

Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur.

Aus dem Syrischen übersetzt.

Unter den handschriftlichen Schätzen der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Berge Sinai, in welcher Tischendorf einst den berühmten Codex Sinaiticus des Neuen Testaments und vieler Bücher der griechischen Uebersetzung des Alten entdeckte, findet sich auch eine syrische Handschrift, welche uns verschiedene verloren geglaubte und bisher unbekannte Schriften der griechischen Literatur in syrischer Uebersetzung erhalten hat. In erster Linie die Apologie des Philosophen Aristides 'für die Christen', von welcher die Mechitaristen auf S. Lazzaro bei Venedig zuerst Bruchstücke einer armenischen Uebersetzung fanden und i. J. 1878 herausgaben, bis dann R. Harris den syrischen Text fand und i. J. 1891 zugleich mit einem grossen Theile des griechischen Originals, das nachher, eben auf Grund der syrischen Uebersetzung, innerhalb der 'Geschichte des Barlaam und Joasaph' entdeckt wurde, veröffentlichte. Sodann enthält dieselbe Handschrift ausser der syrischen Uebersetzung von griechischen Werken der christlichen Literatur, von der Schrift Lucians gegen die Verläumdung und von Abhandlungen des Pythagoras und der Theano noch die Uebersetzung von drei moralischen Schriften des Plutarch und von 'Philosophensprüchen', sowie eine Abhandlung 'über die Seele'.

Was von diesen syrischen Texten nicht bereits in de Lagarde's *Analecta Syriaca* (1858) und in Sachau's *Inedita Syriaca* (1870) veröffentlicht worden war, ist jetzt in den *Studia Sinaitica* zum Druck gebracht worden. Ihr erstes Heft, der 'Catalogue of the Syriac MSS. in the convent of S. Catharine on Mount Sinai compiled by Agnes Smith Lewis' (London 1894), enthält innerhalb der Beschreibung des cod. 16 einen Abdruck der Abhandlung über die Seele (pp. 19—26) und der Philosophensprüche (pp. 26—38); und ihr viertes Heft bietet den syrischen Text und

die englische Uebersetzung der bisher in syrischer Uebersetzung nicht bekannten Schrift des Plutarch 'De capienda ex inimicis utilitate', unter dem Titel: 'A Tract of Plutarch on the advantage to be derived from one's enemies. The Syriac version edited from a Ms. on Mount Sinai with a translation and critical notes by Eberhard Nestle' (London 1894). Beide Schriften sollen im Folgenden in wortgetreuer deutscher Uebersetzung den Kreisen der classischen Philologen übermittlelt werden, welche in erster Linie ein Interesse und ein Anrecht an der Bekanntschaft mit diesen Werken haben, die ein Zeugniß dafür ablegen, wie man einst in Syrien die Geistesschätze des classischen Alterthums zu würdigen verstand.

1. Die Abhandlung über die Seele könnte zwar an sich ebensogut das Produkt eines syrischen, mit griechischer Philosophie und ihrer Literatur vertrauten Mannes sein, der sich die Ergebnisse der philosophischen Forschung über die Seele durch diese kurze Zusammenstellung hätte vergegenwärtigen wollen. Aber da die Abhandlung mitten unter Uebersetzungen von griechischen Schriften steht, so empfiehlt es sich von selbst, auch in dieser Schrift das Werk eines, wahrscheinlich späteren, griechischen Schriftstellers zu sehen. Die Ueberschrift, in welcher der Plural 'von den Philosophen' auffällt, erklärt sich wohl am ehesten so, dass sie zugleich als Ueberschrift für die unmittelbar folgenden 'Philosophenaussprüche' dienen soll, sodass eigentlich übersetzt werden müsste: 'Aussprüche, verfasst von den Philosophen: — über die Seele'. Ueber die Herkunft der Schrift, ihr Zeitalter, ihren muthmasslichen Verfasser und die von ihr repräsentirte philosophische Richtung enthalte ich mich absichtlich, ebenso wie betreffs des früher von mir in dieser Zeitschrift (Neue Folge Band XLVIII, p. 185—195) veröffentlichten 'pseudosokratischen Dialogs über die Seele', jeder Aeusserung, um dem Urtheile der Fachgelehrten nicht vorzugreifen. Die Uebersetzung der philosophischen Termini war innerhalb dieser Schrift dadurch erleichtert, dass von dem Syrer vielfach die griechischen Termini behufs scharfer Erfassung des Gedankens beibehalten werden; der Ausführung gegen Ende von § 8 scheint der auch bei Ghazzali sich findende Gedanke zu Grunde zu liegen, dass der Wille die Dinge unterscheiden d. h. verschieden machen muss, damit der Verstand sie unterscheiden d. h. als wirklich verschieden betrachten könne. Zum Schlusse sei nur noch erwähnt, dass die Eintheilung der Abhandlung in einzelne Abschnitte und die diesen vorgesetzten Zahlen von mir stammen. Abgesehen hiervon schliesst sich die

Uebersetzung aufs engste an den syrischen Text an, der nur an wenigen Stellen durch Conjectur verbessert werden musste.

2. Zur Veröffentlichung unserer Uebersetzung der syrischen Version der Abhandlung Plutarchs 'De capienda ex inimicis utilitate' haben wir uns darum entschlossen, weil durch die sorgfältige und eingehende Dissertation von Anton Baumstark 'Lucubrationes Syro-Graecae' (Leipzig 1894, Separatabdruck aus dem 21. Supplement-Bande der Jahrbücher für klassische Philologie) sich wiederum gezeigt hat, ein wie wichtiges textkritisches Material diese Uebersetzungen bieten, sofern sie nicht allzufreie Bearbeitungen des griechischen Originals sind und sich dadurch zu sehr von seinem Wortlaute entfernen. Obwohl nun auch die Uebersetzung dieser Abhandlung Plutarchs mehr eine Bearbeitung als eine wörtliche Uebersetzung ist, so finden sich doch Stellen genug, wo ein Rückschluss von dem syrischen Wortlaut auf den Text, der dem Uebersetzer vorlag, möglich ist. Zu gleicher Zeit aber ermöglicht eine solche wortgetreue Wiedergabe der syrischen Version auch ein Urtheil über die von Baumstark angeregte Frage, ob diese freieren Bearbeitungen so, wie sie uns vorliegen, aus der Hand des Syriers, der sie übersetzte, selber hervorgegangen sind oder ob sie erst durch spätere Umgestaltung aus einer ursprünglich wortgetreuen Uebersetzung zu dem geworden sind, was sie jetzt sind, welch' letztere Annahme aber verschiedenen Bedenken unterliegt (s. hierüber meine Besprechung der Dissertation Baumstark's in der Berliner Philologischen Wochenschrift, 1895, Nr. 33/34). Ferner war für uns die Ueberzeugung maassgebend, dass unsere Uebersetzung neben der englischen von Eb. Nestle nicht überflüssig ist, vor allem deshalb, weil sich in der englischen verschiedene Versehen, in der Wiedergabe einzelner Wörter wie ganzer Satzconstructions, finden, welche aufzuzählen keinen Zweck hat, da unsere deutsche Uebersetzung im Wortlaute folgt. Doch geben wir eine Zusammenstellung der Stellen, wo der syrische Wortlaut verbessert werden musste: S. 1 in Z. 9. 2 : 23, 4 : 6, 5 : 23, 6 : 19. 24, 7 : 16, 9 : 3, 10 : 8, 11 : 1. 19. 22 f, 12 : 20, 13 : 2, 15 : 12. 17. 19, 18 : 11 (dagegen nicht 9 : 14 u. 17 : 2); ausserdem sind S. 1, Z. 3 u. 20 einige Wörter als spätere Interpolationen zu entfernen.

