

I.

Spuren der Sophistik bei Isokrates.

In den Arbeiten, die sich die Aufgabe stellten, die Schriften des Isokrates auf ihren Gedankengehalt zu untersuchen, steht begreiflicherweise die Frage nach seinem Verhältnis zur zeitgenössischen Rhetorik und Philosophie, namentlich zu den Sokratikern und unter diesen wieder besonders zu Platon, im Vordergrund. Nur selten und meist bloß gelegentlich sah man auch einzelne Stellen seiner Werke auf die Möglichkeit hin an, daß sich die Herkunft der darin ausgesprochenen Gedanken auf die vorsokratischen Philosophen oder die Sophisten des 5. Jahrhunderts zurückführen ließe. Und doch ist es bei einer Litteratur, die uns in so völlig zertrümmertem Zustande überliefert ist wie die sophistische, unumgänglich notwendig, auch die kleinsten Splitter zu sammeln und zu beachten; wenn es gelingen soll, sie wenigstens in ihren Grundlinien zu rekonstruieren. Sollte sich für diesen Zweck nicht aus Isokrates Einiges gewinnen lassen, dem schon sein Zeitgenosse Alkidamas die Ausbeutung seiner Vorgänger zum Vorwurf machte¹⁾? Gerade weil er kein origineller Denker und kein Systematiker ist sondern den geistigen Strömungen seiner fast ein Jahrhundert umspannenden Lebenszeit nur mit einem, allerdings regen, rezeptiven Interesse gegenübersteht, läßt sich erwarten, daß das fremde Gedankengut, mit dem er aus Mangel an eigenen Ideen sich zu schalten genötigt sah, sich als solches erkennen und wenigstens teilweise seinen ursprünglichen Eigentümern wieder zurückgeben lasse.

Nach seiner eigenen Aussage (Antid. 161) aufs sorgfältigste erzogen, kennt er die Hauptgedanken der vorsokra-

¹⁾ Alk. De soph. 4, wozu Vahlen, Der Rhetor Alkidamas. Sitzungsber. der Win. Ak. Philos.-hist. Kl. 43 (1863) S. 517 f.

tischen philosophischen Systeme, eines Pythagoras (Bus. 28), Alkmaion, Anaxagoras, Empedokles, Ion, Parmenides, Melissos (Antid. 268) und Zenon (Hel. 3) und entlehnt gelegentlich Gedanken des Xenophanes, wie dessen Widerspruch gegen die Ueberschätzung der Gymnastik (fr. 2, 9 ff. Is. de big. 33. Paneg. 1. 45. Antid. 301 f. Epist. 8, 5; vgl. auch Eurip. Autolyk. fr. 282), die Idee des Kulturfortschritts auf Grund der eigenen Veranlagung des Menschen (fr. 18. Is. Paneg. 32) und den Ausfall gegen die Blasphemien der Dichter über die Götter (fr. 11 f. Bus. 38—40, wozu vgl. Eurip. Herakles 1340 ff.)²⁾. Aber ein inneres Verhältnis zu diesen Denkern, die er (wie auch Xenophon, Mem. I 1, 11) *παλαιὸς σοφιστὰς* nennt (Antid. 268) und deren *τερατολογία* (ib. 285) und *τερθρεία* (Hel. 4) er verspottet, hat er, wie überhaupt zur Philosophie, nicht. Auch von einem persönlichen Einfluß des nur einmal (Bus. 5) genannten Sokrates auf den Redner ist nichts zu verspüren³⁾. Eher glaubt man da und dort ethische und politische Gedanken Demokrits wiederzuerkennen. Einiges davon steht freilich in der dem Isokrates meist abgesprochenen Schrift an Demonikos. Dahin gehört der Hinweis auf das Gewissen (1, 16. Demokr. fr. 297. 84. 244. 264): eine Uebereinstimmung, die mir in Anbetracht der Wichtigkeit dieses sittlichen Begriffs⁴⁾ keineswegs „unerheb-

²⁾ v. Skala, Zur philosophischen Bildung des Isokrates. Jahrb. f. klass. Philol. 143 (1891) S. 445 ff. Münscher, Paneg. (Ausgabe 1908) z. d. St. Zur Echtheit des 8. Briefs s. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen (1893) II 391 f. — Heinrich Gomperz, Isokrates und die Sokratik in Wiener Studien 27 (1905) S. 178 f. sucht die auf die Gymnastik bezüglichen Stellen auf die Einwirkung der Sokratiker (Plat. Ap. 36 DE. Hipp. min. 364 A. Xenophon, Resp. Lac. 10, 3) und des Gorgias (Hel. 1) zurückzuführen. Zu Paneg. 45 (*ῥώμη* — *γνώμη*) vgl. Agathon fr. 27 (Nauck²): *γνώμη δὲ κρείσσειν ἐστὶ ἢ ῥώμη χερῶν*. Die Idee des Xenophanes lebt eben in den späteren Schriftstellern weiter. — Die Ableitung der menschlichen *νόμοι* aus göttlicher Macht (Panath. 169. 174) erinnert zwar an einen Gedanken Heraklits (fr. 114), stimmt aber dem Zusammenhang (Totenbestattung) nach noch besser zu Soph. Antig. 454 ff. Oid. tyr. 865 ff. Xen. Mem. IV 4, 19. — Die Busirisstelle will Gomperz S. 195 gleichfalls nicht auf Xenophanes sondern auf Platon (Staat III 390 c ff.) zurückführen, wogegen die Beispiele (*κλοπαί, μοιχεύει*, außer *θεσμοί*) sprechen.

³⁾ H. Gomperz, Wiener Studien 27 (1905) S. 194 und 28 (1906) S. 26.

⁴⁾ Vgl. Th. Zielinski, Die Antike und Wir (1905) S. 33 f., H. Diels in Preuß. Jahrb. 1906 Bd. 125 S. 404 und v. Wilamowitz, Griech. Trag. II (1901) S. 247, 1.

lich“ zu sein scheint, wofür sie H. Gomperz erklärt (Wien. Stud. 27 S. 190). Da ferner derselbe Gelehrte den Satz: τὰς ἡδονὰς θήρευε τὰς μετὰ δόξης· τέρψεις γὰρ σὺν τῷ καλῷ μὲν ἄριστον, ἄνευ δὲ τούτου κάκιστον (vgl. Hel. 55) „geradezu für unkyisch halten möchte“ (ib.), wenn er sich nicht der ἡδονῇ ἀμεταμέλῃτος des Antisthenes (Ath. XII 513 A) erinnerte, so bietet auch hiezu Demokrit die schlagendsten Parallelen: ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἰρεῖσθαι χρεῶν (fr. 207) und: αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται (fr. 194; ähnlich auch fr. 73). Endlich sieht die Verweisung des jungen Demonikos auf das Vorbild seines Vaters (1, 9 ff.) wie die Ausführung des demokriteischen Wortes (fr. 208) aus: πατὴρ δὲ σωφροσύνη μέγιστον τέκνοις παράγγελμα. Aber auch in den unbestritten echten Werken des Isokrates finden sich einige auffallende Berührungen mit Demokrit, unter denen die Forderung, daß im Interesse der ὁμόνοια die vermöglichen Bürger die ärmeren durch Geldvorschüsse unterstützen sollten (Ar. 31—35. Demokr. fr. 255) voransteht: ein Gedanke, auf dessen Verwandtschaft mit dem Ideenkreis des Sophisten Antiphon (fr. 54. 58) und des Anonymus Jamblichi (fr. 7, 8) schon von anderer Seite aufmerksam gemacht wurde⁵⁾. Ferner verlangt Isokrates in derselben Rede zum Zweck der Hebung der allgemeinen Sittlichkeit unnachsichtliche Bestrafung des Unrechts (Ar. 47) mit einer Schärfe, die ganz dem Ton der beiden Abderiten Demokrit (fr. 257—261) und Protagoras (bei Platon 322 D) entspricht. Wie H. Gomperz (Wien. Stud. 27 S. 199) erkannte, braucht auch der dem Archidamos (6, 43 und 76) geliehene Kosmopolitismus keineswegs erst kynisch zu sein. Nicht nur Lysias (2, 36 und 31, 6), auf den Gomperz verweist, bietet dazu ältere Parallelen sondern wiederum schon Demokrit (fr. 247: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατὴρ ὁ ξύμπας κόσμος) und sogar Euripides (Phaëth. fr. 777. fr. inc. 1047)⁶⁾. Wahrscheinlich ist es mir auch, daß man in der eigentümlichen Religions-

⁵⁾ E. Jakoby, De Antiphontis sophistae Περὶ ὁμονοίας libro (1908, S. 16 f. — Aristoteles (Resp. Ath. 16, 2) erzählt schon von Peisistratos) daß er τοῖς ἀπόροις προσδάνειζε χρήματα πρὸς τὰς ἐργασίας.

⁶⁾ S. meinen Euripides S. 365 ff.; 549, 11 ff.

theorie im Busiris (11, 24 ff.), wo verschiedene Gedankengänge sich kreuzen, ähnlich wie bei Kritias (Sis. fr. 25, 12 ff.), in den Worten καὶ γὰρ τὴν ἀρχὴν οἱ τὸν φόβον ἡμῖν ἐνεργασάμενοι τούτων αἵτιοι γέγονασι τοῦ μὴ παντάπασι θηριωδῶς διακείσθαι πρὸς ἀλλήλους einen Reflex der Ansicht Demokrits über den Ursprung der Religion aus der Furcht (Diels, Vorsokrat.² S. 365 Nr. 75) erkennen darf.

Näher als der Philosophie im strengen Sinn stand Isokrates jedenfalls der Sophistik, obwohl er selbst beide Richtungen nicht streng unterscheidet und beide ihm gelegentlich unter dasselbe Verdammungsurteil fallen (Hel. 4 f.); hat er sich doch einen eigenen Begriff von φιλοσοφία im Sinn einer auf allgemeiner Bildung beruhenden Rhetorik und politischen Journalistik zurechtgemacht⁷⁾. Wir hören, daß er Schüler des Prodikos, Gorgias, Tisias und Theramenes gewesen sei (Ps.-Plut. Vit. dec. or. 836 F), und er selbst setzt die Bekanntschaft mit der sophistischen Litteratur bei seinen Lesern (Hel. 2) als selbstverständlich voraus. In dem Werke seines höchsten Greisenalters, dem Panathenaios (12, 2)⁸⁾, sagt er ausdrücklich, daß seine Jugendschriften voll seien von Beispielen der rhetorischen und dialektischen Kunstmittel der Sophisten und dem kyprischen Fürsten Nikokles empfiehlt er neben den Werken der Dichter auch die Schriften der σοφιστῶν zu angelegentlichem Studium (2, 13). Daher ist gewiß die Erwartung nicht unberechtigt, daß auch in seine eigenen Reden nicht wenig von der Gedankenwelt der Sophistik übergegangen sei. Die Frage ist nur, ob sich diese Bestandteile bei Isokrates mit genügender Sicherheit erkennen und namentlich von verwandten Anschauungen späterer Philosopheme, z. B. des Kynismus, unterscheiden lassen. Dabei wird es aber als ein sicheres Kriterium angesehen werden dürfen, wenn sich ein Gedanke schon bei einem der Sophistik notorisch nahe-

⁷⁾ Vgl. Th. Klett, Das Verhältnis des Isokrates zur Sophistik. Progr. Ulm 1880 S. 5 ff. Die Stellen über φιλοσοφία und φιλοσοφεῖν gesammelt von Scheel, Der Gorgianae disciplinae vestigiis. Diss. Rostock 1890 S. 9 f. sowie bei S. Preuß, Index Isokrateus (1904) s. vv. — S. besonders die Rede „Gegen die Sophisten“ (13, 1 ff.).

⁸⁾ Zu πολλῶν ἐνθουσιασμάτων γέμοντας vgl. Arist. Rhet. I 1 p. 1355 a 8. II 20 p. 1394 a 32.

stehenden Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, wie Euripides, Kritias u. a., nachweisen läßt und es wird so vielleicht möglich sein, die dürtigen Bruchstücke der sophistischen Litteratur selbst aus Isokrates da und dort zu ergänzen. Auch auf die Frage nach der geschichtlichen Treue der Darstellung der hervorragenden Sophisten und ihrer Lehren in den Platonischen Dialogen wird zuweilen ein Streiflicht fallen.

I.

Die erste Stelle unter den Sophisten, die auf Isokrates eingewirkt haben, nimmt ohne Frage Gorgias ein und es spricht für nahe persönliche Beziehungen beider Männer, daß Isokrates sich nicht nur mit den Familien- und Vermögensverhältnissen des Leontiners vertraut zeigt und im Tone warmer Anhänglichkeit davon spricht (Antid. 155 ff.), sondern daß dieser sein Lehrer auch noch auf dem Grabmal des Schülers ein ehrendes Denkmal erhielt (Ps. Plut. Vit. dec. or. 838 CD). Von Gorgias, dessen Schüler der junge Isokrates um 410 in Thessalien geworden war⁹⁾, hat dieser die seine Auffassung der Wissenschaft und seine Ansicht vom Wesen und Zweck der Rhetorik bestimmende Grundanschauung übernommen. Im Einzelnen lassen sich folgende Gedanken des Isokrates mit Sicherheit auf Lehren des Gorgias zurückführen.

1. Wie Gorgias in seiner von Isokrates (Hel. 3. Antid. 269) zitierten Schrift *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis leugnet, so spricht auch Isokrates dem Menschen die Fähigkeit zu wirklichem Wissen (*ἐπιστήμη*) ab und bestreitet das Existenzrecht der „sogenannten Philosophie“ (*τὴν καλουμένην ὑπὸ τινων φιλοσοφίαν οὐκ εἶναι φημι* Antid. 270 f.), um an deren Stelle den Schein (*δόξα* vgl. auch adv. soph. 8) zu setzen (vgl. Gorg. Hel. 11).

2. Diese erkenntnistheoretische Skepsis bildet die Grundlage für die Wirksamkeit des Rhetors. Was man an Erkenntnis des Seins verliert, das gewinnt man für die Darstellung des Scheins. Was Platon (Phaidr. 267 AB) dem Gorgias zuschreibt, daß er *τὰ εἰκότα* höher achte als *τὰ ἀληθῆ* und durch

⁹⁾ Aristot. bei Quintil. III 1, 13. Dion. Hal. De Is. 1. Cic. or. 52, 176.

die Macht der Rede das Kleine groß und das Große klein erscheinen lasse, das wird seinem Schüler Isokrates nicht bloß in einem angeblichen Apophthegma als Definition der Rhetorik in den Mund gelegt (Ps.-Plut. Vit. dec. or. 838 F), sondern es kehrt auch in seiner vollendetsten Schrift wieder, wo es heißt (Paneg. 8), die φύσις der λόγοι bestehe in der Fähigkeit *τά τε μεγάλα ταπεινά ποιῆσαι καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι καὶ* — auch dies in Uebereinstimmung mit Platon — *τά τε παλαιὰ καινῶς διεξελεῖν καὶ περὶ τῶν νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν*¹⁰⁾. Das war somit authentische Lehre des Gorgias, wie auch schon Cicero (Brut. 12, 47) voraussetzte. Nichts anderes als dies ist gemeint, wenn es heißt, man müsse „das Angemessene sagen“ (*τὸ δέον λέγειν* Is. Nik. 7): eine Formel, die ebenfalls Gorgias gebraucht (Hel. 2. fr. 6 in.) und die auch Platon entsprechend verwendet (Phaidr. 234 E. Symp. 194 E)¹¹⁾. Die Lehre vom *καιρός*, über den Gorgias (fr. 13) zuerst schrieb, gehört gleichfalls in diesen Zusammenhang. Isokrates gebraucht diesen Begriff sehr häufig und auch Platon (Phaidr. 272 A ff.), erörtert ihn. Hatte endlich Gorgias in seiner τέχνη von der Verwendung von Ernst (*σπουδή*) einerseits, Scherz und Spott (*γέλως, παιδιά*) andererseits geredet (fr. 12), so folgt ihm auch darin Isokrates an manchen Stellen (Hel. 11. 29) und Platon (Symp. 197 E. Ges. VII 816 D), Aristophanes (Frösche 390) sowie der Verfasser des Mahnschreibens an Demonikos (31) nehmen darauf Rücksicht¹²⁾.

3. Feste Ueberzeugung des Isokrates ist es, daß nicht die Dinge an sich gut oder schlecht, nützlich oder schädlich sind, sondern dies erst durch den Gebrauch werden, den man davon macht: *ὥς οὐχ αἱ φύσεις αἱ τῶν πραγμάτων οὐτ' ὠφελοῦσιν οὔτε βλάπτουσιν ἡμᾶς ἀλλ' ὥς αἱ τῶν πραγμάτων χρήσεις καὶ πράξεις ἀπάντων ἡμῖν αἵτιαι τῶν συμβαινόντων εἰσίν* (Panath. 223). Diese Anschauung, die im pseudoplatonischen Eryxias' (397 E) auch der Sophist Prodikos auf den Reichtum

¹⁰⁾ Vgl. noch Panath. 36. Bus. 4. Scheel a. a. O. S. 8. Norden, Antike Kunstprosa (1898) I 116.

¹¹⁾ Scheel a. a. O. S. 19.

¹²⁾ Scheel S. 12, der S. 15 ff. auch die zahlreichen Stellen über den *καιρός* gesammelt hat.

anwendet, gilt nach Isokrates z. B. von den verschiedenen Formen der Staatsverfassungen (Panath. 132), sie gilt aber vor allem von den Rhetorik und ihrem Gebrauche selbst. Diese Kunst ist an sich weder gut noch schlimm, sondern wird das eine oder andere erst durch ihre Anwendung. Dieser Gedanke wird in den beiden um etwa zwei Jahrzehnte aus einander liegenden Reden ‚Nikokles‘ (3, 2 ff.) und ‚De Antidosi‘ (15, 180 ff. 224. 236. 252 f.) durch den Vergleich der Rhetorik mit der Gymnastik illustriert, bei der die dadurch erworbene Kraft ebenfalls zu löblichen wie zu verwerflichen Zwecken verwendet werden könne. Und wenn auch die Ausführungen im ‚Nikokles‘ die Antwort des Isokrates auf den Angriff sind¹³⁾, den Platon im ‚Gorgias‘ gegen diese Auffassung der Rhetorik und im besonderen gegen diesen Vergleich eröffnete, so kann doch kaum ein Zweifel sein, daß dieses Bild, das Platon den Gorgias hier (456 D ff.) gebrauchen läßt, wirklich von dem Leontiner selbst für seine Kunst verwendet wurde. Entlehnte doch die sophistische Rhetorik und Dialektik eine ganze Reihe von Ausdrücken dem Kreis der Agonistik, auf die auch Gorgias in seinem ‚Olympiakos‘ (fr. 8) zu sprechen kam, möglicherweise eben auch, um sie im weiteren Verlauf der Rede als Bild für seine eigene Tätigkeit zu benutzen. Für den Gedanken selbst bedient er sich aber in seiner ‚Helena‘ (14) noch eines zweiten Vergleichs nämlich mit den tödlich oder heilsam wirkenden φάρμακα, wie denn auch Isokrates (De pac. 39) den λόγος ein φάρμακον für die Seele nennt (vgl. Bus. 22)¹⁴⁾.

