

Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz.

Plutarchs kleine Schrift *Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας* beschäftigt sich mit dem Verhältniss der äusseren Güter und der Tugend zur Glückseligkeit des Menschen. 'Wie die schützenden Gewänder nicht selbst Wärme in sich tragen, sondern nur vorhandene Wärme des Körpers festhalten, so liegt auch in den äusseren Gütern nicht das Glück; der Mensch hat die Fähigkeit, allen beliebigen Lebensumständen, aber nur aus sich selbst heraus, Freude und Zufriedenheit zuzugesellen (cap. 1). Die Tugend allein ist es, die ihm jene Fähigkeit verleiht; die Schlechtigkeit bringt in jeder Lebenslage Missbehagen und Verdross. Die Schlechtigkeit führt die Affecte mit sich, und lässt dem, den sie beherrscht, nach Platon (rep. 571 B ff.) selbst im Schlaf nicht Ruhe (c. 2). Sie erlaubt dem Menschen keine Freude, keine Hoffnung (c. 3). Also ist alles Streben nach äusseren Gütern thöricht, so lange der Mensch nicht frei von Affecten ist: weiss man aber erst, was das Gute wirklich ist, dann wird man mit jeder Lebenslage zufrieden und glücklich sein (c. 4)'. Der Grundgedanke der Schrift ist also die *αὐτάρκεια* der Tugend, der gegenüber alle äusseren Güter völlig gleichwerthig oder werthlos sind; und der die *κακία* mit ihrem Gefolge von *πάθη* schroff entgegensteht.

Diese Schrift nun zeigt nahe Verwandtschaft mit gewissen Theilen von Plutarchs Abhandlung *περὶ εὐθυμίας*. Mit gewissen Theilen, sage ich; denn bei genauerer Betrachtung leuchtet sofort ein, dass die Abhandlung nicht aus einer einzigen Quelle geflossen ist; das deutet ja auch Plutarch selbst an, wenn er im Eingange sagt (c. 1): *ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὧν ἑμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον*.

Dem an Paccius gerichteten Vorwort schliesst sich sogleich die Einleitung zur Abhandlung an. 'Äussere Güter helfen nichts gegen körperliche Schmerzen; ebenso wenig lässt sich durch Schätze, Ruhm oder Macht Sorgenfreiheit und innere Ruhe gewinnen, wenn nicht *λόγοι παρόντες οἰκείοι καὶ συνήθεις* im

Stände sind, die Affecte im Entstehen zu unterdrücken (c. 1). Die Vorschrift, um der εὐθυμία willen sich der Vielgeschäftigkeit zu enthalten (deren nicht genannter Urheber Demokrit ist), trifft nicht das Richtige; nicht auf die Menge der Beschäftigungen, sondern einzig auf das καλόν und αἰσχρόν kommt es an (c. 2). Es ist überhaupt thöricht, irgend einer bestimmten Lebensart die Fähigkeit zuzuschreiben, zur εὐθυμία zu verhelfen; an der Unzufriedenheit ist lediglich Schuld die ἀπειρία πραγμάτων, ἀλογιστία, τὸ μὴ δύνασθαι μὴ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τοῖς παρούσιν ὀρθῶς; dagegen ist der λογισμός im Stande, jeder Lebenslage die εὐκολία zuzugesellen (c. 3). Dies beweisen die Beispiele des Alexander und Krates, Agamemnon und Diogenes, Phaeton und Sokrates. Nicht die Gewöhnung braucht erst, wie man behauptet hat, das beste Leben auch angenehm zu machen, τὸ φρονεῖν macht jede beliebige Lebenslage gut und angenehm zugleich. So ruht denn die Quelle der εὐθυμία in uns selbst (c. 4). Während dem Unverständigen jedes Lebensloos Missbehagen bereitet, weiss der Verständige auch sein anscheinend unglückliches zum Besten zu kehren (c. 5). Jedem Missgeschick lässt sich eine gute Seite abgewinnen (c. 6 in.).

Bis hierher deckt sich der Inhalt unserer Schrift fast durchaus mit dem der Eingangs besprochenen, wenn auch im Einzelnen die Ausführung vielfach verschieden ist. Wie dort, wird hier jeder Einfluss äusserer Umstände auf die Gemüthsstimmung völlig von der Hand gewiesen; de v. et v. c. 1 τὸ δ' ἡδέως ζῆν καὶ ἰλαρῶς οὐκ ἔξωθέν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἄνθρωπος ὁ ἀνθρώπος τοῖς περὶ αὐτὸν πράγμασιν ἡδονὴν καὶ χάριν ὡς περ ἐκ πηγῆς τοῦ ἡθους προστίθησιν, und π. εὐθ. c. 4 ex. διὸ τὴν πηγὴν τῆς εὐθυμίας, ἐν αὐτοῖς οὖσιν ἡμῖν, ἐκκαθαίρωμεν, ἵνα καὶ τὰ ἐκτὸς ὡς οἰκεία καὶ φίλια, μὴ χαλεπῶς χρωμένοις, συμφέρηται.

τοῖς πράγμασιν γὰρ οὐχὶ θυμοῦσθαι χρεῶν e. q. s.; dem unmittelbar vorhergehenden τὸ φρονεῖν ἅμα τὸν αὐτὸν βίον ποιεῖ καὶ ἄριστον καὶ ἡδιστον entspricht de v. et v. c. 2 μετ' ἀρετῆς καὶ δίαίτα πᾶσα καὶ βίος ἄλυπός ἐστι καὶ ἐπιτερητῆς; auch der Vergleich des körperlich und des seelisch Kranken kehrt fast mit denselben Worten wieder: de v. et v. c. 4 οὐχ ὀρθῶς τοὺς νοσοῦντας ὅτι τῶν βρωμάτων τὰ καθαρῶτατα καὶ πολυτελέστατα δυσχεραίνουσι καὶ διαπτύουσι καὶ παραιτοῦνται προσφερόντων καὶ βιαζομένων, εἶτα, τῆς κράσεως μεταβαλούσης καὶ πνεύματος χρηστοῦ καὶ γλυκέος αἵματος ἐγγενομένου καὶ θερμότητος οἰκείας, ἀναστάντες ἄρτον λιτὸν ἐπὶ

τυρῷ καὶ καρδάμῳ χαίρουσι καὶ ἀσμενίζουσιν ἐσθίοντες; τοιαύτην ὁ λόγος ἐμποιεῖ τῇ ψυχῇ διάθεσιν. π. εὐθ. c. 3:

Δυσάρεστον οἱ νοσοῦντες ἀπορίας ὕπο,
καὶ γὰρ ἢ γυνὴ λυπεῖ καὶ τὸν ἱατρὸν αἰτιῶνται, καὶ δυσχεραίνουσι τὸ κλινίδιον·

Φίλων δ' ὅ τ' ἔλθων λυπηρὸς, ὅ τ' ἀπιῶν βαρὺς,
ὡς ὁ Ἴων φησίν. εἶτα τῆς νόσου διαλυθείσης καὶ κράσεως ἐτέρας γενομένης, ἦλθεν ἡ ὑγεία φίλα πάντα ποιούσα καὶ προσγνή. ὁ γὰρ χθὲς ὡὰ καὶ ἀμύλια καὶ σητάνειον ἄρτον διαπτύων, τήμερον αὐτόπτυρον ἐπ' ἐλαίαις ἢ καρδαμίδι σιτεῖται προσφιλῶς καὶ προθύμως. τοιαύτην ὁ λογισμὸς εὐκολίαν καὶ μεταβολὴν ἐγγενόμενος μεταποιεῖ πρὸς ἕκαστον βίον¹. Wie für den Verständigen jede Lebenslage ihr Gutes hat, auch die anscheinend unglückliche, wird am Schluss der ersteren Schrift kurz angedeutet: εὐφρανεῖ σε πλοῦτος πολλοὺς εὐεργετοῦντα καὶ πενία πολλὰ μὴ μεριμνῶντα καὶ δόξα τιμώμενον καὶ ἀδοξία μὴ φθονούμενον; des Näheren finden wir dies ausgeführt in π. εὐθυμίας c. 5 und 6. An diesem Punkte bricht die kürzere Schrift ab; in περὶ εὐθυμίας wird ungeschickt genug mit den Worten διὸ καὶ τοῦτο πρὸς εὐθυμίαν μέγα ein bekannter τόπος der consolationes angeknüpft: bei Unglücksfällen solle man sich umsehen, ob dieselben nicht auch berühmten Männern begegnet seien, ohne ihrer Stellung oder ihrem Ansehen zu schaden. Dies wird durch verschiedene Beispiele (die römischen Könige, Epamin., Fabricius, Agis, Stilpon) belegt. — Aber wir brauchen nicht anzunehmen, dass die Quelle, aus der Plutarch bis dahin schöpfte, versiegt sei. Denn, möchten wir auch vielleicht c. 7, das sich mit den Fehlern anderer beschäftigt, über die wir uns nicht grämen sollen, mit seiner an Paccius gerichteten Warnung noch als Einschiebsel betrachten, das sich eng an die Anecdote über Stilpon anzulehnen scheint: c. 8 zu Anfang kehrt Plut. offenbar zur früheren Erörterung des Werthes äusserer Lebensumstände zurück: ὅθεν ἐκείνον αὐθις τὸν περὶ τῶν πραγμάτων λόγον ἀναλάβωμεν. Der Vergleich der körperlichen Krankheit mit der seelischen und die daraus folgende Erwägung, dass wir τοῖς πράγμασι παυσόμεθα μεμφόμενοι καὶ δυσχεραίνοντες, ἂν ἐτέρους τὰ αὐτὰ προσδεχομένους ἀλύπως καὶ ἱλαρῶς ὀρώμεν, lehnt sich eng an das im ersten Theil von c. 6 Dargelegte. Im Anschluss hieran folgen 4 nahe mit

¹ Aehnlicher Gedanke de tu. san. cap. 8, p. 126 d.

einander verwandte Rathschläge: 1. Man soll das vorhandene Gute benutzen und das Ungünstige möglichst wenig beachten, wie es Aristipp that (c. 8). 2. Man soll sich über das eigene Glück freuen und nicht fremdes beneiden (c. 9 extr.). 3. Nimmt man aber doch einmal auf Andere Rücksicht, so vergleiche man sich mit Elenderen, um zu erfahren, wie viel man besitze (c. 10). 4. Vermag man dies nicht, so betrachte man die vermeintlich Glücklicheren genau und man wird finden, dass nicht alles Gold ist was glänzt. — Der Zusammenhang ist zerrissen in c. 9 zwischen ἵνα καὶ τὰς ἀποβολάς, ἂν συντυγχάνωσι, πρότερον φέρωμεν, und οἱ δὲ πολλοὶ ποιήματα μὲν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλότρια ε. q. s. Die Schuld daran trägt wohl, dass der erste Theil von c. 9 aus anderer Quelle eingeschoben ist. In c. 10 bezieht sich die erste Schilderung des Unzufriedenen auf griechisch-orientalische, die zweite auf römische Verhältnisse; diese ist also wohl Plutarch selbst zuzuschreiben. Im übrigen stimmt die Richtung der c. 8—11 genau mit den vorhergehenden überein: der Grundzug bleibt der, dass nicht τὰ πράγματα schuld am Fehlen der εὐθυμία sind, sondern der Mensch selbst und seine πάθη; ὁ νοῦν ἔχων ist mit dem εὐθυμος, ὁ ἀνόητος mit dem δύςθυμος identisch.