Wer der Uebersetzer des Traktates von Plutarch ist, erfahren wir nicht. Es läge nahe anzunehmen, dass Sergius von Ras-ain, der Uebersetzer vieler derartiger Abhandlungen, auch von Plutarch, der Uebersetzer sei; aber es ist doch rathsamer von dieser Annahme

abzusehen, da das gleiche Citat aus Plato, das sich auch in der plutarchischen Abhandlung περί ἀοργησίας (§ 6 Ende) findet, in deren syrischer Uebersetzung (Analecta Syriaca S. 189, Z. 23 ff.) ganz anders wiedergegeben ist als in der syrischen Uebersetzung unserer Abhandlung (§ 8; syr. Text S. 12, Z. 25 f., s. u. S. 17). Auch die Uebersetzung des oben erwähnten pseudosokratischen Dialogs über die Seele wird dem Sergius abzusprechen sein (gegen die Annahme B. XLVIII, S. 176 f.).

I. Abhandlung, verfasst von den Philosophen über die Seele.

1. Alles, was ist, wird entweder durch die sinnliche Wahrnehmung erkannt, oder es wird durch den Verstand vorher erfasst. Das aber, was unter die sinnliche Wahrnehmung fällt, giebt vollständig den Nachweis seines Begriffes. Denn jedes Ding, das unsere Sinne erregt, giebt, sobald es einem von unseren Sinnen anheimfällt, die Erscheinung seiner Beschaffenheit (eig. seines Befundes) kund. Das aber, was durch den Verstand erfasst wird, giebt nicht durch sein Wesen die Hand dazu, dass wir es erkennen, sondern durch seine Wirksamkeit. Die Seele nun, die ihrer Natur nach verborgen ist, wird aus ihren Thaten heraus erkannt.

2. Ob die Seele existirt? — Die Bewegbarkeit unseres Leibes entsteht entweder von aussen her oder von innen her. Dass er aber nicht von aussen her bewegt wird, lässt sich daraus erkennen, dass er nicht vorwärts geschoben und nicht gezogen wird, wenn er sich bewegt (resp. bewegt wird), wie die anderen Dinge ohne Seele. Und dass er von innen her bewegt wird, 20 [lässt sich daraus erkennen, dass er] nicht seiner Natur nach sich bewegt, wie das Feuer: denn das Feuer lässt nicht ab von der Bewegung, so lange es Feuer ist, wie der Leib [erst], wenn er zum Leichnam wird, aufhört mit seinen Bewegungen, [die er hat,] indem er Leib ist. Also wenn er nicht von aussen bewegt wird, wie die anderen Dinge ohne Seele, und nicht auf Grund seiner Natur wie das Feuer, so wird er von der Seele bewegt, welche auch der Grund seines Lebens ist. Denn alles, was bewegt wird, wird entweder von aussen her bewegt oder auf Grund seiner Natur oder von der Seele. Wenn aber die Seele es ist, welche, wie man erkennen kann, unserem Körper Leben oder

Bewegung giebt, so existirt sie auch ihrem Wesen nach, was auf Grund ihrer Wirksamkeit erkannt wird.

3. Ob die Seele Wesenheit (syr. οὐσία) ist? — Daß aber die Seele Wesenheit ist, wird auf diese Weise erkannt. Zuvörderst dies, dass das Wort, welches bei den Griechen verwendet wird, welches erkennen lässt, was Wesenheit ist, auch betreffs der Seele acceptirt werden kann. Wesenheit ist aber das, was, indem es etwas einzelnes ist, doch etwas ist, was Enantiomata d. h. Veränderungen annimmt, indem es nicht aufhört das zu sein (eig. sich abkehrt von dem), was es ist. Dass aber die Seele sich nicht verändert, indem sie in wechselnder Weise (eig. veränderlich, adv.) Entgegengesetztes annimmt, wird auf diese Weise erkannt: Gerechtigkeit und Unterdrückung, Beherrztheit und Furchtsamkeit, Keuschheit und Ausschweifung, die einander entgegengesetzt sind, nimmt sie an, indem sie sich nicht von ihrer Natur weg verändert. Wenn aber das Einzelwesen (syr. die Einzigkeit der Wesenheit, d. i. die Existenz als eines Einzelnen) das ist, 2 was, während es sich nicht von seiner Natur weg verändert, doch das Entgegengesetzte in wechselnder Weise annimmt, es ist aber ersichtlich, dass die Seele auch das Entgegengesetzte in wechselnder Weise annimmt, indem sie sich nicht von ihrer Natur weg verändert, alsdann ist auch die Seele Wesenheit. Weil aber weiter der Körper Wesenheit ist, so muss es auch die Seele sein. Denn es kann niemand sagen, dass das, was durch die Thätigkeit eines anderen lebt und bewegt wird, als Wesenheit bezeichnet werden könnte und dass er das, was ihm Leben und Bewegung verleiht, Nicht-Wesenheit nennen könnte. Aber wenn er sich erkühnt zu sagen, dass das, was nicht ist, die Ursache dessen, was ist, sei, und weiter, wenn jemand sich erkühnt zu sagen, dass das, was an das andere gefesselt ist, der Grund seines Lebens sei, und [dass] es ohne jenes nicht vermag lebend (syr. in seiner Lebenskraft) vorhanden zu sein, so ist doch der Grund seines Seins das, wodurch es besteht.

4. Ob die Seele ohne Körper ist? — Dass die Seele in dem Leibe ist, ist oben gezeigt worden. Man muss also erkennen, wie sie in dem Körper ist. Und wenn sie wie ein Würfel mit einem anderen zusammenhängt, so hat zwar der Körper die Seele, der ganze Leib aber wird [dadurch] nicht seelisch. Warum? Denn er hängt [nur] mit einem kleinen Theile (syr. Seite = μέρος) mit der Seele zusammen. Wenn sie aber vermengt oder vermischt ist mit dem Leibe, so ist sie aus vielen

Theilen [bestehend] und nicht einfach, und sie ist dann diesem Namen 'Seele' fremd. Wenn sie aber [als] in vielen Theilen 22 [bestehend] erschaut würde, so wäre sie von der Thätigkeit des Leibes sehr entfernt (eig. verborgen); denn das Glied ist etwas Abgetrenntes, das Abgetrennte aber ist auflösbar, das Auflösbare aber ist zusammengesetzt, das Zusammengesetzte aber hat drei Dimensionen; etwas aber, was drei Dimensionen hat, ist der Leib; wenn aber der Leib zum Leib hinzugethan wird, so bewirkt er Schwere, die Seele aber, die im Leibe ist, bewirkt nicht Schwere, sondern sie belebt ihn gerade. Also ist sie nicht der Leib, sondern unkörperlich. — Denn wenn die Seele Körper wäre, so würde sie entweder von aussen her oder von innen bewegt. Nun wird sie aber nicht von aussen her bewegt, denn sie wird weder fortgestossen noch fortgezogen, wie die Dinge ohne Seele; und sie wird auch nicht von innen her bewegt, wie der seelische Leib, den die Seele bewegt, denn nicht würde es sich [dann] ziemen die Seele als Seele zu bezeichnen. Also ist sie nicht der Leib, sondern ohne Leib.

5. [Ob die Seele Körper ist?] — Wenn die Seele Körper wäre, so müssten auch ihre Betreffnisse (Accidentien) leiblich sein, auch müsste sie ernährt werden. Und wenn sie unterhalten wird, wird sie nicht nach Art und Weise des Leibes (eig. leiblich, adv.) unterhalten wie der Leib, sondern unkörperlich. Denn durch das Wort wird sie unterhalten. Und nicht sind ihre Betreffnisse sichtbar; denn nicht ist die Gerechtigkeit sichtbar und nicht die Beherztheit und nicht das diesem Aehnliche, was die Betreffnisse der Seele ausmacht. Also ist sie nicht der Leib, sondern unkörperlich.

23 6. Ob die Seele einfach ist? — Es erweist sich, dass die Seele einfach ist, daraus, dass sie als unkörperlich erkannt worden ist. Denn wenn sie nicht der Leib ist, der Leib aber zusammengesetzt ist, etwas Zusammengesetztes aber aus Theilen besteht, sie aber unkörperlich ist, alsdann ist sie auch nicht zusammengesetzt. Einfach ist sie also.

