium dedit iis ne arbusculae illi se crederent: laturam enim quandoque esse viscum, pestem videlicet avium. Contempsero illae, ut sunt leve genus et volaticum, sapientis unius noctuae consilium. Iam quercus adoleverat, iam patula, iam frondosa erat: ecce tibi aves illae omnes gregatim ramis involitant, lasciviunt, subsultant, colludunt, cantitant. Interea quercus ea viscum protulerat atque id homines animadverterant. Implicitae ergo repente ibi omnes pariter misellae ac frustra eas sera penitentia subiit quod salubre illud consilium sprevisent. Atque hoc esse aiunt cur nunc aves omnes, ubi ubi noctuam viderint, frequentes eam quasi salutant, deducunt, sectantur, circumsidunt, circumvolitant. Etenim consilii illius memores admirantur eam nunc ut sapientem stipantque densa caterva, ut videlicet ab ea sapere aliquando discant. Sed, opinor, frustra, immo vero etiam interdum cum magno ipsarum malo. Nam veteres illae noctuae revera sapientes erant; nunc multae noctuae sunt quae noctuarum quidem plumas habent et oculos et rostrum, sapientiam vero non habent.*

sagten – bald einmal weich sitzen und ihr Nest errichten könne. Die Eule aber sagte, sie werde das nicht tun; sie gab ihnen sogar ihrerseits den Rat, sie sollten sich jenem Bäumchen nicht anvertrauen: es werde nämlich einmal Vogelleim, das Verderben der Vögel, hervorbringen. Jene aber – leichtsinnig und flatterhaft, wie ihre Art nun einmal ist – verachteten den Rat der einen weisen Eule. Schon war die Eiche herangewachsen, schon war sie weit ausladend und belaubt, und siehe: alle jene Vögel flogen scharenweise auf ihre Zweige, waren ausgelassen, hüpfen herum, spielten und sangen. Inzwischen aber hatte diese Eiche ihren Leim hervorgebracht, und die Menschen hatten das bemerkt. Und so hingen die armen kleinen auf einmal alle in gleicher Weise fest, und vergeblich überkam sie nun späte Reue, dass sie jenen heilsamen Rat verachtet hatten. Und dies, sagt man, ist der Grund, weshalb nun alle, wo immer sie eine Eule sehen, sie in großer Zahl gleichsam begrüßen, geleiten, ihr folgen, um sie herumsitzen und sie umflattern; da sie sich nämlich jenes Ratschlags erinnern, bewundern sie sie jetzt wie ein weises Tier und umdrängen sie in dichter Schar, um natürlich von ihr endlich einmal das Kluge sein zu lernen. Doch leider, wie ich meine, vergeblich und bisweilen sogar zu ihrem großen eigenen Schaden. Denn jene alten Eulen waren tatsächlich weise; jetzt aber gibt es viele, die zwar die Federn und Augen und den Schnabel von Eulen besitzen, nicht aber ihre Weisheit.“

Die Fabel reproduziert – mit einigen vor allem stilistischen Variationen¹⁸⁸ – die in Dion *or.* 72,13–15 erzählte Äsop-Geschichte; sie war Poliziano wohl über das in der (seit 1439 in der Badia fiorentina vorhandenen¹⁸⁹) Handschrift *Laur. Conv. Soppr.* 114 zu findende Corpus Dioneum zugänglich.¹⁹⁰ Die engen Parallelen zu *or.* 72,13–15 zeigen, dass Poliziano diesen Passus – und nicht den zwar ähnlichen, aber doch etwas anderen – in *or.* 12,7f. hier vor Augen hatte.

Polizianos ‚Plagiat‘ zeigt zum einen sein Interesse an dem antiken Fabeldichter,¹⁹¹ zum anderen für den Rhetor aus Prusa, auf den er in seinen Werken oft anspielt.¹⁹² Hier sei auf Polizianos (etwa 1485–

¹⁸⁸ Vgl. WESSELING 1986, 21. 114f.; ferner DE NICOLA 2002b, 197, Anm. 66 e 68.

¹⁸⁹ Vgl. DE NICOLA 2002b, 179 Anm. 2 mit dort angegebener weiterer Literatur.

¹⁹⁰ Dies die plausible Annahme von DE NICOLA 2002b, 198.

¹⁹¹ Er hatte ihm zwischen 1482 und 1484 auch eine Lehrveranstaltung am Studio fiorentino gewidmet; vgl. V. BRANCA, *Poliziano e l'umanesimo della parola* (Torino 1983) 74.

¹⁹² Für eine Analyse der zahlreichen Stellen, an denen Poliziano Dion zitiert oder anklingen lässt, vgl. DE NICOLA 2002b, 184–199. Wie eine Besitzer-Notiz zeigt, gehörte Poliziano der Codex *Laur.* 60, 14 (15. Jh.), der von Dion nur *or.* 53 enthält; dazu I. MAIER, *Les manuscrits d'Ange Politien* (Genève 1965) 336; für eine Beschreibung der Handschrift, die P. CANART („Démétrius Damilas, *alias* le ‘librarianus Florentinus’“, *RBSN N.S.* 14–16, 1977–1979, [281–347] 330) der Hand des Demetrios Damilas zuweist, vgl. A. M. BANDINI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, II* (Firenze 1768) 603f.

1486 datierbare¹⁹³) *Oratio in expositione Homeri* hingewiesen, in der er bemerkt, dass nach dem Zeugnis Dions Sokrates, der ‚Vater der Philosophen‘, ein Schüler Homers gewesen sei.¹⁹⁴ Der Hinweis bezieht sich natürlich auf Dions 55. Rede (vor allem auf § 3), die wie *or.* 72 im Codex Laurentianus der damaligen Badia fiorentina vorhanden war.

d. Editionen¹⁹⁵

Die fünf hier präsentierten Reden wurden bisher insgesamt neunmal in Gesamtausgaben Dions ediert; hinzu kommen zwei Sonderausgaben der Reden 70–71, beide von J. Potinius (vgl. u.S. 64f.).

Abgesehen von der Edition des Dionisio Paravicino von 1476, die heute als unauffindbar gilt und vielleicht (zumindest als Gesamtausgabe¹⁹⁶) nie existierte, ist der Editor princeps von Dions Gesamtwerk Federico Torresano, ein Enkel des Aldus Manutius. Er publizierte diese Ausgabe zwischen 1551 und 1553 in Venedig¹⁹⁷ und verwendete

¹⁹³ Vgl. I. MAÏER, *Ange Politien. La formation d'un poète humaniste (1469–1480)* (Genève 1966) 93; A. PEROSA, *Un commento all'inedito 'Ambra' di Poliziano* (Roma 1994) XXXVII; N. G. WILSON, *From Byzantium to Italy: Greek studies in the Italian Renaissance* (London 1992) 101.

¹⁹⁴ „Nec ullus fere unquam fuit insignium philosophorum, qui non poetae huic impense operam dederit. Nam Socrates ille philosophorum parens, ita se ei totum addixit, ut esse Homeri discipulus a Dione Chrysostomo dicatur, licet ante ipsum poeta hic aliquot saeculis aetatibusque floruerit.“ Vgl. *Angeli Politiani Opera, quae quidem extitere hactenus, omnia [...]*, Basel 1553 = A. POLITIANUS, *Opera omnia, I. Scripta in editione Basileensi anno MDLIII collecta*, a cura di I. MAÏER, (Torino 1971) 491.

¹⁹⁵ Zu einer detaillierteren Übersicht über die Dion-Editionen vgl. AMATO 2005, 286–296, wozu hier einige Ergänzungen gegeben werden, nicht zuletzt zu der Teil-Edition des Potinius, die die von AMATO 2005 edierten Favorinus-Reden nicht enthält. Vgl. ferner FRANÇOIS 1922, 8–42 (wo jedoch die Geschichte der Editionen nicht von den Studien zur Handschriftenüberlieferung getrennt ist).

¹⁹⁶ Möglicherweise hat Paravicino (zu seiner Tätigkeit als Drucker und Editor vgl. V. SCHOLDERER, „Printing at Milan in the Fifteenth Century“, *The Library* s. IV 7 [1927] 335–375) eine Auswahl von Dions Werken ediert; vgl. É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XV^e et XVI^e siècles, I* (Paris 1885) 4; SONNY 1896, 17 Anm. 1; S. SWAIN, „Reception and Interpretation“, in: SWAIN 2000, 15 Anm. 7.

¹⁹⁷ A. CATALDI PALAU (*Gian Francesco d'Asola e la tipografia aldina. La vita, le edizioni, la biblioteca dell'Asolano*, Genova 1998, 347) schlägt als Publikationsdatum 1549 oder ein benachbartes Jahr vor.

als Vorlage den Codex *Mosqu. Mus. Hist. Ss. Syn.* 224 (R; 16. Jh.¹⁹⁸), jedoch unter Hinzufügung weiterer Fehler und Korruptelen, so dass der Text dieser Ausgabe ziemlich schlecht ist.

1604 publizierte Frédéric Morel in Paris eine neue Ausgabe, für die er wahrscheinlich vier Handschriften verglich¹⁹⁹ und eine lateinische Übersetzung von Th. Naogeorgus sowie als Appendices eine *Diatriba* des Isaac Casaubonus eine Sammlung von *Schediasmata, scholia, collectanea et coniectanea* von ihm selbst hinzufügte²⁰⁰. Auch diese Ausgabe war hinsichtlich recensio der Handschriften und Textkonstitution noch unbefriedigend: Morel gibt bei Abweichungen von der Vorgängeredition oft nicht an, ob es sich um Handschriften-Varianten oder Konjekturen handelt, doch sind manche von seinen (oder Casaubonus') Text-Entscheidungen heute noch der Beachtung wert.²⁰¹

Erst in der Edition von Reiske (1. Auflage 1784, 2. von 1798, betreut von seiner Frau Ernestine Christine) kann man einen Dion-Text lesen, der von vielen Fehlern seiner Vorgänger gereinigt ist. Zwar lässt sich auch hier noch nicht von einer Ausgabe nach modernen philologischen Regeln sprechen (Reiske hat kein Manuskript kollationiert, keine Vermutung zu einem Stemma geäußert und bietet auch keinen Varianten-Apparat), aber Reiske hat die kritischen Beiträge von H. de Valois²⁰², J. Selden²⁰³, J. B. Köhler²⁰⁴ und anderen²⁰⁵ gut

¹⁹⁸ Dies wurde von M. Ye. MERKHASINA, „Moskovskaja rukopis' Diona Chrysostoma“, *VDI* 115/2 (1971) 101–115 definitiv bewiesen; vgl. jedoch schon SONNY 1896, 19f.

¹⁹⁹ Es handelt sich um T (*Marc. gr.* 421), M (*Leid. BP gr.* 2c), A (*Par. gr.* 2959) und C (*Par. gr.* 3009); vgl. GEEL 1840, XX; EMPERIUS 1844, § 5; VON ARNIM 1893, I p. XXXIX; FRANÇOIS 1922, 8–9.

²⁰⁰ Zuvor hatte MOREL zweimal (1598 und 1599) den Text von *or.* 75 mit einer französischen Übersetzung publiziert (F. MOREL, *Loüange de la Loy. Traduite sur l'original Grec de Dion Bouchedor*, Paris 1598). Auch für *or.* 62 gab es eine französische Übersetzung Morels noch vor der Gesamtausgabe (F. MOREL, *Discours de la royauté et de la tyrannie. Traduit nouvellement du grec de Dion Prusien, surnommé Chrysostome ou Bouche d'or*, Paris 1589).

²⁰¹ Vgl. z.B. Nr. 105. 137 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²⁰² Vgl. den zweiten Band seiner *Emendationes (Henrici Valesii [...] Emendationum libri quinque, et de critica libri duo*, ed. P. BURMANN, Amsterdam 1740).

²⁰³ Seldens *castigationes*, bewahrt im Codex „Periz. Q 9“ der Universitätsbibliothek von Leiden, wurden unter dem Titel *Notae et emendationes* im zweiten Band der *Anecdota Graeca* von I. Chr. WOLF (Hamburg 1722) publiziert.

²⁰⁴ Vgl. J. B. KÖHLER, *Observationes philologicae in loca selecta Sacri Codicis. Accedunt emendationes in Dionem Chrysostomum et alios scriptores graecos* (Leiden 1765); ders., *Emendationes in Dionis Chrysostomi orationes Tarsicas* (Göttingen 1770).

verwertet und sich mit zahlreichen (oft auch subtilen) Textverbesserungen (von denen viele immer noch Bestand haben) große Verdienste erworben.²⁰⁶

Reiskes Text diente der dreibändigen Ausgabe von Neophytos Dukas (Wien 1810²⁰⁷) als Grundlage. Sie wird zwar von den Dion-Editoren in der Regel ignoriert,²⁰⁸ bietet aber manche brauchbaren heilenden Eingriffe in den Text, die sonst erst späteren Philologen zugeschrieben werden.²⁰⁹

Die erste wirklich kritische Ausgabe, gestützt auf eine umfangreiche Handschriftenkollation (etwa 40) dank Mithilfe verschiedener zeitgenössischer Gelehrter und nach Veröffentlichung von *Observationes in Dionem Chrysostomum* (Leipzig 1830),²¹⁰ wurde 1844 von Adolph Emperius publiziert. In manchen Aspekten der Textkonstitution ist sie auch ihren Nachfolgern überlegen: Gegen viele und oft unnütze normalisierende Eingriffe von Vorgängern oder Zeitgenossen²¹¹ beweist Emperius einen ausgeprägten historischen Sinn und entscheidet sich oft für die Respektierung der Überlieferung; aber auch viele seiner eigenen Vorschläge sind immer noch von Interesse.²¹² Emperius versammelte zum ersten Mal die Varianten der kollationierten Handschriften (es handelt sich um M B CH für *orr.* 54–55 und um

²⁰⁵ Vgl. EMPERIUS 1844, I p. XX.

²⁰⁶ Vgl. z.B. Nr. 39. 122. 245 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²⁰⁷ Vgl. hierzu AMATO 1999, 65–75.

²⁰⁸ Trotz der Hinweise von AMATO 1999 (vgl. die vorangehende Anm.) wird sie weder in VERRENGIAS Ausgabe von *or.* 13 (Napoli 2000) noch in BOST POUDERONS der *orr.* 33–35 (Salerno 2006), VAGNONES von *or.* 11 (Roma 2003), URBÁNS von *or.* 7 (Córdoba 2004) und der Ausgabe von *or.* 12 durch L. TORRACA / A. ROTUNNO / R. SCANNAPIECO (Napoli 2005) erwähnt.

²⁰⁹ Vgl. z.B. Nr. 114. 131. 142 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²¹⁰ Vgl. dazu die Rezension von J. GEEL, *Bibliotheca Critica Nova* 5 (1830–1831) 481–484.

²¹¹ Hier sind besonders hervorzuheben: Fr. JACOBS, „Spicilegium annotationum ad Dionis Chrysostomi Orationes“, *Allgem. Schulzeit. von Darmstadt* (9 [1832] 1236–1246 und 10 [1833] 310–312. 830–832); ders., „Observationes in Dionem Chrysostomum“, *Zschr. f. d. Alterthumswiss. von Wetzlar* (1 [1834] 689–694; 3 [1836] 170–178. 1111–1120; 5 [1838] 1167–1170; 6 [1839] 476–782; 7 [1840] 999–1006; 8 [1841] 5–19). J. GEEL legte mit der Kollation (durch ihn selbst und andere: FURIA, BOOT, BOISSONADE, HASE) von sechs Dion-Handschriften und seiner Edition des *Olympikos* (*or.* 12) von 1812 die Basis für die zukünftige Erforschung der Handschriftentradition. GEEL vertraute, da er seinen eigenen Plan einer Edition des vollständigen Dion nicht umsetzen konnte, diese Aufgabe EMPERIUS an und überließ ihm auch alle seine eigenen Notizen. Zu GEELS Dion-Studien vgl. A. G. WIENTJES, *De Jacobo Geelio philologo classico* (Leiden 1909) 66–113.

²¹² Vgl. z.B. Nr. 27. 89. 122. 128. in den Anmerkungen zur Übersetzung.

M B CP für *orr.* 70–72²¹³) in einem kritischen Apparat, für den er zum Teil die immer noch verwendeten Siglen einführte, und verzeichnete dort auch die diversen Verbesserungsvorschläge.

Die nachfolgende Edition von W. Dindorf für die Bibliotheca Teubneriana (Leipzig 1857) stellt einen Rückschritt dar: Sie hat keinen kritischen Apparat, stützt sich nicht auf eine neue Prüfung der Handschriftenüberlieferung, bietet nur Informationen zweiter Hand, und nur wenige der vorgeschlagenen Verbesserungen sind wirklich notwendig.²¹⁴

Die in zwei Bänden erschienene Edition von Hans von Arnim (Berlin 1893 und 1896) zeigt noch einmal große Fortschritte in der Recensio der Handschriften und erreicht in vielem den definitiven Stand des heute gültigen Stemmas; andererseits neigt sie zu sehr vielen normalisierenden Eingriffen (wobei sich eine Vorliebe für privat mitgeteilte Verbesserungsvorschläge von Wilamowitz bemerkbar macht) und zur schnellen Athetese von Passagen, die für interpoliert gehalten werden, aber auch zur Annahme von kürzeren und längeren Lücken.²¹⁵

Die beiden nachfolgenden Gesamtausgaben – die eine in zwei Bänden, herausgegeben von Guy de Budé, erneut für die Bibliotheca

²¹³ Bei *or.* 70 hört die Kollation von H mit § 3 auf.

²¹⁴ Zur Kritik an Dindorfs Edition vgl. VON ARNIM 1893, I p. IV; ferner das sehr harte Urteil von GASDA 1883, 2. Vgl. auch STICH 1890, 400; SONNY 1896, 138; SCHMID 1903, 876; FRANÇOIS 1922, 21.

²¹⁵ Vgl. bereits SONNY (Rez. H. VON ARNIM, *Dionis Prusaensis I*, 322–323): „er ist mit dem Sprachgebrauche seines Autors nicht genügend vertraut und korrigiert ihn oft ohne Not, wobei gerade charakteristische Stileigentümlichkeiten Dios verwischt werden“; vgl. dens., Rez. H. VON ARNIM, *Dionis Prusaensis II*, 462: „Dennoch hat Herr von A[rnim] auch hier manche Stellen ohne Not geändert und dadurch Eigentümlichkeiten des dionischen Stils verwischt. Auch sind wiederum nicht selten ansprechende Vermutungen Früherer unerwähnt geblieben oder nicht ihrem ersten Urheber zugeschrieben“ sowie SONNY 1896, 144. Zum Übermaß der Athetesen (auch bei seinem Nachfolger Guy DE BUDÉ, dem man u. a. eine „Liste d’interpolations du texte de Dione Chrysostome“, Genève 1920 verdankt) vgl. WENKEBACH 1944, besonders 91–94. 124; vgl. auch bereits WENKEBACH 1903, Xf. („Plurimis sane et gravissimis librorum vitii inquinata Dioni scripta, quippe quae quamvis dignissima quae ab omnibus legantur plerisque tamen in tenebris iaceant, eos quidem criticos deis propitiis latuerunt qui emendandi occasionem venantes artem criticam ludibrii aut hariolationis habent similem; sed vel magni critici non infrequenter sensu quodam sermonis freti, nulla moris Dionei accurata observatione nisi iudicarunt atque ad inutilia conamina emendandi adduci se passi sunt“). Vgl. ferner B, *Liter. Centralbl.* 44 (1893) 1584–1586; P. WENDLAND, „Rez. H. VON ARNIM, *Dionis Prusaensis I*“, *Berl. Philol. Woch.* 14 (1894) [321–327] 325f.

Teubneriana (Leipzig 1916/1919); die andere in fünf Bänden, herausgegeben von J. W. Cohoon (für *orr.* 1–31) und von H. Lamar Crosby (für *orr.* 32–80), für die Loeb Classical Library (Cambridge, Ma./London 1932/1951) – stellen im wesentlichen einen Wiederabdruck der Ausgabe von Arnims dar (ohne neue Kollation von Handschriften oder neue Ergebnisse zum Handschriften-Stemma), abgesehen von einigen neuen Konjekturen (vor allem in der Ausgabe von Cohoon/Crosby, in der auch Vorschläge von E. Capps, L. A. Post und E. H. Warmington verzeichnet sind), die keineswegs immer notwendig erscheinen.²¹⁶

Bisher von den Dion-Editoren noch kaum benutzt oder höchstens ungenau erwähnt²¹⁷ sind die zwei Sonderausgaben von *orr.* 70–71, die beide in Helmstedt im April 1600 und im April 1601 erschienen, ediert von Johann Potinius (geboren 1567 in Verden); er war in Rostock und in Helmstedt Schüler von Johannes Caselius,²¹⁸ dem man eine Ausgabe der Reden 1–4 (Rostock 1584) und 18 (Rostock 1589) verdankt. Potinius unterrichtete griechische Sprache und Beredsamkeit an der Universität Helmstedt bis 1611, als er starb.

Die Ausgabe von 1600 enthält nur den Text von *orr.* 70–71, die von 1601 neben diesen Reden auch *orr.* 69, 16 und 18²¹⁹ und eine lateinische Übersetzung,²²⁰ ferner ein Widmungsschreiben an Heinrich

²¹⁶ Zur Ausgabe von DE BUDÉ vgl. WENKEBACH 1941, 91–94; zur LOEB-Ausgabe vgl. den anonymen Rezensenten in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 5 (1933) 134–137 und W. HAMILTON, *CR* 47/1 (1933) 39f., zuletzt auch VAGNONE 2005.

²¹⁷ DE NICOLA 2002b, 222f. verweist auf den *Deutschen Biographischen Index* (München 1998²) VI 2706 (s.v.) und kennt nur die Edition von 1601, mit der falschen Angabe, in ihr seien *orr.* 70–71 und 18 enthalten.

²¹⁸ CASELIUS ist der Humanist, Jurist und Philologe Johannes BRACHT VON KESSEL (auch als J. BRACTUS / J. CHESSELIUS bekannt), der 1533 in Göttingen geboren wurde und 1613 in Helmstedt starb. Er war ein Schüler von MELANCHTHON in Wittenberg und von Joachim CAMERARIUS in Leipzig (der ebenfalls ein Dion-Editor war: vgl. DE NICOLA 2002b, 201f.), unterrichtete Beredsamkeit an der Universität Rostock und Philosophie, Rhetorik und Ethik an der Universität Helmstedt. Vgl. M. SCATTOLA, „Johannes Caselius (1533–1613): ein Helmstedter Gelehrter“, *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 22 (1997) 101–121; *Allgemeine Deutsche Biographie* IV (Leipzig 1876) 40–42; F. A. ECKSTEIN, *Nomenclator philologorum* (Leipzig 1871) 83.

²¹⁹ POTINIUS hatte diese bereits separat im Juli 1600 herausgegeben: *Dionis Chrysostomi elegantes et perbreues orationes duae: altera de Virtute, altera de Dolore minuendo* (Helmstedt 1600).

²²⁰ Die lateinische Übersetzung von *or.* 18 war bereits separat im November 1595 erschienen: *Dionis Chrysostomi de Exercitio dicendi oratio Latine reddita a Ioanne POTINIO* (Helmstedt 1595).

Julius (1564–1613), Herzog von Braunschweig-Lüneburg, Fürst von Braunschweig-Wolfenbüttel und Rektor der Universität Helmstedt.²²¹ In diesem Schreiben werden die Ziele des Bandes skizziert: „nonnulla in lucem [edere], quae vel e tenebris primi eruimus, vel non multis annis cognita pluribus usui et grata futura confidamus“ (4r); er habe (schreibt Potinius) diese fünf „breves quidem sed perdoctae Dionis commentationes“ hier seinen Lesern präsentiert, „ut [...] clarissimi scriptoris desiderium in iis excitarem, qui monumentorum eius nihil unquam vidissent, in iis vero alerem, qui non nisi paucissima leviter delibassent“ (4r-v).

Für den eigenen Text,²²² den er wahrscheinlich für seine Lehrveranstaltungen in Helmstedt verwendete,²²³ legte Potinius Torresanos *editio princeps* zugrunde, wie entsprechende Lesarten zeigen;²²⁴ doch weicht er in manchen Verbesserungen ab, die später durch Kollation von Handschriften oder unabhängig von anderen Philologen vorgeschlagene Korrekturen bestätigt werden.²²⁵ Schon aufgrund dieser vorweggenommenen Verbesserungen verdient Potinius immer noch zitiert zu werden.²²⁶

²²¹ Zu ihm vgl. F. SPEHR, in: *Allgemeine Deutsche Biographie XI* (Leipzig 1880) 500–505.

²²² Für die Ausgabe von 1600 verfüge ich über eine Schwarz-Weiß-Fotokopie, für die von 1601 über Schwarz-Weiß-Fotografien auf CD-ROM; beiden Reproduktionen liegen Exemplare der Ausgaben in der Herzog-August-Bibliothek von Wolfenbüttel (Sign. „H: 373 Helmst. Dr. (1)“ und „171.3 Quod. (1)“) zugrunde.

²²³ Vgl. hierzu FR. KOLDEWEY, *Geschichte der klassischen Philologie auf der Universität Helmstedt* (Braunschweig 1895).

²²⁴ Vgl. Nr. 127. 137. 147. 150 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²²⁵ Vgl. z.B. Nr. 122. 133. 142 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²²⁶ In der Bibliographie von DE NICOLA 2002a, 74f. sind zwei neue kommentierte Ausgaben der Reden angeführt, von V. PRADA MORONI (*Dione di Prusa, Or. LXX, Περί φιλοσοφίας – Or. LXXI, Περί φιλοσόφου. Introduzione storico-tradizionale e critico-testuale. Edizione, traduzione e note critiche, tesi di laurea* [dattil.], Università di Pisa 2000) und von DE NICOLA selbst (*Dione di Prusa, Orr. 72, 75 e 76. Introduzione, testo, traduzione e note*, diss. [dattil.], Università di Napoli 2002). Als nicht gedruckte Arbeiten konnten diese Ausgaben nur in sehr begrenztem Umfang benutzt werden; eventuell gleiche Ergebnisse wurden unabhängig voneinander erzielt.

e. Übersetzungen

Eine erste (zum Teil noch nicht edierte²²⁷) lateinische Übersetzung der Reden 70–72 wurde – mehr als achtzig Jahre vor Torresanos *editio princeps* – von dem Filelfo-Schüler Giorgio Merula (Giorgio Merlano di Negro) zwischen 1469 und 1471 in Venedig angefertigt, wo Merula den zweiten Lehrstuhl an der Scuola di San Marco innehatte.²²⁸ Merula widmete sie Bernardo Bembo, einem adligen Senator der Serenissima Repubblica von Venedig.²²⁹ Der Übersetzung lag ziemlich sicher eine verlorene (oder jedenfalls unbekannte) Handschrift der dritten Familie zugrunde.²³⁰ In einigen Fällen hat Merula in ihr spätere Verbesserungen von Dion-Editoren bereits vorweggenommen, in anderen durch seine einfühlsame Übersetzung zur Verteidigung des überlieferten Textes beigetragen.²³¹

Ähnliches lässt sich über die Übersetzung von Dions gesamtem Oeuvre durch Thomas Naogeorgus²³² sagen, der wahrscheinlich eine Handschrift der ersten Familie zugrunde lag und die zuerst 1551 in Basel gedruckt, dann 1585 in Venedig nachgedruckt und 1604 von Morel in seine Pariser Ausgabe aufgenommen wurde. Insgesamt ist diese Übersetzung der von Merula sprachlich und stilistisch unter-

²²⁷ Die Übersetzung der Rede 72 hat kürzlich DE NICOLA (2002, 71f.) herausgegeben; die Ausgabe der Übersetzung der anderen beiden Reden ist, wie mir DE NICOLA dankenswerterweise mitgeteilt hat (e-mail vom 31.10.2006) ist in Vorbereitung durch V. PRADA MORONI. Ich zitiere aus den Übersetzungen dank Schwarz-Weiß-Fotografien, über die ich auf CD-ROM verfüge.

²²⁸ Zur Rekonstruktion von MERULAS Biographie (1430/31–1494) vgl. F. GABOTTO / A. BADINI CONFALONIERI, *Vita di Giorgio Merula* (Alessandria 1893; vgl. auch G. GARDENAL, *Dizionario critico della letteratura italiana III* (Torino 1986²) 160–162 (s.v. Merula, Giorgio)).

²²⁹ Zu BEMBO (1433–1519) vgl. N. GIANNETTO, *Bernardo Bembo. Umanista e politico veneziano* (Firenze 1985); A. VENTURA / M. PECORARO, *Dizionario biografico degli Italiani VIII* (Roma 1966) 103–109 (s.v. „Bembo“, „Bernardo“).

²³⁰ Vgl. MALTA 1990, 192–194 und DE NICOLA 2002a, 63f.

²³¹ Vgl. z.B. Nr. 125. 143. 185 in den Anmerkungen zur Übersetzung. Zu MERULAS Übersetzungstechnik vgl. MALTA 1990, 194–204 und DE NICOLA 2002a, 64–70.

²³² Die Schreibweise des Namens schwankt zwischen NAOGEORGUS und NA-GEORGUS; es handelt sich um Thomas KIRCHMAIR/KIRCHMEYER (1511–1563), der Pastor in Basel und Stuttgart und ein selbstbewusster theologischer Gegner Luthers und Melanchthons war. Seine Dion-Übersetzung entstand wahrscheinlich in seinen Jahren in Kempten (1548–1550). Zu seinem Leben und Werk vgl. zuletzt W. FRIEDRICH, „Thomas Kirchmair, genannt Naogeorgus. Lebensbild eines bedeutenden Straubingers mit einem Literaturverzeichnis zu Biographie und Werk“, *Jber. des Hist. Ver. f. Straubing und Umgebung* 89 (1987) 83–140.

legen, doch nimmt auch sie an manchen Stellen spätere Verbesserungsvorschläge vorweg und verdient deshalb, im kritischen Apparat zitiert zu werden.²³³

Die lateinische Übersetzung von Potinius 1601 wurde bereits erwähnt (vgl. o. S. 64); auch sie trägt durch genaue Wiedergabe des griechischen Originals gelegentlich zur Verteidigung des überlieferten Textes bei.²³⁴

Die erste Dion-Übersetzung in eine moderne Sprache gibt es erst im 18. Jh.: 1778 erscheint eine deutsche Übersetzung der Rede 70, zusammen mit den Reden 15, 23–25, 63, 65, 68–69, 75–76, 16 und Teilen von 7, von Ernestine Christine Reiske, wahrscheinlich auf der Grundlage der griechischen Gesamtausgabe Dions, die ihr Ehemann J. J. Reiske damals vorbereitete (und deren 2. Auflage 1798 Ernestine Christine betreute, vgl. o. S. 61). In dieser Übersetzung lassen sich eigene Eingriffe von Frau Reiske²³⁵ und auch Vorwegnahmen des späteren Textes ihres Ehemannes erkennen,²³⁶ womit diese Übersetzung zum Verständnis der Textentscheidungen der späteren Ausgabe Wichtiges beiträgt.

Erst etwa 160 Jahre später folgt dann die englische Gesamt-Übersetzung²³⁷ der Loeb-Ausgabe (vgl. o. S. 63). Mit Ausnahme von Rede 70 stellt sie für die in diesem Band präsentierten Werke die erste Übersetzung in eine moderne Sprache überhaupt dar; sie ist nicht frei von Ungenauigkeiten und Fehlern.²³⁸ Auch die deutsche Gesamt-Übersetzung von W. Elliger (Zürich/Stuttgart 1967) und die spanische von G. del Cerro Calderón (Madrid 1997/2000) tragen kaum etwas zur Erläuterung der fünf Dion-Reden bei.²³⁹

²³³ Vgl. z.B. Nr. 122. 125. 140 in den Anmerkungen zur Übersetzung. VON ARNIM 1893, XXXIX urteilt weniger positiv (vgl. auch bereits EMPERIUS 1844, I p. XXIII): „Neque ex Thomae Naogeorgii versione latina [...] aliquid auxilii sperandum est.“

²³⁴ Vgl. z.B. Nr. 114. 182 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²³⁵ Vgl. Nr. 114. 122. 125. 143 in den Anmerkungen zur Übersetzung.

²³⁶ J. J. REISKE hatte sein Interesse an Dion bereits im ersten Band seiner *Animadversiones ad Graecos auctores* (Leipzig 1757) gezeigt, in dem viele Dion-Stellen besprochen sind.

²³⁷ Zuvor war eine auf der Ausgabe von REISKE basierende englische Teilübersetzung erschienen: G. WAKEFIELD, *Dion Chrysostomus. Select Essays* (London 1900); sie enthält die Reden 1, 6, 10, 16–18, 20, 24, 27, 30, 5, 25, 8, 14–15, 22), ferner noch je eine Einzelübersetzung von Rede 7 (W. K. PRENTICE, *The hunters of Euboea*, Boston 1897) und 12 (W. E. WATERS, „The Twelfth Oratio of Dio. A Translation“, *The Colonnade* 14 [1919–1922]).

²³⁸ Vgl. W. HAMILTON, *CR* 47 (1933) 39f. und zuletzt VAGNONE 2005.

²³⁹ Zur spanischen Übersetzung vgl. E. AMATO, *BMCR* 2002.05.39.

Ich selbst habe vor kurzem eine italienische Übersetzung der Rede 54 vorgelegt,²⁴⁰ als Prodomos dieses Bandes.²⁴¹

f. Zur vorliegenden Ausgabe

Der hier vorgelegte Text der Reden 54–55 und 70–72 basiert auf einer kritischen Prüfung der früheren Dion-Ausgaben und weiterer Beiträge zum Dion-Text; er stellt keine ‚wirkliche‘ (auf einer neuen Kollation der Handschriften beruhende) kritische Neuausgabe dieser Reden dar. Tatsächlich dürfte eine neue Untersuchung der Handschriften nicht mehr zu großen Überraschungen (im Sinne der Entdeckung wichtiger neuer Lesarten) führen;²⁴² Editoren müssen möglichst gründlich die bereits bekannten Varianten gegeneinander abwägen und unter Berücksichtigung von Dions *usus scribendi*²⁴³ – und unter Vermeidung eines zu rigiden attizistischen Klassizismus²⁴⁴ – sich für die plausibelste Lesart entscheiden. Es gilt auch, den Charakter des jeweiligen Textstücks zu berücksichtigen: Es ist eine Sache, einen Text herzustellen, dem sein Autor ein definitives stilistisches Aussehen selbst gegeben hat; es ist eine andere, ein nicht vom Autor revidiertes Exzerpt eines längeren Werkes zu edieren.²⁴⁵ Ferner muss die Differenz der Gattungen beachtet werden: Schon Wenkebach beobachtete in den Reden 55 und 70–72 Dions geringeres Bemühen um Hiattvermeidung,²⁴⁶ und es wäre unlogisch, von einem Autor die gleiche sprachliche und

²⁴⁰ Vgl. AMATO 2002, 193f.

²⁴¹ Eine englische Übersetzung der §§ 13–15 der Rede 72 findet sich bei RUSSELL 1992, 160f.; einige Stücke aus *orr.* 54–5 bei BRANCACCI 2000, 243. 247. 250.

²⁴² In diesem Sinne äußert sich bereits FRANÇOIS 1922, 42; vgl. ferner D. FER-RANTE (*Dione Crisostomo. Περὶ βασιλείας (Or. IV)*, Napoli 1975), CAPONE CIOLLARO 1983 und 1987, RUSSELL 1992, G. KRAPINGER (*Dion Chrysostomos. Oratio 6*, Graz 1996) und URBÁN 2004.

²⁴³ Eine umfassende Monographie über Dions Sprache und Stil fehlt. Die umfangreiche Studie von SCHMID 1887 ist zwar nützlich, aber inzwischen veraltet und unvollständig. Ergänzungen zu SCHMID bieten GEYR 1897, E. WENKEBACH 1903 (ferner WENKEBACH 1907 und 1908), JAEKEL 1913, J. OESCH (*Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus*, Zürich 1916) und M. CYTOWSKA (*De Dionis Chrysostomi rhythmo oratorio*, Warschau 1952); vgl. ferner für die Reden 8–9 CAPONE CIOLLARO 1983, 16–18 und 1987, 28–29.

²⁴⁴ Vgl. hierzu AMATO 2005, 192–196 mit weiterer Literatur.

²⁴⁵ Ein gutes Beispiel bieten die auseinanderklaffenden Teile der Rede 65, wo die drei Handschriften-Familien jeweils verschiedene Verbindungen dieser so ursprünglich nicht zusammengehörenden Stücke zeigen. Vgl. PONTONE 2001, 438f.

²⁴⁶ Vgl. WENKEBACH 1903, 36.

stilistische Sorgfalt bei ausgefeilten öffentlichen Reden (Epitaphien oder Enkomien) und Diatriben, λαλιαί (‘Plaudereien’) oder gar einfachen Skizzen zu verlangen.²⁴⁷ Gerade die pädagogische und moralisierende Intention der Diatribe verlangt eine vertraute, lebendige und spontane Sprache, die die Gemüter fesseln soll und daher weit entfernt ist von der Korrektheit und Getragenheit anderer Vortragsgattungen.²⁴⁸

Die hier vorgelegte Edition der Reden 54–55 und 70–72 bemüht sich deshalb um möglichst weitgehende Bewahrung des handschriftlich Überlieferten und weicht deshalb an vielen Stellen von den Vorgängereditionen ab, unter denen sich die von Emperius durch die Vorsicht ihrer Eingriffe positiv abhebt.

Für die Dokumentation der Handschriften-Lesarten stützt sich die hier vorgelegte Ausgabe vor allem auf die Editionen von Emperius und von Arnim. Zu den Reden 70–72 konnten auch neuere Kollationen verwendet werden, die auch bisher noch nicht berücksichtigte Handschriften einbeziehen; diese Kollationen liegen De Nicolas *editio princeps* von Merulas lateinischer Übersetzung von Rede 72 zugrunde.²⁴⁹

Schließlich noch ein kurzer Hinweis zur Kapiteleinteilung der Reden und zur Bezeichnung der Sprecher in den dialogischen Stücken *orr.* 55 und 70. Die Kapiteleinteilung wurde von Emperius eingeführt und von allen nachfolgenden Editoren übernommen; sie ist freilich nicht immer zufriedenstellend (Dukas hatte eine andere vorgeschlagen) und müsste von einem künftigen Editor des gesamten *Corpus Dioneum* noch einmal überprüft werden. Die Kennzeichnung der Sprecher in *orr.* 55 und 70 mit den Siglen Δ(ίων) und Α(λλος) (bei von Arnim und seinen Nachfolgern findet man nur Δ.) sind ebenfalls nicht handschriftlich überliefert, sondern modern. Es wäre zu überlegen, ob man sie – wie bei den Sprecherwechseln bei Teles und Epiktet, wo sie auch nicht verwendet werden – wieder weglässt; in der vorliegenden Ausgabe ist die Angabe Δ. jeweils in geschweifte Klammern gesetzt.

²⁴⁷ Vgl. hierzu das detaillierte Bild bei PERNOT 1993, I 333–421.

²⁴⁸ Vgl. SOUILHE 1943, LXVII–LXXI und besonders FUENTES GONZÁLES 1998, 65f., dessen Editionsriterien auch auf Dions Reden 55 und 70 anwendbar sind. Zur Anwendung auf die Rede 30 vgl. BOST POUDERON 2006, II 260.

²⁴⁹ DE NICOLA 2002a, 53 Anm. 2 weist darauf hin, dass er mit leichten Modifikationen seine eigene (noch ungedruckte) Edition der Rede 72 sowie die (ebenfalls ungedruckte) von PRADA MORONI für die Reden 70–71 reproduziert; zu beiden vgl. o. Anm. 213.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Δίωνος

Περὶ Σωκράτους

Ἰππίας ὁ Ἡλεῖος καὶ Γοργίας ὁ Λεοντίνος καὶ Πῶλος καὶ 1
Πρόδικος οἱ σοφισταὶ χρόνον τινὰ ἤνθησαν ἐν τῇ Ἑλλάδι
καὶ θαυμαστῆς ἐτύγχανον φήμης, οὐ μόνον ἐν ταῖς ἄλλαις
πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Σπάρτῃ καὶ παρ' Ἀθηναίοις, καὶ
χρήματα πολλὰ συνέλεξαν, δημοσίᾳ τε παρὰ τῶν πολιτῶν
καὶ παρὰ δυναστῶν τινων καὶ βασιλέων καὶ ιδιωτῶν, ὡς
ἕκαστος ἔχοι δυνάμεως. ἔλεγον δὲ πολλοὺς μὲν λόγους, νοῦν
δὲ οὐκ ἔχοντας οὐδὲ βραχύν· ἀφ' ὧν ἔστιν οἶμαι χρήματα πο-
ρίζειν καὶ ἀνθρώπους ἠλιθίους ἀρέσκειν.

ἄλλος δὲ τις ἀνὴρ Ἀβδηρίτης οὐχ ὅπως ἀργύριον παρ' 2
ἐτέρων ἐλάμβανεν, ἀλλὰ καὶ διέφθειρε τὴν οὐσίαν τὴν αὐ-
τοῦ συχνὴν οὕσαν καὶ ἀπώλεσε φιλοσοφῶν, ἀναισθήτως δη-
λον ὅτι καὶ ζητῶν οὐδὲν ὄφελος αὐτῷ. ἦν δὲ καὶ Σωκράτης
Ἀθήνησι πένης ἀνὴρ καὶ δημοτικός, οὐδὲ οὗτος ὑπὸ τῆς πε-
νίας ἀναγκαζόμενος οὐθὲν λαμβάνειν· καίτοι γυναῖκα εἶχεν
οὐ μισοῦσαν ἀργύριον καὶ παῖδας δεομένους διατροφῆς καὶ
τῶν νέων λέγεται τοῖς πλουσιωτάτοις συνεῖναι, ὧν φασιν
ἐνίους μηδενὸς ἀπλῶς φείδεσθαι πρὸς αὐτόν.

ἦν δὲ τᾶλλα τῷ τρόπῳ κοινὸς καὶ φιλάνθρωπος, καὶ παρ- 3
εἶχεν ἑαυτὸν τοῖς βουλομένοις προσιέναι καὶ διαλέγεσθαι,
περὶ τε τὴν ἀγορὰν τὰ πολλὰ διατρίβων καὶ εἰς τὰς παλαί-
στρας εἰσιὼν καὶ πρὸς ταῖς τραπέζαις καθεζόμενος (ὥσπερ
οἱ τὰ ὄνια τὰ φαῦλα δεικνύντες ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ περιφέρον-
τες ἐπὶ τὰς θύρας) εἴ τις ἄρα ἐθελήσει πυθέσθαι τι καὶ ἀκοῦ-
σαι τῶν νεωτέρων ἢ τῶν πρεσβυτέρων. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τῶν
δυνατῶν καὶ ῥητόρων προσεποιοῦντο μηδὲ ὄραν αὐτόν· ὁ δὲ
προσελθὼν, ὥσπερ οἱ προσπταίσαντες, ἀλγῆσας ταχὺ ἀπηλ-
λάττετο.

ἀλλὰ δὴ τῶν μὲν θαυμαζομένων ἐκείνων σοφιστῶν ἐκλε- 4
λοίπασιν οἱ λόγοι καὶ οὐδὲν ἢ τὰ ὀνόματα μόνον ἔστιν· οἱ δὲ
τοῦ Σωκράτους οὐκ οἶδ' ὅπως διαμένουσι καὶ διαμενοῦσι

Dion

Sokrates¹ (or. 54)

(1) Die Sophisten² Hippias von Elis,³ Gorgias von Leontinoi, Polos und Prodikos⁴ blühten eine Zeit lang in Griechenland und erlangten erstaunliches Ansehen, nicht nur in den übrigen Städten, sondern sogar in Sparta und Athen.⁵ Sie häuften viel Geld zusammen,⁶ sowohl öffentlich von den Mitbürgern⁷ als auch von gewissen Fürsten, Königen und Privatleuten, jeder nach seinem Geschick. Sie hielten viele Reden, die aber nicht einmal den geringsten Sinn hatten. Damit kann man, denke ich, Geld machen und sich bei dummen Menschen beliebt machen.⁸

(2) Ein anderer aber, ein Mann aus Abdera,⁹ nahm nicht nur kein Geld von anderen entgegen, sondern ruinierte sogar sein eigenes Vermögen, das beträchtlich war, und verlor es mit dem Philosophieren – offensichtlich gedankenlos und ohne dabei nach einem Vorteil für sich selbst zu suchen.¹⁰ Es war aber auch Sokrates in Athen¹¹ ein armer Mann und einer aus dem Volk,¹² der ließ sich auch nicht durch seine Armut dazu zwingen, etwas entgegenzunehmen,¹³ obwohl er eine Frau hatte, die Geld alles andere als verschmähte,¹⁴ und Kinder,¹⁵ die versorgt werden mussten.¹⁶ Ferner soll er mit den Reichsten unter den jungen Leuten verkehrt haben, von denen manche ihm gegenüber einfach mit nichts gegeizt haben sollen.¹⁷

(3) Im Übrigen war er umgänglich und menschenfreundlich¹⁸ und stellte sich denjenigen zur Verfügung, die zu ihm kommen¹⁹ und sich mit ihm unterhalten wollten,²⁰ indem er sich die meiste Zeit über um die Agora herum aufhielt, in die Palästren ging und sich an die Tische setzte (gerade wie diejenigen, die ihre einfache Ware auf dem Markt anbieten und sie von Tür zu Tür tragen),²¹ sollte etwa jemand, ob jung oder alt, etwas fragen und hören wollen.²² Die meisten einflussreichen Personen und Redner taten so, als sähen sie ihn nicht. Wer aber auf ihn zugeht, erlitt Schmerzen, wie wenn er sich irgendwo gestoßen hätte,²³ und entfernte sich darauf schnell.²⁴

(4) Aber jetzt sind die Reden jener bewunderten Sophisten verschwunden,²⁵ und nichts außer allein ihren Namen ist übrig. Die Worte des Sokrates aber dauern auf wundersame Weise fort und werden

τὸν ἅπαντα χρόνον, τούτου μὲν αὐτοῦ μηδὲν γράψαντος ἢ καταλιπόντος οὔτε σύγγραμμα οὔτε διαθήκας. ἐτελεύτα γὰρ ὁ ἀνὴρ ἀδιάθετος τὴν τε σοφίαν καὶ τὰ χρήματα. ἀλλὰ οὐσίαν μὲν οὐκ εἶχεν, ὥστε δημευθῆναι, καθάπερ εἶωθε γίνεσθαι τῶν καταδικασθέντων· οἱ λόγοι δὲ τῷ ὄντι ἐδημύθησαν μὰ Δί' οὐχ ὑπ' ἐχθρῶν, ἀλλὰ ὑπὸ τῶν φίλων· οὐδὲν μέντοι ἦττον καὶ νῦν φανερῶν τε ὄντων καὶ τιμωμένων ὀλίγοι ξυνιάσι καὶ μετέχουσιν.

immerzu fortdauern, obwohl er selber²⁶ weder etwas²⁷ Schriftliches noch ein Testament²⁸ verfasst oder hinterlassen hat. Der Mann starb nämlich ohne Anordnung bezüglich seines geistigen und materiellen Eigentums.²⁹ Vermögen hatte er ja keines, das man hätte konfiszieren können, wie dies gewöhnlich bei Verurteilten³⁰ der Fall ist; seine Worte aber wurden wahrhaft öffentliches Gut, bei Zeus nicht durch seine Feinde, sondern durch seine Freunde.³¹ Trotzdem, selbst heute, da sie bekannt³² und geschätzt sind, verstehen und verinnerlichen sie nur Wenige.

Δίωνος

Περὶ Ὀμήρου καὶ Σωκράτους

Ἐπεὶ φαίνη καὶ τᾶλλα Σωκράτους ὧν ἐπαινέτης καὶ τὸν 1
ἄνδρα ἐκπληττόμενος ἐν τοῖς λόγοις, ἔχεις μοι εἰπεῖν ὅτου
μαθητῆς γέγονε τῶν σοφῶν· ὡσπερ Φειδίας μὲν ὁ ἀγαλματο-
ποιὸς Ἠγίου, Πολύγνωτος δὲ ὁ ζωγράφος καὶ ὁ ἀδελφὸς
ἄμφω τοῦ πατρὸς Ἀγλαοφῶντος, Πυθαγόρου δὲ Φερεκύδης
λέγεται διδάσκαλος γενέσθαι, Πυθαγόρας δὲ Ἐμπεδοκλέους
καὶ ἐτέρων, καὶ τῶν ἄλλων δὲ τῶν πλείστων ἔχομεν εἰπεῖν
τοὺς διδασκάλους τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν, ὅτῳ ἕκαστος συγγε-
νόμενος λόγου ἄξιος ἐγένετο δίχα γε Ἡρακλείτου τοῦ Ἐφε-
σίου καὶ Ἡσιόδου τοῦ Ἀσκραίου. ὁ μὲν γὰρ φησιν ὅτι ποι-
μαίνων ἐν τῷ Ἐλικῶνι παρὰ τῶν Μουσῶν ἔλαβεν ἐν δάφνης
ὄζῳ τὴν ποίησιν, ἵνα μὴ πράγματα ἔχοιμεν ζητοῦντες αὐτοῦ 2
τὸν διδάσκαλον· (2) Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναϊότερον αὐτὸς
ἐξεῦρε τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁποῖα τυγχάνει οὐσα, μηδενὸς
διδάξαντος καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῦ σοφός. Ὀμήρου μὲν
γάρ, ὡσπερ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτόν, καὶ τοῦτο ἄδηλον τοῖς
Ἕλλησιν. ὁ δὲ Σωκράτης ὅτι μὲν παῖς ὧν ἐμάνθανε {λιθο-
ξόος} τὴν τοῦ πατρὸς τέχνην ἀκηκόαμεν· τὸν δὲ τῆς σοφίας
αὐτοῦ διδάσκαλον οὕτως ὠφελίμου καὶ καλῆς γενομένης σὺ
ἡμῖν σαφῶς εἶπε καὶ μὴ φθονήσης.

— {Δ.} Ἀλλὰ τοῦτό γε οἶμαι πολλοῖς εἶναι σαφές, ὅστις 3
ἔμπειρος ἀμφοῖν τοῖν ἀνδροῖν, ὅτι Σωκράτης τό γε ἀληθὲς
Ὀμήρου μαθητῆς γέγονεν, οὐχ ὡσπερ ἐνιοὶ φασιν Ἀρχελάου.

— Καὶ πῶς οἶόν τε τὸν μήτε ξυγγενόμενον Ὀμήρῳ μήτε ἰδόν-
τα πώποτε, ἀλλὰ τοσοῦτοις ἔτεσιν ὕστερον γενόμενον Ὀμή-
ρου φάναι μαθητὴν;

— {Δ.} Τί δέ; ὅστις καθ' Ὀμηρον ἐγένετο, μηδὲν δὲ ἤκουσε
τῶν Ὀμήρου ἐπῶν ἢ ἀκούων μηδενὶ προσέσχε τὸν νοῦν, ἔσθ'
ὅπως φήσομεν ἐκεῖνον Ὀμήρου μαθητὴν;

— Οὐδαμῶς.

— {Δ.} Οὐκ οὐκ ἄτοπον τὸν μήτε ξυγγενόμενον μήτε ἰδόντα, 4
τῆς δὲ ποιήσεως ξυνέντα τῆς Ὀμήρου καὶ τῆς ὅλης διανοίας

Dion

Homer und Sokrates (or. 55)

(1) Da Du offenbar ganz allgemein ein Verehrer des Sokrates bist und fasziniert von diesem Mann durch seine Reden, kannst Du mir sagen, von welchem Weisen er ein Schüler war?³³ Wie zum Beispiel der Bildhauer Pheidias ein Schüler des Hegias,³⁴ der Maler Polygnotos und sein Bruder³⁵ beide Schüler ihres Vaters Aglaophon waren, Pherekydes Lehrer des Pythagoras³⁶ und Pythagoras wiederum Lehrer des Empedokles³⁷ und von Weiteren gewesen sei und wir auch die Lehrer der meisten anderen berühmten Männer nennen können, dank deren sie namhaft wurden, außer bei Heraklit von Ephesos und bei Hesiod von Askra. Denn letzterer sagt,³⁸ dass er als Hirte auf dem Helikon von den Musen die Dichtergabe in einem Lorbeerzweig empfangen habe, damit wir uns nicht die Mühe machen, nach seinem Lehrer zu suchen. (2) Heraklit aber behauptet noch verwegener, er selbst habe die Natur des Alls und ihr Wesen entdeckt³⁹ und sei ohne Lehrer durch sich selbst weise geworden.⁴⁰ Von Homer jedoch ist, wie alles andere über ihn, auch dieser Punkt den Griechen unklar.⁴¹ Sokrates hat, wie wir gehört haben, als Kind den Beruf des Vaters erlernt.⁴² Du aber sei so gut und nenne uns klar seinen Lehrer in Sachen Weisheit, die sich als so nützlich und trefflich erwiesen hat.

(3) — Nun ja, ich denke, es dürfte doch vielen klar sein, sofern sie mit beiden Männern vertraut sind, dass Sokrates in Wahrheit eigentlich ein Schüler Homers war, und nicht, wie manche behaupten, ein Schüler des Archelaos.⁴³

— Und wie soll es möglich sein, von ihm, der weder mit Homer zusammengetroffen ist noch ihn je gesehen hat, sondern so viele Jahre später lebte, zu behaupten, er sei ein Schüler Homers gewesen?!

— Wieso? Wer zu Homers Zeiten lebte, aber nie etwas von Homers Versen hörte oder zwar davon hörte, sich aber mit keinem davon beschäftigte, sollen wir den als Schüler Homers bezeichnen?

— Auf keinen Fall.

(4) — Also ist es nicht widersinnig, jemanden, der weder mit Homer zusammengetroffen noch ihn gesehen hat, aber seine Dichtung verstan-

ἔμπειρον γενόμενον μαθητὴν Ὅμηρου λέγεσθαι· ἢ οὐδὲ ζηλωτὴν οὐδένα οὐδενὸς φήσεις τῶν μὴ γενομένων ἅμα;

— Ἔγωγε.

— {Δ.} Εἶπερ οὖν ζηλωτὴς, καὶ μαθητὴς εἶη ἄν. ὁ γὰρ ζηλῶν τινα ὀρθῶς ἐπίσταται δῆπου ἐκείνον ὁποῖος ἦν καὶ μιμούμενος τὰ ἔργα καὶ τοὺς λόγους ὡς οἶόν τε ἐπιχειρεῖ ὅμοιον αὐτὸν ἀποφαίνειν. ταῦτό δὲ τοῦτο καὶ ὁ μαθητὴς ποιεῖν ἔοικε· μιμούμενος τὸν διδάσκαλον καὶ προσέχων ἀναλαμβάνει τὴν τέχνην. τὸ δὲ ὀρᾶν καὶ ξυνεῖναι οὐδὲν ἐστὶ πρὸς τὸ μανθάνειν· πολλοὶ γὰρ καὶ ὀρῶσι τοὺς ἀύλητάς καὶ ξύνεισι καὶ ἀκούουσιν ὁσημέραι, καὶ οὐδ' ἂν ἐμφυσησαι τοῖς ἀύλοις δύναιντο, οἳ ἂν μὴ ἐπὶ τέχνῃ μηδὲ προσέχοντες ξυνῶσιν. ἀλλ' εἴ γε δυσωπῇ μαθητὴν Ὅμηρου τὸν Σωκράτην καλεῖν, ζηλωτὴν δὲ μόνον, οὐδὲν μοι διοίσει.

5

— Ἐμοὶ μὲν οὐχ ἦττον παράδοξον τοῦτο ἐκείνου δοκεῖ. Ὅμηρος μὲν γὰρ ποιητὴς γέγονεν οἶος οὐδεὶς ἄλλος· Σωκράτης δὲ φιλόσοφος.

6

— {Δ.} Εἶεν· οὕτως μὲν οὐδὲ Ἀρχίλοχον εἴποις ἂν Ὅμηρου ζηλωτὴν, ὅτι μὴ τῷ αὐτῷ μέτρῳ κέχρηται εἰς ὅλην τὴν ποίησιν, ἀλλ' ἑτέροις τὸ πλεόν, οὐδὲ Στησίχορον, ὅτι ἐκείνος μὲν ἔπη ἐποίει, Στησίχορος δὲ μελοποιὸς ἦν.

— Ναί· τοῦτό γε ἅπαντές φασιν οἱ Ἕλληνες, Στησίχορον Ὅμηρου ζηλωτὴν γενέσθαι καὶ σφόδρα γε εἰκέναι κατὰ τὴν ποίησιν. Σωκράτης δὲ κατὰ τί σοι δοκεῖ Ὅμηρῳ εἰκέναι;

7

— {Δ.} Τὸ μὲν πρῶτον καὶ μέγιστον κατὰ τὸ ἦθος. οὐδέτερος γὰρ αὐτοῖν ἀλαζῶν ἦν οὐδὲ ἀναιδής, ὥσπερ οἱ ἀμαθέστατοι τῶν σοφιστῶν. Ὅμηρος μὲν γὰρ οὐδὲ ὀπόθεν ἦν εἰπεῖν ἠξίωσεν οὐδὲ ὄντινων γονέων οὐδὲ ὅστις αὐτὸς ἐκαλεῖτο. ἀλλὰ ὅσον ἐπ' ἐκείνῳ καὶ τὸ ὄνομα ἠγνοοῦμεν ἂν τοῦ γράψαντος τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσειαν. Σωκράτης δὲ τὴν μὲν πατρίδα οὐχ οἶός τ' ἦν ἀποκρύψασθαι διὰ τὸ μέγεθος καὶ τὸ σφόδρα ἐνδόξους εἶναι τὰς Ἀθήνας καὶ τῶν Ἑλλήνων ἄρχειν κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον· οὐδὲν δὲ πώποτε εἶπεν ὑπὲρ αὐτοῦ μέγα οὐδὲ προσεποιεῖτο σοφίαν οὐδεμίαν, καίτοι τοῦ Ἀπόλλωνος χρήσαντος ὡς εἶη σοφώτατος Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων. τελευταῖον δὲ οὐδὲ τοὺς λόγους αὐτοῦ κατέλιπε γράψας, καὶ ταύτη γε ὑπερέβαλε τὸν Ὅμηρον. ὥσπερ γὰρ τὸ ὄνο-

8

den und seine ganze Denkart erkannt hat, einen Schüler Homers zu nennen. Oder willst Du behaupten, man könne niemandem nacheifern, ohne zur gleichen Zeit gelebt zu haben?⁴⁴

— Natürlich kann man das.⁴⁵

— Und wenn man jemandem nacheifert, ist man wohl auch sein Schüler.⁴⁶ Denn wer jemandem nacheifert, versteht doch wohl richtig, was für ein Mensch jener war, und versucht durch Nachahmen seiner Taten und Worte, sich ihm möglichst ähnlich zu geben. Genau dasselbe scheint auch der Schüler zu machen: **(5)** Indem er den Lehrer nachahmt und auf ihn achtet, nimmt er seine Kunst auf. Sehen und Zusammensein aber trägt nichts zum Lernen bei. Denn viele sehen die Flötenspieler, sind mit ihnen zusammen und hören ihnen tagtäglich zu, und trotzdem könnten sie nicht einmal in die Flöte hineinblasen, wenn sie nicht mit den Flötenspielern zusammen sind zum Erlernen der Kunst und um auf sie zu achten. Aber wenn es Dich stört, Sokrates einen Schüler Homers zu nennen,⁴⁷ nenne ihn nur einen Nacheiferer, mir soll's einerlei sein.

(6) — Mir scheint das eine nicht minder paradox zu sein als das andere. Denn Homer war ein Dichter wie kein anderer, Sokrates aber ein Philosoph.⁴⁸

— Aber dann könntest Du auch Archilochos nicht einen Nacheiferer Homers nennen,⁴⁹ weil er nicht dasselbe Versmaß für sein ganzes Werk verwendete, sondern meistens verschiedene; auch Stesichoros⁵⁰ nicht, weil jener Epen dichtete, während Stesichoros ein Lyriker war.

(7) — Doch – zumindest behaupten alle Griechen, Stesichoros sei ein Nacheiferer Homers gewesen und sei ihm in seiner Dichtung sehr ähnlich. Inwiefern aber scheint Dir Sokrates dem Homer ähnlich zu sein?

— Erstens und zum größten Teil vom Charakter her. Denn keiner von beiden war ein Angeber oder ein unverschämter Kerl, wie die Dümme-
sten unter den Sophisten. Homer hielt es nämlich nicht einmal für der Rede wert zu sagen, woher er kam, noch wer seine Eltern waren, noch wie er selbst hieß. Hinge es von ihm ab, würden wir nicht einmal den Namen des Verfassers der *Ilias* und der *Odyssee* kennen.⁵¹ **(8)** Sokrates dagegen konnte seine Heimat nicht verbergen, weil Athen groß und sehr berühmt war und über die Griechen herrschte zu jener Zeit. Nie aber machte er große Worte über sich oder brüstete sich mit irgendwelcher Weisheit, obwohl Apollon verkündet hatte, dass er der weiseste unter den Griechen und Nichtgriechen sei.⁵² Schließlich hinterließ er nicht einmal seine⁵³ Reden schriftlich, und in dieser Hinsicht übertraf er Homer sogar. Denn wie wir den Namen des letzte-

μα τὸ ἐκείνου παρ' ἑτέρων ἀκούοντες ἴσμεν, οὕτω καὶ τοὺς λόγους τοὺς Σωκράτους ἄλλων καταλιπόντων. οὕτως ἄγαν κεκολασμένῳ ἦσθη καὶ ἐσωφρονεῖτην ἄμφω τὸ ἄνδρε.

ἔπειτα ὑπερείδον κτήσεως χρημάτων ὁμοίως Σωκράτης τε καὶ Ὅμηρος. πρὸς δὲ τούτοις ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἐσπουδαζέτην καὶ ἐλεγέτην, ὁ μὲν διὰ τῆς ποιήσεως, ὁ δὲ καταλογάδην· περὶ ἀρετῆς ἀνθρώπων καὶ κακίας καὶ περὶ ἀμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων καὶ περὶ ἀληθείας καὶ ἀπάτης καὶ ὅπως δοξάζουσιν οἱ πολλοὶ καὶ ὅπως ἐπίστανται οἱ φρόνιμοι. καὶ μὴν εἰκάσαι καὶ παραβαλεῖν ἱκανώτατοι ἦσαν.

9

— Τοῦτο μὲν θαυμαστόν, εἰ ταῖς Ὅμηρου παραβολαῖς πυρὸς καὶ ἀνέμων καὶ θαλάττης καὶ ἀετῶν καὶ τούρων καὶ λεόντων καὶ τῶν ἄλλων, οἷς ἐκόσμησε τὴν ποίησιν Ὅμηρος, σὺ παραβαλεῖν ἀξιώσεις τοὺς Σωκράτους κεραμέας καὶ τοὺς σκυτοτόμους.

— {Δ.} Εἶπερ γε, ὦ μακάριε, καὶ τὴν Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα τοῖς λέουσι καὶ ταῖς παρδάλεσι παραβάλλομεν καὶ οὐδὲν ἢ μὴ πολὺ ἀποδεῖν φαμεν. ἀλλὰ γὰρ ἴσως καὶ τῶν Ὅμηρου τὰ τοιαῦτα ἀποδοκιμάζεις, ὅπου μέμνηται ψαρῶν ἢ κολοιῶν ἢ ἀκρίδων ἢ δαλοῦ ἢ τέφρας ἢ κυάμων τε καὶ ἐρεβίνθων ἢ λικμῶντας ἀνθρώπους πεποίηκεν, ἀλλὰ ταῦτά σοι δοκεῖ τὰ φαυλότατα εἶναι τῶν Ὅμηρου· μόνους δὲ θαυμάζεις τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ἀετοὺς καὶ τὰς Σκύλλας καὶ τοὺς Κύκλωπας, οἷς ἐκεῖνος ἐκῆλει τοὺς ἀναισθήτους, ὥσπερ αἰ τίτθαι τὰ παιδιά διηγούμεναι τὴν Λάμιαν. καὶ μὴν ὥσπερ Ὅμηρος διὰ τε μύθων καὶ ἱστορίας ἐπεχείρησε τοὺς ἀνθρώπους παιδεύειν, σφόδρα ἐργώδεις ὄντας παιδευθῆναι, καὶ Σωκράτης πολλὰκις ἐχρήτο τῷ τοιούτῳ, ποτὲ μὲν σπουδάζειν ὁμολογῶν, ποτὲ δὲ παίζειν προσποιούμενος· τούτου ἔνεκεν ἀνθρώπους ὠφέλει, ἴσως δὲ προσέκρουσε τοῖς μυθολόγοις καὶ τοῖς συγγραφεῦσιν.

10

11

οὐ τοίνυν οὐδὲ τοὺς περὶ Γοργίαν ἢ Πῶλον ἢ Θρασύμαχον ἢ Πρόδικον ἢ Μένωνα ἢ Εὐθύφρονα ἢ Ἄνυτον ἢ Ἀλκιβιάδην ἢ Λάχητα μάτην ἐποίει λέγοντας, ἐξὸν ἀφελεῖν τὰ ὀνόματα· ἀλλὰ ἦδει τούτῳ καὶ μάλιστα ὀνήσων τοὺς ἀκούοντας, εἴ πως ξυνεῖεν· ἀπὸ γὰρ τῶν λόγων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τοὺς λόγους ξυνορᾶν οὐ ῥάδιον ἄλλοις ἢ τοῖς φιλοσόφοις καὶ τοῖς πεπαιδευμένοις. οἱ δὲ πολλοὶ μάτην

12

ren kennen, weil wir ihn von anderen gehört haben, so kennen wir auch die Worte des Sokrates nur, weil andere sie hinterlassen haben.⁵⁴ Dermaßen zurückhaltend und bescheiden waren beide Männer.

(9) Zweitens verachteten sowohl Sokrates als auch Homer gleichermaßen den Erwerb von Geld.⁵⁵ Außerdem interessierten sich beide für dieselben Themen und besprachen sie, der eine in seiner Dichtung, der andere in Prosa: Über Tugend und Laster der Menschen, über fehlerhaftes und richtiges Handeln,⁵⁶ über Wahrheit und Trug, und wie die große Masse in Meinungen verhaftet ist und die besonnenen Leute den Durchblick haben.⁵⁷ Und beide verstanden sich meisterhaft auf Gleichnisse und Vergleiche.⁵⁸

— Das ist nun freilich erstaunlich, dass Du Homers Gleichnisse vom Feuer, von den Winden, vom Meer, von Adlern, Stieren, Löwen und von allem anderen, mit denen Homer seine Dichtung ausschmückte,⁵⁹ mit den Töpfern und den⁶⁰ Schustern des Sokrates vergleichen willst.⁶¹

(10) — Wieso, mein Lieber? Wenn wir doch auch⁶² den Fuchs des Archilochos⁶³ mit den Löwen und Leoparden Homers⁶⁴ vergleichen und behaupten, sie seien nicht oder nicht viel weniger wert. Aber vielleicht missbilligst Du ja auch folgende Gleichnisse bei Homer, wo er Stare oder Dohlen,⁶⁵ Heuschrecken,⁶⁶ ein brennendes Holzschleit,⁶⁷ Asche,⁶⁸ Bohnen und Kichererbsen⁶⁹ erwähnt oder Menschen worfeln lässt,⁷⁰ (11) Das scheint Dir das Schlechteste zu sein bei Homer. Nur die Löwen bewunderst Du und die Adler,⁷¹ die Skyllai und die Kyplophen, mit welchen jener die einfachen Gemüter zu bezirzen pflegte, wie die Ammen die Kinder, wenn sie ihnen die Geschichte von Lamia erzählen.⁷² Und doch, genau so wie Homer durch Mythen und Geschichten versucht hatte, die Menschen zu erziehen – obwohl sie äußerst schwer erziehbar sind –, bediente sich auch Sokrates oft dieses Mittels, wobei er bald im Ernst redete, wie er einräumte, bald so tat, als scherze er.⁷³ In dieser Weise versuchte er, den Menschen zu helfen,⁷⁴ aber vielleicht machte er sich bei den Geschichtenerzählern und den Historikern dadurch unbeliebt.⁷⁵

(12) Er ließ die Gesprächspartner folglich nicht ohne Grund durch den Mund von Gorgias, Polos, Thrasymachos, Prodikos, Menon, Euthyphron, Anytos, Alkibiades oder Laches sprechen⁷⁶ – man hätte die Namen weglassen können. Aber er wusste, dass er den Zuhörern damit den größten Nutzen bringen würde, wenn sie ihn irgendwie verstünden. An den Worten die Menschen und an den Menschen die Worte zu erkennen ist nicht leicht, außer für Philosophen und gebildete

οἶονται τὰ τοιαῦτα λέγεσθαι καὶ ὄχλον ἄλλως καὶ φλυαρίαν ἡγοῦνται. Σωκράτης δὲ ἐνόμιζεν, ὡς ἄνθρωπον εἰσάγει, περὶ ἀλαζονείας λέγειν· ὅποτε δὲ ἀναίσχυντον καὶ βδελυρόν, περὶ ἀναιδεΐας καὶ βδελυρίας· ὅποτε δὲ ἀγνώμονα καὶ ὀργίλον, ἀγνωμοσύνης καὶ ὀργῆς ἀποτρέπειν. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως τὰ πάθη καὶ τὰ νοσήματα ἐπ' αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων τῶν ἐχομένων τοῖς πάθεσιν ἢ τοῖς νοσήμασι σαφέστερον ἐδείκνυεν ὅποιά ἐστιν ἢ εἰ τοὺς λόγους ψιλοῦς ἔλεγε.

13

δοκεῖ δέ μοι καὶ τοῦτο παρ' Ὀμήρου λαβεῖν. καὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅταν μὲν διηγῆται περὶ Δόλωνος, ὅπως μὲν ἐπεθύμησε τῶν ἵππων τῶν Ἀχιλλέως, ὅπως δὲ τοὺς πολεμίους ἀποφεύγειν δυνάμενος ἔστη τοῦ δόρατος ἐγγὺς παγέντος καὶ οὐδὲν αὐτὸν ὤνησε τὸ τάχος, ὅπως δὲ ἐβάμβαινε ὑπὸ τοῦ δέους καὶ συνεκρότει τοὺς ὀδόντας, ὅπως δὲ ἔλεγε τοῖς πολεμίους, οὐ μόνον εἴ τι ἐρωτῶεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ὧν μηδεὶς ἐπυνθάνετο (καὶ γὰρ τοὺς ἵππους ἐμήνυσε τοὺς Θρακικοὺς καὶ τὸν Ῥήσον, ὃν οὐδεὶς ἤδει ἀφιγμένον)· ταῦτα δὲ λέγων οὕτω σφόδρα ἐναργῶς οὐ περὶ δειλίας ὑμῖν καὶ φιλοδοξίας δοκεῖ διαλέγεσθαι;

14

ὅταν δὲ περὶ τοῦ Πανδάρου, ὡς συνέχεε τὰς σπονδάς, ἐλπίσας δῶρα παρὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Πριάμου, καὶ οὔτε ἀπέκτεινε τὸν Μενέλεων βαλὼν, καίτοι τοξότης ἰκανὸς εἶναι δοκῶν, καὶ παραβὰς τὰ ὄρκια τοὺς Τρῶας ἀθυμοτέρους ἐποίησε πρὸς τὸν πόλεμον μεμνημένους ἀεὶ τῆς ἐπιπορκίας·

15

νῦν δ' ὄρκια πιστὰ

ψευδόμενοι μαχόμεσθα· τῷ οὐ νύ τι κάλλιον ἐστι· καὶ ὃν τρόπον ἀπέθανεν οὐ μετὰ πολὺ τὴν γλῶτταν ἀποτμηθεὶς, πρὶν ἢ καὶ λόγῳ φῆσαι τὸν Ἀλέξανδρον αὐτῷ χάριν εἶδέναι· ταῦτα διεξιὼν οὕτως ἐπιμελῶς ὑπὲρ ἄλλου τοῦ δοκεῖ λέγειν ἢ δωροδοκίας καὶ ἀσεβείας καὶ τὸ ξύμπαν ἀφροσύνης; ὃς καὶ τοῖς βέλεσι κατηρᾶτο καὶ ἠπεῖλει διακλάσειν αὐτὰ καὶ κατακαύσειν, ὡς φοβουμένων αὐτὸν τῶν βελῶν.

16

ὅταν δὲ περὶ Ἀσίου τοῦ Ὑρτάκου, ὅτι τοῦ στρατηγοῦ κελεύσαντος ἔξω τῆς τάφρου καταλιπεῖν τοὺς ἵππους μόνος οὐχ ὑπήκουσεν,

17

Leute. Die Meisten glauben, solche Sachen würden einfach so gesagt, und halten sie für leeres Geschwätz⁷⁷ und Unsinn.⁷⁸ **(13)** Sokrates pflegte, sooft er einen Großtuer als Gesprächspartner einführte, über Großtuerei zu sprechen; jedesmal, wenn er eine unverschämte oder schamlose Person einführte, über Unverschämtheit und Schamlosigkeit; jedesmal, wenn er eine rücksichtslose und zornentbrannte Person einführte, von Rücksichtslosigkeit und Zorn abzumahnern. Ebenso zeigte er auch in den anderen Fällen die Beschaffenheit der Leidenschaften und Krankheiten klarer am Beispiel der Menschen selbst, die von ihnen befallen waren, als wenn er sie durch bloße Worte beschrieben hätte.

(14) Auch dies scheint er mir von Homer übernommen zu haben. Denn wenn jener von Dolon erzählt, wie er die Pferde Achills begehrte, wie er, obwohl er vor den Feinden hätte fliehen⁷⁹ können, stehenblieb, neben sich den Speer in den Boden gesteckt, und ihm seine Schnelligkeit nichts nützte, wie er schlotterte vor Angst und mit den Zähnen klapperte, wie er den Feinden nicht nur sagte, wonach sie fragten, sondern sogar worüber sich gar keiner erkundigt hatte (sogar die thrakischen Pferde verriet er nämlich und Rhesos, von dessen Ankunft niemand etwas wusste): Wenn Homer das so äußerst lebhaft schildert, scheint er Euch nicht über Feigheit und Ruhmsucht⁸⁰ zu sprechen?⁸¹

(15) Wenn er über Pandaros⁸² berichtet, wie er das Bündnis brach in der Hoffnung, von Alexandros, dem Sohn des Priamos, Geschenke zu erhalten, und Menelaos nicht durch einen Pfeil tötete, obwohl er ein tüchtiger Bogenschütze gewesen zu sein scheint, und durch den Bruch des Bündnisses den Trojanern den Mut zum Krieg nahm, da sie sich immerzu an den Meineid erinnerten:

... Nun streiten wir treulos

Gegen den heiligen Bund; drum ist's jetzt nicht besser.⁸³

(16) Und auf welche Art er wenig später starb, nachdem ihm die Zunge abgeschnitten worden war, bevor Alexandros ihm auch nur mit einem Wort sagen konnte, er danke ihm – scheint Homer dies, wenn er es so ausführlich darstellt, um eines anderen Zwecks willen zu erzählen, als um Bestechlichkeit, Gottlosigkeit und insgesamt Vernunftlosigkeit darzustellen? Der verfluchte sogar die Geschosse und drohte sie zu zerbrechen und zu verbrennen – als hätten die Geschosse Angst vor ihm...!

(17) Wenn Homer über Asios⁸⁴ berichtet, den Sohn des Hyrtakos, dass er als Einziger dem Heerführer nicht gehorchte, der befohlen hatte, die Pferde außerhalb des Grabens zurückzulassen:

ἀλλὰ σὺν αὐτοῖσιν πέλασεν νήεσσι θοῆσι
 νήπιος· οὐδ' ἄρ' ἔμελλε, κακὰς ὑπὸ κήρας ἀλύξας,
 ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν ἀγαλλόμενος παρὰ νηῶν
 ἄψ ἀπονοστήσειν προτὶ Ἴλιον ἠνεμόεσσαν·

εἰς τοσαύτην δυσχωρίαν τάφρου τε καὶ τείχους καὶ νεῶν εἰσ-
 ελαύνων, ὅπου γε μῆδὲ τοῖς πεζοῖς συνήνεγκε ληφθεῖσιν ὑπὸ
 τῶν ἐναντίων, ἀλλὰ ὀλίγης ἐκβοηθείας γενομένης διεφθάρη-
 σαν οἱ πλείους· ὁ δὲ ὑπὸ τῶν ἵππων ἐπαιρόμενος καὶ τῷ κάλ-
 λει τοῦ δίφρου ᾤετο μὲν ὑπὲρ τοῦ τείχους ἐλάσειν, ἔτοιμος δὲ
 ἦν ἐμβαλὼν εἰς τὴν θάλατταν ἀπὸ τοῦ ἄρματος μάχεσθαι·
 ἄρ' οὖν οὐ περὶ ἀπειθείας καὶ ἀλαζονείας τότε λέγειν φαίνε-
 ται;

πάλιν δὲ τούτοις παρατιθεῖς Πολυδάμαντα κελεύοντα εὐ-
 λαβηθῆναι καὶ μὴ διαβαίνειν τὴν τάφρον, ἅμα μὲν τὸ πρᾶγ-
 μα ἐπιδεικνύοντα ὡς ἐπικίνδυνον, ἅμα δὲ τὸν οἰωνὸν τὸν
 γενόμενον αὐτοῖς· ἄλλως μὲν γὰρ οὐδένα ᾤετο ἀνέξεσθαι
 αὐτοῦ λέγοντος, ἐν δὲ τῷ οἰωνῷ τάχ' ἂν πείσαι τὸν Ἔκτορα·
 ἢ τὸν Νέστορα τοὺς περὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ τὸν Ἀχιλλέα
 λαιδορομένους παύοντα τῆς ὀργῆς καὶ προλέγοντα φανερώς
 τὰ συμβησόμενα αὐτοῖς ἀπὸ τῆς στάσεως, ὕστερον δὲ ἐπι-
 πλήττοντα τῷ Ἀγαμέμνονι ὡς ἀμαρτόντι καὶ ἀναγκάζοντα
 δεῖσθαι τοῦ Ἀχιλλέως· ἢ τὸν Ὀδυσσεῖα ἐπανορθούμενον τὸ
 ἀμάρτημα τοῦ Ἀγαμέμνονος, δι' οὗ πείραν βουλόμενος λα-
 βεῖν τοῦ στρατοῦ, πῶς φέροιεν τὴν τοῦ πολέμου τριβὴν, ὀλί-
 γου φυγεῖν αὐτοὺς ἐποίησεν· οὐ περὶ φρονήσεως καὶ στρατη-
 γίας καὶ μαντικῆς, πρὸς δὲ τούτοις καιροῦ καὶ ἀκαιρίας
 ἔοικεν ὑποτίθεσθαι;

ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα τὰ μὲν ἄλλ' ἐῷ, ἐνὸς δὲ μόνου μνησθή-
 σομαι, τοῦ Ἀντινόου. τοῦτον γὰρ ἀλαζονέστατον πεποίηκε
 τῶν μνηστήρων καὶ ἀκολαστότατον· ὃς πρῶτον μὲν κατεφρό-
 νει τοῦ Ὀδυσσεῶς, ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἐν ῥάκεσιν ἦν, αὐτὸς δὲ
 ἐν πολυτελεῖ ἐσθῆτι καὶ ἔπινεν ἐκ χρυσῶν ποτηρίων καὶ τού-
 των οὐχ αὐτοῦ καὶ ἐδείπνει πολυτελῶς οὐκ ἐκ τῶν πατρώων,
 ἀλλὰ παρασιτῶν ἐπ' οἰκίας ἀδεσπότου· καὶ ἔφη μὲν τῆς Πη-
 νελόπης ἐρᾶν, ἐμίγνυτο δὲ ταῖς δούλαις ταῖς τοῦ Ὀδυσσεῶς
 καὶ τᾶλλα ἦν ἀκόλαστος – οὐχ ὡς ἔνιοι τῶν νῦν; –, τελευτῶν
 δὲ ἐπεχειρεῖ τοξεύειν, ἄπειρος ὢν τοξικῆς καὶ τὰς χεῖρας οὐ-
 τως ὑπὸ τρυφῆς διεφθαρμένος, ὡς μὴ δύνασθαι ἄπτεσθαι τῆς
 νευρᾶς, εἰ μὴ τις ἐπιχρίσειε στέαρ, καὶ ταῦτα τοῦ Ὀδυσσεῶς

18

19

20

21

Sondern er drang mit ihnen zugleich an die rüstigen Schiffe,
Törichter! Ach, nicht sollt er, die schrecklichen Keren vermeidend,
Samt dem Gespann und Wagen in stolzem Triumph von den Schiffen

Wiederum heimkehren zu Ilios' luftigen Höhen.⁸⁵

(18) Worauf er in so unwegsames Gelände zwischen Graben, Wall und Schiffen fuhr, wo er nicht einmal den von den Feinden gestellten⁸⁶ Fußsoldaten behilflich sein konnte, sondern die meisten kamen um, als der Feind einen kleinen Ausfall machte. Er aber, von den Pferden und durch die Schönheit des Wagens⁸⁷ angestachelt, glaubte, er werde über den Wall gelangen,⁸⁸ und war bereit, vom Wagen herab weiterzukämpfen, selbst wenn er ins Meer⁸⁹ fallen sollte. Spricht Homer da nicht offensichtlich über Ungehorsam⁹⁰ und Großtuerei?

(19) Neben diese wiederum stellt er zum Vergleich Polydamos,⁹¹ der befahl, sich davor zu hüten, den Graben zu durchschreiten, bald auf die Gefährlichkeit der Angelegenheit hinweisend, bald auf das ihnen zuteil gewordene Vogelzeichen. Denn er glaubte, sonst niemanden davon abzuhalten mit seinen Worten, mit Hilfe des Vogelzeichens⁹² vielleicht aber Hektor zu überzeugen.⁹³ Oder Nestor,⁹⁴ der Agamemnon und⁹⁵ Achill, als sie sich gegenseitig beschimpften, von ihrem Zorn abzubringen versuchte und klar voraussagte, was ihnen als Folge ihres Streites zustoßen würde, später aber Agamemnon für seine Verfehlung tadelte und dazu drängte, einen Bittgang zu Achill zu machen. Oder Odysseus, der Agamemnons Fehler wieder gut machte, durch welches dieser das Heer auf die Probe stellen wollte, wie es den sich in die Länge ziehenden Krieg ertragen würde, und es beinahe zum Fliehen gebracht hätte.⁹⁶ Scheint Homer mit diesem Beispiel nicht Ratschläge zu geben zu Einsicht, Taktik und Weissagekunst, zudem aber über den richtigen bzw. falschen Augenblick?⁹⁷

(20) In der *Odyssee* lasse ich alles andere beiseite, nur ein Beispiel will ich erwähnen, dasjenige des Antinoos.⁹⁸ Den machte Homer nämlich zum größten⁹⁹ und maßlosesten Prahler unter den Freiern: Zuerst verachtete er Odysseus, weil jener in Lumpen¹⁰⁰ gekleidet war,¹⁰¹ er selber aber in kostbare Gewänder, aus goldenen Bechern trank, die nicht ihm gehörten, und üppig speiste, nicht auf Kosten seines Vaters, sondern als Parasit in einem herrenlosen Haus. Dann sagte er, er liebe Penelope, trieb es aber mit den Mägden des Odysseus¹⁰² und war überhaupt maßlos – nicht wie manche heutzutage?¹⁰³ –; (21) schließlich versuchte er, mit dem Bogen zu schießen,¹⁰⁴ aber weil er keine Erfahrung im Bogenschießen hatte und seine Hände von dem ausschweifenden Lebensstil verzärtelt waren, so dass er nicht die Bo-

ὀρῶντος καὶ τῆς ἐρωμένης παρουσίας, ἐν ἀνθρώποις τοσούτοις, μηδ' ἐπιτείνειν δυνάμενος τὸ τόξον μηδὲ ὅπως στήσει τοὺς πελέκεις ὁ Τηλέμαχος ξυνιείς. ὅμως δὲ καὶ τοῦτον ἀποθανόντα ἐποίησεν οὐκ εἰκῆ πληγέντα διὰ τοῦ λαιμοῦ, οὐχ ὅπου ἔτυχεν, ὡσπερ ἀμέλει τὸν Πάνδαρον διὰ τῆς γλώττης. καὶ γὰρ εἰ τύχη τινὶ συμβαίνει τὰ τοιαῦτα, ὅμως ἐπὶ πολλῶν ἔστιν εἰπεῖν ὅτι τοῦτον μὲν τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς γαστρὸς δεῖ πληγέντα ἀποθανεῖν, τοῦτον δὲ διὰ τῶν αἰδοίων, τοῦτον δὲ διὰ τοῦ στόματος.

μηδ' οὖν ὑμῖν εἰκῆ δοκεῖ Ὅμηρος ὅτι οὖν λέγειν; οὐ τοίνυν οὐδὲ Σωκράτης ἄλλως ἐχρήτο τοῖς λόγοις οὐδὲ τοῖς παραδείγμασιν, ἀλλ' Ἄνυτῷ τάχα μὲν διαλεγόμενος βυρσέων ἐμέμνητο καὶ σκυτοτόμων, εἰ δὲ Λυσικλεῖ διαλέγοιτο, προβάτων καὶ καπήλων, Λύκωνι δέ, δικῶν καὶ συκοφαντημάτων, (Τηλαύγει δέ,) ἀμνίων καὶ κωδίων, Μένωνι δὲ τῷ Θετταλῷ, περὶ ἐραστῶν καὶ ἐρωμένων. οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ ἄλλων ἐνίστατε παραδειγμάτων εὐπόρει, φίλους μὲν ὀνομάζων καὶ φιλίαν, ὅτε πρὸς Λῦσιν διαλέγοιτο, περὶ σωφροσύνης δὲ Χαρμίδη διαλεγόμενος.

gensehnen anzufassen vermochte, hätte ihm nicht jemand Talg daraufgestrichen – und das vor den Augen des Odysseus und im Beisein der von ihm Begehrten, unter so vielen Menschen –, konnte er nicht einmal den Bogen spannen, geschweige denn begreifen, wie Telemachos die Äxte aufstellen wollte. Doch¹⁰⁵ ließ Homer auch ihn¹⁰⁶ nicht ohne Absicht durch einen Schuss in die Kehle – und nicht irgendwie – sterben, wie übrigens Pandaros durch einen Schuss in die Zunge.¹⁰⁷ Denn selbst wenn einem solches durch Zufall zustößt, ist es dennoch oft möglich zu sagen, dass ein Mensch dieser Art durch einen Schuss in den Magen sterben muss, ein Mensch dieser Art durch einen Schuss in die Scham, ein Mensch dieser Art aber durch einen Schuss in den Mund.

(22) Scheint Euch Homer also etwa, was immer es sei, aufs Geratewohl zu erzählen? Nicht anders machte nun auch Sokrates Gebrauch von den Worten und Gleichnissen, sondern im Gespräch mit Anytos etwa¹⁰⁸ erwähnte er Gerber und Schuster.¹⁰⁹ Wenn er sich aber mit Lysikles¹¹⁰ unterhalten hätte, hätte er Vieh und Händler erwähnt, im Gespräch mit Lykon¹¹¹ Prozesse und Sykophantentum, mit Telauges Gefäße und Felle,¹¹² mit Menon, dem Thessalier, Liebhaber und Geliebte. Aber auch andere Beispiele brachte er manchmal, kam auf Freunde und Freundschaft zu sprechen, wenn er sich mit Lysis unterhielt, auf Besonnenheit im Gespräch mit Charmides.¹¹³

Δίωνος

Περὶ Φιλοσοφίας

— {Δ.} Φέρε, εἴ τινος ἀκούοις λέγοντος ὅτι βούλεται γεωργεῖν, μηδὲν δὲ πρὸς τοῦτο πράττοντα ὀρώης αὐτόν, μήτε βοῦς ὠνούμενον ἢ τρέφοντα μήτε ἄροτρα κατασκευαζόμενον μήτε τὰ ἄλλα τὰ πρὸς τὴν γεωργίαν σκεύη, μηδὲ ἐνοικούντα ἐν ἀγρῷ αὐτόν ἢ, αὐτόν μὴ κεκτημένον, παρ' ἄλλου μισθωσάμενον, ἀλλ' ἐν ἄστει τὰ πολλὰ διατρίβοντα περὶ τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ γυμνάσιον καὶ περὶ πότους ὄντα καὶ ἐταίρας καὶ τὴν τοιαύτην ῥαθυμίαν, πότερον προσέξεις οἷς λέγει μᾶλλον ἢ τοῖς πραττομένοις ὑπ' αὐτοῦ; καὶ πότερα φήσεις γεωργὸν εἶναι τὸν ἀνθρώπον καὶ ἐργάτην ἢ τῶν ἀργῶν καὶ ῥαθυμῶν;

— Δῆλον ὅτι τῶν ἀργῶν.

— {Δ.} Εἶεν· εἰ δὲ κυνηγέτης εἶναι λέγοι τις καὶ τὸν Ἴππολυτον αὐτόν ἢ Μελέαγρον ὑπερβάλλειν τῇ τε ἀνδρείᾳ καὶ τῇ φιλοπονίᾳ, μηδὲν δὲ φαίνοιτο πράττων ὅμοιον, μήτε κύνας κεκτημένος μήτε λῖνα μήτε ἵππον μήτε ὅλως ἐπὶ θήραν ἐξιόν, ἀλλὰ μηδὲ ὑπὸ ἡλίου τὸ σῶμα ἐπικεκαυμένος μήτε ψυχὸς ἀνέχεσθαι δυνάμενος, ἐσκιατραφημένος δὲ καὶ ἀπαλὸς καὶ μάλιστα εἰκὼς ταῖς γυναιξίν, ἔσθ' ὅπως ὑπολάβοις ἂν τὰ ληθῆ λέγειν τοῦτον καὶ προσήκειν τι αὐτῷ κυνηγεσίῳ;

— Οὐκ ἔγωγε.

— {Δ.} Ἄτοπον γὰρ ἀπὸ τῶν λόγων μᾶλλον, οὐς λέγει τις, ἢ ἀπὸ τῶν ἔργων εἰδέναι καὶ τεκμαίρεσθαι τὸν ἐκάστου βίον.

εἰ δέ τις ἐπαγγέλλοιτο τι ὡς μουσικὴν ἄριστα ἐπιστάμενος καὶ περὶ τοῦτο διατρίβων, μήτε δὲ αὐτοῦ κιθαρίζοντος μηδεὶς πώποτε ἀκούσαι, ἀλλὰ μηδὲ κιθάραν ἢ λύραν ἔχοντα ὀρώη τις, μηδὲ λόγον τινὰ διεξιόντα τῶν κατὰ μουσικὴν δίχα γε τῆς ἐπαγγελίας καὶ τοῦ ἐπίστασθαι φάσκειν τοῦ Ὀρφῆως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμῦριδος ἄδειν, βλέποισ δ' αὐτόν ἀλεκτροόνας ἢ ὄρτυγας θεραπεύοντα καὶ τρέφοντα καὶ μετὰ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων ὡς τὸ πολὺ διατρίβοντα, πότερον τῶν μουσικῶν τοῦτον δεῖ ὑπολαμβάνειν ἢ τούτων τῶν ἀνθρώπων,

Dion

Von der Philosophie (or. 70)

(1) — Sag, wenn Du jemanden reden hörst, er wolle Landwirtschaft betreiben, ihn aber nichts dazu unternehmen siehst – weder dass er Vieh kauft oder züchtet, noch dass er Pflüge oder andere Geräte für die Landwirtschaft beschafft, nicht einmal dass er auf dem Land wohnt oder es, auch wenn er kein eigenes Land erworben hat, von einem anderen gepachtet hätte,¹¹⁴ vielmehr dass er die meiste Zeit in der Stadt auf dem Markt und im Gymnasion verbringt und sich an Trinkgelagen, bei Hetären und mit ähnlichen Vergnügungen aufhält –, glaubst Du dann eher seinen Worten oder seinen Taten?¹¹⁵ Und würdest Du sagen, der Mensch sei ein Bauer und fleißiger Mensch oder ein Nichtstuer und Vergnügungssüchtiger?

— Eindeutig ein Nichtstuer.

(2) — Gut. Wenn jemand sagt, er sei Jäger und übertreffe selbst Hippolytos¹¹⁶ und Meleagros¹¹⁷ an Mut und Eifer, es sich aber zeigt, dass er nichts dergleichen unternimmt – weder Hunde hält, noch ein Netz hat, noch ein Pferd besitzt, noch überhaupt auf die Jagd geht, sondern nicht einmal¹¹⁸ von der Sonne verbrannt ist, noch Kälte ertragen kann, ein Stubenhocker und Zärtling, der am meisten den Frauen gleicht –, ist es da noch möglich anzunehmen, er sage die Wahrheit und habe etwas mit der Jägerei zu tun?

— Nein!

(3) — Es ist nämlich verkehrt, eher den Worten nach, die jemand sagt, als den Taten nach eines jeden Leben zu erkennen und zu beurteilen.

Wenn sich aber jemand anpreist¹¹⁹ als höchst sachkundig in der Musik und als sich damit beschäftigend, ihn aber niemand je die Kithara spielen hört, ja ihn nicht einmal eine Kithara oder Lyra in den Händen halten sieht und kein¹²⁰ Wort über die Musik verlieren hört, außer natürlich seiner Verkündigung und Behauptung, sich besser als Orpheus und Thamyris¹²¹ auf das Singen zu verstehen,¹²² ihn aber Hähne und Wachteln halten und züchten und ihn die meiste Zeit über mit solchen Menschen zusammen sieht, muss man den als Musiker betrachten oder als einen von denjenigen Menschen, mit welchen er

μεθ' ὧν ἔστι καὶ οἷς ταῦτ' ἐπιτηδεύει;

— Δῆλον ὅτι τούτων.

— {Δ.} Ἐὰν δὲ ἀστρονόμος εἶναί τις ὑπισχνῆται καὶ σαφέστατα ἐπίστασθαι τὰς περιόδους καὶ πορείας καὶ τὰ ἀποστήματα, πῶς ἔχουσι πρὸς ἄλληλα, ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ τῶν τοιούτων ἄστρον, καὶ τὰ οὐράνια πάθη, μηδὲν δὲ τοιοῦτον ἢ προηρημένος μηδὲ περὶ ταῦτα φροντίζων, ἀλλὰ μᾶλλον σὺν τοῖς κυβεύουσι καὶ μετ' ἐκείνων ἐκάστοτε ζῶν καὶ βλεπόμενος, ἀστρονόμον τοῦτον φήσεις ἢ κυβευτήν;

— Οὐ μὰ τὸν Δί' ἀστρονομίας ἠγησαίμην ἂν ἔγωγε προσήκειν αὐτῷ τι, πολὺ δὲ μᾶλλον κυβείαν.

— {Δ.} Δύο δέ τινων τοῦ μὲν λέγοντος ὅτι πλευσεῖται τὴν ταχίστην καὶ πολλὰ κερδανεῖ χρήματα ἀπὸ ἐμπορίας, μήτε δὲ ναῦς μήτε ναύτας παρεσκευασμένον μήτε φόρτον ἔχοντος μηδένα, ἀλλὰ μηδὲ προσιόντος ὅλως τῷ λιμένι μηδὲ τῇ θαλάττῃ, τοῦ δὲ πραγματευομένου περὶ ταῦτα καὶ πλοῖον περισκοποῦντος καὶ κυβερνήτην καὶ χρήματα ἐμβαλλομένου· πότερον αὐτῶν φήσεις ἐμπορία προσέχειν τὸν νοῦν; τὸν λέγοντα ἢ τὸν πράττοντα καὶ παρασκευαζόμενον τὰ τοῦ πλοῦ καὶ τὰ τῆς ἐμπορίας;

— Ἐγὼ μὲν τοῦτον.

— {Δ.} Ἐπὶ παντὶ ἄρα τὸν μὲν λόγον, εἰ καθ' αὐτὸν λέγοιτο, μηδενὸς ἔργου προσόντος, ἄκυρον ἠγήση καὶ οὐ πιστόν· τὸ δ' ἔργον αὐτὸ πιστόν τε καὶ ἀληθές, ἐὰν καὶ μὴ προάγῃ λόγος;

— Οὕτως.

— {Δ.} Πότερον οὖν γεωργίας μὲν τινα ἔργα καὶ σκεύη καὶ ναυτιλίας καὶ ἄλλα τῷ κληγέτῃ προσήκοντα καὶ τῷ ἀστρονόμῳ καὶ ἔτι τοῖς ἄλλοις ἅπασι, φιλοσοφίας δὲ οὐδὲν ἔστιν οἰκείον ἔργον οὐδὲ πρᾶγμα οὐδὲ παρασκευή;

— Πάνυ μὲν οὖν.

— {Δ.} Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἄδηλα τὰ προσήκοντα τῷ φιλοσόφῳ καὶ φιλοσοφία, τὰ δὲ τῶν ἐμπόρων καὶ γεωργῶν καὶ μουσικῶν καὶ ἀστρονόμων καὶ ὧν νῦν δὴ εἶπον ἔκδηλα καὶ φανερά;

— Οὐ μοι δοκεῖ.

— {Δ.} Ἀλλὰ δὴ καὶ λόγοι τινές εἰσιν, ὧν δεῖ τὸν φιλοσοφοῦντα ἀκούειν, καὶ μαθήματα, ἃ δεῖ μανθάνειν, καὶ δίκαια, ἣν δεῖ διαιτᾶσθαι, καὶ καθόλου βίος ἄλλος μὲν τοῦ φιλοσοφοῦντος, ἄλλος δὲ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων· ὁ μὲν πρὸς ἀλήθει-

zusammen ist und dieselben Beschäftigungen teilt?

— Klar als einen der letzteren.

(4) — Und wenn jemand versichert, er sei Astronom und kenne aufs Genaueste die Umlaufbahnen, Bewegungen und das Verhältnis der Entfernungen von Sonne und Mond und von solchen Gestirnen und die Himmelserscheinungen,¹²³ aber keine Vorliebe für derartiges gezeigt hat,¹²⁴ sich nicht darum schert, sondern vielmehr mit den Würfelspielern¹²⁵ und ständig unter ihnen lebt und gesehen wird,¹²⁶ hältst Du den für einen Astronomen oder für einen Würfelspieler?

— Niemals, beim Zeus, würde ich glauben, er hätte irgendwie etwas mit Astronomie zu tun, vielmehr mit dem Würfelspiel.¹²⁷

(5) — Und wenn von zweien der eine sagt, dass er so schnell wie möglich lossegeln und viel Geld machen wolle im Handel, aber weder ein Schiff bereitgestellt noch Seeleute angeheuert hat noch irgendwelche Ware besitzt, ja überhaupt nicht zum Hafen oder ans Meer geht, während der andere geschäftig ist in dieser Sache, ein Schiff prüft und einen Steuermann und Güter auflädt, von welchem der beiden würdest Du sagen, er beschäftige sich mit Handel? Von dem, der davon spricht oder von dem, der aktiv ist und alles für die Schifffahrt und das Geschäft vorbereitet?

— Ich würde sagen: vom letzteren.

(6) — Also hältst Du bei allem das Wort, wenn es für sich selbst da steht, ohne dass eine Tat hinzukommt, für ungültig und nicht glaubwürdig, die Tat selbst aber für glaubwürdig und wahr, auch wenn ihr kein Wort vorausgeht?

— Genau.

— Zur Landwirtschaft also¹²⁸ oder¹²⁹ zur Schifffahrt gehören bestimmte Tätigkeiten und bestimmte Geräte,¹³⁰ und andere zum Jäger, zum Astronomen und ferner¹³¹ zu allen anderen Berufen, zur Philosophie aber soll keine ihr eigene Tätigkeit, keine Handlungsweise, keine Vorbereitung gehören?¹³²

— Ganz gewiss doch.

(7) — Was zum Philosophen und zur Philosophie gehört, soll unklar sein, was aber zu den Händlern, Bauern, Musikern, Astronomen und über wen ich eben gesprochen habe gehört, ganz klar und offensichtlich?

— Nein, so scheint es mir nicht zu sein.

— Also gibt es auch gewisse Worte, die man hören muss, wenn man sich mit Philosophie beschäftigt, Kenntnisse, die man sich aneignen muss, eine Lebensweise, die man führen muss, und überhaupt ist das Leben des Philosophen ganz anders als dasjenige der meisten Men-

αν καὶ φρόνησιν τείνων καὶ θεῶν ἐπιμέλειαν καὶ θεραπείαν καὶ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς, μακρὰν ἀλαζονείας καὶ ἀπάτης καὶ τρυφῆς, εὐτέλειάν τε καὶ σωφροσύνην — καὶ γὰρ στολὴ ἐτέρα μὲν τοῦ φιλοσοφοῦντος, ἕτερα δὲ τῶν ἰδιωτῶν καὶ κατακλίσεις καὶ γυμνάσια καὶ λουτρὰ καὶ ἡ ἄλλη δίαιτα, καὶ τὸν μὲν ἀκολουθοῦντα καὶ τὸν χρώμενον τούτοις δεῖ νομίζειν ὡς φιλοσοφία προσέχοντα τὸν νοῦν· τὸν δὲ ἐν μηδενὶ τούτων διαφέροντα μηδὲ ὅλως ἕτερον ὄντα τῶν πολλῶν (οὐχ) ἓνα ἐκείνων θετέον, κὰν μυριάκις εἶπη τε καὶ ἐπαγγεῖληται φιλοσοφεῖν ἐναντίον τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων ἢ Μεγαρέων ἢ παρὰ τοῖς Λακεδαιμονίων βασιλεῦσιν· ἀλλ' ὥστ' ἕτερον τούτου τὸν ἄνθρωπον εἰς τοὺς ἀλαζόνους καὶ ἀνοήτους καὶ τρυφερούς.

8

καίτοι μουσικὸν μὲν οὐκ ἀδύνατον εἶναι μὴ πράττοντα τὰ τοῦ μουσικοῦ· ἡ γὰρ μουσικὴ οὐκ ἀναγκάσει προσέχειν αὐτῇ τὸν νοῦν καὶ μηδὲν ἄλλο ποιεῖσθαι περὶ πλείονος· καὶ ἀστρονόμον ὄντα οὐδὲν ἴσως κωλύει τρέφειν ἀλεκτρυόνας ἢ κυβεύειν· οὐδὲν γὰρ ἡ ἀστρονομία ἐμποδῶν ἐστὶ τῷ μὴ τὰ δέοντα ποιεῖν· καὶ νῆ Δία ἰππικὸν γενόμενον ἢ κυβερνήτην ἀγαθὸν ἢ γεωμέτρην ἢ γράμματα εἰδότες οὐδὲν θαυμαστὸν ἢ παρὰ ταῖς ἐταίραις ἢ ταῖς ἀγλήτρῃσιν ὀρᾶσθαι· τὸ γὰρ ταῦτα ἐπίστασθαι οὐδὲν ποιεῖ βελτίω τὴν τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴν οὐδὲ ἀποτρέπει τῶν ἀμαρτημάτων· φιλοσοφία δὲ προσέχων τις καὶ μετασχὼν τούτου τοῦ μαθήματος οὐκ ἂν ποτε ἀποσταίῃ τῶν βελτίστων, οὐδὲ τούτων ἀμελήσας αἰσχρὸν τι καὶ φαῦλον προέλοιτ' ἂν πράττειν οὐδὲ ἀργεῖν καὶ ὀψοφαγεῖν καὶ μεθύσκεσθαι. τὸ γὰρ ταῦτα μὴ θαυμάζειν καὶ τὴν τούτων ἐπιθυμίαν ἐξαιρεῖν τῆς ψυχῆς καὶ τὸναντίον εἰς μῖσος αὐτῶν καὶ κατάγνωσιν προάγειν φιλοσοφία ἐστὶ. τὸ δὲ γε φῆσαι φιλοσοφεῖν καὶ ἀλαζονεύεσθαι καὶ αὐτὸν ἐξαπατῆσαι καὶ τοὺς ἄλλους οὐδὲν ἴσως κωλύει.

9

10

schen: Der Philosoph strebt¹³³ nach Wahrheit und vernünftigem Denken, nach Verehrung und Pflege der Götter und,¹³⁴ weit entfernt von¹³⁵ Prahlerei, Trug und Prunk, nach Einfachheit und Besonnenheit der eigenen Seele.¹³⁶ **(8)** Denn die Kleidung des Philosophen ist anders als diejenige der gewöhnlichen Leute, auch seine Gepflogenheiten bei Tisch,¹³⁷ im Gymnasion, beim Baden und seine übrige Lebensführung.¹³⁸ Wer sie befolgt und umsetzt,¹³⁹ den darf man als jemanden bezeichnen, der sich mit Philosophie beschäftigt. Wer sich in nichts davon unterscheidet und überhaupt nicht anders ist als die Mehrheit, den kann man nicht¹⁴⁰ zu den Philosophen zählen, selbst wenn er es zigmal behauptet und sich vor den Athenern oder Megarern oder bei den Königen von Sparta als Philosophen ausgibt.¹⁴¹ Vielmehr muss man einen solchen Menschen ausstoßen zu den Großtuern, Dummköpfen und Weichlingen.

(9) Und dabei ist es doch so: Es ist durchaus möglich,¹⁴² musikalisch zu sein, ohne sich mit Musik zu beschäftigen. Denn die Musik zwingt¹⁴³ nicht dazu, sich auf sie¹⁴⁴ zu fixieren und nichts anderes höher zu schätzen. Auch einen Astronomen hindert wohl nichts daran, Hähne zu züchten oder mit Würfeln zu spielen: Die Astronomie steht dem¹⁴⁵ Verrichten unnötiger Dinge nämlich nicht im Wege. Und beim Zeus, es ist nicht verwunderlich, dass jemand, der Reiter oder ein guter Steuermann oder Landesvermesser geworden ist oder sich in der Literatur auskennt, sei es¹⁴⁶ bei Hetären, sei es bei Flötenspielerinnen gesehen wird; denn sich auf solche Dinge zu verstehen, macht die Seele des Menschen nicht besser und hält sie nicht von Verfehlungen ab. **(10)** Jemand aber, der sich der Philosophie hingibt und dieses Wissens teilhaftig geworden ist, dürfte niemals abkommen von den besten Sitten, sie vernachlässigen und sich entscheiden, etwas Widerliches oder Schlechtes zu tun, dürfte wohl niemals untätig sein, schlemmen und trinken. Denn für Derartiges keine Bewunderung übrig zu haben, das Verlangen der Seele danach zu unterdrücken, im Gegenteil zu Hass und Verachtung solcher Dinge zu kommen, das ist Philosophie.¹⁴⁷ Aber zu behaupten, man sei Philosoph, damit anzugeden und sich selbst und die Anderen zu betrügen, daran kann einen wohl nichts hindern.¹⁴⁸

Δίωνος

Περὶ Φιλοσόφου

Εἰσὶν οἱ φασὶ δεῖν πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι περιττὸν τὸν φιλόσοφον· καὶ ὁμιλῆσαι ἀνθρώποις φασὶ δεῖν εἶναι δεινότατον καὶ μηδέποτε σιγᾶν μηδὲ ἀπορεῖν λόγων τοιούτων πρὸς τοὺς παρόντας, οἱ δυνήσονται τέρπειν αὐτούς· εἰ δὲ μή, φασὶν ἰδιώτην εἶναι τὸν μὴ παρεσκευασμένον οὕτως καὶ ὀλίγου ἄξιον. ἐγὼ δὲ φημι τὰ μὲν δίκαια καὶ ἀληθῆ λέγειν αὐτούς, τὰ δὲ οὐ. (2) τὸ μὲν γὰρ διαφέρειν πανταχοῦ τὸν φιλόσοφον τῶν ἄλλων δοκοῦσί μοι ὀρθῶς ἀξιοῦν· πλὴν εἰ μή τι καὶ τὰς τέχνας φασὶ δεῖν αὐτὸν ἀπάσας εἰδέναι καὶ βέλτιον κατὰ τὴν τέχνην ἅπαντα ποιεῖν τῶν δημιουργῶν, οἰκίας τε οἰκοδομούμενον καὶ πλοῖα ναυπηγούμενον καὶ χαλκεύοντα καὶ ὑφαίνοντα καὶ γεωργοῦντα· ὥσπερ ὁ Ἥλειος Ἰππίας ἡξίου σοφώτατος εἶναι τῶν Ἑλλήνων, οὐ μόνον ποιήματα παντοδαπά καὶ λόγους αὐτοῦ ποικίλους προφέρων Ὀλυμπίασί τε καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις πανηγύρεσι τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ καὶ ἄλλα {ἐπιδεικνύς} ἔργα, τὸν τε δακτύλιον καὶ τὴν λήκυθον καὶ στλεγγίδα καὶ εἴματα καὶ τὴν ζώνην, ὡς ἅπαντα πεποιηκῶς αὐτός, οἷον ἀπαρχὰς τῆς σοφίας τοῖς Ἑλλησιν ἐπιδεικνύων.