4. Hinsichtlich ihrer psychologischen Wirkung stellt Iso-

¹³⁾ Vgl. Sudhaus im Rhein. Mus. 44 (1889) S. 60, dessen Zeitbestimmung des Platonischen ‚Gorgias‘ ich allerdings nicht zustimmen kann.

¹⁴⁾ S. meine Ausgabe des ‚Gorgias‘ (Teubner 1909) zu 456 D S. 46. — Zu Gorg. fr. 8 s. Philolog. 67 (1908) S. 559 f., wo auch weiteres zu dem Bild der φάρμακα S. 562. Vgl. noch frag. trag. adesp. 317 (Nauck²): λόγῳ μ' ἐπισας φαρμάκῳ σοφωτάτῳ. Den Einwand von H. Gomperz (Wien. Stud. 27 S. 187) gegen die Zurückführung dieser Lehre auf Gorgias selbst, daß im Menon (88 CD) auch Reichtum, Kraft und Mut als adiaphora hingestellt werden, was sokratisch-kynisch-stoische Lehre sei (s. zu Gorg. 467 E) halte ich nicht für stichhaltig, da auch der Anon. Jambl. fr. 3, 1 genau denselben Gedanken vorbringt, der sich in seiner Tugendlehre (fr. 1, 1) ebenfalls mit Gorgias (Menon 71 E. 74 A. 79 C) berührt, wie Gomperz selbst bemerkt hat (S. 201, 1).

krates (Ad Nik. 2, 48 f.) Rhetorik und Poesie, namentlich die Tragödie, auf Eine Stufe. Beide wollen auf die Stimmung der Menge (ὄχλος) einwirken (ψυχαγωγεῖν), ja die Poesie ist im Grunde nichts anderes als Rhetorik in rhythmisch-metrischem Gewande (Euag. 10 f. Antid. 45 f.). Genau so lesen wir in Gorgias ‚Helena‘ (9): τὴν ποιήσιν ἅπασαν νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον. Der Platonische Sokrates nimmt im Gespräch mit Kallikles (Gorg. 502 C ff.) diesen Gedanken auf, um die Poesie eben wegen ihres rhetorischen Charakters als ethisch wertlos zu erweisen. Nach Isokrates (ad Nik. 46. Paneg. 168) wie nach Gorgias (Hel. 9) bewirkt die Poesie (Tragödie), daß die Zuhörer über fremdes Leid gerührt werden. Diese Einwirkung auf das Gemüt heißt bei Gorgias (Hel. 13. 16) τυποῦσθαι τὴν ψυχὴν, ein Ausdruck, den Isokrates in der Sophistenrede (18) von den Schülern gebraucht, die ihren Stil nach dem Muster des Meisters gebildet haben, und der hier gleichbedeutend ist mit ψυχαγωγεῖν. Daß auch letzteres ein in der gorgianischen Schule geläufiger Terminus technicus war, läßt außer den angeführten Stellen des Isokrates die Definition der Rhetorik als ψυχαγωγία τις διὰ λόγων bei Platon (Phaidr. 261 A) erkennen.

5) Es ist nur folgerichtig, wenn in der Schule des Gorgias bei dem vollständigen Verzicht auf seine objektive Erkenntnis der Dinge an die Stelle des Wissens (wie bei Sokrates-Platon) vielmehr das Mittel zur Darstellung der subjektiven Gedanken, die Rede (λόγος), als die mächtigste Potenz in der Welt des Geistes gesetzt wurde. Dazu kommt, daß das griechische Wort λόγος zugleich noch die Begriffe ‚Sprache‘ und ‚Vernunft‘ in sich schließt. So gelangt man fast zu einer Hypostasierung, jedenfalls zu einer Personifikation des Logos als des Schöpfers der höchsten Kulturgüter und des gewaltigsten Herrschers im Reiche des Geistes. Der Logos, d. h. die Sprache als Werkzeug der Gedankenvermittlung (πέθειν) ist es, wodurch sich der Mensch von den ihm vermöge anderer Eigenschaften vielfach überlegenen Tieren unterscheidet, und woraus mittelbar die Herausarbeitung des Menschenlebens aus dem Tierzustand, die gemeinsame Siedelung, die kultivierten Sitten (νόμοι), die Tech-

nik, ja sogar die Bildung der sittlichen Begriffe (περί τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχυρῶν ἐνομοθέτησεν) herbeigeführt wurde. So kann man vom Logos zusammenfassend (συλλήβδην) sagen, daß keine besonnene Handlung ohne seine Mitwirkung (ἀλόγως) vor sich geht, sondern daß er der Leiter aller Taten und Gedanken (καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἀπάντων ἡγεμὼν λόγος ὢν) ist und daß gerade die gescheitesten Leute sich seiner bedienen. So wichtig ist dem Isokrates diese Gedankenreihe, daß er den ganzen τόπος, der zuerst im ‚Nikokles‘ (5—9) erscheint, in der Rede vom Vermögenstausche (253—257) wörtlich wiederholt. Mit dieser Personifikation des Logos ist ihm Gorgias (Hel. 8) vorangegangen, von dem jener als μέγας δυνάστης gefeiert wird¹⁵). Allerdings beschränkt sich hier Gorgias auf die Schilderung der Beherrschung der Menschen durch die Rede, während Isokrates in seinen Preis des Logos noch andere, einer zweiten sophistischen Quelle entnommene Gedanken über die Entstehung der Kultur (s. u. Protagoras) verwoben hat. Doch wird noch als gorgianisch der Gedanke in Anspruch zu nehmen sein, daß der Logos es mit Recht und Unrecht zu tun habe, wie denn Gorgias auch bei Platon (454 B) die Rhetorik definiert als πειθοῦς δημιουργὸς περὶ τούτων, ἃ ἔστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα. Diese Ueberschätzung des Logos fand zwar lauten Widerhall, aber doch auch kräftigen Widerspruch, wie die gleichzeitige dramatische Litteratur beweist¹⁶). Isokrates legt sogar den Hauptvorwurf gegen die Rhetorik, daß sie die Energie zum praktischen Handeln schwäche, dem Spartaner Archidamos (15) in den Mund, selbstverständlich ohne damit sich selbst zu dieser Anschauung zu bekennen.

6. Um die Einteilung der λόγοι oder, was damit gleichbedeutend ist, ihrer Verfasser, der σοφισταί, bei Isokrates zu verstehen, darf man nicht von der Gruppierung in der

¹⁵) Vgl. E. Maas, Zur Geschichte der griechischen Prosa. Hermes 22 (1887) S. 573, 1.

¹⁶) Vgl. Soph. Philokt. 99. Eriphyle fr. 192. Ach. Syll. Kol. 2, 19 ff. in Berliner Klassikertexte von W. Schubart und U. v. Wilamowitz-Möllendorf V 2 (1907) S. 66. Die zahlreichen Stellen bei Euripides für und gegen die Rhetorik in meinem Buche über diesen S. 206 ff. — Kratinos fr. 300 wirft selbst Perikles vor, daß die λόγοι bei ihm die ἔργα überwiegen. Aristoph. Wolken 882 ff.

Sophistenrede allein ausgehen, sondern muß auch die sonst zerstreuten Äußerungen hierüber heranziehen¹⁷⁾. Darnach ergeben sich unter dem Gesichtspunkt des Stoffes, mit dem sich die λόγοι beschäftigen, folgende 3 Gattungen, die nicht dem Ideal des Isokrates entsprechen: 1) solche περί ἀστρολογίας καὶ γεωμετρίας (Antid. 261. Bus. 23. Panath. 26); 2) die ἐριστικοὶ λόγοι (ad Nik. 51. Panath. 26. Antid. 258. 261. Hel. 6. adv. soph. 1. 20. [Ep. 5, 3]); 3) die λόγοι δικανικοὶ ἢ περί τῶν ἰδίων συμβολαίων, auf welche die Verfasser der sog. τέχναι vorbereiten (adv. soph. 19 f. Paneg. 11. Panath. 1. 11. Antid. 3. 42. 276). Ganz scharf läßt sich allerdings diese Trennung nicht durchführen, erstens weil es Leute gab, die sich mit mehreren Gattungen dieser λόγοι befaßten, und zweitens, weil manche Reden ihrem Inhalt nach zur einen oder anderen Art gerechnet werden können. In der Hauptsache aber gehören zur 1. Gruppe die Schriften der Philosophen im strengen Sinn: der vorsokratischen Naturphilosophen (Antid. 268), zu denen auch Gorgias als Schüler des Empedokles gerechnet wird, sowie die Lehren der Platonischen Akademie mit ihren mathematisch-astronomischen Studien. Unter der 2. Gattung sind die Reden und Schriften der alten Sophisten zu verstehen: des Protagoras und Gorgias in seiner zweiten eristischen Periode, weshalb er neben Zenon und Melissos (Hel. 2—6) gestellt wird, sowie die Erörterungen der Sokratiker, sofern sie dialektischer Art sind. Ja, in gewissem Sinn fällt für die Skepsis des Isokrates die gesamte spekulative Philosophie unter den Begriff der Eristik. Die 3. Klasse bilden die Gerichtsreden in der Art des Lysias und mit den Verfassern von τέχναι sind wiederum Sophisten wie Tisias, Protagoras, Gorgias, Thrasy machos u. a. gemeint. Diesen drei minderwertigen Gruppen von λόγοι stellt Isokrates die nach seiner Meinung höchste Gattung von Reden oder Schriften entgegen: die πολιτικοὶ λόγοι. Freilich ist er keineswegs mit jeder Art der Abfassung solcher Reden oder Schriften einverstanden und er, der sorgsam feilende Schriftsteller, polemisiert

¹⁷⁾ S. hiezu Klett a. a. O. S. 7 ff. — Scheel a. a. O. S. 11 f. — E. Meyer, Gesch. des Alt. V 331 f. — H. Gomperz, Wien. Stud. 27 (1905) S. 168 ff.

wiederholt gegen die Methode des Alkidamas, seine Schüler zur Improvisation von Reden (αὐτοσχεδιάζειν) anzuleiten (adv. soph. 9 f. Paneg. 11)¹⁸⁾. Ebenso wenig sympathisch waren ihm die Entwürfe von Idealstaaten in der Art eines Hippodamos von Milet, Phaleas von Chalkedon und Platons (πολιτεῖαι αἱ ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναι Phil. 12), die er für wertloses Gerede unpraktischer Doktrinäre erklärt. Der Redner muß nach seiner Meinung vielmehr Realpolitiker sein: ein Solon und Kleisthenes, ein Themistokles und Perikles sind ihm die wahren σοφισταί (Antid. 231—236. 313) im diametralen Gegensatz zu der von Platon (Gorg. 503 C ff. 515 E ff. 525 D ff.)¹⁹⁾ und ähnlich auch von Antisthenes (Ath. V 220 D. Is. Hel. 8 f.) vertretenen Anschauung. Isokrates selbst war durch seine schwache Stimme und durch seine Schüchternheit verhindert, die Laufbahn des praktischen Staatsmannes einzuschlagen (Phil. 81 f. Panath. 9 ff. Epist. 8, 7). Konnte er so selbst das Schwert nicht führen, so wollte er wenigstens scharfe Klingen schleifen (Ps.-Plut. Vit. dec. or. 838 E), d. h. er beschränkte sich notgedrungen auf die Heranbildung von Staatsmännern in seiner Rednerschule und auf die politische Journalistik, deren Grundlage eine umfassende allgemeine Bildung (φιλοσοφία) ausmacht (Ad Nik. 51. Adv. soph. 11. Panath. 11. Antid. 270). — Jene drei von Isokrates geringgeschätzten Gruppen von λόγοι scheinen mir nun im wesentlichen identisch zu sein mit den drei Klassen von λόγοι, auf die sich nach Gorgias (Hel. 13) der Redner verstehen muß. Diese sind nämlich 1) οἱ μετεωρολόγων λόγοι, 2) ἀναγκαῖοι διὰ λόγων ἄγωνες, 3) φιλοσόφων λόγων ἄμιλλαι. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die erste Klasse des Gorgias, die es nach diesem lediglich mit δόξα zu tun hat, mit der ersten des Isokrates sich deckt und die spekulative Philosophie im Auge hat. Ebenso kann kein Zweifel sein, daß mit der dritten die Eristik gemeint ist wie mit der zweiten des Isokrates²⁰⁾. So

¹⁸⁾ Vgl. Münscher z. St. und Vahlen a. a. O. S. 514 ff.

¹⁹⁾ Antid. 260 zielt auf Platon, Staat VI. 500 B. Sudhaus a. a. O. S. 64.

²⁰⁾ Nach ἄμιλλας schlägt Scheel (a. a. O. S. 30 f.) zu schreiben vor: ἐν αἷς θεῖκνυται καὶ γλώσσης κάλλος καὶ γνώμης τάχος und setzt m. E. mit Recht die Veröffentlichung der Helena (wie Maaß a. a. O. S. 581)

bleibt als dritte Gleichung die zwischen der zweiten Gruppe des Gorgias und der dritten des Isokrates: dies wären die Gerichtsreden. So hat schon Diels τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, wie ich glaube, sachlich richtig erklärt²¹⁾. Es ergibt sich so eine vortreffliche Uebereinstimmung zwischen Gorgias und Isokrates: beide lehnen für sich persönlich die spekulative Philosophie ab und ebenso die Eristik, was für die dritte und längste Periode seiner Tätigkeit auch für Gorgias stimmt, und beide sehen mit einer gewissen Geringschätzung (ἀγελαίους s. Anm. 21) auf die Gerichtsberedsamkeit herab, der eine als Vertreter der pathetischen epideiktischen Rede, der andere als eifriger Politiker, der nur in seiner Jugend zum Broterwerb eine Zeit lang auch diese niedrigere Gattung betrieben hat. Beide sind endlich darin einig, daß der Redner, um jederzeit sein höchstes Ziel, die geistige Beherrschung der Menschen, erreichen zu können, doch all das verstehen, in alle Sättel gerecht sein muß (Is. Ad Nik. 51).

7) Hiemit steht es durchaus im Einklang, daß Isokrates trotz seiner grundsätzlichen Skepsis dennoch einen gewissen propädeutischen Wert der Philosophie anerkennt. Δεῖ τὸν καλῶς πεπαιδευμένον ἐξ ἐκάστου τούτων φαίνεσθαι βουλευέσθαι δυνάμενον heißt es schon in der Rede an Nikokles (51). Und später wird die Beschäftigung mit Ma-

wie des Palamedes vor 411 im Gegensatz zu Dümmler, der beide noch unter 393 herabrücken will (Akad. S. 35) und unter φιλοσόφων λόγων ἀμύλλαι die Dialoge der Sokratiker versteht.

²¹⁾ Diels (Fragm. der Vorsokr. 1907 S. 559 Anm. 2) hält die überlieferte Lesart ἀναγκαίους unter Hinweis auf Plat. Theaet. 172 E zur Not für möglich, vermutet aber selbst ἀγοραίους. Allein ἀνάγκην ἔχων ὁ ἀντιδικὸς bei Platon ist doch keine genaue Parallele zu der Gorgiasstelle und ἀγοραίους will für Prozeßreden auch nicht recht passen. Nun spricht Isokrates (Panath. 18) von τρεῖς ἢ τέτταρες τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν καὶ πάντα φασκόντων εἰδέναι καὶ ταχέως πανταχοῦ γενομένων. Ich möchte vermuten, daß auch in unserer Stelle zu lesen ist: τοὺς ἀγελαίους διὰ λόγων ἀγῶνας („die gewöhnlichen Prozeßreden“), wozu der Relativsatz: ἐν οἷς εἰς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνη γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖα λεχθεῖς vortrefflich paßt. Vgl. Gorgias bei Platon (456 C) ὁ ῥητορικὸς καὶ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει und 459 A das geflüssentlich wiederholte ἐν ὄχλῳ. Is. Nik. 8: ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῇ πλήθει λέγειν δυνάμενους und Panath. 1: οἱ θεῖνοι περὶ τοὺς ἀγῶνας. Das seltene Wort ἀγελαῖος, in übertragener Bedeutung auch ἀγέλαιος, wird erklärt mit εὐτελής, οὐ γεναῖος, ἰδιωτικὸς, ἀγροῖκος Suidas u. a. bei Stephanus s. v.), ἐν ἀγέλῃ διαγῶν d. h. τῶν πολλῶν, τῶν τυχόντων.

thematik und Astronomie (γεωμετρία καὶ ἀστρολογία) als γυμνασία τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴ τῆς φιλοσοφίας (d. h. der Rhetorik) anerkannt (Antid. 261), wenn auch gleichzeitig, offenbar im Blick auf die Akademie²²⁾, vor ihrer Ueberschätzung gewarnt wird (Antid. 266 f.). Ähnlich wird im ‚Panathenaios‘ (27 f.) zugegeben, daß diese Studien die Jugend von manchen Verirrungen und minder passenden Beschäftigungen abzuhalten geeignet seien, daß sie aber keine passende Tätigkeit für erwachsene und selbständige Männer (ἄνδρες δεδοκιμασμένοι) seien; denn eine zu weitgehende Vertiefung in diese Wissenschaften mache unpraktisch fürs Leben (vgl. Hel. 5). Dies ist nun so genau der Standpunkt des Platonischen Kallikles (Gorg. 484 C. 485 C), der ihm von Sokrates verwiesen wird (491 A: γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς), daß man geglaubt hat, aus jenem spreche niemand anders als Isokrates²³⁾. Doch stimmt die übrige Charakterzeichnung des Kallikles so wenig mit Isokrates überein, daß hievon keine Rede sein kann. Dazu kommt, daß dies die bei den Sophisten allgemein verbreitete Anschauung ist, die Platon auch dem Euthydemos und seinen Schülern in dem nach ihm benannten Dialog (305 DE) sowie dem Prodikos zuschreibt (vgl. auch Protag. 312 B: ἐπὶ παιδείᾳ). Ja selbst Perikles vertritt sie bei Xenophon (Mem. I 2, 46) gegenüber dem jungen Alkibiades und wenn ihn Thukydides (II 40, 1) sagen läßt „φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας“, so meint er damit genau dasselbe wie Kallikles, der von einer philosophischen Tätigkeit als Lebensberuf eine verweichlichende Wirkung (Gorg. 491 B: μαλακία τῆς ψυχῆς) erwartet. Ja wenn der junge Neoptolemos bei Ennius (Cic. Tusc. II 1, 1) nur „paucis philosophari“ will, so spricht er mit den bekannten Versen ohne Zweifel nach einer griechischen Vorlage diese sophistische Meinung aus, die freilich der römischen Lebensauffassung durchaus sympathisch sein mußte. Daß auch Gorgias diese Anschauung von dem zwar nur propädeutischen, aber als solchem anzuerkennenden Wert der Philosophie teilte, ist an sich wahrscheinlich; es spricht dafür aber einmal die oben besprochene Stelle seiner ‚Helena‘, ferner der Umstand,

²²⁾ H. Gomperz, Wien. Stud. 28 (1906) S. 9 f.

