

PANAETIANA

Bei der Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, Inhalt und Gehalt der Ethik Demokrits sowie ihren Einfluss auf die Folgezeit zu erforschen, ergab sich die Notwendigkeit, auch ihre Spuren in der hellenistischen und römischen Zeit zu verfolgen und auf ihren Ursprung zurückzuführen. Diese Arbeit, die sich um die Frage nach den Quellen der jüngeren Euthymieschriften gruppierte, wuchs sich — leider — zu einem besonderen Buche von solchem Umfange aus, dass es augenblicklich keinen Verleger findet. Um es einigermaßen zu entlasten, will ich versuchen, einige Teile, die für sich bestehen können, getrennt zu veröffentlichen; so auch den vorliegenden.

Panaitios gilt mir als Wiederentdecker der Ethik Demokrits. Er hat dessen Lustlehre bei Platon erkannt, nur mit dem allerdings auch nach seiner Ansicht massgebenden Unterschiede, dass die Lust nicht das sittliche Ziel, sondern nur ein wenn auch lebenswichtiges Akzidenz (*παράγενημα*) der Tugend sei. Mit dieser Einschränkung hat er die Ethik Demokrits in ihren Haupt- und vielen Nebenzügen in die seine, die im Sinne der alten Akademie und des Peripatos gemilderte stoische, aufgenommen. Durch seine Schrift *Περί εὐδαιμονίας* hat er diesen Leitbegriff Demokrits gleichsam in Mode gebracht. Seitdem findet er sich häufig in dem philosophischen Schrifttume der griechisch-römischen Zeit. Durch sein Buch ist auch ein volkstümlicher Traktat über den Frohsinn angeregt, aus dem, wenn auch nicht allein, alle uns erhaltene Euthymieschriften geschöpft haben. Ich kann dies alles hier nur andeuten. Den Beweis dafür soll das erwähnte Buch erbringen. In ihm habe ich auch versucht, das Demokritische in der Ethik des Panaitios festzustellen, um so auch den vermutlichen Inhalt seiner Euthymieschrift zu ermitteln. Dabei glaube ich in dem genannten Schrifttume manches Neue gefunden zu haben, das ich für Panaitios in Anspruch nehme. Einige

dieser Untersuchungen, die in meinem Buche von dem geraden Gedankengange abzuführen drohen, will ich hier mitteilen, um mich gegebenenfalls auf sie berufen zu können.

1. Die Abfassungszeit der Euthymieschrift.

Zeller setzt (Phil. d. Gr. III a⁴ S. 579, 1) den Tod des Panaitios um das Jahr 110 v. Chr. fest, nicht später, weil nach Cicero De orat. I 46 L. Licinius Crassus als Quästor in Athen nicht Panaitios, sondern dessen Nachfolger Mnesarchos¹⁾ hörte. Dieser Grund ist aber nicht zwingend. Wir wissen aus dem Herculananer Stoikerindex col. 60, 8²⁾, dass Panaitios seinen Lehrer Antipater in dessen letzten Lebensjahren in der Schulleitung vertrat. Dasselbe kann auch Mnesarch für den greisen Panaitios getan haben. Mehreres aber scheint mir dafür zu sprechen, dass dieser das Jahr 100 erlebt oder sogar überlebt hat. Cicero sagt D. off. II 76: *Laudat Africanum Panaetius, quod fuerit abstinens*. Cicero muss, da er das Präsens des Zitates gebraucht, dies in einem Buche seines Gewährsmannes gefunden haben, d. h., da er kein anderes nennt, in dessen *Περί καθήκοντος*. Das Perfekt des Konjunktivs zeigt, dass Scipio damals schon tot war. Auch pflegt ein vornehmer Geist wie der rhodische Patriziersohn ein solches Lob keinem Lebenden zu spenden. Dass aber Cicero den Panaitios hier nicht etwa aus Flüchtigkeit von Scipio als einem Verstorbenen reden lässt, zeigt eine zweite Stelle Off. I 90, wo er einen Ausspruch desselben mit den Worten einleitet: *Panaetius quidem Africanum . . . solitum ait dicere*, nicht *solere*. Dann hat Panaitios dieses Werk nach 129, dem Todesjahr Scipios, herausgegeben.

Nun aber bezeugt Posidon ebendort III 8, dass Panaitios noch 30 Jahre nach Herausgabe dieser Bücher gelebt hat. Damit kommen wir mindestens auf 100 als dessen Todesjahr. Ferner Posidon selbst hat nach Suidas noch das Jahr 51³⁾

¹⁾ Auch Schmekel, Mittelstoa S. 2 u. behauptet: „(Crassus) fand bei seinem Aufenthalte in Athen . . . Mnesarchus und Dardanus als Vorsteher der stoischen Schule“, und beruft sich auf Cic. De or. I 45. Da steht aber nur: *vigebatque auditor Panaetii . . . Mnesarchus*, nichts von Dardanus und Schulvorstand.

²⁾ Ich ergänze: *ὁ μὲν (Ἀντίπατρος) διὰ τὸ γῆρας [ἐσ]χόλαξ[εν] κατ' οἴκ[ισ]τον*.

³⁾ Zeller III a⁴ S. 593 zweifelt die Nachricht des Suidas an, dass Posidon im Jahre 51 als Gesandter der Rhodier in Rom gewesen sei, weil sonst Cicero in seinen späteren Briefen oder Schriften dies erwähnt

erlebt und ist, da er nach Pseudolukian 84 Jahre alt wurde, frühestens 135 geboren. Er wird aber seinen Lehrer Panaitios längere Zeit gehört haben. Es ist also unwahrscheinlich, dass dieser schon 110 gestorben ist. Zweifelhafter ist, ob der Apollonios Ptolomaieus, der nach dem Stoikerindex col. 78, 2 Schüler des Panaitios war, wie Comparetti z. d. St. annimmt, Zeller a. a. O. S. 607 leugnet, derselbe Stoiker Apollonius sei, den Cicero Ad. fam. XIII 16 im Jahre 45 Caesar zur Aufnahme in sein Gefolge in Spanien empfiehlt. Schon danach kann dieser nicht lange vor 110 geboren sein; mit 70 Jahren nimmt man in der Regel nicht an einem Feldzuge als dessen Geschichtsschreiber teil. Cicero bemerkt aber a. a. O.

haben würde. Er vergisst aber, dass dieser in diesen Jahren als Prokonsul in Cilizien war. Er hätte sich jedoch für die frühere Geburt Posidons auf Pseudo-Galen, *Histor. philos. c. 3* (S. 600, 10 Dox. Gr. Diels) berufen können, wonach Posidon noch Antipater gehört haben soll. Das ist aber unmöglich. Denn da dieser, wie wir sehen werden, vor 129/8 gestorben ist, müsste jener um 150 geboren und im J. 59, das er nach Cicero ad Attic. III 1 sicher noch erlebte, 90 Jahre gewesen sein. Durch Schuld des Verfassers oder der Überlieferung ist hinter *Ἀντιπάρου καθηγητῆς γέγονε* etwa *ὁ δὲ Παναιτίου* ausgefallen, an das sich dann *τοῦτου δὲ Ποσειδώνιος ἠκροῶτο* richtig anschloss. Ebenso ist kurz vorher (Z. 6f.) hinter *οὗ* (*Ἀντισθέου*) *Διογένης γέγονε* *ξηλωτῆς* ... zu ergänzen *οὗ Κράτης*, woran sich richtig *τοῦτου δὲ Ζήνων* *ὁ Κ. ἀκήκοεν* anschließen würde. Denn dieser kann Diogenes nicht mehr gehört haben. Dagegen muss ich in anderer Hinsicht mit Zeller die Rolle tauschen. Ich glaube nämlich nicht, dass Strabon noch den Posidon persönlich gekannt hat, was Zeller a. a. O. mit seinem sonstigen Ansatz von Posidons Lebenszeit zu vereinigen sucht. Denn die Athenaiosstelle (B. 14, S. 657 f.), aus der diese Bekanntschaft gefolgert wurde, ist, wie bekannt, völlig verstümmelt, wohl durch Schuld des Epitomators. Ich muss sie ganz hersetzen: *μνημονεύει δ' αὐτῶν (der Schinken) Στράβων ἐν τρίτῃ Γεωγραφουμένων* (p. 162, l. 161), *ἀνὴρ οὗ πάνυ νεώτερος· λέγει γὰρ αὐτὸν ἐν τῇ ἑβδόμῃ τῆς αὐτῆς πραγματείας* (fr. 58b M.) *ἐγνωκέναι Ποσειδώνιον τὸν ἀπὸ τῆς σιᾶς φιλόσοφον, οὗ πολλάκις ἐμνημόμεθα συγγενομένου Σπιπίωνι τῷ ἐν Καρχηδόνα ἐλόντι. γράφει δ' οὗν ὁ Στράβων οὕτως· 'ἐν Σπάρτῃ πρὸς τῇ Ἀκτανίᾳ πόλις Πομπέλων, ὡς ἂν εἴποι τις, Πομπηόπολις, ἐν ἣ πέτραι διάφοροι συντίθενται ταῖς Κανταβρυμαῖς ἐνάμιλλοι'.* Zu diesem Zitate bemerkt Kaibel: *longe aliter Strabo*. Bei diesem lesen wir nämlich a. a. O. nur: *ἔθνος, ἐν ᾧ πόλις Πομπέλων ὡς ἂν Πομπηόπολις*. Trotzdem beweisen die letzten Worte, die offenbar eine Verkürzung des Wortlautes bei Athenaios sind, dass in der Tat diese Stelle des 3. Strabobuches gemeint ist. Unser Strabotext muss aber hier auch sonst verkürzt sein, da das Vorhergehende, das nach Athenaios

auch, dass dieser a puero mit dem Stoiker Diodotos, der seit 89 sein Hausgenosse war, in seinem Hause viel verkehrt habe. Auch demnach kann dieser Apollonios nicht viel vor 110 geboren sein. Wäre er aber derselbe wie der Apollonios des Index, also Schüler des Panaitios, so müsste dieser sogar noch in das 1. Jahrhundert hinein gelebt haben, was auch Crönert (Kolotes S. 80, 393 u.) annimmt. Immerhin bleibt dieser Beweis fraglich. Entscheidend für mich sind die Offizienstellen. Jedenfalls ist deren Vorlage, des Panaitios *Περὶ καθήκοντος* nach dem Tode Scipios 129 v. Chr., wahrscheinlich nicht lange nach ihm, herausgegeben ¹⁾.

