

## LIBANIOS *ΠΕΡΙ ΔΟΥΛΕΙΑΣ*

Die 25. Rede des Libanios ‚Von der Knechtschaft‘ (ed. Foerster II 538—572) gehört zu den ethischen Reden des Sophisten von Antiocheia und führt den Gedanken durch, dass kein Mensch frei, sondern jeder ein Sklave sei, wenn schon nicht rechtlich, so doch tatsächlich. Sie trägt, wenn auch in rhetorisches Gewand gehüllt, den Charakter der Diatribe, der volkstümlichen Predigt, ebenso wie die drei kleineren in den byzantinischen Schulen mehr gelesenen und daher in einer grösseren Zahl von Handschriften erhaltenen (Foerster II 534) Reden 6, 7 und 8 (ed. Foerster I 321 ff.). Alle vier hat Libanios im Alter geschrieben, die 25. nach Foerster a. a. O. vielleicht nach dem Aufstande von Antiocheia, kurz nach 387. Entstehungszeit, Wesen und zum Teil auch Aufbau und Form stellen die vier Reden zusammen. Die 25. erfreute sich der Gunst der byzantinischen Leser, wie bemerkt, nicht in dem Masse wie die übrigen, sie ist aber unter allen am reichsten gegliedert, am sorgfältigsten durchgearbeitet und durch ihr im Altertum vielbehandeltes Thema auch am interessantesten. So lag es nahe, die Quellenfrage zu stellen. Woher stammt das in der Rede verarbeitete Material? Trägt der belesene Verfasser den Stoff aus verschiedenen Quellen, zum Teil auch aus eigener Erfahrung zusammen oder schliesst er sich an eine bestimmte Vorlage an? Wirkt diese Vorlage auf Gliederung und Aufbau der Rede ein oder ist Libanios auch hier selbständig? Die Frage läuft also darauf hinaus, ob man an der Hand dieser Rede ein verlorenes Original in seinen Grundzügen wiedergewinnen kann — wie etwa aus Libanios' Apologie des Sokrates die Anklageschrift des Polykrates<sup>1)</sup> —, oder nicht.

<sup>1)</sup> Die Literatur verzeichnet Münscher, RE. XII 2509.

Die bisher geäußerten Ansichten lauten dahin, dass sich der Sophist an eine Vorlage angelehnt habe, in der Bestimmung derselben gehen sie allerdings auseinander. Wohl allgemeine Ablehnung hat die Vermutung von Kock erfahren, der CAF III 668 f. die *ῥῆσις* einer attischen Komödie, möglicherweise der *Θηβαῖου* des Philemon (fr. 31 K.) als Vorlage annimmt; sowohl Foerster a. a. O. als Helm, Lucian und Menipp 248 und Münscher, R.-E., Art. ‚Libanios‘ (24. Halbbd.) 2503 halten dies für unwahrscheinlich. Mit Recht, wie ich glaube. Was Kock ausser dem Philemonfragment zur Stützung seiner Ansicht heranzieht, kommt überhaupt nicht in Betracht, jenes Bruchstück aber weist tatsächlich Berührungen mit Libanios auf. Auch bei Philemon wird der Satz, dass jeder Mensch ein Sklave sei (v. 5 f.), im einzelnen nachgewiesen. Der Sprecher, ein Knecht, sagt dort, er habe nur einen Herrn über sich, die anderen aber viele (v. 1 f. ~ Lib. 65), so das Gesetz (v. 2 ~ Lib. 34 f.) oder Tyrannen, die ihrerseits wieder von der Furcht beherrscht würden (v. 3 ~ Lib. 68 ff.). Die Könige unterstünden den Göttern (v. 4; vergleichbar, aber anders Lib. 57), die Götter der Ananke (v. 5; auch hier wieder die Knechtschaft der Götter anders begründet Lib. 5 f.). Die Ähnlichkeiten ergeben sich aus dem gleichen Stoff, und in den Hauptpunkten werden sich wohl die meisten das dankbare Thema behandelnden Schriften berührt haben, die Verschiedenheit der Begründung bei zwei so wichtigen Dispositionspunkten wie Könige und Götter zwingt aber, jeden Gedanken an unmittelbare Abhängigkeit fallen zu lassen. Ausserdem ist die Reihenfolge der Glieder hier und dort verschieden. Von der Annahme einer Komödienvorlage wird man somit absehen dürfen.

Viel wahrscheinlicher ist die Ansicht Helms a. a. O., wonach die 25. Rede des Libanios aus einer echten kynischen Diatribe hervorgegangen wäre. A. 2 sagt er: ‚Man denkt direkt an Bions *περὶ δουλείας* Stob. III 2, 38 (187,5 H.) . . ., wo das *οἱ ἀγαθοὶ οἰκέται ἐλεύθεροι, οἱ δὲ πονηροὶ ἐλεύθεροι δοῦλοι πολλῶν ἐπιθυμιῶν* sich wie mit Diog. L. VI 66, so mit Libanios XXV 24 und 68 eng berührt.‘ Münscher a. a. O. 2503 stimmt zu.

