

## DIE PARAENESE IN DES PORPHYRIOS SCHRIFT *ΠΕΡΙ ΑΠΟΧΗΣ ΕΜΨΥΧΩΝ*

In allen vier Büchern der Schrift des Porphyrios über die Enthaltung vom Fleischgenusse finden sich grössere Abschnitte aus einer Paraenese über dasselbe Thema, die ihrem Stile nach aus einer und derselben Schrift entnommen sein müssen. J. Bernays (Theophrasts Schrift über Frömmigkeit p. 14—17) ist zwar der Ansicht, dass der zweite Teil des ersten Buches grösstenteils von Porphyrios selbst herrühre. Er sagt: ‚In unverkennbarer persönlicher Erregtheit eifert daher Porphyrios gegen die Leute, welche ihre Nahrung nicht auf das zur Erhaltung des Lebens unentbehrliche Mass beschränken, sondern wähnen, sie könnten mit den immateriellen Geistern verkehren, während sie köstlichen Braten essen und den lieblichsten Wein trinken. Ihnen gegenüber entwickelt er mit einem wohl auch ungünstige Leser ergreifenden Schwung der Darstellung die neuplatonischen Lehren von der geister-tötenden Macht der Sinnlichkeit und der Notwendigkeit des Austritts aus derselben (*ἀπόστασις*). Hierbei strömen ihm die selbständig angeeigneten Gedanken der Schule so reichlich zu, dass im Vergleiche mit den übrigen Teilen des Werkes das kompilatorische Verfahren zurücktritt. Ganz fehlt es jedoch auch in diesem Abschnitt nicht an längeren wörtlichen Exzerpten usw.‘ Ich bin im Gegensatze zu Bernays der Meinung, dass Porphyrios die ganzen in Frage kommenden Abschnitte einem einzigen Schriftsteller entnommen hat, den er auffallenderweise im Gegensatze zu seinem sonstigen Verfahren in dieser Schrift nicht nennt, weil er ihn offenbar nicht nennen will. Dafür ist bezeichnend die Art, wie er diese Abschnitte einführt. Im 1. Buche hat er zunächst die Einwände der Gegner gegen die Enthaltbarkeit aufgezählt und bemerkt am Schlusse des 26. Kapitels: ‚Da wir uns nun anschicken, diese Einwände und die Meinungen des grossen

Haufens zu widerlegen, dürften wir wohl zweckmässig folgendes vorausschicken.' Damit will er also den Anschein erwecken, als ob der folgende lange Ausschnitt aus der Paraenese von Kapitel 27 bis zum Schlusse sein geistiges Eigentum sei, und Bernays hat dies ja auch tatsächlich geglaubt; aber gerade der von ihm hervorgehobene, wohl auch ungünstige Leser ergreifende Schwung der Darstellung, den wir sonst bei Porphyrios nirgends finden, macht dies unwahrscheinlich, noch mehr aber der Umstand, dass die Entlehnungen in den folgenden Büchern genau denselben Stil aufweisen, und dass Porphyrios im 2. Buche seine Quelle wenigstens andeutet. Er hat dort, wo es sich um die Opferfrage handelt, zunächst lange Auszüge aus Theophrast gebracht, fügt dann von Kapitel 33—36 eigene Ausführungen hinzu und kehrt am Schlusse des 36. Kapitels wieder mit folgenden Worten zur Paraenese zurück: ‚Ich will nun das Übrige unerwähnt lassen; wenn ich aber hinzusetze, was einige von den Platonikern veröffentlicht haben, so werden mir die Einsichtigen dies wohl nicht übel nehmen.‘ Er schreibt aber, wie die Einheitlichkeit der Darstellung beweist, nur einen einzigen Platoniker aus, und zwar denselben wie im ersten Buche, und mit der verschämten Wendung *τῶν Πλατωνικῶν τιwes* will er offenbar die Nennung eines bestimmten Philosophen umgehen. Die Entlehnung im 2. Buche umfasst die Kapitel 37—52 mit Ausnahme der Kapitel 47 und 48, die von Porphyrios herzurühren scheinen. Im 3. Buche sucht Porphyrios besonders den Einwand zu widerlegen, dass es eine Gerechtigkeit nur unter vernunftbegabten Wesen geben könne, dass also die Tiere infolge ihrer Vernunftlosigkeit in keinem Rechtsverhältnis zum Menschen stehen könnten und wir demnach mit ihrer Tötung und Verspeisung kein Unrecht begingen. Er bringt zu diesem Zwecke zuerst lange Auszüge aus Plutarch, lässt dann wieder ein kurzes Stück aus Theophrast folgen, paraphrasiert dieses noch einmal und führt dann im 26. Kapitel p. 222 Z. 24 N. abermals ein Stück aus der Paraenese ein mit den Worten: ‚Man könnte diesen Ausführungen auch wohl die folgenden hinzufügen: Wer nämlich sagt usw.‘ (*προσθεῖη δ' ἂν τις τοῦτοις καὶ τὰ τοιαῦτα. ὁ γὰρ λέγων*). Da in dem vorhergehenden Satze nichts steht, worauf sich dieses *γὰρ* beziehen könnte, so ergibt sich schon daraus, dass er von hier an bis zum Schlusse wieder einen anderen Schrift-

steller ausschreibt. Dieser Abschnitt hat augenscheinlich den Schluss der Paraenese gebildet; daher muss der im 4. Buche enthaltene ihm vorausgegangen sein, und ich werde ihn daher in der Übersetzung voranstellen. Er beginnt im 20. Kapitel, p. 263, 21 N. und reicht bis p. 266, 12 παρακαλοῦντας. Der vorausgehende Teil des 20. Kapitels gehört zu den dunkelsten und unklarsten der ganzen Schrift; der Text ist zweifellos stellenweise korrupt und lückenhaft, und mehrere Sätze bedürfen noch sehr der Aufklärung, namentlich die Worte p. 263, 17—21 sind ganz unverständlich. Es handelt sich dort um den Nachweis, dass die Vermischung (μῆξις) heterogener Dinge überall eine Befleckung (μίανσις) bedeutet. Ob der folgende Satz: διὸ καὶ ὁ γεννώμενος μιáινεται τῇ μίξει τῆς ψυχῆς τῇ πρὸς τὸ σῶμα, καὶ ὁ ἀποθανὼν, ὅταν σῶμα καταλίπη νεκρὸν, ἀλλόφυλον τῷ ζῶντι καὶ ἀλλότριον — (d. h.: Daher wird auch einerseits der Mensch bei der Erzeugung befleckt durch die Vermischung der Seele mit dem Leibe, andererseits ist der Gestorbene, wenn er den Leib verlassen hat, als Leichnam für den Lebenden ein Wesen von anderem Stamme und ihm fremd) — noch von Porphyrios herrührt und zum Folgenden hinüberleiten soll, oder ob er bereits zum Folgenden gehört, oder mit Nauck als späteres Einschleusen zu streichen ist, wird schwer zu entscheiden sein. Dass der folgende Abschnitt unmöglich von Porphyrios herrühren kann, beweist auch der Umstand, dass das Bild vom reinen und verunreinigten Wasser, das dieser kurz vorher unter Zitierung des Hesiod gebraucht hat, hier gleich noch einmal angewendet wird. Porphyrios war überhaupt viel zu bequem, Eigenes zu liefern, wo ihm Fremdes in passender Form zu Gebote stand. Bidez, *Vie de Porphyre* p. 132, hat ihn treffend mit folgenden Worten charakterisiert: *Si l'on voulait le caractériser avec les expressions qui s'emploient pour un écrivain de notre temps, on dirait de lui qu'il avait l'esprit vif et rapide d'un excellent publiciste, une plume alerte, des ciseaux adroits, et qu'il mit ces instruments tour à tour au service de la crédulité et de la superstition des cultes orientaux, de la critique scientifique et littéraire de Longin, enfin de la religiosité de Plotin. Dans tout ce qui nous reste de ses écrits, il n'y a pas une pensée, pas une image dont on puisse affirmer à coup sûr qu'elle est de lui.* Bei diesen Eigenschaften des Porphyrios macht es schon die Länge der Abschnitte aus der Paraenese

unwahrscheinlich, dass sie dessen geistiges Eigentum seien. Liest man sie hintereinander, so wird man sich leicht davon überzeugen, dass sie zusammengehören und von einem einzigen Neuplatoniker herrühren müssen, und da sich in den dort vorgetragenen Lehren nach meiner Überzeugung einige Fingerzeige finden, die es uns ermöglichen, den Verfasser mit einiger Wahrscheinlichkeit namhaft zu machen, so will ich versuchen, dies nachzuweisen. Ich habe zu diesem Zweck der besseren Übersicht wegen die vier Abschnitte in einer einigermassen brauchbaren Übersetzung zusammengestellt.

### Buch I. Kapitel 27—57.

Zunächst also muss man wissen, dass meine Ermahnung sich nicht an Menschen in jeder Lebenslage richten wird; nicht an Handwerker noch an Athleten, nicht an Soldaten noch an Matrosen, nicht an Volksredner noch an Politiker, sondern an den Menschen, der überlegt hat, wer er ist, woher er gekommen ist, und wohin zurückzukehren er sich befeissigen muss, und der auch hinsichtlich der Nahrung Grundsätze befolgt, die von denen der übrigen Menschen völlig verschieden sind. An die anderen also werden wir kein Wort verlieren; denn es ist wahrlich in diesem (uns allen) gemeinsamen Leben nicht dieselbe Ermahnung angebracht gegenüber dem, der schläft, der sich dessen womöglich sein Leben lang befeissigt und die einschläfernden Mittel von allen Seiten sich verschafft hat, und gegenüber dem, der eifrig bestrebt ist, den Schlaf zu verkürzen, und der seine ganze Umgebung zur Schlaflosigkeit eingerichtet hat. Jenem muss man vielmehr empfehlen sich Trunkenheit, Taumel und Völlerei zum Grundsätze zu machen, ein schattiges Haus und ein weiches, breites und üppiges Lager, wie die Dichter sagen (Homer, II. Σ 541) zu erwähnen und jedes Betäubungsmittel, das Trägheit und Vergessenheit herbeiführt, mag es ein Wohlgeruch, eine Salbe, ein Trank oder eine Speise sein, anzuwenden; diesem dagegen ist anzuraten seinen Trank nüchtern und ohne Wein sein zu lassen, seine Speise kärglich und beinahe an Nahrungslosigkeit grenzend, ein Haus zu bewohnen, das voller Licht und leichter Luft ist, die Erregung von Mühen und Sorgen einzudämmen und sein Lager schmal und hart herzurichten. Ob wir freilich unserer Natur nach hierzu imstande sind — ich meine zum dauernden

Wachsein, indem wir dem Schlafe möglichst wenig zugestehen, nämlich nur soviel, als wir ihm einräumen müssen, weil wir ja nicht im Lande der durch alle Ewigkeit Schlaflosen wohnen, oder ob wir dazu nicht imstande, sondern zum Schlafen veranlagt sind —, das zu entscheiden wäre die Aufgabe einer anderen Rede, und dazu würde weitläufige Belehrung nötig sein. Wer aber einmal das Blendwerk unseres hiesigen Aufenthaltes und des Hauses, in dem wir leben, geahnt hat, wer des Schlaflosen an seiner eigenen Natur sich bewusst geworden ist und das Einschläfernde des Landes, in dem er weilt, gespürt hat, mit dem wollen wir uns unterreden und ihm die Nahrung empfehlen, die seinem Verdachte gegen das Land und seiner Erkenntnis entspricht; die Schlafenden dagegen wollen wir auffordern faul in ihren Betten zu bleiben, indem wir uns wohl in Acht nehmen, dass wir nicht durch ihren Anblick ebenfalls einnicken und schläfrig werden, wie ja durch den blossen Anblick von Augenkranken unsere Augen ebenfalls erkranken können und auch das Gähnen ansteckend wirkt. Es ist ja das Land, in dem wir weilen, voll von erkältenden Einflüssen und wohl geeignet die Augen krank zu machen, da es ja auch sumpfig ist und die Ausdünstungen in ihm alle hinabziehen, um ihnen den Kopf schwer zu machen und sie mit Vergesslichkeit zu erfüllen. Wenn nun auch die Staatsmänner ihre Gesetze den Staaten gegeben hätten zu dem Zwecke, die Menschen zu einem beschaulichen Leben hinzuführen und sie zu veranlassen ihre Lebensführung dem Geiste entsprechend einzurichten, so müsste man ihnen wohl folgen und ihre Zugeständnisse in betreff der Nahrungsmittel sich gefallen lassen; wenn aber diese ihre Gesetze geben im Hinblick auf die sogenannte naturgemässe durchschnittliche Lebensweise und mit Rücksicht auf das, was auch die grosse Menge annehmen wird, die die Dinge der Aussenwelt und ebenso die körperlichen Eigenschaften als Güter oder Übel auffasst, wie könnte man da bei Befolgung ihrer Gesetze sein Leben so ändern, dass es über jedes geschriebene und für den grossen Haufen gegebene Gesetz erhaben ist und hauptsächlich das ungeschriebene und göttliche Gesetz zur Richtschnur nimmt? Es verhält sich nämlich so: Es besteht unsere Lehre, die zur Glückseligkeit führen soll, nicht in einer Anhäufung von Lehrensätzen, noch in einer Menge von Kenntnissen, wie man wohl

glauben könnte, die hierzu zusammengestellt sind, noch beruht ihr Erfolg auf dem Umfange der Lehren; denn so würde ja nichts im Wege stehen, dass die, welche alles Wissen zusammengebracht haben, glücklich wären. Jetzt aber bringt nicht nur nicht die Summe alles Wissens die Theorie (die theoretische, wissenschaftliche Betrachtung) zur Vollendung, sondern auch nicht einmal das Wissen um die wahrhaft seienden Dinge, wenn nicht auch damit verbunden ist die diesen entsprechende natürliche Anlage und das ihnen entsprechende Leben. Denn da es, wie man sagt, drei Endziele gibt, so ist für uns das Endziel, die Betrachtung des Seienden zu erreichen; denn dieses Erreichen bringt als Enderfolg zuwege das Zusammenwachsen des Betrachtenden mit dem Betrachteten, soweit dies in unserer Macht steht. Denn zu nichts anderem geht die Rückkehr, als zu dem wahren Er, und mit nichts anderem, sondern mit dem wahren Er muss man zusammenwachsen. Der wahre Er aber ist der Geist, folglich ist auch das Endziel das dem Geiste entsprechende Leben. Zur Erreichung dieses Zieles dienen auch die Lehren und die von aussen herangebrachten Kenntnisse, die für uns nur die Bedeutung haben eines Mittels zur Reinigung der Seele, die aber zur Erreichung der Glückseligkeit nichts beitragen. Wenn also in der Auffassung (und Aneignung) von Lehren das Glück mit einbegriffen wäre, so könnte man dieses Ziel erreichen, ohne dass man sich wegen der Nahrungsmittel und gewisser Handlungen Sorge machte; da man aber für unser jetziges Leben ein anderes eingetauscht haben muss, nachdem man sich durch Worte und Werke gereinigt hat, wohlan, so lasst uns betrachten, welcher Art Worte und Werke uns zu diesem verhelfen. Sollten das nicht diejenigen sein, die uns trennen von den Dingen der Sinnenwelt und den aus ihnen fliessenden Leidenschaften, die uns dagegen hinaufführen zu dem vorstellungslosen und leidenschaftslosen Leben, soweit dies möglich ist, während dagegen die entgegengesetzten Worte und Werke uns fremd und verwerflich sein müssen, und zwar um so mehr, je mehr sie von dem einen uns entfernen, zu dem anderen aber hinabziehen? Ich sollte meinen, dass man dem beistimmen muss. Denn wir gleichen Leuten, die in ein Volk von fremder Rasse gekommen sind, und die dadurch nicht nur von ihren Landsleuten ausgeschlossen sind, sondern sich auch infolge des Aufenthaltes

