

## SECUNDUS DER SCHWEIGENDE PHILOSOPH: EIN LEBEN ZWISCHEN MYTHOS UND KOSMOS

Secundus der schweigende Philosoph ist uns durch eine anonym überlieferte Biographie faßbar, die auf das 2. oder auch den Anfang des 3. Jh. n. Chr. datiert werden kann. Diese Biographie hat verschiedene Ausarbeitungen erfahren und wurde überdies in mehrere europäische und orientalische Sprachen übersetzt, woraus ihre weite Verbreitung und Beliebtheit in Antike und Mittelalter ersichtlich wird<sup>1</sup>. In der modernen Forschung hat diese Popularität jedoch keine Fortsetzung gefunden. Denn abgesehen von einigen wenigen Untersuchungen, die sich mit sprachlichen, stilistischen oder auch philosophischen Einzelproblemen beschäftigten<sup>2</sup>, ist gerade die Arbeitsweise des Autors, so wie sie sich in der ganzen Schrift manifestiert, bisher nur in Ansätzen berücksichtigt worden. Daher soll nun auf den nächsten Seiten versucht werden, diese Lücke ein wenig zu schließen, indem die Gattung (I.), das Thema (II.), der Aufbau bzw. die literarischen Vorlagen (III.) und die philosophische Ausrichtung (IV.) der Schrift etwas näher beleuchtet werden. Die daraus gewonnenen Ergebnisse sollen in einem weiteren Schritt dazu dienen, ihre Stellung innerhalb der zeitgenössischen Literatur und Philosophie an-

---

<sup>1</sup> Der Text wird zitiert nach: *Secundus the Silent Philosopher*, ed. by B. Perry (Philological Monographs 22), Ithaca 1964. Diese Ausgabe ist ein beeindruckendes Zeugnis interdisziplinärer Forschung, da B. Perry nicht nur den griechischen Urtext, sondern auch die lateinische, syrische, armenische, arabische und äthiopische Übersetzung ediert hat. Allerdings ist sein Versuch, diese Fassungen lediglich auf eine lange und eine kurze Rezension aufzuteilen, als zu oberflächlich zu betrachten, da die Unterschiede im Detail größer sind, als von ihm vermutet. Aus naheliegenden Gründen ist eine Aufschlüsselung der Abhängigkeiten und Divergenzen dieser Fassungen sowie ihre adäquate Berücksichtigung hier jedoch nicht möglich. Daher konzentriert sich die vorliegende Untersuchung auf die griechische Fassung, die uns in ihrer kompletten Form nur im cod. Vat. Reginensis gr. 10 (= cod. R) erhalten ist. Einige interessante Beobachtungen sind zudem noch der arabischen Version zu entnehmen. Denn neben offenkundigen Zusätzen des christlichen Übersetzers enthält sie mehrere Abschnitte, die nicht in der Version zu finden sind, die der cod. R bietet, gleichwohl aber eindeutig griechischer Herkunft sind. Daraus läßt sich folgern, daß sie auf eine weitere, jedoch nicht mehr erhaltene griechische Vorlage zurückgeht. Eine zweite arabische Übersetzung, die der arabische Literat Ibn Hindū (10.–11. Jh. n. Chr.) bewahrt hat, kann an dieser Stelle dagegen vernachlässigt werden, da sie nur eine Art Zusammenfassung darzustellen scheint. Der Text findet sich in: *Ibn Hindū, siratuhū, ārā'uhū l-falsafiyatu, mu'allafātuhū*, by S. Ḥalifāt, vol. I, Amman 1996, 442–446, eine englische Übersetzung in der Edition von Perry (wie oben, 156 ff.).

<sup>2</sup> S. F. Adrados, *Elementos cnicos en las Vidas de Esopo y Secundo y en el Dialogo de Alejandro y los Gimnosofistas*, Homenaje a E. Elorduy, por F. Rodríguez, J. Iturriaga, Bilbao 1978, 309–328; J.-Th. Papademetriou, *Notes on the Vocabulary of Secundus Taciturnus*, in: *Glotta* 56, 1978, 73–87; M. Philonenko, *Les oxymores de Secundus*, in: *Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1991, fasc. II, 373–389.

zudeuten (V.). Natürlich ersetzen die folgenden Ausführungen keine umfangreiche Behandlung des Themas, keinen ausführlichen Kommentar. Vielmehr werden sie als Ausgangspunkt für weitere Forschungen aufgefaßt, die möglicherweise dazu führen werden, daß diese Schrift die Aufmerksamkeit erfährt, die sie eigentlich verdient. Doch bevor wir uns den angesprochenen Aspekten zuwenden, sei vorweg zum besseren Verständnis der Inhalt der *Secundusbiographie* kurz zusammengefaßt:

Secundus wird von seinen Eltern in eine andere Stadt geschickt, um dort eine Ausbildung zu erhalten. Dabei macht er mit dem Sprichwort Bekanntschaft, daß jede Frau eine Hure ist und nur die, die im Verborgenen lebt, als keusch gelten kann (Ed. Perry, 68, 5–6: *πᾶσα γυνὴ πόρνη, ἢ δὲ λαθοῦσα σόφρων*). Er nimmt sich vor, nach seiner Rückkehr zu erforschen, inwiefern dieser Satz Gültigkeit besitzt. Zu diesem Zweck quartiert er sich unerkannt — wobei ihm wohl seine Ausstattung als Kyniker behilflich ist — in seinem Elternhaus in Athen<sup>3</sup> ein und macht seiner mittlerweile verwitweten Mutter ein ‚unmoralisches Angebot‘. Diese geht zu seinem Leidwesen darauf ein, und so muß er ihr in der Nacht seine wahre Identität eröffnen. Schockiert über ihr eigenes Handeln erhängt sich die Mutter, woraufhin Secundus beschließt, nie wieder zu sprechen.

Kaiser Hadrian erfährt von dieser Eigenart des Philosophen. Er läßt ihn zu sich kommen und fordert ihn auf, seine Weisheit kund zu tun. Da sich dieser jedoch beharrlich weigert und sogar mit dem Henkersbeil vor Augen keinen Laut von sich gibt, zeigt sich der Herrscher schließlich beeindruckt und schlägt vor, auf schriftlichem Wege mit ihm zu kommunizieren. Doch bevor Secundus dessen Fragen beantwortet, erläutert er dem Kaiser zunächst die nichtige und hinfällige Natur des Menschen sowie die Macht des Schicksals und des Kosmos.

## I. Die Gattung

Über die literarische Einordnung herrscht in der Forschung mittlerweile Einigkeit<sup>4</sup>. Schon der Begriff *Βίος* im Titel *Βίος Σεκούνδου Φιλοσόφου* deutet eindeutig darauf hin, daß der unbekannte Verfasser ein Werk der Gattung ‚Biographie‘ vorlegen

<sup>3</sup> In der griechischen Fassung scheinen die Eltern in Athen zu wohnen, da Hadrian von Secundus hört, nachdem er selbst nach Athen gelangt war (Ed. Perry, 70, 16–17: *παραγενόμενος ἐπὶ τὰς Ἀθήνας*). In der Version, die durch die arabische Übersetzung repräsentiert wird, findet die Ausbildung des Secundus dagegen in Athen statt (Ed. Perry, App. III 3, 10), während die Heimatstadt des Philosophen, in der seine Eltern wohnen und in der das Treffen mit Hadrian stattfindet, nicht näher spezifiziert wird.

<sup>4</sup> A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Mass. 1971, 73; M. van Uytanghe, *Biographie II (spirituelle)*, RAC, Suppl. 1, 2001, 1094 und besonders I. Gallo, *Frammenti biografici da papiri*, vol. II, Rom 1980, 406 ff.



wollte<sup>5</sup>. Da diese in der Antike formal sehr variabel gestaltet werden konnte und sich nach wie vor einer eindeutigen Kategorisierung entzieht, sollte man sich nicht davon beirren lassen, daß die vorliegende Schrift zum einen offenkundige Parallelen zu verwandten Gattungen, zum anderen viele Unterschiede zu den übrigen aus der Antike erhaltenen Lebensbeschreibungen aufweist<sup>6</sup>. Denn gerade der Vergleich mit kaiserzeitlichen Philosophenbiographien beweist, daß zumindest die erforderliche Grundstruktur eingehalten wurde: Wir bekommen in chronologischer Abfolge einzelne Abschnitte aus dem Leben des Protagonisten sowie zum Abschluß Sprüche in Form von Antworten vorgeführt, eine Kombination, die auch vergleichbare Werke wie Lukians *Demonax* (2. Jh.) oder die *Philosophenviten* des Diogenes Laertios (2.–3. Jh.) kennzeichnet<sup>7</sup>. I. Gallo hat zwar zu Recht darauf hingewiesen, daß die Sprüche des Secundus keinen apophthegmatischen Charakter besitzen, wie es in den gerade genannten Schriften der Fall ist, und daher von diesen zu trennen seien<sup>8</sup>. Es gilt jedoch zu beachten, daß die antike Sprüchwelt durchaus unterschiedliche Formen umfaßte. Im vorliegenden Fall haben wir es mit Gnomen zu tun, also mit kurzen, oft nur aus wenigen Worten bestehenden pointierten Aussagen, die der schweigende Philosoph auf die Definitionsfragen des Kaisers hin äußert<sup>9</sup>. Derartige Frage-Antwort-Kombinationen finden sich in der Literatur mehrfach (z.B. Plutarch, mor. 153 A ff.; Philostrat, vita Apoll. V 4, 31). Sie scheinen allerdings besonders für die Sieben Weisen charakteristisch gewesen zu sein und haben entsprechend auch Eingang in ihre Lebensbeschreibungen gefunden (Diog. Laert. I 35). Insofern liegt hier nur eine Variation der literarischen Vorgabe vor, eine antike Biographie mit Elementen der Spruchtradition auszustatten.

<sup>5</sup> H. Sonnabend, *Geschichte der antiken Biographie*, Stuttgart 2002, 7.

<sup>6</sup> Die einzige biographische Darstellung, die in vergleichbarer Weise verschiedene Episoden aus dem Leben eines Weisen mit einer Reihe gnomischer Weisheitssprüche abschließt, scheint der im 5. Jh. v. Chr. entstandene *Aḫīqar-Roman* zu sein. Die Texte sind gesammelt in: *The Story of Aḫīqar*, ed. by F. Conybeare u.a., Cambridge <sup>2</sup>1913. Offensichtlich diente er als Vorlage für den *Asoproman* (vgl. dazu u. Kap. V.2); s. dazu auch *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, ed. by W. Hansen, Bloomington-Indianapolis 1998, 108 f.

<sup>7</sup> Zur Struktur dieser Schriften M.-O. Goulet-Cazé, *Le livre VI de Diogène Laerce*, ANRW II 36.6, 1992, 3892 ff. und O. Overwien, *Zwei literarisch-philosophische Vorbilder für Lukian und seinen „Demonax“*, in: *Gymnasium* 110, 2003, 536.

<sup>8</sup> I. Gallo, *Biografie di consumo in Grecia: Il romanzo di Alessandro e la Vita del Filosofo Secondo*, *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, a cura di O. Pecere, A. Stramaglia, Cassino 1996, 245.

<sup>9</sup> In den Handschriften werden die Antworten des Secundus überwiegend auch als γνῶμαι bezeichnet (s. Ed. Perry, 14). Γνώμη ist neben ἀπόφθεγμα und χρεία der zentrale Begriff für „Spruch“. S. dazu D. Searby, *Aristotle in Greek Gnomological Tradition* (*Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia* 19), Uppsala 1998, 13 ff. Der in der Forschung für diesen Abschnitt häufig belegte Begriff „Erotapokriseis“ wird hier dagegen nicht verwendet, da er eine Neuschöpfung byzantinischer Gelehrter des 12. Jh. zu sein scheint; H. Dörrie, *Erotapokriseis*, *A. Nichtchristlich*, RAC 6, 1966, 342.