dastand, überhaupt fehlt. Und dasselbe gilt von den früheren mitgeteilten Sätzen. Aus den Worten *λέγει γὰρ αὐτὸν ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῆς αὐτῆς πραγματείας ἐγνωκέναι Ποσειδώνιον* hat man nämlich geschlossen (und so auch Zeller), dass Strabon den Posidon gekannt und das in der Lücke seines siebenten Buches erwähnt habe. Aber dann müsste man *αὐτὸν* in *αὐτός* verbessern, annehmen, dass hier Posidon mit Panaitios verwechselt sei, den Strabon sicher nicht mehr gekannt hat, und die Worte *ἀνὴρ οὐ πᾶν νεώτερος* blieben unerklärt. Kaibel schreibt nun zu der Stelle: *οὐ πολὺ K(ramer), sed oratio mutila; αὐτὸν intellege Pompeium*. Um die Sache kurz zu machen, setze ich her, wie ich die *oratio mutila* ergänze: *μνημονεύει δ' αὐτῶν Στραβῶν . . . <ἀναφέρων εἰς ἃ Περὶ Σκιπίωνος Ποσειδώνιος ἐν τῇ . . . τῶν ἱστοριῶν γράφει>, ἀνὴρ οὐ πᾶν <Παναιτίου> νεώτερος· λέγει(ν) γὰρ αὐτὸν (Posidon selbst) ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῆς αὐτῆς πραγματείας (der Historien) ἐγνωκέναι Ποσειδώνιον (Subjektsakk. zu λέγειν) τὸν ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφον (den ebenerwähnten Panaitios), οὐ πολλάκις κτλ.* Strabon hat also die Nachricht über die spanischen Schinken aus Posidons Geschichtswerk, der sich auf Scipio beruft und sie von Panaitios, dessen Freunde und seinem Lehrer gehört haben kann. So ist wenigstens Wortlaut und Satzzusammenhang verständlich. Schuld an den Hauptverderbnissen wären Haplographien. Ich bemerke nur, dass Athenaios für das Verhältnis des Panaitios zu Scipio XII 549 de auch auf das 7. Buch Posidons verweist. Aber auch hier herrscht Verwirrung; es muss heißen: *Ποσειδώνιος γοῦν ὁ Στωϊκὸς <κατὰ Παναιτίου> συναποδημιόσαντα . . .* (vgl. Kaibels Anm.).

¹⁾ Nach C. Cichorius (Rh. Mus. 63, S. 219) würde Panaitios auf Grund einer Vermutung, die er an eine attische Inschrift knüpft, die er aber selbst für zweifelhaft hält, etwa um 190 v. Chr. geboren sein. Dass er dann über 90 Jahre alt geworden sein würde, ist an sich möglich. Wenn er sich, wie ich oben vermutete, in seinen letzten Lebensjahren durch Mnesarch in seinem Vorsteheramt vertreten liess, würde das für ein hohes Alter sprechen. Allerdings führt ihn Pseudolukian *Μακρόβιοι* nicht unter diesen an. Es fehlen aber auch andere, z. B. Theophrast (85 J.), Xenokrates (88 J.).

Dass das Buch vom Frohsinn ungefähr um dieselbe Zeit verfasst ist, folgere ich aus einem ähnlichen Grunde. Plutarch bemerkt *Π. εὐθυμ.* c. 9 (496 E): *Ἀντίπατρος δ' ὁ Ταρσεὺς πρὸς τῶν τελευτῶν ἀναλογιζόμενος ὧν ἔτυχεν ἀγαθῶν οὐδὲ τὴν εὐπλοίαν παρέλιπε τὴν ἐκ Κιλικίας γενομένην εἰς Ἀθήνας.* Als Quelle dieser Nachricht gilt, und zwar, wie ich näher begründen kann, mit Wahrscheinlichkeit, unser Buch des Panaitios, der sicher am Sterbebette seines Lehrers zugegen war. Dann muss dieses nach dem Tode Antipaters geschrieben sein. Dieser ist nach *Diog. L. IV 64* (*Arn. St. v. fr. III S. 245 fr. 7*) vor Karneades, also vor 129/8 gestorben. Schmekel (S. 7) lässt, ohne Gründe anzugeben, Panaitios i. J. 129 Nachfolger Antipaters werden. Er nimmt wohl an, dass Panaitios erst nach dem Tode Scipios Rom verliess. Aber nach dem *Index Stoic. 60* (s. o. S. 338, 2) vertrat er seinen Lehrer Antipater schon einige Zeit vor dessen Tode; er wird also etwas vor 129 nach Athen zurückgekehrt sein. Da aber seine jüngeren römischen Freunde mit ihm wohl in den dreissiger Jahren zu Rom verkehrten (der Augur Scaevola z. B. ist um 150 geboren), so wird seine Rückkehr und der Tod Antipaters nicht viel vor 128 fallen. Nach dem Jahre 130 etwa hat er also *Περὶ εὐθυμίας* geschrieben; nach 129 setzten wir auch die Bücher *Περὶ καθήκοντος*.

Es lässt sich aber auch vermuten, wie er zu einer genaueren Kenntnis der Schriften Demokrits kam. Bei *Suidas* (vgl. *Diels, Vorsokr. 55 A. 32*) wird unter den Schriften des *Kallimachos* (310—240) ein *Πίναξ τῶν Δημοκρίτου γλωσσῶν καὶ συνταγμάτων* erwähnt, gewiss ein Teil seines grossen Pinakeswerkes. Da aber die Zeit nach Panaitios auch Kenntnis der Nachfolger Demokrits zeigt, so war offenbar eine Sammlung der Abderitenschriften, das *corpus Democriteum* nach *Diels*, in die Bibliothek von *Alexandreia* gelangt. Nach *Stephanos von Byzanz* (*Diels a. a. O.*) hat der Grammatiker *Hegesianax*, der um 190 lebte, ein Buch *Περὶ τῆς Δημοκρίτου λέξεως* geschrieben, und noch *Thrasyllos*, der Lehrer des *Tiberius*, mag seine Ausgabe der Demokritschriften, die selbständige Kenntnis dieser verrät, auf Grund dieses *corpus* verfasst haben.

Nun hat Panaitios seinen Freund, den jüngeren *Scipio*, auf dessen Reise nach dem Orient, die einen längeren Aufenthalt in *Alexandria* einschloss und nach *Zeller IIIa⁴ S. 578, 5*

in die Jahre 141—139¹⁾ fiel, begleitet. Er wird diesen Aufenthalt benutzt haben, um sich mit Demokrits Schriften, mindestens mit dessen *Περὶ εὐθυμίας*, vertraut zu machen, vielleicht sich eine Abschrift dieses Buches herstellen zu lassen; durch seinen Gönner konnte er das ohne weiteres erreichen. Aber kaum wird er sich auf Demokrits Werke beschränkt haben. Er, der Begründer der Mittelstoa, zeichnete sich durch die grössere Weite seiner Welt- und Lebensanschauungen aus. Sie gewann er nicht nur durch den Verkehr mit den römischen Grossen, sondern auch durch seine Beschäftigung mit den Werken und Lehren der klassischen Denker seines Volkes. Auch zu diesen gab ihm wohl Alexandria den Zugang. Die Ergebnisse legte er in seinem Werke *Περὶ τῶν αἰρέσεων* nieder, einer kritischen Geschichte der griechischen Philosophie.

2. *Περὶ τῶν αἰρέσεων*.

Die Bedeutung dieser Panaitiosschrift scheint mir noch nicht genügend gewürdigt zu sein. Ich halte sie für eine der hauptsächlichsten unmittelbaren oder mittelbaren Quellen vieler philosophiegeschichtlicher Werke, die in den uns erhaltenen Schriften aus der Zeit nach Panaitios angeführt werden. Ich kann diese Frage hier nur anschnelden.