7. Ob die Seele nicht stirbt? — Nothwendiger Weise ist sie einfach, d. h. nicht zusammengesetzt und nicht sterblich. Und wie [sich das ergiebt], das höre! — Es giebt nichts, was sich selbst zum Vergehen bringt (eig. verdirbt). Wenn es aber nichts [derartiges] giebt, so hat es auch nicht seit dem Schöpfungsanfang bestanden. Denn das, was durch das Entgegengesetzte zum Vergehen gebracht (eig. verderbt) wird, ist vergänglich.

Darum ist alles, was vergänglich ist, auflösbar, und das Auflösbare ist zusammengesetzt. Das Zusammengesetzte aber ist vietheilig, und das, was aus vielen Theilen entstanden ist, ist aus verschiedenen Gliedern entstanden. Verschiedenheit ist aber sich selbst nicht homogen, denn sie ist nicht etwas Einziges. Also ist die Seele, die [doch] auf einfache Weise existirt und nicht aus vielen Theilen ist, [auch] nicht zusammengesetzt und nicht auflösbar. Und darum stirbt sie nicht und vergeht nicht. Ferner aber: jedes Ding, das von etwas [anderem] bewegt wird und nicht von sich aus, es hat aber kein Leben ausser von dem her, was es bewegt, besteht in dieser Weise, und zwar so lange es in Beschlag genommen wird von der Kraft der Thätigkeit dessen, was es belebt. Sobald aber das, was ihm Leben verschafft, aufhört, dann geht es auch selber zu Ende. Das aber, was nicht von einem anderen bewegt wird, sondern von sich selbst aus, das hat Bewegung wie die Seele, die von sich selbst aus bewegt wird: sein Leben geht niemals zu Ende. Denn es ist eine nothwendige Folge für das, was von sich selbst bewegt wird, dass es ohne Aufhören sich bewegt. Das aber, was ohne Aufhören sich bewegt, für dessen Bewegen giebt es keine Verhinderung (d. h. das wird nicht verhindert sich immer zu bewegen). Denn das, was ohne Aufhören ist, für dessen Bewegung giebt es keinen Abschluss. Und das, für dessen Bewegung es keinen Abschluss giebt, vergeht nicht, und das, was nicht vergeht, stirbt nicht. Wenn also die Seele von sich selbst aus bewegt wird, wie wir bewiesen haben, so bringt sie der Tod nicht zum Aufhören, und nicht beunruhigt sie das Vergehen. Jedes Ding also, über welches nicht auf Grund seiner Uebel (eig. des Bösen, plur.) das Verderben (d. h. das Vergehen-Bewirken) Macht ausübt, vergeht nicht; denn das Böse ist dem Guten entgegengesetzt, und darum ist es (das Ding) vergänglich. Der Leib nun vergeht durch seine Uebel und durch sein Wohlbefinden (eig. sein Gutes, plur.) wird er erhalten: seine Uebel aber sind die Schmerzen und die Krankheiten und der Tod, sein Wohlbefinden aber die Schönheit und das Leben und die Gesundheit. Wenn aber die Seele nicht durch ihre Tugenden (eig. ihr Gutes) erhalten wird und nicht durch ihre Laster (eig. ihr Böses) sich auflöst — ihre Laster sind die Furchtsamkeit und der Neid und die Ausschweifung und dem Aehnliches, ihre Tugenden aber die Gerechtigkeit und die Beherztheit und die Keuschheit und dem Aehnliches — dies

(plur.) aber die Seele nicht auflöst oder erhält, so ist doch klar erkennbar, dass die Seele nicht stirbt.

8. Ob die Seele denkfähig ist? — Dass unsere Seele denkfähig ist, kann jemand aus vielerlei her beweisen. Zuerst aber aus den zur Hervorbringung taugenden Künsten, die sie erfunden hat. Denn niemand darf sagen, dass die Künste aufs Geradewohl (syr. $\epsilon\iota\kappa\eta$) und durch Zufall entstanden seien, deshalb [nämlich], weil er sie uns nicht als unnütz und ohne Vortheil erweisen kann. Wenn also die Verwendung der Künste, deshalb weil sie zur Hervorbringung taugen, etwas Rühmliches ist, das Rühmliche aber darin besteht, dass sie durch eine Combination des Nachdenkens entstanden sind, das Nachdenken aber das Höchste (eig. die Ehre, Hoheit) der Seele ist, diese [Künste] aber die Seele erfunden hat, so ist also unsere Seele denkfähig. — Und auch daraus, dass unsere Sinne nicht im Stande sind (eig. ausreichen), die Dinge zu vergegenwärtigen, wie sie sind, wird erkannt, dass unsere Seele denkfähig ist. Denn nicht wie das, was uns unsere Sinne zeigen, glauben wir, dass die Dinge sind. Denn nicht in falscher Weise wollen wir die Creaturen kennen lernen; denn die Sinne vermögen nicht, mich die wahre Beschaffenheit der Dinge kennen zu lehren. Denn die Naturen vieler [Dinge], die ihrer Natur nach unterschieden sind, ähnlich aber ihrer äusseren Erscheinung nach, vermögen unsere Sinne nicht zu unterscheiden. Wenn aber unsere Sinne die Naturen der Dinge mich nicht kennen zu lehren vermögen, wir aber die Dinge [doch] erkennen und mit ihren Naturen vertraut sind, in Folge davon, dass wir innerlich jeder einzelnen von ihnen nahe stehen, und wir auch das, was wir wollen, abändern (resp. = als verschieden erkennen,?), so ist klar, dass wir durch etwas anderes das, was durch die sinnliche Wahrnehmung nicht erkannt wird, erfasst haben, d. h. durch unseren Intellekt. Der Intellekt ist aber das denkende [Element] der Seele. Also ist unsere Seele denkfähig.

26 9. Es giebt nichts, was wir nicht, ehe wir es thun, uns vorstellen (eig. bilden, vormalen). Dies ist aber nichts anderes, als [das, worin] die Hoheit der Seele [besteht]. Denn weil ihr nicht von aussen her die Kenntniss der Dinge anhaftet, sie vielmehr von ihrer Einsicht her [damit] ausgerüstet (eig. geschmückt) ist, darum vergegenwärtigt sie sich das Geschriebene (gemeint ist wohl: einen geschriebenen Auftrag) durch sich selbst, und so bringt sie es zur Ausführung. Das Höchste (eig. die Ehre) und die Hoheit der Seele besteht aber darin, dass

durch das Nachdenken jedes Ding ausführt. Dadurch hat sich ergeben, dass sie vorzüglicher ist als die Sinne. Logisch (syr. λογική = denkfähig) ist also die Seele, d. h. denkfähig.

Zu Ende ist die von den Philosophen über die Seele verfasste Abhandlung.

II. Abhandlung des Plutarch: darüber, dass jemand von seinem Feinde Nutzen hat.

1. Ich sehe, dass du, o Cornelius, es vorziehst dich bescheiden zu benehmen, so dass du, während du den öffentlichen Angelegenheiten (syr. den Dingen der Gesamtheit) nützezt, persönlich niemandem gegenüber Härte zeigst, und auch [dies], dass, wie die Schriftsteller berichten, in dem Lande, das Kreta heisst, nicht wilde Thiere zu finden sind, dass aber keine einzige Gemeinschaft von Menschen zu finden ist, die da rein wäre von Neid, Eifersucht und Streit, die die Quellen der Feindschaft sind. Es pflegt aber so und so oft vorzukommen, dass die Freundschaft auf der anderen Seite Feindschaft erzeugt, — was auch der weise Chilon kundgethan hat. Denn als ihm gesagt wurde: „Der und der hat keinen Feind“, da antwortete er und sprach: „Also auch keinen Freund!“ Denn er war überzeugt, dass jemand wissen müsse, wie es sich mit den Feinden verhält. Und nicht ohne Grund (eig. inanitaer) hat Xenophon gesagt, dass es die Sache eines weisen Mannes sei, auch von seinen Feinden Nutzen ziehen zu können.

