

## JUNKOS UND ARISTON VON KEOS ÜBER DAS GREISENALTER<sup>1)</sup>

Die Auszüge des Stobaios aus der Schrift des rätselhaften Junkos *Περὶ γήρωσ* haben in dem Breslauer Gymnasialprogramm von Friedrich Wilhelm (König-Wilhelms-Gymnasium Breslau 1911) eine in mancher Beziehung ausgezeichnete Bearbeitung erfahren. Im besonderen ist seine eine Aufstellung, dass nämlich Abhängigkeit von Ciceros 'Cato maior' nicht nachweislich sei (19. 16. 18), anzuerkennen. Was Jos. Ant. Aloys Faltin, *Die Juncus-Fragmente bei Stobaeus* (Freiburg i. Breisg. 1910 Dissert. 57 ff.) lehrte und Johannes Schroeter, *De Ciceronis Catone maiore* (Weidae 1911, Leipziger Dissert. 61) kurz mitteilte, geht in die gleiche Richtung. Doch hat Wilhelm über dem Bestreben, die *loci communes* in der Junkos-Schrift vorzuführen und die Unterschiede zwischen Cicero und Junkos<sup>2)</sup> scharf heraustreten zu lassen, die ihm bekannten Übereinstimmungen zwischen beiden<sup>3)</sup> nicht genügend in Anschlag gebracht. Wie wäre es, wenn Junkos, der sich schriftstellerisch, gelinde gesprochen, so wenig erprobt hat, dass das gesamte Altertum von seiner Philosophie bis auf Stobaios und den offensichtlich aus Stobaios' Auszügen den Schluss auf einen 'Philosophen' Junkos machenden Photios keine sichtbare Kenntnis nahm, ein übler Plagiator des von Cicero im *Cato maior* mit so bedeutsamer Miene erwähnten Tithonos aus der Feder Aristons des Keers wäre? Kehren wir einmal Versuches halber die Beziehung um und fragen: Was und wie könnte Cicero von Junkos' Vorlage gelernt haben? Falls wir so zur Annahme weitgehender Abhängigkeit des *Cato maior* von den Ideen der Junkos-Schrift kämen, würden wir damit zugleich einen Einblick in die Geschichte antiker Gemeinplätze erhalten, nach deren

<sup>1)</sup> Es sei gestattet, diesen Aufsatz Leonhard Dittmeyer noch zum 80. Geburtstag zu widmen.

<sup>2)</sup> Die Belege werden im Folgenden nach Henses Seitenzahlen gegeben.

<sup>3)</sup> Vgl. auch 50, 1, 27 *ὁ μὲν* (sc. *ὁ γέρων*) *διελθὼν τὸ μέγα πέρατος, ὅπερ εἶναι λέγω (!) τὸν βίον, κατάρως ἐπὶ τινα λιμένα κτέ* mit Cic. 71 *ut quo propius ad mortem accedam, quasi terram videre videar aliquandoque in portum ex longa navigatione esse venturus.*

Herkunft ja auch gefragt werden muss. Ganz allgemein darf jetzt schon behauptet werden: Es ist nicht wahrscheinlich, dass ein griechischer Freigelassener aus einem der ersten nachchristlichen Jahrhunderte ein solches popularphilosophisches Elaborat fertigte, ohne in Gedanken und Fachausdrücken bei einer der nacharistotelischen Schulen Borg aufzunehmen, wie wir dies von den Neupythagoreern, von Plutarchos aus Chaironeia und anderen wissen. Bringt doch Epikuros sogar in den nicht eben umfangreichen Teil eines Briefes über das Greisenalter die Ausdrücke ἔννοια, τήρησις, δόγμα und seine Freundschaftslehre hinein<sup>4)</sup>. Bei Junkos aber vermag ich weder stoisches, noch epikureisches noch skeptisches Begriffsgut festzustellen.

Nehmen wir nun einmal die Einkleidung des Dialogs vor — ein solcher war, wie längst erkannt ist, die Junkos-Schrift —, so besteht grosse Wahrscheinlichkeit, dass ein jüngerer Mann wie bei Cicero das Gespräch einleitete und Tithonos ähnlich wie Cato bei Cicero im Stile des sog. aristotelischen, eigentlich des greisenhaft-platonischen Dialogs die Hauptkosten der Unterhaltung trug. Aber im Unterschied von Cicero, der seine Laelius und Scipio gewiss nicht Unverschämtheiten gegen den hochverehrten Greis Cato konnte vorbringen lassen, legt der Junkos-Autor dem jüngeren Mann scharfe Anklagen gegen das Greisenalter in den Mund. Der von dem Jüngeren um Auskunft Gebetene wird demnach gar nicht ein Greis im menschlichen Sinne gewesen sein. Doch fällt auf, dass der Verteidiger des Greisenalters beim sog. Junkos den Angreifer einmal mit der Klasse der ἀμύητοι φιλοσοφίας unter nur ganz leiser Milderung des Verdikts zusammen nimmt: 53, 35; 1108, 11 f. καὶ σοὶ μὲν ἴσως, μᾶλλον δὲ ἄλλῃ τινὶ τῶν ἀμύητων φιλοσοφίας, δόξει τὸ πρᾶγμα χαλεπὸν εἶναι. Ciceros Cato durfte noch deutlicher, insofern er keinen Anwesenden meint, § 85 in seiner bäuerlichen Gradheit sagen: *sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent*. Fast ironisch ist bei Junkos der Ton 50, 1, 27; 1030, 15 f.: ἤλπισας ἐκπλήξειν οὐδὲν ἤττον κάμει τὸν ἀντιλέγοντά σοι; denn der Verteidiger widerlegt den dort verhandelten λόγος sehr leicht. So wird auch die Anrede ὦ οὗτος 50, 3, 99;

<sup>4)</sup> Die Kenntniss von diesem Briefe schulde ich Herrn Koll. Jensen, dem auch hier für seine Güte gedankt sei. Ein Schüler Jensens wird dem Brieffragment (Papyr. Hercul. 1251) eine Bearbeitung widmen.

1061, 5 nicht ganz gnädig und das ᾧ φίλε 50, 1, 27; 1027, 16 beinahe so gemeint sein, wie der Münchener bei Widerlegungen und angriffslustigen Reden sagt: 'Mei Liaber!' Die Stimmung des Alten verrät sich ferner darin, dass er das ganze Verfahren als (gerichtlichen?) ἀγών (τοῦ παντὸς ἀγῶνος 50, 1, 27; 1030, 14)<sup>5)</sup> und eine Sache des Spottes (χλεύη) seitens des anderen (ebd. 1030, 15) und einen vorübergehenden Tadel des Anklägers als καταγέλασαι (50, 1, 27; 1028, 19)<sup>6)</sup> kennzeichnet. Dazu passt dann, dass der Hauptredner 50, 1, 27; 1026, 11 seine eigene Ansicht (τὴν ἑμαυτοῦ γνώμην) von der der alten und neueren Philosophie scharf absetzt, nachdem ihn der Gegner 50, 2, 85; 1050, 2 (γνώμην!) dazu herausgefordert hätte. Wer war aber als jener Greis gedacht? Offenbar eine Gestalt, die sich auf dem Greisenalter 'festsetzt' und nicht nur immerfort an Langsamkeit und Schwerbeweglichkeit zugenommen hat, sondern ewig zunimmt (ἀεὶ γιγνόμενον 50, 2, 85; 1049, 17f.); das kann nur einer sein, dem ewiges Leben geschenkt ist, aber nicht ewige Jugend. Also eine Gestalt wie Tithonos. Der Ankläger des Greisenalters hätte sonach mit einigen Genossen<sup>7)</sup>, darunter offenbar Greise, die augenscheinlich schon der Hinweis auf die Todesnähe tiefst erschüttert hatte (ἔδοκει γὰρ οὗτος — sc. ὁ περὶ τοῦ θανάτου λόγος — ἐνίους τῶν παρόντων ταράττειν κτέ 50, 1, 27; 1030, 12ff.), den Tithonos irgendwo aufgesucht, um ihn in einem Streite zwischen Alten und einem (oder mehreren) Jungen als philosophischen Schiedsrichter zu hören. Jetzt wird der zweimal vorkommende Ausdruck τὰ ἀνθρώπεια κακά (50, 3, 9; 1063, 16; 50, 1, 27; 1028, 6) und die Wendung τὰ ἐν ἀνθρώποις<sup>8)</sup> πράγματα (50, 3, 9; 1060, 14) verständlicher. 50, 2, 85; 1049, 14 heisst es vom Hauptredner, er habe die menschliche (ἀνθρώπειον) Eudaimonia hinter sich gelassen und sei fortgezogen (? παραμειψάμενον). Er spricht also gleichsam von einem übermenschlichen Standort der Betrachtung aus. In solch einem Munde nimmt sich die Selbstverständlichkeit, mit der der Alte am Schluss vom Totengericht erzählt, allein gut aus. So würde sich auch der Ton der Verachtung erklären, in dem die doch von allen antiken

<sup>5)</sup> Daher auch das Beibringen von τεκμήρια καὶ πίστεις 50, 3, 9; 1063, 17, eines 'μαρτυς' 50, 1, 27; 1026, 16, von μαρτύρια 53, 35; 1108, 25.

<sup>6)</sup> Vgl. κατάγελωσ Ariston bei Knögel 51.

<sup>7)</sup> So schon Hense.

<sup>8)</sup> So mit Recht Gesner.

Philosophen gerühmte Eudaimonie als bloss 'sogenannte' bei Junkos hingestellt ist (τὸν λεγόμενον εὐδαίμονα 50, 2, 85; 1050, 20 f.). So der Nachdruck, mit dem sich der Hauptsprecher auf die längst bewunderte Lehre uralter weiser Männer be ruft und eine Weisheit von gestern und vorgestern (οὐδὲ νεώτερον ἐχθές που καὶ πρῶην εὐρεθέντα), die nur mit Mühe Beifall fand, verschmäh (50, 3, 9; 1060, 11 f.). Auf Ciceros Lob für das canorum der Greisenstimme fällt so, wie bereits Wilhelm<sup>9)</sup> bemerkte, auch Licht durch das Wort des Junkos 50, 1, 27; 1029, 17 ff.: ἔστιν ἰδεῖν τοὺς πλείστους γέροντας . . . φωνῇ . . . ἡδεῖα καὶ τῇ τῶν τεττίγων λειριοέσση χρωμένους. Wenn auch einem Peripatetiker gerade der Vergleich mit den Zikaden nahe lag, so nahm sich im Munde einer Zikade der Vergleich doch recht witzig aus. Theophrastos und Ariston der Keer sind ja nicht ohne Witz. Und Schroeter selbst sagt, nur der Peripatetiker Hieronymos erzähle, dass Eos ihren Gemahl in eine Zikade verwandelt habe, um sich unaufhörlich an ihrer Stimme (φωνή) zu erfreuen. Das könnte Hieronymos wohl aus unserem Dialog haben. Die Ausdrücke βραδύτερος<sup>10)</sup> und δυσκίνητος (letzterer Ausdruck auch aristotelisch) können wie auf den σκώληξ, so sehr gut auch auf eine Zikade gehen (s. den Index Aristotelicus unter βραδύς, δυσκίνητος, σκώληξ und τέττιξ). In Ciceros Cato maior, der sich ja selbst auf des Keers Ariston Tithonos bezieht, kann § 18 non . . . *velocitate* aut *celeritate* corporum res magnae geruntur, sed consilio, auctoritate, sententia (γνώμη), quibus non modo non orbari, sed etiam augeri senectus solet sehr wohl eine Antwort auf jene Kennzeichnung sein. Dann würde eben die Zikade deshalb von den Fragenden aufgesucht worden sein, weil der in ihr steckende Tithonos als besonders weise galt; von seinem Seitenbild Cato maior betont in der Tat Cicero oft genug die sapientia. Dass im Kreise der ältesten Peripatetiker von der Hellheit der Greisenstimme die Rede war, lehrt Problem. XI 62, 906 a, 1, wo es heisst, die Greise hätten vielleicht deshalb eine hohe Stimme, weil bei ihnen die Luftbewegung eine raschere sei.