²³⁾ Sudhaus a. a. O. S. 55 f.

daß sein Anhänger Kallikles so dachte; und dafür, daß auch Isokrates hierin mit ihm einig war, zeugt außer den angeführten Aeüßerungen die schon erwähnte Darstellung des Gorgias auf Isokrates Grab, die den Meister der Rhetorik in die Betrachtung eines Himmelsglobus vertieft zeigte.

Von den bisher erörterten Ideen, die in den Schriften des Isokrates begegnen, schließt sich die skeptische Grundanschauung an die von Gorgias in seiner Absageschrift an die Philosophie entwickelten Gedanken an. Alles übrige betrifft Fragen, die in Gorgias Τέχνη zur Sprache gekommen sein werden, wobei wir mit Diels (Vorsokr.² S. 559 zu fr. 14) voraussetzen, daß auch die ‚Helena‘ und der ‚Palamedes‘ Bestandteile davon bildeten. Möglich ist, was auf Grund einer Stelle des Aristoteles (fr. 17 Diels) vermutet wurde, daß es auch ein Ἀχιλλέως ἐγκώμιον von Gorgias gab und daß darauf die die Aiakiden verherrlichenden Stellen bei Isokrates (Nik. 42. Euag. 13 ff.) Bezug nehmen²⁴).

8) Daß Isokrates die politische Idee des Panhellenismus, von der er sein ganzes Leben lang zehrte und die er mit anerkannter Meisterschaft, vielleicht aus einer besonderen Veranlassung²⁵), im ‚Panegyrikos‘ ausführte, von Gorgias entlehnt hat, wußte schon das Altertum (Plut. Vit. dec. or. 837 F)²⁶). Den Sophisten, die alle griechischen Lande durchwanderten und die engen Grenzen der heimatlichen πόλεις hinter sich ließen, mußte sich ja dieser Gedanke eines nationalen Zusammenschlusses an Stelle der von lokalen Interessen lebenden Kleinstaatserei besonders nahe legen. Gorgias hat dieses Ideal einer politischen δμόνοια der Hellenen, die ihre Spitze gegen den persischen Erbfeind kehren sollte, in seiner Olympischen Rede entwickelt (Philostr. Vit. soph. I 9, 4) und es in der in Athen gehaltenen Leichenrede unter Anpassung an die Vergangenheit Athens auch den Bürgern dieser Stadt vor Augen gestellt (ib. 5). Den berühmtesten Satz der letz-

²⁴) Scheel a. a. O. S. 43.

²⁵) Diese sieht v. Wilamowitz (Aristoteles und Athen II 380 ff.) in einer um 404 von einem oligarchischen Jonier verfaßten Schmähschrift gegen Athen und zugunsten Spartas, die er aus Paneg. 100—114 zu erschließen sucht.

²⁶) Vahlen a. a. O. S. 518 f.

teren Rede, daß „die über die Barbaren errichteten Siegeszeichen Jubelgesänge, die über Hellenen Klagelieder erheischen“, hat Isokrates fast wörtlich in seine Schrift (Paneg. 158) übernommen, wie er denn in derselben ganz nach dem Vorbild seines Meisters als *ὁμονόιας ξύμβουλος* auftritt (vgl. besonders Paneg. 3. 15. 19. 78. 85. 104. 138. 173 f.). Auch noch in einigen weiteren Einzelheiten verrät der ‚Panegyrikos‘ bewußte Nachahmung des Gorgias von Seiten des Isokrates: so in der Rechtfertigung gegen den Vorwurf, daß Athen die gesellschaftlich Schwachen zu sehr berücksichtige (Paneg. 53. Gorg. fr. 6 *θεράποντες τῶν ἀδίκως δυστυχούντων*), der sich schon in der pseudoxenophontischen Resp. Ath. 10 ff. sowie bei Andokides (3, 28) und in Platons [?] Menexenos (244 E) findet²⁷). Ebenso verrät der durch Nebeneinanderstellung von *φῆμη* und *μῆμη* bewirkte Gleichklang (Paneg. 186) das gorgianische Vorbild (Hel. 2); und wenn es (Paneg. 151) heißt, die Perser seien durch die Monarchie furchtsam geworden und nennen einen sterblichen Mann ‚Gott‘ (*δαίμων*), so erinnert dies daran, daß Gorgias von Xerxes als *ὁ τῶν Περσῶν Ζεύς* redete (fr. 5 a Diels²; vgl. Herod. VII 56). Jenes politische Leitmotiv kehrt aber auch sonst noch mehrfach wieder: so in der ‚Helena‘ (67), wo der Trojanische Krieg als geschichtliches Vorbild hingestellt wird, im ‚Plataikos‘ (59), in der Friedensrede (42), in der Rede ‚Vom Vermögenstausch‘ (57. 77), im ‚Panathenaikos‘ (13 f. 42. 77. 167) und es beherrscht geradezu noch einmal das Sendschreiben an König Philipp von Makedonien, von dem der greise Redner die Verwirklichung seines Ideals erwartete und dem gegenüber er sich auf seine frühere Darlegung im ‚Panegyrikos‘ beruft (Phil. 9. 16. 30. 40. 83. 141. 148)²⁸). Wenn hier der Heraklide Philipp auf seinen heroischen Ahnherrn verwiesen und aufgefordert wird, wie dieser *ἄπασαν τὴν Ἑλλάδα πατρίδα νομίζειν* (Phil. 127), so stimmt damit genau ein herrenloses Tragikerfragment (bei Plut. de ex. 5 p. 600 F; fr. 392 Nauck²) überein, in dem gerade Herakles sagt:

²⁷) Scheel S. 36. Münscher z. St.

²⁸) Außerdem noch in den unechten Briefen an Philipp (3) 2. 6; an Archidamos (9) 11. 17. 19. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 394 ff.

Ἀργεῖος ἢ Θηβαῖος· οὐ γὰρ εὖχομαι
Μιᾶς ἅπας μοι πύργος Ἑλλήνων πατρίς.

Weder für die eine noch für die andere Stelle ist es nötig, mit Dümmler (Antisthenica S. 68) auf den Kynismus zu rekurrieren: sie erklären sich vollkommen aus der Gesinnung, die schon Gorgias zu verbreiten sich bemühte.

9) Isokrates hatte so wenig wie Gorgias eine konsequente Ethik. Dennoch können sie ohne ethische Bezeichnungen nicht auskommen und lehnen sich dabei im großen Ganzen an die Volksmoral an, doch nicht ohne mitunter auch erheblich davon abzuweichen. Der Anteil, den der einzelne Mensch an seinem Schicksal haben kann, wird von Gorgias im Gegensatz zu der höheren Macht der Verhältnisse, die er τύχη nennt, auf die γνώμη zurückgeführt (Hel. 6. 19): ein Gegensatzpaar, dessen sich Isokrates (Ad Nik. 30. Nik. 47. Adv. Call. 32; ähnlich Arch. 92 τύχη — διάνοια) in gleichem Sinn bedient. Gorgias wollte nicht wie die übrigen Sophisten die ἀρετή lehren (Plat. Men. 95 C) und erkannte überhaupt keinen einheitlichen Begriff von ihr an, sondern unterschied besondere ἀρεταί und entsprechende κακίαι jedes Geschlechts, Standes und Lebensalters, weshalb der Platonische Sokrates seinem Schüler Menon, der diese gorgianische (71 D: δοκεῖ γὰρ δήπου σοὶ ἅπερ ἐκείνῳ) Lehre vorträgt (71 E. 74 A), den Vorwurf macht, daß er statt der Einen einen ganzen „Schwarm von Tugenden“ daherbringe (72 A) oder, was dasselbe, die Tugend „in Teile zerstückle“ (79 C). Diese Lehre von der Tugend und ihren Teilen, die auch der hier offenbar gleichfalls von Gorgias abhängige Anonymus Jamblichi übernommen hat (fr. 1, 1: ἀρετὴν τὴν σύμπασαν ἢ μέρος τι αὐτῆς), vertritt auch Isokrates, der (de pac. 32) von ἀρετῇ καὶ τὰ μέρη ταύτης und (ib. 63) von εὐσέβεια καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ redet (vgl. auch Hel. 21). Obwohl nun Isokrates nicht den geringsten Versuch macht, diese Tugendlehre philosophisch zu begründen, so ist er doch von dem Segen der Tugendübung überzeugt und polemisiert in der genannten Rede gegen ethische Theorien, die gerade auch in der gorgianischen Schule aufgekommen waren. Mit den Leuten, die εἰς τοῦτο ἀνοίας ἐληλύθασιν, ὥστ' ὑπειλήφασιν τὴν μὲν ἀδικίαν ἐπὶ νοεῖσιν μὲν

εἶναι, κερδαλέαν δὲ καὶ πρὸς τὸν βίον τὸν καθ' ἡμέραν συμφέρουσαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην εὐδόκιμον μὲν, ἀλυσιτελῇ δὲ καὶ μάλλον δυναμένην τοὺς ἄλλους ὠφελεῖν ἢ τοὺς ἔχοντας αὐτὴν (8, 31) und die in der „ganz unvernünftigen Meinung befangen sind“: κάλλιον μὲν ἐπιτήδευμα εἶναι . . . τὴν δικαιοσύνην τῆς ἀδικίας, χεῖρον δ' οἴονται βιώσεσθαι τοὺς ταύτῃ χρωμένους τῶν τὴν πονηρίαν προηρημένων (ib. 35), müssen Persönlichkeiten gemeint sein wie der Gorgiaschüler Polos, der in genauer Uebereinstimmung mit der hier gezeichneten Ansicht Unrecht tun zwar für αἴσχιον (entsprechend den geltenden νόμοι), aber nicht für κάκιον erklärt als Unrecht leiden (Plato Gorg. 474 CB) und dessen eigentliches Lebensideal ein Despotismus wie der des Archelaos von Makedonien ist (470 D ff.). Im Gegensatz dazu lobt es Isokrates an Euagoras (25 f.), daß dieser ὁσίως καὶ δικαίως zu seiner Herrschaft gelangt sei, gerade wie es auch Xenophon an seinem aus der Schule des Gorgias hervorgegangenen Freund Proxenos hervorhebt, daß er allerdings nach Macht und Reichtum gestrebt habe, aber nur σὺν τῷ δικαίῳ καὶ καλῷ (An. II 6, 18). Ebenso entschieden erklärt sich Isokrates (de pac. 33 f. 69. 93) gegen den extremsten Standpunkt der πλεονεξία, den bei Xenophon Menon (II 6, 21 ff.), bei Platon (Gorg. 492 B) Kallikles und (im Staat I 338 C) Thrasymachos einnimmt. Er will nichts wissen von der Umwertung aller Werte (Thuk. III 82. Plat. Staat VIII 560 DE; vgl. zu Gorg. 492 B), die auch der Anonymus Jamblichii (fr. 6, 1) ablehnt, und lobt es (Aerop. 20) an den Vorfahren, daß sie bei der Erziehung zum Staatsbürger nicht δημοκρατία mit ἀκολασία, ἐλευθερία mit παρανομία, ἰσονομία mit παρρησία und εὐδαιμονία mit ἐξουσία τοῦ πάντα ποιεῖν gleichgesetzt haben, worauf er, offenbar im Anschluß an Platon, die beiden Begriffe der Gleichheit, den mechanischen und den proportionalen, erörtert (21)²⁹). Auch nach-

²⁹) Warum diese Unterscheidung, die auch schon Nik. 14 gemacht wird, kynischen Ursprungs sein soll (H. Gomperz, Wien. Stud. 27 S. 206), vermag ich nicht einzusehen. Sie liegt, was Gomperz und Münscher (z. St.) übersehen haben, auch schon Gorg. 508 A zugrunde. Die mathematischen Bezeichnungen γεωμετρική und ἀριθμητική ἰσότης passen doch vortrefflich in die Platonische Schule mit ihrem pythagoreisierenden Einschlag. Daß übrigens schon die Sophistik den Begriff der

her (7, 49) wird nochmals auf die Umwertungstheorie angespielt (vgl. noch ib. 55. 60. 70) und in der Rede vom Vermögenstausch (283) erfährt sie eine ebenso entschiedene Zurückweisung mit den Worten: οὐδὲ τοῖς ὀνόμασιν ἐνιοὶ τινες ἔτι χρωῖνται κατὰ φύσιν ἀλλὰ μεταφέρουσιν ἀπὸ τῶν καλλίστων πραγμάτων ἐπὶ τὰ φαυλότατα τῶν ἐπιτηδευμάτων. Trotz dieses Protestes gegen die Lehre vom Recht des Stärkeren lehnt sich Isokrates in seiner ‚Helena‘ augenscheinlich an das gleichnamige von ihm selbst (10, 14) charakterisierte und kritisierte παίγνιον seines Meisters an, indem er das Naturgesetz, daß das Schwächere dem Stärkeren unterliegen muß (Is. Hel. 47. Gorg. Hel. 6), genau wie dieser zur Entlastung seiner Heldin und ihres Geliebten ausnützt (Is. Hel. 54 ff. Gorg. Hel. 15 ff.)³⁰). Damit wird das Naturgeschehen und das sittliche Handeln als gleichartig vorausgesetzt und der Wille ausgeschaltet.

10) Schwer zu entscheiden ist es endlich, ob Isokrates, wo er von der Bedeutung der τέχνηατ redet, in den Spuren des Gorgias oder des Protagoras wandelt. Daß die Erfindungstheorie in der Schule des Gorgias eine bedeutende Rolle spielte, beweist der ‚Palamedes‘ (30 f., wozu vgl. Eurip. fr. 910) und der Anfang der Τέχνη des Polos (Gorg. 448 C): ein τόπος, den Antiphon (de mort. Her. 14; de salt. 2) widerspiegelt und dessen Gegensatzpaar τέχνη—τύχη bei Agathon (fr. 6. 8. Nauck²) wiederkehrt und bei dem Tragiker Antiphon (fr. 4) anklingt³¹), während ein Παλαμηδικὸν ἐξέυρημα bei Eupolis (fr. 351 Kock) als sprichwörtlich erscheint, sowie die Wichtigkeit, die der Gorgiasschüler Kritias den Erfindungen beilegt (fr. 2). Bei Isokrates paßt die Stelle in der Sophistenrede (15), wo von der rhetorischen ἐμπειρία und τέχνη die Rede ist, wohl besser in einen Gedankengang, wie ihn Polos

ισότης erörterte, sieht man aus Eurip. Phoin. 541 ff., wozu Dümmler, Proleg. zu Platons Staat (1891) S. 10 f.

³⁰) Vgl. Philol. 67 (1908) S. 563 f. und Scheel a. a. O. S. 42. Dieser sucht S. 39 f. auch einige Berührungen zwischen Gorg. fr. 6 (Diels) und Is. Ad Nik. nachzuweisen, die aber unerheblich und wenig beweiskräftig sind.

³¹) Vgl. Philol. 67 (1908) S. 565. Weitere Uebereinstimmungen zwischen Gorgias und Antiphon bei Scheel a. a. O. S. 59, 1. Agathon fr. 6: Τέχνην τύχην ἔστρεψε καὶ τύχην τέχνην. Fr. 8: Καὶ μὴν τὰ μὲν γε τῇ τέχνῃ πράσσειν, τὰ δὲ ἡμῖν ἀνάγκη καὶ τύχῃ προσγίγνεται (vgl. Gorg. Hel. 6. 19). — Antiph. fr. 4: Τέχνην κρατοῦμεν, ὧν φύσει νικώμεθα.

nach seinem einleitenden Satz weiter verfolgt haben wird, während der Zusammenhang, in dem die τέχναι anderweitig (Paneg. 40. Antid. 254) erscheinen, eher auf Protagoras weist, wovon unten zu reden sein wird.

II.

Den Protagoras nennt Isokrates nur an einer einzigen Stelle (Hel. 2) mit Namen, hier aber spricht er von ihm in einer Weise, die die Vertrautheit mit seinen Schriften (συγγράμματα) bei ihm selbst wie bei seinen Lesern zur selbstverständlichen Voraussetzung hat. Obwohl er hier gegen die Eristik Stellung nimmt, so hat er doch auch manche Anschauungen mit Protagoras gemein und eine Reihe seiner Gedanken sich angeeignet; ja es bietet sich vielleicht mitunter die Möglichkeit, die Ueberlieferung über die Ideen des Protagoras aus Isokrates zu vervollständigen.

1) Als Ziel der rhetorischen Bildung bezeichnet Isokrates, auch wenn wir von einer Stelle in der zweifelhaften Schrift an Demonikos (34) absehen, wiederholt die εὐβουλία. Innerhalb eines umfangreichen, von der Entwicklung der Kultur handelnden τόπος im ‚Nikokles‘, der in der Rede vom Vermögenstausch wörtlich wiederkehrt, heißt es (Nik. 8 = Antid. 256): ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῇ πλῆθει λέγειν δυναμένους, εὐβούλους δὲ νομίζομεν, οἵτινες ἂν αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς ἄριστα περὶ τῶν πραγμάτων διαλεχθῶσιν. Die erste Gattung von Rednern sind also die von Isokrates gering geschätzten bloßen Praktiker, namentlich die Gerichtsredner, die zweite die höher gebildeten, bei denen die praktische Wirksamkeit auf persönlicher Bildung (φιλοσοφία) ruht. Denn, wie anderweitig (Antid. 285) ausgeführt wird, anstatt der unfruchtbaren Spekulationen der sog. Philosophen gilt es sich Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben, ἐξ ὧν καὶ τὸν ἴδιον οἶκον καὶ τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως καλῶς διοικήσουσιν, ὥνπερ ἔνεκα καὶ πονητέον καὶ φιλοσοφητέον καὶ πάντα πρακτέον ἐστίν (vgl. ad Nik. 13). Dies ist genau das, was Protagoras bei Platon (318 E) als Zweck seines Unterrichts definiert: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνα-

τώτατος ἂν εἶη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Auch unter den den Fürsten und Feldherrn zierenden Eigenschaften fehlt die εὐβουλία nicht (Euag. 46)³²⁾.

