

Juliusz Domański (Warszawa)

## Der Sokrates der Humanisten\*

Der Name 'Sokrates' taucht unzählige Male in verschiedenen Texten lateinischer Scholastiker auf. Möchten wir mal einen völligen Index seines in diesen Texten befindlichen Namens verfertigen, so würden sich wohl zwei Sachen daraus ergeben können: erstens, dass er am öftesten als bloßes inhaltsloses Symbol, als eine Spielmarke, nämlich im Sinne eines beliebigen konkreten Menschen in den Sätzen wie 'Socrates est albus' oder 'Socrates sedet', erscheint; zweitens, dass seinen Namen in derselben Funktion der Name Platons sehr oft begleitet. An einer solchen Benutzung der Namen beider Philosophen, entfernt von irgendwelchem realen, nicht nur persönlichen, sondern auch doktrinalen Inhalt, ist offensichtlich Aristoteles schuldig, der besonders in seinen logischen Schriften, aber nicht nur in ihnen, sich der Namen beider seiner Vorläufer in gleicher Funktion bediente. Die seit dem Anfang des lateinischen Mittelalters in der Übersetzung des Boethius vorhandene Aristotelische *Logica vetus*, das heißt die *Kategorien* und *De interpretatione (Perihermeneias)* samt der *Isagoge* des Porphyrius, verbreiteten diesen Gebrauch der beiden Namen als logischer Symbole und es dauerte natürlich auch nach der Rezeption der übrigen Aristotelischen Schriften im 13. Jahrhundert weiter, und zwar nicht nur in den logischen Schriften mittelalterlicher Scholastiker, wo er uns übrigens an die ebenfalls von den heutigen Logikern gebrauchte Exemplifizierungsweise erinnert, nur ihnen sind vielmehr die modernen Vornamen üblich. Die polnischen Logiker bedienen sich am häufigsten, wenn ich mich nicht irre, der Namen Johannes und Peter.

Diese — darf man so sagen — zufällige Reduzierung des Sokrates auf ein inhaltsloses logisches Symbol scheint jedoch mit einer ganz bewussten und viel wichtigeren Tendenz des mittelalterlichen und insbesondere des scholastischen Denkens irgendwie übereinzustimmen. Es war nämlich ein durch die spekulative Philosophie wohl kräftiger als je geprägtes Denken. Es interessierte sich in der ersten Reihe für das Allgemeine und das Begriffliche und schätzte es viel höher als das Einzelne und das Konkrete, darunter auch als das Persönliche, Objekt vielmehr historischen als philosophischen Denkens. Was die Philosophen anbelangt, scheint nichts diesen Sachverhalt besser zu charakterisieren als der berühmte Spruch

---

\* Dieser Aufsatz wurde am 11. Oktober 2001 bei dem von der Adam Mickiewicz Universität Poznań organisierten Colloquium *Socrate et son héritage* vorgelesen. Ich danke herzlich meinem lieben Kollegen Dr. habil. M. Szymański für die sorgfältige Kontrolle der Zitate.

des Thomas von Aquin, das Ziel des Philosophierens sei nicht zu wissen, was die Menschen betreffs der philosophischen Probleme meinten, sondern zu wissen, wie die sachliche Wahrheit ist („*Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*“<sup>1</sup>). Wenn die mittelalterlichen Scholastiker sich trotzdem auch für die konkreten antiken Philosophen interessierten — und sie pflegten ohne weiteres auch solch ein Interesse — so vor allem als für Träger bestimmter Philosophumena, deren Reichtum und differenzierter Charakter sich nach ihren Eigennamen besser einordnen und beschreiben ließ (zutreffend hat einst Charles Staples Lewis bemerkt, aus den modernen Erfindungen wäre wohl die Kartenkartei diejenige, die mittelalterliche Menschen am besten erfreuen könnte)<sup>2</sup>.

Die bisher beschriebene Situation gilt jedoch insbesondere für die Mentalität dieser Jahrhunderte des tausendjährigen Mittelalters, die sich nach der Aufnahme des völligen Aristotelischen Erbes durch den lateinischen Westen in der Universitätsphilosophie seit der Mitte des 13. Jahrhunderts gestaltet hat. Nichts charakterisiert diese Situation besser als die von Etienne Gilson geprägte Benennung *exil des belles lettres*<sup>3</sup>, was wir nun für unseren Zweck als Vertreibung des humanistisch geprägten Interesses und der humanistisch geprägten Verfahrensweise aus der Ausübung mittelalterlicher Universitätsphilosophie anders nutzen dürfen. Dieses aus der Philosophie vertriebene humanistische Interesse und hu-

<sup>1</sup> In *De caelo et mundo* I 22.

<sup>2</sup> C. S. Lewis, *Discarded Image. Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, ich zitiere nach der polnischen Übersetzung von W. Ostrowski (*Odrzucony obraz*, Warszawa 1986, S. 19–20). Es wäre überflüssig, ja, unsinnig, hier irgendetwas anderes als nur die erste beste Exemplifikation jener sich wenig für das Persönliche interessierenden scholastischen Mentalität anzugeben. Sei also aus der *Metaphysik* des Albertus Magnus (wo die Aristotelische *Metaphysik* paraphrasiert wird) folgendes zitiert (ed. B. Geyer, S. 63, Z. 40–51, Kursiv signalisiert die dem Aristotelischen Text, *Met.* 987b 1–7, entnommenen Textstücke): „*In moralibus ipse Socrates quaesivit universale, per quod diffinitio fit et quod est principium artis et scientiae, et ipse Socrates quaerens universale primum fuit, qui instituit ad sententiam veritatis de danda diffinitione per universalia, in qua tamen quid est et propter quid est, diceretur; et illum etiam quoad hoc recepit Plato propter huiusmodi universalem inquisitionem, quam etiam de aliis quam moralibus, quae sunt physica, hoc idem sit evidens, et non conveniens sit hoc alicui sensibilem esse, quod illa sunt continue defluentia. Impossibile namque esse dixit communem rationem diffinitivam de aliquo sensibilem, eo quod semper transmutentur*“. Wie man sieht, ist es eine sich auf der Sache und nicht auf den Personen konzentrierende präzise Auslegung der knapp von Aristoteles beschriebenen Rolle des Sokrates in der Entwicklung der Begriffe und der Definitionen, die zu den Platonischen Ideen hinführte. Und als wenige Zeilen unten (ebenda, S. 63, Z. 54–57) die Auslegung der 'Idee' und der 'sensibilia' kommt, wird der Name des Sokrates als reine Spielmarke gebraucht: „*Idea enim Graece, Latine est forma vel species. Sensualia vero particularia dixit [sc. Plato] omnia dici nominibus suam naturam significantibus sicut Socrates [= der und der konkrete Mensch] dicitur homo et brunellus [= der und der mit dieser Benennung individualisierte Esel] dicitur asinus*“. Eine sachliche und rein doxographische Einstellung gegenüber Sokrates hängt natürlich nicht davon ab, dass die *Metaphysik* sich mit der theoretischen Philosophie befaßt, denn man stellt dieselbe Einstellung auch in *Super Ethica* des Albertus Magnus sowie in *Sententia Ethicorum* des Thomas von Aquin fest. Diese Einstellung der scholastischer Kommentatoren richtet sich vielmehr nach der gleichen Einstellung der Aristotelischen Schriften. Siehe unten, Anm. 5.

<sup>3</sup> E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age des origines patristiques jusqu'au XIVe siècle*, Paris 1962, S. 400–412 (ein *L'exil des belles lettres* betiteltes Textstück innerhalb des umfangreicheren Kapitels mit dem Titel *L'influence gréco-arabe au XIII-e siècle et la fondation des universités*).

manistische Verfahrensweise bedeuten hier nichts anderes als ein Interesse für das Einzelne und das Konkrete, für das Historische und insbesondere für das Persönliche, ein Sich-Befassen auch mit ihm und nicht nur mit dem Allgemeinen und dem bloß Doktrinalen. So lässt sich am kürzesten und wohl am adäquatesten die humanistische Mentalität beschreiben, Mentalität der „Grammatiker“, das heißt Philologen, Historiker und — wenn überhaupt Philosophen, so doch am höchsten Moralphilosophen<sup>4</sup>.

Es gab jedoch, wie allgemein bekannt und angenommen, auch einen mittelalterlichen Humanismus oder vielmehr mehrere mittelalterliche Humanismen und die Benennung 'Humanisten' ist hier nicht chronologisch, sondern sachlich zu verstehen, nämlich als jenes spezifische Interesse für die antike Philosophie, das — wie schon irgendwie vorweggenommen — nicht nur die antiken Doktrinen, sondern auch die antiken Philosophen und zwar nicht nur als Träger bestimmter doktrinäer Inhalte, sondern auch als Menschen, als Persönlichkeiten anbelangte. Neben der Funktion des Namens 'Sokrates' als logischen Symbols und neben dem Interesse für die Rolle, die er z.B. in der Gestaltung der Ideenlehre gespielt hat, finden wir im ganzen Mittelalter auch solch ein Interesse für Sokrates, unter anderem und insbesondere im 12. Jahrhundert, und mit wenigen dessen Beispielen befassen wir uns sehr bald. Früher jedoch müssen einige Worte über die dem Mittelalter zur Verfügung stehenden Quellen zu Sokrates gesagt werden.

Woher der als eine Spielmarke gebrauchte Name 'Sokrates' gekommen war, wurde hier schon erwähnt. Aus derselben Aristotelischen Quelle ist auch das auf bloß doktrinale Inhalte beschränkte Interesse mittelalterlicher Universitätsphilosophen für den Philosophen Sokrates abzuleiten; jedenfalls konnte man aus den seit dem 13. Jahrhundert gelesenen und kommentierten Aristoteles' Werken viel vom Inhalt und Bereich der Sokratischen Lehre erfahren, so gut aber wie nichts über Sokrates als Menschen<sup>5</sup>. Aus Platons Dialogen, die dagegen viel auch über Sokrates als Menschen berichten, hat sich, wie allgemein bekannt, nur ein Teil des im 4. Jahrhundert von Calcidius ins Latein übersetzten *Timaios* samt dem Kommentar des Übersetzers erhalten — jedenfalls für einen umfangreicheren Gebrauch. Denn von den im 12. Jahrhundert von Heinrich Aristipp, dem italienischen Gräzisten, übersetzten *Phaidon* und *Menon*, vielleicht auch manch anderen Dialogen, sind zu unseren Zeiten nur verhältnismäßig wenige Textüberlieferungen geblieben, wie es scheint, deswegen,

<sup>4</sup> Vgl. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. by M. Mooney, New York 1979, S. 91.

<sup>5</sup> Selbst in denjenigen Schriften, wo sich eine gute Gelegenheit darbot, Sokrates im Lichte seiner Taten und seines Sich-Verhaltens darzustellen, wie in der *Rhetorik*, ist Aristoteles auffallend enthaltsam, obwohl er — in diesem Werk wie auch anderswo — geneigt ist, die Sprüche im allgemeinen und im einzelnen diejenigen des Sokrates anzuführen, die ihm übrigens immer als Exemplifizierung (Konkretisierung) bestimmter Regeln oder Feststellungen allgemeineren Charakters dienen; siehe z.B. *Rhet.* III, 14, 14, 1415b 30–32: ὁ γὰρ λέγει Σωκράτης ἐν τῷ ἐπιταφίῳ ἀληθές, ὅτι οὐ χαλεπὸν Ἀθηναίους ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινεῖν, ἀλλ' ἐν Λακεδαιμονίοις; dasselbe Thema siehe auch ebenda, I, 9, 1367b 8; ein anderes *bon mot* des Sokrates darüber, dass die tüchtigen Väter manchmal faule Söhne haben, ebenda, II, 15, 1390b 27 ff., während der Name 'Sokrates' (samt 'Kallias' und 'Hippias') als ein 'beliebiges Individuum' ebenda I, 2, 1356b 30 ff. erscheint.

weil sie auch bei den zeitgenössischen und späteren mittelalterlichen Gelehrten wenig Interesse erweckt hatten; jedenfalls haben diese Übersetzungen bei ihnen kaum manch greifbare Spuren hinterlassen<sup>6</sup>. So viel oder vielmehr so wenig, was die klassischen griechischen Quellen anbelangt. Es gab jedoch im Mittelalter auch die klassischen lateinischen Quellen und die waren zahlreich und inhaltlich reichlich, indem sie nicht nur viele, wenn auch kontingente und fragmentarische, Informationen über Sokrates' Lehre brachten, sondern auch über Sokrates selbst als Menschen. Hierher gehören z.B. die philosophischen und auch die rhetorischen Dialoge Ciceros oder solche Schriften wie *De deo Socratis* des Apuleius. Dazu kommen noch andere Art lateinische Quellen, diejenigen nämlich, die nicht so sehr die Lehre antiker Philosophen als vielmehr ihre Charakteristiken durch Anekdoten und Apophthegmen vermittelten, wie *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* des Valerius Maximus, eine reiche Sammlung eines verschiedenartigen und verschiedene Persönlichkeiten betreffenden, nach den Fach-Rubriken geordneten Materials, in dem sich natürlich zahlreiche Informationen über Philosophen, darunter auch über Sokrates, befinden, samt ihren spätantiken Epitomen von Iulius Parisanus aus dem 4. oder 5., von Ianuaris Nepotianus aus dem 6. und von Caius Titus Probus ebenfalls aus dem 6. Jahrhundert<sup>7</sup>. In diesem

<sup>6</sup> So synthetisch M. de Gandillac, *Platonisme et aristotelisme chez Nicolaus de Cues*, in: *Platon et Aristote à la Renaissance. Colloque International de Tours*, Paris 1976, S. 8. Zum Problem der Verbreitung mittelalterlicher Platonübersetzungen siehe die Einführungen in die Bände I und II von *Plato Latinus* (exakte bibliographische Angaben dieser Bände, die mir im Moment nicht vorhanden sind, in der weiter hier zitierten Bibliographie); siehe auch P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, S. 56 und S. 276, Anm. 17; vgl. auch ders., *Marsilio Ficino as beginning student of Pletho*, „Scriptorium“, XX, 1966, S. 46, Anm. 17. Zum Problem der philosophischen Interpretation der durch die spätantike Tradition überlieferten platonischen und neuplatonischen Doktrin (das uns übrigens hier weniger interessieren darf) siehe *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, herausgegeben von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, wo insbesondere — außerhalb des nachgedruckten Aufsatzes von C. Bäumker, *Der Platonismus im Mittelalter* (zum ersten Mal veröffentlicht 1916), S. 1–55; J. Hirschberger, *Platonismus im Mittelalter*, S. 56–72; M.–D. Chenu, *Die Platonismen des XII. Jahrhunderts*, S. 268 ff.

