

## HIEROKLES DER STOIKER

Unter diesem Titel hat K. Prächter (Leipzig 1901) den überzeugenden Beweis geführt, dass mehrere ethische Bruchstücke eines Hierokles bei Stobaios und Suidas von einem Stoiker der ersten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr., nicht, wie man bis dahin annahm, von dem Neuplatoniker des vierten herkommen; jener sei wahrscheinlich der von Gellius 5, 8 gerühmte Stoiker. Dies wurde glänzend bestätigt durch die Bruchstücke der sicher stoischen „Ethischen Elementarlehre“ eines Hierokles, die v. Arnim im Jahre 1906 (Berl. Klassiker-texte Heft 4, Berlin) aus einem in Ägypten gefundenen Papyrus meisterhaft herausgab. Dieser wies in seiner Einleitung nach, dass sein Hierokles derselbe wie der Prächters sei, und versuchte wahrscheinlich zu machen, dass diese strenger wissenschaftlich gehaltene Stoicheiosis die Grundlage für die volkstümlichere Pflichtenlehre gebildet habe, wie sie in den Fragmenten des Stobaios z. T. erhalten vorliegt. Dieser Zusammenhang beider Schriften ist von Prächter, leider bisher nur in einer Anmerkung (Hermes 51, 1916 S. 519), bestritten. Was ich zur Beantwortung dieser nicht nur für Hierokles wichtigen Frage glaube beitragen zu können, sei hier möglichst kurz dargelegt.

Schon v. Arnim hat S. XIII vermutet, dass die Stoicheiosis sich nicht auf das *πρῶτον οἰκείον*, mit dem sie beginnt und das sie in dem Papyrus nach seiner Ansicht bis zum Schlusse behandelt, beschränkt habe, sondern weiterhin auch andere grundlegende Begriffe der stoischen Ethik erörterte, aber nur solche, die für eine Einleitung in die Pflichtenlehre, die Stobaios ausgezogen habe, geeignet seien. Ich glaube dagegen, dass Hierokles in seiner Stoicheiosis einen vollständigen Abriss der stoischen Ethik gegeben hat. Darauf scheint mir schon der erste Satz der Schrift zu deuten: *Τῆς ἠθικῆς στοιχειώσεως ἀρχὴν ἀρίστην ἡγοῦμαι τὸν περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου τῷ ζῳῳ λόγον*. Ein Anfang kann nicht den grössten Teil einer Schrift, wie v. Arnim annimmt, gebildet haben.

In der Tat glaube ich, dass der Verfasser auch schon in unserem Papyrus mit Kol. 9 zu einem anderen Punkte übergeht. Hier (S. 41 Arn.) haben wir nämlich den Rest einer Überschrift . . . *τι το τέλος*<sup>1)</sup>. Vom Telos soll also gesprochen werden, wie auch bei dem Laertier auf die *πρώτη οικείωσις* (7, 85 f.)<sup>2)</sup> sofort (87—89 a) die Erörterung des Telos folgt. Die zum grössten Teile heillose Zerstückelung der letzten Kolumnen 9—12 und der Verlust des letzten Drittels des Papyrus machen es unmöglich, den Inhalt und Gedankengang dieses Abschnittes im einzelnen zu erkennen. Aber wir finden doch in Kol. 12 (Z. 54, 56, 57) dreimal das *τέλος* erwähnt. Und wenn 12, 17 ff. Überreste erscheinen, die man etwa ergänzen könnte: [*ἀναιρείται γὰρ τῶν*] *μη καλῶν ὡς ἀγαθῶν [νομιζομένων πᾶν τὸ μεγα]λόψυχον καὶ κατ[όρθωμα,* so erinnern diese Worte lebhaft an die Chrysipps bei Plutarch D. Stoic. rep. c. 15 S. 1040 d: *οὐ μόνον τὴν δικαιοσύνην, φησὶν, ἀλλὰ καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ἀναιρεῖσθαι καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἀπάσας, ἂν ἢ τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγίειαν ἢ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλὸν ἐστίν, ἀγαθὸν ἀπολίπωμεν.* Auch folgendes spricht für meine Annahme. Der Stoiker sagt in Fin. III 24, wo von den *principia naturae* zum *τέλος* übergegangen wird: *similem sapientiam esse arbitramur . . . saltationi.* Nun lesen wir Kol. 12, 63 *σιως ὀρχησις*; von der *ὀρχησις* war also auch hier die Rede. Es liegt nun nahe, ungefähr zu ergänzen: [*ἢ γὰρ σοφία παραπλήσιως ὀρχήσ[ει . . .]*]. Dieser Vergleich würde dann bei Hierokles ebenfalls mit der Erörterung des *τέλος* zusammenhängen.

Nun kann uns auch nicht mehr der Umstand irreführen, dass Hierokles im Anfange unseres Abschnittes Kol. 9, 1 ff. noch ausführlich die *οικείωσις* bespricht. Diese Erörterung bildet wie bei Cicero den Übergang zur Teloslehre. Soweit die Trümmer es erkennen lassen, zeigte Hierokles, wie der ursprüngliche Trieb der Eigenliebe sich zur Nächstenliebe entwickelte. Man darf erinnern, dass in Ciceros Offizien (also nach Panaitios) in I c. 4 ebenfalls geschildert wird, wie sich die Selbstliebe durch die Kinderliebe in immer weiteren Kreisen zur Menschenliebe und diese zugleich mit den übrigen Trieben

<sup>1)</sup> Vielleicht etwa zu ergänzen: *Ὅτι τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ τέλος.*

<sup>2)</sup> Wie bei diesem (85 b f.) scheint auch bei Hierokles (6, 53 ff.) mit der Erörterung der *πρώτη οικείωσις* die Widerlegung Epikurs, der in der Lust das *πρῶτον οικεῖον* sah, verbunden zu sein (Arn. S. XXXIII).

durch die Vernunft zur Erkenntnis des Sittlichen entwickelt. So darf man sich auch den Gedankengang des Hierokles vorstellen.