in der Fremde angefüllt haben mit ausländischen Leidenschaften, Sitten und Gebräuchen und eine Hinneigung zu diesen angenommen haben. Gleichwie nun der, welcher von dort in seine Heimat zurückkehren will, nicht nur zu marschieren begehrt, sondern auch, damit er wieder aufgenommen werden kann, sich bemüht alles Fremdländische, das er angenommen hatte, von sich abzulegen und sich seiner selbst wieder erinnert und dessen, was er früher besessen, aber vergessen hat, ohne das er aber bei den Landsleuten nicht wieder aufgenommen werden kann — auf dieselbe Weise müssen auch wir, wenn wir von hier aus in unsere wahre Heimat zurückkehren wollen, alles abgelegt haben, was wir von der sterblichen Natur angenommen hatten samt der Neigung zu diesen Dingen, wodurch der Abstieg stattgefunden hat; dagegen müssen wir uns wieder erinnern an die selige und ewige Wesenheit und müssen uns beeilen zu dem Farblosen und Eigenschaftslosen zurückzukehren, nachdem wir zwei Übungen vorgenommen haben: die eine, in Folge deren wir alles Materielle und Sterbliche von uns ablegen werden, die andere, die uns befähigen soll zurückzukehren und zu überwinden, indem wir auf einem Wege dorthin emporsteigen, der entgegengesetzt ist dem, der uns hierher hinabgeführt hat. Denn wir waren ewige, geistige Wesen (*οὐσίαι*) und sind es auch jetzt noch, wenn wir von aller Sinnlichkeit und Unvernunft uns reinigen; wir wurden aber mit der Sinnenwelt verkittet durch unsere Kraftlosigkeit, (die uns verhinderte) in der intelligiblen Welt ewig zu verweilen, die aber Kraft genannt wird gegenüber der hiesigen Welt. Denn wenn die Seele nicht im Intelligiblen bleibt, so entspriessen alle in Verbindung mit der Sinnlichkeit und dem Leibe wirkenden Seelenkräfte — gleichwie ein Acker von schlechter Beschaffenheit oft Unkraut hervorbringt, während er doch Weizenkörner aufgenommen hat — durch eine gewisse schlechte Beschaffenheit der Seele, die zwar durch die Erzeugung der Unvernunft ihr eigentliches Wesen nicht vernichtet, aber doch mit der Sterblichkeit in Berührung kommt und aus ihrer Heimat zur Fremde hinabgezogen wird. Daher müssen wir uns auch bemühen, wenn wir wirklich mit allen Kräften uns dem wieder zuwenden wollen, was wir von Anfang an waren, von der Sinnlichkeit uns loszusagen und der Vorstellung und der in deren Gefolge auftretenden Unvernunft und den durch diese

erzeugten Leidenschaften; dagegen müssen wir in Ordnung bringen alles, was mit dem Geiste in Beziehung steht, indem wir ihm Frieden und Ruhe verschaffen vor dem Kriege mit der Unvernunft, damit wir nicht nur hören vom Geiste, sondern auch, soweit unsere Kraft reicht, von seiner Betrachtung Nutzen haben und zur Unkörperlichkeit gelangen, und damit wir auf Grund seiner mit der Wahrheit leben und nicht mit der Lüge und dem, was den Leibern stammverwandt ist. Wir müssen also ablegen unsere vielen Röcke, sowohl diesen sichtbaren, aus Fleisch bestehenden, als auch die, welche wir im Innern angelegt haben und die mit den häutigen Röcken in Verbindung stehen, und so müssen wir nackt und bloss zu dem Stadion emporsteigen, wenn wir die olympischen Spiele der Seele durchkämpfen wollen. Den Beginn aber macht die Entkleidung, ohne die der Kampf nicht würde stattfinden können. Da aber die Kleidungsstücke teils äusserliche, teils innerliche sind, so geht auch deren Ablegung vor sich einerseits durch sichtbare Vorgänge, andererseits durch weniger augenfällige. Denn dass man z. B. etwas nicht isst und angebotenes Geld nicht annimmt, das gehört zu den sichtbaren und äusserlichen Vorgängen, dass man aber auch kein Begehren danach trägt, zu den weniger augenfälligen. Daher muss man nicht nur von den Werken sich lossagen, sondern auch von der Neigung zu ihnen und der Leidenschaft. Was sollte es denn auch nützen von den Werken sich loszusagen und mit den Ursachen, von denen die Werke herrühren, vernagelt zu bleiben? Die Loslösung könnte zwar auch mit Gewalt vorgenommen werden (sc. durch Selbstmord), aber auch durch Überredung und vernunftgemäss dadurch, dass man die in Rede stehenden Werke samt der Neigung zu ihnen verdorren lässt und sie, wie man wohl sagen könnte, in Vergessenheit geraten und absterben lässt, und dies ist auch die beste Art der Loslösung, da bei ihr (an der Seele) nichts haften bleibt von dem, wovon die Losreissung stattfand. Es behält ja auch im Gebiete der sinnlich wahrnehmbaren Dinge das mit Gewalt Abgerissene einen Teil oder eine Spur dessen bei, von dem es abgerissen wurde, (und so könnte es auch der Seele beim Selbstmorde ergehen). Es kommt aber dieses Verdorrenlassen in den Menschen hinein infolge der andauernden Vernachlässigung (der Sinnlichkeit). Die Vernachlässigung aber führt herbei die in Verbindung

mit der angestrengten Richtung des Denkens auf das Geistige eintretende Enthaltung von den die Leidenschaften erweckenden Sinnesempfindungen, und in diesen sind auch die aus den Nahrungsmitteln herrührenden Empfindungen miteinbegriffen. Man muss sich also nicht zum wenigsten auch gewisser Nahrungsmittel enthalten, nämlich aller derer, die ihrer Natur nach geeignet sind, den affizierbaren Teil unserer Seele zu erwecken (zu reizen). Man muss aber auch noch folgendes in Betracht ziehen:

Zwei Quellen sprudeln, um die Seele an die Sinnenwelt zu fesseln; wenn sie aus diesen gleichsam einen tödlichen Trank zu sich genommen hat, so vergisst sie völlig alles, was sie in ihrer wahren Heimat geschaut hat, sie heissen: Lust und Leid. Diese Quellen lassen emporprudeln die Sinnesempfindung, die der Empfindung entsprechende Wahrnehmung und die den Empfindungen sogleich folgenden Vorstellungen, Meinungen und Erinnerungen; aus diesen werden die Leidenschaften erweckt, die gesamte Unvernunft (*ἀλογία* = der vernunftlose Teil der Seele) gestärkt; diese führen die Seele abwärts und machen sie abwendig der ihrem Wesen entsprechenden Liebe zum Seienden. Man muss sich also nach Möglichkeit von diesen fernhalten. Das Fernhalten aber besteht darin, dass man aus dem Wege geht den Affekten, die aus der Sinnlichkeit und der Unvernunft herrühren. Die Wahrnehmungen aber entstehen durch die Sinne des Gesichts, Gehörs, Geschmacks, Geruchs und Gefühls. Denn die Sinnlichkeit ist gleichsam die Mutterstadt der fremdländischen Kolonie der Affekte in uns. Betrachte einmal an jedem einzelnen Sinn, wie reichlich der Zündstoff für die Leidenschaften in uns einströmt, hier aus dem Zuschauen bei Wagenrennen, Ringkämpfen der Athleten oder den Lüsterheit erregenden Tänzen, dort beim Anblick der Weiber, die als Köder der Unbesonnenheit mit allerhand angehefteten Angeln die Unvernunft leicht fangen. Durch alles Derartige gerät die Seele in einen Taumel und macht, dass der Mensch aufspringt und in lautes Rufen und Schreien ausbricht, wobei die äusserliche Erregung entzündet wird durch die innerliche, die ihrerseits wieder durch die Sinnlichkeit entfacht wurde. Diejenigen leidenschaftlichen Bewegungen aber, die durch das Gehör entstehen infolge bestimmter Geräusche und Schallwirkungen, auch von Schmähreden und Schimpfen, bewirken,

dass die meisten Menschen schliesslich alle Überlegung fahren lassen und wie von der Bremse gestochen umherlaufen, während andererseits die weibisch veranlagten allerhand Drehungen und Wendungen vollführen. Wem ist es nicht bekannt, wie sehr die Anwendung von Räucherwerk und wohlriechenden Düften, die ihren eigenen Liebreiz den Liebhabern einflössen, den vernunftlosen Teil der Seele verstärken? Was soll man gar sagen von den durch den Geschmack erregten Affektionen, da hier besonders ein doppelter Strick gedreht wird! Der eine ist der, den die aus dem Geschmache herrührenden Affektionen verstärken, der andere der, den wir infolge des Verspeisens der fremden Körper schwer und kräftig machen. Denn Gifte, wie irgendwo ein Arzt gesagt hat, sind nicht nur die von der Heilkunde bereiteten, sondern auch die täglich von uns zur Nahrung eingenommenen Speisen und Getränke, und das Tödliche wird weit mehr durch diese der Seele eingegeben als durch die, welche in den Apotheken zur Auflösung des Körpers bereitet werden. Die durch Berührung erregten Gefühle aber, die die Seele beinahe selbst zum Körper machen, haben sie schon oft gereizt in unartikulierte Laute, gleichwie der Körper, auszubrechen. Die infolge aller dieser Affektionen sich anhäufenden Erinnerungen, Vorstellungen und Meinungen erwecken einen Schwarm von Leidenschaften und bewirken, dass die Seele voll ist von Regungen der Furcht, der Begierde, des Zornes, der Liebe, der Verlockung, von Trauer, Neid, Sorgen, Lastern und ähnlichen Zuständen. Daher ist ein harter Kampf nötig, von diesen sich zu reinigen, man hat schwer zu arbeiten, um von der Befassung mit ihnen sich zu befreien, da ja Tag und Nacht die notwendige Verflechtung mit der Sinnlichkeit bei uns vorhanden ist. Daher muss man auch nach Möglichkeit sich von denjenigen Plätzen fernhalten, wo man auch ohne es zu wollen der Leidenschaft anheimfallen kann; und man muss sich wohl hüten einerseits vor dem aus der Bekanntschaft mit ihnen entspringenden Kampfe und, wenn man will, selbst dem Siege, andererseits auch vor der aus der Unbekanntschaft herrührenden Unbeholfenheit (*ἀγνυμνωστία*). So hören wir es ja auch von den früheren berühmten Männern, wie Pythagoras und anderen Weisen; von diesen bewohnten einige die einsamsten Gegenden, andere die Tempel und Haine der Städte, aus denen jeder profane Lärm verbannt

ist. Platon aber erwählte sich die Akademie zum Wohnsitz, ein Platz, der nicht nur einsam und fern von der Stadt, sondern auch, wie man sagt, ungesund war. Andere haben sich sogar des Augenlichtes beraubt aus Verlangen nach der ungehinderten Betrachtung des Inneren. Wenn aber jemand glaubt, er könne beim Verkehr mit Menschen, und wenn er seine Sinne mit den ihnen entsprechenden Affektionen erfüllt hat, selbst unaffiziert bleiben, so täuscht er unbewusst sich selbst und die, welche ihm folgen, da er nicht weiss, ein wie grosser Teil der Menschheit von den Leidenschaften geknechtet worden ist eben dadurch, dass er sich ihnen nicht entfremdet hat. (Die von den Abschreibern in Unordnung gebrachten Worte sind zu ordnen: *ὡς πολὺ τοῦ πλήθους καταδεδομένοι ὑπὸ τῶν παθῶν αὐτῆ [τῆ] οὐκ ἀλλοτριώσκει.*) Denn nicht umsonst und nicht mit Verfälschung der Natur hat jener Philosoph gesprochen, der da sagt: ‚Diese (philosophisch veranlagten Menschen) kennen schon von Jugend auf nicht einmal den Weg nach dem Markte, noch wissen sie, wo das Gerichtsgebäude oder das Rathaus oder irgend ein anderes öffentliches Gebäude liegt; Gesetze oder Beschlüsse, mögen sie mündlich oder schriftlich verkündet sein, sehen und hören sie nicht. An den Bestrebungen politischer Gemeinschaften zum Zwecke Herrschergewalt zu erlangen, an Versammlungen, Gastmählern und Gelagen mit Flötenspielerinnen teilzunehmen, fällt ihnen nicht einmal im Traume ein. Ob jemand in der Stadt gut oder schlecht geraten ist, ob jemand mit einem Makel behaftet ist von den Vorfahren her, sei es in männlicher oder weiblicher Linie, das ist einem solchen noch mehr verborgen als die sogenannten Kannen des Meeres (d. h.: als er anzugeben vermöchte, wieviel Kannen Wassers das Meer enthält). Auch weiss er gar nicht einmal, dass er dies alles nicht weiss, denn er hält sich von diesen Dingen nicht fern, um sich ein Ansehen zu geben, sondern in Wahrheit weilt nur sein Leib in der Stadt und im Lande, sein Geist aber, der dies alles für unbedeutend und nichtig hält, verachtet es und fliegt nach Pindars Worten überall umher, ohne sich mit etwas Naheliegenderem zu befassen.‘ (Platon, Theaetet 173 C—174 A.)

(Anmerkung. In den folgenden Kapiteln 37—42 wird diese berühmte Stelle aus dem Theaetet weitläufig kommentiert unter steter Heranziehung Platons. Gleich im Anfange

des 37. Kapitels finden wir den unverständlichen Satz: *οὐκ οἶδε μὲν καὶ ἀπαντᾶ, ἀπαντῶν δὲ καὶ ἐμπιπλᾶς τὰς αἰσθήσεις ἀπ' αὐτῶν ὅτι οὐδὲν οὐκ οἶδεν κτλ.* Das Verbum *ἀπαντῶν* gibt keinen Sinn, auch fehlt ein Verbum finitum, von dem das *ὅτι οὐδὲν οὐκ οἶδεν* abhängen muss. Der Satz ist leicht zu sanieren, wenn wir uns über die Absicht des Schreibers klar werden. Platon schreibt: *καὶ ταῦτα πάντα οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν οἶδεν· οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκίμειν χάριν.* Das heisst doch wohl: er enthält sich der Dinge nicht um sich ein Ansehen zu geben, sich einen Namen zu machen; mit anderen Worten: er täuscht nicht Unwissenheit vor, er simuliert nicht. Der Verfasser der Paraenese will diese Worte kommentieren und zugleich das Wortspiel *ὅτι οὐκ οἶδεν οἶδεν* nachahmen und überbieten. Wenn wir also in *ἀπαντᾶ* und *ἀπαντῶν* das *ν* streichen und das *οἶδεν* verdoppeln, erhalten wir den kunstvollen Satz: *οὐκ οἶδε μὲν καὶ ἀπατᾶ, ἀπατῶν δὲ καὶ ἐμπιπλᾶς τὰς αἰσθήσεις ἀπ' αὐτῶν ὅτι οὐδὲν οὐκ οἶδεν οἶδεν, ἀλλὰ τὸναντίον ἀπεχόμενον αὐτῶν, φησὶν, καὶ μὴ εἰδῶτα οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν εἰδέναι.*

37. Hiermit sagt also Platon, dass er nicht von den erwähnten Dingen unfaffiziert bleibt, weil er sich mit ihnen einlässt, sondern weil er sich mit keinem von ihnen einlässt. Deswegen kennt er weder den Weg zum Gericht noch zum Rathause noch irgend eine andere Einzelheit. Nicht kennt er (dies alles) und stellt sich unwissend, und weil er sich verstellt und (in Wirklichkeit) seine Sinne mit ihnen (*ἀπ' αὐτῶν*) angefüllt hat (d. h.: weil er alles mit seinen Sinnen erfasst hat), weiss er, dass er alles kennt, sondern im Gegenteil, weil er sich von ihnen fern hält und sie nicht kennt, sagt Platon, weiss er auch nicht, dass er sie nicht kennt. Zu Gastmählern aber sich zu begeben, sagt er, fällt ihm nicht einmal im Traume ein. Er wird also kaum ärgerlich darüber sein, dass er Fleischbrühen und Bräten entbehren muss. Wird er überhaupt diese zu sich nehmen? Wird er nicht vielmehr glauben, dass alle diese Dinge unbedeutend und nichtig sind, wenn man sich ihrer enthält, dagegen schwerwiegend und schädlich, wenn man sie zu sich nimmt? Und wird er nicht, da ja Vorbilder in der Welt ihm vor Augen stehen, das des Göttlichen als das glücklichste, das des Gottlosen als das unseligste (Theaetet 176 E), dem einen ähnlich, dem anderen unähnlich zu werden suchen, indem er die Lebens-

weise erwählt, die dem angemessen ist, dem er ähnlich werden will, und zwar eine einfache und genügsame Lebensweise und eine solche, bei der man am wenigsten mit den sterblichen Dingen sich anfüllt? Solange also jemand in betreff von Speisen im Zweifel ist und zustimmt (*συναγορῆ*), dass man dieses oder jenes essen darf, und nicht zu der Überzeugung kommt (*διανοῆται*), dass man sich, wenn dies möglich wäre, jeglicher Nahrung enthalten müsse, so lange, da er den Leidenschaften beistimmt, treibt er Spiegelfechtereien (*δοξοκοπεῖ*), da er (in Wirklichkeit) gar keinen Zweifel hegt in betreff der Dinge, worüber er zu schwanken vorgibt (*ὡς μηδὲν διαφερόμενος περὶ ὧν διαφέρεται*). Mit Gewalt also wird der Philosoph sich nicht ums Leben bringen (*ἐξάξει ἑαυτόν*), denn wenn er sich Gewalt antut, wird er nichtsdestoweniger dort bleiben, von wo er mit Gewalt fortkommen will; aber er wird auch wahrlich nicht glauben etwas Gleichgültiges zu tun, wenn er die Fessel verstärkt. Folglich wird er, indem er der natürlichen Notdurft nur das Notwendige darbietet, und dieses als Leichtes und durch möglichst leichte Nahrungsmittel, alles was darüber hinausgeht als auf die Lust abzielend von sich weisen. Denn er glaubt dem, der da gesagt hat (Platon, Phaedon 83 D), dass die Sinnlichkeit gleichsam ein Nagel ist, der die Seele an die Leiber befestigt, da sie (die Sinnlichkeit) gerade durch die Verstärkung ihrer eigenen Leidenschaft die Seele verkittet und gleichsam vernagelt mit der durch den Körper erregten Lust. Denn wenn die Dinge der Sinnenwelt der reinen Betätigung der Seele nicht hinderlich wären, was wäre es dann Schlimmes im Körper zu sein, wenn man unberührt (*ἀπαθῆ*) bleibt von den durch den Leib hervorgerufenen Erregungen? Wie hättest du denn auch beurteilen und aussagen können, was dir widerfahren ist, wenn du nicht affiziert wärest und bei dem zugegen warst, wovon du affiziert wurdest? Der Geist freilich mag für sich bleiben, auch wenn wir nicht bei ihm sind, wer aber aus dem Geiste herausgetreten ist, der ist da, wohin er sich entfernt hat, und indem er auf und ab läuft durch die Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmung, ist er dort zugegen, wo auch die Wahrnehmung (Sinnlichkeit) ist. Ein anderes aber ist es, auf die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu achten, weil man (gerade) mit anderen Dingen beschäftigt ist, ein anderes zu glauben, dass man selbst nicht bei ihnen zugegen ist, weil man völlig beiseite getreten ist.

