

SUB Göttingen 7
212 606 220



DER STOISCHE PHILOSOPH HEKATON
SEINE BEGRIFFSWELT UND NACHWIRKUNG
UNTER BEIGABE SEINER FRAGMENTE

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT VON DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER RHEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU BONN

VON

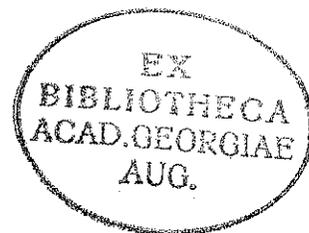
HEINZ GOMOLL
AUS ESSEN

PROMOVIERT AM 22. FEBRUAR 1933

1 9 3 3

DRUCK VON WILHELM HOPPE / BORSODORF-LEIPZIG

Berichterstatter: Professor Dr. Bickel



PROFESSOR E. BICKEL

IN BONN

IN DANKBARKEIT GEWIDMET

In dieser Arbeit wird der Versuch gemacht, die Bedeutung und Nachwirkung Hekatoms, des dritten Hauptvertreters der mittleren Stoa, der neben Panaitios und Poseidonios speziell als Moralphilosoph steht, herauszustellen und sein Geistesgut abzugrenzen. Dabei mußte das Vorgehen auf zwei Wegen erfolgen. Erstlich war aus den bezeugten Hekaton-Fragmenten ein Bild von dem inneren Wesen des Mannes zu gewinnen und damit an diejenigen Moralschriften Ciceros und Senecas, für die eine allgemeine Bezeugung von Hekaton-Benutzung vorliegt, heranzugehen. Dieser Forschungsweg als solcher wurde in letzter Zeit besonders bei der Poseidonios-Forschung von K. Reinhardt in den beiden Werken *Poseidonios* (1921) und *Kosmos und Sympathie* (1926) angewandt, denen als Nachtrag folgte *Poseidonios über Ursprung und Entartung (Orient und Antike VI, 1928)*. Natürlich ist dieser Forschungsweg sehr schwierig, und starke Kritik wurde an ihm geübt; vgl. besonders M. Pohlenz, *Nachr. d. Gött. Gesellsch.* (phil.-hist. Kl. 1921) S. 163 ff. und *Gött. Gel. Anz.* 1922 S. 161 ff.; 1926 S. 273 ff. Man kann auf Platons Persönlichkeit hinweisen, die keineswegs ein innerlich einheitliches Bild, sondern Widersprüche zeigt, so daß sogar bei den unter Platons Namen erhaltenen Schriften der Streit um die Echtheit in vielen Fällen nicht verstummt. Wieviel schwieriger muß es also sein, bei einem überhaupt nur fragmentarisch erhaltenen Autor ein dermaßen sicheres und einheitliches Bild von der Persönlichkeit und ihrem Wesen zu gewinnen, daß es für die Quellenforschung als Kriterium überall ausreicht. Dazu kommt, daß Reinhardt bei seinem Poseidonios-Bild manche Züge nicht in Betracht gezogen hat, die das allgemein Orientalisch-Hellenistische im Wesen des Mannes und sein weltanschauliches Mittlertum angehen, — Züge, die aus-

gezeichnet W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* (1914) hervor-
gehoben hat.

Immerhin ist Reinhardts Poseidonios-Forschung von tiefer
Sachkunde auch in Bezug auf die mit Poseidonios konkur-
rierenden Autoren wie Antiochos und andere getragen; bei ihm
liegt nicht die Gefahr vor, daß er, ausschließlich auf Poseidonios
den Blick richtend, der reichen sonstigen Literatur vergäße,
die Cicero und Seneca und andere Römer vor sich hatten.
„Apud Germanos iam dudum constat Romanos praeter Po-
sidonium nihil legisse“ lautet der Spott des sehr scharfsinnigen
englischen Philologen A. E. Housman, *Manil. Astronom.* II
(1912) S. 11, und in Deutschland selber hat O. Immisch, *Aga-
tharchidea* (*Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss.*, 1919, 7. Abhdl.)
S. 26 u. 42 f. Gelegenheit genommen, die Auswüchse der
Forschung der von ihm sog. „Pamposidonisten“ zu geißeln.