Es wäre sehr wertvoll, wenn sich diese Vermutung auch beweisen liesse; aber so ansprechend sie sich schon wegen der Gleichheit der Titel zunächst ausnimmt, bei

näherer Überlegung verliert sie erheblich an Wahrscheinlichkeit. Von Bions Diatribe über die Knechtschaft besitzen wir leider nur das eine von Helm ausgeschriebene Bruchstück, wir können uns aber von ihrem Inhalt eine genaue Vorstellung machen, wenn wirklich Philon in seiner Schrift über die Freiheit des Weisen jene Diatribe benutzt hat, wie Hense Rhein. Mus. XLVII (1892) 219ff. wahrscheinlich gemacht hat. Allein weder jenes Fragment noch der Zuwachs aus Philon schaffen gangbaren Boden, sie rücken vielmehr, genau besehen, die Möglichkeit, dass Libanios Bions *περὶ δουλείας* unmittelbar zugrunde gelegt habe, sehr in die Ferne. Bion wollte, wenn wir aus dem erhaltenen Satze auf den allgemeinen Gedanken, auf die Tendenz seiner Schrift schliessen dürfen, das Los der wirklichen Sklaven, der rechtlich Geknechteten, durch den Trost erträglicher erscheinen lassen, dass auch ihre Herren Sklaven seien, zunächst ihrer vielen Begierden (Hense 224). Die Absicht zu trösten liegt aber Libanios gänzlich fern; ihm kommt es nur auf den Beweis des Satzes an, dass alle Menschen unfrei sind, wie Euripides, von dem er ausgeht, Hek. 863 ff. behauptet hatte. Freilich wissen wir nicht, ob der leitende Gedanke von Bions Diatribe richtig erkannt ist, wissen auch nicht, ob Libanios, die Benutzung derselben angenommen, ihn bei der rhetorischen Umformung fallen gelassen und sich auf den tendenzlosen Boden des Beweises an sich gestellt hat, allein Verschiedenheit liegt vor. Wenn ferner die Benutzung von Euripides' Satyrdrama Syleus bei Philon auf Menipp, den Nachahmer Bions (Helm 241), oder auf diesen selbst zurückzuführen ist (Hense 224), so finden wir bei Libanios keinerlei Anspielung auf den Verkauf des Herakles an Syleus, sondern der Heros der Kyniker erscheint darin als Knecht des Eurystheus und der Omphale. Auch hier also wieder kein Zusammengehen. So wiegt es denn auch wenig, wenn, um wenigstens die eine unmittelbare Übereinstimmung mit Helm nochmals zu verzeichnen, der zweite Teil von Bions Worten, dass die Freien Sklaven vieler Begierden sind, aus Libanios belegt werden kann (vgl. auch 15. 19. 22 f. 26 f.); zudem ist die Formulierung verschieden. Ich fürchte daher, die Annahme, dass sich Libanios an Bions *περὶ δουλείας* angelehnt habe, wird sich nicht aufrecht erhalten lassen, beweisen lässt sie sich mit dem verfügbaren Material jedenfalls nicht.

Es wäre aber weiter zu prüfen, ob die 25. Rede des Libanios nicht doch von Bion abhängt, wenn ihr auch nicht gerade die Diatribe von der Knechtschaft zugrunde liegt, und hier fällt, glaube ich, die Untersuchung positiv aus. Ich beginne mit einer schlagenden Übereinstimmung. Stob. III 38,50 (718,18 H.) im Kapitel über den Neid heisst es: *Βίων ὁ σοφιστῆς ἰδὼν τινα φθονερόν σφόδρα κεκρυφά εἶπεν ἢ τούτω μέγα κακὸν συμβέβηκεν ἢ ἄλλω μέγα ἀγαθόν*. Der Ausspruch steht in etwas anderer Formulierung auch bei Diog. L. IV 51. Zweifellos gehen darauf irgendwie die Worte des Libanios im Abschnitt über den Neid zurück (20): *σῶμα δὲ ἀναλίσκει (ὁ φθόνος) καὶ ποιεῖ τῶν πενθούτων σκυθρωπότερον, οὐχ ὅτι αὐτῷ προσέπεσέ τι κακόν, ἀλλ' ὅτι τῷ πέλας ἦκέ τι ἀγαθόν*. Nur der zweite Fall der Alternative ist hier ins Auge gefasst, aber der erste klingt noch an, und der Spruch ist offensichtlich in die für den Zusammenhang brauchbare Form gebracht. Freilich kann man schwanken, ob man unmittelbare Einwirkung Bions annehmen darf, denn der Gedanke kann älter sein und begegnet auch sonst, so gleich in dem erwähnten Kapitel des Stobaios 32 (715,3 H.) aus Plutarch, also wohl nach Bion, und 43 (717,14 H.) aus Theophrast belegt, beide Male mit kopulativer statt mit disjunktiver Verbindung der Satzglieder.

