Aelius Aristides und Diogenes von Babylon : zur Geschichte des rednerischen Ideals

Autor(en): **Sohlberg, David**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **29 (1972)**

Heft 4

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-23638

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Aelius Aristides und Diogenes von Babylon

Zur Geschichte des rednerischen Ideals

Von David Sohlberg, Tel-Aviv

IV. Aristeides und Platon

In Aristeides' Reden gegen Platon finden sich Stellen, die trotz aller Polemik eine gewisse Verehrung für den Philosophen Platon zum Ausdruck bringen[1]. So sagt er gleich im Proömium der 1. Platonischen Rede (Or. 45 p. 4 D. = 4, 16 J.): 'Es scheint mir widersinnig, wenn Platon sich nicht scheute, die Rhetorik zu tadeln, an der vielleicht auch er einen gewissen Anteil hatte, wir aber uns schämen sollten, für die Rhetorik zu sprechen, damit nicht jemand seinetwegen ungehalten sei[2].' Deutlich fassbar ist die Verehrung für Platon auch in einem spätern Abschnitt der Rede, kurz vor der oben[3] übersetzten Darstellung des rednerischen Ideals (ib. p. 145 D. = 107, 13 J.): 'Was sagt uns Platon selbst (über die Rhetorik)? Denn er ist uns nicht unbekannt, im Gegenteil, wir sind bereit, ihm den Ehrenplatz zu geben[4]', und im Epilog dieser Rede (ib. p. 155 D. = 115, 2 J.) nennt Aristeides Platon gar *τὸν τῶν ῥητόρων πατέρα καὶ διδάσκαλον*.

Nicht weniger auffallend behauptet Aristeides in der Rede Für die Vier (Or. 46 p. 182 D. = 135, 10 J.), auch Platons Anliegen sei fast nichts anderes als *λόγοι*, 'und ich freue mich mit ihm an seiner *λέξις*'[5]. Und zu Beginn des Abschnitts dieser Rede, der Kimon gewidmet ist, erklärt er (ib. p. 203 D. = 151, 14 J.), er würde es vorziehen, wenn er den Streit mit einem andern auszufechten hätte und nicht mit Platon; dann könnte er ungenierter seine Argumente vorbringen. Doch es ist

---

[1] Zum Folgenden vgl. F. Walsdorff, *Die antiken Urteile über Platons Stil*, Klass.-Philol. Stud. 1 (Bonn 1927). – Für die nachstehend nur mit Verfassernamen angeführten Schriften wird auf S. 177 Anm. 1 verwiesen.

[2] *Ἄλογον δέ μοι φαίνεται, εἰ Πλάτων μὲν οὐκ ᾐδέσθη ψέγων ῥητορικήν, ἧς ἴσως τι καὶ αὐτῷ μετῆν, ἡμεῖς δ' αἰσχυνούμεθα ὑπὲρ ῥητορικῆς* (! vgl. oben S. 178 Anm. 6) *λέγοντες, μή τις δι' ἐκεῖνον ἀχθεσθείη.*

[3] s. oben S. 193ff.

[4] *Πλάτων δὲ αὐτὸς ἡμῖν τί φησιν; ἡμεῖς μὲν γὰρ αὐτὸν οὐκ ἀγνοοῦμεν, ἀλλ' ἐν τῷ καλλίστῳ τοῦ χοροῦ τάττειν ἕτοιμοι.* Zu *ἡμεῖς ... αὐτὸν ... ἐν τῷ καλλίστῳ τοῦ χοροῦ τάττειν ἕτοιμοι* (zitiert *Or.* 47 p. 425 D. = 322, 13 J.) vgl. Plat. *Euthyd.* 279 C: *τὴν σοφίαν ποῦ χοροῦ τάξομεν;* Aristid. *Or.* 46 p. 215 D. = 161, 13 J.: *Μιλτιάδην ... ποῦ χοροῦ τάξωμεν;* Die platonische Floskel auch Choric. 12, 18 p. 160 F.-R. – Im Zusammenhang der Rede scheint das zu heissen, dass er ihm den Ehrenplatz noch vor Homer und Sophokles geben will, und zwar insofern, als auch sie Rhetorik in ihren Werken verwenden.

[5] *Καὶ συγχαίρω τῆς λέξεως αὐτῷ.*

ihm wichtiger, keinen Missklang[6] gegen Platon zu äussern als einen jeden (der Vier) nach Gebühr zu loben, *οὐδὲ γὰρ ἐλάττονος ἄξια χάριτός μοι τὰ πρὸς τοῦτον* (= Platon)[7]. Wenn ihm freilich beides gelingen sollte, die Vier von den Vorwürfen zu entlasten und doch Platon allen geschuldeten Respekt zu wahren (*πᾶν ὅσον αἰδοῦς καὶ τιμῆς ἔξεστι σεσωκέναι*) und dabei beiden Parteien Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dann wäre wohl alles zum besten bestellt.

Nachdem Aristeides das Urteil des Sokratikers Aischines über Themistokles (= fr. 1 p. 32 ff. Krauss) dem Platons[8] gegenübergestellt hat, weigert er sich zwar (ib. 295 D. = 224, 6 J.), Aischines Platon gleichzustellen. Doch je grösser und vollkommener Platon als Schriftsteller ist (*ὅσῳ μείζων καὶ τελεώτερος Πλάτων εἰς λόγους*), desto mehr müsse man – der Schluss ist für unser Empfinden etwas daneben geraten – Aischines' Eintreten für Themistokles akzeptieren. Denn Aischines gibt wieder, was er gehört hat, Platon aber habe der Überfülle seiner genialen Naturanlage die Zügel schiessen lassen[9] – wie es ja bezüglich seiner Darstellung des Sokrates allbekannt sei. Im zweiten Hauptabschnitt dieser Rede, der *κοινὴ ἀπολογία* (der Vier), erscheint Platon (ib. p. 305 D. = 232, 15 J.) geradezu als *ὁ ἄριστος τῶν Ἑλλήνων*. Hier spricht Aristeides (ib. p. 305 D. = 232, 19 J.) von Platons *θαυμαστὴ ... δύναμις καὶ πειθὼ κατὰ τοὺς λόγους* und lobt (p. 307 D. = 234, 2 J.), wer Platons *φιλοσοφία καὶ δόξα* achtet. Platon heisst schliesslich (p. 331 D. = 255, 1 J.) *ὁ τῶν Ἑλλήνων ἄριστος καὶ ὁ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἐπιστήμων, προσθήσω δὲ καὶ τῶν θείων*[10].

Bereits sahen wir[11], wie Aristeides (ib. p. 349 D. = 268, 12 J.) Platon und Demosthenes[12] als *πάντως ... ἄκρω ... ἀμφοτέρω τὼ ἄνδρε* bezeichnet. In der Fortsetzung dieser Stelle (ib. p. 350 D. = 268, 20 J.) legt er dar, die Dialektik sei ein Teil der Rhetorik. Freilich sei nicht jeder Dialektiker auch ein guter Redner, doch 'Platon nehme ich davon aus – er beherrscht nämlich beides' (*Πλάτωνα δὲ ἐξαιρῶ λόγου*[13], *ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀμφότερα*).

Im Gegensatz zu Platon, heisst es später (ib. p. 394 D. = 304, 12 J.), der Homer

---

[6] *Μηδὲν ἀπηχὲς εἰς Πλάτωνα τυχεῖν εἰπών*. Aristeides hat das Wort *ἀπηχές*, das sonst nur bei spätern Schriftstellern zu begegnen scheint (W. Schmid, *Atticismus* 2 [Stuttgart 1889] 215), möglicherweise wie Hermias in seinem Platontext (*Phaedr.* 257 B) gehabt; vgl. auch *Or.* 29, 8 K.

[7] Das Scholion (3, 517, 18 D.) bemerkt: *φιλοσοφίας γὰρ αὐτῷ μετῆν οὐκ ὀλίγης*.

[8] Im *1. Alkibiades*, den Aristeides natürlich für echt ansieht.

[9] *Τῆς φύσεως οἶμαι κέχρηται τῇ περιουσίᾳ*.

[10] In Anlehnung an die bekannte stoische Definition der Philosophie als *ἐπιστήμη θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*: Sext. *Adv. math.* 9, 13 = Chrys. fr. 36 (StVF II 15, 11); cf. Sext. 9, 123 = Chrys. fr. 1017 (StVF II 304, 25), Aet. *Plac.* 1 pro. 2 = Doxogr. Gr. p. 273, 11 = Chrys. fr. 35 (StVF II 15, 5). Vgl. unten S. 261ff.

[11] s. oben S. 190.

[12] Vgl. auch p. 346 D. = 265, 20 J.

[13] «*τοῦ λόγου* L. Aberat *τοῦ*.» Dindorf im Apparat. Dindorf durfte den Artikel nicht in den Text aufnehmen, da offenbar Plat. *Symp.* 176 C *Σωκράτη δ' ἐξαιρῶ* (Heindorf, *ἐξαίρω* codd., vgl. *Phaedr.* 242 B) *λόγου, ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀμφότερα* ausgeschrieben ist. Vgl. auch *Or.* 28, 119 K. (wozu Keil im Apparat seiner Ausgabe); oben S. 186.

aus seinem Staat vertreibt, sei er, Aristeides, weit davon entfernt, Platon zu vertreiben, ja, er möchte ihn auf den Thron setzen. Und was im besondern das Thema dieser Rede angeht, so wäre Platon – nach der Meinung jener Grossen, denen er knechtische *κολακεία* vorgeworfen hat – der einzige, der sie nach Gebühr hätte verherrlichen können und der sie fürwahr auch verherrlicht hat[14]. Aristeides ist bereit (ib. p. 397 D. = 308, 20 J.), Platon – jedoch nicht 'nichtswürdigen, ungebildeten Leuten' seiner Zeit – die Angriffe auf die Rhetorik zu vergeben, Platon, 'der so sehr die *Ἕλληνες* überragt' und der mit Recht eine sehr hohe Meinung von sich habe. Nach der heftigen Invektive[15] sagt Aristeides denn auch (ib. p. 410 D. = 313, 2 J.), man solle nicht glauben, dass seine Worte gegen die Philosophie gerichtet seien, vielmehr trete er für die Philosophie ein, gegen jene, die sich an ihr vergehen. Und gerade Platons Philosophie hat für ihn (ib. p. 411 D. = 313, 8 J.) 'etwas Wunderbares und Göttliches'[16] dadurch, dass sie nicht allen, sondern nur einer Elite zugänglich ist[17].

Am Schluss der Rede (ib. p. 414 D. = 315, 1 J.) kommt Aristeides auf das zitierte Motiv der Einleitung[18] zurück; er glaubt, sowohl Platon die ihm zukommende Ehre gegeben als auch den Vier nach Gebühr geholfen zu haben – was für den aufmerksamen Leser zugleich heisst, die Aufgabe, die Aristeides sich gestellt hat, sei denkbar gut gelöst (*μετρίως ἂν ἔχοι πανταχῇ*, 203 D. = 152, 8 J.).

Dass platonfreundliche Äusserungen im übrigen besonders häufig in der Capito-Rede (Or. 47 D.) begegnen, darf uns nicht wundern, verteidigt sich doch Aristeides hier gegen einen Platoniker, der sich eben durch die sogenannten Platonischen Reden verletzt fühlte:

Schon im Proömium sagt er beiläufig (Or. 47 p. 415 D. = 315, 4 J.), er verehre Platon *ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ* (= *Σ* 82). Wenig später (ib. p. 417 D. = 316, 18 J.), im Gespräch mit dem Senator Maximus, steht die bereits oben[19] übersetzte, auf Platon und Demosthenes zu beziehende Erklärung, von Kindheit an habe er sich besonders zu diesen beiden hingezogen gefühlt. Darum will Aristeides in Capito auch nicht eigentlich einen Gegner sehen, sondern eher einen Parteigänger (*ἑταῖρος καὶ στασιώτης*); wollen sie doch miteinander den Bund der Treue schliessen und dabei beide ihre Blicke zu Platons *λόγοι* erheben, die für sie *ὥσπερ τινὲς συναγω-*

[14] p. 396 D. = 306, 11 J.: *Πλάτων, ὁ μόνος κοσμῆσαι τὰς ἐκείνων ἀρετὰς κατ' ἀξίαν δυνάμενος καὶ μέντοι καὶ κεκοσμηκώς*. Aristeides hat wohl den *Menexenos* im Auge.