Zu solchen Auswüchsen der Poseidonios-Forschung haben
sich leider auch in manchen Abschnitten die Untersuchungen
von I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften* (I 1921;
II 1928) und sogar von W. Theiler, *Die Vorbereitung des
Neuplatonismus, Problemata I* (1930) verstiegen. In Bezug auf
die von uns versuchte Bestimmung der Nachwirkung Hekatoms
bei Cicero und Seneca ist besonders zu bedauern, daß Heine-
mann und Theiler die von Reinhardt ausgesprochene Warnung
Poseidonios S. 4 Anm. 1 „Aus der Ciceronischen Pflichtenlehre
ist für Poseidonios nichts zu gewinnen“ zu ihrem Schaden
nicht beachtet haben. Und doch durfte jene Warnung Rein-
hardts umso schwerer wiegen, als auch Untersuchungen, die
schon früher vom Studium der ethischen Schriften Senecas
ausgegangen waren, zu dem gleichen Urteil gelangt waren,
daß Poseidonios für das dritte Buch des ciceronischen Pflichten-
werks kaum etwas beigesteuert hat. Jetzt wurde hier von uns
eine erneute Nachprüfung des Materials vorgenommen, wobei
in erster Linie die Frage nach der Hekaton-Benutzung zu stellen
und zu beantworten war. Und Entsprechendes wie für das
dritte Buch Ciceros *De officiis* gilt auch für den wichtigen

Brief Senecas *epist.* 95, wo gleichfalls heute die Poseidonios-
Forschung sich in Übertreibungen ergangen hat. Dabei lag
auch hier wieder Reinhardts Warnung vor *Poseidonios* S. 56
„Was in diesem Briefe von Poseidonios ist, ist in der Tat
nicht mehr, als was aus ihm zitiert wird.“ So war es auch hier
unsere Aufgabe, diesen negativen Inhalt von Reinhardts Urteil
zu bestätigen. Zugleich ergab sich dabei für unsere Hekaton-
Forschung reicher Gewinn.

Wichtiger noch als die bisher gekennzeichnete Richtung
unserer Forschung, zur Aufdeckung von Hekatoms Nachwirkung
zu gelangen, ist die andere Richtung unserer Arbeit, die nicht
von der Gestalt, sei es des Panaitios, sei es des Poseidonios
oder Hekaton ausgeht, sondern von der möglichst genauen
Kenntnis der den betreffenden Autor wiedergebenden Schrift-
steller, d. h. in unserem Falle Ciceros und Senecas selber. Durch
Aufhellung der Disposition und Struktur von Werken wie
Ciceros Pflichtenwerk und Senecas Werk über die Wohltaten
lassen sich oft wichtige Gesichtspunkte für die Bestimmung
und Abgrenzung der Quellenbenutzung gewinnen. Die philo-
logische Observation an Cicero und Seneca muß immer die
Erfassung der Persönlichkeit der von ihnen ausgeschriebenen
Philosophen begleiten und korrigieren. Wenn sich gleichzeitige
Beachtung der verschiedenen Möglichkeiten und vergleichende
Vergegenwärtigung der Wesensbilder der verschiedenen Philo-
sophen mit der Einarbeitung in Cicero und Seneca verbindet,
läßt sich am ehesten weiterkommen. Heute ist es an der Zeit
auszusprechen, daß am besten um des Poseidonios Wirkung
auf Cicero Bescheid weiß, wer am besten um Antiochos oder
Hekaton und noch um andere Philosophen, auf die jetzt nicht
einzugehen ist, Bescheid weiß. Dazu verhilft aber die voraus-
setzungslose, einstweilen von den Quellenautoren und gerade
auch von Poseidonios absehende Eindringung in die Arbeits-
weise Ciceros und Senecas am meisten. An vielen Stellen
unserer Untersuchungen lag der Schwerpunkt der Arbeit
durchaus auf dieser letzteren Seite.

Was besonders Seneca angeht, so war hier mehr, als bisher es geschehen war, das ganze Seneca-Bild, wie es sich auch aus den Fragmenten ergibt, für die Untersuchung nutzbar zu machen. Vor allem war die Nachwirkung Senecas bei den lateinischen Ekklesiastikern heranzuziehen. In dieser Hinsicht hat uns Martin von Bracara unschätzbare Dienste geleistet, insofern der grundlegende Begriff des Hekatonischen Pflichtenwerks *κατὸν καὶ γνώμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου* (*formula vitae honestae*) aus ihm zuerst von uns gewonnen wurde.

Hekaton ist seiner Persönlichkeit nach in noch stärkerer Weise als Panaitios Mittler zwischen griechischer und römischer Geistigkeit. Er hat nicht nur den Römern Griechisches gebracht, sondern auch die griechische ethische Theorie durch das römische Moralerlebnis vertieft. Der Zusammenhang unserer Arbeit brachte es mit sich, daß auf die Wiedergabe der griechischen philosophischen Termini im Lateinischen ein besonderes Augenmerk gerichtet wurde. Die Hekaton-Forschung aber führt, wie hier zu beweisen gesucht wird, auf den geschichtlich ersten Fall, wo das griechische abstrakte Denken umgekehrt von den Römern — wenn schon kein Fremdwort —, so doch ein Bedeutungslehnwort erborgt hat. Wie *εὐσέβεια* zu einer Verwendung entsprechend der römischen Grundtugend der *constantia* gelangt ist, die den Hellenen so fern lag, darauf bezieht sich ein Abschnitt unserer Arbeit, der Hekatons Leistung als Kündung und Deutung römischer Gesittung zu verstehen sucht. Hekaton war sein ganzes Leben über mit vornehmen Römern befreundet und zugleich für den strengen Geist der römischen Moral besonders empfänglich, von dem er nicht wie Poseidonios durch die Fülle weltanschaulicher Systematik und naturwissenschaftlicher Forschung abgelenkt wurde.