<sup>7</sup> Zu der originalen Fassung der *Dicta et facta* als auch deren Epitomen im Mittelalter siehe M. Schanz, C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaiser Justinianus*, II. Teil, München 1935, S. 591–694, wo auch Referenzen zu: M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Was Sokrates im Werk des Valerius Maximus anbelangt, ist zu bemerken, dass wir an einigen Stellen dieses Werkes sowohl mit wenigen Fakten aus seinem Leben als auch mit knappen, aber zutreffenden Charakteristiken seiner Lehre und zugleich seiner ethischen Persönlichkeit — auch durch Anführung seiner Sprüche und Apophthegmata — zu tun haben. Wohl am vollständigsten wird Sokrates III, 4 ext. 1 im Kapitel „De humili loco natis qui clari euaserunt“ folgenderweise charakterisiert (Briscoe, S. 190–191, Z. 55–74): „Socrates, non solum hominum consensu uerum etiam Apollinis oraculo sapientissimum iudicatum, Phaenarete matre obstetrice et Sophronemio patre marmorario genitum ad clarissimum gloriae lumen excessit, neque immerito: nam cum eruditissimorum uirorum ingenia in disputatione caeca uagarentur, mensurasque solis ac lunae et ceterorum siderum loquacibus magis quam certis argumentis explicare conarentur, totius etiam mundi habitum complecti auderent, primus ab his inductis erroribus abductum animum suum intima condicionis humanae et in secessu pectoris repositos adfectus scrutari coepit. +si uirtus per se ipsa aestimetur+, uitae magister optimus“. Dieser echt römischen und zugleich durchaus humanistischen Charakteristik und Einschätzung der sokratischen Revolution in der Philosophie gesellt sich VII, 2 ext. 1 (ebenda, S. 442–444, Z. 100–139) die Aussage des Sokrates über die richtige Betensweise und über die echten Güter, der seine anekdotenhafte Einschätzung der Ehe (die Ehe als eine Art von Dilemma)

Kontext sind auch Senecas Werke, insbesondere seine Briefe, zu erwähnen. Ebenfalls auch Aulus Gellius, der dem Mittelalter als Agellius bekannt war. Zuletzt konnte man bei den lateinischen Kirchenvätern sehr reichliche und für das christliche Milieu besonders nützliche Informationen und Urteile über Sokrates finden, insbesondere bei dem hl. Augustinus, der u. a. eine echte Geschichte der antiken Philosophie im 8. Buch *De civitate Dei* dem Mittelalter hinterlassen hatte. Aus all derartigem Material — dessen ich nur wenige Beispiele anführe und das weder allgemein zugänglich war noch in allen Perioden des Mittelalters mit gleichem Interesse und Fleiß benutzt wurde — schöpfte man bis zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zahlreiche Informationen, die auch dem humanistischen Interesse mittelalterlicher Philosophen genug taten.

Solch ein humanistisches Interesse samt dem den späteren Universitätsprofessoren eigenen rein doktrinalen Interesse als auch dem für die ganze Epoche charakteristischen Gebrauch des Namens 'Sokrates' als logisches Symbol können nun an zwei Beispielen aus dem 12. Jahrhundert, wo sie alle in einer guten Symbiose zusammenleben, nämlich bei Peter Abaelard und Johannes von Salisbury, illustriert werden.

Der erste, der in seiner *Logik* sich nach dem Muster der Aristotelischen, ihm immer noch als einzig zugänglichen *Logica vetus* auch des Namens 'Sokrates' als einer leeren Spielmarke vielmals bediente<sup>8</sup>, wusste in seiner *Theologia Christiana* ebenfalls sehr viel sowohl über die Lehre des Sokrates als auch über seine Person zu sagen. Um solch einem Interesse genug zu tun, sammelte Abaelard sowohl aus den Texten der Kirchenväter als auch aus denen antiker lateinischer Schriftsteller verschiedenes Material, um beide diese Bestandteile der antiken philosophischen Tradition aus der Sicht der christlichen Doktrin und Moral einschätzen zu können. Aus dieser Sicht, dem hl. Hieronymus folgend, tadelt er Sokrates wegen der von ihm im Platonischen *Timaios* propagierten Gemeinsamkeit der Frauen<sup>9</sup>, lobt ihn aber, aus Valerius Maximus die Informationen über die Fakten und aus dem hl. Augustinus ihre Einschätzung schöpfend, wegen seines ungewöhnlichen Umgehens mit seinen Mitbürgern, das ihn zur Verurteilung zum Tode hingeführt hat<sup>10</sup>. All das befindet sich in der Abaelard'schen *Theologia Christiana* im ausführlicheren Kontext der Erörterung des Wertes der antiken Philosophie für das Christentum. Dieser Wert, meint Abaelard, bestehe u. a. auch darin, dass die Christen und insbesondere die christlichen Mönche sich angesichts des eine besonders edle Moral verwirklichenden Lebens heidnischer Philosophen wegen ihres eigenen ethisch tadelhaften Lebens schämen sollen<sup>11</sup>.

hinzugefügt ist, während die übrigen den Sokrates betreffenden Textstücke (I, 1 ext. 7; VI, 4 ext. 2; VII, 2 ext. 1; VIII, 8 ext. 1) einen anekdotisch-apophthegmatischen Charakter haben (VIII, 8 ext. 1 wird *Socrates baculo equitans, dum cum parvulis filiis suis ludit*, dargestellt).

<sup>8</sup> So z. B. samt dem Platon in: Abaelardi *Logica ingredientibus*, ed. L. De Rijk, S. 307, Z. 32–34: „si quia omnis homo est albus omnis homo est coloratus, et quia Socrates est albus Socrates est coloratus et quia Plato est albus Plato est coloratus“; die übrigen zahlreichen derart Stellen siehe nach dem Namenverzeichnis der zitierten Ausgabe.

<sup>9</sup> Abaelardi *Theologia Christiana*, II, 46–48, ed. Buytaert, Bd. II, S. 150–151, Z. 648–687.

<sup>10</sup> *Ebenda*, II, 74–75, Z. 1053–1076.

<sup>11</sup> Zu diesem Topos sowohl in der *Theologia Christiana* als auch im *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* des Abaelard siehe J. Domański, *La philosophie*,

Genau so auch bei Johannes von Salisbury, wo wir nebst 'Sokrates' als logischem Symbol<sup>12</sup> sein sowohl rein „doxographisches“<sup>13</sup> als auch sein „doxographisches“ und zugleich „menschenbezogenes“ Bild treffen<sup>14</sup>. Johan-

*théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance, avec une préface de P. Hadot, Fribourg Suisse 1996, S. 65–69; betreffts desselben Topos bei den Kirchenvätern ebenda, S. 29.*

<sup>12</sup> Ioannis Saresberiensis *Metalogicon*, III, 9 (*De problemate eiusdem et diversis*), ed. Gilles, S. 144: „Tertium vero, quando ab accidente [d. h. idem assignatur], ut sedens vel musicum Socrati; omnia enim haec unum numero volunt significare“.

<sup>13</sup> Z.B. *ebenda*, III, 10 (Gilles, S. 149–150): „Unde, sicut Marcus Tullius in Rhetoricis testis est, Socrates hoc argumentandi genere utebatur“. Es handelt sich um die Exemplifikation der *inductio* in Cic. *Inu.* I, 31, 51. Derart Referenzen sind natürlich sowohl in diesem als auch in anderen Werken des Johannes befindlich. Vgl. *Metalogicon*, II, 2 (Gilles, S. 64–65): „Tradunt ergo Apuleius, Augustinus et Isidorus, quod Plato philosophiam perfectissime laudatur, physicae, quam Pythagoras, et ethicae, quam Socrates plene docuerat, adiciens logicam, per quam discursis rerum morumque causis vim penderet rationum; non tamen hanc in artis redegit peritiam; praerant tamen [vielleicht ist *tantum* zu lesen] usus et exercitatio, quae, sicut in aliis, ita et hic praecipua antecessit. Deinde Aristoteles artis regulas deprehendit et tradidit. Hic est Peripateticorum princeps, quem ars ista praecipuum laudat auctorem et qui alias disciplinas communes habet cum auctoritatibus suis, sed hanc suo iure vendicans a professione illius exclusit ceteros“. (Wenn anstatt des Namens des Sokrates derjenige des Isokrates in der Ausgabe von Gilles steht, so scheint es entweder ein mechanischer Fehler oder eine falsche — übrigens am Ende des Bandes, wo die *varietas lectionum* nachgewiesen wird, nicht notierte — Korrektur des Herausgebers zu sein, denn meistens haben wir mit einer solchen Verwechslung der beiden Namen zu tun, der in Folge *Socrates* anstatt von *Isocrates* in den mittelalterlichen Handschriften geschrieben wird; siehe unten Anm. 21; übrigens in der englischen Übersetzung von McGarry — siehe Anm. 17 — die sich auf die mir leider nicht vorhandene Ausgabe von C. C. J. Webb stützt, findet sich an dieser Stelle der Name des Sokrates.) Vgl. *ebenda* III, 8 (Gilles, S. 141): „Ut de fidelibus taceam. Naso carmina, Cicero causas feliciter agit. Pythagoras naturam excutit, Socrates morum praescribit normam, Plato de omnibus persuadet, Aristoteles argutias procurat“. Es spiegelt sich darin natürlich die sehr beschränkte Kenntnis des aristotelischen schriftlichen Erbes immer noch in den Zeiten des Johannes von Salisbury wider.

<sup>14</sup> Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, III, 5, ed. Gilles, S. 93–94, wo nach der Aufzählung der ältesten griechischen Philosophen folgendes kommt: „Anaxagoras, qui omnium rerum, quas videmus, effectorem divinum animum docuit. Ei successit auditor eius Archelaus, cuius discipulus Socrates fuisse perhibetur, magister Platonis, qui teste Apuleio prius Aristoteles [es ist natürlich in *Aristocles* zu korrigieren] dictus est, sed deinde a latitudine pectoris Plato, et in tantam eminentiam philosophiae, et vigore ingenii et studii exercitio et omnium morum venustate, eloquii quoque suavitate et copia, euectus est, ut quasi in throno sapientiae residens praecipua quadam auctoritate visus est tam antecessoribus quam successoribus philosophis imperare. Et prius quidem Socrates universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, quum ante illum omnes physicis, id est naturalibus, perscrutandis maximam operam dederint. Probe quidem et sapienter, quum ad utilitatem suam oporteat omnia retorqueri parumque prosit novisse opera Dei, quae sunt omnia valde bona et creatori suo consequenter similia, nisi quis id praecipue agat, ne ipse sit malus. Praeclara igitur vitae mortisque fama Socratis. Philosophiae sane plurimos reliquit sectatores, qui partiti sunt verba eius in varias sectas, de quibus in sequentibus pauca dicentur. Porro tantae multitudinis dissidentiam Plato, qui praeminebat auctoritate, cohibuit et in se attentionem omnium diutius provocavit et tenuit“. Es folgt Platons Leben und eine Charakteristik seiner ethischen Qualität mit einer sehr charakteristischen Betonung einer gewissen Duplizität seines Wirkens (S. 96): „Itaque cum studium philosophiae partim in actione, partim in contemplatione versetur, Socrates activam exercuit, mores instituens, quibus fideliter ad beatitudinem vita transigitur, Pythagoras contemplativae instituit, per quam ingenium exercetur et propagatur scientia, proinde Plato, utramque iungendo alteri, philosophiam perfectissime laudatur, quam in tres partes distribuit, ethicam, physicam et logicam, id est moralem, naturalem et rationalem, qua verum determinatur a falso et sine qua disseri nequeunt quae vel in actione vel in contemplatione versantur“. Die antiken Quellen dieser kurzen Geschichte der Philosophie gibt Johannes selbst im *Metalogicon* II, 2 (Gilles, S. 64–65) an; siehe Anm. 13.

nes von Salisbury betont nämlich sowohl bei Sokrates als auch bei Platon die hohe ethische Qualität ihrer Lebensweise und weiß dabei auch, seine eigene philosophische Option diskret zu signalisieren, indem er aus der christlichen Sicht den Wert der Praxis zu Tage bringt<sup>15</sup>. Ebenso wie sein Vorläufer Abaelard und noch mehr scheint er dem anekdotischen und prosopographischen Material zu huldigen, indem er im *Policraticus* — in dem den Neid betreffenden Kontext — ein typisch apophthegmatisches Gespräch zitiert, wo Sokrates auf die Frage Platons, wie er selbst den Neid zu vermeiden hat, antwortet, der schöne Platon solle mal zum hässlichen Thersites werden<sup>16</sup>, oder im *Metalogicon*, innerhalb des Kapitels betitelt „*Quod natura iuvanda est usu et exercitio*“, die sehr verbreitete Anekdote über den Physiognomiker Zopyros wiederholt, der zum Ärger aller dabei anwesenden Schüler des Sokrates eine böse Natur in ihm entdeckte<sup>17</sup>.

Derart humanistisches Interesse, mit doktrinalen Forschungen harmonisch und erfolgreich verbunden, verschwand zwar, wie schon angedeutet, seit der Hälfte des 13. Jahrhunderts aus der Universitätsphilosophie, hat sich jedoch auch später außerhalb der philosophischen Fachliteratur in den mehr oder weniger populären, zu den weiteren Kreisen des lesenden Publikums gerichteten literarischen Gattungen erhalten, obwohl derart Gattungen manchmal auch von Universitätsprofessoren gepflegt wurden. Als Beispiel aus dem Ende des 13. Jahrhunderts ist hier die vom englischen Franziskaner John of Wales (auf lateinisch Ioannes Guallensis oder Gallensis) verfasste *Summa collationum sive Communiloquium*, alias *Summa de regimine humanae vitae* zu erwähnen, wo sich ein *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis eorundem* mit vielen die

<sup>15</sup> Zu beachten sind besonders die in der vorangehenden Anmerkung befindlichen Worte: „*parumque prosit novisse opera Dei, quae sunt omnia valde bona [vgl. Gen. 1, 31] et creatori suo consequenter similia, nisi quis id praecipue agat, ne ipse sit malus*“. Vgl. auch *Entheticus* 773–778: „*At Socrates hominum curas contemnit inanes / Et latebras cordis quemque videre monet, / Extera cuncta notat et contemplatur ad usum / Et quanti novit singula, tanta facit. / Contrahit in sese mentis radios; Deus illi / Est animus, mundus victima, serva caro*“, wo die eine axiologische Konnotation aufweisenden Zeilen 773–774 („*hominum curas contemnit inanes*“ gegenüber „*latebra cordis videre monet*“) vielleicht auf Val. Max. III, 4 ext. 1 (siehe oben Anm. 7) herrührt.

<sup>16</sup> Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, VII, 24 (Gilles, S. 189): „*Celebre namque est ab antiquo proverbium, quia sola miseria nescit invidiam fortunaque hominis miserrima est, cui non invidetur. Fertur Plato, quum ei condiscipuli inviderent, Socratem interrogasse, qua ratione posset hominum declinare invidiam. Cui Socrates 'Esto' inquit 'ut Thersites'. Dum ergo torquentur invidi, alios miseriae suae volunt esse participes, undique quaerentes, ut noceant, et ipsam innocentiam quamdam putant esse mortis imaginem. Unde Maro, ut ab uno discas omnes, notans invidum ait 'Et si non aliqua nocuisses, mortuus esses' [Ecl. 3, 15]. Quo nihil minus decet philosophum ut virum auctoritate vel moribus gravem*“. Es folgt eine weitere, Sokrates den Kirchenhistoriker betreffende Anekdote, den Johannes von dem Sokrates Philosophen unterscheidet („*Socrates, non ille antiquus, sed quem auctorem gestorum Cassiodorus in tripartita laudat historia*“).