σχεδὸν δὲ καὶ Ὅμηρος Ὀδυσσέα πεποίηκεν οὐ μόνον γνώμη διαφέροντα καὶ τῷ δύνασθαι περὶ πραγμάτων βουλευέσθαι καὶ λέγειν δεινότατον ἐν τε πλήθει καὶ πρὸς ὀλίγους καὶ πρὸς ἓνα, καὶ νῆ Δία γε ἐν ἐκκλησίᾳ τε καὶ παρὰ πότον καὶ εἰ τύχοι μετὰ τινος βαδίζων ὁδόν, καὶ πρὸς βασιλέα καὶ πρὸς ἰδιώτην, καὶ πρὸς ἐλεύθερον καὶ πρὸς δοῦλον, αὐτὸν ἔνδοξον ὄντα καὶ βασιλέα καὶ αὐτὸν πάλιν ἀγνοούμενον καὶ πτωχόν, καὶ πρὸς ἄνδρα τε ὁμοίως καὶ γυναῖκα καὶ κόρην, ἔτι δὲ μάχεσθαι ἐπιστάμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν τοιούτων ἁπάντων ἔμπειρον, τεκτονικῆς καὶ οἰκοδομίας καὶ ναυπηγικῆς. πῶς γὰρ ἂν τὸ λέχος ἐποίησεν ἀποκόψας τὸν γε τῆς ἐλαίας θαλλόν, εἰ μή καὶ τεκτονικῆς ἐπιστήμων ἦν; πῶς δ' ἂν περι-

Dion

Vom Philosophen (or. 71)

(1) Es gibt Leute, die sagen, ein Philosoph müsse in allem und jedem außergewöhnlich sein. Und er müsse große Fähigkeiten im Umgang mit Menschen haben, dürfe niemals schweigen oder gegenüber den Anwesenden um Worte verlegen sein, die sie erheitern können. Andernfalls sei er, sagen sie, wenn er sich nicht so vorbereitet habe, jemand ganz Gewöhnliches und wenig wert. Ich aber meine, sie haben zum Teil Recht und sagen die Wahrheit, zum Teil aber nicht.¹⁴⁹ (2) Dass sich ein Philosoph nämlich in jedem Punkt von den anderen unterscheide, scheinen sie mir¹⁵⁰ mit Recht zu fordern – es sei denn,¹⁵¹ sie behaupten, er müsse auch jedes Handwerk beherrschen und im betreffenden Handwerk alles besser machen als die Fachleute,¹⁵² sei es beim Bauen von Häusern und Schiffen, beim Schmieden, beim Weben und beim Bebauen von Land.¹⁵³ So nahm zum Beispiel Hippias von Elis für sich in Anspruch, der weiseste unter den Griechen zu sein, weil er an den Olympischen Spielen¹⁵⁴ und an den übrigen Festen der Griechen nicht nur verschiedenste Gedichte und schillernde¹⁵⁵ Reden von sich selbst präsentierte, sondern auch andere Sachen – den Fingerring, die Ölflasche, ein Schabeisen, Kleidungsstücke¹⁵⁶ und den Gürtel –, alle als von ihm selbst gemacht; er wollte damit gleichsam den Griechen die Erstlinge der Weisheit zeigen.¹⁵⁷

(3) So machte etwa auch Homer Odysseus¹⁵⁸ zu einem Menschen, der sich nicht nur durch sein Urteil und seine Fähigkeit, Rat in praktischen Angelegenheiten zu geben, auszeichnete und der ein ganz ausgezeichneter Redner war,¹⁵⁹ sowohl vor einer Menschenmenge als auch vor wenigen Leuten oder einem Einzelnen, und, beim Zeus, in einer Volksversammlung, bei einem Trinkgelage und wenn es sich traf, dass er mit jemandem den Weg teilte, vor einem König wie vor einem einfachen Mann, vor einem freien Menschen und vor einem Sklaven,¹⁶⁰ sowohl, als er der verehrte König war,¹⁶¹ als auch wiederum später unerkant als Bettler, vor einem Mann ebenso wie vor einer Frau und einem Mädchen¹⁶² – noch dazu verstand er sich aufs Kämpfen, zeichnete sich aber auch dadurch aus, dass er in allen solchen Din-

έβαλε τὸν θάλαμον, εἰ μὴ καὶ οἰκοδομῆσαι ἠπίστατο; πῶς δ' ἂν εἰργάσατο τὴν σχεδίαν οὐκ ὦν ἔμπειρος ναυπηγίας; τὰ δὲ περὶ φυτεῖαν καὶ γεωργίαν εὐθὺς ἐκ παίδων ἐσπουδακῶς φαίνεται παρὰ τοῦ πατρὸς δένδρα αἰτῶν καὶ ἀμπέλους· ἄλλως τε καὶ τοῦ πατρὸς γεωργοῦ ὄντος πάνυ ἐπιμελοῦς τε καὶ ἐμπείρου εἰκὸς ἦν αὐτὸν ταῦτα μὴ ἀγνοεῖν, ὅπου γε καὶ προκαλεῖται τὸν Εὐρύμαχον καὶ ἀμῆσαι καὶ ἀρόσαι. ἀλλὰ φησι καὶ τῶν τοιούτων ἔμπειρος εἶναι, μαγειρικῆς τε καὶ οἰνοχοίας καὶ τῆς ἄλλης ἀπάσης διακονίας, ἃ φησι τοὺς χείρονας τοῖς ἀγαθοῖς διακονεῖσθαι.

ταῦτα μὲν οὖν ἴσως Ἰππίας καὶ Ὀδυσσεὺς δεινῶ ἤστην· ἐγὼ δὲ φημι τὸν φιλόσοφον τὰς μὲν τέχνας οὐχ οἷόν τε εἶναι πάσας εἰδέναι (χαλεπὸν γὰρ καὶ μίαν ἀκριβῶς ἐργάσασθαι), ποιῆσαι δ' ἂν ἅπαντα βέλτιον ὅ τι ἂν τύχη ποιῶν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, καὶ τὰ κατὰ τὰς τέχνας, ἂν ἄρα ἀναγκασθῆ ποτε ἄψασθαι τοιούτου τινός, οὐ κατὰ τὴν τέχνην διαφέροντα (τοῦτο γὰρ οὐχ οἷόν τε, τοῦ τέκτονος τὸν ἰδιώτην ἄμεινον ποιῆσαι τι κατὰ τὴν τεκτονικὴν ἢ τοῦ γεωργοῦ τὸν οὐκ ὄντα γεωργίας ἔμπειρον ἐν τῷ ποιεῖν τι τῶν γεωργικῶν ἐμπειρότερον φανῆναι).

ποῦ δ' ἂν διαφέροι; τῷ συμφερόντως ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν καὶ ὅτε δεῖ καὶ ὅπου καὶ τὸν καιρὸν γνῶναι τοῦ δημιουργοῦ μᾶλλον καὶ τὸ δυνατόν. αὐτίκα οὐ δοκεῖ μοι Δαίδαλος καλῶς εἰργάσθαι ἐν Κρήτῃ τὸν Λαβύρινθον, οὗ εἰσερχόμενοι ἀπώλλυντο οἱ πολῖται αὐτοῦ καὶ αἱ πολίτιδες· οὐ γὰρ δικαίως εἰργάσατο, συμπράττων τῇ νόσφ τῆς Πασιφάης, οὐδὲ ὀρθῶς εἰργάσατο· οὐ γὰρ συνέφερεν οὐδὲ ἦν δίκαιον οὐδὲ καλὸν τοιαῦτα συμπράττειν οὐδὲ μηχανὰς εὐρίσκειν ἐπὶ τὰ αἰσχροῦ καὶ ἀνόσια. οὐδὲ ὡς τὸν Ἴκαρον ἐπτέρωσεν, εἰ χρὴ πιστεύειν τῷ μύθῳ, καλῶς ἐξευρεῖν φημι τήνδε τὴν μηχανήν· οὐ γὰρ δυνατὰ ἐμηχανᾶτο, πτέρυγας ἀνθρώπῳ προστιθείς, οὐκοῦν διέφθειρε τὸν υἱόν.

5

6

gen Erfahrung hatte wie Zimmern, Häuser und Schiffe bauen. (4) Denn wie hätte er sich sonst ein Bett gemacht, indem er den Ast¹⁶³ eines Ölbaums abhieb, wenn er sich nicht auch¹⁶⁴ aufs Zimmern verstanden hätte? Wie hätte er sich ein Gemach darum herum gebaut, wenn er nicht auch gewusst hätte, wie man Häuser baut?¹⁶⁵ Wie hätte er das Floss angefertigt ohne Erfahrung im Schiffsbau?¹⁶⁶ Für das Anpflanzen und für die Landwirtschaft scheint er sich schon von Kind auf¹⁶⁷ interessiert zu haben, bat er den Vater doch um Bäume und Reben¹⁶⁸ – zumal er natürlich, da sein Vater ein sehr sorgsamer und erfahrener Landwirt war, solche Sachen wissen musste, weshalb er auch den Eurymachos zum Wettkampf im Mähen und Pflügen herausfordert.¹⁶⁹ Er behauptet aber, auch in solchen Dingen erfahren zu sein wie im Kochen, im Einschenken von Wein und in jedem anderen Dienst, von dem er sagt, dass die Untergebenen ihn den Adligen leisten.¹⁷⁰

(5) In diesen Dingen waren Hippias und Odysseus vielleicht großartig. Ich aber meine,¹⁷¹ dass sich ein Philosoph nicht in jedem Handwerk auskennen kann (es ist ja schon schwierig, auch nur eines gründlich zu beherrschen), dass er aber alles besser macht als die übrigen Menschen, was immer er tut, auch in Bezug auf die Handwerkskünste, falls er je gezwungen sein sollte, mit so etwas in Berührung zu kommen, wobei er sich nicht nach dem technischen Wissen auszeichnet (denn es ist nicht möglich, dass der Laie etwas, das mit dem Bauen zu tun hat, besser macht als ein Baumeister, oder sich ohne Erfahrung im Ackerbau erfahrener als der Bauer zeigt in etwas, das mit dem Bestellen von Land zusammenhängt).

(6) Worin aber wird er sich auszeichnen? Darin, dass er etwas zu einem wirklichen Nutzen macht bzw. nicht macht,¹⁷² und dass er das Wann und Wo und den richtigen Augenblick¹⁷³ und das, was möglich ist, eher erkennt als ein Handwerker. So scheint mir zum Beispiel Daidalos¹⁷⁴ das Labyrinth auf Kreta nicht gut gebaut zu haben, in dem seine Mitbürger und Mitbürgerinnen,¹⁷⁵ wenn sie hineingingen, umkamen. Er hatte nicht gerecht gehandelt, als er die Krankheit Pasiphaës unterstützte,¹⁷⁶ und auch nicht richtig,¹⁷⁷ denn es war weder nützlich, noch gerecht, noch gut, bei so etwas Abhilfe zu leisten und Mittel zu finden für etwas Schändliches und Gottloses. Auch als er Ikarus mit Flügeln ausrüstete, sofern man dem Mythos Glauben schenken darf, hatte er, so behaupte ich, kein gutes Mittel gefunden, denn er hatte sich etwas Unmögliches ausgedacht, indem er einem Menschen Flügel verlieh. Deshalb richtete er seinen Sohn zugrunde.¹⁷⁸

ἔοικε δὲ καὶ Ὅμηρος λοιδορεῖν τινα τέκτονα τῶν Τρώων, οὐ καλῶς ἐργασάμενον τὰς ναῦς τῷ Ἀλεξάνδρῳ, αἷς εἰσέπλευσεν εἰς τὴν Ἑλλάδα, οὐδὲν ἔχων αἰτιάσασθαι κατὰ τὴν τέχνην. φησὶ γάρ,

ὃς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτῆνατο νῆας εἵσας,
ἀρχεκάκους,

οὐκ ἐγκωμιάζων αὐτὸν ἐν τῇ ποιήσει τῶν νεῶν, ἀλλὰ ψέγων πολὺ μᾶλλον ἢ εἰ λέγων αὐτὸν ποιῆσαι τὰς ναῦς ἢ βραδείας ἢ ἄλλο τι ἀμάρτημα ἐχούσας ἠτιᾶτο περὶ τὴν ναυπηγίαν. ψέγει δὲ ὁμοίως καὶ κυνηγέτην τινὰ καὶ καταγελαῖ τῆς ἐμπειρίας, ὅτι εἰς οὐδὲν δέον ἐκέκτητο αὐτήν, ἀλλὰ τὰ μὲν θηρία ἠπίστατο βάλλειν, ἐν δὲ τῷ πολέμῳ οὐκ ἐτύχανεν οὐδενός, ἀλλ' ἀχρεῖος ἦν διὰ τὴν δειλίαν, καὶ οὐ φησιν αὐτῷ τότε βοηθῆσαι τὴν Ἄρτεμιν.

οὐκοῦν ἐκ τούτων δῆλον ὅτι δεῖ φρονήσεως καὶ ἀρετῆς καὶ πρὸς ἃ ἐπίστανται οἱ ἄνθρωποι καὶ πρὸς ἃ οὐκ ἐπίστανται· καὶ οὕτως ἂν ἅπαντα διαφέροι πάντων ὁ σῶφρων, οἷον χρῆ εἶναι τὸν φιλόσοφον, καὶ ποιῶν τι τούτων καὶ μὴ ποιῶν, κὰν ὁπωσοῦν ποιῆ κατὰ τὴν τέχνην. ὡς δὲ τῶν ζωγράφων γράψει κρεῖττον οὐκ ὢν ζωγράφος, ἢ τῶν ἰατρῶν ἄμεινον θεραπεύσει {κατὰ τὴν ἰατρικὴν} οὐκ ὢν ἰατρός, ἢ τῶν μουσικῶν μουσικώτερον ἄσεται οὐκ ὢν ἔμπειρος μουσικῆς ἢ μετρίως ἔμπειρος γεγωνός, ἢ τῶν ἀριθμητικῶν περὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἢ τῶν γεωμετρῶν ἔμπειρότερος φανεῖται περὶ γεωμετρίαν ἢ περὶ φυτεῖαν τῶν γεωργῶν ἢ περὶ κυβερνητικὴν τῶν κυβερνητῶν, ἢ σφάζειν θάπτον τῶν μαγείρων ἢ διελεῖν, δέον διελεῖν, τῶν αὐτὸ τοῦτο ἔργον πεποιημένων, οὐ χρῆ διανοεῖσθαι.

καίτοι τῶν νῦν βασιλέων τις ἐπεθύμει σοφὸς εἶναι τὴν τοιαύτην σοφίαν, ὡς πλείστα ἐπιστάμενος, οὐ μέντοι τὰ τοιαῦτα, ἃ μὴ θαυμάζεται παρὰ τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐφ' οἷς στεφανωθῆναι ἔστι· κηρύττειν καὶ ἄδειν πρὸς κιθάραν καὶ τραγωδεῖν καὶ παλαίειν καὶ παγκρατιάζειν. φασὶ δὲ καὶ γράφειν καὶ πλάττειν ἱκανὸν αὐτὸν εἶναι· καὶ αὐλεῖν τῷ τε στόματι καὶ ταῖς μασχάλαις ἀσκὸν ὑποβάλλοντα, ὅπως διαπεφυγὼς ἦ τὸ αἰσχροὺς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς. οὐκοῦν ὑπῆρχε σοφός;

7

8

9

(7) Auch Homer scheint einen Schiffbauer der Trojaner zu schelten, weil¹⁷⁹ er die Schiffe, mit welchen Alexandros nach Griechenland segelte,¹⁸⁰ nicht zu einem guten Zweck gebaut hatte, obwohl Homer am Handwerk nichts auszusetzen hat. Er sagt nämlich:

Er hatt' auch Alexandros die schwebenden Schiffe gezimmert,
Jene Beginner des Wehs,¹⁸¹

Er lobt ihn dabei nicht für¹⁸² den Bau der Schiffe, sondern tadelt ihn viel mehr, als wenn er ihn bezüglich des Schiffbaus beschuldigen und sagen würde, er habe die Schiffe zu langsam oder mit irgendeinem anderen Fehler gebaut. In ähnlicher Weise tadelt er auch einen Jäger und mokiert sich über dessen Erfahrung, weil er sie zu keinem Nutzen hatte, denn er verstand sich zwar darauf, Tiere abzuschießen, im Krieg aber traf er keinen, sondern war unbrauchbar wegen seiner Feigheit, und Artemis habe ihm damals, sagt Homer, nicht geholfen.¹⁸³

(8) Daraus wird also klar, dass Verstand und Tugend nötig sind sowohl für Dinge, mit denen sich die Menschen auskennen, als auch für solche, mit denen sie sich nicht auskennen. Und in dieser Hinsicht sollte sich ein vernünftiger Mensch, wie es ein Philosoph sein müsste, in allem vor allen auszeichnen, wenn er etwas davon macht bzw. nicht macht, auch wenn er es in welcher Weise auch immer gemäß der handwerklichen Kunst macht. Dass er aber besser malen wird als ein Maler, obwohl er nicht Maler ist, oder dass er besser behandeln wird als ein Arzt,¹⁸⁴ obwohl er kein Arzt ist, oder dass er musikalischer singen wird als ein Musiker, auch wenn er keine oder nur mäßig Erfahrung in Sachen Musik hat, oder dass er kundiger scheint in Zahlen als ein Arithmetiker, in Geometrie als ein Landvermesser, im Anpflanzen als ein Bauer, im Steuern eines Schiffes als ein Steuer- mann, oder dass er schneller schlachtet als ein Koch oder bei Bedarf schneller zerlegt¹⁸⁵ als diejenigen, welche diese Tätigkeit zu ihrem Beruf gemacht haben, das darf man nicht denken.¹⁸⁶

(9) Zwar wollte einer der Herrscher unserer Zeit mit einer solchen Weisheit begabt sein, dass er sich auf die meisten Dinge verstehe. Natürlich nicht auf solche Dinge, die nicht von den Menschen bewundert werden, sondern auf solche, für die man einen Kranz bekommen kann: Deklamieren,¹⁸⁷ zur Kithara singen,¹⁸⁸ in Tragödien mitspielen, Ring- und Allkämpfer sein. Man sagt, er könne auch malen und modellieren und Flöte spielen mit dem Mund und mit einem Schlauch, den er unter die Achselhöhlen klemmt, um dem hässlichen Aussehen Athenes zu entgehen.¹⁸⁹ War er also weise?¹⁹⁰

Δίωνος

Περὶ τοῦ σχήματος

Διὰ τί ποτε οἱ ἄνθρωποι, ὅταν μὲν τινα ἴδωσιν αὐτὸ μόνον χιτῶνα ἔχοντα, οὔτε προσέχουσιν οὔτε διαγελῶσι, λογιζόμενοι τυχὸν „ναύτης ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος“, καὶ ὅτι οὐδὲν δεῖ καταγελαῖν τούτου ἕνεκα; ὁμοίως οὐδ' εἴ τινα ἴδοιεν γεωργοῦ στολὴν ἔχοντα ἢ ποιμένος (ἐξωμίδα ἔχοντα ἢ διφθέραν ἐνημμένον ἢ κοσύμβην ὑποδεδυκότα) οὐ χαλεπαίνουσιν, ἀλλ' οὐδὲ προσποιῶνται τὴν ἀρχήν, ἠγούμενοι προσήκειν τὴν στολὴν τῷ τοιοῦτόν τι πράττοντι. τούς γε μὴν καπήλους ἐκάστοτε ὀρώντες πρὸ τῶν καπηλείων ἀνεξωσμένους οὐδέποτε τωθάξουσιν, καταγελῶν δ' ἂν τὸναντίον, εἰ μὴ οὕτως ἐνεσκευασμένοι εἶεν, ὡς οἰκείου τοῦ σχήματος ὑπάρχοντος τῆ ἐργασίας, ἣν μεταχειρίζονται. ἐπειδὴν δέ τινα ἴδωσιν ἀχίτωνα ἐν ἱματίῳ κομῶντα τὴν κεφαλὴν καὶ τὰ γένηια, οὐχ οἰοί τε εἰσι πρὸς τούτους τὴν ἡσυχίαν ἄγειν οὐδὲ σιγῇ παρέρχεσθαι, ἀλλ' ἐφίστανται καὶ ἐρεθίζουσιν καὶ ἦτοι κατεγέλασαν ἢ ἐλοιδόρησαν ἢ ἐνίοτε ἔλκουσιν ἐπιλαβόμενοι, ὅταν τινα ὀρῶσι μὴ πάνυ ἐρρωμένον αὐτὸν μηδὲ ἄλλον μηδένα παρόντα τὸν ἐπιβοηθήσοντα, καὶ ταῦτα εἰδότες ὅτι τοῖς καλουμένοις φιλοσόφοις ζῆνηθές ἐστιν ἡ στολὴ αὕτη καὶ τρόπον τινα ἀποδεδειγμένον.

ὁ δὲ ἔτι τούτου παραδοξότερον· ἔνθα γὰρ ἐνίοτε βλέπουσιν ἀνθρώπους, τοὺς μὲν τινας πίλους ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ἔχοντας, ὡς νῦν τῶν Θρακῶν τινες τῶν Γετῶν λεγομένων, πρότερον δὲ Λακεδαιμόνιοι καὶ Μακεδόνες, ἄλλους δὲ τιάραν καὶ ἀναξυρίδας, καθάπερ οἶμαι Πέρσαι τε καὶ Βάκτριοι καὶ Παρθυαῖοι καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν βαρβάρων· οἱ δὲ ἔτι τούτων ἀτοπώτεροι εἰώθασιν ἐπιδημεῖν πτερὰ ἔχοντες ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς ὀρθά, ὡσπερ Νασαμῶνες· οὐκοῦν οὐδὲ τούτοις πάνυ τι τολμῶσι πράγματα παρέχειν οὐδ' ἐνοχλεῖν προσιόντες. καίτοι Γέτας μὲν ἢ Πέρσας ἢ Νασαμῶνας, τοὺς μὲν οὐ πολλοὺς βλέπουσιν, τοὺς δὲ σπανίως ἐπιδημοῦντας· τῶν δὲ τοιούτων ἀνθρώπων ὀλίγου νῦν μεστὰ πάντα, καὶ σχε-

Dion

Von der äußeren Erscheinung¹⁹¹ (or. 72)

(1) Weswegen achten die Leute eigentlich nicht darauf noch spotten sie, wenn sie jemanden sehen, der nur gerade¹⁹² einen Chiton¹⁹³ trägt – denken sie vielleicht¹⁹⁴ „Der Mensch ist Seemann“, und dass es deshalb nichts zu spotten gibt? Ähnlich ereifern sie sich auch nicht, wenn sie jemanden sehen, der das Gewand eines Bauern oder Hirten trägt – eine Exomis¹⁹⁵ trägt, sich ein Fell umgebunden oder sich darunter eine Kosymbe¹⁹⁶ angezogen hat – , sondern sie nehmen nicht einmal Notiz davon, in der Meinung, die Kleidung passe zu dem, der so etwas tut.¹⁹⁷ (2) Wenn sie tagtäglich die Wirte hochgegürtet vor ihren Kneipen sehen, höhnen sie nie; ganz im Gegenteil, sie würden wohl lachen, wenn diese nicht so gekleidet wären, weil die Aufmachung zur Tätigkeit passe, die sie ausüben. Wenn sie aber jemanden ohne Chiton¹⁹⁸ sehen, in einem Obergewand, den Kopf und die Wangen unrasiert,¹⁹⁹ bringen sie nicht zustande, sich ihm²⁰⁰ gegenüber ruhig aufzuführen und schweigend an ihm vorbeizugehen, ohne eine Bemerkung zu machen, sondern sie treten auf ihn zu, reizen ihn und lachen ihn entweder aus oder beschimpfen ihn oder²⁰¹ packen ihn manchmal und zerren ihn weg, wenn sie jemanden sehen, der nicht ganz so kräftig ist und kein anderer dabei ist, der diesem helfen könnte,²⁰² und dies im Wissen, dass diese Kleidung für die sogenannten Philosophen²⁰³ üblich ist und gewissermaßen Vorschrift.²⁰⁴

(3) Noch merkwürdiger als das ist aber Folgendes: Hier sieht man nämlich manchmal Menschen mit einem Filzhut²⁰⁵ auf dem Kopf – wie heutzutage gewisse Thraker, die Geten genannt werden,²⁰⁶ früher aber wie die Lakedaimonier und Makedonen²⁰⁷ –, andere tragen eine Tiara²⁰⁸ und Hosen,²⁰⁹ wie die Perser, glaube ich, und Baktrier²¹⁰ und Parther²¹¹ und viele andere Ausländer.²¹² Noch seltsamere Leute als diese pflegen sich hier aufzuhalten,²¹³ mit Federn auf dem Kopf, wie etwa die Nasamonen.²¹⁴ Doch wohl nicht einmal diese wagen sie je irgendwie zu belästigen und sie im Vorbeigehen anzupöbeln. (4) Und doch sieht man nicht viele Geten, und Perser und Nasamonen halten sich selten hier auf. Von solchen Menschen hingegen ist beinahe alles voll, und es sind deren fast mehr als Schuster, Walker und Spaßma-

δὸν πλείους γεγόνασι τῶν σκυτοτόμων καὶ κναφέων καὶ τῶν γελωτοποιῶν ἢ ἄλλην ὁποῖαν βούλει τέχνην ἐργαζομένων· ὥστε καὶ ἐφ' ἡμῶν ἴσως ῥηθῆναι εἰκότως ὅτι πλεῖ πάντα ὁμοίως ἀκάτια καὶ πᾶσα βουδὲ ἀροτριᾶ.

οὐ τοίνυν κατὰ τοῦτο μόνον ξυνήθης αὐτοῖς ἡ ὄψις, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀγάλματα ὀρώσιν ἐν τοῖς ναοῖς, οἷον Διὸς καὶ Ποσειδῶνος καὶ ἄλλων πολλῶν θεῶν ἀγάλματα, ἐν τοιαύτῃ διαθέσει τοῦ σχήματος. παρὰ μὲν γὰρ Αἰγυπτίοις καὶ Φοῖνιξι καὶ ἑτέροις τισὶ τῶν βαρβάρων οὐχ ὁ αὐτὸς τύπος τῶν ἀγαλμάτων, ὥσπερ οἶμαι παρὰ τοῖς Ἑλλησιν, ἀλλὰ πολὺ διαφέρων, ἐνθάδε δὲ ὁ αὐτὸς ἐστίν. καὶ ἀνδρῶν εἰκόνας ὀρώσι {πολιτῶν} τῆς πόλεως καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς, στρατηγῶν καὶ βασιλέων οὕτως ἀνακειμένας, γένεια καθεικότων. ἀλλὰ τί δεῖ ταῦτα λέγειν; σχεδὸν γὰρ τι καὶ τῶν Ἑλλήνων οἱ πλείους ὁμοίως πρὸς τοῦτο ἔχουσι, καὶ οὐδὲν αὐτοὺς ἡ ξυνήθεια ἀποκκλύει τὸ μὴ οὐκ ἐρεσχελεῖν μηδὲ ὑβρίζειν, ἐπειδάν τινα ἴδωσι τοιοῦτον, λέγω δὲ τῶν πολλῶν καὶ ἀδόξων, οὐς μὴ δεδοίκασιν ὡς ἱκανοὺς ἀμύνεσθαι· ἐπεὶ τοὺς γε τοιούτους σχεδὸν δυσωποῦνται καὶ θαυμάζουσιν.

τυχὸν οὖν τοιοῦτόν ἐστι τὸ γινόμενον· τοὺς μὲν ναύτας καὶ τοὺς γεωργοὺς καὶ ποιμένας, ἔτι δὲ Πέρσας καὶ Νασαμῶνας, οὐκ οἶονται καταφρονεῖν αὐτῶν οὐδὲ εἶναι πρὸς αὐτοὺς οὐδένα ἐκείνοις λόγον, ὅθεν οὐδὲν φροντίζουσιν. τοὺς μέντοι φιλοσόφους ὑπονοοῦσιν, ὡς καταφρονούντας αὐτῶν καὶ καταγιγνώσκοντας πολλὴν ἀμαθίαν καὶ δυστυχίαν, καὶ ὅτι φανερώς μὲν οὐ καταγελῶεν, ἰδίᾳ δὲ παρ' αὐτοῖς οὕτως ἔχοιεν, ὡς πάντας ἀθλίους ὄντας τοὺς ἀπαιδεύτους, ἀρξαμένους ἀπὸ τῶν πλουσίων δὴ καὶ μακαρίων δοκούντων, οὐς αὐτοὶ ζηλοῦσι καὶ σμικρὸν διαφέρειν οἶονται τῶν θεῶν εὐδαιμονίας ἔνεκεν· καὶ ὅτι ἀτιμάζοιεν καὶ διαγελῶεν ὡς πολυτελῶς ἐσθιοντάς τε καὶ πίνοντας καὶ καθεύδειν μαλακῶς βουλομένους καὶ μετὰ γυναικῶν ἐκάστοτε ὠραίων καὶ παίδων ἀναπαύεσθαι καὶ πολλὰ χρήματα ἔχειν καὶ θαυμάζεσθαι ὑπὸ τοῦ πολλοῦ ὄχλου καὶ περιβλέπεσθαι· ὧν οὐδὲν ἡγοῦνται μείζον οὐδὲ κάλλιον.

διὰ δὴ ταύτην τὴν ὑποψίαν δυσχεραίνουσι τοὺς μὴ ταῦτα σφίσι θαυμάζοντας μηδὲ τιμῶντας μηδὲ τὴν αὐτὴν περὶ τῶν μεγίστων ἔχοντας διάνοιαν. οὐκοῦν προκαταλαμβάνουσιν αὐτοὶ λοιδοροῦντες καὶ τωθάζοντες, ὡς ἀθλίους καὶ ἀνοή-

5

6

7

8

cher²¹⁵ oder Leute welches anderen Handwerks auch immer, so dass man wohl zu Recht sagen könnte, dass trotzdem auch bei uns alle Schiffchen fahren und jede Kuh pflügt.²¹⁶

(5) Nicht nur von dem her ist einem der Anblick vertraut, sondern man sieht in den Tempeln auch die Götterstatuen, wie zum Beispiel die Statue des Zeus, des Poseidon und vieler anderer Götter, in eben-solcher Kleidung.²¹⁷ Denn bei den Ägyptern und Phöniziern und bei gewissen anderen fremden Völkern ist die Art und Weise der Götterstatuen nicht dieselbe,²¹⁸ glaube ich, wie bei den Griechen, sondern ganz anders. Hier aber ist sie dieselbe. Auch Standbilder von Männern sieht man, sowohl auf dem Marktplatz als auch in den Heiligtümern der Stadt, von Feldherren und Kaisern, die so dastehen, mit herabwallenden Bärten. Aber wozu darüber Worte verlieren? (6) Auch fast die meisten Griechen verhalten sich demgegenüber ähnlich, und die Gewohnheit hält sie mitnichten davon ab, nicht zu spotten²¹⁹ und unflätig zu sein, wenn sie so jemanden sehen – ich spreche von der großen Masse, denen ohne besondere Reputation, bei denen sie nicht befürchten, dass diese sich wehren können. Denn vor solchen empfinden sie beinahe Ehrfurcht und Bewunderung.

Nun, vielleicht läuft dabei Folgendes ab: Die Matrosen, Bauern, Hirten, ferner Perser und Nasamonen, meinen sie, verachten sie nicht und haben keinen Bezug zu ihnen, weshalb sie sich nicht um sie kümmern. (7) Von den Philosophen hingegen argwöhnen sie, diese würden sie²²⁰ verachten und ihren großen Mangel an Bildung und ihr elendes Schicksal verurteilen. Sie glauben, dass die Philosophen sie zwar nicht öffentlich auslachen, gegenüber ihnen im stillen Kämmerlein aber so eingestellt seien,²²¹ als wären alle ungebildeten Menschen nichtswürdig, angefangen bei den Reichen und scheinbar Glücklichen, denen sie, die Leute, nacheifern und von denen sie glauben, sie würden sich in Sachen Glück kaum von den Göttern unterscheiden. Und dass die Philosophen sie geringschätzen und verlachen würden, weil²²² sie verschwenderisch mit Essen und Trinken umgingen, weich gebettet schlafen, bei jeder Gelegenheit mit jungen Frauen und Kannen ins Bett gehen, viel Geld haben und vom großen Haufen bewundert und angesehen werden wollten. Sie glauben, es gebe nichts Größeres und Schöneres als das.²²³

(8) Weil sie dies argwöhnen, können sie nicht ausstehen, wer nicht dasselbe bewundert und schätzt wie sie und in den wichtigsten Sachen nicht dieselben Ansichten hat. Also kommen sie ihnen zuvor und schmähen und verhöhnen sie, als wären diese erbärmlich und dumm,

τους, εἰδότες ὅτι εἰ μὲν τούτους ἀποφανοῦσιν ἄφρονας καὶ μαινομένους, ἅμα καὶ αὐτοὺς ἀποδείξουσι σωφρονούντας καὶ νοῦν ἔχοντας· εἰ δὲ παραχωρήσουσιν, ὡς τούτων ἂ χρῆ γινωσκόντων καὶ πολλοῦ ἀξίων, ἅμα καὶ αὐτοὺς ὁμολογήσουσι δυστυχεῖς καὶ ἀναισθήτους καὶ οὐδὲν εἰδότες ἀπλῶς ὧν προσήκει ἀνθρώπους ἐλευθέρους εἰδέναι.

ἔτι δὲ ἐὰν μὲν τινα ἴδωσιν ὡς ναύτην ἔσταλμένον, ἴσασι 9
 τοῦτον πλευσοῦμενον, κἂν ὡς γεωργὸν ἕτερον, γεωργήσοντα· τὸν γε μὴν ποιμένος ἔχοντα στολὴν ἴσασι καὶ τοῦτον ὅτι ἄπεισιν ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ περὶ ἐκεῖνα διατρίψοι, ὥστε ὑπ' οὐδενὸς λυπούμενοι τούτων ἐῶσιν αὐτούς· ὅταν δὲ τινα ἴδωσι τὸ σχῆμα ἔχοντα τὸ τοῦ φιλοσόφου, λογίζονται ὅτι οὗτος οὔτε πρὸς τῷ πλεῖν ἐστὶν οὔτε πρὸς γεωργίᾳ οὔτε προβάτων ἔνεκεν οὕτως ἔσταλται, ἀλλ' ἐπ' ἀνθρώπους παρεσκευάσται, ὡς νοθετήσων τε καὶ ἐξελέγξων καὶ οὐδὲν τι θωπεύσων οὐδένα αὐτῶν οὐδὲ φεισόμενος οὐδενός, τὸναντίον δὲ κολάσων ὡς ἂν δύνηται αὐτοὺς μάλιστα τῷ λόγῳ καὶ ἐπιδείξων οἰοί 10
 εἶσιν. οὔκουν δύνανται ἡδέως ὄρᾶν αὐτούς, ἀλλὰ προσκρούουσι καὶ διαμάχονται, ὥσπερ οὐδ' οἱ παῖδες ἡδέως ὄρᾶν δύνανται οὐς ἂν ἴδωσι παιδαγωγῶν σχῆμα ἔχοντας καὶ παρεσκευασμένους οὕτως ὡς ἐπιπλήξοντας αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐπιτρέψοντας ἀμαρτάνειν οὐδὲ ῥαθυμεῖν. εἰ γάρ τοι καὶ τοῖς παισὶν ἐξῆν τῶν τοιούτων καταγελαῶν καὶ ὑβρίζειν, οὐδὲν ἂν πρότερον τούτου ἐποίουν.

οὐ μέντοι ἅπαντες ἀπὸ ταύτης τῆς διανοίας προσέρχονται καὶ ἐνοχλοῦσιν, ἀλλ' ἔστι γένος ἀνθρώπων πολυπραγμονοῦν τοιαύτην πολυπραγμοσύνην καὶ τρόπον τινὰ οὐ πονηρόν· οὗτοι προσίασιν οὐς ἂν ἠγῶνται φιλοσόφους ἀπὸ τῆς στολῆς, 11
 ὡς ἀκουσόμενοί τι παρ' αὐτῶν σοφόν, ὃ οὐκ ἂν παρ' ἑτέρου ἀκούσειαν, πυνθανόμενοι καὶ περὶ Σωκράτους, ὅτι σοφός τε ἦν καὶ διαλέγοιτο τοῖς προσιούσι λόγους φρονίμους, καὶ περὶ Διογένους, ὅτι καὶ αὐτὸς πρὸς ἅπαντα εὐπόρει λόγου καὶ ἀποκρίσεως. καὶ τὰ μὲν τούτου καὶ διαμνημονεύουσιν οἱ πολλοί, τὰ μὲν τινα ἴσως εἰπόντος αὐτοῦ, τὰ δὲ καὶ ἄλλων συνθέντων.

τῶν γε μὴν ἑπτὰ σοφῶν τὰς γνώμας ἀκούουσι καὶ ἐν Δελφοῖς ἀνατεθῆναι πρότερον, οἷον ἀπαρχὰς τινὰς τῆς σοφίας τῆς ἐκείνων καὶ ἅμα τῆς τῶν ἀνθρώπων ἔνεκεν ὠφελείας, ὡς τῷ ὄντι δὴ θεῖα ταῦτα καὶ σχεδόν τι τῶν χρησμῶν θεϊότερα, 12

weil sie wissen, dass sie, wenn sie diese als beschränkt und verrückt hinstellen, zugleich auch sich selbst als klug und verständig erweisen. Wenn sie aber zurückkriechen in der Meinung, diese wüssten, was nötig ist, und seien viel wert, gestehen sie zugleich auch ein, dass auch sie selbst unglücklich und stumpf sind und schlicht nichts von dem wissen, was freie Menschen wissen müssten.

(9) Außerdem wissen sie, wenn sie jemanden als Matrosen gekleidet sehen, dass er zu Schiff fahren, und wenn jemanden anderes als Bauer, dass er als Bauer arbeiten wird. Auch von jemandem mit einem Hirtengewand wissen sie, dass er zu den Schafen gehen und sich mit ihnen beschäftigen wird.²²⁴ So lassen sie sie in Ruhe, weil sie keiner von diesen bedrängt. Sehen sie aber jemanden in der Aufmachung des Philosophen, überlegen sie, dass dieser weder das Schifffahren noch die Landwirtschaft im Sinn hat,²²⁵ noch der Schafe wegen so gekleidet ist, sondern sich gegen Menschen gerüstet hat, um sie zurechtzuweisen und zu belehren und mitnichten, um jemandem von ihnen zu schmeicheln und jemanden zu schonen, sondern ganz im Gegenteil um sie, so sehr er nur kann, mit Worten zu tadeln und aufzuzeigen, wie sie sind. (10) Sie können sie nicht mit Freuden sehen, sondern feinden sie an und kämpfen, gerade wie die Kinder nicht mit Freuden sehen, wenn sie jemanden in der Aufmachung eines Lehrers zu Gesicht bekommen, der sich schon anschickt, sie zu schelten und ihnen Fehler und Leichtsinn zu verbieten. Wenn es nämlich auch den Kindern erlaubt wäre, solche Leute auszulachen und zu beschimpfen, täten sie nichts eher als das.

Jedoch greifen nicht alle aus dieser Überlegung heraus an und werden lästig, sondern es gibt einen Menschenschlag, der sich aus folgender Art von Neugierde einmischt und in einer gewissen Weise nicht mühsam ist: (11) Diese Leute gehen hin zu denen, die sie von der Aufmachung her für Philosophen halten, um etwas Weises von ihnen zu hören, das sie von keinem anderen gehört haben, weil sie auch von Sokrates erfahren haben, dass er weise war und sich mit denen, die zu ihm kamen, klug zu unterhalten pflegte,²²⁶ und von Diogenes, dass auch er auf alles etwas zu sagen und antworten wusste. Und die meisten erinnern sich auch an Aussagen von ihm, von denen er vielleicht manche selbst sagte, während manche von anderen zusammengestellt wurden.²²⁷

(12) Sie haben gehört, dass die Sprüche der sieben Weisen²²⁸ auch früher in Delphi als Inschrift aufgestellt wurden,²²⁹ gewissermaßen wie die Erstlingsgaben von deren Weisheit und zugleich um des Nutzens für die Menschen willen, als etwas wahrhaft Göttliches, sogar

οὓς ἢ Πυθία ἔχρα καθίζουσα ἐπὶ τοῦ τρίποδος, ἐμπιμπλαμένη τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ αὐτῷ χρησθὲν ἕκαστος ἀκούσας ἄπεισι, καὶ οὐκ ἀνατίθεται ταῦτα, ὥστε δὴ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἶναι γνώριμα· τὰ δὲ ἐκείνων δόγματα κοινὰ ἀπεδείχθη τοῖς ἀφικνουμένοις παρὰ τὸν θεόν, ὡς ὁμοίως ζυμφέρον πᾶσιν εἰδέναι καὶ πείθεσθαι.

εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὸν Αἴσωπον οἶονται τοιοῦτόν τινα γενέσθαι, σοφὸν μὲν καὶ φρόνιμον, αἰμύλον δὲ ἄλλως καὶ ξυνθεῖναι λόγους ἱκανόν, οἷων αὐτοὶ ἦδιστ' ἂν ἀκούοιεν. καὶ τυχὸν <οὐ> παντάπασι ψευδῆ οἶονται, εἰ τῷ ὄντι Αἴσωπος τοῦτον τὸν τρόπον ἐπειρᾶτο νουθετεῖν τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιδεικνύναι αὐτοῖς ἄττα ἀμαρτάνουσιν, ὡς ἂν μάλιστα ἦν εἶχοντο αὐτόν, ἠδόμενοι ἐπὶ τῷ γελοίῳ καὶ τοῖς μύθοις· ὥσπερ τὰ παιδία ταῖς τίθταις μυθολογουμέναις προσέχουσί τε καὶ ἠδονται. ἀπὸ δὴ τῆς τοιαύτης δόξης, ὡς καὶ παρ' ἡμῶν ἀκουσόμενοι τι τοιοῦτον οἶον Αἴσωπος ἔλεγεν ἢ ὁποῖον Σωκράτης ἢ ὁποῖα Διογένης, προσίασι καὶ ἐνοχλοῦσι καὶ οὐ δύνανται ἀπέχεσθαι, ὃν ἂν ἴδωσιν ἐν τούτῳ τῷ σχήματι, οὐ μᾶλλον ἢ τὰ ὄρνεα, ἐπειδὴν ἴδωσι γλαῦκα.

13

ἐφ' ᾧ καὶ ξυνετίθει λόγον Αἴσωπος τοιοῦτον, ὡς τὰ ὄρνεα ξυνῆλθε πρὸς τὴν γλαῦκα καὶ ἐδεῖτο τῆς μὲν ἀπὸ τῶν οἰκοδομημάτων ὀπῆς ἀπανίστασθαι, πρὸς δὲ τὰ δένδρα τὴν καλιάν, ὥσπερ καὶ αὐτά, καὶ τοὺς τούτων μεταπήγνυσθαι κλῶνας, ἀφ' ὧν καὶ ἄδειν ἔστιν εὐσημότερον· καὶ δὴ καὶ πρὸς δρυὶν ταυτηνὴ ἄρτι φυομένην, ἐπειδὴν πρὸς ὥραν ἀφίκηται, ἐτοίμως ἔχειν ἰζάνειν καὶ τῆς χλοερᾶς κόμης ἀπόνασθαι. ἀλλ' οὖν τὴν γε γλαῦκα μὴ τοῦτο τοῖς ὄρνέοις ποιεῖν παραινεῖν μηδὲ φυτοῦ βλάστη ἐφήδεσθαι ἰξὸν πεφυκότος φέρειν, πτηνοῖς ὄλεθρον. τὰ δὲ μή<πο>τε τῆς ξυμβουλῆς ἀποδέχεσθαι τὴν γλαῦκα. τούναντίον δὲ ἔχαιρε τῇ δρυὶ φυομένη, ἐπειδὴ τε ἱκανὴ ἦν, καθίσαντα ἐπ' αὐτὴν ἦδεν. γενομένου δὲ τοῦ ἰξοῦ ῥαδίως ἦδη ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀλισκόμενα μετενόουν καὶ τὴν γλαῦκα ἐθαύμαζεν ἐπὶ τῇ ξυμβουλῇ. καὶ νῦν ἔτι οὕτως ἔχουσιν, ὡς δεινῆς καὶ σοφῆς οὔσης αὐτῆς, καὶ διὰ τοῦτο ἐθέλουσι πλησιάζειν, ἠγούμενα ἀγαθόν τι ἀπολαύειν τῆς ξυνουσίας· ἔπειτα οἶμαι προσίασι μάτην ἐπὶ κακῷ. ἢ μὲν γὰρ ἀρχαία γλαυξ τῷ ὄντι φρονίμη τε ἦν καὶ ξυμβουλεύειν ἐδύνατο. αἱ δὲ νῦν μόνον τὰ περὰ ἔχουσιν ἐκείνης καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὸ ῥάμφος, τὰ δὲ ἄλλα ἀφρονέστεραί εἰσι τῶν

14

15

fast irgendwie göttlicher als die Orakelsprüche, welche die Pythia,²³⁰ auf dem Dreifuss sitzend, sagte, erfüllt vom göttlichen Hauch. Denn jeder hört sich an, was ihm geweissagt wird, und geht dann weg, ohne dass der Spruch als Inschrift aufgestellt wird, wodurch ihn dann auch alle Menschen kannten. Die Sprüche der Weisen aber wurden Allgemeingut für alle, die zu dem Gott kommen, weil sie für alle gleichermaßen nützlich zu wissen und sich daran zu halten sind.²³¹

(13) Es gibt aber Leute, die glauben, auch Äsop²³² sei so einer gewesen, weise und verständig, klug und obendrein ein begnadeter Dichter von Fabeln, wie sie sie selbst²³³ am liebsten hörten.²³⁴ Und sie meinen wohl nicht gänzlich Falsches, wenn²³⁵ Äsop tatsächlich auf diese Weise versuchte, die Menschen zurechtzuweisen und ihnen aufzuzeigen, worin sie fehlgingen, in der Überzeugung, sie würden ihn²³⁶ am ehesten aushalten, wenn sie sich am Schalk und den Geschichten erfreuten, so wie die Kinder den Ammen, die Geschichten erzählen, aufmerksam zuhören und Freude haben.²³⁷ Aus einem solchen Denken heraus, auch von uns so etwas zu hören, wie es Äsop sagte oder Sokrates oder²³⁸ Diogenes, kommen sie herbei, werden zudringlich und können niemanden, den sie in dieser Aufmachung sehen, in Ruhe lassen, ebenso wenig wie die Vögel, wenn sie die Eule sehen.²³⁹

(14) Dazu schrieb Äsop eine Fabel,²⁴⁰ wie die Vögel bei der Eule zusammenkamen und sie baten, den Rauchabzug²⁴¹ der Häuser zu verlassen, sich das Nest, wie auch sie selbst, auf den Bäumen und in deren Ästen zu machen, von wo es sich auch besser singen lässt. Sie solle sich doch auf der eben heranwachsenden Eiche hier²⁴² niederlassen und sich an dem grünen Laub²⁴³ erfreuen. Aber die Eule habe den Vögeln davon abgeraten, dies zu tun und sich am Spross einer Pflanze zu freuen, die von Natur aus die Mistel trage, der Vögel Verderben.²⁴⁴ **(15)** Die Vögel jedoch sollen den Rat der Eule nie befolgt haben.²⁴⁵ Im Gegenteil, sie freuten sich an der heranwachsenden Eiche, und als sie hoch genug war, ließen sie sich auf ihr nieder und sangen. Aber wie die Mistel wuchs und sie mit Leichtigkeit von den Menschen gefangen wurden, änderten sie ihre Ansicht und bewunderten²⁴⁶ die Eule für ihren Ratschlag. Auch heute noch verhalten sie sich so, als sei die Eule klug und weise, und deshalb suchen sie ihre Nähe, weil sie meinen, einen gewissen Nutzen zu haben von ihrer Gesellschaft. Dann suchen sie ihre Nähe aber, glaube ich, umsonst und zu ihrem Schaden. Die alte Eule war nämlich wirklich klug und konnte gute Ratschläge geben; die heutigen Eulen aber haben nur das Federkleid der alten, die Augen und den Schnabel, ansonsten sind sie

ἄλλων ὀρνέων. οὐκοῦν οὐδὲ ἑαυτὰς δύνανται οὐδὲν ὠφελεῖν· οὐ γὰρ ἂν παρὰ τοῖς ὀρνιθοθήραις ἐτρέφοντο δεδεμέναι καὶ δουλεύουσαι.

16

καὶ ἡμῶν ἕκαστος τὴν μὲν στολὴν ἔχει τὴν Σωκράτους καὶ Διογένους, τὸ δὲ φρονεῖν πολλοῦ δέομεν ὅμοιοι εἶναι τοῖς ἀνδράσιν ἐκείνοις ἢ ζῆν ὁμοίως αὐτοῖς ἢ λόγους τοιούτους διαλέγεσθαι. τοιγάρτοι οὐδὲν ἄλλο ἢ βλεπόμενοι ὡσπερὶ γλαυκῆς ὄχλον πολὺν ξυνάγομεν τῷ ὄντι ὀρνέων, αὐτοὶ τε ὄντες ἠλίθιοι καὶ ὑφ' ἑτέρων τοιούτων ἐνοχλούμενοι.

dümmer als die anderen Vögel.²⁴⁷ **(16)** Daher vermögen sie nicht einmal sich selbst zu helfen, sonst würden sie sich nämlich nicht von Vogelfängern gefangen und wie Sklaven halten lassen.

Auch jeder von uns trägt das Gewand eines Sokrates und Diogenes, im Denken aber sind wir weit davon entfernt, jenen Männern ähnlich zu sein oder ähnlich wie sie zu leben oder uns mit solchen Worten zu unterhalten. Deshalb schaut man auf uns, und wir ziehen, wie²⁴⁸ die Eulen, eine große Schar von – wahrhaftig – Vögeln an, während wir selbst dumm sind und von ebensolchen Leuten belästigt werden.²⁴⁹

Anmerkungen

[Die Autoren, die zu diesen Anmerkungen beigetragen haben, sind jeweils hinter ihrem Beitrag durch ihre Namensinitialen angegeben: [A.] = Amato, [F.] = Fornaro, [N.] = Nesselrath.]

- 1 Zur zentralen Bedeutung des ‚Modells Sokrates‘ für die Kaiserzeit vgl. DÖRING 1979, woraus hier nur einige Ergebnisse zitiert werden können: Der Sokrates, für den das Wort ohne Begleitung durch die Tat keinen Wert hatte, dient der praktischen Philosophie der Kaiserzeit als Modell; auf diesem Modell ruhte eine reiche anekdotische Tradition, und es erschien keineswegs abgelegen, da es einbezogen war in jene Rückgewinnung der klassischen Vergangenheit, die zur gleichen Zeit die Bestätigung der eigenen Identität für die griechischen Intellektuellen darstellte, die unter der römischen Kaiserherrschaft lebten. Auch andere Motive trugen zur Beispielhaftigkeit des Sokrates bei: sein Widerstand gegen die politische Macht, seine Ablehnung des Überflusses – in einer Gesellschaft, in der Luxus und Überfluss zu ununterdrückbaren Bedürfnissen geworden waren –, und insgesamt die bequeme Verfügbarkeit des Modells Sokrates, das alle Elemente enthielt, die den Stoikern und Kynikern dazu dienten, die Gestalt des Philosophen beispielhaft zu erläutern. [F.]
- 2 Der Begriff ‚Sophisten‘ scheint hier neutral gebraucht zu sein, aber aus seinen markierten negativen Wesenszügen versteht sich unterschwellig, dass Dion den Gegensatz zwischen sich selbst und seinem Alter Ego Sokrates einerseits und den zeitgenössischen Sophisten andererseits im Auge hat; letztere sind die zu Beginn der *Olympischen Rede* (or. 12,5) erwähnten „bunten Pfauen“, die sich mit ihrem Ruhm und ihren Schülern brüsten und gegen die Dion oft polemisiert (vgl. or. 4,131; 8,33; 32,39; besonders heftig or. 35,8–10). Dion verwendet insgesamt den Begriff ‚Sophisten‘ in recht verschiedener Weise: bezogen auf die Sieben Weisen (or. 10,26), generell auf Personen, die den Anspruch der Weisheit erheben (4,14; 10,32; 32,35; vgl. RUSSELL 1992, 164), aber auch im Sinn von ‚Rednern‘; *sophistés*, der schulmäßige Lehrer und Redner, tritt dann dem *rhetor*, dem öffentlichen Redner (*orator forensis*), der auf der Agora auftritt (vgl. BOST POUDERON 2006, 457f.), gegenüber. Intellektuelle wie Dion und Plutarch wollen natürlich als ‚Philosophen‘ und nicht als ‚Sophisten‘ bezeichnet sein; vgl. STANTON 1973. [F.]
- 3 Dions Ausführungen beginnen ex abrupto, ohne eine Anrede an ein (hypothetisches) Publikum. Die ersten Worte sind wahrscheinlich eine Anspielung auf den Beginn des platonischen Dialogs *Hippias Maior* (281a), zu dem es in dieser Rede verschiedene Bezüge gibt. In der Tat werden auch im *Hippias Maior* (282b–c) Gorgias (Ausg. und Komm, Th. BUCHHEIM, Hamburg 1989, VS 82) und Prodikos von Keos (etwa 465 – nach 399; VS 84) von Sokrates als Beispiele angeführt. [F.]

In *Hipp. Mai.* 282d–293a stellt Sokrates die großen Weisen der Vergangenheit (darunter Pittakos, Bias, Thales und Anaxagoras), die sich vom politischen Leben und von leichten Gewinnen meistens ferngehalten haben, sarkastisch den

Sophisten seiner Zeit – Hippias, Gorgias, Prodikos und Protagoras – gegenüber, die sich tief in die Politik einmischten und daraus immense Reichtümer bezogen. Dion folgt Platon nicht buchstabengetreu (so setzt er hier Polos an die Stelle des Protagoras und Demokrit an die des Anaxagoras; vgl. u. Anm. 9); aber wie Platon konnotiert er das Wort σοφιστής negativ, im Gegensatz zum Ideal des wahren, von Sokrates verkörperten Philosophen (so DESIDERI 1978, 243 Anm. 65a; anders STANTON 1973, 354 Anm. 30, für den der Begriff im Kontext eine neutrale Bedeutung erhält). Dies passt zu Dions sehr kritischer Haltung gegenüber den Sophisten der alten und der neuen Zeit, denen er sich selber wie ein neuer Sokrates entgegenstellen will. [A.]

- 4 Die Erwähnung des Polos nach Gorgias liegt nahe, da die Namen dieser sehr berühmten Sophisten sich oft beieinander fanden, besonders als Gegner des Sokrates (vgl. z.B. Luc. *Pisc.* 22). Es könnte aber auch ein direktes Echo aus dem pseudo-platonischen *Theages* vorliegen (127e–128a: „hier sind Prodikos von Keos, Gorgias von Leontinoi, Polos von Akragas und viele andere, die so weise sind, dass sie in die Städte gehen können ...“). Polos von Akragas (Agrigent) war ein Schüler des Gorgias und ist vor allem als Person aus dem platonischen *Gorgias* bekannt. Aus dem umfangreichen Schaffen des Gorgias von Leontinoi (460 – 380 v. Chr.) sind nur das *Enkomion auf Helena* und die *Verteidigung des Palamedes* erhalten. Platon zufolge beschäftigte sich Prodikos hauptsächlich mit Semantik und Lexikographie: er schrieb *Über die Natur des Menschen* und die *Horai* (vielleicht agrarische Gottheiten), die unter anderem die berühmte Erzählung von „Herakles am Scheidewege“ enthielten. Dion nennt Hippias, Polos und Gorgias auch noch in *or.* 12,14 zusammen – ebenfalls mit ironischem Unterton – als diejenigen, die „die sich selber sehr bewunderten“, im Gegensatz zu Sokrates; auch dort dient der Hinweis auf Sokrates einerseits und auf die Sophisten andererseits dazu, den Unterschied zwischen Dion und den ‚Sophisten‘ seiner Zeit zu markieren. Prodikos erscheint auch in *or.* 55,12, auch wenn BRANCACCI 2001, 173 bezweifelt, dass es sich dort um den platonischen Prodikos handelt. [F.]

- 5 Im *Hippias maior* begrüßt Sokrates Hippias in Athen; dieser unterstreicht (281ab), dass er im Auftrag der Eleer Gesandtschaften in andere Städte und besonders nach Sparta unternehmen muss. Die neue *Techne* der Sophisten, sagt Sokrates, besteht in der „Möglichkeit, öffentliche Aufgaben neben den privaten übernehmen zu können“ (282b), und auf der rhetorischen Behandlung öffentlicher Angelegenheiten beruht bei Dion der Ruhm der Sophisten, und zwar eines jeden „nach seinem Geschick“ (*dynameos*, vgl. *tò ... dynasthai* in *Hipp. Mai.* 282b). [F.]

Aufenthalte in verschiedenen Städten Griechenlands, besonders aber in Sparta und Athen, sind für alle hier genannten Sophisten bezeugt, außer für Polos von Akragas, zu dem es nur spärliche biographische Angaben gibt (laut Luc. *Herod.* 3 soll er in Olympia deklamiert haben). Namentlich Hippias hatte enge Verbindungen mit Sparta (einer Stadt, die den Aktivitäten der Sophisten notorisch abgeneigt war), wo er – im Unterschied zu den anderen Städten, in denen er in der Regel über Geometrie, Astronomie, Musik und Kunst sprach – „über verschiedene Staatsformen, über Kolonien und öffentliche Aktivitäten“ handelte, „weil die Spartaner wegen ihres Verlangens nach Suprematie an solcher Art von Reden Freude hatten“ (Philostr. *VSoph.* I 11 = *VS* 86 A 2, §§ 3 und 7; vgl.

ferner Plat. *Hipp. Mai.* 281a = VS 86 A 6). Dem Prodikos von Keos brachte eine wichtige Gesandtschaft nach Athen großen Erfolg in der Bule und die Möglichkeit ein, den jungen Leuten besserer Häuser Unterricht zu geben (vgl. Plat. *Hipp. Mai.* 282c = VS 84 A 3; Philostr. *VSoph.* I 12 = VS 84 A 1a). Als Gorgias das erste Mal ebenfalls an der Spitze einer Gesandtschaft aus Leontinoi nach Athen kam (vgl. Diod. XII 53,2–5 = VS 82 A 4), gelang es ihm, die Athener mit der Originalität seiner Ausdrucksweise zu beeindrucken; noch als alter Mann deklamierte er in Athen, gewann den Beifall der Menge und faszinierte bedeutende Persönlichkeiten wie Thukydides, Perikles, den tragischen Dichter Agathon, aber auch den jungen Kritias und Alkibiades (vgl. Philostr. *VSoph.* I 9 = VS 82 A 1, § 3). [A.]

- 6 Dass Hippias, Gorgias, Prodikos und Polos – und generell die Sophisten der alten und der neuen Zeit – dank ihrer Aktivität außerordentlich reich wurden, bestätigen viele Zeugnisse: Prodikos ging regelrecht auf die Jagd nach vermögenden jungen Studenten (vgl. Philostr. *VSoph.* I 12 = VS 84 A 1a) und gab in Athen Unterrichtsstunden für fünfzig Drachmen (vgl. Plat., *Crat.* 384b = VS 84 A 11). Hippias strich aus einem kurzen Aufenthalt in Sizilien mehr als 170 Minen ein und behauptete, in seinem Leben mehr als zwei Sophisten zusammen eingenommen zu haben (vgl. Plat. *Hipp. Mai.* 282d–e = VS 86 A 7; vgl. Philostr. *VSoph.* I 11 = VS 86 A 2, § 5). Gorgias schließlich wird von Isokrates als der absolut reichste der Sophisten bezeichnet (*Isoc. or.* 15,155f. = VS 82 A 18); er nahm 100 Minen pro Unterrichtsstunde von jedem einzelnen Schüler (Diod. XII 53,2 = VS 82 A 4, § 2). [A.]
- 7 Reiske änderte das einhellig überlieferte πολιτῶν in πόλεων, weil er wohl in der Nebeneinanderstellung der scheinbar äquivalenten Begriffe πολιτῶν und ιδιωτῶν eine nicht gerechtfertigte Redundanz sah. Vgl. jedoch das Nebeneinander der beiden Ausdrücke in Aristid. *or.* 2,192 BEHR (εἰ γὰρ μήθ' ὑπὸ τῶν δῆμων ἔμελλον οὕτω γε θαυμασθήσεσθαι μήθ' ὑπὸ τῶν ιδιωτῶν μήθ' ὑπὸ τῶν πολιτῶν μήθ' ὑπὸ τῶν ξένων) und auch bereits in *Isocr. or.* 3,45 (οὕτω δίκαιον ἑμαυτὸν παρέσχον ὥστε μηδένα λυπήσαι τῶν πολιτῶν· λαβῶν δ' ἔξουσίαν ... σωφρονέστερος τῶν ιδιωτῶν ἐγενόμην). In Schol. Vet. in Ar. *Ran.* 459 wird τὸ ιδιωτικὸν u.a. auch dem δημοτικὸν gegenübergestellt. Vor diesem Hintergrund sollte hier πολιτῶν bewahrt werden. [A.]
- 8 Die Geldgier der falschen Philosophen – die dabei von den Dummköpfen profitieren – ist ein sehr weitverbreiteter Topos; seit den *Wolken* des Aristophanes ist er ein Hauptmotiv, um Sophisten und falsche Philosophen überhaupt zu verspotten: vgl. z.B. Lukians Schrift „Über die, die für Lohn Unterricht geben“ (*De Mercede Conductis*), aber auch *Eunuchus* 3 oder *Nigrinus* 25, *Symposion* 32, 36 u.a.: vgl. H.-G. NESSELRATH, „Lukian und die antike Philosophie“, in: M. EBNER, H. GZELLA, H.-G. NESSELRATH, E. RIBBAT, *Lukian: Die Lügenfreunde*, Darmstadt 2001, [135–152] 141 u. 145. [F.]
- 9 Dies greift auf, was Sokrates von Anaxagoras in *Hipp. Mai.* 283a erzählt: „Man sagt nämlich, dem Anaxagoras sei das Gegenteil von dem widerfahren, was auch widerfuhr: Denn obwohl ihm große Reichtümer hinterlassen wurden, vernachlässigte er sie und verlor sie alle – so töricht habe er sich verhalten! –, doch erzählt man Ähnliches auch über andere Personen der Vergangenheit.“ Gerade dieser letzte Satz könnte den zweideutigen Beginn unseres Dion-Satzes („ein anderer aber, ein Mann aus Abdera“ oder „ein anderer Mann aber aus Abdera“)

beeinflusst haben; daher glaube ich, dass es ein bewusstes Spiel mit der anekdotischen Tradition vorliegt, die Anaxagoras mit Demokrit (auch dieser stammte aus Abdera) verband, mit einem augenzwinkernden Hinweis auf den anderen berühmten Sophisten, Protagoras (auch er aus Abdera), der im *Hippias maior* von Sokrates herangezogen wird (282d). [F.]

Aufgrund der Parallele Plat. *Hipp. Mai.* 282d–283a glauben CROSBY (p. 371 und 373 Anm. 4), ELLIGER (p. 824 Anm. 1), HIGHET (1983, 90 Anm. 41) und DESIDERI (1978, 184 Anm. 24), dass Dion hier Protagoras („ein Abderit“) mit Anaxagoras von Klazomenai verwechselt habe, der – im Gegensatz zu den Sophisten Gorgias, Prodikos und eben Protagoras – alle seine ererbten Reichtümer vernachlässigte und verlor, οὕτως αὐτὸν ἀνόητα σοφίζεσθαι (Plat. *Hipp. Mai.* 283a); s. auch GANGLOFF 2006b, 162 Anm. 236, die jedoch keine Ersatz-Identifikation zu Protagoras vorschlägt. Plausibler ist jedoch (vgl. hierzu AMATO 2007, 193 Anm. 2), dass Dion sich hier auf Demokrit beziehen wollte, der ebenfalls wie Protagoras aus Abdera stammte, jedoch ähnlich wie Anaxagoras sein ganzes ererbtes Vermögen aus Liebe zur Philosophie verschleuderte (vgl. Antisth. Rhod. fr. 14 GIANNATTASIO ANDRIA ap. Diog. Laert. IX 39f. = *VS* 68 A 1; Cic. *fin.* V 87; Philon *De prov.* 2,13 und besonders *De vita contempl.* 14, wo das Beispiel Demokrits gerade neben dem des Anaxagoras begegnet: Ἀναξ-ἀγόραν καὶ Δημόκριτον Ἑλλήνες ἔδουσαν, ὅτι φιλοσοφίας ἡμέρω πληχθέντες μηλοβότους εἶσαν γενέσθαι τὰς οὐσίας· ἄγαμαι τοὺς ἄνδρας καὶ αὐτὸς γενομένους χρημάτων κρείττονας). [A.]

- 10 REISKE – dem alle späteren Editoren außer DUKAS folgen – nimmt hier Haplographie an und fügt hinter ζητῶν das Relativpronomen ὧν hinzu; doch bietet der Text der Handschriften weder syntaktische noch logische Schwierigkeiten (ζητῶν οὐδὲν ὄφελος αὐτῷ bedeutet „keinen Vorteil für sich suchend“ oder „ohne einen Vorteil für sich zu suchen“; vgl. Eur. *IT* 506: ζητεῖς γὰρ οὐδὲν κέρδος ὡς θανομένω; Plat. *Charm.* 172c: ἴσως δέ γε ἡμεῖς οὐδὲν χρηστὸν ἐζητήσαμεν; *Phd.* 107b; Gal. *De san. tu.* VII p. 56, 11 KÜHN: μηδὲν ζητεῖν ἕτερον βέλτιον). [A.]
- 11 Ein kleiner fabulierender Exkurs (ἦν δὲ καὶ Σωκράτης Ἀθήνησι πένης ἀνὴρ ...), der anklagen lässt, was Sokrates in Plat. *Apol.* 18b seine Ankläger über sich selbst sagen lässt: „Es gibt da einen Sokrates, einen weisen Mann ...“ (ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ), wobei hier aus dem „Weisen“ der „Arme“ geworden ist. [F.]
- 12 Zur Darstellung des Sokrates als δημοτικός vgl. Xen. *Mem.* I 2, 60 und Max. Tyr. *Dial.* 8,6a. [A.]
- 13 Dazu, dass Sokrates trotz seiner Armut von niemandem ein Entgelt annahm, vgl. *Hipp. Mai.* 300d (auch Plat., *Apol.* 23 a–c und 31 bc; *Euthyphr.* 3d; Xen., *Mem.* I 2,60. 6,11–14; Diog. Laert. II 27). Vgl. auch Plat. *Rep.* I 338b: Die einzige Währung, die Sokrates ausgeben kann, ist seine Anerkennung; vgl. zu diesem Thema auch Dion *or.* 3,15. [F.]
- 14 Zur Geldgier der Xanthippe – im Gegensatz zur Freigiebigkeit des Sokrates – vgl. die Anekdote bei Ael. *VH* IX 29. [A.]
- 15 Die antike historiographische Tradition schreibt – beginnend mit Aristoteles – Sokrates drei Söhne zu: einen (Lamprokles) von Xanthippe, zwei (Sophronikos und Menexenos) von Myrto, Tochter von Aristeidēs dem Gerechten (vgl. Diog. Laert. II 26 = Arist. fr. 93 ROSE³). [A.]

- 16 Der Hinweis auf die notwendige Erziehung der Kinder (vgl. hierzu Sokrates' Gespräch mit Kallias in Plat. *Apol.* 20ab) verschlingt sich hier mit einem Thema des platonischen *Kriton*, wo Kriton Sokrates bittet, das Geld anzunehmen, das zu seiner Rettung dienen soll, und an seine Kinder zu denken, die nicht im Stich gelassen werden dürften: „Denn entweder darf man keine Söhne in die Welt setzen, oder man muss die Mühe auf sich nehmen und sie ernähren und erziehen“ (*Crit.* 45d). [F.]
- 17 Zu den jungen Leuten aus reichen Familien die sich gern in Sokrates' Gesellschaft aufhielten, vgl. *Apol.* 23c, zur Tatsache, dass er nie etwas von ihnen nahm, 31bc. Der Hinweis auf die Frau, „die Geld alles andere als verschmähte“ – was übrigens nicht bei Platon steht –, bringt uns in den Kreis anekdotischer und Komödien-Quellen zum Leben der Philosophen. Laut Synesios (*Dion* 1) richtete Dion „Dionysien-Witze“ gegen Sokrates und Zenon, kannte den Komödienspott über Sokrates also offenbar gut. [F.]
Vgl. zu dieser Stelle auch Plat. *Crit.* 44e–45b, wo Kriton Sokrates rät, weder um ihn (Kriton) noch um die anderen Jünger in Furcht zu sein, falls sie gezwungen wären, „entweder den ganzen Besitz zu verlieren oder anderen Schaden zu erleiden“, wenn es doch um die Rettung des gemeinsamen Lehrers geht. [A.]
- 18 Die „menschenfreundliche“ Natur des Sokrates findet sich in Platons *Euthyphron* (3d), wo Sokrates sagt: „Ich fürchte, dass ich den Anschein habe, infolge meiner Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) jedem Menschen, was immer ich weiß, ganz rückhaltlos zu sagen, wobei ich das nicht nur ohne Entgelt tue, sondern auch noch gern etwas hinzufüge, wenn jemand es hören will“; vgl. auch Xenophon, *Memorabilien* I 2,60: Sokrates war „gegenüber dem Volk und den Menschen überhaupt freundlich eingestellt“ (δημοτικός καὶ φιλόανθρωπος). Die Offenheit für alle ist ein genereller Zug des Philosophen-Ideals auch in der Kaiserzeit; vgl. z.B. die von Plinius (*Ep.* I 10,2) gegebene Beschreibung des Stoikers Euphrates: „Er ist nämlich zugänglich, offen und voll der Humanität, die er (auch) lehrt“ (*est enim obuius et expositus plenusque humanitate, quam praecipit*). Die ‚Philanthropie‘ des Philosophen ist ein integraler Bestandteil seiner Mission, da er Streit und Unruhen beseitigen muss, um zur Verwirklichung der kosmischen Harmonie auf Erden beizutragen, die das Ideal ist, auf das alle, besonders aber der gute Herrscher, hinstreben müssen: Die Ethik der ‚Menschenfreundlichkeit‘, integraler Teil des Programms Kaiser Trajans, erscheint Dion als die erste Pflicht des Reichsbürgers; vgl. R. SCANNAPIECO, „L'Euboico di Dione di Prusa: coscienza della crisi et etica della filantropia“, in: P. VOLPE / F. FERRARI (Hgg.), *Ricerche su Dione di Prusa* (Napoli 2000), [99–153] 149f. [F.]
- 19 Die Parallelstelle *or.* 32, 27 (προσιέναι ... καὶ διαλέγεσθαι τούτω; vgl. ebenso Hyp. *Dem.* fr. 7, col. 28,10 JENSEN; Plut. *Marc.* 18,4; u.a.) spricht für die von J. PFLUGK vorgeschlagene und von allen späteren Editoren übernommene Korrektur προσιέναι gegen das προσείναι der Handschriften. [A.]
- 20 Vgl. *or.* 60,10: „Jener [Sokrates] trat nämlich bei allen Argumentationen und Vorträgen in die Schranken, gegen Redner wie gegen Sophisten, gegen Geometer, Musiker, Turnlehrer und die Vertreter der anderen Handwerkskünste, und in den Palästreten wie bei den Symposien und auf der Agora ließ er sich nicht daran hindern, auf jede Weise zu philosophieren und die Dabeistehenden zur Tugend zu ermuntern, wobei er kein eigenes Thema oder eine zuvor be-

dachte Frage in die Debatte brachte, sondern immer das aufgriff, was er vorfand und dies philosophisch untersuchte.“ Nach BRANCACCI 1992, 3314–3315 zeigt sich in diesen Partien der Einfluss des von Xenophon und Antisthenes geprägten Sokrates-Bildes, das der Kynismus erbt. [F.]

EMPERIUS erwog hier eine Änderung von ἐθέλησει in ἐθέλησειε. Aber in Fällen, wo – wie hier – εἰ (ἄρα) im Sinn von *si forte* („ob vielleicht“, „für den Fall, dass“) gebraucht wird, um eine Erwartung auszudrücken, ist auch der Indikativ Futur zugelassen: vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 375. [A.]

- 21 Das Bild des Sokrates, der auf der Agora bei den Tischen der Geldwechsler sitzt, hängt vom Beginn der platonischen *Apologie* (17c) ab; von dieser ist auch Dions Hervorhebung geprägt, dass Sokrates sein Lehren „Jungen und Alten“, „Armen und Reichen“ zur Verfügung stellt (*Apol.* 30ab und 33a). [F.]
- 22 Zur Anpassungsfähigkeit von Sokrates' Gesprächen in Hinsicht auf Reiche und Arme, Mächtige und einfache Leute vgl. auch Max. Tyr. *Dial.* 26,5. [F.]
- 23 Zugunsten von προσπαίσαντες, gegenüber προσπαίσαντες (nur in B), spricht die Parallelstelle *or.* 74,22. Eine Basileios-Stelle (*Adv. Eunom.* PG 29 p. 581,4: ταῖς ὁμωνυμίαις προσπαίοντας) könnte immerhin dafür sprechen, dass B eine lectio difficilior bewahrt hat (in § 4 hat B als einzige Handschrift das richtige ξυνιδῶσι). [A.]
- 24 Die Philosophie ‚tut weh‘, weil sie die Menschen zu einer Lebensführung bringt, die den traditionellen Werten zuwiderläuft; diese Vorstellung begegnet auch sonst bei Dion und in der Kaiserzeit überhaupt (vgl. FORNARO, u. S. 179f.); auf der anderen Seite wird die Philosophie jedoch – gerade weil sie wie ein ‚Heilmittel‘ ist – zu Unrecht von denen gesucht, denen es schlecht geht und die in ihr ein Mittel zur Genesung zu finden hoffen, nicht aber von denen, die glauben, dass es ihnen gut geht, wie den Reichen und Mächtigen (vgl. *or.* 27,7–9). [F.]
- 25 Eine recht kühne Behauptung angesichts der Tatsache, dass sich bis heute dem Gorgias zugeschriebene Reden erhalten haben (vgl. VS 82 B 11: *Lob der Helena*; 11a: *Verteidigung des Palamedes*) und dass man – wie Philostrats *Vitae sophistarum* zeigen – in einer auf Dion folgenden Zeit noch diverse Reden der hier genannten Sophisten lesen konnte. [A.]
‚Verschwunden‘ also wohl nicht im konkreten Sinn, sondern weil sie keinen moralischen Wert haben. [F.]
- 26 Das von den Handschriften der dritten Klasse gebotene τούτου μὲν αὐτοῦ ist τούτου δὲ αὐτοῦ (M U^{ac}B) vorzuziehen (so auch DUKAS, EMPERIUS und CROSBY). Der Genitivus absolutus τούτου μὲν αὐτοῦ μηδὲν γράψαντος ἢ καταλιπόντος erhält im Zusammenhang eine klar konzessive Bedeutung; von daher erklärt sich die Verwendung des adversativ-konzessiven μὲν (cf. Fr. MONTANARI, *Vocabolario*, s.v. μὲν [1.d] und BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 447.2a und Anm. 11). Die Verbesserungsvorschläge von GEEL (τοῦ δι' αὐτοῦ), VON ARNIM (〈καὶ〉 ταῦτ' οὐδὲ αὐτοῦ), SONNY (〈καὶ〉 τοῦτ' οὐδὲ αὐτοῦ) und STICH 1890, 404: οὐδὲν δ' αὐτοῦ oder καὶ τοῦτο οὐδὲν αὐτοῦ γράψαντος) sind unnötig. [A.]
- 27 Mit EMPERIUS würde man hier οὐδὲν (... οὔτε ... οὔτε) oder (μηδὲν ...) μήτε ... μήτε erwarten. Zur (hier im Text stehenden) Lesart der Handschriften CHP (in M UB ist μηδὲν ausgelassen) vgl. jedoch Ps.-Just. *Quaest. Christ. ad gent.* 172A (τὴν ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ τὴν μηδὲν οὔτε τῷ ὄλῳ οὔτε τῷ μέρει τελέσα-

σαν); das Umgekehrte in Luc. *Prom.* 18 (οὐδὲν γὰρ ὑμεῖς δεῖσθε αὐτοῦ μήτε ῥιγοῦντες μήτε ἔψοντες τὴν ἀμβροσίαν κτλ.). [A.]

- 28 Diogenes Laertios überliefert eine ganze Reihe von Philosophentestamenten: von Epikur (X 16–21 = fr. 217 USENER), Arkesilaos (IV 43f.), Aristoteles (V 11–16), Theophrast (V 51–57), Straton (V 61–64 = fr. 10 WEHRLI), Lykon (V 69–74 = fr. 15 WEHRLI), Menipp (VI 101) u.a. [A.]

Für Beispiele von testamentarischen Verfügungen von Philosophen, was ihre Schriften betrifft, vgl. Porphyrios, *Leben des Pythagoras* 58: Damit der Name der Philosophie nach dem Tod ihres Meisters nicht verschwinde, „verfassten“ die Pythagoreer „Werke zusammenfassenden Charakters und sammelten die Schriften der Älteren und alles, woran sie sich erinnerten, und jeder hinterließ sie dort, wo er starb, nachdem sie ihren Söhnen oder Töchtern oder Frauen aufgetragen hatten, sie keinem nicht zum Hause Gehörigen zu geben; und jene vererbten diese Anordnung lange Zeit getreu und gaben sie an die Nachkommen weiter.“ [F.]

- 29 Dion scheint hier noch einmal zu unterstreichen, dass der wahre philosophische Unterricht der mündliche und nicht der schriftliche ist; diese von Platon stammende Vorstellung drückt er indirekt auch anderswo aus (*or.* 18,4, wo er auf Plat. *Phaedr.* 242c anspielt): Die geschriebenen Texte befriedigen die Eitelkeit der Sophisten, die damit ihren Namen wie ein ‚Warenzeichen‘ auf die von ihnen verbreiteten Ideen setzen (vgl. DESIDERI 1991, 3917). Auch in dieser Hinsicht bilden Homer (zu seiner ‚Anonymität‘ vgl. unten Anm. 51) und Sokrates eine Ausnahme. Andererseits ist es nicht ganz richtig, dass Sokrates keine Verfügungen hinterlassen hätte: auf die ausdrückliche Frage Kritons hin bittet er – als sein testamentarisches Vermächtnis – in Platons *Phaidon* seine Schüler, „auf sich selbst Acht zu geben“ (*Phaed.* 115b). [F.]

- 30 Vor τῶν καταδικασθέντων muss kein ἐπί eingefügt werden (so VON ARNIM und CROSBY nach einem Vorschlag von REISKE): es handelt sich um einen Genitivus pertinentiae (mit γίγνομαι verbunden, das sich als „sich beziehen auf“, „jemandem eigentümlich sein“ verstehen lässt: vgl. BASILE, 217f.; BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 162.7, Anm. 9) oder um einen Genitiv der Beziehung / Begrenzung („was die Verurteilten betrifft“) möglich; dazu vgl. Plat. *Symp.* 221c; *Rep.* 404d. [A.]

- 31 Die ‚Beschlagnahmung‘ von Sokrates’ Lehre bezeugen Xenophons *Memorabilien* (I 2,60): Einige der Zuhörer bei den Gesprächen, die er unentgeltlich führte, nahmen „davon kleine Teile umsonst und verkauften sie anderen für teures Geld und waren nicht wie er dem Volk gegenüber freundlich eingestellt (δημοτικοί).“ Das Thema bedeutet dem kaiserzeitlichen Kynismus und besonders Dion viel, der zwischen *logoi*, vorgetragenen, und *grammata*, schriftlichen Argumentationen unterscheidet; Dion selbst hält in einem für die Geschichte der Überlieferung solcher Texte sehr wichtigen Passus fest, dass seine *logoi* vielen bekannt sind, jedoch nicht so, wie sie vorgetragen wurden, sondern sogar noch ‚verbessert‘ je nach der Fähigkeit eines jeden: „wobei die einen sie bewusst verbessern und – weil sie sich offenbar schämen, sich ihrer so zu erinnern, wie sie sind – vieles zum Besseren ändern und umstellen, die andern vielleicht aber auch, ohne es zu wollen, weil sie sich nicht mehr genau erinnern“ (*or.* 42,4f.). So führt Dion auch bei der Überlieferung der eigenen Schriften eine Parallele zwischen sich und Sokrates ein. Der gleiche Dion wiederholte die

Reden, die er für besonders nützlich zur moralischen Erbauung hielt, an verschiedenen Orten (*or.* 17,1f.); daraus leitet sich eine Reihe von ‚Doppelungen‘ in der Überlieferung des *Troikos* (*or.* 11) her. Vgl. BRANCACCI 1985, 23–25. [F.]

- 32 Welches sind die *Logoi* des Sokrates, die „fortdauern und fort dauern werden“? Die einzige Möglichkeit ist, dass es die platonischen sind, weil sie (wenn auch nicht von Sokrates) verschriftlicht sind und auf die ‚Freunde‘ des Sokrates zurückgehen. Üblicherweise hat man diesen Schluss als auf die mündlichen Gespräche bezogen gedeutet, die die Substanz der Philosophie nach dem Modell des Musonius Rufus und seines Schülers Epiktet bilden (so P. DESIDERI). Hier jedoch denkt Dion gerade an die verschriftlichten Gespräche, sonst hat die Beobachtung „[Sokrates’ Worte] dauern auf wundersame Weise fort ..., obwohl er selber weder etwas Schriftliches noch ein Testament verfasst oder hinterlassen hat“ keinen Sinn. Dion zeigt sich überrascht, dass es *trotzdem* schriftliche Werke des Sokrates gibt, die immer noch öffentlich zugänglich sind. Es ist also das Gleiche wie bei Epiktet geschehen: Seine Unterweisungen haben eine schriftliche und öffentliche Form angenommen, obwohl er nur mündlich gelehrt hat, und obwohl der Redaktor (Arrian) ausdrücklich erklärt, er habe Epiktets Worte nicht zu einem literarischen *syngramma* ausgearbeitet, so wie es Platon und Xenophon für die Worte des Sokrates getan haben. Deshalb – fährt Arrian fort – präsentierten sich diese Schriften wie ein spontanes Gespräch und hätten nicht eine eigens für ein späteres (Lese-)Publikum bewusst redigierte Form; doch auch in diesem Zustand seien sie „auf wundersame Weise“ ohne sein Wollen oder Wissen in die Hände der Menschen gefallen (Epict. *Diss.*, *Praef.* 3f.). Wenn die *Logoi* des Sokrates, auf die Dion sich hier bezieht, die platonischen Dialoge sind, dann wäre es möglich, dass diese kurze ‚Neubearbeitung‘ von Partien Platons und Xenophons einer ‚Anthologie‘ voranging, die eine Sammlung von Reflexionen über ‚sokratische‘ Texte darstellte, vielleicht einer Anthologie aus Platon. So ließe sich der Text als eine Einführung zu Platon und zugleich als ein Vortrag über Sokrates verstehen. [F.]
- 33 Die Frage war in dem Augenblick natürlich, da man eine philosophische ‚Biographie‘ konstruieren wollte; man denke nur an die *Lebensbeschreibungen* des Diogenes Laertius, die auf der Vorstellung der ‚Nachfolge‘ eines Philosophen auf den anderen im Umfeld verschiedener ‚Schulen‘ gründen. [F.]
- 34 Lehrer des Pheidias (neben dem Argiver Ageladas; vgl. P. ORLANDINI, „Fidia“, *Encic. dell’arte antica* III (Roma 1960) 1128–1130 [A.]) wird Hegias nur hier genannt; erwähnt wird er auch in Paus. VIII 42,10; Plin. *Nat.* XXXIV 49, Quint. *Inst.* XII 10,7, Luc. *Rhet. praec.* 9 (hier unter der Namensform Hegesias). Zu Hegias vgl. D. VOLLKOMMER-GLÖKLER, „Hegias“ (I), *KdA* 289. [F.]
Die Verbesserung Ἡγίου (statt des unwahrscheinlichen ἦπov in M UB oder ἴπov in CHP) verdankt sich K. O. MÜLLER („De Phidiae vita [I e II]“, *Comment. Societ. Reg. Scient. Gotting. Recent.* 6 (1823–1827) 121–190). [A.]
- 35 Der Bruder des berühmten, um die Mitte des 5. Jh.s tätigen Malers Polygnot von Thasos (eines *agathos ethographos* laut Arist. *Poet.* 6, 1450a27) war Aristophon (cfr. Plat. *Gorg.* 448b). Auch sein Vater Aglaophon (vgl. Plat. *Ion* 532e; Quint. *Inst.* XII 10,3) war Maler; zu ihm vgl. G. BRÖKER / W. MÜLLER, „Aglaophon I“, *KdA* 13. [F.]

- 36 Pherekydes von Syros (6. Jh. v. Chr.), ist Autor eines Werks kosmogonischen Inhalts, das als eine der frühesten Prosaschriften gelten kann; in ihm flossen Mythos und Naturerforschung sowie phönizische und ägyptische Einflüsse zusammen. Die Verbindung mit Pythagoras ist wahrscheinlich erfunden, aber alt, da schon im 4. Jh. (bei Andron von Ephesos, Dikaiarch, Neanthes und Aristoxenos) und vielleicht schon im 5. Jh. (bei Ion von Chios, VS 36 B 4 DK = fr. 30 W. = 4 GENTILI-PRATO) bezeugt; vgl. M. GIANGIULIO, *Pitagora: le opere e le testimonianze*, vol. I (Milano 2000) 71 und Chr. RIEDWEG, *Pythagoras* (München 2002) 21–23. Als Lehrer des Pythagoras nach Pherekydes' Tod wird Hermodamas genannt (Diog. Laert. VIII 2; Porph. *VPyth.* 1 und 15; Iambl. *VPyth.* 11), der in der Überlieferung nur als Nachfahre des epischen Dichters Kreophylos bekannt ist. [F.]
- 37 Vgl. hierzu Diog. Laert. VIII 54 (= Timaios *FGrHist* 566 F 14). Zu Empedokles und Pythagoras vgl. auch Emp. *VS* 31 B 129 = fr. 99 WRIGHT = 6 UNWOOD (Lob des Pythagoras als eines Mannes von außergewöhnlichem Wissen und vielleicht Anspielung auf seine früheren Leben). Pythagoras wird von Dion auch in *or.* 37,32 erwähnt (zusammen mit Sokrates und Platon unter denen, die man verleumdete), ferner in 47,5f. (Pythagoras verlässt Samos freiwillig wegen der Tyrannis des Polykrates; Dion vergleicht sich selbst mit anderen berühmten ‚Verbannten‘: Homer, Pythagoras, Zenon), und in 49,5f. (Lysis, Lehrer des Epameinondas war Schüler des Pythagoras). Empedokles dagegen erscheint bei Dion nur hier. [F.]
- 38 Im Prooemium der *Theogonie* (V. 22f.). Das Fehlen der Angabe eines Lehrers, die in den ‚Schul‘-Biographien, die Dion hier vorschweben, offenbar üblich war, fällt bei dem Dichter, mit dem ‚autobiographisches Schreiben‘ in der griechischen Literatur einsetzt, umso mehr auf. [F.]
Die (in den Handschriften der ersten und zweiten Familie ausgelassene) Konjunktion ὅτι ist durch die vom *consensus codicum* bezeugte Verbform ἔλαβεν gefordert; VON ARNIMS Änderung (die DE BUDÉ und CROSBY aufnehmen) – nach Auslassung von ὅτι mit M UB – von ἔλαβεν in λαβεῖν ist daher überflüssig. [A.]
- 39 Um den überlieferten Text (Ἡράκλειτος ... ἐξεῦρε ... καὶ γενέσθαι) zu halten, muss man γενέσθαι als konsekutiven Infinitiv (vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 391.4 und Anm. 8) verstehen, der durch καὶ („sogar“) besonders hervorgehoben wird. Auch ist es möglich, ἐξεῦρε als regierendes Verb gleichzeitig für den Akkusativ τὴν τοῦ παντός φύσιν und den Infinitiv καὶ γενέσθαι zu betrachten; man hätte es dann mit einer *detractio* durch ein Zeugma zu tun (dazu vgl. K.-G. II 570f. und BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 479.2). [A.] Einfacher zu verstehen wäre der Text freilich mit REISKES (von allen späteren Editoren übernommener) Konjekturen ἐξευρεῖν statt ἐξεῦρε, die den ganzen Satz zu einer gut verständlichen Aussage Heraklits selbst machen würde (Ἡράκλειτος δὲ ἔτι γενναιότερον [scil. φησιν] αὐτὸς ἐξευρεῖν τὴν τοῦ παντός φύσιν καὶ γενέσθαι παρ' αὐτοῦ σοφός), wie hier auch übersetzt ist. [N.]
- 40 Vgl. Diog. Laert. IX 5: „(Heraklit) war niemandes Hörer, sondern sagte, er habe alles von sich selbst gelernt“ [*VS* 22 B 101 = fr. 15 MARCOVICH]. Sotion dagegen sagt, einige hätten behauptet, dass er Hörer des Xenophanes gewesen sei.“ [F.]

- 41 Wer Homers *Lehrer* gewesen sei, war offensichtlich ein Gegenstand der Untersuchung: Für die *Vita Herodotea* war es Phemios (4 p. 5 WILAMOWITZ). Auch der Byzantiner Johannes Tzetzes schrieb in seiner *Exegesis in Iliadem* einen Abschnitt über das Thema, identifizierte als Homers Lehrer Pronapides (so auch schon Diod. III 67,5), den ‚Mitschüler‘ des Orpheus und Herakles bei Linos, und projizierte damit den Charakter der byzantinischen Schul- und Buchkultur auf die Homerbiographie: „Nachdem Homer sein ganzes Wissen von Pronapides gelernt hatte, ging er nach Ägypten, weil er noch mehr lernen wollte“ (*Prolegomena* zu den *Allegorien der Ilias* 65–78; vgl. *Chil.* XIII 633e; s. P. CESARETTI, *Allegoristi di Omero a Bisanzio*, Pisa 1991, 149). [F.]
- 42 Dass Sokrates Sohn eines λιθοξόος (Sophroniskos) und selbst seit jungen Jahren ein Steinmetz war, wird von vielen Quellen bestätigt; vgl. Max. Tyr. 38,7k und 39,5i; Olymp. in Alc. 220 WESTERINK; (Procl.) Schol. Hes. *Op.* 6 GAISFORD; *Sud.* σ 829 Adler; (Areth.) Schol. Plat. *Euthphr.* 11c GREENE; (Tzetz.) Schol. Hes. *Op.* 15 GAISFORD; (Tzetz.) Schol. Ar. *Nub.* 104a und 773a HOLWERDA; Schol. anon. rec. in Ar. *Nub.* 104d KOSTER. Das Wort λιθοξόος selbst ist wahrscheinlich ein späterer erklärender Zusatz (so DAVIS, dem VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY folgen); es kann kaum dadurch gerettet werden, dass man es vor ἐμάνθανε stellt und auf παῖς ὧν bezieht oder mit WENKEBACH 1941, 112 ἐμάνθανε <τῆν> λιθοξόου τὴν τοῦ πατρὸς τέχνην liest. [F.]
- 43 Bei Diogenes Laertius (II 19), der als Quelle Alexander Polyhistor (Autor von *Philosophen-Diadochai* im 1. Jh. v. Chr., *FGrHist* 273 F 86 = fr. 2 GIANNATTASIO ANDRIA) angibt, wird Sokrates als Schüler des Anaxagoras und des Musikfachmanns Damon bezeichnet; nach Anaxagoras' Tod wurde er Schüler des Archelaos und soll laut Aristoxenos (fr. 52a Wehrli) auch dessen Geliebter gewesen sein. [F.]
- 44 Für die Lesart τῶν μὴ γενομένων ἄμα (sc. κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον) von M UB (so auch EMPERIUS, DINDORF und die älteren Editoren) statt τῶν μὴ συγγενομένων (CHP) spricht, dass γενομένων ἄμα besser zu τοσοῦτοις ἔτεσιν ὕστερον γεόμενον in § 3 passt. [A.]
- 45 WARMINGTONS und CROSBYS Einfügung von οὐκ vor Ἐγῶγε ist überflüssig. [A.]
- 46 Was versteht Dion unter ‚Schüler‘? Vgl. hierzu Dions vierte Rede *Über das Königtum*, wo der Kyniker Diogenes Alexander d.Gr. auf dem Gebiet der Homerkenntnis herausfordert: Der König soll – sagt Diogenes – als Lehrer einen ‚Schüler‘ des Zeus oder einen wie Zeus haben, und dies sei zuerst von Homer bezeugt (§§ 38–41). Aus diesem Abschnitt gewinnt man die Vorstellung einer ‚Erziehung‘ oder ‚Unterweisung‘, die über das üblich ‚Schulmäßige‘ hinausgeht; Letzteres exemplifiziert Dion übrigens oft negativ mit den Schülern, die sklavisch den schlechten Sophisten folgen, wie z.B. am Beginn seines *Olympikos*. Wie in *or.* 4 stellt Dion auch in unserer Rede Überlegungen zu den Begriffen ‚Schüler‘ und ‚Nachahmer‘ an, weil Sokrates sowohl ein ‚Schüler‘ als auch ein ‚Nachahmer‘ Homers gewesen sei. Dions Konzept der ‚Nachahmung‘ lässt sich durch Beiziehung der 13. Rede (*In Athen über die Verbannung*) verstehen: Dort erklärt er sich explizit zum ‚Nachahmer‘ von ‚alten‘ Ausführungen des Sokrates, die er auch in Rom vorgetragen habe (*or.* 13,29); Sokrates ‚nachahmen‘ bedeutet, sich seiner Worte und seines Beispiels zu bedienen. So besteht eine Kontinuität zwischen den ‚Weisen‘, die zum Wohl

- der Gemeinschaft handeln, und so ist der König ‚Schüler‘ des Zeus, Sokrates der ‚Schüler‘ Homers und Dion seinerseits der ‚Schüler‘ des Sokrates. In *Dial.* 26,2h–3b des Maximus von Tyros wird dann Platon als der wahre Schüler Homers bezeichnet werden (vgl. Anm. 73). [F.]
- 47 VON ARNIM erwägt, den überlieferten Text (καλεῖν) in μὴ καλεῖν zu ändern; doch wird der Gebrauch des Infinitivs ohne μὴ nach δυσωπεῖσθαι von *or.* 36,54 bestätigt und findet sich auch sonst (vgl. z.B. Plut. *vit. pud.* 10, 533A; 17, 535B; *esu carn.* 5, 995B). [A.]
- 48 Die Bemerkung des Gesprächspartners ist etwas naiv, denn Homer wurde auch als ‚Philosoph‘ angesehen: In *or.* 47,5 ist Homer nicht nur ein ausgezeichnete Dichter, sondern auch ein „Philosoph in seinem Wesen“ (τῷ τρόπῳ φιλόσοφος). Überdies führten sich auf Homer alle philosophischen Schulen zurück; vgl. dazu Seneca in seinem Brief 88,5: „Es sei denn, dass sie dich mit der These, Homer sei ein Philosoph gewesen, überzeugen, obwohl sie dies gerade mit ihren Argumenten widerlegen. Denn bald machen sie ihn zum Stoiker, der nur die Tugend billigt, die Lüste flieht und vom Ehrenhaften nicht einmal um den Preis der Unsterblichkeit weicht; bald zum Epikureer, der den Zustand eines ruhigen Gemeinwesens lobt und sein Leben zwischen Gelagen und Gesängen zubringt; bald zum Peripatetiker, der drei Arten von Gütern postuliert; bald zum Akademiker, der behauptet, alles sei ungewiss. So scheint nichts von diesen Lehren in ihm zu sein, weil sie es alle sind; denn diese Lehren widersprechen einander.“ Auch Favorinus von Arles musste in seiner verlorenen Schrift *Über die Philosophie Homers* diesen als Lehrer der Wahrheit darstellen, und ähnlich der Kyniker Oinomaos von Gadara in seiner Abhandlung *Über die Philosophie nach Homer*, deren Titel an die Abhandlung seines Landsmanns Philodem *Über den guten König nach Homer* anklängt. Vgl. schließlich auch die *Dialexis* 26 des Maximus von Tyros, *Kann es eine Philosophie in Homers Nachfolge geben?*, mit der Bemerkung: „Homers Werke [haben] eine doppelte Aufgabe: als Dichtungen folgen sie der Gestalt des Mythos, im Dienst der Philosophie aber zielen sie auf Streben nach Tugend und Erkenntnis der Wahrheit“ (Max. Tyr. *Dial.* 26,5b). Vgl. F. NAPOLITANO, „Gli studi omerici di Massimo Tirio“, *Ann. Fac. Lett. Napoli* 17 (1974–1975), 81–103; J. PUIGGALI, „Dion Chrysostome et Maxime de Tyr“, *Ann. fac. Lettres Dakar* 12 (1982), 9–24. [F.]
- 49 Zusammen mit Stesichoros wird Archilochos an einer berühmten Stelle Ps.-Longins (*De subl.* 13,3) als „außerordentlich homerisch“ (Ὁμηρικώτατος) bezeichnet. Dion entwickelt einen Vergleich zwischen Homer und Archilochos in seiner ersten *Tarsischen Rede* (*or.* 33,11–13), wo er Archilochos dem Homer vorzieht, weil er auch zu tadeln verstand. Archilochos’ gnomische Dichtung wird also von Dion als moralisch belehrend betrachtet. Der Vergleich zwischen Archilochos und Homer war sicher ein Thema der Rhetorikschule; Herakleides Pontikos hatte ebenfalls *Über Archilochos und Homer* geschrieben (Diog. Laert. V 87). Vgl. ferner z.B. Cic. *Or.* 4; Velleius Paterculus I 5,2. [F.]
- 50 Vgl. hierzu auch *or.* 2,33: Stesichoros war „Nachahmer Homers“ mit seiner *Iliupersis* („Zerstörung Trojas“). Stesichoros’ deutliche Homer-Nachfolge war weithin anerkannt (vgl. T B 5–26 DAVIES und fr. 203), von Simonides (*PMG* 564,4) über Horaz (*c.* IV 9,5–9), dem schon erwähnten (o. Anm. 49) Passus *De Subl.* 13,3, Epigrammen der *Anthologia Palatina* (A.P. VII 75 und IX 184) bis zu Synesios (*De somniis* 20). Vgl. auch Quint. *Inst.* X 1,62: „wenn er das rechte

Maß gewahrt hätte, hätte er als Nacheiferer Homer wohl am nächsten kommen können.“ [F.]

- 51 Zu Homers ‚Anonymität‘ vgl. Ps.-Plut. *De Hom.* I 1 (p. 1 KINDSTRAND) und die *Vita Procli* (p. 26 WILAMOWITZ); gerade wegen Homers Schweigen über sich selbst ist es schwierig, wenn nicht unmöglich, eine Biographie Homers zu schreiben (vgl. auch den Anfang der *Vita Romana*, p. 30 WILAMOWITZ); gleichwohl stellen die Homer-Viten eine ganze Serie von Erörterungen und Daten über seine Heimat, Eltern, Namen usw. zusammen. Offensichtlich hielt Dion solche ‚Schul‘-Darlegungen und Vermutungen für unnütz und wertlos. Vgl. auch die Ironie, mit der Lukian solche Fragen zur Biographie Homers behandelt (*Ver. Hist.* II 20). Bei Dion wird an Homers ‚Anonymität‘ im enkomiastischen Zusammenhang der Rede 53 *Über Homer* erinnert (vgl. FORNARO 2002, 99), und in negativer Weise im Vergleich mit Phokylides in *or.* 36,12 (Phokylides nannte sich selbst, weil er die eigene Dichtung für nützlich und wertvoll hielt, während Homer sich nie nannte). [F.]
- 52 Zu Apollons berühmtem Orakel über Sokrates vgl. Plat. *Ap.* 20e–21a; Xen. *Apol. Socr.* 14, Schol. Ar. *Nub.* 144; Diog. Laert. II 37. [F.]
- 53 Das in B CP überlieferte αὐτοῦ (αὐτοῦ (M U H) ist gut verständlich und von Arnims Konjektur αὐτός unnötig. Zu der nicht ganz regelkonformen Nachstellung des Reflexivs vgl. *or.* 51,7 und 64,24, wo die Artikel wahrscheinlich unnötig konjiziert wurden. [A.]
- 54 Vgl. o. Anm. 28 zu *or.* 54,4. [F.]
- 55 Zu Sokrates’ Verachtung des Geldes vgl. o. Anm. 13 u. 17 zu *or.* 54,2. Dass Homer arm war und seinen Lebensunterhalt mit seiner Dichtung bestritt, ist ein Topos der Homer-Viten (in denen Homer gleichsam den Weisen verkörpert); vgl. vor allem die *Vita Herodotea* passim, ferner bei Dion *or.* 53,9f. (dazu FORNARO 2002, 97–99). Die Armut und das Vagabundieren (vgl. *or.* 47,5), die Homer der Gestalt des kynischen Weisen anzunähern scheinen, werden bei Dion jedoch nicht immer positiv betrachtet: In *or.* 11,15f. wird mit Homers Bedürftigkeit in der Tat die Notwendigkeit zu lügen verknüpft. [F.]
- 56 Zu Beginn von *or.* 61 (einem Dialog mit dem Titel *Chryseis*) sagt Dion zu seiner Gesprächspartnerin, nicht die – von den meisten Menschen gelobte und bewunderte – Dichtung an sich sei es, in der Homer sich am meisten auszeichne, sondern seine „Erfahrung mit den menschlichen Leidenschaften“ (§ 1: τὴν περὶ τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ἐμπειρίαν); hierin ist für Dion also der philosophische Wert (d.h. der Wert als ethischer Normengeber) der homerischen Dichtung zu suchen. Auch die Reden 56 – 58 sind ebensolche moralischen Charakterstudien (zu Agamemnon, Nestor und Achill) auf der Basis homerischer Verse, wie der Dialog (*or.* 61) über Chryseis. Die Erklärung homerischer Charaktere als Paradigmen von Tugenden oder Lastern war häufiges Thema in den Schulen und begegnet auch den *Homerischen Allegorien* des kaiserzeitlichen Stoikers Herakleitos; vgl. ferner Max Tyr. 26,5f. [F.]
- 57 Dass die große Mehrzahl der Menschen Opfer der *doxa* (der unreflektierten ‚Meinung‘) ist und die ‚Wahrheit‘ nur mit Mühe akzeptiert, ist bei Dion ein häufiges Thema; vgl. vor allem das Proömium seines *Troikos* (*or.* 11) und dazu FORNARO 2000. [F.]
- 58 Zur unterschiedlichen Begrifflichkeit von ‚Gleichnis‘ und ‚Vergleich‘ vgl. die Kapitel 84–90 der pseudoplutarchischen Schrift *De Homero: Homoiosis* ist dort

ein nicht im einzelnen ausgeführter Vergleich, dagegen wird *parabolé* als umfangreiches Gleichnis definiert. Zu den Einzelheiten vgl. HILLGRUBER 1999, 197f. [F.]

- 59 Die Vielfalt (*poikilia*) der homerischen Vergleiche nahm schon Aristoteles zur Kenntnis (*Top.* 8,1 p.157a14–17); Pseudo-Plutarch (vgl. die vorangehende Anm.) widmet ihnen inhaltsreiche Kapitel und Beobachtungen, die sich zum Teil auch in den Scholien finden (vgl. H. ERBSE, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, Bd. V, Berlin u.a. 1977, 191f. [Index s.v. *Similia, similitudines*]). Die Hauptfunktionen der homerischen Vergleiche wurden mit den Begriffen *auxēsis*, *enargeia*, *saphēneia* (‘Verstärkung’, ‘Anschaulichkeit’, ‘Klarheit’) beschrieben (vgl. Schol. D *Il.* XI 548). Vgl. hierzu immer noch A. CLAUSING, *Kritik und Exegese der Homerischen Gleichnisse im Altertum* (Diss. Freiburg 1913). Besonders die Tiervergleiche wurden wegen ihrer *enargeia* bewundert, und so beweist Dions Gesprächspartner mit seinem Hinweis auf sie, dass er Homer gut studiert hat. Zu den homerischen Vergleichen nicht als rhetorisches Mittel, sondern als Ausdruck einer Denkart, nämlich des Denkens in Analogien, die dann die ganze griechische Philosophie prägt, vgl. S. NANNINI, *Analogia e polarità in similitudine* (Amsterdam 2003). [F.]
- 60 Zugunsten der (nur von P, dem DINDORF, VON ARNIM und DE BUDÉ folgen, ausgelassenen) Erhaltung des bestimmten Artikel τὸς vor σκυτοτόμους (so auch REISKE, EMPERIUS, CROSBY und die älteren Editoren) sprechen die Parallelen (z.B.) Hdt. V 20,4 (τάς τε ἑωυτῶν μητέρας καὶ τὰς ἀδελφεάς) und Plat. *Epist.* 7, 328a (τούς τε αὐτοῦ ἀδελφίδους καὶ τοὺς οἰκείους). [A.]
- 61 Vgl. die Worte des Alkibiades in Platons *Symposion* (221e–222a): „Wenn sich nämlich jemand Sokrates’ Reden anhören will, so werden sie ihm zuerst recht lächerlich erscheinen ... Er redet nämlich von Lasteseln und irgendwelchen Schmieden, Schustern und Gerbern, und er scheint stets die gleichen Dinge mit den gleichen Worten zu sagen, so dass jeder unerfahrene und dumme Mensch über seine Reden lachen wird.“ Ähnliche Vorhaltungen machen Kallikles im *Gorgias* (491a1f.: „Bei den Göttern, du führst immer nur Schuster, Walker, Köche und Ärzte im Mund, als ob unsere Diskussion um diese Leute ginge!“), Hippias im *Hippias maior* (288d1, wo Sokrates mit dem Beispiel eines Kochtopfes arbeitet), Kritias in Xenophons *Memorabilien* (I 2,37: „Diese wirst du in Ruhe lassen müssen, die Schuster, Zimmerleute und Schmiede!“). Diese Vorhaltungen beruhen auf der Vorstellung, dass man nicht über ‚hohe‘ Themen sprechen könne, indem man Beispiele aus den Handwerkskünsten und ähnlich hausbackene Dinge verwende. Aber gerade hierin – wie erneut Alkibiades im *Symposion* ausführt – ist Sokrates’ Redeweise wie ein Silen: Auch und gerade mit solchen Beispielen lässt sich über ‚hohe‘ Themen sprechen und ‚Weisheit‘ zeigen (vgl. auch Sokrates’ Antwort auf Kritias’ Worte an der genannten *Memorabilien*-Stelle: „Muss ich auch auf die Dinge verzichten, die sich aus diesen Beispielen ergeben: das Gerechte, das Heilige und die anderen Werte dieser Art?“). Auch der Einwand des Gesprächspartners ist von der gleichen Naivität – die sich nur an der äußeren Erscheinung der Dinge orientiert – gekennzeichnet. [F.]
- 62 GASDA 1883, 4, weist darauf hin, dass εἴπερ γε hier die Bedeutung von οὐκ hat („Das wirst Du nicht mehr behaupten“); vgl. *or.* 61,6 (εἴ γε καὶ τὰ ἄλλα ἀκούσειας). [A.]

- 63 Eine Anspielung auf die ‚Fabeln‘ des Archilochos, die als Protagonisten den Fuchs hatten (vgl. fr. 174,2. 185,5. 201 WEST), darunter die sehr berühmte vom Fuchs und Adler, die auch in den Rhetorikschulen Studienobjekt war (vgl. z. B. Hermog. *Progymn.* 1,1; Prisc., *Praeexercit.* 3 p. 430 KEIL) und in die Sammlung Äsops einging (Nr. 1 HAUSRATH). Auch wenn im Zentrum der Fabel ‚niedrige‘ Themen und Tiere standen, war sie doch ein geeignetes Mittel, moralische Lehren zu verbreiten, wie Dion implizit in *or.* 72 zeigt, wo Äsop zum idealen Weisen wird (vgl. u. Anm. 232). Dion möchte sagen, dass alle homerischen Vergleiche – ob sie nun ‚hohe‘ oder ‚niedrige‘ und damit weniger beeindruckende Inhalte (vgl. das unmittelbar Folgende) haben – einen moralischen Gehalt besitzen. [F.]
- 64 Leoparden-Vergleiche finden sich *Il.* XIII 99–106, XVII 20–23 (vgl. hier das bT-Scholion ad loc. über die verschiedenen Abstufungen im Mut, die Panther, Löwe und Eber symbolisieren) und XXI 573–580 (hier vermerkt das bT-Scholion, dass der Leopard das aggressivste aller Tiere sei und bis zum Tod kämpfe, und zitiert Arist. *HA IX* 1 608a33–35). Zu den vielen Löwen-Vergleichen vgl. A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques: les représentations de l'animal chez Homère* (Paris 1981) und S. H. LONSDALE, *Creatures of speech. Lion, herding, and hunting similes in the Iliad* (Stuttgart 1990). In der Homer-Erklärung werden Panther, Löwe und Eber in der Regel als Sinnbilder der Kampfkraft und des Mutes betrachtet und positiv gewertet (vgl. Ps.-Plut. *De Hom.* 87,2–4. 134,4. 216,2); in der Tat werden die tapfersten Helden (Aias, Agamemnon, Achill) regelmäßig mit Löwen verglichen (vgl. Schol. T ad *Il.* XIII 471); vgl. HILLGRUBER 1999, 203–206. Die moralisch ausgerichtete Erklärung der Eigenschaften von Tieren, die in den Vergleichen erscheinen, ist besonders in den sogenannten „exegetischen“ Homer-Scholien verbreitet. Hier (wie auch anderswo) zeigt Dion seine Kenntnis der Techniken und Argumenten der alexandrinischen Philologie; vgl. LUZZATTO 1983, S. FORNARO, „Miti tragici e filosofi teatrali: l'orazione LX ‚Nesso o Deianira‘ di Dione Crisostomo“, *Sandalion* 26–28, 2003, 127–139. [F.]
- 65 Vgl. *Il.* XVII 755–759: Aineias, Hektor und die Trojaner fliehen und schreien dabei wie Stare und Dohlen, wenn sie die todbringende Gabelweihe sehen (vgl. M. E. EDWARDS, *The Iliad: a commentary. Volume V: Books 17–20*, Cambridge 1991, 137); *Il.* XVI 583, wo Patroklos wie ein Falke die Feinde wie Dohlen und Stare (sprichwörtlich feige Vögel) in die Flucht schlägt (vgl. JANKO 1992, 388). Löwen, Leoparden und Adler sind Tiere, die Mut symbolisieren; doch muss man auch von den Lastern der Menschen zu reden verstehen, und zu diesem Zweck ist der Vergleich mit Staren oder Dohlen wirkungsvoller. In der Tat besteht die Größe Homers darin, sowohl von Tugenden wie von Lastern reden zu können (vgl. Dion, *or.* 53,11). [F.]
- 66 In *Il.* XXI 12–16 (innerhalb der ‚Schlacht am Skamander‘) wird Achill mit einer Feuersbrunst verglichen, unter deren Einwirkung Heuschrecken (hier die Feinde und ihre Pferde) ins Wasser fliehen; wenige Verse später (*Il.* XXI 22–24; vgl. dazu das bT-Scholion) wird der nunmehr im Wasser befindliche Achill mit einem unter Fischen wütenden Delphin verglichen. [F.]
- 67 In *Od.* V 488 wird der sich mit Blättern (zum Schlafen) zudeckende Odysseus mit einem Mann verglichen, der ein brennendes Holzstück in der Asche verbirgt, um die Glut zu erhalten. [F.]