Das Ergebnis unserer Abgrenzung des Hekatonischen Geistesgutes faßt unsere Fragmentssammlung zusammen. Sie enthält nicht nur die wörtlich bezeugten Anführungen, auf deren Sammlung sich H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta* (Diss. Bonn 1885) im wesentlichen be-

schränkt hatte, sondern bietet auch darüber hinaus alle Stellen, an denen wir Hekatons Lehren glaubten fassen zu können, unter der besonderen Rubrik der Nachwirkung Hekatons. So wird hier versucht ein zusammenfassendes Bild von Hekatons Geisteswelt zu geben, das der weiteren Einzelkritik und ihrem Fortschritt zur Orientierung dienen mag.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Kap. 1 <i>Εδυστάθεια (constantia) und εδπάθειαι (constantiae)</i> im Werke <i>Περὶ παθῶν</i>	I
Ciceros Gleichsetzung der <i>constantia</i> mit <i>εδυστάθεια</i> S. 1. <i>constantiae</i> als Gegensatz zu <i>perturbationes</i> S. 2. Die alt- stoische Lehre von den <i>εδπάθειαι</i> S. 2. Ciceros Übersetzung griechischer Termini entweder nach Grundbedeutung oder nach bloßem Begriffsinhalt S. 4. Lateinische Übertragungen des griechischen <i>πάθος</i> -Begriffes von Cicero bis Augustin (<i>perturbatio, affectio, affectus, passio</i>) S. 4. Begriffsgeschichte des lateinischen <i>constantia</i> S. 8. Begriffsgehalt des griechi- schen Wortes <i>εδυστάθεια</i> S. 12. <i>εδυστάθεια</i> bei Panaitios und Hekaton S. 15. <i>εδυστάθεια</i> und <i>εδπάθειαι</i> im Werke <i>Περὶ παθῶν</i> Hekatoms S. 17. <i>εδυστάθεια (constantia)</i> und ihr Verhältnis zu den <i>εδπάθειαι</i> S. 18. <i>constantia</i> im Ver- hältnis zur <i>συμμετρία</i> und <i>δμολογία</i> S. 19. <i>εδυστάθεια</i> als Be- deutungslehnwort für die römische Tugend der <i>constantia</i> S. 21. <i>εδυστάθεια</i> charakteristisch für den Geist des Hekaton S. 22.	
Kap. 2 Das Werk <i>Περὶ καθήκοντος</i> als <i>κανὼν (formula)</i> der Pflichten gegen die Tugenden	23
Ciceros Werk <i>de officiis</i> und sein Verhältnis zu Hekaton S. 23. Senecas Werk <i>de officiis</i> als Cento in Martins von Bracara <i>Formula vitae honestae</i> vorliegend S. 25. Senecas Hekaton- Benutzung in seinen moralischen Schriften S. 26. Das Tugendschema als Anordnungsprinzip in der stoischen Literatur <i>Περὶ καθήκοντος</i> S. 27. Übersicht über die stoischen Pflichtenwerke S. 27. Die dem Tugendschema entgegengesetzte Anordnung nach Pflichtenkreisen S. 28. Die altstoische Literatur <i>Περὶ κατορθωμάτων</i> S. 33. Die vier Kardinaltugenden in der mittleren Stoa S. 34. Die erste Haupttugend als <i>φρόνησις (prudentia)</i> allein und in der Ver- bindung <i>φρόνησις (prudentia)</i> mit <i>σοφία (sapientia)</i> S. 35.	

Die *ἀνδρεία* (*fortitudo*) und ihre Ersetzung durch die *μεγαλοψυχία* (*magnitudo animi* bzw. *magnanimitas*) S. 37. Die *σωφροσύνη* (*temperantia*) und ihr Verhältnis zur *ἐγκράτεια* (*continentia*) S. 42. Die Reihenfolge der Grundtugenden innerhalb des Tugendschemas S. 45. *formula* (*κανόν*) als konstituierender Begriff der Pflichtenlehre in Hekaton's Werk *Περὶ καθήκοντος* S. 48. Der Begriff *formula* bei Seneca S. 53. Quellenkritik von Senecas Brief 95 und die Sentenz *deum colit, qui novit* S. 54. Grundsätzliche Stellungnahme zur Möglichkeit der Poseidonios-Benutzung in Cic. *off.* III S. 58. Quellenkritik von Cic. *off.* III 19—32 S. 58. Die wiederholte Vornahme des Tugendschemas bei Behandlung der Pflichten in Cic. *off.* III und Martins *Formula* S. 60. Die wörtlichen Hekaton-Fragmente in Cic. *off.* III 63 und 89—92 und ihr Verhältnis zum Begriffsinhalt des ganzen dritten Buches Ciceros S. 62. Nachwirkung Hekaton's in Cic. *off.* I 31—32 und III 92—95 S. 63. Ciceros Selbstzeugnis *off.* III 34 über seine Arbeitsweise in *off.* III S. 67. Abgrenzung des Hekaton-Gutes in Cic. *off.* III S. 68. Nachwirkung [von Hekaton's Pflichtenwerk in Senecas Briefen S. 71.