[15] s. oben S. 187 mit Anm. 26.

[16] Vgl. *Or.* 45 p. 98 D. = 73, 15 J. – Nach Cic. *Tusc.* 1, 79 war Platon bei Panaitios *omnibus locis θεῖος* (Pohlenz, 1, 194; 2, 98).

[17] Vgl. den 'Mythos' *Or.* 45 p. 135 D. = 100, 17 J., wo Hermes die Gabe der Rhetorik nur den besten, edelsten und stärksten Menschen zuteilwerden lässt.

[18] p. 203 D. = 152, 4 J., s. oben S. 256f. – Im Schlussatz bekräftigt er seine Gesinnung gegenüber Platon erneut: 'Wenn einer meinen Worten widersprechen kann und dabei mir das gleiche Wohlwollen wahrt wie ich Platon, den halte ich für einen Freund, nicht für einen Gegner.' *εἰ δέ τις ἀντειπεῖν ἔχει τούτοις, φυλάττων ἐμοὶ τὴν ἴσην εὐφημίαν ὅσηνπερ ἐγὼ Πλάτωνι, τοῦτον ἐγὼ ... φίλον, οὐκ ἐχθρὸν κρίνω*. Der Hörer soll verstehen, dass Aristeides wie ein Freund Platons gesprochen hat. Auch dies ist keineswegs Heuchelei.

[19] s. oben S. 183 mit Anm. 3 und 4.

γεῖς καὶ κοινοί, eine Art sie verbindende gemeinsame Freunde, sind. 'Denn Platon geht auch uns an, wenn auch nicht in gleichem Ausmass wie die Philosophen, so doch genug, dass ich an ihm meine Freude haben kann (ib. p. 418 D. = 317, 6 J.)'[20]. Die eigene Beredsamkeit (*φωνή*) ist für ihn kein Hindernis, etwas von Platons Worten anzunehmen, und wer ihn, Aristeides, kennt, der sagt, dass seine Lebensführung durchaus nicht in Disharmonie zu Platons Ansichten steht. Und was seine Angriffe auf Platon betreffe (ib. p. 424 D. = 321, 18 J.), so habe er in der 1. Platonischen Rede, die Capitos Missfallen erregte, so sehr Platon den geschuldeten Respekt gezollt (*πᾶσαν αἰδῶ καὶ τιμὴν ἀπεδώκαμεν αὐτῷ*), dass Platon selbst – gesetzt den Fall, dass er gegen sich selbst hätte sprechen müssen – sich nicht schonungsvoller hätte behandeln können[21]. Durch die ganze Rede hindurch habe er Platons Interesse gewahrt (*τὸ ἐκείνου σπεύδων παρὰ πάντα τὸν λόγον διαγίγνομαι*) und durch die ganze Rede ziehe sich die Fürsorge für Platons Anliegen. Er habe ihm zwar (ib. p. 425 D. = 322, 9 J.) widersprochen, soweit es notwendig war, doch ihn im Übermass (*ἐκ περιουσίας*) verherrlicht. – Platons Parmenides erhält beiläufig ein besonderes Lob (ib. p. 430 D. = 326, 3 J.): er ist *σύγγραμμα θεῖον*[22].

Hat man in all diesen Äusserungen nur Ironie zu sehen, wie seinerzeit Baumgart und Geffcken meinten[23]? Walsdorff hat gezeigt, dass diese platonfreundlichen Stellen ihre Geschichte haben und durchaus ernst zu nehmen sind[24]. Er hat freilich im Rahmen seiner Untersuchung nur diejenigen Äusserungen des Aristeides betrachtet, die Platons Stil betreffen. Ein Teil der oben angeführten Stellen – besonders Or. 46 p. 411 D. = 313, 8 J.[25], aber auch p. 307 D. = 234, 2 J., p. 331 D. = 255, 1 J., p. 394 D. = 304, 12 J.[26], vielleicht auch Or. 45 p. 145 D. = 107, 9 J. und Or. 46 p. 203 D. = 151, 14 J.[27] – lassen aber unschwer erkennen, dass es nicht nur der Stilist Platon ist, dem Aristeides Anerkennung, ja im gewissen Sinne Verehrung entgegenbringt[28].

Diese positive Beurteilung ist nun keineswegs auf die Person und Philosophie

---

[20] *Πάρεστι δέ σοι γνῶναι ὅτι καὶ ἡμῖν τι προσήκει Πλάτωνος, εἰ καὶ μὴ τοσοῦτον ὅσον τοῖς σοφοῖς, ἀλλ' ὅσον γε ἐπίστασθαι χαίρειν τῷ ἀνδρί.*

[21] Ähnlich am Schluss der Rede p. 435 D. = 330, 1 J.

[22] Vgl. oben S. 258 Anm. 16.

[23] H. Baumgart, *Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des 2. Jahrhunderts der Kaiserzeit* (Leipzig 1874) 30; Geffcken, *Antiplatonica*, Hermes 64 (1929) 87ff.

[24] s. oben S. 256 Anm. 1. – Die Auseinandersetzung mit Platon wird von Aristeides mit einem Kraftaufwand geführt, wie man ihn nur einem Gegner gegenüber aufbringt, den man durch und durch ernst nimmt. Schon dies schliesst Ironie gegenüber Platon dem Denker oder dem Stilisten aus. Sie würde auch mit dem ernsten, fast humorlosen Wesen des Aristeides schwer vereinbar sein.

[25] s. oben S. 258.

[26] s. oben S. 257f.

[27] s. oben S. 256.

[28] Das Urteil W. Uerschels, *Der Dionysos-Hymnos des Ailios Aristeides* (Diss. Bonn 1961; Masch.) Anm. 246, Aristeides verehre den Stilisten und bekämpfe den Philosophen Platon – mir nur bekannt aus der Rezension von E. Mensching, Gnomon 36 (1964) 93 – trifft also in dieser Form nicht zu.

Platons beschränkt; vielmehr steht Aristeides der Philosophie[29] ganz allgemein nicht so feindlich gegenüber, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, zumal wenn der Leser sich von der heftigen Invektive am Schluss der Rede Für die Vier (Or. 46 p. 397 ff. D. = 307, 2 ff. J.) über Gebühr beeindrucken lässt. Gerade nach dieser Invektive, die offenbar besonders gegen die Kyniker gerichtet ist[30], sagt Aristeides ausdrücklich (Or. 46 p. 410 D. = 313, 3 J.), man solle nicht glauben, dass diese Worte eine Schmähung gegen die Philosophie enthielten oder aus Ekel ob ihr gesagt seien; vielmehr spreche er für die Philosophie und gegen die, die sich an ihr vergingen. Und wenig später (ib. p. 412 D. = 313, 15 J.): 'Wir schmähen die Philosophie nicht, sondern wir wehren uns für die Philosophie'[31]. Gegen die zeitgenössischen Philosophen würden sich auch Platon und Pythagoras wenden, wenn sie auferständen. Er, Aristeides (ib. 413 D. = 314, 2 J.), habe (in seiner Studienzeit) ebensoviel Philosophie getrieben wie irgendeiner von den Philosophen seiner Zeit. Mit ihren besten und vollkommensten Vertretern sei er zusammen gewesen[32], sie seien seine *τροφεῖς* geworden.

Der Sinn dieser Worte kann nur sein, dass er den denkbar besten philosophischen Unterricht genossen habe. Die Namen seiner Lehrer nennt er uns

---

[29] Die Geschichte des Begriffs *φιλόσοφος* – wie auch *σοφιστής* – untersucht Aristeides *Or.* 46 p. 407 D. = 311, 2 J. (bietet aber weniger als Diog. Laert. 1, 12). Der Bedeutungsverengerung, die diese Worte durch Platon erfahren haben, ist sich Aristeides durchaus bewusst. Doch kann er die Ausdrücke *φιλόσοφος, φιλοσοφεῖν* auch in ihrem vorplatonischen Gebrauch verwenden. Der *Or.* 50, 23 K. genannte Kreter Euarestos *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβόντων*, der Aristeides auf Asklepios' Geheiss zur Rhetorik zurückgeführt hat, braucht nicht unbedingt Philosoph 'von Beruf' gewesen zu sein (Behr 54 Anm. 50 hält es für «möglich», dass er der platonischen Schule des Gaius angehörte), und wenn Aristeides *Or.* 29, 21 K. sagt, der Lehrer habe nicht im Theater aufzutreten, sondern es gebe passendere Orte, *οὗ δεῖ φιλοσοφεῖν*, hat er doch wohl seine eigene Wissenschaft im Auge, d. h. er verwendet das Wort hier in der allgemeinern Bedeutung der Bildung. Jedenfalls fehlt an beiden Stellen jeder negative Beiklang.

[30] s. oben S. 187 Anm. 26.

[31] *Καὶ ταῦτα μηδεὶς οἰέσθω βλασφημίαν εἰς φιλοσοφίαν ἔχειν μηδ' ἀηδίᾳ μηδεμιᾷ λέγεσθαι, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον ὑπὲρ φιλοσοφίας εἶναι καὶ πρὸς τοὺς ὑβρίζοντας ταύτην εἰρῆσθαι. ... καὶ ἡμεῖς οὐ φιλοσοφίαν ἀτιμάζομεν, ἀλλ' ὑπὲρ φιλοσοφίας ἀμυνόμεθα.*

[32] *Ἐπεὶ φιλοσοφίας* (Reiske, *ἐπὶ φιλοσοφίᾳ* codd.) *γέ μοι* – ⟨*εἰ* Reiske⟩ *καὶ αἰσχρὸν* ⟨*καυχᾶσθαι* Reiske⟩ [*καὶ* secl. Reiske] – *μετῆν* (Scaliger, cf. Schol. 3, 517, 18 D., supra p. 257 adn. 7; *μέθην* codd.) *ὥσπερ ἂν ἄλλῳ τῳ τοιούτῳ. οἶμαι δὲ κἀγὼ συγγενέσθαι τῶν ἐπ' ἐμαυτοῦ φιλοσοφησάντων τοῖς ἀρίστοις καὶ τελεωτάτοις καὶ οὐ πολλῶν ἡττᾶσθαι ταύτῃ θνητῶν καὶ ἐν τροφέων μοίρᾳ γεγόνασί μοι.* – Der Ausdruck *συγγενόμενος* auch *Or.* 46 p. 167 D. = 124, 15 J., p. 177 D. = 131, 12 J. und p. 366 D. = 283, 7 J., wo Perikles als Schüler des Anaxagoras erscheint, wie schon bei Plat. *Phaedr.* 270 A (von Arist. *Or.* 46 p. 366 D. = 283, 4 J. zitiert). – Hingegen findet sich die im Altertum verbreitete Anschauung, die Demosthenes zu einem Schüler Platons macht (die Stellen bei Austin zu Quint. 12, 2, 22, vollständiger zu Diog. Laert. 3, 46 in der Basler Ausgabe der Platonvita [SA aus *Iuvenes dum sumus*, Basel 1907], auf die Kroll zu Cic. *Or.* 15 aufmerksam macht, wo aber Philod. *Rhet.* 2, 206, 8; 1, 351, 13 Sudh. = Diog. Bab. fr. 104 [StVF III 238] nachzutragen sind), soweit ich sehe, nicht bei Aristeides. Diese Anschauung scheint auf eine schlecht camouflierte Erfindung Hermipps (Plut. *Dem.* 5, 7: *Ἕρμιππος δέ φησιν ἀδεσπότοις ὑπομνήμασιν ἐντυχεῖν, ἐν οἷς ἐγέγραπτο τὸν Δημοσθένην συνεσχολακέναι Πλάτωνι*) zurückzugehen.

freilich nicht[33], und so mag in der Behauptung ein gewisses Mass von Übertreibung stecken. Doch die Tatsache an sich wird kaum bezweifelt werden dürfen. Aristeides' Hauptanliegen ist freilich die Rhetorik, wie er ja auch an anderer Stelle (Or. 45 p. 147 D. = 109, 8 J.) gesagt hatte, sie lasse sich nicht nebenbei betreiben[34].