Nimmt man nun an, dass der Telosteil bis zum Ende des Papyrus, einschliesslich des fehlenden Drittels, reichte, so bliebe für die übrigen Grundbegriffe kein Platz mehr. Es sind dies, wenn wir dem Vorbilde des Laertiers folgen (mit dem De fin. III im wesentlichen übereinstimmt), die ἀγαθά, ἀρεταί, ἀδιάφορα, καθήκοντα, πάθη, das Idealbild des σοφός mit dem Abschnitt περί βίων, zu dem der οικονομικός und der πολιτικός λόγος gehören. Nichts hindert anzunehmen, dass unsere Rolle nur das erste Buch einer Schrift enthält, die zwei oder mehr Bücher umfasste, wie ja auch der Didymos-Kommentar zu Demosthenes' philippischen Reden, der auf dem Recto unserer Rolle steht, nur dessen 28. Buch enthält. Ob für unsere Stoicheiosis ein zweites Buch genügen würde, wie ich aus später zu erörternden Gründen anzunehmen geneigt bin, steht hier dahin. Doch möchte ich bemerken, dass die 18 Kolumnen trotz der grossen Zahl und Länge ihrer Zeilen mir für ein Buch zu wenig erscheinen. Die Buchstabenzahl unseres Papyrus betrug vollständig, wenn man die durchschnittlichen Zahlen der Zeilen und ihrer Buchstaben (unter Berücksichtigung der vielen Abkürzungen) auf den 18 Kolumnen miteinander multipliziert ( $60 \times 50 \times 18$ ) schätzungsweise 54000. Dagegen betragen die Stobaiosfragmente aus Hierokles, die doch wahrscheinlich nur den Bruchteil eines Buches enthalten, c. 36000. Ziehen wir zum Vergleich von den herkulanensischen Papyri als Beispiele pap. 182 (Philodem *Περὶ ὀργῆς*) heran. Er enthielt nach Bassi La Sticometria nei pap. Ercol. (Riv. di Filolog., Torino 1909 S. 19) 3735 Zeilen, durchschnittlich zu 20 Buchstaben, also rund 75000. Der pap. 1424 (Philod. *Π. οικονομίας*) hatte (Bassi a. O. S. 56) 4500 Zeilen zu 21 Buchstaben, also 94500; pap. 1471 (Philod. *Περὶ Παρησίας*) sogar 6760 Zeilen zu 20 Buchstaben, also 132000 (Bassi S. 59). Das ist aber auch unter den Herkulanensia ungewöhnlich. Nur zwei von den bei Bassi auf ihre Zeilenmessung untersuchten Papyri nähern sich dem geringen Umfange unserer Rolle. Aber zu pap. 1674 bemerkt Bassi S. 31: „Er bricht mitten in einem Kapitel ab<sup>1)</sup>; das

<sup>1)</sup> Ein anderer Papyrus Nr. 1672 gibt den Text seiner letzten Kolumnen und ergänzt den letzten fehlenden Teil.

deutet darauf hin, dass der Text des Papyrus nicht vollständig war, vielleicht aus Mangel an Papier.“ Das Buch mag wegen seiner Länge (die Vorlage hatte 4200 Zeilen) in zwei Teile zerlegt sein, wie wir das von Philodems Rhetorik Buch IV und einer Abschrift seines fünften Buches über die Dichtkunst wissen<sup>1)</sup>. So halte ich es für durchaus möglich, dass auch der Schreiber unseres Buches auf unserem Papyrus wegen seiner Kürze nur dessen ersten Teil eintragen konnte, und wenn er überhaupt das Weitere abschrieb, dazu eine andere Rolle heranzog. Er hat ja das Verso der Didymosabschrift benutzt; es wäre ein merkwürdiger Zufall, wenn beide Bücher genau gleiche Länge gehabt hätten. Das erste Buch der Hieroklesschrift kann daher nach dem Telos noch andere Grundbegriffe der stoischen Ethik erledigt haben. Das wird später wichtig.

Wie verhält sich nun diese „Ethische Elementarlehre“ des Hierokles zu den Bruchstücken bei Stobaios? Dass der Verfasser derselbe Stoiker ist, hat Arnim erwiesen. Stammen aber beide Erörterungen aus derselben Schrift? Arnim nimmt es an, Prächter leugnet es. Darin aber sind sie einig, dass die 15 Stobaiosfragmente<sup>2)</sup> ein und demselben Buche entnommen sind. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme soll das folgende darlegen, wobei ich die Feststellungen Prächters und v. Arnims benutze, z. T. ergänze, gelegentlich auch richtig zu stellen versuche.

Die Lemmata der Hieroklesfragmente bei St(obaio)s bringen meist Kapitelüberschriften, die sicherlich aus der Vorlage entnommen sind: 1) *Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον*. 2) *Ἐν ταῦτῳ*. 3) = 1). 4) *Ἱερ. ἐκ τοῦ Πῶς παρῖδι χρ.* 5—6) *Ἐν ταῦτῳ*. 7) *Ἱ. ἐκ τ. Περί γάμου*. 8—10) *Ἐν*

<sup>1)</sup> Josephos sagt, dass seine Archäologie 20 Bücher und 60000 Zeilen umfasse (vgl. W. Schubart, Das Buch b. d. Gr. u. Römern, Berlin 1907, S. 66), also das Buch durchschnittlich zu 3000 Zeilen, während unsere Rolle rund nur 1100 Zeilen enthält. Allerdings wissen wir nicht, ob dort die Zeilen gleich lang waren.

<sup>2)</sup> Es sind nach der Bücher-, Kapitel- und Eklogenbezeichnung bei Wachsmuth-Hense (vgl. die Zusammenstellung bei v. Arnim S. 48 ff.): 1) I 3, 53. 2) I 3, 54. 3) II 9, 7. 4) III 39, 34. 5) III 39, 35. 6) III 39, 35. 7) IV 22, 21. 8) IV 22, 22. 9) IV 22, 23. 10) IV 22, 24. 11) IV 24, 14. 12) IV 25, 53. 13) IV 27, 20. 14) IV 27, 23. 15) IV 28, 21. Nach diesen Nummern (1—15) werde ich sie der Kürze halber anführen, gegebenenfalls unter Angabe der Seiten- und Zeilenzahl der genannten Ausgabe.

ταῦτῳ. 11) Nur *Ἱεροκλέους*, aber *Περὶ γάμου* fortgelassen, weil es sofort in der ersten Zeile erscheint. 12) *Ἱ. ἐκ τ. Πῶς χρ. τοῖς γονεῦσιν* (Lemma fehlt bei Arnim). 13) *Ἱ. ἐκ τ. Περὶ φιλαδελφίας* (Lemma fehlt auch bei Arnim). 14) *Ἱ. ἐκ τ. Πῶς συγγενεῖα χρ.* 15) *Ἱεροκλέους* (der Zusatz des unzuverlässigen Tr. *ἐκ τοῦ Οἰκονομικοῦ* fehlt in den übrigen Hdschr. und ist, wie Hense unter Zustimmung Prächters erklärt, verdächtig. Wahrscheinlich hat es Tr. aus der Kapitelüberschrift des St. *Οἰκονομικός* übernommen). Die Vorlage zerfiel also in Kapitel mit besonderen Überschriften.