Bions Fragmente selbst bieten weiter keine Vergleichspunkte, aber der Einfluss des Borystheniten reicht weit, wir dürfen neben Teles und Menipp auch Horaz, Seneca, Plutarch und Epiktet heranziehen. Hier wird man zunächst enttäuscht. Teles gibt nichts aus, selbst dort nicht, wo man es erwarten könnte, so <sup>1)</sup> in IV a und b (*Περὶ πενίας καὶ πλούτου*) und V (*Περὶ τοῦ μὴ τέλος εἶναι ἡδονῆν*); auch bei Menipp, soweit wir ihn fassen können, finde ich nichts Nennenswertes, und selbst Plutarchs ganz von bionischem Gut erfüllte Schrift *De cupidit. divit.* wirft nichts ab. Horaz bietet in Sat. II 3 so gut wie nichts Brauchbares, in Sat. II 7 nur wenig (vgl. etwa 75. 81 ~ Lib. 68; 92 ~ Lib. 26 f.), nicht genug, um von mehr als Anklängen zu sprechen. Seneca habe ich nicht systematisch durchsucht, verspreche mir aber auch von genauer Durchsicht nicht viel, jedenfalls nicht so viel als Epiktet

<sup>1)</sup> *Teletis reliquiae* ed. O. Hense, ed. II. Tüb. 1909.

ergibt, dessen Diatribe über die Freiheit (IV 1)<sup>1)</sup> bemerkenswerte Berührungen mit der Libaniosrede aufweist und bei der feststehenden Einwirkung Bions auf diesen Stoiker<sup>2)</sup> einen weiteren Schluss auf Libanios gestattet. Gleich im Eingang der Diatribe (1) stimmt die Definition des freien Mannes mit der bei Lib. 7, sie ist nur etwas breiter ausgeführt. Die Knechtschaft der Liebe wird bei Epiktet (15) ebenso erwähnt wie bei Libanios (6. 26 f.). Die Klage des freigewordenen Sklaven, dass es ihm jetzt viel schlechter gehe als früher, wo ihn ein anderer mit Kleidern, Schuhen, Nahrung versorgte, ein anderer bei Krankheiten ihm Pflege verschaffte (37), entspricht genau Lib. 66 f., besonders 67. Hier wie dort auch die bittere Erkenntnis, dass er jetzt vielen Herren dienen müsse statt wie früher einem einzigen. Die Knechtschaft des Rats Herrn, dessen Stellung äusserlich so glänzend sei (40), berührt auch Libanios 43 f. unter Hervorhebung all seiner Lasten und Sorgen. Nicht einmal die Könige leben, wie sie wollen, sagt Epiktet (51 ff.), wozu dem Gedanken nach Lib. 65 zu stellen ist. Wenn endlich Epiktet das Ergebnis seiner Betrachtung in die Worte zusammenfasst (59): ‚So haben wir also viele Herren‘, so schliesst entsprechend Libanios (72; vgl. 68) mit den Worten: ‚Niemand ist also frei‘. Epiktet zieht auch Menschenklassen heran, die bei Libanios fehlen, und umgekehrt; hier liegt aber das Beweisende in dem, was beide gemeinsam haben<sup>3)</sup>, und dessen ist genug, um auf die gleiche Quelle, ich denke Bion, zu schliessen. Bions beissenden Witz, das *sal nigrum* des Horaz (ep. II 2, 60), vermischen wir bei Libanios freilich ebenso wie seine treffenden Vergleiche, das schliesst aber die Verwertung seiner Gedanken nicht aus; entbehrt doch die Rede des Libanios als echt rhetorisches Erzeugnis auch des eigentümlichen Charakters der Diatriben Bions, die zwischen Dialog und Abhandlung die Mitte hielten. Da die Kyniker so gerne Verse aus Homer und Euripides heranzogen, könnte man die Zitate aus diesen beiden Dichtern bei Libanios

1) Ed. H. Schenkl, Leipzig 1894 (Ed. II, 1916).

2) v. Arnim, RE. III 484.

3) Von 60 ab gibt Epiktet positive Ratschläge für die Gewinnung der Freiheit, da hören natürlich die Berührungen mit Libanios auf.