Da überdies der pädagogisch-propädeutische Charakter der *Secundusbiographie* insbesondere im zweiten Teil des Werkes deutlich zum Vorschein kommt (s. u. Kap. IV)<sup>10</sup>, finden außerdem auch die Vorgaben eines Polybios (X 21, 2) und Plutarch (Alex. I 2–3; Aemil. I 1–5) ihre Erfüllung, daß in einer Lebensbeschreibung durch die Herausstellung des Charakters der beschriebenen Person der Leser belehrt und zur Nachahmung angeregt werden soll. Anhand der formalen wie auch inhaltlichen Ausrichtung ergibt sich also eindeutig die Zugehörigkeit der vorliegenden Schrift zu Werken, die unter der Rubrik der ‚antiken Biographie‘ subsumiert werden.

Nun wurde bereits angemerkt, daß der Verfasser bei der Konzeption seines Werkes nur durch wenige Gattungsvorgaben eingeschränkt war. Es gilt also zunächst zu untersuchen, auf welche Aspekte seines Protagonisten er sein Hauptaugenmerk gerichtet hat, in welcher Form bzw. mit welchen literarischen Mitteln er diese zur Geltung gebracht hat, um schließlich zur Frage überzugehen, welche Intention er mit seinem Vorgehen verfolgt hat.

## II. Das Thema

In der Antike besaßen Philosophenbiographien häufig eine didaktisch-moralisierende Funktion, wenngleich die konkrete Zielsetzung variieren konnte<sup>11</sup>. Der Autor der Biographie besaß dabei die Möglichkeit, sich auf bestimmte Kennzeichen oder Charaktereigenschaften seines Protagonisten zu konzentrieren, um mit ihrer Hilfe seine jeweilige Intention zu verdeutlichen. Wie z.B. der Kyniker Diogenes in der Biographie des Diogenes Laertios von Anfang bis Ende durch seine Andersartigkeit, die sich u.a. durch seine Parrhesie, Schamlosigkeit oder Autarkie manifestiert, gekennzeichnet wird oder Lukian die freundlich-angenehme Art der Philosophie seines Protagonisten Demonax als Charakteristikum hervorhebt (s. Demon. 9: ὁ τρόπος τῆς φιλοσοφίας ... πρᾶος καὶ ἡμερος καὶ φαιδρός), so ist in der vorliegenden Schrift das herausragende Merkmal des Philosophen sein Schweigen. Gleich in der Einleitung wird es als Thema hervorgehoben (Ed. Perry, 68, 2–3: τὸ δ' αἴτιον τῆς σιωπῆς τοῦτο) und auch der Schlußsatz erinnert noch einmal daran (Ed. Perry, 90, 13–14; s.u.), so daß das Werk durch diese Eigenschaft geradezu seinen Rahmen erhält. Doch das selbstgewählte Redeverbot bildet darüber hinaus auch den Hintergrund für die szenische Ausgestaltung der Schrift: Die Begegnung mit der Mutter bzw. ihr durch Secundus provozierter Selbstmord erklärt zunächst den Grund seines Schweigens (Szene 1). In der Gegenwart des Kaisers Hadrian bewährt sich der Philosoph dagegen durch seine Weigerung zu

<sup>10</sup> Dieser Aspekt findet sich sogar in den Ablauf der Erzählung integriert: Hadrian bewahrt die Antworten des Philosophen Secundus nämlich in Form von Büchern auf, so daß sie der Nachwelt als Richtschnur dienen können (Ed. Perry, 90, 14–15).

<sup>11</sup> Ch. Talbert, *Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity*, ANRW II 16.2, 1978, 1620 ff.



reden als charakterstark und unerschrocken (Szene 2). Er besteht somit seine Feuertaufe als Philosophenpersönlichkeit. Seine Antworten auf die Fragen des Herrschers dienen schließlich dazu, das Schweigen als philosophisches Prinzip zu manifestieren, denn Hadrian kannte nach ihrer Lektüre τὴν αἰτίαν, δι' ἣν σιωπῆν ἐφιλοσόφησεν (Ed. Perry, 90, 13–14).

### III. Der Aufbau — Die literarischen Vorlagen

Ein antiker Biograph war keineswegs dazu angehalten, das komplette Leben von der Geburt bis zum Tod in einer stringenten Erzählung vorzustellen. Oftmals genügten einige geradezu topoihafte Ausschnitte, um den Charakter des Protagonisten kenntlich zu machen und seine Lebensführung als vorbildlich herauszustellen<sup>12</sup>. Der unbekannt Verfasser ist im vorliegenden Fall nicht anders vorgegangen. Um das Schweigegelübde, welches für ihn den zentralen Aspekt des Philosophen bildete, ins rechte Licht zu rücken, beschränkte er seine Darstellung auf zwei Szenen aus dessen Leben (s.o. Kap. II). Ihre Auswahl bzw. ihre Ausgestaltung ist keineswegs willkürlich vorgenommen worden. Vielmehr findet sie sich auch in anderen zeitgenössischen Lebensbeschreibungen wieder. So bildet der Hinweis auf die Eltern, die Jugend und die Erziehung (Szene 1) beispielsweise einen festen Bestandteil vieler Plutarchbiographien<sup>13</sup>, während das Treffen des Weisen mit einem Herrscher (Szene 2) in der *Vita des Apollonios von Tiana* des Philostrat (VIII 5) oder auch in der *Alexandervita* Plutarchs (XIV 1–5) vorkommt. Eine Besonderheit der *Secundusbiographie* liegt allerdings darin, daß der Autor es nicht bei einer nüchternen, einfach gehaltenen Erzählung beläßt, sondern literarische Anleihen ganz unterschiedlicher Herkunft macht, die dem Geschehen einen zum Teil dramatischen, zum Teil geradezu reißerischen Anstrich verleihen.

#### III 1 Begegnung mit der Mutter

Die Handschrift des Verfassers zeigt sich anschaulich in der Begegnung des Philosophen mit seiner Mutter (Ed. Perry, 68, 1–70, 15). Denn ganz offensichtlich hat er für diese Szene zwei voneinander unabhängige mythologische Stoffe herangezogen und sie zu einer neuen Handlung verbunden<sup>14</sup>. So ist die Prüfung der Treue einer (Ehe-)Frau

<sup>12</sup> A. Dihle, Die Entstehung der historischen Biographie, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1986–3, 1987, 8 f.

<sup>13</sup> F. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Hildesheim 1901 (Nachdruck: 1965), 180 ff. (mit Belegen).

<sup>14</sup> Es ist natürlich auch denkbar, daß nicht der unbekannt Autor die Erzählstränge derart kombiniert, sondern als Grundstruktur bereits in dieser Form vorgefunden bzw. aus einer anderen Schrift übernommen hat. Immerhin ist z.B. in der indischen Literatur eine ähnliche Ge-

aus der Kephalos-Prokris-Erzählung bekannt, wie sie z.B. Ovid in seinen *Metamorphosen* überliefert (VII 711 ff.): Ein Ausspruch der Aurora bewirkt, daß Kephalos fern der Heimat nicht mehr völlig von der Treue seiner Gattin überzeugt ist, so daß er beschließt, unerkannt in sein Haus zurückzukehren und sie auf die Probe zu stellen. Er bietet ihr zahlreiche Geschenke für eine einzige Nacht an, und nach langem Zögern gibt sie seinem Werben schließlich nach<sup>15</sup>, woraufhin sich Kephalos, enttäuscht über das Verhalten seiner Prokris, zu erkennen gibt.

Natürlich bleiben einige Unterschiede zwischen der *Secundusbiographie* und der Kephalos-Prokris-Sage bestehen: Secundus wird nicht mit seiner Ehefrau, sondern mit seiner eigenen Mutter konfrontiert. Diese begeht außerdem Selbstmord, woraufhin er sich selbst für sein unsittliches Ansinnen bestraft. Diese Unterschiede erklären sich ganz offensichtlich aus dem Vorgehen des Biographen, in seine Schrift zusätzlich noch Motive aus dem Ödipusmythos zu integrieren: Secundus wird wie Ödipus als Kind weggeschickt, fern der Heimat erzogen und kehrt viele Jahre später als Erwachsener nach Hause zurück. Wie Ödipus außerdem mit seiner eigenen Mutter Iokaste mehrere Kinder zeugte, so droht auch zwischen dem Philosophen und seiner Mutter Geschlechtsverkehr<sup>16</sup>. Da Secundus jedoch ein Muster an Rechtschaffenheit ist, das dem Leser als Vorbild dienen soll, darf es natürlich nicht zum Zeugungsakt selbst kommen. Außerdem ist es undenkbar, daß er wie sein mythisches Vorbild den eigenen Vater erschlägt, da er als Weiser Provokationen und Gewalt vollkommen gleichgültig gegenübersteht, was sein späteres Verhalten vor Hadrian auch unterstreicht. Folglich muß der namenlose Vater des schweigenden Philosophen zu Beginn recht unmotiviert sterben (Ed. Perry, 68, 4: ἐγένετο τὸν πατέρα αὐτοῦ τελευτῆσαι). Schließlich stellt sich sogar heraus, daß Secundus mit Ödipus die Rolle des tragischen Helden gemeinsam hat. Als angehender Philosoph ist er nämlich dazu gezwungen zu überprüfen, ob das

---

schichte zwischen einem jungen Brahmanen und der Mutter seines Lehrers überliefert. Siehe Hansen (wie Anm. 6) 65. Gleichwohl ist offensichtlich, daß die vorliegende Version aus den im folgenden genannten Erzählmotiven besteht, die wiederum zu irgendeinem Zeitpunkt miteinander verbunden worden sein müssen.

<sup>15</sup> In der arabischen Übersetzung weist die Mutter in einem Gespräch mit ihrer Dienerin das für eine Nacht dargebotene Geld ebenfalls zunächst entschieden zurück: „Habe ich in deinen Augen jemals eine Schandtat begangen oder ist dir irgendetwas an mir offensichtlich, was diese Vermutung notwendig erscheinen läßt, wie es bei einer Frau der Fall ist, die so gut wie keinen Anstand besitzt?“ (Ed. Perry, App. III 8, 11–13: hal ra'ayti minnī fāḥišatan aw tabāyana laki minnī šay'un yūğibu hādā miṭlu ba'di l-nisā'i l-qalīlāti l-adabi). Sie wird schließlich erst durch die Worte ihrer Dienerin zu der verhängnisvollen Tat überredet.

<sup>16</sup> Siehe zu den bisher aufgeführten Parallelen auch A. d'Agostino, Una versione Italiana inedita dei „Detti di Secundo“, in: *Acme* 30, 1977, 197 ff. Der Verfasser geht allerdings davon aus, daß der kompletten *Secundusbiographie* die Ödipussage zugrunde liegt, was in dieser Form natürlich kaum zutreffen dürfte; s. auch Gallo (wie Anm. 4) 408.



Wort über die weibliche Natur wahr ist<sup>17</sup>. Und welche andere Frau als die eigene Mutter dürfte aus seiner Sicht geeigneter sein, dieses zu widerlegen<sup>18</sup>? Da sich das Sprichwort allerdings über Jahrhunderte bewährt hat und nahezu schon Allgemeingültigkeit besitzt, was der Leser im Gegensatz zu Secundus natürlich auch weiß, muß dieser wie schon der Sohn des Laios und der Iokaste zwangsläufig scheitern. Sein eigener Wissensdrang, in dem sich einerseits der Beginn seiner philosophischen Laufbahn andeutet, führt andererseits zur Zerstörung seiner familiären Bande. Dessen wird er sich auch bewußt, doch zu seinem persönlichen Unglück erst in dem Moment, als sich seine Mutter erhängt hat, gleichsam nach dem Muster, das Iokaste vorgegeben hat (Ed. Perry, 70, 11–12; vgl. Sophokles, OT 1263 ff.). Und wie sich Ödipus daraufhin zur Strafe blendet (OT 1270 ff.), beschließt auch Secundus, nicht mehr zu reden, damit seine Stimme kein Unheil mehr anrichten kann (Ed. Perry, 70, 12–15)<sup>19</sup>. Doch so grausam die Ereignisse für beide Männer auch ausgefallen sind, von diesem Moment an finden sie erst zu ihrer wahren Größe: Ödipus fährt zu den Göttern auf und wird zum Schutzgeist Athens (s. Sophokles, *Oid. K.*), während Secundus nun endgültig ein Leben als Philosoph führen kann.