(Anmerkung. Der Schluss dieses 39. Kapitels ist entweder korrupt oder, was ich für wahrscheinlicher halte, stark interpoliert. Ich schiebe S. 115, 18 N. hinter *ἐκῶν* das Partizip *ἐρῶν* ein und streiche die Worte *ἀλλ' οὐκ ἔξ ἀναισθητῶν* Z. 23 — S. 116, 5 *φησὶν*. Ebenso ist das ganze kurze Kapitel 40 nach Form und Inhalt verdächtig; der Satz *οὐδὲ τῶν δύο ψυχᾶς ἡμᾶς ἔχειν λεγόντων, δύο προσοχᾶς ἡμῶν δεδωκότων* schwebt völlig in der Luft. Ich scheidet es deshalb als Interpolation aus.)

Wer sich also freiwillig zu Schmausereien begibt und zu Schauspielen, weil er das durch den Anblick erregte Vergnügen und Gelächter liebt, der ist eben durch dieses Sichhinbegeben da, wo auch der Affekt ist; wer aber mit anderen Dingen beschäftigt und beiseite getreten ist, der ist es, der durch seine Unerfahrenheit Gelächter erregt nicht nur bei Thrakerinnen, sondern auch bei dem anderen grossen Haufen und der, wenn er sich damit einlässt, in völlige Ratlosigkeit gerät; in seiner Ratlosigkeit also erscheint er lächerlich, und da er bei den Lobreden und Prahlereien der anderen nicht nur scheinbar (innerlich) sondern offensichtlich wirklich lacht, scheint er ein Tor zu sein. (Platon, Theaet. 174 C. D.)

Kap. 41. Wozu wäre es denn auch nötig, die Affekte zum Verdorren zu bringen und von ihnen abzusterben (sie absterben zu lassen), und dieses Tag für Tag zu üben, wenn es uns möglich wäre dem Geiste entsprechend (geistig) tätig zu sein, indem wir uns gleichzeitig mit den sterblichen Dingen (der Sinnenwelt) befassen ohne die Aufsicht des Geistes? Wenn du aber köstlichen Braten issest und den süssesten Wein trinkst und trotzdem imstande bist mit der intelligiblen Welt im Verkehr zu bleiben, warum dann nicht auch, wenn du mit Buhldirnen verkehrst und tust, was man ohne den Anstand zu verletzen nicht einmal aussprechen kann? Denn überall sind dies die Affekte des Knaben in uns, und je schimpflicher sie sind, desto weniger wirst du behaupten können, nicht zu ihnen hinabgezogen zu werden.

(Anmerkung. Das Bild vom Knaben in uns ist aus Platons Phaedon 77 E entnommen. Zu verstehen ist darunter natürlich der vernunftlose Teil der Seele (*ἡ ἀλογία, τὸ ἄλογον*), dem die Vernunft als Pädagog gegenübergestellt wird; diese wird weiterhin auch unter Anlehnung an das bekannte Seelenbild aus dem Phaedros als Rosselenker (*ἡνίοχος*) bezeichnet.

Die folgenden Sätze S. 116, 25—117, 6 sind schwer verderbt und offenbar lückenhaft überliefert, die Worte *καθάπερ — ἀνάγκη* (4—6 N.) hat schon Nauck mit Recht für unecht erklärt. Ich halte die ganze Stelle für interpoliert und lasse sie deshalb unübersetzt, zumal da der folgende Satz: *ὅπου γὰρ αἰσθησις κτλ.* ganz logisch und ungezwungen an den oben zuletzt übersetzten anschliesst.)

Denn überall, wo Sinnlichkeit und deren Empfindung (*ἀντίληψις*) ist, da ist Austritt (*ἀπόστασις*) aus dem Geistigen, und je stärker die Regung der Unvernunft ist, desto weiter ist der Abstand vom Denken. Es ist nämlich nicht möglich, wenn man hierhin und dorthin sich treiben lässt, (gleichzeitig) dort zu sein, wenn man hier ist; denn nicht mit einem Teile von uns, sondern in unserer Ganzheit (mit ganzer Seele) richten wir die Aufmerksamkeit auf beides (sc. das Sinnliche und das Intelligible).

42. Der Wahn aber, als könne der Mensch, während er sich sinnlichen Regungen überlässt, den Verkehr mit den intelligiblen Geistern fortführen, hat auch schon viele von den Barbaren zu Falle gebracht, die infolge ihrer Geringschätzung des Sinnlichen (als sei es dem Geiste gegenüber ohnmächtig) sich zu Genüssen aller Art fortreissen liessen. (Der folgende Satz: *λέγοντες — ἐπιτρέπειν* ist völlig korrupt und kann unbedenklich fehlen.) Denn ich habe schon einige zur Verteidigung ihres unseligen Glaubens folgendermassen sprechen hören: ‚Uns verunreinigen Speisen so wenig, wie schmutzige Zuflüsse das Meer verunreinigen. Denn wie das Meer Herr wird über alles Flüssige, so werden wir Herren über alle Speisen. Würde das Meer seinen Mund schliessen und die Zuflüsse nicht aufnehmen, so möchte es, für sich betrachtet, noch so gross sein, der Welt gegenüber würde es klein erscheinen, weil es das Schmutzige nicht in sich bergen kann; denn nur aus der Scheu sich selbst zu beschmutzen liesse sich sein Zurückweisen des Schmutzigen erklären. Aber das Meer nimmt im Gegenteile alles auf und stösst nichts von sich, was zu ihm kommt, eben weil es sich seiner Grösse bewusst ist. So würden auch wir, wenn wir vor irgend einer Speise uns scheueten, für Sklaven einer Furchtregung uns erklären, während doch vielmehr alles uns untertan sein soll. Ein stehendes kleines Wasser wird, wenn es Schmutz aufnimmt, sogleich trübe und unrein, aber der grosse Abgrund

wird nie unrein. So gewinnen auch Speisen nur über geringe Menschen die Oberhand, in denen aber der Abgrund der Freiheit ist, die nehmen alles in sich auf und werden durch nichts befleckt.' (Nach Bernays, Theophrast. p. 15. 16.) Mit solchen Reden betrogen sie sich selbst und richteten ihre Lebensweise dem Truge gemäss ein; aber statt in den Abgrund der Freiheit haben sie sich in den Abgrund der Unseligkeit gestürzt und sind darin ertrunken. Solches hat auch einige von den Kynikern zu der Meinung verführt, dass sie sich alles erlauben dürften, weil sie sich in zu innige Gemeinschaft mit dem Urheber ihrer Sünden (dem Körper) eingelassen hatten, den sie ja für gleichgültig (*ἀδιάφορον*) zu erklären pflegen.

43. Ein vorsichtiger Mann aber, der den Lockungen der Natur gegenüber argwöhnisch ist, der das Wesen des Körpers genau betrachtet und erkannt hat, wie dieser nach Art eines Organes mit den Seelenkräften fest verbunden ist, der weiss, wie sehr die Leidenschaft bereit ist sich vernehmbar zu machen, wir mögen wollen oder nicht, sobald der Leib von den Dingen der Aussenwelt in Erregung versetzt und die Erregung zur Empfindung gekommen ist. Denn die Empfindung (das Gefühl, *ἀντίληψις*) ist die Stimme der Leidenschaft, diese aber kann sich nicht vernehmbar machen, wenn nicht die ganze Seele auf die Stimme hört und das die Aufsicht führende (*ἐπιστατικόν*) Auge auf diese richtet. Da aber überhaupt der vernunftlose Seelenteil (*ἄλογία*) kein Mittel hat die Tragweite einer Handlung, ihr Wie und Woher und ihre Wirkung auf andere zu beurteilen, sondern an und für sich ohne Aufsicht ist und wo er die Oberhand gewinnt gleich Rossen ohne Lenker dahinstürmt, so ist es unmöglich irgend etwas auf die Aussenwelt Bezügliches in richtiger Weise anzuordnen oder den richtigen Zeitpunkt und das rechte Mass der Nahrung zu beurteilen ohne das wachsame Auge des Lenkers, der die Regungen der an sich blinden Unvernunft regelt und zügelt. Wie würde wohl ein Mensch beschaffen sein, der die vernunftlosen Seelenteile (*ἄλογία* = *ἐπιθυμία* und *θυμός*) von der Aufsicht der Vernunft befreit und ihnen gestattet ihrer eigenen Natur gemäss dahinzustürmen, nachdem er der Begierde gestattet hat ihrer eigenen Bewegung zu folgen soweit sie will und dem Mute und Zorne gleichfalls! Ein solcher würde das Wertvolle und Vernünftige in

uns (das *σπουδαῖον*) und dessen wohlüberlegte Werke in eine schöne Verfassung bringen, wenn er uns (?) bei den Regungen der Unvernunft ohne die Lenkung und Zügelung der vorgesetzten Vernunft sein lässt (44). Es unterscheidet sich doch offenbar gerade dadurch der Weise vom Toren, dass jener überall die Überlegung zur Seite hat, die das Vernunftlose beherrscht und zügelt, dieser aber vielfach der Unvernunft die Zügel locker lässt und mit dieser zusammen handelt. Daher sagt man auch, der eine sei unbesonnen und lasse sich von der Unvernunft treiben, der andere aber sei besonnen und habe alles, was keiner Überlegung fähig ist (*ἀλόγιστον*), in seiner Gewalt. Auch die Sündhaftigkeit in Worten und Werken entsteht bei den meisten Menschen durch die Begierden und die Zorneserregungen, während andererseits der rechtschaffene Lebenswandel bei den Weisen sich findet, weil die einen dem Knaben erlaubten seinem Wesen gemäss zu tun, was er will, die anderen aber dem Erzieher die Lenkung anvertrauten und mit diesem die ihrem Wesen entsprechenden Handlungen verrichteten. Daher bestimmt auch sowohl beim Essen als auch bei den übrigen körperlichen Verrichtungen der Rosselenker, wenn er zugegen ist, das richtige Mass und die rechte Zeit, ist er aber abwesend und, wie einige sagen, mit seinen eigenen Angelegenheiten beschäftigt, so gestattet er auch dann nicht dem vernunftlosen Seelenteile in Leidenschaft zu geraten oder überhaupt irgend etwas zu unternehmen, wenn er nämlich unsere Art von Aufmerksamkeit besitzt; wenn er (der Rosselenker) aber dieser (der Aufmerksamkeit, *προσοχή*) erlaubt ohne ihn bei dem Knaben zu sein, so verdirbt er den Menschen, da er von der Unvernunft der vernunftlosen Seelenteile überwältigt wird. Infolgedessen entspricht auch die Enthaltbarkeit sowohl von Speisen als auch von leiblichen Genüssen und von Handlungen, die durch das Gefühl vermittelt werden, mehr dem Charakter des Weisen, da man bei der Befassung mit körperlichen Gepflogenheiten hinabsteigen muss von den eigenen Sitten zur Erziehung des Unbesonnenen und Vernunftlosen in uns; bei den Nahrungsmitteln ist dies aber in noch höherem Grade der Fall; denn das Alogon ist unfähig zu beurteilen, was aus diesen entstehen kann; denn es ist von Natur ausserstande, über das Abwesende ein Urteil abzugeben. Könnte man nun von den Nahrungsmitteln sich befreien wie von den Gesichtseindrücken,

nachdem man sie beseitigt hat (denn es ist möglich, nachdem man die aus ihnen herrührenden Vorstellungen zur Ruhe gebracht hat, mit anderen Dingen beschäftigt zu sein), dann wäre es schön und gut, wenn man dem Zwange der sterblichen Natur um ein Weniges nachgegeben hat, sich auf der Stelle von ihnen loszumachen. Da aber (die Speisen im Leibe nicht so bleiben, wie sie hineingekommen sind, sondern in Blut und sonstige Bestandteile des Körpers verwandelt werden und dazu) eine gewisse Zeit verstreichen muss zum Zwecke der Verdauung und der Verbreitung der Säfte durch den Körper, wozu auch Schlaf, Ruhe und sonstige Untätigkeit beitragen müssen, damit eine Mischung bestimmter Art entsteht und die Exkremeute ausgeschieden werden können [ergänzt und ganz frei übersetzt], so muss notwendig der Pädagog zur Stelle sein, der für sich die leichtesten Speisen auswählt, die am besten zu verdauen sind, wobei er vorausieht, was daraus entstehen wird und wie gross der zu bewältigende Widerstand ist und den Begierden gestattet eine nicht zu schwere Last in uns einzuführen auf Grund eines mässigen Vergnügens, das wir bei ihrer Aufnahme (in den Mund) zum Zwecke des Hinabschluckens empfinden. Mit gutem Grunde also lehnt die Vernunft das Massenhafte und Überflüssige ab und beschränkt das Notwendige auf ein Weniges, wenn der Mensch weder bei der Beschaffung der Nahrungsmittel Umstände haben soll, weil er vielerlei bedarf, noch bei der Zubereitung zahlreiche Diener nötig haben, noch beim Essen zu grosses Vergnügen empfinden, noch bei vollem Magen sehr träge, noch bei Anfüllung mit zu schwerer Kost schläfrig werden soll, noch wenn er sich den Magen füllt mit Speisen, die den Körper fett machen, zwar die Fessel verstärken, sich selbst aber zu träge und zu schwach machen soll, um seine eigentliche Aufgabe zu erfüllen. Es beweise uns also irgend ein Mann, der sich befleissigt möglichst dem Geiste entsprechend zu leben und von den körperlichen Affektionen möglichst wenig abgelenkt werden will, dass die Fleischkost leichter zu beschaffen ist als die aus Früchten und Gemüsen bestehende, dass ihre Zubereitung billiger ist als die der Pflanzenkost, dass sie leichter zu verdauen ist als die andere, dass sie beim Stoffwechsel schneller den Körper durchdringt als die aus Vegetabilien herrührende Durchdringung (*ἀνάδοσις*), dass sie weniger zu Begierden