(3. 4. u. a.) gleichfalls hier einordnen wollen, doch ist zu bedenken, dass Homer und namentlich Euripides Lieblinge unseres Sophisten waren (Münscher a. a. O. 2532), der hier von keiner Vorlage abhängig zu sein braucht. Im ganzen aber dürfte es gelungen sein, die Spuren Bions in der 25. Rede des Libanios nachzuweisen. Auf die Diatribe *περὶ δουλείας* führen sie freilich nicht, wie man am ehesten erwarten würde, doch könnte eine andere verwertet worden sein. Es wäre natürlich ebensogut denkbar, dass eine von Bion beeinflusste Diatribe in Betracht käme oder eine, die neben Bion noch andere kynische Schriften ausschöpfte. So fand sich der bei Libanios wiederholt (23. 39 f. 43 f. 63 f. 65. 70) ausgesprochene Gedanke, dass wer andere fürchten müsse, ein Sklave sei, vielleicht (Hense a. a. O. 233) in Antisthenes' Schrift *περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* (Stob. 8, 4, I 227 G.).

Die nächste Frage ist, ob Libanios seiner Rede eine bestimmte kynische Diatribe zugrunde legte oder nicht, und wenn er dies tat, ob er sich durchwegs an diese Vorlage hielt oder sie nur in dem Sinn als Grundlage benutzte, dass er Einarbeitungen vornahm, Aufbau und Gliederung selbständig gestaltete, mit einem Worte ihr frei und schöpferisch gegenüberstand. Sie lässt sich ebensowenig im vollen Umfang beantworten wie die bisher aufgeworfenen, wohl aber im grossen und ganzen klären. Vorerst werden wir nach Abschnitten suchen müssen, die sich bei Festhaltung der Annahme, dass eine kynische Diatribe als Vorlage vorauszusetzen sei, wahrscheinlich oder sicher als Zutaten kennzeichnen lassen. Hier ist zunächst auf den Abschnitt hinzuweisen, der von der Schlemmerei und Unmässigkeit handelt (14f.). Das wird natürlich ein Gemeinplatz der Diatriben gewesen sein, bei Xenophon finden wir ihn aber auffallend ähnlich ausgeführt. Ich will keinen Wert darauf legen, dass Memor. I 5, 5 von der Knechtschaft der Lüste die Rede ist, die Körper und Seele zugrunde richten, im besondern I 6, 8 von der des Bauches wie bei Libanios (vgl. auch Apol. 16), aber der Oikonomikos bietet I 17—23 Ausführungen, die sich geradezu wie die Vorlage von Lib. 14 f. ausnehmen. Es ist die Rede von den Menschen, die über Kenntnisse und Mittel verfügen, ihren Besitz zu heben, sie jedoch nicht gebrauchen, weshalb sie ihnen keinen Nutzen bringen. Diese Leute bezeichnet

Sokrates als Sklaven, worauf Kritobulos einwendet, manche von ihnen gehörten den ältesten Geschlechtern an, ihr Verhalten erkläre sich eben daraus, dass sie keine Herren über sich hätten. Wohl hätten sie Herren, die sie hinderten, zu Glück und Wohlstand zu kommen, erwidert Sokrates, das wären Trägheit, Schläffheit und Nachlässigkeit, es gäbe aber auch andere trügerische Herrinnen, die sich als Freuden einführten, das Würfelspiel (Lib. 19) und schlechte Gesellschaft, die mit der Zeit ihr wahres Gesicht zeigten und den Menschen zugrunde richteten. Darauf meint Kritobulos, es gäbe aber noch andere Menschen, die durch solche Hindernisse von Arbeit und Gelderwerb nicht abgehalten würden und doch in Not gerieten. Auch diese, sagt Sokrates, seien Sklaven und zwar sehr harter Herren, der Gefrässigkeit, Wollust, Trunksucht, törichten und kostspieligen Ehrgeizes, die ihre Opfer im Alter schnöde verliessen, um sich andere zu suchen. Gegen diese Herren müsse man um seine Freiheit kämpfen wie gegen Feinde, die uns mit Waffengewalt zu knechten suchen.