### III 2 Begegnung mit Hadrian

Nach dem Selbstmord der Mutter nimmt der Autor eine Art Bühnenwechsel vor. Er unterbricht das Geschehen ziemlich abrupt und verlagert die Szenerie vom Elternhaus an den Königshof (Ed. Perry, 70, 16–90, 15)<sup>20</sup>. Ihre literarische Gestaltung folgt demselben Muster, das wir schon aus der vorangegangenen Szene kennen. Denn auch hier werden zwei verschiedene literarische Stoffe miteinander kombiniert.

Als Grundraster dieser zweiten Szene diene dem Verfasser die Begegnung des Weisen mit einem Herrscher. Sie hat in der griechischen Literatur eine lange Tradition: Schon Herodot berichtet von dem berühmten Treffen zwischen Solon und Kroisos, und in Xenophons *Hieron* führt der Dichter Simonides mit Hieron ein Gespräch über das

<sup>17</sup> Siehe dazu die arabische Übersetzung: „Und er befand: Die Wahrheit bedarf einer Prüfung und eines wissenschaftlichen Versuches, bevor sie glaubhaft ist“ (Ed. Perry, App. III 4, 10–11: fa-wağada anna l-ħaqqa yaħtāğū ilā miħānin wa-tağribatin qabla l-taşdıqi biħī).

<sup>18</sup> Diese Deutung wird durch die arabische Übersetzung gestützt: „Denn ich weiß, daß meine Mutter die Keuschheit in Person ist“ (Ed. Perry, App. III 4, 7: li-annī a‘lamu anna wāli-datī ħurratun ġiddan ġiddan).

<sup>19</sup> So heißt es in der arabischen Übersetzung: „Er sagte: O du elende Zunge, du hast deine Mutter getötet“ (Ed. Perry, App. III 12, 8–9: wa-qāla ayyuhā l-lisānu l-radī‘u qatalta umma-ka).

<sup>20</sup> In der Version aus cod. R scheint allerdings eine Lücke vorzuliegen (s. Ed. Perry, 71 Anm. 15). Die arabische und äthiopische Übersetzung glätten den Übergang, indem sie in wenigen Worten schildern, wie Hadrian von dem neuen, ruhmvollen Leben des Secundus Kunde bekommt und ihn zu sich ruft (s. Ed. Perry, 46 und Ed. Perry, App. III 13, 1–5).

Leben des Tyrannen an sich<sup>21</sup>. Es sind weiterhin verschiedene Treffen belegt, in denen der Herrscher wie im vorliegenden Fall dem Weisen Definitionsfragen vorlegt, die dieser dann ebenfalls in äußerst knapper Form beantwortet. Man denke nur an die Erzählungen über den Makedonenkönig Alexander und die indischen Gymnosophisten im *Alexanderroman* (vers. A, 104, 19 ff. ed. Kroll). In dieselbe Kategorie gehören die Fragen eines äthiopischen Königs, die zunächst von seinem ägyptischen Pendant Amasis, im folgenden aber auch von Thales in einer Weise beantwortet werden, die wir schon aus der *Secundusbiographie* kennen (Plutarch, mor. 153 A ff.)<sup>22</sup>.

Doch bevor es zu dieser standardisierten Begegnung zwischen dem Weisen und dem Herrscher kommen kann, muß sich Secundus zunächst seiner Rolle als würdig erweisen. Für dessen Bewährung als Philosoph hat der anonyme Biograph wiederum auf eine Gerichts- bzw. Prüfungsszene zurückgegriffen, die uns aus den sogenannten heidnischen Märtyrerakten geläufig ist. Diese *Acta Alexandrinorum* behandeln die Aktivitäten und Schicksale hoher alexandrinischer Beamter, die gegen die Politik der römischen Kaiser opponierten. Sie thematisieren in erster Linie die Geschehnisse in Alexandria und sind durch antirömische, zum Teil auch durch religiöse Töne bestimmt — Aspekte, für die der Autor der *Secundusbiographie* keine Verwendung sah<sup>23</sup>. Er übernahm vielmehr nur das Grundmuster dieser *Acta Alexandrinorum* und überarbeitete es dafür, indem er die Szenerie dramatisch ausgestaltete und vor allem mit einer Klimax versah. So versucht Hadrian, der für seine mit gelehrten Leuten geführten Diskussionen bekannt war<sup>24</sup>, Secundus zum Reden zu bewegen, und dies in dreifacher Weise. Zunächst verfolgt er sein Ziel mit freundlichen Worten und verweist, weil der Philosoph keine Anstalten macht zu reagieren, auf die eigene Autorität, die grundsätzlich Gehorsam erfordert (Ed. Perry, 72, 2 ff.). Da er mit diesem Vorgehen jedoch nichts erreicht, befiehlt er daraufhin einem Untergebenen<sup>25</sup>, das Schweigen des Secundus zu beenden (Ed. Perry,

<sup>21</sup> V. Gray, Xenophon's Hiero and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature, in: CQ 36, 1986, 115–123.

<sup>22</sup> S. dazu auch R. Stonemann, Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance, in: JHS 115, 1995, 99–114.

<sup>23</sup> Hadrians Stellung als Herrscher wird von Secundus grundsätzlich in Frage gestellt, nicht aufgrund antirömischer Ressentiments. Zur fehlenden religiösen Komponente s.u. Kap. IV. Zu den Charakteristika der *Acta Alexandrinorum* s. The Acts of the Pagan Martyrs: Acta Alexandrinorum, ed. by H. Musurillo, Oxford 1954 (Nachdruck: New York 1979), 273 ff.

<sup>24</sup> Als Beleg dafür mag die Bemerkung des Hadrian-Biographen Spartianus dienen, daß der Kaiser „apud Alexandriam in musio multas quaestiones professoribus proposuit“ (Hist. Aug. XX 2). S. auch J. Hahn, Der Philosoph und die Gesellschaft (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 7), Diss. Stuttgart 1989, 183.

<sup>25</sup> Cod. R liest τῶν πῶνιτη, was der Herausgeber Perry gemäß der syrischen Übersetzung in τριβούρω τινί geändert hat. S. Brock (Secundus the Silent Philosopher: Some Notes on the Syriac Tradition, in: RhM, 121, 1978, 98 Anm. 22) denkt an den Tribun Q. Marcus Turbo (s. aber Ed. Perry, 28 f.). Für unsere Zwecke reicht die Feststellung, daß die betreffende Person im Auftrag des Kaisers polizeiliche oder auch richterliche Funktionen übernehmen konnte, also eine Vorstufe zum folgenden Henker bildet.



72, 9–10). Dieser ist dem Kaiser allerdings in der Erkenntnis voraus, daß der Geist eines weisen Mannes unbeugsam ist, so daß jegliches Bemühen, diesen umzustimmen, fehlschlagen wird (Ed. Perry, 72, 11 ff.). Also greift Hadrian zum letzten ihm zur Verfügung stehenden Mittel: List in Verbindung mit roher Gewalt. Er gibt einem seiner Henker (Ed. Perry, 72, 13: *σπεκουλάτωρ*) den Auftrag, Secundus ohne jegliche Gerichtsverhandlung, für die möglicherweise der unmittelbar vorher erwähnte Hofbeamte zuständig war, zu töten, macht aber unter vier Augen die Einschränkung, daß er den Philosophen nur dann umbringen solle, wenn er im Angesicht des Todes tatsächlich anfängt zu reden<sup>26</sup>. Doch selbst in dieser Extremsituation — der Henker hält ihm immer wieder das gezückte Schwert vor die Augen (Ed. Perry, 74, 4: *γυμνὸν δὲ τὸ ξίφος ἐνδεικνύμενος*) und konfrontiert ihn dadurch anschaulich mit seinem kurz bevorstehenden Ableben — läßt sich der Philosoph nicht einmal durch die falschen Versprechungen, daß die Aufhebung des Schweigegebüßes sein Leben retten könne, umstimmen, weswegen er entsprechend der kaiserlichen Order unverseht wieder zu Hadrian geführt wird.

Die Bedeutung dieser Klimax ist gleich auf mehreren Ebenen zu suchen. Zunächst einmal stellt sie die Metamorphose Kaiser Hadrians heraus, der sich vom diskussionsfreudigen Philosophenkaiser zum Despoten und Gewaltherrscher entwickelt. Sein Verhalten wird kontrastiert durch die Darstellung des Secundus, der trotz aller widrigen Umstände seiner Haltung beständig treu bleibt und sich dadurch schließlich als dem Herrscher überlegen erweist. Denn während der Herrscher sein schweigendes Gegenüber zu Beginn ihres Aufeinandertreffens noch als Spielball betrachtete, den er zur eigenen Erbauung benutzen konnte, akzeptiert er diesen zu guter Letzt als eigenständige, gleichwertige Persönlichkeit. Secundus faßt ihr Verhältnis noch einmal in eigenen Worten zusammen: Hadrian hat zwar die Macht über sein Leben, nicht aber über seine Stimme oder seine geäußerten Worte (Ed. Perry, 74, 18–20), man könnte auch sagen: über seinen Willen und seine Persönlichkeit. So wie der Kaiser diesen Unterschied verinnerlicht und begriffen hat, kann die Belehrung in Form der Antworten auf seine Fragen endlich stattfinden, jetzt allerdings zu den Bedingungen des Weisen, der dem Kaiser seine Antworten nicht mündlich vorträgt, sondern aufschreibt.

Doch selbst im Kontext des kompletten Handlungsgeschehens erfüllt diese Klimax noch eine Funktion. In der ersten Szene stellte Secundus seine Mutter auf die Probe, die diese aufgrund ihrer triebhaften weiblichen Natur gar nicht bewältigen konnte. Er selbst besteht dagegen seine eigene Prüfung zum Weisen mit Bravour. Selbstbeherrschung kann folglich nicht Sache einer Frau sein, sondern ist nur bei einer starken Philosophenpersönlichkeit anzutreffen (vgl. Ed. Perry, 74, 12: *θαυμάσας τὴν τοῦ φιλοσόφου ἐγκράτειαν*). So ist aus dem tragischen Helden der ersten Szene nun ein ernstzunehmender Philosoph geworden. Hier zeigt sich, daß Auswahl und Gestaltung dieser

<sup>26</sup> S. dazu G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist*, London-New York 1994, 159.

beiden Szenen nicht nur fest in literarischer Tradition stehen, sondern auch für die Dramaturgie des Handlungsablaufes von elementarer Bedeutung sind.

#### IV. Die Intention

Das Schweigegelübde bestimmt die Darstellung des Philosophen sowie den Aufbau der Schrift. Nun gilt es in einem weiteren Schritt zu untersuchen, in welcher Verbindung dieses Charakteristikum zur Lehre des Secundus steht. Zu diesem Zweck muß zunächst versucht werden, diese Lehre in ihren Grundzügen zu erfassen. Sie ist dem einleitenden Vortrag des Philosophen (Ed. Perry, 78, 8–9: ταῦτα ... ἐν μέρει προοιμίου ἡμῖν ἀνεγράφη) und natürlich auch seinen Antworten auf die Fragen Hadrians zu entnehmen. Dabei läßt sich zeigen, daß (mindestens) vier verschiedene inhaltliche Einflüsse auszumachen sind.