Ganz so sonderbar, wie es uns ohne genauere Kenntnis der von Ariston gegebenen Winke erscheint<sup>11)</sup>, war die Wahl

<sup>9)</sup> S. 17.

<sup>10)</sup> Die Form Theophr. De odor. XI 54.

<sup>11)</sup> S. Rud. Hirzel, der Dialog 336 Anm. Dazu Schröter 53.

der Zikade Tithonos doch nicht gewesen<sup>12)</sup>. Hatte doch bereits Epikuros in einem Briefe auf die Greisenweisheit des Tithonos aufmerksam gemacht. Der weise Greis — das etwa ist der Gedanke des Gartenphilosophen — hat die Vollendung des Tithonos und heroischer Männer erreicht<sup>13)</sup>. Und so echt epikurisch neu die Grundhaltung des Briefes ist, so stimmt doch Junkos mit Epikuros im Gebrauch der Verba ὑπομένειν, ὑπολείπειν, ἀπαλλάττειν, θαρρεῖν, des Adjektivs πολυχρόνιος, in dem Bilde der καρποί, im Hinweis auf die Macht der philosophischen Lehre (κατὰ τὴν φιλοσοφίαν λόγος Junc.; θεσμός Epikuros) wie in der Überzeugung von der seelischen Tüchtigkeit, besonders auch von dem wirtschaftlichen Sinn gewisser Greise überein. Sicher galt Tithonos als eine Gestalt, die vom ewigen Leben nichts hatte, da ihm mit dem ewigen Leben nicht zugleich die ewige Jugend verliehen wurde. Aber warum sollte es einem Philosophen verwehrt gewesen sein, dem Urteil des homerischen Hymnus auf Aphrodite und dem des Mimnermos über das Greisenalter des Tithonos eine neue Auffassung ebenso entgegenzusetzen, wie er gegenüber der Klage des von der Nanno verschmähten Elegiendichters über die Hässlichkeit des Greisenalters eine gegensätzliche Ansicht tatsächlich vertrat? Zeigt doch Junkos, dass das Greisentum nicht, wie Mimnermos gemeint hatte, ein κακὸν ἄφθιτον und dass auch der Tod nichts Drückendes (ἀργαλέον) und Erkältendes (vgl. ῥίγιον) sei (Mimnerm. bei Stobaios Floril. 50, 2, 68; 1045, 3). Es konnte einem Philosophen wohl in den Sinn kommen, einen Geist, der ein Ende des Lebens nicht vor sich sah — auf das Drohen des Lebensendes hatten die Gegner des Greisenalters Gewicht gelegt und legen auch Epikuros und Junkos Gewicht —, der zugleich auf eine unübersehbare Reihe von Jahren zurück-sah, der noch von Zeitgenossen des Philosophen fragend angegangen werden konnte, der endlich von himmlischen Dingen und vom Sein der Menschen nach dem Tode gut Bescheid

<sup>12)</sup> Vielleicht gäbe eine Geschichte der antiken Vorstellung von der Grille und Baumgrille, Zikade Deutungen an die Hand. Aristoteles lässt die Zikaden auf dem Rohr leben, aus dem die Rohrpfife gemacht wird, oder auf dem Ölbaum; man könnte sonach an Beziehung des Tithonos zur Musik oder Dichtkunst denken. Sie nähren sich nach Aristoteles nur von Tau; die grossen, spät entstandenen singen (hier ein Dichterwort des Stesichoros!).

<sup>13)</sup> So die Übersetzung Jensens, dem ich auch diesen Hinweis danke.

wusste, zum Träger der wahren Gedanken über das Greisenalter zu machen. Trotzdem hat Cicero in der 'Fabel' des aristonischen Tithonos zu wenig 'auctoritas' gefunden (3), wie er ja auch von der 'Rede' des Mannes sagt: *nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet* (De fin. V 13). Daher entzieht er dem Tithonos die durchgängige Rede (*omnem sermonem* 3. Vgl. Junc. a. a. O. ὁ πᾶς ἀγών). In Catos Wort, er würde sich nicht gerne wie Pelias wieder zusammenkochen (§ 83) und nicht von neuem zu einem in der Wiege schreienden Kinde machen lassen (*ut repuerascam et in cunis vagiam*), äussert sich wohl Spott auf die Tithonos-Idee Aristons, von dem indes dort das Bild von der Reise zum Besseren (*ad meliora*) und das vom vollendeten Stadium-Lauf angeregt ist.

Dem bisher gewonnenen Ergebnis widerspricht nicht nur nicht, sondern mit ihm reimt sich nicht schlecht, was wir an Brosamen vom Tische des varronischen 'Tithonos' haben, wie schon Moore erkannte: *IV. sic invitata matura anima corporeum corticem facile relinquit* fügt sich nicht übel jenem Zusammenhang bei Junkos (53, 35), wo vom Aufstieg der greisen Seele aus dem lastenden Leibe nach dem Himmel hin die Rede ist; *invitata* deutet darauf, dass der Tod die Seele nach oben einlud, so wie Junkos den Tod als Seelenleiter nach oben kurz schildert (1109, 9f.; ein ähnliches Bild 6, 11, 28). Der Vergleich des Leibes mit einer Baumrinde entstammt der von der Landwirtschaft befruchteten Phantasie des Römers Varro und auch der Vergleich der Seele mit reifem Obst wird, obwohl er von Junkos' Vorlage angeregt sein kann, daher kommen. Mehr im Sinne des Junkos ist § 77 *compages corporis* bei Cicero. Varros Satz: *quam dereliquit multicupida iuvenitas* (II) kann aus der Stelle gezogen sein, wo es vom Greise heisst, er sei losgekommen von dem Triebe nach ἀφροδίσια (50, 1, 27; 1027, 7 ff.), oder aus jener anderen, wo so lebhaft geschildert wird, wie die reine Seele des Menschen mit dem Aufwachsen des Leibes sich in hundert Lüste verstrickt (50, 3, 9; 1062, 15 ff.). Das 'qua voluptate aevitatis (= ἡλικίας) extimam attigit metam' (I) gehört zu dem Abschnitt, wo die Seele des Greises freudeerfüllt ob des Genossenens im Stadium den Kranz erlangt und ordnungsgemäss aus dem Kampf ausscheidet, der νέος aber hinfällt und ohne Kranz hinausgeschafft wird (ἐξεκομίσθη Junc. 50, 1, 27; 1031, 5). Das Bild des Stadium-Laufes hat auch auf Cicero tieferen Eindruck gemacht; er verwendet es sogar

§ 83 (quasi decurso spatio ad carceres a calce revocari), wo er die Tithonos-Idee des Keers spöttisch behandelt. Varros Worte *ac mammam lactis sugentem pascere pupum* (III) passen am besten zu Junc. 50, 1, 27; 1029, 14 ff. οὕτω δὲ καὶ παιδὸς ἀψάμενον (sc. τὸ ἀληθὲς κάλλος) αὖξεται καὶ μειρακίῳ σύνεστι καὶ μᾶλλον ἐκτρεφόμενον δὴ καὶ κοσμούμενον ὑπὸ τῆς ὥρας νεανίσκῳ τε συμπαρομαρτεῖ καὶ γηράσκοντος οὐκ ἀπολείπεται; das μᾶλλον ἐκτρεφόμενον zwingt zu dem Schluss, dass die Schönheit schon im παῖς genährt wird, und pupus beweist, dass Varro wie Junkos die Lebensalter bis ins Genaueste unterscheidet. Auch 50, 3, 9; 1062, 15 hat Junkos das Bild τρεφόμενον καὶ αὖξανόμενον τοῦ σώματος, nur in etwas allgemeinerer Form. Endlich liessen sich die Worte *risi multum, lusi modice* (V) noch etwa von einer Zikade erwarten, die sich ihrer hellen Stimme rühmte und deren Gesang Eos so schön fand; das *modice* würde mit dem peripatetischen μετρίως zusammenpassen. Wenn Seneca für seine Apokokyntosis sich an Varros Satire gehalten haben sollte, würde *vincunt* (sc. *stamina*) *Tithoni, vincunt Nestoris annos* (4) eine weitere Berührung zwischen Varros Tithonos und Junkos ergeben<sup>14)</sup>.

Eine erschöpfende Durchprüfung der immerhin nicht unausgedehnten Junkos-Schrift liefert ferner den Satz: Junkos hat keinen Gedanken ausgesprochen, den nicht ein platonfreundlicher Schüler oder baldiger Nachfolger des Aristoteles bringen konnte<sup>15)</sup>, und keinen Terminus verwendet, von dem nicht das Gleiche gälte.

Verdientermassen steht bei unserem Thema der der Ethik entnommene Gedankenstoff voran! Als allgemeines Ziel des Lebens ist die εὐδαιμονία vorausgesetzt: 50, 2, 85; 1049, 14 συνελόντι εἰπεῖν τὴν ἀνθρώπειον εὐδαιμονίαν. 1050, 20 f. τὸν λεγόμενον εὐδαιμόνα. Dass diese Eudaimonia wesentlich im vernunftmässigen Leben besteht, ist zwar nicht aus-

<sup>14)</sup> In den *Carmina Priapea* ed. Buecheler werden Tithonos, Priamos und Nestor, offenbar als Greise, nebeneinander gestellt (LVII 4. LXXVI 4).

<sup>15)</sup> Das würde schon in die Augen springen, wenn man lediglich Zellers Darstellung der theophrastischen und der aristonischen Lehre vergleiche. Doch ist es zweckdienlicher, stets auch Aristoteles und eigene Schriften des Theophrastos, zugleich mit steter Berücksichtigung des Platon heranzunehmen. Wir geben dort, wo die *Indices verborum* zu den einzelnen Schriften (z. B. von Wimmer, Ross-Fobes) ausreichen, keine Stellennachweise.

drücklich gesagt, aber doch überall vorausgesetzt, wo von der Erreichung des bestmöglichen Zustandes mit Hilfe vernünftiger Akte die Rede ist. Eine Veranlassung, sich über das Hauptziel des Lebens definitiv auszulassen, lag bei der Natur des Themas nicht vor. Immerhin wird der Fachausdruck τέλος zweimal recht bedeutsam gebraucht. Und die Rolle des λόγος schimmert in der Verdammung des θυμός ἀλόγιστος 50, 3, 9; 1062, 23, vor allem aber in dem Satze 50, 1, 27; 1027, 9ff. durch: ὅποτε τῆς μὲν ψυχῆς τὸ ἀλόγιστον<sup>16)</sup> δὴ καὶ ἐπιθυμητικὸν εὖδοι διαφυγὸν πονηροῦς δεσπότης, τὸ δὲ λογιστικὸν ἀπολαύει διὰ τῆς ὄψεως τῆς κατὰ τὸ κάλλος ἡδονῆς. Kein Zweifel, dass hier ein Kenner Platons spricht; aber mit δεσπότης, was auch an des Aristoteles Theorie vom Hausvater als δεσπότης gemahnt, und mit ἀπολαύει, was an des Aristoteles und des Theophrastos Begriff des βίος ἀπολαυστικός nicht minder erinnert als das ἀπολαύσεις 50, 2, 85; 1049, 13, könnte sich peripatetische Färbung eingeschlichen haben. Einer sehr feingeistigen Lebensanschauung entsprang das Ideal des Wahrsein-Wollens (ἀληθῆς εἶναι 53, 35; 1107, 17)<sup>17)</sup>. Wenigstens als gottgeschenktes Lebensgut unter anderen tritt der νοῦς ἡδὴ βέβαιος beim νέος hervor (50, 2, 85; 1052, 5); das ἡδὴ βέβαιος will wohl besagen, dass die angeborene Vernunftanlage sich aus der Unbeständigkeit der Kindheit heraus zur Festigkeit entwickelt hat; das ist aristotelisch gedacht, aber βέβαιος geht auf Platons Lehre zurück.

