

ENTSTELLUNGEN DES KLASSIKERTEXTES BEI STOBAIOS ¹⁾

III.

Der aufmerksame Beobachter der Textentstellungen in den griechischen Gnomologien — vor allem in dem berühmtesten all dieser Werke, in Stobaios' Anthologium — wird bald bemerken, dass am zahlreichsten die Entstellungen derjenigen Zitate sind, wo es sich um Gott überhaupt und speziell um die Theodizee handelt; die Stellen, wo Gott als Ursache des menschlichen Unglücks behandelt wird, wurden augenscheinlich am wenigsten geduldet. Das Studium der Lesarten in den stobäischen Handschriften zeigt uns, wie einige Leser des Stobaios — vielleicht Christen — ihre monotheistischen Gedanken in den Text einzuschmuggeln versuchten. Manchmal bemerken wir, z. B., wie an Stelle von heidnischen *θεοί* der monotheistische *θεός* eindringt. So wird z. B. III 1,26 an Stelle von *τούς μὲν θεοὺς φοβοῦ* in einer Handschrift (Br)

¹⁾ I—II siehe oben S. 81—104. Da der erste Teil ohne Autorrevision gedruckt wurde, so blieben einige Fehler unverbessert, die ich hiermit berichtige: S. 83 Z. 10 st. *οἷτος* l. *οἶτος*. [Die hier behandelte Entstellung ist von Philippson, Philol. Woch. 1923 Sp. 623, besser erklärt.] S. 86 Z. 3 st. Einen l. Einem. S. 88 Z. 10 st. modernen l. unpassenden. S. 90 Anm. Z. 2 von unten st. komme l. kommt. S. 91 Z. 12 nach ‚beizulegen‘ setze ¹⁾ ein. S. 93 Z. 21 st. ‚oben S. 83‘ l. ‚unten S. 98f.‘. S. 96 Z. 24 st. 227 l. 207. S. 101 nach Z. 25 füge hinzu: Vgl. Aristoph. Nub. 412 ff. bei Diog. L. II 27 (*δικαίως* st. *παρ' ἡμῶν*!).

Die S. 89 (unten) vorgeschlagene Wiederherstellung von Stob. III 40,7 ist zu kühn. In zahlreichen Fassungen des hier nachgebildeten tragischen Verses steht *πατρίς* am Ende des Verses: *ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν γε πᾶσα γῆ πατρίς* (nach Thuc. 2,43), Eur. fr. 1047. 1113 N., adesp. fr. 392 N. und anderswo. Also darf wohl das Wort *πατρίς* am Ende des Verses wiederhergestellt werden — die Wörter *κόσμος* und *πατρίς* werden umzustellen sein:

*ἀνδρὶ [δὲ] σοφῷ [e. g. Σύρισκε], πᾶσα γῆ βατή·
ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς κόσμος ὁ ξύμπας πατρίς.*

(Die Wortfolge *κόσμος ὁ ξύμπας* ist normal: vgl. *δέμας τὸ πᾶν* Soph. Trach. 1053, *γένος τὸ πᾶν* El. 1121, O. C. 773).

τὸν θεὸν φοβοῦ gelesen; in derselben Handschrift steht auch III 1, 173 anstatt θεοῦς — θεόν.

Hierher gehört auch das interessante Zitat aus Philemon I 1, 32 = I 10, 10. An der ersten Stelle lesen wir (der Sprecher ist der diogenische Ἀήρ, *ὃν ἂν τις ὀνομάσειε καὶ Δία*):

Ἐγὼ δ', δ (eine Lücke von 6—9 Buchst.) ἔργον, εἰμὶ πανταχοῦ ...

An der zweiten Stelle steht: Ἐγὼ δ' δ (oder οὐ) θεοῦ ἴστω ἔργον usw. Die Ergänzung ist für den Kontext Philemons höchst unpassend, weil der diogenische Ἀήρ der einzige Machthaber der Welt ist, *ὃν οὐδὲ εἰς λέληθεν οὐδὲ ἐν ποιῶν, οὔτε θεὸς οὔτ' ἄνθρωπος*, wie wir in den vorhergehenden Versen desselben Fragments lesen. Neben diesem Weltherrscher kann unmöglich ein noch höherer Gott, ein Schöpfer der Welt, gedacht worden sein; der ergänzte, durchaus un-griechische Ausdruck *εἰμὶ πανταχοῦ δ' θεοῦ ἴστω ἔργον* kann aber nichts bedeuten als 'ich bin überall, was (?) Gottes Schöpfung ist'. Hätte von dem Standpunkt des hier erörterten materialistischen Systems die Welterschöpfung durch eine göttliche Person überhaupt stattgehabt, so wäre der Schöpfer kein anderer als Aër selbst gewesen; wir hätten dann etwa *ὁ μοῦ ἴστω ἔργον*¹⁾, *εἰμὶ πανταχοῦ*²⁾ o. ä. Insofern wir am Ende dieses Fragments, wie wir schon gesagt haben (oben, S. 82) eine zweifellose Interpolation vor uns haben (Hense ad loc.: *haec ex margine intrusa deleas*), so müssen wir auch hier eine fromme Berichtigung eines gottesfürchtigen Herausgebers vermuten; von demselben Schlage ist auch die Berichtigung in demselben Zitat, wie es die verschiedenen Scholien zu Germanicus' Aratea (S. 56, 110 Breysig, Berl. 1867) angeben: anstatt von *ὃν οὐδὲ εἰς λέληθεν οὐδὲ ἐν ποιῶν . . . οὔτε θεὸς οὔτ' ἄνθρωπος, οὗτος εἰμ' ἐγώ*, was wohl ebenfalls als Gotteslästerung angesehen wurde, steht hier: *οὔτε κακὸν οὔτ' ἄρ' ἐσθλόν, οὗτός εἰμ' ἐγώ*³⁾. Möglich ist auch, dass die

1) Vgl. z. B. Soph. O. C. 582: *διὰν θάνα ἐγὼ καὶ σὺ μου ταφεὺς γένη* u. ö.

2) War nicht *ὁ θεοῦ τί γ' ἔργον* gestanden?

3) Allerdings führen alle diese Verbesserungen eigentlich zu nichts, weil der Sinn der ganzen Stelle trotzdem materialistisch und vom Standpunkt jener Spätzeit auch atheistisch bleibt. Doch darum kümmerten sich diese elenden Schmierer nicht. Vgl. V. Lundström, *Eranos* I, 1896, S. 188: Eunapios, ein arger Feind der Christen überhaupt und besonders der Mönche, schrieb (Boiss. p. 45) u. a.: *εἰτα*

Lücke in I 1, 32 dadurch verursacht wurde, dass der Herausgeber des Gnomologiums, welches Stobaios für diese Stelle exzerpierte, den ‚atheistischen‘ Text Philemons nicht ausschreiben wollte, andererseits aber nicht auf die glückliche Emendation seines Kollegen verfiel, dessen Gnomologium als Vorlage dem Stobaios diene, als er I 10, 10 ausschrieb¹⁾.

Viel interessanter sind die Versuche, alles, was auf die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes einen Schatten werfen könnte, zu beseitigen. Schon die Alten haben bemerkt, dass es sehr schwer ist, bei dem Vorhandensein des Übels und der Ungerechtigkeit in der Welt die Allmächtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auszusöhnen. *Πάντων μὲν γὰρ αὐτὸν προνοεῖν λέγοντες, κακῶν αἴτιον τὸν θεὸν εἶναι φήσουσιν*²⁾. *τιῶν δὲ ἢ καὶ μηδενὸς προνοεῖν αὐτὸν λέγοντες, ἤτοι βίασανον τὸν θεὸν ἢ ἀσθενῆ λέγειν ἀναγκασθήσονται*, wie bei Sext. Pyrrh. hypotypos. III 12 scharfsinnig bemerkt wird (so auch Aët. Plac. I 7, 9 Diels). Die Frommen der Blütezeit zogen es vor, die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit zu opfern, um das Attribut der Allmächtigkeit unversehrt zu bewahren. Insofern das Übel existiert und die Götter allmächtig sind, müssten sie un-

ἐπεισηγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχοὺς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτῶν σωδῆς ... καὶ ἐποιοῦν μυρία κακά ... ‚Einem Mönche‘, bemerkt dazu Lundström, ‚der im Cod. Laur. 86, 7 diese Worte las, ist diese Frechheit doch offenbar zu stark geworden, und er hat — den Weg der Emendation betreten. Über *σωδῆς* hat er *ἀγγηλικός* (sic!) geschrieben (die Mönche sind Englein statt Schweine!), *κακά* ist in *καλά* geändert worden ... Das ist auch eine Art Textkritik ... Sie zeigt auch, wie leicht unsere Texte korrumpiert worden sind ... Vorausgesetzt, dass die ‚Emendationen‘ des Mönches einige Handschriftengenerationen früher gemacht und in die Abschriften hinübergewandert wären, würden wir uns noch heute verwundern, wie es möglich sei, dass der Heide Eunapios die verhassten Mönche mit christlichen Engeln vergleiche.