**IV 1 Physistheorie:** In Form eines einleitenden Vortrages behandelt Secundus die Voraussetzungen und Faktoren, die das Leben des Menschen bestimmen. In geradezu naturwissenschaftlicher Manier kommt er dabei zunächst auf die hinfällige und kurzlebige menschliche Physis zu sprechen. Zur Verdeutlichung seiner Aussage vergleicht er den Menschen mit den Tieren. Diese seien zwar ebenfalls sterblich und besäßen zudem keinen λόγος, seien aber im Gegensatz zu den Menschen von der Natur mit verschiedenen Schutzmechanismen ausgestattet und demzufolge eher in der Lage, die Mühsal des Lebens zu ertragen (Ed. Perry, 76, 1–14). Es fällt auf, daß Secundus in diesem Punkt Gedanken aufgreift, die schon der platonische Protagoras (Platon, Prot. 320 D ff.) und in seiner Folge Plutarch (mor. 98 C–D) sowie der Platoniker Kelsos (s. Origenes, c. Cels. IV 76, 3–5) geäußert haben. Doch während die beiden zuerst Genannten in dieser Hinsicht einen Anthropozentrismus vertreten, da sie davon ausgehen, daß die naturgegebenen Vorteile der Tiere auf menschlicher Seite durch den Besitz der Vernunft oder durch sie erlernte Fähigkeiten und Techniken mehr als ausgeglichen werden<sup>27</sup>, ist dem Platoniker Kelsos eine derartige Überlegenheit des Menschen fremd<sup>28</sup>. Darin folgt ihm wiederum Secundus, was sich dadurch erklären ließe, daß er wie der Platoniker nichts von einer Sorge der Götter um die Menschen weiß, die ein besonderes Interesse an dessen Vorrangstellung begründen könnte (s.u. Kap. IV 2)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Siehe auch Platon, Protagoras, Übersetzung und Kommentar v. B. Manuwald (Platon: Werke, VI 2), Göttingen 1999, 176 f.

<sup>28</sup> Siehe dazu Origen, Contra Celsum, by H. Chadwick, Cambridge 1965, X f. und M. Frede, Celsus philosophus Platonicus, ANRW II 36.7, 1994, 5211.

<sup>29</sup> Im Gegensatz zur griechischen und aramäischen Version ist in der arabischen Übersetzung durchaus von der Überlegenheit des Menschen die Rede, die auf das Wirken des Gottes zurückgeht. Hier scheint der christliche Übersetzer seine Spuren in der Lehre des Secundus hinterlassen zu haben.



**IV 2 Schicksalsglaube:** Den Ausführungen über die menschliche Natur läßt der schweigende Philosoph einige Überlegungen folgen, die der Frage nachgehen, von welcher Macht das Leben der Menschen gelenkt wird (Ed. Perry, 76, 14–78, 8). Zwar gibt er darauf zunächst keine definitive Antwort, ist jedoch grundsätzlich davon überzeugt, daß der Mensch ohne Einfluß auf das eigene Schicksal ist. Die Dringlichkeit dieses Gedankens betont er Hadrian gegenüber durch einen Hinweis auf bekannte Herrschergestalten aus der Geschichte, die dem Kaiser an Rang und Ruhm sogar noch überlegen, doch trotz ihrer Machtfülle und ihres Reichtums letztlich auch nur ein Spielball des Schicksals waren.

Nun ist die Argumentation des Secundus in diesem Bereich nicht ganz stringent. Während er, wie gerade betont, zunächst sein Unwissen darüber bekundet, durch welche Macht der notwendige Ablauf unseres Lebens (Ed. Perry, 76, 15: ἀνάγκη) bestimmt wird, ob z.B. durch das Schicksal (μοῖρα) oder durch einen δαίμων, scheint er sich im folgenden für die τύχη bzw. für die sinnverwandte μοῖρα (Ed. Perry, 76, 20) entschieden zu haben. Es fällt überdies auf, daß er an keiner Stelle einen oder mehrere Götter als bestimmenden Faktor, als verantwortliche Instanz für das menschliche Leben in Betracht zieht. Vielmehr weisen die drei von ihm benutzten Begriffe auf die Vorstellung von einer kaum greifbaren, launischen, oftmals auch unheilvollen Wirkungsmacht hin, deren Walten für den Menschen undurchschaubar ist. Dieses Bedeutungsspektrum gilt nämlich nicht nur für τύχη und μοῖρα<sup>30</sup>, sondern ganz offensichtlich auch für den δαίμων. Zwar konnte dieser Begriff in der religiösen bzw. philosophischen Literatur sowie im Volksglauben der frühen Kaiserzeit ganz unterschiedliche Bedeutungen umfassen<sup>31</sup> und wird außerdem an dieser Stelle von Secundus auch nicht näher spezifiziert. Betrachtet man jedoch beispielsweise einige Passagen aus den Biographien Plutarchs, in denen der Chaironeer von einem δαίμων berichtet, der auf das Leben der Menschen Einfluß nimmt (z.B. *Caesar* 66; *Antonius* 33), dann scheint auch dieser Terminus wie τύχη und μοῖρα eine unfafßbare Kraft bezeichnen zu können, die das Schicksal der Menschen bestimmt<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> S. dazu G. Herzog-Hauser, Tyche (1), RE VII.A.2, 1948, 1668 ff. und A. Henrichs, Moira, DNP 8, 2000, 340 f.

<sup>31</sup> S. F. Brenk, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, ANRW II 16.3, 1986, 2068 ff.

<sup>32</sup> Die Plutarchstellen werden unterschiedlich interpretiert. F. Andres (Daimon, RE Suppl. 3, 1918, 303) und C. Pelling (Plutarch, Life of Antony, Cambridge u.a. 1988, 208) halten den δαίμων für einen Schutzgeist, während ihn Brenk (wie Anm. 31) 2128 mit τύχη gleichsetzt. Dessen Sicht wird durch kaiserzeitliche Grabinschriften gestützt, auf denen δαίμων wie τύχη und μοῖρα oft als unheilbringende Schicksalsmacht bezeichnet wird. Siehe H. Nowak, Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon, Diss. Bonn 1960, 60 ff. Es könnte, nebenbei bemerkt, interessant sein, der Frage nachzugehen, auf welche philosophische Tradition die Konstellation der von Secundus verwendeten Termini schließen läßt.

**IV 3 Kosmologie:** Diesen einführenden Bemerkungen des schweigenden Philosophen folgen seine gnomischen Antworten auf die Fragen Hadrians. Es soll nun auf den nächsten Seiten gezeigt werden, daß sie nicht willkürlich ausgewählt bzw. angeordnet sind, sondern im Dienste eines philosophischen, geradezu weltanschaulichen Planes stehen.

Der erste Teil des Frage-Antwort-Kataloges beschäftigt sich mit kosmologischen Aspekten. Darunter werden an dieser Stelle astronomische, meteorologische, geographische und auch theologische Betrachtungen verstanden, die zusammengenommen ein Bild vom Aufbau und vom Ablauf der Welt vermitteln<sup>33</sup>. Ein Vergleich mit der Doxographie des Aetios (1. Jh. n. Chr.), die uns nur noch in einer Plutarch zugeschriebenen Epitome mit dem Titel *Placita* aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. n. Chr. erhalten ist<sup>34</sup>, kann verdeutlichen, daß die dem Philosophen vorgelegten Fragen fest in philosophisch-wissenschaftlicher Tradition stehen. Denn die Lehrmeinungen, die der Verfasser insbesondere im I.–III. Buch seines Werkes zusammengestellt hat, weisen nicht nur in thematischer Hinsicht bemerkenswerte Parallelen zur *Secundusbiographie* auf, sondern werden überdies auch in einer Frage-Antwort-Struktur dargeboten! — Zur Verdeutlichung der Argumentation wird im folgenden diejenige Version als Grundlage benutzt, die uns nur noch in der arabischen Übersetzung greifbar ist (Ed. Perry, App. III 27, 2 ff.), da sie mit insgesamt 51 Fragen weitaus mehr Material als die erhaltene griechische Fassung bewahrt hat:

Secundusbiographie (arab.)	Secundusbiogr. (griech.)	Placita	Stobaios, Florilegium <sup>35</sup>
Nr. 1: allāhu (Gott)	Nr. 3: θεός	I 7	I 1
Nr. 2: al-‘ālamu (die Welt)	Nr. 1: κόσμος	II 1–10	I 21–22
Nr. 3: al-nahāru (der Tag)	Nr. 4: ἡμέρα		
Nr. 4: al-šamsu (die Sonne)	Nr. 5: ἥλιος	II 20–25	I 25
Nr. 5: al-qamaru (der Mond)	Nr. 6: σελήνη	II 26–31	I 26
Nr. 6: al-nuġūmu (die Sterne)	(ἀστέρες)	II 13–19	I 24
Nr. 7-8: al-samā’u (der Himmel)	(οὐρανός)	II 11–12	I 23
Nr. 10: al-sahābu (die Wolken)	(νέφη)	III 4	I 31
Nr. 11: al-riyāḥu (die Winde)	(ἄνεμοι)	III 7	I 32
Nr. 12: al-ra’du (der Donner)	(βροντή)	III 3	I 29
Nr. 13: al-barqu (der Blitz)	(ἀστραπή)	III 3	I 29

<sup>33</sup> Vgl. dazu F. Waiblinger, *Senecas Naturales Quaestiones (Zetemata 70)*, München 1977, 9 ff.

<sup>34</sup> S. dazu J. Mansfield, *D. Runia, Aëtiana, vol. I: The Sources (Philosophia Antiqua 73)*, Leiden 1997, 121 ff.; 319 ff. Die maßgebliche Textausgabe befindet sich nach wie vor in: *Doxographi Graeci, coll. H. Diels, Berlin 1879, 267 ff.*

<sup>35</sup> Die vierte Spalte „Stobaios, Florilegium“ erklärt sich aus den Ausführungen des Kap. IV.4 (s.u.).



Nr. 14: al-ġawwu (die Luft)	(ἀήρ / αἰθήρ)		
Nr. 15: al-mā'u (das Wasser)	(θάλασσα)	III 16	I 37
Nr. 16: al-arḍu (die Erde)	Nr. 7: γῆ	III 9–15	I 33–36
Nr. 17: al-baḥru l-muḥītu (der Ozean)	Nr. 2: ὠκεανός		

Die in der zweiten Spalte für die Nr. 6–15 angegebenen Begriffe, für die es in der Version aus dem cod. R keine Entsprechung gibt, stellen eine Rekonstruktion des Wortlaufes der nicht mehr erhaltenen griechischen Vorlage der arabischen Übersetzung dar. Sie basieren natürlich nur auf Vermutungen, da sie aus den entsprechenden Paragraphen der *Placita* erschlossen wurden. Daß dieses Vorgehen gleichwohl zulässig ist, beweist der Umstand, daß die Begriffe, die in der ersten Spalte unter Nr. 6–15 aufgeführt sind, bis auf eine Ausnahme ebenso in den *Placita* vorkommen, dieses Mal jedoch in der arabischen Übersetzung dieser Doxographie<sup>36</sup>!