- Kap. 3 Die Lehre *περὶ χαρίτων* und Senecas Werk *de beneficiis* 72
 Übersicht über die wörtlichen Hekaton-Fragmente in Senecas Werk *de beneficiis* S. 72. Hekaton's Erörterungen über die Wohltaten in einem besonderen Werk *Περὶ χαρίτων* wahrscheinlich S. 73. Chrysipps Werk *Περὶ χαρίτων* eine ethische Darstellung S. 74. Abgrenzung des Hekaton-Gutes in Sen. *benef.* S. 78.
- Fragmentsammlung 87
 Vorbemerkung S. 87. *De vita testimonia* S. 92. *Fragmenta* S. 93. *Comparatio numerorum* S. 114.

1. *Ἐυστάθεια* (*constantia*) und *εὐπάθειαι* (*constantiae*)
 im Werke *Περὶ παθῶν*

Im Abschnitt über die Tugend der *temperantia*, die an vierter Stelle seiner Tugendlehre steht, sagt Cicero *off.* I 102 von dem *appetitus*, mit dem er nach ebd. 101 *appetitu* . . . *quae est ὁρμή Graece* diesen philosophischen Terminus wiedergibt, folgendes: *efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant . . . atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio*. Ziel der *temperantia* ist also die *constantia*, die eintritt, wenn die Triebe der Vernunft gehorchen. Demgemäß wird auch *off.* I 17 die *temperantia* mit den Worten *ordo autem et constantia et moderatio et ea, quae sunt his similia* umschrieben. Außerdem wird in ähnlichen Erörterungen von Cicero bei der Beschreibung seiner vierten Tugend die *constantia* erwähnt: *off.* I 14; 98; *Tusc.* III 17; IV 36 f. Es fragt sich jetzt, welchen griechischen Terminus Cicero durch *constantia* wiedergibt. Die wörtliche Übersetzung von *constantia* lautet nach den antiken Glossen (*Thes. l. l.* IV 504, 7) *εὐστάθεια*, während in der philosophischen Literatur eine ausdrückliche Gleichstellung dieser beiden Begriffe *εὐστάθεια* und *constantia* nicht vorkommt. In der Sammlung der Arnimschen Stoikerfragmente (*St. v. frg.*) sind für die Klärung des Begriffes der *εὐστάθεια* folgende Stellen von Bedeutung, die aus dem Abriß der stoischen Ethik von Areios Didymos bei Stobaios stammen. Vgl. *Stob.* II 7, 5 b 5 S. 63, 15 Wachsmuth (*St. v. frg.* III 280 S. 69) *τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως*. Ebd. II 7, 5 b 3 S. 62, 9 (*St. v. frg.* III 264 S. 64) *ἔχειν (ἀρετὴν) γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεῖν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστά-*

θειαν καὶ πρὸς τὰς ἕπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. Zunächst steht dieser letzteren Stelle im Ausdruck bei den Lateinern Cic. *Tusc.* III 17 (*quartae virtutis*) *videtur esse proprium motus animi appetentis regere et sedare semperque adversantem libidini moderatam in omni re servare constantiam*, wo die Beziehung der griechischen Phrase πρὸς τὴν τῶν ὀρεῶν ἐστιάθειαν zu den lateinischen Ausdrücken Ciceros *motus animi appetentis . . . constantiam* bemerkenswert ist. So legt die Parallelsetzung dieser Stellen es nahe, daß auch Cicero gelegentlich bei seinem Begriff der *constantia* an die ἐστιάθεια gedacht hat, obwohl eine offene Gleichung der Termini, wie oben zugestanden, vermißt wird.