Die Capitel 12 und 13 gehören zusammen und schlagen einen etwas anderen Ton an. Denn wenn Eingangs dem λογισμός die Kraft zugesprochen war, jedes Leben mit Zufriedenheit zu erfüllen, und sogar die Macht der Gewohnheit für überflüssig erklärt wurde, so wird hier der Grundsatz aufgestellt, nur wenn man sein Leben nach den angeborenen Fähigkeiten und Anlagen, nach der von der φύσις gegebenen Anleitung einrichte, könne man zur εὐθυμία gelangen; wenn dort die Τύχη als die gebende Macht erschien, deren Geschenke man nur recht zu nutzen habe, wählt sich hier der Mensch selbst Lebensziel und Lebenslage. Ebensowenig, glaube ich, sind die c. 14—16, die sich eingehender mit dem Verhalten gegenüber vergangenen und zukünftigen Ereignissen befassen, der ersten besprochenen Quelle zuzuschreiben. Die unumwundene Anerkennung der grossen Ausdehnung des Uebels im Leben passt schlecht zu dem in Cap. 17 ff. Ausgeführten und erinnert andererseits stark an die Darlegung de Is. et Osir. c. 45, wo der Ausspruch des Heraklit von der παλίντονος ἄρμονίη κόσμου und das folgende Euripidesait sich in ganz ähnlichem Zusammenhange findet. Ueberhaupt ist die Sprache dieser Capitel etwas höher, ich möchte sagen, wissen-

schaftlicher, als die des ersten Theils der Schrift; davon, dass alles auf unsere Auffassung der äusseren Verhältnisse ankomme, ist hier ebensowenig wie in cap. 12 f. die Rede. Dagegen scheint es mir, als kehrten wir mit c. 17 zu dem Tone der Eingangscapitel zurück, mit dem auch in c. 16 schon manches übereinzustimmen scheint. In c. 17 wird wieder die Machtlosigkeit der τύχη vorgeführt: der Schaden, den sie uns zufügen kann, ist ja nur eingebildet; den wahren Werth des Lebens, die ἀρετή, kann sie uns nicht rauben (c. 17 med.). Im selben Gedankengange bewegt sich c. 18 extr. und c. 19: ganz entgegen dem in c. 15 Angeathenen wird empfohlen, das Auge fest auf die scheinbaren Uebel zu richten, um ihre Nichtigkeit einzusehen; wieder wird die αὐτάρκεια der Tugend und die aus ihr hervorgehende dankbare und freudige Gemüthsstimmung gepriesen; in c. 20 findet diese im Anschluss an ein Wort des Diogenes noch eine besondere Verherrlichung, deren Tendenz ganz mit der der ersten Capitel übereinstimmt. In c. 18 ist vielleicht die ausführlichere Bekämpfung der Todesfurcht, die nicht ganz in den Zusammenhang passt und an die sich das Metrodorocitat anschliesst, anderswoher eingefügt.

Im Einzelnen muss natürlich bei der Vertheilung der Capitel an verschiedene Quellen vieles unsicher bleiben; Plutarch hat sich gehütet, allzu starke Widersprüche unvermittelt neben einander bestehen zu lassen. Aber mag ich auch bei meiner Analyse nicht überall das Richtige getroffen haben: mir lag vor allem an dem Nachweise, dass eine Quelle, deren Verwandtschaft mit der Schrift de virtute et vitio wir Eingangs feststellten, sich durch ihre philosophische Richtung wie durch den Ton ihrer Erörterungen deutlich von anderen Bestandtheilen der Schrift abhebt.

Dies Resultat wird dadurch bestätigt, dass Senecas Schrift de tranquillitate nur mit solchen Partien von Plutarchs Abhandlung nähere Berührung zeigt, die wir jener ersten Quelle abprechen mussten¹. Seneca c. 15, 5 'satiüs est publicos mores et humana vitia placide accipere — — nam alienis malis torqueri aeterna miseria est' giebt kurz das wieder, was Plutarch c. 7 über die ἀλλότρια κακά sagt. Daran schliesst sich der

¹ Die Vergleichspunkte hat grossentheils schon Hirzel, Democrit περί εὐθυμίας, Hermes XIV p. 354 ff. hervorgehoben.

Tadel der 'inutilis humanitas', bei Plut. die Erwähnung der Philosophen (d. h. der Stoiker resp. Stilpons), welche sogar das Mitleid verwerfen; endlich fordert Seneca wie Plutarch zu Masshalten bei eigenem Schmerze auf. Mit Plut. c. 12 f. ist zu vergleichen Sen. c. 9, 2 f. 10, 5; 12, 1; 6, 4 f.; mit dem in c. 16 empfohlenen Sen. c. 11, 6. Dass am Schluss beider Abhandlungen eine sich über das Gewöhnliche erhebende Gemüthsstimmung gefordert wird, kann zunächst auffallen; aber dass dies in ganz verschiedenem Sinne geschieht, hat schon Hirzel a. a. O. S. 377 f. hervorgehoben. Darauf, dass sich die bekannten Anekdoten von Zenon wie von Anaxagoras bei Seneca und Plutarch finden, lege ich kein Gewicht; ebensowenig scheint mir die Uebereinstimmung von Plut. c. 3 ὤσπερ οἱ θεῖοι καὶ ναυτιῶντες etc. mit Sen. c. 2, 9 bedeutsam; Deklamationen endlich gegen die Todesfurcht werden in keiner Schrift περὶ εὐθυμίας gefehlt haben. Immerhin scheint mir die Aehnlichkeit der beiderseitigen Ausführungen gross genug, um auf eine gemeinsame letzte Quelle schliessen zu müssen; dass beiden gerade dieselbe Schrift vorgelegen habe, ist mir bei den wenigen wörtlichen Anklängen nicht wahrscheinlich.

Hirzel hat als Hauptquelle von Senecas Abhandlung Demokrits Schrift περὶ εὐθυμίας zu erweisen gesucht. Dagegen hat schon M. Heinze (Abh. d. sächs. G. d. W. 1883 S. 708) die Verschiedenheit von Demokrits εὐθυμία und Senecas tranquillitas geltend gemacht. Die Hirzelschen Darlegungen scheinen mir nur erwiesen zu haben, dass für den von Hirzel ohne weiteres angenommenen Fall der Echtheit der ethischen Fragmente Demokrits viele von diesem zuerst ausgesprochene Sätze in der späteren Ethik fortgewirkt haben. Eine wörtliche Uebereinstimmung tritt fast nirgends hervor. Gegen eine unmittelbare Abhängigkeit Senecas von Demokrit spricht aber alle Wahrscheinlichkeit. Wie wäre es zu erklären, dass der so viel und gern citirende Seneca nur ein einziges Mal (Dial. V 6, 3) einen ethischen Satz Democrits citirte, und zwar eben den einzigen, für den er in de tranqu. (c. 13, 1) die Autorschaft des Demokrit anführt? Und man beachte die Form, in der dies geschieht: in c. 12 wird die πολυπραγμοσύνη geschildert und die übeln Folgen dieses Fehlers für die Gemüthsruhe: Cap. 13 zu Anfang fährt Seneca fort: 'Hoc secutum puto Democritum ita coepisse 'Qui tranquille volet vivere, nec privatim agat multa nec publice', ad supervacua scilicet referentem: nam si necessaria sunt, et privatim et publice

non tantum multa sed innumerabilia agenda sunt; ubi vero nulum officium sollemne nos citat, inhihendae actiones'. Hirzel selbst schliesst (p. 379 Anm. 1) aus dieser Art der Erklärung und aus der Kritik, die Plut. c. 2 an den Worten Demokrits übt, dass sie 'ziemlich isolirt standen und erst an anderer Stelle der Schrift ihre nähere Erläuterung fanden'. Hatte aber Seneca die Schrift in den Händen, so konnte er wohl an dieser anderen Stelle sich von Demokrits wirklicher Ansicht überzeugen und brauchte nicht vermuthungsweise seine Deutung vorzutragen. — Hirzel legt besonderes Gewicht auf das in c. 16 der enthusiastischen Gemüthsstimmung gependete Lob, das recht eigentlich in Demokrits Sinne sei. Dass trotzdem wohl Plato und Aristoteles, nicht aber Demokrit als Zeuge angeführt werde, erklärt Hirzel p. 371 daraus, dass Seneca ihn absichtlich verschweige, 'weil es derselbe ist, dem er das meiste und beste seiner Schrift verdankt'. Trotzdem ertheilt Seneca der Abhandlung des Demokrit zu Anfang das höchste Lob und legt damit, nach Hirzel, jedem Leser die Vermuthung nahe, dass eben sie seine Hauptquelle sei.