¹⁾ Auch IV 31 c 62 (= Eurip. *Πηλεύς*, fr. 618 Nauck) ist wohl mit F. G. Schmidt (Krit. Stud. 2, p. 481) und Nauck (ad fr.) folgendermassen wiederherzustellen:

*τὸν ἔλθον οὐδὲν οὐδαμοῦ κρίνω βροτοῖς
ὄν γ' ἐξαλείφει ἕϊον ἢ γράφει Χρόνος.*

Dann wird die handschriftliche Lesung *θεός* statt *χρόνος* eine fromme Emendation sein vom selben Typus wie die oben angeführten.

²⁾ Vgl. E. Toller, Die Wandlung, Potsdam 1924, S. 44:

Du sagst, Er weiss um unser Leiden,

Dann ist Er schlecht, wenn Er uns nicht erlöst ...

umgänglich die Ursache des Übels sein; doch sie gehe nur der Wohlstand der ganzen Staaten an; um den einzelnen Menschen kümmerten sie sich gar nicht, im Gegenteil seien sie darum besorgt, dass sich kein einzelner Mensch zu sehr hervortue und zu glücklich sei — ‚die Götter seien neidisch‘. Schon Platon protestierte gegen eine solche Auffassung; schon er forderte, dass all die Stellen in der Literatur, die so etwas enthalten, fernerhin nicht mehr den Jünglingen vorgelesen oder überhaupt veröffentlicht, sondern gestrichen werden sollten (rep. II 18/19, p. 379—380): οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεός . . . ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν . . . οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον . . . Οὐδ' ἄρα . . . ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος . . ., πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τὰγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῶν· καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν . . . Οὐκ ἄρα . . . ἀποδεκτέον οὔτε Ὀμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην τὴν ἁμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἁμαρτάνοντος καὶ λέγοντος, ὡς . . . ταμίης ἡμῶν Ζεὺς ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται . . . Τὴν δὲ τῶν ὄρκων καὶ σπονδῶν σύγχυσις, ἣν ὁ Πάνδαρος συνέχευεν, ἐάν τις φῆ δι' Ἀθηναῖς τε καὶ Δίος γεγενῆσθαι, οὐκ ἐπαινεσόμεθα. οὐδὲ θεῶν ἔρις τε καὶ κρείων διὰ Θέμιτος τε καὶ Διός. οὐδ' αὖ, ὡς Αἰσχύλος λέγει, ἑατέον ἀκούειν τοὺς νέους ὅτι

θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς

ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη.

κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τι γίγνεσθαι, ἀγαθόν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ, μήτε τινὰ λέγειν ταῦτα . . . μήτε τινὰ ἀκούειν . . .

Die spätere Theorie der Jugenderziehung, die nach diesen Grundsätzen weiter arbeitete, geht unmittelbar auf Platon zurück; das dürfen wir schon daraus schliessen, dass hier gerade dieselben Zitate wie bei Platon wiederkehren. Die verschiedenen Mittel ἀμβλυτέραν ποιεῖν τὴν πρὸς τὸ χειρὸν ἀπαγωγὴν wurden in erster Linie gerade für die Theodizee-Frage angewendet, vor allem das ‚Vorwort des Herausgebers‘. So lesen wir in der schon erwähnten plutarchischen Schrift *De audiendis poetis*, p. 17 B: Τὸ δὲ

Ζεὺς, ὅς τ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται

καὶ τὸ

Θεὸς μὲν αἰτίαν φέει βροτοῖς .

ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη

ταῦτα δὲ ἤδη κατὰ δόξαν εἴρηται καὶ πίστιν αὐτῶν, ἣν ἔχουσιν ἀπάτην περὶ θεῶν καὶ ἄγνοιαν, εἰς ἡμᾶς ἐκφερόντων καὶ μεταδιδόντων und weiter, p. 20D ff.: ὅπου μὲν οὖν αὐτοῖς (τοῖς ποιηταῖς) τὸ τιθέναι σύνεγγυς ἐκφανεῖς ποιεῖ τὰς ἀντιλογίας, δεῖ τῷ βελτίονι συνηγορεῖν, ὡσπερ ἐν τούτοις·

Πόλλ', ὃ τέκνον, σφάλλουσι ἀνθρώπους θεοί.

— Τὸ ῥᾶστον εἶπας, αἰτιάσασθαι θεοῦς . . .

Τὰ γὰρ τοιαῦτα τὰς λύσεις ἔχει προδηλούς, ἐάν, ὡσπερ εἴρηται, πρὸς τὰ βελτίονα τῇ κρίσει τοὺς νέους κατευθύνωμεν . . . Πάλιν Εὐρυπίδου λέγοντος·

Πολλᾶσι μορφαῖς οἱ θεοὶ σοφισμάτων

σφάλλουσιν ἡμᾶς, κρείττονες περὶ φύκωτες

οὐ χεῖρόν ἐστιν ὑπενεγκεῖν τὸ

εἰ θεοὶ τι δρῶσι φαῦλον, οὐκ εἰσὶν θεοί,

βέλτιον εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ . . .

Dasselbe Ergebnis könne nach Plutarch der Pädagoge auch durch verkehrte Deutung des Klassikers erreichen, indem er z. B. die *epitheta ornantia*, die den behandelten Gegenstand nur als Ganzes kennzeichnen und keine bestimmte Abart desselben auszusondern bezwecken, dem Kontext zum Trotz als eine beschränkende Definition auffasst oder überhaupt zu einer willkürlichen unrichtigen Interpretation seine Zuflucht nimmt, um die Tatsache loszuwerden, dass die alten Schriftsteller die Gottheit für das Übel in der Welt verantwortlich machten. Siehe Plutarch a. a. O. p. 22 B:

Τοῦτό·νύ· που γέρας ἐστὶν οἷζυροῖσι βροτοῖσι

κείρασθαι τε κόμπην, βαλέειν τ' ἀπὸ δάκρυ παρειῶν

καὶ

ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι,

ζῶειν ἀχνυμένους . . .

οὐ γὰρ ἀπλῶς εἶπε καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἐπικεκλώσθαι λυπηρὸν βίον, ἀλλὰ τοῖς ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις, οὓς δειλοῖους καὶ οἰκτροῦς διὰ μοχθηρίαν ὄντας εἶωθε δειλοὺς καὶ οἷζυροὺς προσαγορεύειν . . . Dann wird (22 C) ein anderer τρόπος τὰς ἐν τοῖς ποιήμασιν ὑποψίας πρὸς τὸ βέλτιον ἐκ τοῦ χείρονος μεθιστὰς beschrieben, der zu ziehende Schluss ist aber derselbe (23 E): οὐ γὰρ τὸν θεὸν ὁ ποιητῆς οἶεται κακῶ

μηχανᾶσθαι τοῖς ἀνθρώποις ... ὅτι ... ἂν μὲν σωφρο-
νῶσιν, εὖ πράττειν πέπρωται ... ἂν δὲ εἰς πάθη καὶ ἀμαρ-
τίας ἐμπεσόντες usw. Diese Auseinandersetzungen schliesst
der Autor mit den Worten: *Τούτω δὴ τὰ πολλὰ τῶν ἀτόπων*
περὶ τοῦ Διὸς λέγεσθαι δοκούντων ἐπανορθωτέον.

Auch die oben S. 100 f. besprochenen, von den Stoikern
wissenschaftlich begründeten ‚Verbesserungen‘ im Klassiker-
texte dienen vor allem demselben Zwecke, siehe Plutarch
a. a. O. 34 A: *οὐδ' αἱ παραδιορθώσεις φάυλος ἔχουσιν ...*

Φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσι βροτῶν

καὶ μὴν οὐδαμῶς, ἀλλὰ

Θάρσος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσι βροτῶν,

φόβος δὲ τοῖς ἄφροσιν καὶ ἀνοήτοις καὶ ἀχαρίστοις, ὅτι καὶ
τὴν παντὸς αἰτίαν ἀγαθοῦ Δύναμιν καὶ Ἀρχὴν ὡς
βλάπτουσιν ὑφορῶνται καὶ δεδίασι. τὸ μὲν οὖν τῆς
ἐπανορθώσεως γένος τοιοῦτόν ἐστι ...

Einige Stoikerstellen geben uns das Recht zu behaupten,
dass ganz ebenso, wie die stoische Literatur (s. oben S. 99 m. A. 2)
überhaupt die Hauptquelle für die plutarchische Schrift ist,
auch diese vom Standpunkt der Theodizee vorgenommene
Zensur auf die Stoiker zurückgeht. Wie Elter o. c. 25 betont,
bezeugt der Epikureer Diogenes bei Euseb. praep. ev. 6, 8,
dass Chrysipp sich auf die Homerstellen

αὐτοὶ γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο

und

ὃ πόποι, ὅλον δὴ νῦν θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται·

ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι, οἳ δὲ καὶ αὐτοὶ

σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν

berufen hat, und dieselbe Tendenz der stoischen Schriften
ist uns auch von Plutarch selbst (de Stoic. repugn. 33 p. 1049 E
= Chrysipp. fr. 1125 Arnim) bezeugt: *καίτοι λέγει γ' [ὁ Χρύ-
σιππος] ἐν τῷ περὶ τοῦ Δικάζειν καὶ πάλιν ἐν τῷ δευτέρῳ*
περὶ Θεῶν, ὡς 'τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παρὰίτιον γίνεσθαι οὐκ
εὐλόγον ἐστίν· ὃν τρόπον γὰρ οὔτε νόμος τοῦ παρανομεῖν παρ-
αίτιος γένοιτο ἂν, οὔτε οἱ θεοὶ τοῦ ἀσεβεῖν· οὕτως εὐ-
λογον μὴδ' αἰσχροῦ μηδενὸς εἶναι παρὰίτιους'. Ganz
gleiche Ansichten werden auch in dem Gedicht des Stoikers
Kleanthes (fr. 537 Arn. = Stob. I 1, 12) ausgesprochen:

οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον ...

πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.

Allerdings beschuldigt Plutarch (de comm. notit. p. 1065 E) Chrysipp gerade dessen, dass er das Übel in der Welt der Gottheit zuschreibe. Doch die oben angeführten Stellen beweisen, dass er dabei entweder durch Parteihass geblendet ist, oder diesen nicht versteht, indem er mehr auf pädagogischem, Chrysipp aber mehr auf philosophischem Standpunkt steht. Wir haben doch soeben gesehen, dass auch Chrysipp, wie überhaupt die Stoiker, die Schuld des Unrechts und der Gewalttaten nicht der Gottheit, sondern dem bösen menschlichen Willen zuschreibt; doch durfte er als Philosoph auch die Frage nicht unbeantwortet lassen, wo denn die Ursache dessen liege, dass dieser böse Wille überhaupt existiert. Sollte nicht Gott diese Ursache sein, so ist Gott nicht allmächtig und allwissend; sollte das Gott sein, so wird er unumgänglich zur Endursache des Übels! Die Stoiker konnten nicht umhin, die zweite Alternative zu wählen, doch muss man gestehen, dass sie alles getan haben, um dem freien menschlichen Willen die grösstmögliche Rolle einzuräumen. Dies Zugeständnis war philosophisch unvermeidlich; Chrysipp musste sich damit trösten, dass das Übel in der Weltökonomie durchaus notwendig sei, weil ohne Übel das Gute nicht existieren könne: *ἡ δὲ κακία, πρὸς τὰ δεινὰ συμπτώματα ἰδίον τινα ἔχει λόγον· γίνεται μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ πως κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καί, ἔν' οὕτως εἶπω, οὐκ ἀχρηστῶς γίνεται πρὸς τὰ δλα· οὐδὲ γὰρ ἂν τὰγαθὰ ἦν . . .* (fr. 1181 Arn. = Plut. de comm. not. 1065 b, de Stoic. repugn. 1050 F¹). Die Unbilligkeit und das Unglück entspringt trotzdem seiner Lehre nach aus uns selbst. Die Gottheit will keinen unglücklich machen, sie stürzt niemanden ins Elend; nur beschenkt sie den einen reichlicher, den andern nicht so reich, indem sie dem einen mehr, dem andern weniger Vernunft gibt; nicht die Gottheit, sondern gerade diese mangelnde Vernunft ist die Ursache des menschlichen Elends. Gewiss wird dadurch der Widerspruch zwischen der Allmächtigkeit und der Barmherzigkeit Gottes nicht ganz einwandfrei aufgehoben; doch haben die Stoiker allem Anschein nach alles getan, was über-

¹) Die Diskrepanzen in den Lesungen an diesen beiden Stellen schliessen die Möglichkeit aus, dass Plutarch den Chrysipp unmittelbar benutzte; am ehesten hat er für jede dieser Stellen ein anderes Gnomologium konsultiert.

haupt in dieser Richtung zu tun möglich ist. Also sind die Vorwürfe Plutarchs¹⁾ durchaus unbillig.

Gehen wir jetzt zu den antiken Gnomologien, in erster Linie zu dem stobäischen Anthologium, über, so sehen wir, dass man hier auf dem religiös-sittlichen Gebiet gerade von denselben Grundsätzen ausgeht wie Platon, die Stoiker und die pädagogische Schrift Plutarchs.

Kennzeichnend ist schon der Umstand, dass das die Sammlung eröffnende I. Kapitel des 1. Buches folgendermassen betitelt ist: *ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ*. ‚Gemäss dem oft betonten Grundsatz *ἀπὸ τῶν θεῶν ἀρχὴν δὲ ποιῆσθαι πρέπον* (Stob. I 1, 1) wird das Buch ... eröffnet. Wie Stobaios selbst den alten Glauben hochhielt, so wollte er seinen Sohn nicht in das Lehrgebäude der Physik einführen, ehe er ihn an der Schwelle mit der wichtigen Materie vom Walten der Gottheit vertraut gemacht hatte‘ (Hense, R.-E. IX 2551).

Interessanter ist, dass das nächstfolgende Kapitel, welches, wie wir aus Photios (bibl. p. 112 a 32 f.) erfahren, *περὶ τῶν νομιζόντων μὴ εἶναι πρόνοιαν καὶ ἐπομένας ταύτῃ θείας ἐπὶ τῇ τοῦ παντός διοικήσει δυνάμεις*, in allen unseren Handschriften fehlt; einer der alten Stobaios-Herausgeber hat es augenscheinlich *propter nimis impium argumentum* verworfen²⁾.

Weiter ist die von O. Hense³⁾ erörterte Stelle IV 5, 13 in dieser Hinsicht durchaus typisch. Suppl. 878—80 wird in den Euripides-Handschriften gelesen:

*τούς τ' ἐξαμαρτάνοντας, οὐχὶ τὴν πόλιν
ἤχθαιρ'· ἐπεὶ τοι κοῦδὲν αἰτία πόλις
κακῶς κλύουσα διὰ κυβερνήτην κακόν.*

Für die Lieblingsidee der späteren Pädagogen — dass an dem Elend der Menschen nur ihre eigene Bosheit und Dummheit schuld sei — gibt diese Stelle wenig Anhalt, insoferne doch die Polis vom Standpunkt dieser Spätzeit nichts als

1) 1065 E: *Πρῶτον μὲν ὄν τὴν κακίαν γεγονέναι κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν ... πᾶσαν ἐπίνοιαν ἀτοπίας ὑπερβάλλει. Τί γὰρ μᾶλλον ἀγαθῶν ἢ κακῶν δοτήρες ἔσονται; πῶς δ' εἴτι θεοῖς ἐχθρὸν ἢ κακία καὶ θεομισές; ... τί πρὸς τὸ κάλλιστον τοῦτο καὶ σεμνότατον τέλος ἔδεϊτο (ὁ Ζεὺς) ληστῶν καὶ ἀνδροφόνων καὶ πατροκτόνων καὶ τυράννων;*

2) C. Wachsmuth in seiner Ausgabe, Prolegomena, XVI 3, vgl. 51—52.

3) Lect. Stob., Diss. Halis 1872.

eine Vereinigung derselben Menschen ist. Da aber der Herausgeber trotzdem etwas Brauchbares herausfischen wollte, so ersetzte er nach dem oben (S. 100f.) erörterten stoischen Rezept das Wort *πόλιν* durch *Τύχην*, die in diesem Falle gewiss als eine Projektion seiner Gottheit in die Sprache des Altertums angesehen werden darf; auch im weiteren schrieb er st. *πόλις πέλει*, st. *κλύουσα ἀκούειν*, so dass sich folgender Kontext ergab:

τοὺς δ' ἐξαμαρτάνοντας οὐχὶ τὴν Τύχην
ἤχθαι· ἐπεὶ τοι κοῦδέν αἰτία πέλει
κακῶς ἀκούειν διὰ κυβερνήτην κακόν.

Mit Recht bemerkt Hense dazu: *vide modo quam temere poetae verba adulteravit gnomologus.*

Noch viel belehrender ist die Stelle IV 34, 66, die bisher, wie ich fest überzeugt bin, durchaus unrichtig erklärt wurde. Hier wird folgende Sentenz eines gewissen *Ἐρμόλοχος* oder *Ἐρμόλαος* angeführt:

Ἀτέκμαρτος ὁ πᾶς βίος, οὐδὲν ἔχων πιστόν, πλανᾶται συν-
τυχίαις· ἐλπὶς δὲ φρένας παραθασύνει· τὸ δὲ μέλλον ἀκριβῶς
οἶδεν οὐδεὶς † ὁ θνατός¹⁾ ὅπῃ φέρεται· θεὸς δὲ πάντας ἐν
κινδύνοις θνατοῦς κυβερνᾷ. ἀντιπνέει δὲ πολλακίς
ἀτυχία<ι>ς²⁾ δεινὴ τις αὔρα.

Sehen wir einen Augenblick von den von mir gesperrten Worten ab, so haben wir eine typische pessimistische Äusserung von derselben Art, wie viele andere im selben Kapitel *περὶ τοῦ βίου ὅτι βραχὺς καὶ εὐτελής καὶ φροντίδων ἀνάμεστος*: das Leben sei kurz und voll Unglück; der Mensch sei nichts weiter als ein Spielzeug des bösen, verräterischen Zufalls, der ihm beständig auflauere. Das war gerade ein Gemeinplatz der materialistischen Ethik — des Demokrit (fr. 285) und des Antiphon (fr. 51) in erster Linie — und wirklich stimmt der Anfang dieses Fragments mit dem des Antiphon genau überein: *Ἀτέκμαρτος ὁ πᾶς βίος, οὐδὲν ἔχων πιστόν: εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος, οὐδὲν ἔχων περιττόν* ... Nun ist der letzte gesperrte Satz durchaus *ἐξ ἄλλου γυμνασίου*, und

¹⁾ In den Hss. steht *ὁ θάνατος*, doch ist das eine offensichtliche, von allen Herausgebern bemerkte Verschreibung.