- 68 Der Ausdruck τέφρα (,Asche‘) begegnet bei Homer zweimal, in *Il.* XVIII 25 und XXIII 251, jedoch nicht im Zusammenhang von Vergleichen: An der ersten Stelle beschmutzt sich Achill, der gerade vom Tod des Patroklos erfahren hat, das Gewand mit Asche, die er sich über den Kopf geschüttet hat; an der zweiten handelt es sich um die Asche des Scheiterhaufens, auf dem Patroklos verbrannt wurde. Wahrscheinlich wurde der Hinweis auf die Asche an unserer Dion-Stelle durch den in der vorangehenden Anm. zitierten *Odyssee*-Vergleich hervorgerufen. [F.]
- 69 In *Il.* XIII 588–592 prallt ein Pfeil von Menelaos’ Brustpanzer ab wie Bohnen oder Kichererbsen von einer Worfchaufel (vgl. auch den nächsten von Dion erwähnten Vergleich; die Vergleiche wurden offensichtlich nach Themen untersucht); zu diesem einmaligen (und in den exegetischen Scholien unterschiedlich kommentierten) Vergleich vgl. auch JANKO 1992, 118f. [F.]
- 70 In *Il.* V 499–505 wird die während der Worfelung des Getreides vom Wind weggetragene und sich zu weißen Haufen zusammenballende Spreu mit dem die Häupter der Achaier weiß färbenden Staub verglichen, den die Hufe der Pferde aufwirbeln. [F.]
- 71 In *Il.* XVII 674–678 wird Menelaos mit einem Adler verglichen, der aus großer Höhe einen am Boden kauernenden Hasen erspäht, in *Il.* XXI 252–253 Achill mit dem Adler, „der der stärkste und schnellste der Vögel ist“; vgl. zu dieser Stelle Eustathios (In *Il.* p. 1235,45f.) und zu den Eigenschaften des Adlers Ps.Plut., *De Hom.* 86 mit dem Kommentar von HILLGRUBER 1999, 201. Die Vergleiche, die auf heldenhafte Eigenschaften abhoben, wurden mithin für ‚vornehmer‘ gehalten als diejenigen, die als Bezugspunkt die alltägliche (oft ländliche) Wirklichkeit hatten. [F.]
- 72 Bezeichnenderweise stellt Dion hier ‚Löwen‘ (vgl. o. Anm. 64) und ‚Adler‘ auf die gleiche Stufe wie die mythischen und dichterischen Gestalten der Skylla und des Kyklopen, und zwar wegen ihrer Fähigkeit, einfache Gemüter (wie die von Kindern) zu beeindrucken: Das Bild der Ammen, die Kinder mit dichterischen Bildern erschrecken, geht offensichtlich auf Plat. *Rep.* II 377c zurück (vgl. u. Anm. 237). Lamia (zu ihr vgl. F. SCHWENN, „Lamia [1]“, *RE* XII 1, 1924, 544–546 und S. I. JOHNSTON, „Lamia [1]“, *DNP* 6, 1999, 1079f.) war eine wunderschöne, von Zeus geliebte libysche Königin, die von der eifersüchtigen Hera in eine Art Ungeheuer mit männlichen Sexualattributen verwandelt und zu einer Menschen-, insbesondere Kinderfresserin wurde (vgl. Duris *FGrHist* 76 F 17; Heraclit. *Incred.* 34 p. 85 FESTA; etwas anders Diod. XX 41, 3–6; vgl. auch Strab. I 2,8 und Hor. *Ars poet.* 340). Ihr Name ist etymologisch verwandt mit λαίμωξ (,Schlund‘), was ihren alles verschlingenden Hunger zum Ausdruck bringt. Dion erzählt einen ähnlichen Mythos (mit moralischer Funktion) in *or.* 5 (vgl. S. FORNARO, „Immagini di donne in Dione Crisostomo“, in: C. ULF / R. ROLLINGER, *Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit*, Bd. I, Wien / Köln / Weimar 2006, 325–338). [F.]
- 73 Die Gleichsetzung der sokratischen Dialoge – oder der Dialoge Platons – mit der Dichtung Homers ist eine Möglichkeit, in dem Streit zwischen Philosoph und Dichter (der seine Wurzeln in der berühmten ‚Vertreibung‘ Homers aus dem Staat der platonischen *Politeia* hat) Stellung zu beziehen. Wir wissen nicht, was der Inhalt von Dions Werk *Über Homer, gegen* (oder: *an*) *Platon*

war, aber man darf vermuten, dass Dion den ethisch-moralischen Wert der epischen Dichtung zeigen wollte, wenn man diese mit einem verantwortungsbewussten Führer liest, und auf diese Weise auf Platons Anklagen antwortete; vgl. allgemeiner zu Dion und den Dichtern FORNARO 2003a. Zum Sprecher einer solchen moralischen Homer-Interpretation macht sich vor allem Plutarch; vgl. zuletzt G. D'IPPOLITO 2007 (mit weiteren Literaturhinweisen. Der stoisierende Herakleitos antwortete in seinen *Homerischen Allegorien* in durchaus anderer Weise auf Platons Anklagen: Καὶ θεσμοὶ μὲν δικαιοτάτοι παντὸς ἀνθρώπινου βίου δι' ἀμφοῖν τῶν Ὀμήρου σωματίων ἐμπολιτεύονται, τοὺς δὲ Πλάτωνος διαλόγους ἄνω καὶ κάτω παιδικοί καθυβρίζουσιν ἔρωτες, οὐδαμοῦ δ' οὐχὶ τῆς ἄρσεως ἐπιθυμίας μεστός ἐστιν ἀνὴρ („Höchst gerechte Normen für jegliches menschliche Leben haben überall in beiden Werken Homers Bürgerrecht, die platonischen Dialoge dagegen werden von oben bis unten durch Knabenliebschaften verunehrt, und nirgends ist da ein Mann nicht voll von Verlangen nach einem anderen Mann“, 76,14f.). Vgl. hierzu zuletzt F. PONTANI (Hg.), *Eraclito, Questioni omeriche* (Pisa 2005); Heraclitus, *Homeric Problems*, Edited and translated by D. A. RUSSELL and D. KONSTAN (Leiden 2005). DÖRING 1979, 99 weist darauf hin, dass im Lauf dieses Dialogs Sokrates immer mehr mit Platon identifiziert wird; Sokrates hat ja – wie Dion auch sagt – keine Dialoge geschrieben, und hier liegt der Vergleich vielmehr zwischen Homer und Platon (vgl. ferner Anm. 32). Maximus von Tyros wird in einem ähnlichen Zusammenhang Platon einen ‚Schüler‘ Homers nennen (*Dial.* 26,3ab; vgl. o. Anm. 46), und einen ‚Nachahmer Homers‘ nennt Proklos Platon in seinem ganzen Kommentar zur *Politeia*. Auf diese Weise lässt sich der größere Rahmen skizzieren, in den unser Text einzuordnen ist; es geht um den Versuch nicht nur Dions, ein Gleichgewicht zwischen Homer und Platon, seinem strengsten Kritiker unter den Philosophen, zu finden, um dann beide in gleichem Maß als Paradigmen für die Erziehung nehmen zu können. [F.]

- 74 Die auch von EMPERIUS gedruckte Fassung von UB (τούτου ἕνεκεν ἀνθρώπους ἄλλους ὠφέλει – dagegen τούτου ἕνεκεν ἀνθρώπων ὠφέλει CHP, τούτου ἕνεκεν ἀνθρώπων ὠφελείας M [von WILAMOWITZ befürwortet]; VON ARNIM schlägt τούτου ἕνεκεν ἴν' ἀνθρώπους ἄλλους ὠφελοῖ vor [von CROSBY gedruckt], GEEL (προσποιοῦμενος) τούτου ἕνεκεν, τοὺς μὲν ἄλλους ὠφέλει) ist die plausibelste. ἄλλους ist dabei nicht wie *ceteros* (so EMPERIUS), sondern wie *alios* zu verstehen, und zwar in Hinsicht auf die vorher erwähnten Menschen (τοὺς ἀνθρώπους), die Homer mit den Mitteln seiner Dichtung zu erziehen suchte. Dion will sagen, dass sowohl Homer wie Sokrates ein zu erziehendes Publikum zu erreichen versuchten, dieser einen Teil, jener einen anderen; wo Homer nicht hin gelangte, dorthin gelangte Sokrates (oder besser: versuchte es, wie das hier verwendete Imperfekt andeutet). [A.]
- 75 Der Mythos ist für Dion ein flexibler Stoff wie Wachs oder Ton; seine ‚Wahrheit‘ wird von der Form bestimmt, die man ihm aufdrückt. Am Ende von *or.* 60 (9f.) wird Sokrates ausdrücklich die Fähigkeit, den Mythos so für seine Zwecke zu ‚formen‘, zugesprochen, wie es die Verfertiger von Tonfiguren tun. Mit dieser Art des Mythengebrauchs musste Sokrates den ‚professionellen‘ Erzählern missfallen; diese verwendeten die Mythen traditionell in psychagogischer Absicht oder als nicht verifizierbares historisches Zeugnis, nicht aber zum moralischen (also philosophischen) Nutzen. Natürlich strebt Dion danach, den

Mythos in der gleichen Weise wie Sokrates zu nutzen (vgl. *or.* 5), auch wenn er die überlieferten Fassungen nicht so radikal ändert wie in dem eklatanten Fall des *Troikos* (*or.* 11), in dem er den berühmtesten griechischen Mythos umschreibt; er tut dies aber auch in anderen Fällen, wie in dem mit Herakles und Deianira (*or.* 60, dazu FORNARO 2003b). Zum Mythengebrauch bei Dion vgl. GANGLOFF 2006B und S. SAÏD, „Dio’s Use of Mythology“, in: SWAIN 2000, 161–186. [F.]

- 76 Nach BRANCACCI 1992 handelt es sich hier nicht unbedingt um die Protagonisten der platonischen Dialoge; wir wissen, dass Dialoge mit dem Titel *Alkibiades* auch von Antisthenes und Aischines geschrieben wurden. So könnte Dion hier auch auf Gesprächsteilnehmer in sokratischen Dialogen anspielen, die für uns verloren sind (vgl. auch u. Anm. 110). [F.]

Zu der Umschreibung οἱ περί + Namen, um bestimmte Personen zu bezeichnen (hier Agamemnon und Achill), vgl. z.B. Polyb. VII 2,3; Plut. *Tim.* 13,4. [A.] Vgl. aber auch Dion selbst, sogar in dieser gleichen Rede: *or.* 55,12; 18,12. Literatur dazu: S. RADT, „ΟΙ (AI etc.) ΠΕΡΙ + Acc. nominis proprii bei Strabon“, *ZPE* 71 (1988) 35–40; R. GORMAN, „ΟΙ ΠΕΡΙ ΤΙΝΑ in Strabo“, *ZPE* 136 (2001) 201–213; R. J. Gorman, „Polybius and the evidence for periphrastic hoi peri tina“, *Mnemosyne* 56 (2003) 129–144. [N.]

- 77 Das einhellig überlieferte ὄχλον ἄλλως καὶ φλυαρίαν lässt sich halten, wenn man ὄχλος als „Überdruß“, „Belästigung“ versteht (cf. Hdt. I 86,5; Xen. *An.* III 2,27; Thuc. I 73,2); zu der Junktur mit φλυαρία vgl. Dion. Hal. *AR* V 75,1 (ὥστε ὄχλον ἄν τινα καὶ φλυαρίαν φανῆναι τὴν περὶ τὰ μικρὰ καὶ φαῦλα ἡμῶν σπουδῆν). Es lässt sich jedoch nicht ausschließen, dass Dion hier [Dem.] *or.* 35,25 (ἀλλ’ ἠγοῦντο εἶναι τὴν συγγραφὴν ἄλλως ὕθλον καὶ φλυαρίαν) nachahmen wollte, wie es auch Aelius Aristides (*or.* 34,22 KEIL: νόμον δὲ καὶ τάξιν καὶ κόσμον ὥσπερ ὕθλον τινὰ καὶ φλυαρίαν κρίναντες) und Prokop von Gaza (*Ep.* 91, 10 GARZYA-LOENERTZ: οὐκοῦν κατηγορεῖ ..., κἄν εἰ τὴν μουσικὴν ἐκπεσοῦσαν εἰς ὕθλους μελῶν καὶ δημοτικὴν φλυαρίαν εἰς τὴν Τερπάνδρου μῦσαν αὐθις ἐνέγκοι) tun. Dies könnte für die von K. MEISER (*Über den Charidemos des Dion von Prusa*, München 1912) vorgeschlagene Verbesserung ὕθλον für ὄχλον sprechen, die DE BUDÉ in den Text setzt. [A.]

- 78 Vgl. den Schluss von *or.* 54,4 (oben Anm. 25). [F.]

- 79 VON ARNIM würde hier anstelle von ἀποφεύγειν den Infinitiv Aorist ἀποφυγεῖν bevorzugen. In der Tat steht δύνασθαι (wie θέλειν, βούλεσθαι, κελεύειν, u.ä.) vorzugsweise mit dem Infinitiv Aorist; doch findet man besonders in Texten der hellenistischen und Kaiserzeit auch den Infinitiv Praesens; vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 338.2. [A.]

- 80 Zugrunde liegt dieser Stelle *Il.* X 299–454, wo die von Hektor erwartete Tat – der Spionagegang zum griechischen Schiffslager – deutlich als Gelegenheit zur Gewinnung großen Ruhms dargestellt wird; deshalb ist die von H. VAN HERWERDEN, „Ad Dionis Chrysostomi editionis Arnimianae vol. II“, *Mnemosyne* N.S. 26 (1898) [344–359] 352 hier vorgeschlagene Änderung (φιλοπλουτίας oder φιλοκερδείας statt φιλοδοξίας) unnötig. [A.]

- 81 Dolon erscheint nur im 10. Buch der *Ilias*, dessen ursprüngliche Zugehörigkeit zum Epos schon in der Antike bezweifelt wurde; in V. 322f. und 391f. ist von seinem Verlangen nach Achills Pferden die Rede, in 374–378 ergibt er sich zitternd vor Angst (ein offensichtliches Zeichen von Feigheit, vgl. schol. bT zu *Il.*

VII 216), in 412–445 verrät er den Griechen alles, was sie wissen wollen, in 454–457 wird er von Diomedes umgebracht. Dolon wird – ähnlich wie Lykaon – von Homer als besonderer Feigling beschrieben und in V. 361 mit einem Hirschkalb oder einem Hasen verglichen (vgl. hier die Bemerkung des T-Scholions ad loc.: „weil auch Dolon feige ist“). In *De virtute morali* 10, 449D unterstreicht Plutarch den Unterschied zwischen Aias (der *Il.* XI 544–557 auch noch bei einem Rückzug mit einem Löwen verglichen wird) und dem Feigling Dolon; vgl. auch Plutarch, *De profectibus in virtute* 2, 76a, wo Dolon mit dem spartanischen Feldherrn Brasidas kontrastiert wird. Vgl. ferner *Schol. ad Il.* XI 547 und Ps.-Plut. *De Hom.* 135,4 (dazu HILLGRUBER 1999, 302). Eine Schrift des Antisthenes mit dem Titel Περὶ κατασκόπου („Über den Späher“) war vielleicht der Dolon-Episode gewidmet (vgl. *SSR* IV 332f. mit Literaturhinweisen) und könnte Dion gegenwärtig gewesen sein. [F.]

- 82 Pandaros ist der beste der trojanischen Bogenschützen (vgl. *Il.* V 171–173) und Anführer eines Kontingents aus Zelea (*Il.* II 824–827), macht jedoch im Krieg eine schlechte Figur: Er lässt sich von Athena (die die Gestalt eines Trojaners angenommen hat) dazu überreden, auf Menelaos zu schießen (*Il.* IV 86–104); doch lenkt die Göttin dann selbst den Pfeil ab, und Menelaos erhält nur einen Kratzer (*Il.* IV 127–140), dessen Wirkung der Dichter aber genau beschreibt (IV 141–147). Mit diesem verräterischen Anschlag wird die Vereinbarung zwischen Trojanern und Griechen gebrochen. Später gesellt sich Pandaros zu Hektor, während Diomedes in der Schlacht wütet, aber auch in diesem Fall geht Pandaros' Schuss fehl (V 95–110; auch sein Speerwurf in V 280–287), und Diomedes tötet ihn mit einem Speerwurf, von dem der Dichter alle grausigen Details gibt: „Athena lenkte das Geschoss zur Nase unter dem Auge; es durchdrang die weißen Zähne, und das erbarmungslos Erz schnitt ihm die Zunge an der Wurzel ab, und die Spitze fuhr am Unterkinn wieder heraus“ (*Il.* V 290–293). Die Szene ist zugleich grausam und unreal, bestimmt von der Absicht des Dichters, den Tod des Pandaros als bedeutsam hervorzuheben (vgl. G.S. KIRK, *The Iliad: A Commentary, volume II: book 5–8*, Cambridge 1990, 89f.), und Dion teilt diese Absicht, indem er diesem gewaltsamen Tod die Bedeutung einer verdienten Vergeltung für den Ehrgeiz, die Gottlosigkeit und die Dummheit verleiht, die Pandaros verkörpert (vgl. auch Porphyrios, *Quaest. Hom. ad Il.* zu *Il.* IV 88, p. 70 SCHRADER).

Wie man hier sieht, fasst Dion die Episoden, deren Protagonist Pandaros ist, zusammen und deutet ferner die Folgen an, die Pandaros' Scheitern für den Handlungsverlauf der *Ilias* hat. Diese Art, Homer entlang dem Leitfaden der Fährnisse einiger Personen zu paraphrasieren und zusammenzufassen, begegnet auch in anderen ‚homerischen‘ Reden Dions wieder, die als Thema einzelne homerische Gestalten haben, die bestimmte Charaktere (ἦθη) versinnbildlichen (vgl. Anm. 56). Im vorliegenden Text treten drei negativen Charakteren (vielleicht nicht zufällig alle Trojaner) ebensoviele positive gegenüber. Diese Reden Dions sind jedoch, was die Gleichsetzung homerischer Gestalten mit moralischen Eigenschaften betrifft, komplexer als z.B. viele Homerscholien oder die 26. *Dialexis* des Maximus von Tyros (vgl. o. Anm. 48); eine solche Gleichsetzung findet sich oft auch in sprichwörtlicher Form, z.B. in den *Homerischen Allegorien* des Herakleitos (78): „Odysseus ist klug, Aias tapfer, Penelope selbstbeherrscht, Nestor in allem gerecht, Telemach ein treuer Sohn seines

- Vaters, Achill absolut zuverlässig in seinen Freundschaften.“ Dion bespricht Homer und interpretiert auch, was im homerischen Text nicht explizit gesagt wird, wie im Fall der Chryseis (*or.* 61), die bei Homer stumm bleibt und eigentlich nicht handelt. Mit der Ausführlichkeit seiner Darlegungen und der Subtilität seiner Interpretationen beansprucht Dion wohl auch eigene Originalität. [F.]
- 83 Mit diesen Worten (*Il.* VII 351f.; Übersetzung Anlehnung an Johann Heinrich VOß) plädiert der Trojaner Antenor für die Rückgabe Helenas. [F.]
In der *Ilias* selbst liest man an dieser Stelle κέρδιον ἡμῖν statt κάλλιον ἐστί. Solche Abweichungen zeigen auch andere Reden Dions; vgl. GANGLOFF 2006a und, besonders zu den Homer-Zitaten, MILAZZO 1980. [A.]
- 84 Asios, Sohn des Hyrtakos, ist der Anführer von Verbündeten der Trojaner, die aus Arisbe am Hellespont kommen (*Il.* II 835–839). Er missachtet des Rat des Polydamas und dringt mit seinem Pferdegespann über den griechischen Verteidigungsgraben vor, doch ist dieser Angriff auf die griechischen Schiffe zum Scheitern verurteilt: Asios wird von Idomeneus getötet, und der Dichter widmet seinem Tod einen detaillierten Vergleich mit einem stürzenden Baum (*Il.* XIII 389–393). [F.]
- 85 Die zitierten Verse sind Hom. *Il.* XII 112–115 (Übersetzung nach Johann Heinrich VOSS). [F.]
VON ARNIM sah die Verse 113b (von οὐδ’ ἄρ’ ἔμελλε an) bis 115 hier als spätere Hinzufügung an, „quia sequentia stultitiam Asii illustrant (vide part. praes.) et quia verba ἵπποισιν — ἀγαλλόμενος postea circumscribuntur verbis ὑπὸ τῶν ἵππων — διφρου“. Dies reicht jedoch für eine Athetese nicht aus. [A.]
- 86 Das von der ersten und zweiten Handschriftenfamilie überlieferte ληφθεῖσιν (gegenüber καταληφθεῖσιν in der dritten) wird hier – gegen die früheren Editoren – in den Text genommen, weil die Parallele *or.* 73,7 (ληφθεῖς ὑπὸ τῶν πολεμίων) dafür spricht. [A.]
- 87 Zur Variation von ὑπό + Gen. (zur Bezeichnung von Lebewesen als Verursacher) und dem Dativ einer abstrakten Ursache (τῷ κάλλει) vgl. z.B. *or.* 73,7: ἐπιστάμενος (sc. Νικίας ὁ Νικηράτου) τὴν ἐν Σικελίᾳ στρατείαν οἷα ἔσοιτο καὶ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῷ λογίζεσθαι. [A.]
- 88 Anders als die früheren Editoren könnte man versuchen, mit dem Text der Handschriften der dritten Familie (ὡς τότε μὲν ... ἐλάσων) durchzukommen, anstelle des unmöglichen ὡς τὸ μὲν ... ἐλάσειν (M UB), das GEEL ingenüös in ᾤετο μὲν ... ἐλάσειν korrigierte, worin ihm alle Editoren seit EMPERIUS folgten. ὡς ... ἐλάσων wäre von ἐπαίρομενος abhängig und hätte finale Bedeutung („veranlasst zu“); vgl. z.B. Dio Cass. LXXVIII 3, 5 (ἐπήρθησαν ὡς καὶ συναγωνιστάς αὐτοὺς ἀλλ’ οὐ πολεμίους ἕξοντες) und Jul. *or.* 1,19 p. 24b. [A.]
Was dennoch gegen diesen Text spricht, ist der Umstand, dass dann ein finites Verb (ἔτοιμος ... ἦν) mit δέ an ein Partizip (ἐπαίρομενος) angeschlossen werden müsste. Geels Konjektur liefert gerade das fehlende finite Verb, um den Anschluss von ἔτοιμος δὲ ἦν überhaupt erst zu ermöglichen. [N.]
- 89 EMPERIUS schlug vor, τὴν θάλατταν in τὸν χάρακα zu verbessern (τὴν φάλαγγα Unger), weil in den homerischen Vorbildstellen (*Il.* XII 110 und XIII 385) vom Meer keine Rede sei. Aber das Meer ist in der hier beschriebenen Situation wenigstens implizit präsent: Homer lässt Asios gegen die „schnellen Schiffe“ der Danaer vordringen, die unweit des Meeres liegen; auf dieser Grundlage baut Dion das Bild des Asios, der noch im Meer von seinem Wagen aus kämpfen

will. Die kaiserzeitliche Rhetorik liebt solche extravaganten Ausgestaltungen; man denke z.B. an die Ausgestaltung des legendären Kampfes des Aischylos-Bruders Kynegeiros mit einem persischen Schiff bei Marathon (urprünglich berichtet bei Herodot VI 114) nicht nur im bildlichen Bereich (dazu als Quellen Luc. *JTrag.* 32 und Ael. *NA* VII 38; vgl. HARRISON 1972, 358–365), sondern auch im literarischen in der Paradoxographie (vgl. Ps.-Plut. *Parall. min.* 305B–C), in der epideiktischen Rhetorik (vgl. Polemon, *Kynegeiros*) und der enkomiastischen Epik (vgl. Pantel. fr. XXIII HEITSCH; dazu G. D’IPPOLITO, „Panteleo“, in: L. TORRACA (Hg.), *Studi in onore di Italo Gallo*, Napoli 2002, [227–245] 233). [A.]

- 90 Vgl. das bT-Scholion zu *Il.* XII 110: „Der Ungehorsam ist typisch für Barbaren. Ein anderer Dichter hätte alle dem Polydamas gehorchen lassen; Homer aber ahmt die Wirklichkeit nach und führt einen vor, der nicht gehorcht.“ [F.]
- 91 Zu Polydamas als „klug“ (φρόνιμος) vgl. das T-Scholion zu *Il.* XII 237f. [F.]
- 92 Seit Emperius haben alle Editoren GEELS Änderung von ἐν δὲ τῷ οἰώνῳ in σὺν δὲ τῷ οἰώνῳ übernommen; doch kann der Dativ nach vorangehendem ἐν eine Instrumentalfunktion ausdrücken; vgl. K.-G. I 436 Anm. 7 und 465f.c. [A.]
- 93 Dion spielt hier nicht nur auf den Rat des Polydamas in *Il.* XII 60–79 (so VON ARNIM in seinem Apparat), sondern auch auf *Il.* XII 195–250 an, wo gerade nach einem Gefahr verkündenden Vogelzeichen (die Trojaner sehen einen Adler, der eine große Schlange in seinen Krallen hält, diese aber fallen lassen muss, nachdem sie ihn in die Brust gebissen hat) Polydamas davon abrät, den Kampf mit den Griechen zu beginnen, woraufhin Hektor ihm irritiert zu schweigen gebietet. [A.]
- 94 Nestor ist der älteste der griechischen Helden vor Troja; er erscheint in der *Ilias* in der Regel als Mahner und Ratgeber, erstmals in I 247–284, wo er als Friedensstifter zwischen Achill und Agamemnon auftritt. Homer führt ihn als eine Kontrastfigur zu den zwei jüngeren Helden ein (vgl. Max. Tyr. 26,5c–d), und vor allem aufgrund seiner Redekunst (seiner Worte „süßer als Honig“: *Il.* I 249) wird ihm die Fähigkeit als Ratgeber zugewiesen (vgl. das bT-Scholion zu *Il.* I 247f.). Seine Redekunst wurde deshalb sprichwörtlich (vgl. HILLGRUBER 1999, 355f. zu Ps.-Plut. *De Hom.* 165).

Dion widmet Nestor einen ganzen Vortrag (*or.* 57), der das Ziel hat, Nestor gegen den Vorwurf, er sei in seiner Rede im ersten Buch der *Ilias* (aus der die Verse 260–268 und 273f. zitiert werden) ein Prahler (ᾠλαζών; vgl. Anon. Seg., *Ars Rhet.* 14f., in: M. R. DILTS / G. A. KENNEDY (Hgg.), *Two Greek rhetorical treatises from the Roman Empire*, Leiden 1997, 6. 10–12). Es geht dort also um ein weiteres Beispiel für Homer-Exegese, die dann auf ein allgemeineres Thema übertragen wird: Kann man Eigenlob zum Wohl der Allgemeinheit einsetzen? Am Ende der Rede stellt sich heraus, dass Dion einen Vergleich zwischen Nestor und sich selber zieht: Dion möchte auf diese Weise jeder Kritik begegnen daran begegnen, dass er sich anschickt, eine Rede zu halten, die er bereits dem Kaiser vorgetragen hatte.

Sogar in der Literaturkritik, die gegen Dichtung (einschließlich der homerischen) besonders feindlich eingestellt war, wurde die Gestalt Nestors als moralisches Beispiel verwendet, z.B. in Philodems Schriften *De Ira* (col. 44,23–25 INDELLI) und *Über den guten König nach Homer* (col. 28, 23–27 DORANDI). Als bester unter den Rednern wird Nestor als ein Alter Ego Dions auch in

seiner Funktion als Ratgeber des ‚guten Königs‘ betrachtet (vgl. *or.* 56). Vgl. insgesamt F. JOUAN, „Nestor et Dion de Pruse, conseillers des princes“, in: *Opora. La belle saison de l'hellénisme. Études de littérature antique offertes au Recteur Jacques Bompaire* (Paris 2000) 44–57. [F.]

- 95 GEELS Korrektur von ἦ in καί ist unnötig, da seit der Koinê des Neuen Testaments ἦ sich einem kopulativen Sinn annähert und mit καί geradezu austauschbar wird (vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 446.1b und 442, Anm. 27). [A.] Bei BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF sind aber keine Parallelen außerhalb des NT angegeben, und selbst diese sind mit dem vorliegenden Fall nicht vergleichbar. Gerade auch *or.* 55,12 kann das überlieferte ἦ (statt καί) nicht stützen, weil es in § 12 nach Negation steht, hier in § 19 aber nicht. [N.]
- 96 Odysseus, der diplomatische Held par excellence, wird hier wegen seiner entscheidenden Rolle im zweiten Buch der *Ilias* erwähnt, wo er die Anführer und die Soldaten dazu bringt, in der Versammlung zu bleiben und nicht zu den Schiffen zu fliehen, nachdem Agamemnon sie eingeladen hat, nach Hause zurückzukehren (II 139–141). Daraufhin bittet Athena Odysseus, die Griechen mit seinen Worten (II 180) zurückzuhalten, und diese Aufgabe erfüllt er mit großem Engagement; vgl. hierzu auch Dion *or.* 2,22f. und 11,80 (mit einer rationalisierenden Deutung der ‚Probe‘, mit der Agamemnon die überstürzte Flucht der Truppen zu den Schiffen hervorruft). Vgl. hierzu Ael. Arist. *or.* 2,415 BEHR; Ps.-Plut. *De Hom.* 166 und 178 (dazu HILLGRUBER 1999, 358f. und 378). Schon die antike Kritik äußerte Zweifel an der Motivierung dieser Episode (vgl. Porphyrios zu *Il.* II 73, p. 24 SCHRADER = Arist. fr 142 ROSE). In einer Partie der *Memorabilien* Xenophons (I 2,58f.) heißt es, der Ankläger habe Sokrates vorgeworfen, er habe die *Ilias*-Verse, in denen Odysseus sowohl die Könige als auch die Soldaten, die die Flucht ergreifen wollen, zur Ordnung ruft, benutzt, um die Misshandlung des einfachen Volks und der Armen zu rechtfertigen; in Wahrheit aber – so Xenophon – wollte Sokrates sagen, dass man auf jede Weise diejenigen in Zaum halten müsse, die nicht nützlich seien. Demgegenüber heißt es bei Libanios (*Apologia Socratis* 62–97, besonders 92–97), Sokrates habe diese Verse als unmoralisch kritisiert; zur Verschiedenheit der Deutung vgl. HILLGRUBER 1994, 19 Anm. 67. Maximus von Tyros behauptet (26,5f–g), Odysseus' Vorgehensweise gegen die zu den Schiffen Flüchtenden habe dem platonischen Sokrates bei der Behandlung seiner Dialogpartner als Vorbild gedient; bei Maximus ist Odysseus überdies der tugendhafte Held par excellence (26,6b: mit Odysseus „stellt Homer uns ein Bild sittlichen Lebens und vollendeter Tugend dar“; „diese Tugend befreit sein Haus, rächt seine Ehe, macht den Mann zum ‚Zeus-Spross‘ und göttergleich, so wie Platon fordert, dass der Glückliche [εὐδαίμων] sein soll“, 26, 9h). Auch Odysseus ist – wie Nestor – ein ‚Double‘ Dions, etwa in *or.* 9,8f. und 33,15 (vgl. BOST POUDERON 2006 *ad loc.*); vgl. auch Philostr. *VSoph.* I 7 p. 488 K. zu Dions rhetorischen Fähigkeiten, seinen Wanderungen und Strapazen, seiner Notwendigkeit, sich im Bettlergewand zu präsentieren und sich damit dem Spott der Menge auszusetzen, worauf in unserem Dialog bald im Zusammenhang mit Antinoos eingegangen wird: vgl. DESIDERI 1978, 174f. und u. Anm. 100 und 107. [F.]
- 97 Sich auf den καίρως einstellen zu können, war gewiss eines der Ziele der Sophistik, doch könnte Dion hier den Gebrauch dieses Begriffs durch Antisthenes

vor Augen gehabt haben: Der wahre Weise (wie Odysseus) muss sich auf jeden Situation und jeden Menschen einstellen und über die Rede dem Charakter (τρόπος) jedes Hörers anpassen können; soviel lässt sich den – nicht unumstrittenen (vgl. zuletzt BRANCACCI 2004; vgl. auch M. T. LUZZATTO, „Dialectica o retorica? La polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio“, *Elenchos* 17, 1996, 275–357) – Erläuterungen des Porphyrios (in seinen *Quaestionum Homerica-rum ad Odysseam pertinentium reliquiae* 1,1) zu Homers Kennzeichnung des Odysseus als πολύτροπος entnehmen. [F.]

- 98 Antinoos ist (neben Eurymachos) der Anführer unter den Freiern der Penelope (vgl. *Od.* IV 629); er spricht stets als erster, und er wird auch als erster von Odysseus' Pfeilen getötet (*Od.* XXII 8–21). Sein Name drückt Intelligenz aus (die Bedeutung „an Intellekt den Umständen gewachsen“ ist wahrscheinlicher als „Feindliches denkend“; anders jedoch St. WEST, in: *A commentary on Homer's Odyssey, Vol. 1: Introduction and books I–VIII*, Oxford 1991 zu *Od.* I 383), und so ist dieses Beispiel hier noch passender, denn die Gegenüberstellung zu Odysseus betrifft gerade den guten und den schlechten Gebrauch der Intelligenz; dieser Vergleich liegt implizit in der *Odyssee* selbst vor, da Antinoos als einziger die ominöse Bogenprobe aufchieben möchte (*Od.* XXI 258–260) und sich damit Odysseus als intellektuell nicht unterlegen erweist. In Dions *Euboikos* (or. 7,82f.) wird Antinoos (zusammen mit anderen Gestalten Homers) angeführt, um Euripides' Spruch zu widerlegen, dass die Armen nicht die nötigen Mittel hätten, um gastfreundlich zu sein; mit dem Zitat von *Od.* XVII 455–457 (wahrscheinlich aus dem Gedächtnis, denn der dritte Vers ist eine persönliche Lesart Dions) wird dort daran erinnert, dass Antinoos den als Bettler auftretenden Odysseus schlecht behandelte. [F.]
- 99 ἀλαζονέστατον (so die Lesart der zweiten und dritten Handschriftenfamilie sowie EMPERIUS und die älteren Editoren) ist als Form genügend gut bezeugt (vgl. Plat. *Phil.* 65c [ms. T] und die Wiedergabe dieser Stelle bei Stob. III 6, 68; Ael. *NA* IV 29; Eus. *PE* XIV 22, 2; Philostorg. *HE* 9, fr. 14) und muss nicht durch ἀλαζονίστατον (nur in M sowie bei den jüngeren Editoren) ersetzt werden. [A.]
- 100 Mit ἐν ῥάκεισιν folgt Dion dem homerischen Sprachgebrauch (vgl. *Od.* XVIII 67, XXII 488; WENKEBACH 1903, 82). [A.]
- 101 Hier wird auf den Topos der unglaublichen Duldungsfähigkeit des von den Freiern verhöhnten Odysseus angespielt. In or. 9 („Diogenes, oder: Rede am Isthmos“) wird der kynische Philosoph Diogenes mit dem Odysseus verglichen, der als Bettler verachtet und in übler Weise misshandelt wird: „In dieser Weise, sagt Homer, machten sich die Freier über Odysseus lustig, und dieser ertrug einige Tage lang ihre Unverschämtheit und ihre Übergriffe. Diogenes war ihm in jeder Hinsicht ähnlich: In Wahrheit glich er einem König und Herrn im Gewand eines Bettlers, der sich unter den eigenen Dienern und Sklaven bewegte, während sie prassten und nicht wussten, wer er war, und der Leute, die betrunken und aufgrund ihrer Unwissenheit und Dummheit nicht bei Trost waren, leicht ertrug“ (9,9). Verschiedene Aspekte des Odysseus Dions zeigen seine Nähe zum Odysseus des Antisthenes: der Aspekt des ‚duldenden/leidenden Königs‘ und der des Kontrastes zwischen äußerer Erscheinung und innerem Wesen, den HÖISTAD 1948, 100f. auf die Wirkung bzw. Nachahmung des

Sokrates zurückführt (vgl. auch F. DECLEVA CAIZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milano 1966, 91). [F.]

- 102 Laut Gorgias (VS 82 B 29) gleichen alle diejenigen, die sich nicht um Philosophie kümmern, sondern nur mit den Fachwissenschaften (ἐγκύκλια μαθήματα) beschäftigen, den Freiern der *Odyssee*, οἱ Πηνελόπην θέλοντες ταῖς θεραπαίνας αὐτῆς ἐμίγνυτο. Vielleicht polemisierte Dion hier unter dem Namen des Antinoos gegen einen zeitgenössischen Philosophen. [A.]
- 103 Die Worte οὐχ ὡς ἔνιοι τῶν νῦν sind nicht lückenhaft (so VON ARNIM, der dahinter ἀλλ' ἔν γε τοῖς τότε ergänzt) oder spätere Interpolation (so CROSBY), sondern stellen einen auch sonst in Dions Stil vorkommenden polemischen Zwischenruf dar (vgl. LUZZATTO 1983, 71–72, Anm. 80, sowie 56 mit Anm. 53). [A.] Vielleicht sollte man die Worte in diesem Sinn als eine Parenthese innerhalb eines fortlaufenden Satzes kennzeichnen und mit einem Fragezeichen versehen: καὶ τᾶλλα ἦν ἀκόλαστος – οὐχ ὡς ἔνιοι τῶν νῦν; –, τελευτῶν δὲ ἐπεχείρει τοξεύειν ... Zu einem vergleichbaren Duktus vgl. *or.* 36,41: οὐς Πέρσαι μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον – οὐχ ὡς Ἕλληνες ἀγνοίᾳ τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας –, ἐκεῖνοι δὲ τὰ τε ἄλλα δρῶσι κατὰ λόγους ἱεροῦς ... [N.]
- 104 Hier scheint Dion den Freier Antinoos mit dem Freier Eurymachos zu verwechseln: Während nämlich Eurymachos tatsächlich erfolglos versucht, den Bogen zu spannen (*Od.* XXI 245–247), will Antinoos die ganze Bogenprobe verschieben (vgl. o. Anm. 98). [N.]
- 105 ὁμῶς bedeutet hier rekapitulierend „auf jeden Fall, wie auch immer“ (vgl. *or.* 10,16; 11,150; 12,15; 42,3; 50,9) und braucht nicht in ὁμοίως (so CASAUBONUS 1604, 85 und EMPERIUS) oder in ὁμῶς (so JACOBS 1809, 140) oder gar in τέλος (VON ARNIM im Apparat) geändert zu werden. [A.]
- 106 καὶ vor τοῦτον erklärt sich, wenn man es proleptisch in Hinsicht auf den folgenden Pandaros-Vergleich auffasst („Homer stellte auch diesen dar ..., wie er in der Tat Pandaros darstellte“). Anders, aber kaum richtig, CROSBY (397 Anm. 4): „Dio is still thinking of the fate of Asius, slain by Idomeneus with a thrust through the throat, as Antinous was slain by Odysseus“. VON ARNIMS Umstellung des καὶ hinter τοῦτον ist unnötig. [A.]
- 107 Antinoos ist der erste, der getötet wird, sobald Odysseus sich seiner Bettlerlumpen entledigt und seinen heroischen Status wiedergewonnen hat; er stirbt mit durchbohrtem Hals und zur Nase austretendem Blutstrahl und stößt mit seinen Füßen den vollbeladenen Tisch um, unter dem ungläubigen Staunen seiner Mit-Freier, die noch nicht begriffen haben, dass Odysseus soeben mit seiner Rache begonnen hat (*Od.* XXII 1–25). Die Art seines Todes entspricht der Art des von ihm repräsentierten Charakters, wie Dion gleich darauf mit einem gewissen Sarkasmus bemerkt. So erweist sich die homerische Darstellung im Reichtum ihrer Details ein weiteres Mal als eine διήγησις τρόπου, eine „Darstellung von Charakteren“, wie es bei Ps.-Plut. *De Hom.* 82 heißt, der als Beispiel just die Tötung des Antinoos anführt (mit Zitat von *Od.* XXII 15 u. 17–19). Eine dem Kommentar Dions vergleichbare Anmerkung findet sich in Eustathios' *Odyssee-Kommentar* (p. 1917,11); vgl. auch HILLGRUBER 1999, 195f. [F.]
- 108 Das nur in der dritten Handschriftenfamilie (HP) hinter Ἄνυτῶ überlieferte und in den Editionen seit REISKE (Ausnahme: DUKAS) gestrichene Adverb τάχα

lässt sich halten, wenn man es in der bei Dion gut belegten (vgl. KOOLMEISTER / TALLMEISTER 1981, s.v.) Bedeutung „wahrscheinlich, möglicherweise“ versteht. Bei den hier aufgeführten „Begegnungen“ des Sokrates mit Anytos, Lysikles etc. handelt es sich nicht notwendig um historische, sondern um denkbare und damit wahrscheinliche Fälle; das Partizip *διαλεγόμενος* hat – wie die folgenden mit *εἰ* eingeleiteten Bedingungssätze – konditionale Wirkung („wenn er sich unterhielt“). [A.]

- 109 In einem Scholion zu Plat. *Apol.* 18b wird Anytos als „Sohn des Anthemion, Athener, Liebhaber des Alkibiades, reich aufgrund der Gerberei“ vorgestellt; von Sokrates wegen dieses Gewerbes verspottet, habe er Meletos durch Geld dazu gebracht, Sokrates wegen Asebie anzuklagen. Als Quellen zitiert das Scholion die von Lysias und Xenophon verfassten Verteidigungsschriften für Sokrates sowie die Sokrates-Vita des Aristoxenos (fr. 60 WEHRLI). Xenophons *Apologie* erwähnt das Handwerk des Anytos (29), ohne sich darüber lustig zu machen. Vielleicht war von Sokrates' Spott gegen Anytos in der verlorenen Apologie des Lysias oder in Aristoxenos' Sokrates-Vita die Rede, und Dion könnte sich auf eines dieser Vorbilder bezogen haben. Da es hier aber um Gespräche des Sokrates geht (vgl. WEGEHAUPT 1896, 34), ist Dions Quelle eher in den Dialogen Platons und des Aischines von Sphettos (vgl. die folgenden Anmerkungen) zu suchen. In Plat. *Men.* 90c sprechen Sokrates und Anytos über *σκυτοτόμοι*, doch ist bei Sokrates keine Ironie erkennbar; dagegen heißt es in *Socr. Epist.* ep. 14,2 Hercher (Aischines an Xenophon) explizit, Anytos' Feindschaft gegen Sokrates rühre von dessen Verspottung von Anytos' Gewerbe her. So könnte sich Dion hier auf Aischines beziehen; in dessen (verlorenem) Dialog *Alkibiades* spielte Anytos vielleicht eine Rolle, da er als Alkibiades' Liebhaber galt (vgl. Plut. *Alc.* 4 und *Amat.* 17, 762C; Athen. XII 534e = Satyr. fr. 20 KUMANIECKI). [A.]
- 110 Vgl. Plut. *Per.* 24,6: „Aischines [der Sokratiker] sagt, dass der Viehhändler Lysikles durch seine Verbindung mit Aspasia nach dem Tod des Perikles aus einem seiner Natur nach Unedlen und Niedrigen zum ersten der Athener geworden sei“; vgl. Ar. *Eq.* 132 (mit Sommerstein ad loc.) und 765. Zu den Personen, die nicht in Platons Dialogen zu finden sind, vgl. Anm. 76. [F.]
- 111 Λύκωνι ist eine allgemein akzeptierte Verbesserung GEELS für γόκωνι (UB) und γλύκωνι (M HCP); weniger wahrscheinlich ist REISKES Vorschlag Γλαύκωνι (Platons Bruder Glaukon ist in Xen. *Mem.* III 6 und bei Platon im 2. Buch der *Politeia* im Gespräch mit Sokrates). Der athenische Demagoge Lykon war zusammen mit Anytos und Meletos Ankläger des Sokrates (vgl. Plat. *Apol.* 23e–24a und 36a; Diog. Laert. II 38f.) – alle drei gingen in die Geschichte als die Sykophanten des Sokrates ein (vgl. z.B. Max. Tyr. *Dial.* 36,5h; Lib. *Ep.* 694,1 FÖRSTER) – und könnte Sokrates' Gesprächspartner im Dialog *Aspasia* des Aischines von Sphettos gewesen sein (vgl. HERMANN 1850, 17). Δίκαι καὶ συκοφαντήματα passen sehr gut zu Lykon als Gesprächsstoff. [A.]
- 112 Im Text der Handschriften (εἰ δὲ Λυσικλεῖ διαλέγοιτο προβάτων καὶ καπήλων, γλύκωνι [γύκωνι UB] δὲ δικῶν καὶ συκοφαντημάτων καὶ ἀμίδιων καὶ κωδίων [κωδίων om. U]) ist hinter *συκοφαντημάτων* offensichtlich ein Personennamen (analog zu *Λυσικλεῖ*, *Λύκωνι* δὲ etc.) ausgefallen; auch die Verbindung von Begriffen, die nicht zum selben Bereich gehören, wie *προβάτων* / *καπήλων* und *ἀμίδιων* / *κωδίων*, hat Verdacht erregt. REISKE wollte deshalb den Passus in

folgender Weise herstellen: εἰ δὲ Λυσικλεί διαλέγοιτο προβάτων καὶ κωδίων, Γλαύκωνι [s. vorherige Anm.] δὲ δικῶν καὶ συκοφαντημάτων *** δὲ καπήλων καὶ ἀμίδων (ἀμίδων im Sinne von *amphorae*); COBET wollte Καλλία δὲ μύρων anstelle von καὶ ἀμίδιον lesen (in Xen. *Symp.* 2,3 unterhält sich Sokrates mit Kallias über μύρον); schließlich glaubte HERMANN 1850, 17, προβάτων καὶ καπήλων gehe auf eine Lysikles' Status beschreibende erklärende Glosse προβατοκαπήλω zurück, und las folgendermaßen: εἰ δὲ Λυσικλεί διαλέγοιτο, ἀμνίων καὶ κωδίων· Λύκωνι δὲ δικῶν καὶ συκοφαντημάτων, Μένωνι δὲ κτλ., was VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY übernahmen.

Der Text bietet jedoch vielleicht weniger Schwierigkeiten als allgemein angenommen. Der vor ἀμίδιον καὶ κωδίων einzufügende Personennamen könnte der des Telauges sein, dem der Sokratischer Aischines von Sphettos seinen gleichnamigen Dialog widmete; vgl. dazu das Zeugnis des Athenaeus (V 220a–b = Aeschin. *Socr.* fr. 41 DITTMAR = SSR VI A 84 GIANNANTONI), demzufolge Telauges in diesem Dialog verspottet wurde, weil er sich u.a. mit einem Schafsfell gürtete (κωδίῳ ... ἐξωσμένον). Telauges' Lebenswandel lässt es auch nicht überraschend erscheinen, dass Sokrates sich mit ihm über ἀμίδια (= Behälter von Lebensmitteln, vgl. ἀμίδιον bei Sext. *Emp. Math.* I 234) unterhält. Das Thema „Vieh und Händler“ (προβάτων καὶ καπήλων) in Gesprächen zwischen Sokrates und Lysikles (einem Athener einfacher Herkunft, der jedoch nach Perikles' Tod Aspasia heiratete und damit in Athen sehr prominent wurde) findet Bestätigung in dem ebenfalls dem Aischines von Sphettos zugeschriebenen Dialog *Aspasia*, in dem Lysikles wahrscheinlich eben als προβατοκάπηλος vorgestellt wurde (vgl. Plut. *Per.* 24,6 = Aeschin. *Socr.*, fr. 26 [1] DITTMAR und Schol. Plut. *Menex.* 235e GREENE = Aeschin. *Socr.*, fr. 26 [2] DITTMAR; vgl. ferner Ar. *Eq.* 132; Hsch. π 3341 SCHMIDT; *Sud.* σ 2333 ADLER; Phot. *Lex.* p. 450,5 PORSON; Schol. Ar. *Eq.* 765b–c JONES-WILSON; zu einer Rekonstruktion des Dialogs vgl. B. EHLERS, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratischer Aischines*, München 1966). Abzulehnen sind die Konjekturen προβατοκαπήλων καὶ ... (WEGEHAUPT 1896, 35) und εἰ δὲ Λυσικλεί διαλέγοιτο τῷ προβατοκαπήλῳ, ἀμνίων καὶ κωδίων (WENKEBACH 1903, 93). [A.]

113 Im Apparat der Ausgabe von VON ARNIMS (und auch in der Ausgabe von DE BUDÉ, hier als Vorschlag von WILAMOWITZ; vgl. auch WEGEHAUPT 1896, 33) ist der letzte Satz (οὐ μέντοι ἄλλὰ καὶ — διαλεγόμενος) als ein „ineptum editoris additamentum“ getilgt, aber es gibt kein durchschlagendes Argument dafür, dass er eine Interpolation darstellt. Sicher wirkt der ‚sokratische‘ Teil dieses Textes sehr gedrängt und kurz im Vergleich zum ‚homerischen‘; dies bedeutet aber nicht notwendig, dass der Text unvollständig ist. Er könnte ein Vorspiel zu einem ausführlicheren Vortrag über Sokrates dargestellt oder zum Ziel gehabt haben zu zeigen, „wie man Homer lesen soll“ (vgl. FORNARO 2003a). BRANCACCI 1992, 3313f. zufolge hatte Dion hier verlorene Schriften des Antisthenes mit homerischer Thematik gegenwärtig. [F.]

114 Der – von früheren Philologen in verschiedener Weise geänderte – Satz bietet in seiner überlieferten Form keine großen Schwierigkeiten, wenn man das Partizip Perfekt κερτημένον als hypothetisch und das wiederholte αὐτὸν als emphatisch auffasst; dann lässt sich die Stelle folgendermaßen verstehen: „wenn du sähest, dass ... er nicht selbst auf einem Landgut wohnt oder, wenn er

nicht selbst der Besitzer ist, es von einem anderen gemietet hat“ (vgl. POTINIUS' lateinische Übersetzung: „neque in agro ipsum habitare, neque ipsum, si proprium non habeat, ab alio mercede conducere“; in gleicher Weise verstand wohl auch DUKAS die Stelle, wie man seiner hier übernommenen Interpunktion entnehmen kann: μηδὲ ἐνοικοῦντα ἐν ἀγρῷ αὐτὸν, ἢ, αὐτὸν μὴ κεκτημένον, παρ' ἄλλου μισθωσάμενον). Dagegen schlug WILAMOWITZ vor, die Worte ἢ αὐτὸν μὴ zu streichen; ihm folgte VON ARNIM, der außerdem nach κεκτημένον die Konjunktion ἢ einschob. Beides wurde von DE BUDÉ übernommen, während CROSBY ἢ κεκτημένον ἢ παρ' ἄλλου μισθωσάμενον druckte („... nor even living on a farm himself, either as owner or as tenant of another“). Übrigens nahm Frau REISKE 1778 mit ihrer Übersetzung „er wohnte nicht auf dem Lande, hätte auch weder ein Landgut gekauft, oder gepachtet, sondern lebte in der Stadt“ bereits VON ARNIMS Vorschlag, ἢ nach κεκτημένον einzufügen, vorweg. WENKEBACH 1941, 114 schließlich wollte mit sehr drastischen Eingriffen folgendermaßen lesen: ἐνοικοῦντα ἐν ἀγρῷ τοῦτον, ἢ τοῦτον ὧν ἢ [vgl. *or.* 46,8] κεκτημένον ἢ παρ' ἄλλου μισθωσάμενον. [A.]

- 115 Zur Einführung in die Fragestellung (die bereits die von Xen. *Mem.* I 7 ist), zu den angeführten Beispielen, die Sokrates in den platonischen Dialogen verwendet, und zur Dialektik zwischen ‚Wort‘ und ‚Handlung‘ vgl. FORNARO, o. S. 12f. sowie u. S. 176–180. [F.]
- 116 Die Überlieferung des Mythos von Hippolytos wird bestimmt durch die *Phaidra* des Sophokles und den *Hippolytos* des Euripides; sein Inhalt wird von Dion kurz in *or.* 74,13 erzählt. Dion erwähnt ihn auch in *or.* 29,18 neben anderen ‚schönen‘ Helden der Vergangenheit (vgl. auch 28,10): Er habe – als Ausnahme unter ihnen – auch Selbstbeherrschung besessen, nicht aber notwendigerweise Mut, denn die Jagd – die Hippolytos' Hauptbeschäftigung war – sei kein wirklicher Beweis dafür. [F.]
- 117 Der Meleager-Mythos war in der Kaiserzeit verbreitet und wurde auch in Pantomimen dargestellt (vgl. Luc. *Salt.* 50; auch Sen. *Medea* 779f.). Dion erzählt ihn kurz in *or.* 67,7 und erwähnt Meleager auch in 61,11. Der Hinweis auf diese Gestalten (vgl. weiter unten auch Orpheus und Thamyris) ohne irgendeine Erläuterung zeigt die Vertrautheit des Publikums der Rede mit diesen Mythen. [F.]
- 118 Die modernen Editoren haben alle EMPERIUS' Änderung des einhellig überlieferten μηδέ in μήτε übernommen; es gibt jedoch wenigstens noch eine weitere Dion-Stelle, in der ein μήτε allein neben mehreren μηδέ steht, nämlich *or.* 53,2: ἵνα μήτε ταῦτα ἀκούωσι περὶ θεῶν ... μηδ' αὖ περὶ τῶν ἐν ὄδου μηδὲν σκυθρωπὸν λεγόμενον μαλακωτέρους αὐτοὺς πρὸς τε τὸ μάχεσθαι καὶ τὸ ἀποθνήσκειν ποιῆ ... Auch hier kann daher μηδέ stehen bleiben. [A.]
- 119 EMPERIUS (dem alle weiteren Editoren folgen) ersetzt das handschriftlich überlieferte τι (τις nur in M) nach ἐπαγγέλλοιτο durch μέν (in der Tat ist eine Verbindung ἐπαγγέλλεσθαι τι ὡς + Partizip Präsens, wie sie hier vorliegen müsste, sonst nirgends mehr zu finden; zu ἐπαγγέλλεσθαι ὡς + Partizip Futur dagegen vgl. Cass. Dio L 7,2; LXXVII 17,3 [ἐπαγγέλλειν]; Const. Porph. *De legat.* p. 594,10). Aber abgesehen davon, dass das folgende δέ auch ohne μέν stehen kann, könnte es sich hier auch um den normalen Ausdruck ἐπαγγέλλεσθαί τι = „etwas von sich ankündigen“ handeln, was dann folgendermaßen zu verstehen wäre: „Wenn aber jemand etwas von sich ankündigte/eine Vorführung in Aus-

sicht stellte, als ob er sich bestens auf Musik verstünde und sich damit intensiv beschäftigte ...“ Noch eine weitere Vermutung lässt sich äußern: Der Text könnte ursprünglich εἰ δέ τοι ἐπαγγέλλοιτό τις gelautet haben, und nach einer Vertauschung von τοι und τις könnte τοι durch Homophonie zu τι verdorben worden sein; schon REISKE wollte ἐπαγγέλλοιτό τοι lesen, doch muss τοι weiter vorn im Satz stehen (vgl. *LSJ* s.v. und J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, Paris 1960³, § 668). [A.]

120 EMPERIUS' Korrektur von μηδὲ in μήτε ist erneut unnötig: Zur Abfolge von μήτε – ἀλλὰ μηδὲ vgl. *or.* 6,52 (ἠγοῦνται δὲ μήτε ἀποδημῆν ἀσφαλὲς μήτε μένειν μήτε προΐεναι μήτ' ἔνδον διαιτᾶσθαι παρ' αὐτοῖς, ἀλλὰ μηδὲ ἐπιβαίνειν; vgl. auch 11,58 und u. 70,5), zur Abfolge von ἀλλὰ μηδὲ – μηδὲ vgl. *or.* 6,34 (ὄρων δὲ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἅπαντα ... τὸν βίον ταραττομένους, ... μηδέποτε δὲ ἠσυχίαν δυναμένους ἄγειν, ἀλλὰ μηδὲ ἐν ταῖς ἱερομηνίαις μηδὲ ἂν ἐκεχειρίαν ἐπαγγέλωσι ...). Vgl. auch o. Anm. 118. [A.]

121 Auf den legendären thrakischen Sänger Orpheus und die Macht seiner Musik weist Dion in seinen Reden oft hin (z. B. *or.* 1,58; 19,3; 53,8); Einzelheiten der Geschichte des Thamyris (*Il.* II 594–600), der von den Musen wegen seines Hochmuts geblendet wurde, werden in *or.* 13,21 erwähnt. [F.]

Dem in der dritten Handschriftenklasse überlieferten Genitiv Θαμύριδος wird hier der Vorzug vor Θαμύρα (1. und 2. Handschriftenklasse) gegeben, weil der Genitiv Θαμύρα erst in byzantinischer Zeit belegt ist (in *Suda* μ 1295), abgesehen von einem unsicheren Fall in einem Fragment des (nicht genauer datierbaren) Dositheos (*FGrHist* 54 F 2), überliefert in der späten Epitome des Stephanus von Byzanz (s.v. Δώριον: ... Δοσίθεος ἐν αὐτῇ τῇ πόλει φησὶν ὑπὸ Θαμύρα εὐρεθῆναι τὴν Δώριον ἁρμονίαν). [A.]

122 Die modernen Editoren seit von ARNIM folgen hier dem Text der Handschriften der ersten und zweiten Klasse (M UB): δίχα γε τῆς ἐπαγγελίας καὶ τοῦ ἐπίστασθαι φάσκειν τοῦ Ὀρφῆως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμύρα. Dagegen haben CHP: δίχα γε [δὲ P] τῆς ἐπαγγελίας τοῦ ἐπίστασθαι φάσκοντά τε τοῦ Ὀρφῆως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμύριδος ᾄδειν (vgl. bereits NAOGEORGUS' lateinische Übersetzung „sed solum profiteri se scire melius Orpheo atque Thamyre canere“). Beide überlieferten Lesarten befriedigen nicht: Bei der ersten vermisst man eine Ergänzung zu τῆς ἐπαγγελίας (so dass CROSBY, ELLIGER und CERRO CALDERÓN gezwungen sind, das Wort mit Umschreibungen oder Ergänzungen wiederzugeben, die seinen Bedeutungsgehalt strapazieren: „apart from his offering his services“, „außer seiner Selbstanpreisung“, „excepto su autopresentación“); bei der zweiten besteht eine syntaktische Dissonanz zwischen den beiden von δίχα abhängigen Elementen (τῆς ἐπαγγελίας τοῦ ἐπίστασθαι und φάσκοντα). Bereits REISKE konjizierte (ohne die Handschriften-Varianten zu kennen) ἐπίστασθαι φάσκειν τὰ μέλη oder ᾄδειν ἐπίστασθαι φάσκειν τοῦ τε Ὀρφῆως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμύρα. (seine Frau ERNESTINE CHRISTINE REISKE übersetzte: „... außer daß er vorgegeben, er verstünde sie besser, als Orpheus und Thamyre“). EMPERIUS schrieb δίχα γε τῆς ἐπαγγελίας καὶ τοῦ ἐπίστασθαι φάσκειν τοῦ τε Ὀρφῆως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμύρα (vgl. bereits POTINIUS: δίχα γε τῆς ἐπαγγελίας καὶ τοῦ ἐπίστασθαι φάσκειν τοῦ Ὀρφῆως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμύραως, was er mit „praeterquam quod professus fuerit et affirmarit, se haec omnia ipso Orpheo et Thamyre melius intelligere“ übersetzt). Hier wird vorgeschlagen folgendermaßen zu lesen: δίχα γε τῆς ἐπαγγελίας καὶ τοῦ ἐπίστασθαι φάσκειν

τοῦ Ὀρφέως ἄμεινον καὶ τοῦ Θαμύριδος ἄδειν, wobei τῆς ἐπαγγελίας und τοῦ ... φάσκειν ein Hendiadyoin bilden und ἐπίστασθαι ... ἄδειν sowohl von τῆς ἐπαγγελίας (zur Bedeutung „Verkündigung, dass man ein Metier beherrsche“ vgl. z.B. Epict. *Diss.* IV 8,6) als auch von φάσκειν abhängig ist. [A.]

- 123 Der Passus erinnert an die Worte, mit denen Sokrates in Plat. *Gorg.* 451c die Gegenstände der Astronomie beschreibt: "Οἱ δὲ λόγοι οἱ τῆς ἀστρονομίας," εἰ φαίη, "περὶ τί εἰσιν, ᾧ Σώκρατες;" εἶπομ' ἄν ὅτι περὶ τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης, πῶς πρὸς ἄλληλα τάχους ἔχει (besonders die Berechnung der Entfernungen von Sonne und Mond waren seit der ersten Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. Gegenstand umfangreicher wissenschaftlicher Diskussionen, wie die kurze Schrift *Über die Größe und Entfernung der Sonne und des Mondes* des Aristarch von Samos bezeugt; vgl. Edition und Studie von T. HEATH, *Aristarchus of Samos*, Oxford 1913, 352–410). WILAMOWITZ vermutete hinter den Worten πῶς ἔχουσι eine Korruptel, und EMPERIUS wollte τοιούτων ἄστρον in λοιπῶν ἄστρον ändern (DE BUDÉ bezeichnete die Stelle in seinem Apparat als „locus nondum sanatus“). Doch wurde der Mond in der Antike in der Tat eng mit der Sonne assoziiert – gelegentlich wurde er sogar mit einer „kleinen“ oder „nächtlichen“ Sonne verglichen (vgl. Arist. *Gen. An.* 777b26; Thphr. *Sign.* 5) – und auch mit den Sternen allgemein; vgl. dazu die entsprechenden Erörterungen in Plutarchs *De facie in orbe lunae* (besonders 921D; 925A; 928C; 933D–F; 943E), der auch alte Dichterzeugnisse zitiert (931E–F). Für die Verbindung Mond – Sonne – Sterne sei unter den zahlreichen Parallelen (Plat. *Phaed.* 98a und 111c; *Crat.* 397d; *Tim.* 38c; Arist. *Met.* 1028b13; *Meteorol.* 342a33 und 372b14; [*Mund.*] 397a10 und 400a21) besonders die Stelle Arist. *De cael.* 290b18–21 (ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι τε τοσοῦτων τὸ πλῆθος ἄστρον καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν ἀδύνατον μὴ γίνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος) hervorgehoben, aus der man schließen könnte, dass an der vorliegenden Stelle ursprünglich τοσοῦτων ἄστρον stand. Möglicherweise bezieht Dion sich mit ἄστρα nicht auf Sterne, sondern auf die Planeten (trotz der Unterscheidung der antiken Lexikographen [vgl. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 566; ferner Ps.-Eratosth. *ad Aratum* 5; *Corp. Herm.* III 6,17 FESTUGIÈRE; Ach. Tat. *Intr. Arat.* 10] zwischen ἀστέρες [= Planeten] und ἄστρα [= Fixsterne] verwenden die Texte beide Ausdrücke sowohl für die Fixsterne wie für die Planeten; letzteren sind in der Astronomensprache auch Sonne und Mond zugeordnet), besonders auf die drei (Saturn, Jupiter und Mars), die wie der Mond ihre eigenen Wirkungen in Abhängigkeit der Konstellation, die sie mit der Sonne bilden, verstärken oder abschwächen, vgl. Ptol. *Tetr.* I 8. [A.]

- 124 Zum periphrastischen Gebrauch (zur rhetorischen Hervorhebung) von ἦ mit Partizip Perfekt und danach mit Partizip Präsens als Umschreibung für finite Verbformen vgl. G. BJÖRCK, *Ἡν διδάσκων. Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen* (Uppsala 1940); W. J. AERTS, *Periphrastica: An investigation into the use of εἶναι and ἔχειν as auxiliaries or pseudo-auxiliaries in Greek from Homer up to the present day* (Amsterdam 1965). [A.]

- 125 Seit DUKAS haben alle Editoren REISKES Korrektur συνὼν τοῖς κυβεύουσι statt des einhellig überlieferten σὺν τοῖς κυβεύουσι übernommen, wohl um die repetitive Häufung von zwei Ergänzungen (die noch dazu dasselbe Objekt haben) zu ζῶν, einmal mit σὺν + Dativ, dann mit μετὰ + Genitiv zu vermeiden.

NAOGEORGUS ergänzte sinngemäß ein Partizip von „spielen“: „...sed magis ludat cum aleatoribus cumque illis semper vivere conspiciatur“; Frau REISKE übersetzte: „...sondern man sähe vielmehr, daß er sich stets unter Spielern aufhielte, und mit ihnen lebte“. Damit aber geht etwas von Dions einprägsamem Stil verloren: Der Autor möchte das bizarre Verhalten des selbstdeklarierten Astronomen hervorheben, der – anstatt dementsprechenden Beschäftigungen an den dafür vorgesehenen Orten nachzugehen – sich unter die Würfelspieler mischt und geradezu ihr Leben und ihre Gewohnheiten teilt. Der Passus muss also wie folgt verstanden werden: „sondern wenn er vielmehr mit Würfelspielern und in ihrer Mitte dauernd lebte und gesehen würde“ (vgl. bereits MERULA: „...sed potius cum aleae magistris assidue vivens eos imprimis sectetur“), womit auch der Parallelismus des Substantivpaares (σὺν τοῖς κυβέουσι καὶ μετ’ ἐκείνων) und des Partizip-Paares (ζῶν καὶ βλέπόμενος) wiedergewonnen wird. Ein analoger Fall ist Athenag. *Leg.* 31, 4 (ὡς ἂν μετὰ θεοῦ καὶ σὺν θεῷ ἀκλινεῖς καὶ ἀπαθείς τὴν ψυχὴν οὐχ ὡς σάρκες κἂν ἔχωμεν). [A.]

126 In MERULAS lateinischer Übersetzung wird das Partizip βλέπόμενος mit „sectetur“ wiedergegeben; dies könnte auf eine Lesart ἐπόμενος hinweisen, die MERULA vor Augen hatte, sich bisher aber in keiner erhaltenen Handschrift gefunden hat. [A.]

127 EMPERIUS, dem alle späteren Editoren folgen, schreibt ἀστρονομίας ... τι, ... κυβείας, was eine Kombination der Lesart von M (ἀστρονομίας ... κυβείας) und der dritten Handschriftenklasse (ἀστρονομίαν ... τι, ... κυβείαν) darstellt, die aber selbst bereits einen akzeptablen Text mit adverbial verstandenem τι präsentierte (UB haben ἀστρονομίαν ... κυβείαν, was TORRESANO, POTINIUS, MOREL, REISKE und DUKAS drucken). [A.]

128 Die Handschriften der dritten Klasse (CtoY) überliefern πότερον μὲν οὖν γεωργίας εἶναι, die anderen Handschriften weichen davon geringfügig ab (H hat καὶ anstelle von οὖν, P οὖ, während UB M μὲν nach πότερον auslassen). Die früheren Editoren haben Stelle in verschiedener Weise zu heilen versucht: REISKE hat πότερον οὖν γεωργίας μὲν ἐστίν, JACOBS πότερον οὖν γεωργίας ἂν εἴη, EMPERIUS πότερον οὖν γεωργίας μὲν, VON ARNIM πότερον οὖν γεωργίας ἐστίν, dem DE BUDÉ, CROSBY und PRADA MORONI (bei DE NICOLA 2002, 65) folgen (POTINIUS fügte nach ἅπασιν ein οἰητέον ein). Der absolute Gebrauch des Infinitivs εἶναι lässt sich vielleicht mit der Ellipse eines Hauptverbs vom Typ ἡγή, οἶει, δοκεῖ σοι erklären, das sich aus dem vorangehenden ἡγήσῃ ergänzen lässt (cf. Aristid. *or.* 34,17 Keil: οὗτοι δὲ τί καὶ φήσουσι; πότερον οὐκ εἶναι τοῖς βελτίστοις καὶ τοῖς ὀρθοτάτοις λόγοις ἄγειν καὶ πείθειν ἀνθρώπους;); NAOGEORGUS übersetzt entsprechend: „Utrum igitur agriculturae putas esse aliqua opera...?“. [A.] Diese Parallele ist jedoch nicht genau genug, weil bei Aristides das zu Ergänzende ganz unmittelbar davor tatsächlich steht. Das überlieferte εἶναι erscheint sehr hart, und μὲν steht an der falschen Stelle; die eleganteste Verbesserung ist die von EMPERIUS, die hier in den Text gesetzt ist. [N.]

129 WILAMOWITZ’ Änderung von ἦ in καὶ, die VON ARNIM und neuerdings PRADA MORONI (bei DE NICOLA 2002, 65) übernehmen, ist unnötig. [A.]

130 Man sollte hier nicht mit VON ARNIM das von JACOBS konjizierte παρασκευή (anstelle von σκεύη UB CP; περὶ σκεύη M und H) aufnehmen; der Plural σκεύη, bezogen auf Ackerbau, erscheint bereits in § 1, während der Singular

παρασκευή sich zwischen den Pluralformen *τινα ἔργα* und *ἄλλα ... προσήκοντα* nicht gut einfügt. [A.]

- 131 Wie CROSBY ziehe ich die Lesart *ἔτι* (CHP) der Lesart *ἐπὶ* der übrigen Handschriften vor; dagegen tilgt WILAMOWITZ, dem VON ARNIM und DE BUDÉ folgen, beide Lesarten. Diesen Vorschlag machte auch bereits DUKAS, der alternativ *ἐπὶ τῶν ἄλλων ἅπαντων* erwog; REISKE schlug *οὕτως ἐπὶ* vor, PFLUGK *ἐστὶ*. [A.]
- 132 WEGEHAUPT 1896, 25 weist hier auf die Parallele zu Xen. *Oec.* 1,2 (*ἦ καὶ ὡσπερ τούτων τῶν τεχνῶν ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν ὅ τι ἔργον ἐκάστης, οὕτω καὶ τῆς οἰκονομίας δυναίμεθ' ἂν εἰπεῖν ὅ τι ἔργον αὐτῆς ἐστὶ*;) hin. [A.]
- 133 Anstelle des überlieferten *πρὸς ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν* τιμῶν drucken alle modernen Herausgeber *τείων* (was zuerst von POTINIUS und nicht, wie in den Apparaten zu lesen, von SELDEN vorgeschlagen wurde) im Sinn von „tendieren zu“ (vgl. z.B. Plat. *Symp.* 188d (*ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν*). Wenn man jedoch *πρὸς* in additivem Sinn als „zusätzlich zu“ oder adverbial versteht (vgl. z. B. Luc., *JTr.* 48: *πρὸς ἀλήθειαν*, Tox. 9: *πρὸς ἀχθηδόνα*, *Hist. conscr.* 38: *πρὸς χάριν ἢ πρὸς ἀπέχθειαν*), bereitet der überlieferte Text keine Schwierigkeiten, da man dann τιμῶν ... θεῶν ἐπιμέλειαν καὶ θεραπείαν konstruieren kann. [A.] — Dagegen ist jedoch einzuwenden: 1. Additives *πρὸς* steht mit dem Dativ (in Xen. *Hell.* I 5,6 steht *πρὸς* mit dem Akkusativ in Ergänzung zu *προσθεῖης*). 2. Es gibt keine Parallelen für adverbiales *πρὸς φρόνησιν*. 3. Für τιμῶν ... θεῶν ἐπιμέλειαν καὶ θεραπείαν gibt es ebenfalls keine Parallele (die Stelle *Divisiones Aristoteleae* p. 50,18–51,5 MUTSCHMANN gibt nichts für den Sprachgebrauch her). So sollte es bei der Konjekturen *τείων* bleiben. [N.]
- 134 Wie die Mehrheit der Editoren bevorzuge ich *θεραπείαν καὶ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς* (UB C) vor *θεραπείαν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς* (M HP), das VON ARNIM und DE BUDÉ übernehmen; bei dieser zweiten Variante wird nämlich das mittlere Glied der drei Paare von Substantiven (*ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν / ἐπιμέλειαν καὶ θεραπείαν / εὐτέλειαν τε καὶ σωφροσύνην*) zerstört. Jedes Paar beschreibt einen anderen Gegenstand (tugendhaftes Leben an sich; die Götter; die eigene Seele) Es sei auch darauf hingewiesen, das sich im ersten Teil jedes Paares der Buchstabe Lambda, im zweiten der Buchstabe Rho findet. [A.]
- 135 Es gibt zahlreiche Beispiele für *μακρὰν* + Genitiv im Sinn von „entfernt von“ (vgl. z.B. Dio *or.* 2,42; 4,123; Epict. *Diss.* I 20,12; II 24,9); CAPP'S' (von CROSBY aufgegriffene) Einfügung von *ἀπ'* nach *μακρὰν* erscheint daher unnötig. [A.]
- 136 Die skizzierte Konzeption von ‚Philosophie‘ betont moralisches Verhalten und Lebensführung und ist damit durchaus verschieden von derjenigen Konzeption, die die ‚vita contemplativa‘ betont; dieser Konzeption zufolge sind Philosophen diejenigen, die alles andere vernachlässigen, um sich der unmittelbaren Beobachtung der Natur zu widmen. Dies ist eine Auffassung von Philosophie, die in den Konzeptionen der platonischen Akademie und der aristotelischen Schule des Peripatos im 4. Jh. v. Chr. durchschimmert. Die Erfindung des Begriffs ‚Philosoph‘ im Sinn von „der nach Weisheit strebt“ (ohne sie jedoch definitiv besitzen zu können, weil nämlich nur die Gottheit wirklich weise ist) wird Pythagoras zugeschrieben, womit aber eine spätere Konzeption rückprojiziert wird (Diog. Laert. I 12,1 = Heracl. Pont. fr. 87 WEHRLI²; Cicero, *Tusculanae disputationes* V 3,8f. = Heracl. Pont. fr. 88 WEHRLI²; Jambl., *VPyth.* 12,58:

Pythagoras habe als ‚Philosophen‘ den Typus eines reineren Menschen definiert, „der die Betrachtung (θεωρία) der edelsten Dinge gewählt habe“. Für die wichtigsten Belege des Begriffs ‚Philosophie‘ bei Dion vgl. BOST PROUDERON 2006, 455–458. [F.]

- 137 Um den Parallelismus mit den Pluralformen γυμνάσια καὶ λουτρά herzustellen, empfiehlt sich die Lesart κατακλίσεις (UB und HP [κατακλείσεις P] sowie bei den älteren Editoren: TORRESANO, POTINIUS, MOREL, REISKE und DUKAS) gegenüber κατάκλισις (nur M sowie die neueren Editoren). Signifikant ist hier die Parallele bei Plut. *Quaest. conv.* IV 1,3, 662B (τῶν δ’ ἄλλων οὐδεὶς ἂν οὐδὲ βουλόμενος ἀπόσαιτο τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ καὶ τροφαίς καὶ ὕπνοις καὶ περὶ λουτρά καὶ ἀλείμματα καὶ κατακλίσεις ἀεὶ πάρεστιν ...); vgl. auch Dion selbst in *or.* 4,102. Zu den verschiedenen Weisen, sich bei Tisch zu befinden, und zur Platzierung der Gäste vgl. Plut. *Quaest. conv.* I 2,2, 616B und V 5,1, 678C. [A.]
- 138 Vgl. *or.* 72 und FORNARO, u. S. 163f. zur Notwendigkeit der Philosophen, sich von den übrigen Menschen abzuheben. BRUNT 1973 weist auf den neutoischen Hintergrund dieser Ausführungen Dions hin und vergleicht sie mit dem, was Panaitios in Ciceros *De officiis* (I 41,147) sagt. Wenn dies so ist, macht sich Dion hier zum Vertreter des stoischen Philosophen-‚Habitus‘, der auf ‚Anstand‘ (*decorum*) und Strenge hin geprägt ist, im Verhalten wie in der Kleidung. In der Tat heißt es bei Cicero (*Off.* I 41,148): „niemand darf sich zu der Fehleinschätzung verleiten lassen, dass ihm, wenn Sokrates oder Aristipp gegen bürgerliche Sitte und Gepflogenheit handelten oder sprachen, das gleiche erlaubt sei; jene erlangten diese Freiheit dank ihren großen und göttlichen Tugenden.“ Es hat sich gezeigt (vgl. FORNARO, u. S. 172), dass Dion, auch wenn er das kynisch-stoische Kleid bevorzugt, auch das stoische mit seinen ‚königlichen‘ Aspekten annehmen kann; vgl. *or.* 47,25 (vgl. TORRACA 2001, 257). [F.]
- 139 EMPERIUS’ Streichung von τὸν vor χρώμενον erscheint unnötig; man könnte in der Wiederholung sogar eine rhetorische Emphase sehen, um den Unterschied zwischen dem wahren Philosophen und dem normalen Bürger zu unterstreichen. [A.]
- 140 VON ARNIMS Hinzufügung der Negation οὐχ vor ἕνα ἐκείνων erscheint notwendig, um Dion nicht das Gegenteil von dem gerade zuvor Gesagten in den Mund zu legen; auch die Fortsetzung mit ἀλλ’ ὡστέον κτλ. erscheint nur so sinnvoll. Doch könnte man (mit den älteren Editoren) den überlieferten Text verteidigen, wenn man ἐκείνων den gleichen Sinn gibt wie τούτων (was im späteren Griechisch möglich ist) und es auf τῶν πολλῶν bezieht. Vgl. die Übersetzung von NAOGEORGUS („Qui vero in nulla horum a vulgo differt, neque prorsus alius est, pro uno ex plebeiis est habendus“). [A.] Es bleibt dann aber immer noch der schlechte Anschluss mit dem folgenden ἀλλ’ ὡστέον κτλ. [N.]
- 141 Es reicht nicht, sich zum Philosophen zu ‚erklären‘, sondern man muss es ‚sein‘: In *or.* 32,8 führt Dion einen heftigen Angriff gegen „die sogenannten Philosophen“ (τοὺς καλουμένους φιλοσόφους), von denen die einen sich nicht dazu herablassen, zum Volk zu sprechen, die anderen sich nur in den Rezitations-Stätten vor einem ausgewählten Publikum präsentieren, das bereits mit ihnen einer Meinung ist; dagegen muss der wahre Philosoph den Bürgern helfen, sie ‚therapieren‘ wie ein Arzt und, wenn dies nötig ist, sie auch in öffentlichen Reden kritisieren.

Athen, Megara und Sparta werden als die Städte genannt, in die zu Sokrates' Zeit die Sophisten gingen, um ihren Unterricht zu erteilen; vgl. z.B. den Anfang des *Hippias Maior*, und o. Anm. 5 zu *or.* 54.

Zum Philosophieren als Tätigkeit, die sich alle anderen einverleibt, vgl. *or.* 13,28: „Auf diese Weise rief er sie dazu auf, sich zu bemühen und ihm [Sokrates] ihre Aufmerksamkeit zu schenken; denn er wusste, dass, wenn sie dies zu tun suchten, sie nichts anderes tun würden als Philosophie zu betreiben; denn das Suchen und Sich-Bemühen, ein guter und tugendhafter Mensch zu werden, sei nichts anderes als Philosophieren.“ [F.]

142 Der hier gedruckte Text beruht auf der Verbindung Man könnte die Lesart der ersten und zweiten Handschriftenfamilie (οὐκ ἄδύνατον εἶη) mit der (sinnwidrigen) der dritten (οὐ δύνατον ἄν εἶη) zu οὐκ ἄδύνατον ἄν εἶη verbinden. [A.] Bei diesem Text vermisst man jedoch den notwendigen Infinitiv, um den A.c.I zu vervollständigen, während bei ἄδύνατον eine Kopula ohne weiteres fehlen kann (vgl. bei Dion *or.* 3,115; ähnlich 13,9 und 36,26). [N.] Die vorangehenden Editoren sind EMPERIUS gefolgt und haben die Optativform durch εἶναι ersetzt (dieser ist übrigens schon von einer zweiten Hand in U vorweggenommen und in den Ausgaben von POTINIUS und DUKAS gedruckt). [A.]

143 Die früheren Editoren folgen dagegen REISKE und drucken ἀναγκάζει statt des fast einhellig (nur B hat ἀνάγκη) überlieferten Futurs ἀναγκάσει (das Präsens wird aber in den Übersetzungen von MERULA, NAOGEORGUS und auch von ERNESTINE CHRISTINE REISKE vorweggenommen). Doch handelt es sich hier um ein „gnomisches“ (oder „empirisches“) Futur, das der Autor verwendet, um gewissermaßen „prophetisch“ auf das so gut wie sichere Eintreten eines bestimmten Sachverhaltes hinzuweisen (vgl. dazu BASILE 400f.). Ebenso wie ἀναγκάζει ist EMPERIUS' anschließende Ergänzung ἀεὶ zurückzuweisen, die DINDORF, VON ARNIM und DE BUDÉ aufgreifen. Die Vorstellung von „Kontinuität“ und „Exklusivität“, die durch diese Einfügung gesichert werden soll, kommt genügend durch das anschließende μηδὲν ἄλλο ποιῆσθαι περὶ πλείονος zum Ausdruck. [A.]

144 EMPERIUS' Verbesserung von αὐτῆ in αὐτῆ, der DINDORF, VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY folgen, erscheint unnötig, da indirekte Reflexivität auch ohne das Reflexivpronomen ausgedrückt werden kann (vgl. BASILE 88–90). [A.]

145 Der Gebrauch von ἐμποδών mit dem Dativ ist für das Attische typisch; vgl. z.B. Xen. *Hell.* II 3,23 (ἐμποδών νομίζοντες αὐτὸν εἶναι τῷ ποιεῖν ὅ τι βούλοιντο). Deshalb ist DINDORFS Änderung von τῷ in τὸ (die nur VON ARNIM aufgegriffen hat) oder DUKAS' in τοῦ zurückzuweisen. [A.]

146 VON ARNIM, gefolgt von DE BUDÉ und jetzt auch PRADA MORONI (bei DE NICOLA 2002, 62), streicht das erste der beiden disjunktiven ἢ (das auch in M fehlt) und gibt damit dem verbleibenden einen eher kopulativen Sinn (vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 446.1b). Ich gebe dennoch (mit den übrigen Editoren) der (in den anderen Handschriften mit Ausnahme von Y, wo laut DE NICOLA εἰ steht) Lesart ἢ ... ἢ den Vorzug, die sich im Sinne von „sei es ... sei es“ verstehen lässt. [A.]

147 Der ganze Passus, so wie er hier (und auch bei TORRESANO, POTINIUS, MOREL, DUKAS, EMPERIUS, DINDORF und CROSBY) gedruckt ist, gibt im Wesentlichen den Text der zweiten und dritten Handschriftenfamilie wieder (abgesehen von

einigen unwesentlichen Abweichungen: UB haben *μη ταῦτα* statt *ταῦτα μή*, UBE *ἐξαιρῖν* statt *ἐξαιρεῖν*). Dagegen hat M *τὸ γὰρ ταῦτα θαυμάζειν καὶ τὴν τούτων ἐπιθυμίαν ἐξαιρῖν τῆς ψυχῆς καὶ τὸναντίον εἰς μῖσος αὐτῶν καὶ κατάγνωσιν προάγει*, was VON ARNIM und DE BUDÉ (unter Hinzunahme von WILAMOWITZ' *ἐξαιρεῖ*) drucken. Für die erste Fassung spricht jedoch rhetorisch-stilistisch, dass mit dem Fortfallen von *φιλοσοφία ἐστὶ* (laut DE NICOLA 2002, 58 fehlen diese Worte auch in H^{ac}) auch das gleichsam emphatische Wiederaufgreifen dieser Worte im folgenden Satz durch den Infinitiv *φιλοσοφεῖν* entfiel. [A.]

- 148 Vgl. Dions Ausführungen in *or.* 11,2f.: Falsche Meinungen führen dazu, nicht nur die anderen, sondern auch sich selbst zu täuschen. Die Philosophie – so der Abschluss des vorliegenden Textes – bedarf konstanter und anspruchsvollster Übung, sonst ist sie nur eine Fiktion. Vgl. den ironischen Tadel Quintilians an die Adresse derer, die die harte Übung der Rhetorikschulen meiden und glauben, sie würden Philosophen, wenn sie sich den Bart wachsen lassen und ein ‚philosophisches‘ Auftreten an den Tag legten (*Inst.* XII 3,12): ‚Philosophie lässt sich simulieren, Redekunst nicht‘ (*philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest*). [F.]
- 149 Die Widerlegung gängiger Meinungen – besonders wenn sie den *doxai* des größeren Teils der Menschen entsprechen – ist in Dions philosophischer Argumentation essentiell; vgl. z.B. die Frage, mit der *or.* 55 (wo es um die Widerlegung der Überlieferung über den Lehrer des Sokrates geht) einsetzt, oder den Anfang von *or.* 60 („Nessos und Deianira“). Zu Dion und den Handwerkskünsten sowie zum platonischen Hintergrund (vor allem *Hipp. Min.* 368c–d) der Frage, mit der dieser Vortrag beginnt, vgl. o. Anm. 61 und FORNARO, u. S. 180–182. [F.]
- 150 VON ARNIM (und zuvor TORRESANO, POTINIUS, MOREL, REISKE und DUKAS) zogen der Lesart *δοκοῦσί μοι* (nur in M, gedruckt bei EMPERIUS, DINDORF, DE BUDÉ und CROSBY) das überall sonst überlieferte *δοκοῦσιν* vor; doch spricht für *δοκοῦσί μοι* auch das *ἐγὼ* im vorangehenden Satz. [A.]
- 151 Mit *πλὴν εἰ μή τι* folgt der Text der dritten Handschriftenfamilie (dagegen *πλὴν εἰ μή* UB, *πλὴν εἰ μήτε* M); zur adverbialen Verwendung des *τι* vgl. *or.* 38,38. VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY folgen einem Vorschlag im Apparat von EMPERIUS und drucken *πλὴν εἰ μή γε* (das sich in *or.* 31,94 findet). [A.]
- 152 Hier stehen neo-stoische Positionen zur Debatte; vgl. *SVF* III 654 (= Stobaeus *ecl.* II 67,13 W.): „Allein der Weise, behaupten sie, sei ein guter Seher und Dichter und Redner und Dialektiker und Kritiker; (er kann) jedoch nicht alles (sein), weil einige von diesen Berufen der Aneignung bestimmter Prinzipien bedürfen“; ähnlich 655 (= Plut. *de tranq. an.* 12, 472A). [F.]
- 153 Das Verhältnis zwischen Philosophie / Philosoph und den anderen Künsten war ein zentraler Diskussionspunkt in der antiken Ethik. Der römische Stoizismus lehnte die handwerklichen oder ‚vulgären‘ Künste rundheraus ab: „Sache der Handwerker sind die gemeinen Künste, die in Handarbeit bestehen und mit der materiellen Ausstattung des Lebens beschäftigt sind und in denen es keinen auch nur scheinbaren Anspruch auf Anständiges und Ehrenhaftes gibt“ (Sen. *Ep.* 88,21); „alle Handwerker üben eine schmutzige Kunst aus; denn eine Werkstatt kann nichts Edles haben. Am wenigsten sind diejenigen Künste gutzuheißen, die nur Dienerinnen von Lüsten sind: ‚Fischverkäufer, Fleischer,

Köche, Wursthändler, Fischer‘, wie Terenz sagt; füge, wenn du willst, noch die Salbenhändler, Tänzer und die ganze Schaustellerei hinzu“ (Cic. *de off.* I 42,150). Auch die Philosophie ist eine Kunst, folgt jedoch ihren eigenen Regeln. Die Vorschriften der anderen Künste sind, wie Seneca sagt, nicht hinreichend für die „Kunst des Lebens“ (*ars vitae*), eben die Philosophie, die im Vergleich mit den anderen Künsten das Leben in seiner Ganzheit umfasst und sich nicht nur die „irdischen Tätigkeiten“ (*terrestriae operae*) beschränkt (Sen. *ep.* 95, 7–10). Dions Position, die sich im *Euboikos* (*or.* 7) der neo-stoischen anzunähern scheint (vgl. BRUNT 1973), ist hier eher vermittelnd: Sie drückt keine Verachtung für die handwerklichen Künste aus, ja nimmt sogar an, dass der Philosoph sie ausüben kann; aber Dion möchte zeigen, dass die Kunst des Philosophen eine besondere ist, die sich ihrerseits – wie die anderen Künste – aus Vorschriften speist, die aber jeder anderen Kunst überlegen ist, weil sie ‚nützlich‘ ist und den rechten Zeitpunkt (καίρός) des Handelns kennt. [F.]

154 Zur langen Tradition der anlässlich der Olympischen Spiele gehaltenen Reden, die mit Gorgias, Hippias und Isokrates beginnt und in der Kaiserzeit noch fort-dauert und auch von Dion gepflegt wird, vgl. FORNARO 2006. [F.]

155 Der Ausdruck λόγους ... ποικίλους hat eine negative Tönung, wenn man an die „schillernden Pfauen“ (ταῶς ποικίλους) des Beginns der *Olympischen Rede* (*or.* 12,5) oder an die „schillernden“ Sophismen oder Vorträge denkt, die in *or.* 4,38 der schlechte Ratgeber dem Herrscher präsentiert. Hippias’ Vorträge ‚schillern‘, weil sie wie ein Schauspiel verzaubern, aber eben deswegen auch ambivalent sind. [F.]

156 Dion spielt an dieser Stelle deutlich auf Plat. *Hipp. Min.* 368b–c (ἔφησθα δὲ ἀφικέσθαι ποτὲ εἰς Ὀλυμπίαν ἃ εἶχες περὶ τὸ σῶμα ἅπαντα σαυτοῦ ἔργα ἔχων· πρῶτον μὲν δακτύλιον ... ὃν εἶχες σαυτοῦ ἔχειν ἔργον, ... καὶ ἄλλην σφραγίδα σὸν ἔργον, καὶ στλεγγίδα καὶ λήκυθον ...· ἔπειτα ὑποδήματα ἃ εἶχες ἔφησθα αὐτὸς σκυτοτομήσαι, καὶ τὸ ἱμάτιον ὑφῆναι καὶ τὸν χιτωνίσκον· καὶ ὃ γε πᾶσιν ἔδοξεν ἀτοπώτατον καὶ σοφίας πλείστης ἐπίδειγμα, ἐπειδὴ τὴν ζώνην ἔφησθα τοῦ χιτωνίσκου ... αὐτὸς πλέξαι), und dies könnte für WILAMOWITZ’ Änderung des überlieferten ἵμα (M) oder ἱμάντα (alle übrigen Handschriften) in (τὸ) ἱμάτιον sprechen, die VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY aufgenommen haben. Da Platon aber von *mehreren* Kleidungsstücken spricht (ἱμάτιον, χιτωνίσκος), könnte hier ursprünglich bei Dion εἴματα gestanden haben; das (eigentlich dichterische und ionische) Wort εἴμα (das in Lexika mit ἱμάτιον gleichgesetzt wird: cf. Hsch. ι 619 LATTE; *Et. Gud.* p. 419,7 DE STEFANI; *Et. Mag.* p. 300,15 GAISFORD) taucht zwar sonst nicht mehr bei Dion, aber vereinzelt bei anderen kaiserzeitlichen Prosa-Schriftstellern auf (Ael. *VH IX* 3; App. *Mithr.* 4, *Civ.* II 117). Dagegen ist das Wort ἱμάτιον an anderen Stellen Dions in den Handschriften stets korrekt überliefert. [A.]

157 Hippias galt als Beispiel eines Menschen, der sich nicht zu schade war, seine weitreichenden und vielfältigen Kenntnisse auch auf die Herstellung alltäglicher Objekte anzuwenden (vgl. *Hipp. min.* 368b–d: Hippias trat in Olympia auf und trug dabei Objekte, die alle von ihm selbst angefertigt worden waren: Ring, Siegelring, Striegel, Salbölflasche, Schuhwerk, Ober- und Untergewand, Gürtel des Untergewandes): So galt er bis in die Kaiserzeit als jemand, der es verstand die (praktische) *techne* mit der (theoretischen) *episteme* zu verbinden. Ein Lob der wahren Weisen (*sophoi*), d.h. derer, die Theorie und Praxis zu ver-

einen wissen und sich dadurch von den Sophisten (die nur Reden halten) unterscheiden, liest man am Anfang von Lukians *Hippias* (§§ 1–4): Hier werden verschiedene Beispiele für solche *sophoi* angeführt, vom mythischen Epeios, dem Konstrukteur des Trojanischen Pferdes, über Thales bis zu Archimedes. Nicht auszuschließen ist, dass man in Lukians Zeitgenossen Hippias, der hier für den Bau eines Badegebäudes gepriesen wird, einen dezenten Rückverweis auf seinen illustren Namensvetter Hippias von Elis erblicken darf (vgl. V. LONGO, *Luciano, Dialoghi*, vol. III, Torino 1993, 262). [F.]

- 158 Die Nebeneinanderstellung von Hippias und Odysseus ist bemerkenswert: Antisthenes hatte Odysseus zu einem Symbol jener Anpassungsfähigkeit an die Wirklichkeit erhoben, die der Philosoph besitzen muss; vgl. Porphy. *Quaest. Hom. ad Od.* I 1 (hier ist Antisthenes zitiert = *SSR V A* 187): „wenn aber die Weisen fähig im Diskutieren sind, dann verstehen sie auch, den gleichen Gedanken auf viele Arten und Weisen auszudrücken; wenn sie aber ‚viele Wendungen‘ von Argumenten über die gleiche Sache verstehen, dürften sie ‚vielgewandt‘ (πολύτροποι) sein. Und wenn die Weisen auch gut darin sind, mit Menschen umzugehen, dann sagt Homer aufgrund dessen, dass Odysseus als ein Weiser ‚vielgewandt‘ ist, weil er es eben verstand, mit den Menschen auf viele Arten und Weisen zu verkehren. ... Es sei nämlich ein Zeichen der Weisheit, die einer jeden Menschengruppe zuträgliche Umgehensweise herauszufinden, dagegen ein Zeichen von Ungebildetheit, gegenüber Menschen, die von ungleicher Art sind, nur eine einzige Form der Gesprächsweise zu verwenden.“ Hier ist Odysseus’ ‚Vielgewandtheit‘ (πολύτροπον εἶναι) die Fähigkeit, den gleichen Gedanken in vielfältig verschiedener Weise auszudrücken und sich auf eine unendliche Vielfalt von Situationen einzustellen. Auch Dion spricht an unserer Stelle von der Wendigkeit des Odysseus aufgrund seiner Fähigkeit, „dass er in wesentlichen Dingen die außerordentlichsten Ratschläge und Argumente vorbringen konnte, sowohl vor einer Menschenmenge als auch vor wenigen Leuten oder einem Einzelnen“ (71,3).

Mit der hier in *or.* 71,3 beschriebenen *polytropia* verbindet sich auch die außergewöhnliche Wendigkeit in den anderen ‚Künsten‘. Gleichwohl garantiert diese ‚Fähigkeit‘, die sowohl Hippias als auch Odysseus zeigen, noch nicht, dass sie auch ‚Philosophen‘ sind; denn nur der Bereich dessen, was ‚besser‘ ist, charakterisiert die Philosophie. Letztlich sind Hippias und Odysseus mit ihren Fähigkeiten vor allem auf dem Gebiet der Redekunst beheimatet, die den Einklang mit jedem Gesprächspartner herzustellen imstande ist – so wie eben Antisthenes die *polytropia* des Odysseus verstand, eine Kunst, die mit Wandelbarkeit und blendendem Auftreten zu tun hat, nicht aber notwendig mit wahrer Philosophie. Vgl. zur Behandlung des Odysseus bei Antisthenes A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio in Antistene* (Napoli 1990) 45–60; zuletzt BRANCACCI 2004. Auf den antisthenischen Hintergrund der vorliegenden Dion-Partie wies bereits WEBER 1887, 227f. hin. [F.]

- 159 VON ARNIM (dem DE BUDÉ und CROSBY folgen) änderte das überlieferte δεινότατα in δεινότατον, um eine syntaktische Symmetrie mit dem vorangehenden διαφέροντα und den später folgenden ἐπιστάμενον und ἔμπειρον herzustellen (vgl. auch die Übersetzung ELLIGERS: „[So etwa hat auch Homer Odysseus dargestellt] als einen Mann, der sich nicht durch seine Urteilskraft und durch seine Fähigkeit, praktische Ratschläge zu erteilen, auszeichnet und

nicht nur ein ganz gewaltiger Redner ist ...“; ähnlich CROSBY und CERRO CALDERÓN). Das überlieferte δεινότητα lässt sich jedoch als Objekt-Ergänzung zu βουλευέσθαι καὶ λέγειν verstehen; zur Verbindung dieser beiden Verben vgl. *Rhet. ad Alex.* 2,2 und *Dion or.* 26,7. Dann wäre zu übersetzen: „der sich nicht nur durch seine Meinung auszeichnete und dadurch, dass er in wesentlichen Dingen die außerordentlichsten Ratschläge und Argumente vorbringen konnte“. Alternativ lässt sich περὶ πραγμάτων auf βουλευέσθαι (vgl. *Plut. Phoc.* 26,4) und δεινότητα auf λέγειν beziehen. [A.] — Weder die Stelle *Rhet. ad Alex.* 2,2 (ἀναγκαῖον ... ἐστὶ καὶ βουλευέσθαι καὶ λέγειν ἡμᾶς ἐν βουλῇ καὶ δήμῳ ἢ περὶ ἱερῶν ἢ περὶ νόμων κτλ.) noch *Dion or.* 26,7 (οὕτω ... καὶ ἡμεῖς περὶ τῶν ἰδίων ἱκανοὶ ὄμεν βουλευέσθαι καὶ λέγειν) lässt sich inhaltlich mit unserer Stelle vergleichen. Die Junktur λέγειν δεινά ist zwar gut belegt, doch bedeutet δεινά (anders als an unserer Stelle) dabei immer etwas Negatives; auch in der sehr seltenen Junktur λέγειν (τὰ) δεινότητα (vgl. *Athan. Apol. sec.* 9,5) ist δεινότητα immer negativ konnotiert. Ferner wird durch die Beibehaltung der Überlieferung der Ausdruck τῷ δύνασθαι περὶ πραγμάτων βουλευέσθαι κτλ. viel zu lang und der Satz syntaktisch völlig unausgewogen. Dies alles spricht für VON ARNIMS Konjektur. [N.]

- 160 Die Beschreibung von Odysseus' Charakter bezieht sich allgemein auf dessen homerische Ausformung, hat aber in ihrem ersten Teil vor allem Odysseus' Rolle im 2. Buch der *Ilias* vor Augen, wo er die Griechen von der Flucht abzuhalten versucht, zu der sie von Agamemnon aufgefordert worden waren (an diese Episode wird auch in *or.* 55,19 erinnert; vgl. o. Anm. 96). Die Zeugnisse der antiken Homer-Erklärung zu Odysseus als Redner (vgl. vor allem die Charakterisierung in *Il.* III 221–223) sind sehr zahlreich; vgl. z.B. Quintilian (*Inst.* XII 10,64), Plinius den Jüngeren (*Ep.* I 20,22), Aelius Aristides (*or.* 2,413), Ps.-Plut. *De Hom.* 172 (dazu HILLGRUBER 1999, 371). Das Bild des unerkannt auf Ithaka bettelnden und duldenden Odysseus war der kynischen Tradition sehr wichtig. [F.]
- 161 Anstelle der überlieferten Lesarten (τὸν ἔνδοξον ὄντα M; καὶ τὸν ἔνδοξον ὄντα UB, καὶ πρὸς ἔνδοξον ὄντα CHP) sollte man mit WILAMOWITZ αὐτὸν ἔνδοξον ὄντα lesen; erwägenswert ist auch SONNY'S (1896, 224) τὸ μὲν ἔνδοξον ὄντα ... καὶ αὐὸ πάλιν κτλ. [A.]
- 162 Vgl. hierzu Odysseus' Bittrede an die phäakische Königstochter Nausikaa (*Od.* VI 148–185); zu deren Struktur vgl. DE JONG 2001, 159–161. [F.]
- 163 Die Partikel γε in τὸν γε τῆς ἐλαίας θαλλόν wirkt emphatisch und sollte nicht, wie seit REISKE von allen Editoren praktiziert, gestrichen werden. [A.]
- 164 Das (nur in M und B ausgelassene) καὶ vor τεκτονικῆς ist in den Editionen VON ARNIMS, DE BUDÉS und CROSBY'S verschwunden; für seine Auslassung besteht jedoch kein Grund, wie gleich das folgende εἰ μὴ καὶ οἰκοδομησαὶ ἥπιστατο zeigt. [A.]
- 165 Vgl. *Od.* XXIII 183–204: In diesen berühmten Versen beschreibt Odysseus detailliert, wie er um den Stamm eines Olivenbaums (aus dem er das Bett fertigte) herum das Ehegemach baute. [F.]
- 166 Vgl. *Od.* V 228–261: Odysseus braucht vier Tage, um das Floß zu bauen, auf dem er die Insel der Kalypso verlässt. Diese detaillierten Beschreibungen Homers dienen als Beleg, um den ‚Handbuchcharakter‘ der homerischen Epik in vielen Bereichen – vom Zimmermannshandwerk bis zum Ackerbau – zu doku-

- mentieren. Vgl. hierzu die Argumentation Alexanders in Dions 2. Rede „Über das Königtum“ (vor allem 2,65: aus Homer lassen sich viele παιδεύματα καὶ διδάγματα beziehen), mit FORNARO 2003a. [F.]
- 167 Der Ausdruck εὐθὺς ἐκ παίδων ist gut belegt (auch auf Einzelpersonen bezogen: vgl. z.B. Dem. *or.* 21,154; Plut. *Ages.* 25,3; Tib. *et Cai.* 4,1; Galb. 19,2) und muss nicht (wie von CAPPS vorgeschlagen und von CROSBY in den Text gesetzt) in (das viel seltenere) εὐθὺς ἐκ παιδός geändert werden. [A.]
- 168 Vgl. *Od.* XXIV 336–344. [F.]
- 169 Vgl. *Od.* XVIII 365–380, wo Odysseus gegenüber dem Freier Eurymachos (zu ihm vgl. o. Anm. 104) seine Fähigkeiten im Mähen, Pflügen und Kämpfen im Krieg herausstellt; dies scheint ein gesellschaftliches Ideal auszudrücken, wonach ein guter Kämpfer auch ein guter Bauer sein soll (vgl. J. RUSSO, *Komm. ad loc.*). [F.]
- 170 In *Od.* XV 307–324 bittet Odysseus (unerkannt) Eumaios um einen Führer, der ihn in die Stadt und zum Palast bringen soll, weil er dort den Freiern dienen wolle, denn kein Sterblicher könne es mit ihm in der Kunst des Dienens aufnehmen: „gut ein Feuer vorzubereiten, trockenes Holz zu spalten, Fleisch zu zerlegen und zu braten, Mundschenkdienste zu leisten und worin sonst die Niedrigeren den Höhergestellten dienen“ (322–324). Hier taucht zum ersten Mal das auf, was DE JONG 2001, 376 das ‚labour‘ motif nennt (es kehrt in *Od.* XVII 18–21. 223–228; XVIII 317–319. 343f. 357–364. 366–386 [vgl. o. Anm. 169] und XIX 27f.). Dass diese Homer-Passagen kursorisch erwähnt (und paraphrasiert, aber nicht zitiert) werden, belegt die ständigen Übungen zum Homer-Text in den Rhetorikschulen, die gründliche Kenntnis der beiden Epen auch in Hinsicht auf ‚Themen‘ und ‚Personen‘ sowie ihre ständige Verwendung in verschiedenen Argumentationszusammenhängen. [F.]
- 171 VON ARNIM fügt diesen Dion-Paragrafen in seine Sammlung der Chrysipp-Fragmente ein, und zwar ins 9. Buch von dessen *Ethica*, das sich mit dem Weisen und dem Dummkopf befasst (fr. 562, *SVF* III, p. 149). [F.]
- 172 Vgl. hierzu z.B. Epict. *Diatr.* III 23,3: „Wenn du ein Zimmermann bist, wirst du entsprechende Ziele haben; wenn ein Schmied, ebenfalls. Jede Sache, die von uns gemacht wird, werden wir unüberlegt tun, wenn wir sie auf kein Ziel beziehen; wenn wir sie aber auf ein nicht statthaftes Ziel beziehen, dann werden wir gänzlich falsch handeln.“ S. auch FORNARO, o. S. 12f. 15f. [F.]
- 173 Vgl. die Definition des akademischen Philosophen Arkesilaos: „Gerade dies ist ein besonderes Merkmal der Philosophie: zu wissen, wann der rechte Augenblick für jegliche Sache ist (τὸ καιρὸν ἐκάστων ἐπίστασθαι)“ (Diog. Laert. IV 42). Zur Bedeutung dieser Aussage und weiteren Parallelen vgl. FORNARO, o. S. 16 und u. S. 180. [F.]
- 174 Zu Daidalos (sein Name bedeutet ‚Künstler‘ oder ‚kunstvoll‘) vgl. KLAUCK 2000, 136 zu *or.* 12,45, wo Daidalos’ Namen die Liste der sieben bedeutendsten Künstler beschließt, die Gottheiten darstellten. In *or.* 21,4 erwähnt Dion, wie Daidalos ein hölzernes Gerüst mit einer Rinderhaut umschloss, um den Stier zu täuschen, in den sich Pasiphae verliebt hatte (vgl. ferner Anm. 176). Daidalos wird wegen seiner Fähigkeit, Statuen Bewegung zu verleihen (vgl. dazu auch Plat. *Euthyphr.* 11c) mehrmals in *or.* 37 erwähnt (§ 9f. 15. 44), und als Erbauer des kretischen Labyrinths in *or.* 80,8. Nur an unserer Stelle wird er von Dion explizit kritisiert. [F.]

- 175 Bekanntlich mussten die Athener sieben Knaben und sieben Mädchen dem König Minos als Tribut schicken. [F.]
- 176 Der Pasiphae-Mythos wird auch (ohne Nennung ihres Namens) in *or.* 32,77 erwähnt. Er war auch aus dem Theater bekannt (vgl. die *Kreter* des Euripides und den *Daidalos* des Sophokles), und er war ein beliebtes Motiv der hellenistischen und römischen Dichtung (vgl. z.B. Verg. *Ecl.* 6,45–60; Ov. *Ars* I 289–326; Ov. *Met.* VIII 136. 155f.; Prop. II 32,57f.) sowie der Malerei (vgl. dazu J. K. PAPADOPOULOS, *LIMC* VII 1, 192–201). In Apollodors mythographischem Kompendium (*Bibl.* III 9f.) beginnt die Geschichte mit der Beleidigung, die König Minos dem Poseidon antut, weil er ihm nicht den Stier opfert, den ihm der Gott als Zeichen seiner Gunst geschickt hatte; zur Strafe ließ der Gott Minos' Gemahlin Pasiphae sich in diesen Stier verlieben, und mit der Unterstützung des Daidalos – der eine Kuh aus Holz konstruierte und mit einem Rinderfell überzog, um den Stier anzulocken – führte sie einen Beischlaf mit diesem Stier herbei, in dem sie sich in dieser künstlichen Kuh verbarg. Aus der Verbindung ging der monströse Minotauros hervor, der dann in dem Labyrinth eingesperrt wurde, das gleichfalls Daidalos erbaute. [F.]
- 177 Angesichts der gestört wirkenden Überlieferung dieser Stelle – οὐ γὰρ δικαίως εἰργάσατο (ἤργ- M) συμπράττων τῇ νόσῳ (νή- M) τῆς Πασιφάης οὐδὲ (οὐκ M) ὀρθῶς εἰργάσατο (*verba* συμπράττων – ὀρθῶς εἰργάσατο *omissa* in HCP *suppl. corrector quidam*): die Wiederholung von εἰργάσατο und die ungeschickte Platzierung von οὐδὲ ὀρθῶς wirken verdächtig – wollte VON ARNIM (dem DE BUDÉ, CROSBY und PRADA MORONI [bei DE NICOLA, p. 65] folgen) ⟨δ' αὐ⟩ nach συμπράττων einschieben, um das συμπράττειν τῇ νόσῳ τῆς Πασιφάης als neues inhaltliches Element einzuführen; doch kann man wohl auch mit der Überlieferung durchkommen. [A.] — Es bleibt freilich das Bedenken, dass Daidalos mit dem Bau des Labyrinths nicht der Krankheit der Pasiphae hilft, sondern nur etwas gegen den „Folgeschaden“ dieser Krankheit (den Minotauros) tut. Zumindest sachlich hat daher VON ARNIMS Korrektur einiges für sich. Vielleicht sollte man noch folgende Möglichkeiten erwägen: entweder zwischen εἰργάσατο und συμπράττων eine Lücke annehmen, in der etwas verschwunden ist; oder συμπράττων τῇ νόσῳ τῆς Πασιφάης οὐδὲ ὀρθῶς εἰργάσατο (vielleicht gehört sogar das vorangehende οὐ γὰρ δικαίως εἰργάσατο noch dazu) insgesamt als erklärende Glosse annehmen, die im Text nichts zu suchen hat und zu streichen ist. [N.]
- 178 Der tragische Mythos des Ikaros war in der Kaiserzeit weit verbreitet (vgl. z.B. Ov. *Met.* VIII 183–235). Der sizilische Geschichtsschreiber Diodor (IV 77,5f.) und der Griechenland-Beschreiber Pausanias (IX 11,4f.) gaben ihm eine rationalistische Fassung. Dion erzählt den Mythos ausführlicher in *or.* 4,120–122, und zwar als moralisches Exempel, um vor zu großem Ehrgeiz zu warnen. [F.]
- 179 CROSBYS Hinzufügung von ὡς vor οὐ καλῶς ἐργασάμενον ist unnötig. [A.]
- 180 REISKES Ersetzung des überlieferten εἰσέπλευσεν durch das Simplex ἔπλευσεν (dem alle späteren Editoren außer DUKAS gefolgt sind) ist unnötig. Es gibt genügend Belege für εἰσπλέω + εἰς mit Acc. seit klassischer Zeit (z.B. Thuc. II 86, 5; Xen. *Hell.* I 1,2; Lys. 13,34; Diod. XV 47,1; Strab. XV 2,11; Plut. *Lyc.* 9,3; Luc. *Nec.* 9). [A.]