'Um die Quelle einer philosophischen Darstellung zu finden, ist es vor allem nöthig zu wissen, zu welcher Philosophie der Darstellende sich bekennt. Diesem Winke zunächst zu glauben und sich von ihm leiten zu lassen ist die erste Pflicht jeder methodischen Forschung' (Hirzel Unterss. III 378). Dieser methodischen Regel zufolge dürfte man also nur aus gewichtigen Gründen eine nichtstoische Quelle für Senecas Schrift annehmen. Hirzel glaubt denn auch vor Allem in c. 8 und 9, wo Mässigung, nicht Ausrottung der Affecte gefordert wird, einen schroffen Widerspruch mit der stoischen Lehre feststellen zu müssen. Vermuthlich hält er jetzt hieran selbst nicht mehr fest. nach dem was er Unterss. II 452 ff. über die *πάθος*-Lehre des Panaitios ausgeführt hat. In der That sind die Vorschriften des Seneca nicht freier als beispielsweise Ciceros, doch wohl auf Panätios zurückgehende Aeusserung, de offic. I 106, 'ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere; sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter eitenendum esse eius fründae modum.' Was im letzten Capitel über die Berechtigung von *iocum* und *animi remissio* gesagt wird, stimmt in der Tendenz genau mit dem von Cicero l. l. § 103 f. 122 ausgeführten überein und man darf wohl mit v. Arnim, Quellenstudien zu Philo v. Alex. S. 130, daran erinnern, dass gerade von Atheno-

doros, den Seneca in dieser Schrift zweimal citirt, eine Abhandlung *περὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς* erwähnt wird. Der stoische Ursprung zeigt sich auch in der Betonung der *naturalis voluptas*, die Scherz und Spiel mit sich führen (§ 6). Mit der freien Richtung, wie wir sie also für Senecas stoische Quelle voraussetzen haben, würde nach Arnims Urtheil selbst die Erlaubniss einer nicht zu häufigen oder masslosen ebrietas sich vereinigen lassen (§ 8 f.). Wie im Uebrigen stoische Lehren die ganze Schrift durchziehen, brauche ich nicht im Einzelnen auszuführen.

Ob es gelingen wird, die Schrift, aus der Seneca schöpfte, bestimmt zu eruiren, ist mir zweifelhaft; für den vorliegenden Zweck genügte es nachzuweisen, dass wir durchaus keinen Grund haben anzunehmen, die etwaigen Reminiscenzen an demokritische Sätze seien anders als auf dem natürlichsten Wege, d. h. durch stoische Tradition, zu Seneca gelangt, dass also Uebereinstimmungen zwischen Plutarch und Seneca durchaus nicht auf Demokrit zurückgeführt zu werden brauchen, und dass wir nicht mit Hirzel Plutarchs ganze Schrift benutzen dürfen, um Aufschlüsse über den Gang der Untersuchung in Demokrits Buch zu erlangen ¹.

¹ Hirzel zieht als Hilfsmittel zur Reconstruction dieses Buch und zum Vergleich mit Seneca auch den 17. ps.-hippocratischen Brief (tom. IX p. 348 ff. Littré) heran. Ich habe in meiner Dissertation (de Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889, p. 15 Anm. 1) diesen Brief als Document der neu-kynischen Schule benutzt und will dies in Kürze rechtfertigen, da sich auch Berührungspunkte mit Plutarch finden. Kynisch ist S. 368 die Schilderung des Weisen: *ἑωυτὸν ἐξεπιστάμενος καὶ σύγκρισιν ἰδίην σαφέως κατανοήσας, καὶ μὴ τῆς ἐπιθυμίας τὴν σπουδὴν ἀόριστον ἐκτείνων, τὴν δὲ πλουσίην φύσιν καὶ πάντων τιθηνὸν δι' αὐταρκείης ὀρέων*. Echt kynisch ist ferner Demokrits höhnisches Lachen über die Thorheit der Menschen, insbesondere über ihre Habsucht; vgl. mit p. 360 Lucian Char. c. 11 Cyn. c. 7. Ferner p. 370 *τὴν γὰρ ὀρθὴν κέλευθον τῆς ἀρετῆς οὐ θεωρεῖσιν καθαρὴν καὶ λείην καὶ ἀπρόσπταιστον, εἰς ἣν οὐδεὶς τετόλμηκεν ἐμβαίνειν· φέρονται δ' ἐπὶ τὴν ἀπειθὴ καὶ σκολίην; die 'compendiaria via' der Kyniker ist bekannt genug. Der altkynische Pessimismus im Gegensatz zum Streben nach Lust tritt p. 372 auf: *οὐχ ὀρθὴς ὅτι καὶ ὁ κόσμος μισανθρωπιῆς πεπλήρωται etc.*; vgl. z. B. Diogen. epist. 28, 2; Teles *περὶ τοῦ μὴ εἶναι τέλος ἡδονῆν u. a. m.* Die *αὐτάρκεια* der Thiere wird p. 370 im Gegensatz zur Thorheit der Menschen gepriesen. Der Wunsch (p. 374) *ἄφελόν δύναμις ὑπῆρχε τὰς ἀπάντων οἰκίσεις ἀνακαλύψαντα μὴδὲν ἀφείναι τῶν ἐντὸς παρακάλυμμα, εἴθ' οὕτως ὀρθὴν τὰ πηρησόμενα ἔνδον**

Hirzel sieht als Plutarchs Quelle die Schrift des Panätius *περὶ εὐθυμίας* an, der Demokrit benutzt habe, aber gegen dessen Grundsätze polemisiere. Die Polemik gegen Demokrit beschränkt sich aber auf die Zurückweisung des verwerfenden Urtheils über die *πολυπραγμοσύνη* in c. 2. Denn in dem Ungenannten, dessen Behauptung *ἡ συνήθεια ποιεῖ τοῖς ἐλομένοις τὸν ἀριστον βίον ἢ δύν'* in Cap. 4 verworfen wird, berechtigt uns nichts, mit Hirzel Demokrit zu sehen, der in fr. 84 allerdings von der *συνήθεια* gesagt hat, sie erleichtere *τὸν πόνον* — von dem hier nicht die Rede ist. Die fragliche Sentenz kehrt mehrfach anonym wieder; als *καλὸν ἐκείνο παράγγελμα τῶν Πυθαγορείων* bezeichnet sie Plut. de exil. c. 8. Wenn aber in Plutarchs Schlusscapitel die Feste als überflüssig für den Weisen verworfen werden, der sein ganzes Leben hindurch in Feststimmung sei, so leitet schon die Anknüpfung an ein Wort des Diogenes zur Quelle dieser Ausführungen hin, und der Kyniker, dem Satze *παραχάραζον τὸ νόμισμα* getreu, wendete sich gewiss eher gegen den vom Volke gepflegten und anerkannten Brauch, als gegen den Satz des Demokrit: *βίος ἀνεόρταστος μακρῆ ὁδῷ ἀπανδόκευτος*.

Eher hat es, meine ich, mit Panätius seine Richtigkeit. Freilich dürfen wir uns auf Hirzels Argumente nicht stützen, denn wenn auch Plutarch das c. 16 berichtete Wort des Anaxagoras an anderer Stelle (*περὶ ἀοργησ.* c. 3) aus Panätius citirt, so war doch diese Anecdote so verbreitet, dass sie in jeder beliebigen anderen Schrift *περὶ εὐθυμίας* oder über ein ähnliches Thema sich finden konnte, und daraus, dass sich bei Plut. c. 6 und Seneca c. 4 dieselbe Aeusserung des Zeno findet, folgt keineswegs, dass beide aus derselben Quelle geschöpft haben. Wer beispielsweise die Art, wie Panätius bei Cic. de off. I § 71 ff. den Rath, sich von Staatsgeschäften zurückzuziehen, eingehend erörtert, mit der schroffen Zurückweisung bei Plut. c. 2 vergleicht, wird die grosse

erinnert an die Art, wie Lucian im Ikaromenipp, Charon, Gallus das Treiben der Menschen betrachten lässt. Endlich tritt p. 365 f. theilweise wortgetreu der von Seneca de benef. IV 33, 2 vorgetragene stoische, vielleicht zenonische Rath auf, sich bei den Handlungen nach dem wahrscheinlichen Erfolge zu richten, und wird auf echt kynische Weise zurückgewiesen. Dass in dem Briefe hie und da, übrigens ungeschickt genug, demokritische Sätze verwerthet werden, ändert den Charakter des Ganzen nicht. Uebrigens tritt gerade in diesem Briefe die Strenge des unverfälschten Kynismus gegenüber dem gemilderten Bions sehr deutlich hervor.

Verschiedenheit in der Behandlung ethischer Fragen nicht verkennen. Dagegen steht, glaube ich, Plutarchs Quelle für c. 12—13 dem Panätius nicht fern. Hirzel selbst hat Unterss. II 430 ff. des Panätius Definition des höchsten Gutes, τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς, vortrefflich erläutert. Vor allem aus Cicero ergibt sich, dass Panätius mit den ἀφορμαί die individuellen, angeborenen Anlagen der einzelnen Menschen gemeint hat. Nun sagt Plutarch c. 12 in., ein grosses Hinderniss für die εὐθυμία sei 'τὸ μὴ συμμέτρως χρῆσθαι πρὸς τὴν ὑποκειμένην δύναμιν ὀρμαῖς'; um dies zu vermeiden, solle man dem Pythischen Spruch zufolge 'αὐτὸν καταμαθεῖν· εἶτα χρῆσθαι πρὸς ἓν ὃ πέφυκε, καὶ μὴ πρὸς ἄλλον ἄλλοτε βίον ζῆλον ἔλκειν καὶ παραβιάζεσθαι τὴν φύσιν'; (c. 13 med.) denn die Natur 'τοῖς ἀνθρώποις ποικίλας πρὸς τὸν βίον ἀφορμάς ἔδωκε... δέϊ δὴ τὸ πρόςφορον ἑαυτοῖς ἐλομένους καὶ διαπονοῦντας ἔαν τὰ τῶν ἄλλων'. Damit vergleiche man nun Cicero, den man in solchem Falle gewiss, wie es Hirzel thut, als Zeugen für die Lehre des Panätius anziehen darf, de off. I 110: 'Sic est faciendum, ut contra universam naturam nil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut, etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas... Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequalitas cum universae vitae tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam — ... 113 Quae contemplantes expendere oportebit, quid quisque habeat sui, eaque moderari nec velle experiri, quam se aliena deceant; id enim maxume quemque decet, quod est cuiusque maxume suum. 114 Suum quisque igitur noscat ingenium'¹. Ferner wäre vielleicht mit cap. 16 'εὐχεται μὲν ὁ νοῦν ἔχων τὰ βελτίονα, προσδοκᾷ δὲ καὶ θάτερα... αἱ γὰρ τοιαῦται παρασκευαὶ καὶ διαθέσεις, ἔαν τι συμβῆ τῶν ἀβουλήτων μὲν, οὐκ ἀπροσδοκῆτων δὲ, μὴ δεχόμεναι τὸ· Οὐκ ἂν ὤμην καὶ τὸ· Ἄλλὰ ἧλιζον· καὶ τὸ· Ταῦτα οὐ προσεδόκων, οἷον πηδήματα καρδίας καὶ σφυγμοὺς ἀφαιρούσι' zu vergleichen Cic. de off. I 81 (illud etiam) 'ingenii magni est praecipere cogitatione futura et