anreizt und weniger dazu beiträgt den Körper dick und stark zu machen, als die fleischlose Ernährungsweise. Da aber kein Arzt und kein Philosoph, kein Turnlehrer und kein Mann ohne Beruf solches zu behaupten gewagt hat, warum entfernen wir uns da nicht freiwillig von der Last des Leibes? Warum befreien wir uns nicht zugleich mit dieser Entfernung von vielen Übeln? Denn nicht von einem, sondern von unzähligen ist der befreit, der sich daran gewöhnt hat mit den leichtesten Speisen sich zu begnügen; er ist frei von dem Überflusse an Geld, er braucht nicht viele Sklaven zu seiner Bedienung, keine Menge Hausrat, er ist frei von der schläfrigen Geistesverfassung, frei von vielen heftigen Krankheiten, er hat die Ärzte nicht nötig, braucht keine Reizmittel zum Liebesgenusse, kein stark duftendes Räucherwerk, er hat keine Verdauungsbeschwerden, er ist frei von der Stärke der Fessel (die die Seele an den Leib bindet), frei von der Körperkraft, die zu Taten anreizt, kurz — von einer wahren Ilias von Übeln; von allen diesen erlöst uns die einfache und für alle leicht zu beschaffende Pflanzenkost, die Frieden verschafft dem vernünftigen Seelenteile (*λογισμῶ*), der uns Heil und Rettung bringt. Denn nicht aus den Brodessern, sagt Diogenes, rekrutieren sich die Diebe und Feinde, sondern aus den Fleischessern erwachsen die Sykophanten und Tyrannen. Ist aber die Ursache der vielen Bedürfnisse aufgehoben, das Übermass dessen, was in den Körper eingeführt wurde, beseitigt und das Gewicht der uns eingegebenen Nahrungsmittel erleichtert, dann wird das Auge frei von Dunst und Nebel und (die Seele) liegt ruhig ausserhalb des vom Körper erregten Wogenschwalles vor Anker. Auch bedarf dieses keiner Erinnerung und keines Beweises, da es an und für sich klar und deutlich ist. Daher sehen nicht nur die, welche sich bestreben dem Geiste gemäss zu leben und das diesem entsprechende Leben als Endziel aufgestellt haben, zur Erreichung dieses Zieles die Enthaltung von allen diesen Dingen als notwendig an, sondern auch fast jeder Philosoph, meine ich, der der einfachen Lebensweise vor der kostspieligen den Vorzug gibt, wird lieber den bei sich aufnehmen, der sich mit wenigem begnügt als den, der vieles nötig hat. Auch finden wir — was den meisten wohl paradox erscheinen wird —, dass selbst diejenigen unter den früheren Philosophen dieses behaupten und rühmend hervorheben, welche die Lust für

das Endziel halten. Die Epikureer nämlich mit dem Begründer ihrer Lehre an der Spitze begnügen sich offensichtlich mit Brot und Früchten, und sie haben in ihren Schriften beständig hervorgehoben, mit wie wenigem die Natur zufrieden ist, und darauf hingewiesen, dass sie genügend imstande sei, ihre Notdurft aus den einfachen und leicht zu beschaffenden Nahrungsmitteln zu befriedigen. Denn der Reichtum der Natur, sagt Epikur, ist begrenzt und leicht zu beschaffen, der Reichtum dagegen der leeren und törichten Meinungen ist unbegrenzt und schwer zu beschaffen. Denn was infolge des Bedürfnisses das Fleisch beunruhigt, das beseitigen gut und genügend die leicht zu beschaffenden Mittel, da sowohl die flüssigen als die trockenen von Natur einfach sind. Alles übrige aber, das zur Kostspieligkeit führt, erregt nach Aussage der Epikureer kein notwendiges Verlangen, auch entsteht dieses Verlangen nicht notwendig dadurch, dass irgend ein Körperteil Schmerz oder Unbehagen empfindet, sondern entweder dadurch, dass irgend etwas uns betrübt oder reizt, wenn es nicht vorhanden ist, oder dadurch, dass irgend ein Körperteil Lust empfindet, oder aber überhaupt infolge von eitlen und falschen Meinungen, und dies letztere Begehren wird auf keinerlei natürlichen Mangel zurückgeführt, noch weniger auf etwas, das infolge seines Fehlens den Bestand des Leibes aufzulösen droht. Denn solche Regungen zu befriedigen sind auch die sich zufällig bietenden Mittel genügend imstande, deren die Natur notwendig bedarf. Diese sind aber wegen ihrer Einfachheit und Geringfügigkeit leicht zu beschaffen; wer Fleisch isst, bedarf doch auch der fleischlosen Kost, wer sich aber mit dieser begnügt, der hat damit auch schon eine Kost, die um die Hälfte billiger und leicht zu beschaffen ist und deren Zubereitung keines grossen Aufwandes bedarf. (Vgl. Diogen. Laert. X 149.) Man muss aber, sagen die Epikureer, nicht zuerst die notwendigen Nahrungsmittel sich beschaffen und dann nebenbei die Philosophie zu Hilfe nehmen, sondern man muss zunächst der Seele die wahre und echte Ruhe verschafft haben und so über die tägliche Nahrung nachdenken. Denn einem schlechten Denker würden wir unsere Angelegenheiten anvertrauen, wenn wir ohne Philosophie abmessen und beschaffen wollten, was für die Natur notwendig ist. Daher muss man als Philosoph auch über diese Dinge vorher nachdenken und darf nur das zulassen,

was die Philosophen nach heissem Bemühen uns verstatten; alles aber, was von diesen verworfen wird, da es nicht die vollkommene Seelenruhe herbeiführen würde, darf man nicht anwenden bei der Beschaffung von Dingen und Nahrungsmitteln. Mit Hilfe der Philosophie also muss man sich hiermit befassen, und dann wird es sich sofort ergeben, dass bei weitem besser das unter diesen Dingen ist, was am leichtesten zu beschaffen, einfach und leicht verdaulich ist; denn aus dem Leichtesten kommt auch die geringste Beunruhigung. 51. Alles aber, dessen Beschaffung Hemmungen mit sich bringt infolge der Schwere des Körpers, oder weil seine Zubereitung mit vielen Umständen verbunden ist, oder weil es die ununterbrochene Beschäftigung mit den wichtigsten Überlegungen behindert, oder aus irgend einem anderen Grunde, das ist alsbald nutzlos und darf nicht eingetauscht werden gegen die in seinem Gefolge auftretenden Beunruhigungen. Es muss aber der Philosoph auch die Hoffnung hegen dürfen, dass es ihm zeitlebens an nichts mangeln wird; zu dieser Hoffnung berechtigen uns mit ziemlicher Sicherheit die leicht zu beschaffenden Mittel, die schwer zu beschaffenden aber bewirken, dass wir sie schwerlich hegen dürfen. Die meisten Menschen wenigstens unterziehen sich, obwohl sie vieles besitzen, aus diesem Grunde endlosen Mühen, nämlich aus Furcht, dass ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer Gelüste ausgehen könnten. Begnügen wir uns aber mit den leicht zu beschaffenden und einfachsten Mitteln, so hat das zur Folge, dass wir uns daran erinnern, dass auch der gesamte angehäuften Reichtum durchaus nicht imstande ist die Unruhe der Seele zu beschwichtigen, dass aber die Unruhe des Fleisches auch die ganz mässigen Mittel, die sich gerade darbieten und in jeder Beziehung leicht zu beschaffen sind, beseitigen; und sollte es auch einmal an diesen geringen Mitteln mangeln, so beunruhigt das den Menschen nicht, der sich auf das Sterben einübt. Ferner ist das Schmerzgefühl, das durch das natürliche Bedürfnis entsteht, viel gelinder als das infolge der Anfüllung entstehende, es sei denn, dass einer durch die leeren Meinungen sich selbst täuscht; auch beschwichtigt die Mannigfaltigkeit der Nahrungsmittel nicht nur nicht die Beunruhigungen der Seele, sondern sie trägt auch nicht einmal zur Erhöhung der Fleischeslust bei. Denn auch diese hat ein Ende mit der Beseitigung des Unlust-

gefühles (*ἀλληδόνοσ*). [Den folgenden verderbten und unverständlichen Satz halte ich für interpoliert.] Sie trägt nämlich nicht zur Erhaltung des Lebens bei, sondern zur Verstärkung der Lüste, ähnlich wie die geschlechtlichen Genüsse und das Trinken ausländischer Weine, ohne die die Lebenskraft (*φύσις*) vollkommen bestehen kann. Alles aber, was sie zu ihrem Bestande nicht entbehren kann, das ist ganz geringfügig und mit Gerechtigkeit, Freiheit, Ruhe und grosser Leichtigkeit zu beschaffen. 52. Ferner ist die Fleischnahrung auch nicht der Gesundheit förderlich, sondern eher hinderlich. Denn wodurch die Gesundheit erworben wird, dadurch wird sie auch erhalten. Sie wird aber erworben durch die einfache und fleischlose Ernährungsweise; folglich wird sie auch durch diese bestehen bleiben. Wenn aber die Pflanzenkost weder zur Stärke eines Milon verhilft, noch überhaupt zur Verstärkung der Körperkraft — nun, der Philosoph hat beides nicht nötig, wenn er sich mit der Theorie und nicht mit praktischer Tätigkeit und Ausschweifungen befassen will. Es ist aber durchaus nicht zu verwundern, dass die meisten Menschen glauben, das Fleischessen befördere die Gesundheit; denn dieselben Menschen glauben ja auch, dass die sinnlichen Genüsse zur Erhaltung der Gesundheit dienen, und sogar die Aphrodisien, die ja niemandem etwas nützen, bei denen man im Gegenteil froh sein muss, wenn sie nicht schaden (*ἃ ὄνησε μὲν οὐδένα τιὰ, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἐβλαπεν*; Ausspruch Epikurs, Diog. Laert. X 118). Wenn aber die grosse Masse nicht so beschaffen ist (wie der Philosoph), so geht das uns nichts an. Denn beim grossen Haufen gibt es auch keine feste Freundschaft, noch dauerndes Wohlwollen; er ist weder für diese empfänglich, noch für Weisheit, noch für die Teile der Wissenschaft, die einen bedeutenden Wert haben; der gemeine Mann hat weder von seinem eigenen noch vom öffentlichen Nutzen einen Begriff, noch kann er schlechte und feine Sitten voneinander unterscheiden. Ausserdem ist unter der grossen Masse der Menschen viel Ausschweifung und Unmässigkeit vorhanden; daher ist auch nicht zu befürchten, dass es jemals an Leuten fehlen wird, die Tiere verzehren. Denn wenn alle Menschen von der besten Denkart wären, würde durchaus kein Bedürfnis sein an Geflügelzüchtern, Vogelstellern, Fischern und Sauhirten. Bleiben aber die Tiere sich selbst überlassen ohne die Fürsorge und Aufsicht der Menschen,

so gehen sie schnell zugrunde und werden aufgezehrt von denen, die ihnen nachstellen und ihre Masse verringern, wie das bei unzähligen Tieren eingetreten ist, die den Menschen nicht zur Nahrung dienen; bleibt aber die unter den Menschen verbreitete mannigfache und nach Abwechslung verlangende Unvernunft bestehen, so wird es auch Unzählige geben, die die Tiere verschlingen. Die Gesundheit aber muss man sich bewahren nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern zu dem Zwecke, damit man ungehindert der Güter teilhaftig werden kann, die aus der wissenschaftlichen Betrachtung sich ergeben. Es erhält sie aber am meisten die unerschütterliche Verfassung der Seele und die Richtung des Denkens auf das wahrhaft Seiende. Denn von dieser Verfassung aus erstreckt sich ein grosser Einfluss auch auf den Körper, wie das Gefährten von uns durch die Erfahrung bewiesen haben, die derartig an Händen und Füssen an der Gicht litten, dass sie volle acht Jahre in der Sänfte getragen werden mussten, und die doch zugleich mit der Entäusserung von ihren Schätzen und mit dem Hinblick auf das Göttliche von diesem Leiden sich befreiten. Sie legten also zusammen mit ihren Schätzen und ihren Sorgen auch die Krankheit des Leibes ab, so dass also von jener bestimmten Seelenverfassung aus auch ein grosser Einfluss auf den Körper ausgeht, um die Gesundheit und das ganze Wesen zu erhalten. Dazu trägt aber im höchsten Grade auch die Verringerung der Nahrung bei. Überhaupt aber pflegte Epikur mit Recht zu sagen, wir müssten uns hüten vor einer Nahrung, nach der wir zwar, wenn wir sie nicht haben, verlangen und sie zu beschaffen suchen, die wir aber, wenn wir sie bekommen und sie zur Wirkung gekommen ist, verwünschen. Von solcher Art ist aber jede kostspielige und schwer zu verdauende Nahrung. Auch ist dies das Los derer, welche nach solcher gierig trachten, dass sie entweder unmässigen Aufwand treiben oder von Krankheiten oder von Überdross oder Ruhelosigkeit heimgesucht werden. Darum muss man auch bei den leichten Nahrungsmitteln sich vor dem Übermass hüten und überall darauf achten, was durch deren Genuss entsteht, wie weit ihr Einfluss reicht und welches Unbehagen des Leibes oder der Seele sie zu beseitigen imstande sind. (Der folgende Satz ist verstümmelt und unübersetzbar.) Denn man darf nirgends schwanken, sondern muss sich an die Norm und das Mass

halten, die in diesen Dingen liegen, und man muss bedenken, dass der, welcher die Enthaltbarkeit vom Fleischgenusse scheut, wenn anders er auf Grund der Lust Fleischnahrung zu sich nimmt, den Tod fürchtet. Denn mit der Entziehung dieser Nahrung verbindet er sofort die unbestimmte Vorstellung von der Gegenwart von etwas Schrecklichem, infolgedessen der Tod (erfolgen könnte). Aus solchen und verwandten Ursachen entsteht auch die unersättliche Lebensgier, das Streben nach Reichtümern und Besitz und die Meinung, dass man mit diesen in Verbindung mit der längeren Zeitdauer das gesamte Gut vermehren werde, sowie auch die masslose Todesfurcht. Die Lust aber, die durch kostspieligen Aufwand entsteht, kommt durchaus nicht nahe derjenigen, die aus der Genügsamkeit erwächst bei dem, der sie aus Erfahrung kennt; denn bei diesem liegt schon ein grosser Genuss in der Erwägung, wie wenig er bedarf. Ist nämlich die Kostspieligkeit beseitigt, das mit den Liebesgenüssen verknüpfte brennende Verlangen unterdrückt, die Sucht nach äusseren Ehren aufgehoben, wozu sollen wir da noch einen müssig daliegenden Reichtum gebrauchen, der uns zu keinem Zwecke nützen, sondern uns nur beschweren würde? Daher entsteht die Befriedigung und die aus solcher Sättigung herrührende Lust rein und lauter. (Ein verdächtiger Satz!) Man muss aber auch den Leib soweit wie möglich von der Lust an der Sättigung entwöhnen, nicht von der, die durch die Beschwichtigung des Hungers entsteht, und man muss ihn daran gewöhnen nur soviel zu geniessen, dass er in gutem Zustande durch alles hindurchkommt und als Norm das Notwendige anzunehmen, nicht das Mässlose. So wird es auch diesem (dem Leibe) beschieden sein, das durch die Genügsamkeit und die Verähnlichung mit der Gottheit (für ihn) mögliche Gute zu erlangen; so wird auch er nicht nach der längeren Zeitdauer verlangen, als wenn diese ihm ein grösseres Gut zulegen könnte; so wird er andererseits wahrhaft reich sein, wenn er nach der natürlichen Norm den Reichtum bemisst, nicht nach leeren Meinungen; so wird er auch nicht hangen an der Hoffnung auf eine grösste Lust, die keine Gewähr bietet, dass sie jemals in Erfüllung gehen wird; denn gerade diese erregt die grösste Unruhe; sondern er wird vielmehr dabei verharren sich mit dem Gegenwärtigen und Vergangenen zu begnügen und nicht krampfhaft sich bemühen, auch in

Zukunft noch da zu sein. Wie sollte es ausserdem, beim Zeus! nicht seltsam sein, dass dem, welcher sich schlecht befindet oder infolge äusserer Umstände in schwerer Not ist oder in Ketten und Banden liegt, die Nahrung gar nicht in den Sinn kommt, dass er nicht darüber nachdenkt, woher er sie sich verschaffen soll, sondern selbst die notwendige, auch wenn sie ihm zur Hand liegt, verschmäht; während dagegen der wahrhaft Gefesselte im Ringen mit seinem inneren Unbehagen sich Lebensmittel zu verschaffen sucht und an Mannigfaltigkeit und Abwechslung denkt, wodurch er die Fessel verstärken wird? Und wie sollte dies das Verhalten von Menschen sein, die ihren Zustand erkannt haben, und nicht vielmehr von solchen, die an ihren Lüsten Freude empfinden und nicht wissen, in welcher Lage sie sind? Diesen ergeht es gerade umgekehrt wie den Gefesselten, welche ihr Unglück kennen. Denn unzufrieden mit dem vorhandenen Lebensunterhalt und von schrecklicher Unrast erfüllt streben sie nach dem nicht vorhandenen, um sich damit den Bauch zu füllen. Denn es kommt niemand infolge davon, dass er alle Unrast und Begierde leicht beseitigen kann, zu dem Bestreben sich silberne Tische und Stühle zu verschaffen, zu dem Verlangen nach Salben, Köchen, Geräten, Kleidern und überaus kostspieligen und abwechslungsreichen Mahlzeiten, sondern infolge davon, dass er mit dem ganzen vorhandenen Lebensunterhalt unzufrieden ist, eine unersättliche Gier nach Gütern hat und von schrecklicher Unrast geplagt ist. Daher denken die einen gar nicht an das nicht Vorhandene (*τοῦ μὴ παρόντος* vor *ὃ μέμνηται* von mir eingeschoben), weil sie sogar das Vorhandene verschmähen, die anderen aber verlangen nach dem nicht Vorhandenen, weil sie mit dem Vorhandenen unzufrieden sind. 56. Aus beiden Gründen (*ἐκατέρωθεν*) aber wird sich der Theoretiker an seine einfache Lebensweise halten; denn er weiss, in welchen Fesseln er liegt; daher kann er nicht nach Kostspieligkeit streben; und weil er das Einfache liebt, wird er nicht danach verlangen beseelte Wesen zu verzehren, als wenn er sich mit den unbeseelten nicht begnügen könnte.