Das Werk wird von Diogenes Laertios mit Titel einmal zitiert, II 87: *ὡς Παναίτιος ἐν τῷ Περὶ τῶν αἰρέσεων*. Ich vermute, dass hinter dem Artikel die Buchziffer ausgefallen ist, nehme jedenfalls an, dass es mehrere Bücher umfasste. Obwohl es zweifelhaft ist, wie weit sich das Panaitioszitat an dieser Stelle erstreckt, erfahren wir doch sicher aus ihr, dass die Ethik Aristipps von ihm behandelt war. Kurz vorher (§ 85) wird er auch als Gewährsmann der Schriftentafel Aristipps genannt. In ihr erscheinen sechs Diatriben, die andere diesem Philosophen absprechen (§ 84), dagegen keine Dialoge, deren 25 ihm vorher zugeschrieben werden. Das stimmt zu § 64, aus dem wir erfahren, dass Panaitios nur die Platons, Xenophons, des Antisthenes und Aischines für-

¹⁾ 140—138 jetzt nach C. Cichorius, Rh. Mus. 63 (1908) S. 205. In der dort (S. 220) besprochenen Stelle des Herkulaner Stoikerindex würde ich Z. 1 ergänzen: *ὁ δὲ τ<ιμ>ῶν <τοῦς> φιλο<σό>φους ἤκεν (sandte), Z. 2 E. ἔτι, Z. 8 E. καὶ ἐπι|τρέποντος (sc. τοῦ Σικελίωνος) ἐξώρμησε τῶν συναποδημοῦντων δεο|μένων εὐθεί<ς> πρὸς ...*

echt gehalten hat. Eingehend hat er sich mit Platon beschäftigt, nicht nur mit seiner Lehre, sondern auch mit der Form und dem Stile seiner Werke, wie er nach obigem seine Dialoge für echt erklärt; welche, wissen wir leider nicht; seine angebliche Athetese des Phaidon ist umstritten. Über den Anfang der Politeia hat er (Diog. L. III 37) eine wichtige Nachricht übermittelt, wohl nach Euphorion. Ferner lesen wir bei Plutarch im Leben des Aristeides c. 1 und 27 (vgl. Athenaios XIII 556 b), dass er die Behauptung des Demetrios Phalereus und anderer von der Wohlhabenheit und der Bigamie des Sokrates widerlegt hat, und zwar *ἐν τοῖς Περὶ Σωκράτους*. Schmekel (Mittelstoa S. 9) trennt diese Schrift von *Περὶ τῶν αἰρέσεων*. Da aber Panaitios auch die Sokratiker behandelt hat, sieht er sich gezwungen, den Titel des Sokratesbuches durch *καὶ τῶν Σωκρατικῶν* zu erweitern. Ich sehe keinen Grund zu dieser Änderung und halte *Περὶ Σωκράτους* für eines der Bücher *Περὶ αἰρέσεων*. Aber dieses Werk handelte natürlich nicht nur über Sokrates und seine Schüler. Diog. L. VII 163 bringt ein kritisches Urteil von ihm über angebliche Schriften Aristons von Chios (das gewiss richtig ist, wenn man es im Sinne v. Arnims versteht); das lässt auf ein Buch oder Bücher über die Stoiker schliessen. Dyroff, dem Crönert (Kolotes S. 139) zustimmt, nimmt an, dass die Schrifttafeln der Stoiker (ausser der Chrysipps) von ihm stammen. Endlich entnehmen wir Plutarchs Leben Kimons, dass er sich mit Archelaos beschäftigt hat, also wohl mit den Vorsokratikern überhaupt. Er hat demnach in diesem Werke, aus dem die angeführten Nachrichten vermutlich stammen, wie der Titel sagt, alle Philosophenschulen dargestellt, und zwar Leben und Lehrmeinungen der Denker auf Grund einer kritischen Sichtung der Überlieferung und der ihnen zugeschriebenen Schriften.

Welche Stellung nimmt nun dieses Werk in dem philosophiegeschichtlichen Schrifttume des Altertums ein? Damit gerate ich in das Labyrinth der Fragen nach den Quellen des genannten Schrifttums. Diese Untersuchungen sind aber überall noch im Flusse. Ich muss mich daher begnügen, die Gesichtspunkte hervorzuheben, welche mir für das Panaitioswerk wichtig erscheinen.

Für Diogenes Laertios hat Eduard Schwartz in seinem grundlegenden Artikel der Realenzyklopädie bewiesen, dass

er in der Hauptsache für uns namenlose Handbücher benutzte, die von verschiedenen Quellen gespeist waren. E. Howald hat nun im *Philologus* 1917 S. 119 ff. im Anschlusse an Leo auf Grund häufig wiederkehrender Verbindung von Zitaten bestimmter Gewährsmänner drei solche Handbücher zu unterscheiden versucht, und ich halte seine Ergebnisse mindestens für sehr beachtenswert. In seinem Aufsatz: *Compendium des Areios Didymos* (*Hermes* 1920 S. 68 ff.) glaubt er in diesem, bekanntlich von Stobaios benutzten Werke eines dieser Handbücher gefunden zu haben. Diese Handbücher haben ihrerseits, wie viele Zitate bei Diog. L. zeigen, Philosophiegeschichten bestimmter Schriftsteller benutzt, und die schon erwähnte häufige Verbindung solcher Namen für dasselbe Zitat zeigt, dass auch sie wieder in Abhängigkeit voneinander standen. Da die Lebenszeit mancher nicht überliefert ist, bleibt es zweifelhaft, wer den andern ausgeschrieben hat. Das wird für die Frage nach der Bedeutung des Panaitioswerkes wichtig.

Wir wissen, dass Diogenes sich öfters auf Panaitios beruft, einmal mit Nennung seiner Schrift. Nun lesen wir bei ihm II 85 vor der Schriftenliste Aristipps: *Κατὰ δὲ Σωτίωνα ἐν δευτέρῳ καὶ Παναίτιων*. Wer von beiden hat nun den andern ausgeschrieben? Allgemein gilt Sotion für den älteren. Ich halte das mit Crönert a. a. O. S. 135 für ausgeschlossen. Sein Werk, um das es sich handelt, sind die *Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*, von denen bei Diogenes die Bücher 2, 4, 7, 11, 23 namentlich eingeführt werden. Aus ihm hat ein Herakleides einen von Diogenes öfter genannten Auszug gemacht. *Ἡρακλείδης ὁ τοῦ Σαραπίωνος ἐν τῇ Σωτίωνος ἐπιτομῇ* heisst es VIII 7, *Ἡ. ὁ τοῦ Σαραπίωνος VIII 44 und 58*, *Ἡ. ἐν τῇ ἐπιτομῇ τῶν Σωτίωνος διαδοχῶν V 79*. Dieser Herakleides wird also entweder durch den Zusatz ‚Sohn des Sarapion‘ oder durch die Nennung seiner Schrift ‚Abriss des Sotion, der Schulfolgen Sotions‘ oder durch beides gekennzeichnet. Auch I 98 wird in den Worten *Σωτίων δὲ καὶ Ἡρακλείδης καὶ Παμφίλη ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Ὑπομνημάτων* dieser Herakleides durch Sotion genügend verdeutlicht. Demgegenüber findet sich zweimal (IX 26 und X 40) *Ἡ. ἐν τῇ τῶν Σατύρων βίῳ ἐπιτομῇ*, und VIII 53 heisst es *Ἡ. ἐν τῇ ἐπιτομῇ*, nachdem kurz vorher *Σάτυρος ἐν τοῖς βίοις* erwähnt ist. Der Verfasser des Satyros-Abrisses wird nie-

mals Sohn Sarapions genannt. Es scheint also, als ob dieser absichtlich von jenem durch die beiden Zusätze unterschieden werden soll. Diogenes gibt uns jedenfalls keinen Anlass, sie gleichzusetzen. Nun führt Diogenes V 94 unter den 14 Herakleides, die er dem Homonymenwerke des Demetrios Magnes entnahm, als fünften einen *Καλλατιανὸς ἢ Ἀλεξανδρεὺς, γεγραφὼς τὴν Διαδοχὴν ἐν ἑξ βιβλίοις καὶ Λεμβευτικὸν λόγον, ὄθεν καὶ Λέμβος ἐκαλεῖτο* an. Da er nicht Sohn Serapions genannt wird (wogegen auch seine Heimat Kallatia am Pontos spricht), steht nichts im Wege, in ihm den Verfasser der Satyrosepitome zu sehen. Dagegen lesen wir bei Suidas: *Ἡρακλείδης Ὁξυρυγχίτης φιλόσοφος ὁ τοῦ Σεραπίωνος*. Hier haben wir also den Sohn Serapions (oder Sarapions), den wir als Verfasser der Sotionepitome kennen. Und auch seine Heimat Oxyrynchos unterscheidet ihn von dem Kallatiner, der gewiss wegen seiner späteren Heimat auch der Alexandriner genannt wurde. Dass ihn nun Demetrios in seiner Homonymenliste nicht anführt, lässt darauf schliessen, dass er jünger als dieser war. Die Sache hat allerdings noch einen Haken, Suidas fährt nach *Σεραπίωνος* fort: *ὃς ἐκλήθη Λέμβος γεγονὼς ἐπὶ Πτολεμαίου ἔκτου, ὃς τὰς πρὸς Ἀντίοχον ἔθετο συνθήμας* (wo das erste *ὃς* wie das zweite sich doch wohl auf Herakleides bezieht). Wenn dieser Zusatz an richtiger Stelle wäre, so würde der Kallatiner des Demetrios doch derselbe sein wie der Oxyryncher, Sarapions Sohn; denn diese hätten den nämlichen Beinamen Lembos. Ich bin aber überzeugt, dass Suidas, wie auch sonst öfters, hier zwei Gleichnamige zusammengezogen hat, und sich der Relativsatz ursprünglich auf den von ihm nicht erwähnten Kallatiner bezog. Dass diesem, dem weit bekannteren, dem hohen Beamten des sechsten Ptolemaios, der 170 v. Chr. den Waffenstillstand mit Antiochos IV. vermittelte, der Beiname Lembos eignete, bezeugt auch Photios Cod. 213 p. 171 B, wo ebendieser, bei dem Agatharchidas Sekretär war, als *ὁ τοῦ Λέμβου Ἡρακλείδης* bezeichnet wird. Crönert (a. a. O. S. 136), dem ich mich in der Scheidung der beiden Herakleides anschliesse, erklärt diesen Ausdruck nicht als Sohn des Lembos, sondern mit dem Beinamen L., wie Apollonios Molon auch *Ἄ. ὁ τοῦ Μόλωνος* genannt werde, und wir bei Suidas lesen: *Ἀντίμαχος ὁ Ψεκάδος . . . Ψεκάς δ' ἐκλήθη*.

