

ENTSTEHUNG UND ANORDNUNG DER SCHRIFTENSAMMLUNG DIOS VON PRUSA.

Die erhaltene Sammlung von achtzig Schriften des Dio von Prusa stellt ein bunt zusammengewürfeltes Durcheinander von Prosastücken dar, die in Stil, litterarischer Form und Umfang mannichfach von einander abweichen. Durch Philostratus, Synesius, Suidas wissen wir von der Existenz einer beträchtlichen Anzahl dionischer Schriften, die in unserer Sammlung nicht erhalten sind. Abgesehen von ihrer Unvollständigkeit, zeigt der ganze Zuschnitt derselben, dass wir es nicht mit einer vom Autor selbst besorgten Sammlung zu thun haben. Es ist von Wichtigkeit, mit voller Schärfe die Schlüsse zu ziehen, die sich theils aus dem Zustande der Sammlung, theils aus sonstiger Ueberlieferung für die Entstehung und Geschichte derselben ziehen lassen. Fassen wir zunächst nur die Anordnung der Stücke ins Auge, so muss vor allem hervorgehoben werden, dass die Anordnung, welche wir in unsern Ausgaben lesen und welche aus der *editio Veneta* stammt, werthlos und sinnwidrig ist. Die *editio Veneta* gründete sich auf den cod. Marc. 421 (T), einen Vertreter derjenigen Handschriftenklasse, welche wir seit Emperius als *libri deteriores* zu bezeichnen gewohnt sind. Ich behalte der Einfachheit wegen diese Bezeichnung bei, ohne mich dadurch für die Ansicht von Emperius zu entscheiden, dass dieser Klasse für die Constituirung des Textes ein geringerer Werth zukommt, eine Ansicht, gegen welche bekanntlich Sonny beachtenswerthe Zweifel ausgesprochen hat. Aber soviel ist jedenfalls unzweifelhaft, dass die Anordnung der zweiten Klasse (der *meliores libri*) den Vorzug verdient, welche für uns am vollständigsten durch den cod. Meermannianus (M) und durch den Codex des Photius (cod. 209) repräsentirt ist. Der Hauptunter-

schied dieser Reihenfolge von derjenigen der *deteriores libri* besteht in einer Massenumstellung, indem *or.* XIV—XXX ans Ende hinter *or.* LXXX gerückt sind. Es ist leicht einzusehen, dass dies die bessere und ursprünglichere Anordnung ist. Offenbar schliessen sich XIV und XV (*περὶ δουλείας καὶ ἑλευθερίας*) an LXXX (*περὶ ἑλευθερίας*) passend an, ein Zusammenhang, welchen Photius in seinem Catalog treffend hervorhebt in den Worten p. 168 a 13 *εἰς τὴν αὐτὴν δὲ ἀναφέρεται διάνοιαν καὶ ὁ ἐφεξῆς* etc. Desgleichen ist klar, dass die mit XXXI beginnenden Städtereden sich passend an die ebenfalls nach Städten benannten XI—XIII anschliessen. Der ausführliche Nachweis, dass in der That die Anordnung des Codex Photianus die ursprüngliche Anordnung der Sammlung wiedergiebt, die uns erhalten ist¹⁾, würde streng genommen eine Berücksichtigung aller bekannten Handschriften und ihres Stammbaums erfordern. Ich begnüge mich, vorläufig auf das Stemma zu verweisen, welches Mahn am Schluss seiner Dissertation gegeben hat. Es ergibt sich aus demselben, wie ich glaube mit Sicherheit, dass wir diese Anordnung auf die Urhandschrift unserer ganzen Ueberlieferung zurückführen dürfen.²⁾ Wie ist nun diese Anordnung gemacht? Den Anfang bilden die vier Reden *περὶ βασιλείας* (man entschuldige den Ausdruck 'Reden', der eigentlich nur auf I und III zutrifft, aber herkömmlich ist) mit dem zur vierten in naher Beziehung stehenden *Λιβυκὸς μῦθος*. Es folgen (wenn wir den Euboicus vorläufig bei Seite lassen, auf welchen ich später ausführlich zurückkommen muss) die vier deutlich zusammengehörigen noch Diogenes benannten und von Diogenes handelnden Stücke. Weiter schliessen sich vierundzwanzig Städtereden an. Ich gebrauche diesen Ausdruck zunächst ganz äusserlich, indem ich unter Städtereden diejenigen verstehe, die in bestimmten Städten gehalten, oder doch an solche gerichtet und nach ihnen benannt sind. Innerhalb dieser Abtheilung scheiden sich deutlich die zehn ersten von den vierzehn folgenden. Jene zehn sind grösstentheils moralphilosophischen Inhalts und tragen die Namen von verschied-

1) Nur der Euboicus ist, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen gedenke, von diesem Urtheil auszunehmen.

2) Nach meiner jetzigen Kenntniss der Handschriften kann ich mich auf dieses Stemma nicht mehr berufen, glaube aber, dass die im Text angeführten inneren Gründe genügen, um die Anordnung des Photianus als die ursprüngliche zu erweisen.

denen Griechenstädten, die sämmtlich nicht dem Heimathlande Dios angehören, während die folgenden vierzehn grösstentheils politische Reden sind, welche Dio in Prusa und anderen Städten Bithyniens gehalten hat. Auf die bithynischen Reden folgt nun eine grosse Anzahl von grösstentheils moralphilosophischen Stücken, die sich schon durch ihren durchweg ganz geringen Umfang von denen der ersten Hälfte abheben. Auch innerhalb dieser zweiten Hälfte giebt sich deutlich das Bestreben kund eine Ordnung herzustellen. Aber diese Ordnung ist in recht äusserlicher Weise fast ausschliesslich nach den Namen der Stücke gemacht, die also für den Ordner etwas Gegebenes waren, obgleich sie mehrfach so wenig passend gewählt sind, dass sie nicht auf Authenticität Anspruch machen können. Die ersten vier haben ihre Namen von Berühmtheiten der Litteratur- oder Philosophiegeschichte, weitere sechs tragen mythologische Namen. Dann folgt die grosse Masse der kleinen, auch im Titel als ἡθικά erkennbaren Schriftchen, unter sich wieder so geordnet, dass die mit ähnlich lautendem Titel neben einander stehen. Den Schluss bilden die beiden 'Μελαγκόμας' und der 'Χαρίδημος', d. h. Schriften, in welchen Dio das Andenken von Todten ehrt, die er selbst als Lebende gekannt hat. Dieser kurze Ueberblick lehrt zur Genüge, dass wir es durchweg mit einer nicht zufälligen, sondern nach bestimmten Gesichtspunkten in bewusster Absicht hergestellten Anordnung zu thun haben. Massgebend war dabei in erster Linie der Umfang: die umfangreicheren Schriften stehen voran. Der Cyclus der Reden über das Königthum und der Cyclus der Diogenesreden eröffnen lediglich deshalb die ganze Sammlung, weil beide in ihrer inhaltlichen Zusammengehörigkeit grössere Ganze zu bilden schienen. Es folgen die durchweg sehr umfangreichen Städtereden und die in sich zusammengehörigen bithynischen, dann erst die Masse der kleinen διαλέξεις, διατριβαί, διάλογοι, προλαλαί etc. Freilich einer tiefer eindringenden Kritik kann die Art und Weise nicht genügen, wie der Sammler und Ordner seine Arbeit gethan hat. Von dieser Kritik will ich indessen vorläufig Abstand nehmen, da sie ohne Inhaltsanalysen der einzelnen Schriften nicht gegeben werden kann. Nur das Resultat dieser Kritik will ich hier ohne weiteren Beweis aussprechen: eine grosse Zahl dieser Schriften — namentlich von den bithynischen Reden und den kleineren moralphilosophischen Stücken — trägt Titel, die dem thatsächlichen Inhalte der Stücke

nicht entsprechen. Durch die fehlerhaften Titel ist auch die Anordnung mehrfach eine fehlerhafte geworden.

Dass eine Sammlung von diesem Zuschnitt nicht von dem Autor selbst herrühren kann, darüber brauche ich wohl kein Wort weiter zu verlieren. Um einen Anhalt für ihre Entstehungszeit und Entstehungsweise zu gewinnen, müssen nun zunächst die bekannten Nachrichten bei Philostratus und Synesius näher untersucht werden. Der über Dio handelnde Artikel bei Philostratus *Vitae Sophist.* I 7 ist ein jammervolles Machwerk. Abgesehen von der Unzuverlässigkeit der biographischen Notizen, die uns hier nichts angehen, gewinnt man den Eindruck, dass Philostratus nur eine sehr unzureichende Kenntniss von Dios Schriftstellerei besass. Er bespricht, nach einigen allgemeinen Phrasen über Dios Vielseitigkeit und die Nachahmung der besten Muster, zuerst die Städtereden. Dann erwähnt er das verlorene Geschichtswerk Dios, die *Γετικά*. Dann folgt der Satz, gegen welchen Synesius hauptsächlich seine Polemik richtet: *τὸν δὲ Εὐβοέα καὶ τὸν τοῦ ψιττακοῦ ἔπαινον καὶ ὅποσα οὐχ ὑπὲρ μεγάλων ἐσπούδασται τῷ Δίῳ, μὴ μικρὰ ἠγώμεθα, ἀλλὰ σοφιστικά. σοφιστοῦ γὰρ τὸ καὶ ὑπὲρ τοιούτων σπουδάζειν.* Dass Philostratus durch diese Zusammenstellung des *Εὐβοικός* mit dem *ψιττακοῦ ἔπαινος* eine völlige Verkennung des Charakters der erstgenannten Schrift beweist, hat schon Synesius mit Recht hervorgehoben. Für den Gegenstand unserer Untersuchung scheint sich aus dieser Aeusserung die wichtige Folgerung zu ergeben, dass dem Philostratus noch keine nach bestimmten Principien geordnete Sammlung der kleineren Schriften vorlag. Hätte er eine solche gehabt, so wäre sein Irrthum unmöglich gewesen. Denn wie oberflächlich wir uns auch immer die Thätigkeit eines solchen Sammlers und Ordners vorstellen mögen — unmöglich konnte ihm der philosophische Charakter dieser Schrift entgehen, wenn er sie überhaupt las und mit anderen Schriften Dios zu vergleichen in der Lage war. Unmöglich konnte er sie also unter die sophistischen *μελέται* stellen. Eher konnte Philostratus in einen so groben Irrthum verfallen, wenn er, ohne die Gesammtheit der dionischen Schriftstellerei zu überblicken, den Euboicus als besondere Schrift gelesen hatte. Er scheint bei seinem Urtheil nur das *διήγημα* des Euboicus im Auge gehabt und den zweiten philosophischen Theil desselben garnicht beachtet zu haben, der ihn unfehlbar über den Charakter der

ganzen Schrift hätte aufklären müssen. Auch der Umstand, dass Philostratus auf seine Besprechung der Städtereden zunächst die Erwähnung des Geschichtswerkes folgen lässt, welches doch unfraglich gesondert überliefert wurde und dann erst auf die beiden kleineren Schriften zu reden kommt, die er als Beispiele sophistischer Schriftstellerei ansieht, macht es unwahrscheinlich, dass er die letzteren wie wir mit den Städtereden in einem grösseren Corpus vereinigt fand. So ist also hier zunächst ein negatives Resultat zu verzeichnen. Von einer inhaltlich geordneten Sammlung der kleinen Schriften Dios findet sich bei Philostratus noch keine Spur; vielmehr scheint der mangelnde Ueberblick desselben über die verschiedenen Gattungen der dionischen Schriftstellerei das Nichtvorhandensein einer solchen Sammlung zu beweisen.

Während wir bei Philostratus, wegen der Unbestimmtheit und Allgemeinheit seiner Ausdrücke, auf unsichere Schlüsse angewiesen sind, die vielleicht nicht für jeden überzeugend sind, kann man aus den ausführlichen Betrachtungen des Synesius in der nach Dio benannten Schrift zu sehr viel bestimmteren Resultaten kommen. Der 'Dio' des Synesius ist in den ersten Jahren des fünften Jahrhunderts abgefasst. Durch ein Orakel ist dem Synesius die Geburt eines Sohnes verheissen worden, während er gerade mit dem Studium der mannichfachen Schriften Dios beschäftigt war. Da erfüllt ihn denn gleich der lebhafte Wunsch, bei Zeiten für die geistige Bildung des noch ungeborenen Sohnes Sorge zu tragen. Er möchte diesem Sohn nicht nur eine philosophische, sondern auch eine humanistische und litterarische Bildung zu Theil werden lassen. Man kann nicht ununterbrochen auf den höchsten Höhen der Speculation verweilen; jeder menschliche Geist bedarf zwischen den Anstrengungen der Erhebung zum Allerhöchsten einer Erfrischung und Erquickung. Auch diese soll eine edle, in würdiger Weise den Geist beschäftigende sein, damit nicht der ermüdete Geist in niedrigem Sinnengenuss seine Erholung zu suchen braucht. Diesem edleren Erholungsbedürfniss kann, nach Synesius' Ansicht und eigener Erfahrung; nichts so trefflich Genüge thun, wie die Beschäftigung mit der Lectüre wirklich guter Schriftsteller und der Versuch durch Nachahmung von ihnen zu lernen. Da ist denn unser Dio gleich einer der Schriftsteller, welche Synesius seinem zukünftigen Sohne recht warm ans Herz legen möchte. Die Schrift, welche diese Einkleidung verwendet, ist in Wahrheit eine Streit-

schrift gegen gewisse Philosophen, welche dem Synesius seine humanistisch-litterarischen Bestrebungen verübelten, weil sie dieselben der Würde des Philosophen nicht angemessen fanden. Diese Tendenz geht uns hier nichts an. Wichtig dagegen ist alles, was Synesius über Dio im Ganzen und einzelne seiner Schriften sagt. Nicht minder wichtig ist die Thatsache, welche der ganzen Schrift als Voraussetzung zu Grunde liegt, dass Synesius thatsächlich ein Exemplar der kleinen Schriften Dios in seiner Bibliothek besitzt. Scherzend kündigt er seinem Sprössling im voraus an, dass er ihm nicht viel Geld und Gut hinterlassen werde, wohl aber eine wohl assortirte Bibliothek und in dieser vor allem auch einen Dio. Dieses Exemplar ist ein *ἀδιόρθωτον* und soll es auch bleiben; denn er möchte dem jungen Manne die heilsame Uebung textkritischer Beschäftigung um keinen Preis vorwegnehmen. Das substantielle Vorhandensein der dionischen Schriften in des Synesius Bibliothek würde man, abgesehen von dem Abschnitt über das *διορθῶν*, auch aus der Stelle erschliessen, wo es heisst: *καὶ τοῦτον οὖν ἐπαινέσας ἀπὲ παραδίδωμι.*