Nun gebraucht Cicero den Ausdruck *constantia* auch an einer wichtigen Stelle *Tusc.* IV 14 *quattuor perturbationes sunt, tres constantiae*, wo bei Einsicht in den Zusammenhang Ciceros die Beziehung seiner Ausführungen auf den festen stoischen Begriff der ἐπάθειαι unverkennbar ist. Die orthodoxe Stoa ist der Paradoxie, daß alle Gemütsbewegungen „Affekte“, d. h. pathologische Zustände seien, so aus dem Wege gegangen, daß sie drei guten Gemütsbewegungen, βούλησις, χαρὰ und εὐλάβεια, den Charakter des Affekts absprach und sie technisch als ἐπάθειαι bezeichnete. Daß nun Cicero an der Stelle *Tusc.* IV 14 unter dem lateinischen Worte *constantiae* nicht die ἐστιάθεια gemeint, sondern jene ἐπάθειαι von technischem Sinne verstanden hat, dieser Ansicht war bereits Augustin *civ.* XIV 8 *quas enim Graeci appellant ἐπάθειας, Latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem; pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis.*

Aus den griechischen Quellen geht hervor, daß bereits die alte Stoa seit ihren Begründern Zeno und Chrysipp den nach Lage der Sache für sie unentbehrlichen Begriff der ἐπάθειαι

besessen hat. Vgl. Chrysipp bei Plutarch *de Stoic. repugn.* 11 p. 1037 F (*St. v. frg.* III 175 S. 42) εὐλογος ἔκκλισις . . . ἢ εὐλάβεια . . . τὸ γὰρ εὐλαβεῖσθαι σοφῶν ἴδιον, οὐ φραύλων ἐστίν. Die bei Cicero vorliegende Dreizahl der ἐπάθειαι *voluntas, gaudium, cautio* in ihren griechischen Entsprechungen βούλησις, χαρὰ, εὐλάβεια stellt es sicher, daß dieser hier jene altstoische Lehre im Auge hat. Von griechischen Belegstellen, die die Dreiheit der ἐπάθειαι bezeugen, vgl. Diog. Laert. VII 115 (*St. v. frg.* III 431 S. 105) εἶναι δὲ καὶ ἐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὕσαν εὐλογον ἔπαρσιν, τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὕσαν εὐλογον ἔκκλισιν . . . τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὕσαν εὐλογον ὄρεξιν. Andronicus *περὶ παθῶν* 6 S. 20 Kreuttner (*St. v. frg.* III 432 S. 105) ἐπαθείας εἶδη γ'. βούλησις μὲν οὖν ἐστίν εὐλογος ὄρεξις. χαρὰ δὲ εὐλογος ἔπαρσις. εὐλάβεια δὲ εὐλογος ἔκκλισις.

Der etymologische bzw. philologisch genaue Wortsinn von ἐπάθειαι führt nicht unmittelbar zu dem lateinischen Wortbegriff *constantia*, wie dies bei der Gleichung ἐστιάθεια und *constantia* der Fall ist. Es ist auf den ersten Anblick verwunderlich, daß Cicero den speziellen Ausdruck *constantiae* gebraucht hat, um einen Abschnitt von allgemeiner Bedeutung der altstoischen πάθος-Lehre lateinisch zu wenden. Dabei ist aber ganz der Gedanke abzuweisen, daß Cicero in seiner griechischen Vorlage etwa ἐστιάθειαι im Sinne von ἐπάθειαι als Wechselbegriff vorgefunden hätte. Das vergleichsweise selten bezeugte Wort ἐστιάθεια wird an Stellen, wo die stoische Begriffswelt in Frage kommt, kaum irgendwo von der handschriftlichen Variante ἐπάθειαι begleitet. Nach meiner Beobachtung schwankt die Überlieferung eigentlich nur bei Philo *de virtut.* 32 V 274, 24 Cohn δοκιμάζων πῶς ἔχει πρὸς τε σώματος εὐεξίαν καὶ πρὸς ἐστιάθειαν λογισμοῦ. Hier gibt ein Teil der handschriftlichen Überlieferung ἐπάθειαν, ein anderer Codex hat ἀπάθειαν, während die dem Inhalt nach verlangte richtige Lesung ἐστιάθειαν auch ihrerseits handschriftlich ge-

nügend bezeugt ist. Dagegen ist bei den oben gebrachten Zeugnissen für *εὐπάθεια* aus Areios Didymos bei Stobaios und bei den unten zu bringenden Plutarch-Stellen die Variante *εὐπάθεια-εὐπάθειαι* auch aus den neuesten kritischen Ausgaben von Wachsmuth bzw. Pohlenz nicht festzustellen.