<sup>17</sup> Ioannis Saresberiensis *Metalogicon*, I, 8 (Gilles, S. 27–28): „*Cura itaque non superfluit, sed naturam iuvat faciliusque reddit, quod tamen utcumque forte fieri posset. Nam et Socrates, ut traditur, natura petulcus erat et mulierosus (ut verbo utar historiae), naturae tamen intemperantiam castigatione philosophiae et virtutis exercitatione repressit et domuit*“. Dieser Anekdote, die nach dem englischen Übersetzer des *Metalogicon*, McGarry (*The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of Trivium*, translated with an Introduction of D. D. McGarry, Berkeley 1955, S. 30), ihre Quelle in Cic. *De fato* 5, 10 haben soll (vgl. ebenfalls *Tusc.* V, 37, 80), gesellen sich weitere Beispiele aus der römischen Geschichte.

antiken Philosophen betreffenden Anekdoten und Apophthegmen befindet<sup>18</sup>. Im 14. Jahrhundert (um 1340) erschien ein anderes, ebenfalls kompilatorisches Werk, Walter Burleys, des in Oxford ausgebildeten Pariser Professoren, *De vita et moribus philosophorum*<sup>19</sup>, das noch weiter als das *Communiloquium* des John of Wales in die Richtung des Konkreten, des Persönlichen und zugleich des Historischen zu gehen scheint, indem es auf das allgemein Didaktische und selbst auch auf das Paränetische verzichtet und sich fast ausschließlich mit den Biogramen, Apophthegmen und Sprüchen einzelner antiker Philosophen vergnügt. Wenn man manchmal dieses spätscholastische Werk als Umarbeitung von *Περὶ τῶν βίωων καὶ δογμαμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ διαλαμψάντων* des Diogenes Laertios und selbst als die erste seit diesem antiken Kompendium Geschichte der antiken Philosophie ansieht, so ist es eine Übertreibung und zugleich ein Missverständnis<sup>20</sup>. Denn die Burleysche Sammlung enthält zwar, wie es sein Herausgeber bewiesen hat, vieles, was einer früheren vermutlichen lateinischen Übersetzung jenes spätantiken Kompendiums entnommen wurde<sup>21</sup>, aber wiederholt keine in jenem Kompendium vorhandenen doxographischen Elemente und auch übrigens enthält fast keine doxographischen Passagen.

<sup>18</sup> Betreffs der Einzelheiten siehe J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, S. 98–99, Anm. 11.

<sup>19</sup> So lautet sein Titel in der einzigen modernen Ausgabe: *Gualteri Burlaei Liber de vita et moribus philosophorum*, mit einer altspanischen Übersetzung der Eskurialbibliothek herausgegeben von H. Knust, Tübingen 1886, unveränderter Nachdruck: Frankfurt am Main 1964.

<sup>20</sup> So z.B. bemerkt A. Vidmanová-Schmidtová, *Burleyovy životy starých filosofů a jejich české překladý*, Praha 1962, gleich am Anfang der lateinischen Zusammenfassung ihres Buches (S. 209): „quod opus pro prima post antiquitatem philosophiae historia haberi solet“, während sie selbst sich einer durchaus adäquaten Formel bedient, indem sie von einer Sammlung der biographischen Erzählungen und der Aussagen antiker Philosophen und Schriftsteller spricht (so z.B. S. 6: „sbírka životních historek a výroků starověkových filosofů a spisovatelů“). Burley selbst bestimmt im kurzen Prolog seine Kompilation folgenderweise (Knust, S. 2): „De vita et moribus philosophorum veterum tractaturus multa que ab antiquis autoribus in diversis libris de ipsorum gestis sparsim scripta repperi in unum colligere laboravi plurimaque eorum responsa notabilia et dicta elegantia libro inserui, que ad legencium consolacionem et morum informacionem conferre valebunt“. Somit wird sowohl der Inhalt des Werkes als auch sein Ziel präzise beschrieben: die *gesta* entsprechen den biographischen Informationen (*vita*) über einzelne Philosophen, die *responsa notabilia et dicta elegantia* ihren Apophthegmen und Sprüchen bzw. Sentenzen. Während die meisten Philosophen und Philosophenschulen im Kompendium des Diogenes Laertius auch die systematischen Auslegungen ihrer Doktrinen erhalten haben, werden die doxographischen Informationen im Burleyschen Werk nur ganz ausnahmsweise und sehr fragmentarisch (man möchte sagen: zufällig) angegeben und wenn ja, so sind es entweder metaphilosophische oder ethisch-politische Bemerkungen. So z.B. über Platon (Knust, S. 220 mit Angabe antiker und mittelalterlicher Quellen dieses Abschnittes): „Fuit insuper Plato virtuosus in mortificatione libidinum [was offensichtlich als eine biographisch-ethische Information gelten darf, der folgendes hinzugefügt wurde]. Nam cum in Phedone doceat, ut ait Macrobius libro primo, homini non esse sua sponte moriendum, in eodem etiam decalogo [sic!] dicit mortem philosophantibus esse appetendam et ipsam philosophiam esse meditationem mortis. Sed hec sibi contraria non sunt, quoniam duas mortes hominis novit quarum unam natura, aliam virtutes prestant. Homo enim moritur cum anima corpus reliquit solum lege nature; mori etiam dicitur cum adhuc anima in corpore constituta corporis illecebras, philosophia docente, contempnit et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exiit passiones. Hanc mortem dicit Plato sapientibus esse appetendam, illam vero quam omnibus natura instituit cogi vel inferri vel accersiri vetat“.

<sup>21</sup> Ob es die Übersetzung von dem Platonübersetzer Heinrich Aristipp oder eine andere war, bleibt — soweit ich es weiß — seit C. Bäumker (siehe oben Anm. 6) unentschieden.



Berücksichtigen wir die früher angeführten Beispiele einer gewissen Mischung vom (1) doxographischen und (2) biographisch–anekdotisch–apophthegmatischen Material, mit der wir betreffs Sokrates in den Texten Abaelards und Johannes von Salisbury zu tun hatten, so dürfen wir daraus schließen, dass das zweite Element sich aus dieser Mischung schon im 13. und noch mehr deutlich im 14. Jahrhundert ausgeschieden und gewissermaßen verselbständigt hat. Und diese Verselbständigung ist als die mittelalterliche — das heißt sich nur auf die seit je im Westen bestehenden lateinischen Texte stützende — Vorstufe der humanistischen Einstellung gegenüber den antiken Philosophen anzusehen.

Wenn uns Francesco Petrarca als erster Renaissancehumanist gilt, so ist es zunächst zu bemerken, dass er betreffs der antiken Quellen nicht viel mehr als Johannes von Salisbury oder auch Walter Burley zur Philosophie im allgemeinen und im einzelnen zu Sokrates erreicht hat<sup>22</sup>. Wenn er auch nach der Bereicherung des diesbezüglichen Materials strebte, war dieses Streben wegen seiner Unkenntnis des Griechischen umsonst. So z.B., als er in seinem *Secretum* sich dem hl. Augustinus auf den Unwillen des Sokrates bezüglich der Reisen berufen lässt, schöpft er aus den dem Mittelalter zugänglichen und oft benutzten Senecas Briefen<sup>23</sup>. Als er in *De sui ipsius et multorum ignorantia* die Ausschließlichkeit des scholastischen Aristoteles angriff und gegen die aristotelische Kritik an Sokrates polemisiert, stützt er sich auf den gut im 12. Jahrhundert bekannten Dialog Ciceros *De officiis*, zugleich aber wiederholt er die für die mittelalterliche Ignoranz griechischer Realien charakteristische Verwechslung des Sokrates mit dem Isokrates, die wir z.B. auch bei Johannes von Salisbury finden und die Petrarca in seiner Abschrift des Ciceronischen Werkes vorlag, die er aber nicht imstande war zu erraten und zu korrigieren<sup>24</sup>. Ebenso benutzt er nur die Überlieferung Ciceros und beruft sich aufrichtig nur auf diese Überlieferung, als er die Worte aus Platons *Apologia Socratis* zitiert: „Utrum

<sup>22</sup> Für Petrarca benutze ich die ausführliche und mit Quellenanzeigen versehene Anthologie von Giuseppe Martellotti: Francesco Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti e di P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano 1955; unten zitiert: Martellotti. Dass Petrarca oft nur dasjenige antike Quellenmaterial zur Verfügung stand, dessen auch die Humanisten des 12. Jahrhunderts sich bedient hatten, ersieht man u.a. aus der Identität der Anekdoten und Apophthegmen. So z.B. in *De gestis Caesaris*, cap. 20, Martellotti, S. 250–252, erscheint der von Johannes von Salisbury (*Policraticus* VII, 24; siehe oben, Anm. 16) angeführte Rat des Sokrates, Thersites zu werden, um den Neid zu vermeiden. Wenn bei Petrarca dieser der Rat nicht dem Platon, sondern dem Alkibiades erteilt wird, so ist der Unterschied vielmehr dem Zitieren aus Gedächtnis als der Verschiedenheit der Quelle zuzuschreiben, denn derselbe Rat wird *Fam.* IX, 5, 14, wie Martellotti, S. 251, Anm. 1 bemerkt, sowie bei Johannes von Salisbury, an Plato adressiert.

<sup>23</sup> Martellotti, S. 164–166, wo als Quelle Sen. *Epist.* 104, 7, und 28, 8, angegeben ist.

<sup>24</sup> Martellotti, S. 746: „Neque est mirari si in excitandis atque erigendis ad virtutem animis sit parciore, qui parentem philosophiae huius Socratem circa moralia negotiantem, ut verbo eius utar, irriserit, et, siquid Ciceroni credimus, contempserit: quamvis eum ille non minus“. Es handelt sich um Arist. *Met.* 987b 1–7 (wo es jedoch nicht von den ethischen Problemen, sondern von den Universalien die Rede ist, so dass die Worte „circa moralia negotiantem“ nur als Bereich des sokratischen Philosophierens im Allgemeinen zu verstehen ist), und Cic. *De off.* I, 1, 4 (Cicero behauptet, Plato und Demosthenes seien imstande gewesen, der erste eine politische Beredsamkeit zu pflegen, der zweite auch philosophische Probleme mit seiner Rhetorik zu behandeln, und fügt hinzu: „eodem modo de Aristotele et Isocrate iudico, quorum uterque suo modo delectatus contempserit alterum“). Zu Johannes von Salisbury siehe oben Anm. 15.

sane sit melius mori quam vivere Deus scit, hominem quidem scire arbitror neminem', moriens apud Ciceronem dicit Socrates"<sup>25</sup>. Zwei Aussagen Petrarca's, wo er an Sokrates als Bürger erinnert, scheinen hier auch bemerkenswert zu sein. In einer Aussage, die wir in der *Invectiva* lesen, weist er, sich auf Beispiel sowohl des Sokrates als auch einiger anderer Philosophen stützend, den Vorwurf zurück, er selbst verkehre mit den Tyrannen<sup>26</sup>. In der anderen, die sich in *De vita solitaria* befindet, beruft er sich auf den hl. Hieronymus, um zu bezeugen, Sokrates und Aristoteles seien diejenigen Philosophen gewesen, die entweder ihren Schülern oder dem Staat und den Mitbürgern nützlich waren und nur deswegen — gegen ihrer eigenen Neigung zur Einsamkeit — doch innerhalb ihrer Städte verblieben. Somit ignoriert er, wohl der generellen Tendenz seines Werkes zufolge, das berühmte und im mittelalterlichen Westen erst später verbreitete Adagium des Sokrates aus dem platonischen *Phaidros*, die Landschaften und die Bäume mögen ihn gar nichts lehren, die Menschen in der Stadt dagegen mögen es (τὰ μὲν χωρία καὶ δένδρα οὐδὲν με ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστυ ἀνθρωποί<sup>27</sup>). Eines ist jedoch festzustellen: sowie seine Vorgänger wie John of Wales und besonders seine Zeitgenossen wie Walter Burley interessiert er sich vor allem für Sokrates als Menschen, das heißt als Subjekt des ethischen Lebens, und viel weniger, wenn überhaupt, für Sokrates als Verkündiger bestimmter theoretischer Doktrinen.

Auch den Nachfolgern Petrarca's im italienischen Frühhumanismus, Giovanni Boccaccio und Lino Coluccio Salutati, standen kaum reichlichere Quellen zur Verfügung als ihm: wegen ihrer Unkenntnis des Griechischen, aber auch deswegen, weil ihnen griechische Texte nicht vorhanden waren, mussten sie sich im Prinzip mit demselben knappen und für Sokrates als Mensch fragmentarischen lateinischen Quellenmaterial vergnügen, das auch dem früheren Mittelalter bekannt gewesen war, wenn sie auch dieses Material oft ganz anders als ihre mittelalterlichen Vorläufer benutzten. So z.B. wusste Coluccio Salutati in seiner Lobrede auf Sokrates im zweiten Buch *De fato et fortuna* (verfasst 1396), das schon früher von Abaelard

<sup>25</sup> Martellotti, S. 1132 (= *Seniles* XII, 8[9]) mit Hinweisung auf Cic. *Tusc.* I, 41, 99. Was bei Martellotti mit Anführungszeichen versehen ist, ist ein wörtliches Zitat, das Ciceros (übrigens auch paraphrasierte) Übersetzung von Plat. *Apol.* 42a paraphrasiert: „Sed tempus est [...] iam hinc abire me, ut moriar, vos, ut vitam agatis. Utrum autem sit melius, dii immortales sciunt, hominem quidem scire arbitror neminem“ (bei Platon: ἄλλα γὰρ ἦδη ὦρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσόμενοις: ὅπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον προῖμα, ἄδηλον πλὴν ἢ τῷ θεῷ). Es ist wohl anzunehmen, dass die „monotheistische“ Formel Petrarca's ganz zufällig mit der gleichen Formel Platons übereinstimmt, die sich jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen konkreten polytheistischen Gott, nämlich auf Apollon, bezieht).

<sup>26</sup> *Invectiva in quendam magni status...*, Martellotti, S. 698: „[...] mihi obicis convictum atque amicitiam tyrannorum, quasi simul agentibus omnia esse communia sit necesse [...]. An non inter tringinta tyrannos Athenarum Socrates fuit? Plato cum Dionysio, Callisthenes cum Alexandro, Cato cum Catilina, Seneca cum Nerone? Nec infecta est virtus in vicinitate nequitiae; nam etsi teneros animos saepe leves curae quatiant, solidas mentes morum contagia non attingunt“. Martellotti weist auf keine Quelle hin. Wohl mit Recht, denn — wie im unten besprochenen Fall fiktiver Erwägungen des Sokrates im Gefängnis in *De fato* des Coluccio Salutati — ist auch hier nicht die Quelle, sondern die Invention des Petrarca wichtig.

<sup>27</sup> Martellotti, S. 526–528. Betreffs der späteren Verbreitung des Sokratischen *dictum* ist wohl gelegentlich zu bemerken, dass im 16. Jahrhundert Erasmus am Anfang seines Colloquiums *Convivium religiosum* an es anspielt (ASDI, 3, S. 231, Z. 16 — S. 232, Z. 25).

erörterte Problem des Sokrates als Vorläufer des Christentums aufs neue zu stellen. Er hat es aber nicht nur als eine einfache Lobrede auf Sokrates, sondern auch als einen innerlichen Dialog des Sokrates mit sich selber mit großer rhetorischer Kunst aufgebaut<sup>28</sup>. Zweitens betrachtet er Sokrates nicht nur als Vorläufer der christlichen Martyrer, sondern auch scheint seine Überlegenheit über diejenigen diskret zu suggerieren: „dignissimum qui in Christi tempora pervenisset, ut [...] princeps nostrorum martyrum haberetur“, *princeps* bestimmt nicht so sehr in zeitlicher, wie vielmehr in axiologischer Hinsicht<sup>29</sup>. Ob Coluccio den Platonischen *Kriton* las, darf man bezweifeln. Er scheint sich vielmehr auf die Überlieferung Ciceros zu stützen, die er kunstvoll umzuarbeiten wusste<sup>30</sup>.