Wenn aber auch einmal beim Philosophen der Leib nicht von der Beschaffenheit sein sollte, dass er (in der geschilderten Weise) leicht zu lenken und durch die sich gerade anbietenden Mittel leicht zu heilen wäre, sondern wir um

des wahren Heiles willen auch Schmerzen erdulden müssten, sollten wir sie da nicht auf uns nehmen? Wir unterziehen uns doch, wo es sich um die Beseitigung einer Erkrankung des Leibes handelt, mit allem Eifer jeglicher Behandlung, indem wir uns schneiden, uns Blut entziehen und brennen lassen, bittere Arzneien trinken, uns purgieren lassen durch den Bauch (Mastdarm), durch Brechmittel, durch die Nase, und noch obendrein diejenigen belohnen, die uns solche Behandlung angedeihen lassen, da aber, wo es sich um eine innerer Erkrankung (der Seele) handelt, sollten wir nicht mit gutem Grunde alles und jedes auf uns nehmen, auch wenn dieses Erdulden mit Schmerzen verbunden sein sollte? Da wir aber jetzt nicht über das Ertragen von Schmerzen philosophieren, sondern über die Beseitigung nicht notwendiger Lüste — welche Rechtfertigung können diejenigen da noch vorbringen, die ihre Unmässigkeit schamlos verteidigen wollen?

57. Denn wenn man rückhaltlos mit allem Freimute reden soll: es ist nicht möglich das Ziel anders zu erreichen, als indem man mit der Gottheit — wenn man so sagen darf — vernagelt (fest verbunden), vom Körper aber entnagelt (losgelöst) ist und von allen Lustempfindungen, die durch ihn der Seele zukommen. (Das Wortspiel *προσηλωθέντα — ἀφηλωθέντα* ist auf Grund des platonischen *ἦλος* gebildet.) Man kann aber nicht einmal mit einem der untergeordneten Götter, geschweige denn mit dem, der über allen steht und über die unkörperliche Natur erhaben ist, so ohne weiteres mit jeder beliebigen Lebensweise und besonders nicht mit der Fleischnahrung vertraut werden, sondern man kann nur durch Heiligungen und Reinigungen aller Art der Seele wie des Leibes mit Mühe seiner Berührung gewürdigt werden, indem man von Natur schön und gut ist und ein heiliges und reines Leben führt. Je einfacher also, reiner und in jeder Hinsicht sich selbst genügend der Vater aller Wesen ist, da er fern vom Widerschein der Materie thront, um so mehr muss der, welcher sich ihm nähern will, in jeder Hinsicht rein und entsühnt sein, ausgehend vom Leibe und endigend beim Inneren, indem er jedem seiner Teile und überhaupt allem, was mit ihm verbunden ist, die seiner Natur entsprechende Reinigung zu teil werden lässt. Vielleicht aber wird wohl niemand gegen diese Ausführungen etwas einzuwenden haben, doch könnte wohl jemand in Zweifel sein, wie wir die

Enthaltbarkeit für eine Reinigung und Entsühnung erklären können, während wir doch bei den Opfern Schafe und Rinder schlachten und diese Kultushandlung für heilig und den Göttern wohlgefällig erachten. Da wir nun zur Behebung dieser Zweifel einer längeren Erörterung bedürfen, muss die Frage nach den Opfern von einem anderen Ausgangspunkte aus entschieden werden.

Aus diesen Schlussworten geht hervor, dass auch der Verfasser der Paraenese die Opferfrage ausführlich behandelt haben muss; Porphyrios aber benutzt zu deren Erörterung im 2. Buche zunächst andere Quellen und greift erst da wieder auf die Paraenese zurück, wo es sich um Opferungen an die Dämonen handelt, über die er bei Theophrast wohl schwerlich etwas gefunden haben wird.

#### Buch II. Kap. 37—46. 49—52.

37. Der erste Gott (gemeint ist der Nus, der Weltgeist und Weltschöpfer), der unkörperlich, unbewegt und unteilbar ist, und der weder in etwas anderem, noch an sich selbst gebunden ist (*οὐτ' ἐνδεδεμένος εἰς ἑαυτόν*), bedarf keines der ausserhalb seiner liegenden Dinge, wie gesagt wurde; aber wahrlich auch nicht die Weltseele, die zwar von Natur die dreifache Ausdehnung und die Eigenbewegung besitzt, aber ihrem Wesen nach es vorgezogen hat, sich schön und in guter Ordnung zu bewegen und den Körper der Welt nach den besten Gesetzen zu regeln. Sie hat aber den Weltkörper in sich aufgenommen und ihn umfasst, obwohl sie unkörperlich und jeder Affektion unteilhaftig ist. Den übrigen Göttern, dem Kosmos, den Fixsternen und den Planeten (den Sternherren der sogenannten Theologie des Aristoteles), die aus Seele und Leib bestehen und sichtbare Götter sind, muss man sich für ihre Wohltaten dankbar erweisen durch die Opferung der unbeseelten Dinge. Es bleibt uns also noch übrig die Masse der unsichtbaren Wesen, die Platon unterschiedslos Dämonen genannt hat. Von diesen sind die einen von den Menschen benannt und geniessen bei allen gleich den Göttern Ehren und den sonstigen Kultus, die anderen aber sind meistens nicht bestimmt benannt, haben aber von einigen Menschen in Dörfern und Städten Namen bekommen

und werden heimlich verehrt. Die übrige Schar wird, wie gesagt, mit dem Namen Dämonen bezeichnet; es herrscht aber über sie alle eine Überzeugung derart, dass sie einerseits schaden können, wenn man sie übersieht und ihnen nicht die vorgeschriebene Verehrung zuteil werden lässt, andererseits aber auch wieder wohlthun können denen, die sie durch Gebete, Litaneien, Opferungen und was damit zusammenhängt, sich geneigt machen. 38. Da aber die Meinung über sie unklar und widerspruchsvoll ist, so muss man durch Untersuchung (*λόγῳ*) ihre Natur bestimmen. Vielleicht, sagt man, ist es auch notwendig aufzuzeigen, woher die Unklarheit über sie bei den Menschen entstanden ist. Man muss also folgendermassen unterscheiden: Alle Seelen, die als Sprösslinge der Weltseele grosse Teile der Räume unter dem Monde (der sublunaren Welt) beherrschen und sich zwar auf das P n e u m a stützen, dieses aber der Vernunft gemäss beherrschen, muss man als gute Dämonen ansehen und glauben, dass sie alles zum Nutzen der Beherrschten ins Werk setzen, mögen sie nun die Aufsicht führen über gewisse Tiere oder ihnen unterstellte Früchte oder über die Kräfte, die derentwegen da sind, z. B. über Regen, mässige Winde, schönes Wetter und alles andere, was mit diesen zusammenhängt, ferner über die gute Temperatur der Jahreszeiten und bei uns Menschen auch über die Künste und die Musik, über die gesamte Erziehung, die Heilkunst, die Gymnastik oder was diesen ähnlich ist. Diese können nämlich nicht einerseits Nutzen bringen, andererseits wieder in denselben Angelegenheiten Verursacher von Schaden werden. Zu diesen sind auch die Boten (*πορθμεύοντες*) zu zählen, von denen Platon redet, welche die Wünsche der Menschen den Göttern überbringen und die Befehle der Götter den Menschen ausrichten, indem sie einerseits unsere Gebete zu den Göttern als Richtern emportragen, andererseits deren Ermahnungen und Zurechtweisungen in Verbindung mit Vorzeichen uns mitteilen. (Platon, *Symp.* 202 E.) Alle Seelen aber, welche das zusammenhängende Pneuma nicht beherrschen, sondern meistens (von ihm) sogar beherrscht werden, lassen sich eben aus diesem Grunde gar sehr hin und her treiben, so oft der Zorn und die Begierden des Pneuma in Erregung geraten sind (*τὴν ὀρμὴν λάβωσαν*). Diese Seelen sind zwar auch Dämonen, werden aber mit Recht als Übeltäter bezeichnet.

39. Auch sind sie sämmtlich, diese sowohl als auch die von der entgegengesetzten Kraft (die guten) unsichtbar und durch menschliche Sinne durchaus nicht wahrnehmbar. Denn sie haben sich keinen festen Körper umgelegt, noch haben alle eine und dieselbe Gestalt (Form); sondern da die Gestalten, welche ihr Pneuma kennzeichnen, sich in mehreren Formen zum Ausdruck bringen, treten sie bald in Erscheinung, bald sind sie unsichtbar. Das Pneuma aber ist, soweit es körperlich ist, affizierbar und vergänglich; dadurch aber, dass es von den Seelen so gefesselt ist, dass deren Gestalt längere Zeit bestehen bleibt, ist es zwar von langer Dauer (es ist hier *πολυχρόμιον μὲν ἔστιν* zu ergänzen), aber wahrlich nicht ewig. Denn es ist ja wahrscheinlich, dass beständig etwas von ihm abfließt und sich ändert. Das Wesen also der guten (Dämonen) ist symmetrisch (*ἐν συμμετρίᾳ*), wie auch die Körper der sichtbaren (Wesen oder Götter?), das der Übeltäter aber ist unsymmetrisch, und da diese mehr mit dem Pathetikon (dem affizierbaren Teile der Seele oder des Pneuma?) den Raum um die Erde beherrschen, so gibt es kein Unheil, das sie nicht anzurichten versuchten. Denn da sie einen durchaus gewalttätigen und heimtückischen Charakter haben, der nicht von dem besseren dämonischen Wesen überwacht wird, so machen sie meistens heftig und plötzlich, gleichsam aus dem Hinterhalte ihre Überfälle, wobei sie bald im Verborgenen zu bleiben versuchen, bald gewalttätig vorgehen. Daher treten die von ihnen herrührenden Leiden auch heftig und plötzlich (*ὄξέα*) auf; die von den besseren Dämonen ausgehenden Heilungen und Wiederaufrichtungen dagegen scheinen langsamer von statten zu gehen. Denn da alles Gute leicht zu lenken und sanft ist, so geht es in Ordnung vor und überschreitet nicht das richtige Mass. Wenn du so denkst, wirst du niemals in die grösste Ungereimtheit verfallen können, die darin besteht, bei den guten Wesen die Übel und bei den bösen die Güter zu suchen; denn nicht nur logisch widersinnig ist eine solche Annahme, sondern der grosse Haufe, der die schlechtesten Ansichten über die Götter aufnimmt, verbreitet diese auch unter den übrigen Menschen.

40. Denn gerade dieses muss man als den grössten Schaden ansehen, der von den böartigen Dämonen angerichtet wird, dass sie, obwohl sie selbst Urheber sind von den schlimmen Zuständen auf Erden, z. B. von Pest, Unfruchtbarkeit, Erd-

beben, Dürre und ähnlichen, uns zu der Meinung verführen wollen, dass die Schuld an diesen die Dämonen tragen, welche die ganz entgegengesetzten Zustände bewirken; dabei sprechen sie sich selbst von der Schuld frei und wollen gerade das besonders bewerkstelligen, dass sie bei ihren Übeltaten verborgen bleiben. Danach verführen sie uns zu Gebeten und Opferungen an die wohltätigen Götter, als wenn diese erzürnt wären. Dies und ähnliches tun sie, weil sie uns abwendig machen wollen von der richtigen Meinung über die Götter und uns zu sich hinüberziehen wollen. Denn an allem, was in dieser Weise widerspruchsvoll und sinnlos vorgeht, haben diese Wesen ihre Freude, und indem sie gleichsam die Masken der anderen Götter vornehmen, haben sie Nutzen von unserer Unüberlegtheit, da sie die grossen Massen sich geneigt machen dadurch, dass sie die Begierden der Menschen entfachen durch Regungen der Liebe und Verlangen nach Reichtum, Macht und ähnlichen Genüssen, andererseits auch durch törichte Meinungen, aus denen Zwistigkeiten und Kriege und was diesen ähnlich ist, entstehen. Das Schlimmste von allem aber ist es, dass sie darüber noch hinausgehen und uns ähnliche Ansichten auch in betreff der höchsten Götter beibringen wollen, wobei sie soweit gehen, dass sie sogar gegen den besten Gott derartige Beschuldigungen vorbringen, wodurch sie, wie man zu sagen pflegt, das Unterste zu oberst gekehrt haben. Diesen ihren Einflüsterungen sind aber nicht nur gewöhnliche Menschen unterlegen, sondern auch nicht wenige von denen, die sich mit der Philosophie befasst haben. Dabei wirkten sie gegenseitig aufeinander ein. Denn diejenigen Philosophen, welche nicht von der allgemeinen Meinung abwichen, stimmten mit den Ansichten der grossen Massen überein, und andererseits wieder wurden die Massen, da sie von den scheinbar Weisen Lehren hörten, die mit ihren eigenen Meinungen übereinstimmten, noch mehr in derartigen Ansichten in betreff der Götter bestärkt. 41. Denn auch die poetische Form (ihrer Lehren) hat die falschen Meinungen der Menschen noch mehr entfacht; da sie sich einer Sprache bedienen, die zum Erschauern und zur Bezauberung gemacht und imstande ist, die Menschen zu bezaubern (einzulullen) und zum Glauben an die unmöglichsten Dinge zu verführen, während man doch fest überzeugt sein muss, dass weder das Gute jemals schadet noch das Schlechte

jemals nützt. Denn es ist nicht, wie Platon sagt (Polit. I 335 D), die Eigenschaft der Wärme, kalt zu machen, sondern die ihres Gegenteils; so ist es auch nicht die Eigenschaft der Gerechtigkeit, zu schaden. Am gerechtesten von allem aber ist natürlich das Göttliche, denn sonst wäre es kein Göttliches. Folglich darf diese Kraft und Fähigkeit (die Gerechtigkeit) von den guten Dämonen nicht abgetrennt sein; denn die Kraft, die ihrer Natur nach schadet und schaden will, ist der Kraft, die das Gute bewirkt, entgegengesetzt. Die Gegensätze aber können niemals an einem und demselben vorhanden sein. Da aber diese (bösen Dämonen) an vielen Teilen, bisweilen auch an grossen, die Menschheit schädigen, so zeigt sich ihr Einfluss auch oft an grossen Massen. (Dieser in den Hss. fehlende Nachsatz ist von mir ergänzt.) Denn in jedem einzelnen Menschen versuchen die guten Dämonen auf alle Fälle das emporspriessen zu lassen, was ihres Wesens ist, und sie deuten auch nach Kräften die von den bösen Dämonen drohenden Gefahren vorher an, indem sie durch Träume sie anzeigen oder durch die gottbegnadete Seele oder durch vieles andere. Und wenn man imstande wäre diese Vorzeichen richtig zu deuten, würde wohl jeder zur Erkenntnis kommen und auf seiner Hut sein. Denn sie geben allen Vorzeichen, aber nicht jeder versteht die Zeichen zu deuten; kann doch auch nicht jeder Geschriebenes lesen, sondern nur der, welcher Schreiben gelernt hat. Durch die entgegengesetzten (bösen) Dämonen aber wird auch alle Zauberei ins Werk gesetzt. Denn diese bösen Geister und ihr Oberhaupt verehren ganz besonders diejenigen, welche durch Zaubermittel Unheil zuwege bringen. 42. Denn diese Geister sind voll von Blendwerk und imstande, durch ihre Gaukelei zu täuschen. Mit ihrer Hilfe bereiten die unglückseligen Menschen Liebeszauber und Reizmittel. Denn alle Zügellosigkeit, alle Hoffnung auf Reichtum und Ruhm kommt durch diese, und besonders der Betrug. Denn die Lüge ist der eigentliche Kern ihres Wesens; sie wollen nämlich Götter sein, und ihr Oberster (*ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις*) will als der grösste Gott erscheinen. Diese sind es, die an Trank- und Brandopfern (*λοιβῆ τε πίση τε*, Homer) ihre Freude haben, durch die das Pneumatische und Körperliche an ihnen gestärkt wird. Denn dieses lebt listig durch die schlaun Mittel von Dämpfen und Ausdünstungen und wird gekräftigt