¹ Zu vergleichen sind auch die oben genannten Stellen bei Seneca, mit dem sich in diesen Capiteln Plut. enger berührt, als überall sonst.

aliquanto ante constituere, quid accidere possit in utramque partem, et quid agendum sit, cum quid evenerit, nec committere ut aliquando dicendum sit: Non putaram', und Seneca de tr. c. 11, 6 'ne quid ex iis, quae eveniunt, subitum sit', 9 'non putavi hoc futurum' et 'Umquam tu hoc eventurum credidisses'. Quare autem non? — Freilich citirt Plutarch gleich darauf die Mahnung des Carneades, ὅτι πᾶν καὶ ὅλον ἐστὶν εἰς λύπην καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον, und so werden wir hier nicht mit Bestimmtheit dieselbe Quelle annehmen dürfen. Ob der Autor von c. 12. 13 — nennen wir ihn immerhin Panätius — in den Capiteln, die wir der ersten Quelle absprachen, von Plutarch auch sonst benutzt ist, weiss ich nicht; in den Capiteln 14—16 widerspricht zwar, soviel ich sehe, nichts der Lehre des Panätius, aber andererseits steht das in c. 14 f. von der μνήμη und λήθη Gesagte epicurischen Sätzen sehr nahe¹, und da Epicur, der schon c. 2 citirt wurde, in c. 17 wiederkehrt, gleich darauf auch, ohne Nennung des Namens, ein Ausspruch Metrodors; so müssen wir die Möglichkeit offen lassen, dass in Plutarchs Hypomnematis sich auch Excerpte aus epicureischen Schriften vorfanden.

Wenden wir uns nun zu der Quelle zurück, deren Antheil an Plutarchs Schrift wir eingangs zu bestimmen suchten. Die Uebereinstimmung mit de virtute et vitio vermag ich mir nur so zu erklären, dass Plutarch zweimal aus demselben Autor geschöpft hat: ob aus derselben Schrift, will ich nicht entscheiden. Ich lege aber auf diese Uebereinstimmung deshalb Gewicht, weil in der kleineren Schrift Ton und Richtung des Schriftstellers offenbar treuer bewahrt ist, als in περὶ εὐθυμίας, wo Plutarch beides mit seinen übrigen anders gearteten Vorlagen doch wenigstens annähernd ausgleichen musste. Die Gattung, der die betreffende Quellenschrift der Form nach angehörte, ist jedem ohne Weiteres klar: es ist die bionische Diatribe, die uns so deutlich wie bei Plutarch nur noch bei Teles, vielleicht noch bei Horaz entgegentritt, und mit der im Uebrigen einzelne Abhandlungen des Musonius und Epiktet die grösste Verwandtschaft zeigen. Der Vortrag von äusserster Lebhaftigkeit, noch erhöht durch unmittelbare Anrede des Hörers (de v. et v. c. 4); derselbe Bilderreichtum, bei dem fast kein Gedanke ohne ein veranschaulichendes Gleichniss ausgesprochen wird, dieselbe Vorliebe für gehäufte Syno-

¹ S. fr. 435 ff.

nyma, wie sie uns bei Teles entgegentritt, dieselbe Fülle von Apophthegmen und Anekdoten: diese freilich nicht in dem offenbar stark gekürzten kleineren Stück¹.

Die Blüthe der Diatriben-Litteratur, die Bion heraufgeführt hatte, scheint schon nach der folgenden Generation verwelkt zu sein. Der kynischen Popularphilosophie hatte Menipp eine neue, wirkungsvollere, weil raffinirtere Form geschaffen, die reichere Abwechslung bot; die stoische Schule nahm mit Chrysipp eine vornehmere wissenschaftlichere Richtung; und wenn auch Panätius und Posidonius sich im Gegensatz zu Chrysipp gemeinverständlicher Darstellung befeissigten, so wandten sie sich doch an ein hochstehendes, feingebildetes Publicum, dem mit der Wiederholung einzelner moralischer Grundwahrheiten in immer neuem Gewande, wie sie die Diatribenlitteratur bietet, nicht gedient war. Zwar liefen noch kurze ethische Tractate um: aber diese waren, wie Cicero Parad. prooem. lehrt, knapp, schmucklos und nur auf das thatsächliche, wesentliche bedacht. Erst in dem Jahrhundert vor Christus griff man auf die alte Diatribenlitteratur zurück; Horaz führte Bion in die römische Welt ein, und mit dem Aufblühen der neu-kynischen Sekte traten zahlreiche Nachfolger auf, die, an Geist ihren alten Vorbildern nachstehend, grösstentheils von dem überkommenen Gute an Apophthegmen, Wendungen und Gleichnissen zehrten, wie sich dies im Einzelnen noch weit mehr, als es bisher geschehen ist, nachweisen lässt.

Unsere Plutarchschriften weisen nicht nur der Form nach in das 3. Jahrhundert zurück: zahlreiche Uebereinstimmungen mit Teles zeigen, in welcher Gegend der Autor zu suchen ist.

Uebereinstimmend findet sich zunächst bei Beiden eine Anzahl apophthegmatischer Anekdoten. Die Schilderung von des Krates Gemüthszustande entspricht genau dem Bilde, das uns seine bei Teles p. 28, 5 ff. 33, 2 ff.² überlieferten Worte geben. Die Musterung der athenischen Marktpreise durch Sokrates, von der sich sonst nur noch bei Epiktet (Stob. flor. 97, 28) und Laert. VI 35 schwache Spuren finden, und die nach Bernays

¹ Dass die ursprünglich gewiss noch stärker hervortretende dialogisirende Form bei Plutarch verwischt ist, darf uns nicht wundern; eine Spur davon findet sich vielleicht de virt. et vit. c. 3 in. τοῦ τοῦ τὸ ἡδὺ τῆς κακίας ἐστὶν etc., wo ein Gegner vorausgesetzt wird, der gewisse Annehmlichkeiten der κακία behauptet hatte.

² Ich citire Seite und Zeile nach Henses Ausgabe.

Phokion Anm. 9 (s. auch Dümmler *Academ.* p. 9) auf des Antisthenes Archelaos zurückgeht, schreibt Teles p. 8, 12 ff. dem Diogenes zu¹. Statt der Xanthippe des Teles (p. 12, 11 fl.) tritt bei Plutarch das böse Weib des Pittakos ein (c. 11). — Das Schifffahrtsbild bei Plut. c. 3 und mehr noch der Ausdruck ἀπονή-
ξασθαι τοῦ σώματος ὡσπερ ἐφορκίου μὴ στέγοντος c. 17 extr., erinnert an Tel. p. 19, 5 ff. Derselbe Odysseevers (I 191) wird bei dem Laertesgleichniss Plut. c. 2 und Teles p. 40, 10 angeführt; der aus Il. I 335 umgebildete Vers

οὔτις ἐμοὶ τῶνδ' ἄλλος ἐπαίτιος, ἀλλ' ἐγὼ αὐτός,

den Diogenes bei Tel. 5, 13 von der Κακία gehört haben will, kehrt bei Plut. c. 19 wieder. — Die Schilderung des in seinen Wünschen Unersättlichen (Plut. c. 10) erinnert stark an die telestische p. 32, 5 ff. Das an Xenophon sich anschliessende Argument von der verschiedenen Gemüthsverfassung zweier in gleicher Lage befindlicher (Tel. p. 8, 5 ff.) verwendet in etwas anderer Form Plutarch c. 8 in. Stilpons Mahnung, um des Verlorenen willen nicht das noch Vorhandene zu vergessen (Tel. 45, 15 ff.) kehrt ähnlich bei Plutarch l. l. wieder, und ebenda entspricht das μὴ γνύντας ἐξαμαυροῦν τὰ χείρονα τοῖς βελτίοσι dem τῷ δοκοῦντι κακῷ τὸ δοκοῦν ἀγαθὸν ἀντιτιθέναι des Teles (46, 15). Wie nahe verwandt das ist, was Plutarch und Teles über die Stellung zu den πράγματα und zur Τύχη sagen, brauche ich nicht auszuführen. Allerdings geht Plutarch nicht so weit, mit Teles (IV B) die Armuth unbedingt als einen Vorzug hinzustellen oder das kynische Bettlerleben als sichersten Schutz der εὐθυμία zu bezeichnen. Andererseits tritt das Lob des immer zufriedenen, ja enthusiastischen Gemüthszustandes als einer Folge der ἀρετή bei Teles nicht so stark in den Vordergrund wie bei Plutarch.

Aus dem Gesagten darf man wohl folgern, dass Plutarchs Quelle den von Teles benutzten Autoren sehr nahe steht. Als solcher kommt, wie nach Henses Erörterungen feststeht, neben Bion nur noch Stilpon ernstlich in Betracht. Das Gewand, in dem Plutarchs Autor auftritt, scheint weit eher auf Bion als auf Stilpon hinzuweisen; bionische Grundlage habe ich in meiner Dissertation S. 18 f. für Plutarchs Schrift περὶ φιλοπλουτίας

¹ Sollte etwa Jemand geneigt sein, an eine Benutzung des Teles durch Plutarch zu denken, so würde das schon durch die der ursprünglicheren näher kommende Fassung dieser Geschichte bei Plutarch widerlegt werden.

wahrscheinlich zu machen versucht. Ein noch nicht berührter, wichtiger Umstand hindert mich, in diesem Falle das Gleiche anzunehmen.