2) Von der sokratisch-platonischen Anschauung, nach der Tugend gleich Wissen ist (Is. Hel. 1) und der Ueberschätzung der Erziehung bei den meisten Sophisten (z. B. Antiphon fr. 60. Kritias fr. 9. Prodikos im Eryx. 398 B.C. 404 D. Eurip. Hik. 913 f.) unterscheidet sich Isokrates dadurch, daß er über das Verhältniß von natürlicher Begabung und Bildung eine viel gemäßigte und bescheidenere Ansicht hat. So hoch er selbst als Lehrer der Rhetorik die unterrichtende und erzieherische Tätigkeit schätzt, so steht ihm doch der Satz unverrückbar fest, daß eine ersprießliche intellektuelle und sittliche Ausbildung entsprechende natürliche Fähigkeiten voraussetzt, daß die παιδεία niemals imstande ist, die φύσις eines Menschen umzuwandeln. Umgekehrt bedarf freilich auch jede angeborene Begabung der methodischen Schulung. So unterscheidet er φύσις und μελέτη (Antid. 197 f. 291. 309), φύσις und ἐπιμέλεια (in körperlicher und geistiger Hinsicht ib. 181—185; vgl. Archid. 4. Panath. 265), φύσις und ἐμπερία (adv. soph. 14 f.). Manchmal wird der der φύσις entgegengestellte Begriff noch nach seiner theoretischen und praktischen Seite unterschieden, so daß sich eine Dreiteilung ergibt: so z. B. 1) πεφυκέναι καλῶς, 2) παιδευθῆναι καὶ λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην, 3) ἐντρίβειν γενέσθαι καὶ γυμνασθῆναι περὶ τὴν χρεῖαν καὶ ἐμπερίαν (Antid. 187; ib. 192 φύσις, ἐμπερία, παιδεία) oder (adv. soph. 17): δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν πρὸς τῇ τὴν φύσιν ἔχειν οἷαν χρή, τὰ μὲν εἶδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι. Daß diese Dreiteilung nur eine weitere Ausführung der obigen Zweiteilung ist

³²⁾ Warum diese der Sophistik durchweg (vgl. Plat. Gorg. 520 E. Men. 91 A) geläufige und von Xenophon (Mem. IV 1, 2) sogar dem Sokrates geliehene Definition des Bildungsziels gerade „antisthenisch“ sein soll (Joël, Der echte und der xenophont. Sokrates I 542 f.), vermag ich nicht einzusehen. Speziell protagoreisch mag die Bezeichnung εὐβουλία sein, die, wohl unter dem Einfluß des Abderiten, in der dramatischen Literatur häufig begegnet: vgl. Eurip. Hel. 757 mit Soph. Antig. 1050. 1098. 1242 (ἀβουλία). Chairemon, Achilleus Thersitoktonos fr. 2: Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία. Plato (Staat I 348 D) gibt den Ausdruck auch dem Thrasymachos.

und mit dieser nicht im geringsten im Widerspruch steht, leuchtet ohne weiteres ein³³). Die Frage, ob für die geistige Entwicklung des Menschen Naturanlage oder Erziehung ausschlaggebend sei, ist schon frühe aufgeworfen worden. Bereits Pindar (Ol. II 86 f. IX 100 ff.) entschied sie zugunsten der Begabung. Im sophistischen Zeitalter stand sie im Mittelpunkt der Erörterung. Euripides berührt sie im ‚Hippolytos‘ (916 ff.) und scheint bald darauf im ‚Phoinix‘ näher darauf eingegangen zu sein, in dem (fr. 810) ebenfalls die φύσις für das wichtigste erklärt wird. Der Komiker Eupolis nahm mit dem Beispiel des Aristeides hierauf Bezug (fr. 91)³⁴). Unter den Sophisten war es im Unterschied von Prodikos und Antiphon sowie Kritias (fr. 9) insbesondere Protagoras, der die φύσις neben der παιδεία zu ihrem Recht kommen ließ: ,φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται‘ hieß es in seinem ‚Μέγας λόγος‘ (fr. 3) und, wenn auch für ihn ohne μελέτη keine τέχνη denkbar ist (fr. 10), so weiß er doch, daß die Bildung nicht in einem oberflächlichen Drill besteht, sondern zu großer Tiefe kommen muß, wenn sie in der Seele Wurzel schlagen soll (fr. 11). Es ist daher gewiß eine bewußte und absichtliche Verschiebung, wenn ihn Platon (323 CD) die φύσις im Sinn der individuellen Naturanlage vollständig ignorieren und unter Berufung auf die sittliche Verantwortlichkeit alles Heil von der Belehrung und Uebung (διδαχή, ἐπιμέλεια, ἀσκησις) erwarten läßt. Viel eher dürften die Worte des Anonymus Jamblichi (fr. 1, 2 f.) dem Sinne des Protagoras entsprechen φῦναι μὲν πρῶτον δεῖν καὶ τοῦτο μὲν τῇ τύχῃ ἀποδεδοσθαι, τὰ δὲ ἐπ’ αὐτῷ ἤδη τῷ ἀνθρώπῳ τὰδε εἶναι, ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν φιλόπονον τε καὶ πρωϊαίτατα μαν-

³³) Der Versuch Scheels (a. a. O. S. 11), die Dreiteilung auf Gorg. Hel. 4 zurückzuführen, scheint mir ganz verfehlt.

³⁴) Eupolis fr. 91: Νικ. πῶς γὰρ ἐγένοντο δίκαιοι; Arist. ἡ μὲν φύσις τὸ μέγιστον ἦν, ἔπειτα δὲ | καὶ γὰρ προθύμως τῇ φύσει συνελάβανον. Hiezu vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 181, 87. Die ersten Worte der Antwort des Aristeides entsprechen dem Phoinixbruchstück; statt des bei Euripides weiter folgenden Gedankens hat der Komiker die populäre Ansicht vom freien Willen eingesetzt. S. meinen Eur. S. 178 und 180, wo auch Demokrit fr. 33 (Diels) und fr. trag. adesp. 516 herangezogen ist, sowie Philol. 67 (1908) S. 555. 574 f. — Jakoby, De Antiphontis sophistae περὶ ἑμνοίας libro (1908) S. 44 f., der jedoch den Unterschied zwischen Antiphon und Protagoras übersieht.

θάνοντα (vgl. Prot. fr. 3 ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μαν-
θάνειν) καὶ πολλὸν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα. εἰ δέ τι ἀπέ-
σται τούτων καὶ ἓν, οὐχ οἷόν τέ ἐστὶν οὐδὲν ἐς τέλος τὸ ἄκρον
ἐξεργάσασθαι, ἔχοντος δὲ ἅπαντα ταῦτα ἀνυπέρβλητον γίγνεται
τοῦτο, ὅτι ἂν ἀσκή τις τῶν ἀνθρώπων. Schon H. Gomperz
hat (Wien. Stud. 27 S. 169 f.) auf die frappante Ueberein-
stimmung dieser Stelle mit den angeführten Aeußerungen des
Isokrates in den Reden gegen die Sophisten und vom Ver-
mögenstausch sowie mit Platon Phaidr. 269 D aufmerksam
gemacht, die soweit geht, daß selbst das von dem Anonymus
für sein Ideal gebrauchte Wort ἀνυπέρβλητον bei Isokrates
genau in demselben Zusammenhang (Ant. 191 und ähnlich
schon vorher 189; vgl. auch noch Euag. 59 τὴν φύσιν ἀνυ-
πέρβλητον ἔχοντα) sich wiederfindet. Gomperz nimmt daher
an, daß die uns fragmentarisch erhaltene Schrift des Anony-
mus Jamblichi die gemeinsame Quelle sei, aus der Isokrates
wie Platon jene Gedanken über Bildung und Erziehung ge-
schöpft haben. Mir macht dieser Anonymus mehr den Ein-
druck eines Compilers (ähnlich wie Antiphon) und ich halte
es daher für sehr wahrscheinlich, daß er auch hier nicht ori-
ginal ist, sondern daß alle drei, Platon, Isokrates und der An-
onymus von einer gemeinsamen vierten Autorität abhängen und
daß dies niemand anders ist als Protagoras. Im einzelnen er-
innert das Wort ἀνυπέρβλητος an den Titel ,καταβάλλοντες'
der Protagoreischen Hauptschrift sowie an die ,ὑπερβάλλοντες'
des Thrasymachos (fr. 7 Diels). Wenn ferner Protagoras
seinen Schülern in Aussicht stellte, wie er das bei Platon
(318 A) tat, daß sie durch seinen Unterricht ,besser werden',
so geschah dies natürlich unter der Voraussetzung einer ent-
sprechenden, bildungsfähigen φύσις, womit abermals Isokrates
(Antid. 185; vgl. ad Demon. 19) übereinstimmt. Schließlich
halte ich es auch für möglich, daß das für das Verhältnis
von Natur und Bildung sowohl von Isokrates (ad Nik. 12.
Antid. 211—214) als auch von dem Xenophontischen Sokra-
tes (Mem. IV 1, 3 f.) gebrauchte und auch von Kallikles in
eigenartig polemischer Weise verwendete (Gorg. 484 C) Bild
von der Dressur der Tiere in letzter Linie auf Protagoras zu-
rückgeht. Wenn wirklich, was von anderer Seite in dieser

Zeitschrift sehr wahrscheinlich gemacht wurde ³⁵⁾, das berühmte Chorlied in Sophokles ‚Antigone‘ (334 ff.), auf die Ansicht des Protagoras über die Entstehung der Kultur Rücksicht nimmt, so haben wir ja hier den Gedanken, daß der Mensch, der περιφραδῆς ἀνὴρ, mit seinen μηχαναί die Tiere, das wilde Roß und den trotzigsten Stier, zähmt und in seinen Dienst zwingt und daß er, wie ihnen, so auch sich selbst Gesetze gibt: eine Betrachtungsweise, die derjenigen des Isokrates und Xenophon mindestens sehr nahe kommt: μηδὲ καταγνῶς τῶν ἀνθρώπων τοσαύτην δυστυχίαν, ὥς περὶ τὰ μὲν θηρία τέχνας εὐρήκαμεν, αἷς αὐτῶν τὰς ψυχὰς ἡμεροῦμεν καὶ πλείονος ἀξίας ποιοῦμεν, ἡμᾶς δ' αὐτοὺς οὐδὲν ἂν πρὸς τὴν ἀρετὴν ὠφελήσαιμεν (ad Nic. 12 und entsprechend an den anderen Stellen) ³⁶⁾.

3) Ablehnend verhält sich Isokrates gegenüber der Eristik des Protagoras, die er in der ‚Helena‘ (1: δύο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντιπεῖν, wozu Diog. L. 9, 51) unverkennbar charakterisiert. Ebenso wird er, der Verfasser einer ‚Τέχνη ἐριστικῶν‘ (Diog. L. 9, 55) mit andern gemeint sein an den oben angeführten Stellen, wo von den περὶ τὰς ἐριδας διατρίβοντες (adv. soph. 1. 20 etc.) die Rede ist. Und wenn (Antid. 45) von ἀντιλογικοί gesprochen wird, so wird hier ohne Zweifel auch an die ‚Ἀντιλογία‘ des Protagoras gedacht sein (Diog. L. 9, 55. fr. 5 Diels). In derselben Rede wehrt sich Isokrates auch gegen die Insinuation des Πρωταγόρου ἐπάγγελμα‘ (Arist. Rhet. II 1402 A), der Kunst τοῦς ἥττους λόγους κρείττους ποιεῖν (Antid. 15) ³⁷⁾, nimmt aber,

³⁵⁾ W. Schmid, Probleme aus der sophokleischen Antigone im Philol. 62 (1903) S. 12 ff., anknüpfend an Blas, Zu Sophokles Antigone und Platons Protagoras im Jahrb. für Philol. 155 (1897) S. 477 ff.

³⁶⁾ Nach Joël (Sokrates I 543 f.) soll die Stelle der Memorabilien, nach H. Gomperz (Wien. Stud. 28 S. 5) die Äußerungen des Isokrates „den Kynischen Gedanken von der Vorbildlichkeit der Tiere“ verraten. Nun stellt der Kynismus allerdings den Menschen die Tiere als vorbildlich hin, aber gerade in ihrem unberührten Naturzustand (z. B. Dio Chrys. Or. XL 32. 41 Vol. II S. 54. 57 v. Arnim. LVIII. 3 ib. S. 172), während es sich hier vielmehr um die Veredlung der Tiere zu Kulturzwecken handelt, von welcher letzteren der Kyniker nichts wissen will. — Soph. Ant. 351 ἀξέεται: „für sich, zu seinem Gebrauch kräftigen, züchten“. Schmid a. a. O. S. 14. — Auf die φύσις im Sinn der εὐγένεια legt Isokrates ebenfalls sehr hohen Wert: Nik. 28. Euag. 12 ff. 81 (vgl. Soph. Ap. 1093 ff.). Phil. 67. 76. Hel. 44. Bus. 10.

³⁷⁾ v. Skala a. a. O. S. 446.

unbeschadet seiner besonderen Anschauungen, den ganzen Stand der Rhetoren (ib. 175. 243) gegen den auch ihm persönlich (ib. 30. 60) gemachten Vorwurf des διαφθείρειν τοὺς νεωτέρους in Schutz.

4) In dreien seiner Schriften kommt Isokrates auf den Urzustand der Menschheit und die Entwicklung der Kultur zu sprechen: im ‚Panegyrikos‘, im ‚Nikokles‘ und in der Rede ‚vom Vermögenstausch‘. Die beiden letzteren Stellen (Nik. 5—9. Antid. 253—257) stimmen wörtlich überein. Es wird hier die Rede (λόγος) als Schöpferin der Kultur gefeiert: sie ist es, welche als die Vermittlerin gegenseitiger Verständigung die den Tieren in mancher Hinsicht, wie Schnelligkeit, Körperkraft und sonstigen Fähigkeiten (εὐπορίας), nachstehenden Menschen über das tierische Leben (θηριωδῶς ζῆν) erhoben, gemeinsame Siedlung veranlaßt, zur Erfindung der Künste (τέχναι) geführt und schließlich die Gesetze über Gut und Böse (περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν αἰσχυρῶν καὶ τῶν καλῶν) hervorgebracht hat. So wird der λόγος für das Individuum wie für das Gemeinwesen der Führer zur εὐβουλία. Diese Skizze erhält eine Ergänzung durch die ausführliche Darstellung der Anfänge der attischen Kultur im ‚Panegyrikos‘ (28—50), sowie durch einige gelegentliche Bemerkungen in anderen Schriften. Hier lehnt sich zwar Isokrates an die landschaftliche Legende an, wonach es Demeter war, die durch die Einführung des Ackerbaus und der Mysterien die Menschen aus dem θηριωδῶς ζῆν herausführte. Aber diese fabelhafte Geschichte (μυθώδης λόγος 28) ist nur künstlerische Einkleidung. In Wirklichkeit entwickelt der Redner den Gedanken des Xenophanes (fr. 18), daß die Menschen im Verlauf der Zeit ihre Kultur sich selbst geschaffen haben, den er mit dem Mythos, wonach die Kultur ein Göttergeschenk ist, nur ganz lose verbindet (32 f.). Ferner spielt noch der lokalpatriotische Gedanke herein, daß Athen es ist, das das Werk der Demeter fortsetzt und die Kultur den übrigen Griechen und den Barbaren vermittelt. Im übrigen ist das Bild im wesentlichen dasselbe wie in der kürzeren Schilderung der beiden andern Reden: auch hier steht am Anfang der Tierzustand, darauf folgt die Humanisierung durch

Ackerbau und Religion, dann die Staatenbildung, welche dem *ἀνόμως ζῆν καὶ σποράδην οἰκεῖν* ein Ende macht, und die Beseitigung der anfänglichen Tyrannis oder Anarchie durch Gesetz und Verfassung (*νόμοι — πολιτεία*). In dem so geordneten Leben entwickelt sich durch die „Erfindung“ der Künste das Gewerbe und bildet sich zum Zweck des Austauschs der Produkte mit andern Ländern der Handelsverkehr aus. Es folgt dann die Kultur des agonalen Zeitalters mit seinen gymnischen und musischen Wettkämpfen. Die Krone der ganzen Entwicklung aber bildet die „Philosophie“, d. h. die geistige, namentlich wissenschaftliche Betätigung im weitesten Sinne, insonderheit der Beredsamkeit; denn der *λόγος* ist es, wodurch sich ebenso der Mensch als Gattung von den Tieren unterscheidet, wie der einzelne sich durch seine kunstgerechte Handhabung, das *σύμβολον τῆς παιδεύσεως*, sich über Seinesgleichen erhebt. All das erscheint hier als das Verdienst Athens; es ist aber mit Händen zu greifen, daß hier ein allgemeines Schema der Kulturentwicklung der Geschichte Athens angepaßt ist. Daß diese Vorstellung vom Entwicklungsgang der menschlichen Kultur dem Redner auch sonst vorschwebt, beweisen zerstreute, mit einzelnen Zügen dieses Bildes übereinstimmende Bemerkungen in andern Schriften: so, wenn in der ‚Helena‘ (35 wie Paneg. 39) vom *σποράδην οἰκεῖν* der Menschen gesprochen wird anläßlich des Synoikismos des Thesens, wenn im ‚Panathenaios‘ gesagt wird (119), daß die Monarchie eine ältere Staatsform sei als die Oligarchie und Demokratie (wie Paneg. 39), wenn im ‚Busiris‘ (25) die Religion es ist (wie Paneg. 28 f.), die allerdings hier mit stärkerer Betonung ihrer schreckenden Seite, dem *θηριωδῶς διακείσθαι πρὸς ἀλλήλους* ein Ende macht, und wenn endlich in der Rede ‚vom Vermögenstausch‘ (293) die Rede als das den Menschen über das Tier erhebende Merkmal bezeichnet wird (wie Nik. 6 und Ant. 254). Als ein neuer Zug, der sich aber leicht einfügt, tritt etwa noch die Bemerkung hinzu, daß die alten Athener außer gegen die Barbaren nur noch den gerechtesten aller Kriege führten, nämlich den gegen die wilden Tiere (Panath. 163).

Es springt in die Augen, wie viel diese Darstellung der Kulturentwicklung mit dem *Mythos* in Platons Pro-

tagoras (320 D ff.) gemein hat. Sobald man die mythische Einkleidung beseitigt, trifft man auf dieselben Gedanken. Die Menschen, ihrer körperlichen Ausrüstung nach den Tieren gegenüber vielfach im Nachteil, erheben sich über sie durch die Fähigkeit religiöse Vorstellungen zu bilden und eine artikulierte Sprache hervorzubringen, durch Ackerbau und Gewerbe. Sie wohnen anfangs zerstreut (322 A. Is. Paneg. 39. Hel. 35); aber die Schwierigkeit sich gegen die wilden Tiere zu behaupten (vgl. Is. Panath. 163) nötigt sie zu gemeinsamer Siedlung. Diese hat noch keinen Bestand, weil die sittliche Grundlage fehlt (vgl. Is. Paneg. 39), die erst mit der Anerkennung von αἰδώς und δίκη als Autoritäten (vgl. Is. Bus. 25) gegeben ist. Nur sie macht vermöge der πολιτικὴ ἀρετή den Kulturstaat möglich. Eine beachtenswerte Abweichung liegt nur darin, daß die Kultur bei Isokrates im λόγος bei Plato-Protagoras im νόμος gipfelt. Beide sind zwar darin einig, daß ein Hauptvorzug des Menschen vor dem Tier die Rede ist: aber bei dem einen ist damit nur die artikulierte Sprache (φωνὴ καὶ ὀνόματα) gemeint, bei dem andern die stilisierte Rede (λόγος). Diese Ersetzung des νόμος und der πολιτικὴ ἀρετή durch den λόγος als höchste Kulturleistung mag Isokrates unter dem Einfluß des Gorgias vorgenommen haben³⁸⁾; sonst erinnert aber in diesen Gedankengängen nichts an diesen.