Jedenfalls wird aus dieser Aufstellung deutlich, daß sich der größte Teil dieser 17 Fragen in den *Placita* wiederfindet. Man beachte in diesem Zusammenhang auch den Eintrag Nr. 8, in dem der schweigende Philosoph von Hadrian nach der Anzahl eines bestimmten Elements gefragt wird (Ed. Perry, App. III 30, 9: kam hiya samā'un: „Wieviele Himmel gibt es?“), ein Problem, das ebenfalls zum Standardrepertoire wissenschaftlich-doxographischer Literatur gehört (z.B. *Placita* IV 10: πόσαί ...; V 20–21: πόσα ...). Lediglich die „Luft“ (Nr. 14) und der „Ozean“ (Nr. 17)<sup>37</sup> werden in den *Placita* nicht als eigenständige Lemmata behandelt. Doch eine weitere Schrift aus diesem Kontext, die pseudoaristotelische Abhandlung *De mundo*, verdeutlicht, daß auch diese beiden Themen feste Bestandteile kosmologischer Betrachtungen darstellen (392b7 ff.: ἀήρ; 393a17 ff.: ὠκεανός).

In der frühen Kaiserzeit scheint es ein festgelegtes Schema für kosmologische Untersuchungen gegeben zu haben, nach dem die Welt in einen „himmlischen“ (*caelestia*), „überirdischen“ (*sublimia*) und „irdischen“ (*terrena*) Raum eingeteilt wurde (vgl. Seneca, Nat. Quaest. II 1)<sup>38</sup>. Die *Placita* des Aetios, die Aristoteles zugeschriebene Schrift *De Mundo* sowie zum Teil Senecas *Naturales quaestiones* lassen dieses

<sup>36</sup> Siehe Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in der arabischen Überlieferung, v. H. Daiber (Akademie der Wissenschaften und Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 33), Wiesbaden 1980, 521 ff. s.v. Lediglich die ‚Sterne‘ (Nr. 6) werden in der arabischen Übersetzung der *Placita* nicht mit nuġūmun, sondern durchgehend mit kawākibu wiedergegeben.

<sup>37</sup> In der arabischen Übersetzung der *Placita* gibt ġawwun sowohl ἀήρ als auch αἰθήρ wieder. Siehe Daiber (wie Anm. 36) 521 ff. s.v. In der arabischen Übersetzung von Artemidors *Oneirocritica* gibt al-baḥru l-muḥītu außerdem ὠκεανός wieder. Siehe E. Schmitt, Lexikalische Untersuchungen zur arabischen Übersetzung von Artemidors Traumbuch (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 23), Wiesbaden 1970, 236.

<sup>38</sup> Waiblinger (wie Anm. 33) 23 ff. und H. Hine, An Edition with Commentary of Seneca Natural Questions (Book 2), New York 1981, 124 ff.

Schema erkennen, und auch der Secundusbiograph hat sich ganz offensichtlich daran ausgerichtet: So können die Nr. 1–8 den *caelestia*, die Nr. 10–14 den *sublimia* und die Nr. 15–17 den *terrena* zugerechnet werden. Es fällt allerdings auf, daß sich in seiner Schrift die Reihenfolge der Bestandteile innerhalb dieser Räume von denen der genannten Werke merklich unterscheidet. Über die Gründe für dieses Vorgehen kann an dieser Stelle nur spekuliert werden. Entweder beruht der anonyme Verfasser hier auf anderen Traditionen oder die abweichenden Anordnungen, die uns in der Hauptsache ja nur noch in der arabischen Fassung greifbar sind, gehen auf den christlichen Übersetzer zurück<sup>39</sup>.

**IV 4 Ethik:** Nach den kosmologischen Passagen wenden sich die *Placita* schließlich dem Bewohner des „irdischen“ Raumes, dem Menschen, zu und behandeln psychologisch-physiologische Thematik (*Placita* IV–V). Reste dieser Abfolge offenbart auch die Lehre des Secundus, da der Philosoph die „Seele“ (Nr. 18: al-rūḥu; vgl. *Placita* IV 2–7), den „Verstand“ (Nr. 19: al-‘aqlu) und das „Atmen“ (Nr. 20: al-nafsu; vgl. *Placita* IV 22) definiert.

Doch die darauf folgenden Fragen bzw. Antworten setzen einen anderen Schwerpunkt. Wie die folgende Tabelle veranschaulicht, geht es nun im weitesten Sinne um das Leben der Menschen oder genauer um den menschlichen Alltag. Folglich müssen die gnomischen Antworten des Secundus als Anleitung zum richtigen Verhalten interpretiert werden. Um nach Parallelen zu diesem Bereich zu suchen, müssen wir die kosmologische Literatur für einen Moment außer Acht lassen und uns einem Werk zuwenden, das den Bereich der Ethik in ähnlich umfassender Weise behandelt, dem sogenannten *Florilegium* des Stobaios<sup>40</sup>. Diese Schrift wird allgemein in das 5. Jh. n. Chr. datiert. Es ist eine umfangreiche Sammlung aus Textexzerpten, Dichterversen und Sprüchen ganz unterschiedlicher Herkunft, dessen Struktur durch thematisch angeordnete Kapitel bestimmt ist. Und wenngleich das *Florilegium*, anders noch als die oben erwähnten *Placita*, keine Frage-Antwort-Struktur aufweist, so lassen insbesondere die Bücher II–IV zumindest unter thematischen Gesichtspunkten zahlreiche Gemeinsamkeiten mit der ethischen Ausrichtung des schweigenden Philosophen erkennen:

<sup>39</sup> So befindet sich in der arabischen Übersetzung die Frage nach Gott (Ed. Perry, App. III 27, 2: mā huwa allāhu) im Gegensatz zur griechischen und aramäischen Version an der ersten Stelle des ganzen Abschnitts. Christliche Überarbeitung belegen außerdem auch die Fragen nach den „Engeln“ (Nr. 9: al-malā’ikatu), nach dem „Paradies“ (Nr. 21: al-firdawsu) und nach der „Hölle“ (Nr. 22: al-ḡaḥīmu).

<sup>40</sup> Stobaios ist in den letzten Jahren wieder verstärkt in das Blickfeld der Forschung geraten. Siehe dazu zusammenfassend R. Piccione, D. Runia, Stobaios, DNP 11, 2001, 1006–1010. Als Textgrundlage dient: Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores (vol. I–II), rec. C. Wachsmuth Berlin 1884; libri duo posteriores (vol. III–V), rec. O. Hense, Berlin 1894–1912 (Nachdruck: 1958).



Secundusbiographie (arab.)	Secundusbiographie (griech.)	Stobaios, Florilegium
Nr. 23: al-insānu (der Mensch)	Nr. 8: ἄνθρωπος	
Nr. 24: al-imra'atu (die Frau)	Nr. 10: γυνή	
Nr. 25: al-'ibādatu (die Verehrung)		II 11
Nr. 26: al-zinā'u <sup>41</sup> (der Ehebruch)		
Nr. 27: al-ṣawtu (die Stimme)		II 18
Nr. 28: al-qīšāratu (die Gitarre)		
Nr. 29: al-būqu <sup>42</sup> (die Trompete)		
Nr. 30: al-ṣaffāratu (die Pfeife)		
Nr. 31: al-mizmāru <sup>43</sup> (die Flöte)		
Nr. 32: al-fallāhu (der Bauer)	Nr. 12: γεωργός	IV 14
Nr. 33: al-ṣayyādu <sup>44</sup> (der Jäger)	Nr. 13: μονομάχος (?) <sup>45</sup>	
Nr. 34: ṣayyādu l-samaki <sup>46</sup> (der Fischer)		
Nr. 35: al-safīnatu (das Schiff)	Nr. 14: πλοῖον	IV 16
Nr. 36: al-ra'īsu <sup>47</sup> (der Steuermann)		
Nr. 36a: al-nūtiyyu (der Schiffer)	Nr. 15: ναύτης	IV 16
Nr. 37: al-ḡinā (der Reichtum)	Nr. 16: πλοῦτος	IV 30
Nr. 38: al-faqrū (die Armut)	Nr. 17: πενία	IV 31
Nr. 39: al-ḥusnu (die Schönheit)	Nr. 9: κάλλος	IV 20

<sup>41</sup> In der Übersetzungsliteratur kann zinā'un sowohl πορνεία als auch μοιχεία wiedergeben. Siehe M. Ullmann, Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jhdts., Wiesbaden 2002, 840b und Schmitt (wie Anm. 37) 368b. In denjenigen Fällen, in denen das *Florilegium* des Stobaios keine Parallele für die arabischen Begriffe aus der *Secundusbiographie* bietet, werden im folgenden mögliche griechische Vorlagen aus der übrigen Übersetzungsliteratur erschlossen.

<sup>42</sup> Als Vorlage für būqu kamε σάλπιγξ in Frage. Ullmann (wie Anm. 41) 811a.

<sup>43</sup> In der Übersetzungsliteratur geht mizmārun häufig auf αἰλός zurück. Siehe Ullmann (wie Anm. 41) 840a und Schmitt (wie Anm. 37) 196.

<sup>44</sup> Als Vorlage für ṣayyādun käme κυνηγός in Frage. Siehe Schmitt (wie Anm. 37) 155.

<sup>45</sup> Μονομάχος scheint auf den ersten Blick keine Entsprechung in der arabischen Übersetzung zu haben. Berücksichtigt man jedoch, daß κυνηγός (als mögliche Vorlage für al-ṣayyādu in Nr. 33; s. Anm. 44) ebenfalls einen Gladiator bezeichnen konnte und beide Begriffe häufig in Kombination genannt wurden (s. L. Robert, Les gladiateurs dans l'orient grec, Limoges 1940 [Nachdruck: Amsterdam 1971], 309 ff.; 321), dann läßt sich vermuten, daß in der griechischen Vorlage der arabischen Version ein Austausch dieser beiden nahezu gleichbedeutenden Ausdrücke stattgefunden hat, der vom Übersetzer jedoch mißverstanden wurde, da er κυνηγός mit „Jäger“ wiedergab. Träfe dieses Szenario zu, wären weiterhin alle Fragen bzw. Antworten der griechischen Kurzfassung formal in der arabischen Version enthalten.

<sup>46</sup> In der griechischen Vorlage wird wohl ἀλιεύς gestanden haben. Vgl. Schmitt (wie Anm. 37) 158.

<sup>47</sup> Da Secundus diesen Begriff durch mudabbiru l-sufuni erläutert (Ed. Perry, App. III 42, 7–8), ist davon auszugehen, daß κυβερνήτης in der Vorlage stand. Siehe Schmitt (wie Anm. 37) 160.

Nr. 40: al-ṣadāqatu (die Freundschaft)	Nr. 11: φίλος	II 32 ff.
Nr. 41: al-ṣulḥu (der Frieden)		IV 13
Nr. 42: al-ḡaḏabu (der Zorn)		III 20
Nr. 43: al-ḥiṣāmu (der Streit)		II 40–41
Nr. 43A: al-ḥarbu (der Krieg) <sup>48</sup>		IV 9
Nr. 43a: al-mumāḥakatu (der Streit)		II 40–41
Nr. 44: al-ṣatīmatu (die Schmähung)		II 25
Nr. 45: al-karāmatu (die Freigebigkeit)		
Nr. 46: al-bukā'u <sup>49</sup> (das Weinen)		
Nr. 47: al-ḥuznu (die Trauer)		IV 34; IV 54
Nr. 48: al-daḥku <sup>50</sup> (das Lachen)		
Nr. 49: al-ṣayhūḥatu (das Alter)	Nr. 18: γῆρας	IV 50
Nr. 50: al-ruqādu (der Schlaf)	Nr. 19: ὕπνος	I 44
Nr. 51: al-mawtu (der Tod)	Nr. 20: θάνατος	I 44; IV 51

Das *Florilegium* des Stobaios deckt zwar nicht alle Aspekte ab, die uns die *Secundusbiographie* präsentiert. Dennoch ist es das einzige Werk, das eine ähnliche Bandbreite an Themen in teilweise sogar identischer Reihenfolge aufweist (Nr. 37–38 = Stob. IV 30–31; Nr. 49; 51 = Stob. IV 50–51). Dies ist um so bemerkenswerter, als gerade die Welt der Sprüche thematisch und motivisch in der Regel nicht derart vielfältig gestaltet ist<sup>51</sup>. Daraus läßt sich folgern, daß sowohl der anonyme Autor der *Secundusbiographie* als auch Stobaios in dieser Hinsicht zum Teil auf dieselben Traditionen zurückgreifen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß diese vier genannten Punkte die Lehre des Secundus bilden. In ihrem Zentrum steht der Mensch. Zunächst klärt der Philosoph die Voraussetzungen und die Rahmenbedingungen der menschlichen Existenz. Dabei bezieht er sich auf die Physis des Menschen und auf die Kräfte, die sein Leben bestimmen. Danach wenden sich die Fragen des Kaisers bzw. seine Antworten dem Aufbau der Welt zu. Sie beginnen mit Gott bzw. mit dem alles umfassenden Kosmos, durchqueren die überirdischen und irdischen Räume, bis sie schließlich auf die Erde zum Menschen selbst gelangen. Somit bieten die Fragen bzw. Antworten ein komplettes Weltbild: Was bin ich (Physis)? Wer bestimmt mein Leben (Schicksal)? Woraus besteht die Welt (Kosmologie) und wie soll ich mich in ihr verhalten (Ethik)? Ob dieses

<sup>48</sup> Nur im cod. O der arabischen Übersetzung enthalten (s. Ed. Perry, 68. App. III).