Bion war eine überwiegend polemische Natur. Er griff in den Lehren der dogmatischen Philosophen an, was seinem Spotte eine Handhabe bot, aber er hütete sich wohl, ihnen seinerseits ein System entgegenzustellen. Er bekämpfte mit allen Waffen der Satire menschliche Schwächen und Irrthümer; aber positiv Principien der Moral aufzustellen, war nicht seine Sache; es ist sehr bezeichnend, dass ihn bei Erwähnung seiner διατριβὴ περὶ ὀργῆς Philodem (de ira col. 1 l. 12 sq.) τοῖς ψέγουσι μόνον, ἄλλο δὲ μηδὲ ἐν ποιούσιν ἡβαιόν beizählt. Er befehdete in dem Treiben der Menge die Unvernunft und preist ihr gegenüber gelegentlich die σωφροσύνη (Tel. 3, 15; 4, 7; vgl. 26, 7; Gnomol. Vat. 162) und die φρόνησις (Laert. IV 50; 51; Athen. X p. 421 e); eine sittliche Werthschätzung der Handlungen lag ihm durchaus fern. Zwar hat es Bion nicht vermieden, gelegentlich von den ἀρεταί zu sprechen¹, aber es ist doch nicht nur Zufall, dass in den Excerpten des Teles die ἀρετή nur in einem Citate Stilpons (p. 15, 1) erwähnt wird, dass der Gegensatz von καλοὶ καγαθοὶ und πονηροί, von ἀριστοὶ und κάκιστοι nur in dem Stück περὶ φυγῆς auftritt, wo Stilpon zu Grunde liegt².

Ganz anders bei Plutarchs Autor. Hier beherrschen ἀρετή und κακία das ganze Leben; nach dem καλὸν καὶ αἰσχρόν der Handlungen richtet sich Glück oder Unglück; die Seele, die sich frei weiss von schlimmen Gedanken, ist allein der Freude und Zufriedenheit offen, während der Zustand der κακία nie ruhende πάθη mit sich führt, die nur dem λόγος oder den λόγοι τελευτῶντες εἰς ἀρετὴν weichen. Dies Alles entspricht durchaus den Lehren der Stoa. Zenons Definition des ἡθους als πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ρέουσι (Stob. ecl. II p. 38 W.) wird benutzt de tranqu. c. 19 ψυχὴ . . . τὴν τοῦ βίου πηγὴν τὸ ἡθος ἀτάραχον ἔχουσα καὶ ἀμίαντον· ἀφ' ἧς αἱ καλαὶ πράξεις ρέουσιν etc.; vgl. auch c. 4 τὴν πηγὴν τῆς εὐθυμίας, ἐν αὐτοῖς οὖσαν ἡμῖν, ἐκκαθαίρωμεν; de virt. et v. c. 1 ὥσπερ ἐκ πηγῆς τοῦ ἡθους. Zenon hatte auch, wie dies l. l. c. 2 geschieht, an

¹ Laert. IV 51 in.

² In Tel. περὶ αὐταρκείας (p. 4, 7 f.), wo Bion neben der σωφροσύνη die δικαιοσύνη und ἀνδρεία als Güter anführt, lehnt er sich an Stilpon an, p. 14, 10 f.

Platon anknüpfend behauptet, man könne den wahren Seelenzustand am besten an den Träumen erkennen, s. Plut. de prof. c. 12 in. — Wenn Plutarch de tranq. c. 1 τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς ἐξιστάμενον πολλάκις erwähnt und ähnlich c. 17 sagt τοῦ παθητικοῦ καταφερομένου καὶ ὀλισθαίνοντος ἀντιλαμβάνεται λόγος (so auch in dem eben erwähnten Zenocitat de prof. c. 12 τῆς ψυχῆς τὸ φανταστικὸν καὶ παθητικὸν διακεχυμένον ὑπὸ τοῦ λόγου), so weist dies auf einen der älteren Stoa fremden psychologisch-ethischen Dualismus hin, wie ihn Plutarch in der Schrift περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς lehrt; die Anschauung seines Autors aber, wie sie sich besonders in dem zweimal (de v. et v. c. 4, de tranq. 3) verwendeten Bilde vom Kranken und Genesenen ausdrückt, steht der in jener Schrift von Plutarch bekämpften, d. h. der des Menedemos, Zenon, Ariston, Chrysipp näher, die a. a. O. c. 3 zusammengefasst wird: κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διαθέσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου . . . ὑποτίθενται; vgl. de virt. et v. c. 4 von der ἀρετῇ, die von den πάθη frei ist: τοιαύτην ὁ λόγος ἐμποιεῖ διαθέσιν.

Sind meine bisherigen Ausführungen zutreffend, so ist Plutarchs Autor ein Schriftsteller, der im Stil seiner Ausführungen Bion eng verwandt ist und auch in seiner philosophischen Richtung ihm nahesteht, der aber doch einer ernsteren, und zwar zur Stoa neigenden sittlichen Weltanschauung huldigt. Ich meine diesen Schriftsteller in Ariston von Chios gefunden zu haben.

Freilich würde diese Annahme vielleicht sofort hinfällig sein, wenn Panätius und Sosikrates von den bei Laertius VII 163 aufgeführten Schriften Aristons mit Recht nur die 4 Briefe an Kleantes dem Stoiker, alle Uebrigen dem Peripatetiker zuwiesen (Laert. a. a. O.)¹? Denn Dinge, wie die bei Plutarch vor-

¹ Für die Richtigkeit dieses Urtheils des Panätius sprechen sich aus Zumpt, Ueber den Bestand der philosoph. Schulen S. 90, Ritschl opusc. I 554, beide nur auf die Autorität des Panätius hin; ferner Sauppe, Philodem. de vit. l. X S. 7, der so argumentirt: die Ariston-citate bei Philodem l. l. § 10. 23 sind aus dem bei Laertius erwähnten Buche περὶ κενοδοξίας; da also in diesem Buche χαρακτηρισμοὶ enthalten waren, stammt es vom Peripatetiker; ist aber des Panätius Meinung für eine Schrift zutreffend, so ist sie es für die anderen auch. — Keine der drei Behauptungen lässt sich, glaube ich, zwingend beweisen; ich will nur bemerken, dass wir dem Stoiker, der, wie sich weiter

getragenen, konnten zwar recht wohl in den διατριβαί, schwerlich aber in jenen Briefen ihren Platz finden. Nun, auf die Auctorität des Panätius wird man sich nach dem was Hirzel Unterss. I 234 ff. ausführt, nicht blindlings verlassen dürfen; gerade in unserem Falle scheint mir manches dagegen zu sprechen. Die ὁμοιώματα und die sonstigen unter Aristons Namen citirten Apophthegmen könnte man ja zur Noth aus Aufzeichnungen nach mündlichen Vorträgen, etwa aus den Schriften des Eratosthenes oder Apollophanes herleiten. Die Aufstellung der eigenen Lehren des Ariston, in denen er von der Stoa abwich und gegen die Chrysipp eingehend polemisirte (Plut. adv. Stoic. c. 27 de Stoic. rep. c. 7. Cic. Fin. IV 25, 68), war vielleicht eben in den Briefen an Kleantes am Platze. Dass die Titel der von Laertius citirten Schriften, wie Krische a. a. O. nachgewiesen hat, gerade für den Stoiker besonders gut zu passen scheinen, ist Zufall, kann man sagen. Dass ein so selbständig denkender, geistvoller

noch ergeben wird, Bion dem Theophrasteer sehr nahe stand, recht wohl Charakterismen zutrauen dürfen. — Gegen Panätius spricht Krische, Forschungen S. 405 ff., Dümmler Antisth. p. 66 Anm. 1; zweifelnd äussert sich Zeller III 1³ S. 36 Anm. Für den Stoiker nimmt mit Sicherheit nur den προπρητικός in Anspruch Hartlich, Lpz. Stud. XI S. 274 ff. — Die Ἀρίστου ὁμοιώματα, aus denen Stobaeus vieles citirt, schreibt dem Peripatetiker Wachsmuth im Index zu; dem Stoiker Ritschl und Zeller II. II., Hirzel Unterss. II S. 32 f. Anm. Darauf dass Stobaeus einmal (flor. 4, 110) ausdrücklich Ἄ. ὁ Χίος citirt, und dass Laertius eins der ὁμοιώματα (Stob. flor. 82, 15.) im Abschnitt über den Stoiker (IV 161) anführt, ist vielleicht wenig Gewicht zu legen; aber einmal ist die Verwerfung der ἐγκύκλια μαθήματα (flor. 4, 110) ganz im Sinne des Stoikers, der nur die Ethik als berechtigt anerkannte, und dann ist die Verachtung der Dialektik, die mehrfach (s. Wachsmuths Index) stark betont wird, vom Stoiker ausdrücklich und des öfteren bezeugt (Seneca ep. 89. Laert. VII 160. Sext. adv. Math. VII 12), vom Peripatetiker, der getreuer Schüler des Lykon und nach diesem Schulhaupt war, sehr wenig wahrscheinlich. — Die Neigung zu Gleichnissen bei dem Stoiker geht beispielsweise aus dem Sen. epist. 94, 3. 5. 17 Angeführten hervor; in den Fragmenten aus des Peripatetikers ἐρωτικά ὅμοια findet sich nichts derart. — Die ὁμοιώματα sind (so Ritschl und Hirzel) nach mündlichen Vorträgen aufgezeichnet, oder wahrscheinlicher, wie so viele Gnomologien, nachträglich aus Schriften excerptirt. — Was übrigens den Panätius zu seinem Verwerfungsurtheile, falls dies unberechtigt war, bestimmen mochte, giebt Dümmler a. a. O. sehr richtig an.

und — mittheilsamer Mann wie Ariston auf schriftstellerische Thätigkeit so gut wie ganz verzichtete, ist ja immerhin denkbar, — Nun hat aber Marc Aurel einen Ariston gelesen und schreibt darüber an Fronto (epist. IV 13, p. 75 sq. N.) ‘Aristonis libri me hac tempestate bene accipiunt, atque idem habent male: cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt; cum vero ostendunt quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibi que succenset, quod XXV annos natus nihil dum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim’. Zweifellos ist der Stoiker gemeint: denn wollte man selbst annehmen, der Peripatetiker Ariston, dem ein Cicero jede auctoritas abspricht, habe auf den jungen Prinzen den geschilderten Eindruck gemacht: die ‘bonae opiniones et puriores rationes’ entsprechen zu deutlich den ‘bonae’ oder ‘verae opiniones’, auf die der Stoiker Ariston bei Seneca ep. 94 so grosses Gewicht legt. Die Bücher, die Marc Aurel las, enthielten nun jedenfalls nicht nur theoretische Erörterungen über die Theile der Philosophie oder das Wesen der Tugend. Also gab es ausser den Briefen noch andere Schriften des Stoikers, oder, wenn es denn durchaus die Briefe sein sollen, so enthielten diese eben Erörterungen in der Art, wie sie Plutarch vorgelegen haben. Und somit können wir wohl wenigstens für unseren Zweck das Urtheil des Panätius auf sich beruhen lassen.