- 181 Diese Verse (*Il.* V 62f.) beziehen sich auf Harmonides (Vater des Phereklos, der in dieser *Ilias*-Passage von den griechischen Helden Meriones getötet wird), den Schiffsbaumeister, der als ausgezeichnete Handwerker sehr von Athena geliebt wurde (60f.); die von ihm gebauten Schiffe aber wurden ihm und allen Trojanern zum Unglück. Die Scholien zu dieser Stelle sind uneins, ob Harmonides (mit seinem sprechenden Namen: „Zusammenfüger“) oder sein Sohn der Urheber der Schiffe war; vgl. G. S. KIRKS Kommentar zu *Il.* II 59–64. Der Bau der Schiffe war in dem kyklischen Epos *Kyprien* erzählt. Auch im bT-Scholion zu *Il.* V 61 findet sich eine moralisierende Erklärung von Phereklos' Geschick: „(Der Dichter) lehrt, dass man von Geschenken, die von den Göttern gegeben sind, keinen schlechten Gebrauch machen soll.“ [F.]
- 182 Die Präposition ἐν kann die Bedeutung „bezüglich“, „betreffend“ annehmen (cf., e.g., Plat. *Lach.* 190d; Ach. Tat. III 25,1) oder, unter dem Einfluss der neutestamentlichen Koiné, die des Grundes nach einem *verbum laudandi* wie ἐγκωμιάζω (vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 196.3 und 219.2; so in POTINIUS' lateinischer Übersetzung: „illum ob structuram navium minime profecto laudat“). Dies macht VON ARNIMS Korrektur ἐπὶ (der DE BUDÉ, CROSBY und PRADA MORONI [bei DE NICOLA, 64] folgen) unnötig. [A.]
- 183 In *Il.* V 49–58 tötet Menelaos den guten Jäger Skamandrios, den diese Kunst Artemis selbst gelehrt hatte, und zwar durch einen Speerstoß in den Rücken, während er feige vor ihm floh. Skamandrios taucht nur an dieser Stelle im Epos auf; das bT-Scholion ad loc. erklärt, sein Name passe zu einem Jäger, der sich oft an Flüssen und in Wäldern aufhalte. Dion deutet die Weise, in der der Dichter ihn sterben lässt, ähnlich wie in *or.* 55,21 den Tod des Antinoos (vgl. o. Anm. 107) und schließt daraus, dass Homer zeigen wollte, dass eine *Techne* sich angesichts Schwäche und Feigheit des Geistes als unzureichend erweisen kann. Dagegen sieht das bT-Scholion zum Vers 53 in dieser Episode die „Unausweichlichkeit des Schicksals“ ausgedrückt. Dions Wahl dieser beiden Beispiele könnte dem Umstand geschuldet sein, dass sie bei Homer unmittelbar aufeinander folgen. [F.]
- 184 VON ARNIMS Athetese der Worte κατὰ τὴν ἰατρικὴν wurde von DE BUDÉ, nicht jedoch von CROSBY aufgenommen; sie ist auf jeden Fall stilistisch geboten (trotz WENKEBACH 1941, 114f., für den die Passage ein Beispiel für Dions *inconcinnitas* darstellt), denn diese Worte – die ursprünglich wohl eine Randglosse waren – stören den von Dion offensichtlich angestrebten Parallelismus zwischen den Beispielen des Malers, des Arztes und des Musikers. [A.]
- 185 DINDORF änderte die überlieferten Infinitive σφάξειν und διελεῖν zu σφάξσει und διελεί, um sie den vorangehenden finiten Verben anzugleichen, und VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY (vgl. aber auch bereits MERULAS Übersetzung: „iugulet ... dividat“) folgten ihm. Doch könnte Dion die Konstruktion hier – nach einem längeren Einschub – durchaus geändert haben (vgl. als Beispiele für ähnliche Änderungen Thuc. III 2,3 und V 61,2); sowohl ein ὡς-Satz wie ein Infinitiv können von dem übergeordneten οὐ γὰρ διανοεῖσθαι abhängig sein. [A.]
- 186 Zu den Parallelen zu dieser Darlegung der ‚Aufgabe‘ des Philosophen bei Epiktet und Musonius vgl. FORNARO, u. S. 182. [F.]
- 187 Das Verb κηρύττειν (von SELDEN willkürlich in κηρυχθῆναι geändert) hat hier die besondere Bedeutung „in der Öffentlichkeit sprechen / Lobreden halten /

deklamieren“, wie es auch Sophisten der Kaiserzeit tun (so auch DESIDERI 1978, 157 Anm. 22); dahinter könnte an dieser Stelle eine verdeckte Polemik gegen die Vertreter der Zweiten Sophistik stecken. Themistios (*or.* 13,1, 162a und 23,5, 286c) bezeichnet mit κηρύττειν und ἀνακηρύττειν, was Sophisten wie Prodikos, Protagoras und Gorgias, aber auch die Sophistik allgemein treiben. Bei Dion selbst erscheinen κήρυξ und κηρύττειν in Zusammenhang mit Rhetoren und Advokaten (vgl. *or.* 7,123 und 34,31) oder mit dem rhetorischen Diskurs als solchem (vgl. *or.* 4,116, wo WENKEBACH 1944, 57 zu lesen vorschlägt: ὁ λόγος, ὡς περ ἐν ἀγωνί κηρύττει τρίτον εἰσάγειν χορόν, εἰσκαλεῖ τὸν φιλότιμον). Damit dürfte κηρύττειν hier auf die dichterische Aktivität Neros bezogen sein (in Them. *or.* 19,10, 233b und Lib. *Prog.* VIII 3,23 Förster wird Homer als κήρυξ bezeichnet). [A.]

188 In πρὸς κιθάραν könnte eine Spitze gegen Neros Identifikation mit Apollon Kitharodos stecken (vgl. DESIDERI 1978, 157 Anm. 24; zu den numismatischen Quellen vgl. F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart 1960, II 307–308). [A.]

189 Hier sind einige der Züge, die seit der flavischen Zeit verwendet wurden (als die Erinnerung an den Kaiser noch frisch war), um ein polemisches Porträt von Nero zu geben. Sie kehren in ironischer Weise die enkomiaistischen Züge der vorangehenden Epoche um; vor allem wird hier das Bild Neros als eines Patrons der Dichter und Künste verspottet, auch sein Anspruch, selbst ein – dem Apollon Kitharodos gleichkommender – Dichter zu sein, der im Zentrum der Lobesdichtung des Calpurnius Siculus steht (zu Einzelheiten vgl. C. SCHUBERT, *Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike*, Stuttgart / Leipzig 1998). Ähnliche Ironie gegen Nero findet sich bei Dion in *or.* 3,134 (Nero als Schauspieler), 32,60 (Neros ‚Kithara-Krankheit‘), 21,6f. (Nero wollte seinen geliebten Knaben in eine Frau verwandeln), 31,148 (Neros Plünderung der Tempel in Olympia, Delphi, Athen, Pergamon und anderswo), 47,14 (Neros Domus Aurea), 66,6 (Nero ruinierte sein Haus durch seine Singstimme). [F.]

190 VON ARNIM (gefolgt von CROSBY) deutete den letzten Satz als ironische Frage, ließ aber das überlieferte οὐκ οὐκ stehen; doch steht οὐκ οὐκ normalerweise bei neutralen Fragesätzen oder solchen, bei denen die erwartete Antwort ja ist (vgl. Dion *or.* 10,18. 22; 14,15; 48,16). Sieht man daher in diesem Satz – wohl zu recht – eine ironische Schlussfrage („War er also weise?“) mit der suggerierten Antwort: „Sicher nicht!“ (ein ähnlicher Fall ist Dion *or.* 31,86), muss man οὐκ οὐκ in οὐκοῦν verbessern. [A.]

191 Der Titel, den die Überlieferung aus dem Text selbst bezogen und dann dieser Rede gegeben hat, ist bezeichnend: *Schema* (σχῆμα) ist der Terminus technicus für die äußere Erscheinung einer Person und umfasst Kleidung, Gebärden und Haltung, aber auch die visuelle Wirkung einer Statue oder eines Gemäldes, also das, was für uns ein „ikonographisches Muster“ ist. Bei Lukian, Pausanias, Plutarch oder Arrian folgt die Beschreibung des *Schema* einer Statue bestimmten ‚Regeln‘ der Kunstkritik, und auf der anderen Seite ist das *Schema* einer Statue oder eines Gemäldes ein in der Regel unzweideutiges Vehikel von Werten, Identitäten oder Funktionen, die erkennbar oder ‚lesbar‘ sind. Aber gerade die Möglichkeit, einige *Schemata* sicher mit bestimmten Wesensarten (ἔθῃ) zu verbinden, erlaubt es, diese *Schemata* auch in ‚täuschender‘ Weise, also als ‚Verkleidungen‘, zu nutzen. Das Problem der möglichen Trennung zwischen

- Schema und ἕθος erhebt sich gewichtig im Athen des späten 5. und des ganzen 4. Jh.s v. Chr., in Hinsicht auf öffentliche Gestalten, besonders aber in Hinsicht auf den Philosophen, den Weisen, den Redner. So wird *Schema* im 4. Jh. einer der Grundbegriffe, um das problematische Verhältnis zwischen Wahrheit und Schein, zwischen Innen und Außen zu benennen; und bei Platon wird der Begriff bestimmend in der Diskussion um das Problem der Mimesis (vgl. M. L. CATONI, „Schema e valori, vita e immagini“, in: CELENTANO / CHIRON / NOËL 2004, 89–112; DIES., „Quale arte per il tempo di Platone?“, in: S. SETTIS (Hg.), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, II 2, Torino 1997, 1013–1060). [F.]
- 192 Der Ausdruck ἀπὸ μόνου steht hier adverbial und absolut („nur das“, „nichts anderes als“: zum Gebrauch von αὐτός = „allein“ bei Dion vgl. A. SONNY, *Woch. f. klass. Philol.* 11 (1894) 325; G. GIANGRANDE, „Problemi di critica testuale nei «Moralia» II“, in: I. GALLO [Hg.], *Sulla tradizione manoscritta dei «Moralia» di Plutarco*, Salerno 1988, [79–101] 86f.). [A.]
- 193 Zum Chiton als griechischem Untergewand vgl. R. HURSCHMANN, „Chiton“, *DNP* 2 (1997) 1131f. mit Lit. [F.]
- 194 Mit VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY könnte man versucht sein, hinter τυχὸν ein ὅτι einzufügen (vgl. das folgende ὅτι vor οὐδὲν δεῖ καταγελαῖν); doch lässt sich auch das Nebeneinander von direkter und indirekter Rede verteidigen. Vgl. z.B. im Johannes-Evangelium 3,28 (εἶπον Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ’ ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου) und das Alternieren von direkter und indirekter Rede auch in klassischer Literatur (z.B. Xen. *Anab.* III 3,12 und VI 6,25). [A.]
- 195 Eine Exomis ist ein kurzes ärmelloses Gewand, das eine Schulter freilieβ; in Ar. *Vesp.* 444 als Kleidungsstück von Sklaven erwähnt, in Ael. *VH* IX 34 von Spartanern, in Sext. *Pyrrh. Hyp.* I 153 von Kynikern; vgl. auch Plut. *Cato mai.* 3,2; Gell. VI 12,3. [F.]
- 196 Das Wort κοσῶμβη erscheint außer an dieser Stelle nur noch in einigen Lexika (Pollux II 30; Hesych. κ 3774; *Et. Gen.* (z) p. 395,15 De Stefani; *EM* p. 311,6 und p. 349,45 Gaisford; *Sud.* κ 2151), wo es mit diversen Kleidungsstücken bzw. -teilen gleichgesetzt wird (Schürze, Band, Binde). Der Kontext unserer Dion-Stelle lässt eine Art Unterkleidungsstück vermuten, wenn ὑποδύω hier wie z. B. Hdt. I 155,4 „darunter anziehen“ bedeutet. [A.]
- 197 Diese Beobachtung entspricht einem Grundprinzip der stoischen Ethik, dem des πρέπον (das „Geziemende“). [F.]
- 198 D. h. nur mit einem Obergewand. [F.]
- 199 Zum Bart des Philosophen vgl. FORNARO, u. S. 169–171. Die stereotype Beschreibung, die Dion hier vom Philosophen gibt, entspricht der, die er anderswo von sich selber gibt (vgl. *or.* 12,15 und 35,2). Die Ähnlichkeit des Beginns dieser Reden mit unserer wird von CUVIGNY 1998 unterstrichen. Auch wenn Dion sich über Bart und lange Haare mokiert, sind sie für ihn doch ein wichtiges Element des Philosophen, wie auch des nicht effeminierten Mannes; vgl. seine polemische Beschreibung des Effeminierten in *or.* 33,52 und zum Schneiden der Haare als typisch für solche Männer Clem. Alex. *Paed.* III 3,1 (vgl. BOST POUDERON 2006, 329f.). Dass der wahre Philosoph nicht als ein *effeminatus* erscheinen darf, ist vor allem eine Vorstellung der Stoa, sowohl der alten (vgl. z.B. Diog. Laert. VII 173) als auch der jüngeren (Musonius Rufus). In der Kaiserzeit bekommt der Entschluss, sich zu enthaaren und damit effeminiert zu

erscheinen, jedoch eine bestimmte kulturelle und auch ‚weltanschauliche‘ Bedeutung; vgl. FORNARO, u. S. 170f. [F.]

- 200 Die Inkongruenz *τινα* – *πρὸς τούτους* kommt auch in § 9 noch einmal vor (*τόν γε μὴν ποιμένοσ ἔχοντα στολήν ἴσασι ... ὅτι ἄπεισιν ἐπὶ τὰ πρόβατα ... ὥστε ... ἑῶσιν αὐτούς*) und ist im übrigen in der Kaiserzeit weit verbreitet (vgl. MAYSER II 3, 25–28 und 35–36; BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 134.1a). [A.]
- 201 VON ARNIM (dem DE BUDÉ folgt) wollte das überlieferte *ἦ* durch *καὶ* ersetzen; man kann aber wie CROSBY bei *ἦ* bleiben. [A.]
- 202 Für das gemeine Volk sind die Philosophen Menschen, die nicht in die gängigen Kategorien der Gesellschaft passen, wie der Sokrates Platons; während für den Philosophen der Rest der Menschen – also diejenigen, die Opfer von Meinungen (*doxai*) sind –, aus Dummköpfen besteht, sind die Philosophen für das gemeine Volk ‚Verrückte‘. Die Formen des Widerstands gegen Philosophen reichen vom Spott der Komödiendichter bis zur wirklichen Verfolgung; wieder einmal ist hier Sokrates der Archetyp. In der Sokrates-Vita des Diogenes Laertios (II 21) wird Sokrates geohrfeigt, an den Haaren gezogen und sogar mit Fußtritten bedacht, aber er hält das alles aus. [F.]
- 203 Mit den Worten „die sogenannten Philosophen“ führt Dion ein wichtiges Caveat ein: Dem „als Philosoph erscheinen“ entspricht nicht notwendig, es auch zu sein. Zum Ausdruck *τοῖς καλουμένοις φιλοσόφοις* vgl. *or.* 32,8 (in stark polemischem Kontext): Die dortigen „sogenannten Philosophen“ haben nicht einmal den Mut, sich öffentlich zu präsentieren, während dagegen die Fähigkeit, nach dem Vorbild des Sokrates auf der Straße zu predigen, für den wahren Philosophen – also den, der der Tugend nachstrebt und sie auch vor möglichst vielen Menschen propagieren möchte – wesentlich ist. Die hier von Dion gegebene Beschreibung der äußeren Erscheinung des Philosophen entspricht der üblichen der populärphilosophischen Prediger, die sich am Kynismus inspirierten und die Dion in der gleichen Rede 32 gnadenlos parodiert. Doch waren die Modelle philosophischen Aussehens durchaus differenziert: Als Kontrast zu dem hier von Dion präsentierten Philosophenbild denke man an Pythagoras, den „Langhaarigen aus Samos“ (Jambl. *VPyth.* 2,11: *τὸν ἐν Σάμῳ κομήτην*), der im Gegensatz zu Sokrates reine weiße Gewänder trug (Diog. Laert. VIII 19) und eine strenge Miene ohne eine Gefühlsregung aufsetzte (Porph. *VPyth.* 35). Ein strenges Auftreten pflegten – entsprechend der Vorstellung des *decorum*, die Panaitios im ersten Buch von Ciceros *De officiis* darlegt – auch die Stoiker, die es sich nicht gestattet, sich so wenig würdig zu präsentieren wie die Kyniker. Vgl. auch den von Plinius (*Ep.* I 10) bewunderten Philosophen Euphrates. [F.]
- 204 Die Mehrzahl der Handschriften hat hier nicht die Formen *ξυνήθης* (M) und *ἀποδεδειγμένη* (UB M), die die neueren Editoren alle übernommen haben, sondern weist stattdessen die Neutra *ξύνθηξ* (UB CHP) und *ἀποδεδειγμένον* (HCP) auf, die man als *Lectiones difficiliores* auffassen kann. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 131.1 verweisen zu diesem Phänomen auf 2 Kor 2,6 und Matth 6,34. [A.]
- 205 Der Pilos war eine häufig gebrauchte Kopfbedeckung von Handwerkern (z.B. Hephaistos), Schiffern (z.B. Charon), Reisenden, Fischern, Hirten: vgl. R. HURSCHMANN, „Pilos“, *DNP* 9 (2000) 1022 und HURSCHMANN 2002 (mit Lit. und Abbildungen). [F.]

- 206 Dion war der Autor eines verlorenen Werkes *Getiká*, woraus diese Bemerkung vielleicht stammt. Vgl. KLAUCK 2000, 118 (zu *or.* 12,16). [F.]
- 207 Dion fährt fort, ethnographische Kenntnisse zur Schau zu stellen: vgl. Poll. I 149 (*pilos lakonikos*) und X 162 (*pilos makedonikos* = *kausia*). [F.]
- 208 Die Tiara ist eine typische turbanähnliche orientalische Kopfbedeckung (von Armeniern, Assyrern und besonders Persern; vgl. Hdt. III 12,4; VII 61,1; vornehme Orientalen tragen sie auch in römischer Zeit, vgl. Suet. *Nero* 13; Paus. V 27,6). Vgl. R. HURSCHMANN, „Tiara“, *DNP* 12/1 (2002) 527 und HURSCHMANN 2002 (mit Lit. und Abbildungen). [F.]
- 209 Hosen sind erst unter den Achämeniden bezeugt; vgl. P. CALMEYER, „Hose“, *Reallexikon der Assyriologie* 4 (1975) 472–476; R. HURSCHMANN, „Anaxyrides“, *DNP* 1 (1996) 674f. Dion fährt fort, typisch orientalische Kleidung zu beschreiben. [F.]
- 210 Das Gebiet von Baktrien entspricht dem Norden des heutigen Afghanistan und Turkmenistan, und hier wie in *or.* 32,40 und 42 werden die Baktrier als weit entfernt lebende Orientalen erwähnt. Ihre (hellenisierte) Hauptstadt Baktra befand sich an der Seidenstraße. Eine Gesandtschaft aus Baktrien kam unter Hadrian nach Rom. In *or.* 4,53 erwähnt Dion Baktra als Eroberungsziel für Alexander d. Gr., in 6,1 als eine der Winterresidenzen des persischen Großkönigs und in 12,10 als ein fernes Ziel (unter anderen) junger Leute, um im Gefolge von ‚Weisen‘ ihr Glück zu machen (diese Beschreibung ist deutlich ironisch gefärbt und ihre Realitätsnähe deshalb sehr fraglich). [F.]
- 211 Die Parther, eigentlich unbeugsame Feinde der Römer, werden hier als sich frei in Rom bewegende Gäste beschrieben, die auf keinerlei Feindschaft treffen. Sie erscheinen bei Dion nur hier; könnte darin – angesichts der Tatsache, dass Trajans Siege über die Parther ein Element der kaiserlichen Panegyrik waren (vgl. Plin. *Panegy.* 14,1) – ein Datierungselement stecken? [F.]
- 212 In dieser Beschreibung auffallender Kleidung von ‚Orientalen‘ steckt ein Element der Geringschätzung; Dion argwöhnt in der Ausbreitung von Sprachen und Kulturen der ‚Barbaren‘ (hervorgehoben durch die Tatsache, dass sie alle Untertanen des Reiches sind) die Gefahr, dass sie die alte griechische Kultur schließlich unter sich begraben könnten; vgl. TORRACA 2001, 260–263. [F.]
- 213 Zur Bedeutung „sich (nach einer Reise) in einem anderen Land aufhalten“ von ἐπιδημεῖν (so UB, während die anderen Handschriften und die indirekte Überlieferung bei Eustathios ἀποδημεῖν haben) vgl. Chariton III 2,8. [A.]
- 214 Über das libysche Volk der Nasamonen, das zwischen der Ost- und Südküste der Großen Syrte und der Oase Augilah lebte, vermutlich in augusteischer Zeit unter römischer Herrschaft geriet und vor allem wegen des an ihm durch die Römer 85/86 n. Chr. vollzogenen Gemetzels (ein Datierungsindiz für unsere Rede?) in die Geschichte einging (dazu: J. DESANGES, „Un drame africain sous Auguste: la meurtre du proconsul L. Cornelius Lentulus par les Nasamons“, in: *Hommages à Marcel Renard*, Bruxelles 1968, vol. II, 197–213 und A. GUTSFELD, *Römische Herrschaft und einheimischer Widerstand in Nordafrika. Militärische Auseinandersetzungen Roms mit den Nomaden*, Stuttgart 1989, 83–86; ferner E. AMATO, „Per la cronologia di Dionisio il Periegeta“, *Revue de Philologie* 77, 2003, 7–16) und seine bizarren Sitten werden wir bereits von Herodot (II 32,2; IV 172f.) unterrichtet (vgl. dazu S. GSELL, *Hérodote. Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord*, Paris/Alger 1916, 124–126; J. DESANGES, *Cata-*

logue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil, Dakar 1962, 152–154). [A.]

Zur Sitte der Nasamonen, auf dem Kopf Federn zu tragen, vgl. Coripp. *Ioh.* VI 510; vielleicht entsprach die Zahl dieser Federn der Anzahl getöteter Feinde (vgl. F. WINDBERG, „Nasamones“, *RE* XVI 2, 1935, 1776–1778; W. HUSS, „Nasamones“, *DNP* 8, 2000, 721): Lucan *Phars.* IX 438–444 beschreibt sie als *gens dura* und Volk von Räubern, das auf gestrandete Schiffe an seiner Küste wartete. [F.]

Die korrekte Akzentuierung der Nasamonen im Griechischen ist *Νασαμῶνες* (so die dritte Handschriftenfamilie und E), nicht (wie alle Dion-Editoren und die erste und zweite Handschriftenfamilie außer E schreiben) *Νασάμωνες*; *Νασάμων* (so akzentuiert) ist vielmehr der eponyme König, von dem der Name des Volkes abgeleitet wird (vgl. dazu Eustathios, *In Dion. Per.* 209 = *GGM* II 253,1–4 MÜLLER und dazu AMATO, o. S. 57). [A.]

- 215 Beispiele für Handwerker verschiedener Berufe, wie sie Sokrates gern bei seinen Diskussionen zitierte (vgl. o. Anm. 61). Am Ende des *Euboikos* (*or.* 7,109–124. 133) gibt Dion eine Liste von erlaubten und nicht erlaubten Berufen, wobei das Kriterium für die erlaubten im Nutzen für das Gemeinwesen besteht; die Liste der nicht zugelassenen Tätigkeiten ist sehr lang – wie man es in einem moralisierenden Kontext erwartet – und reicht von solchen, die nur auf die äußere Schönheit gerichtet sind (Friseure, Färber), über Schauspieler, Tänzer, Advokaten und Auktionatoren bis zu den Zuhältern (vgl. auch die ironische Liste von städtischen ‚Berufen‘ in *or.* 35,15). Bei dieser Unterscheidung von ‚edlen‘ und ‚unedlen‘ Berufen scheint Dion vor allem stoischen Ideen zu folgen (vgl. Cic. *de off.* I 42,150 und o. Anm. 153). An anderen Stellen jedoch zeigt Dion keine Feindschaft gegenüber den *Technai*; vgl. o. Anm. 153 zu *or.* 71 (vgl. auch den kurzen Text *or.* 24 und FORNARO, o. S. 14f.), wobei er festhält, dass nur der Philosoph den wahren Nutzen der *Technai* beurteilen kann; darin und in ihrem (ebenfalls von der Philosophie festzustellenden) Gebrauch ‚zur rechten Zeit‘ (ἐν καιρῷ) liegt der Wert einer jeden Kunst. [F.]

Die Gestalt des *γελωτοποιός* (im Lateinischen *derisor*) ist in Griechenland und Rom seit der klassischen Zeit präsent und gewinnt – in Form eines wirklichen professionellen Metiers – in der Kaiserzeit noch an Bedeutung; vgl. bereits den Auftritt des *γελωτοποιός* Philippos in Xenophons *Symposion* (1,12–15; Dion spielt darauf in *or.* 66,27 an). Neben die *derisores* traten in der Kaiserzeit noch die *moriones* („Narren“; vgl. Plin. *Ep.* IX 17 sowie Mart. VI 69 und VIII 13). Es gibt jedenfalls keinen Grund, das Wort *γελωτοποιῶν* hier im Text zu verdächtigen (so REISKE und EMPELIUS) oder gar zu ändern (so S. A. NABER, „Animadversiones criticae ad Dionem Chrysostomum“, *Mnemosyne* N.S. 38, 1910, [69–111] 109, der *γελωποῶν* konjizierte). [A.]

- 216 Die Bedeutung der beiden sprichwörtlichen Redensarten *πλεῖ πάντα ἀκάτια* und *πᾶσα βοῶς ἀροτριᾶ* ist nicht völlig klar. Letztere erscheint in der späten Sprichwörtersammlung des Makarios Chrysokephalos (*Macar. Paroem.* 6,91, in: *Corpus Paroem. Gr.* II p. 200 LEUTSCH-SCHNEIDEWIN) mit der Erklärung: „scheint in Bezug auf Hässlichkeit an Frauen adressiert zu sein“ (zur – nicht notwendigerweise pejorativ gemeinten – Gleichsetzung von Kuh und Frau vgl. B. K. BRASWELL, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin – New York 1987, 227); erstere ist sonst nirgends mehr zu finden, doch gäbe es

folgende Erklärungsmöglichkeit: ἀκάτιον bedeutet normalerweise „kleines Schiff“, kann aber metaphorisch auch den Zwerg bedeuten (vgl. Phryn. *Praep. soph.* p. 31,7–9 DE BORRIES). Vielleicht stammt Dions Redensarten-Paarung ursprünglich aus einem Komödientext und bedeutet so viel wie „Die Welt ist voll von [männlichen] Zwergen und hässlichen Frauen“. [A.]

- 217 *Schema* umfasst den Gang, die Miene, den Blick, die Stimme und drückt mit diesen Komponenten einen bestimmten Wert (wie Adel oder Mut) oder Charakterzug (wie Hochmut, Gelassenheit, Entschlossenheit) und damit eine seelische Empfindung aus. Dies zeigen viele Beispiele: Die attische Königin Kreusa wird dank ihrem *Schema* als ‚edel‘ erkannt (Euripides, *Ion* 237–240); Sokrates drückt seine Gelassenheit angesichts des Todes in seinem *Schema* aus (Xenophon, *Apol. Socr.* 27); ähnlich aussagekräftig ist das *Schema* der personifizierten Tugend in der Fabel von ‚Herakles am Scheideweg‘ (Xen. *Mem.* II 1,22); vgl. auch Xen. *Cyrop.* VI 4,20; Plat. *Polit.* 290d5–6.

Zugleich mit der Anerkennung des *Schema* als eines sichtbaren und unmittelbaren Ausdrucks eines Wertes entwickelt sich aber auch die Kritik daran: In polemischer Auseinandersetzung mit Aischines (*or.* 1,25) bestreitet Demosthenes (*or.* 19,251f.), dass der wahre Charakter des historischen Solon sich aus dem *Schema* seiner Statue, die Solon mit seiner Hand innerhalb des Gewandes zeigte, in Salamis ableiten lassen könne; dieser konventionelle Gestus – will Demosthenes sagen – zeigt nicht wirklich Solons σωφροσύνη. Diese Reflexion über das Verhältnis von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ spielt bereits eine große Rolle beim platonischen Sokrates; auch Lukian sagt, dass die Beurteilung von Weisheit nach dem Äußeren zwar bei Statuen, aber nicht bei Personen funktioniert (*Hermot.* 19). [F.]

- 218 Zur (nicht nur theriomorphen) Darstellung der Götter in Ägypten und der (im wesentlichen anikonischen) bei den Phöniziern vgl. A. BERLEJUNG / H. G. NIEMEYER, „Kultbild“, DNP 6 (1999) 902. Zu Gebrauch von *agalma* bei Dion vgl. vor allem KLAUCK 2000, 209. Zum Bart bei griechischen Statuen vgl. ZANKER 1995, 108–113. [F.]

- 219 Gegen frühere Editoren wird hier das einhellig (außer in M) überlieferte ἐρεσχελεῖν gedruckt, das sich in kaiserzeitlichen Autoren sogar häufiger findet als das gleichbedeutende ἐρεσχηλεῖν. [A.]

- 220 Im Licht der parallelen Konstruktion in der vorangehenden Zeile (τοὺς μὲν ναύτας ... οὐκ οἴονται καταφρονεῖν αὐτῶν) erscheint CROSBYS Verbesserung von αὐτῶν zu αὐτῶν in τοὺς μέντοι φιλοσόφους ὑπονοοῦσιν, ὡς καταφρονούντας αὐτῶν (αὐτῶν codd.) notwendig. [A.]

- 221 Die Mehrzahl der Handschriften (M UB C) hat hier den Optativus obliquus καταγελῶεν (statt des Indikativs καταγελῶσιν in HP), den auch EMPERIUS, GASDA 1883, 7 und SONNY (1896, 224f.; Rez. Dionis Prusaensis II, 461) vorziehen; und im Anschluss daran empfiehlt sich, auch das gleich folgende ἔχουσιν in ἔχοιεν zu ändern. Wenige Zeilen weiter sind die Optativi obliqui ἀτιμάζοιεν καὶ διαγελῶεν einhellig überliefert und sollten nicht (wie von REISKE und späteren Editoren) in Indikative verwandelt werden. Die obliquen Optative geben hier den subjektiven Standpunkt der von Dion zitierten gemeinen Masse wieder; im kaiserzeitlichen Griechisch ist für ihre Verwendung ein historisches Tempus nicht unbedingt erforderlich (vgl. BASILE 631 Anm. 22 und 665 Anm. 8 mit weiteren bibliographischen Hinweisen). [A.]

- 222 VON ARNIMS Änderung von ὥς in τοὺς ist unnötig (und wurde daher auch von CROSBY nicht übernommen), ebenso wie andere frühere Änderungsversuche (ὁρῶντες REISKE; ὥς ... ἐσθίειν τε καὶ πίνειν EMPERIUS). [A.]
- 223 Hier erscheint das Motiv vom Philosophen, der denen, die sich für glücklich halten, die Sicherheit nimmt, es auch wirklich zu sein, indem er ihnen zu verstehen gibt, dass die Werte, an die sie glauben, keine sind; dies ist ein Diatribenthema par excellence, bei Musonius Rufus ebenso wie bei Epiktet (vgl. FORNARO, u. S. 182). Dass der Philosoph gewöhnlichen Leuten unangenehm ist (vgl. dazu o. Anm. 24 zu *or.* 54,3) ist ein zu weitverbreitetes Motiv, als dass man daraus folgern könnte, dass Dion diese Rede während der Zeit seiner Verbannung hielt, als Dion das Scheitern seines Predigens mit Händen greifen konnte, vor allem bei den unteren Schichten, die es ablehnten, ihn aufzunehmen (vgl. DESIDERI 1978, 235f.). [F.]
- 224 Der hier einhellig überlieferte Futur Optativ διατρίψοι (der seit REISKE – dessen Eingriff durch die Übersetzungen von MERULA und NAOGEORGUS implizit vorweggenommen wird – von den Editoren in διατρίψει geändert wird) lässt sich verteidigen, z.B. als Apodosis eines potentialen Bedingungssatz-Gefüges mit einer Ellipse der Protasis (ἴσασι καὶ τοῦτον ὅτι ἄπεισιν ἐπὶ τὰ πρόβαρα καὶ εἰ ἀπίοι) περὶ ἐκεῖνα διατρίψοι). Vgl. zum Modus-Wechsel auch Dion *or.* 4,11 (δακνόμενος, εἴ τις αὐτοῦ διοίσει ῥαδίως οὕτως ... ζῶν καὶ προσέτι οὐχ ἦττον ὀνομαστός ἔσοιτο). [A.]
- 225 Der in M überlieferte Text οὔτε πρὸς τῷ πλεῖν ἐστὶν οὔτε πρὸς γεωργίᾳ (in der Handschriftenmehrheit steht οὔτε πρὸς τὸ πλεῖν ἐστὶν οὔτε πρὸς γεωργίαν) kann gehalten werden (zum Ausdruck εἶναι πρὸς τινι vgl. z.B. Xen. *Hell.* IV 8,22; Plat. *Phaid.* 84c; Dem. *or.* 19,127), und VON ARNIMS Tilgung von ἐστὶν (der DE BUDÉ und CROSBY folgen) ist dann nicht erforderlich. [A.]
- 226 In dieser Suche nach Dialog, wo es nicht wichtig ist ist, worüber man spricht, sondern wer spricht, liegt die Essenz des sokratischen Dialogs, der auch gewundene Verläufe nehmen kann, aber unweigerlich zur ‚Kenntnis seiner selbst‘ führt (vgl. Platon, *Lach.* 187e–188b). [F.]
VON ARNIMS Änderung des überlieferten διαλέγοιτο in διελέγετο, der sich CROSBY anschließt, ist unnötig (trotz GASDA 1883, 8), da auch sonst bei Dion ein Optativ neben einem Indikativ stehen kann (z.B. in dieser Rede, § 9; ferner *or.* 30,26). Vgl. SONNY 1896, 224f. (ferner seine Rez. des zweiten Bandes der Dion-Edition von VON ARNIMS, *Woch. f. klass. Philol.* 14 (1897) [459–465] 461); B. JAEKEL, *De optativi apud Dionem Chrysostomum et Philostratos usu* (Diss. Breslau 1913) 25 mit Anm. 1. [A.]
- 227 Diese Bemerkung ist von großem Interesse für die Komposition und „inhaltliche Dimension“ des reichen Corpus an Sentenzen, die Diogenes in der Antike zugeschrieben wurden (vor allem die bei Diog. Laert. VI 80 erwähnte Sammlung von Χρεῖαι) und die in verschiedenen griechischen und arabischen Gnomologien erhalten blieben. Dion nimmt zur Kenntnis, dass nicht alle diese Sentenzen direkt auf Diogenes zurückgehen, sondern viele ihm von anderen zugeschrieben wurden. Vgl. hierzu O. OVERWIEN, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung* (Stuttgart 2005) 244 mit Anm. 24. [A.]
- 228 Die Namen der Sieben Weisen erscheinen zum ersten Mal (auf der Basis einer vorangehenden Tradition) in Plat. *Prot.* 343a; Dion greift hier deutlich diese

Platon-Partie wieder auf (vgl. die folgende Anmerkung). In hellenistischer und dann in der Kaiserzeit nahm die Legende der Sieben Weisen an Umfang zu: mit der Sammlung ihrer Sprüche (*VS* 10,3) mit der Überlieferung von Briefen (Diog. Laert. I 43f. 53f. 64–67. 73. 81. 93. 99f. 105. 112f. 122), mit Plutarchs Erfindung des *Gastmahls der Sieben Weisen* (*Mor.* 146B–164D).

Delphi erlebte in der Kaiserzeit eine regelrechte Wiedergeburt, zur gleichen Zeit mit der Wiederbelebung der griechischen Identität; vgl. hierzu zuletzt C. TALAMO, Plutarco, „Delfi e il panellenio“, in: VOLPE CACCIATORE / FERRARI 2007, 208–219. Das Orakel von Delphi (in Dions Reden mehrfach erwähnt: vgl. *or.* 10,2. 22. 24. 29; 31,148 [Neros Plünderungen]; 67,3) spielt in Dions Konstruktion seiner Autobiographie eine wichtige Rolle: In *or.* 13,8–13 erzählt er, wie er zu Beginn seiner Verbannung das Orakel aufsuchte und dort die Anweisung erhielt, bis an die Grenzen der Erde zu wandern, und diese Wanderungen hätten ihn zum Philosophen gemacht. Vgl. FORNARO 2006. [F.]

229 An dieser Stelle ist ein deutlicher Bezug Dions auf Plat. *Prot.* 343b erkennbar, auf den bereits WENKEBACH 1907, 236 hingewiesen hat. [A.]

230 Das Orakel der Pythia erwähnt Dion auch in *or.* 31,97, wo die Pythia die Thasier anweist, die ins Meer versenkte Statue des Athleten Theagenes zurückzuholen. [F.]

231 Es gibt eine Parallele zwischen den schriftlich zusammengestellten Sprüchen der Sieben Weisen und den von seinen Freunden / Schülern der Schrift anvertrauten Worten des Sokrates, die dann ‚Gemeingut‘ werden, das sich alle Menschen zunutze machen können (vgl. o. *or.* 54,4).

Die hier angedeutete Abwertung des Orakels geht einher mit einer gleichzeitigen Skepsis gegenüber Orakelvorhersagen; vgl. hierzu z.B. Äußerungen in Plutarchs *De Defectu oraculorum* und *De Pythiae oraculis* (407c; vgl. FORNARO 2006, 513–515). [F.]

232 Äsop wurde verschiedentlich mit den Sieben Weisen (vgl. z.B. Diog. Laert. I 69, wo ihm Chilon, einer der Sieben, eine Frage stellt; Plut. *Sol.* 28,1 zeigt einen Gedankenaustausch mit Solon; vgl. auch Plut. *Sept. sap.* 4, 150A; 5, 150E; 7f., 152B–E; etc.) und mit Delphi verbunden (vgl. Plut. *De sera numinis vindicta* 12, 556F–557A; *Sept. sap.* 4, 150A; *Vit. Aes.* 124–142: zum Verhältnis dieser Quellen zueinander vgl. M. J. LUZZATTO, „Plutarco, Socrate e l’Esopo di Delfi“, *Illinois Classical Studies* 13, 1988, 427–445). Äsop wird von Dion auch in *or.* 32,63 (als von phrygischer Herkunft) erwähnt; in *or.* 47,20 skizziert er kurz die äsopische Fabel (Nr. 24 HAUSRATH) vom Fuchs, der zuviel Fleisch gefressen hatte und nicht mehr aus einer Baumöffnung hinauskonnte (vgl. *Hor. Epist.* I 7,29–33); Dion kontrastiert damit seine eigene Situation. Die Fabel ist ein ähnlich formbarer Stoff wie der Mythos (vgl. o. Anm. 75), der sich einem rhetorischen Anliegen ebenso wie einer philosophischen Erörterung anpassen lässt. [F.]

233 VON ARNIMS Änderung des überlieferten $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ in $\text{o}\acute{\iota}$ $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$, der DE BUDÉ folgt (CROSBY jedoch nicht), ist unnötig, da $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ hier „die oben Genannten“ bedeuten kann; vgl. dazu J. H. MOULTON, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* (Heidelberg 1911³) 145f.; MAYSER II 2, 76f.; BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 288.2. [A.]

234 Zur Identifizierung Dions mit Äsop vgl. FORNARO, o. S. 17f. [F.]

- 235 Der überlieferte Text (εἰ τῷ ὄντι) muss nicht in καὶ τῷ ὄντι (so VON ARNIM, dem DE BUDÉ und CROSBY folgen) geändert werden, wenn man εἰ als einschränkend-kausal (vgl. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF § 372.1) auffasst. [A.]
- 236 Die Lesart αὐτοῦ der Handschriften UB ist der Lesart αὐτόν (M HCP) vorzuziehen; vgl. ἀνέχομαι mit dem Genitiv der Person auch in Dion *or.* 11,4 (εἰ ... ἐμοῦ ... μὴ ἀνέχοισθε τὰ ὄντα καὶ γινόμενα λέγοντος), ferner *or.* 11,9. 66; 34,3; 35,2; 36,14; 37,29; 51,7. [A.]
- 237 Zu den äsopischen Fabeln als Genos philosophischer Kommunikation vgl. Diog. Laert. II 42 (Sokrates soll eine erfolglose Äsop-Fabel verfasst haben; vgl. auch Plat. *Phaed.* 61b; Plut. *De aud. poet.* 2,16BC). Es gibt hier auch eine Anspielung auf einen psychagogischen Aspekt der Dichtung, der negativ in Plat. *Rep.* II 377c beschrieben ist, wo über die Grundlage der Erziehung gesprochen wird, nämlich die Erzählung von Fabeln bzw. Mythen, und wo Homer und die anderen Dichter kritisiert werden, die falsche – weil den Göttern gegenüber respektlose und ‚unpädagogische‘ – Mythen erzählt hätten; so müssten vor allem die ‚Schöpfer von Mythen‘ überwacht werden: „und welchen Mythos sie schön dichten, der ist zu billigen, welchen aber nicht, der ist auszusondern. Dann werden wir die Ammen und Mütter überreden, den Kindern die Mythen zu erzählen, die wir gebilligt haben und ihre Seelen weit mehr mit den Mythen zu bilden als ihre Körper mit den Händen.“ Hier beginnt die platonische Kritik an den Dichtern und vor allem an Homer, in dessen Vertreibung aus dem idealen Staat sie kulminieren wird. Dass Dion diese Kritik gut kennt, ergibt sich aus ihrer Ausschöpfung in der Einleitung seiner elften Rede (vgl. FORNARO 2000): Auch für Dion sind Dichtung und Literatur nur gerechtfertigt, wenn sie einem moralischen Zweck dienen. [F.]
- Zur möglichen Wiederaufnahme von Dions Urteil über Äsop durch Kaiser Julian in dessen Rede *Gegen den Kyniker Herakleios* (*or.* 7) vgl. Einführung 4c, o. S. 56f. Der Vergleich mit der Geschichten erzählenden Amme erscheint auch in *or.* 4,74 und 33,10; vgl. dazu A. J. MALHERBE, „Gentle as a Nurse“. The Cynic Background to I Thess ii“, *NT* 12 (1970) [203–217] 210–214. [A.]
- 238 Gegen VON ARNIM und DE BUDÉ, die ὅποῖα streichen, sollte das Wort gehalten werden (wie CROSBY es tut), ebenso aus stilistischen Gründen (es setzt die Reihe οἶον Αἴσωπος ... ὅποῖον Σωκράτης fort) wie aus inhaltlichen Gründen (der Plural deutet darauf hin, dass von Diogenes Verschiedenes im Umlauf ist, vgl. o. § 10). [A.]
- 239 Zum Eulen-Vergleich, der bereits bei dem hellenistischen Dichter-Philosophen Timon von Phleius (*SH* 808,2 = fr. 34 DI MARCO) zu finden ist, vgl. RUSSELL 1992 und KLAUCK 2000 zu Dion *or.* 12,1. [A.]
- 240 Die Fabel von der Eule kehrt auch – mit weniger Einzelheiten – am Anfang der zwölften Rede wieder. Ihr Ursprung wird von B. E. PERRY (*TAPA* 93, 1962, 315–319) auf Demetrios von Phaleron und das Interesse der Peripatetiker an Fabeln und Sprichwörtern zurückgeführt, das vielleicht auch ihr Weiterleben in Rom beeinflusste. Die Fabel ist in zwei Varianten bekannt (vgl. zu den Einzelheiten RUSSELL 1992, 165); in der im *Corpus Aesopicum* bewahrten Fabel (Nr. 39a und 39b HAUSRATH) ist die Protagonistin die Schwalbe, nicht die Eule. Doch ist die Eule als ‚Double‘ des von der Menge schlecht behandelten Weisen verbreitet; vgl. Timon von Phleius (*SH* 808 = 34 DI MARCO), Luc. *Harm.* 1, Plut. *Nic.* 19,5 (= Timaios, *FGrHist* 566 F 100a). Außerdem eignet sich die

Eule als Symbol der Göttin Athena und ihrer Bildung besser für das hier entworfene nostalgische Bild der alten Philosophie. Vgl. auch den impliziten Vergleich, den Dion zwischen sich selbst und einer zu Unrecht schlecht behandelten Krähe in *or.* 34,5f. zieht (vgl. BOST POUDERON 2006, 397f.). Vgl. insgesamt KLAUCK 2000, 112f. Der Intellektuelle als Rabe, der dazu bestimmt ist zu krächzen, ohne Gehör zu finden, wird in Pier Paolo Pasolinis Film *Uccellacci e uccellini* („Große Vögel, kleine Vögel“) dargestellt. [F.]

- 241 Die früheren Editoren sind hier einem Änderungsvorschlag REISKES gefolgt und lesen τῆς μὲν ἀπὸ τῶν οἰκοδομημάτων σκέπης (statt des einhellig überlieferten ὀπίης). Das überlieferte Wort lässt sich jedoch halten, wenn man ὀπή als „Öffnung“ eines Kamins (d.h. Rauchabzug, vgl. Xenarch. fr. 4,11 K.-A.) oder eines Fensters (vgl. *Ar. Vesp.* 317b. 350. 352) versteht und am Anfang der Wortfolge mit GEEL ἀπὸ τῆς μὲν (statt τῆς μὲν ἀπὸ) liest. Dazu, dass Vögel (vor allem Eulen und Störche) sich infolge der fortschreitenden Entwaldung Öffnungen und Kamine von Häusern als Nistplätze aneigneten (was in der römischen Kaiserzeit noch zunahm), vgl. P. FEDELI, *La natura violata. Ecologia e mondo romano* (Palermo 1990) 72–80. [A.]
- 242 Das überlieferte deiktische Pronomen ταυτηνὶ sollte nicht (wie CROSBY es im Gefolge von POST tut, der es durch τότ’ ἤδη ersetzen will) geändert werden; es ist sehr gut vorstellbar, dass Dion beim Vortrag an dieser Stelle gerade auf eine in der Nähe befindliche junge Eiche zeigte. Auch die überlieferte Wortfolge ἄρτι ταυτηνὶ braucht nicht geändert zu werden; vgl. dazu Polyb. XXX 27,1 (μετὰ τὴν συντέλειαν τῶν ἀγῶνων ἄρτι τούτων γεγονότων). Eventuell könnte hier auch ursprünglich πρὸς δρῶν ἐν ἀρχῇ ταυτηνὶ φουομένην gestanden haben; vgl. *or.* 12,7 (ξυνεβούλευε [sc. ἡ γλαυξ] τοῖς ὀρνέοις τῆς δρυὸς ἐν ἀρχῇ φουομένης μὴ ἔασαι), wo Dion die gleiche Äsop-Fabel erzählt. [A.]
- 243 Zur metaphorischen Verwendung des Wortes κόμη („Haar“) im Sinne von „Laub“ – ein „flosculus poeticus“ (WENKEBACH 1907, 248) – vgl. *Hom. Od.* XXIII 195 und *Hymn. Hom. Cer.* 454 (ferner *Thphr. HP* II 6,4 und *Diosc. Mat. Med.* IV 164,7); im Lateinischen *Catull* 4,11; *Verg. Georg.* IV 122 und *Aen.* XII 413; *Hor., c. I* 21,5 und *IV* 3,11. [A.]
- 244 In der Wortfolge ἰξὸν πεφυκότος φέρειν πτηνοῖς ὄλεθρον hat WILAMOWITZ iambischen Rhythmus entdeckt (mit einer möglichen Versgrenze vor πτηνοῖς ὄλεθρον [N.]); doch muss man hier nicht unbedingt an die Verwendung eines Dichterzitats denken, da sich bei griechischen Sophisten der römischen Kaiserzeit auch sonst solche rhythmischen Silbenfolgen finden (vgl. z.B. Favorin. *Cor.* 20 mit dem Kommentar von AMATO 2005, 444 Anm. 84). [A.] Auf jeden Fall wirkt z.B. πτηνοῖς ὄλεθρον wie ein sehr poetischer Ausdruck. [N.]
- 245 Das überlieferte ἀποδέχεσθαι lässt sich halten, wenn man hinter γλαυκα stark interpungiert und zuvor das überlieferte μήτε (das bereits REISKE Schwierigkeiten gemacht hatte, der hier τὰ δὲ μὴ (ἤθελε) τῆς ξυμβουλῆς ἀποδέχεσθαι oder τὰ δὲ μὴ τῆς ξυμβουλῆς ἀπεδέχετο lesen wollte; letzteres übernahmen von ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY, ließen aber μήτε stehen) in μή(πο)τε ändert. [A.]
- 246 Statt des überlieferten ἐθαύμαζεν findet sich bereits in der *Editio princeps* TORRESANOS (aufgrund deren handschriftlicher Vorlage? Vgl. DE NICOLA 2002b, 197) der Plural ἐθαύμαζον, den alle folgenden Editoren übernommen haben, um einen harten Übergang vom vorangehenden Plural μετενόουν auf den Singular zu vermeiden. Doch findet sich dieses Schwanken zwischen Prädi-

kativen im Singular und im Plural bei Subjekten im Neutrum Plural auch anderswo bei Dion (vgl. *or.* 12,1. 8); zu dieser – schon in der klassischen Zeit nicht unbekannt – syntaktischen Besonderheit vgl. SCHMID 1887–1889, Bd. I 102 und II 22 Anm. 80 sowie RUSSELL 1992, 162. [A.]

247 Eine verfehlte (da im Wortsinn auf die Geschichte der Tiere beziehende) Interpretation dieser Passage gibt WEBER 1887, 120. Doch ist die Geschichte vielmehr metaphorisch gemeint: Die gegenwärtigen „Eulen“ sind die Philosophen in Dions eigener Zeit (zu denen er sich hinzurechnet), die im Vergleich zu ihren großen Vorgängern nur noch Zwerge sind (SONNY 1896, 225, hatte ausgehend von *or.* 32,9 die Pointe nur auf die Kyniker bezogen.). [A.]

248 Die Änderung des überlieferten ὡσπερεί in ὡσπερ αἱ, die zuerst EMPERIUS vorschlug und VON ARNIM, DE BUDÉ und CROSBY in den Text setzten, ist unnötig: ὡσπερεί kann vor Substantiven oder Partizipien anstelle von ὡς / ὡσπερ verwendet werden (vgl. *LSJ* s.v. ὡσπερ). [A.]

249 Die Rede schließt pessimistisch, mit dem üblichen Vergleich zwischen der ‚wahren‘ alten Philosophie und den neuen sogenannten Philosophen, die von Sokrates und Diogenes nur das äußere Kleid bewahrt haben. Wenn dies auch nicht das Verhalten des gemeinen Volkes rechtfertigt, das immer dazu bereit ist, die Philosophen zu attackieren und zu verspotten, so breitet es doch einen Schleier der Skepsis über die ‚Wahrheit‘ der Botschaft aus, die diese Philosophen bringen. Deshalb ist die Annahme, dass Dion mit der Beschreibung des *Schema* des Philosophen zu Beginn dieser Rede auf das eigene Aussehen anzuspielen beabsichtigt, problematisch; er ist hier vielmehr der moderne Äsop, der wie die Eule dazu bestimmt ist, ungehört zu bleiben, obwohl er die Gabe der Redekunst besitzt. [F.]

C. Essays

Wahre und falsche Philosophen in Dions Werk und Zeit

Sotera Fornaro

1. Als Philosophen erscheinen

Die Vorstellung von *Philo-sophia* als Liebe zur Weisheit, die in jedem Augenblick des Lebens praktiziert werden muss, durchzieht die Geschichte der Philosophie von Sokrates bis zur Spätantike. Die antike Konzeption der Philosophie als „Lebenskunst“ (*techne perì bion*, Plut. *Quaest. conv.* I 2, 613 B) unterscheidet sich von der modernen Philosophie-Vorstellung, die vor allem „philosophischer Diskurs“ ist, der sich mit Büchern und Texten befasst, um deren Exegese es geht.¹ Deswegen wurden in der Antike als Philosophen auch Menschen betrachtet, die es im „technischen“ Sinn gar nicht waren, wie Cato Uticensis oder Quintus Mucius Scaevola Pontifex, weil sie Philosophie *praktizierten*, ohne über sie zu schreiben oder sie zu unterrichten. Das Ziel der hellenistischen Philosophenschulen bestand nicht nur in Theorien, sondern auch im Angebot eines Lebensmodells, das von möglichst vielen Menschen nachgeahmt werden sollte. Jede Philosophenschule verlangte von ihren Schülern, einen neuen Typ Leben zu führen, der sie vom Rest der Menschen „verschieden“ machte. Dieser Lebensstil schloss die Absage an falsche Werte (Reichtümer, Ehren, Vergnügungen) ein, um sich den wahren Werten zuzuwenden: Tugend, einfaches Leben, Meditation, Betrachtung der Natur.

Das Philosophen-Leben in der Antike hat nicht nur mit moralischer Einstellung zu tun; zu ihm gehören als integrale Bestandteile Gesten und Auftreten, die Art sich zu kleiden, zu gehen, ein Gespräch zu führen. Man kann also nicht Philosoph *sein*, ohne als Philosoph zu *erscheinen*: Die Erscheinung war sichtbares und unmittelbares Zeichen

¹ Vgl. G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e Roma* (Roma / Bari ²1987) 3–46; ders., „Il filosofo“, in: S. SETTIS (Hg.), *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani, II: Il mondo nuovo dei Greci. La storia, la filosofia, la medicina e lo sport* (Torino 1996) 815–847; P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Nuova edizione ampliata, a cura di A.I. DAVIDSON (Torino 2005) 155–167.

der Unterscheidung von der Menge der anderen Menschen. Natürlich hatte jede Schule ihre eigenen Vorschriften zur Lebensführung: von denen des Kynismos – für einige weniger eine Philosophie als eine wahre und eigene *enstasis biou* (Diog. Laert. VI 103), ein ‚Lebensstil‘, der die üblichen Regeln und Verhaltensweisen des alltäglichen Lebens umkehrte – über die strengen Normen der Pythagoreer bis zu denen der Skeptiker, die „zu leben wie alle“ (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII 355) wählten und auf diese Weise den Vorrang der inneren Haltung gaben.

Einen außerordentlichen Einfluss auf das äußere Bild des Philosophen in der nachfolgenden Tradition hatte die widersprüchliche Gestalt des Sokrates, wie sie von Alkibiades in Platons *Symposion* beschrieben worden war; in ihr war die äußere Nachlässigkeit mit einer unermesslichen Größe der Seele gepaart. Aber jede Philosophenschule hielt darauf, sich auch durch die Kleidung und das äußere Auftreten zu unterscheiden, so dass es in der Kaiserzeit möglich war, aus der bloßen Erscheinung die philosophische Schule abzuleiten, der man angehörte (vgl. z.B. Luc. *Herm.* 18). Mit den Gründervätern der Philosophenschulen war eine nun schon traditionelle ‚Ikongraphie‘ verbunden, die Lukian parodistisch im *Verkauf der Lebensformen* in Erinnerung ruft: lange Haaren und vornehme Gestalt hat Pythagoras (§ 2); schmutzig, mit umgehängtem Ranzen und einer Tunika, die Arm und Schulter entblößt lässt, erscheint Diogenes (§ 7); mit Purpurgewand und Kranz wird der Hedonist Aristipp dargestellt (§ 12); lachend stellt sich Demokrit vor (§ 13), weinend hingegen Heraklit (§14); glattrasiert und finster ist das Aussehen des Chrysipp (§ 20). Philosophenbilder dieser Art sollten es gewesen sein, die den platonischen Philosophen Nigrinos in seinem Arbeitszimmer am Beginn von Lukians gleichnamigem Werk umgeben (*Nigrinus* 2). Die ‚offizielle‘ Darstellung der Philosophen, d.h. die in den öffentlich aufgestellten Statuen, folgte festen Modellen, denen in den Jahrhunderten der Kaiserzeit das wirkliche Aussehen vieler Philosophen widersprach, die außerhalb der ‚offiziellen‘ Philosophenschulen auf den Straßen predigten und sich vielmehr am sokratischen und dann auch kynischen Vorbild inspirierten: zerlumpt, barfuß, mit langen Haaren und langem Bart, nur mit einem Mantel bekleidet und ohne viel auf persönliche Hygiene zu achten.²

² Vgl. B. BORG, „Glamorous intellectuals: Portraits of pepaideumenoï in the second and third centuries AD“, in: BORG 2004, 157–178, mit Literatur.

Die ersten Jahrhunderte nach Christus sahen in der Tat ein Sich-Verbreiten intellektueller Gestalten, die sich als ‚Philosophen‘ proklamierten oder so gebärdeten: Es handelt sich um gebildete Männer (*pepaideumenoî*) oder ‚Sophisten‘ (ein Begriff, der gewöhnlich abwertend in Bezug auf Widersacher verwendet wird), um wandernde ‚Intellektuelle‘, die bisweilen von der Aura heiliger Männer umgeben sind, oder auch um Propheten, die sich – im Vergleich zu Rom – in neuen Formen der Religiosität und peripherer Kulturen bewegen. Die Pflege der eigenen Person und die ‚Inszenierung‘, der eigenen Existenz sind eine Angelegenheit aller dieser Kategorien von ‚Intellektuellen‘, die in der Öffentlichkeit wirken; sie müssen sich durchsetzen, bekanntmachen, zur Geltung bringen, die eigene Botschaft verbreiten. Man denkt hier selbstverständlich an die Galerie gebildeter Männer, die die *Vitae Sophistarum* Philostrats bieten; hier hat jeder Sophist seine besonderen äußeren Züge und bemüht sich um einen veritablen Theaterapparat, wenn er sich in der Öffentlichkeit präsentiert.³

Die Aktivität dieser Intellektuellen spielt sich in der Regel bei der Gelegenheit großer Massenversammlungen und religiöser Feste ab. Die Plätze und die gefüllten Stadien sind die Tribüne für diese Personen, die von ihren Jüngern begleitet sind;⁴ ferner sind es auch die städtischen Ratsversammlungen für die, die als öffentliche Redner auftraten; eine andere beliebte Kulisse fürs Predigen sind die Tempel.⁵ Diese Personen wetteiferten untereinander sowohl im Redetalent als auch im visuellen Eindruck, der von ihrer Erscheinung hervorgerufen wurde, so dass die griechischen Moralisten des Kaiserreiches (Dion, Plutarch, Lukian) sich ständig um die Demaskierung der falschen Weisen, der falschen Propheten und der falschen Philosophen bemühten. In ihrer Polemik und Ironie gegenüber dem Auftreten anderer lässt sich ein Vorläufer der Intellektuellen-Parodierung durch andere Intellektuelle erblicken, der wir in unserer – in gleicher Weise zum Schauspiel gewordenen – Gegenwartskultur so gerne beiwohnen.⁶ Es geht hier nicht um Lehrstreitigkeiten zwischen Exponenten verschiedener Philosophenschulen, die es gleichwohl – und zwar sehr heftig – gab; man denke nur an die Rivalitäten, auf die der Beginn von Lukians

³ Vgl. ANDERSON 1986, 67–71.

⁴ Vgl. KORENJAK 2000, 96 ff.

⁵ Vgl. S. FORNARO, „Stranieri nei propri templi. Considerazioni sull’ ‚Olimpico‘ di Dione Crisostomo“, in: NASO 2006, 511 ff.

⁶ Vgl. C. MAIER, *Intellecto Academy* (Paris 2006).

Hermotimos anspielt.⁷ Es geht hier um Anklagen der Heuchelei: Der Gegner präsentiert sich wie ein Weiser und verfügt dann in Wahrheit – bei der Prüfung der ‚Fakten‘ – über keinerlei Weisheit. Manchmal handelt es sich um regelrechte Anzeigen wegen Betrugs, wenn eine scheinbar untadelige – und von allen auch dafür gehaltene – Person sich im Gegenteil als unredlich erweist, wie im Fall des falschen Propheten Alexander, dem Lukian ein bissiges Werk widmet.⁸ Diese Art von Anklagen nährte sich auch aus einem generellen Klima des Verdachts: Die Verwaltung der politischen Macht war oft auf Denunziation und Verrat gegründet. Und im übrigen handelt es sich um eine Welt, die von begehrenswerten, aber falschen Bildern bevölkert ist, die die Widerstandskraft des Weisen gegen die Leidenschaften auf die Probe stellen. Die Ehrlichkeit des Intellektuellen und die Standhaftigkeit des Weisen scheinen in dieser Welt ständig in Gefahr (man denke an die Ambivalenz Senecas, an die Verschiedenheit seines Seins vom Erscheinen). Überdies ist es notwendig, über die Erscheinung hinauszublicken, wo – wie in dem sich als Spektakel gerierenden und verdorbenen Rom, das die griechischen wie auch die lateinischen Moralisten zeichneten – die Travestierung und die Verwirrung der Geschlechterrollen herrscht.

Deshalb wird die – für die hellenistischen Philosophenschulen so wichtige – Bedeutung der äußeren Erscheinung in der Kaiserzeit ein zweischneidiges Schwert, um damit die Philosophen zu disqualifizieren. Im folgenden dazu einige Beispiele.

2. Die Ironie der Philosophen über die Philosophen

Die Satirisierung des Intellektuellen, seiner Abneigungen und seines äußeren Verhaltens, die in den *Wolken* des Aristophanes ihre Wurzeln hat, weitet sich in der Kaiserzeit aus.⁹ Die Parodie des Sokrates, „auf

⁷ Vgl. zuletzt P. VON MÖLLENDORFF, *Lukian, Hermotimos oder lohnt es sich, Philosophie zu studieren?* (Darmstadt 2000) 11–20 (mit Lit.); A. BRANCACCI, „Cinismo e predicazione popolare“, in: G. CAMBIANO / L. CANFORA / D. LANZA (Hgg.), *Lo spazio letterario della Grecia antica, I: La produzione e la circolazione del testo, 3: I Greci e Roma* (Roma 1994) [433–455] 443–445.

⁸ Zur Unterscheidung verschiedener Formen der ‚Falschheit‘, vgl. G. FILORAMO, „Profeti falsi e profeti veri da Plutarco a Celso“, in: VOLPE CACCIATORE / FERRARI 2007, [41–56] 46f.

⁹ Vgl. für die lateinischen Autoren: W. KEULEN, „Gellius, Apuleius, and Satire on the Intellectual“, in: L. HOLFORD-STREVEVS / A. VARDI (Hgg.), *The Worlds of Aulus Gellius* (Oxford 2004) 223–245.

der Erde sitzend, von einem zerschlossenen Lumpengewand halb bedeckt, vor Blässe beinahe nicht wiederzuerkennen, durch elende Abmagerung völlig entstellt, wie einer von den Überbleibseln des Schicksals, die an der Straßenecke stehen und um Almosen bitten“, belebt den Beginn des *Goldenen Esels* des Apuleius (I 6,1).

Vor allem Lukian entlarvt die Falschheit und die Schurkerei der angeblichen Philosophen, derjenigen, gegen die Demonax polemisiert, weil „sie nicht philosophieren, um die Wahrheit zu suchen, sondern um sich selbst darzustellen“, wie ein mit Umhang und Ranzen bekleideter Kyniker, der anstelle des Stocks einen Stöbel benutzt und herumschreit (*Demonax*, §48). Die äußeren Kennzeichen des Philosophen, nämlich lange Haare, Bart, Tunika, Tasche und Stab, sind „sehr rasch zu beschaffen“ – beschwert sich die personifizierte *Philosophia* in den *Entlaufenen Sklaven* Lukians – „und leicht zu imitieren ... und es bedarf keiner großen Mühe, sich einen Mantel umzuwerfen, sich einen Ranzen umzuhängen, einen Stock in der Hand zu halten und laut zu sprechen, besser noch zu brüllen oder zu bellen und alle zu beschimpfen“ (§ 14). Aber Lukian steht mit seinen Parodien nicht allein da: Gellius erzählt von Herodes Atticus, dem sich ein Kerl mit Pallium, langen Haaren und gewaltigem Bart näherte. Herodes fragte ihn, wer er denn sei. Jener antwortete ihm verblüfft und in vorwurfsvollem Ton: Warum frage er nach dem, was er sehe? Darauf Herodes: „Ich sehe einen Bart und ein Pallium; ich sehe noch keinen Philosophen ...“ (*Noctes Atticae* IX 2,1–4). Mit größerem Ernst argumentiert die Hauptfigur in Lukians *Hermotimos*, der skeptische Lykinos, dass es nicht möglich sei, anhand rein äußerlicher Merkmale zu unterscheiden, wer die Philosophie richtig ausübe oder nicht; denn sonst könnten Blinde nicht philosophieren, weil sie das Aussehen und den Gang der angeblichen Philosophen nicht sehen können: und „besonders jene, die sehen, auch wenn sie den schärfsten Blick hätten, was könnten sie von den Qualitäten der Seele jedenfalls von dieser äußeren Umhüllung her erkennen?“ (§18f.; vgl. auch § 64). Parrhesiades, das *alter ego* desselben Lukian in *Der Fischer oder die Aufgestandenen*, verteidigt sich gegen die Anklage, die ‚Philosophen‘ angeklagt zu haben, indem er deren Liebe für Äußerlichkeiten anzeigt; er sah nämlich, „dass sie in allen einfachen, gemeinen für jeden leicht zu imitierenden Dingen durchaus den guten Menschen ähnelten – ich meine den Bart, den Gang, die Art, das Gewand zu tragen –, aber im Leben und in ihren Taten widersprachen sie dem äußeren Bild ...“ (§ 31).

Es ist nun nicht die *Selbstdarstellung* als solche notwendigerweise abzulehnen, aber die Inhalte dieser Darstellung. Es ist irritierend – so schreibt Lukian –, dass vorgebliche Philosophen eine *besondere* Kleidung haben, wenn sie doch „im Schauspiel des Lebens denselben Part spielen“ wie die anderen, wenn sie sich in den Symposien der Völlerei und dem Trunk hingeben und wenn sie ihre Weisheit für Geld verkaufen, so dass man ihre Schulen eher als „Werkstätten und Krämerbuden“ bezeichnen müsste (*Nigrinus* 24f.). Der wahre Weise verspürt – wie Dion in *or.* 78,26 sagt – „weder das Bedürfnis nach äußerlichem Schmuck noch nach scheinbaren Ehren noch nach Brust- oder Feder schmuck“. Die wahren Weisen erkennt man nicht an den Kleidern, so wie man auch Wein nicht nach der Amphore, die ihn enthält, beurteilt (*or.* 49,11).

Man muss sich vor den angeblichen Philosophen vorsehen, besonders wenn sie die Verhaltensweisen der Philosophen herauskehren. Dies ist die erste Klage, die die personifizierte Philosophie Zeus gegenüber in den *Entlaufenen Sklaven* Lukians äußert: „In einem Zwischengebiet zwischen der Masse (der ‚normalen, Menschen) und den Philosophen gibt es einige, o Zeus, die im Aussehen, im Blick, im Gang uns gleich und auch in derselben Weise gekleidet sind; sie beanspruchen daher, unter mir zu dienen, und sie schreiben sich meinen Namen auf ihre Fahnen und behaupten, dass sie meine Schüler, Anhänger und Vereinsmitglieder seien, aber ihr Leben ist durch und durch verworfen und voll von Mangel an Bildung, Dreistigkeit und Unsittlichkeit, und dies ist großer Frevel gegen mich“ (§ 4). Parrhesiades verteidigt sich im *Fischer* gegen die Anklagen der guten alten Philosophen, indem er schildert, wie er auf die Suche nach der Philosophie gegangen sei: „Dann stieß ich auf Menschen in abgetragenen Mänteln und mit dichten langen Bärten, die sagten, dass sie just von ihr kämen, und ich fragte sie nach ihrem Haus, im Glauben, dass sie es kannten; jene aber wussten noch viel weniger Bescheid als ich und antworteten entweder gar nicht, um ihre Unwissenheit nicht zu entlarven, oder wiesen mir eine Tür nach der anderen. Kurzum, bis heute habe ich das Haus nicht finden können“ (§ 11). Vom selben Schlag sind die „sogenannten Kyniker“, gegen die Dion in der *Alexandrinischen Rede* (*or.* 32,9) komödiantische Spitzen richtet. Bemerkenswerterweise aber betont Dion, dass diese Pseudo-Philosophen nicht nur die anderen täuschen: sie täuschen sich auch selbst vor, Philosophen zu sein (*or.* 70,10), so wie – im allgemeineren Sinne – die Menschen als Opfer der Meinungen (*doxai*) und der Erscheinungen

sich selbst vortäuschen, dass das wahre Dinge seien, was vielmehr falsche sind (vgl. *or.* 11,2).

3. Der Bart des Philosophen

Hier ist ein Exkurs zu demjenigen äußeren Zeichen angebracht, das den Philosophen am meisten kennzeichnet und auch verschiedenen Philosophenschulen (den Sokratikern, Kynikern, Stoikern und Pythagoreern) gemeinsam ist: der Bart. Epiktet möchte sich lieber den Hals durch- als den Bart, das äußere Kennzeichen seines Philosophenstandes, abschneiden lassen (*Unterredungen* I 2,29¹⁰); und Domitian lässt Apollonos, um ihn zu entehren, zuallererst Bart und Haare abrasieren (*Vita Apollonii*, VII 34). Lukians Demonax antwortet Favorinus auf seine Frage, welcher philosophischen Schule er angehöre: „Aber wer hat dir denn gesagt, dass ich ein Philosoph sei?“; und während Favorinus schon gehen will, bricht Demonax in Gelächter aus und begründet dies: „Es erschien mir lachhaft, dass du glaubst, die Philosophen zeichneten sich durch den Bart aus, wo du doch selbst keinen Bart hast“ (*Demonax*, §13).

Und wie könnte man den Philosophen vergessen, der sich auf der Fähre des Charon einschiffen soll, und dem mit einem Beil der Bart geschnitten werden muss, um ihn überhaupt transportierbar zu machen, dazu auch Teile der Augenbrauen, mit denen er sich – mit typischem gerunzelten Blick – als weise aufspielte (Lukian, *Totengespräche* 20,9)? Lukians *Eunuchus* parodiert eine Diskussion über die Zweckmäßigkeit, einen Eunuchen mit der Leitung einer Philosophenschule zu betrauen, und der erste der Einwände lautet, dass ein Philosoph „ein schönes Äußeres, einen wohlausgestatteten Körper und – die allerwichtigste Sache – einen langen Bart, der bei denen, die zu ihm kommen und lernen wollen, Vertrauen erweckt und sich für die zehntausend Drachmen ziemt, die es vom Kaiser [für die Leitung der Schule] zu erlangen gilt“ besitzen müsse (§ 8).

Der Bart wurde auch als ein Element starker Virilität verstanden (vgl. Musonius Rufus, *Diss.* 21 *Über das Schneiden der Haare*); er sollte zeigen, dass sich der wahre Philosoph bereits unmittelbar im Äußeren von den verweichlichten Sophisten unterschied. Der Kyniker Diogenes, der den Brauch des Sich-Rasierens rügte, fragte einen rasierten Mann ironisch, ob er der Natur verarge, dass sie ihn als Mann und

¹⁰ Vgl. auch II 23,21 zum Bart als charakteristisches *tout court* des Philosophen.

nicht als Frau geschaffen hätte (Athen. XIII 565c). Die wahre Philosophie präsentiert sich ‚männlich‘.

Insofern Dion Redner und Philosoph ist, versteht er sich gut darauf, sich selbst darzustellen, aber in anderer Weise als es die ‚Sophisten‘ tun: Seine *epideixis*, sein Sich-Zur-Schau-Stellen, ist mannhaft und stark und damit deutlich entfernt von dem der Sophisten, die wie Eunuchen, auch wenn sie Kontakt zu Frauen haben, nichts hervorbringen können, d.h. keinerlei moralische Botschaft geben können (*or.* 4,35f.). Gleichermäßen abgeschmackt ist das Spektakel der von Lukan vorgeführten Pseudo-Philosophen, die angegriffen werden: „Mir schien es, als wenn ein Tragödienschauspieler schwach und weibisch Achill oder Theseus oder sogar Herakles darstellte, wobei er weder wie ein Held sich bewegt noch schreit, sondern unter einer so großen Maske herumkokettiert; nicht einmal eine Helena oder Polyxena hätten es ertragen, dass er ihnen so übermäßig gleicht, geschweige denn der ‚schöne Sieger, Herakles – der hätte ihn und seine Maske, glaube ich, mit seiner Keule auf der Stelle zermalmt, wenn er von ihm in so schändlicher Weise in eine Frau verwandelt worden wäre“ (*Pisc.* 31).

Es lassen sich auf diese Weise zwei entgegengesetzte ästhetische Modelle bestimmen,¹¹ die gleichzeitig Ausdruck zweier entgegengesetzter ‚ideologischer‘ Modelle im Inneren dieser Menge von Intellektuellen sind, die sich als Philosophen präsentierten: auf der einen Seite das Modell der ‚masculinity‘, das sich auf die Ausbildung eines Individuums richtet, das ‚männlich‘ ist in seiner Erscheinung (mit Bart und langen Haaren), in seinem Verhalten (nämlich stets beherrscht und würdevoll) und in seinen übrigen physischen Komponenten (nämlich mit tiefer Stimme); auf der anderen Seite ein ‚verweichelichteres‘ Modell, das die Enthaarung praktizierte, das verdrehte und Tanzbewegungen betonte, sich einer hohen Stimme bediente und soweit ging, androgyne Eigenschaften anzunehmen, wie in dem extremen und vielleicht klinischen¹² Fall des Favorinus, der auch noch im Alter bartlos (Philostr. *VSoph.* I 8 p. 489) und Autor eines Angriffs „gegen den Bart“ (fr. 23 BARIGAZZI = 26 AMATO) war. Beide entgegengesetzten Modelle wetteifern um Erfolg und Einfluss; ein Zeugnis dafür bietet der Kampf zwischen Timokrates und Skopelianos, denn letzterer machte Gebrauch von Pech und Wachs zur Enthaarung

¹¹ Vgl. GLEASON 1995, 103ff.

¹² Vgl. H. J. MASON, „Favorinus’ disorder; Reifenstein’s syndrome in antiquity“, *Janus* 66 (1979) 1–13.

(Philostr. *VSoph.* I 25 p. 536), was auch seine Schüler spaltete.¹³ Aber die beiden Modelle charakterisieren auch verschiedene Philosophenschulen; so glaubt der naive Anfänger Hermotimos (im gleichnamigen Werk Lukians) die ‚wahre‘ Philosophie – die der Stoiker – zu wählen, weil diese als ‚männlich‘ gegenüber den ‚weibischen‘ Epikureern erscheinen (*Herm.* 16).

Dieser Gegensatz kann auch einen bedeutenden politischen Gehalt haben: So bietet etwa im fernen Olbia am Schwarzen Meer die Volksmenge, die sich versammelt, um Dion vor dem Zeustempel zu hören, einen Anblick, der einem Philosophen gefallen konnte, weil er dort seinesgleichen gefunden hätte: „denn alle trugen nach alter Sitte – so wie Homer die Griechen beschreibt – lange Haare und wallende Bärte; nur ein einziger unter ihnen war glatt rasiert, und den beschimpften und hassten sie alle. Es hieß, er tue das nicht einfach so, sondern weil er den Römern schmeicheln und sein freundschaftliches Verhältnis zu ihnen für sie zur Schau stellen wolle. So konnte man an ihm sehen, wie schändlich – und keineswegs für Männer schicklich – so etwas ist“ (36,17¹⁴), wo der philosophische Aspekt im Blick auf die Römer auch identitätsstiftendes Element der kultivierten Griechen ist.

4. Die Kleidung Dions

Von den bis hierher angeführten Beispielen lassen sich folgende allgemeine Regeln ableiten: ‚Die Kleidung wechseln‘ kann auch eine echte ‚Bekehrung‘ zur Philosophie bedeuten (man vergleiche das Beispiel des Isaios von Assyrien, Philostr. *VSoph.* I 20 p. 513); die ‚Kleidung‘ ist ein Zeichen kultureller, ‚ideologischer‘ und auch politischer Identität; schließlich unterscheidet die ‚Kleidung‘ des Philosophen ihn ebenso von der Masse der Nicht-Philosophen wie von den anderen Philosophen. Gerade der Fall des Dion Chrysostomos hilft uns zu verstehen, wie der Wechsel der Kleidung einem Wechsel der Position im philosophischen ‚Status‘ entsprechen kann.

In der 72. Rede beschreibt Dion den Philosophen konventionell als jemanden „ohne Chiton, in einem Mantel, den Kopf und die Wangen

¹³ ANDERSON 1986, 61 betrachtet diese Einzelheit als historisch; vgl. auch G. ANDERSON, „Sophists and their outlook in the second Sophistic“, *ANRW* II 33.1 (1989) 164f.

¹⁴ Übersetzung: NESSELRATH, in: H.-G. NESSELRATH / B. BÄBLER / M. FORSCHNER / A. DE JONG, *Dion von Prusa. Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: die Borysthene-Rede* (Darmstadt 2003) 39.

unrasiert“ (§ 2), und andere äußere Kennzeichen nennt er andernorts: das schmucklose Mäntelchen (*or.* 32,22), besonders lange Haare (*or.* 35,2 u. 11) und den Bart (*or.* 36,17). Diese Kennzeichen dürfen nicht allein im Blick auf ihren ‚Schmuck-Charakter‘ betrachtet werden: „style, content, man and appearance are one“;¹⁵ die Selbstdarstellung Dions korrespondiert mit dem Inhalt seiner Reden und auch mit dem Publikum, das er anspricht. Mode in Rom ist anders als Mode in Athen, in Olympia anders als in Troja; die ‚Kleider‘ aber, in denen sich Dion beschreibt, sind dieselben (metaphorisch gesprochen), in die er seine Rede kleidet.

Das kynische Gewand ist demnach sicher der bevorzugte Mantel, den Dion für seine Person und auch für sein eigenes Denken – ungeachtet seines Eklektizismus – wählt. Von den Selbstbeschreibungen Dions her lässt sich daher u.U. auch schließen, in welchem Lebensabschnitt er sich befand: In § 25 der Rede 47 ruft er einige Züge in Erinnerung, die ihn in seiner Oppositions- und Exilsperiode als kynischen Wanderphilosophen charakterisiert hatten, auch was seine Kleidung und Aussehen sowie das Vorbild des Sokrates und Diogenes betrifft. Nach dem Exil hingegen kleidet sich Dion nicht mehr in einen ärmlichen Mantel, sondern in das Purpurgewand der städtischen Oberschicht; er ließ sich jedoch weiterhin den Bart und die Haare wachsen: Auf diese Weise wird der Habitus des Philosophen – durch den Purpur geadelt – mehr und mehr zum unverkennbaren Symbol des Königtums, entsprechend der stoischen Idee, dass einzig der Philosoph wirklich *basilikós* sei.

5. Der Philosoph als Schauspieler im Welttheater

Mit seiner ‚Maskerade‘ präsentiert sich der Philosoph wie ein Schauspieler im Welttheater. In einem Fragment Epiktets liest man, dass der tugendhafte Mann jede beliebige Rolle, die die Gottheit für ihn festgesetzt habe, gut spielen und sich wie der homerische Odysseus darauf verstehen müsse, sich ebenso schicklich in Purpur wie in Lumpen zu kleiden (fr. XI = Stob. IV 33,28). Aber es ist besonders im *Handbuch* desselben Epiktets, wo dieses Konzept mit Klarheit ausgedrückt wird; hier wird der philosophische Anfänger ermahnt: „Bedenke, dass du ein Schauspieler in einem Stück bist, das so ist, wie der Bühnendichter es will“ (§ 17). Die kynische Tradition nach Diogenes (Monimos, Bion

¹⁵ So MOLES 2005, 135.

von Borysthenes, Teles) hatte über den tugendhaften Mann gesagt, dass er gut die Rolle spielen müsse, die ihm Fortuna auflege, so wie der gute Darsteller die Rolle, die ihm der Dichter auferlege, gut spielen müsse; und auf stoischer Seite verglich Ariston von Chios den Weisen mit einem guten Schauspieler, der ebenso die Maske des Thersites wie die Agamemnons aufsetzen könne (Diog. Laert. VII 160). Aristipp (vgl. Diog. Laert. II 66) und auch Antisthenes hatten vom Leben als einem Schauspiel gesprochen, das der Weise mit der eigentümlichen Distanz des Schauspielers erlebt, welcher einen Guten, aber auch sein Gegenteil spielt; der Part, den er von Mal zu Mal spielen wird, wird ihm in jedem Fall vom *daimon* auferlegt sein.¹⁶

Epiktet identifiziert den idealen Philosophen mit dem in einen verschlissenen Mantel gehüllten und nur mit Ranzen und Stock ausgestatteten ‚Kyniker‘, dessen Zweck es ist, ein Aufklärer der Menschen zu sein (*kataskopos*), der „mit Genauigkeit prüfen und dann gehen muss, um die Wahrheit zu verkünden“ (*Unterredungen* III 22,25), und der wie Sokrates auf die tragische Bühne steigen und den Menschen anzeigen muss, dass sie sich auf einem Irrweg befinden und das Glück dort suchen, wo es nicht ist: nicht in Dingen des Körpers, nicht im Besitz, nicht in der Herrschaft (III 22,26–30); nur die Missachtung aller sozialen Konventionen und die Verachtung dessen, was man für gut nur hält, charakterisiert den wahren Philosophen. Deswegen verwundert es nicht, dass Sokrates in Dions 13. Rede¹⁷ von einer literarischen in eine theatralische Persönlichkeit verwandelt und als *deus ex machina* dargestellt wird (*or.* 13,14), um gerade dadurch die höchste Fülle seiner Funktion als Philosoph zu unterstreichen. In dieser Rolle des *deus ex machina* weist Sokrates u.a. auf die Leiden der tragischen Helden hin, solcher Leute wie Atreus, Agamemnon und Ödipus (*or.* 13,20f.); Leid bricht auch und gerade über die reichen und mächtigen Menschen herein, und deswegen ist es notwendig, sich richtigen Werten zuzuwenden, nicht scheinbaren, auch nicht einer flüchtigen Kenntnis, sondern der wahren Philosophie. Die Rolle des *deus ex machina* wird explizit – um noch ein bedeutsames Beispiel zu bringen – von Lukian dem Lykinos beigelegt (*Hermotimus*, § 86), der als Freidenker und antidogmatischer Philosoph den Hermotimos zu überzeugen sucht, der zuvor blind der Doktrin der stoischen Lehrer glaubte.

¹⁶ Vgl. A. BRANCACCI, „L’attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo“, *Philologus* 146 (2002) 65–86.

¹⁷ Diese enthält nach BRANCACCI 2001, 171ff. umfangreiche Auszüge aus dem *Protreptikos* des Antisthenes.

Die zwei Vorstellungen, die von der ‚Maske‘ des Philosophen – genauer: von der Maske *der* Philosophen – und von den unterschiedlichen Rollen auf der großen Schaubühne des Lebens, werden von Maximus von Tyros in seiner Abhandlung über das Thema *Die Rede des Philosophen wird zu jedem Gegenstand passen*, gut zusammengefasst (*Dial.* 1,10): Die Philosophen sind nicht nach ihrem Äußeren zu beurteilen, auch nicht nach ihrem Alter oder ihrem Rang, sondern nach ihrem Verstand, ihrer Gesinnung und ihrem Verhalten. Alles übrige ist eine Verkleidung, wie im Theater des Dionysos, wo jede Person entsprechend ihrer Rolle gekleidet ist: Agamemnon trägt sein Zepter, der Hirte ein Fell, Achill Waffen, Telephos Lumpen und einen Bettelsack; die Zuschauer aber hören Telephos, auch in seinen Lumpen, nicht weniger zu als dem königlichen Agamemnon. So ist es auch der Inhalt, der die philosophische Rede charakterisiert, mag das Schicksal die Exponenten der Philosophie auch jedes Mal in anderer Weise auf der „Schaubühne des Lebens“ gekleidet haben, „Pythagoras in Purpur, Sokrates im abgetragenen Rock, Xenophon mit Panzer und Schild und den ‚Wettkämpfer‘ aus Sinope ganz wie jenen Telephos mit Stock und Bettelsack. Gerade auch diese Erscheinungsbilder trugen zu ihrem Auftreten bei, und so versetzte Pythagoras in Erstaunen, prüfte Sokrates, überzeugte Xenophon, schalt Diogenes. Wie selig waren die Schauspieler in diesen Rollen, wie selig dabei die Zuschauer und Zuhörer!“ Für Maximus von Tyros symbolisiert die Kleidung mithin die Charakteristika der verschiedenen philosophischen Strömungen und ist ein wesentliches Beiwerk zur Präsentation der philosophischen Botschaft.

In philosophischen Schulen, deren Kommunikationsinstrument die mündliche Rede und nicht das schriftliche Wort war, liegt naturgemäß die Betonung außerdem auf dem Vortrag. In Lukians *Nigrinus* verhält sich der ‚Schüler‘, der die Rede des Meisters wiedergeben soll, ausdrücklich wie ein Schauspieler und verweilt auch bei dieser Metapher, um seine Unfähigkeit, das ‚Erlernte‘ exakt zu referieren, zu begründen: „Ich biete dir“ – sagt er zu seinem Gesprächspartner – „eine Probe meiner selbst, welcher Art Schauspieler ich in Hinsicht auf mein Gedächtnis bin, wobei ich mich im übrigen in nichts von einem Boten in der Tragödie unterscheide“ (§ 9). Der Schüler kann lediglich das rezitieren, an was er sich erinnert, und keineswegs alles genau wiedergeben; er wolle auch nicht die Rolle des Meisters spielen, um nicht zu handeln wie jene Schauspieler, die, „nachdem sie die Maske des Agamemnon oder Kreon oder Herakles aufgesetzt und die goldgewirkten Kleider mit Goldstickereien angezogen haben, finster

dreinschauen und den Mund weit aufreißen, dann aber nur mit dünner und zarter Frauenstimme, sprechen, noch viel schwächer als eine Hekabe oder Polyxena“ (§ 11) – worauf der Gesprächspartner ironisch antwortet: „Hört dieser Mann denn heute nicht mehr auf, mich mit Bühne und Tragödie zu überschütten?“

Das ganze Verhalten der Philosophen ist in der Tat theatralisch:¹⁸ Sie deklamieren wie Schauspieler, die „auf der Bühne“ herumhüpfen (vgl. z.B. Herodian I 9,3–5), und in ihrem Wahn nach einer herausragenden Rolle lieben sie die Bäder in der Menge, wie die Zeugnisse ihres Auftretens in Tempeln zeigen, die auch inschriftlich dokumentiert sind.¹⁹ Die Philosophen mussten sich offenbar ‚verkaufen‘; dies löste aber auch Argwohn und sogar Verachtung gegenüber einigen besonders penetranten Formen der Selbstdarstellung und Eitelkeit aus: So prangert Dion die unwürdigen Sophisten an, die bei den Isthmischen Spielen am Poseidontempel auftreten und sich gegenseitig beschimpfen, während ihre Schüler aneinander geraten (*or.* 8,9), oder am Beginn seiner 12. Rede die pfauenhaften Redner, die sich selbst in Olympia zur Schau stellen (*or.* 12,5). In der Tat betrieben die Rhetoren oder die populären Philosophen, die – in Fortführung einer Tradition der Sophisten des 5. Jh.s v. Chr. – sich nach Olympia begaben, eine Selbstdarstellung, die bis zum Extrem des kynischen Philosophen Peregrinos gehen konnte, der Hauptperson eines Werkes wiederum Lukians: Es war Peregrinos, der im Jahr 165 n. Chr. „die menschenreichste Festversammlung Griechenlands [eben die Olympischen Spiele] abwartete, einen Scheiterhaufen aufschichtete, wie er größer nicht sein konnte, und vor so vielen Zuschauern hinaufsprang, nachdem er nur wenige Tage vor seiner mutigen Tat darüber noch Reden an die Griechen gehalten hatte“²⁰ (*Der Tod des Peregrinos*, 1). Peregrinos macht so den eigenen Selbstmord zu einem Spektakel; aber nicht weniger spektakulär waren seine Reden, von denen Lukian sagt, er habe sie vor der wegen ihm nach Olympia gekommenen Menge gehalten, mit unterschiedlichen Reaktionen: Von sich selber erzählt Lukian, die Bewunderer des Peregrinos hätten ihn fast zerfleischt, als er es wagte, diese Reden zu kritisieren (§ 2).

¹⁸ Vgl. KORENJAK 2000, 21f.

¹⁹ Vgl. M. HAAKE, „Der Philosoph im Heiligtum. Überlegungen zum Auftreten von Philosophen in den panhellenischen Heiligtümern von Olympia, Delphi und Delos im Hellenismus und in der Kaiserzeit“, in: NASO 2006, 532.

²⁰ Übersetzung: HANSEN, in: P. PILHOFER / M. BAUMBACH / J. GERLACH / D. U. HANSEN, *Lukian: Der Tod des Peregrinos* (Darmstadt 2005) 17.

6. Das Wort und die Tat

Einige Beispiele haben gezeigt, wie die philosophische Polemik bei Dion und anderen zeitgenössischen Autoren oft die Notwendigkeit, Philosoph wirklich zu ‚sein‘ und nicht nur so zu ‚erscheinen‘, hervorgehoben hat. Aber was bedeutet es, ein Philosoph zu ‚sein‘? Es bedeutet zu ‚handeln‘.²¹ Die Kaiserzeit betont den Vorrang der *vita activa* gegenüber der *vita contemplativa*. Handeln ist wesentlich und geht über Definitionen hinaus: Es genügt nicht, sich als Bauer oder Musiker oder Astronom auszugeben, um es zu sein, sagt Dion (*or.* 70); diesen Gedanken bringt auch Musonius Rufus in seiner 16. *Unterredung* (*Ob man in allem den Eltern gehorchen soll*) zum Ausdruck. Dort wird die These aufgestellt, dass es nicht reicht, ein Vater zu sein, um auf Autorität Anspruch erheben zu können; folglich muss man einem Vater, der sich zum Arzt erklärt, obwohl er kein Experte in Sachen Medizin ist, nicht gehorchen, wenn er medizinische Vorschriften geben will.

Sowohl bei Musonius als auch bei Dion gibt es den Verdacht, dass jener, der etwas zu sein behauptet, damit nicht unbedingt der Wirklichkeit entspricht. In einer ‚theatralischen‘ Wirklichkeit können – wie sich schon gezeigt hat – natürlich verschiedene Masken aufgesetzt werden: aber die ‚Wahrheit‘ überschreitet die Erscheinung und die Maske. Es wirkt fast paradox, dass Dion, ein Redner, der das Wort zum Beruf und zum Instrument seiner Predigt gemacht hat, zu diesem Wort auch eine skeptische Haltung einnehmen kann. Seiner Meinung nach übertrifft wahre ‚Lehre‘ die Worte und den direkten Kontakt: Jemandes ‚Schüler‘ zu sein bedeutet nicht notwendig, auf ‚Tuchfühlung‘ mit ihm zu sein; Sokrates kann mit Fug und Recht Schüler Homers genannt werden, obwohl er ihn niemals getroffen hat (*or.* 55). Das philosophische Leben wird somit zur ‚symbolischen Form‘,²² an die sich der wahre Philosoph unabhängig von der Schulzugehörigkeit und unabhängig von der äußeren Erscheinung anpasst. Im Hintergrund stehen oft ein Klima erhitzter Konkurrenz und Konfliktpotenzial unter den Philosophen (oft auch der gleichen Orientierung), wenn – angesichts eines augenfälligen ‚Synkretismus‘ der verschiedenen philosophischen Systeme, die sich in Fragen der Ethik und Lebenspraxis immer stärker einander annähern – eine Abschwächung der Unter-

²¹ Vgl. FORNARO, o. S. 12f.

²² Vgl. T. SCHIRREN, *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat* (Heidelberg 2005) passim.

schiede in Lehrfragen mit einer Zuspitzung der Auseinandersetzungen im heiklen Bereich der Lebensführung einzelner Philosophen einhergeht. Deswegen wird diese quälende Konzentrierung auf das, was ‚scheint‘ – und in den meisten Fällen verschieden ist von dem, was ‚ist‘ – zum Leitfaden des Aufbaus einer auf das Sein und nicht den Schein ausgerichteten Autobiographie, die man im *corpus Dioneum* rekonstruieren kann. Das Wort wird zum Teil des Bereichs des ‚Scheinens‘, weil es sich selbst zur Schau stellt. Hieraus erwächst der Skeptizismus gegenüber den Worten der Sophisten, aber auch gegenüber der Literatur (Homer), dem Drama (Tragödie), und sogar gegenüber dem philosophischen Wort: Der wahre Philosoph – wie Sokrates, Musonius Rufus und Epiktet – gibt ein Beispiel und schreibt nicht; er überliefert nicht Worte, sondern Fakten.

Die Präsenz des Philosophen überschreitet in der Tat schriftliche Erzeugnisse; das moralische Beispiel vererbt sich und wird wirkungsvoller als tausend Bücher. „Kurzum, findest du also, dass das Wort, falls es für sich ausgesprochen worden ist, wenn es nicht von einer Folgehandlung begleitet ist, keinen Wert hat und nicht glaubwürdig ist? Während die Handlung an sich glaubwürdig und wahrhaftig ist, obschon ihr keine Worte vorangehen?“ (*or.* 70,6) – fragt Dion. Die sokratische Lehre gelangt hier zu ihrer offensichtlich reinsten Ausformung: „Und für diese Behauptungen biete ich selbst große Beweise: nicht Worte, sondern das, was ihr schätzt, Taten“ – sagt der Sokrates der *Apologie* (32a: οὐ λόγους ἀλλ’ ὃ ὑμεῖς τιμᾶτε, ἔργα). Nicht mit „Worten“, sondern mit „Taten“ zeigt Sokrates in der *Apologie* sein konsequentes Verhalten, dessen er sich niemals schämen wird; auch seine Unfähigkeit, der Angst vor dem Tod nachzugeben. Hier kann man andererseits wohl auch einen Nachhall der sogenannten ‚leisen Philosophie‘ wahrnehmen, die als Lebenspraxis nicht (nur) mit lehrhafte Mitteilungen arbeitet, sondern (auch) mit symbolischen und besonders den stoisch-kynischen Richtungen eigentümlich ist; von dieser ‚leisen Philosophie‘ spricht der Lehrer Xanthos in der romanhaften *Lebensbeschreibung des Äsop*: „Meine Herren, die ihr die Worte liebt (*andres philologoi*), glaubt nicht, dass die Philosophie allein in Worten besteht; sie tut es auch in Taten. Oft nämlich übertrifft die ‚schweigende‘ Philosophie die mit Worten arbeitende“ (*Vita Aesopi* 23).

Um zu Dions näherem Umfeld zurückzukehren: In der fünften *Unterredung* des Musonius geht es um die Frage, ob zum Erwerb der Tugend die Theorie (*logos*) oder die Praxis (*ethos*) wirkungsvoller ist; dabei wird der Praxis mehr Bedeutung beigemessen – auch wenn dem

logos seine Notwendigkeit nicht abgesprochen wird –, denn sie ist laut Musonius „fähiger als der Logos, den Menschen zu (guten) Taten zu führen (ὅτι ἐστὶ κυριώτερον ἐπὶ τὰς πράξεις ἄγειν τὸν ἄνθρωπον ἢπερ ὁ λόγος). Die Worte behalten also durchaus Nutzen: Sokrates und Diogenes bedienen ihrer (vgl. *or.* 72,11), und ihrer bedient sich auch Äsop, der die eine Moral enthaltende Fabel geschaffen hat. Aber das Misstrauen gegenüber den Worten bleibt: Man sollte ihnen gegenüber niemals die Vorsicht fallen lassen; wenn die Eule auch einmal weise Ratschläge gegeben hat – sagt Dion, wobei er sich einer äsopischen Fabel bedient –, so heißt dies nicht, dass die Eulen dies auch weiterhin tun (*or.* 72,15).

Der Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit geht bei Dion stets zu Ungunsten der Gegenwart aus: Die Vorbilder des Sokrates und des Diogenes sind in ihrer Erscheinung noch äußerst lebendig; doch genügt es nicht, ihre „Kleidung zu haben“ (τὴν στολὴν ἔχειν), um wie sie „zu denken“ (φρονεῖν; *or.* 72,16). Es drückt sich so auch der Skeptizismus gegenüber jedweder Verkleidung aus, gegenüber jeglicher Verschönerung und Verschleierung der Wirklichkeit. Dieser Skeptizismus kommt in Lukians bissigem kleinen Werk *Die entlaufenen Sklaven* zum Ausdruck, das die ‚guten‘ alten Philosophen mit den ‚bösen‘ und faulen modernen konfrontiert. „Einen groben Mantel“ zu haben, „ohne Tunika zu leben“, „die Haare wachsen zu lassen“, das sind laut Musonius alles Verhaltensweisen, „die den Philosophen entsprechen“; aber nicht darin besteht die Übung der Philosophie, sondern „in den Gedanken und den Überlegungen über das, was zu tun ist“ (16 p. 88,8–10 HENSE). Dion drückt die Dialektik von Scheinen und Sein mit einer Prise von stoischem Pessimismus aus: Auch wenn wir *scheinen* wie die Alten, *sind* wir es nicht (*or.* 72,16). In dieser Beobachtung steckt eine Erinnerung nicht nur an die verlorene Weisheit, sondern auch an die verlorene griechische Freiheit; sonst würden die Eulen „sich nämlich nicht von Vogelfängern gefangen und wie Sklaven halten lassen“ (*ibid.*); so spricht der Grieche Dion vor einem Publikum von auszubildenden griechischen Philosophen in einer Zeit fest etablierter römischer Herrschaft im griechischen Kulturraum.

Der wahre Philosoph – so liest man in Rede 78 (*Über den Neid*) wahrhaft auch unter schwierigsten und ungünstigsten Lebensbedingungen (wie jenen, die Dion mit seiner Vertreibung aus Rom widerfahren) die eigene Unabhängigkeit des Denkens und Freiheit des Wortes (§ 37), und diese Eigenschaften stellen ihn auf eine höhere Ebene als jene ‚sogenannten Philosophen‘. In dieser Weise fährt Dion fort, die eigene

unverzichtbare soziale Rolle zu beanspruchen, indem er – sei es auch aus anderer Perspektive und in anderem Zusammenhang – eine Polemik gegen die falschen Philosophen aufgreift, die der in der *Alexandrinischen Rede* entwickelten entspricht. Um die eigene Lebenswahl zu legitimieren, handelt Dion im Ganzen in Übereinstimmung mit den theoretischen Prinzipien der Philosophie, zu der er sich bekennt, will diese aber auch gleichzeitig von jener der falschen Philosophen abgrenzen: nicht nur von jenen, mit denen er leicht aufgrund der gemeinsamen äußeren Erscheinung verwechselt werden konnte, sondern auch und gerade von solchen, die aus Unterwürfigkeit auf jenes Äußere verzichtet hatten: „Der wahrhaft tapfere und charakterstarke Mann dürfte niemals in eine solche Lage geraten und die eigene Selbstständigkeit und Freiheit des Wortes dahingeben um einer schmachvollen Ehre oder Machtstellung oder materieller Güter willen, noch dürfte er diejenigen beneiden, die für solche Belohnungen ihr Verhalten und ihr Aussehen ändern oder ein anderes geben. Vielmehr würde er sie denen ähnlich erachten, die sich aus Menschen in Schlangen oder andere Tiere verwandeln; er würde jene nicht beneiden oder ihnen ihr üppiges Leben missgönnen, sondern sie im Gegenteil beklagen und bemitleiden, wenn sie sich für Geschenke, wie die Kinder, scheren lassen, und dies auch noch die weißen Haare“ (*or.* 77/78,37). Die polemische Bezugnahme richtet sich gegen jene „Hausphilosophen“, die „herumscharwenzeln“ (§35, vgl. *Luc. Fug.* 16) und mit ihren äußeren Eigenschaften auch die Qualitäten und eigentlichen Tugenden des Weisen verloren haben, nämlich die „Freiheit des Wortes“ (*parrhesia*) und die „Selbstständigkeit“ (*eleutheria*), die hingegen tapfer von Dion verteidigt werden, nicht zuletzt, um das eigene moralische Verhalten zu rühmen und den eigenen Auftrag zu rechtfertigen: In Rede 49 – die er eigentlich gerade deswegen hält, um das ihm angetragene Amt des Archon in Prusa abzulehnen – argumentiert Dion ausführlich und mit vielen historischen Beispielen, dass gerade der Philosoph tatsächlich die Fähigkeit habe, die Menschen zu regieren oder Ratgeber eines Herrschers zu sein, denn wer sich selbst beherrschen könne, sei der Geeignetste, auch alle anderen zu beherrschen.

Wir kommen hier zum Kern des politischen Werts des philosophischen Lebens in der Kaiserzeit: Nicht mehr nur auf die Schulen beschränkt, wird es zu einem unmittelbar erkennbaren Modell auch für Widerstand gegen kaiserliche Macht. Die damals so weit verbreitete Nachahmung des Sokrates betraf nicht nur den Widerstand gegen falsche Werte und das Streben nach wahrer Erkenntnis, sondern auch und gerade die Freiheit des Denkens gegen die bestehende Staats-

macht.²³ Es gab gewaltsame und keine Unterschiede machende Repressionen gegen das philosophische Leben von Seiten der Kaiser; es genügt, hier an die politische Bedeutung des römischen Stoizismus in der neronischen Zeit zu erinnern, und daran, dass zu den Opfern der Philosophen-Verfolgungen Domitians auch Musonius Rufus gehörte, der ‚römische Sokrates‘ und Lehrer u.a. Epiktets und Dions. Dion spielt darauf an, wenn er ihn als den beschreibt, der nach den antiken Philosophen am meisten in Übereinstimmung mit den eigenen Lehren lebte und verbannt wurde, weil er sich gegen Gladiatorenkämpfe mit tödlichem Ausgang wandte (*or.* 31,122).

7. Der wahre Philosoph

Auch die Philosophie ist also ein *ergon*, eine Handlung, eine Tätigkeit, die aber gerade durch ihre Ausschließlichkeit und Unbedingtheit charakterisiert ist: Man kann nicht Philosoph und *zugleich* etwas anderes sein; im Philosophen konstituieren ‚Leben und Philosophie‘ ein unauflösbares Hendiadys. Jede Ausnahme vom philosophischen Leben bedeutet, darauf zu verzichten; so wird die Philosophie allumfassende Handlung, und das Individuum und seine Bedürfnisse verschwinden in ihr.

Dies bedeutet nicht, dass das philosophische Ideal asketisch und getrennt von der Gesellschaft und dem Rest der Menschen, den Nicht-Philosophen, wäre: Der Philosoph hat seine Rolle und seinen Platz einzig in der Gesellschaft; das theoretische und rein beschauliche Leben ist etwas anderes, eine Art Verrat am philosophischen Leben. Weisheit muss sich im Handeln zeigen, und dieses Handeln kommt stets menschlichen Fähigkeiten zugute: Dion betont, dass „dass sich ein Philosoph nicht in jedem Handwerk auskennen kann (es ist ja schon schwierig, auch nur eines gründlich zu beherrschen), dass er aber alles besser macht als die übrigen Menschen, was immer er tut“ (*or.* 71,5): Dion setzt durchaus die schon platonische Polemik gegen die ‚Handwerkskünste‘ (*technai*) fort; die Überlegenheit des Philosophen gegenüber den Vertretern dieser ‚Handwerkskünste‘ besteht darin, „dass er etwas zu einem wirklichen Nutzen macht bzw. nicht macht, und dass er das Wann und Wo und den richtigen Augenblick und das, was möglich ist, eher erkennt als ein Handwerker“ (71,6). Die ‚Handwerkskünste‘ an sich sind leer und ‚nützen‘ nicht; der

²³ Vgl. DÖRING 1979, 16f.

wahre Nutzen entsteht nur durch Philosophieren. ‚Technisch‘ gute Erzeugnisse der ‚Handwerkskünste‘ können zu großem Schaden führen, wenn sie nicht philosophisch reflektiert werden: so das Labyrinth des Daidalos, so die für Paris und seine Griechenlandfahrt gebauten Schiffe (71,6f.). Zu den *technai* gehört auch die Rhetorik, und so enthüllt Dion auch etwas über sich selbst, wenn er das Handeln als einziges wichtiges Kriterium des philosophischen Lebens herausstellt und die *technai* als außerhalb dieses Lebens stehend bezeichnet: In dem Augenblick, in dem er selbst als Redner das Wort gebraucht, hört Dion auf, ein Philosoph zu sein; die Wahrheit der Moral geht über Worte und *technai* hinaus, und das philosophische Leben spielt sich in der ständigen Auseinandersetzung mit den zu befolgenden Regeln im eigenen Verhalten ab.

Auch die Philosophie ist eine Kunst, eine *techne*; wie es die spezifische Zuständigkeit jeder Kunst – schon für Platon – ist, bestimmen zu können, was das „Bessere“ ist,²⁴ so ist für Dion die Besonderheit des Philosophen, in jeder Sache, mit der er in Berührung kommt, „das Bessere“ tun zu können (*or.* 71,5). Wie Pierre Hadot hervorgehoben hat,²⁵ ist dies, ‚das Bessere tun‘ und nach dem ‚Besseren‘ zu streben, scheinbar banal, aber gerade dem Philosophen als Auftrag vorbehalten. Er findet sich beispielsweise in den Ratschlägen, die den Anfängern Epiktets *Handbuch* (51,1f.) gegeben werden: „Wie lange willst du noch damit warten, dich dessen, was das Beste ist, für würdig zu halten?“; „alles, was als das Beste erscheint, sei dir ein unverbrüchliches Gesetz.“ Er findet sich auch in der Vorrede, die Arrian an den Anfang der *Unterredungen* gestellt hat: „Epiktet strebte offensichtlich nach nichts anderem, als die inneren Einstellungen seiner Hörer hin zum Besten zu bewegen.“ Dieses Thema geht schon auf den *Kriton* Platons zurück (46b: Sokrates behauptet, dass er sich stets lenkt lasse von jener Überlegung, die ihm, wenn er sie bedenke, „besser“ erscheine²⁶).

Aber worin besteht die bessere Überlegung, worin hat das ‚Bessere‘ der Philosophie seinen Sitz? Das ‚Bessere‘ – in der *techne* der Philosophie – ist laut Epiktet (*Unterredungen* IV 8,25), bestimmen zu können, „wo Schaden und Nutzen liegen“. Auch Dion misst dies in Rede 71 der Philosophie als spezifisches Vermögen bei: stets entsprechend dem, was nützlich ist, zu handeln und besser als irgendein Hand-

²⁴ Vgl. Plat. *Alc.* I 106e–109c, auch *Euthyphr.* 13a–b und *Ion* 531d–532b.

²⁵ P. HADOT, *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento* (Torino 2002) 79f.

²⁶ Die Stelle wird von Epiktet (*Unterredungen* III 23,21) zitiert.

werker den rechten *kairos* und die Möglichkeit einer Handlung zu erkennen (*or.* 71,6).

Die Bedeutung des Letzteren muss betont werden: Der wahre Philosoph kennt das, was zu tun *möglich ist* bzw. was im *Vermögen* des Menschen liegt, und er muss in der Lage sein, das Bessere im Rahmen der ihm gegebenen Möglichkeiten zu wählen. Aber was ist diese Möglichkeit? Hier könnte Dion an die bekannte Unterscheidung Epiktets gedacht haben, die sich aber schon bei Musonius Rufus findet (fr. 38 HENSE): an die Unterscheidung zwischen dem, was ‚in unserem Vermögen liegt‘ und dem, was nicht in ihm liegt (*Unterredungen* I 1,7), oder die Unterscheidung zwischen dem, was in unserer Macht steht, und dem, was nicht, nach dem berühmten Anfang des *Handbuchs*: „Von den Dingen, die existieren, stehen die einen in unserer Macht, die anderen nicht. In unserer Macht stehen: Annahme, Antrieb (zum Handeln), Begehren, Abneigung, und mit einem Wort alles, was unsere eigenen Werke sind. Nicht in unserer Macht stehen: unser Körper, unser Besitz, Meinungen (anderer über uns), Ämter, und mit einem Wort alles, was unsere eigenen Werke sind“ (*Handbuch*, 1,1). Ähnlich heißt es in den *Unterredungen* I 22,9: „Was nun ist Bildung? ... Sie bedeutet ferner, klar zu erkennen, dass von den Dingen, die existieren, die einen in unserer Macht stehen, die anderen nicht.“ Diese Unterscheidung ist die Grundlage aller Lebenskunst: auch unter schwierigsten Umständen muss man sich sie vergegenwärtigen: „Was ist meines, was ist nicht meines? Und was liegt in meinem Vermögen, was liegt nicht in meinem Vermögen?“ (*Unterredungen* I 1,21).

Die Unterscheidung zwischen dem, was von uns abhängt und dem, was nicht von uns abhängt, ist keine theoretische, sondern eine Lebensentscheidung; es ist in der Tat nicht möglich, gleichzeitig das zu verfolgen, was in unserer Macht steht, und das, was nicht. Es handelt sich darum, zwischen der Lauterkeit des moralischen Lebens, der Freiheit, dem Seelenfrieden, der Unverwundbarkeit einerseits und dem Verfolgen von Wünschen und entsprechendem Handeln andererseits zu unterscheiden; das Ziel des Lebens soll nicht sein, öffentliche Ämter, Reichtum, Ehren anzustreben (vgl. dazu auch Dions 49. Rede). Bei Dion besteht Philosophie in Lebenspraxis und dem Besitz von *phronesis* und *areté*, die jede Handlung steuern sollen, unabhängig von der Erfahrung in der jeweils ausgeübten Kunst (*or.* 71,8). Auch hier hört man Nachklänge von Musonius, für den die Tugend eine praktische Kunst wie die Medizin und die Musik ist (*Unterredung* 6).