Man wird nun zunächst fragen, ob Synesius die Schriften Dios bereits zu einem grösseren Corpus vereinigt vorfand, oder ob er selbst die in Sonderpublication verbreiteten kleinen Schriften sammelte und in seiner Bibliothek vereinigte. Wir sind glücklicherweise in der Lage, diese Frage mit aller wünschenswerthen Sicherheit zu entscheiden. Bekanntlich polemisiert Synesius gegen die oben angeführte Stelle des Philostratus, in welcher der Euboicus zu den sophistischen Machwerken des Dio gezählt wird. Nachdem er den philosophischen Charakter dieser Schrift treffend dargethan hat, fährt er fort: *διὸ βελτίους οἱ τάττοντες αὐτὸν μετὰ τὸν ἔσχατον περὶ βασιλείας.* Diese Worte beweisen zunächst, was wir ohnehin kaum bezweifeln würden, dass Synesius, wie wir, in seinem Exemplar vier Reden *περὶ βασιλείας* zu einem grösseren Ganzen vereinigt fand. Denn was er im Folgenden über diesen *ἔσχατος λόγος* sagt, bezieht sich auf unsere vierte Rede. Sie beweisen ferner, dass dem Synesius eine Ausgabe vorlag, die ausser den Reden über das Königthum auch andere Schriften Dios, und zwar in inhaltlich geordneter Reihenfolge, enthielt. Denn wer sollte mit den *τάττοντες* bezeichnet sein, wenn nicht ein Herausgeber und zwar der Herausgeber des einen in Dios Besitz befindlichen Exemplars? Oder lag vielleicht dem Synesius eine besondere

Schrift: *περὶ τῆς τάξεως τῶν τοῦ Δίωνος βιβλίων* vor? Dann müsste man doch annehmen, dass auch die Gründe, welche Synesius für die Anreihung des Euboicus an die Reden *περὶ βασιλείας* geltend macht, aus diesem Buche entnommen wären. Diese Gründe sind aber unfraglich sein allereigenstes geistiges Eigenthum. Sie sind derart, dass sie wohl von Jemandem angeführt werden konnten, der eine als thatsächlich vorgefundene Reihenfolge sich plausibel zu machen bestrebt war, unmöglich aber an und für sich Jemanden bestimmen konnten, sich für diese Anordnung zu entscheiden. Im letzten Theil der vierten Rede schildert ja Diogenes dem Alexander, unter dem Bilde dreier gefährlicher Dämonen den *φιλοχρημάτος*, den *ἀπολαυστικός* und den *φιλότιμος βίος*. Nach Beendigung dieser Schilderung heisst es weiter: *ἀλλὰ δὴ μεταβαλλόμενοι καθάραν τε καὶ κρείττω τῆς πρότερον ἁρμονίας τὸν ἀγαθὸν καὶ σώφρονα ἑμῶν δαίμονα καὶ θεόν, οἷς ποτε ἐκείνου τυχεῖν ἐπέκλωσαν ἀγαθαὶ μοῖραι παιδείας ὑγιοῦς καὶ λόγου μεταλαβοῦσιν*. Da die Rede mit diesen Worten, wie in unsern Handschriften, so auch schon in der des Synesius abbrach, so suchte Synesius nach der Erfüllung des in ihnen gegebenen Versprechens. Fälschlich glaubte er, dass in denselben ein Hinweis auf eine nachfolgende selbständige Schrift enthalten sei. Diese Ansicht kann im Ernst garnicht discutirt werden. Da nämlich dieses Versprechen dem Diogenes in seiner Unterredung mit Alexander in den Mund gelegt ist, so kann auch die Erfüllung desselben nur von Diogenes in derselben Unterredung mit Alexander geleistet worden sein; mit andern Worten: in dem verlorenen Schluss der vierten Rede, nicht in irgend einer anderen Schrift stand der angekündigte Abschnitt. Ferner ist es selbstverständlich, dass die Schilderung der *σωφροσύνη* ebenso wie die der *φιλοχρηματία*, *φιληδονία*, *φιλοτιμία* unter dem Bilde eines *δαίμων* gegeben werden musste; was ja auch die ausgeschriebenen Worte deutlich verheissen. Es ist ein abenteuerlicher Einfall, den Euboicus als die Erfüllung jenes Versprechens anzusehen, ein Einfall, den man wohl dem biedern Synesius zutrauen darf, den zu diesem gelegentlich hingeworfenen Aperçu der Gedanke an den philosophischen Gehalt des Euboicus verführte, nicht aber einem *γραμματικός* und *κριτικός*, der sich *data opera* mit der richtigen Anordnung der Schriften beschäftigte.

Man beachte nun, wie Synesius in der Begründung seines

Einfallt fortfährt: *χωρίς οὖν τιθέντι τοὺς ἐν τοῖς συχνοῖς λόγοις Διογένας τε καὶ Σωκράτης, — οἱ καὶ περιττοὶ τὴν φύσιν ἔδοξαν καὶ οὐχ ἅπαντός ἐστιν ὁ τοῖν ἀνδροῖν τούτοις ζῆλος, ἀλλ' ὅστις εὐθὺς αἴρεισιν τινα τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ὑπέσχετο — τὸν δὲ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν ζητοῦντι καὶ τὸν ἅπασιν ἐγγωροῦντα δίκαιον, ὅσιον, αὐτοργόν, ἀπὸ τῶν ὄντων φιλάνθρωπον, οὐκ ἂν ἕτερος ἀντὶ τοῦ Εὐβοέως ἀποδομένος εἴη βίος εὐδαιμονικός.* Also auch die zahlreichen von Diogenes und Sokrates handelnden und nach ihnen benannten Stücke können nach der Meinung des Synesius allenfalls als Darstellungen jenes vom guten Dämon beherrschten Menschenlebens betrachtet werden. Aber er schiebt sie bei Seite, weil diese Philosophen zu hoch stehen für die Nachahmung des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen. Ihnen kann es nur der nachthun, der selbst die philosophische Grösse in sich trägt und fühlt. Wie dagegen ein ganz einfacher Alltagsmensch durch naturgemässes Leben zur Glückseligkeit gelangen kann, das zeigt allein der Euboicus. — Was hier die Erwähnung der *ἐν τοῖς συχνοῖς λόγοις Σωκράται καὶ Διογέναι* betrifft, so kann man nicht umhin sich nach dem Grunde zu erkundigen, um deswillen Synesius sich verpflichtet fühlt, die genannten Prosastücke ausdrücklich und mit besonderer Begründung bei Seite zu schieben. Er konnte sich dazu nur veranlasst finden, wenn ihm an sich jene zahlreichen (*συχνοί*) Stücke grossen Anspruch darauf zu haben schienen, für die Erfüllung des Versprechens in der vierten Rede zu gelten, und (müssen wir hinzufügen) wenn er in der ganzen ihm bekannten Schriftenmasse wirklich kein anderes Stück fand, welches darauf gleichen Anspruch wie diese und der Euboicus erheben konnte. Ich kann mich nun hier nochmals des gleichen Arguments wie oben bedienen. Die uns bekannten Diogenesreden des Dio (VI, VIII, IX, X) sind an sich so wenig geeignet, für die Schilderung jenes *σώφρων δαιμων καὶ θεός* zu gelten, die inneren Gründe, die für diese Auffassung sprechen könnten, sind so schwach, dass nothwendig ein äusserer Grund hinzukommen musste, um den Synesius zu dieser Auffassung zu bestimmen. Dieser äussere Grund lag in der Anordnung dieser Stücke in der Sammlung dionischer Schriften, welche Synesius besass. Auf die vier Reden vom Königthum folgte in derselben, wie wir oben gezeigt haben, der Euboicus. Indem nun Synesius diese Stellung des Euboicus durch innere

Gründe als die richtige zu erweisen sich bemühte, legte er sich natürlich die Frage vor, welche Schriften denn auf die Reden vom Königthum folgen würden, wenn man den Euboicus von dieser Stelle verbannte. Er ging dabei immer von der ihm vorliegenden Anordnung aus, indem er offenbar überzeugt war, dass diese eine sinnvolle, nach inhaltlichen Gesichtspunkten hergestellte sei. Da nun in seinem Exemplar auf den Euboicus die *συχνοὶ Διογένας καὶ Σωκράται* folgten, so legte er sich den Sinn dieser Reihenfolge dahin zurecht, dass sowohl der Euboicus als die Diogenes- und Sokratesreden der typischen Darstellung des *εὐδαιμονικὸς βίος* dienten, nur dass jenes mehr den allgemein menschlichen Standpunkt festhielt, während diese das in höherem Sinne philosophische Ideal schilderten. Eine willkommene Bestätigung dieser Combination wird man mit mir in dem Umstande finden, dass auch in der erhaltenen Sammlung die vier noch vorhandenen Diogenesreden auf die 'vom Königthum' folgen; nur dass zwischen beide jetzt der *Λιβυκὸς μῦθος* eingeschoben ist. Dieser, ein Anhang zur vierten Rede, wurde von Synesius sicherlich noch nicht an seinem jetzigen Platze vorgefunden, da ihm sonst die Beziehung dieses Schriftchens zur vierten Rede nicht hätte entgehen können und somit seiner Voraussetzung, dass der Euboicus die gerade Fortsetzung dieser Rede bilde, der Boden entzogen gewesen wäre.

Wir müssen nun nochmals zurückkehren zu den wichtigen Worten: *τοὺς ἐν τοῖς συχνοῖς λόγοις Διογένας καὶ Σωκράτας*, um ihre Bedeutung nach einer anderen Seite zu verfolgen. Wer meinen bisherigen Ausführungen seine Zustimmung schenkt, wird sich auch der weiteren Folgerung nicht verschliessen können, dass in Synesius' Exemplar die von Diogenes und Sokrates handelnden Stücke nicht etwa unter anderen Stücken verstreut standen, sondern zu einem grösseren Corpus vereinigt waren. Wir lesen in der erhaltenen Sammlung noch vier Diogenesreden in unmittelbarer Aufeinanderfolge. Wo sind die *Σωκράται* geblieben? Von Sokrates handeln von den erhaltenen Schriften nur zwei: LIV und LV. Letzteres hat dialogische Form und sucht eine Geistesverwandtschaft zwischen Sokrates und Homer zu erweisen. Die dialogische Form ist die bei Dio häufig wiederkehrende einer Unterredung zwischen dem philosophischen Lehrer und seinem Schüler. Um dieser Form willen ist es nicht wahrscheinlich, dass *or.* LV ursprünglich mit den Diogenesreden VI. VIII—X unter derselben

Rubrik stand, die sich einer durchaus verschiedenen litterarischen Form bedienen. Dagegen giebt LIV (*περὶ Σωκράτους*) eine kurze, geistreiche Charakteristik des Sokrates, in welcher namentlich die Unscheinbarkeit seines Auftretens im Gegensatz zu dem seiner sophistischen Zeitgenossen hervorgehoben und mit dieser äusserlichen Unscheinbarkeit die ewige Bedeutung und die ungeheure Verbreitung seiner *λόγοι* in Zeit und Raum in Gegensatz gestellt wird. Der kleine Aufsatz schliesst mit der Bemerkung, dass trotz der ungeheuren Verbreitung nur wenige den wahren Sinn dieser *λόγοι* erfassen: *οὐδὲν μέντοι ἤτιον καὶ νῦν φανερῶν τε ὄντων καὶ τιμωμένων ὀλίγοι ξυνιαῖσι καὶ μετέχουσιν*. Der ganze Zugschnitt dieses Stückes und nicht zum wenigsten der ausgeschriebene Schlusssatz, der nicht sowohl einen wirklichen Abschluss giebt, als vielmehr eine fruchtbare Erwartung weiterer Erörterungen zu erregen bestimmt scheint, machen es für mich wahrscheinlich, dass wir es hier mit einem Prooemium zu thun haben, einer einleitenden *narratio*, die einer Wiedergabe der *Σωκράτους λόγοι* nach Art der Diogenesreden zur Vorbereitung diene. Ich erblicke deshalb in diesem Prooemium eine Bestätigung der auch aus den Worten des Synesius sich ergebenden Thatsache: dass es von Dio Sokratesreden gab, ganz in der Art der vier erhaltenen Diogenesreden. Von beiden Sorten kannte Synesius eine beträchtliche Anzahl. Man wird es nach dieser Notiz mindestens wahrscheinlich finden, dass auch die Diogenesreden uns nur zum Theil erhalten sind, obgleich man nicht darüber streiten kann, wieviel Nummern nöthig waren, um den ziemlich dehnbaren Ausdruck *συχροί* zu rechtfertigen. — Fassen wir nunmehr kurz zusammen, was die bisherige Untersuchung über die Anordnung der in Synesius' Besitz befindlichen Sammlung dionischer Schriften ergeben hat, so war die Reihenfolge diese: *περὶ βασιλείας α' β' γ' δ', Εὐβοϊκός. Διογένησι συχροί. Σωκράται συχροί*.

Es muss nun weiter festgestellt werden, was sich aus Synesius' Aeussierungen für seine Kenntniss sonstiger dionischer Schriften ergibt. Wenn Synesius sagt, Dio habe sich nach seiner Bekehrung zur Philosophie die Aufgabe gestellt: *νουθετεῖν ἀνθρώπους καὶ μονάρχους καὶ ἰδιώτας καὶ καθ' ἓνα καὶ ἀθρόους*, so liegt in diesen Worten eine Beziehung auf die Reden an Traian, auf die Städtereden (*νουθετεῖν ἀθρόους*) und endlich auf diejenigen popularphilosophischen Arbeiten, die an einen einzelnen Adressaten

gerichtet sind, wobei man wohl am passendsten an die Dialoge denken wird. Die Städtereden werden noch an mehreren Stellen erwähnt. Ausdrücklich genannt sind *Τρωικός* (XI) und *Ροδιακός* (XXXI) und von den bithynischen *Ἐκκλησιαστικός* und *Βουλευτικός*. Wir können freilich nicht mit Sicherheit angeben, welche der erhaltenen bithynischen Reden durch diese Titel bezeichnet sind, da dieselben in unsern Handschriften sich nicht finden. Jedenfalls dürfen wir aber annehmen, dass dieselben unter den erhaltenen sind. Ich denke mir, dass die Städtereden (zehn an der Zahl) und desgleichen die vierzehn bithynischen Reden von sehr früher Zeit an zu grösseren Corpora vereinigt waren. Zwischen jenen wie diesen besteht zum mindesten Gleichheit der Form und des Stilcharakters. Die zehn ersten sind *ἐπιδεικτικοὶ λόγοι* grossen Stiles, welche die glänzenden Darstellungsmittel der Epideiktik in den Dienst ernsthafter pädagogischer Absichten stellen. Die vierzehn bithynischen Reden dürfen als Muster des *'genus tenue'* gelten. In Inhalt und Form sind sie im wesentlichen gleichgeartet. Das legt die Vermuthung sehr nahe, dass bereits Dio diese gleichartigen Schriften zum Zwecke der Publication mit einander vereinigt und so einem späteren Sammler seiner kleinen Prosaschriften vorgearbeitet hatte. Desgleichen wird die Zusammenstellung der Reden *περὶ βασιλείας* ebenfalls mit Fug auf den Schriftsteller selbst zurückgeführt werden können. Wir stehen nun vor der Frage, ob der Sammler und Ordner, dessen Spuren wir in den Aeusserungen des Synesius verfolgen konnten, auch diese beiden Corpora, die Städtereden und die bithynischen Reden, in seine Sammlung aufgenommen hatte, mit anderen Worten, ob Synesius alle diese Werke, deren Kenntniss er verräth, in derselben inhaltlich geordneten Sammlung mit den Reden vom Königthum vereinigt fand. Ich möchte diese Frage mit aller Entschiedenheit bejahen. Die Städtereden waren unfraglich das berühmteste und populärste Werk des Dio. Es ist anzunehmen, dass sie in den Rhetorik über alles hochschätzenden Jahrhunderten des ausgehenden Alterthums ein grösseres Lesepublicum fanden als die in einfacherem Gewande einerschreitenden kleineren popularphilosophischen Schriften. Sie durften vor allem in einer Auswahl von Dios kleinen Schriften nicht fehlen, da sich an sie vor allem der Ruhm Dios knüpfte; wie aus den Aeusserungen des so mangelhaft orientirten Philostratus mit hinreichender Deutlichkeit hervorgeht. Zudem besteht

zwischen den Reden vom Königthum (wenigstens I und III) und den Städtereden eine so weitgehende Verwandtschaft der Form und des Stils, dass wer jene aufnahm sicherlich auch diese nicht bei Seite liess. Ueberhaupt würde ein Herausgeber doch sich selbst im Licht gestanden sein, der die vom Autor selbst bereits gethane Arbeit des Sammelns sich nicht zu Nutze gemacht hätte. Auch die Diogenesreden werden schwerlich erst von dem Sammler vereinigt worden sein. Dieser Sammler vereinigte also höchst wahrscheinlich die von Alters her bestehenden Corpora (Königsreden, Städtereden, Bithynische Reden, Diogenes- und Sokratesreden) mit einander. Ob er sie vollständig aufnahm, oder auswählend verfuhr, können wir nicht entscheiden.