Hinzu kommt, daß innerlich in der Begriffswelt der alten Stoa ein Hinübergleiten des Begriffes der *εὐπάθειαι* zu der gewißlich in mancher Hinsicht begriffsverwandten *εὐστάθεια* dadurch erschwert wurde, daß das Wort *εὐπάθειαι* etymologisch an das Wort *πάθος* und an die *ἀπάθεια* gebunden war. Wie stark diese Bindung empfunden wurde, zeigt beispielsweise die Zusammenstellung von *εὐπάθειαι*, *ἀπάθεια* und *πάθος* bei Plutarch *de virt. mor.* 9 p. 449 B S. 148, 11 Pohlenz (*St. v. frag.* III 439 S. 107) *καίτοι πάλιν αὐτοὶ (οἱ Στωϊκοὶ) τὰς τε χαρὰς ἐκείνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν, οὐκ ἀπαθείας, ὁρῶντες ἐνταῦθα χρώμενοι τοῖς ὀνόμασι· γίγνεται γὰρ εὐπάθεια τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος οὐκ ἀναιροῦντος ἀλλὰ κοσμοῦντος καὶ τάττοντος ἐν τοῖς σφραγισμοῖς.*

Hat aber Cicero fraglos in der griechischen Vorlage *εὐπάθειαι* vorgefunden und dies *Tusc.* IV 14 mit *constantiae* übersetzt, so sind für diese Auffälligkeit seiner Übersetzungskunst m. E. zwei Erklärungswege in Betracht zu ziehen. Erstens wäre es möglich, daß Cicero an die sprachlich-wörtlichen Beziehungen zwischen dem Griechischen und Lateinischen überhaupt nicht gedacht hätte und lediglich aus seiner völligen Beherrschung der griechischen Sprache und ihrer philosophischen Gedankenwelt heraus unter ausschließlicher Berücksichtigung des Begriffsinhalts nach der besten lateinischen Entsprechung für *εὐπάθεια* Ausschau gehalten hätte. Genau so hat er es ja bei der Gleichung *πάθη* und *perturbationes* gemacht, die in demselben Satze *Tusc.* IV 14 der Wiedergabe von *εὐπάθειαι* durch *constantiae* vorausgeht. Seine Übersetzung des Wortes *πάθη* mit *perturbationes* *Tusc.* IV 10 *quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos* rechtfertigt sich nur durch die begriffliche Gleichung. Es

handelt sich hier um ein Problem, dessen Bedeutung im Hinblick auf eine Seneca-Stelle am klarsten wird; vgl. *Sen. epist.* 9, 2 *in ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno verbo cito voluerimus et impatientiam dicere. poterit enim contrarium ei, quod significare volumus, intellegi. nos eum volumus dicere, qui respuat omnis mali sensum: accipietur is, qui nullum ferre possit malum. vide ergo, num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum.* Bei der Zweisprachigkeit der römischen Philosophen, die wie Cicero und Seneca meist das Griechische ebensogut wie das Lateinische beherrschten, war es nun freilich ein natürliches Bestreben über die begriffliche Gleichsetzung hinaus die Grundbedeutung der Wörter bei der Übersetzung ins Lateinische zu berücksichtigen. Gerade dies erhellt aus der obigen Seneca-Stelle. Ebenso tritt dieses Bestreben deutlich hervor, wenn wir die übrigen Wiedergaben des Begriffes *πάθη* außer *perturbationes* bei den Römern ins Auge fassen. Am besten traf beides zusammen, sowohl die Berücksichtigung der Grundbedeutung wie die inhaltliche Übereinstimmung, bei der Wiedergabe der *πάθη* durch *passiones*. Das Verbalsubstantiv *passio*, das die Sprache jederzeit als Form wie das Supinum bilden konnte, tritt freilich im festen Wortgebrauch erst seit dem 2. Jahrh. n. Chr. auf. Varro bei Charisius II 16 S. 241, 33 Keil *praecise, inquit Varro, generat animi passionem* gebraucht im Hinblick auf das griechische *πάθος animi passio* vom Seelenleiden; er steht hier aber mehr in rhetorisch-grammatischer als philosophischer Begriffswelt. Sonst begegnet *passio* als Terminus technicus eben erst bei Apuleius und bei den Ekklesiastikern; es ersetzt dort den Ausdruck *affectus*, der bei Seneca zur technischen Wiedergabe der griechischen *πάθη* diente. Am belehrendsten ist in dieser Hinsicht der Blick auf den Seneca-Cento des Martinus von Bracara, der aus dem Werk *de ira* Senecas zusammengestellt ist; hier wird in der Paraphrase der Ausdruck *affectus* durch *passiones* ersetzt; vgl. E. Bickel, *Rh. Mus.* LX (1905) S. 536 „für

affectus sibi subicit schreibt Martin *passiones sibi subditas facit.*“ Apuleius *Socr.* 12 S. 147 *debet deus . . . ab omnibus animi passionibus liber nec dolere unquam nec aliquando laetari* gebraucht das Wort im modernen Sinn des Affekts, indem er dabei zugleich die Grundbedeutung von *passio*, das „Leidende“, im Gegensatz zur göttlichen Aktivität hervorhebt; ebd. 13 S. 148 (*daemones*) *differunt ab his (dis) passione. quae propterea passiva non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem, quibus nos, turbationibus mentis obnoxii.* Daß bei den lateinischen Ekklesiastikern für die stoischen *πάθη* der regelmäßige Ausdruck *passiones* ist, geht aus der Übersicht hervor, die Augustin von den lateinischen Übersetzungen dieses Terminus gibt. Vgl. *civ.* IX 4 *quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste, de Graeco expressius passiones vocant; XIV 8 perturbationes secundum Ciceronem, secundum autem plurimos passiones.*