2. Denn siehe! Den ersten Vorfahren genügte es, wenn sie nur nicht von den Thieren geschädigt wurden; und nur dies war das Endergebniss des Kampfes gegen sie. Die aber, 2 welche nach ihnen kamen und sie zu benutzen lernten, verwertheten ihre Leiber bei der Nahrung und ihre Haare bei der Kleidung; und auch Mittel zur Heilung nahmen sie von ihnen her; sie bewaffneten sich mit ihren Fellen und hüllten sich in ihre Häute ein, derart dass in Folge davon Gefahr vorhanden sein würde, es könnte, wenn die Thiere in unserem Leben fehlen würden, unser Leben wie das der Thiere werden, indem sich keine Lebensart (resp. Lebensklugkeit) mehr darin fände, wohl aber Wildheit sich wieder darin fände. Weil es nun vielen genügt, wenn ihnen nur nicht ihre Feinde übel thun, Xenophon aber gesagt hat, dass sie sogar den Verständigen

nützen, so dürfen wir dies nicht bezweifeln, wollen vielmehr suchen, wie dieses Gut sich finden lässt. Denn dies zu suchen ist uns nöthig, uns, die wir ohne Feinde nun einmal nicht leben können. Denn auch der Landmann kann nicht jeden Baum zu einem nützlichen Wechsel bringen (d. h. meliorisiren), und auch dem Jäger ist es nicht leicht alle Thiere zu zähmen; wohl aber verstehen sie es auf andere Weise (syr. vermittelt anderer Sachen resp. Erträge) von den wilden Dingen Nutzen zu ziehen: und so kann man sehen, wie auch der Landmann von dem Baume ohne Früchte Nutzen zieht und ebenso auch der Jäger von den wilden Thieren. Salzig sind die Wasser des Meeres und sehr bitter; aber sie lassen in ihren Tiefen Fische gross wachsen für ³alle Länder¹ und tragen die Kaufleute auf ihren Wellen. Ferner brennt das Feuer wohl den, der ihm zu nahe kommt, aber es lässt das Licht scheinen und bietet die Wärme dar und ist ein Werkzeug für alle Handwerke, die es zu benutzen verstehen. Sieh zu, ob der Feind nicht diesen [Dingen] darin gleicht, dass er, während man in manchen (eig. anderen) Beziehungen sich scheut ihm zu nahen, in anderen wieder eine Aufgabe erfüllt und nutzbringend wird. Viele Dinge aber kann man sehen, welche, obgleich sie uns feindselig und schädlich sind, in anderen Richtungen uns Nutzen bringen. Viele sind in Krankheit des Leibes verfallen, und diese ihre Krankheit hat sie besänftigt und vom Bösen abgehalten. Viele sind harter Arbeit verfallen, und diese harte Arbeit hat sie gestärkt und ihre Glieder befestigt. Andere sind aus ihrem Lande verjagt und ihrer Güter beraubt worden, und haben dies beides wie als Wegzehrung benutzt und es wurde ihnen ein Anlass zu Musse und zu nützlicher Beschäftigung, — wie dem Diogenes und dem Krates. Zenon aber, als er hörte, dass das Schiff zerschellt war, das er in's Meer hinaus hatte fahren lassen, hob an und sprach: „Es ist mir ganz recht geschehen, dass ich wieder zur Philosophie mich wenden muss!“ Denn gleichwie die Thiere, deren Magen gesund ist, wenn sie Schlangen und Scorpione fressen, sie verdauen, andere aber sich von Steinchen und Thonscherben nähren und

¹ So lässt sich der syrische Ausdruck fassen; rathsamer ist es aber anzunehmen, dass davor ein Zeitwort ausgefallen ist, das dem $\rho\acute{o}\mu\pi\mu\acute{o}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota$ des Originals entspricht, also etwa: 'und sie bringen hin nach allen Ländern'. Läge der griechische Text nicht vor, so würde man versucht sein anzunehmen, dass die Worte 'nach allen Ländern' nur an das Ende des ganzen Satzes zu stellen seien.

durch die Hitze ihres Magens sie verdauen, die aber, deren Magen schwach ist, auch wenn sie Brod und Wein als Nahrung zu sich nehmen, doch von Kräften kommen, so sind auch die Thörichten daran gewöhnt, dass sie selbst von der Freundschaft Schaden haben, und die Weisen, dass sie von der Feindschaft Nutzen ziehen, indem sie von ihr den rechten Gebrauch machen.

3. Denn siehe! [gerade] das, was als das Allerunangenehmste gilt, das ist den Einsichtigen von Nutzen. Es ist aber dies¹: dass du auf dein Verhalten Acht giebst; denn nicht schläft der, der [alle] deine Schritte beobachtet und einen Grund gegen dich zu finden sucht, indem er hierhin und dorthin schweift. Alsdann bringt dir seine Aufpasserei keinen Schaden, sondern sie concentrirt dich zu nützlicher Lebensweise. Denn er vollführt seine Beobachtung nicht bloss so obenhin (eig. einfach, adv.); denn es dringt ja sein Blick bis hinein in die Wände deines Hauses und sein [scharfes] Gesicht spaltet die Steine deiner Stockwerke, aber er holt auch das aus, was deine Freunde [über dich] denken (eig. er plündert die Gesinnung deiner Freunde) und vermittelt deiner Verwandten beobachtet er deine Handlungen und sucht deine Geheimnisse deinen Lieben zu entlocken vermittelt Schmeicheleien, die er ihnen entgegenbringt. Denn es kommt häufig vor, dass Leute, die oftmals nicht einmal den Tod ihrer Freunde bemerken in Folge ihrer Gleichgültigkeit, doch hinsichtlich der Feinde sogar darnach fragen, was sie im Traume gesehen haben. Wenn aber eine Krankheit jemanden befällt oder er borgt Geld oder er zankt sich mit der Frau, so bemerken es eher als seine Freunde seine Feinde. Aber ganz besonders haftet ihr Blick an den Fehlritten der von ihnen Gehassten und von allerorten her spähen sie sie aus. Und wie die Geier vermittelt des Geruches sich auf den Leichnamen zusammenfinden, indem⁵ sie gesunde Körper überhaupt gar nicht bemerken, so stossen auch die Feinde auf das ungesunde Betragen und auf die todten Werke herab und finden sich [über ihnen] zusammen, um sich an sie heranzumachen und [sie] zu zerfleischen. Und dies ist also nutzbringend? Sogar sehr nützlich ist es, o unser Freund, dazu, dass wir aufmerksam sind auf unser Betragen und uns selbst

¹ Jetzt lautet der Text: 'Es giebt Acht auf dein Verhalten und schläft nicht der etc.'; aber das 'alsdann' am Anfange des folgenden Satzes weist darauf hin, dass schon vorher von der Folge des Spionirens der Feinde, nämlich von der sorgfältigeren Selbstbeobachtung, die Rede gewesen sein muss.