Philosophen und Prediger: Dion und Paulus – pagane und christliche weise Männer¹

Ilaria Ramelli

Pater Frederick E. Brenk gewidmet

1. Paulus und Dion innerhalb der Philosophie ihrer Zeit

Dion und Paulus weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf: Beide sind nicht nur rhetorisch geschult und beziehen sich auf die hellenistische Popularphilosophie ihrer Zeit, sondern beide sind auch Prediger. Dions Beiname „Goldmund“ bezeugt seine rhetorische Tüchtigkeit, die er vor allem im Dienste der Ethik und Politik einbrachte. Insofern sind beide Exponenten jener Synthese von Rhetorik und Philosophie, die Philostrat für die Zweite Sophistik bezeugt: „Sie nannten ‚Sophisten‘ die vornehmsten nicht nur unter den Rhetoren, sondern auch unter den Philosophen.“² Dion, ein Schüler des Musonius, rechnet Philostrat explizit unter die Philosophen (I 7), und so verstand sich der von Kynismus und Stoizismus geprägte Dion auch selbst, wie nicht zuletzt seine häufigen Angriffe gegen eine Rhetorik, die um ihrer selbst willen betrieben wird, zeigen.³ Auch hierin stimmt er mit

¹ Eugenio Amato und Sotera Fornaro bin ich für die Einladung, diesen Beitrag zu schreiben, und für dessen Diskussion sehr dankbar; den Herausgebern dieser Reihe danke ich dafür, dass sie ihn akzeptiert haben; allen Kollegen und Mitarbeitern (Troels Engberg-Pedersen, David Konstan, Judith Kovacs, Roberto Radice, L. Michael White, Pater Brenk und Giovanni Casadio) dafür, dass sie diese Arbeit gelesen und sie mit mir besprochen haben; außerdem danke ich Reinhard Feldmeier für die redaktionelle Revision und Kürzung dieses Essays sowie Fabio Berdozzo für die Anfertigung der deutschen Übersetzung.

² *VSoph.* I praef. p. 484 Σοφιστὰς ... ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντας, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων. In der Vorrede unterscheidet Philostrat diejenigen, die sich als Sophisten kennzeichneten, aber Philosophie betrieben, und die Sophisten im eigentlichen Sinne, also die professionellen Rhetoren.

³ Zur Einstellung Dions gegenüber den Sophisten vgl. WINTER 1997, 54–59; MOLES 1978, 88–93; zu Dions Verhältnis zu Musonius vgl. RAMELLI 2008, 689–814. In *or.* 35,10 beteuert er, dass sich seine Kritik nicht auf alle Sophisten er-

Paulus überein.⁴ Beide könnte man daher als ‚Predigerphilosophen‘ bezeichnen. Dabei wird der Begriff des Philosophen für die Kaiserzeit bewusst weit gefasst: Er umfasst neben der Verkündigung im Stil der stoisch-kynischen Diatribentradition auch die davon geprägten theologischen Erörterungen eines Paulus,⁵ impliziert darüber hinaus aber auch die praktische Philosophie in Gestalt der Askese, in der sich der Neostoizismus eines Musonius oder eines Chairemon⁶ ebenfalls mit der paulinischen Theologie berührt.

Vorbereitet wurde diese bei Paulus zu Tage tretende Verschwisterung einer von der Bibel geprägten Religiosität mit hellenistischer Philosophie und Rhetorik durch das antike Judentum, das nicht nur in der Diaspora, sondern auch in Palästina selbst weitgehend hellenisiert war. In Palästina war es vor allem das pharisäische Judentum, dem Flavius Josephus oder Gamaliel, der Lehrer des Paulus, angehörten, das in der Frühzeit dem Christentum keineswegs nur negativ gegenüber stand⁷ und mit seiner Offenheit für griechische Philosophie und Rhetorik zu einem Wegbereiter der paulinischen Theologie wurde.⁸

streckt: «Damit meine ich nicht alle, denn es gibt unter ihnen durchaus auch solche, die ihre Aufgabe befriedigend und zu aller Nutzen meistern; ihnen sollte man ein Trankopfer darbringen und Räucherwerk anzünden». Dion benutzt nie σοφιστής, um einen Philosophen verächtlich zu bezeichnen (WINTER 1997, 57).

⁴ Vgl. RAMELLI 2008, 712–760 und 765–814.

⁵ Vgl. MALHERBE 1988; J. BARNES, „Ancient Philosophers“, in: CLARK / RAJAK 2002, 293–306.

⁶ Vgl. B. WIMBUSH, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity* (Minneapolis 1990); B. WIMBUSH / R. VALANTASIS (Hgg.), *Asceticism* (Oxford 1995); V. GRIMM, *From Feasting to Fasting* (London 1996); zu Chairemon vgl. RAMELLI 2004a, Kap. VII.

⁷ Vgl. JOSSA 2004; Josephus zitiert Jesus mit Respekt im *Testimonium*: vgl. I. RAMELLI, „Alcune osservazioni circa il Testimonium Flavianum“, *Sileno* 24 (1998) 219–235 für die Echtheit (vom Ausfall eines λεγόμενος vor Χριστός abgesehen). These der kompletten Echtheit: C.P. THIEDE, *Jesus und Tiberius* (München 2004) 303–337.

⁸ Zu Paulus’ Stellung zwischen Judentum, Christentum und griechischer Kultur (auch im Kontext des „parting of the ways“: Material in JOSSA 2004) erwähne ich nur J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la Lettre aux Romains* (Paris 1998); Material in I. RAMELLI, „Rez. von C.P. THIEDE, Paulus, Augsburg 2004“, *Archaeus* 8 (2004) 385–389. C. AUFFARTH, „Euer Leib sei der Tempel des Herrn! Religiöse Sprache bei Paulus“, in: D. ELM / J. RÜPKE / K. WALDNER (Hgg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im Römischen Reich* (Stuttgart 2006) 63–80 betont die Notwendigkeit, Paulus vor dem Hintergrund der hellenistischen Kultur zu verstehen. Wie Seneca und Apuleius will Paulus nicht den Kultus abschaffen, sondern ihm neue Bedeutung geben, so dass der Kultus nicht lediglich auf einen Bereich beschränkt ist, sondern seinen Einfluss auf das ganze Leben einer Person erstreckt.

Dies hatte auch weitreichende Folgen für die weitere Entwicklung des frühen Christentums, das sich im 2. Jh. explizit der Philosophie und vor allem (bei Justin) dem Platonismus öffnete.⁹

Zu nennen ist noch ein weiterer Aspekt, der Paulus mit der Philosophie seiner Zeit verbindet, das Phänomen des ‚Heiligen Mannes‘. Gemeint ist die auffällige Tatsache, dass nicht nur die Philosophie sich immer stärker der Religion zuwandte, sondern dass auch die Gestalt des Philosophen immer stärker religiös überhöht, ja geradezu vergöttlicht wurde. Das zeigt sich an einer Gestalt wie Apollonios von Tyana,¹⁰ aber auch an der Sokratesrezeption, die zunehmend dessen

⁹ Vgl. T. RAJAK, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome* (Leiden 2001); P. FREDRIKSEN / A. REINHARTZ (Hgg.), *Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism* (Louisville 2002); L. ALEXANDER, „Foolishness to the Greeks“, in: CLARK / RAJAK 2002, 229–249; zum Verhältnis des Christentums zur griechischen Philosophie vgl. MORESCHINI 2004 und RAMELLI 2007, 959–1012.

¹⁰ Einer der berühmtesten „heiligen Männer“ der heidnischen Antike; seine Biographie schreibt ihm göttliche Natur und göttliche Nachfahren zu, sie stammt aus dem frühen 3. Jh., lange nach dem Tod der Apollonios. Auf Grund dieses chronologischen Gefälles (viel größer als das zwischen dem Leben Jesu und den Evangelien) warnt KOSKENNIEMI 1994, 233f., und ders., „Apollonius of Tyana: a typical *theios aner*?“, *JBL* 117 (1998) 455–67 davor, die Schrift des Philostrat als Quelle zum θεῖος ἀνὴρ im 1 Jh. n.Chr. zu verwenden. Er zweifelt die These von H. D. BETZ, „Gottmensch II“, *RAC* 12 (1982) 234–312 (der den Begriff in der griechisch-römischen und christlichen Welt untersuchte) an, dass die thaumaturgischen Philosophen eine typische Erscheinungsform des antiken „göttlichen Mannes“ seien. Die Interpretation der Kategorie des θεῖος ἄνθρωπος als Bezeichnung für die antiken übernatürlichen oder göttlichen Wunderheiler findet man z. B. jedoch noch in B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter* (Göttingen 1996) 58f. Diese für die griechisch-römische Welt typische Kategorie wurde unter dem Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule auch dazu verwendet, um die neutestamentlichen Darstellungen Jesu zu klassifizieren; sie ist jetzt aber in Verruf geraten, auch weil die charakteristischen Merkmale dieser Figur je nach Epoche und Kultur stark variieren (*status quaestionis* in D. ZELLER, „Mensch, göttlicher“, *Neues Bibellexikon* II (1995) 764f.; ausführlicher KOSKENNIEMI 1994, 64–164 und DU TOIT 1997, 2–39). Ähnlich hat man vermutet, dass der Begriff des θεῖος ἀνὴρ auch im hellenistischen Judentum, dem Vermittler zwischen griechischer und christlicher Welt, wirksam war; allerdings wurde später die Fremdheit dieser Idee in der biblischen und sogar in der jüdisch-hellenistischen Kultur behauptet (C. HALLODAY, ‚*Theios Aner*‘ in *Hellenistic Judaism*, Missoula / Mo. 1977; W. SCHOTTROFF, „Gottmensch I“, *RAC* 12, 1982, 155–234). Es wurde bemerkt, dass θεῖος in der vorchristlichen griechischen Literatur anders als im Neuen Testament nicht die göttliche Natur und den göttlichen Ursprung bezeichnet. Von dieser Grundlage ging auch DU TOIT 1997, 2f. in seiner Analyse von θεῖος / θεσπέσιος / δαιμόνιος ἄνθρωπος aus. Diese Worte bezeichnen ontologisch keine göttliche Natur oder Abstammung in der antiken heidnischen Welt. Dieser Schluss scheint jedoch (so D. ZELLER, Rez. von DU TOIT

Beziehung zu seinem Daimonion in den Mittelpunkt stellte und damit den Ahnherrn der meisten hellenistischen Philosophien zum Exponenten der Verbindung von Philosophie und Religion werden ließ.¹¹ Dies bereitet den Neuplatonismus vor, in dem die Philosophie endgültig zur Religion wird.¹² Parallel dazu wurde das Christentum immer philosophischer. Bereits Justin kann seinen Glauben als φιλοσοφία θεία betrachten – eine Entwicklung, die bei Clemens, Origenes und den Kappadokiern zu ihrem Höhepunkt kommt.¹³ Diese Entwicklung ist bei Paulus vorbereitet.

2. Rhetorik bei Paulus und Dion

Auf Grund der dargelegten Berührungspunkte zwischen Dion und Paulus auf dem Terrain der Popularphilosophie und der Predigertätigkeit ist es daher kein Zufall, dass sich deutliche Konvergenzen zwi-

1997, *ThLZ* 123, 1998, 62–64) die μάντεις, von denen behauptet wird, sie besäßen eine göttliche Natur (θεία φύσις; vgl. D. ZELLER, „The *theia physis* of Hippocrates and other divine men“, in: FITZGERALD / OLBRICHT / WHITE 2003, 49–69), nicht zu berücksichtigen. Die Belege seit Pindar und Platon zeigen, dass kein ontologischer Sinn vorliegt. In der kaiserzeitlichen Literatur bezieht sich θεῖος auf die Gründer einer Disziplin oder einer philosophischen Schule, um ihre ungewöhnliche Exzellenz zu bezeichnen. Diese kann nicht nur in Wundern, sondern auch in der Weisheit, der Tugend, Prophezeiungen und Kunstwerken ihren Ausdruck finden. Die Ausdrücke dieser Außergewöhnlichkeit können auf einer mehr oder weniger ontologisch verstandenen θεία φύσις fußen. Anhand dieses Begriffes kann ein bedeutender Unterschied vom christlichen θεῖος ἀνὴρ festgestellt und „gemessen“ werden: Eher als ein *Mann göttlicher Natur* ist dieser ein *Mann Gottes*. In der Spätantike findet man drei Muster von θεῖος ἀνὴρ: den heidnischen Philosophen, den christlichen Asketen und den weisen Rabbinen (R. KIRSCHNER, „The Vocation of Holiness in Late Antiquity“, *VChr* 38, 1984, 105–24). Quellen in I. RAMELLI, „Alle origini della figura dell’intercessore“, in: *Homo religiosus. mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo* [im Dr.], und dies., „Vir Dei“, *DPAC* III, 5632–5636.

¹¹ Vgl. P. DONINI, „Sokrates und sein Daemon“, in: M. BALTES et al., *Apuleius, De deo Socratis*, *SAPERE* 7 (Darmstadt 2004) 142–161.

¹² Ch. APOSTOLOPOULOS, *Phaedo Christianus* (Frankfurt a. M. 1986) 87–101 für den Platonismus und 102–106 für die Beziehung zum Christentum; H. DÖRRIE, „Was ist spätantiker Platonismus?“, *ThRdschau* 36 (1972) 285–302; ders., „Die andere Theologie“, *Th&Ph* 56 (1981) 1–46. Anders W. BEIERWALTES und andere in verschiedenen Publikationen: vgl. RAMELLI 2007, 959–1151, mit Rez. P. TZAMALIKOS *VChr* 62 (2008) 515–523; RAMELLI 2009.

¹³ Vgl. z.B. C. STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge 1994); MORESCHINI 2004; RAMELLI 2009.

schen Paulus und Dion sowie dem Dionschüler Favorinus auf der Ebene der Rhetorik nachweisen ließen.¹⁴ Winter weist auf erstaunliche Parallelen zwischen den Antworten des Apostels in 2Kor¹⁵ und des Favorinus im Κορινθιακός (Ps.-Dio, *or.* 37) hin. In beiden Fällen geht es um die Abkehr der Korinther vom Autor. Beide gehen mit der bewussten Nichtanwendung der üblichen Regeln der Rhetorik ungewöhnliche Wege, um ihr Gegenüber wieder zu gewinnen. Auch bei Dion selbst finden sich direkte Parallelen zur paulinischen „Narrenrede“ mit ihrem – rhetorisch meisterhaft eingesetzten – Verzicht auf rhetorische Mittel, besonders in Dions 47. Rede, wo er anlässlich seines ersten Aufenthalts in Prusa nach dem Exil sagt (§ 1):¹⁶ „Wenn ich mich erhebe, ihr Leute, erwartet zunächst einmal bitte nicht, außergewöhnliche und bedeutende Worte von mir zu hören, ich meine Worte, die auf ein bestimmtes Vergnügen, auf Schönheit oder Weisheit abzielen. Denn es könnte sein, dass ich auch sonst zu einer solchen Rede überhaupt nicht imstande gewesen bin. [...] Wie dem auch sei, jetzt jedenfalls ist es für mich angebracht, Worte dieser Art nicht zur Verfügung zu haben und sie zu vergessen.“¹⁷ Möglicherweise geht dies

¹⁴ Vgl. WINTER 2003. Favorinus, ein Prediger mit philosophischen Interessen, war nicht nur ein Schüler Dions, sondern auch so sehr sein Imitator, dass ein Teil seiner Produktion im Dion-Corpus überliefert ist. Edition und Einleitung: AMATO 2005a, mit *Corinthiaca* und *De fortuna*.

¹⁵ Rhetorische Analysen von 2 Kor in F. W. DANKER, „Paul’s Debt to the *De Corona* of Demosthenes“, in: D. F. WATSON (Hg.), *Persuasive Artistry* (Sheffield 1991) 262–280; G. HOLLAND, „Speaking Like a Fool: Irony in 2 Cor 10–13“, in: S. E. PORTER / T. H. OLBRICHT (Hgg.), *Rhetoric and the New Testament* (Sheffield 1993) 250–264; L. L. WELBORN, *Politics and Rhetoric in the Corinthian Epistles* (Macon 1997); F. J. LONG, *Ancient Rhetoric and Paul’s Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians* (Cambridge 2005).

¹⁶ Laut VON ARNIM (1898, 357f.) um 102, laut SHEPPARD (1984, 173) 101/2, laut JONES (1978, 139) 102 oder später, laut CUVIGNY (1994, 95 und Anm. 2) kurz vor 102.

¹⁷ Dt. Übers. von W. ELLIGER. Was den Kontext dieser Äußerungen Dions betrifft, ist zu beachten, dass sie aus der Zeit nach seinem Exil stammen, in der sich Dion der Philosophie angenähert und sich bewusst von jeder Form der Selbstdarstellung distanziert hatte. Auch in *or.* 42,2 warnt er die Zuhörer, dass sie nichts Außerordentliches hören werden, und behauptet, diese Warnung zu Beginn vieler seiner Reden zu wiederholen (vgl. auch *or.* 43,6f.); und 42,3 verkündet er seine „beinahe vollständige Ignoranz, vor allem in der Redegewandtheit“.

nicht nur bei Dion auf sokratische Tradition zurück¹⁸, sondern auch beim Apostel.¹⁹

White²⁰ benutzt den rhetorischen Vergleich zwischen Dion, Favorinus und Paulus, um die Topik der Freundschaft in Gal 4,12–20 zu beleuchten, und weist mit Hilfe von epideiktischen Parallelen in der Freundschaftstopik²¹ der 38. Rede des Dion und des Κορινθιακός des Favorinus nach, dass hier die Rhetorik der Freundschaft mit deren παρρησία grundlegend ist, ein Aspekt, der auch in den Briefschreibhandbüchern kodifiziert und in Gal 2,11–15 präsent ist.²² Apg 28,13

¹⁸ So zeigt er sich auch in *or.* 12,5 erstaunt, dass sich sein Publikum herablässt, ihm zuzuhören, ihm, der auf sokratische Art und Weise „nichts weiß und nicht vorgibt, etwas zu wissen“ (vgl. WINTER 1997, 55.152).

¹⁹ So vermutet H. D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die Sokratische Tradition* (Tübingen 1972) sowie ders., „The Problem of Rhetoric and Theology According to the Apostle Paul“, in: A. VANHOYE (Hg.), *L'Apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère* (Louvain 1986) 16–48 für die Narrenrede in 2Kor 10–12: Paulus, von den Korinthern in Abwesenheit angeklagt, weigert sich wie Sokrates, sich vor ihnen wie ein Angeklagter zu verteidigen. Diese Ansicht wurde kritisiert, auch von WINTER, der dieser Ansicht die rhetorische Exegese (die einzige im Kommentar von BEN WITHERINGTON) entgegenhält: 2Kor sei ein Beispiel forensischer Rhetorik und könne in *exordium, narratio, propositio, probatio* mit *refutatio*, und *peroratio* unterteilt werden; vgl. WINTER 2003, 301; E. A. JUDGE, „Saint Paul and Socrates“, *Interchange* 13 (1973) 106–116; WITHERINGTON 1995, 333–336. Nach J. T. FITZGERALD, „Paul, the Ancient Epistolary Theorists, and 2 Cor 10–13“, in: BALCH / FERGUSON / MEEKS 1990, 199f. hat 2Kor die Form eines Briefes, nicht einer Rede. Vgl. S. M. L. STIREWALT (Hg.), *Paul, the Letter Writer* (Grand Rapids 2003) mit der Rez. von M. D. HOOKER, *JThS* 56 (2005) 315f.

²⁰ M.L. WHITE, „Rhetoric and Reality in Galatians: Framing the Social Demands of Friendship“, in: FITZGERALD / OLBRICHT / WHITE 2003, 307–49.

²¹ Gegen die Darstellung der Freundschaft in der Antike als Affekt- oder Nützlichkeitsphänomen vgl. D. KONSTAN, „Problems in the History of Christian Friendship“, *JECS* 4 (1996) 87–112; ders., *Friendship in the Classical World* (Cambridge 1997); ders., „Friendship and Monarchy. Dio of Prusa's Third Oration On Kingship“, *SO* 72 (1997) 124–143; ders., *The Emotions of the Ancient Greeks* (Toronto 2006) Kap. 8. Vgl. L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* (Torino 1993); FITZGERALD 1996 und ders. (Hg.), *Graeco-Roman Perspectives on Friendship* (Atlanta 1997).

²² Favorinus wirft den Korinthern vor, falsche Freunde zu sein, weil sie ihm zunächst mit der Widmung einer Statue schmeichelten (zu diesem Brauch P. STEWART, *Statues in Roman Society: Representation and Response*, Oxford 2003) und ihn dann abwiesen. Die Freundschaft bei Paulus wird für Phil von L. M. WHITE 1990, „Morality between Two Worlds“, in: BALCH / FERGUSON / MEEKS 1990, 201–215 und von J.T. FITZGERALD, „Philippians in the Light of Some Ancient Discussions of Friendship“, in: FITZGERALD 1996, 141–162 (157–160 zum Verhältnis zur aristotelischen φιλία) untersucht.

schreibt Paulus seiner Predigt in Rom die gleiche *παρρησία* zu, die Dion z. B. in *or.* 9,4–7 stolz für sich in Anspruch nimmt, die auch die Verbannung seines Lehrers Musonius verursacht hatte und von den Stoikern und Kynikern gerühmt wurde.²³ Des weiteren verbindet auch das Element der Eintracht (*ὁμόνοια*) die Werke des Dion und des Paulus: So wie Paulus besonders in 1Kor die Einheit der Gemeinde betont, so ist der Einheitsgedanke bei Dion vor allem in den Reden 38–40 *Περὶ ὁμονοίας* zentral,²⁴ den ersten der nachexilischen bithynischen Reden, die auf die ethischen Werte und die moralische Erziehung aufmerksam machen.

Brenk²⁵ bezieht deshalb in seine Analyse der griechischen philosophischen Schulen des 1.–2. Jh.s die paulinische Predigertätigkeit mit ein, da diese Gemeinsamkeiten mit vielen Aspekten des griechischen Denkens aufweise. Dies erklärt sich dadurch, dass die Philosophie der Epoche eine besondere Gestalt angenommen und, insbesondere im Stoizismus, die Ethik bevorzugt hatte. Es war dies die konsequente Fortsetzung eines Prozesses, der in hellenistischer Zeit mit den sokratischen Schulen begonnen hatte.²⁶ Da sowohl Dion wie Paulus bei ihrer Predigertätigkeit den Bezug zu Philosophie und Rhetorik gemeinsam haben, ist es angebracht, die Beziehung beider zu den philosophischen und rhetorischen Schulen ihrer Zeit näher in Augenschein zu nehmen. Dions Nähe zur zeitgenössischen Philosophie, insbesondere der stoisch-kynischen ist in diesem Band anderweitig dokumentiert. Daher soll hier vor allem Paulus in den Blick genommen werden, und zwar zunächst sein Verhältnis zu den zeitgenössischen Philosophenschulen, dann zur Rhetorik.

²³ Vgl. G. SCARPAT, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni latine* (Brescia 1964); L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica* (Napoli 1986) Kap. 5

²⁴ Vgl. A. BRAVO GARCÍA, „Notas sobre el tema de la concordia en Dión de Prusa“, *Habis* 4 (1973) 81–92; JONES 1978, 83–94; SHEPPARD 1984–86; O. ANDREI, „Il tema della concordia in Dione di Prusa“, *Studi e Ricerche* 1 (1981) 89–120.

²⁵ BRENK 2007.

²⁶ Vgl. G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy* (Oxford 2001) (Rez. RAMELLI *Aevum* 78, 2004, 196–200); A. A. LONG, „Roman Philosophy“, in: D. SEDLEY (Hg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (Cambridge 2003) 184–210; C. GILL, „The School in the Roman Imperial Period“, in: INWOOD 2003, 33–58; INWOOD 2005, 95–131. 201–321; BRENNAN 2005, 35–45. 115–232; REYDAMS-SCHILS 2005 (Rez. von RAMELLI *RFN* 98, 2006, 605–610).

3. Paulus und der Mittelplatonismus; die Areopagrede

Hier ist an erster Stelle der Mittelplatonismus zu nennen. Dieser entwickelte einen Henotheismus, der sich zugleich einem zweiten Gott öffnete, eine Vorankündigung der neuplatonischen Triaden. Auch in der Anthropologie deutet sich eine Neuorientierung an: Es zeigt sich eine schärfere Wahrnehmung des Phänomens des Bösen, wie sie auch in der christlichen Vorstellung der Sündhaftigkeit des Menschen (*peccatum originale*, seit Augustin auch als „Erbsünde“ bezeichnet) zum Ausdruck kommt.²⁷ Diese Konzentration auf den Willen des Menschen, wie sie sich seit Seneca insbesondere bei den Stoikern findet, bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie.²⁸ Mit ihm geht ein steigendes Interesse an religiöser Philosophie einher; mit Wohlwollen betrachtete man *exempla* und Biographien von Philosophen und Heiligen, die Tugendmuster anbieten konnten.²⁹ Erwähnt seien etwa die Biographien Plutarchs, in gewisser Weise das *pendant* zu den moralischen Tragödien Senecas.³⁰ Brenk betont, dass es dieses kulturelle Klima war, welches einen Philosophen wie Dion mit einem Paulus zusammenbrachte.

²⁷ Vgl. I. RAMELLI, „La ‚colpa antecedente‘ come ermeneutica del male in sede storico-religiosa e nei testi biblici“, *Ricerche Storico-Bibliche* 19 (2007) 11–64.

²⁸ Vgl. A. J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme* (Paris 1973); A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley 1982); C. GILL, „Did Chrysippus Understand Medea?“, *Phronesis* 28 (1983) 136–149; C. KAHN, „Discovering the Will“, in: J. M. DILLON / A. A. LONG (Hgg.), *The Question of Eclecticism* (Berkeley 1988) 234–259; B. INWOOD, „The Will in Seneca the Younger“, *CP* 95 (2000) 44–60 und INWOOD 2005, 132–156; R. ZÖLLER, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas* (München / Leipzig 2003); BRENNAN 2005, 288–304.

²⁹ Vgl. G. CLARK, „Philosophic ‚Lives‘ and the Philosophic Life“, in: T. HÄGG / P. ROUSSEAU (Hgg.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity* (Berkeley 2000) 29–51; zu den Biographien des Diogenes Laertios: I. RAMELLI, „Diogene Laerzio storico del pensiero antico“, in: G. REALE / G. GIRGENTI / I. RAMELLI (Hgg.), *Diogene Laerzio: Vite dei filosofi* (Milano 2005) XXXIII–CXXX.

³⁰ Zum „dramatischen“ Stil in Senecas philosophischen Werken und – umgekehrt – der philosophischen Interpretation seiner Tragödien vgl. A. TRAINA, *Lo stile „drammatico“ del filosofo Seneca* (Bologna 1987⁴) (er schreibt Seneca die Erfindung der Sprache der Innerlichkeit für das Lateinische zu, 11–13) und H. M. HINE, „Interpretatio Stoica of Senecan Tragedy“, in: *Sénèque le tragique* (Vandoeuvres-Genève 2004) 173–209.

Ein entscheidender Moment, in dem Moreschini den Anfang der Öffnung des Christentums für die griechische Philosophie sieht,³¹ ist die Areopagrede des Paulus in Apg 17,22–31. Selbst wenn diese stilisiert sein dürfte und vermutlich nicht als historischer Bericht gelesen werden kann, ist sie insofern bedeutsam, als hier Lukas, der vielleicht auch historisch ein Schüler des Paulus war und sich auf jeden Fall selbst so verstand, seinen Meister in den Kontext einer philosophischen Debatte stellt und seine Botschaft entsprechend (vor allem in Anlehnung an stoische Argumentationen) profiliert: Nachdem Paulus aufgrund seiner Botschaft, die fremde Gottheiten (ξένων δαιμονίων) zu verkünden scheint, zum Areopag geführt wurde – nach Brenk handelt es sich um einen Prozess mit formeller Anklage wegen Einführung neuer Gottheiten³² –, forderten die Athener Paulus auf, seine „neue Lehre“ (καινή διδασχή) darzulegen. Deren Charakterisierung als „befremdend“ (ξενίζοντα) kehrt in den antichristlichen Polemiken wieder.³³ Eine interessante Wiederverwendung des Themas der Areopagrede des Paulus, in der auch das Motiv des Aussehens des Philosophen, der ein bestimmtes Kleid trägt, auftaucht, findet sich in den

³¹ Vgl. MORESCHINI 2004, 8f. So sieht ihn noch der philosophisch gebildete byzantinische Mönch Sophonias, der in einer bisher unveröffentlichten (von E. AMATO transkribierten) μελέτη Paulus' Areopagrede wieder inszeniert, wobei er dem Apostel viele Begriffe aus der patristischen Philosophie zuschreibt – vielleicht unter Verwendung verlorener Quellen.

³² Vgl. BRENK 2007. Nach R. PENNA, „Paolo nell'Agorà e all'Areopago di Atene“, *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 653–677 wären die neuen Gottheiten Christus und die Auferstehung; vgl. K. O. SANDNES, „Paul and Socrates“, *JSNT* 50 (1993) 13–26. D. ZWECK, „The Exordium of the Areopagus Speech“, *NTS* 35 (1989) 94–103 hielt die Areopagrede für eine Beschlussrede, worin ihm M. SOARDS, *The Speeches in Acts* (Louisville 1994) und B. WITHERINGTON, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids 1995) 511 und 535 (der von einem gerichtlichen Kontext jedoch mit Beschlusszweck spricht) folgen; für F. LESTANG, „À la louange du dieu inconnu: Analyse rhétorique de Ac 17.22–31“, *NTS* 52 (2006) 394–408 ist die rhetorische Gattung die epideiktische, ein Lob Gottes (daher sein Vergleich mit dem *Zeushymnus* des Aelius Aristides, der zur gleichen Gattung gehört). Dies entspricht dem, was Quintilian für das Lob einer Gottheit empfiehlt: Paulus stellt ihre Wohltaten vor, deren größte die Auferstehung ist. Der Aufbau: *captatio benevolentiae*, das Wesen Gottes (v. 24f.) und seine vergangenen (26–9) und aktuellen (30f.) Wohltaten und am Schluss das Größte, nämlich die Auferstehung. Durch diese Lobpreisung Gottes verteidigt sich Paulus gegen alle Anklagen und wird frei gesprochen, sowohl in Athen als auch in Philippi. Vor dem Areopaggericht war er als Angeklagter aufgetreten.

³³ Vgl. RAMELLI 2001a.

Akten des Philippus,³⁴ Akt II, aus der Hs. V, § 1ff. (= 6ff. BONNET). Philippus wird hier beschuldigt, nicht eine neue Religion, sondern eine „fremde Philosophie“, ξένη φιλοσοφία, einzuführen (dies entspricht Justins Definition des Christentums als φιλοσοφία θεία). In den Philippus-Akten ist die Kleidung des Apostels einfach, schlicht und passend für die Reise, d.h. für jene Wanderpredigertätigkeit, die Dion und Paulus verbindet. Das Motiv der Kleidung des Philosophen ist auch bei Dion gut belegt, der sich zunächst auch nach dem Modell des Sokrates und Diogenes (man denke nur an *or.* 72,16) wie ein kynischer Wanderphilosoph kleidete (vgl. sein Selbstzeugnis in den Reden 1,50 und 56; 12,15; 13,10f.; 32,22; 34,2; 35,2). Auch wenn er nach Exilende nicht mehr einen ärmlichen Mantel, sondern den Purpur der angesehensten Bürger trug, ließ er sich auch später noch Bart und Haare wachsen.³⁵

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Dion und Paulus könnte bei der Bekehrung sein: Die Bekehrung Dions zur Philosophie (auch wenn JONES sie als eine „moderne Erfindung“ definiert, die auf Höistad³⁶ zurückgeht), und jene des Paulus zum Christentum, dessen Anhänger er bis vor kurzem verfolgt hatte. Für seine Predigt hatte sich Paulus für Athen entschieden, das Herz der philosophischen Tradition der Griechen. Hier identifiziert er den ἄγνωστος θεός des athenischen

³⁴ F. AMSLER, „Les Actes de Philippe: aperçu d’une compétition religieuse en Phrygie“, in: *Le mystère apocryphe* (Genève 1995) 125–140 und ders. in: *Actes de l’apôtre Philippe*, introd. et notes par; tr. par F. BOVON / B. BOUVIER / F. AMSLER (Turnhout 1996); B. BOUVIER / F. BOVON (tr.), *Actes de Philippe*, présenté et annoté par F. Amsler, in *Écrits apocryphes chrétiens* 1 (Paris 1997) 1179–1320; F. BOVON / B. BOUVIER / F. AMSLER, *Acta Philippi* (Gr. mit fr. Übers.), *CCAp* 11 (Turnhout 1999). Vgl. I. RAMELLI, „Mansuetudine, grazia e salvezza negli Acta Philippi (ed. Bovon): una proposta di lettura“, *InvLuc* 29 (2007) 215–228.

³⁵ Dion widmete die 72. Rede Περὶ τοῦ σχήματος einer Analyse des Aussehens des Philosophen: vgl. CUVIGNY 1998; E. AMATO, „Una ‚moda‘ filosofica nel I sec. d.C.: a proposito del Περὶ τοῦ σχήματος di Dione Crisostomo or. LXXII“, in: S. GENOINO (Hg.), *Conversazioni, 10: La moda, le mode* (Cava dei Tirreni 1997) 17–23. Sein Lehrer Musonius bemerkt, dass der Bart nicht unangenehm zu tragen ist, auch wenn er empfiehlt, zu lange Haare zu schneiden (*Diss.* 21). Epiktet, auch er ein Schüler des Musonius, sieht im Bart ein Zeichen einer Entscheidung für die Philosophie (*Diss.* II 23,21) und im Akt des Sich-Rasierens die Ablehnung eines philosophisch engagierten Lebens (*ibid.* I 2,29). Er warnt allerdings davor, einen Mann nur deswegen als Philosophen zu betrachten, weil er Mantel und lange Haare trägt (*ibid.* IV 8,4f.). Weitere Passagen bezeugen eine kynisch-stoische Tradition, die gegen die Entfernung der Körperhaare bei den Männern ist.

³⁶ JONES 1978, vi; 49; 135 Anm. 35. Vgl. HÖISTAD 1948, 150–222. MOLES 1978, 100: „the ‚conversion‘ of Dio Chrysostom is a fraud.“

Altars mit dem jüdisch-christlichen Gott, der das All geschaffen und belebt hat und deshalb keine Menschenwerke bewohnt. Wenn Paulus von diesem Gott sagt, dass wir in ihm „wohnen, uns bewegen und sind“ (ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν) und dass „wir dessen Geschlecht sind“ (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν), so verwendet der lukianische Paulus in seiner Rede (einem Meisterwerk christlicher Rhetorik³⁷) theologische Elemente der Stoiker und zitiert – vielleicht indirekt³⁸ – Arat. *Phaen.* 5.³⁹ Diese von Lukas geprägte Areopagrede des Paulus ist bestimmt von der Tendenz zu einer vergeistigten und vernünftigen Gottesverehrung (λογικὴ λατρεία), die auch Paulus selbst in seinen Briefen verfiicht. Auch hierzu finden sich Entsprechungen zu Dion, der in 13,35 (vgl. 3,52; 31,15; 33,28) sagen kann: „Je frommer und gottesfürchtiger ihr werdet, desto weniger Weihrauch, Räucherwerk und Kränze wird es bei euch geben, und ihr werdet weniger und nicht so kostspielige Opfer darbringen.“⁴⁰

³⁷ Vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Stuttgart 1974⁶). T. PENNER, *In Praise of Christian Origins* (New York 2004) 102f. und Kap. 3 macht auf den rhetorischen Wert der Reden in Apg aufmerksam. Zur christlichen Predigt und der Rhetorik: A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley 1991); P. R. L. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison 1992); WINTER 1997; L. PERNOT, „Christianisme et rhétorique“, in: L. CALBOLI MONTEFUSCO (Hg.), *Papers on Rhetoric VI* (Bologna 2003) 58–72.

³⁸ So M. J. EDWARDS, „Quoting Aratus“, *ZNTW* 83 (1992) [266–269] 268f. *Phaen.* 5 wurde bereits von Aristobul, *fr.* 4 (dazu R. RADICE, *Aristobulo*, Milano 1995) zitiert. D. L. BALCH, „The Areopagus Speech“, in: BALCH / FERGUSON / MEEKS 1990, 52–79 bemerkt Parallelen mit Poseidonios.

³⁹ Vgl. MARTIN 1998, 144–146, mit Parallelen aus Homer und Hinweisen auf die Vaterschaft des Zeus (darüber vgl. RAMELLI 2002 und 2004b); D. KIDD (Hg.), *Aratus, Phaenomena*, Cambridge 1997, 72f. und 166, nimmt mit Schwabl und Wilamowitz an, dass Arat den *Zeushymnus* des Kleantes, V. 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, zitiert; vgl. aber MARTIN 1998, 145 zu den Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion des Verses. Nach Pohlenz zitiert Paulus Arat; vgl. auch Eur. *Hipp.* 450: οὐ πάντες ἐσμέν οἱ κατὰ χθόν’ ἔγκοι. Vgl. R. RENEHAN, „Acts 17:28“, *GRBS* 20 (1979) 347–353; G. ZUNTZ, „Vers 4 des Kleantes-Hymnus“, *RhM* 122 (1979) 97f.; G. GIANGRANDE, „Kleantes’ Hymn to Zeus“, line 4, *Corolla Londiniensis* 2 (1982) 96f.; W. APPEL, „Zur Interpretation des vierten Verses von Kleantes’ Hymnus auf Zeus“, *Eranos* 82 (1984) 179–183; RAMELLI 2003; J. C. THOM, „Cleantes’ Hymn to Zeus and Early Christian Literature“, in: A. Y. Collins / M. M. Mitchell (Hgg.), *Antiquity and Humanity* (Tübingen 2001) 477–499; ders., *Cleantes’ Hymn to Zeus* (Tübingen 2005) ad V. 4; BRENK 2007.

⁴⁰ Dt. Übers. ELLIGER. Dies entspricht einem im römischen Stoizismus weit verbreiteten Gefühl, welches z.B. bei Persius und Seneca evident ist (vgl. RAMELLI 1997), und nicht ganz ohne Einfluss des älteren Stoizismus und des Kynismus war.

Dions Gottesauffassung zeigt also Berührungspunkte mit der Areopagrede,⁴¹ wobei allerdings Dion die plastischen Abbildungen der Gottheit für zulässig hält – ein Kontrast zu deren Kritik in Apg 17, welche auch die spätere christliche Apologetik übernimmt. Dazu einige Erläuterungen, ausgehend von Dions 12. (Olympischer) Rede,⁴² die wahrscheinlich aus dem Jahr 97 stammt. Von Arnim⁴³ hat sie als eines der „wichtigsten Monumente der antiken Religionsgeschichte“ bezeichnet. In Gegenwart der Statue des olympischen Zeus des Pheidias behandelt Dion den Begriff des Göttlichen.⁴⁴ Mit stoischer Terminologie⁴⁵ führt Dion das Motiv der angeborenen und gemeinsamen Ideen (κοινὰ ἔννοια) ein und bemerkt, dass der Begriff der Existenz und Natur der Götter und insbesondere derjenige einer höchsten Gottheit jedem Vernunftwesen angeboren und daher allen gemeinsam ist.⁴⁶ Zu diesem angeborenen Begriff gesellen sich die angelernten Ideen über die Götter hinzu (§ 39), die in den §§ 43–47 unterteilt werden in jene, die von Dichtern und Gesetzgebern kommen, jene, die von den Malern und Bildhauern stammen, welche „Interpreten und Meister“ genannt werden, und den Ideen der Philosophen, die als „Exegeten und Propheten“ bezeichnet werden (§ 47). Die Klassifizierung stammt von Chrysipp, *SVF* II 1009:⁴⁷ ein Passus über die Quellen der Theologie, d. h. über den Ursprung unserer Idee des Göttlichen, der großen Einfluss auf viele Autoren ausübte, z. B. auf Varro und seine *theologia tripertita*,⁴⁸ die nach Becker auch von Dion übernommen wurde.⁴⁹ Diese Unterscheidungen sind wichtig auch in Bezug auf die allegorische Interpretation der Götter, welche die Stoiker sowohl auf die

⁴¹ Zu Paulus' Gottesbegriff verweise ich vor allem auf R. FELDMEIERS, „Der das Nichtseiende ruft, daß er sei': Gott bei Paulus“, in: R. G. KRATZ / H. SPIECKERMANN (Hgg.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike II* (Tübingen 2006) 135–149.

⁴² Vgl. B. F. HARRIS, „The Olympian Oration of Dio Chrysostom“, *JRH* 2 (1962) 85–97; RUSSELL 1992, 62–88; M. LUZZATTO, „Dio Prusaensis“, in: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini, I. Autori noti, I* (Firenze 1992); KLAUCK 2000.

⁴³ VON ARNIM 1898, 477.

⁴⁴ Vgl. KLAUCK 2000, 192–213; I. CHIRASSI, „Il significato religioso del XII discorso di Dione Crisostomo“, *RCCM* 5 (1963) 266–285.

⁴⁵ Dazu R. RADICE, Einführung zu RAMELLI 2004a.

⁴⁶ Dieser Gedanke findet sich bereits bei Cicero *Leg.* I 8,24 und stammt wahrscheinlich von Poseidonios.

⁴⁷ Untersucht in RAMELLI 2004a, Kap. II und IX.

⁴⁸ Vgl. Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain* (Bruxelles 1997) 193–225.

⁴⁹ A. S. BECKER, „The *theologia tripertita* in Dio Chrysostom's Olympian Oration“, *CW* 87 (1993–94) 67–71.

Mythen als auch auf die kultischen Bräuche und die bildlichen Darstellungen der Gottheiten anwendeten, wie Chrysipp (*SVF* II 1071–1074) bezeugt. Die allegorische Methode wurde auch vom alexandrinischen Judentum in seiner Bibelexegese angewandt und ist auch Paulus bekannt – eine weitere Gemeinsamkeit des Apostels mit Dion.⁵⁰ Während aber Dion die plastischen Darstellungen des Göttlichen als symbolische Ausdruckweise billigt, greift Paulus sie in der Areopagrede mit dem Argument an, dass hier das Göttliche lediglich in den vom Menschen produzierten Bildwerken bestünde, was jedoch nicht genau die Vorstellung der Philosophen und insbesondere der stoischen Allegoristen war.⁵¹

Die Areopagrede, fortgesetzt mit der Ankündigung des Letzten Gerichtes, hört mit der Verkündigung der Auferstehung auf. Vergleicht man die Predigten des Paulus in Athen und Korinth, wird ein Unterschied in der Herangehensweise klar: In Korinth, einer Stadt, die sich mehr durch die Rhetoren als durch die Philosophen auszeichnete, ging er wie sonst vor. Unmittelbar davor aber, in Athen, wechselte er nach der lukanischen Darstellung seine Strategie und gestaltete die Predigt so, dass er sich den Philosophen, vor allem den Stoikern, und all denjenigen, die für einen theologischen Diskurs bereit waren, nähern konnte: Sein Erfolg war mäßig,⁵² was wohl an der Lehre von der Auferstehung lag, die mit dem philosophischen Denken dieser Zeit kaum kompatibel war.⁵³

⁵⁰ Vgl. I. RAMELLI, „Le origini della filosofia: greche o barbare? L’enigmatico mito del Boristenitico di Dione“, *RFN* 99 (2007) 185–214.

⁵¹ Vgl. V. FAZZO, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al Cristianesimo*, I (Napoli 1977) 21–59.

⁵² Vgl. P. J. WILLIAMS (Hg.), *The New Testament in Its I Century Setting* (Grand Rapids 2004) WINTER 1997, 13f.

⁵³ Vgl. C. SETZER, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity* (Leiden 2004); ders., „Talking Their Way Into Empire: Jews, Christians, and Pagans Debate the Resurrection of the Body“, in: C. BAKHOS (Hg.), *Ancient Judaism in Its Hellenistic Context* (Leiden 2005) 155–176; RAMELLI 2007, 33–342. 457–520. 603–651. 986–1012. Trotz der durch Scheintod verursachten Fälle von ἀναβίωσις in der Antike (Aristeas, Epimenides, Abaris: vgl. AMATO 2005a, 470f.), auf welche Demokrit (VS 68 B 1) und Herakleides (*fr.* 76–89 W.) aufmerksam geworden waren und die als *topos* im antiken Roman oft verwendet wurde (vgl. RAMELLI 2001a), schien die christliche Auferstehung des Leibes (ἀνάστασις) nicht nur mit dem Epikureismus, der an ein Leben nach dem Tod nicht glaubte (vgl. J. WARREN, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Oxford 2004), sondern auch mit der Abwertung des Körpers im Platonismus, der ersten von den Christen geerbten Philosophie (Justin, Clemens, Origenes, die Kappadokier usw.), schwer kompatibel.

Auffällig ist, das in Apg 17 die Mittelplatoniker nicht erwähnt werden, obwohl die von ihnen so stark betonte Transzendenz Gottes für christliche Apologetik einen Anschluss bot, zumal die Vermittlung dieses einen Gottes in die Welt durch einen zweiten, ja später sogar noch durch einen dritten Gott geschehen konnte.⁵⁴ Zwar war der Begriff eines höchsten Gottes längst in der griechischen Philosophie eingeführt, z. B. im Stoizismus, wo der *summus deus* Zeus war, und die anderen Götter als seine Erscheinungen begriffen wurden,⁵⁵ hier aber ist das Eine die höchste transzendente Gottheit,⁵⁶ wie bereits Eudoros (zweite Hälfte des 1. Jh.s v. Chr.) als der erste Mittelplatoniker ausführt.⁵⁷ Er findet einen Nachfolger in Ammonios, einem Zeitgenossen des Paulus,⁵⁸ der u.a. der Lehrer Plutarchs war⁵⁹ und einen markanten

⁵⁴ Zum Mittelplatonismus vgl. z. B. S. LILLA, *Introduzione al Medioplatonismo* (Roma 1992); DILLON 1977; C. ZINTZEN (Hg.), *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt 1981); J. OPSOMER, *In Search of the Truth* (Bruxelles 1998); F. CALABI (Hg.), *Arrhetos theos* (Pisa 2002); A. GIOÈ, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.* (Napoli 2003); G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana VII* (Milano 2004) 87–184. Mittelplatonismus in der platonischen Tradition: H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike, II* (Stuttgart 1990); M. A. JOYAL (Hg.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition* (Aldershot 1997); J. M. VAN OPHUIJSEN (Hg.), *Plato and Platonism* (Washington 1999); F. FRONTEROTTA, „L’unità del Platonismo“, in: L. BRISSON / J.F. PRADEAU (Hgg.), *Études Platoniciennes I* (Paris 2004).

⁵⁵ Vgl. K. ALGRA, „Stoic Theology“, in: INWOOD 2003, 153–178; K. DOWDEN, *Zeus* (London 2006) Kap. 5; RAMELLI 2004b und 2004a, Kap. II i mit Quellen.

⁵⁶ Henotheismus in der Philosophie: vgl. P. ATHANASSIADI / M. FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford 1999); T.D. BARNES, „Monotheists All?“, *Phoenix* 55 (2001) 142–162; M. V. CERUTTI (Hg.), „L’Uno e i Molti: Rappresentazioni del divino nella tarda antichità“, *ASR* 8 (2003) 95–195; H. J. KLAUCK, „Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie“, in: ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (Tübingen 2003) 3–56 und ders., *The Religious Context of Early Christianity* (Minneapolis 2003) 331–428 zum Verhältnis Philosophie / Religion bei den Nicht-Christen in der Kaiserzeit; HIRSCH-LUIPOLD 2005; I. RAMELLI, „Monoteismo“, *DPAC* II, 3350–3358.

⁵⁷ Vgl. C. MAZZARELLI, „Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frr. del medioplatonico Eudoro“, *RFN* 77 (1985) 197–209 und 535–555; L. NAPOLITANO, „Il Platonismo di Eudoro“, *MusPat* 3 (1985) 27–49 und ders., „Eudoro di Alessandria“, *ibid.*, 289–312; DILLON 1977, 115–135; ders., „Eudore d’Alexandrie“, *DPhA* III 290–293; M. BONAZZI, „Eudoro di Alessandria alle origini del Platonismo imperiale“, in: BONAZZI / CELLUPRICA 2005, 115–160 auch mit einem Vergleich mit dem Stoizismus: Eudoros’ Position ist ein pythagorisierender Platonismus, der das Eine noch nicht ausgearbeitet hat (BONAZZIS These ist, dass der Platonismus eine komplexe, keineswegs ‚monolithische‘ Geschichte hat).

⁵⁸ Ammonios kam aus Ägypten nach Athen und wurde römischer Bürger.

kosmischen Dualismus vertrat: Gott ist als das Eine mit dem reinen Sein identisch und vom Werden strikt geschieden. Warum die Platoniker in der Areopagrede nicht erwähnt werden, ist nicht klar.

Erwähnt werden hingegen die Epikureer. Diese stritten die Vorsehung ab, nicht jedoch die Existenz der Götter, wie aus Epikur, *Ep. Men.* 123; *Ep. Pyth.* 77; *fr.* 336–339, 255, 352–366 Us.; *fr.* 175 Arr., und Philodem Περὶ θεῶν III, col. 10,34–38 ersichtlich ist, trotz der immer wieder gegen sie vorgebrachten Anklage, sie seien Atheisten.⁶⁰ Epikur erklärt nämlich in *Ep. Men.* 123f. und anderen Fragmenten, dass von den Göttern, welche aus sehr feinen, einen ‚Beinahe-Körper‘⁶¹ konstituierenden Atomen bestehen, *simulacra* kommen, die wiederum von den *intermundia* zu uns im Wachzustand und im Schlaf kommen können.⁶² In der jüdischen Umgebung des Paulus, soweit diese die hellenistische Philosophie rezipiert hatte,⁶³ hatten die Epi-

⁵⁹ Zu Plutarchs Theologie vgl. F. FERRARI, „Il problema della trascendenza nell’ontologia di Plutarco“, *RFN* 88 (1996) 363–389 und ders., „La trascendenza razionale. Il principio secondo Plutarco“, in: M. BARBANTI et al. (Hgg.), *Henosis kai philia* (Catania 2003) 77–91; R. FELDMEIER, „Philosoph und Priester: Plutarch als Theologe“, in: M. BAUMBACH et al. (Hg.), *Mousopolos Stephanos: Festschrift H. Görgemanns* (Heidelberg 1998) 412–425; J. DILLON, „Plutarch and God“, in: D. FREDE / A. LAKS (Hgg.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* (Leiden 2002) 233–237; M. BONAZZI, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone* (Milano 2003) 213–240 (mit Quellen); HIRSCH-LUIPOLD 2005a; F. FERRARI, „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons“, in: HIRSCH-LUIPOLD 2005, 13–25; J. OPSOMER, „Demiurges in Early Imperial Platonism“, in: HIRSCH-LUIPOLD 2005, 51–99; ders., „Plutarch’s Platonism revisited“, in: BONAZZI / CELLUPRICA 2005, 161–200 (Interpretation des Demiurgen im Platonismus: G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence*, Turnhout 1999); R. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern* (Tübingen 2002) 165–223. Zu Plutarch und den Christen: I. RAMELLI, „Plutarco e il suo silenzio sui Cristiani“, *Sileno* 28–29 (2002–2003) 95–118.

⁶⁰ Vgl. *fr.* 177 Arr. („Praktisch leugnet Epikur die Götter“) und *fr.* 179 Arr.

⁶¹ Cic. *ND* I 18,49; Hermarchos, *fr.* 32f. LA; *fr.* 19,1 Arr. und *Sent. Vat.* 24. Zur Beweisstruktur von *Ep. Men.* 123f. vgl. G. ARRIGHETTI, *Epicuro. Opere* (Torino 1960; 1973²) 536–539.

⁶² Vgl. *fr.* 353 Us., wozu K. KLEVE, *Γνωσις θεῶν: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie* (Oslo 1963) 87–90; vgl. *fr.* 72, 33, 66, 86, 134–135, 180, 183–184 Arr.; *fr.* 352, 355, 13, 386f. Us.; *Ep. Men.* 124; *Kyria Doxa* 1.

⁶³ Zum Einfluss des griechischen Denkens auf das Judentum zu Paulus’ Zeiten vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 1969); ders., *The ‚Hellenization‘ of Judaea in the 1 cent. after Christ* (London 1989); ders., *Kleine Schriften I–III* (Tübingen 1996–2002); L. I. LEVINE, *Judaism and Hellenism in antiquity* (Seattle 1998); P. W. VAN DER HORST, *Hellenism, Judaism, Christianity* (Kampen

kureer dennoch einen schlechten Ruf, weil sie nicht nur jedes Weiterleben der Seele, sondern auch die Schöpfung und die Vorsehung leugneten, also das, was in der Sicht des hellenistischen Judentums die Basis eines auf den heiligen Schriften gegründeten Glaubens bildete. Diese rein negative Beurteilung spielt hier keine Rolle; ihr Wunsch, von Paulus zu hören, welchen Gott er verkündet, könnte ein Wissen darum spiegeln, dass sie trotz ihres schlechten Rufes keine Atheisten waren.⁶⁴

1994); R. HANHART, *Studien zur LXX und zum hellenistischen Judentum* (Tübingen 1999).

⁶⁴ Zum Epikureismus in der Kaiserzeit zusätzlich zur Literatur über Diogenes von Oinoanda vgl. P. P. FORNARO, „Dione Crisostomo, epicurei e Lucrezio“, *Latomus* 41 (1982) 285–304; J. FERGUSON, „Epicureanism under the Roman Empire“, *ANRW* II 36,4 (1990) 2257–2327 (Vergleich mit Paulus bes. *ibid.* 2275–2277); U. CRISCUOLO, „Aspetti della polemica anti-epicurea nel tardoantico“, in: ders., *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico* (Napoli 1994) 149–167 (Bezüge zu Seneca, Numenios, Clemens von Alexandrien); E. AMATO, *Un aspetto della polemica anti-epicurea in età imperiale* (Salerno 1999). Es ist wohl kein Zufall, dass der größte zeitgenössische Stoiker, Seneca, die epikureische Lehre zu würdigen wusste; vgl. H. MUTSCHMANN, „Seneca und Epikur“, *Hermes* 50 (1915) 321–356; A. SACHELLI, *Lineamenti epicurei nello Stoicismo di Seneca* (Genova 1925); C. MARCHESI, *Seneca* (Messina 1934); R. SCHOTTLAENDER, „Epikureisches bei Seneca“, *Philologus* 99 (1955) 133–148 (auch in: G. Maurach [Hg.], *Seneca als Philosoph*, Darmstadt 1975, 167–184); L. CAMPESE, *Seneca e l'epicureismo* (Benevento 1960); A. L. MOTTO / R. J. CLARK, „Paradoxum Senecae. The Epicurean Stoic“, *CW* 62 (1968) 37–42; J.-M. ANDRÉ, „Sénèque et l'Épicurisme“, in: *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé* (Paris 1969) 469–480; F. LO MORO, „Seneca ed Epicuro“, *StudUrb* 50 (1976) 257–280; S. MASO, „Il problema dell'Epicureismo nell'Ep. 33 di Seneca“, *AIV* 138 (1979–80) 573–589; K. BRINGMANN, „Senecas Apokolokyntosis“, *ANRW* II 32,2 (1985) [885–914] 885–888; A. SETAIOLI, *Seneca e i Greci*, Bologna 1988, 171–248; H. FREISE, „Die Bedeutung der Epikur-Zitate in den Schriften Senecas“, *Gymnasium* 96 (1989) 532–556; G. MAZZOLI, „Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca“, *ANRW* II 36,3 (1989) 1853–1877; J. M. RIST, „Seneca and Stoic Orthodoxy“, *ANRW* II 36,3 (1989) 993–1012; M. GIGANTE, „Seneca in partibus Epicuri“, in: S. AUDANO (Hg.), *Seneca nel bimillenario della nascita* (Pisa 1998) 13–18; M. GIGANTE, „Conobbe Seneca l'opera di Filodemo?“, *CE* 29 (1999) 5–16; ders., „Seneca filosofo e le scuole di pensiero“, in: L. CIRILLO / G. RINALDI (Hgg.), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico* (Napoli 2004) 37–50; RAMELLI 2005.

4. Paulus und die Stoiker (Musonius, Epiktet und Seneca)

Am besten untersucht ist das Verhältnis des Paulus zu den Stoikern.⁶⁵ Dabei zeigen sich, wie schon erwähnt, in mancherlei Hinsicht Entsprechungen. Musonius betont die Notwendigkeit, dass der Mensch in seinem Leben Gott entspricht. Dabei können seine Formulierungen (darauf hat Pieter W. van der Horst hingewiesen) eine bemerkenswerte Nähe zu Paulus aufweisen, zu seiner Rede an die Juden in Jerusalem (ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος Ἰουδαῖος, ζηλωτῆς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ, Apg 22,3) sowie zu Röm 10,2, wo er in Hinblick auf die Juden sagt: ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν. Ähnlich kann Musonius⁶⁶ sagen: ζηλωτὴν δὲ τοῦ Διὸς ὄντα (*Diss.* 8 p. 37,3f. H.) und ὁ Ζεὺς ... ὄν ζηλοῖς (*fr.* 37 p. 124,12f. H.). Gott nachzueifern besteht bei Musonius darin, sein moralisches Gesetz zu befolgen.⁶⁷ Hierin liegt das Wesen der Philosophie („gut zu sein, heißt dasselbe wie Philosoph zu sein“, *ibid.* 7f.), die Musonius als Ethik und ὁμοίωσις θεῷ konzipiert. Der Mensch kann sich dafür entscheiden, das göttliche Gesetz zu befolgen, weil seine rationale Fähigkeit, die διάνοια, frei ist (*ibid.* 16–18). Alle sind als rationale und freie Wesen zur Ausübung der Philosophie, d.h. des Guten, von Zeus, dem gemeinsamen Vater aller, aufgefordert (*Diss.* 16 p. 86,19–87,6 H.).⁶⁸ Dies bedeutet, gemeinsam mit Gott etwas aktiv zu wollen bzw. σύμμηφοι τῷ θεῷ zu sein (*fr.* 38 p. 125,6f.). Es ist kein Zufall, dass Musonius von den Christen geschätzt wurde, insbesondere von jenem Teil der Kirchenväter, der zu einer positiven Bewertung der griechischen Philosophie neigte: Justin rechnet ihn als von Nero verbannten Philosophen zu den Märtyrern des Logos; Clemens zitiert ihn ausgiebig, sogar ganze Abschnitte, im *Paidagogos* und den *Stroma-*

⁶⁵ Systematische Studie: ENGBERG-PEDERSEN 2000; engere Perspektive: P. F. ESLER, „Paul and Stoicism: Romans 12 as a Test Case“, *NTS* 50 (2004) 106–124. Zum Kleantes-Zitat bei Paulus vgl. *supra* und M. COLISH, „Stoicism and the New Testament“, *ANRW* II 26,1 (1992) 334–379.

⁶⁶ Zu ihm vgl. VALANTASIS 1999; T. WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire* (Oxford 2001) 141–155; I. RAMELLI, *Musonio Rufo* (Milano 2001); RAMELLI 2003; dies., „Musonio Rufo“, in: V. MELCHIORRE (dir.), *Enciclopedia Filosofica VIII* (Milano 2006) 7696f.; RAMELLI 2008, 689–994.

⁶⁷ „Das Gesetz des Zeus schreibt dem Menschen vor, gut zu sein“, wie Zeus selbst es ist: Muson. *Diss.* 16 p. 87,6f. H.

⁶⁸ Vgl. besonders p. 87,1–5: „Der gemeinsame Vater aller Menschen fordert dich auf und befiehlt dir zu philosophieren. Sein Erlass und sein Gesetz sind, dass der Mensch gerecht, gut, wohlthuend, weise, langmutig, Mühen und Lüsten überlegen, rein von jedem Neid und jeder bösen Absicht sein soll.“ Vgl. RAMELLI 2002.

teis; Origenes betrachtet ihn zusammen mit Sokrates als παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου.⁶⁹

Musonius' Schüler Epiktet greift auf Sokrates zurück⁷⁰ und nimmt dabei den strengen stoischen Rationalismus wieder in Anspruch, ohne sich jedoch von der theologischen Reflexion zu entfernen, die bei ihm – im Gegenteil – tiefer, intimer und theistischer wird, obwohl sie auf theoretischer Ebene einen immanenten Gott vertritt.⁷¹ Epiktet, Autor eines Hymnus an Gott (*Diss.* I 16,16–21), der durch jenen des Kleantes inspiriert ist, insistiert auf der Anwesenheit Gottes in jedem von uns („einen Gott gibt es im Inneren und euren δαίμων“, *Diss.* I 14,12–14): jeder ist in seinem intellektuellen Teil ein Fragment Gottes (ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ) und hat in sich selbst „einen gewissen Teil von ihm ... Gott ist im Inneren anwesend, er schaut und hört alles“ (*Diss.* II 8,11–14). „Gott“ bezeichnet hier die höchste Gottheit der Stoiker, dessen partielle Erscheinungen die anderen Götter sind; auf diesem Prinzip basiert ja die stoische theologische Allegorese.⁷² Neben der universellen Vaterschaft Gottes⁷³ ist ein anderer Aspekt von Musonius' religiösem Denken, den Epiktet wieder aufnimmt, die Notwendigkeit einer Nachahmung Gottes, d.h. der Tugenden Gottes, die auch der *sapiens* besitzt. Auch Musonius' Stellung bezüglich der Notwendig-

⁶⁹ Quellen in RAMELLI 2001b, Einleitung.

⁷⁰ Zur sokratischen Inspiration der Stoa, insbesondere bei Epiktet, dem Schüler des „römischen Sokrates“: K. DÖRING, „Sokrates bei Epiktet“, in: K. DÖRING / W. KULLMANN (Hg.), *Studia Platonica. Festschrift H. Gundert* (Amsterdam 1974) 195–226 und DÖRING 1979; F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica* (Napoli 2000); J. B. GOURINAT, „Le Socrate d'Epictète“, *Philosophie Antique* 1 (2001) 137–65; A. A. LONG, „Socrates in Hellenistic Philosophy“, *CQ* 38 (1988) 150–171 (= ders., *Stoic Studies*, Cambridge 1996, 1–34); ders., „Epictetus as Socratic Mentor“, *PCPhS* 46 (2000) 79–98; ders., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford 2002); ders., „The Socratic Imprint of Epictetus' Philosophy“, in STRANGE / ZUPKO 2004, 10–31.

⁷¹ Zu Epiktets Theologie vgl. R. RADICE, *La concezione di Dio e del divino in Epitteto* (Milano 1982). Sokrates selbst, auf den sich Epiktet beruft, war – trotz der Atheismus-Anklage im Prozess – religiös: vgl. M. GIORDANO ZECHARYA, „As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods“, *Numen* 52 (2005) 325–355.

⁷² Vgl. RAMELLI 1997; 2004b; 2004a.

⁷³ Vgl. RAMELLI 2002; Epict. *Diss.* I 3,1; I 13,3f. Dieses Thema verbindet sich mit dem stoischen, von Musonius betonten und Paulus nicht fremden (vgl. RAMELLI 2005) Thema der Stadt des Zeus in *Diss.* I 9,1–17: „Die größte, bedeutendste und allumfassendste Wirklichkeit ist jene Gemeinschaft, die die Menschen und Gott bilden. Von Natur aus haben nur die rationalen Wesen an der Vereinigung mit Gott Anteil ... Warum sollte sich also nicht υἱὸς τοῦ θεοῦ derjenige nennen, der ein solcher ist?“

keit, *σύμψηφος* mit Gott zu sein, d.h. das zu wollen, was auch Gott will (und daher notwendig ist), wird von Epiktet wiederaufgegriffen: „Der gute und tugendhafte Mensch ordnet sein Verständnis Jenem, der alles regiert, unter, wie die guten Bürger sich den Gesetzen des Staates unterordnen“ (*Diss.* I 12,7); „man muss jedes Ereignis so wollen, wie es stattfindet...wie der ordnende Gott es festgelegt hat“ (*ibid.* 16); vgl. III 5,7–10 und *Ench.* 31,1: „Du hast den Befehl, den Göttern zu gehorchen und allen Ereignissen nachzugeben, ihnen gerne Folge leistend, im Wissen, dass sie von der höchsten Weisheit so vorherbestimmt worden sind.“ Wie Musonius, Persius und Seneca betont Epiktet außerdem, dass Freiheit und Sklaverei nicht von den äußeren Verhältnissen abhängig sind, sondern von der Selbstbestimmung des Menschen qua Vernunft. Auch Epiktet genoss hohes Ansehen unter Christen wie Justin, Clemens, Origenes (der seine Gestalt mit Christus vergleicht), Augustinus (der einen Passus von ihm zitiert), Johannes Chrysostomos (der ein lobendes Distichon überliefert) und anderen; das *Encheiridion* wurde *in usum Christianorum* adaptiert und während des Humanismus wurde Epiktet für einen Christen gehalten.⁷⁴

Als dritter Stoiker, der Zeitgenosse des Paulus war, sei Seneca genannt, der Bruder jenes Gallio, der sich weigerte, Paulus in Korinth zu verurteilen. Wie Paulus stellt Seneca seine Überlegungen in Briefen dar und konzentriert sich auf den ethischen Aspekt der Philosophie.⁷⁵ Seneca hat außerdem die Vorstellung von einer nach dem Ende des Goldenen Zeitalters durch das Laster verursachten moralischen Dekadenz. Allerdings kommt für ihn das Heil aus der Philosophie, die Lebensmeisterin ist; für Paulus dagegen kommt es von Gott. Trotzdem spielt die Religiosität in Senecas Denken mit der Vorstellung eines im Inneren des Einzelnen residierenden Gottes, eines Vaters aller oder wenigstens der Tugendhaften sowie die Vorstellung vom göttlichen Ursprung des moralischen Gesetzes eine relevante Rolle. In den philo-

⁷⁴ Vgl. M. SPANNEUT, „Epiktet“, *RAC* V (Stuttgart 1982) [599–681] 630–653; E. V. MALTESE, „Epitteto, Poliziano, Leopardi“, *AAPel* 67 (1991) 35–53; G. BOTER, *The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations* (Leiden 1999). Zum religiösen Denken des Stoikers Persius und seinen Ähnlichkeiten mit Paulus vgl. RAMELLI 2008, 1361–1482, bes. 1394–1398.

⁷⁵ Dies entspricht einer generellen Tendenz der Philosophie dieser Zeit; vgl. F. E. BRENK, „Retorica, virtù e progresso in Seneca e Paolo“, *Aevum Antiquum* 13 (2000) 87–112 und BRENK 2007; P. DONINI / B. INWOOD, „Stoic Ethics“, in: K. ALGRA / J. BARNES / J. MANSFELD / M. SCHOFIELD (Hgg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 1999) 675–738; P. DONINI, „Moral Education and the Problem of Passions“, *ibid.* 705–714; M. SCHOFIELD, „Stoic Ethics“, in: INWOOD 2003, 233–56; B. GUCKES, *Zur Ethik der älteren Stoa* (Göttingen 2004).

sophischen Werken nimmt die höchste Gottheit, Jupiter, die Züge des Gottes an, dessen moralischem Gesetz wir folgen müssen, indem wir unseren Willen seinem Willen, der die Notwendigkeit ist, anpassen: In *Ep.* 107,10 ahmt Seneca Kleanthes nach und richtet ein Gedicht an diesen Gott, welches mit *ducunt volentem fata nolentem trahunt* endet, wobei diese *fata* der Wille des *summus deus* sind (*duc ... quocumque placuit*, 1–2), welcher unverzüglich zu befolgen ist (*impiger*, 3). Der höchste Gott ist auch ein Modell von Weisheit, Tugend, Autarkie (*Epp.* 110,20; 119,7), Gleichmütigkeit (*De vit. beat.* 26,6; *Ep.* 9,16) und Glück (*Ep.* 25,4).

Seneca ist mehr als die anderen erwähnten Stoiker bestimmt von einer Spannung zwischen einem unpersönlichen und immanenten Begriff der Gottheit einerseits (der für die stoische Theologie mit der Physik zusammenfällt; vgl. z. B. *Ben.* IV 7,1f.), und der Vorstellung eines Gottes, der im engen Kontakt mit dem menschlichen Gewissen lebt, eines Gottes, der sich *intus* befindet und in den *Briefen an Lucilius* oft thematisiert wird.⁷⁶ Seneca verzichtet darauf, diese Spannung mit Hilfe der Allegorese zu entschärfen.

Auch andere Themen in den Werken Senecas boten sich an für eine Annäherung an das christliche Denken, etwa die Idee von Bruderschaft und gegenseitiger Liebe (z. B. in *Ep.* 95,51–53) oder die Vorstellung, dass die edle Gesinnung nicht vom sozialen Status, sondern von der Tugend abhängt (*Ep.* 44,1–6). Deshalb ist die wahre Sklaverei die Lasterhaftigkeit, während Sklaven im Geist frei sein können, weil sie die gleiche Natur wie alle andere Menschen haben, u.a. insofern, als alle dem Schickal unterstehen. Die Folge daraus lautet: *sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis vivere* (*Ep.* 47,11).⁷⁷ Sordi⁷⁸ verglich diesen Ratschlag mit dem des Paulus (der

⁷⁶ Zu Senecas Theologie auch in Bezug auf Paulus: G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano* (Brescia 1983²); SEVENSTER 1961; M. BELLINCIONI, „Dio in Seneca“, in: *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse* (Torino 1980) 310–334 (= dies., *Scritti senecani ed altri scritti*, Brescia 1986, 15–33); M. CACCIARI, „Si malum est, deus est“, in: A. TRAINA (Hg.), *L'avvocato di Dio* (Bologna 1999) 9–17; L. CANFORA, „Sul De Providentia di Seneca“, *ibid.*, 19–26; P. SERRA ZANETTI, „Provvidenza e speranza“, *ibid.*, 27–38; M. GASS, „Eudaimonism and Theology in Stoic Accounts of Virtue“, *Journal for the History of Ideas* 61 (2000) 19–37; E. SOCCI, „Non movent deos preces“, *Prometheus* 26 (2000) 241–266; G. REALE, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima* (Milano 2004); A. FÜRST 2006, „Seneca – ein Monotheist? Ein neuer Blick auf eine alte Debatte“, in: FÜRST et al. 2006, 85–106.

⁷⁷ Vgl. dazu z. B. C. E. MANNING, „Stoicism and Slavery in the Roman Empire“, *ANRW* II 36,3 (1989) 1518–1543.

ebenfalls in Philem. das Problem der Sklaverei bespricht) in Kol. 4,1: „Ihr Herren [κύριοι], ihr sollt den Sklaven Gerechtigkeit und Gleichheit [τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα] gewähren, denn ihr wisst, dass auch ihr einen κύριος im Himmel habt.“

5. Dion, Paulus und Seneca über Freiheit und freien Willen

Das führt zurück zu Dion und zu einem weiteren Vergleich mit Paulus. Dion handelt in *or.* 14 von Freiheit und Sklaverei. Die wahre Freiheit ist für ihn gut stoisch die Freiheit von den Affekten, die durch die Tugend kommt. Nur der Weise ist frei, weil er von den πάθη frei ist und dem rechten Urteil folgt. Nachdem Dion zwei Thesen widerlegt hat, nämlich (1.) Freiheit bedeute, frei dazu zu sein, das zu tun, was man wolle, bzw. (2.) sie sei mit der juristischen Freiheit identisch, stellt er anschließend fest, dass die wahre Freiheit die Erkenntnis dessen ist, was erlaubt und unerlaubt ist (17f.), und entsprechend die eigentliche Sklaverei dessen Gegenteil. Die vernünftigen Menschen (φρόνιμοι) können nämlich alles tun, was sie wollen, während die unvernünftigen (ἄφρονες) versuchen, das zu tun, was sie wollen, auch dann, wenn dies nicht möglich ist; daher sind die Vernünftigen notwendigerweise frei und können machen, was sie wünschen, dagegen sind die Unvernünftigen Sklaven und versuchen das zu tun, was sie nicht können. Aus diesem Grund schreibt Dion dem wahrhaftig freien Mann die Herrschaft zu. Dieser behält seine Freiheit, die ja eine ethische Eigenschaft ist, auch wenn er eingekerkert wird und allen möglichen Hindernissen zum Trotz. Auf diese Weise kommt Dion dazu, die stoische These, dass nur der σοφός frei und Herrscher sei, wieder aufzunehmen.⁷⁹ Auch in *or.* 9,9 (aus der Exilzeit) wird Diogenes, weil er ein Weiser ist, der Königstatus zugeschrieben.

Die Konzentration auf die Thematik des Willens, die hier sichtbar wird und schon bei Seneca bestimmend war, ist auch bei Paulus vorhanden.⁸⁰ Damit hängt auch die Bedeutung des Gewissens zusammen,

⁷⁸ M. SORDI, *Paolo a Filemone o della schiavitù* (Milano 1987) 50–55.

⁷⁹ Vgl. bereits Chrysipp, *SVF* III 355. 361. 617; auch 360: die gute Vernunft reicht aus, um diejenigen frei zu machen, die ihr in allem folgen, d.h. die Weisen; 593: die wahre Freiheit ist das Gute (für die Stoiker mit der Tugend identisch), die wahre Knechtschaft das Böse.

⁸⁰ Vgl. MALHERBE 1994. Der Willensbegriff der Stoiker musste der Schicksalslehre Rechnung tragen: R. W. SHARPLES, „Necessity in the Stoic doctrine of fate“, *SO* 56 (1981) 81–97; ders., „Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism“, *Phronesis* 31 (1986) 266–279; H. O. SCHROEDER, „Marionetten. Ein Beitrag zur

das in der stoischen Philosophie bedingt ist durch die Anwesenheit des universellen göttlichen λόγος, der in jedem von uns derselbe ist und der eine tägliche Gewissensprüfung notwendig macht, eine Übung, welche die ‚Schule der Sextii‘ empfahl und Seneca selbst praktizierte (*De ira*, III 36,4): Das Gewissen ist der unfehlbare und unausweichbare Richter eines jeden (*De vit. beat.* 20,4f.; *Ep.* 97,12–14).⁸¹ Wer die Stimme des Gewissens hört, versetzt sich in die Lage, die *virtus*, d.h. ein der universellen Rationalität entsprechendes Benehmen, zu erstreben: Hierin liegt die wahre Freiheit, welche nur die Affekte verhindern. Das Erreichen dieser Freiheit hängt daher sowohl von der Vernunft wie von der *voluntas* ab: Deswegen gibt es bei Seneca das Gefühl der ‚Sünde‘, die nicht nur aus gnoseologischer Unzulänglichkeit entsteht, sondern auch aus einem den rechten Weg verlassenden Willen, wobei die Möglichkeit, diesen Weg zu verlassen, zur menschlichen Natur an sich gehört: *Caligo mentium nec tantum necessitas errandi, sed errorum amor ... hac condicione nati sumus* (*De ira* II 10,1–3); *vitium natura defendit; innocentia non rara, sed nulla* (*ibid.* 6 und 9,1); *quam ignota innocentia* (*De tranq.* 15,1f.).⁸²

6. Paulus im Kontext der hellenistischen Popularphilosophie

Einer der ersten, die Paulus konsequent im Kontext der hellenistischen Popularphilosophie ausgelegt haben, war Pohlenz.⁸³ Aufgrund seiner Analyse von Röm 1–5 und der Areopagrede kam er zu dem Ergebnis, dass Paulus stoische Gedanken durch die Vermittlung von jüdischen, vom Mittelplatonismus geprägten Traditionen bezieht. Im Rahmen

Polemik des Carneades“, *RhM* 126 (1983) 1–24; J. MANSFELD, „The Idea of Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen“, *BACAPh* 7 (1991) 107–145; D. N. SEDLEY, „Chrysippus on Psychophysical Causality“, in: J. BRUNSCHWIG / M. NUSSBAUM (Hgg.), *Passions and Perceptions* (Cambridge 1993) 313–331; S. BOBZIEN, „The inadvertent conception and late birth of the free-will problem“, *Phronesis* 43 (1998) 133–175; ders., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford 1998) (mit Rez. von T. BRENNAN *OSAPh* 21, 2001, 259–286); M. FREDE, „John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom“, in: K. IERODIAKONOU (Hg.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (Oxford 2002) 63–95.

⁸¹ Zur Rolle der beständigen Gewissensprüfung und ihrer Begründung in der stoischen Lehre des hegemonischen Prinzips vgl. zuletzt REYDAMS-SCHILS 2005, 15–18; auch K. J. RECKFORD, „Decomposition and morality in Persius’ third satire“, *Arethusa* 31 (1998) 337–354.

⁸² Vgl. *De ben.* I 9,2–10,4; V 15–17; VII 26; *Ep.* 95,15–33; 97,1–11. Zum Begriff der Sünde bei Seneca und Paulus: SEVENSTER 1961, 85–89.

⁸³ M. POHLENZ, „Paulus und die Stoa“, *ZNTW* 42 (1949) 69–104

einer kulturellen und philosophischen Kontextualisierung von Paulus' Persönlichkeit hat Abraham Malherbe betont, dass der entscheidende Schnittpunkt zwischen Paulus und der hellenistischen Popularphilosophie die paränetische Prägung sei, wobei sich Paulus in zahlreichen Punkten von den hellenistischen Predigern der ersten Kaiserzeit unterscheidet. Malherbe kommt zu der Schlussfolgerung, dass Paulus in vielen Passagen eine Kenntnis stoischer, kynischer und epikureischer Motive verrät, die er entweder positiv rezipiert oder sich davon abgrenzt.⁸⁴ Neuere Untersuchungen kommen zu vergleichbaren Ergebnissen.⁸⁵

Engberg-Pedersen hat zu zeigen versucht, dass der Apostel nicht nur in den paränetischen Abschnitten, sondern auch dann, wenn er seine Theologie darlegt, auf zentralen, ihm durch das hellenistische Judentum vermittelten Begriffen des Stoizismus fußt.⁸⁶ In einer weiteren Veröffentlichung hat Engberg-Pedersen gezeigt, dass Paulus den gleichen kulturellen Prozess vollzogen hat wie Philon.⁸⁷ Er habe die griechische Philosophie, insbesondere die stoische, benutzt, um eine theologische Botschaft jüdischen Ursprungs zu artikulieren, mit dem Unterschied, dass Philon dem Mittelplatonismus viel näher stehe. Ein *specimen* für Paulus sei in diesem Sinne Gal 5,13–26, wo stoische und

⁸⁴ MALHERBE 1988.

⁸⁵ ENGBERG-PEDERSEN 1994 (darin MALHERBE 1994; H. MOXNES, „The Quest for Honor and the Unity of the Community in Rm 12 and in the Orations of Dio Chrysostom“, 203–230). In J. P. SAMPLEY (Hg.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg 2003) untersuchen 21 dem Thema der hellenistischen Kultur bei Paulus gewidmete Aufsätze die Haltung des Apostels gegenüber der klassischen Rhetorik und *paideia* oder anderen Themen philosophischen Interesses in hellenistischer Zeit wie Freundschaft, Familie, Sklaverei, *ponos*, Leiden, stoische *indifferentia*. Auch G. LÜDEMANN (*Paul: The Founder of Christianity*, Amherst 2002), der das jüdische Erbe bei Paulus betont hat („Paul the Greco-Roman never lost his Jewish soul“, 136), leugnet nicht den Einfluss der hellenischen Rhetorik und Philosophie auf den Apostel und sieht die Areopagrede als grundlegend an (127f.). Wichtig ist T. H. OLBRICHT / A. ERIKSSON (Hgg.), *Rhetoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse* (London 2005), bes. die Beiträge von E. SCHÜSSLER FIORENZA, „Disciplinary Matters: A Critical Rhetoric and Ethics of Inquiry“, 9–32; J. D. HESTER, „The Wuellnerian Sublime: Rhetoric, Power, and the Ethics of Commun(ica)tion“, 103–118; die sechs Aufsätze im Abschnitt „Paul“ und die vier im Abschnitt „Pauline Epistles“, bes. K. ROBBIN, „From Heidelberg to Heidelberg: Rhetorical Interpretation of the Bible at the seven Pepperdine Conferences from 1992 to 2002“, 335–377.

⁸⁶ ENGBERG-PEDERSEN 2000.

⁸⁷ T. ENGBERG-PEDERSEN, „Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading“, in: STRANGE / ZUPKO 2004, 52–75.

aristotelische Elemente zu finden seien. Der Autor schließt so (73): „he was not quite ... a philosopher: *a fortiori*, he was not a Stoic. But ... Paul brings in central Stoic ideas and employs them to spell out the meaning of his own message of Christ. Paul was a crypto-Stoic.“ Engberg-Pedersen hat außerdem eine Konvergenz zwischen der Lehre des Apostels und einem Grundsatz der stoischen Ethik, der οἰκείωσις, untersucht.⁸⁸ Er interpretiert Phil 2,4 (μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι) so: „Ein jeder berücksichtigt nicht die eigenen Interessen, sondern vielmehr die Angelegenheit der anderen.“ Zur Unterstützung seiner Exegese führt er 1Kor 10,24 und 13,5 an und deutet diese Passagen im Lichte der Lehre der sozialen οἰκείωσις als Öffnung zum Nächsten: Paulus’ „radikaler Altruismus“ beruhe nicht auf einer „elenden Selbstaufopferung“, sondern auf dem Übergang vom „Ich“ zum „Wir“, in welchem das „Ich“ durch stoische Kategorien zu einem „Einer unter den Anderen“ wird. Zu den bereits von Engberg-Pedersen zitierten einschlägigen Stellen (Cic. *De fin.* II 64 und *SVF* III 630f.) würde ich wenigstens einen zeitgenössischen Stoiker hinzufügen, nämlich Hierokles, dessen Lehre der verbindenden οἰκείωσις, die sich in der stoischen Ethik mit den καθήκοντα verbindet, einen exemplarischen Wert hat.⁸⁹ In einem neueren Vortrag hat Engberg-Pedersen die These vertreten, dass Paulus auch das πνεῦμα wie die Stoiker versteht.⁹⁰ Dagegen sprechen jedoch zwei Punkte: (1.) die Fortsetzung der Individualität in der Auferstehung, die in der stoischen Perspektive verloren ginge, und (2.) die Transzendenz Gottes und seines πνεῦμα gegenüber der Welt (unverzichtbar aus jüdischer Sicht) für Paulus, der die stoische Annahme einer göttlichen Immanenz nicht akzeptieren konnte.

⁸⁸ T. ENGBERG-PEDERSEN, „Radical Altruism in Philippians 2:4“, in: FITZGERALD / OLBRICHT / WHITE 2003, 197–214.

⁸⁹ Vgl. z. B. T. ENGBERG-PEDERSEN, „Discovering the Good: *Oikeiosis* and *Kathēkonta* in Stoic Ethics“, in: M. SCHOFIELD / G. STRIKER (Hgg.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* (Cambridge 1986) 145–183; ders., *The Stoic Theory of Oikeiosis* (Aarhus 1990) 240f.; M. ISNARDI PARENTE, „Ierocle stoico. *Oikeiosis* e doveri sociali“, *ANRW* II 36,3 (1989) 2201–2226; M. WHITLOCK BLUNDELL, „Parental Nature and Stoic *Oikeiosis*“, *Ancient Philosophy* 10 (1990) 221–242; R. RADICE, *Oikeiosis* (Milano 2000), bes. 189–195; M. MORFORD, *The Roman Philosophers* (London 2002) 11; REYDAMS-SCHILS 2005, 2f. Zum Stoiker Hierokles und seiner Lehre der verbindenden οἰκείωσις vgl. I. RAMELLI, *Hierocles the Stoic* (Atlanta 2009).

⁹⁰ T. ENGBERG-PEDERSEN, „A Stoic Understanding of Pneuma in Paul“, in: *Annual Meeting of the SBL, Washington, 18–21.XI.2006, Section Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity*.

7. Paulus und die Rhetorik / Sophistik seiner Zeit

Auch die rhetorische Qualität der paulinischen Briefe hat in neuerer Zeit wieder eine größere Würdigung erfahren, bereits bei Malherbe, vor allem aber bei Winter.⁹¹ Für Winter war Paulus ein Rhetor, der zwar nicht als Lehrer oder Anwalt tätig war, aber in der Rhetorik gut eingeübt diese bei jeder passenden Gelegenheit benutzte, nicht zuletzt auch dazu, gewisse Entartungen der Sophistik bloß zu stellen,⁹² wie dies auch Dion tat. Auch Stowers⁹³ zeigt, dass Paulus über gute Rhetorikkenntnisse (wie etwa den Gebrauch von Prosopopöie, Apostrophe und Dialog) verfügte, auch wenn diese nicht auf dem Niveau eines professionellen Rhetors waren. Forbes⁹⁴ vermutet, dass Paulus' rhetorische Fähigkeiten – zumindest auf dem Niveau der *grammatici* oder der Rhetorikschule – in seiner Laufbahn als Prediger oder während seiner Bildung in der griechischen παιδεία erlernt wurden.⁹⁵ Der Einwand von Hull (gegen die Tendenz der modernen Kritik, die paulinischen Briefe im Lichte der griechisch-römischen Rhetoriktheorie zu lesen),⁹⁶ dass der Brief der Gattung der Epistolographie zugehört und folglich nicht mit einer Rede verglichen werden könne, verkennt, dass die Distanz zwischen einem geschriebenen Brief und der mündlichen Rede in der Antike weniger groß ist, als Hull sie tendenziell präsentiert: Die Reden wurden z.T. umgearbeitet, auch nachdem sie gehalten wurden, und in schriftlicher Form vorgelesen; auch die paulinischen Episteln wurden der Gemeinde laut vorgetragen. Darüber hinaus war die stille Lektüre des geschriebenen Textes als Gegensatz zur mündlichen *performance* in der antiken Welt nicht verbreitet. Dies verringert die Entfernung zwischen beiden Gattungen und besonders im

⁹¹ Vgl. WINTER 1997 und andere kleinere Beiträge.

⁹² Vgl. WINTER 1997, Kap. 10 über Paulus als Sophist unter den christlichen Sophisten; Kap. 8 über die sophistischen Konventionen bei Paulus.

⁹³ S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Atlanta 1981); ders., „Romans 7:7–25 as Speech-in-Character“, in: ENGBERG-PEDERSEN 1994, 180–202; ders., *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* (New Haven 1994).

⁹⁴ FORBES 1986, 24.

⁹⁵ L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity* (San Francisco 2004) hat eine rhetorisch-strukturelle Analyse der paulinischen Briefe durchgeführt.

⁹⁶ M. F. HULL, *Baptism on Account of the Dead (1Cor 15:29)* (Atlanta 2005) 52–57. Bes. in der Anm. 59 werden – unter vielen anderen – die Studien von H. D. BETZ (*Galatians*, Philadelphia 1979) und von M. MITCHELL (*Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Tübingen 1992 / Louisville 1993) zitiert; letztere hat 1Kor gründlich untersucht; ihrem Ansatz folgt WITHERINGTON 1995.

Falle von Paulus' Briefen handelt es sich immer um Schriften, die durch ihr Verlesen ein Publikum überzeugen wollen. Als Ersatz für die persönliche Anwesenheit des Apostels verwenden sie deshalb ähnliche Mittel wie die mündliche Rede, etwa die philosophische Diatribe, eine Redegattung, in deren Zentrum just die moralischen Themen der Popularphilosophen jener Epoche standen. Vergleicht man in dieser Hinsicht Paulus und Dion, muss man sagen, dass Dion zwar Redner und kein Epistolograph ist, aber dieser Unterschied weniger scharf ist, als man denken könnte. Sicherlich wurde Paulus auf Grund seiner Predigertätigkeit auch zu einem rhetorisch geschulten Mann.

Winter hat Dion und Paulus im Kontext der Sophistik der zweiten Hälfte des 1. Jh.s gedeutet.⁹⁷ Dabei kommt er im Blick auf die sich auch bei Dion findende ‚Ablehnung‘ der Rhetorik in 1Kor 1,1f zu dem Ergebnis, dass Paulus eine anti-sophistische Stellung einnimmt, um sich in Korinth von Personen abzugrenzen, die mit ihren rhetorischen Fähigkeiten angaben (vgl. die Kritik in 2Kor 10,13).⁹⁸ Paulus gebraucht also rhetorische Terminologie (ἤθος, πάθος, ἀπόδειξις, πίστις), er weigert sich aber, die epideiktische Beredsamkeit zu verwenden, um das Evangelium zu verkündigen: Nach Judge und Hartman spielt Paulus den Feind der Rhetoren, um klar zu machen, dass das Ergebnis nicht von der τέχνη, sondern von Gott kommt.⁹⁹ Während die Sophisten versuchten, Ansehen und Wohlwollen zu ernten, wollte Paulus nur Christus predigen und nicht den Glauben der Korinther durch die Überzeugungskraft seiner eigenen Rhetorik manipulieren.

In diesem Zusammenhang kann auch die Entscheidung des Apostels, von der eigenen Arbeit zu leben und nichts durch seine Predigertätigkeit zu verdienen, als ein Unterscheidungselement von den Sophisten gelesen werden,¹⁰⁰ genauso wie die Forderung der Selbstdisziplin in 1Kor 9,24–27. Hock¹⁰¹ hat die Deutung vorgeschlagen, dass Paulus hier durch die kynisch-stoische Verherrlichung des πόνοϛ und des arbeitenden Philosophen, die sich bekanntermaßen auch bei Dion und

⁹⁷ WINTER 1997, 40–59 über Dion und die Hauptvertreter der Sophistik in Alexandria; 126–144 über Dion und die Sophisten in Korinth, wo sich bereits Paulus mit diesen Figuren auseinandergesetzt hatte.

⁹⁸ WINTER 1997, 145–178.

⁹⁹ Vgl. JUDGE 1968, 38; L. HARTMAN, „Some Remarks on 1 Cor. 2,1–5“, *Svensk Exegetisk Årsbok* 39 (1974) [109–120] 117. 120.

¹⁰⁰ Vgl. M.-O. GOULET-CAZÉ, „Le cynisme à l'époque impériale“, *ANRW* II 36,4 (1990) 2720–2833; VALANTASIS 1999; RAMELLI 2001b, 12f.; vgl. REYDAMSSCHILS 2005, 108–110.

¹⁰¹ R. F. HOCK, *The Social Context of Paul's Ministry* (Philadelphia 1980) 61.

Musonius findet, inspiriert wurde. Auch Winter¹⁰² sieht in der Kritik von 1Kor 1–4 an den kulturellen Bräuchen, welche Paulus in Korinth antraf, den Tadel einer von der sophistischen Tradition beeinflussten Identität, wie eine terminologische Analyse verrät: Das Verbot jeder Prahlerei in 1Kor 1,17–31 z. B., zusammen mit der Ablehnung, ἐν σοφίᾳ λόγου zu predigen, richtet sich gegen den Stolz der Sophisten; 1Kor 1,26 bezieht sich auf die Führungsklasse der Stadt, aus welcher Redner und Sophisten kamen: Paulus erinnert daran, dass die Wahl Gottes die Demütigen deswegen bevorzuge, weil sich kein Lebewesen rühmen soll, außer in Gott.

Von daher wird verständlich, warum Paulus von sich sagt, dass er ein Dilettant in der Redekunst (τῷ λόγῳ) sei, nicht aber in der Erkenntnis (τῇ γνώσει, 2Kor 11,6). Denn sein Ruhm – καύχημα – bestehe nicht in der rhetorischen Kunstfertigkeit wie bei den Sophisten, sondern in der Schwäche und im Leiden, durch die Christus in ihm mächtig und wirksam ist. Während die Sophisten „boast of qualities which they do not have, Paul will not even boast of those he does possess“.¹⁰³ Die Gestalt, die daraus resultiert ist die eines Menschen „trained in rhetoric but not living the professional life of a public orator and teacher, even though he engaged in public proclamation and private instruction“ (ebd.).

Wie Krentz¹⁰⁴ gezeigt hat, muss 1Kor 2 im Lichte der antiken Debatte zwischen Rhetorik und Philosophie betrachtet werden, welche zur Zeit des Paulus durchaus noch lebendig war, wie Epiktet, *Diss.* III 1,23 bezeugt.¹⁰⁵ Paulus bedient sich ihrer Argumente, um sich als Lehrer einer Weisheit, die höher als die Rhetorik ist, zu präsentieren. Hierin nähert er sich den Ansprüchen der Philosophie gegen die Rhetorik an: „the wisdom he urges from the reader in 1Cor 2:6–16 is antithetical to the wisdom that comes via good speaking ... rather, it is a wisdom that is Spirit-taught and Spirit-received ... a wisdom superior to that taught by rhetoric, in a fashion similar to that argued by the

¹⁰² WINTER 1997, 179–202.

¹⁰³ FORBES 1986, 21. Nach JUDGE 1968, 48, „Paul’s struggle [in 2Kor 10–13] took place with rhetorically trained opponents.“ Vgl. dens., „The Reaction against Classical Education in the New Testament“, *JChristEdu* 77 (1983) [7–14] 13: „his rivals were performing in the church at Corinth as professional rhetoricians or sophists.“

¹⁰⁴ KRENTZ 2003. 1Kor 2,1–16 wird durch G. S. SELBY, „Paul, the Seer“, in: S. E. PORTER / T.H. OLBRICHT (Hgg.), *Rhetoric, Scripture, and Theology* (Sheffield 1996) 351–373 im rhetorischen Sinne interpretiert: Paulus würde dort die (rhetorische!) Rolle des apokalyptischen Sehers übernehmen.

¹⁰⁵ Vgl. WINTER 1997, 16–25.

proponents of philosophy over against rhetoric.“¹⁰⁶ Ein Spezialist für die Zweite Sophistik, Graham Anderson,¹⁰⁷ nimmt deshalb an, dass Paulus mit der zweiten Sophistik vertraut war, sich aber gegen einen übertriebenen Gebrauch der rhetorischen Mittel sträubte. Denn die Weisheit des Paulus ist nicht jene der Philosophen – selbst wenn er nicht ganz ohne philosophische Kenntnisse ist –, sondern die Weisheit Gottes. Anderson ordnet Paulus daher unter die ‚Heiligen‘ und ‚göttlichen Männer‘ der Antike ein.

Paulus und Dion gehören dem gleichen kulturellen Klima an. Der Vergleich beider zeigt ebenso bemerkenswerte Entsprechungen wie markante Unterschiede. Ihre σύγκρισις ist sowohl für die Philosophie wie für die Theologie äußerst fruchtbar und erhellend.

¹⁰⁶ KRENTZ 2003, 282.

¹⁰⁷ Vgl. G. ANDERSON, *The Second Sophistic* (London 1993) 205; ders., *Sage, Saint, and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire* (London 1994).

Das Bild des Philosophen und die römischen Eliten

Barbara E. Borg

1. Philosophenporträts in der römischen Kaiserzeit

Eines der auffälligsten Phänomene der Römischen Gesellschaft der Kaiserzeit ist die Bedeutung, welche die öffentliche Selbstdarstellung ihrer Eliten – und nicht nur der Eliten – in Form von Porträtstatuen, – büsten und -bildern besaß. Öffentliche Plätze und Gebäude wie auch Häuser, Villen und Gräber waren angefüllt mit gemalten, skulptierten und in Bronze gegossenen Porträts, die von der Stadt, einer Provinz, einem *collegium*, oder auch von Freunden und Bewunderern oder einem Familienmitglied gestiftet worden waren. In der modernen Literatur hat man daher geradezu von der ‚anderen Bevölkerung‘ der Städte gesprochen. Was immer der Anlass für die Errichtung solcher Porträts, sie waren stets Ausdruck der Wertschätzung der so geehrten Person und stellten daher diese Person in Bild und Schrift (auf dem Sockel oder der Basis) möglichst vorteilhaft dar. Damit sind solche Monumente aber auch für den Historiker eine überaus wichtige Quelle von Informationen über die Normen und Ideale, auf denen eine Gesellschaft basierte.

Vielfach, und auch in diesem Band, ist auf die zunehmend wichtige Rolle der Philosophie und der Philosophen in der Kaiserzeit hingewiesen worden, für die auch die Schriften Dions Zeugnis ablegen.¹ Insofern könnte man erwarten, dass diese Wertschätzung auch in Porträts zum Ausdruck kommt, sowohl in Porträts zu Ehren von Philosophen als auch in den Porträts der römischen Bürger, die sich ihrer philosophischen Bildung ebenso wie ihrer anderen Vorzüge rühmten.

Philosophenporträts fanden sich tatsächlich in relativ großer Zahl in den Häusern und Villen römischer Bürger. Durch sie gaben die Bewohner ihrer Bewunderung für die Philosophie und für bestimmte Exponenten dieser Disziplin auch visuellen Ausdruck. Gleichzeitig fiel dieser Ausdruck der Wertschätzung jedoch auf die Besitzer der Häuser selbst zurück, die nun als gebildete und den höheren Werten der

¹ Zusammenfassend mit der älteren Lit.: HAHN u. S. 241–247.

griechischen Philosophie zugetane Personen erschienen. Insoweit bestätigt die materielle Kultur, was wir aus den schriftlichen Quellen wissen.

Auffällig ist jedoch, dass es sich bei diesen Philosophen nahezu ausschließlich um solche der Vergangenheit handelt, denn die Bildnisse sind ganz überwiegend Büsten- oder Hermenkopien nach Statuen der klassischen und hellenistischen Zeit. Kaum ein zeitgenössischer Vertreter der Disziplin ist im erhaltenen Denkmälerbestand nachzuweisen,² und man mag sich fragen, wie diese Diskrepanz zwischen der Seltenheit solcher Bildnisse und der Wertschätzung der zeitgenössischen Philosophen zu erklären ist. Drei Überlegungen mögen hier für das Verständnis hilfreich sein. Wie aus Dions siebzigster Rede (bes. 70,7) deutlich hervorgeht und verschiedentlich auch auf der Grundlage anderer Quellen ausgeführt wurde, waren die ‚wahren‘ Philosophen vor allem durch ihren Lebensstil gekennzeichnet, der sie außerhalb der normalen Gesellschaft stellte. Wonach diese üblicherweise strebte, Ämter, Geld, angenehme Erscheinung, luxuriöse Gastmähler und andere Dinge, welche bei der Konkurrenz um Status und Anerkennung so zentral waren, bedeuteten dem Philosophen nichts, ja wurden von ihm als reine Äußerlichkeiten geradezu verachtet. Umgekehrt war es aber auch dieser Verzicht auf die Teilnahme an der allgemeinen Konkurrenz und ihr den höchsten ethischen und moralischen Standards entsprechendes Leben, welches den Philosophen das Recht der *παρρησία* verlieh, der freien Rede und sogar der Kritik an sozialen Missständen.³

² R. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien* (Mainz 1988) 64–74; ZANKER 1995, 194–201. Ein einziges rundplastisches Bildnis ist sicher überliefert, dasjenige des platonischen Philosophen Theon von Smyrna, welches der Inschrift auf seiner Basis zufolge vom Sohn des Theon gestiftet war (Rom, Museo Capitolino 529: RICHTER 1965, 285 s. v. Theon Abb. 2038; J. INAN – E. ALFÖLDI-ROSENBAUM, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastik aus der Türkei, Neue Funde*, Mainz 1979, 162–164 Nr. 115 Taf. 95; 105, 2. 4). Wegen des Büstenformats wird man vielleicht eher an eine private als an eine öffentliche Aufstellung denken. Dazu kommen einige wenige literarische Zeugnisse von Bildnisehrungen für Philosophen (RICHTER 1965, Kapitel 5). Epigraphische Ehrungen für ansonsten unbekannte Philosophen müssen mit großer Vorsicht betrachtet werden, denn der Titel ‚Philosoph‘ wurde hier auch solchen Personen verliehen, welche zwar philosophische Neigungen besaßen, aber ansonsten das Leben eines normalen Angehörigen der Oberschicht führten. Es handelt sich daher wohl in den allermeisten Fällen um ein rühmendes Epithet, nicht eine Bezeichnung für eine Profession. HAHN 1989, 29. 161–163. 204.

³ Dazu HAHN, u. S. 247–249; HAHN 1989, bes. 182–191. 206f.; FLINTERMAN 1995, 162–193; FLINTERMAN 2004, 359–376; für die Spätantike s. BROWN 1992.

Dies ist m. E. ein entscheidender Aspekt zum Verständnis des weitgehenden Fehlens von bildlichen Darstellungen solcher Personen. Zunächst gilt es sich zu erinnern, dass auch die Ehrenstatuen in erster Linie Teil dieses Wettbewerbs um gesellschaftliche Anerkennung waren, ja, dass sie geradezu im Zentrum dieses Wettbewerbs und im Zentrum der die inneren Machtverhältnisse ständig neu aushandelnden Gesellschaft standen, physisch wie ideell. Ein Philosoph, der an diesem Wettbewerb nicht interessiert war, ja nicht einmal interessiert sein durfte, wollte er nicht seine Unabhängigkeit und die daraus resultierende Freiheit zur offenen Rede verlieren, wird daher auch nicht nach einer solchen Statue verlangt haben. Durch die Akzeptanz eines öffentlichen Bildnisses wäre er Gefahr gelaufen, seine besondere, prekäre Stellung, die aber gerade Kern seiner Identität war, zu untergraben.

Nun mag man einwenden, dass solche Ehrungen zumeist nicht unmittelbar vom Geehrten veranlasst waren, sondern von anderen Personen oder Personengruppen, welche sich für irgendwelche Wohltaten zu Dankbarkeit veranlasst sahen, oder auch nur ihre besondere Anerkennung zum Ausdruck bringen wollten. So konnte ein potentieller Stifter eine solche Statue (oder Büste, oder Herme) unter Umständen auch ohne Zustimmung des Dargestellten errichten, insbesondere wenn dies auf seinem privaten Grund und Boden geschah. Dies mag gelegentlich durchaus geschehen sein. Üblicherweise handelten jedoch die Stifter von Bildnissen durchaus nicht ohne Eigennutz. Eine solche Stiftung war immer Teil eines Handels, in dem auch eine Gegenleistung erwartet wurde, sei es unmittelbar vom Geehrten selbst, sei es, indem andere dazu angehalten werden sollen, dem Geehrten nachzueifern und somit ebenfalls ein nützliches Mitglied der Gesellschaft zu werden, sei es, um sich mit der geehrten Person zu assoziieren und so von deren Ruhm zu profitieren.⁴ Was den ersten Punkt angeht, so ist hier vom ‚wahren‘ Philosophen nicht viel zu erwarten. Sofern er sich dem Handel um Eitelkeiten grundsätzlich verweigerte, würde er sich durch eine Bildnisehrung kaum veranlasst gesehen haben, dem Stifter etwas zu gewähren, was er nicht ohnehin gegeben hätte. Was den letzten Punkt angeht, so mag dieser tatsächlich für die wenigen überlieferten Philosophenbildnisse verantwortlich sein, insbesondere wenn es sich um öffentliche Ehrungen handelt. In der Konkurrenz zwischen den Städten des griechischen Ostens um Privilegien und

⁴ Zu diesem ganzen Themenkomplex ausführlich J. FEJFER, *Roman Portraits in Context* (Berlin 2008); G. LAHUSEN, *Untersuchungen zur Ehrenstatue in Rom* (Rom 1983) und ders., *Schriftquellen zum römischen Bildnis* (Bremen 1984).

Anerkennung hat man nicht nur berühmte Persönlichkeiten der Vergangenheit, sondern auch solche der Gegenwart für sich zu reklamieren gesucht, um von deren Glanz zu profitieren. Aus diesem Grund setzten die Städte Bildnisse solcher Personen auch gelegentlich auf ihre Münzen.⁵ Philostrat bringt die Haltung mit wünschenswerter Deutlichkeit auf den Punkt, wenn er schreibt:

οὐ γὰρ μόνον δίδωσι πόλις ἀνδρὶ ὄνομα, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἄρνυται ἐξ ἀνδρός.

Denn es ist nicht nur so, dass eine Stadt einem Mann einen Namen gibt, sondern dass sie auch selber von einem Mann einen solchen gewinnt.⁶

Ähnliches gilt zweifellos im privaten Bereich, der in der Antike immer auch ein halböffentlicher war. Doch waren die Optionen hier andere, denn man war nicht unbedingt auf die Wahl lokaler Philosophen beschränkt, wenn man seine Affinität zur Philosophie und zu berühmten Philosophen zum Ausdruck bringen wollte. Man konnte vielmehr beliebig auch unter allen Großen der Vergangenheit wählen, deren Reputation zudem unkontrovers war und mit denen man sich gefahrlos assoziieren konnte, während die Zeitgenossen im Zweifel umstritten waren. Und diesen sicheren Weg ist man offensichtlich in der Regel auch gegangen.⁷

2. Philosophische Attribute in Bildnissen von Nicht-Philosophen?

Der dritte oben genannte Grund für die Errichtung eines Ehrenbildnisses, die implizite Aufforderung zur Nachahmung, lässt sich vielleicht am besten im Zusammenhang mit einer weiteren, eingangs aufgeworfenen Frage diskutieren, nämlich inwieweit die kaiserzeitliche Gesellschaft die von ihnen verehrten und als Ratgeber geschätzten Philosophen vorbildlich und selbst nachahmenswert fand; d.h. er

⁵ R. MÜNSTERBERG, „Die Münzen der Sophisten“, *NumZeit* 8 (1915) 119–124; P. WEISS, „Städtische Münzprägung und zweite Sophistik“, in: BORG 2004, 179–200; RICHTER 1965, 283 s.v. Theophanes und s.v. Lesbonax zu Münzen aus Mytilene mit den Bild der Philosophen Theophanes und Lesbonax (beide 1. Jh. v. Chr.).

⁶ Philostr. *VSoph* I 25 p. 532. Zum Kontext des Zitats s. auch unten S. 231.

⁷ Eine Ausnahme stellen vielleicht die nur in Zeichnungen überlieferte, kopflose Herme des peripatetischen Philosophen Kratippos dar, der u. a. die Söhne Ciceros zu seinen Schülern zählte (RICHTER 1965, 283 s. v. Kratippos), und möglicherweise die Büste des platonischen Philosophen Theon von Smyrna, die laut Inschrift von seinem Sohn gestiftet wurde (hier Anm. 2).

leitet über zu der Frage, ob auch Nicht-Philosophen sich in ihren Bildnissen ihrer philosophischen Bildung und/oder Lebensführung rühmten.

Diese Frage ist in der Literatur erst in jüngerer Zeit wieder emphatisch bejaht worden. Paul Zanker hat in seinem Buch *Die Maske des Sokrates* die bereits ältere These weiter verfolgt, dass die von Hadrian populär gemachte Bartmode als Ausdruck seiner Affinität zur griechischen Kultur verstanden worden sei, und dass die längeren Bärte der Antoninenzeit, welche oft mit einer ausgesprochen nachdenklichen Miene kombiniert sind, insbesondere eine Neigung zur Philosophie zum Ausdruck brächten.

Zankers Argument stützt sich dabei vor allem auf die zeitliche Koinzidenz zweier Phänomene des Wandels. Im 1. Jh. v. und 1. Jh. n. Chr. war die Beschäftigung mit griechischer Bildung und insbesondere mit griechischer Philosophie keine unproblematische Angelegenheit. Unter anderem wegen des Verdachts, Philosophie sei eigentlich Müßiggang und lenke von den wichtigen, ernsthaften Beschäftigungen des römischen Bürgers gehobenen Standes ab, den Staatsgeschäften und der Fürsorge für seine *familia*, war die Philosophie vornehmlich im Villenleben, das anerkanntermaßen dem *otium*, der Muße (im Gegensatz zum *negotium*, dem Geschäft) gewidmet war, akzeptiert. Hiermit stimmen auch die Porträts überein, welche ja zumeist öffentlichen bzw. halböffentlichen Charakter besaßen: Selbst die Bildnisse von bekannten ‚Intellektuellen‘ weisen dieselben glattrasierten und ernsten ‚römischen‘ Gesichter auf wie die ihrer Mitbürger (Abb. 1).⁸ Diese Verhältnisse änderten sich jedoch allmählich, und mit Hadrian (Abb. 5 und 6), so Zanker, wurden sowohl intellektuelle Beschäftigung als auch das Tragen eines Vollbartes für erwachsene Männer und sogar für den Kaiser akzeptabel. Diese zeitliche Koinzidenz lasse auch auf einen inhaltlichen Zusammenhang schließen: die Barttracht sei als Zeichen der gewandelten Einstellung gegenüber der griechischen Bildung, der *paideia*, und als Ausdruck der Ambitionen ihrer Träger auf diesem Gebiet verstanden worden. Darüber hinaus sieht Zanker die Tatsache, dass die Bärte im Laufe des 2. Jh.s n. Chr. immer länger wurden (Abb. 7 und 8), nicht nur als Bestätigung seiner Hypothese, das Bild des Intellektuellen werde mit der Zeit konsequenter, sondern auch als Beleg für den Primat philosophischer Bildung gegenüber den anderen Bereichen der *paideia*.⁹

⁸ ZANKER 1995, 190–206.

⁹ ZANKER 1995, 206–221.

Diese Interpretation stößt jedoch auf eine Reihe von Schwierigkeiten. R.R.R. Smith hat darauf aufmerksam gemacht,¹⁰ dass keines der ikonographischen Elemente, die üblicherweise als Hinweis auf Philosophen oder die Philosophie angesehen werden, für sich allein genommen eindeutig ist, nicht einmal und insbesondere nicht der Bart, der oft für das entscheidende Signal gehalten wird. Nicht nur in Rom trugen auch Männer ohne jegliches intellektuelle Interesse Bärte, wie z.B. Hadrians Nachfolger Antoninus Pius oder Lucius Verus (Abb. 7), oder aber schon sein flavischer Vorgänger Domitian! Es ist daher schwer zu sehen, wie der Bart eine verbindliche Konnotation von griechischer Gelehrsamkeit angenommen haben sollte, wenn er doch so oft von Personen getragen wurde, die mit dieser offensichtlich nichts zu tun hatten.¹¹ Auch gibt es, obwohl griechische Philosophen üblicherweise bärtig waren, keinen Hinweis darauf, dass längere Bärte grundsätzlich philosophischer seien als kürzere – man denke nur an Aristoteles oder Chrysipp.¹²

Entscheidender ist jedoch ein anderer Punkt, der mit der Gesamterscheinung des Hadrian und ihren römischen Wurzeln zusammenhängt. Während die Philosophen und anderen griechischen Geistesheroen ihr Haar üblicherweise sehr schlicht, wenn nicht gar zottelig und ungekämmt trugen, um die geringe Bedeutung solcher Äußerlichkeiten zum Ausdruck zu bringen, ist Hadrians Haar besonders aufwändig frisiert (Abb. 5–6).¹³ Gleichmäßig geordnete Haarwellen, verlaufen vom Hinterkopf nach vorn bis zur Stirn, die von engen, ziemlich präventösen Locken gerahmt wird, eine Frisur, die zweifellos nur mit Hilfe einer Brennschere und unter einigem zeitlichen Aufwand hergestellt werden konnte. Diese Haartracht hat keinerlei Parallele unter den Bildnissen von Philosophen, Dichtern und ähnlichen Personen, sondern steht vielmehr in römischer Tradition. Ihre ersten Vorläufer aus claudischer und neronischer Zeit finden sich bei Kindern und jungen Leuten beiderlei Geschlechts.¹⁴ Neros berühmte Frisur *coma in gradus formata* (Suet. Nero 51), mit ihren in scharfe, gleich-

¹⁰ SMITH 1999 [448–457] hier 453; vgl. auch SMITH 1998 [56–93] 59f.