Was nun die Wiedergabe der stoischen *πάθη* durch die Ausdrücke *affectio* bzw. *affectus* betrifft, so kommt hier das Bestreben nach der Berücksichtigung der Grundbedeutung bei der Übersetzung schon besser als bei der ciceronischen Gleichung *πάθη perturbationes* zum Ausdruck, wenn schon nicht in so vollkommener Weise wie bei der Interpretation von *πάθη* durch *passiones*. Das Wort *affectus* gebraucht Cicero nur einmal *Tusc.* V 47 *qualis cuiusque animi affectus esset, talem esse hominem . . . affectus autem animi in bono viro laudabilis; et vita igitur laudabilis boni viri.* Hier bedeutet *affectus* keinesfalls den Affekt im Sinne der stoischen *πάθη*. Pohlenz im Index seiner Ausgabe *Cic. Tusc.* (1918) S. 470 denkt an eine Wiedergabe von *ἡθος* unter Berufung auf *Plat. rep.* p. 400 D, ohne sich fest zu entscheiden. Fr. Vollmer im *Thes. l. l.* I 1185, 19 glaubt die Bedeutung *διάθεσις* feststellen zu müssen, wie denn in den lateinischen Glossen ebenso die Gleichung *διάθεσις affectus* wie *διάθεσις affectio* vorkommt (*Thes. l. l.* I 1185, 19 und 1177, 1). Für die Gemütsbewegungen und für die im mo-

dernen Sinne des Wortes gültige Bedeutung „Affekt“ kommt das lateinische Wort *affectus* erst in der augusteischen Dichtersprache vor, um von Seneca an regelmäßig im technischen Sinne der modernen Philosophie gebraucht zu werden. Sucht man nach einem Grund für den Ersatz des Wortes *affectus* durch *passio* seit dem 2. Jahrh. n. Chr., so ist, abgesehen von der allgemeinen Freiheit der Sprache zu Wachstum und zu Veränderung des Wortgebrauches, darauf hinzuweisen, daß von Apuleius an immer häufiger *affectus* für die Person (seltener für die Sache) zärtlicher Zuneigung selber gebraucht wird (*Thes. l. l.* I 1191, 73 ff.).

Wann zuerst *affectio* im technischen Sinne der Philosophensprache für *πάθη* gebraucht wird, läßt sich schwer feststellen. Sicher ist diese Verwendung erst bei Gellius I 26, 11 *quos (motus animi) Latini philosophi affectus vel affectiones, Graeci πάθη appellant.* Seneca, dem *affectus* sein Aufkommen in der Philosophensprache am meisten verdankt, hat selten und in weniger technischem Gebrauch sich des Ausdrucks *affectio* bedient. Vgl. *epist.* 92, 8 *irrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam . . . positam in affectionibus, alteram humilem languidam voluptatibus deditam.* Hier gebraucht Seneca *affectio* von der natürlichen Stärke und Erhebung des nicht in der Vernunft beschlossenen Seelenlebens im Gegensatz zu dem schlaffen Erdulden der Vergnügungen. Mit den stoischen *πάθη*, den Krankheiten und Verwirrungen der Seele hat also diese Verwendung von *affectio* bei Seneca kaum etwas zu tun und ähnlich ist es bei den sonstigen Senecastellen der Fall (*Thes. l. l.* I 1177, 45 f.). Cicero seinerseits hat *affectio* auch im Sinne von *πάθος* verwandt, sogar in Definitionen; vgl. *inv.* I 36 *affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia.* Bemerkenswerterweise aber betreffen solche Definitionen die Klärung seiner rhetorischen Begriffswelt, nicht seiner philosophischen. In den philosophischen Schriften kommt zwar *affectio* öfters vor, aber nirgends wird es im Sinne der stoischen