Ich fasse also meine Ansicht dahin zusammen, dass der

dem zweiten Jahrhunderte v. Chr. angehörige Herakleides Lembos, der als bekannter Schriftsteller von Diogenes in den Zitaten nicht näher bezeichnet wird, eine Epitome der Bio des Satyros, der weniger bekannte und deshalb von Diogenes als Sarapionssohn gekennzeichnete, der erst in die Kaiserzeit fällt, den Sotionauszug verfertigt hat. Wenn dieser also nicht um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gelebt hat, so fällt jeder Grund fort, Sotion in dessen Anfang zu setzen, und die Vermutung Crönerts (a. a. O. S. 136), dass er mit dem Lehrer Senecas zusammenfalle, gewinnt grosse Wahrscheinlichkeit. Dann darf man mit Crönert auch annehmen, dass die *Διόκλειοι ἔλεγχοι* Sotions, die Diogenes X 4 für eine epikurfeindliche Behauptung anführt, von demselben Sotion stammen. Denn Diokles, dessen *ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων* Diogenes u. a. X 11 und 12 in epikurfreundlichem Sinne anführt, erwähnt in dem Abrisse der stoischen Logik, den Diogenes VII 48—83 bringt, § 68 auch eine Lehre Athenodors, doch wohl des bekannteren Stoikers dieses Namens, des Sohnes Sandons, der ein Lehrer des jungen Octavian, also ein älterer Zeitgenosse obigen Sotions war. Demnach gehören beide derselben Zeit an, und man versteht, dass Sotion, der Anhänger der strengen Sextierschule, den Epikurfreund bekämpfte. Crönert wird wohl auch recht haben, wenn er diese Diokleskritik Sotions für dessen Philosophiegeschichte hält, die Diogenes sonst unter dem Titel *διαδοχή* anführt. Aber für uns ist wichtig, dass in der Diogenesstelle, von der ich ausging (II 85), Sotion es ist, der Panaitios ausschreibt, und dass auch Diokles jünger als dieser ist.

Sehen wir, ob sich über das Verhältnis auch anderer Gewährsmänner des Diogenes zu Panaitios' Schulgeschichte etwas ermitteln lässt. Da dieser sich zum mindesten mit der Ethik Demokrits eingehend beschäftigt hat, wird er ihn, den er seinem vergötterten Platon zur Seite stellte, auch in seinem Geschichtswerke ausführlich behandelt haben. In der Demokritvita des Diogenes (IX 34—49) wird er allerdings nicht genannt. Die Doxographie (44—45) trägt, wie ich anderswo zeigen werde, epikureische Färbung und kann aus Diokles stammen (vgl. Crönert S. 135). Der Grundstock der Vita mag aus dem Handbuche A Howalds genommen sein. Angaben wie *οἱ δὲ, τινές, ἔνιοι*, unter denen auch Sotion und Panaitios stecken mögen, weisen dahin, aber auch Hippobotos (§ 40),

den Howald zu A rechnet. Öfters zeichnet sich die Vita durch genaue Kenntnis der Demokritschriften aus, wie ich sie am ersten dem Panaitios zutraue. Meist zitiert werden neben Antisthenes namentlich Demetrios Magnes und Thrasylos. Der erstere scheint nun besonders von Panaitios zu seinem Homonymenwerke angeregt zu sein. Denn dieser hatte sich schon der Homonymie zur Widerlegung des Demetrios Phalereus bedient. Der letztere hatte behauptet, Aristeides sei nicht arm gewesen, da er laut Inschrift sich eine Choregie geleistet habe. Dagegen wendet der Stoiker ein, der Chorege sei ein anderer Aristeides (Plutarch, Aristeides c. 1 *Παναίτιος μέντοι . . . ἀποφαίνει τὸν Δημήτριον ὁμωνυμίᾳ διεφυσμένον*). Ebenso bezieht er (fälschlich) die Verspottung des Sokrates in Aristophanes' Fröschen nach dem Scholiasten (zu Vers 1491) auf einen Dichter Sokrates. Wie er im ersten Falle gegen den Phalereer die Armut des Aristeides zu verteidigen sucht, so vertritt er nach Plutarch a. a. O. c. 1 und 2 E. die des Sokrates und bestreitet dessen Bigamie, beides wieder gegen den Phalereer. Gegen denselben hat er nach Schmekels richtiger Ansicht (Mittelstoa S. 232 f.) auch den Stil Platons in Schutz genommen. Nun lesen wir in unserer Vita (36) ein Zitat aus Demetrios Magnes, nach dem Demokrit Athen besucht, aber sich aus Verachtung des Ruhmes nicht zu erkennen gegeben habe. Er habe den Sokrates gekannt, sei ihm aber unbekannt geblieben. Als Beweis wird Demokrits Ausspruch angeführt: *ἤλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὕτως με ἔγνωκεν* (das γὰρ beweist, dass der Ausspruch einem grösseren Zusammenhange angehört). Im nächsten Paragraphen fährt nach einem Einschub aus Thrasylos sicherlich Demetrios Magnes fort: ‚Demetrios von Phaleron behauptet in seiner Apologie des Sokrates, Demokrit sei überhaupt nicht nach Athen gekommen. Das würde noch mehr sein, wenn er wirklich eine solche Stadt verachtet hätte und nicht einer Stadt (Athen) Ruhm verdanken, sondern einem Orte (Abdera) verleihen wollte.‘ Die Polemik gegen des Phalereers Buch über Sokrates lässt wieder auf Panaitios schliessen. Die feine Antithese am Schlusse steht ihm wohl an und ebenso das Zitat aus Demokrit¹⁾. Der Magnesier hat also des Stoikers Geschichtswerk öfters benutzt.

¹⁾ Derselbe Ausspruch Demokrits findet sich bei Cicero Tusc. V 104 mit der spöttischen Bemerkung: *constantem hominem et*

Thrasyllos ist ebenfalls wahrscheinlich an diesem nicht vorbeigegangen. Es ist anzunehmen, dass Panaitios auch an den Büchern, die Demokrit zugeschrieben wurden, Kritik übte, wie er es an denen der Sokratiker und Aristons tat. So mögen die kritischen Bemerkungen jenes zu dem Bücherkataloge des Abderiten, zum Teil wenigstens, von diesem herrühren. Ferner ist bekannt, dass Panaitios im höchsten Grade *φιλοπλάτων* war. An anderer Stelle werde ich zeigen, wie hoch er auch Demokrit schätzte. Nun lesen wir bei Diogenes (§ 37): ‚Wenn wirklich die Anterasten von Platon sind, sagt Thrasyllos, möchte wohl dieser (Demokrit) der anwesende Namenlose sein, dem er (Sokrates) erklärt (132 A—C), dass der Philosoph einem Fünfkämpfer gleiche. Und er war in der Tat in der Philosophie ein Fünfkämpfer‘, was dann weiter ausgeführt wird. Ich will hier nicht darlegen, was einen gründlichen Kenner der demokritischen Ethik in diesem Dialoge sonst an den Abderiten erinnern konnte. Aber der (berechtigte) Zweifel an der Echtheit der Anterasten kann nicht von Thrasyl stammen, der sie (Diog. L. III 59) unter die echten Dialoge aufgenommen hat, eher von dem scharfen Kritiker Panaitios. Dafür spricht auch ein weiterer Grund. Das Zitat aus Thrasyl (§ 37) schliesst sich an das erwähnte aus Demetrios Magnes (§ 36), in dem dieser, nach meiner Ansicht nach dem Vorgange des Panaitios, von Demokrits Aufenthalt in Athen handelte. Den zu beweisen, konnte auch das Thrasylzitat dienen. War Demokrit der anwesende Namenlose, so musste er in Athen gewesen sein, und als dort unbekannt bezeichnete sich ja Demokrit selbst. Dann wird wie § 37 auch dieses Demokritzitat (36) von Panaitios herühren, nur dass Diogenes jenen aus Demetrios Magnes, den letzteren aus Thrasyl entnahm.