Deutlich und oft genug kommt bei Junkos zum Ausdruck, dass zum guten Leben die richtigen Werke (ἔργα) gehören: 50, 2, 85; 1049, 13. 50, 3, 9; 1063, 18. 50, 1, 27; 1026, 10. 53, 35; 1108, 27. Vgl. das Verbum ὄρᾶν 50, 3, 9; 1061, 1, 3. 53, 35; 1108, 25 (ποιεῖν 50, 3, 9; 1061, 21 u. ö.). Auch πράγμα erscheint gelegentlich. Das entspricht ganz dem bekannten Energismus des Aristoteles. 50, 3, 9; 1061, 19f. sind τρόποι, ἡθῆ und ἔργα unterschieden und zueinander in Beziehung gebracht; 53, 35; 1108 folgen πράξεις, ἔργα, λόγοι (Rede) aufeinander. Wort und Werke trennt wie Junkos 1108, 24 (τὰ ἔργα ἐπὶ τοῖς λόγοις) auch Ariston der Keer XIII 24 διὰ λόγων ἢ ἔργων (Knögel 53). Und der ἡδονή ist ganz wie

<sup>16)</sup> Vgl. 50, 3, 9; 1063, 8 ἀλογιστία.

<sup>17)</sup> Das Ideal des ἀληθῆς εἶναι βούλεσθαι macht sich bei Theophrastos De odor. XI 54f. so geltend: εἴη μὲν γὰρ ἂν λέγειν καὶ ὅτι φαντασία καὶ οὐκ ἀλήθεια διὰ τὸ μὴ εἰωθός· εἰ δ'οὔν καὶ ἀληθές ἔοικε κτέ.

bei Aristoteles die Stelle als Nachfolgerin der ἔργα zugewiesen: ἡδονὰς αἱ πᾶσιν (!) ἔργοις ἔπονται 50, 2, 85; 1049, 13. Dass in einer populär gemeinten Schrift der Schulausdruck ἐπιγίνονται vermieden wurde<sup>18)</sup>, war naheliegend. Diese Bestimmung ist demnach gar nicht epikureisch und wir haben somit keinen entscheidenden Grund, dem Junkos an den anderen Orten ein Epikureisieren zuzuschreiben, wo die ἡδονή als wertvoll erscheint, wie 50, 2, 85; 1050, 5 (ἡδύ). 1051, 2. 50, 1, 27; 1027, 7, 12; 1031, 1 ff. Nicht einmal der junge Mensch also, der das Greisenalter anklagt, spricht als Epikureer, für den Epikureer besteht die Eudaimonia in der ἡδονή selbst! 50, 3, 9; 1062, 16 werden gewisse ἡδοναί sogar mit den ἀδικίαι zusammengefasst (vgl. 1063, 6). Wenn 53, 35 behauptet wird, die Lüste würden bei gewissen Leuten an sich bewundert, so kann das sehr wohl den Sinn haben: Nicht als Ziel, sondern nur als ἐπιγινόμενον haben die Lüste Wert. Mit τινές<sup>19)</sup> könnte Epikuros mitgetroffen sein; aber die Annahme ist nicht nötig, Aristoteles gebraucht τινές auch für einen Einzelnen. Junkos hat bei der Abwehr vornehmlich leibliche Lüste im Auge und so darf vorzugsweise an Aristippos und seine Schüler gedacht werden. Hier eine Bemerkung über das Wort ἔρωσ: 50, 3, 9; 1062, 20 ff. wird sehr lebendig geschildert, wie gewisse Lüste den νέος vorantreiben (αἱ μὲν ἐπὶ τινὰς ἔρωτας οὐ νενομισμένους οὐδὲ τοῖς θεοῖς φίλους) und wie man den Schlechtigkeiten beschönigende Namen gibt, z. B. die sündliche Liebe (ἐρώση) zu Tochter oder Mutter τὸν <τῶν Περσῶν> ἔρωτα συνήγορον nennt (1063, 3). Wohl durch diese Sprechweise und auch durch das Wort ἔραστής mag trotz Platons Veredelungsversuch das Wort ἔρωσ ganz herabgesunken sein. Ausser der berühmten Metaphysikstelle, nach der Gott als Gegenstand eines ἔρωσ die Welt bewegt, bezeichnet der Ausdruck bei dem Stagiriten gemeine (sinnliche) Liebe. Dem Theophrastos gilt die leidenschaftliche Liebe

<sup>18)</sup> 50, 2, 85; 1050, 9 heisst es von einem Gefühl der Todesfurcht, es folge immer dem Greisenalter: 50, 1, 27; 1027, 16 ff. steht: τὸ ἐθέλειν μετὰ σπουδῆς οὐτινοσοῦν τυγχάνειν διαμαρτίας ἐπομένης λύπην ἐπάγει (!). Also der Sinn von ἐπεσθαι ist klar. Das Wort gebraucht einmal Alexander Aphrodisias, wo er Theophrastos' Idee der κοινωνία der ἀρεταί erläutert: De an. I 155 b. n.: πᾶσαι ἂν ἔποιντο αἱ ἀρεταὶ τῇ φρονήσει (Zeller II 2, 861, 2).

<sup>19)</sup> Ähnliche Wendung bei Theophr. Metaph. 4a, 4 ὡς τινές φασι. Περὶ πυρός 20, 31.

erotischer Verbindungen als eine vernunftlose Begierde, welche das Gemüt überwältigt<sup>20)</sup>, ganz wie dem Junkos. Mit zu den Wesensmerkmalen des vollendeten Zustandes müssen wir für Junkos die ἀοχλησία rechnen; zu oft gilt ihm das ἐνοχλεῖσθαι als Übel. Dass Theophrastos aus Verehrung für das theoretische Leben die Belästigung durch äussere Dinge als dem Glücke hinderlich ansah, zeigt Zeller an wichtigen Punkten. Und es wird so verständlicher, dass der Zeitgenosse Aristons Hieronymos von Rhodos die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut und den Zweck unserer Handlungen erklärte<sup>21)</sup>. Davon scheint Junkos etwas abbekommen zu haben<sup>22)</sup>. Von hier begreift sich, dass Junkos wie Ariston<sup>23)</sup> das Erleichtern der Lasten (κουφίζειν) als wichtige Aufgabe ansieht, wobei der philosophischen Rede (ὁ κατὰ τὴν φιλοσοφίαν λόγος) die Hauptrolle zufällt (50, 1, 27; 1028, 15 ff.).

Nirgends sind bei Junkos die vier platonischen Kardinaltugenden nebeneinander aufgereiht; das entspricht der aristotelischen Antipathie gegen diese Verengung. Aber natürlich erscheinen die einzelnen fast alle, wie es gerade der Zusammenhang mit sich bringt. So die σωφροσύνη 50, 1, 27; 1027, 20; dazu σωφρονεῖν 50, 3, 9; 1065, 8; 1063, 15. Die ἀνδρεία 50, 3, 9; 1063, 8. Wenn auch das Wort δικαιοσύνη nicht vorkommt, so liegt doch der Begriff vor bei ἄδικοι 53, 35; 1109, 17 (ἀδικία 50, 3, 9; 1062, 16, ἀδικεῖν 50, 3, 9; 1061, 9, 15), die getadelt werden im Gegensatz zum

<sup>20)</sup> Zeller, D. Philos. der Griechen II 2<sup>3</sup> (1879) 863 f.

<sup>21)</sup> Zeller, D. Philos. der Griechen II 2<sup>3</sup> (1879), 924. Dass Hieronymos die Lust nicht einmal für ein Gut gelten liess, steht aber bei Cicero nicht; es heisst negat eam (sc. voluptatem) *propter se ipsam expetendam* (fin. II 3, 8), was ganz aristotelisch ist, und darnach ist ebd. 6, 19 qui (sc. Hieronymus) ne in expetendis quidem rebus numeret voluptatem zu verstehen; begreiflich, dass er die ἀοχλησία nie = voluptas setzt.

<sup>22)</sup> Aristons Vorgänger in der Schulführung Lykon pflegte (mündlich?) das Telos in die ἀληθινὴ χαρὰ τῆς ψυχῆς (Zeller 923, 3) zu setzen, offensichtlich das Wort ἡδονή vermeidend. Wenn mit ihm ein unbekannter Λεύκιμος verglichen wird (von Clem. Strom. II 21, 129 497 P 183, 20 Stählin, anscheinend aus irgend einer doxographischen Tradition heraus), so scheint Leukimos ebenfalls ein Peripatetiker zu sein. Dessen Telos-Bestimmung = ἡ(χαρὰ) ἐπὶ τοῖς καλοῖς hat mit Junkos' Vorliebe für die καλὰ κάγαθά eine gewisse Ähnlichkeit (auch das ἐπὶ stimmt zu Junkos). Man bedenke, welch hohen Rang die καλοκάγαθια als Liebe zum Guten bei Eudemos von Rhodos einnimmt (Zeller, 878). Ob aus Εὐδημος ein Λεύκιμος werden kann?

<sup>23)</sup> Knögel 15, 81.

δικαίος (53, 35; 1109, 11), der 50, 3, 9; 1064, 3 als πρεσβύτερος Ideal ist. Φρόνησις wird gleich der σωφροσύνη schärfer hervorgehoben (50, 3, 9; 1062, 15; 50, 2, 85; 1052, 5). Nur σοφία stieß mir nicht auf neben dem hier stark abgenutzten σοφοί, aber eben das Fehlen des Begriffs gemahnt wieder an Aristoteles. Keines Wortes bedarf es, dass die Vierzahl der Kardinaltugenden nicht notwendig mit der Stoa zusammenhängt. Nur der Vollständigkeit halber sei das Erscheinen des allgemeinen Begriffs ἀρετή erwähnt, der auch in ἐνάρετος 1061, 22 enthalten ist. Das Fehlen von σοφία könnte daher kommen, dass σοφία bei Theophrastos eine neue Bedeutung hat. Metaph. 8b, 8 ist der Satz: ἄλλ' ἦδε μὲν οἶον ὑπερβατός τις σοφία auf eine sehr paradoxe Meinung gemünzt; das passt zu dem platonischen σοφία-Begriff gar nicht mehr. — Eine Lehre von den Lastern ist vorausgesetzt bei ἀκρατές 50, 3, 9; 1064, 1, ἀκόλαστος 50, 1, 27; 1027, 16, ἀναίσχυντος 50, 3, 9; 1061, 11f., desgleichen in der Verwerfung der zügellosen oder nicht von der Besonnenheit geregelten ἐπιθυμίας (z. B. 50, 1, 27; 1026, 20; vgl. ἐπιθυμητικόν 50, 1, 27; 1027, 10). Alles, was vom üblen νέος behauptet wird, gehört hierher. Bei der Verurteilung der unsauberen Knabenliebe bezieht sich Junkos deutlich auf das Ende des platonischen Symposions; vgl. 50, 3, 9; 1063, 4 mit 50, 1, 27; 1027, 15. Jedenfalls haben wir Grund, die Verdammung der Blutschande 50, 3, 9; 1063, 2 als unstoisch anzusehen.

Ganz unstoisch ist die Güter- und Übellehre des Junkos, wenn wir von dem sehr allgemeinen Gegensatz zwischen ἀγαθὰ und κακά absehen, den bekanntlich die Stoa mit allen antiken ethischen Schulen teilt. Gerade in der aristotelischen Ethik schon ist dieser Gegensatz herausgearbeitet und Junkos hat ihn als gebräuchlich übernommen (50, 2, 85; 1050, 16—1052, 16. 50, 3, 9; 1060, 15 ff.; 1063, 16. 53, 35; 1109, 2, 5, 7. 50, 1, 27; 1028, 6; 1030, 20). Dabei ist nicht nur κακά Gegensatz zu ἀγαθὰ, sondern auch συμφοραί (53, 35; 1109, 3), die ein Stoiker ebensowenig als die ταλαιπωρία (1108, 16)<sup>24)</sup> für Übel rechnen darf. Fast wie ein Rückstand aus Platons Wertlehre berührt das Hendiadyoin καλὰ καὶ ἀγαθὰ (1052,

<sup>24)</sup> Das Wort auch bei Aristoteles, natürlich eine popularphilosophische Wendung wie κινδύνους... ὑπομένουσιν... διὰ γῆς καὶ θαλάττης 1108, 27 f.