Ausser diesen gab es nun gewiss manche Schriften Dios, die nur in Einzelpublication vorhanden waren und deren verständige Einordnung dem Sammler Kopfbrechen verursachte. Dies war z. B. bei dem Euboicus der Fall, wie ich in einem späteren Theil dieser Arbeit nachzuweisen gedenke. Vielleicht auch bei dem *Οἰκονομικός* und den *Χρειαί*, welche Stobaeus citirt. Nun kennt ja Synesius noch eine ganze Reihe uns nicht erhaltener Schriften Dios, sämmtlich der sophistischen Periode des Autors angehörig, theils schönrednerische *ἐπιδείξεις* im bekannten Stil der zweiten Sophistik (*ψιττακοῦ ἔπαινος, κώνωπος ἔπαινος, Τεμπῶν φράσις, Μέμωνων*, auch das erhaltene *κόμης ἐγκώμιον*, an dessen Echtheit ich nicht zweifle, gehört in diese Kategorie), theils sogar bissige Angriffe gegen die Philosophen (*ὁ κατὰ τῶν φιλοσόφων, ὁ πρὸς Μουσώνιον*). Indem Synesius mit aller Entschiedenheit auf die Stellen bei Dio selbst verweist, in welchen dieser Autor seine Bekehrung zum Philosophen mit seiner Verbannung durch Domitian in ursächliche Verbindung bringt, zieht er den im grossen und ganzen gewiss berechtigten Schluss, dass uns hierin ein Kriterium für die chronologische Scheidung der Schriften an die Hand gegeben sei. Alle rein sophistischen Werke Dios gehören in die Zeit vor seiner Verbannung, alle philosophischen, so schliesst Synesius, sind nach derselben verfasst. Er schlägt vor, den Vermerk *πρὸ τῆς φυγῆς* resp. *μετὰ τὴν φυγὴν* allen Schriften Dios je nach ihrem sophistischen oder philosophischen Charakter beizufügen: *οὐχ οἷς ἐμφαίνεται μόνοις ἡ φυγὴ, καθάπερ ἐπέγραψαν ἤδη τινές*. Solche Vermerke fand Synesius schwerlich in Separatausgaben einzelner Reden. Das in

diesen Vermerken hervortretende Bestreben, die eigenen Aeusserungen des Autors zur chronologischen Datirung seiner Werke zu verwerthen, passt am besten für den Herausgeber einer grösseren Sammlung. Da ich nicht glaube, dass Synesius nach Philologenweise sich verschiedene Abschriften seines Autors verschafft hatte — ein so mühsames wissenschaftliches Bestreben würde garnicht zum Charakter seiner schönggeistigen Litteraturfreundlichkeit passen — so nehme ich an, dass Synesius die erwähnten Vermerke in seinem eigenen Exemplar der gesammelten Schriften fand, dass die *τινές*, wie an anderer Stelle die *τάττοντες*, eben den Herausgeber dieser Sammlung bedeuten. Dies zugegeben, ergiebt sich mit Nothwendigkeit die Folgerung, dass dem Synesius auch die erwähnten sophistischen und antiphilosophischen Reden Dios nicht etwa in gesonderter Ueberlieferung, sondern ebenfalls im Rahmen jener umfangreichen Sammlung vorlagen, und ferner, dass in dieser Sammlung eine räumliche Trennung der sophistischen und der philosophischen Schriftstellerei Dios nicht durchgeführt war. Denn nur diese Annahme erklärt uns den unerfreulichen und widerspruchsvollen Eindruck, den Synesius bei der Lectüre seiner Ausgabe empfing und in folgenden Worten schildert: *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ ἐν νηκτομαχίᾳ περιτευξόμεθα αὐτῷ νῦν μὲν βάλλονται Σωκράτην καὶ Ζήνωνα τοῖς ἐκ Διονυσίων σκώμμασι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτῶν ἀξιούντι πάσης ἐλαύνεσθαι γῆς καὶ θαλάττης, ὡς ὄντας Κῆρας πόλεων τε καὶ πολιτείας, νῦν δὲ στεφανοῦντι τε αὐτοὺς καὶ παράδειγμα τιθεμένῳ γενναίου βίου καὶ σώφρονος.* Hierin liegt ein Vorwurf gegen den Sammler und Herausgeber, der völlig disparate Dinge nebeneinander gestellt hatte, ohne auch nur seine Leser darauf aufmerksam zu machen, wie dieser scheinbare Widerspruch in Dios schriftstellerischer Persönlichkeit durch die Kenntniss seiner Entwicklungsperioden sich auflöse. Hätte Synesius die sophistischen und antiphilosophischen Schriften nicht in derselben Sammlung mit den philosophischen vereinigt gefunden, so wäre sein Tadel grundlos und thöricht und mit Unrecht thäte er sich auf sein Sonderungskriterium soviel zu gute. Er sagt: *οὕτω γὰρ ἂν εἴημεν τοὺς τε φιλοσόφους καὶ τοὺς αὐτὸ τοῦτο σοφιστικoὺς λόγους διειληφότες ἑκατέρους χωρὶς.* Ein *διαλαμβάνειν* und *χωρίζειν* konnte nicht in Betracht kommen ausser gegenüber einer als Ganzes auftretenden Sammlung. Das Resultat dieser Untersuchung ist also, dass auch die sophistischen und

antiphilosophischen Schriften in der Sammlung enthalten waren. Dagegen wüsste ich kein Indicium, welches für den zweiten Theil der uns erhaltenen Sammlung (XIV—XXX und LII—LXXX), also für die kleinen ἡθικά, dasselbe bewiese. Nichts klärt uns darüber auf, ob Synesius auch diese kannte.

Vergleichen wir nun die uns erhaltene Sammlung mit dem Bilde jener älteren, das sich aus den Aeußerungen des Synesius gewinnen liess. Schon der Umstand, dass die Diogenesreden, wenn wir vorhin richtig geschlossen haben, dort wie hier auf die Königsreden folgten, muss uns die Vermuthung nahe legen, dass unsere Sammlung eine Tochter, nicht eine Schwester der synesianischen ist, eine Tochter, wie eben die Auswahl die Tochter der Gesamtausgabe ist. Zunächst können wir eine erhebliche Verminderung in der Zahl der aufgenommenen Stücke constatiren. Ich brauche die Schriften nicht noch einmal herzuzählen, die Synesius las, wir nicht mehr lesen. Aber das ist doch recht merkwürdig, dass gerade die Theile der älteren Sammlung fast spurlos verschwunden sind, welche uns von der ersten, rein sophistischen Periode in Dios Schriftstellerei eine lebendige Vorstellung geben könnten. Es sind nur ganz wenige Schriften erhalten, welche der ethisch-pädagogischen Tendenz entbehren, die wir mit Synesius als das Kriterium der späteren Periode betrachten können. Eine unzweifelhafte Ausnahme bildet or. XLVI, welche in den Handschriften den Titel trägt: *πρὸ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐν τῇ πατριδί.* Ferner fehlt die ethische Tendenz im *Τρωικός* (XI), einem rein sophistischen Machwerk, in *περὶ λόγου ἀσκήσεως* (XVIII), in den beiden *Μεταγλώμας* (XXVIII und XXIX), in der berühmten Vergleichung der drei Philoktettragödien (LII), dem Aufsatz *περὶ Ὀμήρου* (LIII) und der Paraphrase einiger Scenen des euripideischen Philoktet (LIX). Uebrigens bin ich natürlich weit entfernt, mir die Betrachtungsweise des Synesius soweit anzueignen, dass ich den Schluss aus dem nichtphilosophischen Charakter dieser Stücke auf ihre Abfassung *πρὸ τῆς φυγῆς* als berechtigt anerkennte. Natürlich wäre eine viel gründlichere Methode nöthig, um für jede einzelne dieser Schriften zu einer Datirung zu kommen. Aber das wird man doch nicht hinwegleugnen können, dass die Auswahl fast nur die Schriften mit philosophischem Gehalt beibehalten hat. Man gewinnt den Eindruck, dass die andersartigen Stücke mehr zufällig mit untergelaufen sind. Weggelassen ist alles, was der blossen Unterhaltungs-

litteratur angehörte oder gar antiphilosophische Tendenzen verrieth. Man wird wohl kaum fehlgehen, wenn man der oben besprochenen Schrift des Synesius einen entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung der erhaltenen Auswahl beimisst. Seine Hervorhebung der beiden diametral entgegengesetzten Perioden in Dios Schriftstellerei mochte zunächst eine räumliche Absonderung der Werke beider Perioden hervorrufen und weiterhin die Vernachlässigung und den Verlust der sophistischen Werke zur Folge haben. — Abgesehen von der geringeren Zahl der aufgenommenen Stücke unterscheidet sich unsere Sammlung von dem Exemplar des Synesius durch die Anreihung des *Λιβυκὸς μῦθος* an die vierte Rede *περὶ βασιλείας*. Doch ehe ich auf das interessante Verhältniss näher eingehe, in welchem diese beiden Schriften zu einander stehen, muss ich einiges über die in unsern Handschriften noch erkennbare alte Eintheilung der erhaltenen Sammlung sagen, da die Kenntniss desselben mehrere auffallende Erscheinungen in der Erhaltung einzelner Schriften auf befriedigende Weise erklärt. Ich glaube nachweisen zu können, dass der Archetypus unserer ganzen Uebersetzung die Sammlung in sechs Theile eingetheilt hatte. Theil 1 und 2 umfasste die Reden 1—13, vielleicht mit Ausnahme des Euboicus, über welchen später die Rede sein wird. Theil 3 umfasste *or.* 31—35, Theil 4 *or.* 36—51, Theil 5 *or.* 52—80, Theil 6 *or.* 14—30. Von Seiten der Teubnerschen Textausgabe umfasst

$$\text{Theil 1} + 2 = 251$$

$$\text{Theil 3} + 4 = 262 = 139 + 123$$

$$\text{Theil 5} + 6 = 227, 5 = 136 + 91, 5.$$

Ueber den Schnittpunkt des ersten und zweiten Theiles kann ich mich hier noch nicht äussern, weil diese Frage mit der Ansicht über den Euboicus zusammenhängt, die ich weiter unten entwickeln werde. Die übrigen Schnittpunkte geben sich unzweideutig zu erkennen. Fassen wir zunächst den nach *or.* 13 ins Auge. Ich weiss nicht, ob es bereits litterarisch ausgesprochen ist; bemerkt hat es jedenfalls ein jeder urtheilsfähige Mensch, der die dreizehnte Rede (*ἐν Ἀθήναις περὶ φρυγῆς*) mit Aufmerksamkeit gelesen hat, dass dieselbe Fragment, d. h. am Ende verstümmelt ist. Den Nachweis durch Analyse des Gedankengangs darf ich mir bei einer so einleuchtenden Thatsache wohl ersparen. Dio erzählt den Athenern beiläufig von einer Anrede, die er früher an die Römer gehalten hat. Mitten in dieser Einlage bricht der

erhaltene Text ab. Weder die Anrede an die Römer ist zu Ende erzählt, noch die unerlässliche Rückkehr des Redners von diesem Seitenweg zu dem Schauplatz seines gegenwärtigen Auftretens und seinen athenischen Zuhörern hat sich erhalten. Ausser diesem Kriterium, dem ich nur eine unterstützende, nicht eine selbständige beweisende Kraft beilege, lässt sich das Ende eines τόμος nach or. 13 dadurch mit unzweifelhafter Gewissheit nachweisen, dass der Archetypus der *libri deteriores* und mit diesen die bisherigen Herausgeber or. 14—30, d. h. den sechsten Theil der ursprünglichen Ordnung an dieser Stelle fälschlich eingereiht haben. Es ist klar, dass hiermit zugleich der Schnittpunkt des fünften und sechsten Theils endgiltig festgelegt wird. In den *libri meliores* hat der fünfte Theil am Schluss drei bis vier Stücke eingebüsst. Ein weiteres Kennzeichen für den Schnittpunkt des zweiten und dritten Theiles ist die Einreihung des herumirrenden Euboeicus an dieser Stelle, welche für den cod. Photianus und seinen vermuthlichen Abkömmling, den Meermannianus charakteristisch ist. Ich komme nun zu dem Schnittpunkt des dritten und vierten Theils, welchen ich nach or. 35 (*ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας*) fixirt habe. Hier steht uns kein anderes Indicium zur Verfügung, um das Ende eines Bandes zu erkennen, als die wiederum schon beim ersten flüchtigen Lesen erkennbare Unvollständigkeit der 35. Rede, auf welche bereits Reiske hingewiesen hat. Es kommt hinzu, dass die Textmasse vom Beginn der 31. bis zum Ende der 51. Rede durch einen Schnitt nach der 35. in zwei ziemlich genau gleiche Hälften zerlegt wird. Ich kann die Frage nicht ganz unerörtert lassen, wie man sich Material und Form des Buches zu denken hat, um diese Ausfälle an den Bandschlüssen auf die wahrscheinlichste Weise zu erklären. Für die Zeit, um welche sichs dabei handelt, könnte ebensogut die Papyrusrolle wie der Codex in Betracht kommen. Von jenen sechs Theilen übersteigt keiner die für die Länge eines Prosabuches durch Birts Beobachtungen gefundene obere Grenze. Aber Papyrusrollen pflegen eher am Anfang als am Ende verstümmelt zu werden. Beim Codex andererseits würde der Grund einer solchen Theilung in Wegfall kommen. Doch wäre es möglich, dass zum Zwecke schnellerer Herstellung der Abschrift sechs Schreiber gleichzeitig mit derselben beschäftigt worden wären, in der Weise, dass jeder einen Theil der Urschrift zum Abschreiben erhielt und nun seinen Theil auf einer besonderen Lage Papier oder Membrane erledigte.