durch die aus Blut und Fleisch aufsteigenden Fettdünste. 43. Daher wird ein kluger und verständiger Mann sich wohl hüten Opfer anzuwenden, durch die er die also beschaffenen Dämonen auf sich ziehen wird; dagegen wird er sich angelegen sein lassen seine Seele in jeder Weise zu reinigen; denn eine reine Seele greifen sie nicht an, weil sie ihnen unähnlich ist. Wenn es aber für die Staaten nötig ist, auch diese zu versöhnen, so hat das für uns nichts zu bedeuten; denn diese halten ja auch Reichtum und die äusserlichen und körperlichen Dinge für Güter, deren Gegenteil für Übel; am wenigsten aber wird in ihnen für die Seele gesorgt. Wir aber wollen nach Möglichkeit keinen Gebrauch machen von dem, was diese uns darbieten, sondern aus der Seele und den äusseren Umständen heraus allen Eifer anwenden, der Gottheit und denen, die diese umgeben, ähnlich zu werden, welches geschieht durch die Leidenschaftslosigkeit und durch die richtig gestellte Meinung von den wahrhaft seienden Wesen und durch das diesen entsprechende Leben, dagegen schlechten Menschen und Dämonen und überhaupt allem, das Freude hat am Sterblichen und Materiellen, unähnlich zu werden. Daher werden auch wir nach Anweisung des Theophrast opfern. Damit stimmen auch die Theologen überein, die da wissen, dass in demselben Mass, wie wir es versäumen die Seele von den Leidenschaften zu befreien, wir mit der bösen Macht in Berührung treten und es nötig sein wird, auch diese durch Opfer von uns abzuwenden. Denn, wie die Theologen sagen, für die, welche gebunden sind durch die äusseren Dinge und noch nicht die Leidenschaften beherrschen, ist es nötig auch diese Macht zu versöhnen; tun sie das nicht, so werden ihre Leiden kein Ende nehmen.

44. Bis zu diesem Punkte mag das Wesen der Opfer klargelegt sein. Nur, wenn wir im Anfang behaupteten, wenn man Tiere opfern müsse, so folge daraus nicht notwendig, dass man sie auch auf alle Fälle essen dürfe, so soll jetzt noch aus zwingenden Gründen nachgewiesen werden, dass man sie nicht essen dürfe, auch wenn es zuweilen notwendig sein sollte sie zu opfern. Denn alle Theologen stimmen darin überein, dass man auch bei den Sühnopfern die geopfert Tiere nicht anrühren dürfe, sondern Reinigungen anwenden müsse. Denn sie sagen, es solle keiner in eine Stadt, ja nicht einmal in ein Privathaus gehen, wenn er nicht

vorher seine Kleider und seinen Körper in Flüssen oder an einer Quelle gereinigt hat. Daher befahlen sie auch denen, welchen sie zu opfern erlaubten, sich der geopfertem Tiere zu enthalten und sich vorher zu reinigen durch Fasten und besonders durch die Enthaltung vom Genusse beseelter Wesen. Denn die Reinigung sei ein Mittel zum Schutze und zur Vorsicht, gleichsam ein Symbol oder ein göttliches Siegel dafür, dass man nichts erleidet von denen, an die man herantritt und die man versöhnen will. Denn da die Verfassung eines solchen Menschen im Gegensatze steht zu dem, was er tut, und göttlicherer Art ist, weil auch reiner, so bleibt er sowohl hinsichtlich des Körpers als auch der seelischen Zustände ohne Schaden, da er die Reinigung gleichsam wie einen Schutzwall um sich herum gebaut hat. Daher scheint auch bis zu den Zauberern hin (*ἄρχι τῶν γοήτων* = selbst für die Zauberer) diese Vorsichtsmassregel notwendig zu sein; das ist aber durchaus nicht möglich; denn zur Befriedigung ihrer Lüsterheit reizen sie böse Dämonen. Folglich ist die Reinigung nicht die Eigenschaft von Zauberern, sondern von göttlichen und gottesgelehrten Männern, da sie ja überall denen, die sie anwenden, als Schutzmittel verschafft die Verwandtschaft mit dem Göttlichen. Möchten daher auch die Zauberer sie immer anwenden und nicht mehr zu zaubern begehren, da sie ja durch die Reinigung davon ausgeschlossen sind Nutzen zu ziehen von denen, um derentwillen sie gottlos handeln! Da sie dies aber nicht tun und also strotzen von Leidenschaften, sich nur für kurze Zeit der unreinen Speisen enthalten und voller Unreinigkeit sind, so erleiden sie Strafen für ihre Übertretung der göttlichen Weltordnung teils von seiten derer, die sie anreizen, teils aber auch von seiten der Dike, die alle menschlichen Taten und Gedanken beaufsichtigt. Daher entspricht die innere und äusserliche Reinigung dem Wesen eines göttlichen Mannes, der sich eifrig bestrebt nicht zu kosten von den Leidenschaften der Seele, nicht zu kosten aber auch von den Speisen, die die Leidenschaften erregen, zu kosten dagegen von der Theosophie (dem Wissen um die Gottheit) und sich ihr zu verähnlichen durch die richtigen Ansichten in betreff des Göttlichen, eines Mannes, der sich heiligt durch das im Geiste dargebrachte Opfer (*τῆ νοεοῦ θυσίᾳ*) und mit weisser Kleidung, mit wahrhafter Leidenschaftslosigkeit der Seele

und mit Leichtigkeit des Körpers an die Gottheit herantritt, ohne beschwert zu sein durch fremdartige und ausländische Säfte und seelische Affektionen. 46. Es sollen doch in den von Menschen für die Götter abgegrenzten Heiligtümern die Schuhe rein und die Sohlen unbefleckt sein, im Tempel des Vaters aber, in diesem Kosmos, sollte es nicht nötig sein unseren letzten und äussersten Rock, nämlich die Haut, fortwährend reinzuhalten und mit dem reinen im Tempel des Vaters zu verweilen? Wenn freilich die Gefahr nur darauf beruhte, dass er befleckt ist, so könnte man dies vielleicht übersehen und es verabsäumen; jetzt aber, da der ganze sinnlich wahrnehmbare Leib Abflüsse von aus der Materie stammenden dämonischen Wesen mit sich bringt, ist zugleich mit der aus Fleisch und Blut stammenden Unreinigkeit auch die Macht zugegen, der diese lieb und willkommen ist infolge ihrer Ähnlichkeit und Verwandtschaft. 49. Aus guten Gründen also enthält sich der Philosoph und Priester des über allen stehenden Gottes jeglicher von beseelten Wesen stammender Nahrung, da er bestrebt ist allein durch sich selbst an den alleinigen Gott heranzutreten ohne die Beruhigung von seiten der Mitläufer, und er ist auf seiner Hut, da er die Notwendigkeiten der Natur erforscht hat. Denn ein Erforscher vieler Dinge ist der wahre Philosoph, er weiss die Zeichen zu deuten, er begreift die Vorgänge in der Natur, er ist klug, sittsam und massvoll, da er von allen Seiten sich selbst (sein wahres Wesen) zu erhalten sucht; und gleichwie der Priester eines der untergeordneten Götter kundig ist der Aufstellung seiner Bilder, der Orgien, Weihen, Reinigungen und ähnlicher Kultushandlungen, so weiss der Priester des über allen stehenden Gottes, wie er sich ein Bild von diesem zu machen hat, er ist kundig der Reinigungen und der anderen Handlungen, durch die er mit dem Gotte in Berührung tritt. 50. Wenn aber die Priester und Opferbeschauer der hiesigen Götter sich selbst und den anderen befehlen von Gräbern sich fernzuhalten, von unheiligen Männern, von Weibern während der Menstruation, vom Beischlafe, von einem durchaus (*ῥῆδη*) hässlichen und traurigen Anblicke und von einem Vortrage, der Leidenschaft erweckt, sollte da wohl der Priester des Vaters es über sich gewinnen können, selbst ein Grab zu werden für Leichen, das voll ist von Miasmen, während er doch bestrebt ist ein Vertrauter des Höchsten zu werden? Doch

hierüber genug; es ist aber noch die Untersuchung über die Opfer zu Ende zu führen. 51. Es könnte nämlich wohl einer oder der andere den Einwand vorbringen, dass wir einen grossen Teil der Wahrsagung durch Eingeweide aufheben würden, wenn wir uns der Tötung von Tieren enthalten. Wer solches sagt, der mag nur auch gleich die Menschen umbringen; denn es heisst ja, dass die Zukunft ganz besonders an deren Eingeweiden sich offenbart; auch weissagen in der Tat viele von den Barbaren durch die Eingeweide von Menschen. Aber wie es ein Beweis von Ungerechtigkeit und Frevel ist, um der Weissagung willen den Mitmenschen zu töten, so ist es auch ungerecht zum Zwecke der Wahrsagung das unvernünftige Tier zu schlachten. Ob aber die Götter die Vorzeichen zur Erscheinung bringen oder Dämonen, oder ob die befreite Seele des Tieres auf die Befragung durch die Zeichen an den Eingeweiden antwortet, das zu erforschen ist nicht Aufgabe der gegenwärtigen Untersuchung. 52. Denjenigen aber, deren Leben in der Aussenwelt sich abspielt, stellen wir anheim, nachdem sie einmal gegen sich selbst gesündigt haben, sich dahin treiben zu lassen, wohin sie ja getrieben werden. Von dem Philosophen aber, dessen Bild wir zeichnen, der sich fernhält von den Dingen der Aussenwelt, behaupten wir mit Recht, dass er weder Dämonen reizen noch der Wahrsager noch der Eingeweide von Tieren bedürfen wird. Denn von allem, weswegen die Wahrsagungen stattfinden, hat dieser fernzubleiben sich geübt. Denn weder geht er eine Ehe ein, so dass er wegen der Heirat den Seher zu bemühen brauchte, noch will er einen Handel abschliessen, noch in betreff eines Sklaven noch eines guten Erfolges oder sonstiger menschlicher Ehrsucht Auskunft haben. Wonach er aber forscht, darüber wird ihm kein Seher die Gewissheit verkünden noch Eingeweide von Tieren, sondern er selbst wird durch sich selbst, wie wir sagen, indem er herantritt an den Gott, der in seinen wahren Eingeweiden (sc. in seinem Geiste) seinen Sitz hat, die Unterpfänder in betreff des ewigen Lebens empfangen, nachdem er ganz dort (mit der Gottheit) zusammengefloßen ist und, anstatt eines Sehers, ein Tischgenosse des grossen Zeus' zu werden wünscht (Homer, II. T 179).

## Buch IV. Kap. 20 p. 264, 2—266, 13 N.

Es wird aber auch die Seele befleckt durch Regungen des Zornes, durch die Begierden, durch die Menge der Leidenschaften, deren Mitursache irgendwie auch die Ernährungsweise ist. Gleichwie aber Wasser, das durch Felsen herabströmt, unverdorbener ist als das durch Sümpfe fließende, weil es nicht vielen Schlamm mit sich fortreisst, so ist auch die Seele, die durch einen trockenen Körper, der nicht gesättigt ist mit den Säften fremden Fleisches, ihr Werk verrichtet, besser, unverdorbener und geeigneter zum Verständnis (als die entgegengesetzte). Sagt man doch auch, dass den Bienen der sehr trockene und bittere Thymian den schönsten Honig liefert. Es wird also die Denktätigkeit (*διάνοια*), mehr aber noch der Denkende (selbst) befleckt, wenn er sich mit der Phantasie oder der Vorstellung vermengt und deren Tätigkeiten mit der jener (der *διάνοια*) vermischt. Reinigung aber ist die vollständige Trennung von diesen Vermögen (sc. der *δύναμις φανταστική* und *δοξαστική*), Heiligung das völlige Alleinsein und Nahrung das, was jeglichen Teil im Sein erhält. So kann man auch wohl als Nahrung des Steines bezeichnen dasjenige, was die Ursache davon ist, dass er in Zusammenhang bleibt und seine Form behält, als Nahrung der Pflanze diejenige, die sie aufrecht erhält im Wachsen und Fruchttragen, und als Nahrung des tierischen Körpers diejenige, die ihn in seinem Bestande erhält. Ernähren ist aber etwas anderes als Mästen, das Darbieten des Notwendigen etwas anderes als das Herbeischaffen von Mitteln zur Üppigkeit. Die Nahrungen sind also verschieden entsprechend der Verschiedenheit der zu ernährenden Wesen. Auch muss man zwar alles ernähren, sich aber befeissigen das an uns zu stärken, was das Wichtigste ist. Die Nahrung einer mit Denkkraft begabten Seele also ist die, welche ihr die Denkkraft erhält. Dies aber ist der Geist; folglich muss man sie mit dem Geiste ernähren und mit diesem (*ἀπὸ τούτου*: von diesem aus) noch mehr stärken als das Fleisch mit den Speisen. Denn der Geist hält unser ewiges Leben aufrecht, der gemästete Leib aber lässt die Seele nach dem seligen Leben hungern und verstärkt das Sterbliche an uns, indem er sie fortreisst und ihren Beziehungen zum unsterblichen Leben hinderlich ist; auch befleckt er die Seele, indem er sie in den Körper hineinzieht und zu dem ihr Fremdartigen

hinabzieht. Der Magnetstein aber verleiht dem Eisen eine Seele, wenn es ihm nahe gekommen ist und das sehr schwere Eisen wird erleichtert, wenn es auf das Pneuma des Steines zueilt. Ein Mensch aber, der an einem unkörperlichen und geistigen Gotte hängt, sollte sich um eine Nahrung bemühen, die den Leib mästet, der ein Hindernis dem Geiste gegenüber ist, und nicht vielmehr, wenn er die Notdurft des Fleisches auf ein Geringes und leicht zu Beschaffendes eingeschränkt hat, sich selbst ernähren, nachdem er dem Gotte noch fester angewachsen ist als das Eisen dem Magnet? Möchte es uns doch möglich sein, auch der aus Früchten gewonnenen Nahrung ohne nachtheilige Folgen uns zu enthalten; wenn doch nicht gerade dieses das zur Vernichtung Führende an unserer Natur wäre! Möchten wir doch, wie Homer sagt, weder der Speise noch des Trankes bedürfen, um wahrhaft unsterblich zu sein. Wobei der Dichter sehr schön darauf hinweist, dass die Nahrung eine Wegzehrung nicht nur für das Leben, sondern auch für das Sterben ist. Wenn wir also auch dieser nicht bedürften, dann wären wir um so seliger, als wir unsterblicher wären. Jetzt aber, da wir in einem sterblichen Leibe sind, machen wir uns selbst, ohne es zu wissen, noch sterblicher — wenn man so sagen darf — durch die Einnahme dieser Nahrung, da die Seele, wie irgendwo Theophrast sagt, dem Leibe nicht einen grossen Mietzins für das Wohnen in ihm zahlt, sondern ganz sich selbst ihm beigelegt hat. Wenn wir doch die sagenhafte hunger- und durstlose Nahrung erwerben könnten, damit wir, das Durchfliessende des Leibes zurückhaltend, binnen kurzem bei den besten Wesen wären, bei denen seiend auch der Gott ein Gott ist! Aber warum soll man hierüber klagen gegenüber Menschen, die in solcher Finsternis wandeln, dass sie ihr eigenes Unglück lieben, dagegen hassen erstens sich selbst und ihren wahren Vater, zweitens aber die, welche sie ermahnen und aus der Trunkenheit zur Ernüchterung aufrufen.