12 f.; 1060, 17; 1028, 7). Zu den Gütern werden nicht nur die Tugenden (ausdrücklich φρόνησις, σωφροσύνη) und der Seelenzustand des νοῦς βέβαιος, sondern auch ἐπιστήμαι καὶ τέχνηαι (50, 2, 85; 1052, 7), die 'wahre' d. h. gottverliehene, geistig aus dem Sinneseindruck erfassbare Schönheit (50, 1, 27; 1029, 7 ff.; vgl. 1027, 12) gezählt. Da, wie wir sahen, die gute ἡδονή in der Gütertafel nicht fehlt, darf man auch die vom Ankläger des Greisenalters als Lebenswerte aufgestellten Güter wie μέγεθος καὶ ἀλκή, Sprache (λόγος), die Angelos der Seelengüter ist (50, 2, 85; 1052, 5 ff.), um so mehr als Werte im Sinne des Junkos nehmen, als Tithonos bei seiner Verteidigung ihre Werthhaftigkeit nicht bestreitet, sondern voraussetzt. Die χάρις ἐπανθοῦσα ist bei Junkos Sache des Leibes (1052, 5)<sup>25)</sup>, während die Stoa die leibliche Schönheit als Ausdruck der geistigen ausgibt. Unstoisch ist die Anerkennung der ὑγίεια συνεχής (53, 35; 1108, 17), deren Bedeutung ja auch dort vorausgesetzt wird, wo von der Hilfe in Krankheiten durch Freunde und Verwandte die Rede ist. Nicht der Reichtum ist ein Übel<sup>26)</sup>, sondern sein Umschlag (μεταβολαί) ins Gegenteil (ebd. 1108, 27). Die Notwendigkeit eines gewissen Vermögens ist zugegeben, wenn das Bettlerium des Greisenalters mit einem Grad von Schärfe abgelehnt wird (50, 1, 27; 1028, 8 ff.); man entsinnt sich da leicht der aristotelischen Lehre von der Choregie des Glückes, wie denn auch die Bevorzugung der längeren Lebenszeit an des Aristoteles Ausdeutung des Sprichworts: 'Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer' erinnert. Güter müssen nach Junkos dauern (βέβαιος, συνεχής). Auf des Aristoteles Theorie vom unvermeidlichen Umschlag aller Dinge unter dem Monde verweist eben der Ausdruck μεταβάλλειν (ἐπειδήπερ χρήσις μεταβάλλειν αὐτὰ ἔοικεν 50, 3, 9; 1060, 15). Weder der Ausdruck noch der Begriff der ἀδιάφορα liegt bei Junkos vor. Möglich ist nur, dass in dem Ausdruck πλεονεκτήματα (50, 2, 85; 1052, 3; 50, 3, 9; 1061, 23 f.) das stoische προηγμένα nachgeahmt ist; das sähe dann aber dem Gebilde einer wetteifernden Schule ähnlicher als einem mittelstoischen Eigengewächs. Sonach braucht man auch den Satz, dass πλοῦτος, δόξα, στρατηγία, πολιτεία, δύναμις σώματος, κάλλος, ἰσχὺς λόγου κτὲ zu

<sup>25)</sup> Die Aufzählung der πλεονεκτήματα ἐν τῇ ψυχῇ beginnt erst mit νοῦς.

<sup>26)</sup> Wenn das sonderbare πλοῦτον 50, 1, 27; 1028, 18 richtig ist, würde da πλοῦτος ohne Bedingung mit φῶς u. a. zu den Gütern gestellt!

den Dingen gehören, die nicht eine dauernde Zielbeziehung (τέλος βέβαιον) zum Guten oder Schlechteren (χείρον) haben, sondern gut oder schlecht werden, je nachdem sie einen guten oder bösen Verwalter und Führer erhalten (50, 3, 9; 1060, 14 — 1061, 3), nicht aus der stoischen Lehre von den μέσα abzuleiten<sup>27)</sup>. Nach der Stoa ist nur die Tugend wesensbeständig (unverlierbar) und tut nur der Weise alles gut, jeder andere im Grunde alles schlecht. Die von Hense angezogene Senekastelle fr. 45 Haase indifferentia . . . nec bona nec mala sunt, sed velut in meditullio posita usu et eventu vel bona vel mala fiunt stammt aus De matrimonio, wozu Bickel, Diatribe in Sen. frg. I S. 350f. zu vergleichen ist, und steht in einem Zusammenhang, der einem peripatetischen Gedankengang nahe verwandt ist; da mit velut ein Bild angezeigt ist, könnte in meditullio wie bei Apuleius (in meditullio scaenae; s. Lexika) auf die Mitte der Bühne gehen, so dass wir eine aus der Gattung peripatetischer Lieblingsvorstellungen hätten. Zum Gesagten stimmt, dass Armut, Hässlichkeit, Krankheit (diese z. B. 50, 2, 85; 1050, 19f. im Vergleich mit 50, 1, 27; 1028, 7ff., wo keineswegs die Krankheit unter die ἀδιάφορα verwiesen wird), u. ä. von Junkos durchweg gleich Übeln behandelt werden; er nennt sie auch παθήματα (1028, 9). Besonders werden der Schmerz (50, 1, 27; 1027, 6 ἐκπεφευγότες τὸ λυπηρόν ebd. Z. 19. 53, 35; 1108, 15; vgl. ἀλύπως διακείσθαι καὶ ἀνευδεῶς 1028, 3<sup>28)</sup>) und der πόνος (1108, 15; 1029, 10 ἀπόνως καὶ ἀνευδεῶς διακείσθαι 1027, 19; 50, 2, 85; 1051, 16), auch Hunger und Durst als grosses Ungemach empfunden. Die kleine Reihe von Dingen, die ein δυστύχημα mit sich bringen, wie νόσος, πενία, ἀδοξία (50, 2, 85: 1052, 8; vgl. 1050, 19ff.; 1051, 17) ist nicht stoisch ausgedacht und nicht notwendig epikurisch gemeint: ἀδοξία widerspricht geradezu dem λάθε βιώσας. Der Index von Bonitz gibt δυστύχημα nur einmal für Aristoteles: Eth. Nicom. I 11; 1100a, 17, wo δυστυχήματα mit κακά gesellt ist und Solons bekannter Satz, dass niemand vor dem Tode glücklich zu preisen, erörtert wird. Junkos hat somit wie auch sonst ein seltenes aristotelisches Wort weiterverwendet; nebenbei zieht er an anderer Stelle

<sup>27)</sup> Dort ist 1028, 7 das aristotelische Ideal der guten Ausnutzung der σχολή übernommen (τὸν πρεσβύτην . . . ἄγοντα σχολὴν ἐπὶ τοῖς κατ' ἀλήθειαν καλοῖς κάγαθοῖς).

<sup>28)</sup> Vgl. auch das Verbum ἀνίαν (z. B. 53, 35; 1108, 19 u. ö.).

auch den Solon, wenschon mit anderem Worte an. δυστυχεῖν hat Junkos 50, 1, 27; 1028, 13 mit der Poetik des Aristoteles gemein.

Nicht natürlich als stoisch anzusehen ist die Unterscheidung der Seelengüter von den leiblichen, wie sie 50, 2, 85; 1052, 3 ff. gegeben ist (πλεονηκτῆματα ἐν τε ψυχῇ καὶ τῷ σώματι . . . . τῶν κατὰ τὴν ψυχὴν ἀγαθῶν), und die Entgegensetzung des καλόν und des φαῦλον, des καλῶς und des πονηρῶς 50, 3, 9; 1061, 2 f., des ἀγαθός und des κακός 1060, 18; 1061, 21 oder des πονηρός 1061, 11. Dazu nehme man περὶ τὸ ποιεῖν τὰγαθὰ προθυμότητος 1061, 21 f. Man weiss, dass das ebenso gut ein Platoniker oder Aristoteliker schreiben konnte. An Aristoteles' Gegensatzlehre lassen die Wendungen τὴν ἐναντίαν ἔχειν δύναμιν 1060, 18 und κατὰ τὸ ἐναντίον 1061, 20 denken.

Eigentümlich ist, dass zweimal die Freunde vor den Verwandten angeführt werden (50, 2, 85; 1051, 23; 50, 1, 27; 1028, 15 f. Umgekehrt nur 53, 35; 1108, 25). Das muss nicht epikureisch sein. Um von den Pythagoreern abzusehen, sei auf Aristoteles' Bücher über die Freundschaft verwiesen. Nach Zeller, dessen gesamte Darstellung der theophrastischen Ethik mit dem hier für Junkos Nachgewiesenen aufs beste übereinstimmt, riet Theophrastos, sich zu Erben statt Kindern Freunde zu wählen<sup>29)</sup> und, was nun gerade von Junkos aufs Greisenalter angewendet wird, sich in Krankheiten an seine Freunde zu wenden (dies in der vielbenutzten Injektive gegen die Frau<sup>30)</sup>). Den höchsten Wert legte Theophrastos unter den geselligen Verhältnissen der freilich seltenen Freundschaft bei<sup>31)</sup> und der Begriff der Geschwister ist gelegentlich mit diesem verbunden<sup>32)</sup>. — Da Junkos nur über den Vorzug des Greisenalters vor der Jugend handelt, hat er keinen Anlass, das Ideal des σοφός<sup>33)</sup> noch besonders auszumalen. Aber das Merkmal der Ataraxia ist bereits im Werden. 50, 3, 9; 1062, 11 ff. lesen wir: τῆς ψυχῆς τὸ μὲν εἰλικρινές καὶ καθαρόν, ὃ δὴ θεῖόν ἐστι . . . . τοῦτο μὲν ἔφη (sc. der alte Weise) γεννωμένοις ἡμῖν συνεκπέμπεσθαι, μηδενὸς αὐτῷ κοινωνούντος τῶν ταραπτόντων τε καὶ ἀφανίζόντων τὴν ἐν αὐτῷ φρόνησιν. Und 1064, 2 wird allem dem νέον, das natur-

<sup>29)</sup> Philos. d. Griechen II 2<sup>3</sup> 859, 1 Schluss.

<sup>30)</sup> Zeller ebd. <sup>31)</sup> Zeller 862. <sup>32)</sup> Zeller 863, 2.

<sup>33)</sup> 50, 3, 9; 1060, 13 bedeutet σοφοί sehr allgemein 'weise' Männer.

gemäss (πεφυκέναι) erschüttert wird (ταράττεσθαι), das πρεσβύτερον entgegengesetzt als das, was dem Schmerzenden keine Stützpunkte gewährt, ειλικρινές und gottähnlich ist. Das Substantiv ἀταραξία ist noch nicht erfunden, aber im Verbum zeigt sich der Begriff. Das auch aus dem platonischen Symposium bekannte ειλικρινές bezeugt einen platonisierenden<sup>34)</sup>, alles Übrige der Stelle einen aristotelisierenden Denker. Das stoische Problem, ob der Weise Stratege, Politiker sein dürfe, ist dem Verfasser noch nicht aufgedämmert; die angeführte Stelle über Strategien und Politien (50, 3, 9; 1060, 20f.) lässt deutlich durchblicken, dass der gute Mensch sich solcher Betätigung ohne jede Bedingung hingeben darf. Feldherrn und Könige werden als etwas besonders Hohes gewertet 53, 35; 1109, 16 und wenn auch Kriege und Schlachten mit den πράξεις ἐπίπονοι zusammengenommen (50, 2, 85; 1051, 12ff., 53, 35; 1108, 22) und als hinderlich für das Vordringen zu den Gütern verachtet werden (50, 1, 27; 1026, 15), so wird das Kriegerhandwerk doch als etwas Selbstverständliches behandelt. Desgleichen das Auftreten der Phyleten in der Volksversammlung (50, 2, 85; 1051, 8) und das Gerichtswesen (50, 3, 9; 1061, 15 ὑπεύθυνος). Das sieht weniger nach einem stoisierenden Freigelassenen aus. Der gesetzeskundige und für Politik höchlich eingenommene Theophrastos und ein von ihm beeinflusster Philosoph aber konnte so etwas leicht sagen. Und gerade ein Anhänger des Aristoteles durfte den unbeherrschten νέος als Gegensatz des Weisen, also als ἀλόγιστος (50, 3, 9; 1062, 22; 50, 1, 27; 1027, 10; vgl. ἀλογιστία 50, 3, 9; 1063, 8), als ἀμαθής (50, 3, 9; 1061, 8; vgl. ἀμαθία καὶ ἄγνοια 50, 1, 27; 1028, 4)<sup>35)</sup> hinstellen. Ἀμαθής klingt, streng genommen, nicht eben stoisch. Und wenn dem νέος auch μανία zugeschrieben wird (1062, 20; 50, 1, 27; 1027, 7ff.), so könnte man hier zwar Chrysippos' Aphorismus vom Eros als einer μικρὰ μανία erblicken wollen, aber gerade das Pointierte des Ausdrucks fehlt bei Junkos; es heisst einfach: Den Greisen ist, wenn ihnen die triebhafte Begierde nach den ἀφροδίσια abhanden gekommen ist, ein grosser Nutzen geworden und eine Befreiung (ἀπόρρευσις) von μανία und

<sup>34)</sup> S. auch Friedr. Wilhelm a.a.O. 6.

