

DIE ἀρχαῖοι DES TELES

Der zitierfreudige Teles beruft sich in einer seiner sieben Diatriben, aus denen Stobaios eine Reihe von Exzerpten erhalten hat¹⁾, zweimal auf sogenannte ἀρχαῖοι (35, 9 und 37, 6). Die Epitome beginnt (33) mit der Feststellung eines (fingierten) Gesprächspartners, daß der Besitz von Geld den Menschen von Mangel und Not befreie. Dem steht jedoch die Erfahrung entgegen, daß manche Leute zwar vieles besitzen, aber aus Kleinlichkeit und Beschränktheit keinen Gebrauch davon machen. Teles belegt diese Behauptung mit Beispielen aus Mythos und Sage. Obwohl diese Menschen nie genug zu besitzen glauben, nutzen und gebrauchen sie ihren Besitz nicht. Sie sind nur bereit, fremden Besitz ausgiebig zu genießen, ohne selbst anderen etwas abgeben zu wollen. Folglich ist auch die Argumentation der ἀρχαῖοι völlig berechtigt (35, 8–9: οὐκ ἀηδῶς δ' ἐμοίγε δοκοῦσι καὶ οἱ ἀρχαῖοι πρὸς ταῦτα ἐρωτᾶν). Was einen Menschen nicht von Unersättlichkeit, Beschränktheit und Angeberei befreit, erlöst ihn auch nicht von materieller Not. Solange der Mensch sein Wesen nicht ändert und unersättlich, beschränkt und angeberisch bleibt, werden seine Bedürfnisse, wie reich er auch zu sein scheint, nicht befriedigt. Reichtum allein macht den Menschen nicht reich. – Auf die Frage, was der Grund dafür sei, daß dieser Mensch das, was er besitze, nicht eigentlich besitze, antwortet Teles mit einem Bion-Zitat: Diesem ergehe es wie den Geldwechslern, denen auch nicht gehöre, was sie hätten. Als weiteres Beispiel führt Teles die Phorkiden an, von denen es heißt, sie hätten ihr (gemeinsames) Auge zu Hause unbenutzt liegen lassen und seien darum über allerlei Hindernisse gestolpert, bis es ihnen von Perseus zu guter Letzt noch fortgenommen worden sei. Teles fragt dann weiter, was für ein Unterschied zwischen Nahrungsmitteln bestehe, die man nicht habe, und solchen, die man nicht anrühre. Es bestehe kein Unterschied, weil beide völlig ohne Nutzen seien. Dasselbe gilt für jeden Besitz, den man nicht gebraucht. Folglich sind auch die ἀρχαῖοι wieder im Recht (37, 5–6: διὸ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔλεγον οὐκ ἀηδῶς). Sie

1) Ed. Otto Hense, Teletis reliquiae, Tübingen 21909.

waren nämlich der Ansicht, daß einige Menschen *χοήματα*, einige *κτήματα* besäßen. Denn die einen *gebrauchten* ihren Besitz, die anderen *besäßen* ihn dagegen nur und gönnten ihn weder sich selbst noch gäben sie anderen etwas davon ab. Darauf polemisiert Teles erneut gegen den Geiz, der jeden Besitz versiegele und ungenutzt lasse, weil der Geizige auf den rechten Gebrauch verzichte.

Aus der nun gleichsam empirisch bewiesenen Sinnlosigkeit des Reichtums zieht Teles (mit Krates) den Schluß, daß man erst gar keinen Besitz erstreben, sondern zufrieden sein soll mit dem wenigen, das man hat. Wer von dem Gefühl der Not und Armut befreit werden wolle, dürfe nicht nach Geld streben. Wer z. B. seinem Sohn *ἔνδεια* und *σπάνις* nehmen wolle, dürfe ihn nicht zu König Ptolemaios schicken, damit er Geld verdiene. Denn er komme mit der Einstellung des oben beschriebenen (geizigen und habgierigen) Reichen zurück, und man hätte damit nichts erreicht. Stattdessen solle man den Jungen zu Krates schicken, der ihn zu einem wahrhaft freien und einfachen Mann erziehe. Es folgt darauf ein weiteres Preislied auf die einfache Lebensweise in möglichst großer Bedürfnislosigkeit und Freiheit von allen Begierden, die allein die Ursache für das Bewußtsein der Armut und materiellen Not seien.