Mit Bion zusammen wird Ariston von Strabo I 2, 2 p. 15 als Lehrer des Eratosthenes genannt. Die Verwandtschaft zwischen den beiden gleichzeitigen Philosophen, auf die wir daraus schliessen müssen, finden wir durch das, was wir sonst über sie wissen, durchaus bestätigt. Bion steht auf den Schultern des Kynismus; Ariston hält seine Vorträge im Kynosarges. Bions theatralische Beredsamkeit ist hinreichend bekannt; Ariston heisst (Laert. VII 160) *πειστικός καὶ ὄχλω πεποιημένος* und erwirbt sich den Beinamen *Σειρήν*. Bion ist *εὐφρῆς παρωδήσαι* und wendet seinen Spott gegen die Dogmatiker seiner Zeit; Ariston verhöhnt den Arkesilas durch den parodirten Iliasvers: (Laert. IV 33)

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσοσ Διόδωροσ.

Ariston ahmte in den Gleichnissen, von denen er reichlichen Gebrauch machte, nicht nur Bion nach, sondern entlehnte sie auch von diesem. Beide beschränkten sich auf das Gebiet der Ethik und berührten andere Theile der Philosophie nur, um ihre Nichtigkeit darzuthun. Ariston verachtet die Anhänger der

ἐγκύκλια μαθήματα und vergleicht sie mit den Freiern der Penelope, wie es Bion und Aristipp thaten. Gegen theologische Lehren, populäre sowohl wie philosophische, hat sich Bion als Schüler des Theodoros ἄθεος durchaus ablehnend verhalten (s. Hense p. LXII f.) und insbesondere die Versuche, die Gottheit unter einer bestimmten Form vorzustellen, mit dem Bemerken zurückgewiesen, jede Wesensgattung habe ihre eigene, von anderen verschiedene Gestalt, also dürfe man der Gottheit nicht beispielsweise mit den Epikureern menschliche Gestalt andichten (s. Voll. Hercul. ¹ VII 2 col. 15. 19; dazu thes. VI meiner Diss.); und Cicero (de nat. deor. I 37) verwirft den Ariston, 'qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in deis sensum esse dicat dubitetque omnino, deus animans necne sit'. Wie Bion, forderte Ariston gleichmüthige Ergebung in jegliches Schickal und beide veranschaulichten dies durch das Gleichniss vom guten Schauspieler (Laert. VII 160).

Nun steht jetzt fest, dass Bion weit davon entfernt war, sich als unverfälschten Kyniker zu geben, dass er vielmehr in Leben und Lehre die Schule des Aristippeers Theodoros nicht verleugnete (s. Hense LXIV ff. Dümmler Akadem. S. 172 f.).¹ Auch hierin folgte ihm, glaube ich, Ariston wenigstens in so weit, dass man kein Recht hat, ihn als den Erneuerer des weltentsagenden, asketischen Kynismus eines Diogenes und Krates anzusehen. Freilich wird Cicero nicht müde, von der unversöhnlich herben Ethik des Ariston zu sprechen, aber mir scheint, dieser Auffassung hat die Polemik Chrysipps ihren Stempel aufgedrückt. Wenn ihn Cicero an anderer Stelle, wo er nicht von Stoikern abhängt (de nat. deor. III 31, 77), sagen lässt, 'nocere audientibus philosophos iis, qui bene dicta male interpretarentur; posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire'², so wird schon dadurch eine Art Mittelstellung zwischen Stoa

¹ Mit welcher aristippeischer Unverfrorenheit Bion gelegentlich seine laxen Moral vertheidigte, geht ganz besonders aus seinem Dictum bei Plut. de adulat. et am. Cap. 16 p. 59a hervor, das schon von Plutarch missverstanden und auch von den Neueren nicht richtig behandelt worden ist.

² Unter Zenons Namen berichtet dasselbe Antigonos von Carystos bei Athen. XIII 565 d (Wilam. p. 18); doch ist mir die in dem Worte enthaltene Anerkennung der aristippeischen Doctrin für Zenon wenig wahrscheinlich.

resp. Cynismus und Hedonismus¹ wahrscheinlich. Wenn er ferner, wie wir oben sahen, sich Bions Bildes vom guten Schauspieler bediente, so dürfen wir vermuthen, dass er es auch wie jener interpretirte. Und in der That betrachtete er nicht mit Diogenes und Krates² den Reichthum als eine Erschwerung wahren Glückes, sondern verspottete wie Bion die Reichen, die ihre Schätze nicht zu nutzen wissen (Gnomol. Vat. 120, Wiener Stud. X p. 23); sein Weiser lässt sich den Reichthum gefallen wie die Armuth (MS. Flor. Ioa. Dam. 95, Stob. flor. IV 202 M.), und zieht Vortheil aus ihm (Stob. flor. 94, 15). — Aus den nicht ganz verständlichen Worten Ciceros de fin. IV 43³ geht wenigstens soviel mit Sicherheit hervor, dass Ariston der pyrrhonischen ἀπάθεια fern stand und dass sein Weiser nicht nur entsagte, sondern auch begehrte. Dass endlich Ariston im Leben nicht immer kynischer Askese huldigte, ergibt sich aus den unverdächtigen Zeugnissen des Eratosthenes und Apollophanes bei Athen. VII 281 cd. — Somit leuchtet wohl ein, dass bei Plutarch die positive Erhebung der εὐθυμία über die blosse ἀταραξία Aristons Lehren durchaus nicht widerstreitet⁴.

¹ Natürlich bekannte er sich ebensowenig wie Bion ausdrücklich zum Princip der ἡδονή, wie schon aus Clem. Alex. Strom. II p. 176 Sylb. hervorgeht.

² Wenn Krates bei Teles 28, 5 ff. eine Benutzung des Reichthums empfiehlt, die mit seinem freiwilligen Bettlerleben wenig im Einklang steht, so spricht dies vielleicht mit dafür, dass das Krateteische bei Teles durch Bions Hände gegangen ist.

³ 'Aristo, qui nihil relinquere non est ausus (sc. quod appetendum sit), introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quodcumque in mentem incideret (ebd. 69 'vives, inquit (Aristo), magnifice et praeclare, quod erit cumque visum ages) et quodcumque tamquam occurreret (d. h. etwa τὸ προστυχόν ἐκάστοτε?)' Vermuthlich folgert A. aus der völligen sittlichen Indifferenz alles zwischen ἀρετή und κακία liegenden, dass der Weise begehren dürfe, was ihm gerade einfallt — natürlich fällt ihm, der ἀδόξαστος ist, nichts ein was der φρόνησις widerstreitet —, und dass er demnach immer das, was ihm begegne, auch begehrlich finden werde. Das würde dem Schauspielerbilde durchaus entsprechen und zugleich eine gewisse Annäherung an Aristipps Standpunkt in sich schliessen.

⁴ Aus dem Angeführten ergibt sich, dass wir Aristons Verwandtschaft mit Bion nicht erst dadurch wahrscheinlich zu machen brauchen, dass wir Strabons (X 5, 6) Bezeichnung des Peripatetikers Ariston als eines Ζηλωτῆς Bions unter der nahe liegenden Annahme eines Miss-

In einem aber ging Ariston über Bion hinaus: er verzichtete nicht auf eine systematische Darstellung und Begründung seiner Güterlehre. Einzig wesentlich für das glückliche Leben, so lehrte er mit Cynismus und Stoa, ist die ἀρετή; diese, auch ὑγεία τῆς ψυχῆς von ihm genannt (Zeller III 1³ 238, 2) ist nur eine und besteht in der ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν (nach Galen, s. Zeller l. l.); je nach der Bethätigung (κατὰ τὸ πρὸς τί πως ἔχειν) führt sie verschiedene Namen; die φρόνησις, die Zenon als die gemeinsame Wurzel aller Tugenden bezeichnet hatte, ist nach ihm (s. Zeller 240, 5) die ἀρετή ποιητέα μὲν ἐπισκοποῦσα καὶ μὴ ποιητέα. Alles, was zwischen Tugend und Schlechtigkeit liegt, hat für den Weisen an und für sich den gleichen Werth (Zeller 259, 4; 260, 1); 'τέλος ἔφησεν εἶναι', sagt Laert. VII 160, 'τὸ ἀδιαφόρως ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μὴδ' ἠγνινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα'¹. Er hat, wie

verständnisses auf den Stoiker beziehen. Was wir mit Sicherheit vom Peripatetiker wissen, ist allerdings wenig geeignet, Strabons Aussage glaublich zu machen. Cicero bezeichnet ihn (de fin. V 5, 13) als 'concinuus et elegans', seine Schriften als 'polita'; so hätte man Bions polternden derben Diatribenstil jedenfalls nicht nennen können. Mythologische Spielereien, die Ariston nach Cic. Cato m. § 3. Plut. de aud. poet. c. 1 geliebt zu haben scheint, liegen Bion fern. Die Neigung zu historischem, die bei A. Athen. XV 674 b. Plut. Aristid. c. 2. Themist. c. 3 auftritt, ist zwar echt peripatetisch, aber nicht bionisch. Den rhetorischen Studien Aristons (Sext. Empir. p. 687 b Quintil. inst. or. II 15, 9), die auf politische Bethätigung ausgingen, hat Bion jedenfalls keinen Vorschub geleistet. — Als bionisch könnte höchstens der schnöde Witz bei Athen. XIII p. 563 f. in Anspruch genommen werden. — Hense hat p. XCVIII ff. Strabons Aussage durch den Hinweis auf Ciceros Cato maior zu stützen gesucht, in dem zu Anfang Aristons Tithonus erwähnt werde, und in dem manches auf Bion hinweise. Die Frage verdient jedenfalls eine eingehende besondere Erörterung; schlagend scheint mir keine der von Hense beigebrachten Parallelen. Auch kann ich mir von einem Dialog, in dem Tithonus die Hauptrolle spielte und in dem trotzdem reichlicher Gebrauch von attischen Comödienversen gemacht war, keine Vorstellung bilden; man müsste denn an eine Posse in Lucians Stil denken. Juncus, über dessen Verhältniss zu Cicero ich Hense p. LXXIV Anm. durchaus beistimme, scheint mir bionischem Einflusse fern zu stehen.