Von ihm stammt auch § 38, in dem das Verhältnis Demokrits zu Pythagoras und den Pythagoreern erörtert wird. Auch dies ist für Panaitios kennzeichnend, dessen Wertschätzung des Pythagoras bekannt ist und der ihn, Platon und Demokrit auch sonst oft zusammenstellt. Und die kostbaren Zitate aus Glaukos von Rhegion und aus dem Demokriteer Apollodoros von Kyzikos verraten eine Kenntnis

gravem, qui gloriatur gloria se abstinnisse! Aber hier war die Vorlage Ciceros nach meiner Ansicht ein populärer Traktat.

seltener Schriften, wie sie sich nach meiner Annahme Panaitios in Alexandria erworben hatte. So scheinen auch Demetrios von Magnesia und Thrasyll des Panaitios *Περὶ αἰρέσεων* benutzt zu haben.

Endlich Antisthenes! Er erscheint hier öfters im Verein mit Demetrios, aber, wie Crönert beobachtet hat, so, dass sie beide zwar eine gemeinsame Vorlage haben, sie jedoch verschieden ausgestalten. Diese gemeinschaftliche Quelle scheint mir das Panaitioswerk zu sein. Am Schlusse von § 38 heisst es: "Ἦσκει δέ, φησὶν ὁ Ἀντισθένης, καὶ ποικίλος δοκιμάζειν τὰς φαντασίας (die damit nicht vereinbare Sage, er habe sich aus Sinnenfeindschaft geblendet, ist also dieser Quelle noch fremd). Das *ποικίλος* gebraucht nun Diogenes auch von Platons Sprache (II 63): 'Ὀνόμασι δὲ κέχρηται ποικίλοις, πρὸς τὸ μὴ εὐδύνοπτον εἶναι τοῖς ἀμαθέσιν τὴν πραγματείαν. Ebenso sagt Polybios (VI 5, 1) von einem *λόγος* Platons: *ποικίλος δὲ ὢν . . . ὀλίγοις ἐφικτός ἐστιν*. Gedanke und Ausdruck sind also gleich, nur dass Polybios als Wirkung hinstellt, was Diogenes oder sein Gewährsmann (vielleicht Thrasyll) töricht zur Absicht umstempelt. Wie nun Polybios an seinen Freund Panaitios denken lässt, so mag das *ποικίλος* des Antisthenes auch auf diesen hinweisen. Verwandt ist das Urteil über Platon: *πολύφωνος, οὐ πολύδοξος*, das wir zweimal bei Stobaios (II 7 S. 49, 25 und 55, 6 W.) finden. Und ebendort (50, 2 W.) wird der Stil Platons durch *ποικιλία* gekennzeichnet. Auch hier scheint dieser gegen eine gehässige Kritik, wahrscheinlich des Phalereers, verteidigt zu werden und der Gewährsmann des Stobaios die Verteidigung von Panaitios übernommen zu haben¹⁾.

Ebenso bezeichnet der Antiocheer bei Cicero Acad. post. I 17 Platon als *varius et multiplex et copiosus*, Wörter, die offenbar *ποικίλος* und *πολύφωνος* wiedergeben. Der Einfluss des Panaitios auf Antiochos ist aber bekannt. Endlich heisst es in der Epitome des Alkinoos, die der Darstellung der peripatetischen Ethik bei Stobaios verwandt ist, c. 28 von Platon: *τέλος ἐξέθετο ὁμοίωσιν θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν. ποικίλος δὲ τοῦτο χειρίζει*. Auch bei Stobaios II 64f. ist diese Stilbetrachtung mit der *ὁμοίωσις θεῶν* als Telos Platons verbunden.

¹⁾ Vgl. Cic. Orator 12, wo die Gespräche der Sokratiker und besonders Platons *multiplīces variāque* genannt werden.

Schon Timon hatte (fr. 46 D.) Demokrit nicht nur als Denker, sondern auch als Schriftsteller gepriesen. Dasselbe gilt von Panaitios. Dass er seine Ethik mit der Platons verglichen hat, schliesse ich aus Stobaios II S. 52, 13 ff. W. Aber auch als Stilkünstler scheint er sie nebeneinander gestellt zu haben. Darauf weisen die Zitate, die Diels 55 A 34 aus Ciceros De oratore und Orator sowie aus Dionysios von Halikarnass bringt. In der zweiten Stelle wird beider *locutio* geradezu als *poema* bezeichnet. In dieselbe Richtung weist ein Bündel von Stellen, die schon Hirzel (Untersuchungen II 377, 2) auf Panaitios zurückführte. Derselbe Dionysios äussert in seiner augenscheinlich gegen den Stoiker gerichteten Abhandlung Über die Sprachgewalt des Demosthenes (c. 23 p. 178, 12 U. R.): *ἤδη δέ τινων ἤκουσα ἐγὼ λεγόντων, ὡς εἰ καὶ παρὰ θεοῖς διάλεκτός ἐστιν, ἧ τὸ τῶν ἀνθρώπων κέχρηται γένος, οὐκ ἄλλως ὁ βασιλεὺς ὢν αὐτῶν διαλέγεται θεὸς ἢ ὡς Πλάτων*, und er bezeichnet diese Gegner als *ἡμιτελεῖς περὶ λόγους*, also als Philosophen, die zugleich Rhetoren sein wollen, wie Panaitios. Genau so erklärt Cicero im Brutus 121: *Quis enim uberior in dicendo Platone? Iovem sic aiunt philosophi, si Graece loquatur, loqui!* Diese Übereinstimmung beider weist auf eine gemeinsame Quelle, die nach Hirzel nur Panaitios sein kann. Wenn wir nun bei Sextus Emp. Adv. mathem. VII 265 lesen: *Δημόκριτος ὁ τῆ Διὸς φωνῆ παρεικαζόμενος*, so muss dieser Vergleich auch auf den Stoiker zurückgehen, der in ihm wohl beide von ihm verehrten Männer zusammenfasste.

Dass das begeisterte Lob, das an den angeführten Stellen dem Stile Demokrits und Platons gesendet wird, auf Panaitios zurückgeht, scheint mir sicher, auch der Ausdruck *ποικίλος* in dieser Verbindung. Von dem Stoiker mag ihn Antisthenes entlehnt haben, der das Wort an der Diogenesstelle (IX 38) auf Demokrits Forschungsweise anwendet. Jedenfalls liegt kein Grund vor, ihn dem Antisthenes von Rhodos gleichzustellen, dessen Zeitgeschichte Polybios 16, 14, 2 ff. kritisiert, und ihn deshalb für älter als Panaitios zu halten. Denn Diogenes nennt seinen Antisthenes nirgends einen Rhodier, und Polybios schildert den seinen als einen tüchtigen Staatsmann, dem ein von Vaterlandsliebe getragenes politisches Geschichtswerk, wie jener es kennzeichnet, mehr ansteht

als eine Schrift über philosophische Schulen¹⁾. Wie dem auch sei, von einigen der wichtigsten Gewährsmänner, die von Diogenes oder seinen unmittelbaren Quellen benutzt sind, Sotion, seinem Epitomator Herakleides, Diokles, glaube ich es wahrscheinlich gemacht zu haben, dass sie jünger als Panaitios waren und ihn nicht nur benutzen konnten, sondern von den beiden ersten auch, dass sie ihn wirklich benutzt haben. Diogenes führt ihn einmal in Verbindung mit Sotion, also durch dessen Vermittlung an, aber auch sonst häufig, ohne einen Vermittler anzugeben, wohl aus seinem Handbuche; einmal zitiert er ausdrücklich Panaitios *Περὶ τῶν αἰρέσεων*. So gewinnen wir schon aus dem Laetier den Eindruck, dass dieses Werk eines der massgebenden für die Geschichte der griechischen Philosophie war. Das ist wichtig. Denn wo wir philosophiegeschichtliche Berichte auf ihn zurückführen können, haben sie ein besonderes Gewicht. Das scheint mir u. a. an einigen Stellen des Stobaios der Fall zu sein.