Aristeides weiss natürlich auch (Or. 45 p. 80 D. = 60, 11 ff. J.), dass ebensowohl bei den Philosophen wie bei den Rednern zwischen guten und schlechten zu unterscheiden ist[35]. Wegen des Künstlers, der seine Kunst missbraucht, darf in beiden Fällen die Kunst selbst nicht verurteilt werden. Tatsächlich lässt sich feststellen, dass Aristeides sich in seinen Angriffen immer gegen *φιλόσοφοι* richtet, nicht gegen die *φιλοσοφία*, so etwa Or. 45 p. 127 D. = 95, 17 J. Nicht immer ist dieser Unterschied beachtet worden[36].

Doch kann das nicht darüber hinwegtäuschen, dass Aristeides alles andere als ein philosophischer Kopf war. Von irgendwelcher spekulativen Potenz findet sich bei ihm keine Spur, ja auch nur tiefere Kenntnis von Sonderproblemen der Schulphilosophie sucht man vergebens. Seine Philosophie bleibt im Grunde innerhalb der Grenzen populärer Individual- und Gemeinschaftsethik. Wilamowitz[37] hat vollkommen recht, wenn er sagt, Aristeides habe von Platon eigentlich nichts begriffen. Den Gorgias kennt er, die dialektischen Thesen und Antithesen des Parmenides erwähnt er auf die denkbar allgemeinste Art, dazu bietet er die eine oder andere Lesefrucht: im ganzen ist das doch recht armselig. Wo er nicht sachlich sich betroffen fühlte (wie vom Gorgias), hat er eben auch Platon vor allem nach rhetorischen Gesichtspunkten gelesen. Da war er denn freilich durchaus imstande, die künstlerische *περιουσία* und *ἐξουσία* zu erkennen – nicht nur im Stil, sondern auch in der *εὕρεσις*.

Aristeides' Verhältnis zur Philosophie ist ein eindrücklicher Beleg für den Niedergang des geistigen Niveaus der Epoche. Aristeides ahnt nicht einmal, was Philosophie eigentlich wäre. Er steht abseits der Entwicklung, die zu Plotin führt. Seinem rhetorischen Können tut das keinen Abbruch: auch Demosthenes war kein Philosoph und Isokrates ein recht bescheidener.

V. Die Herkunft des rednerischen Ideals des Aristeides

Woher stammt nun das rednerische Ideal des Aristeides? Die Frage ist bisher nicht behandelt worden, weder von Boulanger noch von Wilamowitz[1], von den

---

[33] Möglicherweise geht die Notiz der Prolegomena (p. 112, 6 L. = 737/8 D.): *ἐπαιδεύθη καὶ ἐν Ἀθήναις τὰ φιλόσοφα* auf unsere Stelle zurück. – Die Platonzitate beruhen doch wohl auf eigener Lektüre.

[34] s. oben S. 195.

[35] Zu dieser Unterscheidung s. unten S. 263ff.

[36] Baumgart (s. oben S. 259 Anm. 23) 31ff.

[37] Wilamowitz 335. 350f., besonders 351.

[1] s. oben S. 177 Anm. 1.

Früheren[2] ganz zu schweigen; offenbar waren sie der Ansicht, die einschlägigen Äusserungen des Aristeides enthielten doch bloss konventionelle Topik, die eine Untersuchung nicht lohne. Uns scheint dagegen, dass die Übereinstimmungen zwischen Aristeides einerseits, Cicero und Quintilian anderseits[3], die ja auf der Hand liegen, eine Beschäftigung mit dem Problem geradezu aufdrängen.

Die Übereinstimmungen betreffen das Ideal des *vir bonus dicendi peritus*, die 'Gleichsetzung' der Rhetorik mit den Kardinaltugenden und die Verbindung von Rhetorik und Philosophie. Der Ausdruck *vir bonus dicendi peritus* findet sich bei Cicero nicht expressis verbis, wohl aber bei Quintilian, und zwar in Formulierungen, die sehr an Aristeides anklingen. Beziehungen zwischen Rhetorik und Kardinaltugenden werden bei Quintilian nicht erwähnt; von Cicero werden sie nicht als Lehre der Schulrhetorik vorgetragen, sondern ausdrücklich von ihr abgehoben. Der Jahrhunderte dauernde Streit zwischen Rhetorik und Philosophie ist bekannt, ihre Verbindung erscheint bei Cicero als seine persönliche Leistung. Es kann sich somit bei diesen Parallelen nicht um tralatizische Gedanken der Rhetorenschule handeln.

Soweit die Übereinstimmungen Cicero betreffen, hätten sie eigentlich längst zur Mitbehandlung von Aristeides in den Cicero betreffenden Untersuchungen herausfordern müssen. Wer Ciceros rednerisches Ideal wesentlich von griechischen Philosophen beeinflusst sein lässt[4], hätte – so sollte man annehmen – sich fragen müssen, ob nicht die Möglichkeit besteht, dass die griechische Quelle Ciceros mit der Quelle des Aristeides identisch ist. Wer anderseits der Ansicht ist, Cicero sei «in hohem Masse» selbständig[5], müsste bekennen, dass unser griechischer Klassizist an den Stellen, wo seine Gedanken mit Cicero übereinstimmen, von Cicero beeinflusst sei!

Für Quintilian mag die Sache insofern anders liegen, als er ja weitgehend Cicero ausschreibt. Dennoch gibt bekanntlich Quintilian gelegentlich mehr als Cicero und, wie sich zeigen wird, gerade an Stellen, für die Aristeides Parallelen bietet. Doch auch hierüber ist bisher nicht gehandelt worden[6].

Unter 'rednerischem Ideal' verstehen wir in der folgenden Untersuchung nicht die Vollkommenheit des rhetorischen Handwerks, d. h. die Erfüllung all der Vor-

---

[2] H. Baumgart, *Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des 2. Jahrhunderts der Kaiserzeit* (Leipzig 1874); A. Hug, *Leben und Werke des Rhetors Aristides* (Diss. Freiburg/Schweiz 1912).

[3] s. oben S. 193ff. 198ff. 256ff.

[4] H. von Arnim, *Dio von Prusa* (Berlin 1898) 97ff. (Philon von Larissa); W. Kroll, Rhein. Mus. 58 (1903) 552ff. und einschränkender RE Suppl. 7 (1940) 1087 und sonst (Antiochos von Askalon); H. K. Schulte (Poseidonios); H. Fuchs, *Ciceros Hingabe an die Philosophie*, Mus. Helv. 16 (1959) 8, mit weiterer Lit. 21, nimmt an, dass die Erzählung *De inv.* 1, 1ff. von Philon von Larissa stammt.

[5] K. Barwick, *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, Abh. Leipzig 54, 3 (Berlin 1963) zumal 6. Die Arbeit kam mir erst während des Niederschreibens in die Hand – eine eingehende Diskussion muss ich mir hier versagen.

[6] Ausser der Anführung von Parallelen bei Boulanger 232ff. – Weder Radermacher (s. unten Anm. 38) noch Austin im Kommentar zu Quint. 12 erwähnen Aristeides.

schriften, wie sie die Handbücher aufstellen – von *inventio* und *dispositio* über die *χαρακτῆρες* bis zu den Wort- und Gedankenfiguren –, sondern die geistigen und sittlichen Werte, die der Redner nach Aristeides in sich tragen muss. Wir haben sie bereits aufgezeigt[7] und suchen sie nun auf ihre Quellen zurückzuführen. Dabei halten wir uns an die ebenfalls bereits vorgenommene Dreiteilung: 1. *vir bonus dicendi peritus*, 2. Rhetorik und Kardinaltugenden, 3. Rhetorik und Philosophie.

1. vir bonus dicendi peritus

Es ist oben dargestellt worden, wie Aristeides in verschiedenen Reden seiner Anschauung Ausdruck gibt, *λόγος* und *βίος* des Redners müssten miteinander übereinstimmen[8], der gute Redner müsse *vir bonus* sein[9], ja, er sei mehr als nur *vir bonus*[10]. Diese Forderungen sieht Aristeides sowohl bei den grossen Rednern der Vergangenheit[11] als auch bei sich selbst[12] verwirklicht. Am eindrücklichsten formuliert er diese Anschauung in der sogenannten 1. Platonischen Rede mit folgenden Worten: 'Ich stehe nicht an zu behaupten, der sei der beste Redner, der der beste Mensch ist'[9], und in der Traumerzählung der 1. Heiligen Rede, wo Kaiser Verus zu ihm sagt, *ὅτι τοῦ αὐτοῦ εἴη ἄνδρα ἀγαθὸν εἶναι καὶ περὶ λόγους ἀγαθόν*[12]. In diesen Äusserungen des Aristeides begegnet uns scheinbar erstmals bei einem Griechen eine Auffassung des Rednerberufs, die auf römischer Seite von Cato, von Cicero und von Quintilian vertreten wird.

Von Cato stammt bekanntlich die Definition des Redners als *vir bonus dicendi peritus*[13]. Doch scheint es voreilig, den Worten Catos den Sinn beizulegen, den ihnen Quintilian[14] gibt und der uns die erwähnte Formulierung des Aristeides völlig mit ihnen identifizieren liesse. *vir bonus* ist bei Cato offenbar das altrömische Ideal, «der gute Bürger, der ... sich im öffentlichen und privaten Leben praktisch bewährte und auf dieser unerlässlichen Grundlage dann seine Eigenart entfalten mochte»[15], und es scheint hier bei Cato keine Übertragung aus dem Griechischen vorzuliegen[16], obwohl im allgemeinen für Cato griechische Einflüsse durchaus an-

---

[7] Oben S. 191ff.
[8] *Or.* 46 p. 178 D. = 132, 13 J., sowie 182 D. = 135, 8 J.; oben S. 196f.
[9] *Or.* 45 p. 145ff. D. = 107ff. J.; oben S. 193. 196 mit Anm. 39.
[10] *Or.* 45 p. 84 D. = 63, 7 J.; oben S. 196.
[11] Die Stellen oben S. 197.
[12] *Or.* 28, 102 K.; 47, 49 K.; S. 197f.
[13] Quint. 12, 1, 1; Sen. *Contr.* 1 pr. 9; Plin. *Ep.* 4, 7 in ironischer Verdrehung.
[14] 12, 1, 1ff.: *Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur vir bonus dicendi peritus, verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique vir bonus. ... si vis illa dicendi malitiam instruxerit, nihil sit publicis privatisque rebus perniciosius eloquentia ... pessime mereamur de rebus humanis, si latroni comparamus haec arma, non militi.*
[15] Nach Pohlenz, *Antikes Führertum* (Leipzig/Berlin 1934) 16; vgl. a. O. Anm. 2, ferner 102 mit Anm. 1 sowie *Die Stoa* 1² (Göttingen 1959) 258. Weiteres bei Schulte 43.
[16] Radermacher hat seine gegenteilige Vermutung (Rhein. Mus. 54 [1899] 291) später – zum Teil auf Grund von Einwendungen Schoells (ib. 57 [1902] 312) – zurückgenommen (ib. 314).

zunehmen sind[17]. Da allfällige von Cato ausgehende Beziehungen zu Aristeides wohl nur über Cicero und Quintilian oder beide denkbar sind und unter der meines Erachtens so gut wie ausgeschlossenen Voraussetzung, dass Aristeides so viel Latein gekonnt habe – und unter der weitern Voraussetzung natürlich, dass Cato seinerseits in seiner Definition selbständig ist –, werden wir gut daran tun, auf die Frage solcher Beziehungen nach der Behandlung Ciceros und Quintilians zurückzukommen.