<sup>35)</sup> Das Wort ἀμαθής ist im echten Aristoteles ganz selten. Theophrastos hat es in der Metaphysik; die unechte Schrift Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν kennt ἀμαθία als feststehenden Terminus und erklärt die Amathie als Begleiterin der Aphrosyne.

Schmerz. Der νέος wird ferner als θρασύς (50, 3, 9; 1061, 9) gekennzeichnet; dass damit die aristotelische Übertreibung der ἀνδρεία gemeint ist, beweist 1063, 8: οἱ θάρσος ἐμποιοῦσαι . . . ἀνδρείαν ἐκάλουν (vgl. Eth. Nic. III 10, 1150b, 30 ὁ θρασύς . . . προσποιητικὸς ἀνδρείας). Der Jüngling ist von ἀμελετησία τῶν ζυμπερόντων besessen (50, 1, 27; 1026, 16) und er ist bereit zum Unrecht (50, 3, 9; 1061, 9). Mässigkeit im Essen und Trinken (50, 3, 9; 1063, 9f.) ist gewiss nicht ausschliesslich stoisches Ideal; das Wort μέτρια dort deutet eher auf einen Peripatetiker. Die Verwerfung der φιλάργυροι<sup>36</sup>) (ebd.) klingt für einen Peripatetiker gut, für einen Stoiker zu matt. Wie an diesem Punkte, so entbehrt des Junkos Ethik überall der Schärfe, die der stoischen eignet.

Auch die Psychologie des Junkos hat nichts an sich, was als stoisch oder epikureisch gedeutet werden müsste. In sehr schlichter Weise treten die αἰσθήσεις dem Logischen in uns zur Seite und gegenüber. Der Ankläger des Greisenalters spricht davon, dass die αἰσθήσεις im hohen Alter fast ausgelöscht werden (50, 2, 85; 1050, 5), dass der Greis das Schmerzende genau spürt (1051, 2); er unterscheidet da Gehör und Gesicht des Greises (1051, 4 ff.). Wenn es 50, 1, 27; 1027, 11 heisst: τὸ λογιστικὸν ἀπολαύει διὰ τῆς ὀψεως τῆς κατὰ τὸ κάλλος ἡδονῆς, so sind da Logisches und Sinneswahrnehmung zwar in Verbindung gebracht, aber doch zugleich auf zwei verschiedene Ebenen gestellt. Nach Stobaios Eklog. I 828 teilt Ariston der Keer die ἀντιληπτικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς in das an die Organe gebundene αἰσθητικόν und den organfreien νοῦς ein<sup>37</sup>).

Der Doppelausdruck ὁρμή τε καὶ ὄρεξις 150, 1, 27; 1027, 8 kann peripatetisch, θυμός 50, 3, 9; 1062, 23 kann platonisch sein, die Erfolgslust ist von uns bereits als aristotelisch angesprochen. Πρόθυμος 1061, 21f. bedeutet nichts für die Kennzeichnung der Psychologie des Verfassers. Die nachdrückliche Hervorhebung der Willensfreiheit 1062, 10 in τὰ ὡσπερ κοινὰ ἤδη καὶ συνήθη τισὶν ἀμαρτήματα οἱ χρόνοι προσάγουσιν, ἐκούσιν ἐκούσια ist aristotelisch und nicht stoisch (die

<sup>36</sup>) Das Wort φιλάργυρος kennt nur die eudemische Ethik und ein Bruchstück, das die Berliner Ausgabe der Schrift Περὶ συμβίωσης ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς zuweist (178, 1508 a, 1); hier ist der Gegensatz ἀσπῶτος genannt und heissen beide Ausschreitungen ἀμετρία (1507 b, 39). Da ist wenigstens die Möglichkeit gegeben, dass Theophrastos berichtete.

<sup>37</sup>) Zeller, Philos. d. Gr. II 2, 926, 3.

Stoiker leugnen ja die Willensfreiheit), braucht aber nicht epikureisch zu sein.

Fast für alle angeführten Termini lassen sich Stellen auch aus des Theophrastos Schriften beibringen. Des Junkos Ansicht von der Entstehung des Reinen und Göttlichen (θεῖον) in unserer Seele ist geradezu aristotelisch. Wenn wir lesen, es werde, wenn wir gezeugt werden, uns als Ehrengeliebte mitgegeben (γεννωμένοις<sup>38</sup>) ἡμῖν συνεκπέμπεσθαι 1062, 13), so ist das ein sehr dezenter Ausdruck für das, was Aristoteles vom sog. νοῦς ποιητικός sagt, er gehe θύραθεν dazu (zum vorher schon Entstandenen) hinein (ἐπεισιέναι), was dann Theophrastos wohl mit ἐπεισκρίνεται wiedergab. Da nach Aristoteles der Mann das ποιητische, die Frau aber das pathetische Prinzip ist, kann man vermuten, dass das den Nus tragende, schliesslich vom Himmel stammende Pneuma<sup>39</sup>) durch den Vater dem neuen Lebewesen mitgegeben wird. Theophrastos, der die Frau als weit weniger wertvoll kennzeichnet und der Urheber einer über Porphyrios zu Hieronymos, Vincenz von Beauvais, Petrarca usw. reichenden Frauenverachtung ist, könnte hier wohl sprechen. Die Gleichsetzung von εἰλικρινές καὶ καθαρὸν mit θεῖον (ὃ δὴ θεῖον ἐστὶ) ist demnach hier schwerlich schon platonisch<sup>40</sup>). Die Verbindung καθαρὸν καὶ εἰλικρινές lässt sich für Theophrastos belegen (Περὶ πυρός 15, 26, von der Flamme, durch zaghaftes οἶον deutet sich die Neuheit der Verwendung an). Καθαρός geht als ein Lieblingsausdruck durch die ganze Schrift Περὶ πυρός. Νοῦς καὶ θεός stellt Theophrastos Metaph. 7b, 23 zusammen. Nun empfangen wir für den § 77 des ciceronischen Cato maior das rechte Verständnis. Nachdem eben vorher § 76 mit constans aetas quae media dicitur schon auf eine ari-

<sup>38</sup>) Für Theophrastos s. Zeller 848; dass Theophrastos den ewigen Nus erst mit der 'Geburt' hinzutreten lasse, ist ungläubhaft.

<sup>39</sup>) Vom προσπίπτον πνεῦμα spricht Theophrastos Περὶ πυρός 15, 31.

<sup>40</sup>) Junkos lässt die Bedeutung von εἰλικρινές noch mehr verlassen als Aristoteles. 50, 3, 9; 1064, 2 ff. τὸ πρεσβύτερον . . . δίκαιον τε εἶναι καὶ εἰλικρινές. 53, 35; 1108, 18 ff. οὐδὲ μὴν αἰ θαυμαζόμεναι παρά τισιν ἡδοναὶ καθ' ἑαυτὰς εἰλικρινεῖς τε καὶ βῆδαι γίνονται. Zur letzten Stelle vgl. Arist. Eth. Nicom. 1176b, 20 ἡδονῆς εἰλικρινουδς. Die Mehrzahl der Stellen im Index Aristotelicus stammt aus unechten Schriften; da auch die Verbindung mit καθαρός. Für Theophrastos s. Fragm. 20, 18. Caus. plant. V 3, 2; ja dieser wagt das Substantiv εἰλικρίνεια fragm. 26, 14 (Aristot. Περὶ χρωμάτων 793a, 10) u. der Verfasser von Περὶ κόσμου 397a, 35 das Verbum εἰλικρινεῖσθαι.

stotelische Bestimmung zurückgedeutet ist, hören wir: *dum summo inclusi in his compagibus corporis munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur: est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatisque contrarium.* Das ist die aristotelische Lehre vom πνεῦμα, das von dem Bereich des ewig sich gleichbleibenden Himmels her infolge des verwickelten Umschwungs der Sterne nach dem Gebiete des fortwährenden Umschlags (μεταβολή), also nach dem contrarium zur aeternitas des Himmels, herabgedrückt wird. Das Pneuma ist aber der Träger des sog. νοῦς ποιητικός<sup>41)</sup>. Wir haben somit eine Verdeutlichung, allerdings aber auch eine gewisse Umbildung dessen vor uns, was Junkos kurz ausgedrückt hatte. Davon, dass dei immortales die animi in die menschlichen Körper verstreut hätten (sparsisse) — so dort Cicero —, steht bei Junkos nichts. Auch nichts davon, dass die Götter dies getan hätten, ut essent, qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia. Wohl meint Junkos, das Freisein von Begierden der Greise mache sie in gewissen Beziehungen der Natur der Götter gleich (50, 1, 27; 1027, 2 f.), und wenn Menschen sich ohne Mühe und Bedürfnisse befänden, so verschaffe ihnen dieses eine Nachahmung (μίμησις) der göttlichen (θεία) Sophrosyne (1027, 20). Doch von einem Anblick der Erde und einer Betrachtung der Ordnung des Himmlischen ist bei Junkos nicht die Rede. Der Gedanke der μίμησις stammt, wie bekannt, von Platon, und Theophrastos hat ihn in ähnlicher Weise weitergebildet wie Junkos (s. Zeller 828, 5); der Gedanke, dass die Menschen die Ordnung der himmlischen Dinge betrachten, von Aristoteles, der in seiner Theorie von der Entstehung des Gottesglaubens neben anderem darauf verwies, dass die Menschen, wenn sie tags den Umlauf der Sonne, nachts die wohlgeordnete (εὐτακτος) Bewegung der anderen Sterne schauten (θεασάμενοι), zur Annahme gelangten, dass ein Gott die Ursache der so beschaffenen Bewegung und Wohlordnung (εὐταξία) sei (Fragm.

<sup>41)</sup> Dass eine Lehrentwicklung in der Schule stattfand, beweist die Abänderung, die Kritolaos vornahm; er behauptet, der νοῦς stamme vom unveränderlichen (ἀπαθής) Äther (Stob. Ecl. I 58. Tertullian De an. 5. Dieser spricht wohl missverstehend von anima statt von animus. Die Übersetzung Zellers 929 daher kaum zutreffend). Dem Kritolaos folgte Diodoros der Tyrier; ob noch andere?