Eine wesentliche Bereicherung der antiken Quellen zu Sokrates kam erst, wie allgemein bekannt, mit den Übersetzungen Leonardo Brunis. Nebst den diesbezüglichen Schriften Xenophons aus Platon übersetzte er *Apologia* (es gibt zwei Redaktionen von ihrer Übersetzung) und *Phaidon* (1405), *Kriton* (1406), *Gorgias* (1409), ein Fragment von *Phaidros*, Briefe (1423–1427), und auch ein Fragment von *Gastmahl* (215a–222a, übersetzt

<sup>28</sup> Es sind die folgenden — mit dem Ausruf der Bewunderung für Sokrates von Coluccio eingeführten — Erwägungen des im Gefängnis verweilenden und die angebotene Möglichkeit der Ausflucht verweigernden Sokrates (ich zitiere — mit wenigen Änderungen der Interpunktion — nach E. Garin, *La filosofia*, Bd. I, S. 200, wo das Textstück aus dem Vat. lat. 2928, Bl. 16 r zitiert wird; die Ausgabe von C. Bianca, Florenz 1985, war mir leider nicht vorhanden): „O virum dignissimum qui in Christi tempora pervenisset, ut non fame gloriam ex suis illis virtutibus procedentem admiratus, sed veram beatitudinem agnoscens, pro certa germanaque iusticia proque veritate moriens, princeps nostrorum martyrum haberetur! Nam eum tunc secum dixisse satis est verisimile: 'Quid facies, Socrates? Potes, amicorum auxilio et protectione fretus, vim inferre custodibus necessitatque mortis iniusto subeunte auxilio devitare. In manibus tuis mors et vita tua est'. Et dum haec meditaretur, contrarias audivisse rationes opinandum est, hac scilicet forma: 'O quam dulcis est vita, o dulcedo in gloriose mortis precium convertenda! Vives, o Socrates, sed exul. Liber eris effugio; liberior vero morte. Turpis est mors, que cum damnationis infamia venit; turpior vita quam scelere conservaveris. Non est scelus, cum repellere nequeas, vim et iniuriam evitare. Scelus est quicquid lege prohibente committitur. Morieris iniuste. Dii boni! meliusne Socrati mori quabilem quam insonstem? Nil exitus omni vitae cursui consentaneus? Innocens vixi, innocens moriar. Mortis contemptum summam sapientiam summamque virtutem semper docui. Sancendum est aliquando rebus, quod disputatione contendi. Sed stultum est in pericula praecipitem se conicere; immo virtus est nec obviam ire periculis nec venientibus terga dare. Moriamur, si diis placet, si publici decreverint magistratus sique populo videatur, ex quo fugiendi datur copia, gloriose. Ulciscamur iudices, quibus vis, non ius placet, et cum in morte cogantur morientemque minentur, faciamus sponte remanendo sponteque moriendo, quod nec compellere valeant nec terrere“.

<sup>29</sup> So wie es u.a. in der banalen Redewendung „principem locum tenere“ (vgl. z.B. Cicero, *Dom.* 58, 147) der Fall ist.

<sup>30</sup> Obwohl auch anderswo derart fiktive Erwägungen des Sokrates vorkommen (so z.B. bei Seneca, *Dial.* VII, 25, 4–6; 26, 4–8), scheint Coluccio mit den Worten „Nam eum tunc secum dixisse satis verisimile est“ und „contrarias audivisse rationes opinandum est“ seine ganz selbständige, von irgendwelcher antiken Quelle unabhängige Komposition zu suggerieren. Selbst im Platonischen *Kriton* wäre es schwer ein einfaches und unmittelbares Muster dieses Plädierens zu finden. Weil Coluccio kein guter Gräzist war (wie es J. Hankins bestimmt, *Platon in the Italian Renaissance*, Bd. I, Leiden 1991, S. 41, Anm. 26, „he new little or no Greek“), scheinen zugrunde dieser Coluccios Komposition Ciceros *Tusculanae disputationes* im grossen und ganzen gelegen zu haben, insbesondere I, 29, 71: „Socrates [...] cum facile posset educi e custodia, noluit“; I, 30, 74: „Vetat enim dominus ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati [...], ne ille medius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen vincla carceris ruperit (leges enim vetant), sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit“.

erst 1435)<sup>31</sup>. All das war für sein eigenes — aber auch für das der Benutzer seiner Übersetzungen — Bild von Sokrates wichtig, in einem besonderen Sinne scheint jedoch die Übersetzung des Endstückes von *Gastmahl* am wichtigsten gewesen zu sein. Was Bruni aus *Gastmahl* übersetzte, ist nämlich die Lobrede des Alkibiades auf Sokrates als einen ungewöhnlichen, kaum begreifbaren Menschen, die mit seinem Vergleich des Sokrates zu einer Statue des Silenos beginnt. Das von Bruni ausgesonderte und übersetzte Endstück des Platonischen Dialogs enthielt manch auffallende Charakteristiken des Sokrates, die vorher nicht nur durch das Griechisch, sondern auch durch den reichlichen, verschiedene Inhalte bringenden Kontext gewissermaßen verhüllt blieben, und seit der Übersetzung Brunis — gleich deswegen, weil sie als ein selbständiges Textstück zu kreisen anfangen — bildeten sie ein echtes und eindrucksvolles Porträt des Sokrates. Seine Gleichsetzung mit der Statue des Silenos wurde später zu einem bestehenden literarischen Topos<sup>32</sup>.

Was jedoch Bruni mit dem durch Alkibiades im Platonischen *Gastmahl* gemalten Porträt des Sokrates gemacht hat, war keine einfache Übersetzung; es war zugleich auch eine besondere Umarbeitung des aus der Gesamtheit des Dialogs ausgesonderten Textstückes. Zunächst hat Bruni den einleitenden Satz dieses Vergleiches, wo sich das allerlei Charakteristiken gewissermaßen zusammenfassende und verallgemeinernde Wort ἀτοπία befindet, aus seiner Übersetzung weggelassen<sup>33</sup>. Ist es anzuneh-

<sup>31</sup> Zur Geschichte der Übersetzungen Platonischer Schriften von Leonardo Bruni siehe J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Bd. I, S. 29–60; zu ihrer Chronologie, ebenda, Bd. II, S. 379–387; zum Datum vom Fragment des *Gastmahls* Bd. I, S. 80–81; zur Einschätzung seiner Übersetzung Bd. II, S. 388–400. Das von Bruni übersetzte Fragment des *Gastmahls* bildet den wesentlichen Inhalt eines von Brunis Briefen an Cosimo dei Medici: Leonardi Bruni Aretini *Epistularum libri VIII*, recensente Laurentio Meho, Florentiae 1741, lib. VII, epist. 1 (Bd. II, S. 70–76). Aus Xenophon übersetzte Bruni nebst *Hiero* (1403) auch *Apologia Socratis* (1407) und die hier uns wenig interessierenden *Hellenica* (1439).

<sup>32</sup> Über die Geschichte der Benennung und des Begriffs — nebst E. Benz, *Christus und die Silene des Alcibiades. Wandlungen eines platonischen Bildes im Zeitalter der Reformation*, „Aus der Welt der Religion“, Religionswissenschaftliche Reihe, NF, III 1940 — siehe den Kommentar von F. Heinimann und E. Kienle zum gleichnamigen Adagium des Erasmus in: *Erasmi Roterodami Opera omnia recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, ordinis secundi tomus quintus, Amsterdam 1981, S. 159–161, wo jedoch Brunis Übersetzung des Platonischen Textstückes aus *Gastmahl* als eine eventuelle Inspiration der italienischen Humanisten und Philosophen des 15. Jahrhunderts (wie auch bei Benz) nicht in acht genommen ist.

<sup>33</sup> Man denke an das folgende Textstück (*Conv.* 215a), wo der betrunkene Alkibiades von sich selbst spricht: οὐ γάρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρωσ και ἐφεξῆς καταριθμῆσαι. Dieser Satz wird zwar der eigentlichen Lobrede vorausgeschickt und bezieht sich auf die Umstände, in denen Alkibiades spricht, d. h. auf sein Betrunkensein, nichtsdestoweniger scheint das Wort ἀτοπία in den Platonischen Charakteristiken des Sokrates von einer bestimmten Wichtigkeit gewesen zu sein. Im *Gastmahl* kommt es in dem Endabschnitt der Lobrede des Alkibiades (221d) wieder zum Vorschein und beschreibt sowohl den Sokrates selbst als seine Gespräche: οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, και αὐτός και οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἔγγυς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν. Siehe auch die nächste Anm. und betreffs den Sinn des Wortes P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Saint-Amand (Cher) 1995, S. 57. Was Brunis Übersetzung anbelangt, ist auch an jener anderen Stelle das Wort ἀτοπία nicht berücksichtigt worden; übrigens wurde auch das ganze Endstück der Alkibiadischen Lobrede von Bruni vielmehr paraphrasiert (manchmal auch resumiert) als übersetzt (Mehus, *a. a. O.*, S. 76): „sed qualis Socrates est qualisque eius dicendi ratio, nemo prope ad eius similitudinem accedit, neque ueterum neque eorum qui nunc sunt, nisi ut ego nunc dixi atque assimilavi“.

men, dass er, ein Revolutionär des Übersetzens aus dem Griechischen ins Latein, nicht imstande war, den semantischen Wert der ἀτοπία wiederzugeben, und dass ihm ein anderer bedeutungsvoller Gebrauch desselben Wortes im *Theaitetos*<sup>34</sup> unbekannt blieb? Ein anderer Grund dieser Auslassung scheint wahrscheinlicher zu sein. Die von Bruni gemachte Umarbeitung des dem Platonischen *Gastmahl* entnommenen Textstückes besteht auch darin, dass er den Platonischen im Sokrates verliebten Alkibiades durch einen solchen Alkibiades versetzte, der weder seine päderastische Neigung zu Sokrates noch die Ablehnung des sich vor gleicher Neigung erfolgreich wehrenden Sokrates bekennt, sondern eigene Liebe zur Weisheit verkündet und Sokrates als einen stolzen, ja, gegenüber ihm, einem tüchtigen Jungen, verachtungsvollen Menschen beklagt, der seiner, des Alkibiades, großen Wissensdurst nicht entgegenkommen wollte<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Siehe Plat. *Theaet.* 149 a: Die Menschen, meint Sokrates, wissen nicht, dass er nur eine intellektuelle μαιευτική τέχνη ausübt, und deswegen, weil sie das, was er nur zu tun scheint, auch nicht richtig verstehen, λέγουσιν, sagt er, περί ἐμοῦ ὅτι [...] ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν.

<sup>35</sup> In Brunis Übersetzung spricht an der oben erwähnten Stelle Alkibiades: „Equidem iam quodam tempore, o uiri conuiuiae, magnum aliquid et mirificum de me ipso et de formositate mea sapiebam. Ardebam uero discendi cupiditate. Non dicerem ea quae dicturus sum, nisi apud eos conuiuas loquerer, quos semper quasi uesano quodam Philosophiae furore correptos baccantesque conspexi, Phaedros, Agathones, Thrasymachos, Pausanias, Aristodemos, Aristophanes, Socratem denique ipsum et ceteros. Haec enim nisi sauciis eodemque modo affectis narranda non essent. Quare uos audientes mihi ueniam dabitis pro his quae tunc a me facta et nunc dicta fuerint. Famuli autem, et si quis alter adsit prophanus et agrestis nimium forte, aures obturent. Ego igitur astrictus uehementi philosophiae morsu et, siue cor siue animum siue quodcunque id appellandum sit, sauciis cupiditate in philosophia sermonum qui occupant magna uiolentia iuuenilem animum neque dimittunt cum semel momorderint compelluntque ad quidquid tandem faciendum atque dicendum, illud unum enixissime conandum mihi proposueram quomodo Socratem ad explendam hanc mei animi cupiditatem mihi adiutorem quam coniunctissimum facerem. Idque totis ut ita dixerim castris illi insidiatus sum et forma et diuitiis et omnifariam illecebris quibus permoueri homines solent. Pudet me referre quas illi insidias tetenderim, quam ingeniose, quam efficaciter, quam uel dissimulante uel aperte. Denique cuncta expertus nihil unquam proficere ualui. Nam opibus aut diuitiis ne ipse quidem multum sperabam illum posse deflecti. Neque forma ceterisque illecebris quibus ego maxime fidebam in aliquo unquam deflecti sanctitas eius et integritas potuit, hominemque plane totum intus prospexi atque intuitus sum pretiosissimam illius effigiem mirabili stupendaque sanctimoniam praeditam occultentemque iocundis uerbis internam mentis animique seueritatem. Itaque licet ab eo spretus atque contemptus uiderer, perseueraui tamen in eius amicitia, sapientia, constantiam et integritatem hominis obstupescens, uirum talem nactus qualem me reperturn esse nullum credideram“. Vergleicht man dieses Textstück mit seinem griechischen Originaltext, so ersieht man (mit Hankins, *a.a.O.*, Bd. I, S. 80–81; Bd. II, S. 399–400), dass es vielmehr eine Paraphrase als eine Übersetzung ist, dass diese Paraphrase manche Textabschnitte ausgelassen, andere umgestaltet und somit aus dem Originaltext all das umgedeutet hat, was sich darin eindeutig auf die Knabenliebe bezieht. So schon am Anfang des zitierten Textstückes beobachten wir, dass der längere Platons Textabschnitt (117a) ἡγούμενος δὲ αὐτὸν [d. h. Σωκράτην] ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἔμῃ ὥρᾳ ἔρμαιον ἡγησάμην εἶναι καὶ εὐτύχημα ἐμὸν θαυμαστόν, ὡς ὑπάρχον μοι χαρισάμενῳ Σωκράτει πάντ' ἀκοῦσαι ὅσα περ οὗτος ἦδει: ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον ὄσον derartigem Umstellen und Paraphrasieren unterlag, dass trotz der verhältnismäßig treuen Übersetzung des letzten Satzes [ἐφρόνουν ... ὄσον] und trotz dem, dass der Substantiv ὥρα, der im Originaltext sowohl 'Jugend' als 'Schönheit' bedeutet, nur seine zweite Bedeutung in der Übersetzung behält, diese Bedeutung sich infolge sowohl der Umstellung der syntaktischen Bestandteile als auch mancher Auslassungen im weiteren Kontext gänzlich verliert. Ähnliche semantische Änderungen kann man betreffs eines anderen, der längeren weggelassenen Passage entnommenen und auch diesmal von Bruni teilweise treu übersetzten, teilweise aber dekomponierten Textabschnittes 217e–

Solch ein Sich-Verhalten des Sokrates verlangte wohl keine außergewöhnliche Benennung mehr, es hörte auf, eine ἀτοπία zu sein. Nichtsdestoweniger jedoch traten aus dem vereinzelt Text viele Besonderheiten der Sokratischen Persönlichkeit im vollsten Lichte zum Vorschein und bereicherten das Wissen von Sokrates als Philosophen und als Menschen. Das gilt in der ersten Reihe vom Sokrates als Silenos, d. h. von dem unter der hässlichen Oberfläche verborgenen Schatz seines Geistes. Bruni hat die beiden diesbezüglichen Bestandteile der Alkibiadischen Lobrede, d. h. den am Anfang (215ab) stehenden, auf Sokrates als menschliches Individuum bezogenen, und den die Lobrede schließenden (221d–222a), die silenische Natur der λόγοι des Sokrates rühmenden Teil, sorgsam und — wenigstens in sachlicher Hinsicht — treu übersetzt.