beobachtend, und dass wir nichts nachlässig thun und ohne Ueberlegung nicht reden; vielmehr sollen wir tadellos sein in allen unseren Bethätigungen. Denn diese Besorgniss vermehrt dadurch, dass sie unsere Leidenschaften züchtigt und unsere Gedanken vorsichtig macht, in uns das Bestreben züchtig und tadellos zu leben. Denn gleichwie die Städte, gegen die von ihren Nachbarstädten heftiger Krieg geführt wird (eig. steht, d. i. besteht) und denen die Heere hart zusetzen, beharrlich sich von ihren schlimmen Gepflogenheiten fern halten und sich gesetzmässig verhalten und nicht eigenmächtig, so sind viele, die auf Grund von Feindschaft Tadel erfuhren, wachsam und vorsichtig geworden und waren nicht [mehr] leichtsinnig vorsehnell allerlei zu thun, und sie liessen sich nach und nach belehren, so dass sie nicht [mehr] Unrecht thaten; und so schmückten sie sich mit tugendsamem Verhalten und scheuten sich auch sich schmähen zu lassen (syr. vor Schmähung). Denn alles das, worüber die Feinde sich freuen, wenn sie es wahrnehmen können, hält beständig sie selbst von solchem Thun ab. Wir sehen aber auch bei denen, die die Cither spielen, dass, wenn einer von ihnen für sich allein im Theater spielt, er dann oftmals nachlässig 6 von seiner Kunstfertigkeit Gebrauch macht; wenn er aber wie im Wettstreite mit den anderen Citherspielern in's Theater hinabsteigen muss, dann sammelt er nicht nur seine Gedanken, um Zerstretheit zu vermeiden, sondern er spannt auch an und zieht straff die Seiten seiner Cither und macht sie für den Wettkampf zurecht. Ebenso aber muss auch der, der sich dessen bewusst ist, dass er zum Wettkampf mit den Feinden [in die Arena] hinabgestiegen ist, um sie durch seine Tugend zu besiegen oder von ihnen besiegt zu werden, vor allem auf sich selbst aufmerken, und wie der Citherspieler sowohl seine Person als auch seine Thaten in Stand setzen. Denn auch dies ist ein Gebrechen¹, das der Schlechtigkeit anhaftet (eig. herkommt von d. Schl.), dass jemand sich, wenn er sich vergeht, vor seinen Feinden mehr schämt als vor seinen Freunden, — was auch ein Weiser kundthut; denn als zu ihm gesagt worden war: 'Also sind die Sachen der Römer nun in Sicherheit, wo sie doch ihre Feinde unterjocht und besiegt haben?' — da antwortete er und sprach:

¹ Das syrische Wort, dessen Bedeutung sich nicht in dem abgeschwächten Sinne 'ein Zeichen der Schlechtigkeit' fassen lässt, legt die Vermuthung nahe, dass der Syrer statt ἰδιον eher σαθρόν las, welches Wort sich auch in § 4 dieser Abhandlung findet.

Jetzt ist sehr für sie zu fürchten, weil auch kein einziger für sie übrig geblieben ist, den sie zu fürchten hätten und vor dem sie sich schämen müssten.' .

4. Beachte aber wohl, o unser Freund, den sehr weisen und nutzbringenden Ausspruch, den Diogenes gethan hat. Denn als er von jemand gefragt wurde: 'Wie kann ich mich an meinem Feinde rächen?' — da antwortete er und sprach zu ihm: 'Dadurch kannst du dich an ihm rächen, dass du gut und edel bist'; denn wenn es ihnen peinlich ist, sobald sie sehen, dass die Pferde derer, die von ihnen gehasst werden, gelobt werden oder ihre Hunde oder ihr Park, was werden sie [erst] dann thun, wenn jemand persönlich gelobt wird und wenn jedermann seine Gerechtigkeit und seine Tüchtigkeit und seine Weisheit und die Lauterkeit seiner Handlungsweise verkündigt: 'dass er Frucht pflückt von den tiefen Furchen seiner Gesinnung, aus welcher alle von Redlichkeit erfüllten Gedanken aufsprossen.' Ein anderer Weiser aber hat gesagt: 'Die Feinde werden mundtödt gemacht, und zwar nicht so ohne weiteres (eig. schlechtthin) und auch nicht alle, wohl aber die, welche sehen, wie ihre Feinde ihnen gegenüber züchtig und gut und barmherzig sind; denn diese Tugenden bilden einen Zaum für ihre Zungen und machen sie mundtödt und nöthigen sie zum Schweigen.' Du darfst also, wenn du bewirken willst, dass dein Feind [darunter] leidet, nicht etwa ihn einen Wüstling und einen Lügner und einen Unverschämten nennen, sondern du musst an dir selbst das Gegentheil davon sehen lassen: und sei lauter und wahrhaft und barmherzig und billig gegen jedermann. Wenn aber auch du dich dazu verleiten lässt ihn zu schimpfen, so mögest du (wenigstens) fern von dem Schimpfe sein, den du ihm vorwirfst. Gehe hinein in dein Inneres und untersuche deine Handlungen, damit du nicht von dort aus [den Vorwurf] zu hören bekommst: 'Wie kannst du Arzt sein, da du doch voll bist von Beulen?' Wenn du ihn also dumm nennen willst, so erwirb du noch mehr Weisheit, und wenn furchtsam, so mehre deinen Muth, und wenn du ihn einen Wüstling nennen willst, so kasteie die Begierden in deinem Innern. Denn nichts ist so hässlich und verdriesslich wie eine Schimpfredede, die auf den, der sie aussendet, zurückfällt. Und wie schwache Augen gegen das Licht empfindlich sind, das irgendwo auf sie zurückgeworfen wird (syr. sticht und zurückkehrt), so auch eine Schimpfredede — wenn sie ohne wahr zu sein auf ihren Urheber zurückfällt: es ürgert sich der darüber, der sie ausgesendet hat.

5. Plato aber, wenn er Leute sah, die dem Spötte (resp. der Schande) verfallen waren, pflegte, wenn er von ihnen wegging, zu sagen: 'Das nur nicht auch ich ebenso bin!' Der also, welcher seinen Nächsten schimpft, hat, wenn er darnach wieder sich selber wie ein Pendant (eig. im Vergleich dazu) sieht, auch selber Nutzen von dieser beschimpfenden Schimpfrede, obwohl sie ja [an sich] schädigend wirkt. Viele aber lachen, wenn sie jemand sehen, der, während er selber kahlköpfig oder buckelig ist, andere um dieser Mängel willen schimpft. Viele Dumme aber schimpfen jemanden um einer Sache willen, die auf sie zurückfällt. Leo aber, als er blind genannt wurde von einem Buckeligen, antwortete und sprach zu ihm: 'Um eines leiblichen Gebrechens willen hast du mich geschimpft; du aber trägst deine Mängel auf deinen Schultern.' Nicht darfst du also deinen Nächsten Ehebrecher nennen, wenn du unflätig bist, und nicht unverschämt, wenn du roh bist. Domitius wollte den Crassus verhöhnen, der, als ihm ein im Gewahrsam gehaltenes Thier in der Thiergrube starb, es beweinte; Crassus aber sagte zu ihm: 'Dass ich nur nicht so bin wie du, der du die drei Frauen, die du hattest, begraben hast, ohne über eine von ihnen zu weinen!' Das aber ist nicht nothwendig, dass jemand im Schimpfen wohlbewandert ist und dass er anmaassend ist und laut schreit (eig. seine Stimme erhebt); wohl aber dies, dass er, wenn er schmäht, nicht [selbst] Gelegenheit bietet, dass auf ihn Schmähere losgelassen wird. Denn dies fordert auch Gott von dem, der seinen Nächsten schmähen will, dass er zuvor sich selbst prüfe, damit er nicht, während er etwas sagt, was ihm recht ist, etwas hören muss, was ihm nicht angenehm ist, und dass er mit seinen Ohren widerwillig etwa vernehmen muss, was sein Mund bereitwillig ausgesendet hat.