12, 1476 a, 6 ff. Vgl. fr. 13, 1476 a, 26 ff., wo ein platonisierender Peripatetiker den Ausdruck zu färben scheint). Die Betrachtung der Erde nimmt Aristoteles in Fragm. 14 (1476 a, 44 f.) mit in diese Theorie auf: *cum repente terram vidissent et maria . . . atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus*. Zwischen Junkos und Cicero muss sonach ein Vermittler gestanden haben, der 1. des Aristoteles Theorie vom Eingehen des poetischen Nus in den Menschen populär sprechend auf ein Handeln von Göttern zurückführte, 2. aus des Aristoteles Jugendschrift *Περὶ φιλοσοφίας* die bereits da platonisch gefärbte Theorie von der Entstehung des Gottesglaubens anwendete. Der Vermittler scheint zugleich Platon und Aristoteles genannt zu haben; denn Cato behauptet: *nec me solum ratio et disputatio impulit, ut ita crederem, sed nobilitas etiam summorum philosophorum et auctoritas* (§ 77). Mittelbarer Einfluss des Aristoteles liegt auch sofort darnach vor (§ 78), wo es heisst, Pythagoras und die Pythagorei seien einst italische Philosophen genannt worden. Die Rolle, die hier die *necessitas* (Junkos ἀνάγκη) spielt, muss ihr nicht gerade von Straton zugeteilt sein. Nach Platon wird die Seele gleich durch ihre Verbindung mit dem Leibe in dessen Mängel verstrickt, nach Junkos aber entwickelt sich das Schlechte in der Seele erst mit dem Wachsen des Leibes: *ἔπειτα δὲ τρεφομένου καὶ αὐξομένου τοῦ σώματος παρακολουθεῖν τινὰς ἡδονὰς καὶ ἀδικίας, τῷ ζῷῳ πολεμούσας, αἷς σύμμαχος τε καὶ συνέριθος ἢ νεότης γίνεται κτέ* (50, 3, 9; 1062, 15 ff.). Danach ist dann 53, 35; 1109, 7, wonach die Leiber für die Seele die Ursachen von tausend Übeln sind, leicht zu verstehen. Wytttenbach hat oben wohl mit Recht statt *ζῷῳ* vorgeschlagen *τῷ θείῳ*, das allein zu *πολεμούσας* passt. Wenn nach Wytttenbach die folgenden Worte aus Aischin. c. Timarch. 196 c entlehnt sind, so ist wahrscheinlicher, dass ein dem Aischines zeitlich näher stehender Schriftsteller die Worte im Gedächtnis hatte, als ein offenbar als recht spät zu betrachtender Mann mit dem Namen Junkos. Die Vorstellung des Junkos, dass die Leiber den Seelen wie Lasten aufliegen (53, 35; 1109, 62), ist zweifellos aus einer wesentlich anderen Auffassung über das Verhältnis von Leib und Seele erwachsen als die Vorstellung Platons vom Leibe als Gefängnis der Seele. Sie könnte durch Aristoteles' freilich kritisch gemeinten Hinweis auf die etruskische Sitte, Leichen an Verbrecher anzubinden, angeregt sein. Und die bei Jun-

kos durchgehende scharfe Trennung von Leib und Seele, die recht unstoisch und unepikureisch ist (s. auch 50, 2, 85; 1050, 1, 16; 1051, 11; 1052, 3, 6, wo überall gerade der Junge spricht. 50, 3, 9; 1061, 1; 1062, 6, 11, 16; 1063, 13; 50, 1, 27; 1027, 10; 1029, 6; 53, 35; 1108, 17; 1109, 7, 9), zeugt für Aristoteles' Schule ebenso wie für die Platons.

Der alte Philosoph des Junkos hatte seine Lehre in einem λόγος περὶ ψυχῆς ἀνθρώπου καὶ σώματος ausgeführt, wo er vorher sagte: Das Göttliche und Grosse und das, über das ein Daimon oder ein Gott oder die τύχη die Aufsicht hat, das wird über uns auch gegen unseren Willen (ἀκόντων) Herr (50, 3, 9; 1062, 5 ff.). Dem entspricht die bekannte Klage des Theophrastos über die Herrschaft der Tyche im Menschenleben<sup>42)</sup>, sowie das, was der Lesbier in Περί πυρός ohne strenge Veranlassung bei Gelegenheit einer physikalischen Darlegung betonen zu müssen glaubt: πάντων φυσική τις μεταβολή καὶ γέनेσις. δι' ὃ κακείων μὲν οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν ποιεῖν · οὐδὲ γὰρ ὅταν τὸ ὕδωρ ὀρύττωμεν, αὐτὸ ποιοῦμεν κτέ (1, 15 ff.). Aber schon in den Magna moralia II 8; 1206 b, 37; 1207 a, 19 wird gezeigt, dass die φύσις bei dem, wovon sie die Ursache ist, immer der Regel nach oder in ganz gleicher Weise tätig ist, die τύχη aber ohne Ordnung. Auch der Nus und der λόγος ὀρθός unterscheidet sich von der τύχη dadurch, dass er das Geordnete und das immer Gleiche tut; wo am meisten Nus und Logos, da am wenigsten τύχη. Auch der Fürsorge (ἐπιμέλεια) eines Gottes kommt die τύχη nicht gleich, da Gott nicht ungerecht Güter und Übel zuteilen, sich nicht der Schlechten annehmen kann. Die τύχη ist bei den Dingen, die nicht bei uns liegen (ἐν τοῖς μὴ ἐφ' ἡμῖν οὔσι). Die Tugend aber liegt bei uns (1207 a, 20 ff.). Daraus folgt: Für die Magna moralia liegen auch die ἀμαρτήματα bei uns, was eben Junkos gleich darauf sagt<sup>43)</sup>. Für Ariston von Keos verzeichnet Knögel S. 59 XXII 25 τῆς φύσεως . . . ἢ τῆς δυνάμεως ἢ τῆς τύχης. Dem Denkgebrauch aristotelischer Fragmente und pseudoaristotelischer Schriften ist auch der δαίμων geläufig<sup>44)</sup>. Unter den θεῖα καὶ μεγάλα, die ebenfalls über

<sup>42)</sup> Zeller 857, 4.

<sup>43)</sup> Wenn 50, 1, 27; 1028, 10 ἐκ τινος τύχης auch νέοι tausendmal solche παθήματα erleiden müssen wie die Greise, so lässt sich das gut als eine ataktische Handlung der τύχη fassen.

<sup>44)</sup> Vgl. June. 53, 35, 1109, 1 ff. ἐπὶ πᾶσι γὰρ ὁ δαίμων τέτακται μεταποιεῖν τάγαθὰ καὶ διώκειν ἀντεισάγων αὐτοῖς τὰς συμφοράς.

uns regieren, versteht man dann am besten die Gesetze der ewigen Sternenwelt. Theophrastos setzt recht scharf τὰ οὐράνια und τὰ περὶ τὴν γῆν *Metaph.* 10, a, 27 einander gegenüber.

Überhaupt ist die Metaphysik und Physik des Junkos der des Aristoteles nicht fern. Der Satz: Πάντα ὅσα γίνονται καθ' ἡντινοῦν αἰτίαν, ἀνάγκη λυθῆναι· τὸ γὰρ αἰδίον καὶ ἀφθαρτον μόνω τῷ θείῳ προσήκει (53, 35; 1107, 19 ff.) ist im Gedanken und fast in jedem Worte aristotelisch und theophrastisch (s. dessen *Metaphysik* I 1, 4 a, 1 ff.). Der aristotelische Terminus στέρησις ist in der Wendung διὰ τὴν τῶν αἰσθήσεων στέρησιν (50, 2, 85; 1050, 4) im ursprünglichen Sinne verwendet und auch τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐστερηῆσθαι (50, 1, 27; 1026, 20) weicht insofern von diesem nur wenig ab, weil das hier als natürlich gilt. Für Theophrastos sei nur der Ausdruck στέρησις τῆς κινήσεως aus der *Metaphysik* angeführt. Die στοιχεῖα-Theorie des Aristoteles ist 53, 35; 1109, 8 vorausgesetzt, wo es vom Tode heisst, er gebe die Leiber pflichtschuldig den στοιχεῖα ab; so spricht auch Theophrastos von den στοιχεῖα des tierischen Leibes (Bernays, *Theophrastos über Frömmigkeit* S. 97, 15). Metaphysisch ist im Grunde auch der stark aristotelisch klingende Satz: πάντα σχεδὸν τὰ ἐν ἀνθρώποις πράγματα τέλος οὐκ ἂν εὐρεθῆι βέβαιον ἔχοντα πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ χεῖρον, ἐπειδήπερ χρήσις μεταβάλλειν αὐτὰ ἔοικεν (50, 3, 9; 1060, 14 ff.). Vgl. *Theophr.* *Περὶ πυρός* 4, 7. Und wenn 50, 2, 85; 1050, 7; 53, 35; 1108, 4; 27 dem Verfasser das Wort μεταβολή wie ein geläufiges Wort ebenso gerne entschlüpft, wie dem Theophrastos in seiner 'Metaphysik' (vgl. 50, 3, 9; 1060, 16 μεταβάλλειν), so liegt der Stelle 53, 35; 1108, 2 ff. τὸ δὲ ὑπὸ τεχνίτου συστάν ἐκ τινος ὕλης προσδέχεται φθοράν. ὁπότε καὶ φυτοῖς ἅπασι καὶ λίθοις καὶ σιδήρῳ μεταβολὴν ἴσμεν ζυμβαίνουσιν ὁμοίαν θανάτῳ die aristotelische Trennung des ewigen Himmels und der dem steten Umschlag preisgegebenen irdischen Dinge ebenso zugrunde, wie bei den Ausführungen des Theophrastos in der *Metaphysik*. Das bald anschliessende φασὶ δὲ καὶ τὸν κόσμον αὐτόν, διότι ἐγένετο κατὰ γνώμην μέντοι τοῦ ποιήσαντος θεοῦ, λελύσθαι ποτε ἐκ (?) μέρους καὶ αὐθις λυθῆσεσθαι εἰς τε πῦρ καὶ ὕδωρ (1108, 6 ff.) spielt kaum auf den platonischen Demiurgos und sicher nicht auf die stoische Weltverbrennung, am ehesten noch auf Parmenides' Eros an, insofern die Auflösung in Feuer und Wasser erfolgt. Das alles wird

offensichtlich wie der Tod der Menschen und Tiere als Werk der ἀνάγκη betrachtet (s. 1108, 11). Auch die Todesfurcht wollten manche auf eine ὠμολογημένη καὶ φυσικὴ ἀνάγκη zurückführen (50, 2, 85; 1050, 10), was gewiss nicht stoisch gedacht ist. Wenn in jener Stelle über die Notwendigkeit der Auflösung aller irdischen Dinge so bestimmt (ἴσμεν) versichert wird, dass auch alle Pflanzen und Steine eine dem Tod verwandte μεταβολή erfahren (1108, 4), so verrät das einen Mann, dem an Pflanzen und Steine zu denken auf dem Wege lag. Das war unter den antiken Philosophen am meisten bei Theophrastos der Fall. Es ist nicht nötig, aus dessen Pflanzengeschichte für καρπός Belege herauszusuchen, wie sie dort gleich zu Anfang sich darbieten (I 1, 2; 3); doch sei des καρποί in der Schrift über Frömmigkeit (Bernays S. 62, c. 12), De vent. 58 nicht vergessen. Dass Junkos so leicht an Tiere, Pflanzen und Steine denkt, ist nicht minder bezeichnend, als dass Theophrastos in der Metaphysik an Pflanzen gerne denkt (ζῶα, φυτά, ἄψυχα; z. B. ζῶων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν γενέσεις 7b, 4. Über ζῶα besonders Genaueres 10b, 6). Vgl. Περί πυρός, 4, 23. 14, 1 ζῶα καὶ φυτά. 6, 26; 17, 31 καρποί. 11, 12 σίδηρος; λίθος. 16, 29 ff. φυτά! Über besondere Pflanzen 18, 22 ff., 19, 20 ff. De sens. I 6, 36 ζῶα-ἄψυχα. Met. 22 ζῶα, φυτά, ἔσχατα τὰ ἄψυχα; 30; De odor. 3. Das λίθοι mochte statt des gelehrten und neuen ἄψυχα um der Volkstümlichkeit des Ausdrucks willen gesetzt sein<sup>45</sup>).