Der Zweck des Traktates ist offensichtlich die Aufforderung zu einem zufriedenen, enthaltsamen und anspruchslosen Leben, das erst verwirklicht werden kann, sobald der Wert materiellen Besitzes für die Beseitigung von Not, Armut und Unzufriedenheit nicht mehr anerkannt wird. Der Nachweis der Wertlosigkeit des Reichtums für ein Leben in Zufriedenheit ist die Voraussetzung für die Überzeugungskraft des Preisliedes auf dieses Leben. Das Kernstück dieses Nachweises sind die oben referierten Ansichten der *ἀρχαῖοι*.

Wer sind nun diese *ἀρχαῖοι*? R. Heinze²⁾ dachte an *Platon*. Denn im Euthydem (280d) heißt es, Besitz dürfe nicht nur besitzen, sondern müsse auch gebraucht werden, wenn man Nutzen aus diesem ziehen wolle. P. Wendland³⁾ verglich Teles 37, 5–9 mit *Aristoteles*, EN IV 1, 1120 a 8–9, der hier die ethisch höher zu bewertende *χορημάτων δαπάνη καὶ δόσις* mit einer *χοῆσις* und die *λήψις* und *φύλακῆ* mit einer *κτηῆσις* gleichsetzt. Aus Aristoteles ließen sich noch einige weitere Stellen anführen, in

2) De Horatio Bionis imitatore, 1889, 19, Anm. 1.

3) Anaximenes von Lampsakos, 1905, 94.

denen das Begriffspaar *κτησίσις* und *χρησίσις* verwendet wird. An allen diesen Stellen kommt der *χρησίσις* ein höherer Wert zu als der *κτησίσις*, weil erst durch *χρησίσις κτησίσις* sinnvoll und wertvoll wird⁴⁾.

O. Hense⁵⁾ wies auf die Übereinstimmung mit *Ps.-Isokrates*, Demonikos 28, hin. Der Verf. des Demonikos fordert seinen Adressaten auf, nicht auf allzu großen Besitz erpicht zu sein, sondern die Güter zu nutzen, die man bereits besitze, und jeden zu verachten, der sich um Reichtum bemühe, ohne ihn recht gebrauchen zu können. Denn diesem gehe es wie dem Besitzer eines schönen Pferdes, der nicht reiten könne. „Also versuche deinen Reichtum ebenso als *χρήματα* wie als *κτήματα* erscheinen zu lassen. Dinge sind *χρήματα* für diejenigen, die sie zu nutzen verstehen, *κτήματα* für diejenigen, die sie (nur) erwerben können!“ Die Wertüberlegenheit des *χρησθαι* bzw. der *χρήματα* gegenüber dem *κεκτησθαι* bzw. den *κτήματα* ist auch hier deutlich.

Wilamowitz⁶⁾ verstand unter den ἀρχαῖοι – vor allem im Falle von 35, 9 – „ältere Kyniker“. Hense pflichtete ihm bei. Denn der Gedanke, daß man von Armut nur durch die Austreibung der Habsucht geheilt werden könne, sei dem *Antisthenes* zuzuschreiben (vgl. *Antisthenes* bei *Xenophon*, *Symposion* IV 35–37).

Wenn man jedoch feststellen muß, daß vor allem der in 37, 5–9 den ἀρχαῖοι zugeschriebene Gedanke noch in einer ganzen Anzahl von weiteren Texten belegt ist, wird es immer schwieriger, die ἀρχαῖοι zu identifizieren.