²⁾ *ἀτυχίας* Hss., doch ist auch das eine offensichtliche, ebenfalls von allen Herausgebern beseitigte Verschreibung; *ἀντιπνεῖν* mit Akk. ist unerhört und unmöglich.

die jetzigen Herausgeber des Stobaios mussten, damit auch dieser Satz denselben Sinn erhalte, das Wort *ἀτυχίας* zu *εὐτυχίας* umändern. Das ist aber nicht nur willkürlich, sondern meines Erachtens auch unmöglich. Für diese Verbesserung spricht nicht einmal das Wort *δεινῆ*, denn dieses Wort wird bekanntlich nicht immer in malam partem gebraucht und bedeutet ebenso oft ‚furchtbar, schauerlich‘ wie bloss ‚mächtig‘. Im Gegenteil wird das Wort *κωβερῶν* wohl niemals in malam partem gebraucht und bedeutet nirgends ‚ins Verderben hineinrudern‘. Und endlich bedeutet *αὔρα* ‚die kühle, angenehme Meeresluft‘, keineswegs ‚den Sturm‘, wie es notwendig ist zu übersetzen, um den von den Herausgebern postulierten Sinn zu erhalten. Bleiben wir aber bei der handschriftlichen Lesung, so erhalten wir keine Fortsetzung des Gedankens des ersten Teiles des Fragments, sondern gerade eine Polemik mit ihm: ‚(Der Mensch ist kein Spielzeug des Zufalls; im Gegenteil) wird in Gefahr das Schicksal aller Menschen von Gott regiert. Oft (wenn der Mensch schon dem Verderben ganz nahe steht), wird die Gefahr durch mächtiges Wehen der seligen Luft vertrieben.‘ Dann ist es ein Beispiel mehr für die uns schon gut bekannte Polemik seitens eines frommen Lesers, dessen Musterstücke wir schon oben (S. 226 m. A. 3) kennen lernten; ursprünglich eine Randbemerkung, geriet sie dann in den Text. In diesem Falle wird auch *οὐδεις ὁ θνατός* im vorhergehenden Satze verständlich (die blosse Streichung von *ὁ* ist methodisch unzulässig; so, wie er steht, ist aber der Ausdruck ungriechisch). In der Vorlage stand zweifellos bloss: *τὸ δὲ μέλλον ἀκριβῶς οἶδεν οὐδεις ὅπη φέρεται*; dem frommen Leser war das unerträglich: Gott wisse doch das!¹⁾ Deshalb hat er das Wort *οὐδεις* am Rande durch *ὁ θνατός* definiert und beschränkt, was nachher in den Text geriet. Diese Deutung wird auch durch sprachliche Erwägungen unterstützt: der ursprüngliche Kern des Fragments, nach der Beseitigung der von uns ermittelten späteren Zusätze, ist in reinster *κωνή* geschrieben; die Zusätze legen im Gegensatz eine ziemlich unbeholfene Neigung zum archaisierenden Dialektismus an den Tag; *θνατός*, *ἀντιπνέει* (aber *δεινῆ*, nicht *δεινά!*).

Dieses Entstellungsverfahren, das bereits von einem sehr frühen Datum ist, war auch später, in der Zeit, da die

¹⁾ Vgl. oben S. 226 u. 231.

Stobaios-Handschriften kopiert wurden, in vollem Gang. Die jüdisch-christliche Überlieferung ist dabei in die Fusstapfen ihrer akademischen und stoischen Vorläufer getreten. Es ist kein Zufall, dass ganz zweifellose und von allen anerkannte Interpolationen (oder Fälschungen) gerade denselben Theodizee-Gedanken zum Ausdruck bringen. Ein Teil des Demokr.-Fr. 181 (= Stob. II 31, 59): *τὸν δὲ ἐς τὸ θεόν ἡγμένον πειδοῖ οὐκ εἰκὸς οὔτε λάθρη οὔτε φανερώς ἔρδειν τι πλημμυεῖς* wird in der Demokrates-Sammlung (Nr. 80) so wiedergegeben¹⁾: *ἦν πιστεύη τις θεοῦς ἐπισκοπεύειν πάντα, οὔτε λάθρη οὔτε φανερώς ἀμαρτήσεται*. Nicht weniger interessant ist das Fragmentum spurium Nr. 1131 Nauck des Euripides (aus Justinus Martyr De monarchia c. 3 p. 138):

*ὄραθ' ὅσοι νομίζετ' οὐκ εἶναι θεόν,
δις ἐξαμαρτάνοντες οὐκ εὐγνωμόνως;
ἔστιν γὰρ, ἔστιν. εἰ δέ τις πράσσει καλῶς
κακὸς πεφνκῶς, τὸν χρόνον κερδανέτω·
χρόνῳ γὰρ οὔτος ὕστερον δώσει δίκην.*

Noch belehrender ist ein ‚Orpheus‘-Fragment (Orphic. fr. 245 Z. 11 Kern), wie es bei Euseb. Praep. evang. XIII 12 und in Theos. Tubing. ‚verbessert‘ wird (fr. 247 Z. 13 Kern):

*ἀντὸς²⁾ δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτοῖς δὲ κ' ἔρις³⁾ καὶ μῖσος ὀπηδεῖ
καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρύνοντα.*

Diese durchaus typische Form der Theodizee bitte ich des weiteren im Auge zu behalten.

IV.

Es ist von vornherein zu erwarten, dass wir in unserem Suchen nach Interpolationen und Entstellungen die reichste Ernte gerade bei den antiken Materialisten — in erster Linie bei Demokrit und seinen Nachfolgern — auflesen werden; einem solchen Fall sind wir gerade bei Demokrit soeben begegnet. War doch gerade die göttliche *πρόνοια* und das gerechte Walten des persönlichen Gottes ein sehr wichtiger pädagogischer Zweck der Gnomologien, während die Demokriteer bekanntlich die *πρόνοια* leugneten, das Weltall sich als *παντελῶς*

¹⁾ Siehe Lortzing, o. c. 9.

²⁾ D. h. Gott.

³⁾ So Theos. Tubing., *ἀντῶ, χάρις* Eus.

ἄντα ἄψυχα vorstellten und überhaupt an keine persönlichen Götter glaubten. Wenn irgendwo, so muss schon hier recht viel gestrichen und ‚emendiert‘ worden sein!

Ich fange mit Demokrit an. Hier hat ein solches unechtes Fragment (175 Diels) gerade eine verhängnisvolle Rolle gespielt: O. Gilbert gibt in seiner ‚Griechischen Religionsphilosophie‘ (L. 1911), indem er allem Anschein nach hauptsächlich dieses Fragment im Auge hatte, ein durchaus verkehrtes Bild der demokritischen Philosophie; unter seiner Feder wird der Schöpfer des atomistischen Materialismus zum Deisten und Dualisten¹⁾; die Götter sollen für Demokrit sogar ‚im Mittelpunkte alles Weltgeschehens stehen‘²⁾. Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier die demokritische ‚Religionsphilosophie‘ in ihrem ganzen Umfang erörtern würde, um so mehr, als das in überzeugender Weise im vorzüglichen Buche von C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxf. 1928, S. 175f.) geschieht; ich will hier nur soviel darüber sagen, als für die Deutung des uns interessierenden Fragments absolut notwendig ist. Vom Fr. 175 will ich natürlich dabei einstweilen ganz absehen.

1. Die weltbewegenden Kräfte waren nach Demokrit durchaus unpersönlich, unbeseelt, mechanisch; die Vorsehung (*πρόνοια*) war aus seinem System ausgeschlossen. Aët. II 3, 2: *Δημόκριτος (τὸν κόσμον) οὐτ' ἔμψυχον οὔτε πρόνοια διοικεῖσθαι, φύσει δέ τιμ ἄλογον*. Lact. Inst. div. I 2: (non est) *providentia, quae rebus omnibus consulat . . . cuius sententiae auctor est Democritus*, so auch VII 7, 9: *Democritus . . . nullo auctore nullaque ratione*³⁾. Besonders amüsierte sich aber Demokrit über die Theorie, nach welcher Gott dem Menschen

¹⁾ So S. 478! Für den eigentlichen Schöpfer des wissenschaftlichen Materialismus hält deshalb Gilbert nicht Demokrit, sondern Epikur.

²⁾ S. 479. Richtig, aber zu mild äussert sich darüber W. Nestle (bei E. Zeller I 2^o, 1160 A. 1): ‚Gilbert . . . geht zu weit, dass er den Göttern eine zentrale Bedeutung in der demokritischen Weltanschauung zuschreibt‘ . . .

³⁾ ‚In Democritus' conception of the universe, personal gods would seem excluded a priori‘, wie A. B. Drachmann (*Atheism in pagan antiquity*, Copenh. 1922, S. 24) ganz richtig bemerkt. Auch O. Gilbert selbst (o. c. 467 m. A. 2) muss in eklatantem Widerspruch zu seiner ganzen Auffassung bemerken: ‚Der Begriff der Vorsehung, einer vernünftigen Weltordnung, die über den Dingen steht und ihre wechselnden Beziehungen leitet, ist damit ausgeschlossen‘ . . .

etwas geben oder schicken könne: *πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρεῖται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων*, so lässt er die dummen Wilden der Urzeit sprechen (fr. 30 D).