Den Bäumen und den aus ihnen kommenden Hölzern wird Fäulnis (σηπεδών), dem Eisen Rost (ἰός), den Steinen allgemeine Auflösung (διάλυσις) beigelegt (1188, 5f.). Die Vergleichung des Welkens (αὐανσις) der Pflanzen als einer κατὰ φύσιν φθορά (vgl. Aristot. De respirat. 17, 478b, 28 ff. mit Junc. 1108, 3 φθορά) mit dem Tode der ζῶα findet sich bei Arist. 18, 479, b, 3f. Junkos gebraucht dort φθορά von einem Kunstgebilde. Das Greisenalter selbst wird in den Problemata XIV 7, 909b, 3<sup>46</sup>) als eine Art σηπεδών so be-

<sup>45</sup>) Die fast pedantische Art, wie 53, 35; 1108, 9 ff. gesagt ist: ἀνθρώπων καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, ἡμέροισι καὶ ἀγρίοις, ist augenscheinlich Sache eines Mannes, auf den Theophrastos' Trennung der zahmen und der wilden Tiere (Zeller II 2, 845, 3) Eindruck gemacht hatte.

<sup>46</sup>) Der geographische Sinn des Theophrastos scheint sich in der Bemerkung zu äussern, dass in luftdurchströmten, z. B. hochgelegenen Orten die Menschen langsamer altern als in solchen Orten, die in tiefen Tälern oder in sumpfigen Gegenden liegen. Die Beobachtung, dass alternde Men-

wiesen: Was ruht, fault; was aber in Bewegung ist, bleibt entweder ohne Fäulnis oder erleidet das Faulen in geringerem Masse (z. B. Wasser). Probl. 967b, 15 heisst es, die Alternenden würden vielleicht deshalb dunkler am Leibe (an der Haut sichtbar?), weil alles Faulende ( $\sigma\eta\pi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) dunkler wird mit Ausnahme des Schimmels; das aber (faulend!) sei das Greisenalter und eine Fäulnis ( $\sigma\alpha\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) dazu<sup>47</sup>). Im echten Aristoteles schimmert der Begriff der Fäulnis bei der Erklärung der Graueit ( $\text{πολι\acute{α}}$ ) der Greisenhaare durch Gen. an. 784b, 12:  $\delta\ \epsilon\acute{\upsilon}\rho\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \sigma\alpha\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\omega\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\tau\mu\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma.$   $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \theta\text{ρι}\acute{\zeta}\iota\ \tau\omicron\iota\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\alpha\ \tau\text{ρο}\phi\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\ \text{πε}\tau\text{το}\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \sigma\acute{\eta}\text{π}\epsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\ \acute{\eta}\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \text{πολι}\acute{\alpha}.$  Diese Graueit der Greisenhaare wurde von den Komödiendichtern gerade auch Schimmel genannt und Aristoteles selbst ist es, der das erzählt (Gen. an. 784b, 20). Gen. an. 785a, 21 ff. wird vom  $\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\eta\pi\tau\acute{o}\tau\epsilon\text{ρο}\nu$  im Gegensatz zur Zunahme des Feuchten im Kranichleibe beim Zusammenhang der Frage des Alterns gesprochen.  $\Sigma\eta\pi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu,$   $\sigma\alpha\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma,$   $\sigma\acute{\eta}\text{π}\iota\varsigma$  folgen sich rasch nacheinander Theophr. De odor. 2/3; da wird als mögliche Meinung hingestellt, dass die  $\delta\acute{\epsilon}\zeta\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon = \sigma\alpha\pi\rho\acute{o}\tau\eta\varsigma$  sei wegen der Ähnlichkeit des Zugrundegehens ( $\tau\acute{\eta}\ \acute{\omicron}\mu\omicron\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\iota\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \text{φθο}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ ).  $\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$  für Rost hat die durch Prantl als unecht erwiesene Schrift  $\text{Π}\epsilon\text{ρι}\ \chi\text{ρω}\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  (792b, 27), die in so manchem den Junkos- und den bekannten Theophrastosschriften ähnlich ist und Theophrastos' Schrift  $\text{Π}\epsilon\text{ρι}\ \lambda\acute{\iota}\theta\omega\nu$  Fragm. II 8, 57 kennt es für die grüne Patina des Erzes. Jene Auslassung des Junkos gibt aber nicht nur einen Einblick in die altperipatetische Lehre von den Formen der  $\text{φθο}\rho\acute{\alpha}$ <sup>48</sup>), sondern, wenn man es recht bedenkt, auch von der  $\text{φθ}\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$  der Dinge, die Aristoteles der  $\acute{\alpha}\zeta\eta\sigma\iota\varsigma$  so scharf entgegengesetzt. Wir werden daher, obwohl für uns Heutige das Bild ganz abgenutzt ist, es doch beachten, dass Junkos 50, 1, 27; 1029, 12 ff. sagt:  $\acute{\omega}\sigma\text{πε}\rho\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\iota\nu\iota$

schen dunkler werden (zuweilen sogar an Haarstellen), ist so fein, dass dieses Stück der Problemata nur ein scharfblickender Naturforscher geschrieben haben kann.

<sup>47</sup>) Der Schlusssatz dieser Stelle  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\ \chi\text{ρ}\acute{\omega}\zeta\omega\nu\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \text{φ}\text{υ}\text{σ}\text{ικ}\acute{\omega}\varsigma$  klingt in dem adverbialen  $\text{φ}\text{υ}\text{σ}\text{ικ}\acute{\omega}\varsigma$  (statt  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \text{φ}\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$ ) und dem sonst nur in den  $\text{Θ}\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\sigma\iota\alpha\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  und in einer Stelle der Meteorologica (III 1) vorkommenden *aktiven*  $\chi\text{ρ}\acute{\omega}\zeta\omega$  fast theophrastisch.

<sup>48</sup>) In dem Satze, dass nicht einmal die lange Zeit ( $\delta\ \text{πο}\lambda\acute{\upsilon}\varsigma\ \chi\text{ρ}\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ ) die geistige gottentsprungene Schönheit verdunkeln kann (50, 1, 27; 1029, 10), ist wenigstens das jonische Wort  $\acute{\alpha}\mu\alpha\upsilon\text{ρο}\acute{\upsilon}\nu$  aus Theophrastos nachweisbar (Hist. plant. IX, 14, 3. De sens. III 14. De odor. XIV 54).

ἀγαθῆ γῆ φυτὸν αἰεὶ θάλλον ἀνίησι τοὺς καρποὺς καὶ φυλάττει πολυχρόνιους, οὕτω κτέ. In 50, 2, 85; 1052, 7 πολλὰ ἐκ τῶν ἐπιστημῶν τε καὶ τεχνῶν ἐκαρπώσατο ist zwar das Bild καρποῦσθαι abgegriffen, aber die Verbindung ἐπιστήμαι καὶ τέχνηαι ist bei Aristoteles und Peripatetikern beliebt. Für πολυχρόνιος bei Pflanzen verzeichnet der Index Wimmers aus Theophr. Hist. plant. und De caus. plantarum mehrere Stellen. Man wird daher auch die Weisung an die Philosophie, dass sie τὰ ὄντα lehren soll (53, 35; 1107, 18), am liebsten als eine Popularisierung der aristotelischen Zielbestimmung für die Metaphysik nehmen. Vgl. das einfache τὰ ὄντα bei Theophr. Metaphysik 6a, 11.

Dass Junkos gottesfürchtig ist gleich Theophrastos (s. z. B. dessen Metaphysik 4b, 15), erhellt aus manchem. Er lässt in voller Unbefangenheit den seefahrenden Jüngling beten (50, 1, 27; 1031, 12) und es ist nicht aufklärerisch gemeint, wenn das Gebet nicht erhört wird. Die Greise opfern und hierfür wird der fromme Xenophon angeführt (ebd. 1030, 6 ff.). Junkos glaubt an Götter, die nach dem Tode als untrügliche (ἀψευδεῖς) Richter Gerechte und Ungerechte voneinander scheiden (κρίνοντες 53, 35; 1109, 10 f.). Die Götter bestimmen nach ihm über die Zeit des Todes (50, 1, 27; 1030, 18). Gott ist das höchste Vorbild für den Weisen. Der Mensch soll Gott *nachahmen*: τὸ ἀπόνως καὶ ἀνενδεῶς διακεῖσθαι μίμησιν τινα ἐμποιεῖ τῆς θείας σωφροσύνης (50, 1, 27; 1037, 19 ff.; hier der platonische Ausdruck). Ja, 1026, 19 ff. versteigt sich Junkos zu der Ansicht: τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐστερηθῆναι τοὺς γέροντας, μέγιστον δὴ τοῦτο . . . . δῶρον ὑπὸ τῶν θεῶν, κατὰ τινα τῆς αὐτῶν ἐκείνων φύσεως ὡμοιωθῆναι, wobei auch der Ausdruck φύσις nach Aristoteles und Theophrastos schmeckt, und 50, 3, 9; 1064, 3 ff. zu dem Satze: τὸ πρεσβύτερον δίκαιόν τε εἶναι καὶ εἰλικρινές . . . ὅμοιον εἶναι θεῷ. Der öfter aristotelisierende Stoiker Chrysippos, an den sonst indes bei Junkos nichts besonders anklingt (auch im Stil nichts), vertritt den Gedanken, dass der Weise dem Zeus gleichkomme; aber ein Vergleich des bescheidenen ὅμοιον θεῷ mit Chrysippos' auf die Spitze treibenden Folgerungen<sup>49)</sup> legt die Vermutung nahe, dass Chrysippos einen von Früheren herührenden Gedanken übertreibt. Das Wort ὅμοιος und Bildungen aus und mit ihm, sind bei Theophrastos beliebt.

<sup>49)</sup> S. meine Ethik der alten Stoa. Berlin 1897, 194 f.

Aus ähnlicher Anschauung heraus versichert Junkos 50, 1, 27: τὸ ἀληθὲς κάλλος, ὅπερ ἐκ θείας κοινωνίας ἔσχε τὴν ἀπορροήν, diesmal mit leichtem Platonisieren. (Auch ἀπορροή ist ein dem Theophrastos geläufiger Ausdruck). 'Der Gott' (ὁ θεός) gibt dem νέος viele Vorteile in Seele und Leib (50, 2, 85; 1052, 1 ff.). Schlimme Laster nennt Junkos 'den Göttern nicht lieb' (50, 3, 9; 1062, 21). Eine Herabwürdigung des Priesterstandes bedeutet es nicht, wenn es heisst, die in den Tempeln (ιερά) opfernden Greise würden περιβλεπτότεροι als die Priester selbst (50, 1, 27; 1030, 6 f.). Der ιεροφάντης wird 1028, 2 als ein Mann genannt, der fastet und in Bezug auf die ἀφοδίσια enthaltsam lebt. Ein der Priestersprache entnommenes Bild gibt der Ausdruck προκαταρχόμενος (beim Opfern den Anfang machend) 53, 35; 1108, 19 f. Junkos steht also dem Theophrastos ganz nahe, der von ὁ θεός so leicht spricht<sup>50)</sup>, dass man sich versucht fühlt, seinen Namen Θεόφραστος in 'Gottredner' umzudeuten. Doch auch die schlichte und innige Idee, die Eudemos von dem die Naturanlage, die Richtigkeit des Willens und der Neigung und die Vernunft uns schenkenden Gotte hat<sup>51)</sup>, könnte für Junkos massgebend gewesen sein.

Ehrfürchtiger als die todverachtenden Stoiker äussert sich Junkos über den Allesbezwinger: Viele Güter gewährt uns der Tod. Er löst die Leiber, die Ursachen von tausend Übeln, hilfreich auf<sup>52)</sup>. Er führt die Seelen zu dem unsichtbaren Ort (ἀειδὴ τόπον), wo das Totengericht stattfindet. Die freigesprochenen Seelen erlangen einen Sieg und werden auf die Elysischen Auen zum Genuss der dort wartenden Freuden (εὐπάθειαι) hinausgeleitet. Und sie sind dann Freundinnen und Genossinnen von Dämonen und Heroen, die sie bis da-

<sup>50)</sup> z. B. De caus. plant. V 15, 3 im Stile des Junkos: πάντα γὰρ συναίτια γίνεται φθορᾶς· ὁ δὲ καιρὸς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ ἐπιγινόμενα παρὰ τοῦ θεοῦ κατὰ τὰς ὥρας· αὐταὶ μὲν ἐν τοῖς οἰκείοις αἱ φθοραὶ δι' ὑπερβολὴν ἢ δι' ἔλλειψιν τροφῆς ἢ ἀκαιρίαν ἔργων. Met. 4, 16, 33 ὅλως οὐχ οἶόν τε ἄνευ ταύτης (sc. ἀμορφίας) τὴν τοῦ ὄλου φύσιν, ἀλλ' οἶον ἰσομερεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν (!) τὰς ἐτέρας καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσι, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἀριστόν ἄγειν κτέ unter Bezugnahme auf Platon und die Pythagoreer. Fragm. 14 πνεῦμα ὁ θεός.