<sup>49</sup> Als Vorlage für bukā'un kāme κλαυθμός in Frage. Siehe Ullmann (wie Anm. 41) 809b.

<sup>50</sup> Als Vorlage für daḥkun kāme γέλως in Frage. Siehe Ullmann (wie Anm. 41) 855a und Schmitt (wie Anm. 37) 289b.

<sup>51</sup> Siehe die Themenkataloge bei J. Kindstrand, *Bion of Borysthenes* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 11), Uppsala 1976, 241 ff. und Searby (wie Anm. 9) 264 ff.



Weltbild in seiner Gänze einer bestimmten philosophischen Tradition folgt oder ob es eine Art Eigenkreation des Secundus (-Biographen) darstellt, kann nicht mit Sicherheit beurteilt werden. Zwei Beobachtungen sprechen allerdings für die zweite Möglichkeit:

In den Anschauungen des Secundus ist keine Schule durchgehend erkennbar<sup>52</sup>. Zwar konnte für fast jeden dieser vier Aspekte eine Parallele aus der philosophischen Literatur angeführt werden. Doch keine dieser Lehren deckt die komplette Bandbreite der Vorstellungen des Secundus ab, und nicht selten offenbaren sie sogar noch sinnfällige Abwandlungen oder zumindest kleinere Abweichungen.

Die Lehre des Secundus ist zum Teil widersprüchlich gestaltet. So ist in kosmologischen Abhandlungen fast immer von einem Gott oder einer vergleichbaren göttlichen Kraft die Rede, die unsere Welt geschaffen hat und in Bewegung hält<sup>53</sup>. Doch während der schweigende Philosoph im Zuge seiner kosmologischen Betrachtungen einerseits durchaus auch auf Gott zu sprechen kommt (Ed. Perry, 78, 20: τί θεός), kennt er andererseits nur τύχη und μοῖρα als bestimmende Kräfte für das menschliche Leben, ohne auf die von ihm ebenfalls genannte mögliche Alternative δαίμων weiter einzugehen (s.o. IV.2). Eine Auflösung dieses Widerspruches bietet er nicht, so wie z.B. der anonyme Autor von *De mundo* nicht nur Gott bzw. Zeus für das Funktionieren der Welt verantwortlich macht (397b9 ff.), sondern ihn auch noch ausdrücklich mit konkurrierenden Vorstellungen wie ἀνάγκη, εἰμαρμένη oder μοῖρα gleichsetzt (401b8 ff.).

Man bekommt folglich den Eindruck, daß Secundus für die inhaltliche Ausgestaltung seines Weltbildes Gedanken unterschiedlicher Herkunft verwendet. Nichtsdestoweniger ergibt auch dieses Konglomerat als ganzes durchaus ein einheitliches Bild. Dies beweist ein Vergleich mit dem gerade schon erwähnten *Florilegium* des Stobaios. Die Gemeinsamkeiten im Bereich der Ethik wurden bereits in Kapitel IV.4 genannt. Der Tabelle in Kap. IV.3 ist außerdem zu entnehmen, daß nicht nur die *Placita*, sondern auch das Werk des Stobaios die kosmologischen Themen der *Secundusbiographie* abdeckt. Dies liegt darin begründet, daß zumindest das erste der vier Bücher des *Florilegium* zu großen Teilen auf der nicht mehr erhaltenen Vorlage der *Placita* beruht<sup>54</sup>. Da die Sammlung des Stobaios außerdem verschiedene Kapitel enthält, die auf das Schicksal (Stob. I 4 ff.; vgl. o. Kap. IV.2) sowie auf die Physis des Menschen eingehen (Stob. I 47 ff.; vgl. o. Kap. IV.1), sind alle vier Aspekte aus der Lehre des Secundus formal im *Florilegium* enthalten! Es muß freilich anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben, der Frage nachzugehen, ob noch weitere Werke existieren, die ein derart umfassendes Weltbild vermitteln, oder ob wir hier die Reste einer ansonsten verlorenen philosophischen Tradition vorliegen haben.

<sup>52</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 2, Leipzig<sup>5</sup> 1923, 125 Anm. 2 und Philonenko (wie Anm. 2) 375.

<sup>53</sup> Siehe M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. II (Handbuch der Altertumswissenschaft V 2, 2), München 1961, 702 ff.

<sup>54</sup> Mansfield, Runia (wie Anm. 34) 213 ff.

Doch der Vergleich dieser beiden Schriften macht nicht nur das gemeinsame zugrundeliegende Weltbild anschaulich, sondern fördert gleichzeitig einen fundamentalen Unterschied zu Tage. Während sich Stobaios dem Ideal enzyklopädischer Bildung in vorwiegend neupythagoreischer Tradition verpflichtet fühlt, dafür ein ungleich breiteres Spektrum an Themen behandelt (Physik, Logik, Ethik, Politik, Geometrie, Musik, Arithmetik) und im Zuge dessen die Lehre ganz verschiedener Autoritäten bietet<sup>55</sup>, verzichtet der anonyme Autor der *Secundusbiographie* auf einen derartigen philosophischen Überbau. Dies hat zur Folge, daß sein Protagonist zum einen keiner philosophischen Schule zugeordnet werden kann und daß zum anderen seine Aussagen einzig durch ihre Allgemeinverständlichkeit bestimmt sind. Diese Ausrichtung unterstreicht nicht zuletzt auch die rhetorische Ausgestaltung seiner gnomischen Antworten, die gerade nicht aus langen, unübersichtlichen Satzgefügen bestehen, wie man es angesichts der bedeutsamen und gewichtigen Definitionsfragen hätte erwarten können, sondern in der Regel nur aus zwei Worten zusammengesetzt sind und überdies nicht selten sogar eine antithetische Form aufweisen, so daß sie einprägsam und leicht memorierbar sind<sup>56</sup>. Es läßt sich demnach vermuten, daß die Lehre des Secundus, sowie sie uns in diesem Abschnitt entgegentritt, möglicherweise als eine Art Propädeutikum gedacht ist, die den Leser mit den grundlegenden Begriffen der menschlichen Existenz vertraut machen soll, ohne jedoch einer bestimmten Schule verpflichtet zu sein<sup>57</sup>.

Nun stellt sich natürlich die Frage, wie sich diese Unmöglichkeit der eindeutigen philosophischen Zuordnung mit seinen Bezeichnungen als Kyniker und Pythagoreer vereinbaren läßt. Zu diesem Zweck müssen wir uns noch einmal der Vorgehensweise bzw. der Schwerpunktsetzung des Biographen im ersten Teil des Werkes zuwenden. Es hat nämlich den Anschein, daß diese beiden philosophischen Qualifikationen lediglich literarisch bedingt sind. Die Beschreibung der kynischen Ausstattung des Philosophen (Ed. Perry, 68, 7: *βάκλον καὶ πήραν περιφέρων*: „mit einem Stab und einem Ranzen“), seines Aussehens (Ed. Perry, 68, 8: *τὴν κεφαλὴν καὶ τὸν πώγωνα ἀναθρέψας*: „mit langem Haar und langem Bart“) sowie der Hinweis auf das Befolgen der kynischen Askese (Ed. Perry, 68, 7: *τὴν τοῦ κυνὸς προφέρων ἄσκησιν*) stellen literarische Topoi dar, die für den Kynismus der Kaiserzeit allgemein charakteristisch sind<sup>58</sup>. Außerdem benötigte der Verfasser für die Gestaltung seiner erste Szene einen Kyniker, da gerade die Kyniker als Vertreter der Genügsamkeit und Enthaltbarkeit für ihren Kampf gegen weibliche Reize körperlich-sexueller Natur bekannt waren<sup>59</sup>. Folg-

<sup>55</sup> R. Piccione, *Encyclopédisme et enkyklios paideia?*, in: *PhilosAnt* 2, 2002, 169–197.

<sup>56</sup> Zur Struktur s. Philonenko (wie Anm. 2) *passim*.

<sup>57</sup> Zur Funktion von Definitionsfragen und ihren Antworten allgemein s. Dörrie (wie Anm. 9) 345 f.

<sup>58</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme à l'époque impériale*, ANRW II 36.4, 1990, 2738 f.; 2760 ff.; bes. 2763.

<sup>59</sup> Man beachte nur die zahlreichen Aussprüche des Kynikers Diogenes zu diesem Thema (z.B. *Diog. Laert.* VI 29; VI 54; *Stobaios, Floril.* IV 21, 15; IV 29a, 19; IV 31b, 48). Nach



lich war Secundus als Vertreter dieser Schule auf seiner Suche nach einer Frau, die keine πόρνη ist, besonders glaubhaft.

Ähnlich ist seine Einstufung als Pythagoreer zu bewerten. Einerseits wird gleich zu Beginn der Biographie betont, daß er dieser Schule angehört haben soll (Ed. Perry, 68, 2: Πυθαγορικὸν ἐξειληφὸς βίον). Andererseits erfahren wir an keiner Stelle von einer Konversion vom Kynismus hin zum Pythagoreismus. Und selbst wenn man die Art der Definitionsfragen noch als typisch pythagoreisch betrachtet — nach Iamblich gehörten sie zum Unterrichtsprogramm der sogenannten ἀκουσματικοί (vita Pyth. 82) —, dürfte dieses Charakteristikum dennoch keinerlei Beweiskraft haben, da die inhaltliche Ausgestaltung der Antworten des Secundus keinen expliziten Einfluß dieser Schule erkennen läßt<sup>60</sup>. Somit kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Bezeichnung „Pythagoreer“ einzig durch das Thema der Schrift, also durch das Gebot des Schweigens, begründet ist, wobei schon E. Perry anmerkte, daß der Verfasser das Merkmal in dieser Form eindeutig mißverstanden hat<sup>61</sup>. Denn auch wenn sich die Pythagoreer durchaus mehrere Jahre an ihr Schweigegebet hielten, so war es dennoch zeitlich begrenzt und diente ausschließlich der Askese und wohl auch der Geheimhaltungspflicht. Da es darüber hinaus eines der bekanntesten und wohl auch mysteriösesten Kennzeichen der pythagoreischen Schule darstellte und beispielsweise noch Iamblich im 3. bzw. 4. Jh. n. Chr. detaillierte Kenntnisse darüber besaß (vita Pyth. 72)<sup>62</sup>, läßt sich vermuten, daß sich der Verfasser der *Secundusbiographie* bei seiner Entscheidung, seinen Protagonisten als Kyniker und Pythagoreer darzustellen, weniger von der jeweiligen philosophischen Lehre, sondern einzig und allein von weit verbreiteten Motiven bzw. literarischen Topoi leiten ließ, die man mit beiden Schulen in Verbindung brachte und die er sinnvoll in seine Darstellung integrieren konnte.