Diese Theile, anfänglich zu einem einheitlichen Codex zusammengebunden, konnten später auseinandergerissen werden und dadurch sowohl Störungen der Reihenfolge als Ausfall ganzer Theile als Verstümmelung ihrer letzten Blätter hervorgerufen werden. — Es bleibt uns noch ein Schnittpunkt nachzuweisen, nämlich der zwischen dem vierten und fünften Theil, welcher hinter *or.* 51 anzusetzen ist. Hier sind es zwei Umstände, die wir zum Beweise verwenden können: erstens ein äusserlicher, der von dem Zustande einiger Handschriften hergenommen ist. Der Parisinus Bibl. Reg. 3009 (C) enthält folgende Schriften: I—VI. VIII—XIII. LII—LVIII. LXII—LXXVII. VII. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, dass uns hier der erste, zweite und fünfte Theil der Sammlung vorliegt. In den nächsten Verwandten dieses Parisinus, Palat. 117 (P) und Vindobonensis XII (s. Emperius p. XII § 15) ist das Verhältniss dasselbe, nur durch weitere Ausfälle weniger deutlich. Der zweite Umstand, der mir zum Beweise dienen soll, ist der inhaltliche Abschnitt, der hier zwischen den bithynischen Reden und den kleineren ἡθικά vermischt vorhanden ist. Es ist ja unverkennbar, dass von jenen sechs Theilen je zwei aufeinanderfolgende eine sachliche Einheit bilden. Denn *or.* XI—XIII durften wir zwar oben im weiteren Sinne mit zu den Städtereden rechnen. Andererseits ist aber klar, dass der eigentliche Typus der Städtereden durch *or.* XXXI—XXXV repräsentirt ist. Dieser Umstand scheint mir darauf hinzuweisen, dass die erhaltene Sammlung ursprünglich noch in *volumina* verzeichnet war und erst später in Codexform umgeschrieben wurde. Die sechs Theile, welche, wie wir oben sahen, den einzelnen Schreibern überantwortet wurden, waren also Papyrusrollen. Da die drei Hauptabtheilungen, welche der Sammler ursprünglich unter Berücksichtigung des Inhalts unterschieden hatte, bei weitem zu umfangreich für eine einzelne Papyrusrolle waren, so hatte er jede dieser Hauptabtheilungen nach rein äusserlichem Massverhältniss wieder in zwei Rollen zerlegt. Der Buchhändler, welcher die ganze Sammlung in Codexform übertragen liess, behielt die alte Eintheilung, wie wir gesehen haben, bei und auch heute sind ihre Spuren noch nicht aus unserer handschriftlichen Ueberlieferung verschwunden.

Es soll nun weiter das Verhältniss des *Λιβυκὸς μῦθος* zur vierten Rede *περὶ βασιλείας* untersucht werden, welches bereits Dümmler (*Antisthenica* p. 73) und Hagen (*Quaest. Dionaeae* p. 5 ff.)

gestreift haben. Die Stelle der vierten Rede, die sich auf die *fabula Libyca* bezieht, findet sich in § 72. Bekanntlich schildert Dio in dieser Rede das berühmte Zusammentreffen Alexanders des Grossen mit dem Kyniker Diogenes. Er sagt in § 3, dass er diese Zusammenkunft schildern wolle, nicht wie sie wirklich sich zuge- tragen habe, sondern wie sie sich hätte zutragen können: *ὡς δὲ εἰκὸς ἐκείνοις γενέσθαι τὴν ξυνουσίαν ἐκείνην, εἴποιμι' ἄν* etc., d. h. er nimmt nur innere Wahrscheinlichkeit für seine Erzählung in Anspruch und bezeichnet sie ausdrücklich als Dichtung. Dass ihm ältere kynische Quellen für diese Erzählung zu Gebote standen, ist unzweifelhaft. Aber all diese kynischen Reflexionen über das Wesen des wahren Königthumes in die Form eines Gesprächs zwischen Diogenes und Alexander gegossen zu haben, und somit Aufbau und Oekonomie des Ganzen ist vermuthlich Dios eigene Leistung. Nachdem nun Diogenes auf mannichfache Weise dem Alexander zu Gemüth geführt hat, dass seine Macht und Grösse nur eine Scheinherrlichkeit sei und weit entfernt vom Wesen des wahren Königthums, lässt ihn Dio § 72 plötzlich so fortfahren: *ἀλλ' ἄν ἀπαλλαγῆς τοῦ τύφου καὶ τῶν νῦν πραγμάτων ἔση βασιλεύς, οὐ λόγῳ τυχόν, ἀλλὰ ἔργῳ· καὶ κρατήσεις οὐ μόνον τῶν ἀνδρῶν ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν γυναικῶν, ὥσπερ ὁ Ἡρακλῆς ὄν σου φῆς πρόγονον εἶναι.* Als darauf Alexander nach dem Sinn dieser dunkeln Andeutung fragt und vermuthet, dass mit den Weibern, die er überwinden soll, wohl die Amazonen gemeint seien, erwidert Diogenes, dass er ein ganz anderes schrecklich wildes Geschlecht im Sinne habe: *ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν Λιβυκὸν μῦθον;* Alexander verneint diese Frage. *Διηγείτο δὴ μετὰ ταῦτα προθύμως καὶ ἠδέως, βουλόμενος αὐτὸν παραμυθῆσθαι, καθάπερ αἱ τίτθαι τὰ παιδία, ἐπειδὴν αὐτοῖς πληγὰς ἐμβάλωσι, παραμυθούμεναι καὶ χαριζόμεναι μῦθον αὐτοῖς ὕστερον διηγῆσαντο.* Hiermit wird in der überlieferten Fassung der Gegenstand kurz abgebrochen, denn die folgenden Worte (§ 75 in.) dienen bereits der Einführung eines neuen Theils, des Schlusstheils der vierten Rede. Es ist merkwürdig, dass noch Niemand, meines Wissens, hier Anstoss genommen hat. Der ganze Abschnitt bis zu dem Worte *διηγείτο* ist ja nichts als eine Einleitung, ein Uebergang; das aber, wozu uns dieser breite Uebergang führen soll, findet sich nicht: die Erzählung der Fabel. Oder ist es irgend glaublich, dass ein Stilkünstler wie Dio eine so lange

Einleitung vorausschicken sollte, um uns dann mit jenem kurzen Sätzchen abzuspeisen, in welchem zwar gesagt wird, dass Diogenes anmüthig und unterhaltend erzählte, nicht aber, was er erzählte? Wozu denn die dunkle andeutende Sprache, in der von jenen Weibern die Rede ist, die Alexander besiegen soll, wenn nicht um die Spannung des Hörers zu erregen? Und wozu Spannung erregen, die man enttäuschen und in nichts auflösen will? Warum schildert Dio die im Dunkeln tappende Neugier Alexanders, wenn nicht um dieselbe Neugier dem Leser einzufloßen? Bei dem jetzigen Zustand der Ueberlieferung wird diese Neugier zwar erregt, aber nicht befriedigt, und der Autor scheint seine Kunstmittel, die ein fruchtbares Interesse wecken könnten, in die blaue Luft zu verpuffen. Es bedurfte wohl kaum so vieler Worte, um einsichtige Leser zu überzeugen, dass der besprochene Abschnitt nur dazu dienen konnte, die Erzählung der Fabel selbst vorzubereiten. Wie sollen wir uns nun die auffallende Erscheinung erklären, dass die libysche Fabel in der vierten Rede nicht erzählt wird, wohl aber als selbständige Schrift ihr folgt, mit einem Prooemium versehen, in welchem Dio zu seinen Hörern, nicht Diogenes zu Alexander redet? Es bieten sich zwei Möglichkeiten der Erklärung dar: entweder ist der besprochene Abschnitt eine der vielen Interpolationen, mit denen der Diotext und speciell die Reden vom Königthum behaftet sind — in diesem Falle hat die *fabula Libyca* nie in der vierten Rede gestanden — oder aber der besprochene Abschnitt ist echt und dionisch — in diesem Falle muss es eine Zeit gegeben haben, wo die *fabula Libyca* einen Bestandtheil der vierten Rede bildete. Für die Annahme einer Interpolation könnte zu sprechen scheinen, dass durch Entfernung des Abschnitts keine fühlbare Lücke gerissen wird. Denn allerdings muss zugestanden werden, dass sich die Eingangsworte von § 75 genau so passend an die Worte: *πλήν ὅτι ἀπόλλος ἦν ὁ Ἀρχέλαος* in § 72 med. anschliessen würden, wie der dazwischen stehende Abschnitt, und jedenfalls viel besser an jene Worte in § 72 als an das Ende des nämlichen Abschnitts. Aber vergebens würde man nach der Absicht des Interpolators fragen. Es handelt sich ja hier nicht um Erweiterung des rhetorischen Zierraths durch Hinzufügung neuer Floskeln, wie bei den meisten Interpolationen des Diotextes, sondern um den Versuch, die *fabula Libyca* in den Zusammenhang des Gesprächs hineinzuziehen. Dass der betreffende Interpolator

in seinem Exemplar die Fabel den Königsreden angereicht fand, konnte ihn unmöglich veranlassen, die vierte Rede mit einem Hinweis auf diese Fabel zu bereichern. Dieselben Gründe würden für ihn so gut wie für Dio beweisen, dass er die Fabel selbst in die vierte Rede einschachteln wollte. Das wäre aber mit der Fassung derselben, die wir als *or. V* lesen, nicht so ohne weiteres möglich gewesen. Von diesen Schwierigkeiten abgesehen wird Niemand jenen Abschnitt, der nur durch den Zusammenhang, nicht an und für sich bedenklich ist, einem Interpolator zutrauen. An und für sich enthält derselbe nichts, was uns an seiner Echtheit irre machen könnte. Ist also die Annahme einer Interpolation zu verwerfen, so hat wirklich die *fabula Libyca* ursprünglich einen Bestandtheil der vierten Rede gebildet, wenn auch natürlich nicht in der heute vorliegenden Form. Ist nun ihr Wegfall ein blosser Zufall, durch äussere, mechanische Ursachen, wie den Ausfall eines Blatts im Archetypus oder die eilfertige Nachlässigkeit eines Schreibers hervorgerufen? Gegen diese Erklärung spricht doch, dass das hier verschwundene Stück an anderer Stelle wieder auftaucht. Das scheint auf absichtliche Entfernung desselben zu deuten. Für einen Diaskeuasten konnte der Umstand, dass sich die Fabel auch als selbständiges Stück in Dios Nachlass fand, wohl kaum einen Grund bilden, es in der vierten Rede auszumerzen. Welchen Grund sollte aber der Autor selbst dazu gehabt haben? Auf diese Frage glaube ich befriedigende Auskunft geben zu können. Auf den besprochenen Abschnitt folgt in der Rede jener oben bereits erwähnte Schlusstheil, in welchem Diogenes dem Alexander unter dem Bilde dreier bössartiger Dämonen die Leidenschaften schildert, welche das Leben des Thoren verwüsten. Während die ganze übrige Rede einen mehr dialectischen Charakter trägt und den *ἔρωτητικὸς τρόπος* der philosophischen Belehrung veranschaulicht, bildet also den Schlusstheil eine prächtige *ῥῆσις*, in welcher besonders die allegorische Einkleidung zur Entfaltung rhetorischer Kunst Gelegenheit bietet. Dio sorgt für das Vergnügen seiner Hörer und Leser, indem er auf die schlichte Erzählung des Dialogs eine prächtige rhetorische Partie, ganz im Geschmacke der zeitgenössischen Sophistik, als Abschluss folgen lässt. In seiner feinen Weise deutet Dio selbst diese künstlerische Absicht an, wenn er § 78 sagt: *συνίει δὲ ἕτι καὶ τοῦ τρόπου κατεφρόνει, ἐν ᾧ διελέγετο πρὸς αὐτόν, ἅτε οὐδέποτε ἀκηκοὺς δεινοῦ λέγειν*

ἀνδρός, ἀλλὰ τοὺς τῶν σοφιστῶν θαυμάζων λόγους ὡς ὑψηλούς τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς· βουλόμενος οὖν χαρίσασθαι αὐτῷ, ἅμα τε ἐπιδειξαι, ὅτι οὐκ ἀδύνατός ἐστιν ὡσπερ ἵππον εὐμαθῆ καὶ πειθόμενον, ὅταν αὐτῷ δοκῆ, τὸν λόγον ἐπαῖραι, λέγει πρὸς αὐτὸν οὕτω περὶ δαιμόνων etc. Die Rücksicht, welche der Schriftsteller seinen Diogenes auf den Geschmack des Alexander nehmen lässt, übt er in Wahrheit selbst gegenüber dem Geschmack seiner Leser, und die Ironie dieser Rücksichtnahme trifft auch nicht blos den Makedonerkönig. Wäre diese ganze Betrachtung auch nur verständlich, wenn die Erzählung der Fabel bereits voraufgegangen wäre, die doch ebensowohl als ein Verlassen des dialectischen Weges und als eine Anbequemung an den kindlichen Geschmack des Hörers sich dargestellt hätte? Der *Λιβυκὸς μῦθος* und der erhaltene Schlusstheil schliessen einander gegenseitig aus. Wir haben es mit einer Dublette, mit zwei verschiedenen vom Autor selbst herrührenden, aber neben einander nicht erträglichen Schlusstheilen zu thun. Dass diese Auffassung die richtige ist, bestätigt sich weiter bei genauerer Vergleichung der beiden Einleitungsabschnitte § 72—74 und § 75—79. Beidemale wird die Verheissung wahrhaften Königthums an eine Bedingung geknüpft: § 72 *ἀν ἀπαλλαγῆς τοῦ τύφου* — — *ἔση βασιλεύς*, § 75 *εὖ δὲ ἴσθι, ὅτι οὐ πρότερον ἔση βασιλεύς, πρὶν ἂν ἰλάσῃ τὸν σαυτοῦ δαίμονα*. Beidemale versteht Alexander die erstmalige Hindeutung des Diogenes auf das was kommen soll unrichtig. Bei den Weibern der Fabel denkt er in § 73 fälschlich an die Amazonen; als Diogenes von dem Dämon spricht, den er begütigen soll: *ἤλπιζε ὄνομά τι ἀκούσεσθαι δαίμονος καὶ θυσίας τινὰς ἢ καθαρμούς*. Die Motivirung endlich für die Erzählung der Fabel ist — *cum grano salis* — dieselbe wie für die grosse Dämonenrede: § 74 *βουλόμενος αὐτὸν παραμυθῆσασθαι, καθάπερ αἱ τίθαι τὰ παιδία — παραμυθούμεναι καὶ χαρίζομεναι μῦθον αὐτοῖς — διηγῆσαντο*. Vgl. § 79 *βουλόμενος οὖν χαρίσασθαι αὐτῷ ἅμα τε ἐπιδειξαι* etc. Die beiden Uebergänge sind also in ihren Hauptpunkten parallel, und ihre Abweichungen erklären sich hinlänglich durch die Verschiedenheit der Schlusstheile, auf welche sie hinführen sollen: das eine Mal bildete Lust am Fabuliren, das andere Mal sophistischer Redepomp das unterscheidende Merkmal des einzuführenden Abschnittes.