<sup>51)</sup> Zeller 875 ff.

<sup>52)</sup> Zu προσιθείς ἄπερ ἔξ αὐτῶν ὡσπερ ἔδανείσατο 1109, 8 f. vgl. Theophr. Stob. Floril. 3, 50. St. Wdl. δανείσαντα φρονίμως ἀπολαβεῖν φιλικῶς (Zeller 863, 4).

hin nur vom Hörensagen her zu bewundern pflegten, und sie stehen Feldherrn und Königen nicht nach. Die schwierigen (χαλεπαί) und ungerechten Seelen aber ergreift eine Umwandlung und sie gelangen nicht mehr zum Lichte (53, 35; 1109, 6—18). Das ist vereinfachter Platon. Das schon von Gesner angemerkte Wortspiel mit ᾄδης und ἀειδής gehört in den Kreis jener Etymologien, die wir aus Platon kennen und von denen sich weder Platon noch Aristoteles noch Theophrastos freihielten. All das steht, wenn nun einmal doch an einen Peripatetiker älteren Stils zu denken ist, dem Theophrastos, der die Frömmigkeit einer eigenen Schrift für wert hielt, besser an als dem nicht gerade besonders frommen Aristoteles. Und an dem Eindruck der mitgeteilten Kernstellen ändert die 1109, 3 f. bemerkbare Unentschiedenheit darüber, ob der Tod die Natur (φύσις) des wahren Lebens habe, nichts; der Verfasser wehrt nur eine übertriebene Lehre ab unter Hinweis auf gewisse Philosophen (wieder die τινές) die behaupten, das (irdische) Leben sei ein Gestorbensein. Recht gläubig lautet der Satz, dass für 'das gemeinsame Telos' des Todes kein Gesetz oder bestimmter Zeitpunkt von den Göttern aufgeschrieben sei (50, 1, 17; 1030, 17 f.). Neben alle dem fällt die rein theoretische Definition des Todes 50, 2, 85; 1050, 15 ff., dass er διάλυσίς τε καὶ χωρισμός τῆ ψυχῆ καὶ τῷ σώματι sei, nicht merklich ab (das aristotelisierende χωρισμός ist zu beachten). Das aristotelische Lieblingsbild von der θύρα könnte 1051, 17 in συμπεπληγμένου αὐτῷ (sc. τῷ γέροντι) τοῦ θανάτου καὶ ἤδη αὐτὸν ἄγοντος εἶσω τῶν ἑαυτοῦ θυρῶν nachgewirkt haben.

Einem Aristoteliker wird man an erster Stelle regen Sinn für *Theater* und Skene zutrauen und solcher Sinn überrascht uns förmlich 50, 1, 27; 1031, 3 sowie 50, 3, 9; 1061, 16. Gerade die zweite Stelle ist auffallend, weil vorher von etwas ganz anderem, vom plastischen Erschaffen eines Bildes durch das Wort, die Rede war<sup>53</sup>). Junkos' Hinzeichnen von Charakterbildern sieht weniger wie ein Embryo zu dem Pinax des Kebes als wie ein Seitenstück zu Theophrastos' 'Charakteren' aus. Mit verblüffend lebhafter Phantasie lässt Junkos 1062, 18 ff. Lüste und Schlechtigkeiten mit Geisseln und

<sup>53</sup>) Dass 1061, 16 ἐπὶ σκηνῆς auf das Theater geht, erhellt aus seiner Verbindung mit ἀγορά, das 1030, 3 mit θέατρα verbunden ist (κατὰ ἀγορῶν ἐν θεάτροις).

Stacheln auftreten, wie sie den νέος vor sich hertreiben, ganz wie dies auf der 'Skene' die Eumeniden der Tragödie tun. Dazu kommt, dass Junkos wie Aristoteles ohne Nennung der Dichter und ohne Hinweis auf den Verscharakter Verse in seinen Prosatext hineinstreut (50, 3, 9; 1063, 7; 50, 1, 27; 1027, 3). Theophrastos tut das Gleiche in Περί εὐσεβείας (s. Bernays, Theophrastos über Frömmigkeit S. 57, 87 c. 27). Wenn Theophrastos in der Metaphysik Dichter nennt (Homeros 5 b, 15, Euripides 8 c, 26), so Junkos auch (Homeros 1029, 19). Nach den Inschriften aus Julis scheinen die Julieten recht theaterfreudig gewesen zu sein.

Man nehme im Hinblick auf Aristoteles' Freude am Sprichwort die Verwendung einer παροιμία 50, 2, 85; 1051, 11 und im Hinblick auf des Aristoteles, des Theophrastos und des Keers Ariston Sinn für Historisches Junkos' Hindeutung auf Nikias, Alkibiades und Themistokles 50, 3, 9; 1064, 16 ff. hinzu<sup>54</sup>), und man wird nicht leugnen, dass peripatetischer Art genügt wird. Zu solchen Einzelzügen<sup>55</sup>), die in ihrer Fülle eine wohl begründete Vermutung erzeugen, gehört der starke Nachdruck, mit dem der Hauptredner 50, 3, 9; 1060, 11 ff. von seinem λόγος behauptet, der sei οὐδὲ νεώτερος ἐχθές που καὶ πρῶην εὔρεθεις καὶ μόλις εὐδοκμήσας, sondern παλαιῶν ἀνδρῶν σοφῶν τεθραυμασμένον; Aristoteles hatte gefordert, sich, wo sichere Schlüsse nicht zu erlangen sind, möglichst auf τὰ ἐνδοξα zu stützen d. h. auf Sätze, die entweder allen oder den meisten oder den Weisen wahr scheinen.

Dem Ertrag der Gedankenzergliederung entspricht die sehr rasch festzustellende Tatsache, dass Junkos keinen einzigen Schriftsteller benutzt oder berücksichtigt und keine geschichtliche Grösse nennt, die unter die Zeit der ältesten Aristoteliker herunterstiege. Schon *das* ist beweisend dafür, dass Junkos Ciceros 'Cato maior' nicht zugrunde gelegt hatte, man müsste denn annehmen, er hätte es darauf abgesehen, aus seiner Vorlage alle nach Aristoteles' Zeitalter liegenden Grössen und besonders die römischen fein säuberlich her-

<sup>54</sup>) Das Wort ἱστορία im aristotelischen Sinne zweimal 586, 55.

<sup>55</sup>) Der eigenartige Gebrauch von ἕκαστα im Sinne von 'alles Einzelne' (50, 2, 85; 1052, 9) gemahnt an Theophrastos' ähnlichen mehrfachen Gebrauch des ἕκαστα in der Metaphysik. Ob da des Aristoteles Vorliebe für das καθ' ἕκαστον abfärbte? (s. Theophr. Metaph. 8 b, 22; 9 b, 18; 10 a, 2, 4; 11 a, 4).

auszuschaben und das wäre ihm gelungen. Aber dem widerspricht, dass er mehr über Älteres weiss als Cicero.

Den bis jetzt gewonnenen Eindruck verstärkt und erhebt zur Gewissheit der Vergleich der Sprache des Junkos mit der der Peripatetiker nach Wortschatz- und Stileigentümlichkeiten: Oft vermeint man Theophrast selbst mit Ausnahme von nichts beweisenden kleinen Unterschieden vor sich zu haben. Aber auch mit dem Aristoteles-Lexikon hat das Junkos-Lexikon manche Gemeinsamkeit. Vor der Gefahr indes Junkos gleich Theophrastos zu setzen, behütet uns die Überlegung, dass Epikuros' Brief *nach* Theophrastos' Veröffentlichungen bekannt geworden sein wird, dass eine so künstliche Erfindung wie die Dialoggestalt des Tithonos nur *einmal* gemacht sein kann und auch ausschliesslich von Ariston dem Keer berichtet wird, zu dessen Sprache übrigens ebenfalls Beziehungen bestehen. Der Junkos-Autor hat eine in sich einheitliche Schrift geschaffen. Es ist nicht an dem, als ob er etwa in dem *einen* Abschnitt den *einen* Vorgänger, in dem zweiten einen zweiten u. s. f. ausgeplündert hätte. Die aufgewiesenen und noch weiter aufzuweisenden Berührungen mit Aristoteles und Theophrastos gehen durch alle Abschnitte, es sind keine Unterschiede von Belang zwischen ihnen zu entdecken. Dass Ariston als Peripatetiker des Theophrastos Schrift *Περὶ γήρωσ* stark ausnutzte, sei damit nicht in Abrede gestellt. Auch muss darauf verwiesen werden, dass man bei Junkos nicht notwendig an Einfluss der Krantorschen Schrift *Περὶ πένθους* zu denken hat; auch Theophrastos hatte in seinem 'Kallisthenes' das Thema *Περὶ πένθους* abgewandelt. Dass Theophrastos und Ariston Anregungen von platonischer, Ariston auch solchen von bionischer Seite zugänglich gewesen, soll nicht bestritten werden. Dagegen beweist nichts der Umstand, dass sich Junkos beim Kampfe für das Greisenalter im lebhaften Widerstreit zu des Aristoteles erstaunlicher Herabwürdigung des Greisenalters befindet, wie sie in der Rhetorik B 12—14 an einer wohl der mittleren Zeit des Werdegangs dieses Werkes angehörenden Stelle zu lesen ist<sup>56)</sup>.

<sup>56)</sup> Manchmal kam mir bei meiner literaturkritischen und philosophiegeschichtlichen Behandlung der Junkos-Eklogen der Gedanke, ob nicht hier mehr oder weniger paraphrasierte Stücke des Aristontextes selbst vorlägen. Freilich fehlt jede äussere Bezeugung, und vom Stobaeus-Lemma

Ἰούγκου führt palaeographisch höchstens ein Weg zu den Anfangsbuchstaben von Ἰουλίς, der Hauptstadt von Keos, der Heimat des Ariston. Gleichwohl behalte ich mir eine weitere sprachliche Untersuchung der Junkos-Eklogen vor; dabei bin ich mir wohl bewusst, dass zur stilkritischen Bestimmung der Eklogen als Aristontext nicht nur deren Sprache als frühe Koine zu erweisen ist, sondern umgekehrt auch die Abwesenheit jedes jüngeren kaiserzeitlichen Griechisch Forderung bleibt. Verwickelt wird das stilgeschichtliche Problem weiter durch die Frage, ob die Sprache der Eklogen den Einfluss des Atticismus verrät (W. Kroll, *Realenc. X*, 1917, Sp. 953). Vielleicht liegt doch eine allgemeine quellenhafte Benutzung des Ariston durch Junkos näher als die Annahme, dass hier reine Eklogen des frühen Philosophen ohne Metaphrase sich darbieten. Die erneute sprachliche Untersuchung muss eben hier entscheiden. — Das Rätsel, das der lateinische Name des unbekanntes Juncus aufgibt, verliert seine Bedenklichkeit, wenn wir — worauf ich von befreundeter Seite hingewiesen werde — uns vor Augen führen, dass der Attizismus als literarischer Archaismus im Hervorholen früher Autoren gross war und sich Name und Gestalt des Juncus leicht in den Literaturbetrieb der Antoninenzeit einordnen. Jedenfalls aber war mein jetzt gebrachter Versuch, die Junkos-Eklogen aus dem Gedankenbereich der späten Popularphilosophie herauszurücken und auf eine frühe Individualquelle zu beziehen, Vorbedingung für alles Weitere.

Bonn

Adolf Dyroff.