Der ganze Abschnitt handelt also von Knechtschaft im Gegensatz zur Freiheit, beides im übertragenen Sinne. Man vergleiche nun die Einleitung der entsprechenden Partie bei Libanios (14 f.): *Φέρε δὴ καὶ ἑτέρους δεσπότας καὶ δεσποίνας ἐξετάσωμεν, οὗς ἡμεῖς μὲν αὐτοῖς ἐνδοθεν ἐπανίσταμεν, οἱ δὲ ἀπολλύουσί τε ἡμᾶς καί, τὸ πάντων ἀτοπώτατον, ὑπὸ τῶν ἀπολλυμένων ἀγαπῶνται.* Hier darf man wohl an Vorbild und Nachahmung denken, denn so nahe liegt es nicht, die bösen Gebieter in uns als Herren und Herrinnen zu unterscheiden und ihr gleissendes, trügerisches Wesen, das sie den Opfern lieb macht, hervorzuheben. Die Übereinstimmung in einzelnen Zügen würde nicht schwer wiegen, die Ähnlichkeit des Gesamtbildes aber legt die Vermutung tatsächlich nahe, dass Libanios bei der Anlage von 14 ff. von Xenophon ausgegangen ist. Nun ist es richtig, dass Libanios für Xenophon nicht viel übrig hatte. Münscher sagt von ihm<sup>1)</sup>: „Er hat also einige der X.ischen Schriften gelesen, sonderlich einige Sokratika für seine Sokratesdeklamationen, — ein besonders beliebter und vielgelesener Autor ist er für ihn ebensowenig wie für

<sup>1)</sup> Xenophon in der gr.-röm. Lit., Philolog., Supplementbd. XIII 2, 1920, S. 202.

die anderen Sophisten der Zeit.' Den Oikonomikos nennt er unter den von Libanios benutzten Schriften Xenophons nicht ausdrücklich, man wird ihn aber nach dem Gesagten wohl dazu zählen dürfen; es wäre denn, dass der Sophist diese Gedanken anderswoher beziehen konnte, Xenophon also selbst von anderen abhinge, was nicht wahrscheinlich ist. Denn wenn wir von der Anabasis absehen, so ist vielleicht keine andere Schrift des Atheners so persönlich wie die von der Hauswirtschaft, die ein treues Spiegelbild seines Tun und Lassens in Skillus darstellt, hinter Ischomachos und Sokrates seine Gestalt hervortreten lässt und durchaus aus eigener Erfahrung schöpft, dazu durchs ganze Altertum bis in die Renaissance nachwirkte<sup>1)</sup>. Wenn sich also Libanios hier an jemand anlehnt, dann wohl nur an Xenophon.

Bei einigen anderen Abschnitten unserer Rede gehe ich von Bemerkungen Helms a. a. O. 248 f. aus. Dass auch ganze Völker sich zwar frei wähnen, aber doch nicht frei sind, wird am Beispiel der athenischen Demokratie gezeigt (60—62), in einer Schilderung, die sicher nicht Zustände des 4. Jahrh. n. Chr. vor Augen hat'. Zweifellos. Aber konnte der Sophist dieselben für seinen Zweck brauchen? Gewiss nicht. Das Athen des 4. Jahrh. n. Chr. war keine Demokratie mehr, wie er sie in der Reihe Demokratie, Aristokratie, Königtum, Tyrannis (60—70) brauchte, sondern eine römische Provinz unter einem Prokonsul, dann aber waren die Athener von damals weit entfernt, sich frei zu dünken, das wäre wohl die unglaublichste Verkennung des tatsächlichen Zustandes gewesen: im Athen der Kaiserzeit herrschte nicht mehr der Wille des Volkes, auch nicht scheinbar, sondern der des Kaisers. Libanios brauchte aber ein freies Athen, und welche Zeit lag dann dem gründlichen Kenner und Bewunderer der attischen Redner näher als das des 4. Jahrh. v. Chr.? So entwirft er in knappen, aber scharfen Zügen ein Bild Athens, wie es ihm in erster Linie aus Demosthenes geläufig war, den er vor allen Rednern hochschätzte, zu dessen Staatsreden er Hypotheseis schrieb, und wir lesen in 60 f. lauter Gedanken und Wendungen, die sich aus ihm belegen lassen: dass die Demagogen das Volk von Athen am

<sup>1)</sup> N. Festa, Su l' Economico di Senofonte, Riv. indo-greco-italica di filologia-lingua-antichità, 3 (1920) 11 ff.; E. C. Marchant, Ausg. der Memor. u. des Oec., London 1923, XXIII ff.

Gängelbände führen, während es seinem eigenen Willen zu folgen meint, dass Beschlüsse geändert oder aufgehoben werden, wenn ein späterer Redner über grössere Beredsamkeit verfügt als sein Vorgänger, der sie veranlasst hatte, dass darum nicht das Nützliche durchgeht, sondern was das Volk sich einreden lässt, so dass oft rettende Massregeln schädlich scheinen und umgekehrt. So sind die Leiter des Volks bestochene Verräter und Feinde des Vaterlandes. Das ist *in nuce* der ganze Demosthenes. Wenn dann 62 die Herrschaft des Perikles erwähnt wird, der das Volk einschüchterte und die Verwüstung Attikas durch die Peloponnesier verschuldete, was nicht einmal Peisistratos nachgesagt werden kann, so erinnern wir uns, dass Libanios im Thukydides ebenso belesen war wie im Herodot (Münscher, RE. XII 2531), und werden auch diese Stelle nicht auf eine Vorlage zurückzuführen brauchen.