An diesem Punkt kommt die doppelte Ausrichtung des vorliegenden Werkes deutlich zum Ausdruck: Belehrung und Unterhaltung. Auf der einen Seite wird uns die Lehre eines Philosophen präsentiert, die uns durchaus ambitioniert ein geschlossenes Weltbild vermittelt und die ganze zweite Hälfte der Biographie bestimmt. Auf der anderen Seite ist diese Lehre in ein literarisches Gewand gehüllt, das bisweilen sogar Einfluß auf die philosophische Ausrichtung hat. Das markanteste Beispiel dafür ist das gerade angesprochene Schweigen des Secundus, das einerseits als das zentrale Element der literarischen Darstellung anzusehen ist, das jedoch andererseits keinerlei konkrete Verbindung zur Lehre des Secundus aufweist. Denn weder ergibt ein pythagoreisches Schweigegebet Sinn noch ist einsichtig, welcher der vier herausgearbeiteten Aspekte ein Schweigen an sich begründen sollte. Somit müssen wir konstatieren, daß dem un-

---

Epiktet soll sich der ideale Kyniker außerdem von Frauen fernhalten (III 22, 14), während der Kyniker Demetrios die teuren und durchsichtigen Kleider seiner weiblichen Zeitgenossen anprangert (Seneca, ben. VIII 9, 5).

<sup>60</sup> Ed. Perry, 8 ff.

<sup>61</sup> Ed. Perry, 7 ff.

<sup>62</sup> Ch. Riedweg, *Pythagoras*, München 2002, 132 ff.

bekanntem Verfasser die Harmonisierung seiner beiden Intentionen, also zu belehren und zu unterhalten, zumindest in diesem Punkt nicht gelungen ist.

### V. Die Stellung innerhalb der zeitgenössischen Literatur und Philosophie

Es hat sich herausgestellt, daß der Autor seine eindeutig vorhandenen pädagogischen Absichten in einer Schrift präsentiert, die in gleichem Maße literarische Ambitionen verfolgt. Die Darstellung der biographischen Passagen des Philosophen konzentriert sich weiterhin auf Episoden, deren Präsentation bewußt auf die Emotionen des Lesers abzielt: Verbotene Liebe, Selbstmord (Szene 1), Begegnung mit dem Kaiser, Standhaftigkeit bis zum Tod, Todesdrohungen, Sieg über den Kaiser (Szene 2). Die philosophische Lehre wird dagegen in einprägsamen, leicht verständlichen Gnomen dargeboten und läßt sich zudem keiner bestimmten philosophischen Schule zuordnen. Alle diese Punkte lassen zusammengenommen nur den Schluß zu, daß der anonyme Biograph mit seinem Werk eine breitere Leserschicht erreichen wollte<sup>63</sup>. In einem letzten Abschnitt soll nun gezeigt werden, daß sich noch ein weiteres Charakteristikum herausarbeiten läßt, das offenbar in gleicher Weise dieser Intention des Verfassers dient: der Zeitbezug. Es hat nämlich den Anschein, daß sich nicht nur nahezu alle literarischen Anleihen (V.1), die der *Secundus*biograph gemacht hat, sondern auch die philosophischen Aspekte (V.2), die in der Lehre des *Secundus* erkennbar sind, in der zeitgenössischen Literatur des 2. bzw. 3. Jh. n. Chr. bereits großer Beliebtheit erfreuten und dadurch mit dem Wohlwollen der Leserschaft rechnen konnten.

V 1) Es wurde bereits erwähnt, daß sich die Überlegungen zur menschlichen Physis, die wir in ähnlicher Form bereits aus den Äußerungen des platonischen *Protagoras* kennen, auch bei Plutarch und beim Platoniker Kelsos finden lassen (s.o. Kap. IV.2). Wie sehr diese Theorie zum philosophisch-religiösen Allgemeingut dieser Zeit gehörte, verdeutlichen jedoch erst die von *Secundus* gebrauchten Termini *πεφολίδωται* und *τερτίχωται* (Ed. Perry, 76, 4), die in diesem Zusammenhang nur bei Origines belegt sind, der im 3. Jh. n. Chr. seine eigenen, zum Teil christlich gefärbten Gedanken zu diesem Thema in seiner Widerlegung des Platonikers Kelsos zu Pergament gebracht hat (c. Cels. IV 76, 27 f.).

<sup>63</sup> Gallo (wie Anm. 8) 247 und der Titel von Hansen (wie Anm. 6): „popular literature“. Natürlich stellt die *Secundus*biographie keine Massenware dar. Zum einen setzt sie immer noch ein gebildetes Publikum voraus. Zum anderen war ein nicht unerheblicher Teil der kaiserzeitlichen Bevölkerung weder des Schreibens noch des Lesens mächtig. Vgl. dazu N. Holzberg, *Der antike Roman*, München-Zürich 1986, 40 f.



Im 2. Jh. n. Chr. gehörte der Glaube an die Allmacht der τύχη zur *communis opinio*<sup>64</sup>. Secundus greift in diesem Punkt jedoch nicht nur eine populäre Vorstellung auf. Vielmehr wird dieses Thema auch in Schriften anderer zeitgenössischer Literaten behandelt. Lukians *Iuppiter confutatus* und *Iuppiter tragoedus* seien hier exemplarisch genannt<sup>65</sup>. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang allerdings ein Abschnitt aus dessen *Nigrinus* (Kap. 20), wo der gleichnamige Protagonist auf das Schicksal zu sprechen kommt, das das Leben der Menschen als Spielball betrachtet und nach Belieben einmal Erreichtes wie Reichtum und Macht zuteilt und auch wieder wegnimmt, ein Gedanke, den auch Secundus gegenüber Kaiser Hadrian in eindringlichen Worten ausführt (Ed. Perry, 76, 20–22).

Es sorgten nicht zuletzt die Leistungen eines Klaudios Ptolemaios auf astronomischem und geographischem Gebiet dafür, daß das Weltbild des 2. Jh. n. Chr. von einer freischwebenden Erdkugel bestimmt war, die von mehreren Sphären umgeben wurde. Popularphilosophisch orientierte Abhandlungen wie Senecas *Naturales Quaestiones* oder die pseudoaristotelische Schrift *De mundo* griffen Forschungen dieser Art auf und boten damit leicht verständliche Beschreibungen und Erklärungen der Welt<sup>66</sup>. In die gleiche Richtung scheint die *Secundusbiographie* zu zielen. Denn wie oben dargelegt, sind auch die Aussagen des schweigenden Philosophen zu diesem Thema von eher einführender Natur, und doch beweist seine einleitende Formulierung κόσμος ἐστὶν τὸ σύστημα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (Ed. Perry, 74, 24–25), daß er zugleich in der Tradition wissenschaftlicher Literatur steht<sup>67</sup>.

Sprüche bzw. Gnomen berühmter Männer enthalten einfache, meist sehr plakative Botschaften. Ihre Inhalte decken verschiedene Aspekte aus dem Bereich der Ethik ab, da sie Anleitung für das richtige Verhalten geben sollten. Sie wurden im Unterricht gelesen und fanden darüber hinaus ihren Platz in zahlreichen literarischen Werken<sup>68</sup>. Aufgrund ihrer universalen Einsatzmöglichkeiten und leichten Verständlichkeit erfreuten sie sich über die Jahrhunderte hinweg in unterschiedlichen Ausprägungen großer Be-

<sup>64</sup> Herzog-Hauser (wie Anm. 30) 1668 ff. (nach Philostrat, *vitae Soph.* LIX 11 (236) und Dion Chrysostomos, or. LXIV 1).

<sup>65</sup> Siehe auch P. Größlein, *Untersuchungen zum Juppiter confutatus* Lukians (Studien zur Klassischen Philologie 111), Frankfurt a. Main 1998, 23 Anm. 114.

<sup>66</sup> The Arabic „De Mundo“: An Edition with Translation and Commentary by D. Brafman, Diss. Ann Arbor 1985, 6 ff.; 23. Auch Seneca schrieb für Laien. Siehe L. Annaeus Seneca, *Naturwissenschaftliche Untersuchungen*, hrsg. u. übers. v. M. Brok, Darmstadt 1995, IX.

<sup>67</sup> Vgl. z.B. Ps.-Aristoteles, *De Mundo* 391b9 und Stobaios I 21, 5: σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς. Siehe dazu Aristoteles, *Meteorologie / Über die Welt*, übers. v. H. Strohm (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung XII 1–2), Darmstadt 1970, 279.

<sup>68</sup> Eine eingehende Untersuchung der literarischen Kleinform „Spruch“ findet sich jetzt in: O. Overwien, *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*, im Druck.

liebtheit<sup>69</sup>. Dabei wurde nicht nur altes Material vergangener Generationen weitertradiert, sondern auch neues Material produziert und zusammengestellt, eine Entwicklung, die sich auch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten beobachten läßt. Es seien hier nur die Sprüche der Römer erwähnt, die Plutarch gesammelt hat (mor. 194 E ff.), oder auch die unterschiedlichen Varianten der pythagoreischen *Sextussentenzen*, während die *Goldenen Worte* des Pythagoras nicht zuletzt auch aufgrund ihrer Bedeutung und ihres Bekanntheitsgrades sogar mehrfach kommentiert wurden<sup>70</sup>. Insbesondere die beiden zuletzt genannten Kompilationen lassen einige thematische Affinitäten (Enthaltbarkeit, Armut) zu den Gnomen des Secundus erkennen, was freilich durch den Toposcharakter der Spruchthemen bedingt ist, keinesfalls aber auf pythagoreische Einflüsse in der Lehre des schweigenden Philosophen schließen läßt<sup>71</sup>.

V 2) Doch nicht nur die philosophischen Anschauungen orientierten sich am Zeitgeschmack. Auch auf der literarischen Ebene wird die populäre Ausrichtung des Werkes bereits durch die Entscheidung des Verfassers deutlich, eine Biographie zu schreiben. Denn Schriften, die dieser Gattung angehören oder zumindest im weitesten Sinne verwandte Strukturen aufweisen, sind seit dem 1. Jh. n. Chr. wieder vermehrt anzutreffen<sup>72</sup>. Vor diesem Hintergrund könnte auch die Einordnung des Secundus als Kyniker und Pythagoreer eine weitere Bedeutungsebene erhalten. Denn beide Schulrichtungen erlebten in der kaiserzeitlichen Philosophie eine Art Renaissance und gelangten somit verstärkt in des Bewußtsein der potentiellen Leser<sup>73</sup>. Aus diesem Grund kam ihnen im Verlaufe des 2.–3. Jh. n. Chr. insbesondere in der biographischen Literatur eine bedeutende Rolle zu. Dies belegen auf kynischer Seite sowohl das sechste Buch der *Philosophenviten* des Diogenes Laertios, das Darstellungen über Diogenes, Monimos, Onesikritos, Krates, Metrokles, Hipparchia, Menipp und Menedemos enthält, als auch die Werke Lukians über Peregrinos Proteus und Demonax, während für den pythagoreischen Bereich Philostrats Vita über Apollonios von Tyana bzw. die Biographien des Diogenes Laertios, Porphyrios und Iamblich über Pythagoras selbst zu nennen sind. Somit ließe sich vermuten, daß sich der Secundusbiograph bei der Wahl der Schulbezeichnungen, die sich ja, wie oben gezeigt, gerade nicht durch die dargestellte Lehre

<sup>69</sup> S. dazu M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen (Orbis Biblicus et Orientalis 26), Freiburg-Göttingen 1979, 244 ff. und O. Overwien, Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition, in: GFA 4, 2001, 102–107.