Die Auszüge des St. bringen aber oft Hinweise der Kapitel auf andere vorhergehende, sodass man deren Folge meist schon daraus feststellen kann. Nr. 4) beginnt: *Μετὰ τὸν περὶ θεῶν λόγον εὐλογώτατόν ἐστιν ὑποθέσθαι, πῶς πατρίδι χρηστέον.* Danach ging das Kapitel von den Göttern (Nr. 1—3) dem vom Vaterlande (4—6) voraus. Dann heisst es Nr. 12 Anfang: *Μετὰ τὸν περὶ θεῶν καὶ πατρίδος λόγον τίνος μᾶλλον ἂν προσώπου μνησθεῖη τις πρῶτον ἢ τῶν γονέων<sup>1)</sup>.* Auf Götter und Vaterland folgte also das Kapitel von den Eltern. Aber auch über die nächsten Kapitel wird uns genaue Auskunft gegeben. In Nr. 14 nämlich, die von den Verwandten handelt, heisst es (672, 12 ff.): Der Rat, wie wir die Verwandten (ausser den folgenden) behandeln sollen, sei klar, *ἐπεὶ προεδιδάχθημεν, πῶς τε χρηστέον* (1) *ἐναντοῖς καὶ πῶς* (2) *γονεῦσι καὶ* (3) *ἀδελφοῖς, ἔτι δὲ* (4) *γυναικὶ καὶ* (5) *τέκνοις.* Es ist also vorher von diesen fünf Arten gehandelt. Dass das Verhalten gegen die Eltern in Nr. 12 erörtert wird, ist schon gesagt. Nr. 13 spricht von der Bruderliebe. Es fehlen bei Stobaios Frau und Kinder; aber obige Worte machen wahrscheinlich, dass die Vorlage besondere Kapitel über sie enthielt. Vor allem geht aus ihnen hervor, dass, wie schon Prächter schloss, auch ein Kapitel über unser Verhalten gegen uns selbst vorhanden war<sup>2)</sup>. Das wird auch in derselben Nummer (14) an anderer Stelle bestätigt. Hier werden (S. 671, 7 ff.) nämlich die menschlichen Verhältnisse durch eine Reihe konzentrischer Kreise dargestellt und zu Anfang S. 671,

<sup>1)</sup> Vgl. dazu und zum folgenden Diog. L.: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ γονεῶς σεβήσεσθαι (τοὺς σπουδαίους) καὶ ἀδελφούς ἐν δευτέρῳ μοίρῃ μετὰ τοὺς θεούς.* Es folgt noch *τὴν πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργίαν.* Das Vaterland fehlt.

<sup>2)</sup> Vgl. in Eudoros' Einteilung der Ethik bei Stob. II 44, 20 ff.: *τῶν καθηκόντων . . ἃ μὲν ἐστὶ καθ' ἑαυτά (= πρὸς ἑαυτούς), ἃ δὲ κατὰ τὴν πρὸς τοὺς πλησίον σχέσιν.*

11 heisst es: *Πρῶτος μὲν γάρ ἐστι κύκλος . . . , ὃν αὐτός τις καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν*. Der zweite Kreis umfasst: Eltern, Brüder, Frau und Kinder, der dritte und vierte die übrigen Verwandten. Es ergibt sich demnach dieselbe Kapitelfolge, die nach S. 672, 12 vorbehandelt war, an ihrer Spitze die Pflichten gegen sich selbst.

Aber noch eine besondere Schwierigkeit. Wir wissen, dass auf die beiden Kapitel über die Götter und das Vaterland unmittelbar das über die Eltern folgte. Dazwischen ist für das über die Pflichten gegen uns selbst kein Platz. Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass dieses Kapitel vor dem über die Götter stand und so den Pflichten gegen sich selbst die gegen andere entgegengestellt wurden. Diese zerfielen wieder in solche gegen höhere Mächte (Götter, Vaterland) und solche gegen Menschen. Es wird dies bestätigt durch die Äusserung S. 671, 4. Denn hier heisst es: Es sei gesprochen über das Verhalten gegen Eltern, Brüder, Frau und Kinder; dem sei der *λόγος* über die Verwandten nun hinzuzufügen. Hier werden somit Götter und Vaterland, über die doch auch gesprochen war, und ebenso die Pflichten gegen sich nicht erwähnt, dagegen sind die Menschenklassen zusammengefasst. Auch aus dieser Stelle geht hervor, dass die Pflichten gegen Frau und Kinder erörtert waren; die betreffenden Kapitel hat Stobaios ausgelassen. Möglicherweise noch andere. S. 671, 22 ff. werden als fünfter Kreis der der Demos- und Phylegenossen, als sechster der der Mitbürger, als siebenter der der Stadtnachbarn, als achter der der Volksgenossen, als neunter der des ganzen Menschengeschlechtes aufgezählt. Ob auch die Pflichten gegen diese Kreise noch behandelt sind, können wir nicht wissen. Dagegen erfahren wir aus S. 671 Z. 13 f. den Inhalt des Kapitels über das Verhalten gegen sich: *ἐν ᾧ κύκλῳ τό τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα παρελημμένα*. Was hier gestanden hat, können wir aus Seneca Br. 15, 1—8 entnehmen, wo die Pflichten gegen den Körper erörtert werden. Ferner wird S. 673, 12 der Inhalt eines verlorenen Abschnittes aus dem Kapitel über die Eltern angedeutet: „Wir sprachen nämlich, als wir an jenem Punkte waren, wo wir die Mutter mit dem Vater verglichen“ usw. Also war dem Kapitel über die Eltern eine *σύγκρισις* beider angeschlossen; solche Vergleiche schliessen auch bei Stobaios häufig Kapitel, die von gegensätzlichen Begriffen handeln.

Noch bleiben aber einige Stobaiosstücke übrig, die sich nicht in den Rahmen der bisher besprochenen fügen. Es sind Nr. 7—11, die dem γάμος und der παιδοποιία (so Nr. 11, Anf. IV 603, 9) gewidmet sind, und Nr. 15, das die Verteilung der häuslichen Arbeiten zwischen Mann und Ehefrau erörtert. Es fragt sich, ob sie zu dem nämlichen Buche wie die vorigen gehörten. Nun beginnt Nr. 8 (IV S. 503, 9): *Οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἴκων ἀποδεδειγμένον . . .* Wenn auch die Stelle, auf die hier verwiesen wird, kaum, wie wir sehen werden, zu demselben Buche, dem unsere Fragmente entnommen sind (wenn auch demselben Werke), angehört, so deuten doch die Worte darauf hin, dass hier vom οἶκος die Rede war, wie ja das Wort auch in den Fragmenten über die Ehe sonst oft wiederkehrt. Ebenso beginnt Nr. 15 (IV 696, 22): *Πρὸ πάντων γε περὶ τῶν ἔργων, ὅφ' ὄν οἶκος συνέχεται.* Und wenn auch die Überschrift ἐκ τοῦ Οἰκονομικοῦ von zweifelhafter Echtheit ist, so erscheint sie doch dem Sinne nach richtig; auch Stobaios bringt die Ekloge in dem Οἰκονομικός betitelten Kapitel. Diese Fragmente gehören also demselben Abschnitte an, und die Worte *Πρὸ πάντων περὶ τῶν ἔργων* legen es nahe, dass in ihm das Kapitel über die häuslichen Arbeiten dem über die Ehe vorausging. Der Anfang von Nr. 7 (IV 502, 2): *Ἀναγκαῖοτάτος ἐστὶν ὁ περὶ τοῦ γάμου λόγος* bildet dann den Übergang von den häuslichen Arbeiten zur Ehe. Dass er Anfang eines selbständigen Abschnittes war, bezeugt das Fehlen eines Bindewortes. Die Notwendigkeit der Ehe wird, wie ich hinzufüge, dreifach bewiesen: 1) sie ist *κατὰ φύσιν* (Nr. 7—9)<sup>1)</sup>, 2) sie ist nützlich (Nr. 10, IV 503, 18), 3) sie ist sittlich schön (ebenda S. 505, 5). Nr. 11 enthält einen Zusatz zu dem Abschnitt über die Ehe und die vielleicht von Stobaios übergangene Kinderzeugung: den *λόγος περὶ τῆς πολυτεκνίας* (IV 603, 9).