Helm findet ferner bei Libanios Gedanken wieder, die in der *Διογένους πρᾶσις* des Menipp standen und von dort in die Diatriben flossen (S. 249f.). Berührungen mit Diogenes seien deutlich. Wenn nach Diog. L. VI 41 der Kyniker die Demagogen Diener des Volkshaufens genannt habe, so müsse man damit vergleichen, wie Libanios den Rhetor beschreibe (51), ferner den Ratsmann (43f.) und die Regierenden (53ff.). Die Schilderung des Ratsherrn, den zahllose Obliegenheiten ständig in Atem halten, der bald das Volk leitet, bald vor ihm zittert und so ein wahres Sklavenleben führt, und die der Regierenden, der guten natürlich (54), die sich in unablässiger Sorge für das Wohl des ihnen anvertrauten Volkes aufreiben und so auch nicht besser daran sind als Sklaven, sind gewiss von kynischem Geiste erfüllt und können aus einer Diatribe stammen; aus einer einzigen Vorlage braucht sie Libanios allerdings nicht zu haben, auch dass er diese lebensvollen Bilder selbst gezeichnet hat, ist nicht unmöglich. Ganz bestimmt darf man das aber von der lebenswahren Schilderung des Rhetors oder vielmehr des Sophisten, wie Libanios sagt, behaupten (46—51). Das ist der echte Sophist des 4. Jahrh. n. Chr., dessen dornenvolles Dasein Libanios teils selbst erfahren, teils zu beobachten reichlich Gelegenheit hatte. So ist denn auch dieser Abschnitt ganz besonders gelungen. Der Sophist, so heisst es, ist ein Sklave nicht nur seiner Schüler, sondern auch ihrer Pädagogen und ihrer ganzen

Familie. Erzielt er auch die besten Lehrerfolge, es regnet doch Vorwürfe und Beschuldigungen, die er schweigend über sich ergehen lassen muss, um seine Zöglinge nicht zu verlieren. Vor den Türhütern muss er dienen, damit sie ihn bei den Besuchern des Hauses nicht anschwärzen, vor den Herbergswirten, damit sie bei ihren Gästen sein Lob singen, denn jeder kann die Schule des Sophisten schädigen. Er umschmeichelt die ankommenden Fremden, damit sie während ihres Aufenthaltes nicht gegen ihn auftreten, die abreisenden Landsleute, damit sie in der Fremde seinem Ruf nicht Abbruch tun. Der Rat kann ihn mit wenigen Zeilen glücklich oder unglücklich machen, d. h. bestellen oder absetzen, kann die Konkurrenten auf ihn hetzen u. a. m. So muss er vor den Türen der Behörden seine Zeit verlieren, dem Torwart schön tun, es ruhig hinnehmen, wenn er abgewiesen, überschwenglich danken, wenn er eingelassen wird. Und wenn er erst vor dem Manne selbst steht, von dem sein Schicksal abhängt! Dann gar die öffentlichen Vorträge, die *ἐπιδείξεις*, wo er den Beifall eines jeden braucht, weil dieser für ihn eine Existenzfrage ist. Wie muss er da mit allen Mitteln die Zuhörer zu gewinnen suchen und wie ist jeder, der ihm Beifall zollt, so recht sein Herr, von dessen Stimmung und Laune er abhängig ist. Der Abschnitt schliesst mit den Worten: ‚So dienen denn die jungen Leute dem Lehrer, wie vielen aber der Lehrer dient, das lässt sich gar nicht sagen‘ (51). Wie sehr diese Schilderung aus dem Leben gegriffen ist, das lehren neben der Selbstbiographie des Libanios besonders die Sophistenbiographien des Eunapios, seines Zeitgenossen, die uns den Konkurrenzkampf der Sophisten jener Zeit, ihren Brotneid, die Jagd auf Schüler, die Bewerbung um die von den Städten und vom Kaiser zu vergebenden Lehrstühle u. a. m. anschaulich vor Augen führen<sup>1)</sup>. Wir haben also das typische Bild eines Sophisten aus der Zeit der 2. Sophistik, deren Blüte unter Julian fällt, vor uns und brauchen dafür wieder auf keine Vorlage zurückzugreifen. Auf eine solche können zurückgehen die anderen Stellen, wo Helm Berührungen mit Diogenesworten

<sup>1)</sup> Vgl. auch F. Schemmel, Die Hochschule von Athen im 4. und 5. Jahrh., Neue Jahrb. 22 (1908), 494 ff.; Ders., Das Athenäum in Rom, Wochenschr. f. klass. Philol. 36 (1919), 91 ff.; A. Müller, Studentenleben im 4. Jahrh. n. Chr., Philologus 69 (1910), 292 ff.