<sup>70</sup> The Sentences of Sextus, by H. Chadwick (Texts and Studies 5), Cambridge 1959, bes. 97 ff. und J. Thom, The Pythagorean Golden Verses (Religions in the Graeco-Roman World 123), Leiden u.a. 1995, 17 ff. Zum Corpus der Spruchthemen s.o. Anm. 51.

<sup>71</sup> Es paßt außerdem in das bisher gewonnene Bild, daß gerade in der Kaiserzeit verschiedene philosophisch-religiöse Autoritäten ihre Lehre mit Hilfe von Sprüchen oder verwandten Kleinformen verbreiteten. Siehe Anderson (wie Anm. 26) 73 ff.

<sup>72</sup> S. Swain, Biography and Biographic in the Literature of the Roman Empire, in: Portraits, ed. by M. Edwards, S. Swain, Oxford 1997, 22 f.

<sup>73</sup> Goulet-Cazé (wie Anm. 58) passim und Riedweg (wie Anm. 62) 162 f.



erklären lassen, auch von derartigen aktuellen Strömungen literarischer bzw. philosophischer Natur leiten ließ.

Die Entscheidung, eine Biographie zu verfassen, kann in diesem Zusammenhang jedoch auch noch vor einem anderen Hintergrund als geschickt bezeichnet werden. Mit ihrer Hilfe wurde der Verfasser nämlich nur durch wenige Vorgaben eingeschränkt (s.o. Kap. I). Solange er sich an das vorgegebene Grundmuster hielt, waren ihm für die konkrete Ausgestaltung der einzelnen Szenen so gut wie keine Grenzen gesetzt. Dadurch hatte er die Möglichkeit, seinem eigenen literarischen Ideenreichtum freien Lauf zu lassen, um auch in diesem Punkt dem Publikumsgeschmack des 2.–3. Jh. n. Chr. entsprechen zu können:

Insbesondere durch die Dramen des Sophokles und Euripides gehörte der Ödipusmythos zum Bildungsgut der gesamten Antike. Die Kephalos-Prokris-Sage fand dagegen gerade in der frühen Kaiserzeit eine große Verbreitung, da sie mit neuen Handlungssträngen und Motiven versehen wurde und überdies noch verschiedene Ausarbeitungen erfuhr (vgl. Szene 1)<sup>74</sup>.

Die vier *Königsreden* des Dion Chrysostomos (or. 1–4) oder die kleine Schrift Plutarchs *Daß der Philosoph insbesondere mit Herrschern in den Dialog treten soll* (mor. 776a ff.) belegen, daß sich Instruktionen eines Weisen, die an einen Herrscher zum Zwecke der pädagogischen Unterweisung gerichtet sind, in der Kaiserzeit bereits großer Beliebtheit erfreuten<sup>75</sup>. Dieses Thema war jedoch nicht nur Gegenstand theoretischer Erörterungen, sondern gehörte auch zum gestalterischen Repertoire sowohl der Biographie (s. z.B. Philostrat, *vita Apoll.* VIII 5) als auch der schon oben im Kap. II angeführten *Acta Alexandrinorum*. Besondere Beachtung verdient dabei die Konstellation Weiser bzw. Märtyrer — Herrscher — Henker (σπεκουλάτωρ; vgl. Ed. Perry, 72, 13 ff.), die z.B. in den *Acta Appiani* aus dem 2. Jh. n. Chr. belegt ist<sup>76</sup>. Gleiches gilt für christlich-religiöse Märtyrerdarstellungen, wie die *Acta Pauli* (frg. X 26, ed. Musurillo) oder das *Markusevangelium* (6, 27), in denen Paulus bzw. Johannes der Täufer vom jeweiligen Machthaber mit einem σπεκουλάτωρ konfrontiert werden (vgl. Szene 2).

Gerade für die ersten nachchristlichen Jahrhunderte sind uns mehrere Schriften einführender Natur bekannt, die mit einer Frage-Antwort-Struktur operieren. Hier wäre beispielsweise die Schrift des Arztes Soranus *De Salutaribus praeceptis* genauso zu nennen wie das Werk des Philosophen Porphyrios *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* oder die schon oben erwähnten doxobiographisch ausgerichteten *Placita* des Aetios. Nimmt man noch die Ausschnitte aus einer grammatischen Abhandlung hinzu, die uns Epiktet (II 19, 6) bewahrt hat, dann zeigt sich,

<sup>74</sup> E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 1914<sup>3</sup> (Nachdruck: Darmstadt 1960), 44 Anm. 8 und F. Schwenn, *Kephalos* (1), RE XI 1, 1921, 220.

<sup>75</sup> Hahn (wie Anm. 24) 184 f.

<sup>76</sup> Musurillo (wie Anm. 23) 205 ff., bes. 213.

daß diese Form der Wissensvermittlung in ganz unterschiedlichen Bereichen zur Anwendung kam und sich somit zu dieser Zeit großer Beliebtheit erfreute<sup>77</sup>.

Diesen literarischen Überblick beschließen soll der sogenannte *Äsoproman*, dessen Ursprünge vermutlich in die Zeit des 1.–2. Jh. n. Chr. fallen<sup>78</sup>. Die Parallelen zwischen beiden Schriften sind zum Teil derart augenfällig, daß sie an dieser Stelle eine eigene Betrachtung verdienen. Der unbekannte Verfasser des *Äsopromans* beabsichtigte in ähnlicher Weise zu unterhalten und zu belehren. Er erreichte sein Ziel eindrucksvoll, da sein Werk bereits in der Antike zahlreiche Ausarbeitungen erfuhr<sup>79</sup>. Und wenngleich der *Äsoproman* bedeutend umfangreicher und vielfältiger gestaltet ist und überdies Material enthält, daß viele Jahrhunderte alt ist, weist er ebenso zahlreiche Gedanken, Motiven und Szenen auf, die bereits aus der *Secundusbiographie* bekannt sind: Äsop wird wie Secundus als weiser Mann dargestellt und besitzt zum Teile sogar Züge des tragischen Helden Ödipus (vgl. o. Kap. III.1)<sup>80</sup>. Er weist den Philosophen Xanthos mehrfach darauf hin, daß dessen Ehefrau sexbessener ist, was sie in die Nähe einer Hure rückt (Kap. 32; vgl. o. Kap. III.1). Er gibt seinem Adoptivsohn gnomische Ratschläge ethischer Natur, die zum richtigen Verhalten anleiten sollen (Kap. 109–110; vgl. o. Kap. IV.4) und löst sogar verschiedene kosmologische Rätsel, die ihm zum Teil vom ägyptischen König Nektanabo vorgelegt wurden (Kap. 113–115; 119–120; vgl. o. Kap. IV.3). Mit der Ehefrau des Xanthos praktizierte er überdies mehrfach Geschlechtsverkehr (vita W, Kap. 75–76; vgl. o. Kap. III.1), wird vom babylonischen König Lykurgos zum Tode verurteilt und überlebt nur aufgrund der Freundschaft zu seinem Henker (Kap. 104; vgl. o. Kap. III.2).

Diese Gegenüberstellung zeigt, daß ein Großteil der Inhalte, Motive und Szenen aus der *Secundusbiographie* auch im *Äsoproman* belegt ist. Nun gilt dies bemerkenswerterweise auch für das zentrale Kennzeichen des Secundus, sein Schweigen, das für den *Äsoproman* in gleicher Weise von entscheidender Bedeutung ist, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen: Denn Äsop ist von Geburt aus stumm (Kap. 1) und erlangt erst im Nachhinein von den Göttern die Fähigkeit zu reden (Kap. 8). Seine Aussage, daß die Zunge untrennbar mit Philosophie und Bildung zusammenhängt (Kap. 53: διὰ γλώσσης πᾶσα φιλοσοφία καὶ πᾶσα παιδεία συνέστηκεν), versteht sich schließlich vor dem Hintergrund, daß er von diesem Moment an als weiser Mann gelten kann. Wir erinnern uns: Secundus war an diesem Punkt angelangt, nachdem er begonnen hatte zu schweigen! Doch lassen wir es nun bei diesem kurzen, wenn auch instruk-

<sup>77</sup> Siehe dazu *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, by L. Daly and W. Suchier (Illinois Studies in Language and Literature XXIV 1–2), Urbana 1939, 38 ff. und Dörrie (wie Anm. 9) 345 f.

<sup>78</sup> S. dazu *Aesopica*, by B. Perry, Urbana 1952, 5 und *Der Äsop-Roman*, hrsg. v. N. Holzberg (Classica Monacensia 6), Tübingen 1992, X.

<sup>79</sup> Die folgenden Zitate beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die sogenannte Vita G. Der Text findet sich in der Edition von Perry (wie Anm. 78) 35–77.

<sup>80</sup> Siehe dazu Holzberg (wie Anm. 78) 68 f.; 71 f.



tiven Vergleich bewenden. Es muß weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben zu prüfen, ob es abgesehen von den genannten Gemeinsamkeiten vielleicht sogar konkrete Abhängigkeiten oder Bezüge zwischen dem *Āsoproman* und der *Secundusbiographie* gibt. Möglicherweise könnte es sich überdies auch lohnen, bei anderen Werken, die im weitesten Sinne dem Bereich „Roman“ zuzuordnen sind, nach weiteren Parallelen und Gemeinsamkeiten Ausschau zu halten<sup>81</sup>.

Jedenfalls können wir festhalten, daß der anonyme Biograph sein Ziel, ein breiteres Publikum anzusprechen, mit Sicherheit erreicht hat. Dies beweisen nicht nur die unterschiedlichen Rezensionen sowie die zahlreichen Übersetzungen seines Werkes, von denen einige in der vorliegenden Untersuchung bereits angesprochen wurden. Dies bezeugen überdies auch verschiedene andere Schriften, die direkt oder indirekt von der *Secundusbiographie* beeinflusst wurden. Hier kann die kleine Abhandlung *Altercatio Hadriani et Epicteti*, die auf das 8.–10. Jh. n. Chr. datiert wird, ebenso genannt werden wie das vermutlich aus persischer Tradition stammende *Buch des Sindbād*, dessen Rahmenhandlung bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit der Biographie über den schweigenden Philosophen aufweist<sup>82</sup>. Es bleibt zu hoffen, daß diese Popularität in nicht allzu ferner Zukunft eine Fortsetzung in der modernen Forschung findet. Denn auch wenn die *Secundusbiographie* vielleicht nicht den Höhepunkt antiker Verstandeskraft darstellt, so ist sie doch als anschauliches und vor allem wichtiges Zeugnis für die vielseitigen Interessen eines gebildeten Publikums des 2.–3. Jh. n. Chr. anzusehen.

Bochum

Oliver Overwien

---

<sup>81</sup> Die Nähe der vorliegenden Schrift zum Roman wird z.B. durch einen Vergleich mit der *Historia Apollonii Regis Tyri* deutlich (3.–5. Jh. n. Chr.). Dort wird die inzestuöse Beziehung des Vaters zu seiner schönen Tochter thematisiert. Die Freier des Mädchens bekommen außerdem Fragen vorgelegt und ein großer Teil der Erzählung spielt am Hofe eines Königs. Nicht von ungefähr hat auch P. Kuhlmann (Die *Historia Apollonii Regis Tyri* und ihre Vorlagen, in: *Hermes* 130, 2002, 109–120) darauf hingewiesen, daß dieser Roman verschiedene Motive und Episoden insbesondere aus der kaiserzeitlichen Literatur verwendet und miteinander kombiniert hat!

<sup>82</sup> Siehe Daly-Suchier (wie Anm. 77), passim und B. Perry, *The Origin of the Book of Sindbad*, Berlin 1960, 84 ff. Zur Herkunft des *Sindbādbuches* s. auch F. de Blois, *Sindbād, Book of*, in: *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. II, ed. by J. Meisami, P. Starkey, London-New York 1998, 723 f.