¹¹ Vgl. SMITH 1998, 60 zur ‚biographical fallacy‘.

¹² ZANKER 1995, Abb. 41 und 54. Die Bärte des kynisch geprägten Philosophenklischees sind zwar in der Tat lang, aber nur weil sie nicht geschnitten werden und allgemein ungepflegt sind. Letzteres trifft aber auf die Antoninenbärte nur in seltenen Ausnahmen zu; s. im folgenden.

¹³ Dies erkennt auch ZANKER 1995, 206; 348 Anm. 31, ohne daraus jedoch die Konsequenzen zu ziehen.

¹⁴ R. AMEDICK, „Die Kinder des Kaisers Claudius“, *MDAI(R)* 98 (1991) 373–395; CAIN 1993, 58–68.

mäßige Wellen gelegten Strähnen, die als Sichellocken enden und die Stirn rahmen (Abb. 2), ist eine Variation dieser Luxusfrisuren, ebenso wie die bald darauf aufkommende Frisur *coma in anulos* mit ihren die Stirne rahmenden engen Ringellocken.¹⁵ Von neronischer Zeit an werden diese Frisuren manchmal auch mit Bärten kombiniert, sowohl von Privatpersonen als auch von Nero selbst (Abb. 2)¹⁶ oder später von Domitian.¹⁷

Im 1. Jh. n. Chr. betrachtete die konservative römische Elite diese extravagante äußere Erscheinung mit großer Skepsis und kritisierte sie ebenso wie andere Aspekte von *luxuria* – gleich welcher Herkunft.¹⁸ Bis zum Ende des 1. Jhs n. Chr. waren die beschriebenen Frisuren vor allem typisch für die *jeunesse dorée*, und wurden von Quintilian, Sueton, Martial und anderen wegen des zeitaufwändigen Stylings getadelt, welches von wichtigeren Beschäftigungen ablenke.¹⁹ Entsprechend präsentierten sich der kurzlebige Kaiser Galba und der erfolgreichere Vespasian mit kurzem Haar und versuchten nicht, ihre mehr oder weniger weit fortgeschrittene Kahlheit zu verstecken.²⁰ Die Bedeutung der Bärte ist nicht ganz so klar, aber die erhaltenen Porträts mit ihren jugendlichen, noch nicht ganz vollen Bärten und der Aus-

¹⁵ CAIN 1993, 70–74; zu Neros Haartracht s. BERGMANN 1998, 148–149. 174–177, und die Zusammenfassung SCHNEIDER 2003, 59–76, mit weiterer Lit.

¹⁶ U. W. HIESINGER, „The portraits of Nero“, *AJA* 79 (1975) 113–124; CAIN 1993, 102; BERGMANN 1998, 147–149.

¹⁷ CAIN 1993, 102. Noch frühere Beispiele von bärtigen Porträts zeigen ebenfalls alle junge Männer; vgl. CAIN 1993, 100–102 mit weiterer Lit. Es ist daher bemerkenswert, dass von Nero an sowohl Kaiser als auch Privatpersonen Bärte auch noch als (junge) Erwachsene tragen, vgl. die Porträts auf den flavischen Cancellaria-Reliefs (BONNANO 1976, Taf. 121f.; 125; 128) und dem Trajansbogen in Benevent (BONNANO 1976, Taf. 158–159; 172f.; 175; 177) sowie die Likatoren auf einem Relief in Palestrina (L. MUSSO / M. PFANNER, „Rilievo con pompa trionfale di Traiano al museo di Palestrina“, in: *BA* 46 (1987) 1–46, mit Abb. 2 Taf. 1 [seitenverkehrt]).

¹⁸ N. K. PETROCHEILOS, *Roman attitudes to the Greeks* (Athens 1974) 35–53; J. P. V. D. BALSDON, *Romans and aliens* (London 1979) bes. 30–54; M. BEAGON, *Roman nature. The thought of Pliny the Elder* (Oxford 1992) 17–20 zu Plinius; A. WALLACE-HADRILL, „Pliny the Elder and man's unnatural history“, *G&R* 37 (1990) 80–96; C. EDWARDS, *The politics of immorality in ancient Rome* (Cambridge 1993) bes. 92–97. Zur Haltung gegenüber anderen Elementen griechischer Kultur während der Republik s. E. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy* (Leiden 1990).

¹⁹ Z. B. Quint. *Inst.* XII 10,47; Suet. *Nero* 51; Sen. *Brev. Vit.* 12,3; Mart. VIII 52; vgl. die Quellensammlung bei H. HERTER, „Effeminatus“, *RAC* 4 (1959) 619–650, bes. 632f. (zu Frisuren); vgl. CAIN 1993, 89–92.

²⁰ SCHNEIDER 2003, 69–74 mit Lit.

druck *barbatuli iuvenes* deuten an, dass das Tragen von Bärten zunächst ebenfalls vornehmlich eine Sache der jungen Leute war.²¹ Der Vollbart von Erwachsenen, der anscheinend tatsächlich mit Griechentum assoziiert wurde,²² scheint dagegen in Rom noch nicht gebräuchlich gewesen zu sein, und sogar ein der griechischen Kultur und Philosophie so zugeneigter Mann wie Seneca (Abb. 1) verzichtete auf ihn.²³

Mit der Zeit scheint diese konservative Haltung jedoch weniger dominant zu werden. Schon in flavischer Zeit lässt sich bei Privatporträts eine bemerkenswerte Zunahme von *coma in gradus*- und *in anulos*-Frisuren beobachten, die schließlich so verbreitet gewesen zu sein scheinen, dass sie auch auf spätflavischen und trajanischen Staatsreliefs in nicht geringer Zahl zu sehen sind.²⁴ Dasselbe gilt für die Bärte, die nun auch von erwachsenen Männern getragen werden, und gelegentlich bereits den Umfang des hadrianischen Bartes annehmen (Abb. 3 und 4).²⁵ Hadrian selbst muss demnach zu dieser wachsenden Minderheit von Männern der römischen Gesellschaft gehört haben, welche diese kultivierte Selbststilisierung bevorzugte, bevor sein Vorbild als Kaiser sie zur allgemeinen Mode in allen Altersgruppen und Schichten erhob.²⁶ Die moralisierende Kritik der Konservativen hatte offenbar weitgehend an Einfluss verloren, denn obwohl Hadrians Bart und Frisur nach dem Gesagten offensichtlich vor allem als Luxusmode angesehen worden sein müssen, widersprachen sie nicht mehr seiner Position als Kaiser.

Dasselbe darf man wohl für seine Nachfolger und sogar für Marc Aurel (Abb. 8) voraussetzen, dessen Gewissenhaftigkeit in Bezug auf seine kaiserlichen Pflichten gut bezeugt ist und dessen luxuriöse Lockenfrisur und gepflegter Bart keinerlei Parallelen unter bekannten griechischen Philosophenbildnissen haben, trotz des unzweifelhaft vorhandenen Interesses des Kaisers an Philosophie.²⁷ Smith hat Hadri-

²¹ CAIN 1993, 100–104.

²² SMITH 1998, 86f.

²³ ZANKER 1995, 191–192 Abb. 107.

²⁴ Cancellaria-Reliefs: BONANNO 1976, Taf. 131–133; Titusbogen: BONANNO 1976, Taf. 147; 149; Bogen von Benevent: BONANNO 1976, Taf. 170; 176f.

²⁵ Cancellaria-Reliefs: BONANNO 1976, Taf. 122. 125; Bogen von Benevent: BONANNO 1976, Taf. 158f. 177; zu östlichen Porträts mit Bart vor Hadrian s. SMITH 1998, 84 und Anm. 182.

²⁶ SMITH 1998, 83–87, betont jedoch zurecht, dass die glatte Rasur bis in antoninische Zeit eine weitere Option blieb, die vielleicht vor allem von Konservativen gewählt wurde – und zwar auch im griechischen Osten.

²⁷ SMITH 1998, 90.

ans äußere Erscheinung daher nicht in erster Linie mit dessen Graecophilie in Verbindung gebracht, sondern mit seiner politischen Haltung, insbesondere mit der Beendigung von Trajans Expansionspolitik und Vorliebe für das Militär.²⁸ Zu beobachten sei hier ein Wechsel von traditioneller römischer *simplicitas* und militärischer *virtus* zu neuer *elegantia*, *urbanitas* und *civilitas*.²⁹ Eine der Traumdeutungen des Artemidor legt sogar die Vermutung nahe, dass eine luxuriöse Frisur und elegante Kleidung im frühen 2. Jh. schon regelrecht zum Statussymbol geworden waren:

κείρεσθαι δὲ ὑπὸ κουρέως ἀγαθὸν πᾶσιν ἐπίσης· ἔστι γὰρ ὡς εἰπεῖν ἀπὸ τοῦ καρῆναι καὶ τὸ χαρῆναι ἐκδέξασθαι κατὰ παραλλαγὴν στοιχείου, καὶ μέντοι (καὶ) ἐν περιστάσει πονηρᾷ ἢ συμφορᾷ τινι καθεστὼς κείρεται οὐδείς, ἀλλ' οἷς μάλιστα εὐπρεπείας μέλει, οὗτοι κείρονται· μέλει δὲ εὐπρεπείας ἀλύποις τε καὶ οὐκ ἀπόροις.

Die Haare von einem Friseur geschnitten zu bekommen ist für alle in gleicher Weise gut. Denn von dem Wort *karēnai* (die Haare geschnitten bekommen) lässt sich, mit Änderung eines Buchstabens, das Wort *charēnai* (sich freuen) erhalten. Außerdem lässt sich niemand, der sich in einer schlimmen Situation oder einem Unglück befindet, die Haare schneiden. Vielmehr lassen sich diejenigen die Haare schneiden, denen es besonders um ein wohlgeziemendes Aussehen geht; um ein wohlgeziemendes Aussehen aber geht es denen, die frei von Schmerzen und nicht mittellos sind.³⁰

Diese Eleganz im Äußeren steht nun aber in krassem Gegensatz zur Haltung des wahren Philosophen, während umgekehrt ein ausgesprochen philosophischer Habitus für einen Kaiser völlig unangemessen gewesen wäre. Zwar belegen unsere Quellen, dass nicht alle Philosophen ihr Äußeres nach dem Bild gestalteten, das Dion beschreibt (*or.* 72,2). Insbesondere gab es eine Gruppe von Männern, die Philosophie ernsthaft und als eine Hauptbeschäftigung betrieben, zugleich aber wie die Sophisten die Rhetorik schätzten und praktizierten, vor großen Mengen auftraten und zivilisiert gekleidet und frisiert waren. Dion selbst gehörte die längste Zeit seines Lebens zu ihnen.³¹ Doch

²⁸ Vgl. den Überblick bei A. R. BIRLEY, *Hadrian, the restless emperor* (London et al. 1997).

²⁹ SMITH 1998, 62f.; 91f.

³⁰ Artem. I 22. Es gibt daher keinen Grund daran zu zweifeln, dass die Angaben zu einzelnen Kaisern in der *Historia Augusta* tatsächlich die Verhältnisse des 2. Jh.s wiedergeben; vgl. SMITH 1998, 91f. mit Anm. 187 zu *Hist. Aug.*, *Hadrian* 26; *Aelius* 5; *Pius* 2; *Verus* 10.

³¹ Philostrat bezeichnet Dion daher als einen Philosophen, der wegen seiner Eloquenz Sophist genannt werden müsse (vgl. *VSoph.* I praef. p. 484; I 8 p. 492); die kynische Stilisierung des Philosophen scheint er sich nur vorübergehend zugelegt zu haben; vgl. zu Dion: MOLES 1978, 79–100; JONES 1978, 45ff.; DESIDERI 1978;

bestand die einzige Möglichkeit, einen ‚wahren‘ Philosophen *im Bild erkennbar* zu machen, darin, ihn dem allgemein bekannten und verbreiteten Klischee des Philosophen anzugleichen und seine Verachtung für Äußerlichkeiten und Körperpflege durch seine äußere Erscheinung zum Ausdruck zu bringen, insbesondere durch ungekämmtes Haar und einen wild wachsenden Bart.³² Es liegt auf der Hand, dass diese Züge schwerlich mit der Position eines Kaisers oder eines Angehörigen der sozialen Elite vereinbar waren.³³ Aber selbst unabhängig von diesem visuellen Problem ist es fraglich, in wie weit ein Mitglied der Elite tatsächlich dem ‚wahren‘ Philosophen nachzueifern wollte, denn in letzter Konsequenz hätte es damit seinen Lebensstil aufgeben und eine neue Existenz am Rand der Gesellschaft beginnen müssen. Diese Marginalität kann jedoch für einen normalen römischen Bürger kaum erstrebenswert gewesen sein, und schon gar nicht für ein Mitglied der Elite oder einen Kaiser. Entsprechend zitiert Aulus Gellius noch in der antoninischen Zeit Ennius mit Zustimmung:³⁴

philosophandum est paucis; nam omnino haud placet.

Philosophiert werden soll nur von wenigen; denn allgemein ist es nicht wünschenswert.

Und Dion rät dem Kaiser, ein guter Redner zu werden und Literatur zu studieren, es mit der Philosophie aber nicht zu übertreiben:³⁵

οὐδ' αὖ φιλοσοφίας ἄπτεσθαι πρὸς τὸ ἀκριβέστατον [σψιλ. ἀναγκαῖον] ... τῶν γε μὴν λόγων ἠδέως ἀκούοντα τῶν ἐκ φιλοσοφίας, ὅπταν καιρός, ἅτε οὐκ ἐναντίων φαινομένων, ἀλλὰ συμφώνων τοῖς αὐτοῦ τρόποις.

Er sollte auch nicht sich bis ins genaueste mit Philosophie beschäftigen ... jedoch den Argumenten der Philosophie Gehör schenken, wann immer Gelegenheit ist, sofern sie seinem Charakter nicht zu widersprechen, sondern mit ihm in Einklang zu sein scheinen.

allgemein zur Philosophie in der Zweiten Sophistik G. W. BOWERSOCK, „Philosophy in the Second Sophistic“, in: CLARK / RAJAK 2002, 157–170.

³² Ausführlich zum Äußeren von Philosophen und Sophisten GLEASON 1995. Es mag diesem Bedürfnis nach Erkennbarkeit geschuldet sein, dass auch auf den wenigen Sarkophagen, welche identifizierbare Philosophen zeigen, Sokrates und Diogenes gewählt werden (s. u. S. 233]).

³³ HAHN 1989, 33–45; SMITH 1998, 80f.

³⁴ Gell. V 15,9; Ennius *Frg. scen.* 376 Vahlen; vgl. Gell. V 16,5 und Apul. *Apol.* 13.

³⁵ *Or.* 2,26. Vgl. FLINTERMAN 1995, 174; SMITH 1998, 60; s. CHAMPLIN 1980, 29–44 zu den Briefen des Fronto; vgl. HAHN 1989, 63–66.

Wenn überhaupt, so kann ein Mitglied der kaiserzeitlichen Elite demnach üblicherweise höchstens eine partielle Angleichung an einen Philosophen und höchstens eine partielle Imitation seines Lebensstils angestrebt haben. Und hier scheinen mir Zankers Überlegungen z. T. durchaus zutreffend zu sein.

3. Bildungsassoziationen in Porträts des 2. Jh.s n. Chr.

Sehen wir uns die Porträts des 2. Jh.s n. Chr. noch einmal etwas genauer an. Zunächst fällt auf, dass es einige offensichtliche Imitationen berühmter Griechen der klassischen Zeit gibt, insbesondere unter den athenischen Kosmeten.³⁶ In derselben Zeit gibt es auch erstmals in größerer Zahl Porträtbüsten mit Himation, und oftmals sogar ohne Untergewand. Im spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Rom galt das Himation (bzw. Pallium) nicht nur als griechisches Kleidungsstück, sondern als eines, das seinen Träger als spezifisch griechisch Gebildeten kennzeichnete. Dies wird besonders im Ausdruck *Graeci palliati* deutlich, der für in Rom lehrende griechische Philosophen gebräuchlich war. Für einen Römer in Rom muss daher das Himation im Porträt ähnliche Konnotationen besessen haben, insbesondere, wenn es ohne Untergewand dargestellt wurde.³⁷ Selbst im griechischen Osten, wo das Himation das übliche Kleidungsstück auch für Personen mit römischem Bürgerrecht darstellte, aber normalerweise mit dem Chiton, einem tunica-ähnlichen Untergewand, getragen wurde, war, wie nicht zuletzt Dion (*or.* 70,8 und 72,2) uns lehrt, der Mantel über bloßem Oberkörper ein Zeichen von äußerster Bescheidenheit, wenn nicht gesellschaftlicher Randständigkeit – und damit auch von Philosophen.³⁸

³⁶ R. VON DEN HOFF, *Philosophenporträts des Früh- und Hochhellenismus* (München 1994) 18–20; ZANKER 1995, 209–211; 222–229; R. KRUMEICH, „Klassiker‘ im Gymnasium. Bildnisse attischer Kosmeten der mittleren und späten Kaiserzeit zwischen Rom und griechischer Vergangenheit“, in: BORG 2004, 131–155; zu einer Statue aus Gortyn s. auch SMITH 1998, 81. Dass Herodes Atticus sich im Bild nicht wie ein ‚Intellektueller‘ oder gar Philosoph stilisiert, sondern wie ein griechischer Bürger (SMITH 1998, 78f.), ist vielleicht nicht erstaunlich angesichts der Tatsache, dass eben auch klassische ‚Intellektuelle‘ zumeist im Habitus des vorbildlichen Bürgers dargestellt wurden (ZANKER 1995, Kap. II); Ähnliches gilt vermutlich für die Büste des platonischen Philosophen Theon von Smyrna (s. o. Anm. 2); zum ‚Bürgerbild‘ des Platon vgl. ZANKER 1995 ebenda.

³⁷ ZANKER 1995, 196; 216–221; EWALD 1999, 14.

³⁸ SMITH 1998, 65.

Ein solches Kostüm bedeutete für ein Porträt demnach nicht die mehr oder weniger zufällige Wiedergabe eines alltäglichen Kleidungsstücks, sondern die bewusste Wahl einer Ikonographie, die vor allem Assoziationen an Philosophie und vielleicht allgemeiner an Bildung weckte. Dass der so Dargestellte damit noch nicht zum Philosophen schlechthin wurde, macht nicht zuletzt die oft zu beobachtende Kombination mit den oben besprochenen Luxusfrisuren deutlich (Abb. 9). Auch erweisen sich Porträtmonumente oftmals als ausgesprochen eklektisch. Nicht nur die visuelle Botschaft der Statue und die schriftliche Information der Inschrift ergänzten sich gegenseitig, sondern auch das Bild vereinte oft durch seine verschiedenen ikonographischen Elemente mehrere, gelegentlich sogar ans Widersprüchliche grenzende Aussagen. Bei manchen Porträts wurde der ‚Intellektuellenhabitus‘ mit Himation auf bloßem Oberkörper jedoch ergänzt und unterstrichen durch weitere, wenn auch für sich genommen oft weniger eindeutige Züge. Die in antoninischer und severischer Zeit so beliebten gefurchten Stirnen, beispielsweise, dürften wohl in jedem Kontext als Ausdruck einer Form von Nachdenklichkeit interpretiert worden sein.³⁹ Natürlich ist Nachdenklichkeit nicht notwendigerweise philosophisch. In Kombination mit militärischem Kostüm kann sie sich durchaus auf die Ernsthaftigkeit und militärische Voraussicht des Porträtierten beziehen, in Kombination mit der Toga auf seine politische Besorgnis und Verantwortung. Aber wenn sie mit bloßem Oberkörper und Himation kombiniert wird, ist die nächstliegende Konnotation die Nachdenklichkeit des Gebildeten, möglicherweise sogar des Philosophierenden.

In diesem Kontext wird auch der Bart zum Gesamtbild beigetragen haben, auch wenn er für sich genommen ein breites Bedeutungsspektrum besitzt. Ähnliches gilt für Papyrusrollen, die so oft entweder in der Hand gehalten oder aber als Bündel oder in einem Behältnis zu Füßen des Dargestellten gezeigt werden. In militärischem Kontext, etwa bei den Anspracheszenen (*adlocutiones*) auf der Trajans- oder Marcussäule, wird es sich bei dem *rotulus* wohl um ein militärisches Dekret handeln; in den Händen eines Togatus bezieht er sich vielleicht auf ein juristisches oder administratives Dokument.⁴⁰ In den Händen

³⁹ ZANKER 1995, 212–216.

⁴⁰ In *dextrarum-iunctio* Szenen handelt es sich vielleicht um den Ehevertrag (WREDE 2001, 50). Für die *togati* auf senatorischen Sarkophagen des 4. Jh.s hat WREDE vorgeschlagen, den *rotulus* – wie das Diptychon – als Ernennungsurkunde zu verstehen (WREDE 2001, 19 mit Anm. 49; 88f.).



Abb. 1: Porträt des Seneca von seiner Doppelherme mit Sokrates; Berlin, Staatliche Museen Sk 391.

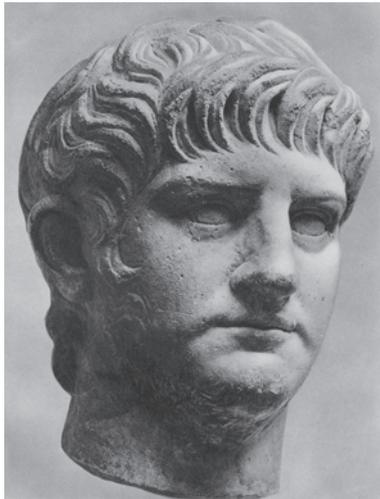


Abb. 2: Porträt des Nero; Rom, Museo Nazionale 618.





Abb. 4: Feldherr in Begleitung
Trajans auf dem Bogen von Benevent
(Nordfront, unteres Bildfeld).

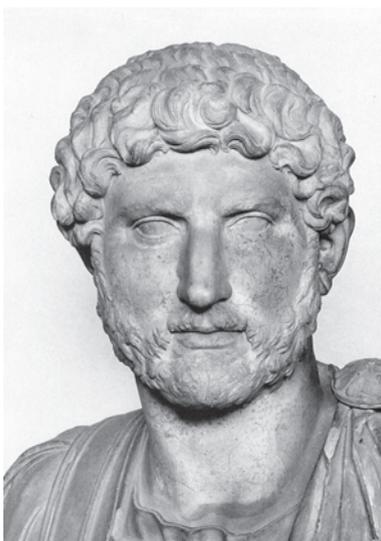
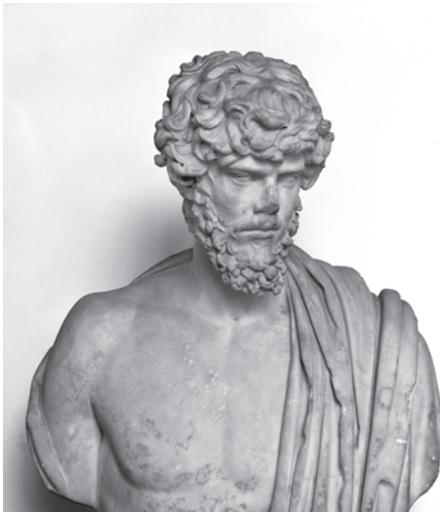


Abb. 5-6: Porträt des Hadrian; Rom,
Palazzo dei Conservatori 817.





Abb. 8: Porträt des Marc Aurel;
Rom, Museo Capitolino 448.



: Büste eines jungen Mannes;
Kopenhagen, Ny Carlsberg
Bibliothek: LN 789, Festschneidung



Abb. 10: Schmalseite des Sarkophags Abb. 11 mit Porträt­darstellung des Sokrates.





Abb. 12: Ehepaarsarkophag; München, Glyptothek 533.



Abb. 13: Sarkophag des L. Pullius Peregrinus und seiner Frau mit Philosophen und Musen; Rom, Museo Torlonia 424.



Abb. 14: Sarkophag eines Senators (?), sog. Brüdersarkophag;
Neapel, Museo Nazionale 6603.



Abb. 15: Sarkophag eines Ritters und seiner Familie, sog.
Plotinsarkophag; Rom, Vatikan, Museo Gregoriano Profano 9504.

eines Mannes in Himation ohne Untergewand wird dagegen wohl jeder einen gelehrten Text vermuten.⁴¹

Natürlich ist diese Gelehrsamkeit wiederum nicht notwendigerweise philosophischer Natur. Es gibt nur sehr wenige Statuen, die den Porträtierten in gekrümmter Haltung auf einem Stuhl sitzend wiedergeben, wie es für Philosophen typisch ist;⁴² und es ist vielleicht auch kein Zufall, dass das Himation ohne Untergewand fast ausschließlich bei Büsten und Hermen erscheint, wo seine Konnotationen durch die abgekürzte Form abgeschwächt und geradezu zu einem attributhaften Zeichen und einer partiellen Qualität werden.⁴³ Porträts mit dem unge-

⁴¹ Eindeutig auf einem Grabrelief der Claudia Italia, welches die Verstorbene mit einer offenen Buchrolle in der Linken zeigt, auf der steht: *πάσης μουσικῆς μετέχουσα*, „Sie hat Anteil an allen musischen Dingen“ (Paris, Louvre, Depot: H.-I. MARROU, *ΜΟΥΣΙΚΟΣ ANHP. Etude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (Rome 1938) 75–77 no. 71 Taf. 3; EWALD 1999, 59).

⁴² S. etwa die Sitzstatuen aus Dion, welche den Statuentypus des Epikur kopieren (ZANKER 1995, 218f. Abb. 124–125) oder die Statue des *grammaticus Graecus* M. Mettius Epaphroditus (ZANKER 1995, 220f. Abb. 126. Mir ist nicht klar, warum Zanker im Falle der Gruppe aus Dion nicht unbedingt mit philosophischen Ambitionen ihrer Inhaber rechnet, wohl aber im Falle des Mettius Epaphroditus, obwohl doch erstere den Statuentypus einen bekannten Philosophen kopieren, letzterer aber nicht).

⁴³ Oft wird eine Statue aus dem Tempel des Apollon in Kyrene (jetzt London, British Museum Inv. 1381), die vielleicht Hadrian darstellt, als Ausnahme von der Regel angeführt (vgl. EWALD 1999, 14; ZANKER 1995, 209 Abb. 115). Für eine spätantike Entstehung des Pasticcios s. meine Argumente in B. E. BORG, „Glamorous intellectuals: Portraits of *pepaideumenoí* in the second and third centuries AD“, in: BORG 2004, [157–178] Anm. 6. Die große Seltenheit von Himationstatuen ohne Untergewand und der partielle Charakter der Aussage des Kostüms bei Büsten wird von ZANKER 1995, 208f. und EWALD 1999, 14 übersehen (auch weil sie fälschlich die erwähnte Statue aus Kyrene als Beleg für eine *generelle* Akzeptanz des Habitus in der öffentlichen Repräsentation von Kaisern ansehen), so dass sie die philosophische Komponente von *paideia* überschätzen. Beide erkennen an, dass nicht nur Philosophen, sondern auch Dichter, Redner, Lehrer und andere das Himation tragen; und beide sind sich bewusst, dass *paideia* ein breites Feld von Kenntnissen umfasst (ZANKER 1995, 205f.; EWALD 1999, 16–18). Dies scheint mir jedoch nicht ihren oftmals geradezu synonymen Gebrauch von Termini wie ‚Intellektueller‘, ‚Philosoph‘, ‚Weiser‘, ‚Lehrer‘ usw. zu rechtfertigen, und die Gefahr, die darin liegt, wird besonders deutlich, wenn in ihrer Analyse einzelner Monumente der philosophische Aspekt am Ende als der zentrale erscheint (s. auch den Titel von EWALDS 1999: *Der Philosoph als Leitbild*); vgl. RAECK 2002, 62–66. Zur wenig prominenten Bedeutung der Philosophie im römischen Konzept der *paideia* s. CHAMPLIN 1980, 29–44; HAHN 1989, 63–66. – SMITH 1999, 452 glaubt, dass die Seltenheit von solchen ‚Intellektuellenstatuen‘ sich dadurch erklärt, dass in der

kämmten Haar und vernachlässigten Bart des typischen Philosophen sind extrem selten.⁴⁴ Vielmehr ergänzen viele ihr Bild mit bloßem Oberkörper und Himation durch die typischen Luxusfrisuren der hadrianischen bis severischen Zeit (vgl. o. Abb. 9).

Diese Kombination hat viele moderne Forscher irritiert und gelegentlich zu abfälligen Charakterisierungen dieser Personen geführt, sie würden philosophisches Interesse nur vorschützen, während sie in Wahrheit nur an Mode und oberflächlichen Eitelkeiten interessiert seien.⁴⁵ Im Licht neuerer Untersuchungen zu Philostrats Sophisten und der sog. Zweiten Sophistik bedürfen solche Einschätzungen allerdings der Korrektur. Interessanterweise zeigen nämlich die herausragenden Personen, deren Leben Philostrat in den *Bioi sophistōn* beschreibt, dieselbe Kombination von glamouröser äußerer Erscheinung und ernsthafter, teils hart erworbener Gelehrsamkeit. Es überrascht wohl nicht, dass diese Personen von der modernen Forschung die längste Zeit ebenfalls kaum beachtet oder gar offen mit Missbilligung betrachtet wurden. Mittlerweile hat man aber gesehen, dass sie zu ihrer eigenen Zeit hoch geachtete Männer waren und einige sogar die Position von Senatoren, Konsuln und Erziehern von kaiserlichen Prinzen bekleideten, wie etwa der berühmte Athener und Erzieher von Marc Aurel und Lucius Verus, Herodes Atticus. Der soziale Status und der Erfolg dieser Sophisten ist schwer nachvollziehbar, wenn ihre Beschäftigung allein persönliche Eitelkeit bedient hätte oder wenn sie seltsame Exzentriker gewesen wären, die der realen Welt in den Elfenbeinturm anachronistischer Gelehrsamkeit zu entkommen suchten, wie einige Interpreten gemeint haben. Nur soweit sie als Vorbilder fungierten und die Ideale der sozialen Elite insgesamt repräsentierten – wenn auch in extremer Form –, konnten sie jene Position in der Ge-

Kaiserzeit nur sehr selten öffentliche Ehrungen für intellektuelle Leistungen verliehen wurden. Man muss jedoch berücksichtigen, dass Statuen durchaus nicht immer den Grund oder gar Anlass für die Ehrung zum Ausdruck bringen, sondern auch komplementäre Botschaften vermitteln können. SMITH 1998, 64f. ist meinem Vorschlag näher.

⁴⁴ Z. B. ZANKER 1995, 236–239 Abb. 128. 130; vgl. SMITH 1998, 80, der mit Recht daran erinnert, dass die ursprünglich zugehörige Büste oder Statue solcher Bildnisse das philosophische Motiv abgeschwächt haben könnte.

⁴⁵ Solch ein Verdacht schimmert noch in einigen Formulierungen und insbesondere Bildunterschriften bei ZANKER 1995 durch, s. z. B. Abb. 132 (= unsere Abb. 9): „Büste eines philosophierenden Stützers“.

sellschaft erreichen und halten, welche sie innehatten.⁴⁶ Dass dies nicht allein eine interne Angelegenheit der Gesellschaft des griechischen Ostens war, zeigt der Erfolg dieser Strategien beim Kaiserhaus.⁴⁷

Die Parallele zu den visuellen Botschaften vieler Porträts des 2. Jh.s ist auffällig. Beide zeigen dieselbe Kombination von ostentativer Zurschaustellung einer imposanten äußeren Erscheinung und Vorliebe für (griechische) Bildung.⁴⁸ Philostrate lobt den Sophisten Polemon dafür, dass er für seine Heimatstadt Smyrna ebenso sehr ein Schmuck gewesen sei wie ein prächtiges Gebäude – und dies scheint auch die Ambition der Dargestellten vieler Porträts gewesen zu sein:

πόλιν γὰρ δὴ λαμπρύνει μὲν ἀγορὰ καὶ κατασκευὴ μεγαλοπρεπῆς οἰκοδομημάτων, λαμπρύνει δὲ οἰκία εὖ πράττουσα. οὐ γὰρ μόνον δίδωσι πόλις ἀνδρὶ ὄνομα, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἄρνυται ἐξ ἀνδρός.

Denn eine Polis erhält Glanz durch ihre Agora und die großartige Anlage ihrer Gebäude, daneben aber auch durch eine reiche Familie [Hinweis auf Polemons Glanzentfaltung]. Denn es ist nicht nur so, dass eine Stadt einem Mann einen Namen gibt, sondern dass sie auch selber von einem Mann einen solchen gewinnt.⁴⁹

⁴⁶ Bes. T. SCHMITZ, *Bildung und Macht, Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit* (München 1997) passim.

⁴⁷ FLINTERMAN 1995, bes. 38–45; FLINTERMAN 2004; CHAMPLIN 1980, passim; anders G. WOOLF, „Becoming Roman, staying Greek: Culture, identity, and the civilizing process in the Roman East“, *PCPhS* 40 (1994) [116–143] 132.

⁴⁸ Anders ZANKER 1995, 230–233 und SMITH 1998, 80, die unter den erhaltenen Porträts keine typisch sophistischen erkennen können. Leider kennen wir nur ein einziges benanntes Porträt eines Sophisten, das des Herodes Atticus. Wie SMITH 1998, 78f. Taf. 10 gezeigt hat, präsentiert er sich nicht als die glamouröse Person, als die Philostrate ihn schildert, sondern in einem eher zurückhaltenden Bürgerimage, den Kopf bescheiden geneigt. Dies muss jedoch der hier vorgeschlagenen Interpretation nicht widersprechen. Es wäre nicht nur verfrüht, von einem Beispiel auf die Porträts der Sophisten generell zu schließen, sondern die Bescheidenheitsgeste kann man als (politisch für notwendig erachtete?) Kompensation für ein ansonsten alles andere als bescheidenes Auftreten gerade eines Mannes wie Herodes ansehen. Allein seine bisher neun erhaltenen Porträts sprechen angesichts des Fehlens auch nur eines weiteren sicher identifizierten Sophistenbildnisses Bände. Es zeigt sich wiederum, wie sehr einzelne Züge eines Porträts *partielle* Eigenschaften (ob tatsächlich vorhanden oder nicht) darstellen, welche im Gesamtkontext betrachtet werden müssen. Zu Ehrenstatuen für Sophisten s. E. BOWIE, „The geography of the second sophistic: Cultural variation“, in: BORG 2004, 65–83; vgl. oben Anm. 43.

⁴⁹ Philostr. *VSoph.* I 25 p. 532. Lateinische Quellen zeigen einen ähnlichen Tenor: vgl. z.B. Fronto, *Ad Amicos* 1.4 (ein Empfehlungsbrief an seinen Freund Aegri-

Dieser Blick auf die Sophisten legt auch die Vermutung nahe, dass es nicht allein die Unvereinbarkeit eines konsequent philosophischen Habitus mit dem Status eines Mitglieds der römischen Elite war, welcher die ‚philosophischen Elemente‘ in Bildnissen in Grenzen hielt. Obwohl Philostrats Sophisten sich oft auf eine bestimmte Art intellektueller Tätigkeit spezialisiert haben – ebenso wie die übrigen Personen, welche in der Forschung zu den Sophisten gezählt werden –, kennen sie sich üblicherweise ebenso mit Homer wie mit Platon oder Demosthenes aus. Diese Breite der Bildung stimmt bestens überein mit der allgemeinen Idee des *pepaideumenos*, des Gebildeten.

4. Bildungsaussagen auf Sarkophagen

Dieselbe Vorliebe für eine relativ umfassende, nicht-spezialisierte Bildung kommt auch in der Dekoration von Sarkophagen zum Ausdruck, deren vielfigurige Darstellungen in ihrer Aussage oft noch deutlicher sind als die Porträtmonumente. Ihre Bedeutung für die Sozialgeschichte und die Rekonstruktion von Ideen, Idealen und Mentalitäten in der römischen Kaiserzeit kann daher kaum überschätzt werden.⁵⁰

Im 2. Jh. sind hier vor allem die sog. Musen-Sarkophage interessant (Abb. 11). Während die neun Musen in der archaischen und klassischen Zeit zunächst eine relativ homogene Gruppe darstellten, welche im Wesentlichen mit Dichtung (einschließlich der mit dieser oft verbundenen Musik) verbunden war, wurde seit dem 4. Jh. v. Chr. zunehmend differenziert und den Musen ein bestimmtes Gebiet zuge-

lius Plarianus für Julius Aquilinus: *Decet a te gravissimo et sapientissimo viro tam doctum tamque elegantem virum non modo protegi sed etiam provehi et illustrari. Est etiam, si quid mihi credis, Aquilinus eiusmodi vir ut in tui ornamentis aequae ac nostri merito numerandus sit.* („Ein so gelehrter und kultivierter [Hervorhebung B.E.B.] Mann sollte von dir, der so viel Charakterernst und Weisheit besitzt, geziemenderweise nicht nur geschützt, sondern auch gefördert und geehrt werden. Aquilinus ist auch – wenn du mir dies glauben willst – ein Mann von der Art, dass er es verdient, als Zierde ebenso für dich wie für mich zu gelten“); vgl. den Kommentar in CHAMPLIN 1980, 33f.

⁵⁰ Die ist insbesondere von Paul Zanker mit Recht immer wieder hervorgehoben worden (P. ZANKER – B. Chr. EWALD, *Mit Mythen leben: Die Bildwerke der römischen Sarkophage* (München 2004); und z. B. ZANKER 2005, 243–251), obgleich seine Interpretationen der im folgenden beschriebenen Verhältnisse von den meinen abweichen.

ordnet, auf das auch eine eigene Ikonographie verwies.⁵¹ Eines der frühesten Bilddokumente der vollständigen Ausdifferenzierung sind acht von ursprünglich neun Wandgemälden aus einem Haus in Herculanum, die sich heute im Louvre befinden.⁵² Inschriften nennen uns die Namen der Musen sowie ihre jeweilige Kompetenz, welche auch durch Attribute und Gesten angedeutet wird. Neben den Musen der verschiedenen literarischen Genres finden wir Klio als Muse der Geschichtsschreibung (ΚΑΕΙΩ ICTOPIAN) und Urania, die mit einem Stab auf einen Globus deutet und so auf die Astronomie verweist. Die neun Musen auf den Sarkophagen repräsentieren dasselbe breite Spektrum von Kenntnissen, welche so von den Verstorbenen für sich reklamiert wird.⁵³

Auf einigen Schmalseiten von Sarkophagen finden sich darüber hinaus bärtige Männer im Himation, gelegentlich ohne Untergewand, die sitzen und/oder eine Papyrusrolle halten, und so die durch die Musen verkörperten Wissensgebiete ergänzen. Einige von ihnen haben Knotenstöcke wie die typischen Philosophen, und auf zwei Sarkophagen sind sogar bekannte Philosophen dargestellt, Sokrates (Abb. 10) und Diogenes,⁵⁴ welche den philosophischen Aspekt der *paideia* repräsentieren. Ihre Position auf den Schmalseiten macht jedoch klar, dass die Philosophie keineswegs den prominentesten Status im Gesamtbereich der Bildung besaß, und es wäre wohl voreilig, gleich alle bärtigen Männer als Philosophen zu bezeichnen, wie es oft getan wird, denn die meisten zeigen keines der ikonographischen Merkmale, die ausschließlich Philosophen kennzeichnen.⁵⁵ Einige tragen sogar einen Chiton oder sind von Theatermasken, Sonnenuhren oder Globen begleitet und verweisen damit auf nicht-philosophische Fähigkeiten und Kenntnisse – oder jedenfalls solche, die nicht zentral für die Philosophie sind.

⁵¹ LIMC 6, 1992, 657–681 s. v. mousa, mousai (A. QUEYREL); LIMC 7, 1994, 991–1013 s. v. mousa, mousai (L. FAEDO); LIMC 7, 1994, 1013–1059 s. v. musae (J. LANCHANA – L. FAEDO); WEGNER 1966, bes. 93–110.

⁵² WEGNER 1966, 96 Beil. 1–2.

⁵³ Zu den Sarkophagen s. WEGNER 1966, EWALD 1999, 29–53 mit Lit.

⁵⁴ Paris, Louvre Ma 475: EWALD 1999, 135–136 Kat. A1 Taf. 1; 2, 1–2; 3; Malibu, J. Paul Getty Museum 81.AA.48: EWALD 1999, 136 Kat. A2 Taf. 2, 3; vgl. EWALD 1999, 84f.

⁵⁵ Hier zeigen sich auch die Auswirkungen der oben Anm. 43 bemerkten terminologischen Unschärfe auf Ewalds Interpretation (EWALD 1999, 31–33), wenn er die Männer Philosophen, Denker und typische Intellektuelle nennt, als seien diese Termini synonym.

Im 3. Jh. setzt sich diese Bildungsthematik auf den Sarkophagen fort. Im Porträt kommen zwar die langen Bärte und aufwändigen Frisuren schon in severischer Zeit schnell aus der Mode. Dies markiert jedoch nicht einen grundsätzlichen Wandel hinsichtlich der Bedeutung von *paideia*, sondern nur einen Wandel des Ausdrucks derselben.⁵⁶ Die Sarkophage weisen nun sogar eine Zunahme sowohl der Zahl wie der ikonographischen Variabilität von *pepaideumenoi* auf.⁵⁷ Die ausführlichsten Beispiele zeigen alle neun Musen in ihrem üblichen Schema und mit ihren typischen Attributen und unterstreichen so wiederum die Breite der Wissensfelder, welche zur *paideia* beitragen. Wenn diese Musen mit älteren, bärtigen Männern kombiniert werden, mag dies durchaus den ausdrücklichen Einschluss der Philosophie signalisieren, aber vielleicht auch der Rhetorik oder anderer Disziplinen, für die keine Musen verfügbar waren. Ihre zentralere Position im Bild verdeutlicht vielleicht die gegenüber dem 2. Jh. gewachsene Bedeutung dieser Gebiete.⁵⁸

Nicht alle Sarkophage breiten das Thema in dieser Weise aus und in vielen Fällen zieht man abgekürzte bzw. kondensierte Versionen des Bildschemas vor, sei es zum Zweck größerer Klarheit oder um Platz für weitere Botschaften zu schaffen. Viele Strigilissarkophage zeigen im Mittelbild Mann und Frau in der typischen Hochzeits-Concordia-Szene⁵⁹ oder bei einem gemeinsamen Opfer, und in den Seitenfeldern die Frau als Muse und den Man im Himation (Abb. 12). Die verschiedenen Aspekte seine Bildung, die das Paar stolz verkündet, sind auf die beiden äußeren Figuren verteilt und in der jeweils einfachsten und klarsten Ikonographie kondensiert: Die Frau muss natürlich die Muse sein, da Musen weiblich sind, und verkörpert, als einzelne Muse, die Kompetenzen der ganzen Gruppe, für die sie einsteht.⁶⁰ Der Ehemann präsentiert sich als *pepaideumenos* im weitesten Sinne, wobei der bloße Oberkörper darauf hindeuten mag, dass die Philosophie hier ausdrücklich eingeschlossen ist. Seine rhetorischen

⁵⁶ Anders ZANKER 2005.

⁵⁷ ZANKER 1995, 252–272; EWALD 1999 passim.

⁵⁸ EWALD 1999, 33f. und passim.

⁵⁹ Zur Deutung vgl. WREDE 2001, 30f. 34f. 43–50 mit Bibl.; seine Ansicht, die Beliebtheit der Szene sei Zeichen der gewachsenen Bedeutung privaten Glücks, teile ich nicht.

⁶⁰ EWALD 1999, 36, der die Wahl des ikonographischen Schemas der Kalliope für die Ehefrauen-Musen zu Recht darauf bezieht, dass sie als Anführerin der Musen zugleich deren „universellste Vertreterin“ ist. Auf einem Münchner Sarkophag (ebd. Taf. 8) hält die Ehefrau allerdings die Attribute der Urania und legt somit einen ungewöhnlichen Schwerpunkt auf die Philosophie.

Fähigkeiten, die so wichtig für die Ausbildung jedes Römers waren, sind durch die Geste der Hand ausgedrückt, wie in so vielen anderen Fällen.⁶¹ Die beiden Figuren fungieren somit als ikonographische Abkürzung, welche dieselbe Bandbreite von Bedeutungen umfasst wie die ausführlicheren Darstellungen und zugleich Raum für weitere Botschaften lässt, etwa die Hochzeit und *concordia* des Ehepaares oder dessen *pietas*. Die Ikonographie ist damit nur die konsequenteste Form der Reduktion, welche wir auch an anderen Beispielen beobachten können, wo die Anzahl der Musen aus Platz- oder anderen Gründen reduziert wird.⁶²

Einige Sarkophaginhaver verzichteten sogar ganz auf die Musen und kondensieren das Bildungsmotiv in einer einzelnen Figur. Der berühmte gallienische ‚Brüdersarkophag‘ in Neapel (Abb. 14), welcher den Grabinhaver gleich in vier verschiedenen Rollen zeigt, ist ein gutes und gut bekanntes Beispiel.⁶³ Links verdeutlicht die umfangreichste Szene, welche den Verstorbenen in der repräsentativsten Form der Toga und umgeben von Liktores und anderen Begleitern zeigt, den Stolz auf seinen Status als hoher senatorischer Beamter. Rechts finden wir die bekannte Szene mit Mann und Frau, umarmt von *Concordia* im Hintergrund und flankiert von *Venus* und dem *Genius Populi Romani* (?). Die Ehe erscheint so als ein *exemplum* für Eintracht, *concordia*, und als eine der grundlegendsten Institutionen, welche den Fortbestand des Römischen Reiches garantiert. Im Zentrum ist der Verstorbene noch zweimal als Einzelfigur dargestellt, einmal in der Toga, daneben aber im griechischen Himation mit bloßem Oberkörper und auf eine Papyrusrolle weisend als *pepaideumenos*. Das *paideia*-Motiv ist auf eine einzelne Figur reduziert, um Raum für die Darstellung anderer Aspekte der Persönlichkeit des Verstorbenen zu schaffen. Seine zentrale Stellung entspricht der Wichtigkeit von Bildung auch für einen hohen römischen Beamten, während die Kombination mit anderen statusbezogenen Bildern verdeutlicht, dass *paideia* keine reine Privatangelegenheit war, sondern ein weiteres

⁶¹ Vgl. RAECK 2002.

⁶² Anders EWALD 1999, 57 F1 Taf. 68, 3–4; 69, 2; EWALD 2003 [561–571] 568f., bezieht dieses Schema auf „philosophical counselling and moral conduct“, auf welche angeblich die Ehe gegründet sei; anders auch ZANKER 1995, 252–272, der die Bilder des 3. Jhs. nicht auf mehr oder weniger öffentliche Aspekte beziehen möchte, sondern in ihnen „persönliche Überzeugungen“ und „ein Sich-Bekennen zu einer Lebensform“ (ebenda 253) erkennen möchte (zutreffend scheint mir seine Interpretation für Sarkophage mit boukolischen Bildern zu sein: ebenda 267–272).

⁶³ EWALD 1999, 54–56; 200f. G9 Taf. 88, 1; WREDE 2001, 70f. Taf. 17, 1.

Statussymbol, nicht (nur) ein Element des *otium*, sondern die Voraussetzung für den Eintritt in jedes öffentliche Amt.⁶⁴

5. Entwicklungen des 3. Jh.s

Obwohl es richtig sein mag, dass das Interesse an Philosophie und das Bedürfnis nach spiritueller Führung im 3. Jh. zunahm,⁶⁵ und dass einige Bilder insbesondere seit der Mitte des 3. Jh.s eine besondere Vorliebe für Philosophie zeigen,⁶⁶ favorisiert die Mehrheit der Sarkophaginhaber weiterhin eine urbanere Selbstdarstellung. Ein Sarkophag im Museo Torlonia (Abb. 13), vermutlich aus den 240er Jahren,⁶⁷ weist vielleicht am deutlichsten auf die philosophischen Ambitionen und Neigungen seiner Inhaber hin. Auf der Vorderseite sind die Verstorbenen umgeben von acht Musen und sechs bärtigen älteren Männern. Letztere sind nur mit einem Himation bekleidet, einer hat einen Knotenstock, ein anderer trägt einen Beutel (*pera*), und alle haben Körperformen, Haartracht und Bart, die auf eine Vernachlässigung ihrer äußeren Erscheinung hindeuten. Entsprechend sind sie zu Recht als Philosophen bezeichnet worden. Ihr prominentes Auftreten im Bild macht die Wichtigkeit deutlich, welche Philosophie für das Paar und insbesondere für den Ehemann, L. Pullius Peregrinus, besaß, der bezeichnenderweise die kanonische Siebenzahl der Philosophen abrundet.⁶⁸ Allerdings legten er und seine Frau Wert darauf, selbst

⁶⁴ Vgl. ZANKER 1995, 264 mit unzulässiger Reduktion der Bedeutung der Figur auf philosophische Aspekte; vorsichtiger EWALD 1999, 55f. 59; WREDE 2001, 75f. 101f.

⁶⁵ ZANKER 1995, 252–272; EWALD 1999, 131f. und passim mit Bibliographie zum θεῖος ἀνὴρ in Anm. 585; EWALD 2003, 568f., in Folge von P. VEYNE, „The Roman Empire“, in: P. VEYNE (Hg.), *A history of private life I* (Cambridge 1987) 36–49; 174–181; 223–232.

⁶⁶ So vielleicht die die Magistrate begleitenden *palliat*i, welche im gegebenen Kontext tatsächlich seine persönlichen philosophischen Berater meinen können (EWALD 1999, 91–95), und alle Figuren mit ausgesprochen kynischer Ikonographie (EWALD 1999, 95–108 mit meinem Kommentar unten Anm. 68).

⁶⁷ Rom, Museo Torlonia 424: EWALD 1999, 39f. 95–101. 152 no. C1 Taf. 24, 1–3; 25 mit Lit.; EWALD 1999, 100–108 zu Sarkophagen mit ähnlicher Ikonographie.

⁶⁸ ZANKER 1995, 256–258 Abb. 147; EWALD 1999, 96–98 betont mit Recht, dass die Siebenzahl nicht nur für die Sieben Weisen kanonisch war (vgl. K. GAISER, *Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*, AbhHeidelberg 2, Heidelberg 1980). Auch wenn EWALD 1999, 98–101 die Ikonographie zutreffend als kynische bezeichnet, macht dies die Philosophen aber wohl noch nicht zu Kynikern, und darf man aus ihrer Darstellung wohl keine weit-

nicht in derselben Weise dargestellt zu werden wie die Figuren, auf die sie sich beziehen. Während die Frau nach der Zahl der Musen, dem Papyrus in ihrer Hand und der Polyhymnia-Pose offensichtlich als neunte Muse gemeint ist, verweist ihr verschleierter Kopf eindeutig auf römische Werte.⁶⁹ Ihr Ehemann liest aus einem Papyrus und trägt das Himation, wodurch er als *pepaideumenos* erkennbar ist, nach der Zahl der Philosophen zu urteilen möglicherweise sogar als eine Art Philosoph. Aber er trägt auch ein Untergewand und sitzt auf einem dekorierten Stuhl mit bequemem, dickem Kissen. Anscheinend hielt es der *centurio legionis* ritterlichen Rangs, welcher er der Inschrift zufolge war, nicht für angemessen, sich selbst als reiner Philosoph zu präsentieren.⁷⁰

Andere – und mir scheint dies die Mehrheit zu sein – ziehen es weiterhin vor, die gesamte Breite von *paideia* für sich zu reklamieren. Ein Sarkophag im Vatikan aus der Zeit um 280, der früher einmal auf den neoplatonischen Philosophen Plotin bezogen wurde (Abb. 15), ist ein besonders instruktives Beispiel.⁷¹ Im Zentrum der Darstellung sitzt der Sarkophag-Inhaber herausgehoben durch ein Podest auf einer *kathedra*. In seinen Händen hält er eine offen Buchrolle, aus der er soeben aufgehört hat zu lesen. Ein *scrinium* und ein weiteres Bündel von Papyrusrollen befinden sich zu seinen Füßen. Er ist flankiert von zwei weiblichen Verwandten mit Porträtkopf in der Pose der Kalliope bzw. Polyhymnia. Zwischen dem Mann und der linken ‚Muse‘ sowie an beiden äußeren Ecken stehen drei anonyme ältere bärtige Männer in Himation. Während es offensichtlich ist, dass der Verstorbene und seine Familie ihre Bildung zum Ausdruck bringen wollten, ist die übliche Interpretation, der Verstorbene geriere sich als Philosoph oder wolle

reichenden Schlüsse über die Akzeptanz von Kynikern im Rom des 3. Jh.s ziehen (EWALD 1999, 106–108; einschränkend EWALD 1999, 104–106). Die kynische Ikonographie war zunächst lediglich die einzige, welche Philosophen im Bild eindeutig erkennbar und von anderen *palliatii* unterscheidbar machte.

⁶⁹ EWALD 1999, 43 nennt diese Figuren ‚Musen-Matronen‘.

⁷⁰ Selbstbild und Botschaft sind damit ähnlich wie diejenigen zweier Statuen aus einer römischen suburbanen Villa, welche ursprünglich griechische Dichter porträtierten, in der frühen Kaiserzeit aber umgearbeitet wurden in die Porträts zweier römischer Aristokraten. Dabei wurden nicht nur die Köpfe verändert, sondern auch das Schuhwerk, das nun den senatorischen Rang der Dargestellten deutlich zum Ausdruck bringt (ZANKER 1995, 201f. Abb. 110; K. FITTSCHEN, „Über das Rekonstruieren griechischer Porträtstatuen“, in: T. FISCHER-HANSEN et al. (Hgg.), *Ancient Portraiture: Image and Message* (Kopenhagen 1992) 9–28).

⁷¹ Rom, Vatikan, Museo Gregoriano Profano 9504: EWALD 1999, 93f. 167–169; Kat. D3 Taf. 42, 1–2; 43, 1–4.

jedenfalls ein spezifisch philosophisches Interesse zum Ausdruck bringen, weniger offensichtlich. Wiederum verweisen die ‚Musen‘ auf die ganze Bandbreite von Wissensgebieten, die üblicherweise durch Musen repräsentiert werden, und sie beziehen sich nicht nur auf die beiden verstorbenen Frauen, sondern auch auf den männlichen Verwandten, dem sie so offensichtlich zugeordnet sind. Von den drei bärtigen Männern trägt nur der linke das Himation über bloßem Oberkörper. Da sein kahl werdender Kopf zudem vom Sokratesporträt inspiriert zu sein scheint, dürfte er wohl ein Philosoph sein. Die beiden anderen tragen jedoch unter ihrem Mantel ein Himation und zumindest das Haar des rechten ist sorgfältig frisiert. Der Kontrast zwischen diesen beiden und dem Philosophen auf der Linken lässt sie noch unphilosophischer erscheinen und lässt vermuten, dass sie Experten auf anderen Gebieten sind.⁷² Die Haltung und Gesten des Verstorbenen im Zentrum verweisen eindeutig auf seine rhetorischen Fähigkeiten. Und schließlich legen die Verstorbenen wiederum Wert darauf, nicht allzu griechisch und philosophisch und angemessen römisch zu erscheinen. Beide ‚Musen‘ haben bedeckte Köpfe. Der *pepaideumenos* auf seinem erhöhten Sitz trägt nicht nur eine Tunica, sondern hat auch das Himation durch die Toga ersetzt, die er allerdings wie ein Himation drapiert hat. An den Füßen trägt er, deutlich sichtbar, römische Schuhe, die seinen ritterlichen Rang verdeutlichen.⁷³

6. Fazit: Darstellung von Bildung, nur selten von Philosophie

Der Überblick über Porträtstatuen, Büsten und Sarkophage der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte hat gezeigt, dass die Selbstdarstellung in diesen Medien in der Tat deutlich auf die Bildung der Dargestellten verweist, wie man es aufgrund der großen Bedeutung der Selbstdarstellung im Porträt für Angehörige der Elite einerseits sowie von *paideia* für deren Status andererseits erwarten würde. Dies gilt

⁷² Anders ZANKER 1995, 261f. und EWALD 1999, 94, die in ihnen Philosophen anderer Schulen sehen.

⁷³ K. FITTSCHEN, Rez. WEGNER 1966, *Gnomon* 44 (1972) [486–504] 491f., hatte bereits beobachtet, dass der Figurentyp des Ritters aus der imperialen und magistralen Repräsentation übernommen ist, nicht aus der Philosophen-Ikonographie. Zustimmend mit weiteren Belegen EWALD 1999, 38–42.

nicht nur für den griechischen Osten, sondern auch für Rom,⁷⁴ nicht nur für die Zeit der Zweiten Sophistik, sondern auch für das 3. Jh.⁷⁵ Dabei lässt die Ikonographie nur selten eine Präferenz für ein bestimmtes Feld im Gebiet der *paideia*, etwa die Philosophie, erkennen. Es ist nicht etwa unser Fehler, dass wir zumeist nicht zwischen bestimmten Arten von Intellektuellen unterscheiden können, und es ist auch nicht die Unfähigkeit der antiken Künstler, diese klarer zum Ausdruck zu bringen.

Wo ein Wissensgebiet tatsächlich einmal betont werden sollte, konnte dies durch die Hinzufügung entsprechend gekennzeichnete Figuren zum Ausdruck geschehen, Figuren, die klar als Philosoph, Dichter, Redner, Astronom usw. gekennzeichnet waren. Es ist jedoch bezeichnend, dass solche Fälle äußerst selten sind und man sich vorzugsweise einer breiten, allgemeinen Bildung rühmte. Noch seltener ist die Darstellung von zeitgenössischen Philosophen oder von Personen in einem kynisch-philosophischen Habitus. Dagegen zeigen die Porträts uns oft dieselbe Kombination von luxuriösem Äußerem und einzelnen ikonographischen Chiffren, die sich auf Bildung beziehen. Sie entsprechen damit dem Bild der von Philostrat beschriebenen Sophisten mit ihrem besonders hohen Bildungsstand und glamourösen öffentlichen Auftreten und stützen die von Thomas Schmitz und anderen vertretene These, dass die Sophisten nicht eine verrückte Gruppe von Exzentrikern waren sondern vielmehr die Exponenten eines *Dialects*, das Teil der Elitenkultur schlechthin war. Leider ist uns kein Bild von Dion erhalten. Welchen Teil seiner schillernden Persönlichkeit er wohl zur Schau gestellt hätte, den philosophischen oder den sophistischen?

Anhang: Abbildungsnachweise

Abb. 1: Berlin, Staatliche Museen Sk 391. Seminar für Klassische Archäologie, Heidelberg (Anderson)

Abb. 2: Rom, Museo Nazionale 618. Seminar für Klassische Archäologie, Heidelberg (Anderson)

⁷⁴ Es wäre sehr interessant, die Situation in Rom genauer mit der in Griechenland und in Kleinasien zu vergleichen. Allerdings würde eine solche Untersuchung zunächst eine erheblich bessere Dokumentation der römischen Porträts aus Griechenland sowie der Sarkophage aus beiden Gebieten voraussetzen.

⁷⁵ Die Kontinuitäten bis in die Spätantike werden oft unterschätzt, vor allem von Spezialisten der Spätantike aber immer öfter betont, bes. BROWN 1992; kürzlich S. SWAIN / M. EDWARDS (Hgg.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire* (Oxford 2004).

- Abb. 3: Rom, Vatikan 13392–13395. Mus. Vat. Arch. Fotogr. XXI.5.28
- Abb. 4: Benevent, Trajansbogen. nach M. ROTILI, *L'arco di Traiano a Benevento* (Rom 1972) Taf. 75
- Abb. 5–6: Rom, Palazzo dei Conservatori 817. Inst. Neg. Rom 54.840–841
- Abb. 7: Rom, Museo Capitolino 452. nach FITTSCHEN / ZANKER 1985, Taf. 84, 1 (Foto Fittschen-Badura)
- Abb. 8: Rom, Museo Capitolino 448. nach FITTSCHEN / ZANKER 1985, Taf. 81, 1 (Foto Fittschen-Badura)
- Abb. 9: Paris, Louvre Ma 475. nach EWALD 1999, Taf. 1
- Abb. 10: Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek I.N. 789. nach F. JOHANSEN, *Ny Carlsberg Glyptotek, Catalogue II, Roman Portraits II* (Copenhagen 1995) 233
- Abb. 11: Paris, Louvre Ma 475. nach WEGNER 1966, Taf. 3
- Abb. 12: München, Glyptothek 533. nach WREDE 2001, Taf. 13, 1
- Abb. 13: Rom, Museo Torlonia 424. nach WEGNER 1966, Taf. 60
- Abb. 14: Neapel, Museo Nazionale 6603. nach WREDE 2001, Taf. 17, 1
- Abb. 15: Rom, Vatikan, Museo Gregoriano Profano 9504. nach EWALD 1999, Taf. 42, 2

Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des Prinzipats

Johannes Hahn

1. Bildung und Besserung der Menschen: Philosophen-Aufgaben im Leben der Kaiserzeit

Staatliche Anerkennung fanden Philosophen im Römischen Reich in ihrer Rolle als Lehrer der höheren Bildung. Marc Aurel richtete Vertretern der vier führenden philosophischen Schulen in Athen gar hochdotierte kaiserliche Lehrstühle ein,¹ größere Städte im griechischen Osten finanzierten häufig – hierin hellenistischen Traditionen folgend – öffentliche Professoren der Philosophie, damit diese Unterricht in der Weisheitslehre erteilten. Sie hatten die Geistes- und Charakterbildung der Söhne der städtischen Elite abzurunden, bevor jene – in der Kunst der Rede bereits zuvor gründlich geschult – im politischen Leben erste Verantwortung übernahmen.² Die hohe öffentliche Bedeutung und Wertschätzung des philosophischen Unterrichts und seiner Vertreter war nicht zuletzt auch daran ablesbar, dass als philosophische Lehrer tätige vermögende Mitbürger von kostspieligen bürgerlichen Lasten freigestellt werden konnten – ein begehrtes Privileg, das der römische Staat aber wegen der potentiell weitreichenden Folgen für die Finanzkraft von Gemeinden auf wenige Ausnahmen zu beschränken suchte.³

Der Philosoph als Vermittler höherer Bildung – und hier ihres exklusivsten, oft nur Sprösslingen vermögender Familien offenstehenden

¹ Cass. Dio LXXII 31,3; Philostr. *VSoph.* II 2 p. 566. Vgl. J. H. Oliver, *Marcus Aurelius: Aspects of Civic and Cultural Policy in the East* (Princeton 1970) 80–91.

² H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris 1976) = *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977) 360–467; J. CHRISTES / R. KLEIN / C. LÜTH (Hgg.), *Handbuch der Erziehung und Bildung in der Antike* (Darmstadt 2006) 131–142 (mit neuerer Literatur).

³ P. STEINMETZ, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt* (Wiesbaden 1982) 81–85; HAHN (i. Dr.).

letzten Abschnittes – stellt eine gleichermaßen traditionelle wie in unseren Quellen wohlbezeugte Figur dar. Seit dem 4. Jh. v. Chr. erhielten wohl die meisten führenden Persönlichkeiten der griechischen Eliten – und dies gilt in der hohen Kaiserzeit dann im Grunde ebenso für die Angehörigen der stadtrömischen Aristokratie – auch eine Art philosophischer Ausbildung; nicht wenige hinterließen von ihren philosophischen Lehrern beeindruckende Charakterzeichnungen oder lebendige Schilderungen des philosophischen Unterrichtsbetriebes.⁴

Doch vermag jenes festgefügte (und konventionelle) Bild des Philosophen als Lehrer höherer Bildung für junge Erwachsene, tätig in Gymnasium, Schule oder Akademie, nur einen bemerkenswert kleinen Ausschnitt der Vorstellungen und Wirklichkeiten einzufangen, in denen er seinen Zeitgenossen vor Augen stand. Der Philosoph, wie ihn seine Umwelt – und dies gilt besonders für das Imperium Romanum – erlebte oder imaginierte, war allzuoft keine zurückgezogene, dem Hörsaal oder dem intellektuellen Zwiegespräch verhaftete Erscheinung, sondern vielmehr eine markante und Aufmerksamkeit heischende Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, mit der sich eine Vielzahl von Ideen und Erwartungen verbanden – und dem vor allem ein breites Spektrum von Aufgaben und Wirkungsweisen zugeordnet wurde.

So musste auch das einzige uns überlieferte Begriffs- und Synonymenlexikon der Kaiserzeit bei dem Versuch, die Tätigkeitsfelder eines Philosophen zu beschreiben, unversehens ausführlich werden – wollte es jedenfalls die entsprechenden Vorstellungen der Zeitgenossen des 1. und 2. Jh.s n. Chr. in ihrer ganzen Spannweite einigermaßen erfassen. In dem trockenen, listenartig aufzählenden Duktus dieses Handbuchs für den gebildeten, des Griechischen mächtigen Zeitgenossen bietet sich der entsprechende Eintrag folgendermaßen dar:

Philosoph: dialektischer (*dialektikós*), betrachtender (*theoretikós*), erzieherischer (*paideutikós*), ermahnender (*protreptikós*), belehrender (*didaskalikós*); die Seelen gründlich heilend, die Krankheiten des Erkenntnisvermögens (*gnóme*) korrigierend, auf die Tugend hinführend, jeglichen Zorn besänftigend, Begierden beruhigend, Sinnesfreuden ins rechte Maß bringend, Liebe zum Geld

⁴ Siehe etwa für den Stoiker Epiktet die Aufzeichnungen Arrians; hierzu WIRTH 1967, 149–189 und BRUNT 1977.

beschränkend, Arroganz zügelnd, Aufgeblasenheit züchtigend, Lasterhaftigkeit geißelnd, Unmoral zur Besinnung rufend ...⁵

Der detaillierte Tätigkeitskatalog, den in seiner ganzen Breite auszufüllen unser Philosoph, Dion von Prusa, wohl für sich beansprucht hätte, verweist nicht allein auf das Spektrum relevanter Kennzeichnungen zeitgenössischer (und älterer) Philosophen. Er gibt vor allem unzweideutig zu erkennen, in welchem Felde die kaiserzeitliche Öffentlichkeit vor allem die hauptsächlichen Aufgaben des Philosophen verortete: in seinem Bemühen um die Besserung und Führung des Menschen. Mochte auch der Philosoph als Gelehrter oder Professor zumindest einem gebildeten Publikum geläufig, ja aus der Zeit des eigenen Studiums sogar vertraut sein, so erfüllte er doch nicht das allgemein akzeptierte Bild von einem rechten Philosophen – dem jüngeren Seneca, selbst einer der bedeutendsten römischen Vertreter der Weisheitslehre, bedeutete *cathedrarius philosophus*, Kathederphilosoph, gar fast ein Schimpfwort.⁶

Die Vorstellung, dass ein Philosoph zuvorderst als *magister artis vitae* aufzutreten und in der Öffentlichkeit sichtbar seinen entsprechenden Platz einzunehmen, ja auszufüllen habe, nicht hingegen (oder nur ausnahmsweise) zurückgezogen in der Bibliothek oder Studierstube sich seinen Studien hingeben solle, ist grundsätzlich keine der römischen Kaiserzeit spezifische Auffassung. Bereits im Hellenismus – man denke nur an die philosophischen Richtungen des Kynismus, der Stoa und des Epikureismus und ihre dogmatischen Schwerpunktsetzungen – hatte die Vorstellung von einer Priorität der praktischen Philosophie, und hier der Ethik im besonderen, zunehmend an Boden gewonnen und so etwa auch in Rom seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert rasch wachsendes Interesse und Zustimmung erfahren: Die Stoa wurde spätestens im 1. Jh. n. Chr. zur römischen Philosophie *par excellence*. Doch lässt sich über die Kreise der gebildeten Eliten hinaus im 1. und mehr noch im 2. Jh. n. Chr. von einer beispiellosen Popularität von Philosophie und Philosophen sprechen, die wohl in keiner anderen historischen Epoche erreicht wurde, und dies in erstaunlich weiten Kreisen der Bevölkerung (vor allem natürlich in den städtischen Räumen des griechischsprachigen Ostens sowie in der Hauptstadt des Reiches, Rom). Philosophische Vorstellungen, und sei es auch in einfachsten Formen, – und nicht weniger

⁵ Poll., *Onom.* IV 39. Siehe dazu auch Max. Tyr. *Dial.* 1,8; Apul. *Apol.* 15,4; Ps.-Plut. *De lib. educ.* 10, 7D–8A.

⁶ Sen. *Brev. Vit.* 10,1 über den von ihm hochgeschätzten Papirius Fabianus: *non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis.*

Philosophen selbst! – stießen auf hohes Interesse, wurden weithin rezipiert, ja auch vom einfachen Volk ‚verstanden‘.⁷

2. Breitenwirkung und unverwechselbares Erscheinungsbild: der Philosoph im kaiserzeitlichen öffentlichen Leben

Dies ist natürlich nur verständlich vor einer entsprechenden Popularisierung der hier vermittelten oder verkörperten Inhalte. Das Auftreten und die Lehre der Kyniker in dieser Epoche vermag dies vielleicht am besten zu illustrieren – mithin der philosophischen Richtung, die nie wieder eine solche Präsenz und Breitenwirkung in der Öffentlichkeit finden sollte. Gerade die lebenspraktische Orientierung der Lehre auch bedeutender zeitgenössischer Philosophen⁸ begünstigte, zusammen mit der dynamischen Entwicklung der Bildungsvorstellungen in diesem Zeitraum, erheblich eine weite Rezeption philosophischen Bildungsgutes – nicht minder aber die der Philosophen als Persönlichkeiten höchsten öffentlichen Interesses. Dion selbst bietet hier ein frappierendes Beispiel, wenn er seinen eigenen ‚öffentlichen‘ Weg zu einer Existenz als Philosoph mit den folgenden Worten beschreibt:

„... Ich zog mir ein armseliges Gewand an, schränkte die übrigen Bedürfnisse ein und zog in der Welt umher. Von den Menschen aber, die mich zufällig erblickten, nannten mich die einen Landstreicher, andere Bettler, einige aber auch Philosoph. So geschah es nach und nach, ohne dass ich dies gewollt hätte oder mir etwas darauf einbildete, dass ich diesen Titel (*ónoma*) erhielt ...

Ich aber vermochte mich nicht immer und nicht all derer zu erwehren, die mich so nannten. Es mag sogar sein, dass mir dieser Ruf zum Vorteil gereichte, denn viele kamen, um mich nach meiner Auffassung, was gut oder schlecht sei, zu fragen. So war ich gezwungen, über diese Dinge nachzudenken, so dass ich in der Lage wäre, denen zu antworten, die diese Fragen stellten. Später aber hießen sie mich auch, in der Öffentlichkeit zu sprechen. So erwies es sich also dann

⁷ Dies hebt Origenes etwa von der Wirkung des Epiktet und seiner Lehre ausdrücklich hervor, die – im Gegensatz zu der Lehre Platons und dessen Schriften – auch vom einfachen Volk verstanden würde (Orig. *Cels.* VI 2).

⁸ Man beachte hier neben den Themen der *Dissertationes* Epiktets, die den Lehrbetrieb dieses Philosophen (in der Wiedergabe seines Schülers Arrian) authentisch spiegeln, etwa auch die Darlegungen des Musonius Rufus. Hierzu I. BRUNS, *De schola Epicteti* (Kiel 1897); BRUNT 1977, 19–48; LUTZ 1947, 28–34; van GEYTENBECK 1973.

auch notwendig, über die Pflichten der Menschen und über die Dinge zu sprechen, von denen sie meiner Meinung nach einen Nutzen hatten.“⁹

Selbstverständlich ist diese eindringlich verdichtete Vignette in beachtlichem Umfang der sorgfältigen Selbststilisierung Dions geschuldet, der hier im biographischen Rückblick einen schlüsselhaften Wendepunkt seiner politischen wie persönlichen Biographie kunstvoll literarisch ausgestaltet. Doch finden sich vergleichbare Inszenierungen und Auftritte – und vor allem das außerordentliche öffentliche Interesse an solchen – in erstaunlicher Fülle in den verschiedenartigsten Texten des 1. bis 3. Jh.s bezeugt.

Die Textstelle vermag dabei nicht nur hinsichtlich des hohen Stellenwertes des Äußeren, sondern auch dessen grundsätzlicher Mehrdeutigkeit, sowie der offenbar selbstverständlichen Ratgeberfunktion des Philosophen in der Öffentlichkeit bemerkenswerte Hinweise zu geben. Sie verdeutlicht vor allem den gesellschaftlichen Rahmen und die kommunikativen Bedingungen, unter denen ein Philosoph seine Tätigkeit entfaltet, insbesondere aber: seine *Rolle* wahrnimmt.

Die Zwiesprache zwischen Philosoph und Öffentlichkeit erfolgt auf Initiative der letzteren; der Philosoph wird um seines Rates willen von außen angesprochen, von Dritten zum Sprechen vor einer Versammlung aufgefordert. Das hier entworfene komprimierte und idealisierte Bild der Kontaktaufnahme zwischen Philosoph und Öffentlichkeit lässt sich aus den Schriften Dions in seinen komplexen Mechanismen und denkbaren Verlaufsformen in mancherlei Einzelheiten nachzeichnen, durch weitere Quellen aber vielfach bestätigen und ergänzen. Der Philosoph, den Dion an dieser Stelle imaginiert, ist natürlich vor allem einer kynischen Zuschnittes, doch ist sein Selbstverständnis darauf nicht beschränkt, vielmehr sogar zugleich bewusst von diesen, die Dion und andere gerne als ‚sogenannte‘ Philosophen (*hoi kaloúmenoi philósophoi*) bezeichnen, abgehoben. An jedem Ort und zu jeder Zeit, „wohin Zufall und Laune ihn treiben“,¹⁰ ist sich der wahre Philosoph seines Publikums gewiss. Sein einfaches Auftreten genüge ihm, der

⁹ Dion Chrys., *or.* 13,10–12; vgl. 72,11 (o. S. 105). Siehe zur Stelle auch VON ARNIM 1898, 242 f.; DUDLEY 1937, 150f.; MOLES 1978, 79–100 sowie HAHN 1989, 193–195. Zum Exil Dions DESIDERI 1978, 187–237; JONES 1978, 45–55. Die hier von Dion erzählte ‚Geschichte‘ seiner im Exil erfolgten Konversion zur Philosophie, in der modernen Forschung (mit bemerkenswerten Konsequenzen für die Gliederung seines Oeuvres) lange für authentisch gehalten, verdient keinen Glauben; siehe zuletzt (mit der älteren Literatur) BOWERSOCK 2002, 164f.

¹⁰ *Or.* 80,1.

auf Rathaus, Theater und Volksversammlung als Auftrittsort verzichten kann, bereits, um eine Volksversammlung einzuberufen: *ekklesiázon de mónos autós*.¹¹ Dieser Philosoph ist, das steht außer jedem Zweifel, Charismatiker.

Die Rolle des Philosophen, sein Verhältnis zur Öffentlichkeit, wird in der Gesellschaft des Imperium Romanum entscheidend durch die besondere Art seines Auftretens bestimmt. Es ist kein Zufall, dass Bemerkungen zum Äußeren und zum Erscheinen von Philosophen in der kaiserzeitlichen Literatur sonder Zahl sind:¹² Sie stellen den Blickwinkel auf Philosophen vom Standpunkt ihrer Umgebung überhaupt dar. Es ist das Erscheinungsbild des Philosophen, das – gänzlich unabhängig von den in Rede oder Schrift jeweils vertretenen philosophischen Auffassungen oder Lehrmeinungen – dem Zeitgenossen zunächst ins Auge fällt und auch über diesen ersten Eindruck hinaus seine Haltung gegenüber jenem sonderbaren Mitmenschen bestimmt. Das augenfällige Anderssein des Philosophen, im Grunde ein traditionelles Element, das aber auch unter den Bedingungen römischer Herrschaft seine Symbolträchtigkeit bewahren und diese sogar im Westen des Reiches verständlich machen konnte, verfolgte Absichten. Die Unverwechselbarkeit und insbesondere unmittelbare Erkennbarkeit zog in aller Regel das Interesse der Zeitgenossen auf sich – ein Sachverhalt, den niemand treffender erkannt, thematisiert und auch sich zunutze gemacht hat als Dion:

„Weswegen achten die Leute eigentlich nicht darauf noch spotten sie, wenn sie jemanden sehen, der nur gerade einen Chiton trägt? ... Wenn sie aber jemanden ohne Chiton sehen, in einem Mantel, den Kopf und die Wangen unrasiert, bringen sie nicht zustande, sich ihm gegenüber ruhig aufzuführen und schweigend an ihm vorbeizugehen, ohne eine Bemerkung zu machen, sondern sie treten auf ihn zu, reizen ihn und lachen ihn entweder aus oder beschimpfen ihn ... und dies im Wissen, dass diese Kleidung für die sogenannten Philosophen üblich ist und gewissermaßen Vorschrift.“¹³

Die äußere Erscheinung und das Auftreten des Philosophen bedeutet so ebenso sichtbare Abgrenzung von wie kommunikatives Medium zu seiner Umwelt. Ihre sorgfältige Pflege in allen dabei möglichen Elementen – Haarwuchs, Kleidung, Accessoires, Körperhaltung und

¹¹ Or. 80,2.

¹² Zur Topik des Bildes des Philosophen nur in der lateinischen Literatur siehe P. COURCELLE, „La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité“, *Journal des Savants* 1980, 85–101. Eine vor allem phänomenologische und sozialhistorische Untersuchung hingegen bei HAHN 1989, 33–45.

¹³ Dion Chrys, or. 72,1–3 (o. S. 101). Siehe auch 72,11 und 13,10–12.

Sprechweise – war wesentliche Voraussetzung und Grundlage des philosophischen Selbstverständnisses und Wirkens. Den Zeitgenossen bedeuteten diese Details allerdings weit mehr als reine Selbstdarstellung: Sie sahen in ihnen einen Spiegel der Lebenshaltung, der Charaktereigenschaften und der philosophischen Aussage des jeweiligen Philosophen, erblickten hierin die nach außen reflektierte Haltung und ein sittliches Charakterbild der Gesamtpersönlichkeit. Erst dieser Sachverhalt vermag den enormen Stellenwert der philosophischen Symbolik in dieser Zeit verständlich zu machen.¹⁴

3. Philosoph, aber auch Bürger von Prusa: Dions öffentliches Auftreten

Dion selbst bediente sich in seinen öffentlichen Auftritten als Philosoph immer wieder der Semantik seines Erscheinungsbildes und kokettierte auch mit seinem philosophischen Äußeren. In Olympia fragte er seine Zuhörerschaft, warum sie gerade ihn zu hören wünschte, der doch weder anmutig anzusehen sei noch Sehergabe oder sophistische Fertigkeiten anzubieten haben – sich vielmehr nur durch sein langes Haar auszeichne. Andernorts ließ er sich zunächst über sein philosophisches Äußeres aus, um dann, gewissermaßen entsprechend ausgewiesen und legitimiert, seine Zuhörer mit einer Moralpredigt traktieren zu können. Gerade Dion vergaß aber im Einzelfall auch nicht, auf die mögliche Irrelevanz ‚philosophischer‘ Haartracht hinzuweisen, welche ja auch Barbaren zieren können – nur in seinem eigenen Falle möchte er wallendes Haar und langen Bart als evidentes und aussagekräftiges *semeion aretés* verstanden wissen.¹⁵

Allerdings: solches Auftreten, das den Anspruch auf öffentliche Belehrung, und zwar in schonungsloser Offenheit und auch in Form

¹⁴ Eben diese Programmatik des äußeren Erscheinungsbildes veranlasste später Tertullian, einen gebildeten christlichen Apologeten, dazu, sich des Philosophenmantels zu bedienen, um ihn eigenen ‚philosophischen‘ Zwecken dienstbar zu machen und als Propagandist des Christentums als wahrer Philosophie aufzutreten – Dion hätte der von ihm gegebenen Begründung ohne Abstriche zustimmen können: „Auch wenn die Stimme (des Mannes im *pallium*) schweigt, so spricht doch das äußere Erscheinen selbst. So findet der Philosoph schließlich Gehör dadurch, dass er erblickt wird. Durch mein bloßes Gegenübertreten beschäme ich die Laster ... Das ist die große Wohltat des Philosophenmantels, dass schon beim Gedanken daran die unlauteren Sitten erröten ...“ (Tert. *Pall.* 6,1).

¹⁵ Dion Chrys., *or.* 12,15 (vgl. 12,5) in Olympia. Vgl. *or.* 32,22 (in Alexandria); 34,2 (in Tarsos); 35,2 und 11 (in Kelainai).

unverblümter Kritik (*parrhesía*) erhob, war dem Philosophen nicht ohne weiteres gestattet. Wollte er seine Aufgabe solchermaßen rückhaltlos wahrnehmen, musste er seinerseits zunächst auf die soziale und rechtliche Sicherheit der Polisgesellschaft verzichten. Dions selbstgewählte ‚Karriere‘ als Philosoph begann insofern konsequent mit der Entscheidung für ein abweichendes Äußeres (das armselige Gewand) und mit dem Verlassen der Heimat. Damit setzte seine außergesellschaftliche Existenz als Philosoph ein, die Diogenes, der erste Kyniker, im klassischen Athen noch durch den Umzug in eine ‚asoziale‘ Tonne signalisiert hatte. Auf diese Weise wurde ebenso der Verzicht auf die Wahrnehmung fundamentaler persönlicher und politischer Rechte erklärt wie die vorbehaltlose Entscheidung für ein Dasein außerhalb der Gesellschaft signalisiert – und zugleich das Recht auf *parrhesía* erworben. Der Philosoph deklarierte sich zum Fremden, um einer Öffentlichkeit in zensorischer Funktion gegenüberzutreten zu können.

Die Reisetätigkeit von Philosophen wie Dion bedeutete unter diesen Voraussetzungen die konsequente Verfolgung der außergesellschaftlichen Existenz. Die kynische Lebensform des Wanderns verwirklichte dabei das Prinzip der philosophischen Ungebundenheit in seiner radikalsten Form. Der Beiname eines Kynikers, Planetiades, trägt dem programmatisch in sprechender Weise Rechnung. Wahrhaft konsequent war aber ein anderer zeitgenössischer Kyniker, Asklepiades, von dem berichtet wird, dass er auf dem Rücken einer Kuh die Welt bereist und sich dabei von ihrer Milch ernährt habe.¹⁶ Doch eben diese Sichtbarkeit und Radikalität der Lebensweise bedeutete die Plattform, von der aus Philosophen ein weites Publikum anzusprechen und als Lehrer, Ratgeber, Kritiker oder Mediatoren weit in die Gesellschaft hinein zu wirken vermochten.

Zahlreiche der politischen Reden Dions, so in Alexandria, Tarsos und im phrygischen Apameia,¹⁷ verweisen explizit auf dieses voraussetzungsreiche Kommunikationsgefüge. An diesen Orten ist es Dion, der Philosoph aus der Fremde, nicht aber der Angehörige einer städtischen Elite, der das Wort ergreift und sich in sorgsam stilisierter Rolle mit den inneren Zuständen der von ihm besuchten Städte befasst und zum Teil weitreichende Ratschläge – wie den zur Integration einer seit

¹⁶ Didymos Planetiades: Plut. *De def. Orac.* 7, 413A. Asklepiades: Tertull. *Nat.* II 14,4.

¹⁷ *Or.* 35 (Apameia), *or.* 32 (Alexandria). Vgl. dagegen die ‚sophistische‘ Rede auf Rhodos (*or.* 31), die deutlich früher zu datieren ist; JONES 1978, 26–35 und SWAIN 1996, 428f.

altersher benachteiligten Gruppe, der Tuchweber – erteilt.¹⁸ Doch zunächst verbreitet er sich ausführlich über die Pflicht des Philosophen zur Belehrung von Städten, bevor er zu seinen Mahnungen ansetzt. Und er legt auch eingehend dar, dass seine freimütige Rede auf die Besserung der Menschen, die Förderung ihres Glücks und ihrer Fähigkeiten, die Stadt besser zu verwalten, ziele. Der Philosoph Dion als von den Göttern gesandter Ratgeber versteht sich hier, nach einem populären Bild, als ein zum Patienten gerufener Arzt, der mit therapeutischen Mitteln den Krankheiten des Gemeinwesens zu Leibe rücken möchte.¹⁹ Für Dion stellt die Besserung öffentlicher Missstände durch – erbetene oder auch unerwünschte – öffentliche Stellungnahme, Kritik und Ratgebertätigkeit die Essenz philosophischen Selbstverständnisses dar.²⁰

Wie entscheidend hier die spezifische Rolle des Philosophen für das Agieren Dions ist, verdeutlicht sein gänzlich anderes Auftreten bei Reden in seiner Heimatstadt Prusa und in deren Nachbarstadt Apameia in Bithynien, deren Bürgerrecht er ebenfalls besaß, sowie in anderen bedeutenden Städten der Provinz. Zwar behandelt Dion auch hier verschiedentlich das Thema der *homónoia*, der innerstädtischen Eintracht bzw. des harmonischen Miteinanders zwischen Nachbarstädten,²¹ doch tritt er nun dezidiert als angesehenes Mitglied der Oberschicht, als Mitbürger und herausragende Persönlichkeit der provinziellen Aristokratie auf, evoziert hingegen an keiner Stelle sein Selbstverständnis als Philosoph – und verzichtet auf jede schneidende Kritik.²² Auch seine offiziellen Funktionen als Gesandter Prusas zum

¹⁸ Or. 34. Im weiteren geht er auch rückhaltlos mit den politisch Verantwortlichen der Polis selbst ins Gericht; or. 34,21ff. und besonders 28–37. Zu dieser Rede D. KIENAST / H. CASTRITIUS, „Ein vernachlässigtes Zeugnis für die Reichspolitik Trajans: Die zweite tarsische Rede des Dion von Prusa“, *Historia* 20 (1971), 62–83; JONES 1978, 136f.; DESIDERI 1978, 423–430 sowie SWAIN 1996, 216–219.

¹⁹ Or. 32,7 und 11. Vgl. zum Bild des Philosophen als Arzt auch Plut. *Vit. Pud.* 2, 529B–C; Epict. *Diss.* III 23,30; Dion or. 32,17; Muson., *Diss.* I u.v.a.

²⁰ Fast drei Jahrhunderte später fasste Synesios die Bemühungen des Philosophen mit den Worten zusammen: „Dion verlegte sich darauf, den Menschen ins Gewissen zu reden: Herrschern und Bürgern, Einzelpersonen und Gruppen“ (Dion 1,11; TREU, p. 237).

²¹ Zum Gegenstand der *homónoia* als wahrhaft philosophischer Thematik vgl. auch or. 48,14. Hierzu JONES 1978, 83–94; SHEPPARD 1984–86, 248–252; G. SALMERI, „Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor“, in: SWAIN 2000, 53–92.

²² Or. 41,1ff., beachte hier besonders 7; or. 38 (Nikomedia), or. 39 (Nikaia). In der Rede in Nikomedia (dessen Bürgerrecht er ebenfalls besaß), in der er zur Beilegung von Streitigkeiten mit Nikaia riet, bemüht er sich nachdrücklich darum,

Statthalter Bithyniens oder nach Rom waren nicht seinem Ruf als Philosoph, sondern als führendes Mitglied des Rates seiner Heimatstadt geschuldet, wenn auch rhetorische Fähigkeiten für die Betrauung mit solchen Missionen natürlich von besonderer Bedeutung waren.²³

Galt Dion in seiner Heimatstadt mithin nicht als Philosoph, fand – allgemein gesprochen – der Weise in der Städtewelt des prinzipatszeitlichen griechischsprachigen Ostens unter seinen Mitbürgern mithin keine Beachtung, wurde vielmehr nur in der Fremde gehört? Dies trifft zweifellos nicht zu. Ganz im Gegenteil tritt uns die Bezeichnung ‚Philosoph‘ gerade in städtischen Ehreninschriften dieser Zeit als außerordentliche Distinktion von Persönlichkeiten in ungewöhnlicher Zahl entgegen.²⁴ Allerdings sind nicht alle Geehrten, wie manche Texte (etwa für einen Centurio und Prokurator) verraten, dabei als Philosophen im engeren Sinne anzusprechen. Vielmehr verdeutlicht zuweilen schon die Stellung des Attributs *philósophos* im Anschluss an die Aufzählung der von der Person bekleideten Ämter, dass es sich häufig nicht um eine Tätigkeits-, sondern um eine Ehrenbezeichnung handelt: Die adjektivische Kombination *philósophos kai philópatris* etwa verweist unzweideutig auf eine zusammenfassende moralische Würdigung der herausragenden politischen Tätigkeit der geehrten Persönlichkeit. Diese allerdings signalisiert zugleich, dass eine Gemeinde mit einem solchen ‚Philosophen‘ besondere, der Art und dem Umfang nach ungewöhnliche staatsbürgerliche Leistungen verband, die dieser der Allgemeinheit erwiesen hatte oder aber weiter erweisen sollte. Es existierten mithin zeitgenössische Wertmaßstäbe, die dem Philosophen als Mitbürger sogar besondere Erwartungen entgegenbrachten – und dies offensichtlich gerade in materieller Hinsicht.²⁵

den Eindruck unerlaubter Einmischung in innere Angelegenheiten der Stadt zu vermeiden. Zu den Städtereden Dions siehe vor allem JONES 1978, *passim*.

²³ Zur Beteiligung und Rolle von Philosophen und Sophisten bei städtischen Gesandtschaften im römischen Imperium E. L. BOWIE, „The Importance of Sophists“, *Yale Classical Studies* 27 (1982) [29–59] 32ff.; kritisch hingegen P. BRUNT, „The Bubble of the Second Sophistic“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39 (1994) 25–52; vgl. aber BOWERSOCK 2002, 158–160. Zum weiteren Zusammenhang grundlegend F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337)* (London 1977) 217. 363–385. 410–420.

²⁴ Zum weiteren siehe HAHN 1989, 159–164. Vgl. zudem nun umfassend für die hellenistische Zeit M. HAAKE, *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis* (Vestigia 56, München 2007).

²⁵ Zum folgenden siehe HAHN (i. Dr.).

Schon die zeitgenössischen römischen Rechtstexte spiegeln solche Haltung, wenn sie nüchtern erklären, dass ein wirklicher Philosoph eine Befreiung von öffentlichen Lasten, selbst wenn diese ihm nach dem Buchstaben des Gesetzes zustünde, nicht anstrebe, vielmehr *munera* zweifellos bereitwillig auf sich nehmen würde.²⁶ Unzweideutig steht hier im Hintergrund die populäre Vorstellung vom wahren Philosophen als einer Person, die uneigennützig mit Geld und materiellem Eigentum umzugehen habe, ja Geld überhaupt als Gegenstand materiellen Wertes verachte.

Diese spezifische Konnotation des Philosophentitels musste es hochgebildeten Angehörigen einer aristokratischen städtischen Elite angeraten erscheinen lassen, vor ihren Mitbürgern diesen spezifischen intellektuellen Habitus und moralischen Anspruch nicht als Leitschnur ihres städtischen politischen Handelns zu definieren. Und tatsächlich findet sich in keiner der fast ein Dutzend uns erhalten gebliebenen Reden, die Dion in Prusa gehalten hat – und die allesamt auch seine politische Rolle hier zum Thema haben –, eine Stilisierung seines Auftretens oder Handelns als Philosoph. In markantem Unterschied zu seinen oben erwähnten Städtereden zeichnet er, der reichste, jedenfalls einflussreichste Bürger Prusas, von sich selbst, wenn er seine großzügigen Stiftungen an die Stadt schildert, das Bild des untadeligen Mitbürgers, der den Verpflichtungen seiner wirtschaftlichen und sozialen Stellung unter der Elite der Stadt in vorbildlicher Weise nachkommt. Sein Auftreten in seiner Vaterstadt entspricht somit einem völlig traditionellen Selbstverständnis, wie es unter Mitgliedern der städtischen Eliten seiner Zeit allgemeiner Maßstab des Handelns gegenüber der eigenen Gemeinde war.

Allein eine Rede, *or.* 49, bietet hier eine merkwürdige Ausnahme: In dieser traktiert Dion in der Tat ausführlich – allerdings auffallend hölzern und wenig inspiriert – die politischen Pflichten des Philosophen im allgemeinen und seiner Vaterstadt gegenüber im besonderen: um dann unversehens zu der Erklärung zu gelangen, dass insofern von ihm die Übernahme des ausgelobten Bürgermeisteramtes (zugleich die kostspieligste Magistratur der Stadt) füglich erwartet werden könne, er diese ihm grundsätzlich willkommene Last jedoch aus vielerlei Gründen und Verpflichtungen dennoch nicht übernehmen könne. Der ganze Duktus der Rede, die gequälte Argumentation und holperige Sprache, verweisen darauf, dass Dion unerwartet aus der mit dem Wahlverfahren befassten Volksversammlung heraus unter Hin-

²⁶ Dig. L 5,8,4. Vgl. XXVII 1,6,7 und L 13,1,4.

weis auf sein bekanntes Selbstverständnis als Philosoph ein Amt angetragen worden war, das er wegen der damit verbundenen enormen Aufwendungen unbedingt zu vermeiden suchte. Es scheint also, wie die Replik Dions noch verrät, vor der Bürgerschaft mit nicht geringer Überzeugungskraft die Forderung vorgebracht worden zu sein, dass er, der Philosoph, jene vakante und ungeliebte Aufgabe doch auf sich nehmen und so seinen ureigensten Überzeugungen entsprechend zum Wohl seiner Mitbürger tätig werden solle.

Als wahrhaften Philosophen und Patrioten (*heís philósophos, heís philópatris*) soll jedenfalls zwei Generationen später einem Bürger von der Volksversammlung im griechischen Parion akklamiert worden sein, der gleich sein gesamtes väterliches Erbe seiner Stadt überschrieb, um ein Wanderleben als Kyniker anzutreten.²⁷ Dieses radikal-philosophische Verständnis war für einen normalen Angehörigen der städtischen Eliten, der Philosophen oft angehörten, kaum vorstellbar, wollte er nicht seinen und seiner Familie soziale und politische Existenz aufs Spiel setzen.

4. Randständig, aber öffentlicher Blickfang: die Kyniker

Will man die enorme, auch in breiten Bevölkerungskreisen zu fassende Popularität von Philosophie und Philosophen in der römischen Kaiserzeit verstehen, muss man sich den Vertretern jener letztgenannten philosophischen Schule zuwenden. Die kynische Bewegung, im ausgehenden Hellenismus fast erloschen, erlebte unter den politischen und sozialen Verhältnissen der römischen Herrschaft gerade in der östlichen Reichshälfte einen neuerlichen Aufschwung. Kyniker fanden dabei nicht nur in den großen Zentren reichen Zulauf, sondern vermochten auch in den wenig urbanisierten Regionen Griechenlands und Kleinasiens auf Wanderschaft durch Betteln ihre Existenz zu bestreiten.²⁸ Selbst nicht selten von gebildetem Hintergrund, in der Regel aber sicher den Unterschichten entstammend (und deshalb von etablierten Intellektuellen und Vertretern der Eliten regelmäßig als Pseudophilosophen und Betrüger diffamiert), gelang es den kynischen

²⁷ Luc. *Peregr.* 15. Diesem wird zugleich als „einzigem Nachfolger des Diogenes und des Krates“ akklamiert. Zum bekannten entsprechenden Vorbild des Kynikers Krates siehe Apul. *Apol.* 22,2 sowie Diog. Laert. VI 97.

²⁸ Dieser wichtige Aspekt des Wirkens kynischer Philosophen in der Kaiserzeit ist in vielen Facetten in unseren zeitgenössischen Quellen – sogar Graffiti – bezeugt; hierzu HAHN 1989, 175–179.

Straßenpredigern vor allem in der prosperierenden griechischen Stadtkultur des ausgehenden 1. bis beginnenden 3. Jh.s festen Fuß zu fassen und mit ihrem demonstrativen *Kynikós bíos* in den urbanen Räumen unter den niederen Bevölkerungsschichten Anhänger und Verehrer zu finden, zugleich mit der Konsequenz ihres Lebensstils und ihrer Ethik aber auch Gebildete zu beeindrucken (und so die kaiserzeitliche Stoa insgesamt nachhaltig zu prägen).²⁹

Anders als etablierte Philosophen aus der Oberschicht, die in Hörsälen sich einem ausgewählten Publikum stellten und so selbstverständliche Akteure des vielfältigen urbanen Kulturbetriebes darstellten, suchten sich Kyniker ihr Auditorium auf der Straße. Wollten sie hier das einfache Volk mit ihren Ansprachen erreichen, hatten sie sich der Redeweise ihrer Zuhörer zu bedienen, kurz, einfach und verständlich zu sprechen, nicht aber sich der elitären attizistischen Kunstsprache zu befleißigen, wie sie bei Vorträgen in den öffentlichen oder privaten Vorlesungssälen als Nachweis einer standesgemäßen *Paideia* und eines entsprechenden sozialen Habitus erwartet wurde. Dion hatte es in der Zeit seines selbstgewählten Exils als kynischer Wanderprediger gelernt, sich der Diktion und des Vokabulars der Straße zu bedienen, „einer Sprache, die um nichts besser als die von Händlern oder Maultiertreibern ist“ (or. 35,4). Nicht nur er, auch der Satiriker Lukian – unsere zweite grundlegende Quelle für das bunte Leben in den Städten des griechischen Ostens der Zeit und hier der Realität des zeitgenössischen philosophischen Wirkens im besonderen³⁰ – diagnostiziert eine nach Auftreten, Sprache und Publikum tiefe Kluft zwischen Straßenkynikern und den Vertretern der anderen, im allgemeinen Bildungs- und Kulturbetrieb verhafteten Schulen.

Kynikern, jenen „bizarren Kapuzinern des Altertums“,³¹ fiel, wie es scheint, neben ihren moralischen Predigten vor allem die Rolle der öffentlichen Kritik zu: an allgemeinen Missständen, der Benachteiligung von Gruppen, dem Fehlverhalten von römischen Beamten und städtischen Magistraten, der Verschwendung von Geldern für zweifelhafte Prestigeprojekte u.a. Die *parrhesía* dieser Existenzen am Rande der Gesellschaft vermochte damit verbreitete Missstimmungen zu artikulieren und im Einzelfall Konflikte zur gesellschaftlichen Aus-

²⁹ DUDLEY 1937, 187–201; J. M. RIST, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969) 54–60; M.-O. GOULET-CAZÉ, *Les Kynica du stoïcisme* (Hermes Einzelschriften 89, Stuttgart 2003).

³⁰ Zu Lukian siehe besonders JONES 1986.

³¹ R. HELM, „Lucian und die Philosophenschulen“, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 5 (1902) 352.

sprache zu bringen, für die es angesichts des faktischen Verschwindens der Volksversammlungen aus den Verfassungen der Poleis nur noch ungenügende oder problematische Plattformen gab: Akklamationen in Circus oder Theater, mit ihren *a priori* kollektiven und zudem kommunikativer wie sozialer Eskalation allzu leicht Vorschub leistenden Mechanismen – zudem in den Metropolen unter den Augen der Provinzialverwaltung – waren kaum geeignet, um aufkommenden innergesellschaftlichen Dissonanzen differenziert zu begegnen oder überhaupt frühzeitig den Puls der Volksstimmung zu fühlen und gegebenenfalls rasch und wirksam darauf zu reagieren.

Die teils wütende Ablehnung jener Straßenprediger seitens Repräsentanten der etablierten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ist gut bezeugt.³² Doch wortgewaltige Unmutsäußerungen aus dem Munde von Kynikern gaben – wenn sich die Volksmeinung erkennbar mit ihnen solidarisierte – politisch Verantwortlichen auch Hinweise auf die aktuelle Stimmungslage in ihrer Stadt. Umgekehrt konnte es aber auch zur Solidarisierung der Zuhörer mit ungerechtfertigt angegriffenen Mitgliedern der städtischen Elite kommen.³³

Kynische Kritik an den zeitgenössischen politischen und sozialen Verhältnissen war auch aus einem Grunde wohl oft ernstzunehmen. Denn selbst wenn der gängige Vorwurf gegen diese ‚Schule‘ lautete, dass sich nur Ungebildete und Scheinphilosophen sowie Personen zweifelhaften sozialen Hintergrunds in ihr tummelten, um unter der Larve des ‚Hundes‘ ohne Anstrengung ein vorteilhaftes Auskommen und zudem allgemeine Beachtung zu finden, so stammen doch wenigstens die uns namentlich und ihrer Herkunft nach bekannten Kyniker allesamt aus angesehenen und wohlhabenden Familien.³⁴ Die Wahl

³² Die einzige Erwähnung zeitgenössischer Philosophen im Werk des Historikers und römischen Verwaltungsbeamten Appian besteht so in einer bitteren Polemik gegen die zahlreichen, als Philosophen auftretenden Neider aus armseligen Verhältnissen, die „auf eine widerwärtige Art die Reichen oder Herrschenden schmähen“ (*Mithr.* 28). Vgl. auch Athen. V 220a; Tert. *Apol.* 46, 4; Luc. *Vit. Auct.* 10. Vgl. M. T. GRIFFIN, „Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion“, in: R. B. BRANHAM / M.-O. GOULET-CAZÉ (Hgg.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (Berkeley 1996) 190–204.

³³ Siehe etwa den gescheiterten Versuch des Kynikers Peregrinos, Herodes Atticus vor den Besuchern der Spiele in Olympia (wo er eine Wasserleitung zur Versorgung der Teilnehmer gestiftet hatte) zu diffamieren – diese drohten ihn zu steinigen (Luc. *Peregr.* 19f.)

³⁴ Neben Dion, der zeitweise als Kyniker auftrat, sind dies Peregrinos (Luc. *Peregr.* 14), Demonax (Luc. *Demon.* 3) und Theagenes (Luc. *Peregr.* 36; vgl. auch Galen. *Meth. med.* 13,15 [X 909 Kühn] über die Lehrauftritte dieses Kynikers im

des *Kynikós bios* entsprang in diesen Fällen nicht den Zwängen wirtschaftlicher Notwendigkeit, sondern ging auf die ehrenhafte Entscheidung für eine konsequent philosophische Daseinsform zurück: ein Phänomen, das durchaus auf die asketische Bewegung im späteren Christentum vorausweist. Die öffentliche Wirksamkeit solcher Persönlichkeiten, ihr teils staunenswerter Ruf auf der Basis ihres respektheischenden *bios*, ist so durchaus verständlich.

Die letzte Beobachtung hilft auch, nicht nur die außerordentliche gesellschaftliche Beachtung, sondern die in einigen Fällen regelrechte öffentliche Verehrung besser zu verstehen, die kynische Philosophen (oder auch ‚pythagoreische‘: Apollonios von Tyana) in der Kaiserzeit erfahren konnten – nicht anders als in den folgenden Jahrhunderten dann christliche Asketen. Ebenso wie bei jenen bezeugen dies zeitgenössische oder spätere Texte, die in ihren Schilderungen nicht frei von hagiographischen Zügen sind, sich mithin selbst der Faszination jener außerordentlichen Persönlichkeiten, ihrer Lebensweise und ihres Wirkens nicht entziehen können.

Die Lebensbeschreibung des Demonax aus der Feder Lukians, des sonst so aufgeklärten und rational analysierenden Beobachters der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur, entfaltet um jenen Kyniker ein Panorama philosophischer Verhaltensmuster, welches das spirituelle Potential des Philosophen in seiner ganzen Spannweite aufscheinen lässt. Demonax, als Fremder nach Athen gelangt, tritt hier nicht nur als Schlichter und Schiedsrichter unter der städtischen Bevölkerung hervor, bewährt sich mithin als Stifter bürgerlicher Eintracht in einem privilegierten philosophischen Tätigkeitsfeld.³⁵ Er

Trajans-Gymnasium in Rom), im 1. Jh. natürlich zudem Demetrius. Zu letzterem siehe M. BILLERBECK, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie* (Leiden 1979). Von Oinomaos von Gadara, dem einzigen Kyniker, von dem auch literarische Tätigkeit bekannt (und ein Traktat in Fragmenten überliefert) ist, ist eine entsprechende Herkunft auf Grund seiner Bildung unbedingt anzunehmen: P. VALLETTE, *De Oenomaos Cynico* (Paris 1908) 8–10; J. HAMMERSTAEDT, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaos* (Frankfurt a. M. 1988).

³⁵ Luc. *Demon.* 9 schildert sein Wirken u.a. mit den folgenden Sätzen: „Er bestimmte es sich zur Aufgabe, Brüder, die miteinander im Streit lagen, zu versöhnen und Ehefrauen zu friedlichem Auskommen mit ihren Gatten zu verhelfen. Auch redete er an verschiedenen Orten aufgewühlten Volksmassen in überlegter Weise zu und bewegte die Mehrzahl der Erregten dazu, ihrem Vaterland die rechten Dienste zu erweisen.“ In einem Falle soll Demonax allein mit seinem Erscheinen eine innerstädtische Revolte (*stásis*) im Keim erstickt haben (*Demon.* 64; vgl. eine ähnliche Tradition für Apollonios von Tyana bei Philostr. *VApoll.* I 15).

erfährt – jedenfalls in der Darstellung Lukians – auch aus allen sozialen Schichten Verehrung. Nicht nur in Athen, sondern in ganz Griechenland ist die Liebe zu ihm so groß, dass überall bei seinem Auftauchen in der Öffentlichkeit sich die Magistrate erheben und Stille eintritt. Gegen Ende seines Lebens wird er von den Athenern wie ein Heiliger behandelt und nach seinem Tod von der ganzen Stadt zu Grabe getragen. Der Stein, auf dem er zu ruhen pflegte, wird später gar als eine Art Reliquie verehrt.³⁶

5. Philosophen und Herrscher

Die Außerordentlichkeit des wahren Philosophen, die paradigmatische Existenz des echten Weisen stellt eine Denkfigur dar, die in der Kaiserzeit bereits auf eine jahrhundertealte wirkungsmächtige Tradition zurückblicken konnte, aber – an Persönlichkeiten wie Sokrates, Diogenes oder Pythagoras kristallisiert – in ihren verschiedenen Facetten auch die Vorstellungswelt (und entsprechende Erwartungen) der imperialen Gesellschaft prägte. Nur ein Aspekt kann hier noch abschließend dargelegt werden, der aber gerade für Dions Selbstverständnis und Nachleben von Bedeutung ist.

Das Ideal des platonischen Philosophenkönigs hat zu keinem Zeitpunkt der Antike seine Realisierung finden können (Kaiser Marc Aurel verzichtete nicht erst angesichts der Ungunst der außenpolitischen Verhältnisse auf entsprechende Ambitionen³⁷). Doch hat die Überzeugung, dass der rechte Herrscher zumindest Umgang mit Philosophen pflegen solle, jedenfalls in gebildeten griechischen Kreisen der Kaiserzeit – und selbst in der politischen Realität – bemerkenswerte Spuren hinterlassen. Dion, dem wir vier lange (und traditionelle) Traktate über die Königsherrschaft verdanken, von denen zwei un-

³⁶ Luc. *Demon.* 9. 63 und 67. Zur Schrift, ihrer literarischen Form, den darin gebotenen biographischen Details und den Informationen zum kulturellen Leben Athens siehe JONES 1986, 90–98.

³⁷ Späterer Überlieferung (bzw. wohl eher Erfindung) zufolge soll er aber immer das Wort Platons im Munde geführt haben, demzufolge die Staaten blühen, die von Philosophen regiert würden oder in denen die Herrschenden philosophierten; *Hist. Aug.*, *M. Aur.* 27,7. (vgl. Plat. *Rep.* V 473cd). Zu entsprechenden Reflexionen in seinen ‚Selbstbetrachtungen‘ P. A. BRUNT, „Marcus Aurelius in his Meditations“, *JRS* 64 (1974), 1–20.

mittelbar an Kaiser Trajan gerichtet zu sein vorgeben,³⁸ hat in seiner 49. Rede der Auffassung, dass der Herrscher, wenn er schon nicht selbst Philosoph sein könne, doch wenigstens von einem Philosophen unterrichtet werden oder einen solchen als Ratgeber heranziehen solle, beredten Ausdruck gegeben.³⁹ So macht Dion hier nicht allein in der griechischen Geschichte zahlreiche Herrscher ausfindig, die Philosophen zum Vorteil ihrer Regierung und ihrer Untertanen an ihrer Seite hatten. Plutarch traktierte dasselbe Thema in seiner Abhandlung „Darüber, dass der Philosoph vornehmlich mit Mächtigen Konversation pflegen soll“ (*Mor.* 776A – 779C).

Und tatsächlich haben römische Kaiser, wie schon zuvor republikanischer Politiker, seit Augustus sich häufig mit griechischen Intellektuellen – und hier besonders Philosophen – umgeben;⁴⁰ ein Verkehr von Kaisern mit Philosophen fand im Prinzipat darüber hinaus in zahlreichen Situationen und vielfältigen Formen, vor allem anlässlich von Gesandtschaften griechischer Städte an den Kaiserhof statt.⁴¹ Dabei sind historische Begegnungen und entsprechende allein literarische Stilisierungen, die auf die bekannten idealtypischen Vorstellungen und Erwartungen abheben, nicht in jedem Falle sicher zu unterscheiden. So werden fast allen bedeutenden Philosophen der Zeit, jedenfalls wenn sie Gegenstand späterer literarischer Darstellungen wurden, Begegnungen oder doch zumindest Wortwechsel mit römischen Herrschern nachgesagt, wobei diese Gespräche – natürlich – vor allem der Belehrung letzterer gedient haben sollen.

Paradigmatisch für solche literarische Aneignung des Themas der Begegnung von Macht und Geist, dessen kulturelle wie politische Faszination einen vorzüglichen Nährboden für idealisierende und unhistorische Schilderungen abgab, ist die Lebensbeschreibung des sagenumwobenen Philosophen (oder Zauberer?) Apollonios von Tyana: Dessen Biograph Philostrat lässt zur Beratung Kaiser Vespasians gleich drei bedeutende Philosophen – unseren Dion, den Stoiker Euphrates und jenen ‚Pythagoreer‘ Apollonios – in Alexandria an-

³⁸ *Or.* 1 und 3, wobei Trajan allerdings nicht namentlich angesprochen wird. Zu diesen Reden (und der Rolle Dions als Ratgeber des Kaisers) JONES 1978, 115–123; DESIDERI 1978, 283–318; SALMERI 1982.