Weiter scheint mir dieser Οἰκονομικός inhaltlich aufs engste mit dem Teil, der von dem Verhalten gegen sich und andere (*πῶς χρηστέον . . .*) handelt, zusammenzuhängen. Schon Prächter hat sämtliche Hierokleseklogen bei Stobaios unter dem Titel *Περὶ καθηκόντων* zusammenfassen wollen. In der Tat kehrt dieser Begriff in beiden von mir unterschiedenen Abschnitten immer wieder; ich zähle die von mir gesammelten

<sup>1)</sup> Vgl. die oben angeführte Stelle Diog. L. VII 1, 20: *τὴν πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργίαν φυσικὴν εἶναι.*

Stellen auf: Nr. 5 III 733, 6; Nr. 8 IV 502, 14 u. 21; 503, 9; Nr. 11 IV 605, 13; Nr. 12 IV 641, 4; 642, 8; 644, 11; Nr. 15 IV 697, 15. Aber unter *καθήκοντα* sind hier überall die *μέσα καθήκοντα*, die auf der *ἐκλογή τῶν κατὰ φύσιν* (Hierokles sagt III 502, 22 ungenau *ἐκλογὴν τῶν καθηκόντων*) beruhen, zu verstehen. Der Unweise kennt nur sie, während bei dem Weisen alle *καθήκοντα* als Tugendhandlungen *τέλεια*, d. h. *κατορθώματα* sind. Es ist bezeichnend, dass von diesen sowie vom *σοφός* und der *ἀρετή* (abgesehen von einem Rückverweise auf eine frühere Stelle, nach meiner Ansicht auf ein früheres Buch) in allen diesen Eklogen gleichmässig geschwiegen wird. Auch daraus scheint mir ihre Zugehörigkeit zu einem Buche hervorzugehen.

Hat nun dieses für sich bestanden, oder war es Teil einer grösseren Schrift? Überwiegende Gründe scheinen mir für letzteres, genauér dafür zu sprechen, dass ein oder mehrere Bücher ihm vorausgingen. Auf einen dieser Gründe hat Prächter schon hingewiesen. In Nr. 1 heisst es I 63, 10, nachdem die Unwandelbarkeit der göttlichen Beschlüsse erwähnt war: *Μία γάρ τις ἦν τῶν ἀρετῶν καὶ ἡ ἀμεταπτωσία καὶ βεβαιότης*. Das *ἦν* muss ein Hinweis auf eine frühere Erörterung der Tugendlehre sein, die regelmässig eine Einteilung und Aufzählung der Tugenden enthält, wie sie hier das *καὶ* (auch) vor *ἀμεταπτωσία* andeutet<sup>1)</sup>. Eine solche hatte aber in einem Buche über die mittleren Pflichten keinen Platz; wir wissen, dass unsere Fragmente die Tugenden sonst überhaupt nicht erwähnen. Einen zweiten solchen Rückverweis enthält Nr. 8 IV 502, 9 ff.: *Οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἴκων ἀποδεδειγμένον, ὡς τῷ σοφῷ προηγουμένως μὲν ἔστιν ὁ μετὰ γάμον βίος*. Man könnte denken, das sei ein Hinweis auf den Teil unseres Buches, den ich als *Οἰκονομικός* bezeichnet habe. Dagegen spricht aber entscheidend, dass hier vom Weisen geredet wird, für den in unserem Buche kein Platz ist und der auch sonst in ihm nicht erwähnt wird. Aber der Satz *γαμήσει ὁ σοφός* findet sich stets in dem letzten Teile der Abrisse der stoischen Ethik, der vom Weisen handelt.

<sup>1)</sup> Diese Tugend (*ἀμεταπτωσία* und *βεβαιότης* bilden eine Einheit, *μία*) erscheint zwar in den erhaltenen Abrissen nicht; aber bei Stob. II 73, 16 lesen wir: *ἄλλην (ἐπιστήμην) δὲ σύστημα . . . ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς . . . αἱ ἀρεταί· ἄλλην δὲ ξέν . . . ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου*.

Und aus Stob. II 109, 10 ff. sehen wir, dass der Satz in den Schriften über die *βίοι* stand, worauf auch unsere Stelle deutet. In dieser wurde aber auch das häusliche Leben des Weisen erörtert. So haben wir also Hinweise auf ein vorhergehendes Buch oder Bücher, in denen die Tugendlehre und die Lebensführung des Weisen erörtert wurden.

Zu einem ähnlichen Schlusse führen auch die Stobaiosfragmente (Nr. 1—3) über unser Verhalten zu den Göttern. Ich muss etwas ausführlicher auf sie eingehen, weil sie auch für die Erkenntnis des Inhalts unseres Buches aufschlussreich sind. Nr. 1 beginnt: *Ἐπιπροσδιληπτέον καὶ ταῦθ' ὑπὲρ τῶν θεῶν*. Es muss also etwas von Stobaios Weggelassenes vorausgegangen sein, etwa über die Art, wie wir die Götter verehren oder wie wir zu ihnen beten sollen (vgl. Zeller Ph. d. Gr. III 1<sup>4</sup> S. 320, 1 und 2). Es wird nun ausgeführt und begründet, dass sie unbeugsam sind. Daran schliesst sich unmittelbar<sup>1)</sup> Nr. 3: „Viel trägt aber zum sittlichen Verhalten gegen die Götter die Erkenntnis bei, dass Gott an keinem Übel (*κακόν*) schuld ist, sondern allein die Schlechtigkeit (*κακία*)“. Die Götter verursachen nur *ἀγαθά* und *εὐχρηστα*. Dass Gott nur Gutes gewährt, wird bewiesen und fortgeführt: *χαριζόμενος δὲ σὺν τοῖς ἀγαθοῖς καὶ τῶν μέσων ὅσα κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐστὶ ποιητικά τε τῶν κατὰ φύσιν*. *Ἐν δὲ μόνον αἴτιον τῶν κακῶν <ἢ κακία>*. Das letztere Wort fügt Wachsmuth nach Meineke zu. Die Lücke kann aber grösser sein; ich ergänze im Sinne der stoischen Lehre noch: *<κακὰ γὰρ ἐστὶ μόνα τὰ ἀμαρτήματα>*. *Ταῦτ' ἄ<ρα><sup>2)</sup> χρῆ διείληφέναι ὡς τῶν μὲν ἀγαθῶν* (nämlich der Tugenden) *αἰτίων ὄντων τῶν θεῶν, τῶν δὲ κακῶν τῆς κακίας*. Damit ist dargetan, dass die (wahren) Übel nicht von den Göttern herrühren. Aber, heisst es weiter, es gibt unter den *μέσα* (den *ἀδιάφορα*) auch einige *παρὰ φύσιν* und *δύσχρηστα* oder *ποιητικά τῶν τοιοῦτων*, wie Krankheit, Verstümmelung, Tod, Armut, schlechter Ruf, (*<κακῆς> δόξης* ist wohl zu ergänzen) und ähnliches. Woher stammen diese (sog.) Übel? Auch an ihnen ist oft die Schlechtigkeit schuld, zweitens aber auch die Materie (*ἕλη*),