Nach Photios Nr. 167 (S. 112, 42 Bekker) hatte Stobaios seinem Werke ein Prooimion vorausgeschickt, dessen erster Teil ein Lob der Philosophie enthielt. Der zweite Teil handelte von den Philosophenschulen (*Περὶ αἰρέσεων*). Beide sind verloren. Der Patriarch macht zu dem ersten die Bemerkung: *Καὶ οὗτος ἐκ διαφόρων αὐτῶ συνηραρισμένος*. Da eine solche beim zweiten fehlt, darf man annehmen, dass dieser eine einheitliche Übersicht gab. Sicher stammte diese nicht von Stobaios. Ob er seinen Gewährsmann genannt hat, ist fraglich. Photios würde ihn wohl erwähnt haben. Nun gibt dieser auch ein Verzeichnis der von Stobaios im ganzen Werke benutzten Schriftsteller, und A. Elter hat in seiner bekannten Dissertation (*De Ioannis St. codice Photiano*, Bonn 1881) nachgewiesen, welche von ihnen für das Prooimion in Betracht kommen. Unter den Philosophen erscheint auch Panaitios, und Ö. Hense schreibt daher bei Pauly-Wissowa unter Ioannes Stob. Sp. 2551: ‚Darauf folgte als zweites Kapitel (der Einleitung) eine orientierende Übersicht der philosophischen Sekten, in der wohl auch Panaitios *Περὶ τῶν αἰρέσεων* berücksichtigt war.‘ Mit Recht schränkt er aber diese Vermutung mit gewohnter Vorsicht durch ein ‚wohl‘ ein. Denn es ist

¹⁾ Das ist auch Useners Ansicht (*Epicurea* S. 373; 1, 8 Anm.), der von dem Verfasser der *αἰρέσεων* sagt: *Demetrio Magnete fortasse aetate paulo inferior*.

möglich, dass der im Verzeichnis erwähnte Panaitios noch in das erste Kapitel, das Lob der Philosophie gehörte, wie der unmittelbar vorhergehende Platon und vielleicht auch der folgende Posidon, der indes wie die sich noch anschliessende Pythagoreerin Periktione auch in die nächsten verlorenen Teile der Einleitung *Περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς* gehören konnte. Wie gesagt, glaube ich, dass dieser Abschnitt überhaupt keine Quellenangabe in seinem Lemma hatte¹⁾. Das schliesst nicht aus, dass dieser Abriss unmittelbar oder mittelbar zu dem Panaitioswerke in Beziehung stand.

Sicher nehme ich das für den aufschlussreichen Vergleich des sittlichen Ziels Demokrits mit dem Platons bei Stobaios II c. 7, 3 i (S. 52, 13—53, 20 W.) ebenso wie für die entsprechenden Ausführungen des Antiochos bei Cicero *De fin.* V 23 und 87 f. und für den wichtigen Bericht über die *τέλη* der Abderiten bei Clemens Alex. *Stromat.* II c. 21 (S. 498 Pott.) an. Doch das zu beweisen muss ich mir vorbehalten.

Auch der Abriss der stoischen Ethik bei Stobaios II c. 7, 5 (S. 57, 13 ff. W.) scheint mir manches Mittelstoische und im besondern Panaitische zu enthalten. Dieser stimmt in seinem ersten Teile S. 57—93 auffallend nach Inhalt, Anordnung und Wortlaut mit anderen Darstellungen, besonders mit dem ersten Teile des entsprechenden Abrisses bei Diogenes Laertios VII 85—116 überein. v. Arnim, der das in seinen *Stoicorum vet. fragm.* I S. XV ff. in aller Kürze, aber überzeugend nachgewiesen hat, vermutet mit Recht, dass die Grundlage aller dieser Abrisse ein von Chrysipp für den Schulbetrieb verfasstes Handbuch war, das im Laufe der Zeit immer wieder der Entwicklung der Schule angepasst wurde. *'Ita factum est, ut Diogenis, Antipatri, Panaetii, Hecatonis apud Didymum (= Stobaios) vestigia agnoscantur'* (S. XLII). Er bemerkt dann

¹⁾ In der S-Reihe der Philosophen des Photiosindex erscheint an zweiter Stelle Sotion. Man könnte also an dessen Diadochenschrift als Quelle dieses Abschnittes denken. Aber die folgenden Namen Sosiades, Serenos, Sokrates, Stilpon eignen sich doch eher für das erste Kapitel (das Lob der Philosophie). Im übrigen nehme ich (mit v. Arnim) an, dass auch der Abriss der Ethik II 7 ohne Schriftstellernamen in seinem Lemma war. Denn wenn Elter (s. Wachsmuth, Anm. zu II 37, 16) aus dem Photiosindex schliesst, dass hier *Διδύμου* stand, so ist das recht zweifelhaft. Wenn Wachsmuth selbst zu II 1, 17: *Διδύμου ἐν τοῦ Περὶ αἰρέσεων* setzt, so musste für ihn in dem Photiosindex mit Didymos diese Stelle, nicht die spätere II 7 gemeint sein.

weiter, dass die Namen der stoischen Philosophen, die die Vorlage vermutlich gebracht habe, im ersten Teil nur wenige, im zweiten zahlreiche, erst von Stobaios fortgelassen seien¹⁾. Wie recht er damit hat, will ich hier nur an einem Beispiel zeigen. S. 61, 15 wird die *μεγαλοψυχία* im Sinne Chrysipps als *ἐπιστήμη* definiert, dagegen S. 58, 13 mittelstoisch unter die Tugenden gerechnet, die nicht *ἐπιστήμαι* und *τέχναι* seien. Ein verständiger Schriftsteller konnte diese entgegengesetzten Ansichten nicht als einheitliche Lehre der Stoa bringen, wie es hier geschieht, sondern musste die verschiedenen Philosophen nennen, denen sie angehören.

Ich muss mir nun versagen, hier alle die Stellen zu behandeln, die in diesem Abriss der Ethik nach meiner Ansicht panaitisch gefärbt sind (ohne geradezu aus einer seiner Schriften oder gar aus *Περὶ τῶν αἰρέσεων* zu stammen), um so mehr, da ich sonst auf die Frage nach dem Verfasser des Kapitels 7 und dessen Quellen eingehen müsste, die jetzt durch v. Arnim neu aufgerollt ist. Ich begnüge mich im folgenden eine Stelle zu behandeln, die sich ausdrücklich auf Panaitios beruft und zugleich die Grundlage bildet für eine Lehre dieses Denkers, deren Bedeutung mir bisher noch nicht genügend gewürdigt zu sein scheint.

3. Die Seelenlehre des Panaitios.

Cicero sagt in den Offizien, deren Hauptvorlage eingeständenermassen Panaitios' Werk *Περὶ καθήκοντος* ist, I 101: *Duplex est . . . vis animorum atque natura²⁾; una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece . . . altera in ratione. . . Ita fit, ut ratio praesit, adpetitus obtemperet.* Und in den Tuskulanen B. II, dem nach Pohlenz

¹⁾ Auch für den zweiten Teil nimmt er S. XLII an, dass in der Vorlage neben Chrysipp Diogenes, Antipater, Hekaton herangezogen seien. Um so merkwürdiger ist, dass er in seinem ‚Arius Didymus‘ Abriss der peripat. Ethik‘ (Wien 1926) S. 5 schreibt: ‚Dass nur die altstoische Lehre in ihm (dem Abrisse der stoischen Ethik) berücksichtigt wird, nicht Panaitios und Poseidonios, ist bekannt‘. Wir sahen, dass er früher von Posidon abgesehen das Gegenteil behauptet hat. Und S. 63, 21 wird ja ausdrücklich Panaitios, S. 64, 13 Diogenes angeführt. Allerdings kommt es v. Arnim hier hauptsächlich darauf an, die Ansicht, als ob Antiochos Vorlage sei, zurückzuweisen. Und darin stimme ich ihm völlig bei.

²⁾ *naturae* die Hdschr. und Atzert, nach meiner Ansicht falsch.

Panaetios' Schrift *Ad Q. Tuberonem de dolore patiendo* zugrunde liegt, heisst es § 47: ... *reliquum est, ut tute tibi imperes. ... Est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps (λογικόν), altera expers (ἄλογον)*. Daraus hat man gefolgert, dass Panaetios zwei Seelenteile annahme, einen rationalen und einen irrationalen; damit entferne er sich von der altstoischen Lehre, besonders von der Chrysipps, der neben dem λογικόν kein ἄλογον gelten lasse, und nähere sich der Seelenlehre des Platon und Aristoteles. Hiergegen hat schon Zeller III a⁴ S. 584, 1 Einspruch erhoben, aber so, dass er die Annahme eines Irrationalen nicht für altstoisch erklärt und auf Ciceros Rechnung setzt. Ich glaube dagegen, dass Panaetios in der Tat ein irrationales Element in der Seele angenommen hat, sich aber dabei insoweit im Einvernehmen mit Chrysipp befindet, als er ebensowenig wie dieser einen irrationalen Teil meint.

Nach Tertullian *De anima* 14 hat Panaetios sechs Seelenteile angenommen, d. h. die fünf Sinne und das ἡγεμονικόν (ich komme darauf zurück). Danach ist schon ein siebenter, das ἄλογον, ausgeschlossen. Aber die Offizienstelle steht auch gar nicht dazu im Widerspruch. Denn es heisst ja da *Duplex est ... vis animorum; vis* ist aber griechisch δύναμις. Panaetios hat also zwei Kräfte der Seele oder besser des ἡγεμονικόν anerkannt, nicht zwei Teile. Wenn dann aber weiterhin und ebenso in der Tuskulanenstelle von Teilen gesprochen wird, so kann das eine Ungenauigkeit Ciceros, aber auch eine Anbequemung des Panaetios an den gewöhnlichen Sprachgebrauch sein, die dem volkstümlichen Gepräge dieser Schriften entspricht.

Wenn wir *Off. I 11* vom Tier lesen, dass es nur *sensu movetur*, vom Menschen *rationis est particeps*, so könnte man an sich folgern, zu den αἰσθήσεις und der ὁρμή (*movetur!*) der tierischen Seele trete als siebentes beim Menschen der λόγος. Da das aber durch das Zeugnis Tertullians ausgeschlossen wird, so muss man annehmen, dass, wie wir es bei Chrysipp sehen werden, dem ἡγεμονικόν des Tieres nur die ὁρμή (und φαντασία), dem des Menschen ausserdem der λόγος zukommen, aber als Vermögen, nicht als Teile.