Das von Bruni 1435 äußerte humanistische Interesse für Sokrates, früher aber auch für das Leben und die Persönlichkeiten antiker Philosophen im allgemeinen (Bruni verfasste auch eine Biographie des Aristoteles und übersetzte ins Latein die von Plutarch verfasste Biographie Ciceros) war zu seiner Zeit nicht vereinzelt. Zwei Jahre vor seiner Übersetzung des oben besprochenen Textstückes aus dem Platonischen *Gastmahl* wurde der Florentiner Mönch Ambrogio Traversari, ein guter Gräzist, der schon früher als Übersetzer der Schriften griechischer Kirchenväter tätig war, von Cosimo de Medici angespornt, die lateinische Übersetzung des oben erwähnten Kompendiums des Diogenes Laertios zu verfertigen. Seine Übersetzung, die er 1432 oder 1433 zu Ende gebracht hatte, war die erste

218b (μέχρι μὲν οὖν δεῦρο ... πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὡσὶν ἐπίθεσθε) feststellen. In bezug auf den Originaltext 217b–219e (ταῦτα οὖν διανοηθεῖς ... ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιῆα) sind noch weiter gehende Entstellungen zu beobachten. In dieser längeren Passage beschreibt Alkibiades detailliert seine Bemühungen, Sokrates zu verführen, und bevor er über die besonders drastische Szene zu berichten anfängt, berechtigt er seine Wagnis mit der Feststellung, dass er seinen Bericht an diejenigen richtet, die alle durch einen gleichem philosophischen Wahnsinn besessen sind (218b: πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας). In seiner Paraphrase hat Bruni diese Feststellung aus dem viel umfangreicheren Kontext ausgesondert und gewissermaßen verselbständigt. Somit wurde die doppel sinnige, erotisch–philosophische φιλόσοφος μανία τε καὶ βακχεία zu einer rein philosophischen und erlaubt dem Bruni mit den im Platonischen Text zwar befindlichen, aber in Brunis Übersetzung verstellten und nur resumierenden Worten „Ego igitur etc.“ sich auf dem von jeder Erotik gereinigten Inhalt zu konzentrieren. Es wäre natürlich leicht, so eine Übersetzung als eine Fälschung einzuschätzen oder dem Bruni, der die Irrtümer mittelalterlicher Übersetzer der Aristotelischen Werke bekämpfte, eine Inkonsequenz vorzuwerfen. Hankins, der (soweit ich es feststellen konnte) als der erste den Verdienst hat, Brunis Änderungen synthetisch und zutreffend charakterisiert zu haben (*a.a.O.*, Bd. I, S. 80), vermutet in ihnen einen Versuch, Platon und Sokrates aus dem Anklagen sowohl um immoralisches Verfahren als auch um Paganismus zu reinigen (ebenda, S. 81; siehe auch Bd. II, S. 400: „Socrates is permitted to salute the Sun, *cum iam Solem nascentem salutauisset* at 220 D, not to pray to it, προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ“). Gewiss mit Recht! Es ist wohl aber auch das hinzuzufügen, dass sowohl Bruni als auch fünfzig Jahre später Ficino nicht nur in ihren Kommentaren zu Platon, sondern auch in ihren Übersetzungen Platonischer Schriften nicht so sehr Erforscher wie vielmehr Benutzer des antiken Erbes waren, das sie — wie auch andere Humanisten bis in das späte 16. Jahrhundert und weiter hinaus — für den christlichen Gebrauch zu adaptieren bemühten. Diesbezüglich siehe meine Aufsätze: *Bienenmetapher und Mythologiekritik in der Renaissance*, in: *Renaissancekultur und Mythologie*, hrsg. von B. Guthmüller und W. Kühlmann, Tübingen 1999, S. 1–18; *Platon der italienischen Humanisten: Einige Bemerkungen über Petrarca, Giannozzo Manetti und Guarino Veronese*, in: E. Jain / S. Grätzel (Hg.), *Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert*, München 2001, S. 229–253.

lateinische Übersetzung des authentischen Textes dieses spätantiken Doxographen, der zugleich auch Biograph und Sammler der Sprüche und Apophthegmen antiker Philosophen gewesen war<sup>36</sup>. Von manchen unbewusst begangenen Übersetzungsfehlern abgesehen<sup>37</sup>, enthielt Traversaris Werk einen zwar authentischen, aber doch nicht vollen Text des griechischen Doxographen: der Übersetzer hat z.B. die von Diogenes Laertios zitierten Platons Epigramme übergangen, u.a. das Platons Knabenliebe witzig ausdrückende Epigramm:

ἀστέρας εἰσαθρεῖς, Ἄστηρ ἑμός' εἶθε γενοίμην  
οὐρανός, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σέ βλέπω<sup>38</sup>.

Mit derart Traversaris Bereinigungen des Textes des Diogenes Laertios hing auch Brunis Paraphrase der Alkibiadischen Lobrede auf Sokrates aus *Gastmahl* des Platon zusammen: aller Wahrscheinlichkeit nach wurde ihm von Cosimo de Medici die Aufgabe gestellt, Platon von Beschwerde der Immoralität zu reinigen<sup>39</sup>.

Wie es immer mit Brunis Veränderungen des Platonischen Textes gewesen war, konnte doch das von ihm aus dem inhaltlich sehr reichlichen Dialog ausgesondertes Porträt des Sokrates auch andere Humanisten veranlassen, auf grund des ebenfalls innerhalb des Kompendiums des Diogenes befindlichen und in lateinischer Übersetzung vorhandenen antiken Quellenmaterials selbständige Biographien und Charakteristiken einzelner Philosophen zu verfassen<sup>40</sup>. Was Sokrates anbelangt, scheint von einer besonderen Wichtigkeit diejenige Biographie gewesen zu sein, die Giannozzo Manetti — samt der parallelen Biographie des Seneca — 1440 verfasste<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Zur Geschichte und Bewertung dieser Übersetzung siehe M. Szymański, *Dialectica Ciceronis Adama Burskiego. Problemy warsztatu filologicznego renesansowego badacza filozofii stoickiej (Adam Burski's Dialectica Ciceronis. The philological technique of a Renaissance investigator of Stoic logic, mit Zusammenfassung im Englisch)*, Warszawa 1988, S. 36–44 und die dort (S. 157–158) zitierte Literatur.

<sup>37</sup> Nebst M. Szymański, *a.a.O.*, siehe neulich auch J. Hankins, *a.a.O.*, Bd. I, S. 81, wo Traversaris Übersetzung auf das Jahr 1432 datiert ist.

<sup>38</sup> Diog. Laert. III, 29, wo auch ein anderes Epigramm auf denselben Aster zitiert ist.

<sup>39</sup> Siehe J. Hankins, *a.a.O.*, Bd. I, S. 80–81; Bd. II, S. 399–400.

<sup>40</sup> Nur ganz oberflächlich kann ich hier das Problem mit bloßem Hinweis auf ein reichliches handschriftliches Material signalisieren, das sich insbesondere in den italienischen Bibliotheken befindet und in vollem Ausmaß von P. O. Kristeller im *Iter Italicum*, Bd. II, katalogisiert, knapp sachlich beschrieben und mit reichlichen Identifikationen der Autoren versehen worden ist. Aus meinen eigenen 1979 in Florenz und nachher in Rom geführten dreimonatigen Studien über eine Anzahl der in den Handschriften der Biblioteca Nazionale Centrale zu Florenz und der Biblioteca Apostolica Vaticana vorhandenen sowohl vereinzelt Biographien als auch Biographiensammlungen antiker Philosophen habe ich zwar ein interessantes Material gewonnen, jenes Material aber hat sich letzten Endes zu fragmentarisch und zu disparat (selbst für eine einfachste Beschreibung und Klassifikation) erwiesen und, von einem einzigen auf polnisch verfassten Artikel abgesehen (*Etyka i osobowość filozofa. Uwagi o pojęciu filozofii i żywotach filozofów w XIV i XV wieku*, „Studia Filozoficzne”, 1979, N° 10, S. 149–160), ließ sich nicht anders als nur gelegentlich benutzen (so z.B. im oben, Anm. 17, zitierten Buch).

<sup>41</sup> Erst in unseren Zeiten (und zwar als ein gesondertes Büchlein) herausgegeben: Janotius Manetti, *Vita Socratis*, prima edizione con una nota introduttiva e le varianti dei codici a cura di M. Montuori, Firenze 1974 (Biblioteca di 'De homine', VI), weiter zitiert: Montuori. Obwohl der Zweck Manettis war, die beiden Biographien als zwei einander eng verbundene Porträte der ins bürgerliche Leben engagierten Philosophen, nämlich einen griechischen und einen römischen, dem lesenden Florentiner Publikum zu liefern, erschienen sie im Druck gesondert. Die *Vita Senecae* wurde von C. Moreschini in den „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe della Letteratura e

Oft hat man in Manettis Darstellung des Sokrates vor allem ein Porträt athenischen Bürgers angesehen<sup>42</sup>. Mit Recht, denn er bringt die Aktivität seines Sokrates als Bürger wirklich zu Tage. Er beschränkt sich jedoch auf dieses Charakteristikum gar nicht. Wie es der erste Herausgeber von Manettis *Vita Socratis*, Mario Montuori, in seiner kurzen, aber zutreffenden Einleitung aufweist, war dem Manetti Sokrates eine viel reichere, vielseitigere Persönlichkeit. Philosoph und zugleich Bürger, besitzt er in Manettis Darstellung zahlreiche Tugenden: Echtheit verbindet sich in ihm mit Enthaltensamkeit und Nüchternheit, aber auch mit Großzügigkeit, und diesen Laientugenden gesellen sich auch diejenigen religiösen, die aus Sokrates einen echten Vorläufer nicht, wie bei Coluccio Salutati, der christlichen Märtyrer, sondern Christi selbst sowohl deswegen machen, weil er eine den Geboten Christi sehr ähnelnde Lehre verkündigte, als auch deswegen, weil seine heroischen Tugenden ihn, sowie später auch Christum, zum Tode geführt haben<sup>43</sup>.

Filosofia, Serie III, vol. III, 1976, S. 847–875 (der lateinische Text Manettis S. 950–870), herausgegeben. — Wenn ich hier als möglich vermute, das von Bruni aus dem Platons *Gastmahl* vereinzelt Porträt des Sokrates habe in der Entstehung seiner einige Jahre später von Manetti verfassten Biographie eine inspirierende Rolle gespielt, entsteht die Frage, ob die Brunische *pièce d'occasion* (wie sie mit Recht Hankins nennt) genug verbreitet sein konnte. Auf diese mir während des Symposiums von Prof. Livio Rossetti gestellte und damals wohl nicht ganz überzeugend von mir beantwortete Frage, soll ich und kann jetzt eine mehr sachliche Antwort erteilen. Wie es zuerst J. Hankins (*a.a.O.*) und nachher F. P. Luiso, *Studi sull'Epistolario di Leonardo Bruni*, Roma 1980, festgestellt haben, ist Brunis Übersetzung der Lobrede des Sokrates als vereinzelt Textstück zwar nur in drei Handschriften erhalten (unter denen eine in Florenz, Bibliotheca Riccardiana 676, f. 33r–36v, innerhalb der *Epist.* VII, 1), aber als ein Textstück innerhalb der Briefsammlung des Leonardo Bruni besteht sie sowohl in mehreren Handschriften als auch in sieben vor derjenigen des Mehus (1741) gedruckten Ausgaben. Die Information über das Buch von F. P. Luiso verdanke ich Dr. Włodzimierz Olszaniec.

<sup>42</sup> Siehe z.B. E. Garin, *La filosofia*, Milano 1947, S. 255: „Nella celebrazione di Socrate torna efficace il motivo dell'uomo come operoso costruttore della città“, was mit dem Text aus dem 19. Kapitel der *Vita* (= Montuori, S. 26) zutreffend exemplifiziert wird.

<sup>43</sup> Jannotius Manetti, *Vita Socratis*, prima edizione con una nota introduttiva e le varianti dei codici a cura di M. Montuori, Firenze 1974 (Biblioteca di „De homine“, 6), Einleitung, S. 9–10. Man muss jedoch offen bekennen, dass die *Vita Socratis* von dem Herausgeber besser interpretiert als ediert worden ist. Von zahlreichen Druckfehlern abgesehen, hat er oft die offensichtlich schlechteren Lesarten gewählt und manchmal auch ganz falsch die einzelnen Sätze einander absondert. Besonders unzutreffend ist das, was wir S. 19–20 lesen. Das Ende des 8. und der Anfang des 9. Kapitels bilden nämlich dort einen zusammengesetzten und sicherlich untrennbaren Satz, der zusammen mit den zwei Sätzen, die folgen, so zu lesen ist: „Sed ut Aristoteles hoc loco de ipsa Socratis obiurgatione tandem aliquando refellatur, ob hanc solam, ut arbitror, moralium rerum cognitionem, summa quadam morum et probitate vitae conditam, Socratem non modo uno cunctorum hominum consensu, sed divino quoque Apollinis oraculo sapientissimum omnium iudicatum memoriae prodiderunt, cum antea philosophi, quod primus Pythagoras nomen inveniit, non sapientes appellarentur. Et quamvis Apollo vera preferet, propterea tamen ipsum contra inveteratam respondendi consuetudinem palam et aperte enuntiasse creditur, ut perinde viro omnium iustissimo atque integerrimo populari invidia conflata mortem machinaretur. Atque ita moriens...“. In der Montuoris Ausgabe beginnen die Worte „cum antea philosophi“ nicht nur den neuen Satz, sondern auch das neue Kapitel (dabei weiß man nicht, ob der Text ursprünglich in den Handschriften oder — was wahrscheinlicher zu sein scheint — erst vom Herausgeber in 40 Kapitel geteilt worden ist), zwischen „appellarentur“ und „Et quamvis“ fehlt dagegen irgendwelche Interpunktion sowie auch zwischen „machinaretur“ und „Atque ita moriens“, obwohl das Substantiv zu „moriens“ offensichtlich nicht „Apollo“, sondern „Sokrates“ ist. Die mit zahlreichen Angaben der antiken Manettis Quellen (zum größten Teil derjenigen, die er selbst im Texte signalisiert) versehene Ausgabe ist ohne weiteres ein großer Verdienst des Herausgebers, jedoch braucht sie sicherlich einer neuen kritischen Bearbeitung.



Das letztgenannte Element der Sokratischen Persönlichkeit, das aus *Manettis Vita Socratis* von ihrer Herausgeber gewissermaßen prospektiv herausinterpretiert wurde, erscheint im Texte *Manettis* nirgends und wird erst einige Jahrzehnte später bei Ficino zum Vorschein kommen<sup>44</sup>. Über einige Motive, Sokrates mit Christo zu vergleichen, wird bald unten gesprochen werden. Nun müssen wir unsere Aufmerksamkeit sowohl auf manch allgemeinere Tendenzen als auch auf Quellen der *Manettischen Vita Socratis* lenken.