In *Xenophons* *Oikonomikos* beherrscht die Diskussion über den richtigen Gebrauch von Besitz einen großen Teil des Einleitungsgesprächs zwischen Sokrates und Kritobulos. Wenn sich wirtschaftlicher Besitz bei sachgerechtem Gebrauch als nützlich erweist, kommt ihm die Bezeichnung *χρήματα* zu. So ist z. B. ein Pferd erst unter der Bedingung ein nützlicher Besitz, daß sein Besitzer reiten kann (1, 8). Wer nicht Flöte blasen kann, hat an seiner Flöte kein nützliches Musikinstrument, sondern nur einen wertlosen Gegenstand. *Xenophon* zieht aus der Erfahrung der fehlenden Brauchbarkeit von Besitz, der nicht sachgerecht genutzt wird, allerdings nicht die Konsequenz,

4) Vgl. z. B. EN I 8, 1098 b 31–1099 a 7; *Protreptikos* B 52.

5) A. a. O., 37

6) *Philol. Unters.* 4, 1881, 307, Anm. 19.

grundsätzlich auf Besitz zu verzichten. Vielmehr verlangt er den Erwerb eines Wissens, das richtigen Gebrauch garantiert.

Eine stärkere tendenzielle Übereinstimmung mit den Ansichten der ἀρχαῖοι weist dagegen der unter Platons Namen überlieferte *Kleitophon* auf. In dem Protreptikos des Sokrates wird beklagt, daß man sich zwar um den Erwerb von Besitz kümmere, seinen rechten Gebrauch aber vernachlässige. Und dabei sei es doch besser, auf Besitz ganz zu verzichten, wenn man ihn nicht zu gebrauchen verstehe (407 b–408 c).

Im zweiten Teil des pseudoplatonischen *Eryxias* wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des Reichtums eine Definition des χρήματα-Begriffs versucht. Nur Dinge, die für jemanden nützlich sind, können χρήματα sein (400 e). Auch hier taucht wieder das Beispiel vom brauchbaren bzw. unbrauchbaren Pferd auf: „Wenn uns nämlich jemand fragte, ob wir der Ansicht seien, daß ein Pferd für jedermann nützlich sei, müßte man dann nicht antworten, daß es für diejenigen, die wissen, wie man es zu gebrauchen hat, brauchbar sei, für diejenigen, die es nicht wissen, dagegen nicht?“ (403 a). Die völlige Abhängigkeit des Wertes einer Sache von der Fähigkeit ihres Besitzers zum richtigen Gebrauch wird darin sichtbar, daß man dem Besitzer eines Pferdes, der noch nicht reiten kann, zu einem brauchbaren Besitz verhelfen kann, wenn man ihn das Reiten lehrt. Denn wer einem Menschen Wissen (vom rechten Gebrauch) vermittelt, macht ihn zugleich zu einem reichen Mann (403 c). – Im Anschluß daran stellt sich die Frage nach Umfang und Art des für das tägliche Leben erforderlichen Besitzes. Denn die Bestimmung des wertvollen Besitzes mit Hilfe des Nachweises seiner Brauchbarkeit führt zu einigen ungewollten Aporien. So könnte es z. B. möglich sein, daß schlechte Dinge manchmal für einen guten Zweck zu gebrauchen sind (404 e) und darum als nützlich und brauchbar bezeichnet werden müssen. Die Gesprächspartner verzichten auf eine Lösung dieser Schwierigkeit und grenzen den Bereich des Brauchbaren mehr oder weniger willkürlich auf das Lebensnotwendige ein. Demnach gelten nur noch die Dinge für brauchbar, die bei möglichst großer Selbstgenügsamkeit zur Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse dienen. Damit ist nicht mehr die allgemeine Brauchbarkeit der Maßstab für den Wert von Besitz, sondern sein Nutzen für die Befriedigung minimaler Bedürfnisse. – Das Gespräch, das seinen Ausgang von der Frage nach dem Wesen des Reichtums genommen hatte, mündet ein in ein Loblied auf