³⁹ *Or.* 49,3. 5–8; allerdings muss offen bleiben, ob er die Reden tatsächlich vor dem Kaiser hielt, sie diesem zukommen ließ oder die vorliegenden Fassungen sich nicht überhaupt späterer Ausarbeitung verdanken. Vgl. zum Folgenden RAWSON 1989, 233–258, und HAHN 1989, 182–191.

⁴⁰ Eine gute Übersicht – auch über die republikanischen Anfänge – bietet RAWSON 1989, 237. 243–252.

⁴¹ Hierzu die Literatur oben in Anm. 23.

treten, um dem eben proklamierten Herrscher die Vorzüge der verschiedenen Regierungsformen ausbreiten zu lassen.⁴²

Die Tradition, dass gerade Dion vorzüglich auch als Ratgeber von Kaisern gewirkt und so seiner psychagogischen und pädagogischen Aufgabe als Philosoph in außerordentlicher Weise nachgekommen sei, ist jedenfalls profiliert – wenn auch kaum auf der Basis belastbarer historischer Zeugnisse (oder des Œuvres Dions selbst) aussagekräftig nachzuvollziehen. Er selbst beanspruchte, ein alter Freund Nervas zu sein. Philostrat wiederum verdanken wir die Episode von der engen Beziehung Dions zu Trajan, die besagt, dass der Kaiser den Philosophen in seinem Wagen mitgenommen habe, nur um hernach zu erklären, dass er nichts von dem, was Dion zu ihm gesprochen habe, verstanden hätte, ihn aber liebe wie sich selbst.⁴³

Immerhin bedeutet die letztere Episode doch eines: Die Begegnung mit einem Philosophen, das Zwiegespräch mit einem Weisen, bedeutete – so jedenfalls die Überzeugung der Zeit – für jede Person, selbst den unumschränkten Herrscher des Imperiums, einen hohen, einen unschätzbaren Gewinn. So bricht sich am Philosophen der römischen Kaiserzeit – und der Wahrnehmung durch seine Umwelt – wie an einem Prisma zugleich auch das Selbstverständnis und die Vorstellungswelt seiner Zeit.

⁴² *VApoll.* V 32ff. (das herodoteische Muster ist unverkennbar). Apollonios war auch sonst in der philostratischen Darstellung als Berater und Gesprächspartner von Herrschern ungemein aktiv: VI 29ff. (Titus); VII 8 (Briefwechsel mit Nerva); I 28 und 37 (König von Babylon); II 27ff. (König der Inder). Die (ältere) Brieftradition um Apollonios weiß noch um weitere ‚Beratungen‘ von Herrschern, so etwa auch des Claudius und des Domitian (*Apoll. epp.* 53. 20); R. J. PENELLA, *The Letters of Apollonius of Tyana* (Mnemosyne Suppl. 56, Leiden 1979).

⁴³ Philostr. *VSoph.* I 7 p. 488. Zur Tradition um Dion als Ratgeber römischer Kaiser siehe weiterhin Themist. *or.* 5,1, 63d (der mehrere Paarungen zwischen römischen Kaisern und griechischen Philosophen bietet, nicht alle aber frei von anachronistischen Implikationen) sowie Synes. *Dion* 1,11.

Rhetor, Philosoph und „Stinkmund“: Dions Bild in der eigenen und in späterer Zeit bis zum Ende von Byzanz

Jacques Champ

1. Konversion zur Philosophie?

Nichts bereitete Dion von Prusa besonders auf die Laufbahn eines Philosophen vor, jedenfalls wenn man darunter einen Lehrer der Philosophie oder gar den Schöpfer eines philosophischen Systems versteht. Trotz seines Exils (oder der Verfügung seiner Entfernung von der Heimatstadt, die man mit diesem Wort bezeichnet) gab es wahrscheinlich niemals eine „Bekehrung“ zur Philosophie, unabhängig davon, was Synesios geschrieben hat:¹

„Was nun Dion betrifft, so wurde er aus einem völlig gedankenlosen Sophisten zu einem vollendeten Philosophen, und zwar mehr durch eine glückliche Wendung des Schicksals als durch eine überlegte Entwicklung. Er hat diese glückliche Wendung selbst erzählt.“

Es handelt sich hier um eine Konstruktion von Dions Laufbahn, die auf dessen 13. Rede (*In Athen über das Exil*) beruht; in Wirklichkeit trägt er das *τριβώνιον* schon zur Zeit Vespasians, wie auch nach der Verurteilung zum Exil in Jahre 82.² Im übrigen ist der oft betonte Gegensatz zwischen Sophist und Philosoph höchstwahrscheinlich irrig: Jeder *πεπαιδευμένος* war notwendigerweise auch mit der Philosophie vertraut, so dass die Lehrer veranlasst waren, sowohl das eine wie das andere Fach zu unterrichten.³ Von dem Augenblick an, in dem Marc Aurel beschloss, öffentliche und vom Staat finanzierte Lehr-

¹ Synesios, *Dion* 1,4: ὁ δὲ Δίων ἐξ ἀγνώμονος σοφιστοῦ φιλόσοφος ἀπετελέσθη· τύχη δὲ μᾶλλον ἢ γνώμη χρησάμενος, τὴν τύχην αὐτὸς διηγῆσατο.

² Vgl. P. DESIDERI, Art. D 166 (Dion Cocceianus de Pruse), in: *DPhA* II 853, der auf Dions *Rede an die Alexandriner* (or. 32,22) verweist.

³ Vgl. Bernadette PUECH, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale* (Paris 2002)14f.; AMATO 2005a, 165f. Man erinnere sich daran, dass selbst Aelius Aristides unter seine Lehrer die Elite der Philosophen zählen konnte, die er für seine wahren „Ziehväter“ hielt.

stühle der Philosophie einzurichten, erhielt das Fach gezwungenermaßen einen technischen Charakter, den es bis dahin nicht immer gehabt hatte. Die Folgen dieser Entwicklung verspürten auch die privaten Schulen.

2. Dion und die Philosophie

Für seine Zeitgenossen bestand offenbar kein Zweifel: Dion war ein Literat, und nichts anderes. Quintilian berichtet von den Lehren eines Rhetors dieses Namens:⁴

„Dion spricht in seiner Lehre nur von der Erfindung und der Anordnung, aber sowohl die eine wie die andere auf die Ideen und die Worte angewandt, so dass die Beredsamkeit sich an die Erfindung und der Vortrag sich an die Anordnung anschließen könnte, wobei das Gedächtnis als fünfter Teil angefügt wäre.“

Laut Philostrat dagegen soll Dion Teil eines Philosophen-Trios gewesen sein, das Vespasian (wahrscheinlich vor seiner Übernahme des Kaiserthrons) in Alexandria getroffen und das ihm Ratschläge über die Art der Regierung, die im Imperium eingeführt werden sollte, gegeben habe. Dion wird dabei mit Euphrates von Tyros und Apollonios von Tyana genannt.⁵ Dieser „Runde Tisch“ ist ziemlich gut gelungen: Dion wird in gewisser Weise als Schiedsrichter zwischen den beiden anderen – die sich sofort in die Haare geraten – angerufen, er optiert jedoch (wie Euphrates, aber mit zahlreichen Nuancen) für eine Demokratie, im Unterschied zu Apollonios, der den Sieg davongetragen habe.⁶ Unabhängig vom mehr als problematischen Wahrheitsgehalt von Philostrats Angaben kann man bereits hier im Keim den politischen Denker der Reden *Περὶ βασιλείας* erkennen.

In der Realität begegnete Dion erst anlässlich eines Besuches in Rom – wahrscheinlich vor dem Tode Neros – zum ersten Mal der Philosophie, nämlich in Gestalt des Stoikers Musonius Rufus, des

⁴ III 3,8: *Dion inventionem modo et dispositionem tradidit, sed utramque duplicem rerum et verborum, ut sit elocutio inventionis, pronuntiatio dispositionis, his quinta pars memoriae accedat.* J. COUSIN, *Quintilien. Institution oratoire, vol. II: livres II et III* (Paris 1976) 149, Anm. 1) vermerkt dazu nüchtern: „unbekannter Redner“. Dagegen neigt BRANCACCI 1985, 26 Anm 18f. dazu, zugunsten von Dion von Prusa zu entscheiden.

⁵ Die Episode wird bei Philostrat (*VA V 27–38*) berichtet.

⁶ Man glaubt heute kaum noch an die Möglichkeit solcher freundschaftlicher Verbindungen, s. P. ROBIANO, Art. A 284 „Apollonios de Tyane“, in: *DPhA I* [289–294] 291f. Vgl. die subtile Analyse von BRANCACCI 1985, 68–70.

„römischen Sokrates“:⁷ Er besuchte dessen Unterricht zur gleichen Zeit wie Athenodotos,⁸ Euphrates,⁹ und Timokrates.¹⁰ Diese Unterrichtsstunden müssen vor der Aufdeckung der Pisonischen Verschwörung und Musonius' Exil auf der Kykladeninsel Gyaros stattgefunden haben. Musonius wurde kurz nach 71, unter der Regierung Vespasians, erneut ins Exil geschickt und erst am Beginn der Herrschaft des Titus, im Jahre 79, nach Rom zurückgerufen.¹¹

Steht nun dazu in Widerspruch, dass Dion ein Werk *Gegen die Philosophen* und eines *Gegen Musonius* schrieb? Erscheint sein Name nicht in dem, was uns von Musonius erhalten ist? Muss man Dion des Verrats bezichtigen? Oder hat er vielleicht erst im nachhinein den Wert seines Lehrers erkannt?¹² Synesios zeigt sehr gut die Doppeldeutigkeit seiner Botschaft – die mit der „Tyrannei“ der Rhetorik zu tun hat –, zunächst mit Hinsicht auf das Werk *Gegen die Philosophen*:¹³

⁷ Fronto, *De Eloquentia* 1,4 p. 223 FLEURY.

⁸ Zu Athenodot s. S. FOLLET, art. A 499 in: *DPhA* I 659f. Athenodotos, der auch eine Lobrede auf seinen Rhetoriklehrer, wahrscheinlich Domitius Afer (der andernorts als skrupelloser Denunziant dargestellt wird) verfasste, wurde später der Lehrer Frontos (Marc. Aurel. I 13), der ihm ein treues Andenken bewahrte (*Ad Marc. Caes.* II 1,3), vgl. HADOT 1998, CXII–CXIV. Es ist aber nicht sicher, dass Athenodotos ein hochrangiger Professor war; vgl. Fronto, *Ad Marc. Caes.* IV 12,2: *Ego, qui a meo magistro et parente Athenodoto ad exempla et imagines quasdam rerum, quas ille εἰκόνας appellabat, apte animo comprehendundas ad commodandasque medicriter institutus sum* (...).

⁹ Vgl. P. ROBIANO, art. E 132 „Euphrates (Mestrius)“, in: *DPhA* III 337–342. Euphrates hatte Beziehungen zu Plinius dem Jüngeren, und sein Streit mit Apollonios von Tyana ist berühmt. Dion war Freund sowohl des Euphrates wie des Apollonios (Philostrat, *VSoph.* I 7 p. 487f. [p. 18 WRIGHT]).

¹⁰ Timokrates von Herakleia war insbesondere Lehrer des Polemon, des zukünftigen Gegners des Favorinos von Arles, vgl. Philostrat, *VSoph.* I 25 p. 536f. (p. 116–118 WRIGHT); 541 (p. 130).

¹¹ Vgl. zuletzt M.-O. GOULET-CAZÉ, art. M 198 „Musonius Rufus“, in: *DPhA* IV [555–572] 557f.

¹² Dies glaubt O. HENSE, *C. Musonius Rufus, Reliquiae* (Leipzig 1905) XXIV–XXV.

¹³ Synesios, *Dion* 1,10–11: συγχωρῶ δὲ τὸν Δίωνα φιλόσοφον ὄντα παῖξαι τὰ σοφιστῶν, εἰ μόνον πρᾶός ἐστι καὶ ἴλεως φιλοσοφία, καὶ μηδαμοῦ μηδὲν ἐπηρέακεν αὐτῇ, μηδὲ ἐπ' αὐτὴν ξυντέθεικε λόγους ἰταμούς τε καὶ κακότηεις. ἀλλ' οὐτός γε πλεῖστα δὴ καὶ μάλιστα σοφιστῶν εἰς φιλοσόφους τε καὶ φιλοσοφίαν ἀπηναισχύντηκεν. ἄτε γάρ, οἶμαι, φύσεως λαχὼν ἐχούσης ἰσχύν, καὶ τὸ ῥητορεῦεν αὐτὸ ἠλήθευεν, ἄμεινον ἀναπεπεισμένος εἶναι τοῦ ζῆν κατὰ φιλοσοφίαν τὸ ζῆν κατὰ τὰς κοινὰς ὑπολήψεις· ὅθεν ὅ τε κατὰ τῶν φιλοσόφων αὐτῷ λόγος ἐσπουδάσθη

„Ich gebe zu, dass Dion, obwohl er Philosoph war, den Sophisten nur gespielt hat, wenn er denn wirklich der Philosophie gegenüber umgänglich und günstig war und wenn er nirgendwo eine Bedrohung für sie darstellte und ihr gegenüber keine dreisten und übelwollenden Reden gehalten hat. Aber er war jemand – und gerade unter den Sophisten –, der im größten Umfang und in höchstem Maße seiner Unverschämtheit gegen die Philosophen und die Philosophie freien Lauf gelassen hat. Mit einem, wie ich glaube, starken natürlichen Temperament begabt, bestätigte er damit die Wahrheit der Rhetorik, in der Überzeugung, ein Leben in Übereinstimmung mit den allgemeinen Vorstellungen sei besser als eines in Übereinstimmung mit der Philosophie. Daher war seine Abhandlung *Gegen die Philosophen* mit großer Sorgfalt verfasst, ohne um den heißen Brei herumzureden und ohne eine einzige rhetorische Figur abzulehnen.“

Das Werk *Gegen Musonius* wird von Synesios in gleicher Weise gedeutet:¹⁴

„Das Werk *Gegen Musonius* ist ebenfalls eine Rede der gleichen Art, die keine neue Übung Dions auf dem Gebiet, sondern ein ganz absichtlich verfasster Text ist: Ich unterstreiche das energisch, und sähe mich auch dafür aus, jedermann davon zu überzeugen, der fähig ist, in jeglicher Rede sowohl Ironie als auch Wahrheit in einem Charakter zu erfassen.“

Die zwei Reden mussten also aufmerksam gelesen werden, wobei sorgfältig der Anteil an Wahrheit und Ironie zu bestimmen war.¹⁵ Man sollte hier übrigens kein Anzeichen irgendeiner Undankbarkeit oder Charakterlosigkeit sehen. Leider erfahren wir aus den Reden nichts über die Beziehungen, die ihr Verfasser zu Musonius unterhielt.¹⁶

Der im späten 1. und im frühen 2. Jh. lebende stoische Philosoph Epiktet weist an zwei Stellen auf die Tätigkeit eines Dion hin, an der einen Stelle im Vergleich mit einem Schriftsteller von sehr schönem Stil, an der anderen im Zusammenhang mit einem erfolgreichen Red-

σφόδρα ἀπηγκωνισμένος καὶ οὐδὲν σχῆμα ὀκνήσας. Dem Text von J. LAMOUREUX, in: LAMOUREUX / AUJOUAT 143 ist hier eine neue Übersetzung hinzugefügt.

¹⁴ Synesios, *Dion* 1,11: καὶ ὁ πρὸς Μουσώνιον ἕτερος τοιοῦτος, οὐ προσγυμναζομένου τῷ τόπῳ τοῦ Δίωνος, ἀλλ' ἐκ διαθέσεως γράφοντος· ὡς ἐνὶ σφόδρα διυσχυρίζομαι, πείσαιμι δ' ἂν καὶ ἄλλον, ὅστις εὐστοχος ἦθους εἰρωνείαν τε καὶ ἀλήθειαν ἐκ παντοδαποῦ λόγου φωρᾶσαι.

¹⁵ Man erinnere sich daran, dass ein Bewunderer Dions, Themistios – Philosoph von Beruf und stolz darauf –, gelegentlich den Nicht-Philosophen spielt und in folgedessen gewisse ihrer Vertreter oder Praktiken angreift. Man wird dabei besonders an *Rede 21 (Basanistes)* denken.

¹⁶ Immerhin enthält ein Abschnitt der 31. *Rede (Rhodische Rede 122)* ein lebhaftes Lob auf einen Philosophen, der die Zirkusspiele kritisiert hatte. Manche sehen darin eine Anspielung auf Apollonios von Tyana, der ebenfalls kein Blutvergießen liebte. Es handelte sich dabei allerdings um einen Römer, so dass man heute auch in Erwägung zieht, dass es sich um Musonius Rufus handeln könnte, s. J. COHOON in COHOON / CROSBY 1940, 127 Anm. 3.

ner: Im Vergleich zu ihm hätten Dion nie tausend Zuhörer auf einmal gehört.¹⁷

Was Plutarch betrifft, so erlaubt uns der erhaltene Teil seiner Werke nicht die Folgerung, dass er mit Dion verkehrte; allerdings enthält sein Werkeverzeichnis, der sogenannte *Lamprias-Katalog*, unter den Nummern 204 und 227 zwei Titel, die auf das Gegenteil hinweisen: ὁ πρὸς Δίωνα ῥηθείς ἐν Ὀλυμπίᾳ [scil. λόγος] und διάλεξις πρὸς Δίωνα.¹⁸ Es gibt auch eine Dion-Rede mit dem Titel Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ Θεοῦ ἐννοίας.¹⁹ Sollte sich Plutarch also nach Olympia begeben haben, unter den gleichen Umständen wie Dion und um dort ebenfalls eine Rede zum gleichen Thema zu halten? Man hat oft darauf hingewiesen, dass Plutarchs endgültige Rückkehr nach Chaironeia, die um 90 datiert wird, ihn nie daran gehindert hat, ausgiebig in Griechenland selbst herumzureisen, nach Athen, Eleusis, Korinth, in die Phokis, nach Patras, Euböa, Sparta und natürlich Delphi.²⁰ Auch wenn man es nicht regelrecht beweisen kann: Warum hätte er darauf verzichten sollen, bei den großen Anlässen, den Olympischen Spielen, in Olympia zu erscheinen, und dort auch selbst das Wort zu ergreifen?²¹ Dions *Olympikos* enthält eine ausführliche Diskussion „über das Wesen der Götter im allgemeinen und besonders über den Herrscher des Universums“.²² Das Thema konnte einen so religiösen Geist wie Plutarch zu Recht interessieren.

¹⁷ Epiktet *Diss.* III 23,17 und 19: „οὗτος ὁ ἄνθρωπος πάνυ τεχνικώτατα γράφει, Δίωνος πολὺ κάλλιον“ und „θὲς αὐτοὺς χιλίους, Δίωνος οὐδέποτε“ ἤκουσαν τοσοῦτοι.“ Man könnte es hier vielleicht mit einer scherzhaften Übertreibung zu tun haben: Orte für solche Redeveranstaltungen konnten nämlich wohl nur selten pro Aufführung tausend Zuhörer (oder gar mehr) fassen (vgl. aber immerhin das Odeion des Agrippa auf der Athener Agora). In Platons *Symposion* (175e7) beglückwünscht bekanntlich Sokrates den Tragödiendichter Agathon zu seinem Erfolg vor mehr als dreißigtausend Personen (ἐν μάρτυσι τῶν Ἑλλήνων πλέον ἢ τρισμυρίας). Man hätte Lust, die ersten Worte, die aus dem Munde des Agathon – des glücklichen Siegers im Tragödienwettbewerb – folgen (ὕβριστής εἶ) mit „Du schwindelst“ zu übersetzen.

¹⁸ Vgl. die Ausgabe von J. IRIGOIN, in: FLACELIÈRE et al. 1987, CCCXVI f.

¹⁹ Es handelt sich um die Nr. 12 in der Edition von VON ARNIM (I p. 155–179) und von COHOON 1939 (p. 4–86). Man datiert die Rede um 97 (COHOON 1939, 2); vgl. dazu KLAUCK 2000, 25–27.

²⁰ Vgl. FLACELIÈRE, in: FLACELIÈRE et al. 1987, XXXVI und XXXVIII.

²¹ Vgl. BRANCACCI 1985, 33f.

²² Vgl. Dion *or.* 12 (11), 27–43. Die oben übersetzten Worte bilden den Beginn von § 27 (περὶ δὴ θεῶν τῆς καθόλου φύσεως καὶ μάλιστα τοῦ πάντων ἡγεμόνος): Dion gliedert seine Darlegung nach vier Arten von Argumenten: zum einen die angeborenen Auffassungen von Gott, sowohl bei den Hellenen wie bei den Barba-

Der Titel von Plutarchs anderer verlorener Abhandlung erlaubt keine wirkliche Schlussfolgerung. Das Wort *διάλεξις* ist mehrdeutig: Es kann ebenso gut eine *Prolalia*, also eine einleitende Plauderei, wie auch philosophische Dialoge, Unterhaltungen oder Diatriben im eigentlichen Sinne bezeichnen.²³ Der einzige Schluss (von geringer Tragweite), den man daraus ziehen könnte, ist, dass im 3. oder 4. Jh., als der oben erwähnte *Lamprias-Katalog* entstand, die Rollen, die den Nummern 204 und 227 entsprachen, noch existierten.²⁴

Man muss das Jahr 111 abwarten, um genaue Informationen über die Beziehungen zu erhalten, die Dion mit einem Vertreter der Philosophie oder vielmehr einem Lehrer von Prusa, Flavius Archippus, unterhielt: Mit diesem letzteren kam es zu einer Meinungsverschiedenheit bezüglich der Errichtung eines öffentlichen Monuments, das Dion versprochen hatte und für das Archippus eine Kostenabrechnung verlangte. Von Nikaia aus unterbreitete Plinius die Angelegenheit dem Kaiser Trajan, der ihn zu einer Entscheidung ermächtigte. Für die von Archippus – der womöglich selbst nicht über jeden Verdacht erhaben war – vorgebrachte Klage gab es wahrscheinlich einen doppelten Grund: Zweifel hinsichtlich der Zahlungsfähigkeit und eine gewisse Arroganz, um nicht zu sagen: einen Gottesfrevel, von Seiten Dions, der für seine Frau und seinen Sohn eine Bestattung in unmittelbarer Nähe der Trajansstatue vorgesehen hatte.²⁵

Die Kritiker haben sich sogar bemüht, einen Zusammenhang zwischen Dions Reden *Über das Königtum* und Plinius' *Panegyricus* auf Trajan zu finden. Doch die Unsicherheit über die relative Datierung

ren (27–39), zum anderen die Wichtigkeit der vor allem durch Erzählungen, Mythen und Bräuche erworbenen Vorstellungen (39–43). Danach erörtert er den Einfluss der darstellenden Künste (44–46) und den Beitrag der Philosophie (47f.). Die längste Partie der Rede ist eine ausführliche Überlegung zur Funktion und zu den Grenzen der bildenden Künste. Trotz der scheinbaren Originalität des Themas ist seine Präsentation außerordentlich rhetorisch: Dion gibt das Wort zuerst einem Philosophen, der Phidias über die Angemessenheit der bildenden Künste befragt (50–54), danach dem Künstler selbst (55–83).

²³ Vgl. PERNOT 1993, II 558f.

²⁴ Zur Zusammensetzung des *Lamprias-Katalogs* vgl. IRIGOIN, in: FLACELIÈRE et al. 1987, CCXXVIII f.

²⁵ Vgl. Plin. *Ep.* X 81,1f.: *Cum Cocceianus Dion in bule assignari civitati opus, cuius curam egerat, vellet, tum Eumolpus adsistente Flavio Archippo dixit exigendam esse a Dione rationem operis, antequam rei publicae traderetur, quod aliter fecisset ac debuisset. Adiecit etiam esse in eodem positam tuam statuam et corpora sepulchrorum, uxoris Dionis et filii*; vgl. P. DESIDERI, art. D 166 „Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome“, in: *DPHA* II 846, und M. DUCOS, art. A. 319 „Archippos de Pruse“, in: *DPHA* I 1989, 337f.

der beiden Werke wird noch für lange Zeit jeden sicheren Schluss verunmöglichen.²⁶

Dion hatte als Zuhörer Favorinus von Arelate, wahrscheinlich während der Jahre 96/97 – 100/101.²⁷ Dions Einfluss prägte Favorinus tief. Als Favorinus das Amt des ἀρχιερέως, das ihm Hadrian in seinem Ursprungsland auferlegte, zunächst ablehnte – nur um dann doch in seine Annahme einzuwilligen –, führte er zunächst sein Philosphentum an, das ihm Anrecht auf Freistellung gab. Danach erklärte er seinen Sinneswandel mit einem Traum, in dem ihm Dion erschienen sei, um ihn an seine Pflichten zu erinnern. Philostrats Erzählung enthält sehr bedeutungsvolle Momente:²⁸

„Als er zum Hohepriester nominiert wurde, um in seinem Heimatland die traditionellen Verpflichtungen seiner Familie auszuüben, machte er geltend, er sei davon ausgenommen aufgrund der Gesetze über diesen Gegenstand, die ihn von der Leiturgie wegen seiner Eigenschaft als Philosoph befreien würden. Als er aber sah, dass der Kaiser im Sinn hatte, ein dem seinen entgegengesetztes Plädoyer vorzubringen, weil er kein Philosoph sei, kam er ihm zuvor, indem er ihm sagte: ‘Majestät, ich hatte eine Vision, die ich auch Ihnen erzählen muss. Mein Lehrer Dion ist mir im Traum erschienen; er hat mich zur Ordnung gerufen, indem er mich an die gerechte Tatsache erinnerte, dass wir nicht nur für uns selbst auf der Welt sind, sondern auch für die Unsrigen. Daher, Majestät, stimme ich zu, die Leiturgie zu übernehmen, und gehorche meinem Lehrer.’“

Um der Philosophie willen also nimmt Favorinus die Leiturgie schließlich an. Der Autor der erteilten Lektion ist Dion, der als Vertreter der Moral, d. h. als Philosoph, dargestellt wird. Der Hadrian erzählte Traum liefert den Beweis, dass Dion noch nach seinem Tode bedeutendes Ansehen genoss. Die Tätigkeit des Favorinus ist diejenige eines Menschen, den man je nach Neigung als Philosophen oder als Sophisten betrachten konnte. Der von ihm vorgetragene Gedanke als

²⁶ Vgl. BRANCACCI 1985, 36f. mit Anm. 42.

²⁷ Philostrat, *VSoph.* I 8 p. 492 (p. 28 WRIGHT) = Favorinus T 1,7 p. 322 AMATO. Philostrat bemerkt in diesem Abschnitt, dass die Art des Favorinus so verschieden wie nur möglich von der des Dion war. Zur Datierung dieser Vorträge s. AMATO 2005a, 11.

²⁸ Philostrat, *VSoph.* I 8 p. 490 (p. 24 WRIGHT) = Favorinus T 11,3 p. 320 AMATO: Ἄρχιερέως δὲ ἀναρρηθείς ἐς τὰ οἴκοι πάτρια ἐφῆκε μὲν κατὰ τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων νόμους, ὡς ἀφειμένος τοῦ λειτουργεῖν, ἐπειδὴ ἐφιλοσόφει, τὸν δὲ αὐτοκράτορα ὁρῶν ἐναντίαν ἑαυτῷ θέσθαι διανοούμενον, ὡς μὴ φιλοσοφοῦντι, ὑπετέμετο αὐτὸν ὧδε: "ἐνὺπνιόν μοι," ἔφη "ὦ βασιλεῦ, γέγονεν, ὃ καὶ πρὸς σὲ χρὴ εἰρησθαι· ἐπιστὰς γάρ μοι Δίων ὁ διδάσκαλος ἐνουθέτει με ὑπὲρ τῆς δίκης λέγων, ὅτι μὴ ἑαυτοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ταῖς πατρίσι γεγόναμεν· ὑποδέχομαι δὴ, ὦ βασιλεῦ, τὴν λειτουργίαν καὶ τῷ διδασκάλῳ πείθομαι."

solcher ist deutlich stoischen Ursprungs. So sagte der Stoiker Hierokles (Mitte 2. Jh. n. Chr.):²⁹

„Aber man muss sich zunächst darauf besinnen, wie ich sagte, dass, wenn wir etwas in die Welt setzen, dies nicht nur für uns selbst ist, sondern auch für diejenigen, die uns ihrerseits in die Welt gesetzt haben.“

3. Dion bei späteren Autoren bis zu Photios

Welche Vorstellung schuf sich die Nachwelt von Dion? Marc Aurel (I 14,1) soll ihn zu einem Anhänger des Stoizismus gemacht haben, nach seinem eigenen Bilde, aber sein Zeugnis spiegelt den Standpunkt eines gewissen Severus wider, der vielleicht ein Philosoph aristotelischer Richtung, aber jedenfalls schwierig zu identifizieren ist: Dion (wenn es sich denn um unseren handelt) steht hier auf einer Liste von Personen, die zu Märtyrern des Stoizismus oder zu Opfern ihres Widerstandes gegen die herrschende Ordnung wurden: Thrasea Paetus, Helvidius Priscus, Cato Uticensis und Brutus.³⁰

In seinem Pamphlet über den zeitweiligen Christen und Kyniker Peregrinos beschreibt Lukian dessen Vertreibung aus Rom auf Anordnung des Stadtpräfekten und vergleicht ihn dabei mit Musonius, Dion und Epiktet.³¹

„Womöglich machte überhaupt erst diese Maßnahme seinen Ruhm aus und bewirkte, dass sein Name in aller Munde war als der eines Philosophen, der wegen seiner freimütigen Redeweise und der übertriebenen Freiheiten, die er sich nahm, vertrieben wurde, und von diesem Standpunkt aus gesehen kam er Musonius, Dion, Epiktet und jedem anderen nahe, der sich in einer ähnlichen Lage befand.“

²⁹ Hierokles, *Ethische Fragmente* p. 56,14–16 VON ARNIM = Stobaios IV 24a,14: ἀλλὰ γὰρ πρῶτον μὲν, ὡς ἔφην, ἐντεθυμήσθαι χρή, διότι γεννώμεν οὐχ ἑαυτοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς δι' οὓς γεγόναμεν αὐτοί.

³⁰ BRANCACCI 1985, 50–54 bemühte sich nicht, Severus zu identifizieren. S. vor allem P. HADOT / C. LUNA, in: HADOT 1998, 29f. (und 6 Anm. 12). BRANCACCI nimmt offensichtlich an, dass es sich um unseren Dion handelt, anders als HADOT (1998, CLXX–CLXXIV), der gewichtige Argumente für Dion von Syrakus vorbringt: Severus habe Marc Aurel Plutarch lesen lassen, was die Einführung dieses Dion sowie die von Cato und Brutus erkläre. Deshalb die Vorsicht bei der Identifizierung o. im Text.

³¹ Lukian, *De morte Peregrini* 18: πλὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτο κλεινὸν αὐτοῦ καὶ διὰ στόματος ἦν ἅπασιν, ὁ φιλόσοφος διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελαθεῖς, καὶ προσήλαυνε κατὰ τοῦτο τῷ Μουσωνίῳ καὶ Δίῳνι καὶ Ἐπικτήτῳ καὶ εἴ τις ἄλλος ἐν περιστάσει τοιαύτῃ ἐγένετο.

Der Vergleich des Kynismus des Peregrinos mit den drei berühmten Heroen Musonius, Dion und Epiktet hat hier ganz offensichtlich einen ironischen Beigeschmack.

Im 4. Jh. unterlässt es Kaiser Julian nicht, ausdrücklich Dion zu zitieren, indem er eine Begegnung zwischen Alexander und Diogenes in Erinnerung ruft, die er in Olympia lokalisiert:³²

„Diogenes, arm und ohne Geld, begab sich nach Olympia und ließ Alexander zu sich kommen, wenn man Dion Glauben schenken soll.“

J. Bouffartigue³³ weist hier darauf hin, dass Julian auf eine Begegnung zielt, die Dion selbst in Korinth spielen lässt:³⁴

„Als er nach Korinth gekommen war [...], sagte (Alexander) seinen Höflingen, dass er sich etwas freie Zeit nehmen wolle, und begab sich – nicht zu den Türen des Diogenes, denn dieser hatte keine Türen, weder große noch kleine, auch kein Haus noch Herd die ihm gehörten, sondern er machte die Städte zu seiner Wohnung und verbrachte sein Leben in den öffentlichen Gebäuden und Heiligtümern.“

Das Merkwürdige beim Vergleich des einen Abschnitts mit dem anderen ist die Umkehr der Rollen, die Fragen aufgeworfen hat: Soll man sie einem Gedächtnis-Aussetzer zuschreiben?³⁵ Es ist wohlbekannt, dass Julian sich ausgiebig mit Dions Reden befasst hat, jedenfalls mit den Reden *Über das Königtum*. Die meisten der Anspielungen finden sich in der zweiten *Lobrede auf Constantius*³⁶ und in den zwei Reden über den Kynismus.³⁷

³² Julian, *or.* 7 (*Gegen Herakleios*) 8 p. 212c, p. 54 ROCHEFORT: Διογένης δὲ καὶ πένης ὢν καὶ χρημάτων ἐνδεὴς εἰς Ὀλυμπίαν ἐβάδιζεν, Ἀλέξανδρον δὲ ἦκειν ἐκέλευε παρ' ἐαυτόν, εἴ τῳ πιστὸς ὁ Δίων.

³³ BOUFFARTIGUE 1992, 293.

³⁴ Dion *or.* 4 (*Über das Königtum*) 12–13: ἐπεὶ δὲ ἦκειν εἰς Κόρινθον [...], ἔφη τοῖς περὶ αὐτὸν ὅτι σχολάσαι τι βούλοιο, καὶ ὄχετο, οὐκ ἐπὶ θύρας τοῦ Διογένο· οὐ γὰρ ἦσαν αὐτῷ θύραι οὔτε μείζους οὔτε ἐλάττους, οὐδὲ οἶκος ἴδιος οὐδὲ ἐστία, καθάπερ τοῖς μακαρίοις, ἀλλὰ οἴκοις μὲν ἐχρήτο ταῖς πόλεσι, καὶ ἐνταῦθα διέτριβεν ἐν τοῖς κοινοῖς τε καὶ ἱεροῖς.

³⁵ So PRÄCHTER 1892, 43: „Offenbar zitiert Julian aus dem Gedächtnis.“

³⁶ BOUFFARTIGUE 1992, 293f. So Julian, *or.* 3 (*Constantius oder über das Königtum*) 6 p. 56d: καὶ ἦρετο λαμπραῖς ταῖς ἐλπίσιν, ὡς τὸν Ποσειδῶνα μιμησόμενος = Dion *or.* 3 (*Über das Königtum*), 31 διὰ δὲ τῆς θαλάττης τὸν πεζὸν στρατὸν ἄγων ἦλαυνεν ἐφ' ἄρματος; ὡσπερ οἶμαι τὸν Ποσειδῶνά φησιν Ὅμηρος. *Or.* 3,23 p. 79a: οὐδὲ εὐδαίμονας καὶ μακαρίους ὁμολογοῦντα τοὺς πολλὴν κεκτημένους χάραν, πλείστα δ' ἔθνη καὶ ἐν αὐτοῖς πολλοὺς μὲν Ἑλλήνων, πλείους δὲ ἔτι καὶ μείζους βαρβάρων, καὶ τὸν Ἄθω διορύττειν δυναμένους καὶ σχεδὶα τὰς ἠπείρους, ἐπειδὴν ἐθέλωσι διαβαίνειν, συνάπτοντας, καὶ ἔθνη καταστρεφομένους καὶ αἰροῦντας νήσους καὶ σαγηνεύοντας, καὶ λιβανωτοῦ χίλια τάλαντα καταθύοντας = Dion *or.* 3,

Noch klarer erkennbar ist die Benutzung von Dions ‚Nachlass‘ durch einen Schriftsteller und Philosophen, den sein persönlicher Ehrgeiz und die Umstände des Lebens dazu führten, sich als politischen Denker zu geben, nämlich den Redner Themistios. Der Stand des Philosophen, den er von seinem Vater geerbt hatte, verpflichtete ihn natürlich dazu, seine Inspirationsquellen bei einem Berufskollegen zu suchen. Dion war dafür prädestiniert,³⁸ und insbesondere wieder seine Reden *Über das Königtum*. Viele Parallelen sind indessen nicht eindeutig, da sie bekannte τόποι darstellen. So ist etwa das Konzept des βασιλευς ἀληθινός eine platonische Schöpfung;³⁹ bei Dion kommt

31: οὐκ ἀκήκοας ὅτι Ξέρξης ὁ τῶν Περσῶν βασιλεὺς τὴν μὲν γῆν ἐποίησε θάλατταν, διελὼν τὸ μέγιστον τῶν ὀρῶν καὶ διαστήσας ἀπὸ τῆς ἠπείρου τὸν Ἄθω. Julian *or.* 3,25 p. 81c: λόγῃ δὲ λέγεται περὶ τὴν Βοιωτίαν τοῖς Σπαρτοῖς ἐντυπωθῆναι παρὰ τῆς τεκούσης καὶ θρεψαμένης αὐτοὺς βάλου, καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἐπὶ πολὺ διασωθῆναι τοῦτο τῷ γένει σύμβολον = Dion *or.* 4,23: ἀλλὰ τοῖς μὲν ἐν Θήβαις Σπαρτοῖς ποτε λεγομένοις σημεῖον λέγεται εἶναι τοῦ γένους λόγῃ τις οἶμαι ἐπὶ τοῦ σώματος· ὅστις δὲ τοῦτο τὸ σημεῖον μὴ ἔχοι, οὐ δοκεῖν τῶν Σπαρτῶν εἶναι. Julian *or.* 3,25 p. 82a–b: Καί μοι δοκοῦσιν εὐστοχίᾳ φύσεως οἱ πάλαι θαυμαστῆι χρώμενοι, καὶ οὐκ ἐπίκτητον ὥσπερ ἡμεῖς ἔχοντες τὸ φρονεῖν, οὔτι πλαστῶς, ἀλλ’ αὐτοφυῶς φιλοσοφούντες, τοῦτο κατανοῆσαι, καὶ τὸν Ἡρακλέα τοῦ Διὸς ἀνειπεῖν ἔγγονον = Dion *or.* 4,21 ἐὰν μὲν γὰρ ἦς σώφρων καὶ ἀνδρεῖος καὶ τὴν τοῦ Διὸς ἐπιστάμενος τέχνην τὴν βασιλικήν, οὐθέν σε καλύει τοῦ Διὸς εἶναι υἱόν. Julian *or.* 3,26 p. 83c–d: Εὖ γὰρ δὴ ἴστε ὡς οὔτε πλοῦτος ἀρχαῖος ἢ νεωστὶ ποθεν ἐπιρρέων βασιλέα ποιεῖ οὔτε ἀλουργὲς ἰμάτιον οὔτε τιάρα καὶ σκῆπτρον καὶ διάδημα καὶ θρόνος ἀρχαῖος, ἀλλ’ οὐδὲ ὀπλίται πολλοὶ καὶ ἵππεις μυρίοι, οὐδὲ εἰ πάντες ἄνθρωποι βασιλέα σφῶν τοῦτον ὁμολογοῖεν συνελθόντες, ὅτι μηδὲ ἀρετὴν οὗτοι χαρίζονται, ἀλλὰ δυναστείαν μὲν οὐ μάλα εὐτυχῆ τῷ λαβόντι, πολὺ δὲ πλέον τοῖς παρασχομένοις = Dion *or.* 4,25 οὐδ’ ἂν πάντες φῶσιν Ἑλληγες καὶ βάρβαροι καὶ πολλὰ διαδήματα καὶ σκῆπτρα καὶ τιάρας προσάψωσιν αὐτῷ, καθάπερ τὰ περιδέραια τοῖς ἐκτιθεμένοις παιδίοις, ἵνα μὴ ἀγνοῆται. Es ist nicht daran zu denken, hier eine vollständige Zusammenstellung zu geben; man kann sie aber in den Anmerkungen der Julian-Ausgabe von BIDEZ finden.

³⁷ Zur ersten s. bereits oben; vgl. aber auch Julian *or.* 9 (*Gegen die ungebildeten Kyniker*) 20, 203a p. 72 ROCHEFORT: ἦσθιε τὴν μᾶζαν ἥδιον = Dion *or.* 6 (*Diogenes*) 12: τοιγαροῦν ἥδιον μὲν προσεφέρετο μᾶζαν.

³⁸ Wichtige Literatur zu dieser Frage findet sich bei COLPI 1987, 150; er nennt G. BARNER, *Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores* (Diss. Marburg 1889); G. BOHNENBLUST, *Beiträge zum Topos περὶ φιλίας* (Diss. Bern 1905); J. SCHAROLD, *Dio Chrysostomus und Themistius* (Progr. Burg-hausen 1912).

³⁹ Platon, *Politikos* 259b ἢ γε ἀληθινοῦ βασιλέως βασιλική ... mit *Rep.* I 347d ὁ ἀληθινός ἄρχων, vgl. COLPI 1987, 151f. Man findet in der Tat den Ausdruck ἀληθινός βασιλεὺς bei Themistios (*or.* 1 [*Constantius oder über die Menschenliebe*] 2, 2b p. 5,3 DOWNEY; *or.* 1,15, 11b p. 15,24f.; *or.* 2 [*An den Kaiser Constantius*] 5, 28a p. 33,21; *or.* 2,14, 34b p. 46,8; *or.* 3 [*Botschaftsrede*] 9, 45d p. 64,22f.;

der Ausdruck nicht vor. Ebenso wie er glaubt Themistios, dass der Herrscher an der Spitze der Regierung die gleiche Funktion erfüllt wie Zeus im Himmel⁴⁰. Man hat bemerkt, dass der Einfluss von Dions Gedanken vor allem in Themistios' erster Rede, einem Jugendwerk, zu spüren ist, echte Berührungen in den Texten aber relativ selten sind,⁴¹ was insgesamt ja sehr logisch ist. Man sollte in dieser Frage erheblich mehr Zurückhaltung zeigen, als bislang der Fall war.

Hierzu sei nur ein Beispiel genauer ausgeführt: Der Faustkämpfer Melankomas hat trotz des ihm zugeschriebenen Erfolges in der Geschichte keine bedeutenden Spuren hinterlassen, außer in zwei Reden Dions und in einer kurzen Ausführung bei Themistios. Da er fähig war, einen Gegner mit einigen Faustschlägen zu erledigen, begnügte er sich damit, die Angriffe seiner Gegner abzuwehren, und ließ sie sich in nutzlosen Anstrengungen erschöpfen, bis sie ihre Niederlage eingestehen mussten. Dion fasst dies in einigen Worten zusammen:⁴²

„Sein wahrhaftigster Sieg bestand darin, seinen Gegner zum Aufgeben zu zwingen, ohne ihn verletzt zu haben: Die Niederlage rührte nicht von einer Verletzung, sondern von der Person her, und in dem Aufgeben eines Mannes, der in seiner ganzen Körperkraft gebrochen war, und nicht in einer verletzten Körperstelle, bestand die eigentliche Sensation.“

or. 4 [*An Constantius*], 14, 62a p. 88,4; or. 6 [*Philadelphoi*], 12, 80d p. 119,19; or. 11 [*Zehntes Jahr*] 2, 142c p. 217,11f.; or. 17 p. 230,16; or. 16 [*Dankesrede*] 15, 210a p. 300,20; cf. or. 17 [*Über seine Wahl*] 5, 215c p. 308,13: ἡ ἀληθινὴ βασιλεία).

⁴⁰ Dion or. 1 (Über das Königtum), 45: οὕτω δὴ καὶ τῶν βασιλέων, ἅτε οἶμαι παρὰ τοῦ Διὸς ἐχόντων τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιτροπὴν, ὃς μὲν ἂν πρὸς ἐκεῖνον βλέπων [πρὸς] τὸν τοῦ Διὸς νόμον τε καὶ θεσμόν κοσμηῆ καὶ ἄρχη δικαίως τε καὶ καλῶς, ἀγαθῆς τυγχάνει μοίρας = Themistios or. 1, 13 p. 13,17–22: ὅστις δὲ ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ δύναται τὰ ἀγαθὰ καὶ προαιρεῖται, οὗτος ἀγαλμα τοῦ θεοῦ ἀκέραιον καὶ ὀλόκληρον καὶ ταῦτόν ἐπὶ γῆς ὅπερ ἐκεῖνος ἐν οὐρανῷ, οἶον κληρόν τινα τῆς ὅλης ἀρχῆς ἐπιτροπεύων καὶ ζηλοῦν ἐν τῷ μέρει πειρώμενος τὸν τοῦ ξύμπαντος ἡγεμόνα.

⁴¹ Dies ist die Schlussfolgerung von COLPI 1987,151. Der Mythos von Herakles am Scheideweg jedoch, den man Prodikos von Keos verdankt (*VS* 84 B 2 = Xenophon, *Mem.* II 1,21–34) wurde von Themistios wiederaufgenommen (or. 22 [*Über die Freundschaft*], 27, 280a–282c p. 70,24–73,30); er hat sicherlich die entsprechende Passage bei Dion benutzt (or. 1 [*Über das Königtum*], 61–64); vgl. COLPI 1987,159f.

⁴² Dion or. 29 (*Melankomas* 2) 12: τὴν δὲ ἀληθεστάτην νίκην, ὅταν ἄτρωτον ἀναγκάσῃ τὸν ἀντίπαλον ἀπειπεῖν. οὐ γὰρ τοῦ τραύματος, ἀλλ' ἐαυτοῦ ἠτῆσθαι, καὶ τὸ ὄλφ τινα τῷ σώματι ἀπειπεῖν, ἀλλὰ μὴ τῷ πληγέντι μέρει, λαμπρόν.

Dieselbe Gegebenheit erscheint wieder bei Themistios, aber ausgeschmückt durch ein zusätzliches Element, das Relief gibt:⁴³

„Zur Zeit unserer Vorfahren lebte ein Faustkämpfer namens Melankomas, der sehr schön, sehr groß und sehr berühmt für seine Kunst war; selbst Kaiser Titus soll verrückt nach ihm gewesen sein. Ohne jemals jemanden verletzt oder geboxt zu haben, brauchte er nur Position zu beziehen und die Arme auszustrecken, damit alle seine Gegner den Mut verloren. Sie verließen daher das Stadion, glücklich, verschont geblieben zu sein, aber geschlagen von seiner Technik. Genau dieselbe Erfahrung musste gegenwärtig der Feind vor dem Kaiser machen: Er war besiegt, noch bevor er sich in Schlachtordnung aufgestellt hatte; er ist gefallen, ohne sich in Position gestellt zu haben. Seine Niederlage lag weder an seiner Körperkraft noch an seinen Waffen – denn es passiert oft auch den besten, dass sie in dieser Weise den erbärmlichsten überlegen sind –, sondern an seiner Wahrnehmung, seiner Überlegung und seiner Überzeugung, weit unterlegen zu sein.“

Offensichtlich dient diese Anekdote zur Illustration der Politik des Kaisers Valens gegenüber den Barbaren, mit denen er Ende 369 einen Friedensvertrag über die Donau schloss. Es ist leicht zu sehen, dass Themistios auch Dion folgt, wenn er die Schönheit des Melankomas beschreibt, die seinerzeit alle Welt bezauberte.⁴⁴

Die andere Rede mit dem Titel *Melankomas* handelt von den Spielen, die in Neapel stattgefunden haben sollen,⁴⁵ wo Titus vor dem Jahre 81 drei Mal das Amt des Agonotheten innehatte und einmal als Gymnasiarch fungierte. Wenn man sich nun vor Augen hält, was von den Aktivitäten des Titus bekannt ist, so müsste die Begegnung zwischen Melankomas und dem zukünftigen Kaiser bei den *Ludi Augustales* des Jahres 74 stattgefunden haben.⁴⁶ Das kleine, sehr kunstvoll stilisierte Werk hat die Form eines Gesprächs zwischen einem Greis, der sich sehr gut bei den örtlichen Sportstars auskennt, und Dion. Zum

⁴³ Themistios *or.* 10 (*Über den Frieden*), 14, 139a–c p. 211 DOWNEY: Ἦν τις ἐπὶ τῶν προγόνων τῶν ἡμετέρων πύκτης ἀνὴρ, Μελαγκόμας ὄνομα αὐτῷ, κάλλιστός τε καὶ μέγιστος καὶ τὴν τέχνην εὐδοκιμώτατος, οὗ καὶ τὸν Τίτον φασὶν ἐραστὴν γενέσθαι τὸν αὐτοκράτορα. οὗτος οὐδένα πάποτε τρώσας οὐδὲ πατάξας μόνῃ τῆ στάσει καὶ τῆ τῶν χειρῶν ἀνατάσει πάντας ἀπέκναιε τοὺς ἀντιπάλους. ἀπήεσαν οὖν τῆ μὲν φειδοὶ χαίροντες, τῆς δὲ παρασκευῆς ἠττημένοι. τοῦτο καὶ πρὸς τὸν βασιλέα νῦν πεπόνθασιν οἱ πολέμιοι. νενίκηνται γὰρ ἄνευ τοῦ παρατάξασθαι καὶ πεπτώκασιν ἄνευ τοῦ στήναι. οὐ γὰρ τοῖς σώμασιν ἠττηνται οὐδὲ τοῖς ὅπλοις, ὕφ' ὧν καὶ οἱ βελτίους πολλάκις ἐλαττοῦνται τῶν φαυλοτέρων, ἀλλὰ τῆ γνώμῃ καὶ τῆ διανοίᾳ καὶ τῷ πολὺ χειίρους εἶναι πεισθῆναι.

⁴⁴ Dion *or.* 29,3–7.

⁴⁵ Dion *or.* 28,4.

⁴⁶ COHOON 1939, 359; VON ARNIM 1898, 143f., zusammenfassend LEMARCHAND 1926, 26.

Zeitpunkt des Wettkampfs ist Melankomas seit zwei Tagen begraben.⁴⁷ Daher trainiert Iatrokles, sein ewiger Rivale, mit Feuereifer im Hinblick auf eine Genugtuung.⁴⁸ Andernfalls hätte er sich zweifellos nicht bei den Organisatoren des Wettkampfs gemeldet.⁴⁹

„Das ist Iatrokles, der Rivale des Melankomas und der einzige, der es wagte, sich mit ihm zu messen, jedenfalls soweit er es vermochte. Aber seine Anstrengungen waren nutzlos und er wurde immer besiegt, manchmal nachdem er einen ganzen Tag lang gekämpft hatte. Er hatte aber schon auf den Kampf verzichtet, so dass an diesem letzten Wettbewerb, demjenigen von Neapel, Melankomas noch schneller als überall sonst triumphiert hätte. Aber seht jetzt den Stolz des Iatrokles, und inmitten welcher Zuschauermasse er trainiert. Ich glaube sogar, dass er sich über den Tod seines Gegners freut. Übrigens ist das nur natürlich, denn nicht nur diese Krone, sondern auch alle andern gehören jetzt ihm, wie er genau weiß.“

Demzufolge konnte Titus niemals Melankomas selbst erlebt haben.⁵⁰ Nach von Arnims Ansicht würde der Zusatz über die Liebe des Titus bei Themistios aus einem Scholion zu Dions Text stammen.⁵¹ Diese Hypothese ist unnötig. Manche Leute würden heutzutage sagen, dass Titus, wie seine Zeitgenossen, ein „Fan“ des Melankomas war. Mit dieser Angabe (die von ihm selbst stammt), stellt Themistios die Person in seine Zeit, macht eine Anspielung auf die Quelle, die er benutzt, und gibt der Handlung des Valens ein großes Vorbild.

In seinen „Leben der Philosophen und Sophisten“ hat natürlich auch Eunapios sein Zeugnis gegeben.⁵²

⁴⁷ Dion *or.* 28,5: Οὐ πρὸ πολλοῦ γε, εἶπεν, ἀλλὰ τρίτη που ἡμέρα ἐστὶν ἀπὸ τῆς ταφῆς.

⁴⁸ Dion *or.* 28, 2.

⁴⁹ Dion *or.* 28, 4: Οὗτος μέντοι Ἰατροκλῆς ὁ τοῦ Μελαγκόμα ἀνταγωνιστῆς καὶ μόνος ἐκείνῳ οὐκ ἀξιῶν παραχωρεῖν τὸ γοῦν ἐφ’ ἑαυτῷ. οὐδὲν μέντοι πλεον ἐποίει. ἡττᾶτο γὰρ αἰεὶ ἐνίοτε δι’ ὅλης τῆς ἡμέρας ἀγωνισάμενος· ἤδη μέντοι ἀπειρήκει, ὥστε τὸν τελευταῖον τοῦτον ἀγῶνα τὸν ἐν τῇ Νεαπόλει οὐδένα ταχύτερον τούτου ἐνίκησεν. ἀλλὰ νῦν ὁρᾶτε ὅσον φρονεῖ καὶ ἐν ὄσφ πληθεὶ γυμνάζεται. οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ ἐπιχαίρειν αὐτὸν ἐκείνῳ. καὶ εἰκὸς μέντοι· οὐ γὰρ μόνον τοῦτον τὸν στέφανον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ἐπίσταται αὐτοῦ ὄντας.

⁵⁰ Sehr gut unterstrichen von LEMARCHAND 1926, 28 (Fortsetzung der Anm. 1 von S. 27).

⁵¹ VON ARNIM 1898, 143f.

⁵² Eunapius II 1–3 GIANGRANDE: Τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν καὶ τοὺς τῶν φιλοσόφων ἀνδρῶν βίους Πορφύριος καὶ Σωτίων ἀνελέξαντο. ἀλλ’ ὁ μὲν Πορφύριος (οὕτω συμβάν) εἰς Πλάτωνα ἐτελεύτα καὶ τοὺς ἐκείνου χρόνους· Σωτίων δὲ καὶ καταβάς φαίνεται, καίτοι γε ὁ Πορφύριος ἦν νεώτερος. τῆς δὲ ἐν τῷ μέσῳ φορᾶς φιλοσόφων τε ἀνδρῶν καὶ σοφιστῶν ἀδιηγήτου γενομένης κατὰ τὸ μέγεθος καὶ τὸ ποικίλον τῆς ἀρετῆς, Φιλόστρατος μὲν ὁ Λήμνιος τοὺς τῶν ἀρίστων (σοφιστῶν) ἐξ ἐπιδρομῆς μετὰ χάριτος παρέπτυσε βίους, φιλοσόφων δὲ οὐδεὶς ἀκριβῶς ἀνέγρα-

„Porphyrios und Sotion haben die Geschichte der Philosophie sowie die Leben der Philosophen überliefert; aber das Schicksal wollte es, dass Porphyrios bei Platon und seiner Zeit aufhörte, während, wie man sieht, Sotion sogar darüber hinaus ging, obwohl Porphyrios der jüngere war⁵³. Aber da in der Zwischenzeit die Fülle der Philosophen und Sophisten aufgrund ihres Umfangs und der Verschiedenartigkeit ihrer Ansichten nicht mehr zu beschreiben war, skizzierte Philostrat obenhin in einem angenehmen Stil die Geschichte der herausragenden Sophisten; was aber die Philosophen angeht, so fand sich niemand, der davon eine genaue schriftliche Zusammenstellung lieferte. Zu ihnen zählten Ammonios von Ägypten, Lehrer des göttlichen Plutarch, Plutarch selbst, der Zauber und die Lyra aller Philosophie, Euphrates von Ägypten und Dion von Bithynien, der ‚Goldmund‘ (Chrysostomos) genannt wurde sowie Apollonios von Tyana, der kein Philosoph mehr war, sondern bereits auf halbem Weg zwischen Göttern und Menschen.“

Logischerweise musste Eunapios gegen Philostrat polemisieren, auch wenn er seinem Beispiel folgte⁵⁴. Wie man sieht, wird Dion zwischen Euphrates und Apollonios von Tyana genannt; dazu könnte man die

πεν· ἐν οἷς Ἀμμώνιος τε ἦν ὁ ἐξ Αἰγύπτου, Πλουτάρχου τοῦ θειοτάτου γεγωνῶς διδάσκαλος, Πλούταρχός τε αὐτός, ἡ φιλοσοφίας ἀπάσης ἀφροδίτη καὶ λύρα, Εὐφράτης τε ὁ ἐξ Αἰγύπτου, καὶ Δίων ὁ ἐκ Βιθυνίας ὃν ἐπεκάλουν Χρυσόστομον, Ἀπολλώνιος τε ὁ ἐκ Τυάνων, οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ’ ἦν τι θεῶν τι καὶ ἀνθρώπου μέσον. Hier ist auch die unveröffentlichte deutsche Übersetzung von M. STEINRÜCK benutzt, dem dafür gedankt sei.

⁵³ Dieser erste Satz bildet T 5 der Übersetzung der *Geschichte der Philosophie* des Porphyrios von A.-Ph. SEGONDS, in: É. DES PLACES, *Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella* (Paris 1982) 176f.; wir haben ihn daraus entlehnt. Sotion ist der Verfasser von Διαδοχαί vom Beginn des 2. Jh.s v. Chr. Die Fortsetzung der Übersetzung ist meine eigene. Man findet aber eine teilweise [französische] Übersetzung bei R. GOULET, *Eunape et ses devanciers: à propos de Vitae sophistarum* P. 5, 4–47 G., *GRBS* 20 (1979) 161–172, wiederabgedruckt in: *Études sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Diogène Laerce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes* (Paris 2001) 349–358, bes. 350: „La moisson intermédiaire de philosophes et de sophistes ayant été au-dessus de toute description par l’importance et la diversité de son talent, Philostrate de Lemnos a „craché“ brièvement et avec charme la vie des meilleurs sophistes, mais personne n’a écrit avec précision celle des philosophes“. Wenn man dies richtig versteht, waren Philostrats Bedeutung und Begabung von der Art, dass sie es ihm verunmöglichten, einen so beachtlichen Stoff wie die „mittlere Ernte (la moisson intermédiaire)“ zu schultern. Nach aller Logik hat aber der Artikel in τῆς ἀρετῆς eine anaphorische Funktion. In diesem Fall ist das, was hier charakterisiert wird, die Göße und Verschiedenartigkeit in der Begabung dieser „Ernte“ von Philosophen und Sophisten. Ebenso versteht auch W. C. WRIGHT, *Philostratus, Lives of the sophists. Eunapius, Lives of the philosophers and sophists* (Cambridge / London 1952) 347: „But the crop of philosophers and sophists (...) was not described as their importance and many-sidedness deserved.“

⁵⁴ BRANCACCI 1985, 129.

berühmte Episode aus Philostrats *Leben des Apollonios* zitieren⁵⁵. Jedenfalls nimmt Dion hier einen Platz in einem Trio von Philosophen ein. Obwohl Eunapios Philostrat kritisiert und als Historiker der Sophistik darstellt, muss er doch auf die Leistung seines Vorgängers zurückgreifen. Man braucht hier nicht auf den Fall des Synesios zurückzukommen, der Dion als eines seiner hauptsächlichen Vorbilder gewählt hatte.

Auch der byzantinische Patriarch Photios (Mitte 9. Jh.) interessierte sich für Dion: Er widmet ihm nicht nur einen biographischen Abriss,⁵⁶ sondern bietet uns auch eine Aufzählung aller Reden, die er noch lesen konnte, in der Anordnung des Manuskripts, über das er verfügte. Er nennt Dion „einen Sophisten *und* einen Philosophen von Beruf“.⁵⁷ Diese Art der Bezeichnung im Singular und ohne Asyndeton erscheint nirgendwo in den kaiserzeitlichen Inschriften.⁵⁸ Auch in der Literatur ist sie nicht sehr geläufig: man findet sie im Zusammenhang mit Prodikos von Keos,⁵⁹ Hippias von Elis,⁶⁰ Pollio von Tralles,⁶¹ Leon dem Peripatetiker,⁶² Tiberios,⁶³ Sopatros von Apamea,⁶⁴ und dem an-homöischen Häresiarchen Aëtios.⁶⁵ Die kompromittierende Zusammenstellung von Dion mit allen diesen Personen, von denen nur gerade Protagoras, Hippias und Sopatros vor Photios' Augen Gnade

⁵⁵ V 27f., s. schon oben Anm. 5. Dieser Umstand wird bei BRACCACCI 1985, 132–135 nicht erwähnt. Letzterer weist zu Recht darauf, dass Eunapios in gewisser Weise einen Überblick über die verschiedenen philosophischen Bewegungen gibt: den Platonismus – oder vielmehr, wie wir heute sagen würden, den Mittelplatonismus – mit Ammonios und Plutarch, den Stoizismus, dann die Philosophen mehr eklektischen Typs wie Euphrates und Dion, schließlich den Pythagoreismus oder vielmehr den Neo-Pythagoreismus mit Apollonios von Tyana.

⁵⁶ Vgl. dazu J. SCHAMP, Photios (Paris 1987) 263–268. BRACCACCI 1985, 204–211 kannte offenbar meine Arbeit nicht.

⁵⁷ *Bibl. Cod.* 209, 165 a 40: σοφιστής δὲ καὶ φιλόσοφος τὸ ἐπιτήδευμα.

⁵⁸ AMATO 2005a, 165.

⁵⁹ Suda π 2365 s. v. Πρόδικος = VS 84 A 1.

⁶⁰ Suda ι 543 s. v. Ἰππίας = VS 86 A 1.

⁶¹ Suda π 2165 s. v. Πωλίων.

⁶² Suda λ 265 s. v. Λέων. Aber der Suda-Artikel ist sehr unklar, s. T. DORANDI, art. L 33 „Léon de Byzance“, in: *DPhA* IV 86f.

⁶³ Suda τ 550 s. v. Τιβέριος. Zur Person s. H. GÄRTNER, Tiberios, in *KIP* V, Sp. 813.

⁶⁴ Suda σ 845 s. v. Σώπατρος.

⁶⁵ Eriphanios, *Panarion* LXXV 2,1 (III p. 341,30–342,1 HOLL): ἐπενόησε δέ, ὑποβάς καὶ σχολάσας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀριστοτελικῶ φιλοσόφῳ καὶ σοφιστῇ καὶ τὰ τῆς διαλεκτικῆς δῆθεν ἐκείνων μαθὼν, οὐδὲν ἕτερον πλὴν σχηματοποιεῖν τὴν περὶ τοῦ θεοῦ λόγου ἀπόδοσιν.

gefunden hätten, lässt erahnen, dass seine Kritik nicht ohne Hintergedanken war.

4. Dion bei den späteren Byzantinern

Laut Photios⁶⁶ erhielt Dion den Beinamen „Chrysostomos“ schon zu Lebzeiten. Der spätere Erzbischof Arethas von Caesarea legte diesen jedoch in einem Scholion zu Lukian, *Hermotimos* 34 (wo vom üblen Mundgeruch des sizilischen Tyrannen Gelon die Rede ist) gehässig als einen Euphemismus für „Stinkmund“ aus.⁶⁷

„Dies erzählt man sich über Dion von Prusa; es ist auch der Grund dafür, dass ihm die Heiden als Euphemismus den Beinamen „Goldmund“ gegeben haben.“

Arethas hatte seinen Schreiber Baanes beauftragt, ein Manuskript Dions zu kopieren, das er mit einem Vorwort versah und kommentierte; der Codex Urbinas gr. 124 ist wahrscheinlich eine unmittelbare Abschrift davon.⁶⁸ Arethas wiederholte in diesem Vorwort die Anekdote und nannte dort auch ihren Autor, wenn auch nur in sehr vager Form (ὁ τοὺς λόγους θεῖος ἀνήρ); doch erlaubt die Form des zitierten

⁶⁶ Photios, *Bibl. cod.* 209 p. 165b 7f. Man darf dies jedoch bezweifeln: Philostrat (*VSoph.* I 7 p. 486f. [p. 16–18 WRIGHT]) erwähnt nichts dergleichen in einem langen, lobenden Kapitel über ihn. Der Beiname erscheint zuerst im 3. Jh. n. Chr. bei Menander Rhetor (*Über die epideiktischen Reden* III p. 389, 30 Spengel, p. 116 RUSSELL / WILSON). Später schreibt Themistios eine rhetorische Variation zu ihm (*or.* 5 [*An Jovian*], 1, 63d p. 93,5 DOWNEY]; vgl. damit auch Eunapios II 3 p. 3 GIANGRANDE (Δίων ὁ ἐκ Βιθυνίας, ὃν ἐπεκάλουν Χρυσόστομον). VON ARNIM 1896 p. 328 (Apparat) zitiert einige byzantinische Zeugnisse gleicher Art: Theodoros Prodromos (in: *Notices et Extraits* vol. 6, p. 554: Ἐθαυμαζεν ὁ Ἕλληνας τὴν Δίωνα γλῶσσαν καὶ χρυσὴν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ πράγματος προσηγόρευσε und τὴν δ' ἱεράν σου γλῶσσαν, ἱερομνήμον, διωρίζουσαν μὲν δίχα τοῦ ἀδελφοῦς καὶ χρυσιζουσαν) und Tzetzes (*Exeg. II.* p. 155,13 Herm.), auf den ich u. S. 280f. zurückkommen werde.

⁶⁷ Scholion zu Lukian, *Hermotimos* 34: μὴ πεπειρᾶσθαι ἄλλου ἀνδρός: τοῦτο περὶ Δίωνα ἱστοροῦσι τοῦ Προυσαέως, ὃν καὶ διὰ τοῦτο κατ' εὐφημισμὸν Χρυσόστομον Ἕλληνας ὠνόμασαν. Das Scholion enthält also zugleich Litotes und Antiphrase; vgl. SCHAMP 1987, 267f. Dass das Scholion von Arethas stammt, zeigt eines der anderen Scholien, das auf den Tod des Kaisers Leon VI. des Weisen im Jahr 912 anspielt; vgl. LEMERLE 1971, 229 mit wichtiger Bibliographie; Wilson 1996, 124.

⁶⁸ Vgl. VON ARNIM 1893, VIII; LEMERLE 1971, 223; WILSON 1996, 126.

Textes (der iambische Trimeter), Gregor von Nazianz zu erkennen, der auch seinerseits Anspruch auf Beredsamkeit erhob.⁶⁹

„Hier eine Anekdote, die viel erzählt wird: Dions Atem, so sagt man, war unangenehm zu riechen (ich spreche von dem Dion, von dem oft die Rede ist), und jemand aus seiner Stadt verspottete ihn dafür. Als er seine Ehefrau sah, sagte er ihr sofort: ‚Was denn? Warum hast Du mir nicht gesagt, an welcher Krankheit ich leide?‘ Worauf sie schwor: ‚Ich dachte, alle Männer hätten diese Eigenart, nicht nur du!‘ Sinn der Äußerung ist, dass der Abstand zu den Männern und den Angehörigen als Beweis der Sittenreinheit genüge.“

Die Übertragung der Anekdote ist leicht erklärt: Platon verdankt sie vermutlich seinem Umgang mit Dion, dem Onkel des Tyrannen Dionysios II. von Syrakus; danach war der Übergang von einem Dion zum anderen und von der Quelle zum Subjekt einfach⁷⁰.

Arethas war nach Photios einer der wenigen Byzantiner, die sich für Dion interessierten. Gemäß dem *Vaticanus Urbinas gr.* 124 (U), einem Pergamentcodex des 11. Jh.s,⁷¹ rückte er die Reden *Über das Königtum* in den Vordergrund, die Photios nur kurz erwähnt.⁷² Obwohl die Griechen keine eigene Bezeichnung für das hatten, was wir seit Wilhelm von Viterbo als „Fürstenspiegel“ (*Speculum Regis*)⁷³ bezeichnen, so blühte dieses Genos doch in der Antike. Man wird daher

⁶⁹ Greg. Naz., *Carmina moralia* I 2,10,808–817 in PG 37, col. 738, 6–15: Καὶ τοῦτο πολλοῖς οἶδα τῶν λαλουμένων· / Δίων ἀνέπνει, φασίν, οὐ μάλ’ ἠδύ τι / (τοῦτον λέγω Δίωνα, οὐ πολὺς λόγος), / καὶ τοῦτ’ ἐκερτόμησε τῶν τις ἀστικῶν· / τόνδ’, ὡς εἶδε γυναῖκα τὴν αὐτοῦ, φράσαι· / "Τί τοῦτο; οὐ γὰρ ἔφρασάς μοι τὴν νόσον." / Καὶ τὴν σὺν ὄρκῳ· "Τοῦτο πάντων ἀρρένων, / εἰπεῖν, τὸ σύμπτωμ’ ῥόμην, οὐ σοῦ μόνου." / Τοσοῦτον ἀνδρῶν καὶ φίλων ἀποστατεῖν· / ὁ γὰρ λόγος δῆλωμα τοῦ σεμνοῦ τρόπου. Vgl. CRIMI 1972; BRANCACCI 1985, 239 Anm. 25; K. DEMOEN, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics* (Turnhout 1996) 393. Der bei von Arnim wiedergegebene Text sollte leicht modifiziert werden: Im vorletzten Vers muss man ἀποστατίν in ἀποστατεῖν ändern, im letzten dagegen δίδαγμα, das Arethas an die Stelle von δῆλωμα gesetzt hat, belassen.

⁷⁰ Ganz ähnlich CRIMI 1972, 392f. In den Augen eines Byzantiners war der Redner von Prusa ein „Usurpator“ (τύραννος) im Vergleich mit Johannes Chrysostomos, der seinerseits seinen Ruhm als Redner nicht usurpiert hatte.

⁷¹ Zu dieser Handschrift vgl. VON ARNIM 1893, VIII f.; AMATO 2005a, 240.

⁷² *Bibl. Cod.* 209, 165 b 40–41: Τῶν τοίνυν λόγων αὐτοῦ δ’ περὶ βασιλείας μὲν εἰσιν εἰρημένοι.

⁷³ Wilhelm von Viterbos Schrift stammt von 1180/1183; vgl. J. M. SCHULTE, *Speculum Regis. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike* (Münster / Hamburg / London 2001) 11; D. J. O’MEARA, in: D. J. O’MEARA / J. SCHAMP (Hgg.), *Miroirs de prince de l’empire romain au IVe siècle* (Paris 2006) 6; s. auch L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d’Ecphante, Diotogène et Sthénidas* (Liège / Paris 1942) 123–163.

nicht überrascht davon sein, dass Arethas und die byzantinische Zeit nach ihm fortführen, die berühmten Reden *Über das Königtum* mit lebhaftem Interesse zu studieren. Arethas aber tat dies in einer besonderen Weise, wie hier gezeigt werden soll.

Er vernachlässigte ebenso den Abschnitt aus Philostrats *Leben der Sophisten* wie den aus dem *Cod. 209* der *Bibliothek*, wo Photios das Treffen zwischen Trajan und Dion und die Freundschaft, die sich daraus zwischen beiden entwickelte, beschrieben wird, und notierte:⁷⁴

„Wirklich geschickt ist er gewesen, dieser Dion von Prusa, sowohl in der Anwendung der Redekunst in allen ihren Formen, aber insbesondere, als er mit vollendeter Kunst die vorliegenden Reden *Über das Königtum* webte.“

Setzt Arethas die Redaktion dieser Reden wirklich in die Regierungszeit Vespasians, wie man behauptet hat? Liest man tatsächlich in der Folge eine Analyse von ihnen?⁷⁵ Immerhin schreibt Arethas unmittelbar danach:⁷⁶

„Kaiser Vespasian hatte den Geist dieser für das praktische Leben nützlichen Schriften erfasst.“

Philostrat bestimmte für die berühmte Begegnung zwischen Euphrates, Dion und Apollonios von Tyana einen Zeitpunkt, als Vespasian in Alexandria war.⁷⁷ Man hat also allen Grund zur Annahme, dass sich Arethas sehr eng an Philostrats *Leben des Apollonios* hält, wo zu lesen ist:⁷⁸

„Leute wie Dion und Euphrates [...] forderten das Publikum auf, (Vespasian) zu begrüßen.“

Später ist es Apollonios selbst, der dem Kaiser seine beiden Mitbrüder vorstellt, die beide deutlich jünger sind als er. Gelegenheit dazu bot eine Bitte Vespasians, der einen Rat über die Kunst des Herrschens

⁷⁴ Scholion des Arethas zu Dions Reden *Über das Königtum*, abgedruckt bei CROSBY 1951, 408: Σοφὸς οὐοσὶ τῷ ὄντι Δίῳν ὁ Προυσαεὺς καὶ τᾶλλα μὲν περὶ λόγων ἀσκήσεως, μάλιστα δὲ τοὺς προκειμένους περὶ βασιλείας φρονήσει διακεστάτη ἐξυφαινόμενος.

⁷⁵ Vgl. BRANCACCI 1985, 236.

⁷⁶ Wiederum bei CROSBY 1951, 408: Οὐεσπασιανὸς ὁ αὐτοκράτωρ τῆς βιωφελουὺς τούτων γνώμης ἐπήβολος.

⁷⁷ Vgl. BRANCACCI 1985, 239.

⁷⁸ Philostrat, *VA V* 27, 209 p. 185 KAYSER: Δίῳνες μὲν καὶ Εὐφρᾶται (...) χαίρειν παρεκελεύοντο.

verlangte. Apollonios predigte den goldenen Mittelweg und stellte sich dabei als Sprachrohr eines Gottes dar:⁷⁹

„Nicht ich bin es, sondern der Gott, der die Billigkeit der gerechten Mitte bestimmt hat; und hier gibt es für diese Angelegenheiten erstklassige Ratgeber“, fügte er hinzu, indem er auf Dion und Euphrates zeigte, der zu diesem Zeitpunkt noch nicht mit ihm zerstritten war.“

Es ist sicher etwas übertrieben, mit A. Brancacci⁸⁰ festzuhalten „che Areta consideri tali orazioni dedicate all'imperatore Vespasiano“. Der italienische Gelehrte schreibt sinngemäß: „Gemäß dem Erzbischof schätzte Vespasian diese Schriften (sc. die Reden *Über das Königtum*) sehr, da die Weisheit ihres Inhalts vollkommen den Bedürfnissen eines Kaisers, der von treulosen Beratern umgeben war, für die konkrete Regierungstätigkeit entsprach. Auf der anderen Seite vermochte die Ernsthaftigkeit, die Dion auf seine Reden verwendet hatte, ein sicheres Mittel darzustellen, seinen Vorschlägen Gewicht zu verleihen: eine Rede ist umso überzeugender, wenn sie von einem überragenden Menschen von unbestreitbarer Autorität gehalten wird.“ Man darf daran zweifeln, ob dies wirklich die Botschaft des Arethas ist, den ich hier zu übersetzen versucht habe:⁸¹

„Als er einmal – aufgrund der Arroganz, die sie beherrschte – nicht imstande war, einen Plan seiner Ratgeber offen umzusetzen, sagte er, dass derjenige, der den Befehl erhalten hatte, ihm einen Vorschlag zu machen, sich mit größtmöglicher Erhabenheit ausgedrückt habe: dies werde von jetzt an der Vorschlag sein, den er huldvoll aufnehmen werde; er werde durchgeführt werden, denn die Meinung, die die geeignetste sei, in die Tat umgesetzt zu werden, sei diejenige, die der sehr Erhabene (τοῦ κρείττονος) äußere.“

Man muss sich fragen, wer Vespasians arrogante Ratgeber waren. Nach dem *Leben des Apollonios* schlagen Euphrates und Dion beide vor, die Demokratie in Rom wiederherzustellen. Dies ist nicht die These des Apollonios, der vielmehr nahelegt, Vespasian diejenigen

⁷⁹ Philostrat, *VA V* 28, 210 p. 185 Kayser: "οὐκ ἐγώ", εἶπε "θεὸς δὲ τὴν ἰσότητα μεσότητα ὀρισάμενος. ἀγαθοὶ δὲ τούτων ξύμβουλοι καὶ οἷδε οἱ ἄνδρες" τὸν Δίωνα δείξας καὶ τὸν Εὐφράτην μήπω αὐτῷ ἐς διαφορὰν ἦκοντα.

⁸⁰ BRANCACCI 1985, 236.

⁸¹ VON ARNIM 1896 p. 325f.: οἷς γὰρ ἠπόρει τῇ ἐπικρατούσῃ ταῖς τῶν συμβούλων μεθόδοις εἰς ὑπαίθρον χρῆσθαι περιαντολογία, φησὶ τὸν εἰσηγεῖσθαι τεταγμένον σεμνολογήσασθαι, ὡς ἂν ἡ αὐτῇ τὸ εὐπαράδεκτον αὐτῷ τῶν ὑποτιθεμένων κατανύομενον, ἐπεὶ τοι καὶ λόγος δραστικώτερος ὁ τοῦ κρείττονος. Dieser Text findet sich auch (mit abweichender englischer Übersetzung, aber ohne Kommentierung) bei CROSBY 1951, 408f.

Absichten bis zum Ende verfolgen zu lassen, die die seinen seien.⁸² Dann fällt der kaiserliche Schiedsspruch ohne Widerruf.⁸³

„Bezaubert von dieser Rede antwortete ihm der König: „Wenn du in meiner Seele wohntest, könntest Du meine Gedanken nicht klarer ausdrücken; ich werde Dir folgen, denn ich glaube, dass alles, was von Dir kommt, göttlich (θεῖον) ist; lehre mich also, was das Verhalten eines guten Königs sein muss.““

Ὁ κρείττων (bei Arethas) und ὁ θεῖος (bei Philostrat) sind offenbar gleichwertig. Die treulosen Berater sind keine anderen als Euphrates und Dion. Arethas gab sich damit zufrieden, Philostrats Passage nachzuschreiben. Zum Überfluss ist Apollonios auch noch der Nestor unter den drei Personen, die er auftreten lässt. Und es ist der Nestor Homers, der in Arethas' folgenden Zeilen (die hier keines Kommentars bedürfen) die Hauptrolle spielen wird.

Weiter unten fährt Arethas fort, mit gleichlautenden Ausdrücken zu spielen.⁸⁴

„Der eine nun (Nestor) (zeigte) auf diese Weise klar sein überlegenes Denken, indem er die Theorie durch die Praxis bestätigte; doch nicht war dieser Mann aus Prusa von solcher Art, weshalb er – da er seinerseits nicht mit solchen Dingen prunken konnte – seine Sache auf andere Weise verfolgte.“

Im *Leben des Apollonios* folgt Vespasian dem Ratschlag des Apollonios, dessen einziges Verdienst es war, ihm keinen zu geben. Philostrat erscheint noch weiter bei Arethas:⁸⁵

„Was diesen Dion aus Prusa angeht: bei den Dingen, bei denen er nicht mit Prahlererei prunken konnte – ich meine wie Nestor aus Pylos, da auch dieser Umstand seinen Beitrag dazu leistet, dass Ratgeber keinen Widerspruch erfahren,

⁸² Zu Euphrates vgl. *VApoll.* V 33; zu Dion vgl. V 34 (nach dem eine demokratische Regierung nicht verfehlen würde, Vespasian die Schalthebel der Macht zurückzugeben); zu Apollonios vgl. V 35.

⁸³ *VApoll.* V 36: "Ἀσμενος τούτων ἀκούσας ὁ βασιλεὺς "εἰ τὴν ψυχὴν" ἔφη "τὴν ἐμὴν ὄκεις, οὐκ ἂν οὕτω σαφῶς, ἃ ἐνεθυμήθην, ἀπήγγειλας· ἔπομαι δὴ σοι, θεῖον γὰρ ἡγοῦμαι τὸ ἐκ σοῦ πᾶν, καὶ ὅποσα χρὴ τὸν ἀγαθὸν βασιλέα πράττειν διδάσκει."

⁸⁴ VON ARNIM 1896 p. 326,20–23: ὁ μὲν οὖν οὕτω σαφῶς τὴν περίνοιαν, τῇ πράξει τὴν μέθοδον ἐμπεδώσας, ἀλλ' οὐχ ὁ Προυσαεὺς οὗτος τοιοῦτος, διόπερ οὐκ ἔχων τοιούτοις καὶ οὗτος ἐγκαλλωπίσασθαι ἑτέρως μέτεισι τὴν χρεῖαν. CROSBY 1951, 410 fügt nach περίνοιαν das Verb δηλοῖ ein, ohne dazu in einer Fußnote etwas anzugeben. Ich folge daher dem Text bei VON ARNIM.

⁸⁵ VON ARNIM 1896 p. 327,16–22: Δίων οὗτος ὁ Προυσαεὺς οἷς οὐκ εἶχεν ἐγκαλλωπίσασθαι περιαντολογία – φημι ὡσπερ ὁ Πύλιος Νέστωρ, ἐπεὶ καὶ τοῦτο εἰς ἀναντίρρητον τοῖς συμβουλευουσιν ἐπακολουθεῖ ὑπὲρ τοῦ εὐπαράδεκτον εἶναι τὴν ἀπὸ τῶν κρειπτόνων παράκλησιν – οἷς οὖν οὕτω προάγειν οὐκ εἶχε, τέχνη τοῦτο κατήνυσεν, σύμφωνον ἑαυτὸν ἀποφαίνων τοῖς περὶ βασιλείας εἰρηκόσι σοφοῖς καὶ ὅπως χρὴ βασιλείαν μετιέναι.

damit die Aufforderung von den Höhergestellten akzeptabel ist – bei den Dingen also, bei denen er so nicht vorgehen konnte, gelangte er an sein Ziel mit Hilfe der (Rede-)Kunst, indem er sich in Übereinstimmung zeigte mit den klugen Männern, die über das Königtum, und wie man es praktizieren kann, gesprochen hatten.“

Da Arethas das Kapitel V 27 in Philostrats *Leben des Apollonios* zu hastig interpretiert, kommt er dazu, Dion und Euphrates ein Exil unter Nero zuzuschreiben⁸⁶:

„Dieser Dion stammte also aus Prusa, Prusa am Fuß des mysischen Olymp; abgesehen von dem Talent, das er besaß, hatte er auch die Kunst der Rede entwickelt, und, da er zur Improvisation besser vorbereitet war als jeder seiner Zeitgenossen, wurde er von allen beneidet und bewundert. Da er seine Rede mit Ungestüm gebrauchte und sich sehr frei vor Nero ausdrückte, als er seine Freunde verteidigte, wurde er zu dauernder Verbannung verurteilt und musste dieses Urteil so lange ertragen, bis der römische Staat das Glück hatte, Vespasian zu bekommen, mit dem er in Alexandria am Nil zusammengetroffen war und dem er zahlreiche Vorschläge zu Angelegenheiten gemacht hatte, die den Herrscher interessierten, und für den er schließlich die vorliegenden Reden *Über das Königtum* ausarbeitete.“

Man sieht deutlich, dass Arethas seinen Überblick über Dions Entwicklung als politischer Denker in drei Phasen einteilt: Die erste Lektion – die ihn in Verlegenheit brachte – wurde ihm von Apollonios von Tyana verabreicht; sie überzeugte ihn, dass er noch viel von gestandenen Spezialisten zu lernen hatte. Vespasians Erfolg zwang ihn, sein Werk über das Königtum neu zu formulieren. An keiner Stelle schreibt Arethas explizit, dass die Reden *Über das Königtum* zu Lebzeiten Vespasians – der am 23. Juni 79 starb – vollendet oder

⁸⁶ VON ARNIM 1896 p. 327,26–328,1: Ὁ Δίων οὗτος ἦν μὲν Προυσαεὺς, Προύσης τῆς πρὸς τῷ Μυσῶ Ὀλύμπῳ· πρὸς δὲ τῇ ἄλλῃ σοφίᾳ καὶ τὰ περὶ λόγους ἐπήσκητο καὶ λέγειν σχεδῶς εἰς ἄκρον τῶν καθ’ ἑαυτὸν παρεσκευασμένος ζηλωτὸς ἅπασι καὶ ἀπόβλεπτος ἦν. Ταύτη τοι καὶ τῇ τοῦ λόγου χρησάμενος ῥύμη, καὶ πρὸς Νέρωνα ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ παρρησιασάμενος φίλων, ἀειφυγίαν κατεδικάσθη καὶ ἦν τῷ ζημιώματι ἐπιτίμιος τούτῳ ἐς ὅτε Οἰάεσπασιανὸν ἢ Ῥωμαίων εὐτυχεῖ πολιτεία, ᾧ συγγενόμενος κατὰ τὴν Νειλῶν Ἀλεξάνδρειαν καὶ πολλὰ τῶν βασιλεῖ ὑποθέμενος ἀνηκόντων τέλος καὶ τοὺς παρόντας βασιλικούς λόγους αὐτῷ ἐξεπόνησε. Ebenso sagt ein Scholion (bei VON ARNIM 1896 p. 312: Τὸν Προυσαέα λέγει Δίωνα τὸν Χρυσόστομον καὶ τὸν Εἰφράτην, ἄνδρας φιλοσόφους μὲν, ἀειφυγία δὲ ὑπὸ Νέρωνος καταδικασθέντας, ὅτι αὐτὸν ἤλεγξαν δημοσίᾳ οὐκ αἰσίως βασιλεύοντα, ὥσπερ καὶ ὁ κύων Δημήτριος ἐν τῷ ὑπὸ Νέρωνος τούτου λουτρῶνι ἐκτισμένῳ. Das Scholion spielt auf Philostrat (*VA* IV 42) an, nach dem Demetrios auf Befehl des Tigellinus verbannt worden sei. Zu den von Nero 61 auf dem Marsfeld errichteten Thermen vgl. Tac. *Ann.* XIV 47,4; Suet. *Ner.* 12,7; Mart. II 14,13; 48,8; III 25,4; VII 34,5; XII 83,5; Stat. *Silv.* I 5,62; Philostr. *VApoll.* IV 42; Ps.-Aurel. *Vict. Caes.* 5,3; Eutr. VII 15,2.

vorgetragen worden seien. Die Bedeutung des Arethas-Scholions liegt wohl vor allem in dem intensiven Gebrauch, den sein Autor von Philostrats *Leben des Apollonios* macht⁸⁷.

Weitere Nachwirkungen von Dions Reden *Über das Königtum* zeigen sich im späteren 11. Jh.: Als Schüler von Michael Psellos war Theophylaktos von Ochrid in klassischer Rhetorik sehr gut ausgebildet. Als er um 1085/1086 eine Lobschrift auf seinen eigenen Schüler, den Sohn des Kaisers Michael VII., Konstantinos Dukas, verfasste, schrieb er einen wahren „Fürstenspiegel“ avant la lettre. K. Prächter hat schon vor langer Zeit gezeigt, dass er sich dabei von Dion von Prusa inspirieren ließ, wobei er, wie man zugeben muss, die eine oder andere lange Rede mit Themistios mischte.⁸⁸

Arethas hatte, wie oben gezeigt, Dions Beinamen „Chrysostomos“ als euphemistische Umschreibung für „Stinkmund“ gedeutet; im Zeitalter der Komnenen ging Johannes Tzetzes bei der Verleumdung noch einen Schritt weiter:⁸⁹

„Diesem Chrysostomos, den man „Goldmund“ nennt, gebe ich meinerseits den Namen „Scheißmund“, da er in seiner Troischen Rede eine grobe Attacke gegen Homer reitet.“

Diese Variante zu ὀζόστομος bereitete Tzetzes ein wirkliches Vergnügen, denn er berichtet anderswo die gleiche Anekdote⁹⁰ wie seine

⁸⁷ Vgl. LEMERLE 1971, 232; WILSON 1996, 126f. WILSONS Folgerungen zum Arethas-Scholion gehen denen von BRANCACCI voran. Es ist anzunehmen, dass Arethas das Werk des Philostrat relativ gut kannte. Nach S. B. KOUGEAS, *Ἡ Καισαρεία Ἀρεθᾶς καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ* (Athen 1913) 104 enthüllt ein Scholion zu Pausanias (V 8,8) im *Paris*. 1399 von der Hand des Arethas (wo ταῦτα ἐκ τῶν Φιλοστράτου περὶ γυμναστικῆς zu lesen ist), dass er diese Philostrat-Schrift gelesen hatte. Nach Wilson 1996, 127 (mit Anm. 4) trägt der Codex 1399 jedoch die Unterschrift des Peter Hypsilas von Ägina, so dass dieser letztere als Autor ebenso gut in Frage käme wie Arethas von Caesarea.

⁸⁸ Vgl. K. PRÄCHTER, *Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien*, in: BZ 1, 1892, [399–414] 405f.

⁸⁹ Tzetzes, *Exeg. II*. 155,13 (bei VON ARNIM 1896 p. 328 im Apparat): καλούμενον τὸν Δίωνα τοῦτον Χρυσόστομον αὐτὸς κατονομάζω κοπρόστομον, ὅτι ἐν τῷ Τρωικῷ Ὁμήρου καθάπτεται. Dies zielt auf Dions 11. Rede (Τρωικὸς ὑπὲρ τοῦ Ἴλιον μὴ ἀλῶναι). An anderer Stelle (*Exeg. II*. 51 HERMANN, vgl. BRANCACCI 1985, 284 Anm. 36) überspringt er die Jahrhunderte und spricht Dion direkt an: ὦ Προυσαεῦ Δίω κοπρόστομε. Mir ist keine anderer Beleg des Wortes κοπρόστομος bekannt; vgl. E. TRAPP, *Lexicon zur byantinischen Gräzität*, fasc. 4 (Wien 2001) 863 s.v.

⁹⁰ Vgl. Tzetzes, *Chiliades XIII* 485. Darauf weist auch F. FUHRMANN, *Plutarch, Oeuvres morales III: Apophtegmes de rois et de généraux et Apophtegmes laco-niens* (Paris 1988) 256f. hin (Anm. 4 zu S. 34).

Vorgänger, die er aber mit dem Tyrannen Hieron I. in Verbindung bringt. Was die dahinterstehende Kritik betrifft, so geht sie vermutlich (ohne die Grobheit) auf Photios zurück, den wiederum Arethas übernommen hat; vgl. bei Photios:⁹¹

„Er [Dion] greift Homer heftig an und nimmt zu allen seinen Erzählungen in der *Ilias* eine gegenteilige Position ein“;

und bei Arethas:⁹²

„Er greift Homer heftig an, indem er zu allen Gegebenheiten der *Ilias* eine gegenteilige Position einnimmt.“

Das Epitheton konzentrierte natürlich die Aufmerksamkeit auf Dions rednerische Qualitäten und verdunkelte damit den philosophischen Ertrag, den man aus seinen Texten ziehen konnte; Außerdem zeigt Tzetzes' Bemerkung den dauerhaften Erfolg von Dions *Troischer Rede* (or. 11) und ihrer Homerinterpretation. Diese Frage musste einen Tzetzes natürlich beschäftigen:⁹³

„Denn einige der neuen Gelehrten [...] wagen es zu murren, der göttlichste Homer habe mythisch, nicht allegorisch geschrieben; so nannte Dion von Prusa Homer Vater der Lügen, ihn, der doch die Ratschlüsse und Sprüche der Götter kannte. Aber wohlan, wir wollen beweisen, dass nicht nur Homer, sondern auch fast alle Gelehrten die Erzählungen über die Götter allegorisch interpretiert haben.“

Nach Tzetzes kommt Eustathios von Thessaloniki auf die Frage zurück, gibt aber vor, die Ereignisse als sachlicher Historiker zu betrachten:⁹⁴

⁹¹ Bibl. cod. 209 p. 166a 13–16: Ὁμήρω τε κατὰ τὸ τραχύτερον προσφέρεται, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὴν Ἰλιάδα αὐτῷ πεποιήται, τάναντία τούτοις πραγματεύεται.

⁹² Arethas, Scholion zu Dion or. 11 p. 107 SONNY: Ὁμήρω μὲν κατὰ τὸ τραχύτερον προσφέρεται, τάναντία τοῖς κατὰ τὴν Ἰλιάδα πραγματευόμενος. Die Parallele wurde von A. BRANCACCI 1985, 282 aufgezeigt.

⁹³ Tzetzes, *Exeg. Il.* p. 51,9–20 HERMANN: Ἐπεὶ δέ τινες τῶν νέων σοφῶν [...] γρύζειν τολμῶσιν, ὡς μυθικῶς ὁ θειότατος Ὅμηρος καὶ οὐκ ἀλληγορικῶς συνεργάσατο, ὡσπερ καὶ Δίων ὁ Προυσαεὺς, ψευσμάτων εἶναι λέγων πατέρα τὸν Ὅμηρον, θεῶν συμβουλὰς εἰδότα καὶ ἀποφθέγματα, φέρε πρῶτον μὲν ἀποδείξωμεν, ὡς οὐ μόνον ὁ Ὅμηρος, ἀλλὰ καὶ πάντες σχεδὸν οἱ σοφοὶ τὰ περὶ θεῶν ἀλληγορικῶς ἐκλαμβάνονται.

⁹⁴ Eustath. *In Il.* IV 163–165 p. 460,6–9 (p. 727,11–14 VAN DER VALK): ὅθεν καὶ ὁ Δίων ἐπηγωνίασατο ἀνασκευάσαι τὰ Τρωϊκά. καὶ αὐτοὶ τάχ' ἂν ἔχαιρον τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Δίωνος. Ἑλλάνικος δέ, φασί, χαριζόμενος αὐτοῖς συνηγορεῖ τὴν αὐτὴν εἶναι πόλιν τὴν νῦν τῇ τότε. ὅτι δὲ τοῦτο οὐκ ἀληθές, καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς που δηλωθήσεται.

„Von da an bemühte sich Dion, den Troja-Stoff umzukrempeln; zweifellos würden sich die Trojaner selbst über Dions Äußerungen freuen. Aber Hellanikos, so sagt man, würde, um ihnen zu gefallen, behaupten, die Stadt von heute sei dieselbe wie die damalige. Wir werden im folgenden zeigen, dass dies nicht wahr ist.“

Gegen Ende der byzantinischen Zeit schließlich liefert der *Dion* des Theodoros Metochites⁹⁵ mit fast einem Jahrtausend Abstand ein Echo zu dem des Synesios von Kyrene, aber man findet darin nirgendwo die Spur einer Lektüre einer bestimmten Rede. Dieses kleine Werk eines Humanisten vor dem Humanismus hat seinen Wert vor allem durch die Hinweise auf die ästhetischen Interessen seines Autors.

Nach Metochites dauert es nicht mehr lange, bis man sich endlich bemüht, den wahrhaftigen Dion wiederzufinden – oder das, was von ihm übrig ist: Die ersten gedruckten Werke Dions finden sich bemerkenswerterweise in der Xenophon-Ausgabe des Frosino Bonini (Euphrosynus Boninus), die 1527 in Florenz bei Filippo Giunta⁹⁶ besorgt wurde; es sind Dions acht erste Reden und das Werk *De Fortuna* des Favorinus von Arelate, das jahrhundertlang Dion zugeschrieben wurde. Bedeutet die editorische Verbindung mit Xenophon, das man auch im Humanismus Dion als Autor akzeptierte, der philosophisch etwas zu sagen hatte?

⁹⁵ Von dieser Abhandlung gibt es offenbar noch keine kritische Ausgabe. Man findet sie in der Ausgabe von T. KIESSLING, *Theodori Metochitae Miscellanea philosophica* (Leipzig 1821) 121–149, oder, vorzugsweise, bei VON ARNIM 1896 p. 329–332.

⁹⁶ Vgl. AMATO 2005a, 285f. Anm. 771.

D. Anhänge

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

<i>AAPel</i>	<i>Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti</i>
<i>AC</i>	<i>Antiquité Classique</i>
<i>AIV</i>	<i>Atti dell' Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>ASNP</i>	<i>Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia</i>
<i>ASR</i>	<i>Annali di Scienze religiose</i>
<i>BA</i>	<i>Bollettino d'Arte</i>
<i>BACAPh</i>	<i>Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy</i>
<i>CalStClAn</i>	<i>California Studies in Classical Antiquity</i>
<i>CCAp</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Apocryphorum</i>
<i>CE</i>	<i>Cronache Ercolanesi</i>
<i>CP</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>CW</i>	<i>Classical World</i>
<i>DNP</i>	H. CANCIK / H. SCHNEIDER (Hgg.), <i>Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike</i> , 16 Bde. (Stuttgart / Weimar 1996–2003)
<i>DPAC</i>	A. DI BERARDINO (Hg.), <i>Dizionario Patristico e di Antichità cristiana II</i> (Casale M. 2007); <i>III</i> (Genova 2008)
<i>DPhA</i>	R. GOULET (Hg.), <i>Dictionnaire des Philosophes Antiques</i> , Bd. 1–4 (Paris 1989–2005)
<i>FGrHist</i>	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i> , Bd. I–IIIC (Berlin 1926–1958)
<i>GGM</i>	C. MÜLLER (Hg.), <i>Geographi Graeci Minores</i> , Bd 1–2 (Paris 1855–1861; Ndr. Hildesheim 1990)
<i>GL</i>	H. Keil, <i>Grammatici Latini</i> , Bd. 1–8 (Leipzig 1855–1880)
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
<i>InvLuc</i>	<i>Invigilata Lucernis</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JChristEdu</i>	<i>Journal of Christian Education</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
<i>JRA</i>	<i>Journal of Roman Archaeology</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>

- JThS* *Journal of Theological Studies*
KdA R. VOLLKOMMER / D. VOLLKOMMER-GLÖKLER (Hgg.), *Künstlerlexikon der Antike*, Bd. 1 (München / Leipzig 2001); Bd. 2 (München / Leipzig 2004)
- K.-G. I / II R. KÜHNER / B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Teil 2: Satzlehre*, Bd. I / II (Hannover³ 1898–1904)
- KIP* K. ZIEGLER / W. SONTHEIMER / H. GÄRTNER (Hgg.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, 5 Bde (München 1964–1975)
- LIMC* J. CH. BALTZ / J. BOARDMAN / PH. BRUNEAU / F. CANCIANI / L. KAHIL / V. LAMBRINOUDAKIS / E. SIMON (Hgg.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zürich / München 1981–1999)
- LSJ* H. G. LIDDELL / R. SCOTT / H. ST. JONES, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1940⁹); *Revised Supplement*. Ed. by P. G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson (Oxford 1996)
- MDAI(R)* *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*
- MusPat* *Museum Patavinum*
- NT* *Novum Testamentum: an international quarterly for New Testament and related Studies*
- NTS* *New Testament Studies*
- OSAPh* *Oxford Studies in Ancient Philosophy*
- PCPhS* *Proceedings of the Cambridge Philological Society*
- PMG* D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* (Oxford 1962)
- RAAN* *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti (Napoli)*
- RAC* Th. KLAUSER u. a. (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum* (1950ff.)
- RCCM* *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*
- RE* A. PAULY / G. WISSOWA (Hgg.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 83 Bde (Stuttgart 1893–1980; 2 Registerbde 1996/98)
- REG* *Revue des Etudes Grecques*
- RFN* *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*
- RhM* *Rheinisches Museum für Philologie*
- RPh* *Revue de Philologie*
- RPL* *Res Publica Litterarum*
- SCO* *Studi Classici e Orientali*
- SH* H. LLOYD-JONES / P. PARSONS (Hgg.), *Supplementum Hellenisticum* (Berlin / New York 1983)
- SVF* J. V. ARNIM (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 Bde. (Leipzig 1903–1905; Index 1924; Ndr. 1964)
- SO* *Symbolae Osloenses*
- SSR* G. GIANNANTONI (Hg.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 Bde (Napoli 1990)

<i>StudUrb</i>	<i>Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura</i>
<i>SVF</i>	H. v. ARNIM (Hg.), <i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , 3 Bde (Leipzig 1903–1905; Index 1924; Ndr. 1964)
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>Th&Ph</i>	<i>Theologie und Philosophie</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>VS</i>	H. DIELS / W. KRANZ (Hgg.), <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , Bd. 1–3, (71954)
<i>YCS</i>	<i>Yale Classical Studies</i>
<i>ZNTW</i>	<i>Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft</i>

2. Dion-Ausgaben und -Übersetzungen

AMATO 2002	E. AMATO, „Dione di Prusa, Discorsi LIV, LVIII, LXI, LXII“, in: AMATO / D'AVINO / ESPOSITO 2002, 193–206 (or. 54)
VON ARNIM 1893 / 1896	J. DE (= H. VON) ARNIM, <i>Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia edidit apparatu critico instruxit</i> , I–II (Berlin 1893/1896; Ndr. Zürich 1962)
BOST POUDERON 2006, I / II	C. BOST POUDERON, <i>Dion Chrysostome. Trois discours aux villes (Orr. 33–35), I: Prolégomènes, édition critique, traduction, avec une préface de H.-G. NESSELRATH</i> , <i>Cardo</i> 4 (Salerno 2006); <i>II: Commentaires, bibliographie et index</i> , <i>Cardo</i> 5 (Salerno 1006)
CERRO CALDERÓN	G. DEL CERRO CALDERÓN, <i>Dión de Prusa. (Vol. III:) Discursos XXXVI–LX. Traducción, introducción y notas</i> , <i>Bibl. Clás. Gredos</i> 232 (Madrid 1997; (Vol. IV:) <i>Discursos LXI–LXXX. Introducciones, traducción y notas</i> , <i>Bibl. Clás. Gredos</i> 274 (Madrid 2000)
COHOON 1939	J. W. COHOON, <i>Dio Chrysostom. Vol. II: Discourses 12–30</i> (Cambridge, Ma. / London 1939)
COHOON / CROSBY 1940	J. COHOON / H. LAMAR CROSBY, <i>Dio Chrysostom, Vol. III: Discourses 31–36</i> (Cambridge, Ma. / London 1940)
CROSBY 1946 / 1951	H. LAMAR CROSBY, <i>Dio Chrysostom. Vol. IV: Discourses 37–60</i> (Cambridge, Ma. / London 1946); <i>Vol. V: Discourses 61–80</i> (Cambridge, Ma. / London 1951)
DE BUDÉ 1916 / 1919	G. DE BUDÉ, <i>Dionis Chrysostomi orationes, post Ludovicum Dindorfium, I–II</i> (Leipzig 1916/1919)
DINDORF 1857	L. DINDORF, <i>Dionis Chrysostomi orationes, I–II</i> (Leipzig 1857)
DUKAS 1810	N. DUKAS, <i>Δίωνος Χρυσσοστόμου Λόγοι Ὀγδοήκοντα, I–III</i> (Wien 1810)
ELLIGER 1967	W. ELLIGER, <i>Dion Chrysostomos. Sämtliche Reden. Eingeleitet, übersetzt und erläutert</i> (Zürich/Stuttgart 1967)
EMPERIUS 1844	A. EMPERIUS, <i>Dionis Chrysostomi Opera Graece, I–II</i> (Braunschweig 1844)

- KLAUCK 2000 H.-J. KLAUCK, *Dion von Prusa. Ὀλυμπικός ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας. Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes. Mit einem archäologischen Beitrag von B. BÄBLER, SAPERE 2 (Darmstadt 2000)*
- MERULA 1469/70a G. MERULA, *Orationis Dionis e Graeco in Latinum interpretatio De philosophia* (Venezia [?] ca. 1469–1470) [unpubl. Fassung; zu finden in: ms. Ferrar. Bibl. Com. Ariostea II 162, f. 29r–31r] (or. 70)
- MERULA 1469/70b G. MERULA, *Orationis Dionis e Graeco in Latinum interpretatio De philosopho* (Venezia [?] ca. 1469–1470) [unpubl. Fassung; zu finden in: ms. Ferrar. Bibl. Com. Ariostea II 162, f. 31r–33r] (or. 71)
- MERULA 1469/70c G. MERULA, *Orationis Dionis e Graeco in Latinum interpretatio De ornatu philosophi* (Venezia [?] ca. 1469–1470) [ediert von Fr. DE NICOLA, L'orazione 72 di Dione, 71–73] (or. 72)
- MOREL 1604 F. MOREL, *Δίωνος Χρυσοστόμου Λόγοι II. Dionis Chrysostomi Orationes LXXX [...]. Ex interpretatione Thomae Nageorgi, accurate recognita [...] et emendata [...]* (Paris 1604)
- NA(O)GEORGUS TH. NA(O)GEORGUS (= TH. Kirchmair/-meyer), *Dionis Chrysostomi, praestantissimi et philosophi et oratoris, Orationes Octoginta, in Latinum conversae, aurea eloquentia refertae [...]* (Basel 1551, repr. Venezia 1585, Paris 1604 [mit der Ausgabe von MOREL])
- POTINIUS 1600 J. POTINIUS, *Dionis Chrysostomi elegantes et perbreues orationes duae: altera de Philosophia, altera de Philosopho* (Helmstedt 1600) (orr. 70–71)
- POTINIUS 1601 J. POTINIUS, *Dionis Chrysostomi Commentationes quinque, I. De Philosophia. II. De Philosopho. III. De Virtute. IV. De Dolore minuendo. V. De Exercitio dicendi*. Interprete J. P. (Helmstedt 1601) (orr. 70–71)
- REISKE 1778 E. CHR. REISKE, „Einige Reden des Dio Chrysostomus“, in: dies., *Hellas*, Bd. I (Mitau 1778) 47–51 (or. 70)
- REISKE 1798 J. J. REISKE, *Dionis Chrysostomi Orationes ex recensione I. R. [...], I–II* (Leipzig 1798², 1784¹)
- RUSSELL 1992 D. A. RUSSELL, *Dio Chrysostom. Orations VII, XII, XXVI* (Cambridge 1992)
- TORRESANO 1551 F. TORRESANO, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX [...]*, Venezia o.J. (1551?)