Es ergiebt sich also, dass zwei Recensionen dieser Rede von des Verfassers Hand in Umlauf waren, die eine mit der *fabula Libyca*, die andere mit der Dämonenrede als Abschluss. Die zweitgenannte Fassung war unfraglich diejenige letzter Hand und hat sich deshalb in der Ueberlieferung behauptet, während die *fabula Libyca*, nachdem sie aus der vierten Rede herausgeschnitten war, ein besonderes Prooemium bekam und als selbständige Schrift zugestutzt wurde. Vielleicht auch wurde sie einem anderen grösseren Ganzen einverleibt, wofür einige Stellen zu sprechen scheinen.

Wir sahen oben, dass Synesius sie wahrscheinlich noch nicht als Anhang der Königsreden las, da er sonst auf seine Ansicht über den Euboicus nicht hätte verfallen können. Es ist wohl das nächstliegende, dem Manne, welcher überhaupt nach der Zeit des Synesius die Sammlung auf ihre jetzige Form gebracht hat, die Herstellung des heutigen Zustandes der vierten Rede und die Anreihung des *Λιβυκὸς μῦθος* an dieselbe als *or. V* zuzuschreiben. Ich kann natürlich, wie nach meinen obigen Ausführungen sich von selbst versteht, dem Dio nicht zutrauen, dass er § 72—74 unverändert im Texte stehen liess, als er die Fabel von ihrem Platze rückte. Ein solches Vorbeischneiden würde doch eine allzugrosse Nachlässigkeit voraussetzen, wie sie wohl bei einem stumpfsinnigen Compiler, nicht aber bei einem Schriftsteller wie Dio glaublich ist, der seine Kunst und Weisheit mit Ernst und Fleiss entfaltet. Eher konnte ein Herausgeber seine Pflicht gegen den Autor zu erfüllen glauben, wenn er den abweichenden Abschnitt aus der früheren Bearbeitung einfügte und die *fabula Libyca*, welche früher den Schlusstheil gebildet hatte, der Rede als Anhang folgen liess.

Es empfiehlt sich, an dieser Stelle gleich noch auf ein anderes Stück hinzuweisen, das in ähnlicher Weise wie die *fabula Libyca* zu den Reden *περὶ βασιλείας* in Beziehung steht; ich meine *or. LXII περὶ βασιλείας καὶ τυραννίδος*. Es ist nicht schwer, zu erweisen, dass wir es in diesem Stück nicht sowohl mit einer selbständigen, in sich abgeschlossenen Schrift, als vielmehr mit blossen *ἐκλογαί* aus einer oder mehreren Reden Dios *περὶ βασιλείας* zu thun haben. Schon beim erstmaligen Lesen wird man den Eindruck gewinnen, dass das Stück *ἀκέφαλον καὶ ἀτέλειστον* sei. Man lese nur den ersten Satz: *καὶ μὴν εἴ τις ἐνὸς ἀνδρὸς οὐχ οἷός τε ἄρχειν ἐστὶ καὶ τούτου σφόδρα ἔγγις ὄντος, ᾧ δὲ*

ξίνεσιν, οὐδὲ αἰ̄ μίαν ψυχὴν κατευθύνειν τὴν αὐτοῦ· πῶς ἂν δύναίτο βασιλεύειν etc. Abgesehen davon, dass eine Schrift unmöglich mit καὶ μὴν beginnen kann, lehrt auch der Inhalt des Satzes deutlich genug, dass wir uns inmitten eines grösseren Gedankenganges befinden. Aber die anfänglich aufsteigende Vermuthung, dass wie es hier, wie bei mehreren anderen Stücken des dionischen Schriftencomplexes mit einem durch mechanische Ursachen verstümmelten Torso zu thun haben, kann einer sorgfältigen Interpretation und Analyse des Gedankenzusammenhanges nicht Stand halten. In den ersten Sätzen bis zu den Worten: οὐδὲ ἓνα οἶκον in § 2 wird der Gedanke behandelt, dass wer sich selbst zu beherrschen nicht gelernt hat, gewiss nicht im Stande sein wird, ein grosses Reich zu regieren. Mit diesem Abschnitt stehen die folgenden Sätze bis zum Ende von § 3 in keinerlei directem Zusammenhang. Ihr Inhalt ist kurz folgender: 'während dem schlechten Herrscher der Besitz unbeschränkter Macht nur eine Versuchung und Verführung zu jeder Art von Lastern ist, sieht der gute Herrscher, wie du einer bist, in dieser Machtfülle nur eine Aufforderung zur Tugend und Selbstbescheidung; und er hat recht: denn seine Machtstellung erfordert in ungewöhnlichem Masse alle Arten der Tugend'. Ich leugne natürlich nicht, dass die beiden Gedankengänge sich sehr wohl in innere Verbindung setzen liessen, insofern die Tugend, die im zweiten Abschnitt als nothwendig für den Herrscher erwiesen wird, mit dem ἄρχειν ἑαυτοῦ des ersten Abschnitts gleichgesetzt werden durfte. Ich leugne nur, dass in der überlieferten Fassung und Folge der Sätze dieser Zusammenhang ausgedrückt ist. Der letzte Satz des ersten Abschnitts besagt, dass die Denkkraft des wahrhaft Vernünftigen sogar alle Menschen zu regieren fähig sei, während die des Unvernünftigen nicht einmal einen Leib, den eigenen, und nicht einmal ein Hauswesen zu überwachen vermöge. Sollte nun die folgende Gegenüberstellung der πολλοὶ τῶν ἐν ταῖς δυναστείαις (§ 2) und des ἀγαθὸς ἄρχων (§ 3 in.) derjenigen des φρόνιμος und des ἄφρων exemplificirend entsprechen, wie es das γὰρ am Anfang des zweiten Abschnitts anzukündigen scheint (dies wäre doch wohl die einzige Möglichkeit, einen Zusammenhang nachzuweisen), so müsste in der Schilderung der πολλοὶ τῶν ἐν ταῖς δυναστείαις ausschliesslich hervortreten, dass sie nicht einmal ihr σῶμα und ihren οἶκος zu verwalten im Stande sind. Dieser Gesichtspunkt tritt aber in der

Schilderung der Dynasten durchaus nicht hervor, da sie ganz besonders den Missbrauch der Macht gegenüber den Unterthanen darstellt. Der erste Abschnitt folgert die Nothwendigkeit des *ἄρχειν ἑαυτοῦ* für den Herrscher daraus, dass unmöglich den weiten Weltkreis beherrschen kann, wer nicht einmal den engsten Kreis seines eigenen Daseins zu verwalten im Stande ist. Er fragt nach der Befähigung zum Herrschen. Im zweiten Abschnitt finden wir eine Schilderung des falschen und des rechten Gebrauchs königlicher Machtfülle und des Einflusses, welchen der Besitz dieser Machtfülle auf das Verhalten des Besitzers ausübt. Er fragt nach den Wirkungen der Herrschermacht. Hieraus ergibt sich, dass der zweite Abschnitt nicht als gerade Fortsetzung der Gedanken des ersten angesehen werden kann, dass beide mit einander keine continuirliche Entwicklung darstellen. Dagegen wäre § 4 durchaus geeignet, an den ersten Abschnitt sich anzuschliessen; denn hier dreht sich wieder um den Gegensatz des *ἄλλων ἄρχειν* und des *αὐτοῦ κρατεῖν*. § 4 liefert einen neuen Beweis für den Gedanken der beiden ersten Paragraphen, dass die Herrschaft über andere noch grössere Anforderungen stellt, als die über sich selbst. Daraus ergibt sich, dass der an sich vollkommen berechtigte Schlusssatz des Paragraphen: *ἀλλ' ὁμῶς τοιοῦτον ὄν πάντων χαλεπώτατον πέφυκεν*, in diesem Zusammenhang unmöglich von Dio herrühren kann. Denn wenn eben angeführt ist, dass noch viel mehr dazu gehöre ein Reich zu beherrschen als zur blossen Selbstbeherrschung, so würde ja der Autor sich selbst widersprechen, wenn er die Selbstbeherrschung als *πάντων χαλεπώτατον* bezeichnete. Ich betrachte diesen Satz als eine Interpolation, die bestimmt ist, zwischen § 4 und der in § 5—7 folgenden Charakteristik Sardanapals eine Verbindung herzustellen. Das *ἐπεὶ* am Anfang von § 5 erweckt die Vorstellung, dass das Folgende zur Begründung der Behauptung dienen solle, dass die Selbstbeherrschung *πάντων χαλεπώτατον* sei. Es kann keine Rede davon sein, dass die Charakteristik Sardanapals, wie sie in § 5—7 *τῶν θεατῶν* gegeben wird, ursprünglich als Begründung dieses Satzes gedacht und geschrieben wäre. Mit den Worten *οὔτε γὰρ ἄφρων βασιλεύς* endlich in § 7 beginnt ein fünfter Abschnitt, der wieder mit der voraufgehenden Betrachtung über Sardanapal ohne directen Zusammenhang ist. Er zeigt, dass die vier Cardinallasten der stoischen Ethik: *ἀφροσύνη, ἀδικία, δειλία, ἀκρασία* dem Begriff eines

βασιλεύς widersprechen. Von diesem Abschnitt sondert sich wieder der letzte Satz ab, der von der *ἐγκράτεια* handelt. Man darf behaupten, dass er nur scheinbar den vorbergehenden Gedanken fortsetzt und zu Ende führt. So zerfällt das ganze Stück vor der Berührung kritischer Hände in Fetzen. Wer wird es unternehmen, diese Fetzen durch die Künste der Interpretation wieder zusammen zu kleben? Ich meinerseits schliesse aus dem geschilderten Befund, dass das Stück aus einigen Stellen der Reden *περὶ βασιλείας* zusammengeflochten ist. Diese Annahme wird sehr dadurch empfohlen, dass uns der *Λιβυκὸς μῦθος* von einer doppelten Recension wenigstens einer der vier Reden Nachricht gegeben hat. Was von einer gilt, wird vermuthlich auch für die drei übrigen gelten. Ich halte es nicht für unmöglich, dass die in *or. LXII* zusammengestellten Stücke zum Theil einer früheren Recension der dritten Rede angehören. Von den erhaltenen ist diese jedenfalls die einzige, die in Betracht kommen kann, und es scheint mir kein Grund vorzuliegen an weitere verlorene Reden *περὶ βασιλείας* zu denken. Man beachte, dass die dritte Rede die einzige ist, in welcher Traian ausdrücklich gelobt wird, und vgl. die Worte in *or. LXII* § 3 *ὁ δὲ ἀγαθὸς ἄρχων, ὥσπερ σύ, τὰναντία ἐπιτηδεύει*. Ferner kehrt bekanntlich der ganze § 10 der dritten Rede in *or. LXII* § 3 extr. wieder. Da der betreffende Satz an letzterer Stelle eng verbunden ist mit jener Gegenüberstellung des falschen und des rechten Gebrauches der Machtfülle, die ich oben als 'zweiten Abschnitt' bezeichnete, müssen wir die Frage stellen, ob denn dieser ganze Abschnitt an der betreffenden Stelle der dritten Rede unterzubringen wäre. Denn sonst müsste ja die Uebereinstimmung des einen Paragraphen als eine Erscheinung von geringer Tragweite angesehen werden. Es ergiebt sich nun bei genauerer Interpretation des Gedankenganges im Prooemium der dritten Rede, dass die Berührung nicht etwa auf jenen im Wortlaut übereinstimmenden Paragraphen beschränkt ist, sondern dass jener ganze, mit demselben zusammenhängende 'zweite Abschnitt' von *or. LXII* in der dritten Rede inhaltlich seine Parallele hat. Wenn es nämlich dort am Ende von § 3 heisst: *φημί δὴ σαφῶς ἄνδρα εἶναι μακάριον τὸν μεγίστην μὲν ἔχοντα δύναμιν μετὰ τοὺς θεούς, κάλλιστα δὲ τῷ δύνασθαι χρώμενον*, so wird man sich unwillkürlich an das erinnern, was oben zur Erläuterung des Abschnitts der zwei- und sechzigsten Rede bemerkt wurde. Derselbe handelt ja bekanntlich

auch vom rechten Gebrauch der höchsten Machtfülle, nur dass er noch den falschen als Gegenbild daneben stellt. Aus diesem Gesichtspunkt vergleiche man nun § 4 und 5 der dritten Rede mit jenem Abschnitt. So stark auch der Wortlaut und Satzbau abweichen, es ist doch unverkennbar, dass beidemal die Versuchung, welche in jeder gewaltigen Machtfülle enthalten ist, und die siegreiche Ueberwindung dieser Versuchung geschildert wird. Nun folgt zwar in der dritten Rede noch nicht gleich, wie in der zweiundsechzigsten jener identische Paragraph, sondern vorher noch § 6—9, welche den Einfluss schildern, den die Tugenden des Herrschers auf die sittliche Hebung der Unterthanen ausüben (*ἀρεταῖσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ*). Aber in dem auf diesen Abschnitt am Ende von § 9 folgenden Satz glaube ich ein weiteres sicheres Kennzeichen der Beziehung zu *or.* 62 zu erkennen. Derselbe lautet nämlich: *ὁ γὰρ τοιοῦτος βασιλεὺς τοῖς μὲν ἄλλοις καλὸν κτῆμα τὴν ἀρετὴν νερόμικεν, ἑαυτῷ δὲ καὶ ἀναγκαῖον*. Dieses *νερόμικεν* erklärt einen Ausdruck in der zweiundsechzigsten Rede § 3. Wenn nämlich dort, nachdem von dem *ἀγαθὸς ἄρχων* behauptet worden ist *ὅτι οὐδενὸς ἐπιθυμῶ — φεῖδεται δὲ τῶν ἡδονῶν — δικαιότερος δὲ τῶν ἄλλων ἐστίν — ἤδεται δὲ τοῖς πόνοις — ἀγαπᾷ δὲ τοὺς νόμους*, fortgefahren wird mit den Worten: *καὶ ταῦτα ὀρθῶς ὑπολαμβάνει*, so wird jeder aufmerksame Leser in diesem Zusammenhang an dem Ausdruck *ὑπολαμβάνει* Anstoss nehmen, da die vorgehenden Prädicate, auf welche *ταῦτα* bezogen werden muss, keine *ὑπολήψεις* bezeichnen. Dieser Anstoss liesse sich völlig heben durch die Annahme, dass dieses *καὶ ταῦτα ὀρθῶς ὑπολαμβάνει* ursprünglich auf den aus *or.* III § 9 ausgehobenen Satz folgen und *ὑπολαμβάνει* zur Aufnahme des *νερόμικε* dienen sollte. Für diese Annahme spricht, dass an beiden Stellen die im Wortlaut gleiche Periode unmittelbar folgt. Die vorgetragene Ansicht ist natürlich nur ein Versuch, das eigenthümliche Verhältniss der zweiundsechzigsten zur dritten Rede zu erklären und sollte derselbe keinen Beifall finden, so hoffe ich wenigstens einen Anstoss zur Lösung des Problems gegeben zu haben. Die übrigen Bestandtheile der zweiundsechzigsten Rede, welche oben nachgewiesen wurden, lassen sich der dritten Rede in ihrem heutigen Zustand nicht einverleiben. Doch scheint es mir keineswegs ausgeschlossen, dass auch sie ursprünglich ihr zugehörten, aber freilich zu einem Theile, der später ganz gestrichen und durch Neues