das Glück der Armut. Der Begriff der Brauchbarkeit, der zunächst als Kriterium für den Wert von Besitz gedient hat, erweist sich am Schluß des Gesprächs als problematisch, weil er die Möglichkeit des Zweckprogressus ad infinitum nicht ausschließt und damit letztlich alle Dinge in irgendeiner Weise als brauchbar und wertvoll erscheinen läßt. Folglich wird dieser Zweckprogressus gewaltsam unterbrochen, indem die Brauchbarkeit nur noch mit einem minimalen lebensnotwendigen Besitz in Beziehung gesetzt wird. Die Beweisführung, mit der diese Einschränkung begründet wird, ist denkbar einfach: weil Brauchbarkeit schlechthin kein Wert sein kann, wird sie willkürlich eingeschränkt auf lebensnotwendige Dinge. Nur maximale Bedürfnislosigkeit gewährleistet daher den Gebrauch eines wahrhaft wertvollen, weil lebensnotwendigen Besitzes.

Es wäre nicht schwierig, noch weitere Texte anzuführen, die nicht nur eine Gegenüberstellung von Besitzen und Gebrauchen verbunden mit der Einsicht, daß materieller Besitz ohne zweckmäßigen Gebrauch noch keinen Wert für seinen Besitzer darstellt, sondern auch eine Polemik gegen den Geiz und die Habsucht enthalten, die den Gebrauch von Besitz verhindern: Fabel Nr. 253 aus dem *Corpus Fabularum Aesopicarum* (Ed. A. Hausrath); Antiphon B 54; Phoinix von Kolophon, Iambos 74–97 (Ed. Gerhard); Kebes 39, 4 (Ed. Praechter); Menander, *Dyskolos* 797–812; Menander, Fr. 509 (Ed. Koerte); Terenz, *Heaut.* 193–196; Horaz, c. 4, 9, 45–48; Horaz, sat. 1, 1, 24 und 2, 3; Plutarch, *De cupiditate divitiarum* 524 D – 527E; Dion Chrys. X (Diogenes, *De servis*).

H. Herter⁷⁾ wies bereits darauf hin, daß die Klage über die ungenutzten Schätze durch die Literatur verschiedenster Prägung geht und daß immer wieder die Mahnung ertönt, den Besitz auch zu gebrauchen entweder für sich oder für andere. Er gibt dafür eine Liste von rund 50 Belegstellen, deren früheste wohl Pindar, *Nemeen* 1, 31 ff. ist: „Nicht ist mein Wunsch, vielen Reichtum verborgen im Gemach zu halten, nein, vom Besitz bei gutem Ergehen und Ruf Freunden reichlich wohlzutun“ (übers. v. O. Werner). Auch für die Auffassung, daß es an den Bedürfnissen und nicht an den Mitteln liege, ob man arm oder reich sei, bringt Herter weit über 50 Belege. Er geht bis auf Demokrit zurück, der „zuerst einen prägnanten Ausdruck

7) Zur ersten Satire des Horaz, *Rheinisches Museum* 94, 1951, 1–42, bes. 13 ff.

für die Relativität des bisher so einseitig gerühmten Besitzes gefunden“ habe: *πενή πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου· οὔτε οὖν πλούσιος ὁ ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων* (B 283)⁸).

In Anbetracht der hiermit zur Genüge bewiesenen Verbreitung der Argumentation, die Teles bei den sogenannten *ἀρχαῖοι* bestätigt findet, erscheint es völlig ausgeschlossen, diese näher zu bestimmen. Daß Teles selbst an keinen individuellen Autor gedacht haben kann, macht schon die Tatsache wahrscheinlich, daß er an anderen Stellen seines Traktats Autoren nennt oder doch erkennbar zitiert: z. B. Homer (33, 5; 34, 3; 34, 11; 35, 1), Euripides (42, 13), Theognis (42, 7), Philemon (42, 3), Bion, Diogenes und Krates (mehrfach).