Buch III. Kap. 26 Zeile 25 (p. 222 N.), 27.

26. Wer da sagt, dass derjenige, welcher die Gerechtigkeit bis auf die Tiere sich erstrecken lässt, die Gerechtigkeit aufhebt (*φθείρει τὸ δίκαιον* etwa: die Eigenart des Gerechten verkennt), der weiss nicht, dass gerade er nicht die Tugend der Gerechtigkeit aufrecht erhält, sondern die Sinnenlust

verstärkt, die dieser Tugend feindlich ist. Wenigstens wenn die Lust das Endziel sein soll, so zeigt es sich, dass damit die Gerechtigkeit aufgehoben wird. Denn wem ist es nicht klar, dass zusammen mit der Enthaltung auch das Rechtsgefühl gestärkt wird? Denn wer jedes beseelten Wesens sich enthält und nicht nur derer, die ihm nützen zum Zwecke des Zusammenlebens mit ihnen, der wird sich noch viel mehr einem Wesen von derselben Gattung gegenüber der Schädigung enthalten. Denn wer die Gattung liebt, wird die Art nicht hassen, sondern vielmehr, je grösser die Gattung der Tiere ist, um so mehr wird er auch gegenüber dem Teile (der Art) und dem verwandten Wesen diese (die Gerechtigkeit) aufrecht erhalten. Wer also seine Verwandtschaft mit der Gattung ‚Tier‘ festgestellt hat, der wird auch dem einzelnen Tiere kein Unrecht zufügen; wer aber das Rechtsverhältnis nur auf die Gattung ‚Mensch‘ beschränkt sein lässt, der wird bereit sein, wenn er ins Gedränge gerät, auch dem Mitmenschen gegenüber der Ungerechtigkeit die Zügel schiessen zu lassen. (Anmerkung: Der überlieferte Text lautet: *ὁ δὲ μόνον περιγράφας ἐν ἀνθρώπῳ τὸ δίκαιον, ἐτοιμός ἐστιν (ἐτοιμος ἔσται N.) ὡς ἐν στενῷ ἀπορροῦναι τὴν ἔφεξιν τῆς ἀδικίας.* Es muss hinter *στενῷ* etwas fehlen wie *πρὸς τὸν δόμοφυλον*. Ist etwa *ἀπορροῦπτειν τὴν ἔφεξιν* ein in der Hippologie gebräuchlicher Ausdruck?) Daher ist auch die von Pythagoras empfohlene Würze der Speise lieblicher als die des Sokrates; denn dieser erklärte den Hunger für die Würze der Speise, Pythagoras aber, dass man niemandem Unrecht tut und mit Gerechtigkeit die Speise versüsst. Denn das Meiden der von beseelten Wesen stammenden Nahrung bedeutet ein Meiden der mit dieser Nahrung verbundenen Ungerechtigkeit. Denn es hat wahrlich nicht die Gottheit die eigene Rettung uns unmöglich gemacht, ohne dass wir dabei ein anderes Wesen schädigen; denn so hätte sie ja die Lebenskraft (*φύσις*) als Urheberin der Ungerechtigkeit uns beigelegt; aber auch diejenigen scheinen die Eigenart der Gerechtigkeit zu verkennen, welche geglaubt haben diese aus der Verwandtschaft mit den Menschen herleiten zu müssen; denn das wäre nur eine Art Menschenliebe, die Gerechtigkeit aber beruht darauf, dass man sich der Schädigung jeglichen Wesens enthält, das uns keinen Schaden zufügt. So wird der Gerechte erdacht, nicht auf jene Weise; es erstreckt sich also die Gerechtigkeit sogar

bis zu den unbeseelten (*ἀψύχων* statt des überl. *ἐμψύχων*) Wesen hin, da sie beruht auf dem Nicht-schädigen. Daher besteht auch ihr Wesen darin, dass der vernunftbegabte Seelenteil herrscht, der vernunftlose gehorcht; denn wenn jener herrscht, dieser aber gehorcht, so ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, dass der Mensch kein Wesen irgendwelcher Art schädigt. Sind nämlich die Leidenschaften gebändigt, die Begierden und Zorneserregungen zum Verdorren gebracht, während die Vernunft die ihr gebührende Herrschaft führt, so erfolgt sogleich die Verähnlichung mit dem Höheren. Das Höhere im Weltall ist aber in jeder Beziehung unschädlich, und infolge seiner Macht erhält es alle Wesen, tut allen wohl und bedarf keines von ihnen; wir aber sind zwar infolge der Gerechtigkeit unschädlich gegenüber allen Wesen, infolge unserer Sterblichkeit aber bedürfen wir der zu unserer Erhaltung nötigen Nahrungsmittel. Das Nehmen der notwendigen Mittel aber schädigt weder die Pflanzen, wenn wir nehmen, was sie abwerfen, noch die Früchte, wenn wir sie gebrauchen, nachdem sie abgestorben sind, noch die Schafe, wenn wir dadurch, dass wir sie scheren und an ihrer Milch teilnehmen, ihnen eher nützen (als schaden), weil wir ihnen unsere Fürsorge angedeihen lassen. Daher ergibt sich der Gerechte als ein Mensch, der gleichsam seine körperlichen Bedürfnisse einschränkt (*ἐλαττωτικὸς ἑαυτοῦ τῶν κατὰ σῶμα*, wörtlich: als Verkleinerer seiner selbst hinsichtlich der leiblichen Bedürfnisse), damit aber kein Unrecht an sich selbst begeht; denn durch dessen (des Körpers) Erziehung und Beherrschung wird das innere Gut vermehrt, d. h. die Verähnlichung mit Gott. Demnach wird die Gerechtigkeit weder gewahrt, wenn Sinnenlust das Endziel ist, noch wenn es die (sogenannten) ersten naturgemässen Güter sind, die das Glück vervollständigen sollen. (Gemeint sind: *ὑγίεια, κάλλος, πλοῦτος*. Vgl. Platon, Gorgias 451 E. Euthydem 278 E. 279 A; Plotinos, Enn. I 4 c. 2. Der Text ist hier leider lückenhaft; zwischen *εὐδαιμονίαν* und den folgenden unverständlichen Worten *ἢ ἐκκειμένων γε πάντων* muss etwas ausgefallen sein.) Denn in vielen Menschen führen die Regungen der vernunftlosen Natur (Lebenskraft) und die Bedürfnisse die Ungerechtigkeit herbei. Denn sie bedürfen sofort der Fleischnahrung, um, wie sie sagen, ihre Natur ohne Unbehagen aufrecht zu erhalten und sie keinen Mangel leiden zu lassen an den

Dingen, wonach sie begehrt. Ist aber das Endziel das Bestreben gottähnlich zu werden, so wird so weit als möglich die Unschädlichkeit in jeder Beziehung gewahrt. Gleichwie nun ein Mensch, der sich von der Leidenschaft leiten lässt und nur gegenüber Weib und Kind unschädlich ist, die übrigen aber verächtlich und übermütig behandelt, da ja das Vernunftlose in ihm herrscht, gegen die Tiere angehetzt wird und diese umbringt, während der, welcher von der Vernunft geleitet wird, auch seine Mitbürger nicht schädigt und ebenso gegenüber den Fremden und allen Menschen friedfertig ist, er, der die Unvernunft sich untertänig gemacht hat, an sich schon im Vergleich zu jenem vernünftiger und deswegen auch göttlicher ist — so ist der, welcher die Friedfertigkeit nicht nur auf die Menschen beschränkt, sondern sie auch auf die anderen Lebewesen ausdehnt, der Gottheit noch ähnlicher, und wenn es ihm möglich ist, sie auch den Pflanzen gegenüber gelten zu lassen, so bewahrt er noch mehr das Vorbild. Kann er das letztere aber nicht, so rührt eben daher die mangelhafte Beschaffenheit (*ἐλάττωμα*) unserer Natur, daher die Klage der Alten, dass wir aus solchem Streit und Hader entstanden sind' (*τοίων ἐκ τ' ἐρίδων ἐκ τε νεικέων γενόμεσθα*; nach Empedokles), weil wir das Göttliche nicht rein und in jeder Hinsicht unschädlich bewahren können; denn wir sind nicht in jeder Hinsicht bedürfnislos. Die Ursache davon aber ist die Schöpfung (*γένεσις*) und der Umstand, dass wir in der *Penia* entstanden sind, nachdem der *Poros* in sie eingeströmt war. (Die *Penia* ist die Materie, das Prinzip des Bösen, der *Poros* die aus der Weltseele stammende Formkraft, der *λόγος*. Es liegt den folgenden Ausführungen der platonische Mythos im Symposion, 203 B, zugrunde.) Die *Penia* aber hat aus fremden Gaben (als Bettlerin) ihr Heil und den Schmuck, wodurch sie auch das Dasein erhalten hat, erworben. Wer also in grösserem Masse der Dinge der Aussenwelt bedarf, der ist um so fester mit der *Penia* vernagelt; und je mehr Dinge er nötig hat, um so mehr ist er der Gottheit unteilhaftig, dagegen ein Sklave der *Penia*. Denn was der Gottheit ähnlich ist, besitzt durch diese Ähnlichkeit sogleich auch den wahren Reichtum. Kein Reicher aber und keiner, der nichts bedarf, begeht ein Unrecht; denn solange er Unrecht tut, auch wenn er alle Schätze und die gesamte Oberfläche der Erde sein eigen nennt, ist er arm, da er ein Sklave der *Penia* ist, und des-

wegen ist er auch ungerecht, gottlos, ruchlos und mit jedem Laster behaftet, dessen Dasein der Fall der Seele an die Materie infolge der völligen Entleerung vom Guten herbeigeführt hat. Der Mensch ist also in jeder Hinsicht eitel, solange er von seinem Ursprung abgefallen ist, und er bedarf aller Dinge, solange er nicht auf den Poros blickt und dem sterblichen Teile seiner Natur nachgibt, solange er den wahren Er nicht kennen gelernt hat. Die Ungerechtigkeit aber ist sehr geschickt, die Menschen auf ihre Seite zu ziehen und die von ihr Besessenen zu bestechen, weil sie in Verbindung mit Sinnenlust mit ihren Zöglingen verkehrt. Gleichwie aber bei der Wahl der Lebensführung derjenige ein scharfsinnigerer Richter ist, der beide Arten aus Erfahrung kennen gelernt hat, als der, welcher nur die eine Art erprobt hat, so ist auch bei der Beurteilung dessen, was man wählen und meiden muss, derjenige ein scharfsinnigerer Richter, der von der höheren Warte aus auch über das Niedere sein Urteil abgibt, als der, welcher nur von unten aus das Vorliegende beurteilt. Folglich kann der, welcher das dem Geiste entsprechende Leben führt, mit grösserem Scharfsinn beurteilen, was man wählen soll und was nicht, als der, welcher der Unvernunft entsprechend lebt; denn er ist ja auch durch die Unvernunft hindurchgegangen, da er ja von Anfang an (in der Jugend) mit dieser verkehrt hat; wer aber des geistigen Lebens unkundig geblieben ist, der überredet Seinesgleichen, indem er als Kind unter Kindern schwatzt. Wenn aber alle, sagen die Leute, durch diese Ausführungen überredet würden, was würden wir davon haben? Nun, es ist doch klar, dass wir dann glücklich sein werden, wenn die Ungerechtigkeit von den Menschen ausgeschlossen ist, die Gerechtigkeit aber das Bürgerrecht hat, wie im Himmel, so auch auf Erden. Jetzt aber ist es ähnlich, wie wenn die Danaïden in Zweifel wären, was für ein Leben sie führen sollten, falls sie befreit würden von ihrem Dienste, Wasser durch ein Sieb in das durchlöchernte Fass zu schöpfen. Denn ratlos fragen die Menschen, was werden soll, wenn wir aufgehört haben in das Fass unserer Leidenschaften und Begierden zu schöpfen, wo doch alles wieder durchfließt, weil wir aus Unkenntnis des Schönen das auf der Darbietung des Notwendigen beruhende Leben noch über die notwendigen Bedürfnisse hinaus lieben. Was sollen wir also tun, fragst du, o Mensch? Ahmen wir nach

das goldene Geschlecht, ahmen wir nach die Befreiten! Denn in wessen Brust Schamgefühl und Ehrfurcht wohnen (*Αἰδῶς καὶ Νέμεσις*), dem steht auch die Dike zur Seite, weil er sich begnügt hat mit der aus der Erde entsprossenen Frucht, denn 'Frucht brachte ihnen die Nahrung spendende Erde reichlich und überreichlich' (Hesiodos, Op. 117. 118). Die Befreiten aber verschaffen das sich selbst, was sie früher als Dienende ihren Herren verschaffen mussten. Ebenso sollst auch du, befreit von der Knechtung durch den Körper und von der Bedienung der Leidenschaften, die infolge des Körpers da sind, so wie du früher jene auf alle Weise durch die Dinge der Aussenwelt ernährtest, nunmehr dich selbst auf alle Weise durch die inneren Güter ernähren, indem du mit Gerechtigkeit an dich nimmst, was dein Eigen ist und nicht mehr das Fremde mit Gewalt raubst.

Das am Schlusse der Paraenese angewandte Gleichnis von den Danaïden finden wir bei Plutarch im Convivium sept. sapientium c. 16, mit dem unser Verfasser auch noch an zwei anderen Stellen übereinstimmt, während er an drei Stellen im Widerspruch zu ihm steht, wie aus folgender Gegenüberstellung ersichtlich ist:

1. Plutarch, conv. sept. sap.  
c. 16:

Ἄλλ' ὥσπερ εἰ διαποροῖεν αἱ Δαναΐδες, τίνα βίον βιώσονται καὶ τί πράξουσιν, ἀπαλλαγῆσαι τῆς περὶ τὸν πίθον λατρείας καὶ πληρώσεως· οὕτω διαποροῦμεν ἡμεῖς, εἰ γένοιτο παύσασθαι φοροῦντας εἰς τὴν σάρκα τὴν ἄτροτον ἐκ γῆς ἅμα καὶ θαλάττης τοσαῦτα· τί πράξομεν, ἀπειρία τῶν καλῶν τὸν ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις στέργοντες βίον.

2. Ibidem:

ὥσπερ οὖν οἱ δουλεύσαντες ὅταν ἐλευθερωθῶσιν ἃ πάσαι τοῖς δεσπόταις ἔπραττον ὑπηρετοῦντες, ταῦτα πράττουσιν αὐτοῖς καὶ δι' αὐτοῦς, οὕτω κτλ.

Porph. de abstin. III, 27:

Νῦν δὲ ὅμοιον, ὡς εἰ αἱ Δαναΐδες ἠπόρουσαν τίνα βίον βιώσονται ἀπαλλαγῆσαι τῆς περὶ τὸν τετραγώνον πίθον διὰ τοῦ κοσκίνου λατρείας. Τί γὰρ ἔσται ἀποροῦσιν, εἰ πανοσαίμεθα ἐπιφοροῦντες εἰς τὰ πάθη ἡμῶν καὶ τὰς ἐπιθυμίας, ὧν τὸ πᾶν διαρρεῖ, ἀπειρία τῶν καλῶν τὸν ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις καὶ ὑπὲρ τῶν ἀναγκαίων στεργόντων ἡμῶν βίον.

Ibidem:

οἱ δὲ γε ἐλευθερωθέντες ἃ πάσαι τοῖς δεσπόταις ὑπηρετοῦντες ἐπόριζον, ταῦτα εαυτοῖς πορίζουσιν.

## 3. Ibidem:

Οἶμαι γὰρ εἰς τοσαῦτα βλέ-  
 ψαντα τὸν Ὀμηρον ἀποδείξει  
 κεχρησθαι περὶ θεῶν τοῦ μὴ  
 ἀποθνήσκειν, τῷ μὴ τρέφασθαι·

οὐ γὰρ οἶτον ἔδοισ' οὐ πί-  
 νοισ' αἶθροπα οἶνον  
 τοῦνεκ' ἀνάμιονές εἰσι καὶ  
 ἀθάνατοι καλέονται·

ὡς μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἄλλα  
 καὶ τοῦ ἀποθνήσκειν τὴν τρο-  
 φὴν ἐφόδιον οὔσαν.