Freilich wird dieser Ausdruck bei Demokrit den *τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι* beigelegt, und Reinhardt in seinem bekannten Hermesaufsatz über Hekataios und Demokrit (Bd. 47, 1912, S. 511) will gerade in diesem Fragment ein Zeugnis dafür sehen, dass Demokrit in diesen Göttervorstellungen eine hohe Errungenschaft der menschlichen Kultur sähe: ‚(Es) traten wenige denkende Männer vor ihre in Dumpfheit noch befangenen Mitmenschen hin . . . Es sind die wenigen überlegenen Geister, die zu allen höheren Errungenschaften der Masse voranstreiten, in der Religion so gut wie in . . . der Regelung der . . . Sitten‘ usw. usw. Dabei irrt aber Reinhardt. Demokrit hielt den Glauben daran, dass die Götter die Ursache der Himmelserscheinungen sind, gerade für die grösste Verirrung; er sagte doch immer: *θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι* (Sext. IX 24), *οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ* . . . (fr. 166). Reinhardts Hinweis auf Epikur (Lukrez) ist ein offensichtliches Versehen: die *benigni, ingenio qui praestabant et corde vigeabant* werden Lucr. V 1107 in einem Abschnitt erwähnt, wo es sich um das handelt, was von seinem Standpunkt aus wirkliche Errungenschaft der Kultur ist¹⁾. Der mit den Worten: *Nunc quae causa deum per magnas numina gentis pervulgarit et ararum compleverit urbis* usw. (v. 1161 ff.) beginnende Abschnitt erwähnt keine solchen *benigni*, denn Epikur sah doch bekanntlich gerade in diesem Glauben die äusserste ‚Dumpfheit‘ und das grösste Unglück der Menschen. *O genus infelix humanum, talia divis cum tribuit facta* — so schliesst Epikur diesen Abschnitt. Gerade bei den Epikureern begegnen wir nun diesen *λόγιοι*, die die Religion ersonnen haben; so lesen wir bei Philodem (Pap. 1428, zitiert von R. Philippson, Hermes 1920, S. 368):

¹⁾ Auch in diesem Falle brauchen die *benigni* auf Demokrit mit nichten zurückgeführt zu werden. Die hellenistische Zeit mit ihren Tyrannen, dem Alexander und dem allgemein verbreiteten Kultus des Übermenschen (siehe den platonischen Kallikles, Antisthenes und Aristoteles) musste solche *benigni* hervortreten lassen; für Demokrit stand, wie Reinhardt selbst hervorhebt, im Gegenteil fest, dass *μόνη ἡ χρεία διδάσκαλος ἐγένετο τοῖς ἀνθρώποις!*

κεκλήσθαι δ' αἰδία καὶ θεῖα ταῦτα πάντα ὑπ' ἀνθρώπων ἀσυνέτων ... Den λόγιοι Demokrits entsprechen hier somit die ἀσύνετοι! Diels war hier somit durchaus im Recht, wenn er (zur St.) diesen Ausdruck als Ironie auffasste; nur irrte er, wenn er, ungeachtet des Wortes *νῦν* in der Antithese, darunter nicht Pseudogelehrte der Urzeit, sondern einen zeitgenössischen Pseudogelehrten, nämlich den Diogenes von Apollonia, verstand. So urteilt auch Bailey (o. c. 175): ‚Democritus ... says with an obvious note of contempt ... λογίων...‘

2. Demokrit verwirft nicht die gewöhnliche Terminologie, sondern gibt ihr einen anderen Inhalt. So bedeuten bei ihm die Wörter *ἰερός*, *ἐνθεός* und *θεῖος* bloss ‚psychisch‘, ‚intellektuell‘, ‚genial‘, ‚begabt‘ (das Wort *θεός* folglich ‚Intelligenz, Vernunft‘). Dabei kehrt er zu den orendistischen Ansichten der Volksmassen zurück, für welche, da sie noch teilweise auf der vorpersönlichen Stufe der Religion standen, die Ausdrücke *θεῖος*, *ἐνθεός*, *ἰερός*, *sacer* bedeuteten: ‚mit grösserer Menge von *orenda* (*mana*) versehen¹⁾, vgl. den Ausdruck *ἰερῆ νοῦσος*. Wenn der Hippokrateer solche Ausdrücke beanstandet (z. B. *περὶ ἀέρων*, 22), so verfährt Demokrit, indem er die Wörter *θεῖος*, *ἰερός* usw. in ihrem herkömmlichen Sinn verwendet, gerade umgekehrt. Wir sehen also, dass Demokrit, wie auch sein Nachfolger Antiphon²⁾, um die offizielle Religion zu bestreiten, manchmal zu noch primitiveren Ansichten der Volksmagie zurückkehrte. Auf diese Weise sind die Ausdrücke zu erklären: *ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἰεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν* (fr. 18), *Ὅμηρος, φύσεως λαχὼν θεαζούσης* (Homer, dem ein göttliches Talent zuteil ward (Diels, fr. 21), *θείου νοῦ τὸ αἰεὶ τι διαλογίζεσθαι καλόν* (fr. 112), *φρενὶ θεῖα νοῦνται* (fr. 129).

3. Auf eine eigenartige Wahrscheinlichkeitstheorie gestützt, hielt es Demokrit für unmöglich, dass gerade der Mensch das höchstorganisierte Wesen sei: es müssten noch vollkommeneren Wesen existieren. Da andererseits *τῆς τῶν*

¹⁾ Siehe z. B. Süderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916; Fr. Pfister, Art. Kultus in R.-E.; Berl. phil. Wochenschr. 1920, 645 ff.; 1921, 394 ff.; 1923, 356 ff.

²⁾ Siehe meine Studien zur Gesch. der antiken Traumdeutung, Bulletin de l'Acad. des Sciences de l'URSS., 1928, S. 1054, 1060 mit A. 1–3.

ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα κριτήρια sind, so musste unseren Träumen, in welchen wir Götter sehen, irgend eine Realität entsprechen; doch sehen auch Tiere seiner Meinung nach solche Träume (Clem. Strom. V 88). Selbstverständlich ist es keinesfalls zu erwarten, dass diese mächtigen Wesen eine besondere Vorliebe für die Menschen hätten; sie können auf uns ebenso oft eine fördernde wie eine schadende Wirkung ausüben (fr. 166: εἰδωλά τινα ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων¹⁾ τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά; so auch Plut. P. Aem. 1 p. 235, De def. orac. 17, p. 419 A (bei Diels nicht verzeichnet), Cic. Nat. D. I 43, 120: *animantes imagines, quae vel prodesse nobis soleant vel nocere.*

4. Gilbert bemerkt richtig, dass für Demokrit das Gute = das Warme = das Psychische = das Göttliche war. Doch irrt er, wenn er Demokrit zwischen solchen göttlichen Atomgebilden, welche aus reinen Feuerteilen bestehen, und solchen, welche mit Atomen anderer Art vermischt sind, unterscheiden lässt: nur jene seien ‚wahrhafte Götter, welche nur Gutes zu geben vermögen‘ (S. 460). Denn erstens sagt Demokrit selbst im bereits zitierten Fr. 166, dass ausser dieser Art εἰδωλα, welche sowohl schaden wie nützen können, es nichts anderes gibt, was als Gott bezeichnet werden könne (ὄθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλον παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ). Zweitens hat schon Demokrit, wie ich andernorts zu beweisen hoffe, vielleicht auf experimentellem Wege gezeigt, dass keine Komplexe der Feueratome für sich, in reiner ungemischter Gestalt überhaupt existieren können; das Feuer müsse immer die Körperausdünstungen, den ἀήρ (Lucr. V 275: *quodcumque fluit de rebus . . . in aera versa*), ‚verzehren‘ (τρέφασθαι, Democr. fr. 25; ἐπινέμεσθαι, Antiphon fr. 26; Lucr. III 234: *nec calor est quisquam, cui non sit mixtus et aër*); gerät das Feuer in ein Milieu, welches es nicht unterhalten kann, das nach antiker Terminologie ihm ‚feindlich‘ ist, so muss das Feuer erlöschen (Lucr. V 760 f.). Dasselbe bezieht sich auch auf die ‚psychischen‘ Atome, die doch bei Demo-

¹⁾ D. h. τῶν εἰδωλῶν, nicht der sie bewirkenden Wesen, denn von ein und demselben Wesen können bald fördernde, bald schadende Ausflüsse ausgehen.

krit mit den Feueratomen identisch sind: auch Komplexe solcher Atome können nicht ohne andere Atome, ‚ausserhalb des Körpers‘ existieren (Diog. L. X 65; Lucr. III 326: *nec sine pernicie divelli posse videntur*; 508: *cur eadem credis sine corpore in aëre aperto cum validis ventis aetatem degere posse?*) Allerdings stammen diese letzten Stellen nicht von Demokrit, sondern von den Epikureern, von deren Standpunkt der *ἀήρ* einen Teil der Seele selbst bildet; doch wie wir aus demselben Lukrez erfahren (III 370 = Democr. fr. A 108 Diels), war Demokrit in dieser Frage nur noch rigoroser, indem er glaubte, dass jedem Feueratom je ein Körperatom beiliegen soll (*corporis atque animi primordia, singula privis apposita*), während Epikur annahm, dass ein Feueratom mit mehreren Körperatomen vereinigt auftritt. Deshalb konnte Demokrit an keine Götter, die aus reinen Feueratomen bestehen und den Menschen nur Gutes senden können, glauben. Nichts, was dem barmherzigen, wohltätigen Gott ähnlich sähe, ist also bei Demokrit zu finden.