Auch Ciceros Redner muss *vir bonus* sein. Zwar die erwähnte Definition Catos, die im spätern Altertum berühmt war[18], findet sich bei Cicero nicht. Doch im 2. Buch von De oratore sagt Antonius an der Stelle, an der er von den körperlichen und geistigen Eigenschaften des künftigen Redners spricht, er werde denjenigen, dessen Begabung zu höchsten Erwartungen Anlass gibt, nicht nur ermuntern, sich zum Redner auszubilden, sondern, *si vir bonus mihi videbitur esse*, geradezu beschwören[19]. Der Zusammenhang zeigt doch wohl, dass Cicero unter *vir bonus* hier nicht den 'guten Bürger' im Sinne Catos im Auge hat, sondern den sittlich Guten. Dazu tritt eine Stelle im 3. Buch von De oratore, wo Crassus erklärt, die Rhetorik müsse mit *probitas* verbunden sein, ohne diese würde sie zur Waffe in der Hand eines Rasenden[20]. Auch Cicero verlangt somit, dass der Redner ein guter Mensch sei – nach den zitierten Worten des Antonius darf man sagen, diese Voraussetzung für den guten Redner gelte auch bei Cicero.

Die Formulierung Catos war einem so guten Kenner der römischen Beredsamkeit, wie Cicero es war, sicher bekannt[21]. Doch er kann mit ihr in De oratore nichts anfangen: *vir bonus* ist selbstverständlich, und *dicendi peritus* ist zu vag: für die Umschreibung von Ciceros Idealredner, der – vom Rhetorischen im engern Sinne abgesehen – umfassende Kenntnisse der Philosophie, der Jurisprudenz, der Geschichte besitzen muss, reicht der Ausdruck nicht aus[22].

Die eingehendste Behandlung der ethischen Forderungen findet sich bei Quintilian. Hat er sich doch zum Ziel gesetzt, den vollkommenen Redner auszubilden, *qui esse nisi vir bonus non potest*[23]. Begründet wird das im 2. Buch, wo er von Definition und *finis* (= τέλος) der Rhetorik handelt. Er geht die überlieferten

---

[17] Norden, *Antike Kunstprosa* 1, 168; Helm, RE 21, 2 (1953) 146ff. s.v. *M. Porcius Cato*; D. Kienast, *Cato der Zensor* (Heidelberg 1954) 101ff.

[18] Fronto *Ad Verum* 2, 3 und die oben Anm. 13 genannten Stellen.

[19] Cic. *De or.* 2, 85.

[20] Cic. *De or.* 3, 55; vgl. Quint. 12, 1, 1 sowie Philod. *Rhet.* 2, 142 und 2, 144, 6 Sudh. Das ist nicht einfach «dasselbe Bild» (Schulte 34, 3), sondern der Autor, den Philodem bekämpft und dem Cicero und Quintilian folgen, hatte der – nicht-philosophischen – Schulrhetorik vorgeworfen: Ihr gebt Räubern und Verrückten die Waffe in die Hand! Dieser Autor war ein Stoiker, trotz Arnim (s. oben S. 262 Anm. 4) 101; man vergleiche nur Arnims eigene Sammlung StVF III 164ff.: der Nichtweise ist rasend usw.

[21] Vgl. z. B. *Brutus* 63ff. 293f.

[22] In den spätern, gegen die Attizisten gerichteten Schriften war schon gar kein Anlass für Cicero, sich über die ethischen Forderungen zu verbreiten; dort ging es um rein sprachliche und stilistische Fragen.

[23] Quint. 1 pr. 9.

Definitionen durch und sucht eine, die seinem Anliegen entspricht, *formare perfectum oratorem, quem in primis esse virum bonum volumus*[24]. So kommt er auf die (stoische) Definition, *rhetoricen esse bene dicendi scientiam*[25]; denn, so fährt er fort, *et orationis omnes virtutes semel complectitur et protinus mores etiam oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus.* Aus der Definition folgert dann Quintilian des weitern die Nützlichkeit der Rhetorik: *Si vero est bene dicendi scientia, quem nos finem sequimur, ut sit orator in primis vir bonus, utilem certe esse eam confitendum est*[26].

Im 12. Buch, wo Quintilian nicht mehr von der Beredsamkeit, sondern von der Person des Redners spricht, erscheinen Catos Worte mehrmals, wie ein Leitmotiv: *Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur vir bonus dicendi peritus, verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique vir bonus*[27], und wenig später: *neque enim tantum id dico, eum, qui sit orator, virum bonum esse oportere, sed ne futurum quidem oratorem nisi virum bonum*[28]. Auch in Vergils Gleichnis Aen. 1, 151 ff. glaubt Quintilian in dem *vir pietate gravis ac meritis*, der den Aufruhr beschwichtigt, 'vor allem' den *vir bonus* zu sehen – erst danach kommt das *dicendi peritus*[29]. Unmöglich ist es, *rem pulcherrimam eloquentiam cum vitiis mentis posse misceri*[30]. Und am Ende des Kapitels wiederholt Quintilian nochmals die *vera finitio*: *oratorem esse virum bonum dicendi peritum*[31].

Quintilian legt also auf die ethischen Voraussetzungen des Redners ungleich mehr Gewicht als Cicero, und zwar – auch darin weicht er von ihm ab – drückt er diese Forderung mit unverkennbarer Beharrlichkeit in Catos Formulierung aus. Hat ihm nur Cato vorgelegen? Und wie erklären sich die Übereinstimmungen mit Aristeides?

Die Kommentare[32] verweisen auf Aristoteles' *ἦθος τοῦ λέγοντος*[33]; darin soll latent Catos Anschauung vorgebildet sein. Zu Unrecht, wie mir scheint: Aristote-

---

[24] Quint. 2, 15, 33.

[25] Quint. 2, 15, 34 (vgl. 38) = *ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*, Sext. Emp. *Adv. math.* 2, 6; dieselbe Definition mit dem Zusatz *τὸ δὲ εὖ λέγειν ἔλεγον (οἱ Στωϊκοὶ) τὸ ἀληθῆ λέγειν* in den *Proleg. in Hermog.*, Rhet. Gr. 14 (Prolegomenon Sylloge), 192, 6–9 R. (StVF II 95, 24), Pohlenz 2², 31.

[26] Quint. 2, 16, 11; für griechische Parallelen sei auf J. Cousin, *Etudes sur Quintilien* (Thèse Paris 1935; Neudruck Amsterdam 1967) 1, 144 verwiesen.

[27] Quint. 12, 1, 1; ich lese mit Halm, Meister, Austin und Winterbottom *is qui*.

[28] Ib. § 3.

[29] Ib. § 27 – statt eines Homerzitats der Vorlage? An die Vergilstelle fühlt man sich wieder erinnert, wenn man wenig später bei Quint. 12, 2, 7 liest: *ego illum, quem instituo, Romanum quendam velim esse sapientem.*

[30] Ib. § 32.

[31] Ib. § 44.

[32] Siehe bei Austin zu Quint. 12, 1, 1.

[33] Arist. *Rhet.* 1356 a 4: (*τῶν ... διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἐστίν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος ...*) *διὰ μὲν οὖν τοῦ ἤθους, ὅταν οὕτω λεχθῇ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα ... σχεδὸν ὡς εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος.* *ἦθος* bedeutet fast so viel wie 'Gutartigkeit', 'biedermännisches Wesen'. Fr. Zucker, *Rhetorica, Semantica, Ethica* (Berlin 1963) ist mir hier nicht zugänglich.

les' Redner soll durch sein *ἦθος* Vertrauen erwecken, doch nichts deutet darauf hin, dass Catos Redner um des Vertrauens willen, das er erwecken soll, *vir bonus* sein muss. Und was Quintilian betrifft, weiss er zwar, dass der *vir bonus* leichter überzeugen wird als der *malus*[34], aber im ganzen stehen seine Ausführungen auf ganz anderer Ebene.

Daher ist auch der Verweis auf Isokrates[35], der das richtige Reden für ein Zeichen des *φρονεῖν εὖ* (wobei offenbar *φρονεῖν* im weitesten Sinn gedacht ist, also Denken *und* Gesinnung umfasst) und den *λόγος ἀληθής* für das *εἴδωλον ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς* hält, hier nicht am Platz. Denn andere Stellen zeigen, wie sehr Isokrates' Denken an der Nützlichkeit orientiert ist[36]. Auch Quintilian weiss ja vom praktischen Wert des guten Charakters und Rufs[34], doch, wie gesagt, nicht darum geht es ihm im 12. Buch.

In welcher Richtung die Lösung dieser Frage zu suchen ist, hat als erster von Arnim gesehen, als er feststellte[37]: «Wenn man Quintilians Schilderungen des vollkommenen Redners liest, so meint man oft, einen Stoiker reden zu hören.» Allerdings hat er diesen Ansatz nicht weiter verwertet. Das Entscheidende hat dann Radermacher ausgesprochen[38]. Nicht nur akzeptiert Quintilian im 2. Buch ausdrücklich die stoische Definition der Rhetorik[39], auch der Anfang des 12. Buches spiegelt überall stoische Lehre wider: die Gleichsetzung von *malus* und *stultus* und aus ihr folgend die Unmöglichkeit einerseits des *stultus orator*, anderseits des *malus homo*, der *perfectus orator* ist[40], der Hinweis auf die Stoiker, die zugeben, dass bei aller verehrungswürdigen Grösse ihrer alten Meister der vollkommene Weise noch nicht existiert habe[41], die Gleichsetzung von *boni* und *prudentes*[42], die Frage der Notlüge[43] – all dies sind stoische Lehrsätze oder Motive. Dazu kommen im 2. Kapitel die Lehre, dass die *virtus* des *vir bonus* zwar ihren *impetus* aus der *natura* hat, jedoch durch *doctrina* zu vollenden ist[44], der Hinweis, dass das Leben des Redners *cum scientia divinarum rerum humanarumque coniuncta* sei[45], die Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik[46], die Umschreibung des *vir*

---

[34] Quint. 12, 1, 11; vgl. 4, 1, 7.

[35] Austin zu Quint. 12, 1, 1 nach Schulte 16f. Isocr. *Nic.* 3, 7 = *Ant.* 15, 255; weiteres zur Gleichsetzung *λέγειν – φρονεῖν* Schulte 27f. und die Zusammenstellung von Radermacher, *Artium Scriptores*, Sitz-Ber. Wien 227, 3 (1951) 163ff. (B XXIV 41).

[36] Besonders *Ant.* 15, 278. Vgl. aber auch W. Steidle, *Redekunst und Bildung bei Isokrates*, Hermes 80 (1952) 257ff., bes. 267ff.

[37] Arnim (oben S. 262 Anm. 4) 91.

[38] L. Radermacher, *Eine Schrift über den Redner als Quelle Ciceros und Quintilians, Studien zur Geschichte der antiken Rhetorik III*, Rhein. Mus. 54 (1899) 285ff.

[39] s. oben S. 265 Anm. 25.

[40] Quint. 12, 1, 4. 9.

[41] Quint. 12, 1, 18, s. auch unten S. 276 Anm. 115.

[42] Ib. § 30.

[43] Ib. § 38ff., vgl. Chrys. fr. 554 Arn. (StVF III 148), vielleicht auch Diog. Bab. fr. 49 (III 219f.).

[44] Quint. 12, 2, 1; dazu Schulte 47ff.

[45] Quint. 12, 2, 8.

[46] Quint. 12, 2, 10; Cicero schreibt zwar, Antiochos von Askalon folgend, *Ac.* 1, 19 (vgl. *Fin.*

bonus als *virtutes ipsas mente complexus*[47]. All dies zeigt, wie sehr hier Quintilian stoisch beeinflusst ist[48]. Wer aber war der erste Stoiker, der gelehrt hat, nur der *vir bonus* könne ein guter Redner sein?