ersetzt wurde. Wie lässt sich nun die Zusammenstellung dieser *disiecta membra* in der zweiundsechzigsten Rede erklären? Wir müssen uns begnügen eine Entstehungsmöglichkeit für den Sachverhalt aufzuzeigen. Es konnte z. B. ein Abschreiber der Königsreden, dem beide Fassungen zugänglich waren, seiner Abschrift der zweiten reiferen und vollkommneren Fassung ein paar Excerpte aus der früheren beifügen, wobei er natürlich Partien auswählte, die ihm werth schienen, der Nachwelt erhalten zu bleiben. Einem späteren Missverständniss blieb es vorbehalten, diese Excerpte für eine zusammenhängende, selbständige Abhandlung Dios *περὶ βασιλείας καὶ τυραννίδος* zu halten und demnächst unter die kleinen ethischen Schriften einzureihen. Den letzteren Fehler werden wir wohl demselben Manne in Anrechnung bringen dürfen, der auch der libyschen Fabel ihren heutigen Platz angewiesen hat, d. h. dem Begründer der uns vorliegenden Gestalt der Sammlung.

Da wir nun bereits für zwei Schriften des dionischen Corpus ihre enge Verbindung mit den Königsreden nachgewiesen haben, dürfte es angemessen sein, noch eine dritte wenigstens im Vorbeigehen heranzuziehen, die, allerdings in ganz anderer Weise, ebenfalls zu ihnen in Beziehung steht. Es ist dies die als *or.* LVII unter dem Titel *Νέστιωρ* überlieferte *προλαλιά*, in welcher Dio sich rechtfertigt, dass er einem grösseren städtischen Publicum die *λόγοι*, welche er früher an den Kaiser gerichtet hat, vorzutragen im Begriff steht. Dio befürchtet den Tadel der *ἀλαζονεία* wegen dieses Vorhabens. Man könnte es ihm als Eitelkeit und Grossthuerei auslegen, als wollte er durch die Andeutung seines vertrauten Verhältnisses zu dem Machthaber nur seiner Person Bedeutung und Wichtigkeit beilegen. Der greise Redner sucht diesen Vorwürfen der tadelstüchtigen Menge im voraus zu begegnen, indem er sich mit Nestor in Parallele stellt, der auch im *A* der Ilias seines Verkehrs mit grossen Helden der Vorzeit und des Ansehens, das er bei ihnen genossen, sich rühme, nicht aus *ἀλαζονεία*, sondern in der vollberechtigten Absicht, seinem Friedenswort an die hadernden Fürsten grösseres Gewicht beizulegen. Auch begegnet er ferner dem Vorwurf, dass die für des Monarchen Ohr bestimmten Reden für ein Publicum von Privatleuten belanglos seien. Denn: *τοῖς μὲν ἰδιώταις οἱ λεγόμενοι λόγοι πρὸς αὐτοὺς ἐκείνους πείνουσι καὶ ὀλίγους τῶν ἄλλων, οἱ δὲ πρὸς τοὺς βασιλέας ταῖς δημοσίαις εἰκόσιν εὐχαῖς ἢ κατάραις.* Aus der ganzen

Rechtfertigung und namentlich aus dem letzten Theil derselben geht mit voller Sicherheit hervor, dass es die *λόγοι περὶ βασιλείας* waren, deren öffentlicher Vorlesung diese *προλαλιά*, nach der aus Lukianos wohlbekannten Sitte der Zeit, vorausgeschickt wurde. Denn wäre nicht auch der Inhalt der *λόγοι* ein solcher gewesen, der sich in erster Linie auf den kaiserlichen Adressaten selbst und die besondern Bedingungen seiner Lebensstellung bezog, so hätte es der ganzen sorgfältigen Entschuldigung schwerlich bedurft. Also selbst dann, wenn wir die nicht weiter zu begründende Annahme machen wollten, dass es noch andere an Traian gerichtete Reden Dios ausser denen vom Königthum gegeben hätte, müssten wir den *Νέστωρ* jedenfalls auf die letzteren beziehen.

Nach dieser kleinen Abschweifung von meinem Thema kehre ich zu der Untersuchung über die Reihenfolge der dionischen Schriften zurück. Es bleibt uns die Aufgabe, die eigenthümliche Stellung zu beleuchten, welche der Euboicus (*or.* VII) zu dieser Reihenfolge einnimmt. Denn hier liegt nicht nur, wie beim *Αιβυκὸς μύθος* eine Abweichung der erhaltenen Reihenfolge von der des Synesius, sondern zugleich eine nicht geringe der Handschriften unter sich vor. Ich habe oben gezeigt, dass aus den scheinbar so mannichfach abweichenden Anordnungsweisen der verschiedenen Handschriftenklassen, doch eine ganz bestimmte Anordnung für den Archetypus der ganzen Ueberlieferung sich erschliessen lässt, die sich durch ihren rationalen Charakter als wahrhaft ursprünglich bewährt. Von dieser Behauptung ist allein der Euboicus auszunehmen, der in den verschiedenen Zweigen der Ueberlieferung eine verschiedene Stellung einnimmt, eine Erscheinung, die nicht wie die oben besprochene Massenumstellung auf rein mechanischem Wege erklärt werden kann. Für die sogenannten *deteriores libri* ist es charakteristisch, dass sie dem Euboicus die siebente Stelle geben. Dass dies nicht die Absicht des Sammlers gewesen sein kann, liegt auf der Hand. Denn hier unterbricht ja der Euboicus die mit unverkennbarer Absichtlichkeit zusammengestellten Diogenesreden VI. VIII—X. Eine andere Stellung hat der Euboicus im Codex des Photius und im Meermannianus. Hier folgt er auf die dreizehnte Rede (*ἐν Ἀθήναις περὶ φυγῆς*). Eine dritte Art der Einreihung endlich beobachteten wir in einem andern Zweig der Ueberlieferung, in den Handschriften HPC. Hier folgt er auf *or.* 77.

Von diesen drei Stellungen ist die im Meermannianus die am leichtesten verständliche. Auf Grund unseres Ergebnisses über die alte Eintheilung der Sammlung in sechs Abtheilungen dürfen wir behaupten, dass der Archetypus dieses Zweiges der Ueberlieferung den Euboicus an das Ende des zweiten Theiles gerückt hatte. Dass dabei inhaltliche Erwägungen massgebend waren, wird sich schwerlich erweisen lassen. Da der Euboicus hier auf die am Ende verstümmelte dreizehnte Rede folgt, deren Verstümmelung wir durch ihre Stellung am Ende eines Theiles erklärt haben, ist der Schluss unabweislich, dass in dem Urexemplar der Sammlung der Euboicus jedenfalls nicht an diesem Platze stand. Dasselbe Urtheil ist über die Platzanweisung der *deteriores libri* zu fällen und oben bereits begründet worden. Doch kann man diesmal über den eigentlichen Grund der verkehrten Stellung in Zweifel sein. Inhaltliche Gründe konnten unmöglich zu derselben Anlass geben. Ich glaube, dass wieder nur das Bandende entscheidend war. Wir hatten oben den Schnittpunkt des ersten und zweiten Theiles noch unbestimmt gelassen. Die Wahrnehmung, dass *or.* I—VI ziemlich genau so viele Seiten der Teubnerschen Textausgabe umfassen, wie *or.* VIII—XIII, empfiehlt mir die Annahme, dass nach *or.* VI der erste jener sechs Theile endigte und deswegen der Euboicus hier seinen Platz fand. Es bleibt also nur noch die Stellung der Klasse HPC übrig. Im Parisinus C folgt nach Omont der Euboicus auf *or.* LXXVI (*περὶ ἔθους*). Dagegen geht aus dem Apparat des Emperius (p. 756) hervor, dass auch LXXVII (erster Theil der Rede *περὶ φθόρον* § 1—15) in diesem Codex enthalten ist und dann erst der Euboicus folgt.¹⁾ Dasselbe bezeugt Emperius (p. 762 und 791) für den Vaticanus H. In Betreff des Palatinus P giebt Emperius *praef.* p. X an, dass VII auf LXXVI folge. Dem widerspricht, dass für LXXVII § 1—4 die *varietas lectionis* aus P vorliegt. Derselbe enthält auch § 1—15; desgleichen sein nächster Verwandter Vindobonensis XII. Es ist ferner wohl zu beachten, dass in diesen drei Handschriften auf *or.* VII folgt: *or.* XIII und *or.* XII. — Um diesen Sachverhalt richtig zu erklären, müssen wir uns des eigenthümlichen Schicksals erinnern, welches (wie Emperius scharfsinnig nachgewiesen hat) die Rede *περὶ φθόρον* betroffen hat. Während HPC nur die

1) Emperius giebt p. 762 fälschlich an, dass der Par. C nach *or.* 77 aufhöre. Vgl. Omont III p. 89.

erste Hälfte der Rede enthalten (§ 1—15), enthalten die übrigen Handschriften zwar den Text der ganzen Rede (sowie auch die beiden folgenden, in HPC fehlenden Stücke LXXIX und LXXX); aber auch diese Handschriften weisen auf denselben ursprünglichen Defect hin, indem sie an derselben Stelle, wo HPC aufhören, fälschlich eine neue Rede beginnen lassen. Der Grund für diese Halbierung der Rede durch Setzung eines neuen Titels muss identisch sein mit dem Grund der Verstümmelung in HPC. Der Vorgang lässt sich in folgender Weise veranschaulichen: das Urexemplar unserer Ueberlieferung hatte die letzten Blätter des fünften Theiles (enthaltend die zweite Hälfte der Rede *περὶ φθόρου* von § 15 an, LXXIX und LXXX), vielleicht auch den ganzen sechsten Theil, durch mechanische Verstümmelung bereits eingebüsst, als der Archetypus von HPC aus ihm abgeschrieben wurde. Derjenige Schreiber hingegen, welcher den Archetypus der übrigen Handschriften schrieb, besass noch die betreffenden Blätter, aber von dem Codex abgetrennt, sodass der Irrthum entstehen konnte, als ob mit § 16 ein neues Stück beginne. Emperius sagt darüber: *postea aut ipsius illius libri extrema folia reperta sunt, aut e plenioribus libris quae deerant suppleta; sed latuit librariorum non novam hanc esse commentationem, sed prioris partem.* Ich ziehe die Annahme vor, dass der Archetypus von HPC später aus dem Urexemplar abgeleitet wurde als der der übrigen, da mir die Vermuthung des Emperius von der Wiederfindung jener in Verlust gerathenen Blätter höchst unwahrscheinlich dünkt. Es ist viel einfacher anzunehmen, dass Blätter, die erst lose geworden waren, hernach ganz verloren gingen. Wenn nun der Archetypus HPC auf das Bruchstück der Rede *περὶ φθόρου* die drei Reden VII, XIII, XII folgen liess, so ist klar, dass er dabei von dem verstümmelten Ende seiner Vorlage zu einem weiter zurückliegenden Theile derselben zurückkehrte. Er hatte den ersten Theil nur bis zum Ende von X (*Διογένης ἢ περὶ οἰκετῶν*) abgeschrieben und war dann gleich zu dem fünften Bande der ursprünglichen Eintheilung übergegangen. Die am zweiten Bande fehlenden Stücke wurden nun zum Theil später nachgetragen; ob von demselben oder einem anderen Schreiber, nach derselben oder einer anderen Vorlage, können wir nicht sagen. Kurz, jene drei Stücke wurden am Ende des Codex nachgetragen — und zwar nach einem Exemplar, welches die Reihenfolge des Photianus beobachtete, nur

mit Umkehrung derselben. Denn es wird kaum als Zufall betrachtet werden können, dass die Reihenfolge des Photianus und Meermannianus (XII. XIII. VII) hier gerade umgekehrt ist. Es ist also das Endergebniss dieser bedauerlich langen Untersuchung, dass in der für HPC charakteristischen Stellung des Euboicus nichts besonderes oder eigenthümliches steckt, am allerwenigsten etwas, das Anspruch darauf hätte für das Ursprüngliche zu gelten. Vielmehr ist die Stellung des Euboicus in HPC nur als ein Derivat derjenigen des Photianus zu betrachten. Die scheinbare Dreiheit der Platzanweisungen ist also eigentlich nur eine Zweiheit. Jetzt erst sind wir zu einer klaren Bestimmung der Schwierigkeit gelangt, die es zu lösen gilt. Wie kommt es, dass von den beiden aus dem Urexemplar abgeleiteten Hauptzweigen der Ueberlieferung der eine den Euboicus hinter die dreizehnte, der andere hinter die sechste stellt, beide aber, wenn meine Auffassung richtig ist, an einen Bandschluss, und beide ohne Berücksichtigung des Inhalts? Der Grund für diese Erscheinung muss in dem Urexemplar gesucht werden. Der Sammler mochte bereits in Verlegenheit gewesen sein, wo er das eigenthümliche, von allen übrigen dionischen Schriften in der Form abweichende Stück einreihen sollte. Die Stellung nach den Königsreden, die Syuesius in seinem Exemulare fand und selbst empfahl, konnte ihm, wenn er eine rationelle Ordnung anstrebte, nicht einleuchten. Aber auch sonst bot sich nirgends ein geeigneter Platz für eine Schrift, die weder mit den Reden, noch mit den kleineren *ἡθικά* auf eine Stufe gestellt werden konnte. Ich denke, in dieser Verlegenheit blieb ihm nichts anderes übrig, als den Euboicus an das Ende der ganzen Sammlung zu stellen, wo er noch andere Stücke hingestellt hat, die schwer unterzubringen waren: die beiden *Μελαγχόμας* und den *Χαρίδημος*. Diese Annahme scheint mir besonders darin eine Stütze zu finden, dass der letzte (sechste) Theil der Sammlung (or. XIV—XXX) der einzige ist, welcher hinter dem Durchschnittsmass der übrigen Theile erheblich zurückbleibt. Addiren wir zu den 91, 5 Teubnerschen Seiten, welche dieser Theil jetzt umfasst, die 35 Seiten des Euboicus, so erhalten wir eine Länge von 126 Seiten, d. h. das Durchschnittsmass der übrigen Theile. Wenn nun der Sammler auf irgendeine Weise seiner Verlegenheit bezüglich der Einordnung des Euboicus Ausdruck verliehen hatte, so konnte dies ein Anlass für die späteren Abschreiber werden, den

Euboicus an anderer Stelle einzureihen. Eine andere Erklärungsmöglichkeit läge in der Annahme, dass der Euboicus im Urexemplar auf einer besonderen Blätterlage geschrieben war und dann, von seinem Platze losgelöst, sich hierhin und dorthin verirrt. Aber auch diese Annahme würde voraussetzen, dass der Euboicus das letzte Stück der ganzen Sammlung bildete. Man könnte sich versucht fühlen, durch diese Annahme auch den jetzigen verstümmelten Zustand des Euboicus zu erklären. Ich will indess gleich vorausschicken, dass ich diese Verstümmelung für viel älter halte und auf andere Weise erklären möchte. Es muss indess, um diese Frage lösen zu können, zunächst die Schrift selber in ihrem heutigen Zustand ins Auge gefasst werden, der eine der Hauptursachen gewesen ist, welche ihre Classificirung und Einreihung für die Sammler so schwierig machte.