vermerkt, zum Teil freilich nur entfernte: die von der Knechtschaft der Liebe (26 ~ Diog. L. IV 63), die von den Herren, die selbst unfrei sind (24. 68 ~ Diog. L. 66). Umgekehrt liesse sich wohl auch bei anderen Abschnitten wahrscheinlich machen, dass sie sich an keine einheitliche Vorlage anlehnen müssen, so bei dem über den Tyrannen (68—70). Doch das Vorgebrachte genügt; es hat sich nur um den Beweis gehandelt, dass unsere Rede nicht in allen Teilen die vorausgesetzte kynische Vorlage wiedergibt, und der dürfte erbracht sein.

Die Eigenleistung des Sophisten lässt sich noch auf andere Weise fassen. Wollten wir alle Abschnitte der Rede einer Quellenanalyse unterziehen, so würde die Summe der positiven und negativen Ergebnisse das bisher gewonnene Bild qualitativ nicht verändern, denn wir sehen ja jetzt schon, dass der Sophist, wenn er sich an ein Muster anlehnte, diesem selbständig gegenübertrat. Der nächste Schritt wäre daher, sich zu fragen, ob es sich wahrscheinlich machen lässt, dass die Rede ohne Zugrundelegung einer bestimmten Vorlage entstanden ist, ob nicht ihr belesener Verfasser die Werkstücke aus verschiedenen Quellen, zum Teil aus dem Bereich eigener Erlebnisse, zusammengetragen und die Rede damit in die vorliegende Form gebracht hat. Ich glaube, man kann dies wahrscheinlich machen. Die inhaltlichen und formalen Elemente der 25. Rede kehren nämlich in den etwa gleichzeitig entstandenen Diatriben 6, 7 und 8 allerdings in verschiedenem Umfange wieder, in 6 sehr auffallend, in 7 und 8 nur anklingend. Diese Tatsache schliesst zwar die Annahme einer Vorlage für 25 nicht aus, legt aber doch den Gedanken nahe, dass Libanios hier und dort mit einem ihm wohl vertrauten Material arbeitete, die Bausteine bereit hatte und jederzeit entsprechend zu verwenden in der Lage war, mit anderen Worten, dass er mit eigenem Gute schalten und walten konnte und auch in 25 nicht nach einem Muster gearbeitet zu haben braucht. Der Vergleich von Inhalt und Aufbau zunächst der Reden 25 und 6 wird dies deutlich machen.

25. Die Einleitung (1—3) verweist für die Behauptung, dass kein Mensch frei sei, auf Euripides Hek. 863 ff., wo mehrere Arten der Knechtschaft aufgezählt werden. Kurz wird die Frage aufgeworfen, ob die Götter frei seien, und verneint; auch im Olympe herrschen der jeweils Stärkere und

die Liebe (4—6). Hierauf wendet sich die Untersuchung zu den Menschen, zunächst in Anlehnung an Euripides. Herren der Menschen im allgemeinen sind die Moiren, wie am Beispiel des Landmannes, Kauffahrers, Rhetors und Paidotriben gezeigt wird (7—10). Nach anderen ist Tyche die Urheberin menschlicher Knechtschaft (11—13). Herren und Herrinnen der Menschen sind ferner Schlemmerei (15), Zorn (16—18), Spielwut (19), Neid (20 f.), Habsucht (22—25), Liebe (26 f.); diese Mächte schaffen die Knechtschaft der Seelen (31). Die überleitenden Kapitel 31—35 beweisen die Gleichheit aller Menschen: alle, Herren und Sklaven, sind den Krankheiten, die Herren auch dem Gesetz untertan. Es folgen Menschengruppen (Berufe, Stände). Auch diese sind unfrei, wie gezeigt wird am Handwerker und Krämer (36 f.), Landmann (38), Kauffahrer und Seeräuber (39—41), Priester (42), Ratsherrn (43 f.), Wettkämpfer (45), Sophisten (46—51), den regierenden Beamten und Heerführern (52—58), kurz an anderen, am Richter, Arzt, dem Freundereichen und Freundlosen (59). Der letzte Abschnitt handelt von der Unfreiheit ganzer Völker und ist nach Staatsformen dispóniert. Besprochen werden die athenische Demokratie (60—62), die spartanische Aristokratie (63—64), das Königtum (65—67), die Tyrannis (68—70). Das Ergebnis der Abhandlung ziehen 71 f.