3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- AMATO 1998 E. AMATO, *Pseudo-Dione Crisostomo. De Fortuna* (or. LXIII) (Salerno 1998)
- AMATO 1999 E. AMATO, *Alle origini del «corpus Dioneum»: per un risame della tradizione manoscritta di Dione di Prusa attra-*

- AMATO 2005 E. AMATO, *Favorinos d'Arles. Oeuvres, Vol. I: Introduction générale – Témoignages – Discours aux Corinthiens – Sur la Fortune*, CUF 445 (Paris 2005)
- AMATO / D'AVINO / ESPOSITO 2002 E. AMATO / Fr. D'AVINO / A. ESPOSITO (Hgg.), *Primum Legere. Annuario delle attività della Delegazione della Valle del Sarno dell'A.I.C.C.* 1 (2002)
- ANDERSON 1986 G. ANDERSON, *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the 3rd century A.D.* (London 1986)
- VON ARNIM 1891 H. VON ARNIM, „Die Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios von Prusa“, *Hermes* 26 (1891) 366–407
- VON ARNIM 1898 H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampfum die Jugendbildung* (Berlin 1898)
- BALCH / FERGUSON / MEEKS 1990 D. L. BALCH / E. FERGUSON / W. A. MEEKS (Hgg.), *Greeks, Romans and Christians* (Minneapolis 1990)
- BASILE N. BASILE, *Sintassi storica del greco antico* (Bari 1998)
- BERGMANN 1998 M. BERGMANN, *Die Strahlen der Herrscher* (Mainz 1998)
- BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF FR. BLASS / A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. von Fr. REHKOPF (Göttingen 1976¹⁴)
- BONANNO 1976 A. BONANNO, *Portraits and other Heads on Roman Historical Relief* (Oxford 1976)
- BONAZZI / CELLUPRICA 2005 M. BONAZZI / V. CELLUPRICA (Hgg.), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo* (Napoli 2005)
- BOUFFARTIGUE 1992 J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps* (Paris 1992)
- BORG 2004 B. E. BORG, *Paideia: Die Welt der Zweiten Sophistik* (Berlin 2004)
- BOWERSOCK 2002 G. BOWERSOCK, „Philosophy in the Second Sophistic“, in: CLARK / RAJAK 2002, 157–170
- BRANCACCI 1985 A. BRANCACCI, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina* (Napoli 1985)
- BRANCACCI 1992 A. BRANCACCI, „Struttura compositiva e fonti della terza orazione Sulla regalità di Dione Crisostomo. Dione e l'Archelao di Antistene“, *ANRW* II 36,5 (1992) 3308–3334
- BRANCACCI 2000 A. BRANCACCI, „Dio, Socrates, and Cynicism“, in: SWAIN 2000, 240–260
- BRANCACCI 2001 A. BRANCACCI, „Le Socrate de Dion Chrysostome“, *Philosophie Antique* 1 (2001) 166–181
- BRANCACCI 2004 A. BRANCACCI, „Tropos e polytropia in Antistene“, in: CELENTANO / CHIRON / NOËL 2004, 65–87
- BRANHAM 1989 R. B. BRANHAM, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions* (Cambridge, Ma. / London 1989)
- BRENK 2007 F. E. BRENK, „Mixed Monotheism? The Areopagos Speech of Paul“, in: Id., *With Unperfumed Voice: Studies in Plutarch, in Greek Literature, and in the New Testament Back-*

- ground (Stuttgart 2007) 402–440
- BRENNAN 2005 T. BRENNAN, *The Stoic Life* (Oxford 2005)
- BROWN 1992 P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity* (Madison, Wi. 1992)
- BRUNT 1973 P. A. BRUNT, „Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the Stoics“, *PCPhS* 199 / n.s.19 (1973) 9–34
- BRUNT 1977 P. A. BRUNT, „From Epictetus to Arrian“, *Athenaeum* 55 (1977) 19–48
- CAIN 1993 P. CAIN, *Männerbildnisse neronisch-flavischer Zeit* (München 1993)
- CALLANDER 1904 T. CALLANDER, „The Tarsian Orations of Dio Chrysostom“, *JHS* 24 (1904) 58–69
- CAPONE CIOLLARO 1983 M. CAPONE CIOLLARO, *Dione Crisostomo. Sulla virtù* (or. 8) (Napoli 1983)
- CAPONE CIOLLARO 1987 M. CAPONE CIOLLARO, *Dione Crisostomo. Diogene o Discorso Istmico* (or. 9) (Napoli 1987)
- CAPPS E. CAPPS, Kritische Beiträge in der Ausgabe von CROSBY
- CASAUBONUS 1604 I. CASAUBON, *In Dionem Chrysostomum diatriba αὐτοσχέδιος, Appendix zur Edition von MOREL* [mit eigener Paginierung]
- CELENTANO / CHIRON / NOËL 2004 M. S. CELENTANO / P. CHIRON / M-P. NOËL (Hgg.), *Skhèma / Figura, Formes et figures chez les anciens. Rhétorique, philosophie, littérature* (Paris 2004)
- CHAMPLIN 1980 E. CHAMPLIN, *Fronto and Antonine Rome* (Cambridge, Ma. / London 1980)
- CLARK / RAJAK 2002 H. CLARK / T. RAJAK (Hgg.), *Philosophy and Power in the Greco-Roman World* (Oxford 2002)
- COBET 1878 C. G. COBET, *Collectanea critica quibus continentur observationes criticae in scriptores Graecos* (Leiden 1878) 52–98
- COLPI 1987 B. Colpi, *Die παιδεία des Themistios. Ein Beitrag zur Geschichte der Bildung im vierten Jahrhundert nach Christus* (Bern / Frankfurt / New York / Paris 1987)
- CRIMI 1972 C. U. Crimi, „Dione di Prusa, ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ο ΟΖΟΣΤΟΜΟΣ ?“, in: *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, II (Catania 1972) 389–393
- CUVIGNY 1994 M. CUVIGNY, *Dion de Pruse. Discours Bithyniens (Discours 38–51)* (Paris 1994)
- CUVIGNY 1998 M. CUVIGNY, „Le curieux Discours 72 de Dion de Pruse“, *RPh* 72 (1998) 49–53
- DE JONG 2001 I. DE JONG, *A Narratological Commentary on the Odyssey* (Cambridge 2001)
- DE NICOLA 2001 FR. DE NICOLA, „Minima Dionea“, *Koinonia* 25/1 (2001), 19–44
- DE NICOLA 2002a FR. DE NICOLA, „L’orazione 72 di Dione Crisostomo nella traduzione latina di Giorgio Merula“, *Rendiconti dell’Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli* 71 (2002) 53–75

- DE NICOLA 2002b Fr. DE NICOLA, „Fra tradizione e fortuna di Dione Crisostomo: spigolature umanistico-rinascimentali“, *Atti dell'Accademia Pontaniana* n.s. 51 (2002) 179–235
- DESIDERI 1978 P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano* (Messina / Firenze 1978)
- DESIDERI 1991 P. DESIDERI, „Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei“, *ANRW* II/33.5 (1991) 3903–3959
- DILLON 1977 J. DILLON, *The Middle Platonists* (Ithaca 1977)
- D'IPPOLITO 2007 G. D'IPPOLITO, „Omero al tempo di Plutarco“, in: VOLPE CACCIATORE / FERRARI 2007, 59–84
- DÖRING 1979 K. DÖRING, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Wiesbaden 1979)
- DUDLEY 1937 D. B. DUDLEY, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* (London 1937)
- DU TOIT 1997 D.S. DU TOIT, *Theios Anthropos* (Tübingen 1997)
- ENGBERG-PEDERSEN 1994 T. ENGBERG-PEDERSEN (Hg.), *Paul in His Hellenistic Context* (Edinburgh 1994)
- ENGBERG-PEDERSEN 2000 T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics* (Edinburgh 2000)
- EWALD 1999 B. C. EWALD, *Der Philosoph als Leitbild. Ikonographische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs*, *MDAI(R)* Ergänzungsheft 34 (Mainz)
- EWALD 2003 B. C. EWALD, „Sarcophagi and senators: the social history of Roman funerary art and its limits“, *JRA* 16 (2003) 561–571
- FITTSCHEN / ZANKER 1985 K. FITTSCHEN / P. ZANKER, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom. Bd. I: Kaiser- und Prinzenbildnisse* (Mainz 1985)
- FITZGERALD 1996 J. T. FITZGERALD (Hg.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech* (Leiden 1996)
- FITZGERALD / OLBRICHT / WHITE 2003 J. FITZGERALD / T. OLBRICHT / M. WHITE (Hgg.), *Early Christianity and Classical Culture* (Leiden 2003)
- FLACELIÈRE et al. 1987 R. FLACELIÈRE / J. I.-J. SIRINELLI / A. PHILIPPON, *Plutarque. Oeuvres morales I, 1e partie* (Paris 1987)
- FLINTERMAN 1995 J. J. FLINTERMAN, *Power, Paideia & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs, and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius* (Amsterdam 1995)
- FLINTERMAN 2004 J. J. FLINTERMAN, „Sophists and emperors: A reconnaissance of sophistic attitudes“, in: BORG 2004, 359–376
- FOCKE 1923 F. FOCKE, „Synkrisis“, *Hermes* 58 (1923) 327–368
- FORBES 1986 C. FORBES, „Comparison, Self-Praise and Irony“, in: *NTS* 32 (1986) 1–30

- FORNARO 2000 S. FORNARO, „Accuse e difese d’Omero: Platone nell’orazione undicesima di Dione Crisostomo“, *Eikasmos* 11 (2000) 249–265
- FORNARO 2002 S. FORNARO, „Un encomio di Omero in Dione Crisostomo (or. LIII)“, *Seminari Romani* 5 (2002) 83–104
- FORNARO 2003a S. FORNARO, „Poeti e poesia nel secondo discorso ‘Sulla regalità’ di Dione Crisostomo“, in: F. BENEDETTI / S. GRANDOLINI (Hgg.), *Studi di Filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna* (Napoli 2003) 331–349
- FORNARO 2003b S. FORNARO, „Miti tragici e filosofi teatrali: l’orazione LX ‚Nesso o Deianira‘ di Dione Crisostomo“, *Sandalion* 26–28 (2003–2005) 127–139
- FORNARO 2006 S. FORNARO, „Stranieri nei propri templi. Considerazioni sull’ ‚Olimpico‘ di Dione Crisostomo“, in: NASO 2006, 511–522
- FRANÇOIS 1922 L. FRANÇOIS, *Dion Chrysostome. Deux diogéniques (IV^e De regno, Fabula Libyca) en grec et en français précédées d’une esquisse critique de l’histoire du texte du sophiste de Pruse* (Paris 1922)
- FUENTES GONZÁLEZ 1998 P. P. FUENTES GONZÁLEZ, *Les diatribes de Tèlès. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments* (Paris 1998)
- FÜRST et al. 2006 A. FÜRST et al., *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, SAPERE 11 (Tübingen 2006)
- GANGLOFF 2006a A. GANGLOFF, „Mentions et citations de poètes chez Dion Chrysostome: manipulation et statut de la parole mythico-poétique dans le discours sophistique“, in: Chr. NICOLAS (Hg.), *Ὡς ἔφαθ’, dixerit quispiam, comme disait l’autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l’Antiquité* (Grenoble 2006) 101–122
- GANGLOFF 2006b A. GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellenisme, communication et philosophie politique* (Grenoble 2006)
- GASDA 1883 A. GASDA, *Kritische Bemerkungen zu Dio Chrysostomus und Themistius* (Lauban 1883)
- GEEL 1840 J. GEEL, *Dionis Chrysostomi Ὀλυμπικός, ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας* (Leiden 1840)
- GEYR 1897 H. GEYR, *Die Absichtssätze bei Dio Chrysostomus* (Wesel 1897)
- VAN GEYTENBEEK 1963 A. C. VAN GEYTENBEEK, *Musonius Rufus en de griekse diatribe*, diss., Amsterdam 1949; durchgesehen und ins Engl. übers. von B. L. HIJMANS (Assen 1963)
- GINER SORIA 1984 M. C. GINER SORIA, „El discurso LXXI de Dión Crisóstomo“, *EClás* 26 (1984) 435–441
- GLEASON 1995 M. GLEASON, *Making men: Sophists and Self-presentation in Ancient Rome* (Princeton 1995)
- HADOT 1998 P. HADOT, *Marc Aurèle. Écrits pour lui-même*, I (Paris 1998)

- HAHN 1989 J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit* (HABES 7, Stuttgart 1989)
- HAHN (i. Dr.) J. HAHN, *Roman Privileges and Philosopher's Status versus Public Expectations – Philosophers between Financial Autonomy and Civil Obligations* (i. Dr.)
- HARRISON 1972 E. B. HARRISON, „The South Frieze of the Nike Temple and the Marathon Painting in the Painted Stoa“, *AJA* 76 (1972) 353–378
- HERMANN 1850 K. Fr. HERMANN, *Disputatio de Aeschinis Socratici reliquiis* (Göttingen 1850)
- HIGHET 1983 G. HIGHET, „Mutulations in the Text of Dio Chrysostom“, in: R. J. BALL (Hg.), *The Classical Papers of Gilbert Highet* (New York 1983) 74–99
- HILLGRUBER 1994 / M. HILLGRUBER, *Die pseudoplutarchische Schrift De 1999 Homero*, Bd. I, Stuttgart / Leipzig 1994; Bd. II, 1999
- HIRSCH-LUIPOLD 2005 R. HIRSCH-LUIPOLD (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch* (Berlin 2005)
- HIRSCH-LUIPOLD 2005a R. HIRSCH-LUIPOLD, „Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch“, in: HIRSCH-LUIPOLD 2005, 141–168
- HÖISTAD 1948 R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man* (Uppsala / Lund 1948)
- HURSCHMANN 2002 R. HURSCHMANN, „Kopfbedeckungen“, *DNP* 12/2 (2002) 1036–1039
- INWOOD 2003 B. INWOOD (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge 2003)
- INWOOD 2005 B. INWOOD, *Reading Seneca* (Oxford 2005)
- JACOBS 1809 FR. JACOBS, *Additamenta animadversionum in Athenaei Deipnosophistas in quibus et multa Athenaei et plurima aliorum scriptorum loca tractantur* (Jena 1809)
- JANKO 1992 R. JANKO, *The Iliad: a commentary. Volume IV: Books 13–16* (Cambridge 1992)
- JONES 1978 C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom* (Cambridge, Ma. / London 1978)
- JONES 1986 C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian* (Cambridge, Ma. / London 1986)
- JOSSA 2004 G. JOSSA, *Giudei o Cristiani?* (Brescia 2004)
- JOUAN 1966 F. JOUAN, *Dion Chrysostome. Discours Troyen (XI): Qu'Ilion n'a pas été prise I–II* (Paris 1966, thèse dactyl.)
- JUDGE 1968 E. A. JUDGE, „Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice“, *Australian Biblical Rev.* 16 (1968) 37–50
- KINDSTRAND 1978 J. F. KINDSTRAND, „The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration. A reply“, *Historia* 27 (1978) 378–383
- KOOLMEISTER / R. KOOLMEISTER / T. TALLMEISTER, *An Index to Dio Chry- TALLMEISTER 1981 sostomos*, edited by J. F. KINDSTRAND (Uppsala 1981)
- KORENJAK 2000 M. KORENJAK, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit* (München 2000)

- KOSKENNIEMI 1994 E. KOSKENNIEMI, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese* (Tübingen 1994)
- KRENTZ 2003 E. KRENTZ, „Logos or Sophia: The Pauline Use of the Ancient Dispute between Rhetoric and Philosophy“, in: FITZGERALD / OLBRICHT / WHITE 2003, 277–290
- LAMOUREUX / AUJOLAT J. LAMOUREUX / N. AUJOLAT, *Synésios de Cyrène. IV Opuscles* (Paris 2004)
- LEMARCHAND 1926 L. LEMARCHAND, *Dion de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exil* (Paris 1926)
- LEMARCHAND 1929 L. LEMARCHAND, „Dion de Pruse. Observations critiques sur le texte des discours LXVI et XI“, *RPh* s. III 3 [1929] 13–29
- LEMERLE 1971 P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (Paris 1971)
- LENTA 1999 G. LENTA, „L'immagine del filosofo nelle 'Diatribè' musoniane“, *Quaderni del Dipart. di filol. linguist. e tradiz. class. A. Rostagni* 13 (1999) 291–316
- LUTZ 1947 C. E. LUTZ, „Musionius Rufus, 'The Roman Socrates'“, *YCS* 10 (1947) 3–147
- LUZZATTO 1983 M. T. LUZZATTO, *Tragedia greca e cultura ellenistica: l'or. LII di Dione di Prusa* (Bologna 1983)
- MALHERBE 1988 A. J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers* (Philadelphia 1988)
- MALHERBE 1994 A. J. MALHERBE, „Determinism and Free Will in Paul“, in: ENGBERG-PEDERSEN 1994, 231–255
- MALTA 1990 C. MALTA, „Per Dione Crisostomo e gli umanisti I. La traduzione di Giorgio Merula“, *Studi umanistici* 1 (1990) 181–201
- MARTIN 1998 J. MARTIN (Hg.), *Aratos, Phénomènes*, II (Paris 1998)
- MAYSER E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, I–II*, (Berlin / Leipzig 1970²)
- MENCHELLI 1999 M. MENCHELLI, *Dione di Prusa. Caridemo (or. XXX)* (Napoli 1999)
- MILAZZO 1980 A. MILAZZO, „Variazione e tecnica allusiva nelle citazioni omeriche di Dione Crisostomo, or. 7“, *Orpheus* n.s. 1 (1980) 459–475
- MOLES 1978 J. L. MOLES, „The Career and Conversion of Dio Chrysostom“, *JHS* 98 (1978) 79–100
- MOLES 2005 J. L. MOLES, „The thirteenth oration of Dio Chrysostom: complexity and simplicity, rhetoric and moralism, literature and life“, *JHS* 125 (2005) 112–138
- MORESCHINI 2004 C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica* (Brescia 2004)
- MOROCHO GAYO G. MOROCHO GAYO, *Diòn de Prusa. Discursos I–XI* (Madrid 1988)
- NASO 2006 A. NASO (Hg.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci* (Firenze 2006)
- NESSERLATH 2003 H.-G. NESSERLATH, „Einführung in die Schrift“, in: H.-G. NESSERLATH / B. BÄBLER / M. FORSCHNER / A. DE JONG,

Dion von Prusa. Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: die Borysthenes-Rede, SAPERE 6 (Darmstadt 2003)

- OLTRAMARE 1926 A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine* (Genève 1926)
- PERNOT 1993 L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, I-II* (Paris 1993)
- PERNOT 2007 L. PERNOT, „Plutarco e Dione di Prusa“, in: VOLPE CACCIATORE / FERRARI 2007, 112–114
- PONTONE 2001 M. PONTONE, „Problemi di struttura compositiva in Dione di Prusa LXV e LXVI“, *SCO* 47 (2001) 427–444
- PONTONE 2002 M. PONTONE, „Relazioni stemmatiche in Dione di Prusa, Orazioni 63–68“, *RPL* 25 (2002) 22–65
- PRÄCHTER 1892 K. PRÄCHTER, „Dion Chrysostomos als Quelle Julians“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5 (1892) 42–51
- RAECK 2002 W. Raeck, *Rez. EWALD 1999*, *Gnomon* 74 (2002) 62–66
- RAMELLI 1997 I. RAMELLI 1997, „La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana“, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere* 131 (1997) 292–320
- RAMELLI 2001a I. RAMELLI, „Elementi comuni della polemica anti giudaica e di quella anticristiana“, *Studi Romani* 49 (2001) 245–274
- RAMELLI 2001b I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo* (Madrid 2001)
- RAMELLI 2002 I. RAMELLI, „Dio come padre nello Stoicismo romano“, in: S. CRESPO / A. ALONSO (Hgg.), *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro Duque et J. M^a. Blázquez Martínez* (Valladolid 2002) 343–351
- RAMELLI 2003 I. RAMELLI, „Aspetti degli sviluppi del rapporto fra Stoicismo e Cristianesimo in età imperiale“, *Stylos* 12 (2003) 103–135
- RAMELLI 2004a I. RAMELLI, *L'Allegoria, vol. I: L'età classica* (Milano 2004)
- RAMELLI 2004b I. RAMELLI, „L'interpretazione allegorica filosofica di Zeus“, in: S. PEREA YÉBENES (Hg.), *Figuras mítico-religiosas del padre* (Madrid 2004) 155–180
- RAMELLI 2005 I. RAMELLI, „Nostra autem conversatio in caelis est“, *Sileno* 31 (2005) 139–158
- RAMELLI 2007 I. RAMELLI, *Gregorio di Nissa: L'anima e la resurrezione* (Milano 2007)
- RAMELLI 2008 I. RAMELLI, *Stoici Romani Minori* (Milano 2008)
- RAMELLI 2009 I. RAMELLI, „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianisation of Hellenism“, *VChr* 63, 2 (2009). [im Druck]
- RAWSON 1989 E. RAWSON, „Roman Rulers and the Philosophic Adviser“, in: M. GRIFFIN / J. BARNES (Hgg.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford 1989) 233–258

- REYDAMS-SCHILS 2005 G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics* (Chicago 2005)
- RICHTER 1965 G. M. A. RICHTER, *The Portraits of the Greeks III* (London)
- ROCHEFORT 1963 G. ROCHEFORT, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes, Vol. II/1: Discours de Julien Empereur A Thémistius – Contre Héracléios le Cynique – Sur la mère des dieux – Contre les cyniques ignorants* (Paris 1963)
- SALMERI 1982 G. SALMERI, *La politica e il potere: Saggio su Dione di Prusa* (Catania 1982)
- SCANNAPIECO 2005 R. SCANNAPIECO, Beiträge in: TORRACA / ROTUNNO / SCANNAPIECO 2005
- SCHAMP 1987 J. SCHAMP, *Photios* (Paris 1987)
- SCHMID 1887 / 1889 W. SCHMID, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus, Bd. 1 / 2* (Stuttgart 1887 / 1889)
- SCHMID 1903 W. SCHMID, „Dion [n. 18]“, *RE V 1* (1903) 848–877
- SCHNEIDER 2003 R. M. SCHNEIDER, „Gegenbilder im römischen Kaiserporträt: Die neuen Gesichter Neros und Vespasians“, in: M. BÜCHSEL / P. SCHMIDT (Hgg.), *Das Porträt vor der Erfindung des Porträts* (Mainz 2003)
- SCHOULER 1984 B. SCHOULER, *La tradition hellénique chez Libanios, Vol. I–II* (Paris 1984)
- SEVENSTER 1961 J. N. SEVENSTER, *Paul and Seneca* (Leiden 1961)
- SHEPPARD 1984 A. R. SHEPPARD, „Dio Chrysostom, the Bithynian Years“, *AC 53* (1984) 157–173
- SHEPPARD 1984–86 A. R. R. SHEPPARD, „Homonoia in the Greek Cities of the Roman Empire“, *Ancient Society* 15–17 (1984–86) 229–252
- SIDEBOTTOM 1992 H. SIDEBOTTOM, „The date of Dio of Prusa's Rhodian and Alexandrian Orations“, *Historia* 41 (1992) 407–419
- SIDEBOTTOM 1996 H. SIDEBOTTOM, „Dio of Prusa and the Flavian Dynasty“, *CQ 46* (1996) 447–456
- SMITH 1998 R. R. R. SMITH, „Cultural choice and political identity in honorific portrait statues in the Greek east in the second century A.D.“, *JRS 68* (1998) 56–93
- SMITH 1999 R. R. R. SMITH, Rez. P. Zanker, *Die Maske des Sokrates* (1995), *Gnomon* 71 (1999) 448–457
- SONNY 1896 A. SONNY, *Ad Dionem Chrysostomum Analecta* (Kiev 1896)
- SOUILHE 1943 J. SOUILHE, *Épictète. Entretiens, I* (Paris 1943)
- STANTON 1973 G. R. STANTON, „Sophists and Philosophers: Problems of Classification“, *AJPh 94* (1973) 350–364
- STOCK 1911 A. STOCK, *De prolarium usu rhetorico* (Königsberg 1911)
- STRANGE / ZUPKO 2004 S. K. STRANGE / J. ZUPKO (Hgg.), *Stoicism: Traditions and Transformations* (Cambridge 2004)

- SWAIN 1996 S. SWAIN, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250* (Oxford 1996)
- TERREI 2000 S. TERREI, „I *Getica* di Dione Crisostomo“, *Aevum* 74 (2000) 177–186
- TOMMASI MORESCHINI 2004 Ch. O. TOMMASI MORESCHINI (Hg.), *Giacomo Leopardi, Rhetores: Oratori del II secolo* (Firenze 2004)
- TORRACA 2001 L. TORRACA, „Roma e l’Europa nella prospettiva di un ‘provinciale’: Dione di Prusa di fronte all’impero“, in: F. GIORDANO (Hg.), *L’idea di Roma nella cultura antica* (Napoli 2001) 243–276
- TORRACA / ROTUNNO / SCANNAPIECO 2005 L. TORRACA / A. ROTUNNO / R. SCANNAPIECO, *Dione di Prusa. Olimpico (or. XII)* (Napoli 2005)
- UNGER R. A. UNGER, Kritische Anmerkungen in der Ausgabe von EMERIUS
- URBÁN 2004 Á. URBÁN, *Dión de Prusa. Euboico o El Cazador (Or. VII)* (Córdoba 2004)
- VAGNONE 2003 G. VAGNONE, *Dione di Prusa. Troiano (or. XI)* (Roma 2003)
- VAGNONE 2005 G. VAGNONE, „Osservazioni sull’edizione dei *Discorsi* di Dione di Prusa“, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 81 (2005) 159–162
- VALANTASIS 1999 R. VALANTASIS, „Musonius Rufus and Graeco-Roman Ascetical Theory“, in: *GRBS* 40 (1999) 207–231
- VERRENGIA 2000 A. VERRENGIA, *Dione di Prusa. In Atene, sull’esilio (or. XIII)* (Napoli 2000)
- VIELMETTI 1941: C. VIELMETTI, „I ‘Discorsi bitinici’ di Dione Crisostomo“, *Studi Italiani di Filologia Classica* n.s. 18 (1941) 89–108
- VOLPE CACCIATORE / FERRARI 2007 P. VOLPE CACCIATORE / F. FERRARI (Hgg.), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarcheo* (Napoli 2007)
- WARMINGTON E. H. WARMINGTON, Kritische Anmerkungen in der Ausgabe von CROSBY
- WEBER 1887 E. WEBER, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, in: *Leipziger Studien z. Class. Philol.* 10 (1887) 77–268
- WEGEHAUPT 1896 E. WEGEHAUPT, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, Diss. phil. Göttingen (Gotha 1896)
- WEGNER 1966 M. WEGNER, *Die Musensarkophage*, ASR V3 (Berlin 1966)
- WENKEBACH 1903 E. WENKEBACH, *Quaestiones Dioneae. De Dionis Chrysostomi studiis rhetoricis capita selecta* (Berlin 1903)
- WENKEBACH 1907 E. WENKEBACH, „De Dionis Prusaei elocutione observationes“, *Philologus* 66 (1907) 231–259
- WENKEBACH 1908 E. WENKEBACH, „Beiträge zum Text und Stil der Schriften Dions von Prusa“, *Hermes* 43 (1908) 77–103
- WENKEBACH 1941 E. WENKEBACH, „Beiträge zur Textkritik Dions von Prusa“, *Philologus* 94 (1941) 86–124
- WENKEBACH 1944 E. WENKEBACH, „Die Überlieferung der Schriften des Dion von Prusa“, *Hermes* 79 (1944) 40–65

- WESSELING 1986 A. WESSELING, *Poliziano. Lamia. Praelectio in Priora Aristotelis analytica, critical edition, introduction and commentary* (Leiden 1986)
- WILAMOWITZ U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Kritische Anmerkungen in der Ausgabe von VON ARNIM
- WILSON 1996 N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium* (London 1996²)
- WINTER 1997 B. W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists* (Cambridge 1997)
- WINTER 2003 B. W. WINTER, „The Toppling of Favorinus and Paul by the Corinthians“, in: FITZGERALD / OLBRICHT / WHITE 2003, 291–306
- WIRTH 1967 Th. WIRTH, „Arrians Erinnerungen an Epiktet“, *Museum Helveticum* 24 (1967) 149–189. 197–216
- WITHERINGTON 1995 B. WITHERINGTON, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids 1995)
- WREDE 2001 H. WREDE, *Senatorische Sarkophage Roms. Der Beitrag des Senatorenstandes zur römischen Kunst der hohen und späten Kaiserzeit* (Mainz 2001)
- ZANKER 1995 P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst* (München 1995)
- ZANKER 2005 P. ZANKER, „Ikonographie und Mentalität: Zur Veränderung mythologischer Bildthemen auf den kaiserzeitlichen Sarkophagen aus der Stadt Rom“, in: R. NEUDECKER / P. ZANKER (Hgg.), *Lebenswelten. Bilder und Räume in der römischen Stadt der Kaiserzeit. Symposium am 24. und 25. Januar 2002 zum Abschluß des von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Forschungsprogramms 'Stadtkultur in der römischen Kaiserzeit'* (Wiesbaden 2005) 243–251

Stellenregister

Balbina Bäbler

- Aelianus
NA VII 38: 129⁸⁹
VH IX 29: 113¹⁴
IX 34: 150¹⁹⁵
- Aelius Aristides
or. 2,413: 145¹⁶⁰
415: 130⁹⁶
- Aelius Theon
Progymnasmata
112,10: 7
- Aeschines
or. 1,25: 154²¹⁷
- Alexander Polyhistor
FGrHist 273 F 86:
119⁴³
- Anthologia Palatina*
VII 75: 120⁵⁰
IX 184: 120⁵⁰
- Aphthonius
p. 31,11f. Rabe: 7⁷
- Apollodorus Mythographus
Bibl. III 9f.: 147¹⁷⁶
- Apollonius Tyanensis
Ep. 20: 258⁴²
53: 258⁴²
- Appianus
Mithr. 28: 254³²
- Apuleius
Apol. 13: 220³⁴
15,4: 243⁵
22,2: 252²⁷
- Flor.* 18: 33
Met. I 6,1: 167
- Aratus
Phaen. 5: 193
- Archilochus (ed. West)
fr. 174,2: 123⁶²
fr. 185,5: 123⁶²
fr. 201: 123⁶²
- Arethas
(in: Von Arnim 1896)
p. 325f.: 277⁸¹
p. 326,20–23: 278⁸⁴
p. 327,16–22: 278⁸⁵
p. 327,26–28,1: 279⁸⁶
p. 328,20f.: 25⁴⁴
Scholium ad Dion. or.
11 p. 107 S.: 281⁹²
- Aristophanes
Eq. 132: 133¹¹⁰. 133¹¹²
765: 133¹¹⁰
Vesp. 444: 150¹⁹⁵
- Aristoteles
HA IX 1, 608a33–35:
123⁶⁴
Poet. 6, 1450a27:
117³⁵
Rhet. III 1414b21–30:
24⁴⁰
III 1415a7–8: 24⁴⁰
Top. 8,1, 157a14–17:
122⁵⁹
- Aristoxenus
fr. 52a Wehrli: 119⁴³
fr. 60 Wehrli: 133¹⁰⁹
- Artemidorus
Onirocrit. I 22: 219³⁰
- Athenaeus
Dipn. V 220ab: 134¹¹²
V 220a: 254³²
XII 534e: 133¹⁰⁹
XIII 565c: 170
- Aulus Gellius
Noctes Atticae
V 15,9: 220³⁴
V 16,5: 220³⁴
IX 2,1–4: 167
- Ps.–Aurelius Victor
Caes. 5,3: 279⁸⁶
- Biblici Libri*
Novum Testamentum
Apg 17: 193. 195
17,22–31: 191
22,3: 199
28,13: 188
Gal 2,11–15: 188
4,12–20: 188
5,13–26: 205
Kol 4,1: 202
1 Kor: 189
1,1f.: 208
2: 209
1,26: 208
1–4: 208
9,24–27: 208
10,24: 206
13,5: 206
17–31: 208
2 Kor: 187
10–12: 187¹⁹,
10,13: 208
11,6: 209
Phil 2,4: 205

- Röm 10,2: 199
Apocryphi Libri
Acta Philippi II 6ff.
 Bonnet: 191
- Catullus
 4,11: 158²⁴³
- Cassius Dio
 LXXII 31,3: 241¹
- Chrysippus
SVF II 1009: 194
 II 1071–74: 194
 III 355: 203⁷⁹
 III 360: 203⁷⁹
 III 361: 203⁷⁹
 III 617: 203⁷⁹
 III 630–31: 206
 III 654: 142¹⁵²
 III 655: 142¹⁵²
- Cicero
Fin. II 64: 206
 V 87: 113⁹
Inv. I 25: 24⁴⁰
Leg. I 24: 194⁴⁶
Off. I 147: 140¹³⁸
 I 148: 140¹³⁸
 I 150: 143¹⁵³
 153²¹⁵
Or. 4: 120⁴⁹
Tusc. V 8f.: 139¹³⁶
- Cleanthes
In Iov. 4: 193³⁹
- Clemens Alexan-
 drinus
Paed. III 3,1: 150¹⁹⁹
- Corippus
Ioh. VI 510: 153²¹⁴
- Democritus
VS 68 A 1: 113⁹
VS 68 B 1: 195⁵³
- Demosthenes
or. 19,251f.: 154²¹⁷
- Digesta*
 XXVII 1,6,7: 251²⁶
- XLVIII 17,1: 50
 L 4,18,30: 40¹⁰⁹
 L 5,8,4: 251²⁶
 L 13,1,4: 251²⁶
- Diodorus Siculus
 III 67,5: 119⁴¹
 IV 77,5f.: 147¹⁷⁸
 XII 53,2–3: 112^{5,6}
 XX 41, 3–6: 124⁷²
- Diogenes Laertius
 I 12,1: 139¹³⁶
 I 43f: 156²²⁸
 I 53f.: 156²²⁸
 I 64–67: 156²²⁸
 I 69: 156²³²
 I 73: 156²²⁸
 I 81: 156²²⁸
 I 93: 156²²⁸
 I 99f.: 156²²⁸
 I 105: 156²²⁸
 I 112f.: 156²²⁸
 I 122: 156²²⁸
 II 19: 10, 119⁴³
 II 21: 151²⁰²
 II 26: 113¹⁵
 II 27: 113¹³
 II 35: 9
 II 37: 121⁵²
 II 42: 157²³⁷
 II 66: 173
 IV 42: 146¹⁷³
 IV 43f.: 116²⁸
 IV 97: 252²⁷
 V 51–57: 116²⁸
 V 61–64: 116²⁸
 V 69–74: 116²⁸
 V 87: 120⁴⁹
 VI 80: 155²²⁷
 VI 101: 116²⁸
 VI 103: 164
 VII 19: 151²⁰³
 VII 160: 173
 VII 173: 150¹⁹⁹
 VIII 2: 118³⁶
 VIII 54: 118³⁷
 IX 5: 118⁴⁰
 X 16–21: 116²⁸
- Dio Chrysostomus
Getika, FGrHist 707
 F 1: 48¹⁴⁹
- or.* 1: 257³⁸
 1,10: 4
 1,11: 249²⁰
 1,45: 269⁴⁰
 1,50: 192
 1,56: 192
 1,58: 136¹²¹
or. 2: 32⁸¹
 2,2f.: 130⁹⁶
 2,23: 120⁵⁰
 2,25: 5
 2,26: 220³⁵
 2,65: 146¹⁶⁶
or. 3: 27. 257³⁸
 3,1f.: 25. 26⁺⁵¹
 3,15: 113¹³
 3,31: 267³⁶. 268³⁶
 3,52: 193
 3,134: 149¹⁸⁹
or. 4: 32⁸¹. 47¹⁴²
 4,12f.: 267³⁴
 4,14: 110²
 4,21: 268³⁶
 4,23: 268³⁶
 4,25: 268³⁶
 4,35f.: 170
 4,48: 143¹⁵⁵
 4,38–41: 119⁴⁶
 4,53: 152²¹⁰
 4,74: 47, 157²³⁷
 4,120–122: 147¹⁷⁸
 4,131: 110²
or. 5: 21²⁵. 126⁷⁵
or. 6: 32⁸¹
 6,1: 152²¹⁰
 6,12: 268³⁷
or. 7 (*Euboicus*):
 143¹⁵³
 7,82f.: 131¹⁹⁸
 7,102: 54
 7,109–124: 153²¹⁵
 7,123: 149¹⁸⁷
 7,128: 4
 7,133: 153²¹⁵
or. 8: 32⁸¹
 8,9: 175
 8,33: 110²
or. 9: 32⁸¹
 9,4–7: 189
 9,8f.: 130⁹⁶
 9,9: 131¹⁰¹. 203
or. 10: 32⁸¹
 10,2: 156²²⁸

- 10,22: 156²²⁸
 10,24: 156²²⁸
 10,26: 110²
 10,29: 156²²⁸
 10,32: 110²
or. 11: 117³¹. 121⁵⁷.
 126⁷⁵
 11,2f.: 142¹⁴⁸. 169
 11,15f.: 121⁵⁵
 11,80: 130⁹⁶
 11,101: 55¹⁷⁶
or. 12: 53¹⁶⁷
 prooem.: 17
 12,1–15: 29⁺⁶⁴
 12,5: 110². 143¹⁵⁵.
 175. 188¹⁸.
 247¹⁵
 12,7f.: 59
 12,10: 152²¹⁰
 12,14: 111⁴
 12,15: 29⁶⁸. 150¹⁹⁹.
 192. 247¹⁵
 12,16: 28⁵⁷. 48.
 152²⁰⁶
 12,27–43: 263²²
 12,38: 4
 12,39: 194
 12,43–47: 194
 12,45: 146¹⁷⁴
 12,47: 5, 194
 12,50–54: 264²²
 12,55–83: 264²²
or. 13: 18. 22²⁹. 45¹³¹.
 53¹⁶⁷. 259
 13,8–13: 156²²⁸
 13,10f.: 30 48. 192
 13,10–12: 245⁹.
 246¹²
 13,11f.: 4
 13,14: 173
 13,20f.: 173
 13,28: 4, 141¹⁴¹
 13,29: 119⁴⁶
 13,31: 33. 42¹¹⁶
 13,35: 193
or. 14: 31. 32. 41¹¹³.
 202
 14,17f.: 203
or. 16: 31. 41¹¹³
or. 17: 31. 41¹¹³
 17,1f.: 117³¹
or. 18: 21²⁵. 22
 18,1: 5
 18,4: 116²⁹
 18,6–8: 38¹⁰⁴
 18,7: 5
or. 19: 22²⁹. 29⁺⁶⁵
 19,3: 136¹²¹
 19,4: 29⁶⁸
or. 20,11: 5
or. 21: 8. 32. 49
 21,4: 146¹⁷⁴
 21,6: 45¹²⁵. 149¹⁸⁹
 21,9: 45¹²⁵
or. 22: 6. 21²⁵
 22,2: 5
 22,3: 4. 5
 22,5: 5
or. 23: 8. 32. 49
or. 24: 15. 21²⁵. 31.
 41¹¹³
 24,3: 15
or. 25: 8. 32. 49
or. 26: 8. 32. 49
 26,7–9: 115²⁴
or. 27: 31. 41¹¹³
or. 28,2: 271⁴⁸
 28,4: 270⁴⁴. 271⁴⁹
 28,5: 271⁴⁷
 28,10: 135¹¹⁶
or. 29: 21²⁴
 29,12: 269⁴²
 29,18: 135¹¹⁶
 29,3–7: 270⁴⁴
or. 30: 21²⁴. 32
 30,1–7: 33
 30,42: 42¹¹⁶
or. 31: 44⁺¹²⁴. 248¹⁷
 31,15: 193
 31,97: 156²³⁰
 31,110: 44
 31,122: 180. 262¹⁶
 31,148: 149¹⁸⁹.
 156²²⁸
or. 32 (*Ad Alexandri-*
nos): 29⁺⁶⁶. 42
 32,42f.¹¹⁸: 44.
 248¹⁷
 32,6: 149¹⁸⁹
 32,7: 249¹⁹
 32,8: 140¹⁴¹
 32,8–10: 35⁹⁰
 32,9: 159²⁴⁷. 168
 32,11: 249¹⁹
 32,17: 249¹⁹
 32,22: 29⁶⁸. 30.
 172. 192.
 247¹⁵. 259²
 32,32: 151²⁰³
 32,35: 110²
 32,39: 110²
 32,40: 152²¹⁰
 32,63: 156²³²
 32,77: 147¹⁷⁶
or. 33: 25⁴⁸. 29⁺⁶⁷
 33,1–3: 29⁶⁸
 33,10: 157²³⁷
 33,11–13: 120⁴⁹
 33,15: 130⁹⁶
 33,28: 193
or. 34,2: 192, 247¹⁵
 34,2f.: 30. 48
 34,5: 158²⁴⁰
 34,21f.: 249¹⁸
 34,28–37: 249¹⁸
 34,31: 149¹⁸⁷
or. 35: 22²⁹. 25⁴⁸.
 29⁺⁶⁷. 248¹⁷
 35,2: 48. 150¹⁹⁹.
 172. 192.
 247¹⁵
 35,4: 29⁶⁸. 253
 35,8–10: 110²
 35,11: 247¹⁵
 35,11f.: 30f.⁺⁷¹.
 172
 35,15: 153²¹⁵
 35,52: 150¹⁹⁹
or. 36,7: 48
 36,10–16: 32. 33
 36,12: 121⁵¹
 36,17: 171. 172
or. 37: 21²⁴. 48. 54
 37,9f.: 146¹⁷⁴
 37,15: 146¹⁷⁴
 37,32: 118³⁷
 37,44: 146¹⁷⁴
or. 38: 249²²
or. 39: 21²⁵. 249²²
or. 40: 22²⁹
 40,2: 50¹⁵⁵. 51¹⁵⁸
or. 41,1f.: 249¹⁹
 41,7: 249¹⁹
or. 42: 21²⁵. 28. 46.
 152²¹⁰
 42,2: 29⁶⁸. 187¹⁷
 42,3: 187¹⁷

- 42,4f.: 50¹⁵⁴. 54.
116³¹
or. 43: 24⁴⁰
43,6: 187¹⁷
43,7–10: 49¹⁵³
43,8–10: 25. 26⁺⁵².
27
or. 44,10: 6
or. 45: 22²⁹
45,1: 50¹⁵⁴. 54¹⁷¹
45,10f.: 50¹⁵⁵.
51¹⁵⁸
or. 47: 29
47,1: 29⁶⁸. 187
47,5f.: 118³⁷.
120⁴⁸. 121⁵⁵
47,9: 49¹⁵³
47,14: 45¹²⁵. 149¹⁸⁹
47,20: 156²³²
47,25: 172
or. 48,5: 48
48,14: 249²¹
or. 49: 6. 179. 182.
251
49,3: 257³⁹
49,5f.: 118³⁷
49,5–8: 257³⁹
49,11: 168
or. 53: 21²⁵. 27⁵³
53,8: 136¹²¹
53,9f.: 121⁵⁵
53,11: 123⁶⁵
or. 54 (*Sokrates*): 3.
6–8. 19. 21²⁵.
23–28. 49–
51. 141¹⁴¹
54,2: 121⁵⁵
54,3: 155²²³
54,4: 27. 49. 121⁵⁴.
126⁷⁸. 156²³¹
or. 55 (*Homer und
Sokrates*): 3. 8–12.
32–38. 49–
51. 56.
142¹⁴⁹. 176
55,3: 60
55,6: 38¹⁰³
55,12: 111⁴
55,16–21: 55
55,17: 36⁹⁶
55,19: 145¹⁶⁰
55,21: 148¹⁸³
55,22: 55
or. 56: 8. 32. 33⁸⁶. 49.
130⁹⁴
or. 57: 129⁹⁴
or. 58: 21²⁵. 32⁸¹
or. 59: 21²⁵. 32⁸¹
or. 60 (*Nessos und
Deianira*): 8. 32.
49. 126⁷⁵.
142¹⁴⁹
60,9f.: 125⁷⁵
60,10: 114²⁰
or. 61 (*Chryseis*): 8.
32. 49. 128⁸²
61,1: 121⁵⁶
61,6: 123⁶²
61,8: 49¹⁵³
61,11: 135¹¹⁷
or. 62: 21²⁵
or. 63: 21²⁴. 53¹⁶⁷
or. 64: 21²⁴. 53¹⁶⁷. 54
or. 66: 31. 41¹¹³. 53¹⁶⁷
66,6: 149¹⁸⁹
66,27: 153²¹⁵
or. 67: 32. 49. 53¹⁶⁷
67,3: 156²²⁸
67,7: 135¹¹⁷
or. 68: 31. 41¹¹³. 53¹⁶⁷
or. 69 (*Über die Tu-
gend*): 15. 31.
41¹¹³
or. 70 (*Von der Philo-
sophie*): 3. 8. 12–14.
32–38. 51.
54. 176
70,1: 42¹¹⁵
70,6: 177
70,6f.: 36
70,7: 18
70,7f.: 37
70,8: 221
70,10: 168
or. 71 (*Vom Philo-
sophen*): 3. 5. 15–
17. 38–40.
54. 181
71,1: 42¹¹⁵
71,2: 15. 39¹⁰⁶
71,3: 44. 144¹⁵⁸
71,5f.: 15. 180f.
71,6: 182
71,8: 39. 182
71,9: 41
71,13: 18
or. 72 (*Von der äuße-
ren Erscheinung*):
3. 17–20. 28–
32. 45–48.
54. 56. 60.
140¹³⁸. 192³⁵
72,1: 42¹¹⁵
72,1–3: 246¹²
72,2: 172. 221
72,3: 48
72,3–6: 46
72,10: 18
72,11: 45. 178.
245⁹. 246¹²
72,11–13: 19
72,13: 17. 47
72,13–15: 59
72,15: 178
72,16: 178. 192
72,14–16: 47¹⁴¹
or. 73,7: 128⁸⁶
or. 74: 21²⁴. 32
74,13: 135¹¹⁶
or. 77/78: 8. 22²⁹. 32.
49
77/78,26: 168
77/78,33: 48
77/78,35: 179
77/78,37: 178. 179
77/78,40: 43¹²⁰
or. 80: 21²⁵. 31. 41¹¹³
80,1: 245¹⁰
80,2: 246¹¹
Ps.–Dio
or. 37: 187
Ps.–Dionysius Halic.
Rhet. 10 p. 367,15–
20: 24⁴⁰
Dioscurides
Mat. Med. IV 164,7:
158²⁴³
Duris, *FGrHist* 76
F 17: 124⁷²
Empedocles
VS 31 B 129: 118³⁷
Ennius
fr. Sc. 376 V.: 220³⁴

- Epictetus
Diss. Praef. 3f.: 117³²
 I 1,7: 182
 I 1,21: 182
 I 2,29: 169. 192³⁵
 I 3,1: 200⁷³
 I 3,3f.: 200⁷³
 I 9,1–17: 200⁷³
 I 11,39: 18
 I 12,7: 200
 I 12,16: 200
 I 14,12–14: 200
 I 16,16–21: 200
 I 22,9: 182
 II 8,11–14: 200
 II 23,21: 192³⁵
 II 23,31: 169¹⁰
 III 1,23: 209
 III 5,7–10: 200
 III 15,11: 18
 III 22,25: 173
 III 22,26–30: 173
 III 23,3: 146¹⁷²
 III 23,17: 263¹⁷,
 III 23,19: 263¹⁷,
 III 23,30: 249¹⁹,
 III 24,50: 13
 IV 6,24: 13
 IV 8: 12. 19
 IV 8,4f.: 192³⁵,
 IV 8,1–6: 13
 IV 8,11: 13
 IV 8,20: 13
 IV 8,25: 181
 IV 8, 26: 13
fr. IX: 172
Enchiridion
 1,1: 182
 17: 172
 31,1: 200
 51,1f.: 181
- Epictetus
Ep. Men. 123: 197
 124: 197⁶²
Ep. Pyth. 77: 197
Kyria Doxa 1: 197⁶²
Sent. Vat. 24: 197⁶¹
fr. ed. Usener
 13: 197⁶²
 255: 197
 336–339: 197
 352–366: 197
- 353: 197⁶²
 386f.: 197⁶²
fr. ed. Arrighetti
 19,1: 197⁶¹
 33: 197⁶²
 66: 197⁶²
 72: 197⁶²
 86: 197⁶²
 134f. 197⁶²
 175: 197
 177: 197⁶⁰
 179: 197⁶⁰
 180: 197⁶²
 183f.: 197⁶²
- Epiphanius, *Panar.*
 LXXV 2,1: 273⁶⁵
- Eunapius (ed. Giangr.)
 II 1–3: 271f.⁵²
 II 3: 274⁶⁶
- Euripides
Ion 237–240: 154²¹⁷
- Eustathius
In Dion. Perieg. p.
 253,14–16 M.: 57
In Il. IV 163–156 p.
 460,6–9: 281⁹⁴
 p. 1235,45f.: 124⁷¹
In Od. p. 1917,11:
 132¹⁰⁷
- Eutropius
 VII 15,2: 279⁸⁶
- Favorinus
Cor. 20: 158²⁴⁴
fr. 23 Barig. = 26
 Amato: 170
- Fronto
De eloq. 1,4: 37¹⁰⁰.
 261⁷
Ad Amicos 1,4: 231⁴⁹
Ad Marc. Caes. II 1,3:
 261⁸
 IV 12,2: 261⁸
- Galenus
Meth. Med. 13,15:
 254³⁴
- Gellius
 VI 12,3: 150¹⁹⁵
- Gorgias
VS 82 B 11: 115²⁵
VS 82 B 11a: 115²¹
VS 82 B 29: 132¹⁰²
- Gregorius Nazianzenus
Carm. mor. I 2,10,
 808–817: 275⁶⁹
- Heraclides Ponticus
fr. 76–89 W.: 195⁵³
- Heraclitus Ephesius
VS 22 B 101: 118⁴⁰
- Heraclitus Stoicus
Hom. All. 76,14f.:
 125⁷³
 78: 127⁸²
- Heraclitus Paradoxographus
Incred. 34: 124⁷²
- Hermarchus
fr. 32f. LA: 197⁶¹
- Hermogenes
Progymn. 1,1: 123⁶³
- Herodianus (Hist.)
 I 9,3–5: 175
- Herodotus
 II 32,2: 152²¹⁴
 III 14,4: 152²⁰⁷
 IV 172f.: 152²¹⁴
 V 20,4: 122⁶⁰
 VI 114: 129⁸⁹
 VII 61,1: 152²⁰⁷
- Hesiodus
Theog. 22f.: 118³⁷
- Hesychius
 κ 3774 Latte: 150¹⁹⁶
 π 3341 Schmidt:
 134¹¹²

Historia Augusta

Aelius 5: 219³⁰
Hadr. 26: 219³⁰
M. Aur. 27,7: 256³⁷
Pius 2: 219³⁰
Verus 10: 219³⁰

Homerus

Il. I 247–84: 129⁹⁴
 I 260–68: 129⁹⁴
 I 273f.: 129⁹⁴
 II 139–41: 130⁹⁶
 II 180: 130⁹⁶
 II 594–600: 136¹²¹
 II 824–7: 127⁸²
 II 835–9: 128⁸⁴
 III 221–3: 145¹⁶⁰
 IV 86–104: 127⁸²
 IV 127–40: 127⁸²
 IV 141–7: 127⁸²
 V 49–68: 17.
 148¹⁸³
 V 62f.: 17. 148¹⁸¹
 V 171–3: 127⁸²
 V 95–110: 127⁸²
 V 280–87: 127⁸²
 V 290–93: 127⁸²
 V 499–505: 124⁷⁰
 VII 351f.: 128⁸³
 X 299–454: 126⁸⁰
 X 322f.: 126⁸¹
 X 361: 127⁸¹
 X 374–8: 126⁸¹
 X 391f.: 126⁸¹
 X 412–45: 127⁸¹
 XI 544–57: 127⁸¹
 XII 60–79: 129⁹³
 XII 112–5: 128⁸⁵
 XII 195–250:
 129⁹³
 XIII 99–106: 123⁶⁴
 XIII 389–93: 128⁸⁴
 XIII 588–92: 124⁶⁹
 XVI 583: 123⁶⁵
 XVII 455–7: 131⁹⁸
 XVII 20–23: 123⁶⁴
 XVII 674–8: 124⁷¹
 XVII 755–9: 123⁶⁵
 XVIII 25: 124⁶⁸
 XXI 12–6: 123⁶⁶
 XXI 22–4: 123⁶⁶
 XXI 245–7: 132¹⁰⁴
 XXI 252f.: 124⁷¹

XXI 573–80: 123⁶⁴
 XXIII 251: 124⁶⁸
Od. IV 629: 131⁹⁸
 V 228–61: 145¹⁶⁶
 V 488: 123⁶⁷
 VI 148–85: 145¹⁶²
 XV 307–24: 146¹⁷⁰
 XVII 18–21:
 146¹⁷⁰
 XVII 223–8:
 146¹⁷⁰
 XVIII 317–9:
 146¹⁷⁰
 XVIII 343f.:
 146¹⁷⁰
 XVIII 357–64:
 146¹⁷⁰
 XVIII 365–80:
 146¹⁶⁹
 XVIII 366–86:
 146¹⁷⁰
 XIX 27f.: 146¹⁷⁰
 XXI 258–60: 131⁹⁸
 XXII 15: 132¹⁰⁷
 XXII 17–9: 132¹⁰⁷
 XXII 1–25: 132¹⁰⁷
 XXII 8–21: 131⁹⁸
 XXIII 183–204:
 145¹⁶⁵
 XXIII 195: 158²⁴³
 XXIV 336–44:
 146¹⁶⁸

Hymni Homerici

In Cer. 454: 158²⁴³

Horatius

Ars poet. 340: 124⁷²
carm. I 21,5: 158²⁴³
 IV 3,11: 158²⁴³
 IV 9,5–9: 120⁵⁰
Epist. I 7,29–33:
 156²³²

Iamblichus

VPyth. 11: 118³⁶.
 151²⁰³
 12,58: 139¹³⁶

Ion Chius

VS 36 B 4: 118³⁶

Isocrates

or. 15,155f.: 112⁶

Jordanes

Get. V 40: 48¹⁴⁹

Julianus Apostata

or. 3 (*Constantius*)

6 p. 56d: 267³⁶

23 p. 79a: 267³⁶

25 p. 81c: 268³⁶

25 p. 82a–b: 268³⁶

26 p. 83c–d: 268³⁶

or. 7 (*Adv. Heracl.*

Cyn.): 157²³⁷

3 p. 207b: 56

3 p. 207d: 57

8 p. 212c: 57¹⁸¹.
 267³²

or. 9 (*Adv. Cyn. Ind.*)

20 p. 203a: 268³⁷

Libanius

Apol. Socr. 62–97:

130⁹⁶

Ep. 694,1: 133¹¹¹

Prog. VIII 3,23:

149¹⁸⁷

Ps.–Longinus

Subl. 13,1: 120⁴⁹

13,3: 120⁵⁰

Lucanus

IX 438–44: 153²¹⁴

Lucianus

Demon. 3: 254³⁴

9: 255³⁵. 256³⁶

13: 169

48: 167

63: 256³⁶

64: 255³⁵

67: 256³⁶

D.Mort. 20,9: 169

Eun. 3: 112⁸

8: 169

Fug.: 178

4: 168

14: 167

16: 179

JTrag 32: 129⁸⁹

Harm. 157²⁴⁰

- Herod.* 3: 111⁵
Herm. 16: 171
 18: 164, 167
 19: 154²¹⁷
 64: 167
 86: 173
Hipp. 1–4: 144¹⁵⁷
Nigr. 2: 164
 9: 174
 11: 175
 24f.: 168
 25: 112⁸
Peregr. 1: 37¹⁰⁰, 175
 2: 175
 14: 254³⁴
 15: 252²⁷
 18: 266³¹
 19f.: 254³²
 36: 254³⁴
Pisc. 11: 168
 22: 111⁴
 31: 167, 170
Rhet. Praec. 9: 117³⁴
Salt. 50: 135¹¹⁷
Symp. 32: 112⁸
 36: 112⁸
Ver. Hist. II 20: 121⁵¹
Vit. Auct. 10: 254³²

Macarius Paroemiographus
 6,91: 153²¹⁶

 Marcianus
Dig. XLVIII 17,1: 50

 Marcus Aurelius Imp.
 I 13: 261⁸

 Martialis
 II 14,13: 279⁸⁶
 II 48,8: 279⁸⁶
 III 25,4: 279⁸⁶
 VI 69: 153²¹⁵
 VII 34,5: 279⁸⁶
 VIII 13: 153²¹⁵
 VIII 52: 217¹⁹
 XII 83,5: 279⁸⁶

 Maximus Tyrius
Dial. 1,8: 243⁵
 1,10: 174
 8,6a: 113¹²

 26: 127⁸²
 26,2h–3b: 120⁴⁶
 26,3ab: 125⁷³,
 26,5: 115²², 120⁴⁸,
 121⁵⁶, 129⁹⁴, 96
 26,6b: 130⁹⁶
 36,5h: 133¹¹¹
 38,7: 119⁴²
 39,5: 119⁴²

 Menander Rhetor (ed.
 Russell / Wilson):
 116: 274⁶⁶
 388–394: 24⁴³
 390,1: 25
 395–399: 24⁴³
 411,29: 24⁴³
 411,32: 25
 432,24: 24⁴³
 434,1–9: 24⁴³

 Musonius (ed. Hense)
Diss. 1: 249¹⁹
 5: 13, 177f.
 6: 182
 8 p. 37,3f.: 199
 16: 176
 16 p. 86,19–87,6:
 199
 16 p. 87,1–5: 199⁶⁸
 16 p. 87,6f.: 199⁶⁷
 16 p. 88,8–10: 178
 21: 169, 192³⁵
fr. 37 p. 124,12f.: 199
fr. 37 p. 124,16–8:
 199
fr. 38: 182
fr. 38 p. 125,6f.: 199

 Nicolaus
 p. 61,1–5 Felt.: 7⁷

 Origenes
Cels. VI 2: 244⁷

 Ovidius
Ars I 289–326: 147¹⁷⁶
Met. VIII 136: 147¹⁷⁶
 VIII 183–235:
 147¹⁷⁸

 Panteleius
fr. 23 Heitsch: 129⁸⁹

 Pausanias
 V 27,6: 152²⁰⁷
 VIII 42,10: 117³⁴
 IX 11,4f.: 147¹⁷⁸

 Philodemus
De ira col. 44,23–5
 Ind.: 129⁹⁴
De bono rege sec.
Hom. col. 28,23–7
 Dor.: 129⁹⁴
De diis III col. 10,34–
 38: 197

 Philo Alexandrinus
De prov. 2,13: 113⁹
De vita contempl. 14:
 113⁹

 Philostratus
VApoll. I 15: 255³⁵
 I 28: 258⁴²
 I 37: 258⁴²
 II 27ff.: 258⁴²
 IV 42: 279⁸⁶
 V 19: 39¹⁰⁸
 V 27–38: 260⁵,
 273⁵⁵
 V 27: 276⁷⁸, 279
 V 28: 277⁷⁹
 V 32ff.: 258⁴²
 V 33: 278⁸²
 V 34: 278⁸²
 V 35: 278⁸²
 V 36: 278⁸³
 VI 29ff.: 258⁴²
 VII 8: 258⁴²
VSoph. I praef. p.
 484: 219³¹, 183²
 I 7: 183
 I 7 p. 486f.: 274⁶⁶
 I 7 p. 487: 25⁴⁴
 I 7 p. 487f.: 261⁹
 I 7 p. 488: 43¹²⁰,
 130⁹⁶, 258⁴³
 I 8 p. 489: 170
 I 8 p. 490: 265²⁸
 I 8 p. 492: 219³¹,
 265²⁷
 I 9: 112⁵
 I 11: 111f.^{5, 6}
 I 12: 112^{5, 6}
 I 20 p. 513: 171

- I 25 p. 532: 231⁴⁹
 I 25 p. 536: 171.
 261¹⁰
 II 2 p. 566: 241¹
 II 31 p. 624: 25⁴⁴
- Photios
Bibl. cod. 158 p.
 101b2: 32⁸³
 cod. 209 p.
 165a40: 273⁵⁷
 cod. 209 p.
 165b7f.: 274⁶⁶
 cod. 209 p.
 165b20: 25⁴⁴
 cod. 209 p.
 165b23f.: 25⁴⁴
 cod. 209 p.
 165b34–9: 28⁵⁶.
 32⁸². 38¹⁰³
 cod. 209 p.
 166a13–6: 281⁹¹
 cod. 209 p.
 167b1–4: 27⁵³
 cod. 242 p. 352b6:
 32⁸³
- Lex.* δ 364: 32⁸³
- Phrynichus
Praep. soph. p. 31,7–
 9: 154²¹⁶
- Plato
Apol. 18b: 113¹¹
 20ab: 114¹⁶
 20b: 12¹⁴
 20e–21a: 121⁵²
 22d–e: 14
 23a–c: 113¹³
 23c: 114¹⁷
 23e–24a: 133¹¹¹
 30ab: 115²¹
 32a: 177
 33a: 115²¹
Crat. 384b: 112⁶
Crit. 44e–45b: 114¹⁷
 45d: 114¹⁶
 46b: 181
Epinomis 795d–e: 15
Epist. 7, 328a: 122⁶⁰
Euthyphr. 3d: 113¹³.
 114¹⁸
 11c: 146¹⁷⁴
- Gorg.* 448b: 117³⁵
 451c: 137¹²³
 490e: 12¹⁴
 491a1f.: 122⁶¹
Hipp. Mai. 281a:
 110³. 111f.⁵
 282b–c: 110³. 111⁵
 282c: 112⁵
 282d: 113⁹
 282d–e: 112⁶
 282d–283a: 113⁹
 282d–293a: 110³
 283a: 112f.⁹
 288d1: 122⁶¹
 300d: 113¹³
Hipp. Min. 368b–c:
 143¹⁵⁶
 368b–d: 143¹⁵⁷
 368c: 16¹⁷
 368c–d: 142¹⁴⁹
Ion 532e: 117³⁵
Lach. 187e–188b:
 155²²⁶
 195b: 12¹⁴
 198d–e: 12¹⁴
Men. 90c: 133¹⁰⁹
Phaed. 61b: 157²³⁷
 115b: 116²⁹
Phaedr. 242c: 116²⁹
 276b: 12¹⁴
Polit. 259b: 268³⁹
 290d5–6: 154²¹⁷
Prot. 343a: 155²²⁸
 343b: 156²²⁹
Rep. I 338b: 113¹³
 I 347d: 268³⁹
 II 377c: 124⁷².
 157²³⁷
 V 473cd: 256³⁷
Soph. 219a: 12¹⁴
Symp. 175e7: 263¹⁷
 221e–222a: 122⁶¹
Theaet. 167b: 12¹⁴
- Ps.–Plato
De iust. 375b: 12¹⁴
Hipparch. 225b: 12¹⁴
 226a: 12¹⁴
Theag. 124a–b: 12¹⁴
 125c: 12¹⁴
 127e–128a: 111⁴
- Plinius Maior
Nat. XXXIV 49: 117³⁴
- Plinius Iunior
Ep. I 10: 151²⁰³
 I 10,2: 114¹⁸
 IX 17: 153²¹⁵
 X 81,1–2: 264²⁵
Paneg. 14,1: 152²¹¹
- Plutarchus
Vitae
Alc. 4: 133¹⁰⁹
Cato mai. 3,2: 150¹⁹⁵
Nic. 19,5: 157²⁴⁰
Per. 24,6: 133^{110, 112}
Sol. 28,1: 156²³²
Moralia
Amat. 762C: 133¹⁰⁹
De aud. poet. 1, 15F:
 10
 2, 16BC: 157²³⁷
De def. orac. 7, 413A:
 248¹⁶
De profect. in virt. 2,
 76a: 127⁸¹
De Pyth. or. 407c:
 156²³¹
De sera 12, 556F–
 557A: 156²³²
De tranq. an. 12,
 472A: 142¹⁵²
De virt. mor. 10,
 449D: 127⁸¹
Max. cum princ. phi-
los. diss. (776A–
 779C): 257
Sept. sap. (146B–
 164D): 156²²⁸
 4, 150A: 156²³²
 5, 150E: 156²³²
 7f. 152B–E: 156²³²
Vit. Pud. 2, 529B–C:
 249¹⁹
- Ps.–Plutarchus
De Hom. I 1: 121⁵¹
 82: 132¹⁰⁷
 84–90: 121⁵⁸
 86: 124⁷¹
 87,2–4: 123⁶⁴
 134,4: 123⁶⁴
 135,4: 127⁸¹

- 166: 130⁹⁶
 172: 145¹⁶⁰
 178: 130⁹⁶
 216,2: 123⁶⁴
De lib. educ. 10, 7D–8A: 243⁵
Parall. Min. 305B–C: 129⁸⁹
- Pollux
 I 149: 152²⁰⁷
 IV 39: 243⁵
 X 162: 152²⁰⁷
- Porphyrius
VPyth. 1: 118³⁶
 15: 118³⁶
 35: 151²⁰³
 58: 116²⁸
Quaest. Hom. ad II.
ad II. II 73: 130⁹⁶
ad II. IV 88: 127⁸²
Quaest. Hom. ad Od.
ad Od. I 1: 144¹⁵⁸
- Priscianus
Praeexercit. 3 p. 430
 Keil: 123⁶³
- Prodicus
VS 84 B 2: 269⁴¹
- Propertius
 II 32,57f.: 147¹⁷⁶
- Quintilianus
Inst. I 9: 7⁷
 III 3,8: 260⁴
 III 8,8f.: 24⁴⁰
 IV 1,49: 24⁴⁰
 X 1,62: 120⁵⁰
 XII 3,12: 142¹⁴⁸
 XII 10,3: 117³⁵
 XII 10,47: 217¹⁹
 XII 10,64: 145¹⁶⁰
- Rhetores Graeci*
 Anon. III 571,3–9
 Walz: 25⁴⁸
- Rhetorica ad Herennium*
 I 10: 24⁴⁰
- Scholia*
in Ar. Nub. 104a: 119⁴²
 144: 121⁵²
 773a: 119⁴²
Arethae in Dionis de regn. orr. (p. 408 Crosby): 276⁷⁴
in Hom. Il. XI 547: 127⁸¹
in Luc. Herm. 34: 274⁶⁷
in Plat. Apol. 18b: 133¹⁰⁹
in Plat. Menex. 235e: 133¹¹²
- Seneca
Ben. I 9,2–10,4: 204⁸²
 IV 7,1f.: 202
 V15–17; 204⁸²
 VII 26: 204⁸²
Brev. Vit. 10,1: 243⁶
 12,3: 217¹⁹
De ira II 10,1–3: 204
 II 10,6: 204
 II 9,1: 204
 III 36,4: 204
Tranq. an. 15,1f.: 204
Vit. beat. 20,4f.: 204
 26,6: 201
Ep. 9,16: 201
 16,3: 12
 25,4: 201
 44,1–6: 202
 47,11: 202
 88,5: 120⁴⁸
 88,21: 142¹⁵³
 95,7–10: 143¹⁵³
 95,15–33: 204⁸²
 95,51–3: 202
 97,1–11: 204⁸²
 97,12–14: 204
 107,10: 201
 110,20: 201
 119,7: 201
Medea 779f.: 135¹¹⁷
- Sextus Empiricus
Math. VIII 355: 164
Pyrrh. I 153: 150¹⁹⁵
- Simonides
PMG 564,4: 120⁵⁰
- Socraticorum Epistulae* (ed. Hercher)
ep. 14,2: 133¹⁰⁹
- Stadius
Silv. I 5,62: 279⁸⁶
- Stobaeus
 IV 24a, 14: 266²⁹
- Strabo
 I 2,8: 124⁷²
- Suetonius
Nero 12,7: 279⁸⁶
 13: 152²⁰⁷
 51: 217¹⁹
- Suda*
 δ 1240: 57¹⁸¹
 ι 543: 273⁶⁰
 κ 2151: 150¹⁹⁶
 λ 265: 273⁶²
 π 2165: 39¹⁰⁷, 273⁶¹
 π 2365: 273⁵⁹
 σ 829: 119⁴²
 σ 845: 273⁶⁴
 σ 2333: 134¹¹²,
 τ 550: 24⁴³, 273⁶³
- SVF*: v. Chrysippus
- Synesius
Dion 1: 114¹⁷
 1,4: 259¹
 1,10f.: 261¹⁰
 1,11: 258⁴³, 262¹⁴
Laus calv.: 31⁷⁴
De somniis 20: 120⁵⁰
- Tacitus
Ann. XIV 47,4: 279⁸⁶
- Tertullianus
Apol. 46,4: 254³²
Nat. II 14,4: 248¹⁶
Pall. 6,1: 247¹⁴
- Themistius
or. 1,2, 2b: 268³⁹
 1,13, 9b: 269⁴⁰
 1,15, 11b: 268³⁹
or. 2,5, 28a: 269³⁹
 2,14, 34b: 269³⁹

or. 3,9, 45d: 269³⁹
or. 4,14, 62a: 269³⁹
or. 5,1, 63d: 258⁴³.
 274⁶⁶
or. 6,12, 80d: 269³⁹
or. 10,14, 139a–c:
 270⁴³
or. 11,2, 142c: 269³⁹
or. 13,1, 162a: 149¹⁸⁷
or. 16,15, 210a: 269³⁹
or. 17,5, 215c: 269³⁹
or. 19,10, 233b: 149¹⁸⁷
or. 21: 262¹⁵
or. 22,27, 280a–282c:
 269⁴¹
or. 23,5, 286c: 149¹⁸⁷

Theodorus Metochites
ap. Von Arnim 1896
 p. 331,22–35: 25⁴⁴

Theodorus Prodromus
Notices et Extraits 6:
 274⁶⁶

Timon Phliasius
SH 808,2: 157^{239f.}

Johannes Tzetzes
Proleg. in Alleg. Il.
 65–78: 119⁴¹
Chil. XIII 633e: 119⁴¹
Chil. XIII 485: 280⁹⁰
Exeg. Il. p. 51 Herm.:
 280⁸⁹
 p. 51,9–20 Herm.:
 281⁹³
 p. 155,13: 274⁶⁶.
 280⁸⁹

Velleius Paterculus
 I 5,2: 120⁴⁹,

Vergilius
Aen. XII 413: 158²⁴³
Ecl. 6,45–60: 147¹⁷⁶
Georg. IV 122: 158²⁴³

Vita Aesopi
 23: 177

124–142: 156²³²

Vita Apollonii
 VII 34: 169

Vitae Homeri
VProcli p. 26 Wil.:
 121⁵¹
VRomana p. 30 Wil.:
 121⁵¹

Xenophon
Apol. Socr. 14: 121⁵²
 27: 154²¹⁷
 29: 133¹⁰⁹

Cyrop. VI 4,20: 154²¹⁷
Mem. I 2, 37: 122⁶¹
 I 2,58f.: 130⁹⁶
 I 2,60: 113¹².
 114¹⁸. 116³¹
 I 7: 12, 135¹¹⁵
 I 14: 9
 II 1,21–34: 269⁴¹
 II 1,22: 154²¹⁷
Symp. 1,12–15: 153²¹⁵

Namen und Begriffe

Balbina Bäbler

- Abdera 73. 112⁹
Achämeniden 152²⁰⁹
Achill 9. 83. 85. 121⁵⁶. 123^{64. 66}.
124⁶⁸. 127⁸¹. 128⁸². 129⁹⁴. 170.
174
Adler 123^{63. 65}. 124^{71. 72}. 129⁹³
Ägypten 119⁴¹. 154²¹⁸. 196⁵⁸. 272;
Ägypter 103; ägyptisch 118³⁶
Aelius Aristides 39¹⁰⁷. 259³
Äsop 17. 18. 20. 29. 56f. 59. 107.
123⁶³. 156²³². 159²⁴⁹. 178; äso-
pisch 47. 157²³⁷
Agamemnon 85. 121⁵⁶. 123⁶⁴. 129⁹⁴.
130⁹⁶. 145¹⁶⁰. 173. 174
Agathon 112⁵. 263¹⁷
Ageladas 117³⁴
Aglaphon 77. 117³⁵
Agora 73. 110². 114²⁰. 115²¹. 231.
263¹⁷ (s. auch „Markt“)
Aias 123⁶⁴. 127⁸²
Aineias 123⁶⁵
Aischines von Sphetos 6. 55. 126⁷⁶.
133^{108f. 111}. 134¹¹²
Akademie 139¹³⁶. 242; Akademiker
120⁴⁸; akademisch 146¹⁷³
Alexander d. Gr. 146¹⁶⁶. 152²¹⁰. 267
Alexandria 246. 258. 260. 276. 279;
alexandrinisch 19. 194
Alexandros (= Paris) 17. 83. 99
Alkibiades 81. 112⁵. 122⁶¹. 133¹⁰⁹.
164
Allegorese 200. 202; Allegorist 195
Amme 47. 57. 81. 107. 124⁷². 157²³⁷
Ammonios (Lehrer Plutarchs) 196⁺⁵⁸.
272
Anaxagoras 7. 110f.³. 112⁸. 113⁹.
119⁴³
Antenor 128⁸³
Antinoos 12. 85. 130f.^{96. 98}. 132^{102. 104}.
107. 148¹⁸³
Antisthenes 6. 9. 10. 15. 115²⁰. 126⁷⁶.
127⁸¹. 130⁹⁷. 132¹⁰¹. 173
Antoninus Pius 216
antoninisch 220. 222
Anytos 81. 87. 133^{108f.}
Apameia 248. 249
Apollon 26. 79. 121⁵²; A. Kitharodos
149^{188f.}
Apollonios von Tyana 185. 255.
256³⁵. 257. 257. 260. 261⁹. 262¹⁶.
272. 276. 277. 278. 279
Apologet 247¹⁴
Apologetik 194. 195
Apostel 188. 191³¹. 192. 195. 205.
207. 208
Apuleius 33
Archelaos 77. 119⁴³
Archilochos 79. 81. 120⁴⁹. 123⁶²
Archimedes 144¹⁵⁷
Archon 179
Areopag 191
Areopagrede 191⁺³². 193. 195. 197.
204
Arethas 274–280
Aristarch von Samos 137¹²³
Aristeides („der Gerechte“) 113¹⁵
Aristipp 140¹³⁸. 164. 173
Aristophanes 11. 112⁸. 166
Arkesilaos 116²⁸
Ariston von Chios 173
Aristophon (Maler) 117³⁵
Aristoteles 6. 113¹⁵. 116²⁸. 122⁵⁹.
216; aristotelisch 205. 266
Aristoxenos 133¹⁰⁹
Arkesilaos 146¹⁷³
Arzt(-vergleich) 99. 141¹⁴¹. 176. 249
Arrian 34. 117³². 149¹⁹¹. 181. 244⁸
Artemis 26. 148¹⁸³
Asios (Trojaner) 11. 83. 128^{84. 89}
Aspasia 133¹¹⁰. 134¹¹²
Asketen/Askese 184. 186¹⁰. 255
Asklepios 33
Astronom 12. 14. 91. 93. 176. 239
Astronomie 111⁵. 137¹²³. 233

- Atheist 197. 198
 Athen 73. 79. 111f.⁵. 134¹¹². 141¹⁴¹.
 149¹⁸⁹. 172. 191³². 195. 196⁵⁸.
 241. 248. 255. 256⁺³⁶. 263;
 Athener 26. 93. 133^{109f.}. 147¹⁷⁵.
 191. 192. 230; athenisch 221
 Athena 99. 127⁸². 130⁹⁶. 148¹⁸¹. 157²⁴⁰
 Atreus 173
 Attizistisch 253
 Attribut 20. 234
 Auferstehung 195. 206
 Augustus 257
 Aulus Gellius 39¹⁰⁷. 220
 Autor 22

 Baktrien 152²¹⁰. Baktrier 101
 Barbar 129⁹⁰. 152²¹². 247. 263²². 270
 Bart 20. 103. 142¹⁴⁸. 150¹⁹⁹. 154²¹⁸.
 164. 167. 168. 169–171. 172. 192.
 214. 216–218. 220. 222. 230. 234.
 236. 247
 Bauer 12. 14. 30. 42¹¹⁵. 89. 91. 97.
 99. 101. 103. 105. 146¹⁶⁹. 176
 Bibel 184
 Bildung 9. 38. 157²⁴⁰. 168. 214. 222.
 231. 232. 233. 235. 238. 239. 241
 Biographie 6. 19. 23³². 41¹¹³. 117³³.
 118³⁸. 121⁵⁰. 190. 245
 Bias 110³
 Bion 37. 172f.
 Brasidas 127⁸¹
 Byzanz 56. 259; byzantinisch 119⁴¹.
 190³¹. 276

 Cato Uticensis 163. 266⁺³⁰
 Charakter 9. 127⁸². 131⁹⁷. 132¹⁰⁷.
 145¹⁶⁰
 Chairemon 184
 Charmides 87
 Charismatiker 246
 Chiton 42¹¹⁵. 101. 150¹⁹³. 171. 221
 Christentum 184. 185. 186. 190. 192.
 247¹⁴. 255; christlich 19. 186¹⁰.
 190. 193. 194. 195. 202. 255
 Chryseis 8. 121⁵⁶. 128⁸²
 Chrysipp 9. 15. 164. 216
 Clemens von Alexandria 186. 195⁵³.
 199. 201

 Daidalos 16. 17. 97. 146¹⁷⁴. 176f. 181
 Daimonion 186
 Damon 119⁴³
 Datierung 3

 Deianira 126⁷⁵
 Delphi 105. 149¹⁸⁹. 156²²⁸. 232. 263
 Demokratie 260. 277
 Demokrit 7. 111³. 113⁹. 164
 Demetrius (Kyniker) 255³⁴
 Demonax 167. 169. 254³⁴. 255
 Dialektik 135¹¹⁵. 178
 Diaspora 184
 Diatribe 16. 22²⁹. 33. 34⁹⁰. 35. 36. 37.
 38. 207. 264; Diatribentradition
 184
 Dichter 9. 11. 18. 56. 107. 112⁵.
 118³⁶. 38. 120⁴⁸. 127⁸². 128⁸⁴. 129⁹⁰.
 142¹⁵². 149¹⁸⁹. 157²³⁷. 173. 194.
 216. 229⁴³. 237⁷⁰. 239
 Dichtung 5. 8. 18. 77. 79. 81. 121⁵⁵.
 56. 125⁷³. 74. 130⁹⁴. 147¹⁷⁶. 157²³⁷.
 232
 Diogenes (Kyniker) 6. 17. 19. 20. 29.
 45. 105. 107. 109. 119⁴⁶. 131¹⁰¹.
 155²²⁷. 159²⁴⁹. 164. 172. 174. 178.
 192. 233. 256. 267
 Diomedes 127^{81f.}
 Dion: Bekehrung zur Philosophie? 4.
 245⁹. 259f.; Verbannung (Exil) 4.
 6. 11. 13. 20. 34. 43¹²⁰. 45f. 50¹⁵⁵.
 155²²³. 253. 259. 279; Rückkehr
 29. 47f. 187
 Dionysos 174
 Dolon 11. 83. 126⁸¹
 Domitian 7. 41¹¹³. 48. 50. 169. 180.
 216f.
Doxa(i) 4. 121⁵⁷. 142¹⁴⁹. 151²⁰². 168

 Eber 123⁶⁴
 Ehe 9. 130⁹⁶. 235
 Eiche 107
 Elite 211. 216. 220. 221. 230. 232.
 238. 241. 242. 243. 248. 251. 252.
 253. 254. 259³
 Empedokles 11. 77. 118³⁷
 Enkomion 7; enkomiastisch 129⁸⁹
 Epam(e)inondas 5. 118³⁷
 epideiktisch 23³². 24. 27⁵³. 31. 32. 45.
 129⁸⁹. 188. 191³¹
 Epiktet 8. 10. 13. 16. 18. 19. 34⁺⁹⁰.
 69. 117³². 148¹⁸⁶. 155²²³. 169. 172.
 177. 180. 182. 200. 201. 244⁷.
 262. 266. 267
 Epikur 116²⁸. 197. 199. 229⁴²
 Epikureer 120⁴⁸. 171. 197
 Epikureismus 195⁵³. 198⁶⁴. 243

- Epos / Epen 79. 127⁸¹. 146¹⁷⁰. 148¹⁸¹;
 episch 118³⁶. 125⁷³
 Epik 129⁸⁹. 146¹⁶⁶
 Erzählung 10. 18
 Erziehung 3. 19. 125⁷³. 189; Erzieher
 230
 Ethik 114¹⁸. 142¹⁵³. 150¹⁹⁷. 176. 183.
 189. 199. 205. 206. 243. 253
 Eudoros (Mittelplatoniker) 196⁺⁵⁷
 Eule 17. 19. 20. 29. 47. 58f. 107.
 109. 157^{239f.}. 158²⁴¹. 159^{247.249}.
 178
 Eumaios 146¹⁷⁰
 Euphrates (Stoiker) 114¹⁸. 151²⁰³.
 257. 260. 261⁺⁹. 272. 276. 277.
 278. 279
 Euripides 5. 131⁹⁸. 135¹¹⁶. 147¹⁷⁶
 Eurymachos 131⁹⁸. 132¹⁰⁴. 146¹⁶⁹
 Eustathios von Thessalonike 56. 57f.
 281f.
 Euthyphron 81
 Exegese 163. 206; Exeget(en) 194
 Exil 3. 13. 28. 34. 39. 42¹¹⁶. 43. 44.
 45f. 48. 51. 187. 261
 Exomis 101. 150¹⁹⁵

 Fabel 17. 18. 19. 29. 47. 56. 59. 107.
 123⁶². 154²¹⁷. 156²³². 157^{237.240}.
 178
 Favorinus von Arles 21²⁴. 54. 120⁴⁸.
 187. 188. 261¹⁰. 265
 Feigheit 11. 83. 127⁸¹
 Feldherr 103
 Filzhut 101
 Flavisch 149¹⁸⁹. 216. 218
 Flavius Archippus 264
 Flavius Josephus 184
 Flöte 99; Flötenspieler 12. 79
 Frau 8. 73. 89. 95. 103. 114¹⁷. 116²⁸.
 153f.²¹⁶. 170. 234. 235. 236. 238.
 264
 Freiheit 178. 179. 182. 200. 202. 203.
 204
 Fuchs 123⁶². 156²³²

 Galba 217
 Gallio 201
 Gebärde 149¹⁹¹.
 Geld 5. 6. 11. 15. 73. 81. 103.
 114^{16.17}. 121⁵⁵. 133¹⁰⁹. 168. 212.
 251. 267
 Geldgier 5. 49. 112⁸. 113¹⁴
 Gerichtsrede 24
 Gesetz 56. 199. 201. 251;
 Gesetzgeber 194
 Gesten 163. 233. 235. 238
 Geten 48. 101; getisch 48
 Gladiatorenkämpfe 180
 Glück 26. 103. 173. 201. 234⁶⁰. 249;
 glücklich 155²²³
 Gnomologien 156²²⁷
 Gott 107. 147¹⁷⁶. 190. 192. 195. 196.
 197. 198. 199. 200. 206. 249;
 Gottheit 139¹³⁶. 146¹⁷⁴. 172. 191.
 193. 194. 200. 201. 202. 209. 210.
 263²². 277; göttlich 105. 107.
 140¹³⁸. 195. 206
 Götter 5. 13. 14. 20. 26. 93. 103.
 148¹⁸¹. 154²¹⁸. 157²³⁷. 194. 197.
 263. 272
 Götterbilder 46¹³⁴; Götterstatuen 103
 Götterkult 37
 Gorgias 7. 73. 81. 110f.³. 112^{5.6}.
 143¹⁵⁴. 149¹⁸⁷
 Grieche 22²⁷. 77. 79. 95. 103. 127^{81f.}.
 129⁹³. 130⁹⁶. 145¹⁶⁰. 171. 175.
 221. 276
 Griechenland 46. 73. 99. 111⁵. 153²¹⁵.
 175. 192. 252. 256
 Griechentum 218; griechisch 44.
 110¹. 118³⁸. 122⁵⁹. 126^{75.80}. 128⁸⁴.
 129⁹⁴. 148¹⁸¹. 152²¹². 154²¹⁸.
 155²²⁷. 156²²⁸. 158²⁴⁴. 166. 178.
 189. 190. 196. 205. 207. 212. 213.
 214. 216. 218. 221. 231. 237⁷⁰.
 239. 241. 242. 253. 256. 257
 Gymnasion 89. 93. 242

 Haar 30. 150¹⁹⁹. 151²⁰². 158²⁴³. 164.
 167. 169. 170f.. 172. 178. 179.
 192. 216f.. 219. 220. 230. 238.
 247
 Hadrian 152²¹⁰. 215. 216. 218. 229⁴³.
 265
 Hagiographie 19; hagiographisch 255
 Handel 91
 Handschriften Dions 22²⁹. 52f. 57.
 59. 61–63. 66. 68. 118³⁸. 128⁸⁸.
 133¹¹². 136¹²². 138¹²⁸. 141¹⁴⁶.
 143¹⁵⁶. 151²⁰⁴. 154²²¹
 Handwerk 95. 97. 99. 103. 180;
 Handwerker 97. 142¹⁵³. 148¹⁸¹.
 151²⁰⁵. 153²¹⁵. 181f.; Handwerks-
 künste 39. 97. 114²⁰. 122⁶¹.
 142f.^{149.153}. 180f.; handwerklich
 43. 99. 142¹⁵³ (s. auch „Technai“)

- Harmonides (Trojaner) 148¹⁸¹
 Heg(es)ias (Bildhauer) 77. 117³⁴
 Heiliger 290. 256; „Heiliger Mann“
 185f.
 Hekabe 175
 Hektor 85. 123⁶⁵. 126⁸⁰. 127⁸². 129⁹³
 Helena 128⁸³. 170
 Helikon 77
 Hellenen 263²² (s. auch „Griechen“)
 Hellenismus 243. 252; hellenistisch
 147¹⁷⁶. 155²²⁸. 157²³⁹. 163. 166.
 183. 186. 197. 204. 205. 212. 241
 Henotheismus 190
 Hera 124⁷²
 Herakleides Pontikos 120⁴⁹. 195⁵³
 Herakleitos (Stoiker) 121⁵⁶. 125⁷³
 Herakles 9. 119⁴¹. 126⁷⁵. 154²¹⁷. 170.
 174. 269⁴¹
 Heraklit 11. 77. 118⁴⁰. 164
 Hermodamas (Lehrer des Pythagoras)
 118³⁶
 Herodes Atticus 167. 221³⁶. 230.
 231⁴⁸. 254³³
 Herrscher 114¹⁸. 143¹⁵⁵. 179. 203.
 256. 257. 258. 263. 269
 Hesiod 11. 77
 Hierokles (Stoiker) 206. 266
 Hippias (Sophist) 7. 15. 16. 73. 95.
 97. 111³⁻⁵. 112⁶. 122⁶¹. 143f.^{154f.}
 157. 144¹⁵⁸. 273
 Hippolytos 89. 135¹¹⁶
 Homer 3. 5. 10. 11. 16. 18. 38. 55.
 56. 77. 79. 81. 83. 85. 87. 99.
 116²⁹. 118³⁷. 119f.^{41. 46. 49}. 121^{50f. 55}.
 123⁶⁵. 124f.^{68. 73f.}. 127⁸¹. 128⁸².
 129^{89f. 94}. 131⁹⁷. 144¹⁵⁸. 146¹⁶⁶.
 148¹⁸³. 157²³⁷. 171. 176. 177.
 193³⁹. 232. 278. 280
homonoia 189⁺²⁴. 249⁺²¹.
 Hosen 101. 152²⁰⁹
 Hymnus 33
 Ideal (des Philosophen) 114¹⁸. 180.
 211
 Identität (griechische) 110¹. 156²²⁸.
 171
 Idomeneus 128⁸⁴
 Ikaros 17. 97. 147¹⁷⁸
 Ikonographie 164. 222. 233. 235. 239
 Intellektuell 165. 200. 216. 232. 237.
 242; Intellektuelle(r) 43. 110^{1,2}.
 165. 166. 215. 221³⁶. 229⁴³. 233⁵⁵.
 239. 253. 257
 Ironie 121⁵¹. 133¹⁰⁹. 165. 262; iron-
 nisch 16. 17. 142¹⁴⁸. 149¹⁸⁹.
 152²¹⁰. 153²¹⁵. 169. 175. 267;
 Selbstironie 18
 Isokrates 143¹⁵⁴
 Isthmische Spiele 175
 Jäger (als Beispiel) 12. 14. 16. 17.
 89. 91. 99. 148¹⁸³
 Juden 198
 Judentum 184. 194. 197. 205
 Jüdisch 197. 204. 205
 Jüdisch-christlich 192
 Julian Apostata 56. 57. 157²³⁷. 267
 Jupiter 201 (s. auch „Zeus“)
 Kahlheit 217
 Kaiser 6. 16. 22. 41. 43. 56. 103.
 114¹⁸. 129⁹⁴. 149¹⁸⁹. 169. 215.
 217. 218. 220. 229⁴³. 257. 258.
 264. 265. 267. 270. 276. 277;
 kaiserlich 179; Kaiserherrschaft
 110¹.
 Kaiserzeit 3. 9. 11. 12. 18. 19. 110¹.
 114¹⁷. 115²⁴. 135¹¹⁷. 143^{154. 157}.
 147¹⁷⁸. 149¹⁸⁷. 150¹⁹⁹. 153²¹⁵.
 155f.²²⁸. 158^{241. 244}. 164. 166. 176.
 184. 198⁶⁴. 204. 211. 230⁴³. 232.
 242. 252⁺²⁷. 255. 256. 258; kaiser-
 zeitlich 116³¹. 121⁵⁶. 154^{219. 221}.
 179. 186¹⁰. 214. 221. 237⁷⁰. 243.
 244. 246. 253
 Kallikles (Sophist) 122⁶¹
 Kalypso 146¹⁶⁶
 Karthago 33
 Kinder (als Beispiel) 20. 47. 81. 105.
 107. 124⁷². 157²³⁷. 179
 Kindererziehung 114¹⁶
 klassisch 110¹. 153²¹⁵. 212. 221. 232.
 248. 280
 klassizistisch 68
 Kleantes 54. 200. 201
 Kleidung 14. 20. 29f. 93. 101. 140¹³⁸.
 149¹⁹¹. 152²¹². 164. 168. 171. 174.
 178. 192. 246; Kleidungsstück
 221. 222
 König 5. 16. 73. 93. 95. 119f.⁴⁶.
 130^{94. 96}. 131f.¹⁰¹. 147¹⁷⁵. 178;
 Königin 124⁷². 154²¹⁷; königlich
 174
 Königtum 33⁸⁶. 172. 279;
 Königsherrschaft 257
 Komödiendichter 151²⁰²

- Korinth 39. 195. 201. 208. 23. 267;
 Korinther 187
 Kosmeten 221
 kosmopolitisch 20; -politismus 46
 Kosymbe 101. 150¹⁹⁶
 Kreon 174
 Kreophylos 118³⁶
 Kreusa 154²¹⁷
 Kritias 112⁵. 122⁶¹
 Kriton 114¹⁷. 116²⁹
 Kunst 12. 13. 15. 16. 17. 19. 79.
 111⁵. 142f.¹⁵³. 144¹⁵⁸. 146¹⁷⁰.
 148¹⁸³. 149¹⁸⁹. 181. 182. 264²².
 276
 Künstler 146¹⁷⁴. 239. 264²²
 Kunstwerk 186¹⁰
 Kyklop 124⁷²
 Kyniker 110¹. 119⁴⁶. 120⁴⁸. 150¹⁹⁵.
 159²⁴⁷. 167. 169. 244. 248. 252.
 253. 254. 255³⁴. 266
 Kynismus 9. 115²⁰. 116³¹. 151²⁰³. 163.
 183. 189. 193⁴⁰. 243. 267; kynisch
 10. 121⁵⁵. 131¹⁰¹. 145¹⁶⁰. 164. 168.
 172. 175. 204. 216¹². 236^{66. 68}.
 245. 252. 253. 255
- Labyrinth 17. 97. 146¹⁷⁴. 181
 Laches 81
 Lamia 124⁷²
 Laster 5. 11. 14. 81. 121⁵⁶. 123⁶⁵. 201
 Leiturgie 265
 Lehrer 3. 8. 9. 11. 12. 20. 34. 39¹⁰⁷.
 77. 79. 105. 110². 114¹⁷. 117³⁴.
 118^{37f.}. 119^{41. 46}. 142¹⁴⁹. 173. 177.
 180. 184. 189. 196. 198⁶⁴. 206.
 209. 229⁴³. 241. 242. 244. 248.
 259. 261. 264. 265. 272
 Lehrstuhl (für Philosophie) 241
 Leopard 123^{64f.}
 Linos 119⁴¹
 Literat 260
 Literatur 7. 18. 19. 118³⁸. 157²³⁷. 220.
 246
 Literaturkritik 130⁹⁴
 Löwe 123^{64f.}. 124⁷². 127⁸¹
 Lucius Verus 216. 230
 Lukian 16. 149¹⁹¹. 165. 166f. 168.
 170. 253. 256
 Lykaon 127⁸¹
 Lykon 87. 116²⁸. 133¹¹¹
 Lykurg 5
 Lysias 133¹⁰⁹
 Lysikles 87. 133¹⁰⁸. 134¹¹²
- Lysis (Pythagoreer) 118³⁷
 Makedonen 101
 Mantel 164. 167. 172. 173. 178. 192.
 221
 Marathon 129⁸⁹
 Marc Aurel 218. 230. 241. 256. 259.
 266³⁰
 Markt 73. 89; -platz 103
 Maske 170. 173. 174. 176
 Megara 141¹⁴¹; Megarer 93
 Meleagros / Meleager 89. 135¹¹⁷
 Menelaos 17. 83. 124^{69. 71}. 127⁸².
 148¹⁸³
 Menipp 116²⁸
 Menon 81. 87
 Meriones 148¹⁸¹
 Metapher 36. 174; metaphorisch
 159²⁴⁷
 Mimesis 150¹⁹¹
 Minos 147¹⁷⁵
 Minotaurus 147¹⁷⁶
 Mistel 107
 Mittelplatonismus / -platoniker
 195⁺⁵⁴. 196
 Moesien 48
 Mond 137¹²³
 Monimos (Kyniker) 172
 Moral 9. 37. 178. 181; moralisch 49.
 55. 127⁸². 139¹³⁶. 147¹⁷⁸. 157²³⁷.
 163. 170. 189. 190. 207. 212. 250.
 251. 253; moralisierend 39. 40.
 43. 153²¹⁵. 218; Moralist 35. 166
 Muse(n) 77. 136¹²¹. 232. 233. 234.
 236
 Musik 15. 89. 93. 99. 111⁵. 136^{119.121}.
 182. 232; Musiker 12. 13. 14. 89.
 91. 99. 114²⁰. 176
 Musonius (Rufus) 8. 13. 34⁹⁰. 37. 39.
 45. 117³². 148¹⁸⁶. 150¹⁹⁹. 155²²³.
 176. 177. 178. 180. 182. 183. 184.
 189. 198. 199f. 208. 244⁸. 260.
 261. 262⁺¹⁶. 266. 267
 Myrto 113¹⁵
 Mythos 9. 18. 81. 97. 124⁷². 125f.⁷⁵.
 135^{116f.}. 147¹⁷⁸. 156²³². 157²³⁷. 194;
 mythisch 16. 144¹⁵⁷
- Nachleben (von Dions Reden) 55–60
 Nasamonen 101. 103. 152f.²¹⁴
 Natur 39. 77. 139¹³⁶. 163. 194
 Nausikaa 145¹⁶²
 Neapel 270. 271

- negotium* 215
 Nero 14. 16. 17. 39. 41. 43. 44. 45¹²⁵.
 149^{188f.}. 156²²⁸. 199. 216f.; nero-
 nisch 180. 216f. 260. 279⁸⁶
 Nerva 22²⁷. 258
 Nestor 11. 85. 121⁵⁶. 127⁸². 129f.⁹⁴.
 278
 Nigrinos 164

 Odysseus 9. 11. 15. 16. 44. 85. 87.
 95. 97. 124⁶⁷. 127⁸². 130⁹⁶.
 131f.^{97f.}. 101. 132¹⁰⁷. 144¹⁵⁸. 145^{159f.}.
 146^{169f.}. 172
 Ödipus 173
 Oinomaos von Gadara 120⁴⁸. 255³⁴
 Olbia 33. 48. 171
 Olympia 45. 143¹⁵⁵. 149¹⁸⁹. 172. 175.
 247. 254³³. 263. 267; Olympische
 Spiele 95. 143¹⁵⁴. 263
 Orakel 121⁵². 156^{228. 230f.}; Orakel-
 sprüche 107
 Origenes 186. 195⁵³. 199. 201
 Orientale 152^{208. 212}; orientalisches 46
 Orpheus 89. 119⁴¹. 135¹¹⁷. 136¹²¹
otium 215

 Paian (des Sokrates) 26
Paideia 205⁸⁵. 207. 215. 233. 234.
 237. 238. 239. 253
 Palästina 184
 Palästra 73. 114²⁰
 Panaitios 140¹³⁸. 151²⁰³
 Pandaros 11. 83. 87. 127⁸². 132¹⁰⁶
 Panther 123⁶⁴
 Papyrus 237; Papyrusrolle 222. 233.
 235. 237
 Parasit 85
 Paris 16. 181(s. auch „Alexandros“)
 Parodie (von Intellektuellen / Philo-
 sophen) 164. 165. 166. 167. 169
parrhesia 179. 188f.⁺²³. 212. 247.
 248. 253. 266
 Parther 101. 152²¹¹
 Pasiphae 17. 97. 146¹⁷⁴. 147^{176f.}
 Patroklos 124⁶⁸
 Penelope 127⁸². 131⁹⁸
pepaideumenos / -oi 165. 232. 234.
 235. 237. 238. 259
 Peregrinos (Kyniker) 254^{33f.}. 266f.
 Pergamon 149¹⁸⁹
 Perikles 112⁵. 133¹¹⁰
 Peripatetiker 120⁴⁸. 157²⁴⁰; peripate-
 tisch 19. 214⁷; Peripatos 139¹³⁶
 Perser 26. 101. 103. 152²⁰⁸; persisch
 129⁸⁹. 152²¹⁰
 Persius 193⁴⁰. 201⁷⁵
 Ph(e)idias 11. 77. 117³⁴. 194. 264²²
 Phemios 119⁴¹
 Phereklos (Trojaner) 148¹⁸¹
 Pherekydes von Syros 77. 118³⁶
 Philodem 120⁴⁸
 Philosophenbildnisse 218
 Philosophenkönig 256
 Philosophenschulen 164f. 166. 169.
 170. 171. 174
 Philosophentestamente 116²⁸.
 Philosophen-Verfolgung 180
 Phönizier 103. 154²¹⁸; phönizisch
 118³⁶.
 Phokylides 121⁵¹
 Photios 273f. 275. 276. 281
 Pulos 151²⁰⁵. 152²⁰⁷
 Pindar 186¹⁰
 Pisonische Verschwörung 261
 Pittakos 110³
 Platon 6. 9. 10. 12. 16. 27. 55. 56.
 111³. 114¹⁷. 116²⁹. 117³². 118³⁷.
 120^{46.48}. 181. 256³⁷. 275
 platonisch 15. 43. 110³. 124⁷³. 125⁷³.
 126⁷⁶. 130⁹⁶. 133^{109f.}. 135¹¹⁵.
 139¹³⁶. 142¹⁴⁹. 151²⁰². 154²¹⁷.
 157²³⁷. 164. 180. 186¹⁰. 221³⁶.
 232. 244⁷. 256
 Platonismus 185. 195⁵³. 196⁵⁷
 Platoniker 197 (s. auch „Mittelplato-
 nismus / -platoniker“)
 Plutarch 5. 6. 7. 34⁹⁰. 39¹⁰⁷. 110².
 125⁷³. 149¹⁹¹. 165. 190. 196. 257.
 263. 264. 266³⁰. 272
 Plotin 237
pneuma 206⁺⁹⁰.
 Polemik 43. 165. 176. 179. 191.
 254³²; polemisch 149¹⁸⁹. 150¹⁹⁹.
 154²¹⁷. 179. 180; polemisieren 167
 Politik 6. 26. 27. 111³. 183. 270;
 Politiker 257; politisch 6. 37.
 110^{1.3}. 166. 219. 241. 250. 251.
 252. 254. 256. 260. 268
 Angelo Poliziano 56. 59; Vorrede
Lamia (zur Vorlesung über Ari-
 stoteles' Erste Analytiken) 58⁺¹⁸⁶;
Oratio in expositione Homeri 59f.
 Polos (Sophist) 7. 73. 81. 111^{3f.}. 112⁶
 Polydamas 11. 85. 128⁸⁴. 129^{90f. 93}
 Polygnot(os) 11. 77. 117³⁵
 Polykrates 118³⁷

- Polyxena 170. 175
 Popularphilosoph 207; Popularphilosophie 183. 186. 204
 Porträt 149¹⁸⁹. 217. 221. 222. 229. 231⁺⁴⁸. 234. 237⁷⁰
 Poseidon 103. 147¹⁷⁶
 Predigt 39. 42. 176. 189. 195. 253; Predigen 155²²³; Prediger 183. 204; -tätigkeit 186. 189. 208
 Prodikos 7. 73. 81. 110f.³. 111⁴. 112^{5,6}. 113⁹. 149¹⁸⁷. 273
Proralia(i) 23. 25^{49f.}. 27. 29⁶³⁻⁶⁷. 30. 32. 33⁸⁶. 264
 Pronapides (Lehrer Homers) 119⁴¹
 Proömien (bei Dion) 28. 30. 32. 46. 121⁵⁷
 Propheten (auch falsche) 5. 165. 166. 194
 Protagoras 111³. 113⁹. 149¹⁸⁷
 Protrephtikos 23
 Prusa 6. 27. 28. 46. 50¹⁵⁵. 51¹⁵⁸. 54. 179. 187. 247. 249. 264. 278. 279
 Publikum 9. 12. 16. 19. 29. 33. 37. 38. 39¹⁰⁶. 42¹¹⁶. 46. 49. 55. 110³. 117³². 125⁷⁵. 135¹¹⁷. 140¹⁴¹. 172. 207. 243. 245. 248. 251. 253
 Pythagoras 11. 77. 118^{36,37}. 139¹³⁶. 151²⁰³. 164. 174. 256. 258
 Pythagoreer 116²⁸. 164. 169; pythagoreisch 255; pythagorisierend 196⁵⁷
 Pythia 107. 156²³⁰
 Quintus Mucius Scaevola 163
 Rabbiner 186¹⁰
 Ratgeber 5. 6. 129f.⁹⁴. 143¹⁵⁵. 179. 214. 248. 258. 277. 279; -funktion 245
 Redner 5. 8. 25. 73. 95. 110². 114²⁰. 145^{159f.}. 150¹⁹¹. 165. 170. 175. 181. 220. 229⁴³. 239. 268
 Religion 185. 186. 192; religiös 190. 263; Religiosität 165. 201
 Rhesos 83
 Rhetor 44. 59. 110². 149¹⁸⁷. 183. 195. 206f. 260; rhetorisch 7. 33⁸⁷. 122⁵⁹. 130⁹⁶. 183. 206f. 208f. 234. 238. 250. 264²²
 Rhetorik 23³². 37. 129⁸⁹. 184. 187. 189. 193. 206. 209. 219. 234. 261. 262. 280
 Rhetorikschulen 142¹⁴⁸. 146¹⁷⁰. 181
 Rom 3. 16. 19. 46. 119⁴⁶. 152^{210f.}. 153²¹⁵. 157²⁴⁰. 178. 216. 218. 221. 250. 266. 277
 Römer 171. 221. 235. 262¹⁶
 römisch 50. 110¹. 142¹⁵³. 147¹⁷⁶. 152²⁰⁸. 214. 158²⁴¹. 244. 165. 166. 172. 178. 180. 189. 193⁴⁰. 196⁵⁸. 211. 214. 216. 218f. 220. 232. 235. 237. 239. 241. 243. 246. 251. 252. 253. 254³². 255³⁴. 258. 260. 261. 279
 Sarkophag(e) 232. 233. 234. 236. 237. 238
 Schaf 105
Schema 149f.¹⁹¹. 154²¹⁷
 Schiff(e) 16. 17. 85. 91. 97. 99. 105. 128⁸⁴. 129⁸⁹. 130⁹⁶. 148¹⁸¹. 153²¹⁴. 181; Schiffbauer 99
 Schlange 129⁹³. 179
 Schule 9. 19. 117³³. 120⁴⁸. 121⁵⁶. 164. 168f. 179. 186¹⁰. 189. 189. 242. 252. 253. 254. 260
 Schüler 8. 11. 19. 20. 33. 34. 38. 40. 54. 77. 79. 110². 112⁶. 116²⁹. 118³⁷. 119f.^{43,46}. 125⁷³. 156²³¹. 163. 168. 171. 174. 175. 176. 183. 191. 244⁸. 280
 Schuster 89
 Seele 13. 14. 26. 93. 164. 167. 197. 278
 Seneca 5. 6. 12. 143¹⁵³. 166. 190. 193⁴⁰. 198⁶⁴. 200. 201. 203. 204. 218. 243
 severisch 222. 230. 234
 Sieben Weise 19. 20. 29. 105. 110². 155f.²²⁸. 156^{231f.}
 Silen 122⁶¹
 Skamandros 16. 17. 148¹⁸³
 Skeptiker 164; skeptisch 176
 Skeptizismus 177. 178
 Sklave 95. 109. 131¹⁰¹. 150¹⁹⁵. 178. 202. 203
 Skopelianos 170
 Skylla 124⁷²
 Sokrates 3. 4. 6. 7. 8. 10. 11. 12. 13. 15. 17. 19. 20. 25. 26. 27. 29. 38. 45. 46¹³¹. 49. 50. 55. 73. 77. 79. 81. 83. 105. 107. 109. 110f.^{1,3}. 112f.⁸⁻¹⁵. 114f.^{16-18, 20-22}. 116f.^{29, 31}. 32. 118³⁷. 119f.^{42, 46}. 121^{52, 55}. 122⁶¹. 125f.⁷³⁻⁷⁵. 130⁹⁶. 132¹⁰¹. 133¹⁰⁸. 134¹¹². 135¹¹⁵. 137¹²³. 140¹³⁸.

- 141¹⁴¹. 142¹⁴⁹. 151^{202f.}. 153²¹⁵.
 154²¹⁷. 156²³¹. 159²⁴⁹. 163f. 166.
 172. 173. 174. 176. 177. 178. 179.
 180. 192. 199. 233. 256. 261.
 263¹⁷.
- Sokratesporträt 238
 Sokratesrezeption 185
 Sokratiker 169. 189
 Solon 5. 154²¹⁷. 156²³²
- Sophist(en) 4. 6. 7. 8. 49. 73. 79.
 110². 111^{3.4}. 112^{6.8}. 113⁹. 114²⁰.
 115²⁵. 116²⁹. 119⁴⁶. 141¹⁴¹. 144¹⁵⁷.
 149¹⁸⁷. 158²⁴⁴. 165. 169. 170. 175.
 177. 183. 209. 219. 230. 231⁴⁸.
 232. 239. 250²³. 259. 262. 265.
 272
- Sophistik 131⁹⁷. 206. 207. 208. 273
 Sophokles 8. 135¹¹⁶. 147¹⁷⁶
 Sophroniskos (Vater des Sokrates)
 119⁴²
- Sonne 137¹²³
- Spätantike 21. 163. 239⁷⁵; spätantik
 23³². 32
- spätrepublikanisch 221
- Sparta 73. 93. 111⁵. 141¹⁴¹. 263;
 Spartaner 150¹⁹⁵.
- Sprache 25. 28. 36. 152²¹². 252
 Staat 50. 125⁷³. 157²³⁷. 200. 241.
 256³⁷. 259. 279
- Staatsrelief(s) 218
- Stadt / Städte 5. 6. 26. 28. 30. 103.
 111⁵. 141¹⁴¹. 146¹⁷⁰. 208. 211.
 212f. 231. 241. 248. 249. 251.
 252. 254. 256. 257. 267
- Statue(n) 146¹⁷⁴. 149¹⁹¹. 154^{217f.}.
 156²³⁰. 164. 194. 213. 222. 229.
 230^{43.44}
- Statussymbol 219. 236
- Stesichoros 79. 120^{49f.}
- Stifter (von Bildnissen) 213
- Stil 32. 34. 37. 132¹⁰³. 184. 262. 272;
 stilistisch 59. 66. 68
- Stoa 150¹⁹⁹. 243. 253; Stoiker 15.
 110¹. 114¹⁸. 120⁴⁸. 121⁵⁶. 151²⁰³.
 169. 171. 189. 190. 193. 194. 195.
 198. 200. 206. 257. 260. 266
- stoisch 9. 140¹³⁸. 150¹⁹⁷. 172. 173.
 178. 191. 194. 195. 199. 200. 202.
 204. 205. 206. 262
- stoisch-kynisch 177. 184. 189. 266
 stoisierend 125⁷³
- Stoizismus 9. 142¹⁵³. 180. 183. 189.
 193⁴⁰. 196. 205. 266
- Stock (der Kyniker) 167. 173. 174
 Straton 116²⁸
 Sünde 190. 204⁺⁸²
 Symposion 114²⁰. 168
 Synkrisis 6. 8. 10f. 38¹⁰²
- Technai* 12. 14. 15. 16. 17. 40. 43.
 153²¹⁵. 180. 181 (s. auch „Hand-
 werk“)
- Telauges 87. 134¹¹²
 Telemachos 87. 127⁸²
- Telephos 174
- Teles 35. 37. 38¹⁰². 69. 173
- Tempel 40. 103. 149¹⁸⁹. 165
- Thales 110³. 144¹⁵⁷
 Thamyris 89. 135¹¹⁷. 136¹²¹
 Theagenes (Kyniker) 254³⁴
 Theater 174. 246. 254
 Theodoros Metochites 282
 Theologie 184. 194. 202. 205. 210;
 theologisch 184. 193. 200. 205
 Theophrast 116²⁸
 Theophylaktos von Ochrid 280
 Theorie (und Praxis) 13. 144¹⁵⁷. 163.
 177. 180. 182. 278
- Thersites 173
- Theseus 170
- Thukydides 56. 112⁵
- Thrasymachos (Sophist) 81
- Tiara 101. 152²⁰⁸
- Tier(e) 123⁶³⁻⁶⁵. 159²⁴⁷
 Tiervergleiche 122⁵⁹
- Timokrates von Herakleia 170. 261⁺¹⁰
- Titus (Kaiser) 21²⁴. 22. 43¹¹⁸. 270.
 271
- Tod 14. 16. 43. 118³⁶. 119⁴³. 123⁶⁴.
 124⁶⁸. 127⁸². 128⁸⁴. 132¹⁰⁷. 133¹¹⁰.
 134¹¹². 154²¹⁷. 177. 195⁵³. 256.
 260. 265. 271
- Topik 188; Topos 19. 47. 131¹⁰¹.
- Tradition 6. 10. 18. 28. 110¹. 113^{9.15}.
 143¹⁵⁴. 145¹⁶⁰. 172. 175. 188. 192.
 204. 208. 216. 241. 256. 258;
 traditionell 19. 126⁷⁵.
- Trajan 43¹¹⁸. 47. 114¹⁸. 152²¹¹. 219.
 257⁺³⁸. 258. 264; trajanisch 44¹²⁴.
 218
- Troja 120⁵⁰. 172; Trojaner 83. 99.
 123⁶⁵. 127⁸². 128⁸⁴. 129⁹⁰. 148¹⁸¹;
 trojanisch 127⁸²
- Trojanischer Krieg 17
 Trojanisches Pferd 144¹⁵⁷

Tugend 4. 5. 10. 11. 17. 37. 39. 81.
 99. 115²⁰. 120⁴⁸. 121⁵⁶. 123⁶⁵.
 130⁹⁶. 140¹³⁸. 151²⁰³. 154²¹⁷. 163.
 177. 179. 182. 186¹⁰. 200. 201.
 202. 203; tugendhaft 30. 141¹⁴¹.
 172. 173

Tyrann 26. 45¹²⁵. 275. 281; Tyrannei
 33⁸⁶. 261

Tyrannis 118³⁷

Johannes Tzetzes 280f.

Überlieferung 6. 145¹⁵⁹. 149¹⁸⁹;
 Textüberlieferung 22

Übung 5. 7. 19. 21. 142¹⁴⁸. 146¹⁷⁰.
 178. 203. 262

Valens 270. 271

Venus 235

Vergangenheit 25. 29. 110¹. 178. 214

Vergleich 36. 81. 122^{58f}. 124^{68f}. 188

Vespasian 14. 40. 42. 43. 44¹²⁴. 45.
 217. 257. 259. 260. 261. 276. 277.
 278. 279

Vogel 29. 30. 58. 107. 109. 123⁶⁵.
 124⁷¹. 157f.^{240f}

Vogelzeichen 85

Volk 5. 26. 29. 41. 73. 103. 114¹⁷.
 116³¹. 140¹⁴¹. 151²⁰². 153²¹⁴.
 159²⁴⁹. 244⁷

Wahrheit 10. 13. 14. 18. 81. 89. 93.
 95. 120⁴⁸. 121⁵⁷. 125⁷⁵. 150¹⁹¹.
 166f. 176. 181. 262

weise 30. 105. 169

Weiser 9. 17. 18. 77. 107. 110³.
 120⁴⁶. 121⁵⁵. 123⁶³. 131⁹⁷.

143f.^{157f}. 146¹⁷¹. 150¹⁹¹. 157²⁴⁰.
 165f. 168. 179. 186¹⁰. 203. 229⁴³.
 256. 258

Weisheit 5. 15. 16. 17. 18. 19. 59. 77.
 105. 110². 122⁶¹. 139¹³⁶. 154²¹⁷.
 163. 166. 168. 178. 180. 186¹⁰.
 201. 209. 210. 232⁴⁹

Wissen 10. 93. 97. 101. 118³⁷. 119⁴¹.
 198; Wissenschaft 15

Wort 14. 18. 20. 36. 42¹¹⁵. 73. 79. 85.
 89. 105. 110¹. 120⁴⁶. 122⁶¹. 135¹¹⁵.
 137¹²³. 156²³¹. 177. 178. 179. 181.
 263

Xanthippe 113^{14f}.

Xenophanes 118⁴⁰

Xenophon 6. 9. 12. 115²⁰. 117³². 174.
 282

Zeit 19. 20. 43. 50. 79. 89. 111³.
 116²⁸. 141¹⁴¹. 152^{208.214}. 155²²³.
 156²²⁸. 178. 180. 183. 185. 189.
 195. 206. 209. 212. 221. 230. 232.
 234. 245. 257. 258. 271

Zenon 114¹⁷. 118³⁷

Zeus 103. 119f.⁴⁶. 124⁷². 168. 193³⁹.
 194. 196. 199. 200⁷³. 269

Zweite Sophistik 7. 11. 149¹⁸⁷. 183.
 209. 230. 239