Gleich die Eingangsworte der Schrift geben zu eigenthümlichen Bedenken Anlass: *τόδε μὴν αὐτὸς ἰδὼν, οὐ παρ' ἐτέρων ἀκούσας διηγῆσομαι*. Kann ein Erzeugniss der Kunstprosa, welcher Gattung es auch immer zuzuschreiben sei, so anfangen? Es ist mir unzweifelhaft, dass die Partikel *μὴν* hier im adversativen Sinne steht, und dass durch diesen Satz das folgende angebliche Erlebniss des Autors selbst mit andern auf Hörensagen beruhenden Angaben in Gegensatz gestellt wird, die als voraufgegangen zu denken sind. Dafür spricht vor allem die Wortstellung. Die nachdrückliche Voranstellung des *τόδε* kann stilistisch nur gerechtfertigt werden durch des Schriftstellers Absicht, ein Neues, zu dem er übergehen will, von dem Früheren abzuheben. Wozu sollte auch sonst so stark betont werden, dass es sich um ein eigenes Erlebniss handelt, bei einer Geschichte, die nichts Unglaubliches enthält, wenn nicht ein Gegensatz diese Betonung rechtfertigte? Wenn ferner im Folgenden die versprochene Geschichte zu den *ἐμπιπτοντες λόγοι* gerechnet wird, so ist damit angedeutet, dass sich der Autor inmitten einer Auseinandersetzung befindet, mit der die Geschichte in Zusammenhang steht; die ihm zwar den Anlass zu der Erzählung bietet, doch aber durch dieselbe unterbrochen wird. Entweder also ist dies nicht der Anfang der dionischen Schrift oder, wie man zunächst anzunehmen geneigt sein wird, es handelt sich um eine Fiction. Der Schriftsteller will uns in *medias res* führen und fingirt deshalb, dass bereits Mehreres voraufgegangen sei. Diese

Annahme, die mir, wie ich gleich bemerken will, völlig unglaublich scheint, liesse sich in ihrer Ungewöhnlichkeit nur dadurch rechtfertigen, dass man den Zweck nachwiese, welchen der Autor mit dieser Fiction verfolgt. Trüge beispielsweise unsere Schrift die Form eines Dialogs, so könnte es vielleicht der Lebendigkeit der Schilderung dienen, wenn wir mitten in das Gespräch hineinversetzt würden. Aber von dialogischer Form findet sich hier keine Spur. Sollte sich der Schriftsteller ohne Noth selbst in die Nothwendigkeit versetzen, seine Erzählung als eine Abschweifung mit den Gewohnheiten des Alters zu entschuldigen, während es ihm ohne jene Fiction Niemand verargen würde, seinen Vortrag mit der Erzählung zu beginnen? Dieser Hinweis auf die Lust alter Leute zum Fabuliren ist ja ohnehin nur eine Erfindung künstlerischer Ironie. Wer diese Motivirung wörtlich nähme, würde den Schriftsteller missverstehen. Es ist überhaupt eine Eigenthümlichkeit Dios, dass er den mit raffinirter Kunst ausgeklügelten Aufbau seiner Gedanken in die Form eines rein spontanen Gedankenverlaufs einzukleiden liebt. Dass eine Abschweifung, die sich hernach als nothwendiger Bestandtheil des Ganzen erweisen soll, zunächst mit dem Schein der Zufälligkeit und subjectiven Laue umkleidet wird, ist nichts ungewöhnliches. Immer aber wird in diesem Fall darauf gerechnet, dass der Hörer Bildung genug besitze, um die wahre Meinung solcher Oekonomie zu verstehen. Sie hat immer den Zweck eine steigende Spannung zu erzeugen, wie der Redner von diesem Seitenweg zu der Hauptstrasse zurückgelangen werde. Es ist also klar, dass in der Seele des Hörers schon ein Bewusstsein vorhanden sein muss, um was es sich in dem ganzen Vortrag handelt, damit eine Abschweifung dieser Art auf empfängliche Gemüther stosse. Was aber einen Schriftsteller dazu veranlassen sollte, den Anfang seiner Schrift als Abschweifung von einem unbekanntem Thema zu bezeichnen, ist mir schlechthin unerfindlich. Wenn es die Hauptaufgabe eines Prooemium ist, eine fruchtbare Erwartung zu wecken und ein lebendiges Interesse vorzubereiten, so könnte es wohl kein schlechteres Prooemium geben als eine Abschweifung von dem noch unbekanntem Thema anzukündigen. Wollte Dio, dass seine Erzählung bloß als Erzählung vom Leser genossen würde, so musste er mit der Erzählung selbst beginnen; war ihm hingegen, wie keinem Zweifel unterliegt, die Ergötzung an der poetischen Gestaltung nur ein Mittel, gewisse

sittliche Wahrheiten seinen Lesern oder Hörern um so tiefer ins Herz einzuprägen, so musste er dafür sorgen, dass der Leser rechtzeitig auf die sittliche Bedeutung der Erzählung seine Aufmerksamkeit richtete. Wie die siebente Rede jetzt aussieht, hat jeder Leser, der sich an dem Reiz der Erzählung erquickt hat, den Eindruck, als ob die Erörterungen der zweiten Hälfte nur dazu dienten, die Reinheit der Wirkung wieder aufzuheben. Sie erscheinen breit-spurig und langweilig, nur aus dem Grunde, weil sich Niemand auf eine moralphilosophische Abhandlung über die Armuth gefasst gemacht hat. Das würde ganz anders sein, wenn wir von vornherein wüssten, um was es sich in der ganzen Schrift handelt, wenn wir sie als popularphilosophischen Vortrag 'über die Armuth läsen, in dem die euböische Geschichte nur eine Einlage bildet, wenn uns noch der erste Theil der Schrift erhalten wäre, der jetzt leider verloren gegangen ist.

Ich habe diese meine Ansicht zunächst aus dem Anfang der Schrift zu entwickeln gesucht, indem ich zeigte, dass eine Fiction dort nicht allein unnöthig, sondern geradezu verkehrt und den Zwecken des Autors hinderlich sein würde. Es erübrigt, durch die Betrachtung des zweiten Theiles der Schrift, welcher auf die Erzählung folgt, die Vermuthung zur Gewissheit zu erheben. Gleich der Eingang des zweiten Theils § 81 enthält, wie mir scheint, ein ausdrückliches Zeugniß des Schriftstellers selbst, dass er schon vor der euböischen Geschichte das Thema der ganzen Schrift aufgestellt und die Erörterung desselben begonnen hatte. Ich meine die Worte, in denen Dio versichert, dass er die Geschichte nicht zwecklos erzählt habe, ἀλλ' οὐ περὶ ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμεην βίου καὶ τῆς τῶν πενήτων διαγωγῆς παράδειγμα ἐκτιθεῖς — εἶγε δὴ τῶν πλουσίων ἐλατιοῦνται διὰ τὴν πενίαν πρὸς τὸ ζῆν εὐσχημόνως καὶ κατὰ φύσιν ἢ τῶ παντὶ πλέον ἔχουσιν. Wir erfahren jetzt, welches die ὑπόθεσις, das Thema der ganzen Schrift war, das Dio im Eingang derselben aufgestellt hatte. Oder sollte auch dies blosse Fiction sein, sollte der Schriftsteller fingiren, dass er das Thema seiner Schrift in einem vor deren Anfang liegenden, garnicht vorhandenen Abschnitt aufgestellt habe? Da würde doch wieder die Frage nach dem Zwecke einer solchen Vorspiegelung am Platze sein, und ich wenigstens wüsste keine Antwort auf diese Frage. Oder hoffte Dio vielleicht, die siegende Macht seiner Tendenz um so siegender erscheinen zu lassen, wenn er ihre Ver-

theidigung zunächst den schlichten Thatsachen der Erzählung überliess, glaubte er die ausdrückliche Aufstellung des Themas vermeiden zu müssen, damit der Leser, keine Tendenz des Autors witternd, sich ganz dem Eindruck des dargestellten Lebensbildes überlasse und dadurch den ethischen Gehalt desselben um so tiefer in sich aufnehme? Dies wäre gewiss an sich lobenswerth. Aber dazu wäre doch jene Fiction nicht nöthig, nach welcher die Themaufstellung vorausgegangen und doch wieder nicht vorausgegangen ist. Dieser Zweck würde erreicht, wenn die Schrift ohne Praeliminarien mit der Erzählung anfinde und dann die Moral aus ihr gezogen würde. Der Zweck jener vermeintlichen Vorspiegelung wäre also hierdurch nicht nachgewiesen. Ich erwarte noch einen weiteren Einwand: sollte *ὑπεθέμην* von einer bloß im Geiste des Autors vorhandenen Absicht stehen, die bisher unausgesprochen geblieben war? sollte es vielmehr die Wahl des Themas als seine Aufstellung bezeichnen? Gegen diese Deutung liesse sich sprachlich nicht viel einwenden, desto mehr aber sachlich. Denn es ist doch wohl in der Litteratur aller Zeiten unerhört, dass ein Schriftsteller in der zweiten Hälfte einer umfangreichen Schrift in einem Nebensatze verräth, welches das Thema derselben von Anfang an ohne Vorwissen des Lesers gewesen sei. Der Schriftsteller sagt uns: die Geschichte, die ich euch erzählt habe, war ein Exempel. Wofür? fragt man. Er antwortet: für das, was ich mir von Anfang an gedacht habe, für die Lebensweise, die ich gleich von Anfang als Thema dieser Schrift im Auge hatte. Statt dass die Lösung des Räthsels als etwas Neues uns wirkungsvoll entgegengehalten wird, werden wir auf die Gleichheit der unbekanntenen Grösse mit einer andern ebenfalls unbekanntenen und uns völlig gleichgültigen hingewiesen. Mit *καὶ* wird dann der Inhalt des doppelten Räthsels nachträglich angefügt. Kein Unbefangener wird sich der Einsicht verschliessen, dass die Worte *οὐπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμην βλον* nur dann unanständig sind, wenn sie auf etwas schon Bekanntes zurückweisen und also eine positive Angabe über die Beziehung des *παράδειγμα* enthalten. Wenn Dio hier zum ersten Mal über das Thema seiner Schrift Auskunft gäbe und uns zugleich noch ausdrücklich die selbstverständliche Wahrheit übermitteln wollte, dass er die Bedeutung seiner Erzählung von Anfang an gekannt habe, so musste er wenigstens die ungleich wichtigere Angabe des Themas voranstellen. War dagegen, wie ich nicht

zweifle, dieses Thema dem Leser der vollständigen Schrift längst bekannt, so war Dio berechtigt, zunächst auf diesen Umstand hinzuweisen, um dann nochmals den Inhalt dieses Themas in einer dem Inhalt der Geschichte besonders angepassten Formulirung ins Gedächtniss zu rufen.

Ich werde nun auch die übrigen Anzeichen kurz besprechen, durch welche der weitere Verlauf der Schrift die Richtigkeit unserer Ansicht bekräftigt. § 82 heisst es: *καὶ τὸ τοῦ Εὐριπίδου σκοπιῶν, εἰ καὶ κατ' ἀλήθειαν ἀπόρως αὐτοῖς ἔχει τὰ πρὸς τοὺς ξένους, ὡς μήτε ὑποδέξασθαι ποτε δύνασθαι μήτε ἐπαρμέσαι δεομένῳ τινί* etc. Unzweifelhaft hat Emperius dieses Citat mit Recht auf Elektra 427 ff. bezogen. Die Verse lauten:

*σκοπιῶ τὰ χρήμαθ' ὡς ἔχει μέγα σθένος
ξένοις τε δοῦναι, σῶμά τ' εἰς νόσους πεσὼν
δαπάναισι σῶσαι.*