Manetti hatte gewiss die Absicht, nicht nur eine möglichst völlige Biographie, sondern auch ebenfalls völlige Charakteristik des Sokrates auf grund möglichst reichlichen antiken Quellenmaterials zu verfassen. Deswegen benutzte er fleißig sowohl allerlei faktographische und doxographische als auch allen Humanisten erwünschte und in allen von ihnen geschafften literarischen Porträten historischer Persönlichkeiten befindliche anegdotisch-apophthegmatische Einzelheiten, die er bei den antiken Schriftstellern gefunden hatte, begnügte sich aber mit ihrer bloßen Wiederholung nicht. Er stellte dem gesammelten Material auch manch eigene Fragen und versuchte sie auf grund von jenem Material zu beantworten. So im 3. Kapitel spekuliert er, einzelne Daten aus verschiedenen Quellen zusammenstellend, über die Motive, die Sokrates von der Forschung der Natur abgelenkt und zur praktischen Ethik hingeführt haben, und nimmt drei verschiedene Möglichkeiten in acht: Sokrates, meint er, sei deswegen mit der Naturforschung müde geworden und habe sich mit der Ethik befasst, weil er entweder zur Überzeugung gekommen sei, dass es unmöglich ist, in jenem ersteren Gebiet eine Sicherheit des Erkennens zu erreichen, oder weil er die absolute Unnützlichkeit derart Forschungen festgestellt habe, oder aber weil ihm klar geworden sei, dass man zuerst seinen Geist von den moralischen oder intellektuellen Fehler zu reinigen und erst dann die höchste natürliche und göttliche Wirklichkeit zu erkennen versuchen soll<sup>45</sup>. Sich jedes Mal auf verschiedene Quellen stützend betont er wenigstens zweimal die ungewöhnliche Begabtheit seines Helden<sup>46</sup>; ebenfalls aus zwei verschiedenen Quellen schöpfend — nämlich im

<sup>44</sup> Wie es R. Marcel — betreffs des über das von den Kirchenvätern angefangene und im 18. Jahrhundert von Jean-Jacques Rousseau aufs neue übernommene Vergleichen beider außergewöhnlichen historischen Gestalten gewidmeten Buches von Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris 1944 — mit vollem Recht bemerkt, wurde das Thema gleich in der Renaissance seit Ficino erneuert. Siehe R. Marcel, *Marsil Ficin (1433-1499)*, Paris 1958, S. 626: „Mais c'est une erreur de croire que ce thème, comme le dit le P. Deman, n'a réapparu qu'au XVIIe siècle, car nul mieux que Ficin n'a accordé à cette comparaison autant de soin et de ferveur“.

<sup>45</sup> Montuori, S. 14: „... longa tandem magnarum et altissimarum rerum perscrutatione defessus ethicis operam navavit; sive quod nihil certi verive sciri posse arbitraretur, ut est vetus quaedam Academicorum quae ab eo tamquam a capite et fonte emanavit et fluxit opinio, sive potius quod nullum naturalis historiae fructum ad bene beateque vivendum fore existimaret, ut Laertius Diogenes in libro de vita et moribus philosophorum plane et aperte sensisse videtur, sive ut mente ob haec ipsa verae philosophiae studia omni vitiorum labe purgata in cognitionem altissimarum ac divinarum rerum facilius deveniret, quemadmodum beatus Augustinus octavo De civitate Die libro testatus est“.

<sup>46</sup> Kapitel 6, Montuori, S. 16: „Tantumque ingenio et diligentia valuit, ut tametsi in longinqua, quemadmodum ostendimus, loca [ist es zu lesen 'in longinquo... loco' oder nach ‚loca‘ ‚profectus‘ hinzuzufügen?] militaverit et duas quoque uxores habuerit et plures exinde filios susceperit et non nullo<s> denique Athenis magistratus gesserit,

28. Kapitel sich auf Platon, im 30. und wiederum im 31. auf Apuleius berufend — hat er viel vom Daimonion des Sokrates mitzuteilen<sup>47</sup>. Im 21. Kapitel macht er aus einer Anzahl der Apophthegmen, die er verschiedenen Quellen entlehnt und einander zusammenstellt, eine relativ kohärente Erzählung über Xanthippe<sup>48</sup>.

Ich beabsichtige aber nicht — und übrigens habe ich auch keine Möglichkeit — einen völligen Bericht über das in der *Manettis Vita Socratis* beinhaltete Material hier zu geben; deswegen begnüge ich mich mit den wenigen bisher angeführten Beispielen des Komponierens aus verschiedenen Quellen, um mir eine für meine Erwägungen viel wichtigere Frage nach der Art von *Manettis* Quellen zu stellen. Schöpfte er sein Quellenmaterial bloß aus den lateinischen oder auch aus den griechischen Schriftstellern und unter den letzteren auch aus denjenigen, die ihm in der lateinischen

---

poeticam tamen, ut a levioribus incipiam, non ignoravit. Acer et promptus ad dicendum fuit praedicareque solebat omnes in eo quod scirent satis esse eloquentes; disserendi insuper artem, quam Graeci dialecticam appellant, ita intellexit, ut de ea publice docere ac praecepta tradere non dubitaverit. Quod ne cui mirum esse videatur, Apuleium audiat, qui de Platone in libro de eius dogmate loquens ita ferme inquit [es folgt das Zitat aus Apul. *De Plat.*, 1, 1]. Et ne musicae omnino expertis haberetur, fidibus canere instituit, cui quidem rei provecta aetate operam dare non erubesceret [...]. In qua quidem opinione et Cicero noster esse videtur [es folgt das Zitat aus Cic. *Cato* 8, 26]". Vgl. auch Kapitel 11, ebenda, S. 21, über die didaktische Begabtheit des Sokrates und über ihre Erfolge.

<sup>47</sup> Montuori, S. 33: „His igitur moribus et hac integritate vitae usus, daemonem suum sibi a nativitate secundum veram illam Platonis sententiam pro custode datum recognovit, cuius monitis cuncta, quaecumque agenda essent, agi oportere censeret. [...] nullus admirabitur, si vir, divina oraculi sententia cunctis hominibus in sapientia praelatus, memoratum custodem suum non ignoraverit. Ex parte namque, non ex toto vera est illa Platonis nostri opinio, qua putat singulis a nativitate hominibus singulos daemones datos; nos autem binos angelos, alterum bonum alterum malum, non modo actorum, sed cogitatorum etiam arbitros humano generi, ut quisque in lucem editur, traditos tradendosque praedicamus et dicimus: probum scilicet, ut ad virtutes diligendas, improbum vero, ut ad vitia capessenda hominem suum exhortetur. Sed quoniam Socrates probatae vitae et singularitate morum vir conspicuus fuit, non nisi bonum suasorem sentiebat". *Ebenda*, S. 34–36: „Hunc ergo bonum sive angelum sive daemonem sive deum — sic enim varie, ut tradit Augustinus [*Civ.* VIII, 14], a plerisque appellatur — Socratem cognovisse Plato auctor est, cuius probis monitis cuncta agenda esse censebat. De hoc Socratis daemone Apuleius Madaurensis Platonius nobilis in quodam eius libro loquens, qui 'De deo' potius quam 'De daemone' propterea — ut inquit Augustinus [*Civ.* VIII, 14] — inscribitur, ne titulum praelegentes, novitate rei perterriti, antequam ad illam disputationem progredierentur, nequaquam illum hominem sanum fuisse sentirent, hunc sibi in tota vita virtutes suscipiendas, vitia vero execranda [illum] monuisse testatur. Etenim hunc eius daemonem Socrates — ut ait ille [Apul. *De deo Socr.* 16] — vir apprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens iudicatus mirum in modum cognoscebat colebatque. Unde ille eius custos et contubernio familiaris cuncta, quae arcenda erant, diligenter arguebat. At vero Socrates, cum sapiens esset, non consilio, sed praesagio potius indigere videbatur, quippe multa quondam accidisse legimus, de quibus homines, quamvis sapientes viros secum haberent, ad ariolos tamen et oracula hauriendae veritatis gratia nonnumquam confugiebant". Es folgen die Beispiele aus Homer und weiter: „Eodem modo Socrates agebat: nam ubi consilio <indigebat>, propria sententia, ubi vero praesagio, vi daemonis utebatur. Quid plura? Cunctis eius monitis sedulo oboediebat. Sed forte dicit quispiam: quomodo Socrates suadentis vel dissuadentis daemonis signa deprehendebat? Platonis sententia est [*Apol.* 31d], quod vox sibi nescio quae divinitus oriebatur, quae a nullo alio audiebatur. Apuleius vero non modo auribus eum, verum etiam oculis signa daemonis sui usurpavisse ac percipisse testatur". Es folgen die Analogien aus Homer und die Beispiele aus dem Leben des Sokrates. All das darf als eine Präzedenz der späteren Ficinos Spekulationen über das Sokratische δαιμόνιον angesehen werden.

<sup>48</sup> Kapitel 21, Montuori, S. 28–29.

Übersetzung nicht zur Verfügung standen? Auch diese Frage darf hier nur sehr fragmentarisch beantwortet werden, obwohl die Ausgabe Monturis ein beachtenswertes Material für eine umfangreichere Antwort wenigstens bei den expliziten Manettis Zitaten und Referenzen gesammelt hat, ein Material, aus dem wohl zu schließen ist, Manetti habe am liebsten aus den auch dem Mittelalter bekannten oder wenigstens vorhandenen *topoi* geschöpft. Dass seine *Vita Socratis* auch im Bereich seiner lateinischen Stilistik zahlreiche mittelalterliche Charakteristika aufweist, lasse ich hier beiseite.

So z.B. stand ihm, wie ein Jahrhundert früher dem Petrarca, entweder ein fehlerhaftes Manuscript von Ciceros *De officiis* oder — was viel wahrscheinlicher zu sein scheint — eine seit je sowohl im Mittelalter als auch in der Frührenaissance fixierte Tradition zur Verfügung, indem er im 8. Kapitel von der Verspottung des Sokrates durch Aristoteles erzählt<sup>49</sup>. Wie anderswo aber, sehen wir auch hier ein Streben nach der Vielseitigkeit des Quellenmaterials. Nur gesellt sich hier diesem Streben eine typisch humanistische, durch Cicero inspirierte Einschätzung der beiden größten antiken Philosophen, des Aristoteles und des Platon: „[...] Socrates [...] de virtutibus ipsis planius ac verius disputavit, in quo licet ab Aristotele philosophorum — Platonem semper excipio — magistro ac principe redarguatur, irrideatur et, si Ciceroni credimus, contemnatur, quoniam virtutes scientias esse definiverit, a Platone tamen, nobilitato eius discipulo, cuius ego iudicium quamvis Aristotelico non antepo- nem, inferius tamen illius censura existimandum esse non arbitror, simul atque a ceteris egregiis sapientibus ita laudatur, ut solus et primus philosophiam, ut aiunt, a caelo evocavisse et in urbibus collocavisse videatur“. All das — den falschen *Socrates* statt des echten Ciceronischen *Isocrates*, Ciceronisches „Platonem semper excipio“, ebenfalls Ciceronischen Sokrates, der die Philosophie vom Himmel auf Erden herabgeführt hat — haben wir schon auch bei Petrarca gesehen; ich wage zu sagen: all das besser geordnet und kürzer mitgeteilt. Um solch einen Diskurs zu verfassen, brauchte, scheint es, auch Manetti, genauso wie Petrarca, keine griechischen Autoren zu lesen.

Drei andere Textstellen, die ich jetzt erwägen möchte, dürfen schon als unmittelbare oder wenigstens mittelbare Manettis Entlehnungen an Platons Schriften angesehen werden. Zugleich weisen sie auch eine intellektuelle Verwandtschaft nicht nur mit manch Petrarcas Ideen, sondern auch mit schriftstellerischer Tätigkeit Leonardo Brunis auf.

Das erstere kommt im 10. Kapitel zum Vorschein, indem Manetti der erfolglosen ethischen Lehre des Aristoteles die erfolgreiche Lehre nicht nur des Sokrates und Platons, sondern auch der lateinischen „nostri“, Ciceros und des Seneca, entgegensetzt: „licet Aristoteles de definiendis atque inter se distinguendis animi virtutibus probe egregieque tractaverit, nihil tamen accurate legentibus attulisse videbatur, quo virtutes ardentius appeterentur, vitia enixius evitarentur, quod Socrates et Plato apud Graecos, apud nostros vero Cicero et Seneca prae ceteris fecisse laudantur, ut suasionibus suis ad incredibilem quendam virtutum amorem simul atque vitiorum detestationem et dormientes homines et aliud agentes vehemen-

<sup>49</sup> Montuori, S. 19.

tius excitarentur"<sup>50</sup>. Nicht Petrarca jedoch, sondern der hl. Augustinus wird von Manetti als Quelle dieses Petrarkischen Gedankens angeführt: „quemadmodum de Ciceronis ‘Hortensio’ a beato Augustino scriptum esse videmus, in quem librum cum forte incidisset, tantum philosophiae ardorem, cuius exhortationem continebat, inter legendum sibi iniecisce dicit, ut, mirabile dictu, mentem suam repente mutaverit et vota ac desideria sua longe alia fecerit“, was ebenfalls mit dem Petrarkischen *De sui ipsius et multorum ignorantia* irgendwie inspiriert zu sein scheint, wenn auch die Referenz zu Augustinus umfangreicher bei ihm als bei Petrarca ist und manche Spuren der Augustinischen Texte aufweist<sup>51</sup>.

Im 9. Kapitel setzt Manetti die schon oben von mir angeführte Charakteristik des Sokrates als eines von Apollon auf eine ganz besondere Weise empfohlenen *omnium sapientissimus* fort: Sokrates, wegen dieser Empfehlung erstaunt, sei zur Überzeugung gekommen, seine Weisheit bestehe nur darin, dass er seines eigenen Unwissens bewusst ist, während die anderen davon überzeugt sind, dass sie doch etwas wissen. Um so ein Gedanke zu finden, musste Manetti nicht unbedingt die Platonische *Apologie des Sokrates* (21a–23b) lesen: es ist auch in den Ciceronischen *Academica* (I, 4, 16) vorhanden. Auffallend ist jedoch, dass er seinen eigenen Diskurs darüber, wie Sokrates das Apollinische Orakel interpretiert hat, mit einem leicht am Ende paraphrasierten und verkürzten Zitat gleich aus Platons *Apologie* schließt: „Ex vobis, o homines, is sapientissimus foret, si quis ceu Socrates se nihil scire intelligeret“<sup>52</sup>. Diese leicht paraphrasierte und verkürzte Version der Sokratischen Worte ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht dem griechischen Original, sondern der zweiten Redaktion der lateinischen Übersetzung Leonardo Brunis entlehnt<sup>53</sup>.

Am interessantesten scheint aber für unsere Erwägungen eine dritte Stelle der Manettischen *Vita Socratis* zu sein, nämlich ihr Kapitel 29. Wie in mehreren anderen Textabschnitten verbindet Manetti auch hier die aus mehreren Quellen geschöpften und differenzierte Informationen bringen-

<sup>50</sup> Montuori, S. 20. Es ist mit Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Martellotti, S. 744–746, zu vergleichen, fragmentarisch zitiert oben, Anm. 23, mit weiterem Kontext in: J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, S. 92, Anm. 2.