Radermacher[49] hat das Verdienst, auf ein Zitat bei Philodem hingewiesen zu haben, das Diogenes von Babylon als den Urheber dieses Lehrsatzes zeigt[50]: ... *οὐ τῶν ῥητόρων, ἀλλὰ τῆς Διογένους καὶ τῶν ὁμοίων ἐπαγγελίας ὑπὲρ τοῦ ῥήτο[ρ]α κα[ὶ] μόνον εἶναι τὸν σοφόν*. Diese Stelle spricht von der Behauptung 'nicht der Rhetoren, sondern des Diogenes und seinesgleichen (= Stoiker), dass auch nur der (selbstverständlich stoische) Weise Redner sei'[51]. An der andern von Radermacher angeführten Stelle: *μόνον δὲ [κα]τὰ Διο[γέν]ην ἡ Στωϊκὴ [π]οιεῖ πο[λίτ]ας ἀγα[θούς]*[52] lehrt Diogenes, nur die Stoa schaffe gute Bürger. Beide Lehrsätze muss man doch wohl auf dem Hintergrund der gemeinstoischen Lehre verstehen, dass 'nur der (stoische) Weise sittlich gut' sei (*μόνον τὸν σοφὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν εἶναι*)[53]. Wenn nur dieser so beschaffene Weise Redner ist, dann gilt allerdings, wie Quintilian sagt, nicht nur *eum, qui sit orator, virum bonum esse oportere, sed ne futurum quidem oratorem nisi virum bonum*, oder mit Aristeides' Worten: *τοῦτον ἄριστον εἶναι περὶ λόγους ὅστις ἀνὴρ ἄριστος*[54].

Eine andere Ansicht vertritt J. Morr[55], der die Einleitung Strabons zum Vergleich heranzieht. Dort sagt Strabon im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Eratosthenes vom Dichter: *οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν γενέσθαι ποιητὴν μὴ πρότερον γενηθέντα ἄνδρα ἀγαθόν*[56]. Was hier vom Dichter gesagt wird, entspricht genau dem, was Quintilian – und Aristeides – vom Redner sagen. Möglicherweise hat die Vorlage, der offenbar alle drei Autoren, wenn auch vielleicht indirekt, folgen, gleichzeitig vom Dichter und vom Redner gesprochen; jedenfalls fällt auf, dass der Abschnitt über den Dichter bei Strabon mit einer Art Definition der Rhetorik beginnt[57].

5, 9) die Dreiteilung Platon zu, Sext. *Adv. math.* 7, 16 dem Xenokrates; doch ist unbestritten, dass sie durch die Stoa zu allgemeiner Anerkennung gelangte; vgl. Reid zu Cic. *Ac.* 1, 19; Pohlenz, *Stoa* 1², 33.

[47] Quint. 12, 2, 17.

[48] H. Raubenheimer, *Quintilianus quae debere videatur Stoicis popularibusque qui dicuntur philosophis* (Diss. Würzburg 1911) ist mir hier nicht zugänglich.

[49] Ib. (oben Anm. 38) 290f.

[50] Philod. *Rhet.* 1, 346 Sudh. = Diogenes fr. 99 Arn. (StVF III 237, 10).

[51] Vgl. auch Plut. *De tranq. an.* 12 p. 472a = Chrys. (= «Chrysippi fragmenta moralia cum generali Stoicorum doctrina composita»! Vgl. auch Pohlenz 1², 32) fr. 655 (StVF III 164, 25); Alex. Aphr. *Comm. in Aristot. Top.* p. 134, 13 W. = Chrys. fr. 594 (ib. 155, 21); Stob. *Ecl.* II 67, 13 W. = Chrys. fr. 654 (ib. 164, 18).

[52] Philod. *Rhet.* 2, 227, 28 Sudh. = Diog. fr. 125 (StVF III 243, 30).

[53] Diog. Laert. 7, 100 = Chrys. fr. 83 (StVF III 20, 28).

[54] *Or.* 45 p. 145 D. = 107, 16 J. (oben S. 193. 196 mit Anm. 39).

[55] J. Morr, *Poseidonios von Rhodos über Dichtung und Redekunst*, Wien. Stud. 45 (1927) 47ff.

[56] Strabo 1, 2, 5.

[57] *Ἡ δὲ ῥητορικὴ φρόνησίς ἐστι δήπου περὶ λόγους*, s. oben S. 180 Anm. 21. Es muss nicht ein Eratostheneszitat vorliegen, wie Radermacher (oben Anm. 35) 6 (A II 1) meinte. *φρόνησις* = *prudentia* ist *consonare sibi in faciendis ac non faciendis* (Quint. 2, 20, 5, vgl. Stob. II

Morr hat die Strabonstelle auf Poseidonios zurückgeführt[58], die Darlegung Quintilians im 12. Buch (1f.) auf Cicero und Poseidonios, doch das Catozitat auf Diogenes von Babylon[59]. Man hätte – angesichts der auch von Morr festgestellten «verblüffenden Ähnlichkeit»[60] der Sätze – erwartet, dass er denselben Stoiker, der vom guten Dichter sagt, dass er guter Mensch sein muss, auch als Urheber des Satzes vom guten Redner, der guter Mensch sein muss, ansetzt: Entweder stammt der Satz über den Dichter (bei Strabon) von Poseidonios – dann geht doch wohl auch die gleiche Forderung für den Redner auf Poseidonios zurück. Oder der Satz über den guten Redner stand schon bei Diogenes – dann ist die Zurückführung der Strabonstelle auf Poseidonios nicht plausibel. Dass die theoretischen Auslassungen des von der Stoa notorisch beeinflussten Strabon poseidonianisches Gepräge zeigen, wäre an sich nicht zu verwundern. Das schliesst aber nicht aus, dass er auch älteres Gut mitführt. Vielleicht lässt es sich aussondern?

Zu beachten ist, was dem Zitat bei Strabon vorangeht. Da ist die Rede von der *ἀρετή* des Dichters, die in *μίμησις τοῦ βίου* durch Worte besteht. Es könne aber einer nicht das Leben nachahmen ohne Lebenserfahrung und Verstand. 'Denn wir sprechen nicht von der *ἀρετή* des Dichters, wie wir von der *ἀρετή* von Handwerkern sprechen. Diese gehört nicht zum Schönen und Gehobenen, doch die *ἀρετή* des Dichters ist verbunden mit seiner *ἀρετή* als Mensch, und es kann nicht ein guter Dichter werden, wer nicht vorher guter Mensch ist' (*οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν γενέσθαι ποιητὴν μὴ πρότερον γενηθέντα ἄνδρα ἀγαθόν*)[61].

Hier wird also unterschieden zwischen der *ἀρετή* des Dichters (in der Vorlage vielleicht zwischen der *ἀρετή* in den *διὰ λόγων τέχναι*)[62] und der beruflichen *ἀρετή* in den banausischen *τέχναι*. Ein guter (tüchtiger) Handwerker muss kein guter (= sittlich guter) Mensch sein. Anders der Dichter: Nur der gute Mensch kann guter Dichter sein, und diese Identität von 'beruflich gut' und 'sittlich gut' wird in der Weise aus der *μίμησις τοῦ βίου* hergeleitet[63], dass der Dichter Lebenserfahrung und *ἀρετή* als Mensch haben muss.

Diese (stoische) These, dass 'beruflich gut' und 'sittlich gut' identisch seien, wird nun mit Bezug auf den parallelen Fall des Redners bekämpft von Philodem am Schluss seines Hypomnematikon[64]: *λοιπὸν ἂν εἴη διαλαβεῖν ἐκεῖν[ο] τὸ μέρος, εἰ ὁ ῥήτωρ ἕνεκα τῆς ῥητορικῆς ἀγαθὸς ἂν γένοιτο πολειτικός. Τὸν μὲν τοίνυν διατριβικὸν ῥήτορα πῶς ἂν λέγοιμεν, καθόσον ῥήτωρ, ἀγαθὸν ἂν γενέσθαι πολειτικόν, ὅς γε οὐδ' ὅλως πολειτικὸς εὑρίσκετο, καθόσον ῥήτωρ. Ὑπὲρ δὲ τ[οῦ] πολειτικοῦ ῥή-*

59, 4 W. = StVF III 63, 23), die so definierte Rhetorik also *consonare sibi* '*in dicendis ac non dicendis*' (Quint. ib.); vgl. Schulte 32f.

[58] So schon Rudberg, *Forschungen zu Posidonius* (Uppsala 1918) 13.

[59] Von Aristeides spricht auch Morr nicht.

[60] Morr 62.

[61] Strabo 1, 2, 5.

[62] Vgl. oben S. 267 Anm. 57.

[63] Sekundär oder schon in der Vorlage?

[64] Philod. *Rhet.* 2, 268, 21ff. Sudh. Die Ergänzungen im folgenden, wenn nicht ausdrücklich anders bezeichnet, stets nach Sudhaus.

τορος ὧδ[ε] δοκιμάζομεν ἀποφαίνεσθαι· τῆς ἀγαθὸ[ς] πολειτ[ι]κὸ[ς' δ]ιαλέκτου προχ[εί]ρως δηλούσης μὲν κ[αὶ] τὸν δυνατὸν πολειτικὸν καὶ γεννικῶς ἔμπειρον, δηλούσης δὲ καὶ [τ]ὸν σπουδαῖον τοῖς ἤθε[σ]ι πολειτικόν, κατὰ [μ]ὲν τὸ πρότερον δεκτόν, καθὸ ῥήτωρ, ἀγαθὸν αὐτόν φαμεν εἶναι πολειτικόν, ὥσπερ τὸν αὐλητὴν τὸν τεχνείτην, καθόσ[ο]ν αὐλητής, τεχνείτην λέγομεν αὐλητήν, οὕτως δὲ καὶ ἀγαθὸν αὐλητήν. Κατὰ δὲ τὸ δεύτερον δεκτὸν οὐκέτι [ση]μαινόμε[θα] λέγειν, καθὸ ῥήτωρ, ἀγαθὸν ἂν γενέσθαι πολει[τι]κὸν τὸν ῥήτορα.

'Bleibt jener Punkt', sagt Philodem, 'ob der Redner infolge seiner Beredsamkeit guter Staatsmann wird. Wie könnten wir nun vom Schulredner sagen, dass er in seiner Eigenschaft als Redner (= infolge seiner Beredsamkeit) guter Staatsmann werde, er, der doch überhaupt nicht in seiner Eigenschaft als Redner Staatsmann ist. Vom politischen Redner aber gilt folgendes: Der Ausdruck 'guter Staatsmann' bezeichnet natürlich einerseits den fähigen und wirklich erfahrenen Staatsmann, bezeichnet aber auch den sittlich guten Staatsmann. Wir sagen, er (der politische Redner) sei in seiner Eigenschaft als Redner ein guter Staatsmann im ersten Sinn (= tüchtiger Staatsmann), wie wir vom fachmännischen Flötenspieler in seiner Eigenschaft als Flötenspieler sagen, er sei ein fachmännischer (gelernter, tüchtiger) Flötenspieler und so auch ein (beruflich) guter Flötenspieler. Im zweiten Sinn aber sagen wir schon nicht mehr, der Redner sei in seiner Eigenschaft als Redner ein guter (= sittlich guter) Staatsmann.'