<sup>1)</sup> Nicht Nr. 2, das ergibt sich aus der Gedankenfolge, wie ich sie oben wiedergebe. St. hat Nr. 3 herausgenommen, um sie (unpassend) seinem Kap. *Ἵτι οὐδεὶς ἐκὼν πονηρός* einzufügen. Aber Lemma und erster Satz zeigen, dass es zu *Τίνα τρόπον θεοῖς χρῆσιόν* gehört.

<sup>2)</sup> So lese ich, da ein Bindewort fehlt.

denn die Himmelskörper wandeln zwar durch ein gleichartiges Element, τὰ δ'ἐπίγεια . . . <ἄστυτά ἐστιν ὡς ἐνίοτε καὶ τῶν δυσχρήστων αἴτια εἶναι><sup>1)</sup>. Aber, fährt nun Nr. 2 fort, wenn auch die Götter nicht der (wirklichen) Übel Urheber sind, so fügen sie doch einigen manche solche (τοιούτων = δυσχρήστων) zu, in Gestalt von Schädigungen des Leibes oder der äusseren (sog. Güter), nicht aus Bosheit, sondern zur Strafe und Besserung. Das ist die strenge stoische Lehre; aufs bestimmteste werden die wirklichen Übel von den δύσχροστα d. h. den ἀδιάφορα παρὰ φύσιν (den ἀποπροηγμένα) unterschieden und gesagt, dass die Götter jene nie, diese bisweilen zu sittlichen Zwecken verursachten. Der Vorwurf ist also unberechtigt, Hierokles habe hier eine Kernlehre der stoischen Ethik unerwähnt gelassen, nach der die δύσχροστα keine κακά seien. Aber doch nur für den Weisen. Dem Unweisen veranlassen sie ein κακῶς πάσχειν, wie es II 182, 10 heisst. Die Beflissenheit, mit der hier von den uneigentlichen Übeln geredet wird, bestätigt daher, dass unser Buch von den Pflichten der Unweisen handelt. Das hat es gewiss in seinem Anfang hervorgehoben, wie es auch Cicero d. h. Panaitios in seiner Pflichtenlehre tut. Bemerkenswert ist dagegen, dass alle diese technischen Ausdrücke κακά — δύσχροστα, μέσα παρὰ φύσιν, ποιητικά nicht erklärt und unterschieden, sondern als bekannt vorausgesetzt werden. Das muss also vorher geschehen sein, kaum erst in unserem Buche, sondern in einem vorhergehenden, das die Grundlehren der stoischen Ethik, darunter auch die von den ἀγαθά und κακά, den ἀδιάφορα und ihren Arten, von den κατορθώματα und καθήκοντα theoretisch entwickelte.

Somit weisen die Stobaiosfragmente darauf hin, dass dem Buche, dem sie entnommen sind, ein Buch oder mehrere vorausgingen, das oder die eine vollständige Elementarlehre der stoischen Ethik enthielten. Der Anfang einer solchen liegt aber, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, in der Στοιχείωσις desselben Verfassers vor. Es ist daher wohl nicht zu kühn, anzunehmen, dass diese Stoiceiosis und unser Buch zusammen ein Werk über die stoische Ethik bildeten. Jene, die mindestens zwei Bücher umfasste, bildete unter ihrem besonderen Titel den ersten Teil des Werkes und gab die all-

<sup>1)</sup> So ergänze ich die Lücke II 182, 30 ungefähr; auf τῶν δυσχρήστων bezieht sich das folgende (I 64, 3) τοιούτων.

gemeine, strenge Ethik, die des Weisen. Daran schliesst sich unser Buch; es enthält die spezielle Ethik, die Lehre von den mittleren Pflichten wie sie der *ιδιώτης*, der Nichtweise, zu beobachten hat. Aus der Verschiedenheit des Inhalts erklärt sich auch die des Stiles.

Man könnte sich wundern, dass hier dem Abrisse der stoischen Ethik eine spezielle Pflichtenlehre zugefügt sein soll. Der des Laertios und des Stobaios geben eine solche nicht; sie handeln nur von der Ethik des Weisen. Panaitios und seine Nachfolger haben die Moral des Nichtweisen in besonderen Schriften behandelt, vielleicht schon Chrysipp in *περὶ καθήκοντος*. Aber dieser hat doch schon seinen theoretischen Büchern *Περὶ παθῶν* einen *θεραπευτικός* praktischen Inhaltes angehängt. Und dafür, dass der von mir angenommene Aufbau der Hieroklesschrift den Forderungen der späteren Stoa entspricht, darf ich mich auf den 94. und 95. Brief Senecas berufen. Sie begründen ihn im vollen Umfang. Zwei Teile der Ethik werden unterschieden: ein theoretischer und ein praktischer Teil, jener enthält die *δόγματα* (*decreta, scita, placita philosophiae*), die *universalia* über das *τέλος* und über die Güter und Übel, dieser die *specialia praecepta agendi* (*ὑποθήκαι*) und die Mahnung (*παραίνεσις*), nach ihnen zu handeln (*ἢ παρανετική*). Jener bezieht sich auf die vollkommenen Weisen (*iam perfecti viri ac summam consecuti felicitatis humanae*), dieser auf die *ιδιώται* (*imperfecti sed proficientes*). In Brief 94 wird nun gegen Aristo Chius bewiesen, dass auch dieser Teil (*ἢ παρανετική*) nötig und nützlich ist, in Brief 95 gegen andere Gegner (vielleicht Musonios), dass er nicht genügt, und zwar dass der theoretische Teil dem praktischen vorausgehen muss. Betont wird noch, dass auch die Pflichten begründet werden müssen<sup>1)</sup>. Ich brauche wohl nicht durch Einzelvergleiche noch ausdrücklich zu zeigen, dass die Einteilung und der Inhalt der Teile, so wie sie sich mir durch die Untersuchung für die Hieroklesschrift ergeben haben, genau diesen Forderungen entsprechen, und füge nur hinzu, dass Seneca 95, 12 die *decreta* des ersten Teiles mit den Elementen (*στοιχεῖα*) vergleicht, aus denen sich die Körperteile zusammensetzen, mit diesen die *praecepta* vergleicht, die aus den *decreta*

<sup>1)</sup> Der Kürze halber unterlasse ich es, die einzelnen Belegstellen, die sich nach Art Senecas über beide Briefe erstrecken, anzuführen und gebe nur eine Zusammenfassung.

abgeleitet werden. So fanden wir an mehreren Stellen der Stobaiosfragmente, also des zweiten Teiles der Schrift, Hinweise auf den theoretischen Teil oder Gedanken, die ihn voraussetzten. Und jener Vergleich der ethischen Elementarlehren mit den *στοιχεῖα* 95, 12 stimmt mit der Bezeichnung des sie enthaltenden Teiles als *στοιχείωσις* überein.