Nun lesen wir Stobaios II 9, 4 (= Demokr. fr. 175 Diels):
οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τὰγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν. πλὴν ὀκόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα, τάδε δ' οὐ πάλαι, οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωροῦνται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσιν ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνώμοσύνην.

Nach dem Gesagten ist es klar, dass ein solcher Spruch, mindestens in seiner jetzigen Form, nicht bei Demokrit seinen Platz finden konnte, denn die physischen Phänomene, die Demokrit bequemlichkeitshalber als dämonische oder göttliche Wesen bezeichnet, können einerseits dem Menschen nichts geben und sind andererseits Ursache sowohl des Guten wie auch des Übelen¹⁾. Da wir uns aber leicht überzeugen können, dass er mit den oben behandelten interpolierten und gefälschten Stellen der antiken Gnomologien nicht nur eine verdächtige Ähnlichkeit aufweist, sondern auch genau über-

¹⁾ Vgl. Lortzing, o. c. 2: ‚Mag Demokrit immerhin die vollen Konsequenzen seiner physischen Weltansicht nicht in das sittliche Gebiet hineingetragen haben, so müssen wir doch bei einem so nüchternen und gründlichen Denker erwarten, dass sein ethisches Prinzip nicht im Widerspruche mit seinen metaphysischen ... Lehren stehe‘ ... Bailey, o. c. 175: ‚We may safely assume that (Democritus) held that (the gods) took no part in the affairs of the world.‘

einstimmt, so könnten wir nach dem oben (S. 104) postulierten Grundsatz nicht umhin, auch in diesem Spruch einen Beleg mehr für die typische Theodizee-Fälschung zu sehen¹⁾, wenn er nur wirklich als demokritisch bezeugt würde. Glücklicherweise ist aber auch das nicht der Fall: das Fragment ist bei Stobaios ohne Lemma, d. h. anonym angeführt und wird nur deshalb Demokrit beigelegt, weil das unmittelbar vorhergehende demokritisch ist. Doch hat schon F. Lortzing mit Recht bemerkt: ‚Wir sind nicht berechtigt, das Lemma einer Sentenz auf alle folgenden namenlosen zu übertragen‘ (o. c. 15). ‚Zweifel über den Urheber können an . . . Stellen entstehen, wo von mehreren aufeinanderfolgenden Sentenzen nur die erste den Namen des Demokrit an der Spitze trägt, die übrigen dagegen namenlos sind. Das trifft z. B. zu bei Stob. ecl. eth. 8 (9). 1—5 [d. h. bei unserem fr. 175 S. L.] (ebendas. 8). Und in der Tat können wir aus dem folgenden Beispiel schliessen, wie wenig überzeugend dies Verfahren bei dem jetzigen Stand der Überlieferung ist: aus den 261 Fragmenten der ersten 9 Stobaios-Kapitel sind 101 ohne Lemma. Von diesen sind nur 8 unzweifelhaft den Verfassern der vorhergehenden Fragmente beizulegen: 49 Fragmente gehören bestimmt nicht den Verfassern der vorhergehenden Fragmente; für 44 Fälle lässt sich das nicht mehr ermitteln, obwohl in den meisten Fällen alles dafür spricht, dass sie nicht denselben Autoren wie die unmittelbar vorhergehenden Fragmente gehören. Allerdings ist bei den übrigen Stellen die Proportion eine andere; jedenfalls kann man aber daraus schliessen, wie willkürlich es bei einer solchen Sachlage ist, das Fragment für demokritisch zu halten. Freilich ist es ionisch geschrieben; doch ist etwa Demokrit der einzige Autor des Anthologiums, welcher ionisch schreibt? Schreibt z. B. Eusebios nicht auch ionisch, auf den das Fragment seinem Inhalt nach viel besser passt²⁾?

Demokr. fr. 189 (= Stob. III 1, 47) steht: *ἀριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐδυνμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι. τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς*

¹⁾ Auch Bailey, o. c., lässt fr. 175 beiseite — allem Anschein nach als unecht.

²⁾ Siehe II 1, 25; III 6, 33 (*ἔδοσαν οἱ θεοί*); 30, 15; 56, 41; IV 12, 16; 56, 41.

ἡδονὰς ποιῶτο. Auch dieses Fragment ist ohne Lemma angeführt; trotzdem bin ich fest überzeugt, dass es demokritisch ist, weil es mit dem vorhergehenden (*δρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερπία*) inhaltlich wie auch formell völlig übereinstimmt. Doch kann der zweite Satz, so wie er gelesen wird, unmöglich von Demokrit stammen. Denn erstens widerspricht er dem Grundsatz der antiken Weisheit, der uns für die verschiedensten Denker der voraristotelischen Zeit bezeugt ist: *φρόνει θνητά*, nicht *ἀθάνατα*¹⁾. Noch befremdlicher ist es, dass eine Aufforderung *μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιεῖσθαι* gerade bei einem Vertreter des Atomismus zu lesen ist, dessen Aufgabe u. a. war, zu beweisen, dass nichts in der Welt unsterblich sei, nicht einmal die Götter (siehe z. B. fr. 166: *δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἀφθαρτα δέ* und Lucr. V 306 ff.). Und endlich haben wir ein Demokrit-Fragment (191), welches dem unsrigen inhaltlich wie formell ähnlich ist und zugleich auf dem Standpunkt *φρόνει θνητά* steht: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμία γίνεται μετρίωτηι τέρψις καὶ βίον συμμετρίῃ . . . ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην*, es ist nur mit denjenigen Bedürfnissen zu rechnen, die für unsere beschränkte Natur notwendig sind; dabei berief sich Demokrit auf das Tier, *τὸ χρῆζον οἶδεν*

¹⁾ Epicharm (fr. 20 Diels): *θνατὰ χρὴ τὸν θνατὸν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν*. Sophocles (fr. 531): *θνητὰ φρονεῖν χρὴ θνητὴν φύσιν*. Euripides (fr. 799, vgl. fr. 1075): *ὥσπερ δὲ θνητὸν καὶ τὸ σῶμ' ἡμῶν ἔφν, οὐτω προσήκει μηδὲ τὴν ὀργὴν ἔχειν ἀθάνατον, ὅστις σωφρονεῖν ἐπίσταται*. Antiphanes (Stob. III 21, 4): *εἰ θνητὸς εἶ, βέλτιστε, θνητὰ καὶ φρόνει*. Vgl. Sosiades (*τῶν ἐπὶ τὰ σοφῶν ὑποδημαί*, Stob. III 1, 173): *Φρόνει θνητά*. So auch fr. trag. adesp. 79. 112 v. 5. 308. Allerdings wurde auch in klassischer Zeit nicht selten vom ewigen Ruhm nach dem Tode gesprochen, doch ist das etwas anderes als *μὴ ἐπὶ τοῖσι θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιεῖσθαι*, denn der Umstand, dass ein sterblicher Mensch *ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι ἡδονὰς ποιεῖ*, ist vom antiken Standpunkt jedenfalls nichts Sünd- oder Tadelhaftes, sondern etwas ganz Natürliches. Erst mit Platon und Aristoteles, nach deren Lehre das Gute ein selbständiges metaphysisches Dasein habe und um seiner selbst zu erstreben sei, wird es damit anders; Aristoteles (Eth. Nicom. p. 1177 b 31) polemisiert schon direkt gegen diese, wie wir sehen, allgemeinverbreitete Ansicht: *εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπων, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ . . . ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν*. Bei Demokrit ist so etwas unmöglich; seit dem 3. Jahrhundert wurde es damit anders, so dass eine entsprechende 'Emendation' ganz natürlich war.

δόκσον χηρῆζει, ὁ δὲ (ἄνθρωπος) χηρῆζων οὐ γινώσκει (fr. 198). R. Philippson (Hermes 64, 1929, S. 171) bemerkt mit vollem Recht: ‚Diese Verbindung geistiger und sinnlicher Genüsse . . . Demokrits Ethik ist ihr eigentlicher philosophischer Ausdruck.‘ Es ist durchaus befremdlich, dass er trotzdem die Worte: μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο für echt hält; hält er etwa auch die sinnlichen Genüsse für οὐ θνητά? Denn auch für Epikur, Demokrits Nachfolger, ist nach Lukian (*Bis accus.* 21) das ἀνθρώπινα, d. h. θνητὰ φρονεῖν das typische Prinzip.

Also hat man zu glauben, dass entweder in der Vorlage gelesen wurde: τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς ἀδύνατοις τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο¹⁾; ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι wäre dann eine ‚Emendation‘ von einem uns schon gut bekannten Typus, vielleicht von einem Christen vorgenommen, der glaubte, dass der Mensch nach Unsterblichkeit streben soll, d. h. nach etwas dem demokritischen Ideal (fr. 223. 297) diametral Entgegengesetztem. Oder (was weniger wahrscheinlich ist) ist dieser ganze zweite Satz eine spätere (wohl christliche) Randglosse, erst später in den Text eingedrungen, oder endlich eine direkte Fälschung (zum Inhalt vgl. Eusebios bei Stob. IV 12, 16).