Es fragt sich nun, ob Isokrates aus Platons „Protagoras“ geschöpft hat oder ob er und Platon von einer gemeinsamen Quelle, einer Schrift des Protagoras, abhängig sind. Letztere „Möglichkeit“ hat schon H. Gomperz offen gelassen³⁹⁾; sie wird zur größten Wahrscheinlichkeit, wenn sich schon bei Schriftstellern des 5. Jahrhunderts die bei Platon und Isokrates vorliegenden Gedanken in ähnlichem Zusammenhang nachweisen lassen. Dies ist in der Tat der Fall⁴⁰⁾. Hier kommt

³⁸⁾ Scheel a. a. O. S. 8.

³⁹⁾ Wiener Studien 27 S. 187.

⁴⁰⁾ Für die Teleologie im ersten hier für uns nicht in Betracht kommenden Teil des Protagorasmythus habe ich Philol. 67 (1908) S. 553 f. auf Herodot III 108 verwiesen. Ich füge jetzt noch das merkwürdige Bruchstück des Jon von Chios bei Ath. III D (fr. 38 Nauck²) hinzu über die τέχναι des Löwen und des Igels sowie Trag. fr. adesp. 478 (θεῖα προνοία πάντ' ἐγέννησεν φύσις Stob. Ecl. I 1, 13), das freilich auch späteren Ursprungs und kynisch oder stoisch beeinflusst sein kann.

in erster Linie Sophokles mit dem schon berührten Chorlied (Antig. 332 ff.) in Betracht: die Sprache, das Denken, die Staatenbildung, die τέχνη und nicht zuletzt Religion und Rechtsbewußtsein sind wie bei Platon die wesentlichsten Bestandteile der Kultur, die den Menschen zum Herrn der Erde und der Tierwelt macht ⁴¹⁾. Ferner gehört jedenfalls teilweise hierher die merkwürdige Theodizee, die Euripides (Hik. 195 ff.) dem Theseus in den Mund legt: da finden wir das tierische Leben, den Verstand, die artikulierte Sprache, den Ackerbau, Kleidung und Wohnung, Seefahrt und Handelsverkehr ⁴²⁾. Drittens gibt ähnliche Gedanken wieder das große Bruchstück aus dem ‚Sisyphos‘ des Kritias (fr. 25). Auch danach war das Menschenleben zuerst „tierisch und ungeordnet“ und es herrschte lediglich die Gewalt (ἰσχύς). Die Einführung der Gesetze mit ihren Strafbestimmungen verscheuchte das Verbrechen nur in geheime Schlupfwinkel. Erst — und dies ist offenbar eigene Zutat des Kritias — die „Erfindung“ der Religion durch einen klugen Mann schaffte gründlich Wandel. Kritias verbindet damit die Theorien des Prodikos (fr. 5) über den Ursprung der Religion aus der Dankbarkeit für den von Himmel und Erde gespendeten Segen und des Demokrit (Diels, Vorsokr.² S. 365 Nr. 75) aus der Furcht vor den schreckenden Himmelserscheinungen; erst der so begründeten Gottesfurcht gelang es, der ἀνομία Herr zu werden ⁴³⁾: eine Theorie, die auch bei Isokrates im ‚Busiris‘ (25) deutlich vorliegt. Endlich ist auch die Komödie, sofern sie die Vorstellungen von einem romantisch idealisierten Urzustand der Menschheit verhöhnnte und den Menschenhassern der Gegenwart „die Wilden“ der Urzeit vor Augen stellte, wie Pherekrates in seinen 420 aufgeführten ‚Ἀγριοί‘ (fr. 5 ff. Kock) tat, Zeuge für die schon damals verbreitete Theorie von den tierisch-rohen Anfängen der Menschheit, da es, wie Protagoras bei Platon (327 D) sagt, „weder

⁴¹⁾ Vgl. Blaß und W. Schmid oben Anm. 35.

⁴²⁾ S. hiezu meinen Euripides S. 64 ff. Eine merkwürdige Aehnlichkeit einerseits mit Eur. Hik. 207 f., andererseits mit Aisch. Prom. 459 f. hat das aus irgend einem ‚Palamedes‘ stammende fr. trag. adesp. 470 (Ἐπεὶτα πάσης Ἑλλάδος καὶ ξυμμάχων βίον διόκησ' ὄντα πρὶν πεφυρμένον Θηροῖν θ' ὅμοιον. πρῶτα μὲν τὸν πάνσοφον Ἀριθμόν ηἱρήν' ἔξοχον σοφισμάτων).

⁴³⁾ Vgl. Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt. 1903. XI. S. 99 ff.

Erziehung noch Gerichtshöfe noch Gesetze noch irgendwelche Nötigung sich um die Tugend zu kümmern gab“. Zu diesen Dichtern des 5. Jahrhunderts tritt dann noch aus dem vierten Moschion, der in einem langen Bruchstück (fr. 6 Nauck²⁾ ἀρχὴν βροτείου καὶ κατὰστασιν βίου schildert und sich unter allen vielleicht am engsten an das verlorene prosaische Original anschließt. Auch er beginnt mit dem tierischen Leben der Menschen, die in Höhlen wohnten, den Ackerbau noch nicht kannten, einander in kannibalischer Weise vertilgten und statt unter der Herrschaft des Gesetzes unter der der Gewalt standen. Im Laufe der Zeit aber lehrte sie „sei es die Fürsorge des Prometheus, sei es die Notwendigkeit, sei es in langer Uebung die Natur selbst“ die Bepflanzung der Erde mit Korn und Wein, den Bau von Häusern und Städten und ein zivilisiertes Leben unter geordneten Sitten und Gesetzen. Alle diese dichterischen Darstellungen der Anfänge und der Entwicklung der Menschheitskultur haben trotz ihrer je nach dem Zweck und Zusammenhang der einzelnen Dichtung verschiedenen Färbung eine Reihe grundlegender gemeinsamer Züge: an der Spitze der Menschheitsgeschichte steht nicht ein goldenes Zeitalter, sondern ein tierischer Urzustand. Aus diesem hat sich die Menschheit im Lauf der Zeit nicht durch Götterhilfe — diese Mythen sind nur noch Ornament — sondern durch eigene Kraft, d. h. durch ihre natürlichen Fähigkeiten herausgearbeitet. Die Erfindung des Ackerbaus und der τέχνη bilden die Grundlage der materiellen Kultur, die im Handelsverkehr der Völker ihren Höhepunkt erreicht; die Quellen des geistigen Lebens sind Sprache und Religion, von denen der Weg zu Kunst, Wissenschaft und Recht, kurz zu dem auf sittlichem Grunde ruhenden Kulturstaat führt. Wie ähnlich dieser Gedankenkreis dem bei Platon und Isokrates uns entgegentretenden ist, leuchtet ein. Da er aber älter sein muß, so ist es das einfachste, ihn auf die Schrift des Protagoras *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* zurückzuführen⁴⁴⁾, aus der die Dichter, der Philosoph und der Redner

⁴⁴⁾ Diog. L. 9, 55. Es wird heute wohl niemand mehr diesen Titel mit Bernays (Rhein. Mus. 7, 466) auf eine rhetorische Theorie deuten. Vgl. Dümmler, Proleg. zu Platons Staat (1891) S. 28, 1. Zu *κατάστασις*

schöpften. Die platonische Skizze läßt sich aus den andern Schriftstellern da und dort um eine Einzelheit bereichern: so werden wir nach Euripides (Hik. 209 f.) und Isokrates (Paneg. 42) auch dem Handel eine Stelle in dem Kulturbild des Protagoras anweisen dürfen, den Platon als für seine Zwecke nebensächlich, beiseite ließ.

5) Isokrates kennt nach seiner eigenen Aussage (Phil. 12) eine ganze Reihe von πολιτεῖαι ὑπὸ τῶν σοφιστῶν γεγραμμέναι, die in seinen Augen nutzlose Produkte von Theoretikern sind. Dabei denkt er gewiß an Platons ‚Staat‘ und ‚Gesetze‘ und an des Antisthenes Schriften ‚Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας‘ und ‚Πολιτικός‘ (Diog. L. 6, 18. Ath. V 220 CD); es können aber auch die vorplatonischen Idealstaaten eines Hippodamos von Milet und Phaleas von Chalkedon (Diels, Vorsokr.² S. 227 f.) sowie die sophistische Litteratur über den Gegenstand, z. B. Antiphons Schrift ‚Περὶ ὁμονοίας‘ und der zwischen ihm und dem gleichnamigen Staatsmann strittige ‚Πολιτικός‘ (Diels Vorsokr.² S. 603), die metrischen und prosaischen πολιτεῖαι des Kritias (ib. S. 615. 622 ff.) und ähnliches mitinbegriffen sein wie bei Aristoteles, der auch (Pol. VI 1 p. 1288 b 35) von οἱ πλείστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας redet. Aber so verächtlich sich Isokrates in dem Schreiben an Philipp über die politischen Theorien im Verhältnis zur Tätigkeit des praktischen Staatsmanns äußert, so kann er doch an andern Stellen selbst das Theoretisieren über diese Fragen nicht lassen und es wäre zu untersuchen, ob in seinen diesbezüglichen Ausführungen nicht noch Reste aus der politischen Literatur der alten Sophistik nachweisbar sind. Vor allem kommt hier die Erörterung der drei Verfassungsformen im ‚Nikokles‘ (14–26) in Betracht. Die Frage nach der besten Staatsform wird zugunsten der Monarchie beantwortet und mit ihrem Lob geht eine Kritik der republikanischen Verfassungen, der Oligarchie und Demokratie, Hand in Hand, wobei übrigens die erstere ganz in den Hintergrund tritt. An der Demokratie (d. h. Republik, ob nun Oligarchie oder De-

vgl. Is. Paneg. 115. Nik. 55. Arch. 50. Areop. 50. 61. — Billeter, Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur (Progr. Zürich 1901) hat Isokrates nicht berücksichtigt.

mokratie im engeren Sinn) wird als Hauptfehler gerügt, daß sie von der erfahrungsgemäß unrichtigen Voraussetzung der Gleichheit aller Menschen ausgehe, die *πονηροί* den *χρηστοί* gleichstelle und so unter Ungleichen Gleichheit (*ισότης*) herzustellen suche, anstatt die Rechte nach der Qualität (*κατ' ἀξίαν*) der Bürger zu bemessen ⁴⁵⁾. Im Gegensatz dazu räume die Monarchie dem besten Manne (*τῷ βελτίστῳ*) das größte Recht ein; wenigstens beruhe sie auf dieser Idee (*ἀλλὰ τό γε βούλημα τῆς πολιτείας τοιοῦτόν ἐστιν*). Ein weiterer Vorzug der Monarchie besteht darin, daß bei ihr die persönliche Eigenart des Einzelnen leichter erkannt und besser gewürdigt werden kann, während er in der Republik unbeachtet im Strom der Menge dahintreibt (*φέρεσθαι μετὰ τοῦ πλήθους μὴ γινωσκόμενος*). Ferner ist die Beamtenschaft in einer Monarchie besser als in einer Demokratie: die Lebenslänglichkeit führt, selbst bei bescheidenen Fähigkeiten, zu wachsender Erfahrung und Geschäftskennntnis, die bei jährlichem Aemterwechsel nicht zu erreichen ist, und für den monarchischen Beamten fällt sein persönliches Interesse mit dem amtlichen zusammen, während bei den republikanischen Beamten die Privatgeschäfte der amtlichen Betätigung Eintrag tun. In der Monarchie werden die Beamten unter dem Gesichtspunkt der Tüchtigkeit, in der Republik im Blick auf ihre Parteistellung und ihren Einfluß auf die Menge ausgewählt. Die Monarchie verfügt weiter für die auswärtige Politik über eine bessere Diplomatie, die namentlich auch das Amtsgeheimnis sicherer zu wahren weiß und über eine raschere militärische Organisation. Beweis dafür ist das Perserreich und die Herrschaft des Dionysios in Sizilien sowie die Tatsache, daß auch oligarchisch regierte Staaten wie Karthago und Lakedaimon, ja sogar Demokratien wie Athen am besten fahren, wenn sie wenigstens im Krieg die Kommandogewalt in die Hand Eines Mannes legen. Endlich ist selbst der Staat der Götter monarchisch: dies ist entweder Tatsache oder ein Anthropomorphismus. In beiden Fällen spricht es für die Vorzüglichkeit der Monarchie; denn wir würden sie nicht den Göttern zuschreiben, wenn wir sie nicht selbst für die beste Verfassung hielten.

⁴⁵⁾ Vgl. Anm. 29 und Plut. Symp. VIII 2 p. 719 B. Lysias 31, 25.

Es liegt in der Natur der Sache, daß in der dem kyprischen Herrscher zur Rechtfertigung seiner Regierung in den Mund gelegten Rede der Schilderung der Monarchie mit ihren angeblichen Vorzügen den meisten Raum einnimmt, einen größeren als die Kritik der andern Verfassungen. Trotzdem hat man schon längst auf einige Berührungspunkte dieser Auseinandersetzung mit der Verfassungsdebatte der sieben Perser bei Herodot (III 80—82) aufmerksam gemacht: nämlich darauf, daß hier (Nik. 22) wie dort (Her. III 82) die Verschwiegenheit bei politischen Plänen als ein Vorzug bezeichnet und die Behandlung der Staatsangelegenheiten in einer Demokratie einem reißenden Wildbach verglichen wird (Her. III 81), bei Isokrates allerdings nur andeutungsweise (Nik. 16): ein Bild, dessen sich auch Haimon seinem Vater Kreon gegenüber für die Macht der öffentlichen Meinung bedient (Soph. Ant. 712). Außerdem wurde noch gezeigt, daß das Argument mit der Göttermönarchie ähnlich auch bei Aristoteles (Pol. I 2 p. 1252 b 24) vorkommt, sowie daß der nicht selten alte Quellen benützende Dio Chrysostomos (Or. 3, 49 f. I 42 v. Arnim) jenes Gleichnis für das Treiben der Volksherrschaft und diesen Beweis für die Vortrefflichkeit der Monarchie neben einander vorbringt⁴⁶). Ich fügte dem noch hinzu, daß Isokrates (Nik. 17 f. 23) wie Megabyzos und Dareios bei Herodot (III 81 f.) die Unerfahrenheit der Regierenden in den demokratischen Staaten und die schlimmen Folgen persönlichen Ehrgeizes für das Gemeinwesen in Demokratien und Oligarchien hervorhebt, daß der Grund für Persiens Größe beiderseits in seiner monarchischen Staatsform gefunden wird und daß die von Isokrates als nachteilig bezeichnete Konkurrenz der Privatgeschäfte der Bürger mit ihrer Beteiligung an der demokratischen Staatsverwaltung (Nik. 19) einerseits an die Ausrede des Dejokes vor seiner Wahl zum König bei Herodot (I 97) und andererseits an die Unterscheidung von *ἐργα* und *πράγματα* bei dem Anonymus Jamblichi (fr. 7, 3 ff.) erinnert⁴⁷).

⁴⁶) Maaß im Hermes 22 (1887) S. 581 ff.

⁴⁷) Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik Progr. Schöntal 1908 S. 28. 33 f. Vgl. besonders noch Is. Nik. 18 mit Eurip. Andromache 481 ff.

Hier setze ich noch bei, daß auch in der Auffassung der Monarchie als der Herrschaft des besten Mannes, was sie wenigstens der Idee nach sein soll, zwischen Isokrates (Nik. 15) und Herodot (III 82) Uebereinstimmung besteht, sowie daß das im ‚Nikokles‘ nur angedeutete Bild vom Wildbach in der Rede ‚vom Vermögenstausch‘ mit Beziehung auf Athen und die angeblich dort herrschende Verkenntung der Rhetorik (φιλοσοφία) ausgeführt erscheint (172): διὰ γὰρ τὸ μέγεθος καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἐνοικούντων οὐκ εὐσύνοπτός ἐστιν οὐδ' ἀκριβής (sc. ἡ πόλις ἡμῶν), ἀλλ' ὥσπερ χειμάρρους, ὅπως ἂν ἕκαστον ὑπολαβοῦσα τύχη καὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν πραγμάτων, οὕτω κατήνεγκε etc. Es scheint sich demnach bei diesem Vergleich der Menge mit einem Wildbach um einen sophistischen τόπος zu handeln analog demjenigen von den νόμοι (Her. III 38. VII 152. Dialex. 2, 18. 26) und der διαβολή (Her. VII 10 η. Isokr. Ant. 18. Hippias fr. 10)⁴⁸⁾ und wegen der Aufführungszeit der ‚Antigone‘ kann dabei kaum an einen andern Sophisten gedacht werden als an Protagoras. Dazu kommt, daß zu zahlreichen Zügen in der Charakteristik der Verfassungsformen bei Herodot sich überraschende Parallelen in den Dramen des Euripides finden und zwar im ‚Orestes‘ und den ‚Phoinissai‘, besonders auch in den um 420 verfaßten ‚Hiketides‘, ja einige auch schon im ‚Hippolytos‘ und der ‚Medeia‘. Und daß Euripides hier von einer sophistischen Schrift politischen Inhalts abhängig ist, hat schon Dümmler richtig erkannt⁴⁹⁾. Zu beachten ist auch bei Herodot die tatsächliche Ergebnislosigkeit der Debatte, obwohl der Lauf der Dinge zur Monarchie führt und andererseits die subjektive Vorliebe des Geschichtsschreibers für die Demokratie durchschimmert, bei Isokrates die skeptische Bemerkung über den monarchischen Götterstaat⁵⁰⁾. Die drei Verfassungsformen werden erstmals kurz erwähnt von Pindar (Pyth. 2, 86 f.). Ob sie jemals vor der Perikleischen Zeit zum Gegenstand näherer Untersuchung gemacht wurden, wissen wir nicht und ist kaum wahrscheinlich⁵¹⁾. Dagegen hören wir, daß der älteste der Sophisten,

⁴⁸⁾ S. mein Herodotprogramm S. 23. 25 f. ⁴⁹⁾ Ebendort S. 31 ff.

⁵⁰⁾ Prot. fr. 4. L. Schmidt, Ethik der Griechen (1882) I 51.