Die „Zitierwut“ des Teles war bereits Wilamowitz⁹) aufgefallen, der dies als ein Zeichen dafür ansah, „wie epigonenhaft die ganze Welt sich vorkam“. Da ein Wanderlehrer wie Teles zudem nicht in der Lage war, eigene Gedanken zu produzieren und sein Publikum anscheinend auch gar kein Interesse an einem originalen Denker hatte, sondern durch einen Mann wie Teles die „großen Meister“ vermittelt haben wollte, „nahmen die Vorträge fast den Charakter einer Reproduktion anderer Gedankenreihen, den Charakter einer Auslegung heiliger Worte, einer Predigt über fremde Texte an. Dazu kam von eigenen Zutaten die fortlaufende moralisierende Paränese, womöglich in trefflichen pragmatischen Maximen“¹⁰). Aus dieser vom Publikum geforderten Vermittlerfunktion des Wanderlehrers erklärt sich dann auch seine Berufung auf die *ἀρχαῖοι*. Der populär-ethische Charakter der Diatriben schließt eine Verwendung von allgemein anerkannten ethischen Maximen und den nachdrücklichen Hinweis auf ihre seit langem verbürgte Gültigkeit ein. Die von Teles formulierte Meinung der *ἀρχαῖοι* ist die Meinung seines Publikums, die öffentliche Meinung. Indem er diese auf die *ἀρχαῖοι* zurückführt, verleiht er ihr ein besonderes Gewicht und seinem Publikum gibt er die Gewißheit, daß es Altbewährtes für richtig hält. Die *ἀρχαῖοι* sind also nichts anderes als fingierte anonyme Exponenten der von Teles

8) In ähnlich prägnanter Weise formuliert Demokrit, wie sich „vernünftiger“ Gebrauch von Geld auswirkt: *χημάτων χοῆσις ξὺν νόωι μὲν χοῆσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον εἶναι καὶ δημοφελέα* ... (B 282). Für Teles ist dann der Verzicht auf *χημάτων χοῆσις* u. a. ein Zeichen von *ἀελευθερία* (33, 4; 34, 4; 35, 2 u. a. Stellen).

9) Philol. Unters. 4, 1881, 307.

10) Wilamowitz, a. a. O., 312.

und seinem Publikum vertretenen „Allerweltsethik“ (O. Gigon).

Indem Teles Gedanken früherer Autoren und allgemein verbreitete ethische Auffassungen im Rahmen seiner Diatriben reproduziert, befolgt er im Grunde konsequent die kynische Maxime des *χρῶ τοῖς παροῦσι* (Vgl. Teles 10, 6ff.; Philon, De sap. lib. 18; Plutarch, De superst. 170 C). Wie er sein Publikum zur materiellen Genügsamkeit, zur Zufriedenheit und zum Verzicht auf das Streben nach Reichtum auffordert, so begnügt auch er sich intellektuell mit bereits vorliegenden Erkenntnissen und Aussagen früherer Denker. Er ist in dieser Hinsicht ein ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι (38, 10–11; 41, 12) und damit wohl auch ein echter Kyniker. Unter diesem Gesichtspunkt findet die Abneigung der Kyniker gegenüber eigener wissenschaftlicher Forschung bei Teles eine quasi-moralische Rechtfertigung. Denn Forschen impliziert das Eingeständnis mangelnder „Autarkie“ und ist daher mit dem Ideal der Selbstgenügsamkeit nicht zu vereinbaren.

Kiel

Rainer Nickel

THE THESSALIAN TRICK

Scattered throughout ancient literature there are references to a magical trick variously referred to as *καθαίρειν* (or *κατάγειν*) *τὴν σελήνην*, *lunam (de)ducere*, *lunam (de)trahere* etc. It is the purpose of this article to show that such expressions, contrary to the belief of many modern scholars, always suggest the physical removal of the moon down from the sky and were never used to denote eclipse. I shall also discuss some aspects of the history of the treatment of the trick by the Latin poets.

It will be most convenient to start with some extracts from the Scholiast to Apollonius Rhodius, together with a note which is to be found in the Vatican and Bodleian codices of Zenobius:¹⁾

¹⁾ Quoted by Leutsch and Schneidewin (*Corpus Paroemiographorum Graecorum* I p. 83). Part of it is also quoted and discussed by Professor Dodds in a note on Plato *Gorgias* 513a in his edition of that work (Oxford, 1959).