6. Dies also ist der [eine] Nutzen für den, der seine Feinde schmäht; ein weiterer Nutzen aber ergiebt sich auch dadurch, dass jemand von seinen Feinden geschmäht wird. Darum hat Antisthenes ganz treffend gesagt: 'Der, dem es obliegt lobenswerth in seiner Handlungsweise zu sein, hat entweder wahrhafte Freunde oder heftige Feinde nöthig'. Denn dadurch, dass die einen ihn zurechtweisen, wenn er sich vergangen hat, und die anderen ihn schmähen, bringen sie ihn von den Lastern (eig. tadelnswerthen Handlungen) zurück. Weil aber die Stimme der Liebe [allzu] gedämpft ist, und nicht mit ihrem ganzen Munde zu tadeln vermag, wohl aber bereit ist zu angenehmen Worten,

darum ist es nöthig, dass wir von unseren Feinden die Wahrheit hören. Denn gleichwie Telephos, als ihm ein Arzt fehlte, seine krankhafte Geschwulst gerade unter den Speer des Feindes hin brachte, so muss der, der keinen Freund hat, der ihn tadelt, den Tadel der Feinde ertragen, wenn sie seine Laster tadeln und aufdecken, indem er auf die Heilung blickt, die ihm dadurch **10** zu theil wird, und nicht auf die Gesinnung, die ihm übel will. Denn gleichwie jener Mann, den jemand in gehässiger Absicht, indem er ihn tödten wollte, mit dem Schwerte auf seine Geschwulst schlug, so dass durch diesen Schlag wie durch einen [kunstgerechten] Schnitt jene Geschwulst geöffnet wurde, vom Tode errettet ward, so ist auch oftmals aus Aerger und in Folge von Feindschaft ein Schimpfwort ausgesprochen worden, und hat eine Krankheit, die ihm selbst verborgen war oder die er vernachlässigt hatte, geheilt. Aber viele, wenn sie geschmäht werden, blicken nicht darauf, ob an ihnen etwas Schimpfenswerthes ist oder nicht ist, sondern durch was anderes der, der sie schmäht, geschmäht werden kann; — nach Art der Athleten, die zum Wettkampf [in die Arena] hinabsteigen, welche durchaus nicht den Staub, der über sie geschüttet ist, abwischen, sondern die auch selbst noch von neuem [Staub auf sich] schütten, werden auch jene gegenseitig von den Schmähreden bei ihrem Kampfe mit einander überstreut. Es ziemt sich aber, dass wir, wenn wir von unseren Feinden geschmäht werden, falls es ein wahres Wort ist, uns selbst davor behüten und nicht den Flecken lassen, den man an uns aufgezeigt hat. Wenn es aber nicht in Wirklichkeit so ist, so sollen wir auch in diesem Falle die Veranlassung suchen, auf Grund deren die Schimpfreden zusammengedrechselt worden ist. Wir müssen uns aber scheuen und vorsichtig sein, dass wir nicht etwas begangen und gethan haben, was gleich oder ähnlich dem ist, was gesagt worden ist, — was auch dem Könige von Argos begegnete; denn das Lockenhaar **11** seines Hauptes und der schlaife Gang brachten einen hässlichen Verdacht über ihn. Und auch den Pompejus hatte aus einem anderen Grunde eine derartige Beschimpfung getroffen, obwohl er fern war von Ausschweifung. Crassus aber wurde um einer Jungfrau willen geschmäht, weil er, als er von ihr ein Grundstück kaufen wollte, genöthigt war, ihr zu schreiben und ihr zu hofren (eig. sie zu ehren). Der Postumia aber zogen das unschickliche Lachen und die ungenirte Unterhaltung den schimpflichen Verdacht (eig. den Schimpf) der Unzüchtigkeit zu, so dass

sie des Ehebruchs angeklagt wurde, aber es stellte sich heraus, dass sie unschuldig war. Es warnte sie aber der Richter und sprach zu ihr: 'Gebrauche nie wieder Worte, die deiner Ehrbarkeit fremd sind.' Themistokles aber, obwohl er schuldlos war und nicht ein Verräther des Staates gewesen war, fiel dadurch, dass er beständig Briefe von seinem Freunde Pausanias erhielt, in den Verdacht der Verrätherei.

7. Wenn also ein unwahres Wort gesagt worden ist, so dürfen wir nicht, weil es eine lügnerische Rederei ist, es verachten und negligiren, sondern wir müssen nachforschen und nachsehen, ob nicht an unserer Unterhaltung und an unseren Handlungen oder an denen, die mit uns umgehen, etwas der Rederei Aehnliches sich vorfindet und müssen uns davon lossagen und davor fliehen. Denn wenn bei vielen die Verluste, die sie betroffen haben, ihre Einsicht gemehrt haben, wie auch Merope sagt: 'Unglück (syr. Nöthe) hat mir die, die mich um Lohn liebten, geraubt und hat mich Vorsicht gelehrt,' alsdann
 12 — wer hindert uns denn, dass auch wir uns allezeit einen unentgeltlichen Lehrer anstellen (eig. hinsetzen) und von ihm das erfahren, was unserem Sinne verborgen ist. Denn vieles bemerkt der Feind, was dem Freunde nicht bewusst wird. Denn blind ist der, wie Plato gesagt hat, der liebt, um auf die Fehler seines Freundes zu blicken. Denn der Hass hat, während sein Blick sehr scharf ist, auch einen weit aufgerissenen Mund. Hieron, als er mit seinem Feinde sich zankte, ward von ihm geschimpft als einer, der einen hässlichen Geruch aus dem Munde habe. Als er aber nach Hause kam, hob er an und sprach zu seinem Weibe: 'Auch nicht einmal du sagst mir von dem Fehler, den ich an mir habe?' Sie aber, da sie nie mit einem anderen Manne zusammengetroffen war und ganz unschuldsvoll war, antwortete und sprach zu ihm: 'Von mir aus haben alle Männer denselben Geruch aus dem Munde!' So ist es leicht sowohl die offenkundigen Fehler als auch die verborgenen Fehler zuerst von den Feinden zu erfahren, eher als von den Freunden und Vertrauten.

8. Ohne dies können wir aber nicht unsere Zunge zähmen und diesen grossen Theil der Gerechtigkeit ohne die viele Uebung uns aneignen, welche der Mensch haben muss, um die Leidenschaften zu unterjochen, welche Geschrei und Geschwätz lieben, als da sind der Jähzorn und die Feindschaft. Denn wenn es unserer Zunge passirt ist, dass sie sich durch ein Wort vergangen hat, so fliegt dies wie ein Vogel aus unseren Zweigen davon; und wenn jemand

sich nicht übt seinen Zorn zu bändigen, so fliegen aus seinem Munde mancherlei Worte, und er vergeht sich in Folge seiner Schwachheit und Unvorsichtigkeit und Anmaassung. Platon aber hat gesagt: 'Für ein leichtes Wörtchen müssen die Leute 13 Gott und den Menschen gegenüber für den Schaden aufkommen;' das Schweigen bewahrt nicht [bloss], wie die Aerzte sagen, vor Durst, sondern auch vor Vorwürfen und Tadel. Es giebt nichts Herrlicheres als dies, dass jemand, wenn er von seinem Feinde geschimpft wird, doch Stillschweigen bewahrt. Denn wenn du diesem gegenüber schweigen kannst, so ist es sehr leicht für dich, dass du deine Gattin erträgst, wenn sie garstig mit dir spricht; und auch den Bruder und den Freund kannst du ohne Aufregung ertragen, wenn sie dich schmähen sollten. Deinen Vater und deine Mutter aber wirst du, selbst wenn sie dich gar schlagen, ohne Murren ertragen. Denn Jsokrates (so syr. statt Sokrates) nahm sich ein unliebenswürdiges (eig. hartes) und zornmüthiges Weib, damit es ihm leicht sei Fremde zu ertragen, wenn er sich an ihr in der Langmuth geübt habe. Sehr zuträglich aber ist es, wenn jemand sich an seinen Feinden übt und an ihrer Schmähung und an ihrem Spott sich bildet und [so] seinen Zorn bändigt und nicht zulässt, dass er aufbraust, wenn ihn ein Schimpfwort reizt.