⁵¹⁾ Reitzenstein hat versucht unter Hinweis auf Theogn. 43—52 „eine jonische Quelle Herodots“, d. h. einen bald nach dem Xerxeszug

Protagoras, in seinen ‚*Ἀντιλογίαι*‘ auch politische Fragen behandelte: so viel muß an der Behauptung des Aristoxenos, Platon habe fast seinen ganzen ‚Staat‘ dieser Schrift entnommen, richtig sein (Diog. L. 3, 37. 57). Protagoras (fr. 5) wird darin seinen Satz von den *δύο λόγοι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις* (Diog. L. 9, 51) auseinandergesetzt und wohl auch durch Beispiele erläutert haben; ob geradezu schon in dialogischer Form, die dann von Aristophanes (Wolken 901 ff.) nachgeahmt wäre, muß dahingestellt bleiben. Daß sie aber nur ein Lob der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit enthalten habe, also nur etwa dem Inhalt des ersten Buchs des Platonischen Staats entsprochen hätte, ist nicht zu erweisen, so übertrieben auch die Angabe des Aristoxenos sein mag. Unter den „*rerum illustrium disputationes*“ (bei Cic. Brut. 12, 46), die wir doch wohl auf diese Schrift beziehen dürfen, können ganz wohl auch Erörterungen der Verfassungsformen gewesen sein⁵²). Uebrigens erwähnt diese gerade auch im ersten Buch von Platons Staat Thrasymachos (338 D) als etwas ganz Bekanntes. Sonst erinnert bei Platon noch die Genesis des Tyrannen aus der ausgearteten Demokratie (VIII 14—16 p. 562 A—566 D) an die gleichartige Herleitung der Monarchie aus *στάσεις* und *ἀνομία* bei Theognis (49 ff.; s. Anm. 51), Herodot (III 82), Euripides (Pleisth. fr. 626) und dem Anonymus Jamblichi (fr. 7, 13 ff.), welch letzteren wir schon mehrfach mit Gedanken des Protagoras im Einklang fanden. So konnte die Schrift bei ihrer antithetischen Anlage ganz wohl Gründe für und gegen die betreffenden Verfassungsformen enthalten: z. B. in Beziehung auf die Demokratie einerseits das Bild vom Wildbach, andererseits eine kosmologische Begründung der *ἰσότης* wie wir sie bei Euripides (Phoin. 546 ff.) lesen. Aus allen diesen Gründen stimme ich der Vermutung

verfaßten politischen Traktat, zu erschließen. Philol. 57 (1898) S. 45 ff. Vgl. auch Ed. Schwartz, Quaestiones Jonicae. Ind. lect. Rostock 1891 S. 12 f. Auf diese Hypothese gedenke ich in besonderer Erörterung zurückgekommen.

⁵²) Vgl. K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie (1839) S. 694 Anm. 672. Hirzel, Der Dialog (1895) I 56, 4. Maaß a. a. O. S. 594. Nur möchte ich nicht die *Ἀντιλογίαι* mit den *καταβάλλοντες* gleichsetzen. — Endt, Wiener Studien 24 (1903) S. 3. Ph. O. Dickerman, De argumentibus quibusdam e structura hominis et animalium petitis. Diss. Hal. Sax. 1909 S. 88 f.

von Maaß bei, daß die ‚*Ἀντιλογίαι*‘, wenn auch nicht die ausschließliche, so doch jedenfalls eine Quelle für die politischen Erörterungen bei Isokrates, besonders für diejenige der Verfassungsformen, gebildet haben.

Diese Vermutung scheint mir noch durch einen Abschnitt im ‚*Panathenaios*‘ (119 ff.) eine Bestätigung zu erhalten, der ebenfalls *περὶ πολιτειῶν* handelt und der, wie ich glaube, noch deutlicher als der ‚*Nikokles*‘ Gedanken des Protagoras verrät. Isokrates geht hier von der Tatsache aus, daß am Anfang der geschichtlichen Entwicklung überall Monarchien stehen. Daraus wird aber kein Beweis für die Vortrefflichkeit dieser Verfassung abgeleitet, sondern gezeigt, daß diese Monarchien je nach der Art der Dynastien, die sie beherrschten, sehr verschieden waren: auf der einen Seite stehen jene Fürstenhäuser, die voll tierischer Wildheit und Roheit waren, wo Vater-, Mutter- und Brudermord, Blutschande, thyesteische Mahle und andere Greuel an der Tagesordnung waren und aus deren Geschichte die Tragödie ihre Stoffe wählt; auf der andern Seite steht Athen, von dessen Geschichte unter seinen Königen von Kekrops bis auf Theseus, den angeblichen Begründer der demokratischen Verfassung Athens (129) ein Idealbild im Sinn der historischen Romantik gezeichnet wird⁵³). Das Ergebnis ist, daß von den *τρεις ιδεαι των πολιτειων* (132) zwar eine gemäßigte, d. h. timokratische Demokratie (*ἄριστοκρατία χρωμένη* 131, *ἄριστοκρατία μεμιγμένη* 153) die relativ beste ist, daß es aber trotz der eigentümlichen *φύσεις καὶ δυνάμεις* (134) der verschiedenen Verfassungsformen nicht absolut zu entscheiden ist, bei welcher sich die Bürgerschaft am besten befindet; sondern es kommt vielmehr alles auf die *προστάται* an und die Art und Weise, wie sie die betreffenden Verfassungen handhaben (132 f.)⁵⁴). Die Verfassung ist gewissermaßen die Seele des Staates (*ψυχὴ πόλεως*) entsprechend dem Verstand (*φρόνησις*) im Körper, die leitenden Staatsmänner

⁵³) Ueber Theseus vgl. auch Hel. 29—37 (Panath. 126). Zur historischen Romantik: Pöhlmann, *Aus Altertum und Gegenwart* (1895) S. 238 ff. *Antiker Kommunismus und Sozialismus* (1893) I 140 f. Hirzel, *Ἀγραφὸς νόμος* (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. XX. 1. 1900) S. 75 ff. Norden in *Neue Jahrb. f. d. kl. Abt.* 1901 S. 249 ff. 253.

⁵⁴) Aischines (adv. Tim. 4) läßt dies nur von den *τυραννίδες* gelten. — v. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* I 178.

oder Fürsten aber sind es, die das Volk politisch belehren und erziehen (οἱ παδεύσαντες καὶ διδάξαντες 138). In dieser Darstellung scheint mir mit dem oben über die Schrift des Protagoras *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* Ermittelten in Einklang zu stehen der Hinweis auf die tierische Roheit auch in den Anfängen des Staatslebens; besonders aber stimmt das subjektive Schlußergebnis: ‚eine Verfassung ist nicht an sich gut oder schlecht, sondern je nach der Verwendung durch die *προστάται* für die Bürger nützlich oder schädlich‘, mit der ganzen Grundstimmung der protagoreischen Weltanschauung vortrefflich überein. Für ihn konnte ja die Frage nach der besten Verfassung nur auf Grund des *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* (fr. 1), d. h. im strengen Sinn gar nicht beantwortet werden, wie denn auch bei Platon (Theait. 172 A) als seine Meinung *περὶ πολιτικῶν* mitgeteilt wird: *καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικοι καὶ ὅσια καὶ μὴ, οἷα ἂν ἐκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται νόμιμα αὐτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἐκάστη καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως*. Es ist dabei nichts φύσει, sondern nur *κοινῇ δόξαν* und zwar *ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον* (172 B; vgl. 168 C)⁵⁵. So ist es ja überhaupt mit den νόμοι, wie aus den Worten der nach protagoreischer Denkweise redenden Personen des Euripides zu ersehen ist: *τί δ' αἰσχρόν, εἰ μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ*; (Aiol. fr. 19). Dabei können unter den *χρώμενοι* nicht nur Individuen, sondern auch Gemeinwesen, ganze Völker und Staaten verstanden werden. Und Eteokles erklärt zu Beginn einer politischen Debatte, daß in der Welt nur die *ὀνόματα* gleich seien, die Dinge aber, die man darunter verstehe, verschieden (Phoin. 499 ff.). Es kommt demnach wie für die theoretische Erkenntnis so auch für das praktische Handeln alles auf das Subjekt an: im Staatsleben nicht auf die *πολιτεία*, sondern auf den *πολιτικὸς ἀνὴρ*, auf den *προστάτης*. Gerade wie Isokrates (vgl. noch De pac. 53 f. Bus. 32) so sagt dies auch schon Euripides: *Δεινὸν οἱ πολλοί, κακούργους ὅταν*

⁵⁵) Diesen protagoreischen Gedanken über die Relativität des νόμος finde ich auch in dem Schluß von Aischylos Sept. 1070 f.: *καὶ πόλις ἄλλως ἄλλοις ἐπαινέει τὰ δίκαια* und sehe darin trotz Wundt (Philol. 1906 S. 357 ff.) einen weiteren Beweis für die spätere Abfassung dieser Partie. Vgl. v. Wilamowitz, Sitzungsab. d. Berl. Ak. 1903 S. 436 ff.

ἔχωσι προστάτας. Ἄλλ' ὅταν χρηστοὺς λάβωσι, χρηστὰ βουλευέουσ' αἰεὶ (Or. 772 f.; vgl. 696 ff.). Auch diese Idee paßt also zu dem Subjektivismus und zu dem auch von Euripides in seinen ἀμύλλαι λόγων häufig verwendeten antithetischen Prinzip des Protagoras (vgl. Antiop. fr. 189) ganz gut; ja es ließe sich sogar denken, daß z. B. die beiden λόγοι ἀντικείμενοι „die Monarchie ist gut“ und „die Monarchie ist schlecht“ durch zwei Reihen geschichtlicher Beispiele begründet worden wären, deren eine Idealgestalten wie bei Euripides und Isokrates die athenischen Könige Theseus und Erechtheus (auch Demophon in den ‚Herakliden‘), die andere Tyrannen wie der Eteokles der ‚Phoinissai‘ Atreus, Thyestes, Aigisthos, Akrisios, Phineus u. a. (Is. Panath. 121 f.) gebildet hätten. Obwohl daher Protagoras eine Entscheidung darüber, welches die beste Verfassungsform sei, ohne Zweifel nicht traf und die absolute Gültigkeit der νόμοι bestritt, so erkannte er diesen doch, wie eben die Stellen des ‚Theaitetos‘ zeigen, eine relative, räumlich und zeitlich begrenzte Verbindlichkeit zu und so läßt es sich begreifen, daß Platon ihn trotz allem die πολιτικὴ ἀρετή auf δικαιοσύνη und σωφροσύνη begründen, αἰδῶς und δίκη als πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί bezeichnen und strengste Bestrafung des Verbrechens als einer νόσος πόλεως fordern läßt (Prot. 322 CDE)⁵⁶⁾. Diese letztere auch von dem in seinen ethischen Anschauungen manchmal von Protagoras abhängigen Demokrit⁵⁷⁾ erhobene Forderung (s. o.) finden wir im ‚Areopagitikos‘ (47), in dem auch (14) die im ‚Panathenaikos‘ (138) wiederholte Bezeichnung der Verfassung als der „Seele des Staates“ erstmals erscheint. Nimmt man diesen Ausdruck, für den bis jetzt sonst nirgends eine Quelle namhaft gemacht werden konnte⁵⁸⁾, zusammen mit der Charakterisierung von Sittlichkeit und Recht als „organisatorischen Bindemitteln der Staaten und Kitt der Freundschaft“ sowie des Verbrechens als einer „Krankheit des Staates“, so legt sich die Frage nahe, ob nicht bei Protagoras auch der erste

⁵⁶⁾ Vgl. Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt. 1909 S. 7 f. Plat. Prot. 333 BC.

⁵⁷⁾ Vgl. Philologus 67 (1908) S. 552 f.

⁵⁸⁾ Vgl. H. Gomperz, Wiener Studien 27 S. 205. Aehnlich vergleicht Dio Chrys. 58, 10 den νόμος mit dem νοῦς.

Ansatz zur sogenannten „organischen Staatsidee“ zu suchen ist ⁵⁹⁾.

6) Im ‚Busiris‘ kommt Isokrates auf seine Ansicht über die Götter zu sprechen. Er wirft dem Polykrates vor, daß er in seiner ‚Βουσίριδος ἀπολογία‘ (4) den Blasphemien der Dichter über die Götter und Heroen gefolgt sei (30 bis 40). Er seinerseits halte die Götter für sittlich vollkommen und könne daher auch nicht glauben, daß sie ihre Söhne zu ἀσεβείς und παράνομοι werden ließen. Andernfalls stehe man vor einer höchst bedenklichen Alternative: κατὰ τὸν σὸν λόγον δυοῖν τοῖν αἰσχίστοις οὐ διαμαρτάνουσιν· εἰ μὲν γὰρ μηδὲν δέονται χρηστοὺς αὐτοὺς εἶναι, χεῖρους εἰσὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν διάνοιαν, εἰ δὲ βούλονται μὲν, ἀποροῦσι δ’ ὅπως ποιήσωσιν, ἐλάττω τῶν σοφιστῶν τὴν δύναμιν ἔχουσιν (41 bis 43). Die Götter sind demnach unter der Voraussetzung des populären Glaubens entweder sittlich schlechter als die Menschen oder stehen sie an geistigen Fähigkeiten den Menschen nach: z. B. jedem Sophisten, der doch beansprucht, seine Schüler „besser zu machen“ (vgl. Prot. 318 E). Es ist schon früher ⁶⁰⁾ bemerkt worden, daß hier „auf dieselbe Lehre angespielt werde, gegen die Platon im 10. Buch der ‚Νόμοι‘ zu Felde ziehe“. Gemeint ist wohl der Abschnitt, in dem zuerst die erklärten Atheisten widerlegt werden (889 E ff.) und dann die Leute, die zwar eine Existenz der Götter annehmen, aber behaupten, sie kümmern sich nicht um das Menschenleben (899 E ff.). Und in der Tat sucht hier Platon die von ihm bekämpfte Ansicht durch ganz ähnliche Folgerungen ad absurdum zu führen: entweder wissen dann die Götter nicht, was die Menschen bedürfen oder sie wissen es zwar, sind aber sittlich zu schwach, um ihrer Erkenntnis entsprechend zu handeln (902 AB) ⁶¹⁾. Genau dieselbe Alternative finden wir aber

⁵⁹⁾ Vgl. Pöhlmann. Ant. Komm. und Soz. I 164, 2. Dümmler, Proleg. zu Platons Staat S. 11, 1. Es ist bemerkenswert, daß der Ausdruck νοσεῖ πόλις zuerst erscheint bei Soph. Ant. 1015; ferner Herod. V 28; Euripides, Herakles 34. 542 (wazu v. Wilamowitz nur Stellen aus dem 4. Jahrhundert beibringt); Thuk. II 31, 2. — Daß die politischen Anregungen des Protagoras fortwirkten, beweist der Umstand, daß es einen Dialog von Kriton gab mit dem Titel Ἡρωταγόρας ἢ Πολιτικός. Diog. L. 2, 121. Vgl. J. Endt in Wiener Studien 24 (1902) S. 5 f.

⁶⁰⁾ v. Skala a. a. O. S. 447.

⁶¹⁾ Vgl. Ritter, Platos Gesetze (1896) I 101.

schon bei Euripides und zwar — gerade wie bei Isokrates — in Beziehung auf die Pflichten der Götter gegenüber ihren Söhnen, ja des größten Gottes Zeus gegenüber seinem größten Sohn, Herakles. Amphitryon faßt hier seine Vorwürfe (339 ff.) in das Dilemma zusammen: ἀμαθὴς τις εἰ θεός, ἢ δίκαιος οὐκ ἔφυς ⁶²). Sollte nun dieses dreimal wiederkehrende Enthymem nicht einen einheitlichen Ursprung haben? Daß Platon hier sophistische Gedankenrichtungen bekämpft, geht aus 889 E unzweifelhaft hervor; bei Euripides ist die Berührung mit diesem Ideenkreis ohnedies wahrscheinlich und bei Isokrates kaum weniger. In wessen Denkweise paßt aber dieses Dilemma besser hinein als in die des Protagoras? Er bekannte sich ja freilich in Hinsicht auf die Götter zu einem grundsätzlichen Agnostizismus. Aber irgend etwas außer dem bekannten einleitenden Satze (fr. 4) muß doch in der berühmten und berüchtigten Schrift, Περὶ θεῶν' auch noch gestanden haben; sonst hätte man sie schwerlich von Staats wegen verbrannt. Positive Aussagen über die Götter dürfen wir freilich nicht darin vermuten. Dagegen kann Protagoras ganz wohl nach der Methode der δισσοὶ λόγοι darin erörtert haben, was für und was gegen den Götterglauben spricht: die Konsequenzen des Polytheismus und des Atheismus. In eine solche hypothetische Auseinandersetzung über die Volksreligion würde dieser Gedanke gut passen. Und noch einen negativen Gedanken über die Religion, der sich im ‚Herakles‘ des Euripides findet, möchte ich vermutungsweise dieser Schrift des Protagoras zuweisen: den, daß der Mensch die Gottheit nicht beflecken könne (μαίνειν 1232), eine Ketzerei, die eben als solche Sophokles dem Rationalisten Kreon in den Mund legt (1043). Der Dichter nimmt ja in der ‚Antigone‘ in dem schon erwähnten Chorlied auf Ideen des Protagoras Bezug, teils zustimmend, teils — am Schluß (964 ff.) — ablehnend. So ist es leicht möglich, daß er auch hier ihn treffen will. Man führt den Gedanken gewöhnlich auf Xenophanes zurück, in dessen Kritik der Religion er sich ja auch ohne Schwierigkeit einfügen ließe ⁶³). Aber einen bestimmten Anhaltspunkt

⁶²) Vgl. v. Wilamowitz z. St. Herakles² II 79 f.

⁶³) Vgl. v. Wilamowitz zu Eur. Herakles 1232 und Hermes 34 (1899) S. 60, 3. — W. Schmid a. a. O. S. 9. 13 ff.

dafür gibt es nicht, und wäre es denn so unmöglich, daß Protagoras wie mit so mancher andern Anschauung (z. B. der Idee des selbständigen Kulturfortschritts der Menschheit: Xenoph. fr. 18) so auch mit seinen Gedanken über die Religion in den Spuren des großen Kolophoniers gewandelt wäre? Gerade der Einleitungssatz der Schrift ‚Ueber die Götter‘ (fr. 4) ist ja im Grunde nur eine Paraphrase einer ebenso skeptischen Äußerung des Xenophanes (fr. 34). Endlich hat H. Gomperz (Wiener Studien 27 S. 181) dem in der Schrift ‚An Nikokles‘ (20; vgl. auch ‚An Demonikos‘ 13) ausgesprochenen Gedanken, daß das schönste Opfer in frommer und rechtlicher Gesinnung bestehe, unter Verweisung auf die (übrigens dem Staatsleben entnommene) Parallele bei Lysias (21, 19) vorsokratischen Ursprung vindiziert: gewiß mit Recht. Denn schon Euripides sagt dasselbe an zwei Stellen (Dan. fr. 327, 6 f.; 349)⁶⁴. Sollte auch dies vielleicht aus Protagoras stammen und dieser gelegentlich auch Kultgebräuche gestreift haben wie z. B. Prodikos das Gebet (Ps.-Plat. Eryx. 14 f. 398 B—399 D)?⁶⁵.