<sup>51</sup> Montuori, S. 20. Vgl. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Martellotti, S. 746: „Ad hec tamen ipsa pergentibus illi ipsi, quos dicebam [gemeint werden die oben, S. 744, erwähnten Cicero, Seneca und Horaz], multum conferunt multumque adiuvant, quod et de multis aliis libris multi sentiunt et de Ciceronis Hortensio nominatim in se expertus grate admodum profitetur Augustinus“. Wie es Martellotti notiert, geht es um *Conf.* III, 4, 7; VIII, 7, 17.

<sup>52</sup> Montuori, S. 20. Bei Platon, *Apol.* 23 b, lesen wir: οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατος ἐστίν. ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἐγνώκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίως ἐστὶ τῆ ἀμαθία πρὸς τὴν σοφίαν.

<sup>53</sup> Bruni hat in der zweiten Redaktion seiner Übersetzung Platons Worte folgenderweise widergegeben: „Ex vobis, o homines, is sapientissimus est, si quis ceu Socrates se nihil scire intelligit“. Ich zitiere nach Vat. lat. 3348, Bl. 71 r, und das Zitat verdanke ich Dr. Włodzimierz Olszaniec, der zur Zeit in Rom verweilt. Wie es leicht zu ersehen ist, hat Giannozzo Manetti in der Brunischen verkürzten Paraphrase nur den Modus geändert, vermutlich deswegen, weil er meinte, der Konjunktiv sei besser seinem eigenem Diskurs angepasst. Wenn also R. Marcel, *Marsil Ficin*, S. 117, schreibt: „Giannozzo Manetti, [...] pour écrire sa *Vie de Socrate*, lui demanda sans doute de traduire l’*Apologie et le Criton*“, so darf uns einerseits seine Vermutung betreffs des Übersetzens beider Platons Dialoge auf die Bitte und zum Gebrauch des Manetti schon aus den chronologischen Gründen (1405 und 1406) als eine unrichtige, andererseits aber der Gebrauch der Brunischen Übersetzung der *Apologie* durch Manetti als ein faktischer gelten.

den Inhalte zusammen. Hier befasst er sich mit Sokrates' Enthaltbarkeit und beginnt, ohne irgendeine Quelle zu zitieren, von der bei vielen römischen Autoren befindlichen Anekdote über Zopyros und seine Enthüllung unedler natürlicher Neigung des Sokrates als *homo libidinosus*, die zwar von den Schülern als eine mit ihrer Erfahrung gar nicht übereinstimmende abgelehnt, aber von Sokrates selbst bestätigt und als eine wirklich natürliche, durch seine ständigen Bemühungen aber überwogene Neigung erklärt wurde. Zwar hat Manetti an dieser die äußeren Züge, nach denen Zopyros den Sokrates als *libidinosus* erkannt hatte, verschwiegen, an einer anderen Stelle aber, nämlich im Kapitel 19, hat er schon früher die Hässlichkeit des Sokrates nach Relation des hl. Hieronymus beschrieben<sup>54</sup>. Man darf annehmen, dass die weit verbreitete und auch von den mittelalterlichen Scholastikern aus der Pseudo-Aristotelischen *Physiognomia* oft zitierte Anekdote über Zopyros die Erinnerung an die Hässlichkeit des Sokrates gewissermaßen automatisch erweckte, so dass sie zum zweiten mal erwähnt werden nicht brauchte. Wie es aber immer gewesen ist, folgt der Zopyros-Anekdote im 29. Kapitel der Manettischen *Vita* eine andere — die Beschreibung der (auch diesmal von Manetti nicht erwähnten) Hässlichkeit des Sokrates auslassende und nur seine Enthaltbarkeit betonende — Referenz zur antiken griechischen Quelle, nämlich zur Lobrede des Alkibiades auf Sokrates im Platonischen *Gastmahl*. Immer die *continentia* des Sokrates im Sinne habend, schreibt Manetti: „Quod Plato in 'Symposio' eo loco testari videtur, ubi Alcibiadem inducit confitentem de se, quid a Socrate pati voluerit: non enim ut illum culparet haec scripsisse existimandum est, sed potius ut incredibilem quandam et invictam Socratis continentiam ostenderet, quae corrumpi tanta ac tam obvia speciosissimi adolescentis voluntate non posset“<sup>55</sup>. Im Gegenteil zur mehr als nur wahrscheinlichen Benutzung der Brunischen Übersetzung der *Apologie* darf man hier kaum an eine einfache Benutzung bloß der Brunischen Übersetzung dieses Textstückes aus Platons *Gastmahl* denken. Wenige Jahre nach Brunis vorsichtiger Paraphrase, die das päderastische Element Platonischen Textes verhüllt hatte, bringt Manetti dieses Element so eindeutig zu Tage, dass es kaum möglich zu sein scheint, dass er das ohne Kenntnis des griechischen Originals machen konnte.

Wenn aber auch diese Übersetzung nicht als einzige Manettis Quelle auch deswegen gelten darf, weil Manetti ein bestimmt zu guter Gräzist gewesen zu sein scheint, um sich auf die lateinische Übersetzung eines anderen Gräzisten beschränken zu müssen<sup>56</sup>, haben die späteren Humanisten — und auch Renaissancephilosophen — zuerst mit Leonardo Brunis Übersetzung der Alkibiadischen Lobrede aus Platons *Gastmahl* und bald auch mit der *Vita Socratis* Giannozzo Manettis, wo sich eine Spur dieses Textstückes befindet, einen wenigstens potentiellen Ansporn zu ihren

<sup>54</sup> Montuori, S. 26: „Nunc vero de forma corporis et domesticis moribus eius breviter deinceps dicemus. Pusillo corpore fuisse et simas nares frontemque recalvam habuisse perhibetur, et, ut uno verbo cunctas corporis sui deformitates ineptiasque complectar, deformis et foedus erat, ceu Hieronymus in libro primo 'Contra Iovinianum' [I, 48] palam et aperte sensisse videtur“.

<sup>55</sup> Montuori, S. 34.

<sup>56</sup> Zu griechischen Studien Manettis siehe R. Marcel, *Marsil Ficin*, S. 107.

eigenen weiteren Studien über den Menschen und Philosophen Sokrates und zur Bereicherung seines Porträts erhalten. Ob sie wirklich diesem Ansporn folgten, ist schwer zu sagen. Die Tatsache ist nur, dass seit Manettis *Vita Sokrates* als Denker und als ein besonderer Mensch fleißig studiert wurde. Auf zwei Resultate solcher Studien möchte ich zum Schluss ganz kurz aufmerksam machen. Das erste, frühere Resultat, das eine Anzahl der schon in Manettis *Vita Socratis* gesammelten Komponente Sokratischer Lehre und Persönlichkeit beinhaltet, fügt ihnen eine bedeutungsvolle Analogie zwischen Sokrates und Christus hinzu, die in Manettis *Vita* noch nicht vorkommt. Das zweite, spätere Resultat, das ebenfalls dieselbe Analogie betont, bringt das in Bruneis Übersetzung befindliche, aber in dem ersten, sowie früher auch in Manettis *Vita Socratis* vernachlässigte Symbol des Silenos.

Marsilio Ficino, der, wie allgemein bekannt, alle echten und unechten Platons Dialoge (außerdem auch eine Anzahl spätantiker Kommentare zu ihnen) übersetzte und kommentierte, befasst sich mit verschiedenen sokratischen Problemen und, indem er das macht, vergnügt er sich fast niemals mit bloßem doktrinalem Aspekt der Sokratik, sondern ist lebendig auch für den Menschen Sokrates interessiert, mag es Sokrates als der echte Eros<sup>57</sup> oder als Prophet<sup>58</sup> oder als von seinem δαίμόνιον gelenktes Subjekt der ethischen oder politischen Wirkung<sup>59</sup> oder als Verehrer der Sonne<sup>60</sup>

<sup>57</sup> *In Convivium Platonis de amore*, in: *Marsilii Ficini Opera omnia*, Basileae 1561, S. 1356–1357, Kapitel, das „Quod Socrates fuit verus amator et Cupidini similis“ betitelt ist; siehe unten, Anm. 65.

<sup>58</sup> *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, Kapitel II: „Mens quo magis separatur a corpore, eo melius se habet“; ebenda, S. 203: „Socrates tractus a falsis accusatoribus in iudicium primo praedixit iudicibus futuram poenitentiam, accusatoribus ruinam, civitati seditionem, deinde in carcere mortis suae diem praesignavit, monstratum sibi a numine per quietem“.

<sup>59</sup> *In Procli De anima*, die Kapitel betitelt „Tria de daemone Socratis: primum, quod est etiam deus; secundum, quod per vocem apparet; tertium, quod revocat, non provocat“ und „Daemones alii ab aliis diis ordinati diversa inter se habent officia“, ebenda, S. 1914–1915 Aus dieser ziemlich langen Passage zitiere ich nur folgendes Fragment, das die Inspiration des δαίμόνιον sowohl auf das kontemplative als auch auf das aktive Leben des Sokrates betont: „Socrates sane primo quidem per intelligentiam scientiamque rerum separatarum inspiratione daemone fruebatur ad divinum amorem assidue revocante. Secundo vero et in vitae negotiis dirigebat providentiam suam erga deteriores, atque secundum ipsam daemone actionem non intelligentia sive cogitatione tantum neque solis viribus opinantibus lumen accepit inde procedens, sed ipso quoque spiritu, dum per totam eius vitam inspiratio illa daemone repente procederet ipsumque sensum iam moveret“. Auffallend ist, dass Ficino sich hier ausschließlich auf Platons Dialoge beruft, im Gegenteil zu Manetti, der auch auf den hl. Augustinus betreffs des *daemonium Socratis* verweist; siehe oben, Anm. 47.

<sup>60</sup> *Epistulae*, ebenda, S. 946. „Socrates in castris saepe sub divo Solem suspiciens orientem stetit attonitus in eisdem vestigiis, immotis membris, inconniventibus oculis, statuae more, quousque Solem salutaret iterum resurgentem. [...] Id certe ausim affirmare, Socratem in eo mentis excessu non Solem quidem hunc admiratum fuisse, sed alterum. Cui enim admirationem sola novitas afferre solet, quid tantum stupeat hunc admirabundus Socrates, quem et cotidie videt, cuius et motus omnes viresque tamdiu mathematica simul et physica ratione comprehendebat? Quem (teste Platone) non Deum primum, sed Dei filium appellavit, non filium, inquam, Dei primum, sed secundum tamquam visibilem. Primum namque Dei filium non Solem hunc oculis manifestum, sed alterum, hoc longe superiorem, intellectum scilicet primum, solo contemplabilem intellectu. Socrates igitur, Sole caelesti nonnumquam admonitus Solemque inde supercaelestem inauguratus, et illius maiestatem contemplabatur attentior et patris illius incomprehensibilem bonitatem admirabatur attonitus. Hunc Iacobus

oder aber ganz einfach als Lehrer sein<sup>61</sup>. In all diesen und auch anderen Bestandteilen der Sokratischen Menschlichkeit findet er ständig ein religiöses Element. Kein Wunder also, dass er, Platoniker und zugleich gläubiger Christ, sich auch mit dem alten patristischen Problem des Sokrates als Vorläufer Christi aufs neue auseinandersetzt. So insbesondere in dem Brief an Paolo Ferobante, der mit dem Titel *Confirmatio Christianorum per Socratica* versehen ist<sup>62</sup>. Es ist eine Apologie des Christentums gegen Lukians Verspottung der christlichen Martyrer wegen ihrer Simplizität und auch Naivität, weil sie die allgemein akzeptierten Güter verachtet und sich selbst freiwillig den Torturen und dem Tode hingegeben haben („quod et tamquam nimium simplices omnia quae apud homines bona habentur libenter amitterent et tamquam infortunati seipsos ultro cruciatibus caedibusque exponerent“). Ficino findet zuerst eine genaue Parallele zwischen dem Vorfahren der christlichen Martyrer und demjenigen des Sokrates, dann aber geht er zu einer anderen Parallele über, zu derjenigen zwischen Sokrates und Christo, die er schon am Anfang des Briefes vorsichtig angedeutet hat, indem er meinte, Socrates sei zwar keine „Figur“ Christi wie Hiob oder Johannes der Täufer, doch sei er wohl dessen Voraussage („Socratem, etsi non figura qua Iob atque Ioannes Baptista, tamen adumbratione forte quadam Christum salutis auctorem quasi, ut ita loquar, praesignavisse“). Wichtig für uns ist, dass in dieser Parallele die besondere Lebens- und Verfahrensweise des mit hervorragender Intelligenz und auch mit Prophetie begabten Sokrates im Vordergrund steht („non rudi quadam simplicitate, immo singulari mentis excellentia atque — ut Plato Xenophonque testantur — divinitate insuper vaticinioque ingenito aeterna bona caducis in omni eius vita praeposuit, [...] quippe qui propria negligens commoda nulloque detentus periculo, tamquam animorum medicus mentibus hominum ubique circa fines patrios purgandis incumberet [...]“). Zu dieser Parallele gehört natürlich auch der Tod der beiden Helden und dessen Umstände. Dazu kommen noch die anderen, kann man sagen äußeren Parallelen, z.B. vier Autoren, die über Sokrates schrieben, und vier Evangelisten.

Ich konnte hier die reichliche sokratische Problematik bei Ficino kaum selektiv und beispielsweise vielmehr signalisieren als besprechen<sup>63</sup>. Nebst

---

Apostolus patrem luminum appellat [*Iac.1, 17*]“. So wie Bruni ist auch Ficino ein christlicher Benutzer des antiken Erbes, auch dessen religiösen, nur im Gegenteil zu Bruni versucht er, den Paganismus seines Sokrates vielmehr umzudeuten als zu verhehlen. Sie oben, Anm. 35.

<sup>61</sup> *Theologia Platonica de immortalitate animorum, ebenda*, S. 203: „qui docet, minister est potius quam magister. Quapropter Socrates apud Platonem in libro de scientia Teaetheto inquit se filium obstetricis esse et obstetrici persimilem, utpote qui in erudiendis hominibus non inducat scientiam, sed educat, sicut obstetrices conceptos iam foetus educunt“.

<sup>62</sup> *Ebenda*, S. 868.