Der Autor, den Philodem hier bekämpft, hat vom Redner genau das behauptet, was bei Strabon vom Dichter gesagt wird, nämlich dass seine *ἀρετή* als Redner verbunden ist mit seiner *ἀρετή* als Mensch, d. h. dass nur ein guter Mensch ein guter Redner sein kann. Eine ähnliche Ansicht bekämpft Philodem im 2. Buch von *Περὶ ῥητορικῆς*[65]: *καὶ ἀπειρίας ταύτα[ς λέ]γων [δή]που κατα[ξιο]ῖ [τὸν] μὲν [μὴ τέ̣λ]ε⟨ι⟩ον τῆι δυνάμει θἀτέρου μόνον τῆς τέχνης μετεσχη[κέ] ναι μέ[ρ]ους, θἀτέρου δὲ [ἢ]μοιρηκέναι, τὸν μέντο[ι τ̣έλ]ειον ῥήτορα [καὶ] κεκροτημένον ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν ἄνδρα ⟨καὶ⟩ πολίτην εἶναι διὰ [παν]τός. Ἂν δὲ δὴ βούλη[ται] λέγειν, ὡς καὶ τἀληθὲ⟨ς ἔ⟩χει καὶ παντελῶς ἀποφεύξεται, διότι τῶν τεχνῶν μὲν ἄλλαι δύνανται περί τινα παρεῖναι, κἂν ᾖ βδελυρώτατος, καὶ χείρων οὐδὲν ἐς γραμματικὴν γραμματικὸς λέ[γεται], κἂ[ν ᾖ]τῶν [πάν]υ μοχ[θηρῶ]ν, οὐδὲ μουσικὸς εἰς μουσικὴν οὐδ' ἄλλος ἐπιστήμων, ἡ δὲ .. λιαμ.ηι περὶ βί[ο]ν ο̣ὖσα τέχν[η .]ν τούτων τεχνειτῶν ... τὸν τεχνείτην εα ...*

'... sagt diesen Unsinn und behauptet: der nicht vollkommene(?) besitzt nur einen Teil seiner Kunst, den andern hat er nicht, jedoch der vollkommene und aus beiden Teilen gefügte Redner ist stets guter Mensch und Bürger. Wenn er

---

[65] 2, 127 + 2, 75, fr. XIII 1ff Sudh. (die Zusammengehörigkeit schon von Sudh. angedeutet), vgl. auch Philod. *Hypomn.* 2, 226, 12 Sudh.: *ὄν[τ]ες πονηροί, τ[ε]χνῖται [δὲ] οὐ κωλύονται δ[ιαφορ]ώτατοι π[ά]ν[τ]ων ὑπ[άρχ]ειν,* und die Polemik ib. 2, 235, 24 Sudh.: *ἐκ[είνης δὲ τῆς ἀ]πο[δόσε]ως 'ὅτ[ι ῥή]τωρ [ἀγαθός ἐ]σ[τιν]' ἁπλῶς [μὲν] δ[ηλούσης, ὅ]τ[ι ἓν]πε[ιρος κα]ὶ πρός γε τ[ὸ λέγειν τεχνι]κ[ός· λ]έγεται γὰ[ρ καθὸ ἀγαθὸς ῥή]τωρ τ[εχνεί]της ἀγαθός, ὡς καὶ λέ[γ]ε[ται ἀγαθὸς] τεχνείτης [ὁ] ἔνπε[ιρο]ς, δηλούσης δὲ [καὶ] τά[χ' 'ὁ] ἀγαθὸς ῥήτωρ' ὁ [σπ]ουδ[α]ῖος κατὰ τὸ ἦθο[ς ῥή]τωρ [ἢ] πολιτικ[ό]ς ...*

(der von Philodem bekämpfte Gegner) aber sagen will ..., dass andere *τέχναι* auch bei einem abscheulichen Menschen vorhanden sein können und keiner ein schlechterer Philologe genannt wird, wenn er auch ein völlig niederträchtiger Mensch ist, auch nicht ein Musiker oder ein andrer Fachmann, aber die ... *περὶ βί[ο]ν ο̣ὖσα τέχν [η]*[66] ...' – dann bricht das Fragment ab; es muss etwa weitergegangen sein, 'dass ... es bei der anders ist, dass bei der nur der gute Mensch Erfolg haben kann ...'

Offenbar wird von Philodem an beiden Stellen der gleiche Autor bekämpft, und zwar an beiden Stellen seine Anschauung von der Identität von 'beruflich gut' und 'sittlich gut' – dieselbe Anschauung, die uns bei Strabon vorliegt. An der eben vorgelegten Stelle erscheint sie im Anschluss an die These, dass der vollkommene Redner stets guter Mensch sei, die wir oben, nach Radermacher, auf Diogenes von Babylon zurückgeführt haben[67]. Folglich ist er der Stoiker, der bei Strabon fassbar ist. Die Stoikerlisten Philodems[68] zeigen, dass Philodem nicht gegen Poseidonios polemisiert. Auch aus diesem Grunde scheidet Poseidonios als letzte Quelle für die Sätze vom guten Dichter und vom guten Redner aus.

Im Gegensatz zur Lehre von der Antakoluthie der Tugenden, die die einzelnen Tugenden gleichsam aneinander hängt, scheint die Lehre des Diogenes, die berufliche und menschliche *ἀρετή* gleichsetzt, in dieser Formulierung sonst nicht zu begegnen. Doch haben die Stoiker vom Weisen ausdrücklich gelehrt *πᾶσαν πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι*[69], und *πάντ' εὖ ποιεῖν τὸν σοφόν* [70]. Banausische Künste werden dabei nicht genannt, wohl aber erscheint der Weise, der mit dem *ἀγαθός* identisch ist[71], als Seher, Dichter, Redner, *διαλεκτικός, κριτικός*[72], als Feldherr und König[73], als Arzt[74], als Priester[75], als Staatsmann und Gesetzgeber[76]. Auch diese Lehre

---

[66] Zum Ausdruck s. unten Anm. 76.

[67] Vgl. oben S. 267f. – Der 'gute Bürger' der eben vorgelegten Stelle erinnert auch an das von Radermacher herangezogene namentliche Diogeneszitat (Philod. *Rhet.* 2, 227, 30). – Dass der Stoiker, gegen den Philodem polemisiert, Diogenes von Babylon ist, hat schon Sudhaus, in der praef. 1 p. XXVII angenommen.

[68] Philod. *Rhet.* 2, 110; 2, 223; 2, 228 Sudh. = Diog. fr. 126 Arn. (StVF III 243, 34), wo Diogenes der jüngste von Philodem genannte Stoiker ist. Dass Philodem nicht gegen Poseidonios polemisiert, macht das Datum seiner Bücher *Über Rhetorik* – Anfang der 70er Jahre, vgl. H. M. Hubbell, *The Rhetorica of Philodemus*, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 23 (1920) 259; vgl. auch R. Philippson, RE 19, 2 (1938) 2444 s.v. *Philodemos* – entweder zum terminus a quo für Poseidonios' *Περὶ λέξεως εἰσαγωγή* (Diog. Laert. 7, 60; wozu Pohlenz 2², 106f.) oder für Poseidonios' Ansehen, oder aber es zeigt eben, was nicht bei Poseidonios stand. In der *Εἰσαγωγή* könnte der Topos *de artifice* mitbehandelt worden sein. – Die Schrift gegen Hermagoras kann erst nach 67 publiziert sein: Plut. *Pomp.* 42, Reinhardt, RE 22, 1 (1953) 566, 20 s.v. *Poseidonios.*

[69] Stob. II 65, 12 W. (StVF III 148, 23).

[70] Stob. II 66, 14 W. (StVF III 148, 37; vgl. auch die folgenden Fragmente).

[71] s. oben S. 267 mit Anm. 53.

[72] Stob. II 67, 13 W. (StVF III 164, 17); vgl. auch Strabon 1, 2, 3: *οἱ δ' ἡμέτεροι καὶ μόνον ποιητὴν ἔφασαν εἶναι τὸν σοφόν* sowie die gleich zu nennende Plutarchstelle.

[73] Plut. *De tranq. an.* 12 p. 472a (StVF III 164, 25).

[74] Stob. II 109, 1 W. (StVF III 164, 28).

[75] Stob. II 67, 20 W.; Diog. Laert. 7, 119 (StVF III 157, 1 und 28).

[76] z. B. Stob. II 94, 7 W. (StVF III 157, 40 – sowie die folgenden Fragmente). – Ihre Philo-

zitiert Philodem im Hypomnematikon, um sie zu widerlegen[77]: '... der Weise[78] ... nicht nur ... *φρόνησις* ... und ist nicht nur guter Dialektiker und Philolog und Dichter und Redner und ... in allen *τέχναι* tüchtig, sondern auch in bezug auf den Nutzen der Städte ...[79].'

Das passt nicht nur sehr gut zu den eben für Diogenes vindizierten Lehrsätzen, sondern es steht bei Philodem innerhalb einer Reihe von Zitaten, die offenbar alle einer und derselben von Philodem bekämpften Schrift entnommen sind, wobei Philodem bei einigen – sowohl vor als auch nach der eben ausgeschriebenen Stelle – Diogenes als Autor nennt[80]. Es ist das Nächstliegende, anzunehmen, dass Philodem auch hier Diogenes von Babylon anführt, der offenbar der Verfasser der Schrift war, gegen die Philodem schreibt[81].

Es darf nun wohl als erwiesen gelten, dass der Satz vom guten Redner, der guter Mensch sein müsse, auf Diogenes zurückgeht und dass er bei Diogenes Teil seiner allgemeinen Auffassung vom stoischen Weisen ist, der als solcher auch alle höheren Künste beherrscht[82], darunter die echte Beredsamkeit und die Dichtung. Des Diogenes These wird übernommen von der Rhetorik, wie Quintilian und un-

---

sophie, deren idealer Träger all diese Künste beherrscht, bezeichnen die Stoiker als 'Lebenskunst' (*τέχνη περὶ βίον, ἐπιστήμη περὶ βίον*); Stellen und Lit. bei Pohlenz 2², 19. In dem oben S. 269f. übersetzten Diogeneszitat umfasst diese Lebenskunst eben auch die Rhetorik; gegen diesen Aspekt wendet sich Philodem.

[77] Philod. *Rhet.* 2, 211, 7ff. Sudh. = Diog. fr. 117 Arn. (StVF III 241, 30).

[78] Als Subjektsakkusativ ergänzte von Arnim in Z. 211, 1 Sudh. = 241, 29 Arn. [*τὸν σοφ*]*όν* wohl mit Recht, vgl. 1, 346 col. XLVII Sudh. = Diog. fr. 99 Arn. (StVF III 237, 9), statt des von Sudhaus eingesetzten [*τὸν πολιτικ*]*όν*. Die im Text übersetzte Stelle ergänzte Sudhaus: *οὐ μόνον* [*τὴν κατὰ φιλοσοφί*]*αν φρόνησιν ἐξ*[*ορθώσει*]*εν, οὐδὲ μόνο*[*ν*] *ἀγα*[*θ*]*ός ἐσ*[*τιν*] *διαλεκτικὸς καὶ γραμματικὸ*[*ς καὶ πο*]*ητὴς καὶ ῥήτωρ καὶ τέ*[*λος μεθο*]*δικὸς ὁ καλὸς ἐπὶ πάσα*[*ις γ*]*έγον*[*εν*] *ταῖς τέχν*[*αι*]*ς,* [*ἀλλ*]*ὰ καὶ πρὸς τῶι συ*[*μφέροντι τῶν π*]*όλεων* ..., von Arnim versuchsweise im Apparat: «*οὐ μόνον* [*τὴν ἰδίως λεγομέν*]*ην φρόνησιν ἐξ*[*ηκρί-βωκ*]*εν* vel tale quid». Vielleicht ist zu lesen: *οὐ μόνον* [*δικαιοσύνην, ἀνδρί*]*αν, φρόνησιν κτλ.*, vgl. Plut. *De tranq. an.* 12 p. 472a = Chrys. fr. 655 Arn. (StVF III 164, 23): *ἀλλ' ἔνιοι τοὺς μὲν Στωϊκοὺς οἴονται παίζειν, ὅταν ἀκούσωσι τὸν σοφὸν παρ' αὐτοῖς μὴ μόνον φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρεῖον, ἀλλὰ καὶ ῥήτορα καὶ ποιητὴν καὶ στρατηγὸν ... καὶ βασιλέα προσαγορευόμενον κτλ.*

[79] Es folgt stoische Lehre über die Stadt der Weisen bzw. Unweisen, wenn auch im einzelnen die Ergänzungen von Sudhaus und von Arnim unsicher sind. Zu vergleichen ist jedenfalls Cicero *Ac. pr.* 2, 137 = Diogenes fr. 9 Arn. (StVF III 211, 17).

[80] Der Name steht 2, 203, 28 Sudh. = fr. 111 Arn. (StVF III 240, 27), 216, 24 Sudh. = fr. 119 (StVF 242, 19); er ist mit Sicherheit zu ergänzen 208, 10 Sudh. = fr. 115 Arn. (StVF III 241, 11; der Name bezieht sich auch auf das folgende Zitat, fr. 116 Arn., das mit *ἀ*[*κ*]*ολούθως δὲ τούτοις* eingeleitet wird) und 227, 29 Sudh. = fr. 125 (StVF 243, 30; oben S. 267), vielleicht auch p. 201 fr. XVI Sudh. und 214, 5 Sudh. (vor fr. 118 Arn., StVF III 242, 5).

[81] Auch das oben S. 264 Anm. 20 genannte Motiv geht also auf Diogenes zurück.