Nach der kurzen Einleitung also zwei Teile, der eine über die Götter, der andere, das eigentliche Thema behandelnd, über die Menschen, in drei Abschnitte gegliedert (der Mensch im allgemeinen, Stände, Völker), dann der Schluss. Der Aufbau ist klar und durchsichtig: Götter, Menschen, diese in aufsteigender Reihe vom Individuum bis zum Volksganzen.

6. Diese Rede (*περὶ ἀπληστίας*) verteidigt die Tyche gegen die ungerechten Anklagen der Menschen, die nur aus ihrer Unersättlichkeit entspringen; die Göttin ist vielmehr zu verehren und zu preisen. Sie baut sich folgendermassen auf: Die Einleitung (1) tadelt, dass jeder die Tyche ungerecht und sich unglücklich nenne; die Menschen seien unersättlich und nie zufrieden, wie vom Gesichtspunkt der körperlichen und geistigen Vorzüge aus dargetan wird an Rhetor, Arzt, Eristiker, Musiker, Heerführer (2). Noch lautere Anklagen würden erhoben infolge der unersättlichen Gier nach Geld und Ämtern (3—5). Als Belege dienen dort der Landmann und der Geldmann, die, wie in steigender Reihe entwickelt wird, immer

mehr haben wollen, hier die Regierenden (Zivil und Militär), deren Herrschsucht, wie in einer bis zum König aufsteigenden Klimax gezeigt wird, keine Grenzen kennt. Als weitere Beispiele für den zu beweisenden Satz dienen Kyros, Dareios, Xerxes (6 f.), überhaupt der Sterbliche, der sich, wenn er alles hat, noch Unsterblichkeit und Göttlichkeit wünscht (8 bis 10). Wieder also Steigerung. Als Belege ferner noch: Privatmann, Heerführer, Kauffahrer (11—14). Nun der zweite Teil. Die Tyche ist vielmehr anzubeten für ihre Gaben. Aufzählung der Güter, für die ihr die Menschen dankbar sein sollen: allgemein werden genannt körperliche und geistige Gesundheit und häusliches Glück (15), im besonderen das Glück des Handwerkers, Anwaltes, Staatsmannes, Lehrers, des Mannes, der gesund ist und keinen Sykophanten zu fürchten braucht (16). Der Schluss führt einen Bekehrten vor (17). Wir haben wieder zwei Hauptteile (die Anklage und ihre Zurückweisung); der erste, wie es allerdings das Thema nahe legte, verwendet wieder das wirksame Mittel der Steigerung und, was besonders hervorzuheben ist, zum Teil dieselben Beispiele als Belege wie Rede 25: Rhetor, Arzt, Heerführer, Landmann, die Regierenden, Kauffahrer, und scheidet wieder einzelne Menschen und Menschengruppen. Sowohl die gleiche Mache als das Arbeiten mit einem festen Bestand von Typen ist unverkennbar. Die 7. und 8. Rede teilen mit der 25. die straffe Disposition und den Aufbau in Gegensätzen, reich und arm wie dort Herr und Knecht, die 7. bietet in 9 f. auch eine steigende Reihe, weiter geht die Ähnlichkeit nicht.

Nun könnte man sich freilich vorstellen, dass Libanios die einer Vorlage entnommenen Typen der 25. Rede in die 4. übertragen habe, so dass deren Wiederkehr keine Beweiskraft hätte<sup>1)</sup>. Möglich wäre dies allerdings, falls diese nach jener verfasst sein sollte, allein die Reihe der Belege hier und dort und bei Epiktet ist doch nur teilweise gleich; darum ist es ebenso möglich, dass der Sophist aus verschiedenen Quellen geholte Beispiele mit selbst beobachteten Fällen verband und nach Bedarf aus seinem Vorrat schöpfte. Diese Möglichkeit wird zur wahrscheinlicheren, wenn man die Ähnlichkeit der Technik in beiden Reden bedenkt, die mit der teilweisen Gleichheit der Belege Hand in Hand geht.

<sup>1)</sup> Die Annahme, dass die 4. Rede nach einer ähnlichen Vorlage wie die 25. gearbeitet wurde, liegt doch zu fern.

So möchte ich das Ergebnis dieser Untersuchung dahin zusammenfassen. Nicht zu beweisen ist, dass Libanios seiner 25. Rede Bions Diatribe *περὶ δουλείας* zugrunde legte, doch enthält sie bionisches Gut. Möglich ist es, dass sie nach einer kynischen Vorlage gearbeitet wurde, wahrscheinlicher aber, dass der Sophist den Stoff selbst zusammengetragen und in die vorliegende Form gebracht hat; doch auch in jenem Falle hielt er sich nicht streng an das Muster, sondern machte Zutaten, vielleicht auch Abstriche und nahm Änderungen im Aufbau der Vorlage vor.

Graz.

Josef Mesk.