Doch gibt es noch eine Möglichkeit der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes. IV 31, 49 (Democr. fr. 281 D.) wird gelesen: Δημοκρίτων· Ὡσπερ [μ]ἔν²⁾ τοῖς ἔλκεισι παγέ-
δαινα κάκιστον νόσημα, οὕτως ἐν τοῖς χηρήμασι τὸ μὴ προσαρ-
μόσαν καὶ τὸ συνεχές. Hense bemerkt dazu: *haec verba ne-
mini dum contigit ut sanaret vel explicaret.* Doch gibt er selbst zu, dass Diels³⁾ recht hatte, wenn er etwa folgenden Sinn erwartete: τὸ θέλειν προσαρμόσαι (oder προσαρμόσασθαι) αἰεὶ τὸ συνεχές³⁾. Man darf sich wundern, wie Diels, der

¹⁾ Vgl. Demokr. fr. 58: Ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθὰ φρονούντων ἐφικ-
ταί, αἱ δὲ τῶν ἀξυνέτων ἀδύνατοι; fr. 223: ὦν τὸ σῆνος χηρῆζει,
πάσι πάρεστιν εὐμαρῶς ἄτερ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας· δόκσα δὲ
μόχθου καὶ ταλαιπωρίας χηρῆζει καὶ βίον ἀλύγει, τοῦ-
των οὐκ ἰμείρεται τὸ σῆνος ἀλλ' ἢ τῆς γνώμης κακο-
διγίη; fr. 235: ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιεοῦνται ὑπερ-
βεβληκότες τὸν καιρὸν; fr. 286. Die fr. 170 und 171 sind psycholo-
gisch aufzufassen (das Glück liegt nicht in den Objekten selbst,
sondern nur in dem Verhältnis unserer Seele zu diesen Objekten).

²⁾ ἐν μὲν S μὲν MA. Siehe Henses Anmerkung zu der Stelle.

³⁾ Die Lesungen und Deutungen von H. Gomperz (Diels⁴⁾, S. XVIII) sind mir unverständlich. Die Lesung von Diels⁴⁾ (προσαρ-
μόσα[σθαι τοῖς ἂν ἔχης <τὴν δαπάνην>]) ist eine Vergewaltigung des

den wahren Sinn so richtig erraten hat, nicht die so nahe-
liegende Wiederherstellung gefunden hat. Das unpassendste
ist hier gewiss *μή*; andererseits fehlt hier das notwendige,
bereits von Diels postulierte *ἀέλ*, denn *καί* ist am rechten
Platz und darf nicht durch *ἀέλ* ersetzt werden. Nun schrieb
Demokrit selbst aller Wahrscheinlichkeit nach nicht *ἀέλ*,
sondern *αἰέλ*, was von den Abschreibern entweder zu *ἀέλ*
korrigiert oder missverstanden und verlesen worden sein wird;
so bemerkt z. B. Diels, dass in fr. 174 das unsinnige *ἐπι-*
φερόμενος aus *αἰέλ φερόμενος* entsteht sei (II. B, S. 96, Anm.
zu Z. 1)¹⁾. Das *μή* ähnelt aber in der Paläographie einiger
Papyri (und über dieses Stadium kann sich die Überlieferung
Demokrits unmöglich hinweggesetzt haben) dem *αἰέλ*, denn
AI ist in ihnen von *M* und *EI* von *H* nicht so leicht zu
unterscheiden. Dann erhalten wir ohne weiteres den von
Diels vermuteten Kontext: *οὕτως ἐν τοῖς χρήμασι τὸ αἰέλ*
προσαρμόσα(ι ἄν) καὶ τὸ συνεχές. Doch trotzdem der Aus-
druck doch wohl einwandfrei ist (The Aorist Infinitive with
ἄν represents a Potential Optative with *ἄν*, E. A. Sonnenschein,
A Greek Grammar, p. 302) und Diels selbst *προσαρμόσαι* ver-
misste, erscheint mir der gewähltere partizipiale Ausdruck pas-
sender, weil in diesem Falle die Aktivform mehr am Platze
sein wird als bei der Infinitivkonstruktion. Ich lese deshalb:

ὥσπερ ἐν τοῖς ἔλκεσι φαγέδαινα κάκιστον νόσημα, οὕτως ἐν
τοῖς χρήμασι τὸ αἰέλ προσαρμόσαν <ἄν>²⁾ καὶ τὸ συνεχές.

Die ganz natürliche Haplographie bedarf keiner Erklärung.
Für das Partiz. Aor. mit *ἄν* vgl. z. B. Xen. Anab. I 1, 10:
αἰτεῖ αὐτὸν . . . μισθόν, ὡς οὕτως περιγεγόμενος ἄν τῶν ἀντι-
στασιωτῶν; Soph. O. C. 762: *ᾠ πάντα τολμῶν κάπὸ παντὸς*
ἄν φέρων | λόγον δικαίου μηχανήμα. »Partizipien mit *ἄν* über-
setze durch 'dürfte, könnte, möchte, würde'« (Vollbrecht, zur
Xenophonstelle).

Textes und ganz willkürlich. Er fügt deshalb mit Recht selbst hinzu:
'Emendation steht noch aus'. Die Vermutung Philippsons (Philol.
Wochenschr. 1923, Sp. 623), *μή προσαρμόσαν καὶ τὸ συνεχές* sei ein
Glossem und bedeute 'nicht stimmend auch das folgende', ist zu spitz-
findig und auch unmöglich, denn *προσαρμόσαν* (Aor.!) bedeutet nicht
'stimmend'.

¹⁾ Auch bei Eusebios, Stob. III 11, 29 wird *αἰέλ* zu *ελ* entstellt.

²⁾ Auf dieselbe Weise wird auch ein unverständlicher Aorist bei
Eusebios (Stob. II 9, 6, S. 179, 6 Wachsm.) von Usener geheilt: *ἀλλὰ*
καὶ τοὺς κατηγεομένους ἔχει καὶ παραπέμφαντας <ἄν> ἀνιδύνας.

Die Übersetzung wird also lauten: ‚Wie bei den Geschwüren der Krebs die schlimmste Krankheit ist, so (ist auch) beim Vermögen diejenige (Krankheit die schlimmste), die auch das Angrenzende (dem bereits Vorhandenen) immer angliedern möchte‘. Das ist doch eben die Eigenart des Krebses, dass er sich immer auch bisher gesunder Teile des Körpers bemächtigt. Der Ausdruck: ‚Die Krankheit, die usw. angliedern möchte‘ klingt nur fürs deutsche Ohr befremdlich, nicht für das antike; Horaz (Oden II 2,13) gebraucht doch in einer sehr ähnlichen Metonymie den Ausdruck: *crescit indulgens sibi dirus hydrops*, obwohl nicht eben der *hydrops*, sondern der *hydropicus sibi indulget*; die Wassersucht selbst wird als durstige Person hingestellt, welche, indem sie ihrem Verlangen nachgibt, immer durstiger wird (C. W. Nauck); ‚die Bezeichnung der Krankheit tritt für den Kranken ein‘ (Kiessling). Vgl. Stob. IV 31, 84 (ἐκ τοῦ Περὶ οὐγκρῖσεως Πλούτου καὶ Ἀρετῆς) S. 762, 14 H.: καὶ ὥσπερ ἡ τῶν ὑδρωμάτων νόσος αὐξεται πρὸς τὸ μᾶλλον ποθεῖν ἀφ’ ὧν πίμπλαται; die Stelle II 2, 13 hat wohl Horaz wortgetreu aus einer griechischen Vorlage übersetzt¹⁾. Wenn nun die Krankheit an Stelle des Kranken *sibi indulgere* und *ποθεῖν* kann, so kann sie gewiss auch an Stelle des von ihr Betroffenen *αἰεὶ προσαρμόσαι ἂν καὶ τὸ συνεχές*. Dem letzten Ausdruck begegnen wir an einer Stelle mit ganz gleicher ethischen Stimmung wieder bei Horaz, Od. II 18, 23: *quid quod usque* (= *αἰεὶ*) *proximos* (= *τὸ συνεχές*) *revellis agri terminos . . . ?*

Also hatte meine Kollegin Dr. Sophie Tolstoj recht, wenn sie mir mündlich vorschlug, das *ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι* im Fr. 189 nicht zu ändern, sondern das *μή* zu streichen. Wir sind doch soeben einem Fall begegnet, wo *μή* statt *αἰεὶ* verlesen wurde²⁾: einen solchen Fall haben wir anscheinend auch jetzt vor uns. Der so wiederhergestellte Ausdruck *τοῦτο δ’ ἂν εἴη, εἴ τις αἰεὶ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο*, wird eine neue Fassung des im Altertum so populären (oben S. 242 Anm. 1) Sprichworts *φρόνει τὰ θνητά* sein; vgl. Demokrit fr. 297:

¹⁾ Dasselbe Gleichnis begegnet auch an einer Bionstelle bei Stob. IV 33, 31, S. 813, 3 f. Hense.

²⁾ Auch in der Stobaios-Handschrift M wird *Γνωμαὶ Θεοκρίστου*, 23 (= IV S. 1146, 23 Hense) das *μή* entweder eingeschwärzt oder statt *αἰεὶ* verlesen.

ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες . . . τάλαιπωρέουσι. Man braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass Demokrit unter τὰ θνητά keinesfalls bloss oder vorzüglich physische Begierden versteht.

Jetzt gehen wir zu Antiphon über, der, wie ich¹⁾ nachgewiesen zu haben hoffe, ein Nachfolger Demokrits war. Fr. 54 (Stob. III 16, 30 = IV 40, 19) ist eine Fabel, die uns auch aus der äsopischen Sammlung (Nr. 412, 412b Halm) bekannt ist. Ihr folgen nacheinander zwei Schlussprüche, die beide mit ὅτω γὰρ anfangen:

ὅτω γὰρ τις .μη ἐχρήσατο μηδὲ χρήσεται, ὄντος ἢ μη ὄντος αὐτῷ οὐδὲν οὔτε πλεόν οὔτε ἔλαττον βλέπεται.

ὅτω γὰρ ὁ θεὸς μὴ παντελῶς βούλεται ἀγαθὰ διδόναι ἀνδρί, χρημάτων πλοῦτον παρασχών, τοῦ καλῶς φρονεῖν πένητα ποιήσας, τὸ ἕτερον ἀφελόμενος ἀμφοτέρων (oder ἐκατέρων) ἀπεστέρησεν.

Der Sinn der ganzen Schrift περὶ ὁμοιοῦς, welcher das Fragment entnommen ist, ist der, dass das Leben sehr kurz und traurig sei, während kein anderes Leben jenseits des Grabes existiere. Deshalb braucht man nicht ἤττω zu ἡδεσθαι, ἐξὸν πλείω, man muss χρῆσθαι τῇ φύσει, τῷ βίῳ. Gerade dasselbe besagt nun der erste Schlusspruch, und da wir gerade derselben Belehrung (οὐδὲν ἔστιν ἢ κτήσις, ἐὰν μὴ ἢ χρῆσις παρῆ) bei Äsop begegnen, so kann über die Echtheit dieses Schlusspruches kein Zweifel aufkommen.

Der zweite Schlusspruch kann der Fabel und dem ganzen Werk nur künstlich angehängt werden. In der äsopischen Sammlung begegnen uns zwei Schlussprüche zu ein und derselben Fabel sehr selten — nur in den Fabeln 50. 80. 296b — und diese zweiten Schlussprüche sind jedesmal nachweisbar falsch: die zwei Sprüche wurden augenscheinlich als stilwidrig empfunden. Weiter ist, wie ich schon gesagt habe, der persönliche Gott, ὁ θεός, welcher ἀγαθὰ δίδωσι, bei einem Nachfolger Demokrits, und zwar einem solchen, der als τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν bekannt wurde²⁾, höchst befremdlich, während der Ausdruck für die späteren Inter-

¹⁾ Archiv für Gesch. der Philosophie, N. F. Bd. XXXVIII (1928) S. 205 ff. So auch R. Philippson, Berl. Philol. Wochenschr. 1918, Sp. 28; Hermes 64, 1929, S. 176.

²⁾ Über die religiösen Ansichten Antiphons vgl. meine Ausführungen im Bulletin de l'Acad. des Sciences de Russie, 1927, S. 1069f.

polationen durchaus typisch ist (oben S. 233 f.). Würde hier weiter etwa *ὅτι γὰρ ὁ θεὸς βούλεται κακὰ διδόναι ἀνδρὶ* gelesen, so wäre es doch wenigstens klassisch: *quem vult perdere, dementat*. Doch ist der Ausdruck *μη παντελῶς βούλεται ἀγαθὰ διδόναι*, wie wir schon oben gesehen haben, typischer Notausweg der Stoiker, welche nicht die Götter, sondern die menschliche Dummheit für die Ursache des Übels hielten und zugleich nicht auf die Allmächtigkeit Gottes verzichten wollten (oben S. 231). In vorsokratischer Zeit ist das etwas durchaus Unbezeugtes. Auch die Gegenüberstellung des Plutos und der Phronesis ist nach dem stoischen Interpolationsrezept gebaut, siehe unten S. 248. Und endlich werden die Schlussprüche in den Fabeln am leichtesten interpoliert, wie wir aus unseren Fabelsammlungen wissen, wo sie sehr oft viel späteren Ursprungs als die Fabel selbst sind. Alles in allem: der zweite Schlusspruch ist eine offensichtliche Interpolation, richtiger eine Randglosse, die später in den Text eingedrungen ist. Der Umstand, dass dieser Schlusspruch bei Stobaios zweimal begegnet, ist nicht von Belang, nachdem wir (S. 92 f.) festgestellt haben, dass Stobaios oft einen Spruch, der in einem von ihm ausgebeuteten Gnomologium nur an einer Stelle stand, zweimal zitiert, wobei dieselben Fehler immer wiederkehren.

Den Ausdruck *ὁ θεὸς ἔδωκεν* treffen wir noch an einer Stelle Antiphons, fr. 49: *τιμαὶ γὰρ (καὶ A²) ἄθλα δελέατα ἃ ὁ θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις*. Das ist vor allem schwerlich griechisch; die Herausgeber (sowohl die des Stobaios, wie die der Antiphonfragmente) suchten den Satz nach Kräften zu verbessern. Andererseits ist gerade der Ausdruck *δέλεα* typisch für die spätere moralische Literatur, siehe Plut. pro nobilit. 13 (246 Bern.), Strabon I 19, Jamblich bei Stob. IV 5, 77 in fin. Da endlich der Ausdruck *θεὸς ἔδωκε*, wie gesagt, bei einem Schriftsteller, der *τὴν πρόνοιαν ἀναιρεῖ*, unwahrscheinlich ist, so glaube ich, dass wir, wenn wir nur nicht ein von Antiphon ironisch angeführtes Dichterzitat vor uns haben (vgl. fr. 48: *ἄνθρωπος, ὃς φησι πάντων θηρίων θεειδέστατον γενέσθαι!*), auch diesmal mit einer späteren, in den Text eingedrungenen Randglosse zu tun haben; die Textverderbnis stelle ich mir dann folgendermassen vor: *τιμαὶ γὰρ καὶ ἄθλα* [Erklärung eines Lesers: *δελέατα ἃ ὁ θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις*].

Weiter sei noch eine Euripidesstelle besprochen, die ich

auf Antiphon zurückführe Eurip. Alex. fr. 52)¹⁾. Ein echt sophistisches und materialistisches Stück endet mit folgendem Schlusspruch: τὸ φρόνιμον εὐγένεια καὶ τὸ συνετόν ὁ θεὸς δίδωσιν, οὐχ ὁ πλοῦτος. Schon Nauck zweifelte aus metrischen Rücksichten an der Echtheit dieser Stelle. Wilamowitz (bei Hense, ad loc.): „post συνετόν distinxit et in proximo versu δὲ addidit, sententiam non ad finem perductam esse ratus“ (so auch Hermes, l. c.), was befremdlich wäre und wenig wahrscheinlich ist. Nun haben wir hier gerade das Kennzeichen unserer ganzen Interpolationsgruppe, den Ausdruck ὁ θεὸς δίδωσι; auch die Gegenüberstellung von πλοῦτος und φρόνησις war uns soeben in einer Interpolation begegnet; in der plutarchischen Schrift *De audiendis poetis*, welche, wie gesagt, auf eine stoische Quelle zurückgeht, wurde solche Gegenüberstellung bei der Bearbeitung der Klassiker für die Jugend besonders empfohlen (p. 24 F: *ὅταν δὲ ἀναγνώσκῃ πάλιν ... τὸ 'Πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ' μὴ καθήσθω ... ἐπὶ τῇ τύχῃ κείσθαι τὴν αὐτοῦ φρόνησιν αὔξειν ἢ κολοῦειν νομίζων ...*).

So glaube ich, dass auch diese Stelle mit Nauck als unecht zu verwerfen ist.

Als Kuriosum will ich zum Schlusse noch auf fr. 60 Antiphons (Stob. II 31, 39) hinweisen, das, wie ich²⁾ bewiesen habe, nicht von dem Sophisten Antiphon, sondern von dem gleichnamigen Redner stammt. Hier wird³⁾ u. a. gelesen: *πρῶτον τῶν ἐν οὐρανοῖς ἔστι παιδεύσεις*; die Paideusis sei keine irdische, menschliche, sondern eine göttliche, himmlische Angelegenheit! Diese offensichtliche spätere ‚Emendation‘ vom *ἀγγελικός*-Typus (siehe oben S. 226 A. 3) ist zu plump, um gefährlich zu sein und wurde wirklich in keine unserer Stobaios- und Antiphon-Ausgaben aufgenommen; die richtige von J. Pflugk und Sauppe vorgeschlagene Lesung *τῶν ἐν ἀνθρώποις* hat allgemeine Anerkennung gefunden. Jedenfalls verdient auch diese Entstellung als typisch unser Interesse.

Leningrad.

S. Luria.

¹⁾ Aegyptus V, 1924, S. 326 f.; dagegen U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes LXII, 1927, S. 288 f.; meine Erwiderung Hermes 1929 (im Druck).

²⁾ Hermes LXI, 1926, S. 343 ff.

³⁾ In der einzigen Hs. — im Codex Laurentianus.