[82] Aus der Frage Philodems *Rhet.* 2, 95, 5 Sudh. ergibt sich, dass der Gegner von *ἐλευθέρῳ πρέπουσαι τέχναι* gesprochen hat; doch lässt sich nicht feststellen, ob das Fragment der Polemik gegen die Stoiker angehört. Diogenes scheint von *δημώδ*[*εις ἀρε*]*ταί* (= *vulgares*?) gesprochen zu haben: Philod. 2, 225, 19 = fr. 124 Arn. (StVF III 243, 20). Zum Begriff der *artes liberales* und seinem Ursprung vgl. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief* (Heidelberg 1965), besonders 50f.

abhängig von ihm Aristeides zeigen; sie wird bekämpft von Philodem. Wer der erste Rhetor war, der sie aufnahm, mag sich beim Stand unserer Überlieferung nicht ausmachen lassen. Doch darf als wahrscheinlich gelten, dass jener Potamon, der *Περὶ τελείου ῥήτορος* geschrieben hat – eine Schrift, von der wir nichts als den Titel kennen –, sie entwickelt oder zum mindesten erwähnt hat[83]. Inwiefern die These auf Cicero eingewirkt hat, in dessen rhetorischen Schriften, wie wir gesehen haben, die Frage des *vir bonus* nur kurz gestreift ist, darüber gleich nachher.

Doch zunächst muss jetzt nochmals von Cato die Rede sein. Cato war Zeitgenosse des Diogenes, und trotz der Sonderbedeutung des römischen Begriffs des *vir bonus*[84] klingen die Formulierungen bei ihm und bei Diogenes so ähnlich, dass völlige Unabhängigkeit äusserst unwahrscheinlich ist.

Natürlich denkt man sofort an die vielberufene Philosophengesandtschaft des Jahres 155, der Diogenes bekanntlich angehört hat[85]. Dass Cato bei deren Anhörung im Senat zugegen war, ist anzunehmen[86]. Was die philosophischen Vorträge der Drei betrifft, ist uns nur bezeugt, dass Cato den Karneades anhörte[87]; immerhin ist es möglich, dass er auch Hörer des Diogenes war[88]. Doch ist es überhaupt müssig, Catos Definition des *orator* mit der Philosophengesandtschaft in Zusammenhang zu bringen. Stammt sein berühmter Satz doch aller Wahrscheinlichkeit nach aus den Praecepta, die er schon vor 173 geschrieben hat[89]. Aber seine Bekanntschaft mit der griechischen Sprache und Kultur ist noch älter, und vor allem: er war 191 in Athen[90]. Es ist möglich, dass Cato dort von Diogenes den Gedanken empfangen hat, dass der Redner *ἀγαθὸς ἀνήρ* sein muss: Diogenes ist als Schüler Chrysipps bezeugt, muss also vor (oder spätestens während) der 41. Olympiade (208–4), dem Todesdatum Chrysipps, nach Athen gekommen sein. Doch wird man bei Cato richtigerweise nicht von Entlehnung eines stoischen Lehrstückes oder gar von einer blossen Übersetzung ins Lateinische sprechen, sondern von einer Umsetzung ins Römische.

---

[83] Sein Vater Lesbonax war Philosoph, er selber in den Jahren 47, 45, 25 auf Gesandtschaftsreisen in Rom, nach 36/5 für längere Zeit dort: Stegemann, RE 22, 1 (1953) 1023. – Ist es wirklich ein Irrtum (Stegemann ib., auch schon Aulitzky, RE 12, 2 [1925] 2103 s.v. *Lesbonax*), wenn er in der Suda als Philosoph bezeichnet wird? – Den Ausdruck *τέλειος ῥήτωρ* braucht schon Hermagoras bei Sext. *Adv. math.* 2, 62 = fr. 4 M.

[84] s. oben S. 263.

[85] Das Datum bei Cic. *Acad. pr.* 2, 137 = Diog. fr. 9 Arn. (StVF III 211, 19); vgl. T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic* 1 (New York 1951) 448.

[86] Vgl. Gell. 6, 14, 8 (StVF III 211, 11), Plin. *N. h.* 7, 112, Plut. *Cato* 22, 4.

[87] Plin. *N. h.* 7, 112; Cic. *Rep.* 3, 9; Quint. 12, 1, 35.

[88] Vgl. Kienast (oben S. 264 Anm. 17) 114.

[89] Sie waren für die Erziehung seines heranwachsenden Sohnes M. Cato Licinianus bestimmt, der 173 unter M. Popilius Laenas seinen ersten Kriegsdienst geleistet hat; vgl. Kienast 47. 104.

[90] Kienast pass., bes. 49 und 103.

2. *Rhetorik und Kardinaltugenden*

Wie wir im III. Kapitel gesehen haben, bemüht sich Aristeides wiederholt, enge Beziehungen zwischen der Rhetorik und den philosophischen Kardinaltugenden aufzuzeigen[91]. Dass er beide geradezu gleichsetzt, liess uns vermuten, dass er die Lehre von der Antakoluthie der Tugenden kennt[92]. Der stoische Ursprung dieser Gedanken des Aristeides liegt nach dem, was eben über das Motiv des *vir bonus dicendi peritus* ausgeführt wurde, auf der Hand, lässt sich aber noch näher umgrenzen: Cicero De or. 1, 83 lässt Antonius berichten: *Mnesarchus hos, quos nos oratores vocaremus, nihil esse dicebat nisi quosdam operarios lingua celeri et exercitata; oratorem autem, nisi qui sapiens esset, esse neminem, atque ipsam eloquentiam, quod ex bene dicendi scientia constaret, unam quandam esse virtutem et, qui unam virtutem haberet, omnis habere easque esse inter se aequalis et paris; ita, qui esset eloquens, eum virtutes omnes habere atque esse sapientem.*

Mnesarch lehrte also nicht nur *oratorem, nisi qui sapiens esset, esse neminem* (= *ῥήτορα εἶναι μόνον τὸν σοφόν*), eine These, die wir eben bei Philodem für Diogenes bezeugt vorfanden, sondern vertrat auch die wohl schon von Chrysipp vorgetragene Lehre[93] von der Antakoluthie der Tugenden und lehrte, dass die Rhetorik eine Tugend sei und, aus all dem folgend, dass der Redner auch weise und im Besitze aller Tugenden sei. Eben dieser Schluss liegt uns in den gekünstelt und gezwungen anmutenden Ausführungen des Aristeides vor.

Nun ist Mnesarch dem Leser Ciceros zwar zunächst als Schüler des Panaitios bekannt[94]. Doch er war offenbar auch Schüler des Diogenes von Babylon; im herkulanensischen Stoikerindex (col. LI = StVF III 211, 30) steht sein Name in einer Liste, die nach der plausiblen Interpretation von Arnims eine Aufzählung der Schüler des Diogenes darstellt[95]. Also werden wir vermuten dürfen, dass auch Mnesarch den von Antonius angeführten Gedanken dem Diogenes von Babylon verdankt.

Das lässt sich aus den Lehren der älteren Stoiker über diese Frage wahrscheinlich machen. Die Dialektik wurde offenbar – neben der Physik – schon früh als Tugend betrachtet[96]. Und von der Definition der Rhetorik als *ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*, die auf die ältesten Stoiker zurückzugehen scheint[97], ist der Weg zur Bezeichnung der Rhetorik als Tugend nicht weit[98]. Wenn Diogenes, wie wir im vorigen Abschnitt

---

[91] Vgl. oben S. 198ff. [92] s. oben S. 200.

[93] Diog. Laert. 7, 125 = Chrys. fr. 295 Arn. (StVF III 72, 30). Vgl. Pohlenz 1², 127; 2², 72

[94] Cic. *De or.* 1, 45.

[95] Arnim, StVF im Apparat zur Stelle. So auch Pohlenz 1², 180; 2², 91. 129. Vgl. ferner von Fritz, RE 15, 2 (1932) s.v. *Mnesarchos* Nr. 5.

[96] So interpretiert Pohlenz 2², 71 Aet. *Plac.* 1 pro. 2 = Doxogr. Gr. p. 273, 11 D. = Chrys fr. 35 Arn. (StVF II 15, 3) und Cic. *Fin.* 3, 72 = Chrys. fr. 281 Arn. (StVF III 69, 28).

[97] s. oben Anm. 25, besonders Quint. 2, 15, 34 = Chrys. fr. 292 Arn. (StVF II 95, 22): *Chrysippi finis ille ductus a Cleanthe 'scientia recte dicendi'.*

[98] Cic. *De or.* 3, 65 = Chrys. fr. 291 Arn. (StVF II 95, 15): (Crassus:) *hanc eis* (sc. *Stoicis*) *habeo gratiam, quod soli ex omnibus eloquentiam virtutem ac sapientiam esse dicunt.* Vgl. ib. 3, 55: *est enim eloquentia una quaedam de summis virtutibus.*

bestimmt haben, für den Redner die Identität von 'beruflich gut' und 'sittlich gut' postulierte, so wird er auch gelehrt haben, dass die Rhetorik eine Tugend ist. Er scheint in seiner Schrift auch die Kardinaltugenden im Zusammenhang mit dem Redner erwähnt zu haben. In sehr verstümmelten Resten von Philodems Hypomnematikon (2, 283 fr. I Sudh.), offenbar im Zusammenhang jener Polemik gegen Diogenes von Babylon, lesen wir[99]: *τὸν ῥήτο[ρα προσῆ]κον σπου]δαῖον*[100] *ὑπάρχ]ειν* und *δίκαιος* ... Wenn die Ergänzung richtig ist, muss hier ein Stoiker zitiert sein, und in fr. IV desselben Stücks[101] folgt der mit Sicherheit ergänzte Name des Diogenes im Zusammenhang mit dem Nachweis der Antakoluthie der Tugenden für den *πολιτικός*: ... *καὶ δὴ [καὶ] Διογέν[ης ἔοι]κε συνεωρακέναι τοῦτο. Πᾶσαι γ[ὰρ] αὐτῶν αἱ ἐπιχειρήσε[ις] ὡς εἰπεῖν εἰς μίαν ταύτην ἀπόδειξ[ιν] κατακλε⟨ί⟩ονται, τὸν πολειτικὸν ἀεὶ πάσ[ας ἔχειν] τὰς ἀρετάς.* '... und besonders Diogenes scheint das gesehen zu haben. Denn all ihre Angriffe beschränken sich auf den einen Nachweis, der *πολιτικός* habe stets alle Tugenden.' Und fr. V werden dann offenbar die gleichen Leute (*ἐκεῖνοι*) zitiert, die die Rhetorik mit der Politik gleichsetzen: *οὕτως κἀκεῖνοι φήσουσι τὴν ῥητορικὴν τὴν αὐτὴν μὲν εἶναι ⟨τ⟩ῇ πολειτικῇ*[102].

Antonius hat Mnesarch in Athen gehört (Cic. De or. 1, 82f.): *cum pro consule in Ciliciam proficiscens venissem Athenas* (im Jahre 103), ... *cum cotidie mecum haberem homines doctissimos, ... pro se quisque ... de officio et de ratione oratoris disputabat ... Mnesarchus ... dicebat* etc. (s. oben S. 273). Also hat Mnesarch diese Lehre dort mündlich vorgetragen[103]. Auch Cicero, der sie dem Antonius in den Mund legt, kennt diese Lehre. Wir haben gezeigt, dass sie so gut wie sicher Gedankengut des Diogenes von Babylon war. Über Mnesarch (oder seinen Schülerkreis) geht eine Verbindung von Diogenes zu Cicero.

3. *Rhetorik und Philosophie*

Auch die Verbindung von Rhetorik und Philosophie, die wir zu unserer Verwunderung bei Aristeides fanden[104], werden wir in der gleichen Richtung suchen: Die alte Stoa hat die Schulrhetorik abgelehnt, an ihre Stelle ihre eigene, philo-

---

[99] Die Ergänzungen – auch in den folgenden Zitaten – von Sudhaus.

[100] das natürlich nie hätte mit «earnest» übersetzt werden dürfen!

[101] Arnim hat diese Reste nicht in die Sammlung der Diogenesfragmente aufgenommen; sie gehören wohl in die Umgebung von fr. 111.