Aber die Übereinstimmung zwischen beiden Stoikern erstreckt sich auch auf Einzelheiten. Hauptsächlich der zweite Teil kommt in Betracht; er steht bei Stobaios im Vordergrund, von ihm lassen die Stobaiosfragmente mehr erkennen als vom ersten der Papyrus. Wir haben in ihnen noch diese Teile und ihre Aufeinanderfolge erkennen können: I. Pflichten gegen Personen; a) *πῶς ἑαυτοῖς χρηστέον ἐστίν* (Ausführung verloren, angedeutet Pflichten gegen unsern Körper); b) Pflichten gegen andere; 1) Pflichten gegen Höhere, a) *πῶς θεοῖς χρ. ἔ.*; β) *πῶς πατρίδι*; 2) Pflichten gegen Menschen, α) *πῶς γονεῦσι χρ. ἔ.*; β) *πῶς ἀδελφοῖς*; γ) *πῶς γυναικὶ καὶ τέκνοις*; δ) *πῶς συγγενέσιν*; II. *πῶς τῷ οἴκῳ χρ. ἔ.*; α) *Περὶ γάμου*; b) *II. ἔργων*. Eine in den Hauptpunkten entsprechende Einteilung (nur die Pflichten gegen sich fehlen) finden wir im Brief 95, 47—54: 1) *Quomodo sint di colendi, solet praecipi* (47); 2) *ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum* (51); 3) *Post deos hominesque dispiciamus, quomodo rebus sit utendum* (54). Das letztere wird nicht weiter ausgeführt, aber es entspricht wohl z. T. den Pflichten der Hausverwaltung. Auch die Nebenmenschen, gegen die wir Pflichten haben, werden in gleicher Weise und Folge genannt: 95, 45 *parenti, liberis, fratribus* (aus Brutus *Περὶ καθήκοντος*); 94, 1 *marito adversus uxorem*; 95, 27 *patri, liberis, amicis, hospitibus* und 94, 11 *amico utere, cive, socio* (die letzteren Arten der Nebenmenschen weisen auf solche, die gewiss auch Hierokles behandelt hat, vgl. Stobaios IV 761, 22 ff. *δημοτῶν, φυλετῶν, ὁμοεθνῶν, τοῦ παντός ἀνθρώπων γένους*). Zu den Pflichten des Hauswesens, wie wir sie bei Hierokles noch erwähnt fanden, vgl. 94, 15 *in matrimonio praecipies, quomodo vivat cum uxore aliquis* usw., auch 94, 8 *hoc viro hoc feminae* (s. Stob. IV 28, 21), *hoc marito hoc caelibi* (vgl. Stob. IV 502, 10 ff., wo aus dem Beispiele des Weisen gefolgert wird, dass auch der Unweise in der Regel heiraten soll, *κατὰ περίστασιν* unvermählt bleiben darf). Die *ἔργα* finden wir bei Hierokles (Stob. IV 697, 1 ff.) eingeteilt in solche ausser dem Hause, und zwar *τὰ κατ' ἀγρόν,*

τὰ περὶ τὰς ἀγοράς und in die κατοικίδια. Seneca zählt 94, 14 auf *faeneranti, colenti agrum, negotianti*. Aber auch die Forderung Senecas (94, 44), die *παράνοις* durch die Begründung der Pflichten wirksamer zu machen, erfüllt Hierokles; er begründet alle seine *praecepta* eingehend und zwar in derselben Weise wie Seneca. So beweist er die Pflicht der Ehe damit, dass sie natürlich, nützlich und sittlich ist (s. oben S. 103). Entsprechend lesen wir bei Seneca 95, 63: *adicimus* (als Begründung zweier Pflichten): *iustum est et honestum.* Ich erwähne noch, dass Seneca 95, 50 genau wie jener und in demselben Zusammenhange (*πῶς θεοῖς χρηστέον* Stob. II 9, 7) hervorhebt, dass die Götter nicht Ursache von Übeln sind, aber bisweilen strafen. Was er sonst darüber sagt, wird auch z. T. bei Hierokles gestanden haben.

So sehen wir, dass der Aufbau der ethischen Schrift des Hierokles mit seinen beiden Hauptteilen, der Stoicheiosis und der Pflichtenlehre, so wie ich ihn aus dem Erhaltenen zu erkennen glaubte, nicht allein steht, sondern z. B. bei Seneca in der Hauptsache genau so gefordert wird. Aber nicht nur von diesem. Seneca selbst beruft sich (Br. 94, 4) auf Kleantes, der *'utilem quidem iudicat et hanc (paraeneticam) partem, sed inbecillam nisi ab universo fuit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit'*. Er vertritt also dieselbe Ansicht, die Seneca begründet und Hierokles mir zu befolgen scheint, dass eine spezielle Pflichtenlehre nützlich sei, eine theoretische Ethik aber vorausgehen müsse, aus der die praktischen Ratschläge zu begründen seien. Neben den *decreta* (*δόγματα*) nennt er *capita*; ebenso fasst Hierokles mehrfach *δόγματα* in *κεφάλαια* zusammen (col. 6, 23; Stob. III 732, 15 u. IV 504, 22). Und Seneca beruft sich (95, 65) auch auf Posidon, der bekanntlich dem Kleantes besonders nahe stand und der *'non tantum praeceptionem (παράνοιον), sed etiam suasionem (ὑποθήκην) . . . necessariam iudicat'*. Wenn dieser noch die *ethologia* (*χαρακτηρισμὸν*) hinzufügt, die sittliche Vorbilder zur Nachahmung schildert, so stimmt auch damit Hierokles überein, bei dem wir Stob. III 502, 11 lesen *χερὴ . . . μιμῆσθαι τὸν νοῦν ἔχοντα*. Der Einfluss der Mittelstoa auf seine Pflichtenlehre ist an sich wahrscheinlich, da Panaitios, seine Schüler Hekaton und Posidon, dessen Schüler Athenodor *Περὶ καθήκοντος* vielbenutzte Bücher geschrieben haben. Er zeigt sich aber auch in Seneca und seiner Lehre (vgl. die Unterscheidung

theoretischer und praktischer Ethik, der für die Weisen und der für die Unweisen nach Panaitios) und im Gebrauche von Begriffen und Ausdrücken, die die ältere Stoa nicht oder in anderer Bedeutung verwendet: *ἀφορμὴ* steht Stob. IV 644, 10 im Sinne von „Antrieb“, während es bei Chrysipp das Gegenteil bedeutet (vgl. Hermes 85, 4 S. 364); *εὐρεσις τῶν καθηκόντων* (ebendort) stammt in diesem Zusammenhange von Panaitios (Hermes ebd. S. 365); *εὐθυμία* (Stob. 643 Z. 4, 8 u. 22) und vielleicht auch *εὐφροσύνη* (503, 23 u. 504, 16), beide als *εὐπάθειαι*, ebenso *εὐσταθής* (502, 20 u. 504, 18), sind wohl erst von Panaitios aus Demokrits Ethik in die stoische eingeführt. *Πρόσωπον* (*persona*) wird IV 660, 18, 661, 9, 672, 20 ebenso in den Seneca-Briefen z. B. 94, 19 u. 35, wie seit Panaitios oft, im Sinne von Person gebraucht; in der älteren Stoa findet es sich so nicht.