¹ Vgl. übrigens dazu Teles p. 7, 10 ff.: ἐὰν δὲ ποιήσῃ καὶ τῆς ἡδονῆς καταφρονουμέντα τινα, καὶ πρὸς τοὺς πόνους μὴ διαβεβλημένον,

Hirzel Unters. II 1, 45 ff. Anm. nachweist, den Kunsta Ausdruck ἀδιαφορία in die Philosophie eingeführt: dass er darunter nicht etwa völlige Gleichgültigkeit d. h. Unempfindlichkeit gegen alles Äusserere verstand, haben wir oben gesehen; er bestritt nur Zenons Scheidung der äusseren Dinge in προηγμένα und ἀποπροηγμένα als wesentlich (φύσει: Sext. adv. dogmat. V 65) verschiedene; aber im einzelnen Falle (παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις) wird der Weise das Eine oder das Andere begehren.

Sonach würde Ariston alle die Forderungen in sich vereinigen, die wir oben für Plutarchs Quelle aufstellten: sowohl die an Bion und Teles erinnernde Form wie die einerseits der Stoa, andererseits Aristipp (περὶ εὐθυμ. c. 8) sich zuneigenden ethischen Anschauungen fanden wir bei Ariston wieder. Sehen wir uns nun nach Uebereinstimmungen im Einzelnen um, so treten allerdings die Ariston allein gehörigen Lehren nicht mit Bestimmtheit auf. Dass alle äusseren Güter ἀδιάφορα (vgl. τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ c. 5) seien, wird in beiden Schriften genügend betont, und προηγμένα werden nirgends anerkannt; doch wurde dieser letztere heikle Punkt wohl auch in andern stoisch populären Schriften nicht hervorgekehrt. Ariston sah die Tugend in der ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν (Sen. 94, 2 'plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni') und de v. et v. c. 4 heisst es αὐτάρκης ἔση ἂν μάθῃς τί τὸ καλὸν κάγαθόν ἐστι; die 'verae' oder 'bonae opinioniones' des Ariston haben wir in den χρησταὶ δόξαι de tranq. c. 17; manches, sagt Plut. im selben Capitel, sei φύσει beschwerlich, δόξη aber weit aus das meiste von den ἀβούλητα; gegen die πάθη helfe kein λόγος besser als ὁ τῆς κοινῆς καὶ φυσικῆς ἀνάγκης ἀνάμνησιν ποιῶν, und Ariston bei Sen. 94, 7 'omnia fortiter excipienda quae nobis mundi necessitas imperat'. Zu den λόγοι τελευτῶντες εἰς ἀρετὴν vgl. Ariston bei Sext. Empir. adv. math. VII p. 193 B ἀρκεῖν δὲ πρὸς τὸ μακαρίως βίωσαι τὸν οἰκειοῦντα μὲν πρὸς ἀρετὴν λόγον; bei Plut. de aud. poet. c. 8 οὔτε βαλαρείου οὔτε λόγου μὴ καθαίροντος ὄφελός ἐστιν, dazu περὶ εὐθυμ. c. 4 διὸ τὴν πηγὴν τῆς εὐθυμίας — — ἐκκαθαίρωμεν. Den πάθη erklärt Ariston (Clem. Alex. Strom. II p. 175 Sylb. Seneca ep. 94 pass.) den Krieg wie Plutarch; die Menge, sagt er (Stob. flor. 4, 110), kümmert sich um Besitz und übersieht τὴν ψυχὴν

καὶ πρὸς δόξαν καὶ ἀδοξίαν ἴσως ἔχοντα... und das häufig wiederkehrende τί διαφέρει.

ἑαυτῶν πλήρη παθῶν ἀγρίων οὔσαν; ähnlich Plut. c. 1 τὰ πάθη τὰ τῆς ψυχῆς διαγριαινόμενα; de v. et. v. c. 2 διαγριαίνειν τὰ πάθη. Auch sonst finden sich Aehnlichkeiten in der Bildersprache; Ariston, der die Tugend ὑγεία τῆς ψυχῆς nannte, liebt, wie der Autor Plutarchs (und wie es spätere Stoiker gethan haben) den Vergleich körperlicher und seelischer Krankheit; beiden ist er offenbar völlig geläufig und kehrt in den verschiedensten Variationen wieder¹; s. Ariston bei Sen. ep. 94 passim; Stob. flor. 13, 39; Gnom. Vat. 123. Des Laertes Landleben verwendete im Gleichniss Aristo bei Stob. flor. 4, 110 und Plut. de tranq. c. 3. Bei Seneca heisst es in engem Anschluss an ein Wort des Ariston (ep. 115): nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur: omnium istorum, quos incedere altos vides, bracteata felicitas est: inspice et scies sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali lateat; vgl. Plut. c. 11 μὴ μόνον ὄρα τὰ λαμπρὰ καὶ περιβόητα τῶν ζηλουμένων ὑπὸ σοῦ καὶ θαυμαζομένων, ἀλλὰ ἀνακαλύψας καὶ διαστείλας ὡς περ ἀνθηρὸν παραπέτασμα τὴν δόξαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιφάνειαν, ἐντὸς γενοῦ καὶ κατόψει πολλὰ δυσχερῆ καὶ πολλὰς ἀηδίας ἐνούσας αὐτοῖς. 'Ostende illi (sc. avaro) miserrimos divites' räth Aristo bei Sen. 94, 7. — Der Wechsel der Lebenslage, sagt Plut. c. 3, nützt dem Thoren nichts, wie auch οἱ ναυτιῶντες seekrank bleiben, mögen sie auch aus einem Schiff ins andere steigen (vgl. ναυτιώδη de v. et v. c. 2 p. 100 e). Vorgebildet hat den Vergleich zwar schon Bion, Teles 17, 10; 19, 5; aber die Beziehung auf das ναυτιῶν, den Vergleich zwischen körperlichem und seelischem Befinden, hat doch erst Ariston zugefügt: im MS. Flor. Ioa. Dam. 95: κυβερνήτης μὲν οὔτε ἐν μεγάλῳ πλοίῳ οὔτε ἐν μικρῷ ναυτιάσει, οἱ δ' ἄπειροι ἐν ἀμφοῖν· οὕτως ὁ μὲν πεπαιδευμένος etc.

Ich denke den Beweis geliefert zu haben, dass die Denk- und Ausdrucksweise Aristons der von Plutarchs Autor bis in Einzelheiten ähnlich war². Aber ich will nun gestehen, dass nicht Plutarch mich auf Ariston geführt hat, sondern Horaz.

¹ Von Bion kenne ich nur den vielleicht von Diogenes herrührenden Vergleich des Habsüchtigen mit dem ὕδρωπικός, Tel. p. 29, 1 ff.; ähnlich Aristipp in περὶ φιλοπλουτίας c. 3; in dieser Schrift findet sich nur noch in c. 4 ein Vergleich dieser Art.

² Dümmler hat Akadem. S. 211 ff. die Vermuthung ausgesprochen, dass Plutarchs Schrift περὶ τύχης auf Ariston zurückgehe. Bestätigt

Die beiden ersten Episteln des ersten Buches sind inhaltlich nahe verwandt; man könnte sie als λόγοι προτροπτικοί bezeichnen: giebt die erste an, warum der Dichter beschlossen hat, sich in ethische Fragen zu vertiefen, so fordert die zweite den Lollius, d. h. die vornehme römische Jugend auf, das Gleiche zu thun. Schulphilosophie freilich will der Dichter nicht geben; bald, sagt er, ist ihm die Lehre der Stoa bald die Aristipps näher (1, 16 ff.). Von aristippeischen finde ich in diesen Episteln nichts; dagegen ist nicht wenig stoisch (resp. cynisch) gefärbt. Die Virtus ist in ep. 1 das einzig wahre Lebensziel des Verständigen; das verächtliche Bemühen um Reichthum wird geißelt. V. 101 'insanire putas sollemnia' und das Paradoxon vom Weisen am Schluss der Epistel¹ sollen den Dichter, wenn auch halb scherzhaft, als Stoiker kennzeichnen. Die moralische Verwerthung des Inhalts von Ilias und Odyssee in ep. 2, 1—31 ist echt stoisch, und weiterhin wird der Kampf gegen die πάθη und die αὐτάρκεια der Tugend im Sinne der Stoa gepredigt.

Horaz schliesst sich auch in diesen Episteln eng an die ihm vorliegenden Tractate griechischer Popularphilosophie an; nicht alles vermag ich auf bestimmte Quellen zurückzuführen; doch lässt sich das von den Interpreten beigebrachte Material an manchen Stellen vermehren. Zu v. 12 'condo et compono quae mox depromere possum' hat man Plut. π. ἀοργησ. c. 3 verglichen; auch περὶ εὐθυμ. c. 1 extr. steht ähnliches. Der Gedanke der Verse 28 ff.

non possis oculo quantum contendere Lynceus:
 non tamen idcirco contemnas lippus inungui;
 nec, quia desperes invicti membra Glyconis
 nodosa corpus nolis prohibere cheragra

kehrt in ähnlicher Form wieder bei Epikt. I 2, 37 οὐδὲ γὰρ

sich diese Vermuthung, so dürfte sie die meinige, die von ihr unabhängig entstanden ist, unterstützen, denn die Grundgedanken jener Schrift stimmen, wie ich nicht näher ausführen will, mit denen der beiden von mir behandelten durchaus überein.

¹ Auch das 'nisi cum pituita molesta' am Schlusse scheint aus griechischer Quelle zu stammen; wenigstens lässt sich Epiktet diss. I 6, 30. II 16, 33 einwerfen 'ἀλλ' αἱ μύζαι μου βέουσιν'; vielleicht war der Schnupfen ein von den Gegnern der stoischen Teleologie verwendeter Umstand, s. Epikt. IV 11, 9. Man muss bei der Anwendung auf den σοφός wohl auch an die übertragene Bedeutung der κόρυζα denken.