[102] Die Ergänzung von 2, 218, 6 Sudh. = Diog. fr. 120 Arn. (StVF III 242, 24) muss also davon ausgehen, dass die zweifellos richtig ergänzten Worte Zitat aus der Schrift des Diogenes sind.

[103] Zu beachten ist das Imperfektum *dicebat*. Vgl. Wilamowitz, *Asianismus und Atticismus*, Hermes 35 (1900) 49 Anm. 1, der aus *Π. ὕψους* 3, 5: *ὅπερ ὁ Θεόδωρος παρένθυρσον ἐκάλει* geschlossen hat: Theodoros muss Lehrer des Anonymus gewesen sein. Trotz der Polemik von D. A. Russell ad loc. möchte ich Wilamowitz folgen.

[104] s. oben S. 256ff. – Um Missverständnisse zu vermeiden, sei ausdrücklich gesagt, dass man Aristeides' philosophische Interessen oder gar Neigungen nicht überschätzen darf; niemand wird bei Aristeides etwa von Hingabe an die Philosophie sprechen.

sophische Rhetorik gesetzt, deren Träger nur der stoische Weise sein kann[105]. Mnesarch bei Cicero De or. 1, 83 lehrte, *oratorem ... nisi qui sapiens esset, esse neminem*[106]. Philodem zeigt, dass schon der Lehrer des Mnesarch, Diogenes von Babylon, die entscheidenden Formulierungen geprägt hat, und zumal für die These *ῥήτορα ... μόνον εἶναι τὸν σοφόν* bezeugt Philodem, wie wir gesehen haben, dessen Urheberschaft[107].

Es scheint, dass die Schrift des Diogenes von Babylon auch ausdrücklich von der Beschäftigung mit Philosophie sprach. Denn gegen Ende des grössern zusammenhängenden Stücks, das den Schluss des Hypomnematikon bildete und dessen Anfang oben (S. 268f.) vorgelegt wurde, sagt Philodem (2, 271, 8ff. Sudh.): *καὶ νὴ τὸν Δί' ἄν τις οἷς εἴπαμεν π[ρ]οσβάλλων λέγῃ δεῖν τὸν ἀγα[θὸ]ν πολειτικὸν πολλὰς ἔχειν ἀρετὰς καὶ σώζεσθαι τὰς πόλεις ο[ὐ]χ ὑπὸ τῶν ῥητόρων ᾗ πολειτικῶν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν, ὀρθῶς ἐρεῖ. Καλὸν μὲν οὖν γένοιτ' ἄν, εἰ καὶ φιλοσοφίαι χορεύσειεν ὁ πολειτικός, ἵνα καὶ νεανικωτέρως ἀγαθὸς ᾖ, καὶ διὰ τοῦτο λέγομεν, [ὅ]τι φιλοσοφία καὶ κοινῶς προστεθεῖσα πολειτικῆι διαθέσει καὶ κατὰ μέρος ὑποθήκας προσεχεῖς τῇ πολειτικῆι διοικήσει παραδοῦσα διαφορὰν οὐρανομήκη ποιήσει πρὸς τὸ κρεῖττον.* 'Und, wahrhaftig, wenn einer auf das, was wir gesagt haben, achtet und sagt, der gute Staatsmann müsse viele Tugenden haben und die Städte würden nicht von den Rednern, insofern sie Staatsmänner sind, gerettet werden, sondern von den guten (Staatsmännern), wird er recht haben. Es wäre freilich schön, wenn der Staatsmann auch Philosophie triebe[108], um mit mehr Tatkraft gut zu sein, und deshalb sagen wir, dass Philosophie sowohl allgemein als Zugabe zur Haltung des Staatsmanns als auch im einzelnen durch ihre praktischen Ratschläge für die Staatsverwaltung einen himmelweiten Unterschied zum Bessern hin bewirken wird.'

Hier polemisiert Philodem offenbar gegen die Anschauung, die vom Redner und Staatsmann verlangt, dass er Philosoph sei. Beschäftigung mit Philosophie anerkennt Philodem für seinen Redner nur als eine nützliche, ja wertvolle Zugabe, nicht mehr. Für den Idealredner der bekämpften Schrift muss sie mehr gewesen sein: ihr rednerisches Ideal kann nur der stoische Weise verwirklichen.

Stammt nicht auch Ciceros Forderung einer Verbindung von Rhetorik und Philosophie von hier? Zwar behauptet Cicero (Or. 12) von sich: *me oratorem ... non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis exstitisse*, und er äussert an anderer Stelle seine unverhohlene Geringschätzung gegenüber den rhetorischen Lehrbüchern des Kleanthes und Chrysipp[109]. Doch die Akademiker Philon von

---

[105] Diog. Laert. 7, 41 = Kleanth. fr. 482 Arn. (StVF I 108, 10) und Chrys. fr. 48 Arn. (StVF II 18, 22).

[106] s. oben S. 273.

[107] s. oben S. 267.

[108] Zum Ausdruck vgl. H. Fuchs bei A. Stückelberger (oben Anm. 82) 50 Anm. 70.

[109] *Fin.* 4, 7 = Kleanth. fr. 288 Arn. (StVF II 95, 5): *Quamquam scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam; sed sic ut si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.*

Larissa und Antiochos von Askalon, die Ciceros Lehrer waren, gehören gerade einer stoisierenden Epoche der Akademie an[110]. Mehr als das: Cicero selbst sagt von Antiochos (Ac. 2, 132): *erat ... si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus*[111]. Und darüber hinaus haben wir die Zeugnisse des Numenios (bei Euseb. Praep. ev. 14, 9, 4 p. 739 d = fr. F 8 Leemans = fr. 58 Luck) und Augustins (C. Acad. 3, 18, 41, CCSL 29 p. 59, 33 = fr. 56 Luck[112]), dass Antiochos Schüler Mnesarchs war, also sozusagen Enkelschüler des Diogenes, dessen Schriften übrigens zur Zeit Ciceros noch gelesen wurden[113].

Nach all dem kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass auch die Verbindung von Rhetorik und Philosophie bei Cicero nicht ein neues Postulat ist[114]. Die von ihm geforderte Verbindung hat wenigstens ihre Wurzeln in der alten Stoa und bei Diogenes[115]. Hinter der alten Stoa steht freilich ein ähnlicher Anspruch des Isokrates. Doch der geistige Urheber ist letztlich Platon im Phaidros.

Der Ursprung des rednerischen Ideals des Aristeides liegt – das glauben wir gezeigt zu haben – bei Diogenes von Babylon. Er hat die Sätze formuliert, die wir in verschiedenartigen Brechungen bei Cato, bei Philodem – hier auch in direkten Zitaten –, bei Cicero, bei Strabon, bei Quintilian und bei Aristeides vorfanden. Cato mag sie bei seinem Aufenthalt in Athen kennengelernt haben, Philodem las und bekämpfte die Schriften des Diogenes, Cicero kannte die Anschauungen des Diogenes durch Vermittlung der Schüler des Diogenesschülers Mnes-

---

[110] Pohlenz 1², 248ff.; 2², 129f. (und 243) mit weiterer Literatur.

[111] Ist das wirklich «polemisch übertrieben», wie O. Gigon, Hermes 87 (1959) 157 Anm. 3 meinte? Die angeführten Stellen zeigen, dass Cicero nicht allein stand.

[112] Pohlenz (oben Anm. 110), G. Luck, *Der Akademiker Antiochos* (Bern 1953) 13f. – von Fritz, RE 15, 2 (1932) 2273 s.v. *Mnesarchos* (Nr. 5) hatte die Nachricht angezweifelt.

[113] Vgl. neben Philodem Cic. *Fin.* 1, 6 = Diog. fr. 15 Arn. (StVF III 212, 15): *Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? Legimus tamen Diogenem, Antipatrum.*

[114] A. Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron* (Thèse Paris 1960) ist mir erst nachträglich bekannt geworden. Er hält Einfluss des Diogenes von Babylon auf Cato, anlässlich seines Aufenthaltes in Rom, für möglich (41); für Cicero *De or.* nimmt er Einfluss Philons und des Antiochos an (82f.).

[115] Dass ihr Ideal des Weisen und Redners schwer zu verwirklichen, daher selten ist, wussten und lehrten die Stoiker: *ἀγαθὸς ... εἷς ἢ δεύτερος ... γεγονέναι ... ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν σπανιώτερον τοῦ φοίνικος τοῦ παρ' Αἰθίοψιν* (Alex. Aphr. *De fato* c. 28 p. 199, 7 Bruns, cf. Sen. *Ep.* 42, 1 = Chrys. fr. 658 Arn. [StVF III 165, 24], Pohlenz 2², 84). Stammt auch dieser Ausdruck von Diogenes? Jedenfalls wirft Philodem der Stoa vor, ihr Idealredner habe nicht existiert, existiere nicht und werde nicht existieren: [*ὁ νο*]*ούμενος δ' ὑπὸ τῆς* [*Στο*]*ᾶς οὔτε γέγονεν* [*οὔτε ἔστι*]*ν οὔτ'* [*ἔ*]*σται ποτέ* (2, 203, 19 Sudh. = fr. 112 Arn. [StVF III 240, 33]). Das sieht aus wie eine Entgegnung auf das Eingeständnis der stoischen Schrift, der Redner = Weise sei selten (das Fragment gehört also in dieser Form nicht Diogenes). Vgl. auch Sext. Emp. *Adv. math.* 9, 133 = Diog. fr. 32 Arn. (StVF III 216, 38); Quint. 12, 1, 18. – Cicero *De or.* 1, 6 erwähnt die Seltenheit; im *Orator* (9f. und 101) hat er den Gedanken platonisch umgestaltet. – Und Aristeides? Auch er weiss, dass der vollkommene Redner selten ist, und auch er vergleicht ihn mit dem Phoenix: ... *οὕτω σπάνιον ὅσον ἄξιον προσειπεῖν ῥήτορα· εἷς δὲ ἀγαπητῶς καὶ δεύτερος, ὥσπερ ὁ Ἰνδικὸς ὄρνις ἐν Αἰγυπτίοις ἡλίου περιόδοις φύεται* (*Or.* 45 p. 144 D. = 107, 4 J., s. oben S. 182). Können diese Anklänge reiner Zufall sein?

arch[116], vielleicht auch aus eigener Lektüre. Bei Strabon werden wir stoische Schultradition annehmen dürfen, die natürlich eigene Lektüre nicht ausschliesst. Quintilian, der die einschlägige stoische Literatur gut kennt, zitiert den Diogenes[117], wird also vielleicht auch Schriften von ihm selbst gelesen haben. Wie die Lehren des Diogenes zu Aristeides kamen, wird sich nicht mit Sicherheit nachweisen lassen: Aristeides nennt seine philosophischen Lehrer nicht, und die Identifizierung des ihm bekannten Lucius mit dem gleichnamigen Schüler des Musonius stösst auf Schwierigkeiten[118]. Allenfalls denkbar – wenn auch wenig wahrscheinlich – ist, dass er die Schriften des Diogenes noch selbst gelesen hat, wie sein in der Interessenrichtung allerdings ganz andersartiger Zeitgenosse Galen[119], der Aristeides gekannt, vielleicht auch behandelt hat[120]: «Und was die anbetrifft, deren Seelen stark sind von Natur und deren Körper schwach sind, so habe ich von denen nur wenige gesehen. Einer von ihnen war Aristeides von den Bewohnern von Mysia. Und dieser Mann gehörte zu den hervorragendsten Rednern.»[121]

---

[116] Auch sein stoischer Hausphilosoph Diodotos muss hier genannt werden.
[117] Quint. 1, 1, 8 = fr. 51 Arn. (StVF III 220, 33).
[118] Behr 13 Anm. 34 glaubt, sie beseitigen zu können; vgl. oben S. 184 mit Anm. 9.
[119] Gal. *De Hipp. et Plat. dogm.* 2, 5 p. 201; 2, 8 p. 246 Mü. = fr. 29f. Arn. (StVF III 215, 26).
[120] Behr 162 bezweifelt persönliche Bekanntschaft, zu Unrecht, vgl. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969) 61f.
[121] Galen bei Maimonides, *Aphorismi ... secundum doctrinam Galeni* 24, CMG Suppl. 1 (Leipzig 1934) 33.