Als letzter Teil der Ethik, um darauf zurück zu kommen, findet sich der *ὑποθετικὸς λόγος* auch in deren Einteilung bei dem in der Sittenlehre stoisch gefärbten Akademiker Philon, dem etwas jüngeren Zeitgenossen des Panaitios (Stob. II 41, 23), mit der auch bei Seneca (94, 50) begegnenden und zu Hierokles passenden Wendung (Z. 16): *Εἰ μὲν οὖν ἐνεδέχετο πάντας εἶναι σοφούς. οὐκ ἂν ἐδέησε πλείονων ἔτι τόπων . . . ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν μέσως διακειμένων ἀνθρώπων πρόνοιαν ποιητέον, οὗς τινὰς ἐκ τῶν παραινετικῶν λόγων ὠφελεῖσθαι συμβαίνει κτλ.*

Ferner teilte der Akademiker Eudoros, der offenbar von der Mittelstoa beeinflusst ist, bei Stobaios II 42, 7 ff. die Ethik wie Seneca und nach meiner Ansicht Hierokles in einen theoretischen und praktischen Teil; der letztere aber schliesst bei Eudoros mit einem *ὑποθετικόν* und verwandten Unterteilen, zu denen ausdrücklich die Kapitel *περὶ καθηκόντων*, *περὶ βίων*, *π. γάμου* gezählt werden.

Endlich erscheint auch in der stoischen Einteilung der Ethik bei Diog. L. VII 84 als letzter Teil *περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν*. Als erster Gewährsmann dafür wird Chrysipp, als letzter Posidon genannt.

Das Ergebnis dürfte demnach sein, dass der Anschluss des Hieroklesbuches, das die Stobaiosfragmente enthielt, an die Stoicheiosis desselben Verfassers gut stoisch, besonders mittelstoisch ist.

Als Überschrift des letzten Buches hat Prächter *περὶ καθηκόντων* vermutet, mit gutem Recht; nur musste ein Kapitel

über diese schon in dem theoretischen Teile gestanden haben. Nun erscheinen bei Stobaios öfters die Ausdrücke *παράινεις* (IV 603, 13; 661, 6), *ὑποθήκη* (660, 16), *παράκλησις* (662, 4). Vielleicht war also die Überschrift dieses Buches *Ἡ παραινετική* (sc. *ἠθική*) (wie bei Seneca steht) oder *ὁ ὑποθετικὸς λόγος* (wie bei Philon und Eudoros).

Mit grösserer Gewissheit lässt sich der Titel ermitteln, den das Gesamtwerk des Hierokles trug, von dem die Ethik ein Teil war. Prächter hat fünf Suidasglossen herangezogen, die den Namen Hierokles enthalten (bei v. Arnim S. 64). Mit Recht erklärt er diesen für unsern Stoiker. Die erste lautet (p. 262 Adler): *ἐμποδῶν ἐχρήσατο δὲ τῇ λέξει Ἱεροκλῆς τε καὶ ἄλλοι ἀντὶ τοῦ ἐμποδίου. φηοῖν ἐν β' Φιλοσοφουμένων περὶ τῶν φιλοσόφων 'Τίς γὰρ αὐτῶν οὐχὶ καὶ ἔγνημε καὶ παῖδας ἀνείλατο καὶ οὐσίας ἐπεμελήθη μηδενὸς ἐμποδῶν ὄντος.* Damit vergleiche man die uns bekannte Stelle bei Stob. IV 22, 22 (S. 502, 9 ff.) unter dem Lemma *Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Περὶ γάμου: Οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἴκων ἀποδεδειγμένον, ὡς τῷ σοφῷ προηγουμένως μὲν ἔστιν ὁ μετὰ γάμου βίος, ὁ δ' ἄνευ γάμου κατὰ περίστασιν ὡστ' . . . δῆλον, ὅτι καὶ ἡμῖν ἂν εἴη καθήκον (τὸ γαμεῖν), εἴ γε μὴ τις εἴη περίστασις ἐμποδῶν.* Ich folgerte oben aus dem *ἔχομεν ἀποδεδειγμένον*, dass er diesen Beweis in einer früheren Stelle desselben Werkes geführt habe, und zwar in einem Kapitel *Περὶ οἴκων*, das in dessen theoretischem Teile stand, also wie ich annahm in der *Στοιχείωσις*, deren Anfang uns erhalten ist. Nun stimmt die Stelle, auf die sich Hierokles bei Stobaios bezieht, inhaltlich genau mit der des Suidas überein (auch das *ἐμποδῶν* erscheint in jener). Nur bietet Suidas die betreffende Stelle wörtlich, während sie bei Stobaios für den vorliegenden Zweck, die Frage nach der Ehepflicht zugestutzt ist. So wie sie bei Suidas lautet, entspricht sie genau den Forderungen an den Weisen, die unsere Abrisse (*Στοιχείωσις*) der stoischen Ethik in ihrem letzten Kapitel, dem *Περὶ σοφοῦ* aufstellen; so Stob. II 109, 16 *καὶ γὰρ γαμήσειν καὶ παιδοποιήσεσθαι . . . χρηματιεῖσθαι.* Da nun die *Στοιχείωσις* des Hierokles, wie ich nachzuweisen versuchte, die ganze theoretische Ethik umfasste, so müssen sich das Zitat bei Suidas und der Rückverweis bei Stobaios auf den letzten Teil der *Στοιχείωσις* beziehen. Arnim erkennt an, dass beide Hinweise auf dieselbe Stelle einer Hieroklesschrift gehen, glaubt aber, es könne eine andere Schrift als die