An unserer Stelle *I 101* (ebenso *I 141* und *II 18*) wird nun gefordert, dass der Trieb der Vernunft gehorche. Darin

stimmt, wie schon Zeller hervorhebt, Panaitios ganz mit der Altstoa überein. Denn immer wird von ihr das πάθος als eine *δρμή ἀπειθής τῷ λόγῳ* definiert. Es fragt sich nur, ob Chrysipp auch den Trieb als ein vom λόγος verschiedenes Vermögen des ἡγεμονικόν betrachtete.

Die Seele ist nach den Altstoikern ein einheitliches, stoffliches (aus einer besonderen Art Pneuma bestehendes) Gebilde, das sich durch den ganzen Körper erstreckt (vgl. u. a. II 226, 3 ff.)¹⁾. Ihr Mittelpunkt ist das im Herzen befindliche ἡγεμονικόν. Daneben erkennen sie noch sieben Seelenteile an, die fünf Sinne, das φωνητικόν und das σπερματικόν (γεννητικόν, vgl. u. a. II 226, 14 ff. und 226, 18 ff.) an. Da aber diese Seelenteile auch vom ἡγεμονικόν beherrscht werden (II 226, 8 ff. und 31 f.), so ist die Seele in der Tat einheitlich (*μία ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις*, II 225, 29). Acht Teile anzunehmen wurden die Stoiker nur dadurch veranlasst, dass die Tätigkeiten der einheitlichen Seele an verschiedenen Körperstellen wirksam wurden. Schon die Tiere haben ein ἡγεμονικόν (II 236, 8 ff.). Dies besitzt drei²⁾ verschiedene, aber zusammenwirkende (*ἀντιπαρηκούσας*) Grundkräfte (*δυνάμεις*, II 230, 24): *φαντασία*, *συγκατάθεσις*, *δρμή* (u. a. II 286, 6 ff.). Die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) verwandelt sich im ἡγεμονικόν (Bewusstsein) zur Vorstellung (*φαντασία*); stimmt dies ihr bei (*συγκατάθεσις*), so kann sich daran ein Trieb (*δρμή*) knüpfen. Der Vorgang ist also ein einheitlicher. Das ἡγεμονικόν besitzt schon beim Tiere nicht verschiedene Teile, sondern nur mehrere, nicht tatsächlich, sondern nur durch Abstraktion zu trennende Vermögen. Da es aber ein vernunftloses Lebewesen³⁾ ist, ist auch sein ἡγεμονικόν irrational (II 236, 10).

Beim Menschen tritt nun der λόγος als neue Kraft (*δύναμις* II 226, 1; 35) des ἡγεμονικόν zu den übrigen (*αἴσθησις*, *φαντασία*, *συγκατάθεσις*, *δρμή* II 226, 37 f.) hinzu.

1) Die Zitate beziehen sich auf Band, Seite, Zeile der Stoicorum veterum fragmenta v. Arnims.

2) Wenn ich von der *μνήμη* absehe.

3) Allerdings ist die *συγκατάθεσις* eine Art logischen Vermögens (wir würden sagen: ein logisches Gefühl). So sagt denn Ariston von Chios (I 86, 38), die vernunftlosen Tiere hätten keinen oder nur einen sehr schwachen und dunklen νοῦς. Und Chrysipp erkennt ihnen (II 207, 17) eine *σημεῖον νόησις*, also eine Art logischer Folgerung zu.

Aber diese Vermögen sind nicht Teile des *ἡγεμονικόν* oder gar der Seele, sondern *ταυτό ἐστίν, οὐ κατ' αὐτό δέ* (II 230, 12), sie sind nicht getrennt (*μη̄ κεχωρίσθαι ταῦτα τὰ διαφέροντα*, II 226, 21). Und die herrschende Stellung nimmt unter ihnen der *λόγος* ein.

Es wäre nun möglich, trotzdem die übrigen Kräfte als irrationale vom *λόγος* zu unterscheiden. Ein gewisser Eigensinn aber, der Chrysipp (ebenso wie Epikur) kennzeichnet, bestimmte ihn das logische Gepräge des menschlichen Geistes zu übertreiben. Dass er die Begriffe (*νοήματα, ἔννοιαι*), Urteile (*ἀξιώματα*), Meinungen (*δόξαι*), Schlüsse (*λογισμοί*) für logische Gebilde erklärte, ist selbstverständlich richtig. Aber auch die Wahrnehmungen, soweit sie im *ἡγεμονικόν* zum Bewusstsein erhoben werden, die *συγκαταθέσεις* und Triebe werden ihm beim Menschen logisch. Es gibt nach ihm im *ἡγεμονικόν* des Menschen nichts Irrationales (III 111, 22), und er setzt es daher geradezu der *διάνοια* (ebd. Z. 19), dem *διανοητικόν* (II 226, 22), dem *λογιστικόν* (II 226, 24 und 228, 14) gleich. So leugnet er denn, dass es eine *ἐπιθυμητικὴ* oder *θυμοειδῆς δύναμις τῆς ψυχῆς* gebe (III 112, 16). Er kann das allerdings nicht reinlich durchführen. So sagt er denn nach Galen (III 112, 38): *τὸν μὲν ἔρωτα τῆς ἐπιθυμητικῆς εἶναι δυνάμειος, τὸν δὲ χόλον τῆς θυμοειδοῦς*. Und wenn er wie die andern genannten Stoiker nach Plutarch (III 111, 17 ff.) wirklich erklärt hat, *οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος ὃ δὴ καλοῦσι . . . ἡγεμονικόν*, so wäre damit das *ἄλογον* als eine wenn auch untrennbare Erscheinung am Bewusstsein anerkannt. Aber er hebt dies Zugeständnis, wenn Plutarch richtig berichtet, wieder auf mit der Behauptung *μηδὲν ἔχει ἄλογον ἐν ἑαυτῷ*. Vielleicht liegt diesem übertriebenen Rationalismus die Ansicht zugrunde, dass bei einem vernunftbegabten Wesen auch die irrationalen Seiten der Seelenvorgänge von der Vernunft nicht unbeeinflusst bleiben. Und das ist nicht unberechtigt.

Diese Überspannung des Rationalismus gibt sich bekanntlich auch in seiner Auffassung des *πάθος* kund. Zenon hatte es definiert als *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὄρμη̄ πλεονάζουσα* (I 50, 21 f. und 25 ff.). Wenn er dabei *ἄλογος* nicht als irrational, sondern wie Chrysipp als vernunftwidrig (*ἀπειθήης τῷ αἰρουῦντι λόγῳ*, ebd. Z. 34 f.) verstand, so hat er

es doch unter den Begriff der *ὄρμη* gebracht und diese als eine irrationale *δύναμις* aufgefasst. Allerdings wird es in den Definitionen der einzelnen *πάθη* als *δόξα* bezeichnet. Aber Cicero (*opinionis iudicio suscipi* I 51, 12) und Galen (*οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς σοστολάς κτλ.* I 51, 19 ff.) haben wohl recht, dass Zenon die *πάθη* nicht selbst als *κρίσεις* und *δόξας* ansah, sondern als deren Folgen. Vielleicht hat er aber dann der Kürze halber in den Einzeldefinitionen sie als *δόξαι* und nicht als deren Folgen bezeichnet.

Chrysipp hat nun die drei Definitionen Zenons übernommen (III 113, 25 ff.). Auch er scheidet also im *πάθος* die *ὄρμη* von der *δόξα* und dem *λόγος*. Nur leugnet er, dass es ein besonderes *παθητικόν* und *ἄλογον μέρος* des *ἡγεμονικόν* gebe, sondern diese seien derselbe Teil der Seele, den sie *διάνοιαν* und *ἡγεμονικόν* nannten (III 111, 17 ff.). So entstanden die *πάθη* nicht in einem besonderen Teile der Seele, sondern seien *συγκαταθέσεις* und *ὄρμαί* des ganzen *ἡγεμονικόν*. Daher ist es auch kein Widerspruch, wie Plutarch und Galen (nach Posidon) ihm vorwerfen, wenn er von einer *ἐπιθυμητικῆ* und *θυμοειδῆς δύναμις* spricht (III 112, 38 f.); denn das sind Unterarten der *ὄρμη*, die wir als *δύναμις* des *ἡγεμονικόν* kennen. Bis hierher stimmt er völlig mit Zenon überein und hat auch vom Standpunkt unserer Psychologie recht. Nun werfen ihm aber jene auch vor, er habe die *πάθη* für *δόξαι* und *κρίσεις* erklärt, nicht für *ὄρμαί*, also das rationale Element im *πάθος*, das unleugbar vorhanden ist, ungebührlich betont. Aber dafür konnte er sich einmal auf Zenon berufen, der, wie wir wissen, die einzelnen *πάθη* als *δόξαι* definierte. Dann aber hat er wenigstens in den Stellen, die jene wörtlich aus seinen Büchern anführen, diese Ansicht so kategorisch überhaupt nicht ausgesprochen, sondern, wie Galen sagt, nur zu zeigen versucht (III 112, 35 ff.), *ὡς ἄμεινον εἶη κρίσεις ὑπολαμβάνειν αὐτὰ καὶ οὐκ ἐπιγινόμενά τινα ταῖς κρίσεσιν*¹⁾. Wir sehen, da er die beiden Seelenkräfte, den *λόγος* (*κρίσεις, δόξα*) und die *ὄρμη*, in den Leidenschaften anerkennt, kommt es auf einen Wortstreit hinaus, ob man sie nach dem einen oder dem anderen Element benennt. Dass er sich für die *δόξα* ent-

¹⁾ Ebenso heisst es III 12 ff.: Die Stoiker (Ariston, Zenon, Chrysipp) hielten die Tugend für *τοῦ ἡγεμονικοῦ . . . διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν, γεγεννημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον*.

scheidet, beweist immerhin seine Neigung zum Rationalismus. Aber ein Widerspruch¹⁾ liegt darin nicht.