<sup>63</sup> Zu deren Gesamtheit möchte ich am liebsten wiederum auf die schon ziemlich alte, aber sehr ausführliche und mit einem reichlichen Literaturverzeichnis versehene (und hier schon zitierte) Monographie von Raymond Marcel verweisen, *Marsil Ficin (1433–1499)*, Paris 1958, und zwar deswegen, weil sie Ficino nicht nur aus der Sicht der Geschichte philosophischer Probleme, sondern auch in einem ausführlich betrachteten Kontext sowohl des Renaissancehumanismus als auch des mittelalterlichen Humanismus darstellt. Für das von mir kurz besprochene Problem des christlichen Humanismus sowohl Ficanos als auch seiner Vorgänger und Nachfolger ist von besonderer Wichtigkeit

den nur genannten Themen muss ich mich jedoch mit demjenigen, das oben aus der Leonardo Brunis Übersetzung der Alkibiadischen Lobrede auftaucht, kurz auseinandersetzen. Sowohl als Übersetzer als auch und insbesondere als christlicher Kommentator Platonischen *Gastmahls* musste Ficino dem so eng gleich in diesem Werk mit Person des Sokrates und zugleich mit der Philosophie selbst verbundenen Problem der griechischen Päderastie begegnen. In seiner Übersetzung, von manchen in der uns interessanten Hinsicht ganz unwichtigen Vereinfachungen abgesehen<sup>64</sup>, ist er dem griechischen Text Platons im großen und ganzen treu geblieben. Somit hat er sich mehr als Leonardo objektiv erwiesen, d. h. hat er, der christliche Platonist, vielmehr die Einstellung eines Historikers der Sokratic, eines Erforschers also, als eines Nutznießers der antiken Philosophie eingenommen. In seinem Kommentar versuchte er jedoch eine Art moralischer *interpretatio benigna* betreffs der Person des Sokrates zu verwenden — eine solche, darf man sagen, Verteidigung des Sokrates gegen den Vorwurf der Päderastie, der demjenigen nie und niemals gestellt worden war — indem er *In Platonis Convivium de Amore* II, 7, wo er die Lobrede des Alkibiades erläutert, behauptet, weder die Ankläger des Sokrates vor dem athenischen Gericht noch der Komiker Aristophanes in seiner Verspottung des Sokrates ihm *inhonestos amores* zuzuschreiben wagten<sup>65</sup>.

Sokrates parallel zu Christus wurde auch, wie früher bei Ficino, zum Objekt der Erwägungen, die sich im Erasmischen Adagium *Sileni Alcibiadis* befinden und die wohl zurecht als das aufschlussreichste humanistische Porträt des Sokrates gelten dürfen<sup>66</sup>. Es ist allgemein bekannt, dass

---

auch der gesondert veröffentlichte Aufsatz von Marcel, „Saint” Socrate, *Patron de l’Humanisme*, „Revue Internationale de Philosophie”, XVI, 1951, fasc. 2, S. 136–148 (auch italienisch in: *Umanesimo e scienza politica*, Milano 1951, S. 521–528).

<sup>64</sup> Als Beispiel einer unwichtigen Vereinfachungen mag die Auslassung der Worte *καὶ τὸ ἀκούσας* (*Conv.* 219a), die der von erzählendem Alkibiades zitierten Aussage des Sokrates folgen und die den eigenen vom erzählenden Alkibiades zitierten Worten *Τὰ μὲν παρ’ ἐμοῦ, ἔφην, ταῦτ’ ἐστὶν* vorangehen.

<sup>65</sup> Vgl. Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, übersetzt von K. P. Hasse, herausgegeben und erläutert von. P. R. Blum, Hamburg 1984, S. 306–308 (= *Marsilii Ficini Opera omnia*, Basileae 1561, S. 1356–1357): „De amore hactenus. Ad Alcibiadem et Socratem veniamus. Postquam convive satis amantium deum laudaverant, reliquum erat ut dei huius cultores legitimi laudarentur. Maxime omnium legitime amasse Socrates ab omnibus perhibetur. Is cum per omnem vitam palam sine ulla prorsus dissimulatione in castris Cupidinis militasset a nullis unquam notatus est, quasi minus honeste quemquam dilexerit. Huic vitae severitas et alienorum scelerum correptio frequens multos et magnos viros, ut solet veritas, infensos reddiderat. Anitum, Melitum, Liconem presertim, cives in Republica potentissimos, Thrasymachum, Polum et Calliam oratores. Aristophanem preterea comicum acerrimum habuit insectatorem. Sed neque cives illi in accusatione qua Socratem in iudicium traxere inhonestos amores inscripserunt neque oratores eius hostes tale quicquam Socrati objecerunt. Neque Aristophanes comicus, licet alia multa ridicula et absurda in Dionysiis colligat in Socratem maledicta. An censetis eum si tam federa se labe coinquinasset, immo nisi fuisset ab huius criminis suspitione remotissimus, venenosos talium detractorum linguas evasurum fuisse?” Ficino ignoriert hier all diese zahlreichen Einzelheiten der Platonischen Dialoge, aus denen mit Recht zu schließen ist, dass Sokrates die päderastischen Neigungen seiner philosophischen Freunde miterlebte, aber sie sublimierte, indem er derart Neigungen als nur eine Vorstufe zum Erhabenen, nach den schönen Seelen als seinem Gegenstand strebenden Eros zu steigern versuchte.

<sup>66</sup> ASD II, 5, S. 159–190 (= *Adag.* 2201). Wie es mit Recht F. Heinemann und E. Kienzle in ihrem Kommentar (ebenda, S. 159) bemerken, wurde die vom Platons *Gastmahl* herrührende Benennung *Sileni Alcibiadis* schon früher (1484) von Giovanni Pico della Mirandola benutzt, und zwar in der Verteidigung der „silenischen” literarischen Form



Erasmus in seinen *Colloquia*, nämlich in dem ziemlich ausführlichen *Convivium religiosum*, seine (wörtlich einer Person seines Colloquiums) Neigung bekennt, den Sokrates als heiligen im Gebet anzusprechen: „vix mihi tempero, quin dicam: sancte Socrates, ora pro nobis“<sup>67</sup>. Das Adagium *Sileni Alcibiadis* geht in der Christianisierung des Sokrates weiter: Sokrates wird hier mit Christus verglichen. Das Adagium knüpft natürlich an die Alkibiades' Lobrede auf Sokrates im Platonischen *Gastmahl* an. Somit darf auch es als Erfolg der oben von mir erwähnten Verselbständigung jener Lobrede durch Brunis Übersetzung angesehen werden, obwohl Erasmus betreffs des Sinnes des „Silenos“ auch andere antike Quellen zitiert<sup>68</sup> und obwohl er auch Ficinos Übersetzungen, besonders in seinen Jugendjahren, als er kaum griechisch zu lernen begonnen hatte, sehr gerne benutzte<sup>69</sup>. Auch Erasmus betont eine außergewöhnliche Lebens- und Verfahrensweise sowohl des Sokrates als Christi. Bei ihm jedoch besteht die Parallele woanders als bei Ficino. Er spricht von keiner *praefiguratio*, er spricht von einer Analogie, also gleich von einer Parallele. Nachdem er den Sokrates als Silenos geschildert hat, fügt er hinzu: „An non mirificus quidam Silenus fuit Christus?“ Und obwohl diese Qualifizierung ihn selbst ein wenig beunruhigt — „si fas est de hoc ad eum loqui modum“<sup>70</sup>, bemerkt er weiter — nichtsdestoweniger führt er seine Parallele fort: „Si summam Sileni faciem intuearis, quid iuxta popularem aestimationem abiectius aut ineptius?“<sup>71</sup> Die silenische Natur Christi besteht zwar in etwas anderes als diejenige des Sokrates: von der Hässlichkeit des Gesichtes kann keine Rede mehr sein, es gibt aber andere Elemente, die die Analogie schaffen: „Tenues et obscuri parentes, domus humilis, ipse pauper et pauculos et pauperculos habuit discipulos. [...] Tum vita quam a voluptatibus omnibus aliena

der Schriftstellerei scholastischer Philosophen gegen die Vorwürfe des Ermolao Barbaro, indem er meinte, jene silenische Form der Schriftstellerei möge eine besondere Art der allegorischen Verhüllung des erhabenen Inhalts sein. Siehe *Ioannis Pici Mirandulae Opera omnia*, Bononiae 1496, f. VIII (= *Opera omnia*, 1517, Bd. I, S. 345. Hier zitiere ich das ein bißchen umfangreicheres Textstück nach: *Filosophi italiani del '400*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, S. 432 und 434–436): „[...] hoc est verissimum, nihil esse diversum magis ab instituto philosophiae quacumque in re, quam quod luxum aut fastum aliqua ex parte sapit. Sicyonis calceos habiles aptosque ad pedem dicebat Socrates, sed Socrati non convenire [vgl. Cic. *De orat.* I, 54, 231]. [...] Nec aliter quam prisci suis aenigmatibus et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesaurus occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere vel ruderibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. Simile philosophorum studium celare res suas populum, a quo cum non probari modo sed nec intelligi illos deceat, non potest non dedecere habere aliquid quae ipsi scribunt theatrale, plausibile, popolare, quod demum multitudinis iudicio accommodare se videatur. Sed vis effingam ideam sermonis nostri? Ea est ipsissima quae Silenorum nostri Alcibiadis. Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, supellectilis rarae et pretiosae. Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspexeris, numen agnoscas“. Man kann sagen, dass Pico somit — gemäß dem Thema seiner Schrift — nur einen Bestandteil der Alkibiadischen Lobrede auf Sokrates benutzt hat, denjenigen nämlich, der die *Σωκρατικοὶ λόγοι* betrifft, ohne sich mit Sokrates selbst als Persönlichkeit zu befassen.

<sup>67</sup> ASD I, 3, S. 254, Z. 709–710.

<sup>68</sup> ASD II, 5, S. 160. Es handelt sich um Athenaios und Xenophon; siehe ebenda, S. 161.

<sup>69</sup> Siehe M. Cytowska, *Erasmus de Rotterdam et Marsil Ficin son maître*, „Eos“, LXIII, 1975, fasc. 1, S. 165–179.

<sup>70</sup> ASD II, 5, S. 164, Z. 67–68.

<sup>71</sup> *Ebenda*, Z. 69–70.

per famem, per lassitudinem, per conuicia, per ludibria, ad crucem denique peruenit”<sup>72</sup>. Es sind nicht und können nicht dieselben Charakteristiken wie diejenigen des Sokrates sein. Alles in allem besteht also die Parallele in der Entgegensetzung des Äußeren und des Inneren, des Materiellen, kann man sagen, und des Geistigen<sup>73</sup>. Das Leben und die Persönlichkeiten Christi und des Sokrates — an Christum schließt Erasmus die Propheten und Eremiten und insbesondere manche christliche Heiligen (nämlich Johannes den Täufer, alle Apostel insgesamt, den heiligen Martin)<sup>74</sup>, an Sokrates manche griechische Philosophen (Antisthenes, Diogenes den Kyniker, Epiktetos) an<sup>75</sup> — sind deswegen einander nah, ja auf eine identische Weise silenisch, weil sich in ihnen beiden das herrliche Innere unter dem armen (wie im Fall Christi) und hässlichen (wie in demjenigen des Sokrates) Äußeren verborgen hat, um aus dieser Verborgenheit ihre Kräfte zu schöpfen und mit größtem Erfolg ihre Auswirkung auszuüben.

### Sokrates humanistów

Pojawiające się setki razy w pismach średniowiecznych scholastyków uniwersyteckich od XIII wieku imię Sokratesa najczęściej pozbawione jest jakichkolwiek konotacji zarówno osobowych, jak i doktrynalnych, a ma — podobnie jak często w pismach Arystotelesa — sens tylko symbolu logicznego, zastępującego pojęcie jednostki ludzkiej. Taką funkcję pełniło to imię i przed recepcją całości *Corpus Aristotelicum* we wcześniejszym piśmiennictwie łacińskiego średniowiecza, obok niej jednak Sokrates był tam również przedmiotem humanistycznych raczej niż filozoficznych zainteresowań takich autorów jak Piotr Abelard czy Jan z Salisbury jako osobistość historyczna, jako żywy człowiek, głoszący jakieś poglądy filozoficzne, ale także wyposażony w swoiste cechy osobowe. Tego rodzaju zainteresowanie Sokratesem poczynając od XIII wieku przeniosło się do literatury bardziej popularnej, której okazami są na przykład *Compendiloquium* Jana of Wales czy ekspluujące w dużej mierze starożytne kompendium Diogenesa Laertiosa *De vita et moribus philosophorum* Waltera Burleya.

Zarówno to piśmiennictwo równoległe do piśmiennictwa klasycznej scholastyki uniwersyteckiej, jak i wcześniejsze piśmiennictwo średniowiecznych filozofów i zarazem humanistów wiadomości o Sokratesie brało wyłącznie od starożytnych — klasycznych i chrześcijańskich — autorów łacińskich. Również do łacińskich tylko źródła antycznych ograniczali się humaniści włoscy XIV i początku XV wieku, a i po niejaki upowszechnieniu się w ciągu pierwszych trzech dziesięcioleci XV wieku kilku dialogów i listów Platona w przekładzie Leonarda Bruniego starożytni autorzy łacińscy dalej byli głównym źródłem dla humanistów włoskich z przełomu pierwszej i drugiej połowy tego wieku. Ich zainteresowanie osobą Sokratesa było jednak żywsze niż humanistów średniowiecznych i obejmowało szersze spektrum zarówno jego działalności, jak i cech osobowych, jak wreszcie i tego, co dotyczyło aktualności postaci Sokratesa w świecie chrześcijańskim.

<sup>72</sup> *Ebenda*, Z. 71–75.

<sup>73</sup> *Ebenda*, S. 161, Z. 38–51 (über Sokrates), S. 164, Z. 79–85 (über Christum).

<sup>74</sup> *Ebenda*, S. 164, Z. 94 — S. 166, Z. 119.

<sup>75</sup> *Ebenda*, S. 162, Z. 52–60.

Przykładem tego są już pewne rysy Sokratesa w pismach Petrarki, pochwała Sokratesa jako poprzednika świętych chrześcijańskich u Coluccia Salutatiego, oraz zwłaszcza *Vita Socratis* Giannozza Manettiego z 1444 roku, pierwsza osobna jego biografia humanistyczna, gdzie za pomocą obfitego materiału anegdotycznego przedstawia się Sokratesa jako członka społeczności ateńskiej, obywatela oraz męża i ojca rodziny, ale też jako takiego filozofa, którego cechuje niezwykła powściągliwość i panowanie nad sobą, a zarazem wsparta szczególną opieką bóstw religijność. W tym kompilowanym z różnych źródeł wizerunku widać już, być może, pewne ślady lektury greckich tekstów Platona, a nie tylko łacińskich przekładów Bruniego, wśród nich zaś wyodrębnionego z *Ucztę* Platona wizerunku Sokratesa jako Sylena, wcześniejszej od żywotu Manettiego translatorskiej, żeby tak to nazwać, jego monografii humanistycznej.

Na o wiele pełniejszy i widomie we wszystkich dialogach Platona zakorzeniony wizerunek Sokratesa składają się charakterystyki pospołu jego nauk i jego osobowości kilkakrotnie podejmowane przez Ficina. Ich dominantą jest porównanie Sokratesa nie, jak u Coluccia Salutatiego, ze świętymi chrześcijańskimi, lecz z samym Chrystusem, którego Sokrates jest dla Ficina „prefiguracją”. Porównanie to na swój sposób kontynuuje Erazm z Rotterdamu w adagium *Sileni Alcibiadis*. Użytkownik za młodu, póki jeszcze niepewnie się czuł w grece, Ficinowych przekładów Platona, Erazm nawiązuje tu jednak nie do pomysłów Ficinowych, lecz do tego, co jako wizerunek Sokratesa-Sylena wyodrębnił był z *Ucztę* Platona Leonardo Bruni. Lecz w przeciwieństwie do wcześniejszego użytku tego wizerunku, ograniczonego do sylenicznej natury jedynie Sokratesowych rozmów, jaki uczynił Giovanni Pico della Mirandola, Erazm skupia się na etycznej osobowości Sokratesa, przez swoje zewnętrzne ubóstwo i swoje wewnętrzne bogactwo podobnej zarówno do Chrystusa, jak i wybranych świętych chrześcijańskich.