9. Bescheidenheit also und Geduld muss man in dieser Weise den Feinden zeigen, ja Entgegenkommen und Liebenswürdigkeit und Freundlichkeit noch mehr als gegen die Freunde. Denn dem Freunde Gutes zu erweisen ist nicht so sehr eine grosse Sache, wie es schimpflich ist, wenn wir ihm nicht Gutes erweisen. Wenn aber jemand dem Feinde gegenüber die Rache unterlässt, während es für ihn leicht wäre sie auszuüben, so ist das ein Beweis von [Herzens]güte. Wenn er aber auch Thränen vergiesst über sein Missgeschick (syr. seinen Sturz) und die Hand ausstreckt seiner Bedürftigkeit entgegen und sich bereitwillig alle Mühe seinen Kindern oder seinen Ange- 14 hörigen gegenüber giebt, wenn er sieht, dass sie in Noth sind, wer müsste diesen nicht lieben und seine Friedfertigkeit und seine Gütigkeit preisen, wenn er sieht, dass sein Herz aus Eisen oder Diamant geschmiedet ist¹. Als Cäsar befahl, dass man die

¹ So lautet der syrische Text; doch lautete er vielleicht ursprünglich, in engerem Anschluss an den griechischen Wortlaut, etwa so: 'wer diesen, wenn er ihn sieht, wie er ist, nicht lobt . . . , dessen Herz ist aus Eisen oder Diamant geschmiedet.'

Bildsäulen des Pompejus, seines Feindes, [wieder] aufrichten solle, die umgeworfen waren, da hob ein weiser Mann an und sprach: 'Die se hast du allerdingst [wieder] aufgerichtet, deine eigenen aber hast du befestigt!' Darum dürfen wir auch nicht mit Anerkennung (eig. Preis) und Ehrenbezeugungen geizen, wenn sie gebührendermaassen dem geschuldet werden, der unser Feind ist. Denn noch mehr wird der gepriesen, der seinen Feind preist. Und es wird weiter dadurch die Möglichkeit gegeben, dass man ihm seine Beschwerde dann, wenn er sie gegen ihn erhebt, glaubt, da er ja gar nicht diesen Mann hasse, sondern [nur] seine Thaten missbillige. Und auch dies, was besser ist als alles, was an ihm zu sehen ist: dass es sich herausstellt, dass er weit entfernt davon ist das Glück seiner Freunde zu beneiden, dieweil er oftmals [sogar] seine Feinde preist. Denn dadurch hat er ja gezeigt, dass er erst recht nicht neidisch ist deshalb, weil seine Freunde Erfolg haben (eig. sich auszeichnen). Und siehe, was kann es besseres geben als dieses Streben (eig. Sinnen): dass jemand eine Gesinnung sich aneigne, die den Neid und die Eifersucht ausrottet aus der Seele. Denn gleichwie die, welche an den Krieg gewöhnt sind, von früher her durch die Leidenschaft des Zornes in Beschlag genommen sind und es ihnen deshalb nicht leicht ist in der Friedenszeit ihn zu bändigen, obwohl

15er [ihnen] Schaden bringt, weil er in ihnen zugleich mit den anderen Leidenschaften, die im Kriege am Platze sind, in Friedenszeit aber nichts taugen, eingewurzelt ist, so ist es auch mit der Feindschaft, welche zugleich mit dem Hasse Eifersucht und Neid [ins Herz] hineinbringt und [weiter] dies, dass sich jemand freut über das Unglück und dass er den Groll bewahrt, indem er verschlagen und hinterlistig und zu schaden aufgelegt ist. Denn dies alles erscheint, wenn es gegenüber den Feinden geschieht, nicht als sehr schlimm, aber es prägt sich fest in die Seele ein, und in Folge der Gewohnheit wird jemand dazu geführt sich dessen zu bedienen auch gegen die Freunde; und es erweist [dann] jemand seinen Vertrauten Uebles, wenn er gegen seine Feinde sich nicht davor hütet. Darum zeigte einer von den Philosophen, um sich daran zu gewöhnen, dass er gegen die Menschen liebevoll sei, gegen die Thiere Barmherzigkeit. Denn es ist sehr edel, dass wir, wenn wir Feindschaft gegen jemand hegen, auch zur Zeit unseres Aergers in rechtlicher Weise mit ihm umgehen (eig. wandeln) und nicht unseren Feind betrügen und nicht listig seien zum Bösen, damit unsere Liebe gegen unsere

Freunde von Betrug rein zu sein im Stande sei. Scaurus war der Feind des Domitius. Es kam aber der Slave des Domitius heimlich, um die Geheimnisse seines Herrn seinem Feinde Scaurus kund zu thun. Scaurus aber liess ihn nicht seinen Mund öffnen, sondern er ergriff ihn und sendete ihn seinem Herrn zu. Dies aber bringt nicht allein Lob ein, sondern es bringt auch direkt Nutzen. Denn wenn wir uns gewöhnen rechtlich zu sein gegen unsere Feinde, so werden wir niemals Uebelthäter sein gegenüber unseren Freunden.

10. Weil der Neid und die Zanksucht uns ankommen, so müssen wir, wenn wir an ihnen erkrankt sind, die Thüren der Weisen betreten wie die Thüren der Aerzte; durch nützliche Worte aber müssen wir die Flamme auslöschten. Wenn aber jemand gewaltiges Unrecht (syr. Uebel, pl.) von seinen Feinden zu tragen hat, so möge er das Wort, das der weise Demos¹ gesagt hat, sich zu Gemüthe ziehen. Denn dieser Mann liebte sehr seine Freunde und war gar edel in seinen Aussprüchen; denn als eine Empörung in seiner Vaterstadt ausbrach und die Angehörigen seiner Partei siegten, da fing er an zu rathen und zu sagen: 'O meine Genossen! Lasst uns nicht alle unsere Feinde umbringen, sondern von ihnen einen Rest übrig lassen, damit nicht, wenn jene uns dann fehlen, wir anfangen uns einander zu schädigen.' So also geziemt es auch uns, dass wir, wenn in uns schlimme Leidenschaften sind, sie dadurch vernichten, dass wir uns ihrer gegenüber unseren Feinden enthalten², damit wir ganz und gar niemals unsere Freunde schädigen. Denn nicht schickt es sich, dass es so geschieht, wie Hesiod gesagt hat, dass es geschehe. Denn er hat gesagt, dass der Töpfer den Töpfer beneidet und der Nachbar den Nachbar und die Geschwister auch einander. Wenn es aber nicht leicht zugänglich ist, dass jemand vom Neide sich frei hält, so rathe ich, dass wir ihn gegenüber den Feinden bezwingen und sie nicht beneiden, wenn sie Erfolg haben, damit wir [dann] gegen unsere Freunde ohne Neid sein können. Denn gleichwie die klugen Gärtner meinen, dass die Rosen und Lilien nur um so mehr gefallen, wenn sie ihnen an die Seite Zwiebeln und Knoblauch pflanzen — denn diese ziehen allen Gestank und alle Schärfe (im

¹ Griechisch Onomademos, was der Syrer missverstand und so auffasste: 'mit Namen Demos.'

² Der syrische Ausdruck (wörtl. durch Enthaltbarkeit, Geduld) entspricht nicht dem griechischen; aber an die Bedeutung 'durch kräftiges Auslassen an unseren Feinden' ist schwerlich zu denken,

Geruche) an sich —, so saugt auch der Feind alle unsere Bitterkeit auf und bewirkt, dass wir liebenswürdig gegen unsere Freunde sind. Darum müssen wir ihre Tugendhaftigkeit nachahmen und mit ihrer Trefflichkeit wetteifern und nicht über ihre Erfolge verdrüsslich sein und beachten, aus welchen Gründen sie sich auszeichnen, und müssen uns bemühen, sie an Eifer zu übertreffen, indem wir auf uns selbst blicken und einen tadellosen Wandel führen, wie auch Themistokles gesagt hat: 'Nicht lässt mich schlafen der Sieg, den Miltiades errungen hat.' Denn der, welcher die Erfolge seines Feindes beneidet und sogleich in Kummer versenkt wird, der hat sich seines Neides wie eines trägen Dinges bedient. Denn der, dessen Augen nicht blind sind, zieht von dem, der [von ihm] beneidet wird, Nutzen, indem er sieht, dass viele von seinen Tugenden durch Eifer und Mühewaltung erworben worden sind, so dass er, indem er seinen Blick auf sie fallen lässt (eig. ausdehnt), von ihrer Nachahmung Nutzen zieht und seine Schläfrigkeit und seine Verdrossenheit von sich wirft.