Zusammenfassend darf ich sagen: Die gesamte Altstoa hat die Seelenvorgänge als einheitlich und in einem einheitlichen Zentralbewusstsein und -organ²⁾ verlaufend vorgestellt im Einklang mit unserer psychologischen Anschauung³⁾. Sie unterscheidet aber in ihnen mehrere nur durch Abstraktion zu trennende Seelenkräfte, wieder unserer Seelenlehre entsprechend, die auch Vorstellung, Gefühl (das allerdings von der Stoa in seiner Ausdehnung und Bedeutung nicht richtig erkannt ist) und Wille unterscheidet. Chrysipp nimmt nur insofern einen besonderen, übrationalistischen Standpunkt ein, als er annimmt, dass bei dem vernunftbegabten Wesen der λόγος auch die δρμαί rational prägt, und er deshalb ein eigentliches ἄλογον auch als δύναμις in dem logischen Bewusstsein nicht gelten lässt.

Panaitios stimmt nun, wie wir gesehen haben, mit Chrysipp in der Unterscheidung der δρμή von dem λόγος überein, ferner darin, dass er sie nicht für Teile, sondern Kräfte des ἡγεμονικόν hielt, und in der Forderung, dass der Trieb der Vernunft gehorche. Ja, Cicero sagt Tusc. II 53 f., gewiss nach Panaitios, der Körperschmerz *opinionis esse, non naturae malum*; eine *opinio effeminata ac levis* sei Ursache, dass wir ihn nicht ertragen können, wie Chrysipp das πάθος für eine ἐπόληρις ἀσθενής hält. Nur erklärt er im Unterschied von diesem die δρμή für ein ἄλογον, und die (falsche) Meinung mit Zenon für die Ursache des πάθος, nicht, wie Chrysipp

¹⁾ Der weitere, den ihm Galen (Posidon) III 113, 16 ff. vorhält, er nenne die πάθη κρίσεις und lasse sie doch χωρὶς λόγον τε καὶ κρίσεως entstehen, ist einfach eine Fälschung; denn in der von Galen selbst angeführten Chrysippstelle heisst es tadellos: ἀνευ λόγον κρίσεως; als Gegensatz ist zu denken: κατὰ ψευδοῦς δόξης κρίσιν.

²⁾ Chrysipp verlegt es mit den älteren Stoikern noch in das Herz und kennt die νεῦρα nur als Sehnen (II 121, 27), obgleich schon lange vor ihm Herophilos und Erasistratos die Nerven und ihren Ursprung im Gehirn entdeckt hatten (Susemihl, Liter. d. Alexandrinerz. I 787, 68 u. 808, 137 ff.). Er hält sich in der Physiologie noch an deren Vorgänger Praxagoras und bekennt, dass er von Anatomie nichts verstehe (II 246, 22 u. 27).

³⁾ Vgl. z. B. W. Wundt, Grundz. d. physiol. Psychol.² I 466, wo gezeigt wird, dass es ein sinnliches Gefühl ohne eine begleitende Sinnesempfindung nicht gibt, sondern jenes nur ein Produkt unserer Abstraktion ist.

lieber sagen will, für dies selbst. Er verneint also die Übertreibung des Rationalismus, zu der jener neigt, und hält sich an die ursprüngliche Lehre seiner Schule. Von Platonisieren kann bei ihm keine Rede sein. Das *θυμοειδές* erscheint bei ihm überhaupt nicht; jedenfalls hat er es ebensowenig wie das *ἐπιθυμητικόν* für einen Seelenteil gehalten. Beides fällt für ihn unter den Begriff der *δρμητικῆ δύναμις* und damit unter den des *ἄλογον*.

Tertullian hat uns in seinem Buche *De anima*, das auf Soran zurückgeht, der wiederum zum Teil die Doxographie des Aetius benutzt, sie aber um wertvolle Nachrichten bereichert hat (Diels, *Doxogr.* S. 206 ff.), in Kapitel 14 aufgezählt, in wieviel Teile die Philosophen und Ärzte die Seele zerlegen. Chrysipp habe 8, Panaitios 6 angenommen. Das stimmt zu den sonstigen Berichten. Dann aber heisst es: *sed etiam in decem apud quosdam Stoicorum et in duas amplius* (also 12) *apud Posidonium (dividitur anima), qui a duobus exorsus titulis (εἶδη?), principali quod aiunt ἡγεμονικόν et rationali quod aiunt λογικόν, in duodecim exinde prosecuit.* Ich sehe von der Zehnzahl unbekannter Stoiker ab. Aber mit Recht meint Diels a. a. O., unmöglich konnte Posidon neben das *ἡγεμονικόν* ein *λογικόν* gesetzt haben. Wohl aber konnte er jenes in ein *ἄλογον* und *λογικόν* scheiden. Das hatte schon, wie wir wissen, sein Lehrer Panaitios getan, und für Posidon¹⁾ bezeugt es Seneca Br. 92, 1: *in hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale.* So glaube ich denn, dass bei Tertullian vor *et rationali* durch Haplographie *et irrationali, quod aiunt ἄλογον* ausgefallen ist²⁾. Und auch die Zwölfzahl lässt sich erklären, ohne dem Kirchenvater ein so lächerliches Missverständnis, wie Diels tut, zuzutrauen. Er fusst ja auf einem vorzüglichen Gewährsmann. Nur benutzt er dessen Mitteilungen, um in seiner gewohnten Weise die heidnische Philosophie zu verspotten. Nach Galen nahm Posidon, Platon folgend, zwei *δυνάμεις* des *ἄλογον* an, das *ἐπιθυμητικόν* und das *θυμοειδές*. Ebenso lesen wir in dem genannten Senecabriefe § 8 *irrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam ... alteram ... voluptatibus deditam.* Nun haben

¹⁾ Dass Seneca hier diesem folgt, beweist § 8, den ich sogleich anführen werde. Auch wird Posidon § 10 genannt.

²⁾ *Et rationali* — *ἄλογον* ist als Apposition in Kommata einzuschliessen.

schon die Altstoiker mehrere *δυνάμεις* des *ἡγεμονικόν* unterschieden: *φαντασία*, *συγκατάθεσις*, *ὄρμη*, *λόγος* und auch die fünf Sinne kommen dadurch zum Bewusstsein, dass sich Pneumata vom Zentralorgan zu den Sinneswerkzeugen erstrecken (II 226, 8 ff. und 35 f.). Ebenso werden bei Galen De Hipp. et Plat. plac. S. 596, 9 ff. M. erst drei *ἀρχαί* unterschieden, die offenbar dem *ἡγεμονικόν*, *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* entsprechen, und als *ἔργα* (*δυνάμεις*) der ersten an sich *φαντασία*, *μνήμη*, *ἀνάμνησις*, *ἐπιστήμη*, *νόησις*, *διανόησις*, in Beziehung auf den Körper *αἰσθησις* und *ὄρμη* genannt. M. Pohlenz in De Posid. I. I. *Περὶ παθῶν* (Phil. Jahrb. 24 Suppl.) S. 632 und 579 ff. führt diese Stelle auf Posidon zurück, was mir nicht ganz sicher ist, da hier das *ἡγεμονικόν* in den Kopf versetzt wird, während Posidon nach Galen a. a. O. S. 501 alle Seelenkräfte ihrer Substanz nach wie die Altstoa in das Herz legte. Immerhin ist es bezeichnend, dass Nemesios dieselben Seelenkräfte, die hier behandelt werden, und Cicero in Tuskulanen I u. a. die *μνήμη* und die *ἀνάμνησις* als besonders bewundernswerte hervorhebt. So standen dem Tertullian eine grosse Zahl solcher *δυνάμεις* zur Verfügung, die sich ganz wohl zu 12 vereinigen liessen¹⁾. Und dass er sie Teile nennt, kann ihm nicht verübelt werden, da auch Panaitios und Posidon sich bisweilen dieses ungenauen Ausdrucks bedient zu haben scheinen. Selbstverständlich ist die Zwölfzahl diesem von Tertullian nur untergeschoben.

Magdeburg.

Robert Philippson.

¹⁾ Etwa die fünf Sinne, *φαντασία*, *μνήμη*, *συγκατάθεσις*, *ὄρμη*, *λόγος*, *θυμός*, *ἐπιθυμία*; doch lassen sich auch andere denken.