III.

Weit weniger zahlreich als die des Gorgias und Protagoras sind die Spuren, welche die übrigen Sophisten in den Schriften des Isokrates hinterlassen haben. Verhältnismäßig am besten lassen sich noch einige Berührungen mit Hippias erkennen, zu dem Isokrates ja noch in hohem Alter in verwandtschaftliche Beziehungen getreten sein soll durch Verheiratung mit seiner Tochter Plathane (Diels Vorsokr.² S. 579 Nr. 3). Einige Parallelen bietet zunächst der ‚Panegyrikos‘. Isokrates verteidigt die Bundesgenossenpolitik Athens: es habe *συμμαχικῶς*, nicht *δεσποτικῶς* sich zu den Städten seiner Machtsphäre verhalten (104) und sich mit der Einführung der De-

⁶⁴) Weiteres in meinem Euripides (1901) S. 116 f. Vgl. auch Heraklit fr. 69 (Diels). — Daß Protagoras *περί μετεώρων* als *ἀλιτήριος* gehandelt habe, doch wohl in *Περὶ Θεῶν*, behauptet Eupolis, Kol. fr. 146 (Kock).

⁶⁵) Keine Bedeutung vermag ich der angeblichen Beziehung (H. Gomperz, Wien. Stud. 27, 178) von Paneg. 47 (*καλῶς ἐνεγκεῖν τὰς συμφορὰς* vermittelt der *φιλοσοφία*) zu Protag. fr. 9 (Vorbild des Perikles in dieser Hinsicht) beizumessen, Vgl. Pind. Pyth. 3, 81 ff. Gomperz verweist auf Lys. 3, 4.

mokratie (statt Oligarchie und Tyrannis) begnügt, daß nicht wer φύσει Bürger sei, νόμος seiner Rechte beraubt werde (105). Hier liegt somit der bekannte Gegensatz der Sophistenzeit vor, wird aber in einer Weise angewendet, die speziell den Grundsätzen des Hippias entspricht, nämlich zugunsten der Schwachen, die in ihrem natürlichen Recht vom tyrannischen νόμος nicht beeinträchtigt werden sollen (Plat. Prot. 337 CD. Xen. Mem. IV 4, 14) ⁶⁶). Und wie Hippias bei Platon (a. a. O.) die Anwesenden ermahnt sich als von Natur stammverwandt (φύσει συγγενείς) zu betrachten, so erinnert Isokrates die Griechen an ihre Stammverwandtschaft (συγγένεια Paneg. 43), die in den gemeinsamen Nationalfesten ihren Ausdruck finde, und an ihre „natürliche“ Feindschaft (Paneg. 158. 184) gegen die Perser. Die Macht der Sitte (νόμος) aber schätzt er so hoch ein, daß er ihr zutraut, sie werde die Aeüßerungen angeborener Schlechtigkeit hintanhaltē, wenn Einzelne, wie z. B. im Kollegium des Areopags, unter den Einfluß einer altheiligen Tradition kommen (Areop. 38). Ja mitunter verläßt er auch die Bahnen der Sophistik und erklärt den νόμος, z. B. die Sitte der Totenbestattung, geradezu für eine göttliche Einrichtung (Panath. 169. 174. Vgl. Herakleitos fr. 114. Soph. Oid. tyr. 865 ff.). Auf die Aehnlichkeit des τόπος über die διαβολή bei Isokrates (De antid. 18; vgl. Ad Dem. 17. Ad Nik. 29) und Herodot (VII 10 η) mit Hippias fr. 10 sowie auf die Möglichkeit, daß der bei Isokrates (Paneg. 42) und Herodot (I 32) erscheinende Begriff der αὐτάρχεια auf Hippias zurückgehe, habe ich schon früher hingewiesen ⁶⁷). Auch ist dem gelehrten Isokrates der Mangel an Bildung in Sparta (Panath. 209 f.) ebenso ein Dorn im Auge wie dem Polyhistor Hippias (Plat. Hipp. maj. 284 AB. 286 A). Am ausgiebigsten scheint jedoch Isokrates den Hippias benützt zu haben in dem Fürstenspiegel, den die Schrift „An Nikokles“ enthält, sowie auch teilweise in der dem „Nikokles“ selbst in den Mund gelegten Rede. Daß er hier vielfach fremde Gedanken benützt, sagt er selbst (Ad Nik. 41. Nik. 10), und daß sie größtenteils aus einer schon dem 5. Jahr-

⁶⁶) Vgl. v. Skala a. a. O. S. 446. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 358, 6. Münscher z. St. Dümmler, Akad. S. 251 ff.

⁶⁷) Philologus 67 (1908) S. 567. 570.

hundert angehörigen Quelle stammen müssen, beweist ihre vielfache Uebereinstimmung mit Stellen des Euripides und manchmal auch des Herodot. Der Rat, die Menge weder zu tyrannisieren noch zum Tyrannen werden zu lassen, steht ‚Ad Nik.‘ 16 wie bei Euripides Pleisth. fr. 626, 1 f. Ebendort wird empfohlen, dahin zu wirken, daß die besten Leute in die Ehrenämter gelangen: natürlich, denn zum Regieren gehört Verstand, den die große Menge vermissen läßt (Eur. Antiop. fr. 200. Herod. III 81). Am meisten Uebereinstimmungen mit der Schrift des Isokrates bietet die Mahnrede des Erechtheus in der gleichnamigen Tragödie des Euripides (fr. 362) an seinen Sohn: hier (Nik. 28) wie dort (v. 18 ff.) die Mahnung, die wahren Freunde von den Schmeichlern zu unterscheiden, und die Warnung, die *πονηροί* nicht auf Kosten der besseren Elemente in die Höhe kommen zu lassen (ib.; v. 28 ff.), sowie die Aufforderung, als Fürst auch im Privatleben den Untertanen ein gutes Beispiel zu geben (ib. 29; v. 24 ff.). Daß er diesen letzteren Grundsatz eingehalten hat, rechnet sich Nikokles (3, 36 ff.) zu besonderem Verdienst an; andererseits ist es ein stehender Zug im Bilde des *τύραννος*, daß er sich sinnlichen, namentlich geschlechtlichen Ausschweifungen hingibt (Eurip. Hik. 452 ff. Herod. III 80. V 92 ζη. Vgl. besonders auch Nik. 42 mit Eurip. Androm. 123 f. 177 f. im Unterschied zur Sitte der Barbaren 173 ff. 222 ff.; Xanthos fr. 28. Dialex. 2, 15. Xen. mem. IV 4, 20 f.) im Gegensatz zum *νόμος* d. h. zur herrschenden Sitte und Sittlichkeit (vgl. Xen. Mem. IV 4, 17 mit Dio Chrys. *Περὶ νόμου* 75, 8, wozu Dümmler Ak. S. 254 ff.). Ein weiterer Zug des Tyrannen ist sein Mißtrauen gegen wahre Freunde und seine tödliche Feindschaft gegen die besten Bürger, wodurch er selbst unglücklich wird; ein *τόπος*, der teilweise mit den gleichen Worten bei Isokrates in der ‚Helena‘ (32—34) und in der Friedensrede (111 f.) vorkommt und der sich ebenso bei Euripides (Hik. 445 ff. Jon 626 ff.) und Herodot (III 80. V 92), hier sogar beidemale mit dem auch dem Aristoteles bekannten (Pol. III 13. V 10) Bild vom Abschlagen der höchsten Aehren findet ⁶⁸⁾.

⁶⁸⁾ Weiteres in meinem Herodotprogramm S. 31 ff. 25. Philologus 67 (1908) S. 569.

Hat man nun schon mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet, daß der Fürstenspiegel in der Schrift ‚An Nikokles‘ auf den Troischen Dialog des Hippias zurückgehe⁶⁹⁾, in dem Nestor den jungen Neoptolemos über die Lebensführung eines jungen Fürsten belehrte und ihm *πάνπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα* anriet (Plat. Hipp. maj. 286 AB), so liegt es sehr nahe, auch das Gegenbild des *τύραννος*, wo nicht auf dieselbe Schrift, so doch auf denselben Schriftsteller zurückzuführen, der sich, wie wir wissen, mit der Geschichte des Wortes *τύραννος* (fr. 9) und so wohl auch mit der Sache, die es bezeichnet, abgegeben hat. Dagegen, daß das isokrateische Bild des Tyrannen auf Antisthenes zurückgehe⁷⁰⁾, spricht zu sehr seine große Ähnlichkeit mit dem des Herodot und Euripides.

Obwohl Dionysios von Halikarnaß den Isokrates einen Schüler des *Prodikos* nennt (Is. 1), so lassen sich doch in seinen Schriften Beweise für einen tiefer gehenden Einfluß dieses Sophisten auf ihn kaum ausfindig machen. Hie und da trifft man auf Beispiele Prodikeischer Synonymik (Plat. Prot. 337 A): *τέλος* — *πέρας*, *ὑβρις* — *αἰσχύνη* (Paneg. 5. 114), *φιλοπροσήγορος* — *εὐπροσήγορος* (Ad Dem. 20). Am meisten glaubt man noch in der dem Isokrates meist abgesprochenen Schrift ‚An Demonikos‘ Spuren von Prodikos Denkweise zu entdecken: so wenn mehrfach auf Herakles als Vorbild der *ἀρετή* verwiesen wird (8. 50), einmal mit ausdrücklicher Berufung nicht nur auf die Dichter, sondern auch auf die *σοφισταί* (51), wenn, wie in dem berühmten Mythos von Herakles am Scheideweg (Xen. Mem. II 1, 21 ff.) von einem „Weg des Lebens“ (5) gesprochen und (46 ff.) von der wahren Lust (*ἡδονή*) ganz ähnlich wie dort (II 1, 33) gezeigt wird, daß sie erst aus der Anstrengung entspringe. Auch dem König Philipp wird sein Ahne Herakles als leuchtendes Vorbild hingestellt (5, 109 ff.), wobei die *ποιηταί* und *λογοποιοί* dafür getadelt werden, daß sie nur die Tapferkeit und die Athla des Herakles rühmen, dagegen von seinen Charaktereigenschaften,

⁶⁹⁾ Vgl. J. Endt, Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen in Wiener Studien 24 (1902) S. 4. 7 f. 9 f.

⁷⁰⁾ H. Gomperz, Wien. Stud. 27 (1905) S. 175 f. 177, 1. Bei Dio Chrys. or. 6 ist die einzige Ähnlichkeit der hier breit ausgeführte Gedanke von der Todesfurcht des Despoten (38 ff.).

seiner φρόνησις, φιλοτιμία und δικαιοσύνη (110), seiner φιλάνθρωπία und εὖνοια gegen die Hellenen (114), durch die er gerade dem ersehnten Einiger Griechenlands voranleuchtet, schweigen: eine Bemerkung, die beim Gedanken an den ‚Herakles‘ des Prodikos wie an den des Antisthenes auffällt. In derselben Schrift könnte man aus der Begründung, die der Aufforderung an Philipp, sich als εὐεργέτης der Hellenen zu zeigen, gegeben wird, daß nämlich auch die Olympischen Götter als τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν αἵτιοι ὄντες Verehrung genießen (117), einen Anklang an die Lehre des Prodikos heraushören, wonach πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν (fr. 5). Dagegen wird gerade das von Prodikos hiefür aus der ägyptischen Religion herangezogene Beispiel der göttlichen Verehrung des Nil von Isokrates im ‚Busiris‘ (24 ff.), wo er von der Religion Aegyptens spricht, nicht verwendet. Trotz der rühmenden Erwähnung der Eleusinischen Mysterien im ‚Areopagitikos‘ (28), deren auch in der Friedensrede (34) teilweise mit denselben Worten gedacht wird, nur daß hier „die freundlicheren Hoffnungen für das ganze Dasein“ auf ein frommes und sittliches Leben begründet werden, äußert Isokrates anderweitig (Euag. 2. Plat. 61. Aig. 42) Zweifel zwar nicht am Leben im Hades selbst aber an der Möglichkeit eines Bewußtseins der Abgeschiedenen. Der älteste nachweisbare Zweifel dieser Art ist die Bezeichnung des Totenkults als unvernünftig durch Simonides von Amorgos (fr. 2). Ähnliches läßt Sophokles den Kreon sagen (Antig. 777 ff.) ⁷¹⁾ und es wäre interessant zu wissen, ob dies im Anschluß an diesen Dichter oder vielleicht an entsprechende Ansichten des Protagoras geschah, die er in seinem Buch ‚Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου‘ (Diog. L. 9, 55) ausgesprochen hätte. Leider kennen wir nur den Titel wie auch von der entsprechenden Schrift des Demokritos (Diels, Vorsokr.² S. 384 Nr. 0c). Dem Prodikos aber schreibt der Verfasser des ‚Axiochos‘ das Wort zu: ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε περὶ τοὺς μετελλαχότας (369 B), dessen epikureischer Ursprung doch keineswegs über

⁷¹⁾ Vgl. Rohde, *Psyche* II 202, 1. 203, 1. 393, 3. W. Schmid im *Philologus* 62 (1903) S. 9. Die vom 4. Jahrhundert v. Chr. an beliebte Art, hypothetisch vom Jenseits zu reden auch bei Tac. Agric. 45.

jeden Zweifel erhaben ist ⁷²⁾). Jedenfalls würde sich aus dieser Anschauung seines Lehrers das allerdings dahinter zurückbleibende Bedenken des Isokrates gegen die populäre Hadesvorstellung gut erklären.

An Thrasymachos, der in seinen *ὑπερβάλλοντες* u. a. die *τόποι τῆς ἡλικίας* behandelte (Plut. Quaest. conv. I 2 p. 616 D) und an das Proemium einer bruchstückweise erhaltenen symbuleutischen Musterrede von ihm, worin sich der Redner wegen seiner Jugend entschuldigt (fr. 1), erinnert der Anfang des Isokrateischen *Archidamos* (1), wo, wie auch in der unter dem Namen des Herodes Atticus überlieferten Rede *Περὶ πολιτείας* (1) derselbe *τόπος* Verwendung findet, genau entsprechend der Anweisung in der Rhetorik des Anaximenes (cap. 29 Anfang) ⁷³⁾. Ebenso hat noch eine andere Stelle dieser Musterrede, worin geschichtliche Ueberlieferung und Selbsterlebtes neben einander gestellt werden, eine Parallele bei Isokrates (Panath. 149).

Thras. fr. 1 S. 577, 20 (Diels²⁾).

ὅποσα μὲν οὖν ἐπέκεινα τῆς ἡμετέρας γνώμης (μνήμης conj. Sauppe) ἐστίν, ἀκούειν ἀνάγκη λόγων τῶν παλαιτέρων, ὅποσα δ' αὐτοὶ ἐπειδὸν οἱ πρεσβύτεροι, ταῦτα δὲ παρὰ τῶν εἰδόντων πυνθάνεσθαι.

Is. Panath. 149.

εἰ μὲν γὰρ μόνος ἐπίστευον τοῖς τε λεγομένοις περὶ τῶν παλαιῶν καὶ τοῖς γράμμασι τοῖς ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου παραδομένοις ἡμῖν, εἰκότως ἂν ἐπιτιμήμην (sc. ὅτι τολμῶ λέγειν ὡς ἀκριβῶς εἰδὼς περὶ πραγμάτων, οἷς οὐ παρὴν πραττομένοις).

Daß aber Isokrates die Lehre vom Recht des Stärkeren, die Thrasymachos bei Platon (Staat I 338 C) vertritt, zeitlebens ablehnte, wurde schon oben ausgeführt. Auch die scheinbare Zustimmung zu derselben im *Panathenaios* (244) spricht nicht gegen diesen Sachverhalt, da Isokrates (ib. 265) die Verantwortung für diese Ausführungen dem Schüler überläßt, dem er die Kritik seiner eigenen Gedanken in den Mund gelegt hat ⁷⁴⁾.

⁷²⁾ Gomperz, Griech. Denker I 344. 467 f.

⁷³⁾ Vgl. E. Drerup, [*Ἡρώδου*] *Περὶ Πολιτείας* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums II 1. 1908) S. 68 f.

⁷⁴⁾ „Daß diese Deutung seiner Intention entspreche“, kann ich nicht

Wie Isokrates im Sinne des Gorgias zur politischen Eintracht zwischen den hellenischen Stämmen mahnte, so trat er auch für die soziale Eintracht der Bevölkerungsklassen innerhalb der einzelnen Polis ein, wie sie der Sophist Antiphon in seiner Schrift *Περὶ ὁμόνοιας* und ähnlich auch Demokritos (s. o.) empfahl. Schon in einer der frühesten Reden, *„Gegen Kallimachos“* (44) führt Isokrates den Zuhörern zu Gemüte, *ὅσον ἐστὶν ὁμόνοια ἀγαθὸν ἢ στάσις κακόν*, ganz entsprechend der Mahnung des Komikers Telekleides (Amph. fr. 2): *παύσασθε δικῶν ἀλληλοφάγων*. Aber er geht noch weiter mit der positiven Forderung, daß die Reichen die Armen durch billige Verpachtung von Gütern und durch Geldvorschüsse unterstützen sollten. Dieses Verlangen wird in der Form vorgebracht, daß sein Inhalt als tatsächlicher Zustand in die romantisch ausgemalte Vergangenheit Athens (vgl. Panath. 147) zurückverlegt wird (Areop. 31—35. 69), wofür Nachrichten wie die des Aristoteles (Resp. Ath. 16) über Peisistratos einen Anknüpfungspunkt bieten mochten. Daß Antiphon Ähnliches anstrebte, beweist außer dem Titel seiner Schrift die Umbildung einer äsopischen Fabel (412) in sozialem Sinn (fr. 54), wobei er seinen Geizhals nicht nur selbst um den Genuß seines Vermögens kommen, sondern seine Ausnützung durch Verleihen auf Zinsen auch seinen Mitbürgern unmöglich machen läßt, und der Versuch nachzuweisen, daß, wer seinem Nächsten schadet, sich damit ins eigene Fleisch schneide (fr. 58)⁷⁵). Die *ὁμόνοια* innerhalb der einzelnen Polis soll aber nicht die Grundlage für Angriffe auf andere griechische Stämme bilden, wie dies bedauerlicher Weise bei Sparta der Fall war, das stets die übrigen Griechen aufeinander hetzte; denn dann wäre sie nicht höher zu achten als die Einigkeit, die etwa unter einem Räubervolk wie den Triballern (De pac. 8, 50) herrscht, *οὐς ἅπαντες φασιν ὁμονοεῖν μὲν ὡς οὐδένας ἄλλους ἀνθρώπους, ἀπολλύναι δ' οὐ μόνον τοὺς ὁμόρους καὶ τοὺς πλησίον οἰκοῦντας ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους, ὅσων ἂν ἐφικέσθαι δυνηθῶσιν*. Sie erscheinen somit hier als eine Art Idealvertreter der *ὁμόνοια*,

mit H. Gomperz (Wien. Stud. 28. 1906 S. 24) aus den Worten des Isokrates heraushören.