Porph. ibid. IV, 20:

εἰ γὰρ, καθάπερ φησὶν  
 Ὀμηρος, μηδὲ οἴτου ἐδεήθημεν  
 μηδὲ ποτοῦ, ἔν' ὄντως ἤμεν  
 ἀθάνατοι· καλῶς τοῦτο τοῦ  
 ποιητοῦ παραστήσαντος, ὡς οὐ  
 μόνον τοῦ ζῆν ἄλλα καὶ τοῦ  
 ἀποθνήσκειν ἢ τροφὴ ὑπῆρχεν  
 ἐφόδιον.

## Im Widerspruch zu dem Verfasser der Paraenese

## 1. Ibidem c. 16:

Τὸ δὲ ἀπέχεσθαι σαρκῶν  
 ἐδωδῆς, ὡσπερ Ὀρφέα τὸν  
 παλαιὸν ἰστοροῦσι, σόφισμα  
 μᾶλλον ἢ φυγὴ τῶν περὶ τὴν  
 τροφὴν ἀδικημάτων ἐστίν.

## 2. Ibidem:

ᾧ δὲ ἄνευ κακώσεως ἑτέρου  
 τὴν αὐτοῦ σωτηρίαν ἀμήχανον  
 ὁ θεὸς πεποιήκε, τούτω τὴν  
 φύσιν ἀρχὴν ἀδικίας προστέ-  
 θεικεν.

3. Plut. de tuenda sanitate  
c. 24:

Ἴσως μὲν γὰρ τι καὶ Θεό-  
 φραστος ἀληθὲς εἶπεν, εἰπὼν  
 ἐν μεταφορᾷ πολὺν τῷ σώματι  
 τελεῖν ἐνοίκιον τῆν ψυχῆν.

Porph. ibidem III, c. 26:

ἢ γὰρ φυγὴ τῆς ἐμψύχου  
 τροφῆς φυγὴ ἦν τῶν περὶ τὴν  
 τροφὴν ἀδικημάτων.

Ibidem p. 223, Z. 19—24 N.:

οὐ γὰρ δὴ μὴ μετὰ κακώ-  
 σεως ἑτέρου τὴν ἑαυτῶν σωτη-  
 ρίαν ἀμήχανον ἡμῶν ὁ θεὸς ἐποι-  
 ῆσεν· ἐπεὶ οὕτω γε τὴν φύσιν  
 ἡμῶν ἀρχὴν ἀδικίας προσετίθει.

Porph. ibid. IV, 20:

οὐ πολὺ τὸ ἐνοίκιον, ὡς φησὶ  
 πον Θεόφραστος, τῷ σώματι  
 διδούσης τῆς ψυχῆς τῆς ἐν  
 αὐτῷ κατοικήσεως, ἀλλ' ὅλην  
 ἑαυτὴν προστιθείσης.

Wahrscheinlich gehen beide Schriftsteller auf einen dritten zurück, vermutlich Theophrast, der ja zitiert wird. Der Umstand, dass von den angeführten Parallelstellen drei im dritten Buche des Porphyrios, zwei im vierten stehen, beweist, dass die von ihm beigebrachten Abschnitte demselben Schriftsteller entnommen sein müssen, und dass diese getrennt stehenden Stücke zusammengehören wird auch dadurch bekräftigt, dass im dritten Buche (p. 226, 16 N.) mit den Worten

ἔως τὸν ὄντως ἑαυτὸν οὐκ ἐγνώρισεν wieder hingewiesen wird auf I, 107, 6—7: οὐ γὰρ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν ἢ ἀναδρομῆ. Die Zusammengehörigkeit beweist auch der von den übrigen Teilen der Schrift völlig abweichende Stil. Die Sprache ist nicht nur schwungvoll, sondern auch mit allen Kunstmitteln der Rhetorik reichlich ausgestattet; wir haben es hier mit einem ausgeprägten Exemplar des *Asianum genus dicendi* zu tun. Porphyrios gibt (II, 36 am Schlusse) selbst zu, einen Platoniker auszuschreiben; unter den Neuplatonikern aber ist der bedeutendste Vertreter dieser prunkvollen Schreibweise kein anderer als Numenios, den Porphyrios ja nach meiner Überzeugung auch in ausgedehntem Masse zur Erweiterung der plotinischen Schriften benutzt hat. Wie er dort seine Quelle niemals nennt, so hat er auch hier in der Schrift *περὶ ἀποχῆς* die Nennung seines Vorgängers augenscheinlich absichtlich umgangen. Denn dass die vorliegende Paraenese dem Numenios entnommen sein wird, dafür finden sich in den verschiedenen Abschnitten, ganz abgesehen vom Stil, deutliche Spuren.

Dass Numenios, nicht Plotin, wie man lange geglaubt hat, der erste Philosoph gewesen ist, der die Materie für den Ursprung alles Bösen erklärte, geht unzweifelhaft aus dem Referat des Chalkidius im Kommentar zum Timaeus (capp. 293—297 = fr. 14—18 Th.) hervor, dessen für unseren Zweck wichtigste Ausführungen ich hier anführe, wobei ich vorausschicke, dass Numenios nicht nur seine eigenen Lehren, sondern auch die ganze platonische Philosophie, die er in ihrer Reinheit wiederherstellen will, auf Pythagoras zurückführt, weshalb er ja auch allgemein als Pythagoreer bezeichnet wird. Chalkidius sagt also im 295. Kapitel folgendes: *Pythagoras assistere veritati miris licet et contra opinionem hominum operantibus asseverationibus non veretur. Qui ait existente providentia mala quoque necessario substituisse, propterea quod silva sit et eadem sit malitia praedita. Quodsi mundus ex silva, certe factus est de existente olim natura maligna. Proptereaque Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum, qui optaverit interitum et vastitatem malis vitae (Odys. XIII 45 sq.), quod non intelligeret mundum sibi deleri placere, siquidem silva, quae malorum fons est, exterminaretur. Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam,*

*malignam alteram, scilicet silvam, quae licet modice fluctuet, tamen quia intimo proprioque motu movetur, vivat et anima convegetetur necesse est, lege eorum omnium, quae genuino motu moventur. Quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile. auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo. Porro ex deo et silva factus est iste mundus. Ferner cap. 296: Ergo iuxta Pythagoram silvae anima neque sine ulla est substantia, ut plerique arbitrantur, et adversatur providentiae, consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus.*

Hier haben wir also den schroffen Dualismus: die Gottheit auf der einen Seite als Prinzip des Guten, die Materie auf der anderen als Prinzip des Bösen. Vgl. Plotin, Enn. I 8, c. 6, das ich dem Numenius zuschreibe (Plotin oder Numenius II, Hermes Bd. 54): ἡ, τῆ μὲν οὐσία ἢ μὴ οὐσία (ἐναντία ἐστίν), τῆ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή. ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν. Dass hier persischer Einfluss wirksam gewesen ist, können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, da Numenius (περὶ ἀγαθοῦ fr. IX Th.) selbst sagt, man müsse mit den Lehren des Platon und Pythagoras auch die Lehren anderer Völker, die die Gottheit für unkörperlich gehalten hätten, verbinden, und da er unter diesen Völkern auch die Μάγοι — also die Perser — nennt, wird die Lehre des Zoroaster ohne Zweifel stark auf ihn eingewirkt haben. Es schreibt also Numenius der Materie als der bösen Weltseele ein widergöttliches Bewegungsprinzip zu (*adversatur providentiae, consulta eius impugnare gestiens malitiae suae viribus*), und zwar sollen sich nach der Paraenese (II, 39) diese unheilvollen Kräfte besonders in dem Raume unter dem Monde, mit anderen Worten: auf und über der Erde bemerkbar machen. Demnach scheint er die Erde als den Hauptsitz der Übel und damit der Materie zu betrachten. Eine Bestätigung dessen finden wir bei Plotin l. l. Es wird dort der platonische Ausspruch im Theaetet 176 A. B. kommentiert, dass die Übel nicht beseitigt werden könnten, sondern mit Notwendigkeit bestünden; unter den Göttern seien sie nicht, durchwanderten (umschwebten) aber beständig die sterbliche Natur und diesen Raum (τῆν θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον). Die Erklärung lautet: ‚Ist das nicht in dem Sinne gesagt, dass der Himmel rein ist von Übeln, da

er immer in geordneter Bahn sich umschwingt und dort weder Ungerechtigkeit noch eine andere Schlechtigkeit vorhanden ist, noch auch Wesen, die einander Unrecht tun — dass aber auf der Erde die Ungerechtigkeit und Unordnung zu Hause sind? Denn diese ist zu verstehen unter den Worten: ‚die sterbliche Natur und dieser Raum.‘ Wie im Kosmos zwei Seelen miteinander im Kampfe liegen, so auch im Menschen. Porphyrios selbst berichtet (Stob. ecl. I 41, 25 p. 350, 25 W. = fr. 53 Th.), Numenios lehre, dass wir zwei Seelen haben: Ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Νουμήριος, οὗ τρία μέρη ψυχῆς μᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον. Dass diese beiden Seelen einander bekämpfen, lehrt uns Jamblichos (ap. Stob. ecl. I. s. 37 p. 374, 21 W. = fr. 49 Th.): Ἦδη τοίνυν καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς Πλατωνικοῖς πολλοὶ διαστασιάζουσιν, οἱ μὲν εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν ἰδέαν τὰ εἶδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα συνάγοντες, ὥσπερ Πλωτῖνός τε καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ εἰς μάχην τὰυτα κατατείνοντες, ὥσπερ Νουμήριος. Dasselbst finden wir p. 375, 12 W. auch die Materie als Urheberin des Bösen bestätigt mit den Worten: τῶν δ' αὖ διύσταμένων πρὸς τούτους καὶ ἀπὸ τῶν ἐξώθεν προσφρομένων προστιθέτων ὁποσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηρίου καὶ Κρονίου πολλάκις . . . .

Dem Menschen kommt also alles Böse aus der Materie, und deshalb wird diese nach dem Berichte des Chalkidius von Numenios bezeichnet als Urheberin (*auctrix*) und Herrin (*patrona*) des affizierbaren Teiles der Seele (*patibilis animae partis*). Dieser Seelenteil wird nun in der Paraenese (I, c. 33) erwähnt mit den Worten: ἀρεκτέον ἄρα — καὶ τροφῶν τινων, ὅσαι τὸ παθητικὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς ἐγείρειν ἐπεφύκεσαν. Von ihm sagt Chalkidius, es sei an ihm etwas Körperliches (*corpulentum, corporis simile*) und Sterbliches (*mortale*), eine Lehre, die Plotin, Enn. III 6, c. 4 bekämpft. Jenen Bezeichnungen des Chalkidius entsprechen im Griechischen die Prädikate *σωματικόν* und *φθαρτόν*. Dieselben Prädikate werden aber in der Paraenese (II, 39) dem sublunaren Pneuma beigelegt: τὸ δὲ πνεῦμα, ἧ μὲν ἐστὶ σωματικόν, παθητικόν ἐστὶ καὶ φθαρτόν. Was ist nun dies für ein seltsames Pneuma, dem sogar Regungen des Zornes und Begierden zugeschrieben werden, und das in der Sphäre unter dem Monde seine unheilvolle Tätigkeit entfaltet? Über das *ἄγιον*

*πνεῦμα*, den von der Gottheit ausgehenden heiligen Geist, haben wir eine ganze Literatur, aber vergeblich habe ich mich in dieser nach einer Erwähnung und Verwertung seines hier in Betracht kommenden Gegenteils umgesehen, und doch scheint mir die Stelle für die Religions- und Dogmengeschichte nicht ohne Bedeutung zu sein. Wir haben hier ja ganz unzweideutig die Gottheit mit ihren Engeln auf der einen, den Teufel mit seinen Höllengeistern auf der anderen Seite, und der letztere wird als Oberherr der bösen Dämonen in dem Satze II, 41: *τούτους γὰρ μάλιστα καὶ τὸν προεσιῶτα αὐτῶν ἐπιμῶσιν οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι* geradezu personifiziert! Es muss sich dieses Pneuma zur bösen Weltseele verhalten wie der heilige Geist zur guten; wir werden es als eine Ausdünstung oder Ausatmung (*ἀναθυμίασις*) der Materie zu betrachten haben, und da seine Wirksamkeit auf die sublunare Sphäre beschränkt ist, so finden wir hier eine neue Bestätigung dafür, dass Numenius die Erde als den Sitz der Materie angenommen haben muss.

Hierzu kommt noch folgendes: Im Kommentar des Olympiodor zu Platons *Phaedon* p. 124, 13 N. = fr. 55 Th. finden wir die Notiz: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἔξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νομηνίους*. In meiner Dissertation über Numenius vom Jahre 1875 habe ich statt des überlieferten *ἐμψύχου*, durch Bernays veranlasst, *ἀψύχου* eingesetzt; bin aber jetzt zu der Überzeugung gekommen, dass die Überlieferung doch richtig ist. Denn da nach der Lehre des Numenius die Materie unkörperlich, ohne alle Qualität und Quantität ist, so kommt die ganze Sinnenwelt (der *κόσμος αἰσθητός*) nur dadurch zustande, dass die Seele vermittelt der ihr inwohnenden Formkraft (*λόγος*) mit ihr in Verbindung tritt und dadurch die Körperwelt formt. Je nach dem Grade der Betätigung des Logos in der Materie ergeben sich nun vier Stufen des Daseins in der Sinnenwelt: 1. der unorganische Körper (*ἔξις*), 2. die Pflanze (*φύσις*), 3. das vernunftlose Tier (*ψυχῆ ἄλογος*), 4. der Mensch (*ψυχῆ λογική*). Demnach muss auf jeder dieser Stufen das seelische Prinzip sich bemerkbar machen, und da die Seele untrennbar mit dem Leben verbunden ist, so kommt selbst dem Unorganischen ein gewisses Leben zu, so dass man von einer *ἔμψυχος ἔξις* reden kann. Der angeführte Satz des Olympiodor ist demnach so zu verstehen, dass Numenius die Seele auf

jeder Stufe ihrer Betätigung, vom Menschen herab bis zum Steine, für unsterblich erklärt habe. Zur Aufrechterhaltung des Lebens ist aber Nahrung notwendig; deshalb muss selbst im Steine neben der bloss zusammenhaltenden Kraft die Ernährungskraft (*δύναμις θρεπτική*) vorhanden sein, und von diesem Gesichtspunkte aus lernen wir in der Paraenese (IV, 20) den Satz richtig verstehen: *οὕτως γὰρ καὶ λίθου τροφήν τὸ αἴτιον τοῦ συμμένειν εἴποις ἂν καὶ τοῦ ἐκτικῶς διαμένειν, καὶ φυτοῦ τὴν διατηροῦσαν ἐν τῷ αὔξειν καὶ καρπογοεῖν, καὶ ζῶου σώματος τὴν τηροῦσαν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν κτλ.*

Nach den obigen Ausführungen wird man auch den folgenden Satz (*ibidem* p. 265, 8 sqq. N.) verstehen: *ὁ δὲ μάγνης λίθος σιδήρῳ ψυχὴν δίδωσι πλεόντων γενομένων, καὶ ὁ βαρύτερος ἀνακουφίζεται σιδήρος πνεύματι προσανατρέχων λίθου.* Im Magnet steckt nach dieser Anschauung ein dämonisches Wesen, von dem das böse Pneuma ausgeht, und wenn das Eisen diesem nahe kommt, so fliegt es auf den Magnet zu, es bekommt eine (scheinbar) selbsttätige Bewegung und damit eine Seele, und wird so von der blossen Hexis auf eine höhere Stufe des Daseins emporgehoben. Bei dem damaligen Stande der Physik wird man diese naive Anschauung erklärlich finden.

Nimmt man zu allen diesen Spuren des Numenios, auf die wir überall in der Paraenese treffen, noch die ausserordentliche Breite und Ausführlichkeit der Darstellung, die aber wegen des hinreissenden Schwunges und des Wohlklanges der kunstreichen Sprache selbst für moderne Leser kaum etwas Ermüdendes haben, ferner die Art, wie überall Platon kommentiert und zitiert wird und dessen Mythen verwendet werden, so wird man mir wohl zugeben müssen, dass ich nicht ohne Grund die Paraenese dem Numenios zuschreibe. Dass dieser Philosoph bei seiner Verehrung des Pythagoras auch dessen Lebensweise in einer seiner vielen Schriften empfohlen haben wird, kann ohne weiteres angenommen werden; ob aber diese Predigt eine Schrift für sich gebildet hat oder einem seiner grösseren Werke entnommen ist, lässt sich bei den dürftigen Resten, die unter seinem Namen auf uns gekommen sind, nicht ausmachen.

Bonn.

Friedrich Thedinga.