Μίλων ἔσομαι, καὶ ὄμως οὐκ ἀμελῶ τοῦ σώματος· οὐδὲ Κροῖσος, καὶ ὄμως οὐκ ἀμελῶ τῆς κτήσεως· οὐδ' ἀπλῶς ἄλλου τινὸς τῆς ἐπιμελείας, διὰ τὴν ἀπόγνωσιν τῶν ἄκρων, ἀπιστάμεθα. Um der Schande der Armuth zu entgehen, scheut man keine Mühe; sittlicher Belehrung, die von allen Leidenschaften befreit, sollte man das Ohr nicht leihen? fragt Horaz v. 42 ff.; so vergleicht Ariston Stob. flor. 4, 111 die Menge mit Laertes: καὶ γὰρ τούτους (τοὺς πολλοὺς) τῶν κτημάτων πλείστην ἐπιμέλειαν ποιουμένους περιορᾶν τὴν ψυχὴν αὐτῶν πλήρη παθῶν ἀγρίων εἶναι. Horaz führt dies noch weiter aus und stellt v. 52—69 der Geldgier der Menge die grossen Vortheile des tugendhaften Lebens, das *'nil conscire sibi, nulla pallescere culpa'* und das *'Fortunae responsare superbae liberum et erectum'* gegenüber. Beides erinnert an περὶ εὐθυμ. c. 19 *'οὔτε οἰκία πολυτελεῆς οὔτε χρυσίου πλῆθος — — — εὐδία παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν, und ὅσον ἐστὶ πρὸς ἀλυπτίαν ἀγαθόν, τὸ μελετᾶν καὶ δύνασθαι πρὸς τὴν τύχην ἀνεψγῶσι τοῖς ὄμμασιν ἀντιβλέπειν.'* Auch findet sich manches ähnliche in dem schon oben erwähnten, wenn nicht auf Ariston, so doch sicher auf alte griechische Quellen zurückgehenden 115. Brief des Seneca. Horaz geht dann zur Schilderung der menschlichen inconstantia mit der Wendung über, er gehe seine eigenen Wege, denn wen oder was solle er sich zum Vorbild nehmen? Keiner sei dem anderen, keiner auch bleibe sich selbst gleich. Die Wendung gehört wohl Horaz; sie ist nicht ganz ungezwungen und es ist das Abweichende der Vorlage, meine ich, noch nicht ganz verwischt; der Ausgangspunkt wird im weiteren Verlaufe ganz vergessen und rein gegen die inconstantia, von der der Dichter sich selbst nicht freispricht, richtet sich der Schluss der Epistel. Nun hat schon Kiessling zu v. 91 vermuthet, das Bild vom Armen, der in seinem Miethskahn sich ebenso seekrank fühle, wie der Reiche in seiner Triere, habe ursprünglich in anderem Zusammenhange gestanden; jedenfalls passt das Bild nicht völlig zum Vorhergehenden, da von einem Wechsel darin ja gar nicht die Rede ist. Der enge Zusammenhang, in dem ganz abgesehen von dem *'quid sequar aut quem'* die Ausführungen über die inconstantia mit der vorhergehenden Mahnung zum philosophischen Studium stehen, wird erst klar, wenn wir beispielsweise Seneca im 115. Brief hören: *'utinam qui divitias optaturi essent, cum divitiis deliberarent! utinam honores petaturi cum ambitiosis et summum adeptis digni-*

tatis statum! profecto vota mutassent, cum interim illi nova suscipiunt, cum priora damnaverint. nemo enim est, cui felicitas sua, etiamsi cursu venit satisfaciat. queruntur et de consiliis et de processibus suis maluntque semper, quae reliquerunt. Itaque hoc tibi philosophia praestabit, quo equidem nihil maius existimo, numquam te poenitebit tui'. Und fast durchweg entsprechen dem die Ausführungen bei Plut. π. εὐθ. c. 3: 'Viele preisen ein Leben als das einzig Richtige; mit Unrecht, thöricht ist es, auf Grund solcher Ansichten die Lebenslage zu wechseln wie der Seekranke das Schiff, denn nicht die äusseren Umstände sind an dem Missbehagen schuld, sondern die Thorheit des Menschen; sie lässt ihn nirgends zur Ruhe kommen und treibt ihn von einem zum andern; Stetigkeit und Zufriedenheit vermag nur der λογισμός zu geben'. Von Horaz ist im Einzelnen mit Plutarch ausser dem Schiffsbilde zu vergleichen

lectus genialis in aula est:

nil ait esse prius, melius nil caelibe vita;

si non est, iurat bene solis esse maritis

Plut. l. l. ταῦτα καὶ πλουσίους χειμάζει καὶ πένητας, ταῦτα καὶ γεγαμηκότας ἀνιῶ καὶ ἀγάμους. Auf Ariston aber weist Anfangs- und Endpunkt der horazischen Darlegung: 'belua multorum es capitum' und Ariston Gnom. Vat. 121: πολυκέφαλον θηρίον εἶπε πάντα δῆμον¹, und das

conducto navigio aequo

nauseat (der thörichte Arme) ac locuples (der Thörichte)

quem ducit priva triremis

ist eine nicht ganz gelungene Verschmelzung der beiden Seiten in Aristons Vergleich: wie der Erfahrene in jedem Schiffe der Seekrankheit entgeht, der Unerfahrene nirgends, so empfindet der πεπαιδευμένος weder in Reichthum noch in Armuth, der Unverständige in beiden Unbehagen.

In meiner Dissertation (S. 21 f.) glaube ich nachgewiesen zu haben, dass aus demselben Grunde weswegen die römischen Komiker ihre Vorlagen kontaminirten, Horaz in der ersten Satire des ersten Buches zwei griechische Diatriben benutzt und

¹ Vgl. zum Gedanken Axioch. p. 369 a. Plat. Rep. IX 588 c nennt die Seele ein θηρίον ποικίλον καὶ πολυκέφαλον; von ihm hat den Ausdruck Julian or. VI p. 197 a. Vgl. übrigens den δῆμος Atheniensium von Parrhasios, Plin. hist. nat. 35, 69.

ihre Argumente durch ein lockeres Band zu zwangloser Einheit zusammengefügt hat; hier würden wir die umgekehrte Erscheinung haben, dass Horaz, um lästiger Einförmigkeit zu entgehen, den rothen Faden, der durch die ihm vorliegende Schrift ging, im zweiten Theil der Epistel nahezu verschwinden liess und so scheinbar zwei ebenfalls nur lose verbundene Gegenstände behandelte.

Ueber die kynische resp. stoische Herkunft des Eingangs von ep. 2 will ich mich hier nicht verbreiten; auch mag es dahingestellt bleiben ob, wie Knaack¹ und Kiessling (z. St.) vermuthen, Horaz mit 'sponsi Penelopae nebulones' an den Aristipp, Bion und Ariston gemeinsamen Vergleich der Freier mit den Verächtern der Philosophie erinnert. V. 32—54 bewegen sich in Vergleichen von körperlicher und seelischer Krankheit. Die Verse 'atqui si noles sanus cures hydropicus' etc. geben einen vortrefflichen Commentar zu Aristons Apophthegma im Gnomol. Vat. 123 παρεκελεύετο τοὺς τῶν ὑγιαίνόντων πόνους ἀναδέχεσθαι, ἵνα μὴ τοὺς τῶν νοσοῦντων ὑπομένωμεν. Die Gegenüberstellung 'cur quae laedunt oculum festinas demere, siquid est animum differs curandi tempus in annum?' findet sich in der griechischen Popularphilosophie nicht selten; man führte Aristipp bei Plut. περὶ φιλοπλουσίας c. 3 an; ähnliches sagt Diogenes bei Dio or. VIII p. 277 R.; Plutarch animine an corporis etc. c. 3; vgl. auch Ariston bei Seneca ep. 94, 5 'siquid oculis oppositum moratur aciem removendum est — —, ubi aliqua res obcaecat animum' u. s. w. Zu v. 47 ff. vergleicht schon Kiessling den verwandten Gedanken περὶ εὐθυμίας c. 1 οὔτε πεδάγγρας ἀπαλλάττει κάλτιος u. s. w.; näher kommt vielleicht noch de virt. et vitio c. 3 ταῖς μὲν γὰρ τῆς σαρκὸς ἡδοναῖς ἢ τοῦ σώματος εὐκρασία καὶ ὑγίεια χώραν καὶ γένεσιν δίδωσι· τῇ δὲ ψυχῇ οὐκ ἔστιν ἐγγενέσθαι γῆθος οὐδὲ χαρὰν βεβαίαν ἂν μὴ τὸ εὐθυμον καὶ ἄφοβον καὶ θαρραλέον u. s. w.; vgl. auch c. 4 in. Schliesslich folgen bei Horaz Warnungen vor ἡδονή, ἀπληστία, φθόνος, ὀργή mit mancherlei Anklängen an griechische Lebensweisheit, die nicht auf bestimmte Quellen zurückzuführen sind.

Nach dem allen ist es wohl nicht mehr zweifelhaft, dass die Vorlage des Horaz der des Plutarch in den besprochenen Schriften sehr nahe stand, wenn sie nicht die gleiche war. Nun

¹ Coniectanea, Stettin 1883 p. 2.

wird man sagen, da der Zusammenhang des Bion mit Horaz, wenn auch nur durch eine Aeußerung des Dichters selbst, bezeugt ist, und da sich in der That, wie ich in meiner Dissertation erwiesen zu haben hoffe, vor Allem in den Satiren, vieles findet, was an Bion erinnert, so sei es das nächstliegende, auch in diesen beiden Episteln Bion als Vorlage des Dichters anzusehen. Aber sollte es Zufall sein, dass gerade hier bei Horaz die ἀρετή und der Kampf gegen die πάθη so in den Vordergrund tritt, dass gerade hier sich Hinneigung zur Stoa zeigt, dass also hier dieselben Erscheinungen auftreten, die uns bei Plutarch von Bion wegweisen? Und mag auch Ariston so viel von Bion übernommen haben, dass es schwer ist im einzelnen Falle das Eigenthum Beider zu sondern: sollte es Zufall sein, dass uns hier gerade unter Aristons Namen eine nicht unbeträchtliche Zahl schlagender Parallelen zu Horaz überliefert sind? Mich dünkt es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Aristons Schriften, deren Fortleben bis in Marc Aurels Zeit so gut wie fest steht, auch von Horaz gelesen und benutzt worden sind. Mögen andere entscheiden.

Leipzig.

Richard Heinze.