⁷⁵) Vgl. E. Jakoby a. a. O. S. 11 ff. 16 f. 39.

freilich in einem ganz selbststüchtigen Sinn. Vielleicht figurierten sie als solche in der Homonoia-Litteratur und so auch bei Antiphon: sie kommen ja auch in der Utopistenkomödie des Aristophanes vor, wo sie, bezw. ihre Götter, die Herrschaft der Olympier bedrohen (Vögel 1529 ff.) und bald darnach (1553) werden die Skiapoden erwähnt, bei denen Sokrates weilen soll und die, wie die Makrokephalen und Troglodyten ebenfalls irgendwie in der Schrift Antiphons verwendet waren (fr. 45—47)⁷⁶. Die Aufforderung, welche Isokrates den Nikokles (3, 57) an seine Untertanen richten läßt, ihre Kinder zum Gehorsam zu erziehen, damit sie einst als Männer den Geboten des Fürsten gemäß ihre Aemter verwalten, sieht aus wie die ins Monarchische übersetzte Mahnung Antiphons, die Kinder an den Gehorsam zu gewöhnen, damit sie als erwachsen der Ordnung im Staate sich fügen (fr. 61). Die Klage der unglücklichen Platäer (Plat. 48), daß sie weder ihre Eltern würdig verpflegen (*ἀναξίως γηροτροφούμενους*) noch ihre Kinder anständig erziehen können, klingt an das Wort Antiphons (fr. 66) an: *γηροτροφία γὰρ προσέεικε παιδοτροφία*. Das in seiner Echtheit zweifelhafte Schreiben „An Demonikos“ weist gleichfalls manche Aehnlichkeiten mit Stellen bei Antiphon auf. Bei dem Sophisten vergräbt der Geizhals sein Geld und bedauert, nachdem es ihm gestohlen worden, einem Bittsteller, der es entleihen wollte, nicht einen Gefallen damit getan zu haben (fr. 54). Bei Isokrates lesen wir (1, 29): *τοὺς ἀγαθοὺς εὖ ποιεῖ· καλὸς γὰρ θ' ἡ σαρὸς παρ' ἀνδρὶ σπουδαίῳ χάρις ὀφειλομένη*. Die Bildung (*σοφία* 19, *παιδεία* 33) erfährt hier eine ebenso hohe Wertschätzung wie bei Antiphon (fr. 60). Letzterer muß in der genannten Schrift u. a. von der Freundschaft gehandelt haben (fr. 64. 65); ebenso geschieht dies hier (1, 24—26) und es ist verlockend das Wort *βάσανος* (Ant. fr. 88) sich in einem Zusammenhang zu denken wie diesem: *τὸ μὲν γὰρ χρυσίον ἐν τῷ πυρὶ βασανίζομεν, τοὺς δὲ φίλους ἐν ταῖς ἀτυχίαις διαγιγνώσκομεν* (1, 25)⁷⁷. Der Rat, im Glück

⁷⁶) Seis zur Schilderung der Barbarei (Diels Vorsokr.² S. 598) oder in romantischer Verherrlichung als Beispiele naturgemäßer Zustände (Dümmler, Proleg. zu Platons Staat S. 45 f. Pöhlmann Antiker Soz. und Komm. I 118, 1). S. mein Herodotprogramm S. 27.

⁷⁷) Vgl. Philologus 67 (1908) S. 573.

sich nicht zu sehr zu freuen und im Unglück nicht übermäßig zu trauern (1, 42), erinnert, zusammengehalten mit einigen Stellen bei Euripides (Herakles 503 ff. Jon 632. Bacch. 1002 ff. Antiope fr. 196. Oinom. fr. 572. Teleph. fr. 714. fr. inc. 1070. 1079) an Antiphons τέχνη ἀλυσίας (Diels Vorsokr.² S. 590 Nr. 6 fr. 51)⁷⁸⁾ und, wenn wir endlich in dem Brief an die Söhne Jasons von Pherai (Ep. 6, 11) von Leuten lesen, die als εἰκὴ ζῆν προηρημένοι charakterisiert werden, so kann sich das zwar auf den Leichtsinn im Allgemeinen beziehen, es deckt sich aber immerhin mit Antiphons Aufforderung, das Leben so leicht wie möglich zu nehmen und, so gut man könne, zu genießen (fr. 52. 53. 53a)⁷⁹⁾.

Schon mehrfach hatten wir Gelegenheit auf übereinstimmende Anschauungen des Isokrates mit solchen des sog. Anonymus Jamblichii aufmerksam zu machen; aber immer zeigte sich zugleich auch Berührung mit einem der bekannten Sophisten, den dann als gemeinsame Quelle für den Anonymus und Isokrates zu betrachten das einfachste schien: so hinsichtlich des Gebrauchs der Rhetorik zu guten und schlimmen Zwecken (fr. 3, 1) und der Zerlegung des Tugendbegriffs in einzelne Eigenschaften (fr. 1, 1) mit Gorgias, betreffs des Verhältnisses von Begabung und Erziehung (fr. 1, 2 f.) mit Protagoras⁸⁰⁾, in der Ablehnung der Lehre vom Recht des Stärkeren (fr. 6, 1)⁸¹⁾ und dem damit zusammenhängenden Abscheu vor der Anarchie (fr. 7) mit Antiphon (fr. 61) und Protagoras. Das Korrelat zu der letzteren Ansicht bildet die

⁷⁸⁾ Vgl. Jakoby a. a. O. S. 38 und W. Altwegg, De Antiphonte qui dicitur sophista quaest. part. I. De libro Περὶ ὁμοιοῦς scripto (Diss. Basel 1908) S. 63. 71. 75 f.

⁷⁹⁾ Mit H. Gomperz (Wien. Stud. 27 S. 198) hier Spuren des Kynismus zu finden vermag ich nicht. Das von Isokrates verpönte εἰκὴ ζῆν erhebt auch Jokaste zum Lebensprinzip bei Sophokles Oid. tyr. 977 ff., wo sie zugleich an Stelle der πρόνοια die τύχη setzen will. Von Antiphon aber hören wir, daß er in seiner Schrift „Περὶ ἀληθείας“ den Vorsetzungsglauben beseitigte (τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν fr. 12). Vgl. auch Antiphon fr. 61 (ἀναρχία) mit Soph. Antig. 672. Zur Chronologie Altwegg a. a. O. S. 60 ff. 76.

⁸⁰⁾ Dies erkannte schon v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 173, 77.

⁸¹⁾ Ihm folgt Philonides fr. 16 (Kock): Οὐκ ἔστιν οὐδὲς δαιδὺς ὁ θεδικαὸς νόμος. Πρὸς τοὺς πολέμιους δ' ἔστιν ἀνδρίας κρίσις. Ὑπὸ τοῦ δικαίου δ' ἔστιν ἡττᾶσθαι καλόν.

Hochschätzung des νόμος, dessen Herrschaft dem Anonymus φύσει gegeben scheint wie dem Chor der Euripideischen ‚Bacchai‘ (895 f.). Ganz ähnlich redet Isokrates (Antid. 79 ff.) von dem Segen der νόμοι und den schlimmen Folgen der ἀνομία, den στάσεις (Archid. 64. Anon. Jambl. fr. 7, 10); ja er geht soweit, den νόμοι geradezu göttlichen Ursprung zuzuschreiben, wenigstens denen, die sich bei allen Völkern finden (Panath. 169. 174; vgl. Soph. Antig. 454 ff. Oid. tyr. 865 ff. Sokrates bei Xen. Mem. IV 4, 19). Unter den Vorteilen der εὐνομία steht dem Anonymus voran die Sicherheit des Geldverkehrs (fr. 7, 1), durch den der vorhandene Besitz der Gesamtheit erst zugut kommt: Ähnliches rühmt Isokrates (Paneg. 41) von Athen, wo sowohl die Reichen als die Geldbedürftigen auf ihre Rechnung kommen. In teilweise wörtlichem Anklang an den Anonymus steht der Gedanke in dem vor 421 (Aristoph. Wolken 1371) aufgeführten ‚Aiolos‘ des Euripides (fr. 22). Ob er zu diesem direkt aus dem Anonymus oder zu beiden aus einer gemeinsamen älteren Quelle gelangt ist, läßt sich nicht entscheiden. Auf die ähnliche Beurteilung des Verhältnisses der Privatgeschäfte der Bürger zu ihrer Beteiligung am politischen Leben einer Demokratie bei Isokrates (Nik. 19) und dem Anonymus (fr. 7, 3 ff.), womit auch Herodot (I 97) zu vergleichen ist, wurde schon oben hingewiesen. Auf das Vorkommen der gemeingriechischen Ansicht, daß der Ruhm über das Leben gehe, bei Isokrates (Ad Nik. 37. Archid. 109. Paneg. 84) und dem Anonymus (fr. 5, 2) möchte ich keinen Schluß bauen. Bei dem eklektischen Charakter des Anonymus hält es überhaupt schwer, seine Benützung sicher nachzuweisen, da sich meist die Möglichkeit bietet, auf ältere schon von ihm benützte Quellen zu rekurreren ⁸²⁾.

Ob Isokrates von den beiden vorplatonischen Idealstaaten des Hippodamos von Milet und des Phaleas von Chalkedon, die in der oben erwähnten Stelle (Phil. 12) auch mit einbegriffen sein können, Notiz genommen hat, läßt sich nicht sicher beweisen. Für einen seiner Lieblingsgedanken, daß

⁸²⁾ Dies gilt auch von dem, was H. Gomperz (Wien. Stud. 27 S. 169 f.) zusammengestellt hat. Den Nachweis des Eklektizismus glaube ich erbracht zu haben im Philologus 67 (1908) S. 575 ff.

geistige Arbeit mindestens ebensoviel, ja noch mehr Anerkennung verdiene als die physischen Leistungen der Athleten (Paneg. 1. Nik. 49. Antid. 301 f. Epist. 8, 5) genügt als Vorlage die anfangs beigezogene Elegie des Xenophanes (fr. 2). Doch ist die Forderung in dem ohne Zweifel echten 8. Brief⁸³), in einer Form ausgesprochen, die immerhin der Ausdrucksweise des Hippodamos sehr nahekommt, vorausgesetzt, daß Aristoteles diese genau wiedergibt.

Aristot. Pol. II 7 p. 1267 b.

νόμον ἐτίθει τῶν εὐρίσκον-
των τι τῇ πόλει συμφέρον
ὅπως τυγχάνωσι τιμῆς.

Is. Ep. 8, 5.

θαυμάζω δ' ὅσαι τῶν πό-
λεων μειζόνων δωρεῶν ἀξιοῦσι
τοὺς ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι
κατορθοῦντας μᾶλλον ἢ τοὺς
τῇ φρονήσει καὶ τῇ φιλοπονίᾳ
τι τῶν χρησίμων εὐρίσκον-
τας.

Eine andere Forderung des Hippodamos (ib.), die Erziehung der Waisen der im Krieg gefallenen Bürger auf Staatskosten, war, wie Aristoteles (a. a. O.) bemerkt, in Athen längst erfüllt. Isokrates spricht davon in der Friedensrede (8, 82), doch nur andeutungsweise.

An die Idee des Phaleas von Chalkedon, daß alle Revolutionen (στᾶσεις) ihren Grund in der Ungleichheit des Besitzes hätten und daher mit der Beseitigung desselben verschwinden würden (Aristot. Pol. II 7 p. 1266 a), die bei Aristophanes in der Form wiederkehrt, daß mit der Einführung der Gütergemeinschaft auch alle Verbrechen aufhören (Ekk1. 604 ff. 667 ff. 676), erinnert bei Isokrates eine Stelle in dem Rückblick auf die gute alte Zeit, wo gesagt wird, man habe damals auch für zweckmäßige Beschäftigung der Jugend gesorgt in der Ueberzeugung, daß aus dem Müßiggang (ἀργία) die Armut (ἀπορία) und aus dieser das Verbrechen (κακουργία) entstehe (Areop. 44 f.). Doch ist die Ähnlichkeit allerdings nur eine entfernte und setzt erst beim zweiten Gliede der Gedankenfolge ein⁸⁴).

⁸³) Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 391 f.

⁸⁴) Auch H. Gomperz (Wien. Stud. 27 S. 207) läßt die Frage nach der Herkunft dieses Gedankens offen. Die Uebereinstimmung mit Xenophon Kyneg. 13, 6 ff., worauf er verweist, ist nicht sehr einleuchtend.

Philologus LXX (N. F. XXIV), 1.

Von Sophisten des vierten Jahrhunderts, mit denen Isokrates sich auseinandergesetzt hätte, kommen nur zwei in Betracht: Polykrates und Alkidamas. An den ersteren wendet er sich im ‚Busiris‘, der eine Kritik und Ueberbietung der entsprechenden Schrift des Polykrates sein will (1. 4). Im Vorbeigehen streift er auch die *κατηγορία Σωκράτους* desselben Sophisten, in der erstmals Alkibiades als dessen Schüler erschienen sein soll: ein Umstand, in dem Isokrates nur einen Ruhm für Sokrates erblicken kann (4. 5). Es könnten demnach diejenigen Platonischen Dialoge, in denen Alkibiades als Freund des Sokrates genannt wird oder auftritt, erst nach der Schrift des Polykrates, d. h. nach 394 verfaßt sein, so z. B. der ‚Gorgias‘ (481 D. 519 A). Dieser war, wie auch Xenophons Memorabilien (I 2, 1—61) eine Entgegnung auf die Anklage des Sophisten, der Sokrates als einen Feind der Demokratie hingestellt hatte. Aber obwohl Platon darauf mit einer herben Kritik der demokratischen Staatsmänner Athens antwortete (Gorg. 515 D ff. 519 A. 522 B), so stimmte doch später auch Isokrates in die Verherrlichung der demokratischen Politiker ein (Antid. 231 ff. 306 ff.), deren Lob Polykrates in seiner Schrift gesungen hatte⁸⁵⁾.

Gegen Alkidamas, den Nachfolger des Gorgias in der Leitung seiner Rednerschule, wendet sich Isokrates bekanntermaßen in der Sophistenrede, namentlich da, wo sie gegen das Improvisieren (*αὐτοσχεδιάζειν*) polemisiert (13, 9), und auch im ‚Panegyrikos‘ (11, Münscher z. St.) nimmt Isokrates gelegentlich gegen ihn Stellung, der seinerseits in der erhaltenen Rede *Περὶ σοφιστῶν* seine Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Redekunst entwickelt, ebenfalls mit leicht erkennbaren Ausfällen gegen Isokrates (6. 12)⁸⁶⁾. Auch in einen politischen Gegensatz traten beide Männer zu einander, indem Isokrates im ‚Archidamos‘ den Spartanern empfahl, die Herrschaft über Messenien gegenüber den Befreiungsversuchen Thebens festzuhalten, während Alkidamas in dem verlorenen ‚Messeniakos‘ auf Grund des Naturrechts, nach dem alle Menschen zur Freiheit geschaffen seien (Schol. zu Aristot. Rhet. I 13 p. 1373 b 18), für deren Selbständigkeit eintrat⁸⁶⁾.

Endlich mag anhangsweise noch bemerkt werden, daß Isokrates an einigen wenigen Stellen auch vom Klima Attikas und anderer Länder redet. Während er dem Ausland ein-

⁸⁵⁾ Vgl. Gercke, Einleitung zu Sauppés Ausgabe des Gorgias (1897) S. XLVI f. LVI. Freilich ist Sokrates auch schon im ‚Protagoras‘, der schwerlich so weit herabgerückt werden kann, auf der „Jagd“ nach Alkibiades (309 A).

⁸⁶⁾ Vgl. Vahlen, Sitzungsber. der Wiener Akad. Philos.-hist. Kl. 1863 (43) S. 513 ff. 504 ff.

räumt, daß es vielfach fruchtbarer sei als Attika, nimmt er für dieses den Vorzug einer höheren intellektuellen und sittlichen Kultur seiner Bewohner in Anspruch (Areop. 74. De pac. 94). Andererseits wird im Busiris (11 ff.) die auf seinen klimatischen Verhältnissen und dem Nil beruhende Fruchtbarkeit Aegyptens, seine Sicherheit gegen Angriffe von außen und seine günstige Lage für den Weltverkehr gerühmt. Die Bemerkungen über Attika stehen im Einklang mit dem, was Herodot (VII 102) über Griechenland überhaupt und der Chor der Euripideischen ‚Medeia‘ (844 f. Wecklein z. St.) über Attika im Besonderen sagt, und auch der Preis des ägyptischen Klimas hat bei Herodot (II 77) seine Stelle. Derartige klimatologische Betrachtungen gehen wahrscheinlich auf die Schrift des Hippokrates ‚Περὶ ἀέρων, ὕδατων, τόπων‘ zurück, deren Ausführungen über den Zusammenhang der Natur eines Landes mit den körperlichen und geistigen Fähigkeiten seiner Bewohner (cap. 24) mit der Schlußbemerkung des Herodoteischen Geschichtswerks (IX 122) zusammentrifft⁸⁷⁾. Ob Isokrates diese und andere Schriften des Corpus Hippocraticum gekannt und benützt oder in diesen Fragen aus abgeleiteten Quellen geschöpft hat, muß dahingestellt bleiben.

Daß diese Durchmusterung der Schriften des Isokrates nach Spuren der Sophistik sich mitunter auf schwankendem Grunde bewegen und nicht selten an Stelle sicherer Resultate sich mit Vermutungen begnügen mußte, verhehle ich mir nicht. Immerhin dürften namentlich für Gorgias und Protagoras einige befriedigende Ergebnisse erzielt worden sein: für den ersteren insofern sich gezeigt hat, daß das Bild, das Platon von ihm zeichnet, im wesentlichen der Wirklichkeit entspricht, daß er das, was ihm von diesem zugeschrieben wird, wirklich gelehrt hat, und als weiter für die ‚Helena‘ die gleichartige Einteilung der λόγοι hier und bei Isokrates einen weiteren Grund für deren Echtheit beizubringen geeignet ist; für Protagoras insofern zu dem Inhalt des von ihm bei Platon erzählten Mythos außer den bisher bekannten bei Isokrates sich weitere unverkennbare Parallelen gefunden haben und dadurch die Wahrscheinlichkeit erhöht wird, daß jener den Kern seiner Schrift „Ueber den Urzustand“ wiedergibt. Auch für den ‚Troischen Dialog‘ des Hippias und für seine Studien über den τύραννος haben sich einige Anhaltspunkte ergeben. Mögen im übrigen andere prüfen, inwieweit es mir gelungen ist, τὰ τῶν προγεγονότων σοφιστῶν συγγράμματα in den Werken des Isokrates wiederzuerkennen.

Stuttgart.

Wilhelm Nestle.

⁸⁷⁾ Weiteres in meinem Herodotprogramm S. 13 f.