- 18 11. Wenn er aber an ihnen Aufregung (Vielgeschäftigkeit) und Verschlagenheit sieht, oder dass sie ungerecht richten und Vermögen durch schändliche Mittel erwerben, so wird er ganz und gar nicht verdrüsslich darüber sein; sondern es frohlockt vielleicht sogar sein Sinn, dass [gerade] in Gegensatz (eig. wie durch Vergleichung) mit jenen seine Trefflichkeit zu Tage tritt (eig. erkannt wird). Demgleichwie Plato gesagt hat: 'Alles das geschmiedete Gold oberhalb der Erde, und das, das drinnen in der Erde ist, wiegt nichts gegenüber der Gepriesenheit der Sitten;' entsprechend dem, was Solon gesagt hat: 'Niemals vertauschen wir um Reichthum treffliche Sitten;' — auch nicht um die Lobpreisungen trunkener Zuschauer, und nicht, um Ehre zu haben bei den Kämmerern (eig. Vertrauten) und Keksweibern und Satrapen der Könige. Denn es giebt nichts Beneidenswerthes und Treffliches, was aus einer schändlichen Sache aufgesprosst ist. Vielmehr weil die Fehler unserer Freunde von uns nicht gesehen werden, wir aber die Laster unserer Feinde rasch bemerken, so dürfen wir, auch wenn wir geneigt sind uns über sie zu freuen, wenn sie fallen, oder uns zu ärgern, wenn sie Erfolg haben, doch nicht auf das eine und nicht auf das andere ohne Vortheil warten, sondern wir müssen uns vor ihren Lastern hüten und ihre Tugenden nachahmen, damit wir durch Vermeidung der Uebelthaten unsere Feinde übertreffen und besiegen, in der Nachahmung ihrer Tugenden aber nicht nachlassen und unterliegen.

Zu Ende ist der Sermon des Plutarch darüber, dass jemand von seinem Feinde Nutzen hat.

Nachtrag zu S. 3 f.: Vgl. jetzt die Recensionen von Th. Nöldeke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch., B. 49, S. 324/26 und (betreffs der textkritischen Verwerthung) von F. Cumont in der Revue de Philologie; Janvier 1895, p. 81 suiv.

Nachtrag zu
'Zwei neu aufgefundene Schriften der graeco-syrischen Literatur'.
Bd. LI S. 1.

Nachträglich ist es mir noch geglückt, den griechischen Text der 'Schrift von [einem der] Philosophen über die Seele' ausfindig zu machen. Erschwert war dies dadurch, dass man nach der Ueberschrift, nach der Umgebung, in der die syrische Uebersetzung überliefert ist, und auch nach dem Inhalte und der rein philosophischen Haltung der übersetzten Schrift nichts anderes vermuthen konnte, als dass diese Philosophenschrift wirklich das Werk eines spätgriechischen Philosophen sei. Statt dessen ist es die Uebersetzung des früher vielfach für unecht gehaltenen, gerade jetzt aber durch Joh. Dräseke (Jahrbb. für wissensch. Theologie XXXIX [N. F. IV] S. 166 ff.) mit durchschlagenden Gründen als echt erwiesenen Λόγος κεφαλαιώδης περί ψυχῆς πρὸς Τατιανόν des um 270 n. Chr. G. gestorbenen Bischofs von Neocäsarea Gregorius mit dem Beinamen des Wunderthäters (Migne,

Patrol. gr. X p. 1140 ff.), und der gänzliche Mangel von specifisch christlicher Anschauung und Beweisführung geht nach der eigenen Aussage des Verfassers in der an der Spitze der syrischen Uebersetzung fehlenden Einleitung auf bewusste Absicht zurück, da es ihm darum zu thun war, die Ansichten von Nichtchristen zu widerlegen, welche den Schriftzeugnissen keinen Glauben schenkten. Wahrscheinlich fehlte diese Einleitung schon in der griechischen Vorlage des Uebersetzers, wie man daraus schliessen kann, dass die Schrift mitten unter Werken der klassischen Literatur der Griechen überliefert ist, während diese Vermuthung zugleich darin eine Bestätigung findet, dass auch in manchen griechischen Handschriften die Einleitung fehlt (s. Gerardus Vossius, S. Gregorii . . Thaumaturgi opera omnia, Mog., p. 146). Es gab übrigens noch eine andere, mit dem Namen des Gregorius versehene syrische Uebersetzung dieser Schrift über die Seele, von welcher ein Fragment in Lagarde's *Analecta Syriaca* S. 31, Z. 14—16 abgedruckt ist. — [Der Werth der von uns übersetzten syrischen Version liegt sonach nicht darin, dass uns durch sie ein im Originale verloren gegangenes griechisches Werk erhalten wäre, sondern er liegt, abgesehen von den nicht unwichtigen Einblicken in die Methode derartiger Uebersetzungen philosophischer Schriften und deren Terminologie, vielmehr darin, dass der syrische Text für eine Reconstruction des überlieferten Urtextes verwerthet werden kann. Thatsächlich werden durch ihn richtige Lesarten einzelner Handschriften, die von der allgemeinen Textüberlieferung abweichen, bestätigt (wie in § 7 = deutsche Uebers. S. 8 Z. 29 $\phi\upsilon\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$ statt $\delta\psi\epsilon\sigma\iota\nu$), wie überhaupt die Textvorlage des Syrer theils mit dem Texte der Editionen, theils mit den beigegebenen Varianten übereinstimmt. Vielleicht lassen sich aus dem syrischen Texte auch noch andere Abweichungen seiner Textvorlage erschliessen, wie in § 7 = S. 8 Z. 5 und 9 f. $\tau\tilde{\omega}$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omega$ resp. (was dem Wortlaut des syrischen Textes noch besser entsprechen würde) $\tau\tilde{\eta}$ $\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$ statt $\tau\tilde{\omega}$ $\beta\acute{\iota}\omega$, weil er übersetzt: 'aus den der Welt nützlichen Künsten' resp. 'weil sie der Welt nützlich sind', wie es nach dem griechischen Urtexte (statt: 'zur Hervorbringung taugend') heissen muss. Aber auch der syrische Text kann auf Grund der griechischen Unterlage verbessert werden; so § 7 = S. 8 Z. 38 f., wo der syrische Text nach einer geringen Korrektur folgenden Sinn bietet: 'darum beschreibt sie es [sich] vorher in sich selbst und bringt es so zur Ausführung'. Andererseits fehlte es auch nicht an Stellen, wo man, wie der griechische Text ausweist, von einer Verbesserung des syrischen Textes resp. von einer Ergänzung desselben absehen kann; so in § 2 = S. 9 Z. 27 ff., wo zu übersetzen ist: 'Und indem er von innen her bewegt wird, bewegt er sich nicht seiner Natur nach u. s. w.' (vergl. Z. 31 f., 'obgleich er Leib ist' st. [die er hat,] indem er Leib ist), und § 5 = S. 6 Z. 19 ff., wo die Ergänzung unnöthig ist, indem § 4 und 5, ebenso wie § 8 und 9, nur je ein Kapitel bilden. Andere Abweichungen des syrischen Textes von dem griechischen Wortlaut erklären sich dadurch, dass der Syrer nachweisbar den

Sinn der griechischen Vorlage nicht richtig erfasst hat; so § 7 = S. 8 Z. 26 f., wo der Syrer fälschlich οἰκείως und χρῆσθαι verband und die beiden Wörter in der Bedeutung 'vertraut umgeben' (statt 'angemessen verwenden') fasste, so dass sich auch der folgende Satz, der richtiger übersetzt wird: 'und wir auch [es d. h. jedes einzelne etc. Ding] zu dem, was wir wollen, umändern' (für griech. 'herrichten'), nicht recht verständlich anschliesst.

Zürich.

V. Ryssel.