Stoicheiosis gemeint sein. Er wird dazu durch die Annahme gezwungen, die Stoicheiosis erörtere nur das *πρώτον οἰκείον*, die Telos- und Tugendlehre. Das habe ich als unwahrscheinlich erwiesen. Sie enthielt einen Abriss der ganzen theoretischen Ethik, so auch einen Abschnitt über den Weisen und in ihm einen über dessen häusliches Verhalten. Wenn also wie auch Arnim annimmt, Stoicheiosis und Pflichtenlehre zusammengehören, so muss der Hinweis in dieser *ἔχομεν ἀποδεδειγμένον* auf jene gehen; sonst hätte Hierokles die Schrift, in der er dies bewiesen hatte, nennen oder wenigstens (etwa durch *ἄλλῃ*) andeuten müssen. Wenn nun die Suidasglosse sich auf dieselbe Schrift, d. h. auf die Stoicheiosis bezieht, so folgt notwendig, dass diese als Ganzes den Titel *Φιλοσοφούμενα* trug. Arnim wendet erstens dagegen ein, dieser Titel sei für eine Ethik zu weit. Warum könnte aber Hierokles nicht an die Ethik noch eine Logik und Physik angeschlossen haben<sup>1)</sup>? Die Ethik muss allerdings zuerst behandelt sein. Denn die doppelt zitierte Stelle gehört nach Suidas dem zweiten Buche genannter Schrift an, das Papyrusfragment aber bildet den Anfang der Stoicheiosis, beginnt also das erste Buch. Nun wendet aber v. Arnim ein, für einen Spätstoiker sei die Ethik die Hauptsache gewesen, könne also nur den Schluss einer Gesamtdarstellung der Philosophie bilden. Dieser Schluss ist jedoch an sich nicht zwingend. Man kann auch mit dem wichtigsten beginnen und die beiden anderen Teile folgen lassen, um zu zeigen, dass diese Sittenlehre auch logisch folgerichtig und mit der Natur im Einklang stehe. Vor allem widerspricht die Ansicht v. Arnims dem, was uns über die stoische Anordnung der Teile überliefert ist. Man vergleiche darüber die Stellen, die v. Arnim selbst II 35—41 bringt, und Zeller IVa 4 S. 62 ff. Danach steht die Ethik meist nicht, wie er will, am Ende, sondern in der Mitte, und bald die Physik, bald die Logik am Anfange. Ja von einzelnen Stoikern wie Zenon und Chrysipp wird berichtet, dass sie bald so, bald so angeordnet haben. Es fehlen aber unter ihnen auch nicht solche, die mit der Ethik begannen; so heisst es von dem allerdings sonst unbekanntem Diogenes von Ptolemais bei

<sup>1)</sup> Arnim sagt S. XXII selbst: Ihre (der Prämissen für den Beweis der Kontinuität der Selbstwahrnehmung) erschöpfende Begründung konnte nur im Zusammenhange der stoischen Naturphilosophie gegeben werden.

Diog. L. VII 41: ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἀρχεται. Vor allem hat Seneca, dem doch Hierokles zeitlich und weltanschaulich nahesteht und dessen Forderungen sein ethisches Werk, wie wir sahen, zu entsprechen scheint, der Ethik die erste Stelle eingeräumt (vgl. Br. 89, 9 u. 14). Es liegt daher kein Grund vor, dem Hierokles eine solche Anordnung abzusprechen.

Von den andern vier Suidasglossen ist nur die erste (Nr. 2) wichtig, weil hier ein Zitat aus dem ersten Buche der Philosophumena gebracht wird. Wo es dort stand und wo die Wörter der übrigen Suidasglossen, ist müssig zu raten.

Das Ergebnis meiner Untersuchung ist somit folgendes: Hierokles hat unter dem Titel Philosophumena einen Abriss der ganzen stoischen Lehre verfasst. Er begann mit der Ethik. Sie zerfiel in zwei Teile. Der erste, die Stoicheiosis, enthielt die theoretische Ethik, deren Kern die Lehre von den wahren Gütern und Übeln bildete, und umfasste zwei Bücher. Vom ersten hat uns der Papyrus den Anfang erhalten, der vom πρώτον οἰκείον und vom τέλος handelt. Aus dem Ende des zweiten, der Schilderung des Weisen (χαρακτηρισμός Seneca Br. 95, 65 nach Posidon), rührt das Suidas-zitat, auf das auch eine Stobaiosstelle hinweist, während eine andere sich auf die Tugendlehre bezieht, eine dritte die Lehre von den ἀδιόφορα voraussetzt, Lehren, die in den ersten beiden Büchern erörtert sein müssten. Der zweite Teil behandelt, wahrscheinlich in einem, dem dritten Buche die speziellen Pflichten des Nochnichtweisen. Er hiess vielleicht ἡ παρανετική, ὑποθετική oder ähnlich. Von der Logik und Physik ist uns nichts erhalten. Möglich, dass Hierokles sie gar nicht geschrieben hat.

Auf das Erhaltene im einzelnen einzugehen ist nicht meine Absicht. Dass mittelstoischer Einfluss sich — ebenso wie gelegentlich bei Seneca und Gellius — bemerkbar macht, habe ich zu zeigen versucht, schon in der ausführlichen Behandlung der Pflichtenlehre, die den sonst erhaltenen Abrissen (Diog. L., Stob., Cicero D. fin. III) fremd ist, dann auch in der Terminologie, die wohl im ersten Teile näher erklärt war. Aber die Schrift ist überhaupt kein Abriss gleich jenem des Diogenes und Stobaios. Es ist keine Schulschrift, sondern ein litterarisches, für die grössere Öffentlichkeit bestimmtes Werk. Es zählt die decreta und praecepta nicht nüchtern auf, wie jene tun, sondern gibt ihnen eine wirksame Fassung

und begründet sie — der Forderung Senecas entsprechend — eingehend und in einer Form, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Gemüt anspricht. Ich kann mich daher dem ungünstigen Urteile bes. v. Arnims nicht ganz anschliessen<sup>1)</sup>. Grundsätzlich Neues zu bringen lag nicht in der Absicht und gewiss auch nicht in der Kraft des Verfassers; Rhetorik macht sich, und zwar in beiden Teilen — wie übrigens schon bei Posidon und sicher auch bei Seneca — geltend. Aber sie ist dem Zwecke angemessen und meist ansprechend. Die Analogien und Vergleiche, die er in seinen Beweisen bringt, sind in Gedanken und Ausdrücken oft wirksam und bisweilen wohl auch neu. Vielleicht verfolgt das ein anderer, die vorzüglichen Vorarbeiten Prächters und v. Arnims benützend, einmal näher. Jedenfalls scheint mir die Schrift für das 2. Jahrhundert n. Chr. keine unerfreuliche Erscheinung.

Magdeburg.

Robert Philippson.

---

<sup>1)</sup> Auch sein Vorwurf S. XXXII scheint mir nicht richtig: Kinder, heisst es Kol. 7, 5 ff., schliessen im Dunkeln, wo sie keine Gegenstände sehen, die Augen, um so durch die Freiwilligkeit sich das Selbstbewusstsein zu bewahren. A. meint, diese feine Beobachtung habe in der Quelle zu dem Beweise gehört, dass unser Selbstbewusstsein von der äußeren Wahrnehmung abhängig sei. Zugegeben! Dann ist aber des Hierokles Verwendung der Tatsache kein Missgriff, sondern richtig und besonders fein.