Die Richtigkeit der Identification ist nicht sowohl aus obiger Paraphrase in § 82 als aus § 92 ersichtlich, wo die Erwähnung der Krankheiten durch das Citat veranlasst ist, und aus der Wiederaufnahme in § 97. Ich behaupte nun, dass die Art und Weise der Anführung in § 82 beweist, dass die betreffenden Euripidesverse schon an früherer Stelle von unserm Autor citirt worden waren. Ich habe, um mich zu überzeugen, dass kein unberechtigtes subjectives Gefühl mich bei diesem Eindruck leitete, sämtliche Citate, die sich in den erhaltenen Schriften Dios finden, nachgeschlagen. Das Ergebniss war, dass sich auch nicht eine einzige Stelle nachweisen lässt, die der unsrigen gleichartig wäre. Wenn ich die Stellen ganz bei Seite lasse, wo das Citat eine historische oder mythologische Thatsache zu bezeugen bestimmt ist, und nur diejenigen berücksichtige, wo an die Dichterstelle selbst erinnert werden soll, so glaube ich drei Kategorien unterscheiden zu können: entweder wird der Name des Dichters genannt und die Verse ausgeschrieben, oder die Verse werden ohne Dichternamen angeführt, oder endlich die Verse werden in freier prosaischer Wiedergabe in den Text verflochten, mit oder (bei sehr bekannten Stellen) ohne Nennung des Autors. In dem dritten Falle, der uns hier am nächsten angeht, ist unerlässliche Bedingung, dass eine charakteristische Wendung aus den Dichterworten selbst in die prosaische Paraphrase verwoben wird, welche den Zweck erfüllt, den betreffenden Vers wirklich dem Hörer in den Sinn zu

rufen. Diese Bedingung ist in unserem Falle nicht erfüllt. Vielmehr entfernt sich die Wiedergabe des Gedankens soweit von dem Original, dass wir andere Stellen zu Hilfe nehmen mussten, um uns von der Richtigkeit der Beziehung auf jene Verse zu überzeugen. Statt mit Euripides von der Macht des Reichthums zu reden, spricht Dio von der Ohnmacht der Armuth und er gebraucht keine Wendung, die dem gewiegtsten Euripideskenner im Augenblick des Hörens jene Verse vergegenwärtigen könnte. Alle diese Bedenken schwinden, wenn man annimmt, dass im verlorenen ersten Theil der Schrift die Elektraverse als Autorität für die vom Autor bekämpfte Ansicht citirt wurden. Der ganze Abschnitt von § 82—97, der jetzt einen schleppenden Eindruck macht, musste ganz anders auf den Hörer wirken, der hier den Autor zum Ausgangspunkt seiner Erörterung zurückkehren und die früher angespinnene Betrachtung in neuer Beleuchtung fortsetzen sah. — Doch sehen wir weiter. Die nächste Stelle, die unsere Aufmerksamkeit verdient, ist der Uebergang in § 103. Er besteht in einem zusammenfassenden Rückblick auf den ganzen vorhergehenden Theil, an den sich dann § 104 eine neue Themaufstellung anschliesst. Vom Ackerbau-, Jäger- und Hirtenleben (den drei Hauptformen der ländlichen Armuth) sei nun genug gehandelt, es sei also der Augenblick gekommen, nunmehr zu der Betrachtung der städtischen Armuth überzugehen. Das ist eine Uebergangsform, die einzig zur Verbindung integrierender Bestandtheile eines grösseren Ganzen taugt, und zwar eines Ganzen, das als solches schon im Bewusstsein des Lesers gegenwärtig ist. Es ist leicht zu sagen, welches die passende Form des Uebergangs wäre, wenn erst hier der Leser erführe, dass Dio auch die städtischen Verhältnisse in den Kreis der Betrachtung ziehen will. Die Erweiterung des Themas müsste als ein neues Unternehmen dargestellt werden, das entweder durch freiwillige Entschliessung des Autors oder durch einen fingirten Einwand des Lesers veranlasst würde. Eine Verpflichtung dagegen, wie sie Dio ausspricht, kann der Autor nur zur Behandlung derjenigen Punkte fühlen, welche in den Kreis seines ausdrücklich aufgestellten Themas fallen. Wo zum zweiten Theile als zu etwas Selbstverständlichem übergangen wird, da ist höchstwahrscheinlich eine Eintheilung, also auch ihre Vorbedingung, die Abgrenzung eines Themas, in mehr oder weniger bestimmter Form vorausgegangen. — Ferner sind doch die Vorzüge der drei hier genannten

ländlichen Lebensweisen nirgends besprochen worden, sodass Dios Aeusserung, es solle hiermit genug sein, etwas unmotivirt erscheint. Es ist ja richtig, dass der Jäger in der Erzählung nebenbei auch etwas Ackerbau und Viehzucht treibt, aber auffallend bleibt es doch, dass in der folgenden Erörterung alles so allgemein gehalten ist, dass es auf jede Armuth Anwendung findet, und die ländlichen Berufsarten, über welche nach Dios eigener Angabe der ganze Theil gehandelt haben soll, nicht mit einer Silbe erwähnt werden. Wie im zweiten Theil die Lebensbedingungen der städtischen Armen ausführlich erörtert werden, so muss auch der erste Theil, ausser dem παράδειγμα, wenigstens in Kürze eine theoretische Würdigung der ländlichen Verhältnisse enthalten haben, die nach Dios Meinung für ein naturgemässes Leben soviel günstigere Chancen bieten. Die Schilderung der besonderen Schwierigkeiten des Stadtlebens für den Unbemittelten in § 105 und 106 zwingt uns zu der Annahme, dass im ersten Theile vor dem διήγημα der Vortheil eines Lebens am Busen der Mutter Natur ausdrücklich hervorgehoben war. Da nun Dio natürlich vor einem grosstädtsichen Publicum seine Schrift vortrug, so ist es der zweite auf das städtische Leben bezügliche Theil, welcher dieses Publicum unmittelbar und praktisch am meisten interessiren musste. Dio verfuhr also künstlerisch ganz richtig, wenn er diesem Theil die spätere Stelle anwies, um eine Steigerung des Interesses zu erreichen. Dass unser Interesse im zweiten Theile vielmehr sinkt, liegt theils an der unvollständigen Erhaltung des Werkes, theils an dem Umstande, dass die leitenden Gedanken dieser Darstellung und die sophistische Form derselben uns gleichermassen fremdartig berühren. Wollen wir gerecht, d. h. historisch urtheilen, so müssen wir zugeben, dass es eine vollkommene Oeconomie war, die Möglichkeit eines Glücks in Armuth zunächst allgemein auf dem idealen Hintergrunde unbeschränkten Naturlebens in einem Bilde von idealer Bedeutung hinzustellen und dann erst die Erörterung der praktischen Schwierigkeiten folgen zu lassen, welche den Leser und Hörer in erster Linie interessiren mussten. Denn jenes ideale Bild, das zur unmittelbaren Nachahmung und praktischen Verwirklichung keinen Antrieb enthält, dient gleichwohl der von Dio beabsichtigten Wirkung, indem es die Gesinnung, welche für jedes Glück in Armuth Hauptbedingung ist, so rein darstellt und hervorrufft, wie es eben nur ein Idealbild kann. Es würde mir der schönste Lohn bei dieser Untersuchung

sein, wenn ich durch meine Hypothese die Ueberzeugung stützen helfe, dass wir es hier mit einem der vollkommensten Erzeugnisse Dios und der späteren Prosa überhaupt zu thun haben und dass es uns nur an richtiger Einsicht fehlte, wenn uns das erhaltene Stück als eine Missgeburt mit schönem Haupt und ungestalteten Gliedern erschien.

Ich habe nur noch eine Stelle nachzuholen, die als Stütze meiner Ansicht dienen kann, nämlich § 125 *ἀλλὰ περὶ πενίας προϋθέμεθα εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἄπορα αὐτῇ τὰ πράγματά ἐστιν* etc. § 126 *ἀπὸ γὰρ αὐτῆς ἀρχῆς ταύτης τὰ περὶ γεωργίας καὶ θήρας προυτρέπημεν προδιελθεῖν ἐπὶ πλέον πρότερον*. Hier bezeichnet allerdings *προϋθέμεθα* nur, dass der Schriftsteller den Plan, die Absicht hatte, das betreffende Thema zu behandeln. Aber wahrscheinlich ist es doch an sich, dass der Leser hiermit auf das am Anfang des Ganzen ausdrücklich aufgestellte Thema verwiesen wird. 'Denn dies war ja auch der Ausgangspunkt für unsere frühere ausführliche Betrachtung des Land- und Jägerlebens.' Es sind hier zwei Punkte zu beachten. Erstens hoffe ich, dass sich Niemand finden wird, der die *ἀρχή* als rein psychischen Gedankenkeim im Geiste des Schriftstellers interpretirt, statt an der einfachen und sachgemässen Erklärung festzuhalten, nach welcher es den thatsächlichen Ausgangspunkt der Untersuchung bezeichnet. *ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ταύτης* ist identisch mit: *ἀπὸ τούτου ἀρχόμενοι*. Zweitens wäre es eine merkwürdige Ausdrucksweise zur Bezeichnung einer Geschichte aus dem Jägerleben: *τὰ περὶ γεωργίας καὶ θήρας προδιελθεῖν*. Nicht ein einziges Sätzchen findet sich in der erhaltenen Schrift, auf das dieser Ausdruck Anwendung findet. Nach feststehendem Sprachgebrauch können die Worte nur theoretische Gedanken über Landbau und Jagd bezeichnen.

Um nun weiter zu zeigen, dass die Schrift nicht nur am Anfang, sondern auch am Schluss verstümmelt ist, bedarf es nicht einer gleich umfangreichen Untersuchung, sondern nur eines Fingerzeiges. Denn wer in § 114 von dem ausdrücklichen Versprechen Dios Kenntniss genommen hat, nicht allein die *'sordidi quaestus'* sondern auch die empfehlenswerthen Lebensberufe kurz zu behandeln, der kann nicht zweifeln, dass die Rede unvollständig ist, die ja über die unehrlichen Gewerbe nicht hinauskommt. Auch braucht es kaum noch besonders bemerkt zu werden, dass dem

Erweis des Themas vor allem der verlorene positive Theil diene. Denn: *ὅτι οὐκ ἄπορον ἢ πενία* — das beweist nicht die Herzhaltung der verpönten Berufe, das könnte nur die fehlende Nachweisung der untadeligen beweisen. —

In den Handschriften wird unsere Rede als *Εὐβοικός ἢ κωνηγός* betitelt, während Philostratus und Synesius beide den Ausdruck *Εὐβοεύς* gebrauchen. Es ist klar, dass der Zusatz *ἢ κωνηγός* nicht authentisch sein kann, da er nur auf das *διήγημα* Bezug nimmt. Eine Gesamtbezeichnung kann er unmöglich abgeben für eine Schrift, die neben dem Jägerleben auch das des Hirten und Landmannes, ja sogar des besitzlosen Städters *data opera* behandelte. *Εὐβοικός* kann man sich noch eher als eine Benennung *a parte potiore* allenfalls gefallen lassen; obgleich die ähnlichen Namen anderer dionischer Reden, wie *Ὀλυμπικός*, *Ῥοδιακός*, *Ταρσιικός*, stets den Ort bezeichnen, wo die betreffende Rede gehalten wurde. Dass die ganze Schrift für mündlichen Vortrag berechnet war, kann nicht bezweifelt werden. Denn der Hinweis auf die Geschwätzigkeit des Alters in § 1 hat nur unter dieser Voraussetzung Sinn. Es scheint mir aber durchaus unmöglich, dass dieser Vortrag in einer Stadt Euboiias stattfand, wegen des Ausdrucks: *ἐν μέσῃ σχεδόν τι τῆ Ἑλλάδι* § 1 und wegen des Fehlens jeglicher Andeutung, dass die geschilderte euboische Oertlichkeit den Hörern wohlbekannt ist. Man müsste also annehmen, dass die Bezeichnung *Εὐβοικός* gewählt wurde, nur weil das *διήγημα* uns nach Euboiia versetzt. Ich halte das, wie gesagt, nicht für unmöglich, aber wahrscheinlicher ist es mir doch, dass dieser Titel erst gegeben wurde, als durch die Verstümmelung das *διήγημα* einseitig in den Vordergrund getreten und zur alleinigen Hauptsache geworden war. Noch mehr tritt diese einseitige Auffassung in der von Philostratus gebrauchten Namensform: *Εὐβοεύς* hervor. Denn *Εὐβοεύς* hat doch nie etwas anderes bedeuten können als den Einwohner Euboiias. Es ist also dabei an den Jäger gedacht und der Name ausschliesslich für das *διήγημα* bezeichnend. Ich erblicke hierin ein Indicium, dass Synesius und sogar schon Philostratus nicht mehr die vollständige Schrift lasen. Diese Annahme bestätigt sich, wenn man die Urtheile dieser beiden Schriftsteller über den Euboicus näher ansieht. Wenn Philostratus ihn mit dem *ψιττακοῦ ἔπαινος* als sophistisches Machwerk auf eine Linie stellt, so kann er dabei nur das *διήγημα* im Auge gehabt haben,

auf welches der Ausdruck *‘περὶ μικρῶν ἐσπούδασται’* angewandt werden konnte, solange die philosophische Tendenz desselben verkannt blieb. Entweder also las Philostratus den Euboicus bereits in derselben Verkürzung wie wir, oder er las überhaupt nur das *διήγημα*, welches man vielleicht als Muster sophistischer Erzählungskunst aus seinem Zusammenhang gerissen hatte und gesondert überlieferte. Mit grösserer Bestimmtheit kann behauptet werden, dass Synesius den Euboicus ganz in derselben verstümmelten Form wie wir gelesen hat. Er sagt, dass der Euboicus die Unnöthigkeit des Reichthums zum glückseligen Leben beweise: *τοῦτο μὲν τῷ καταμελιτοῦντι τὰς ἀπάντων ἀποὰς διηγῆματι — τοῦτο δὲ ταῖς ἀρισταῖς ὑποθήκαις, αἷς χρώμενος οὐδεὶς αἰσχυνεῖται πέναν, εἰ μὴ γε καὶ φεῦξεται*. Also auch ihm ist die Erzählung der erste und hauptsächliche Bestandtheil der Rede. Das tritt noch schärfer hervor in seiner oben besprochenen Auffassung von dem Verhältniss des Euboicus zur letzten Rede *περὶ βασιλείας*. Hätte nicht auch für ihn der Euboicus gleich mit dem *διήγημα* begonnen, so hätte er unmöglich auf den Einfall kommen können, ihn als die Erfüllung des in der vierten Rede gegebenen Versprechens anzusehen. Freilich für den Defect am Ende lässt sich nicht direct nachweisen, dass er schon zu Synesius Zeit vorhanden war. Aber es hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich, beide Defecte, den am Anfang und den am Ende, auf einen einzigen Act der Verstümmelung zurückzuführen, als ein zweimaliges Vorkommen des gleichen Missgeschicks anzunehmen. Der zwiefache Defect erklärt sich ja leicht, wenn wir annehmen, dass von einer opisthographen Rolle die äussersten *σελίδες* abgerissen waren und so mit dem Anfang der auf der Rückseite befindliche Schluss verloren ging. Es ergibt sich also, dass der Euboicus vor der Sammlung der kleinen Schriften Dios, welche in der Zeit zwischen Philostratus und Synesius stattgefunden hatte, gesondert überliefert wurde und schon als Torso in die Hände dieses Sammlers fiel, der ihn nach den Königsreden einreichte.

Die Untersuchung über die Entstehung der erhaltenen Schriftenammlung Dios ist mit dem Vorliegenden keineswegs zum definitiven Abschluss geführt. Vielmehr erfordern *or. XIV—XXX* und *or. LII—LXXX* noch eine eingehende Untersuchung, welche das Verhältniss dieses letzten Theils der erhaltenen Sammlung zu den eigenen Publicationen Dios zu ergründen hätte. In diesem Theile

liegen sogar die grössten Schwierigkeiten, zumal wir hier ausschliesslich auf Schlüsse aus dem Zustand der erhaltenen Sammlung angewiesen sind und keine anderweitige Ueberlieferung uns zu Hülfe kommt. Und gerade hier hängt das litterarhistorische Verständniss grossentheils von der Lösung des genannten Problems ab. Gleichwohl werden sich auch hier, wie ich hoffe, einige sichere Ergebnisse gewinnen lassen. Ich hoffe in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift die Untersuchung nach der angegebenen Richtung weiterzuführen.

Halle.

HANS VON ARNIM.