πάθη, sondern in der Bedeutung von Zustand, Geisteshaltung (*διάρσεις*) gerade auch von den Tugenden gebraucht; vgl. *Tusc.* IV 34 *quando ... virtus est affectio animi constans conveniensque*; V 41 *quae est ... alia fortitudo nisi animi affectio*. Der Grund, warum Cicero die stoischen *πάθη* mit *affectiones* wiederzugeben sich scheute und der offenbar auch bei Seneca und sonst solcher Verwendung von *affectio* entgegenstand, war m. E. der in der lateinischen Sprache überhaupt festgewurzelte Gebrauch von *affectio* für die guten Gemütsbewegungen, die sich weniger in intensiv gefühlsmäßig betonten Aufwallungen als in ruhig empfundenen Stimmungen äußern. Hieraus hat sich auch im Lateinischen allmählich der absolute Gebrauch von *affectio* für *amor*, *studium* usw. entwickelt, der seit Quintilian und Tacitus immer häufiger wird (*Thes. l. l.* I 1178, 25 ff.). So hat Cicero in feinem Gefühl für das lateinische Sprachleben, um die negative Haltung der Stoa gegenüber sämtlichen *πάθη* zum Ausdruck zu bringen, statt *affectio* das Wort *perturbationes* gewählt, indem er bei der Übertragung des griechischen philosophischen Terminus, unbekümmert um das Etymon oder die Grundbedeutung der Wörter, auf nichts achtete als auf die Prägnanz der begrifflichen Übereinstimmung.

Dieser Fall der Übersetzung der *πάθη* durch *perturbationes* ist das belehrendste Beispiel, wie Cicero gelegentlich bei seiner schwierigen Aufgabe, die griechische Philosophie ins Lateinische zu übertragen, die Grundbedeutung der Wörter ignoriert hat. So könnte es also an und für sich auch bei der Gleichung *ἐνάρσεις* *constantiae* gegangen sein. Das lateinische Wort *constantia* ist ein Lieblingsbegriff Ciceros. Das Substantiv *constantia* ist zwar im Lateinischen erst seit der Rhetorik ad Herennium belegt, dürfte aber einen Gedankenkomplex bezeichnen, der dem römischen Wesen von Natur aus besonders anstand. So ließe sich allerdings vielleicht eine allgemeine Voreingenommenheit Ciceros dafür denken, daß er, ohne durch irgendwelches Vorkommen von *ἐνάρσεις* oder *ἐνσταθές* in

seinen griechischen Vorlagen veranlaßt zu sein, auf die Benutzung des Wortes *constantia* auch in diesem Zusammenhang verfallen wäre.

In seinen philosophischen Schriften gebraucht Cicero das Wort *constantia* erstlich von der gleichbleibenden Bewegung der Gestirne und des Weltalls, von der Beständigkeit der himmlischen Erscheinungen, wie sie von der Stoa als göttliches Kriterium angesprochen wurde; so *nat. deor.* II 56 *caelestem ... ordinem incredibilemque constantiam*; II 54 *hanc ... in stellis constantiam ... non possum intellegere sine mente, ratione, consilio*; II 55 (*stellarum*) *perennes cursus atque perpetui cum admirabili incredibileque constantia declarant in his vim et mentem esse divinam*. Dieser besondere Gebrauch von *constantia* für den Himmelskörper geht auf die allgemeine Bedeutung zurück, mit der *constantia* für jede feste gleichmäßige Haltung und Bewegung beliebiger Gegenstände und Erscheinungen im Lateinischen gebraucht wird; vgl. z. B. *Nep. Att.* 22, 1 *tanta constantia vocis* (*Thes. l. l.* IV 504, 34 f.). Außerdem findet sich in Ciceros philosophischen Schriften *constantia* auch im Sinne gegenseitiger Übereinstimmung unter Hinzufügung von Epitheta wie *conveniens* und *coniuncta*; vgl. *div.* II 32 *quae ... est inter augures conveniens et coniuncta constantia*. Aber die bisher angegebenen Gebrauchsweisen des Wortes treten bei Cicero völlig in den Hintergrund gegenüber den Stellen, wo er sich des Ausdrucks *constantia* zur Bezeichnung der Tugend bedient, die dem römischen Volkscharakter besonders eigentümlich ist. Beispielsweise besitzt die Tugend der *constantia* ihren festen Platz in den grundsätzlichen Schilderungen des römischen Wesens, die in den Einleitungen der literarhistorischen Handbücher zu finden sind; vgl. Teuffel-Kroll, *Geschichte der römischen Literatur* I⁶ (1916) S. 1 und Schanz-Hosius, *Geschichte der römischen Literatur* I⁴ (1927) S. 11. Eine Reihe von Belegen aus den römischen Quellen mögen für diesen Sachverhalt angeführt werden. An diesen Belegen ist gerade Cicero nicht nur in seinen philosophischen Werken, sondern

in seiner gesamten Schriftstellerei hervorragend beteiligt. Außerdem aber bleibt es bemerkenswert, wie als fest umrissener Begriff der Morallehre in den philosophischen Schriften *constantia* sich durchsetzt. Als gemeinrömische Tugend geht die *constantia* sowohl auf die Willenshaltung wie auf die Gesinnung und das Gefühlsmäßige und schließlich auf das ganze Wesen des römischen Menschen; sie bezeichnet bald mehr aktiv die Beherrschtheit zum Unterschied von dem unerschrockenen Mut, bald mehr passiv die Beharrlichkeit. Vgl. Sall. *Catil.* 54, 3 *illius (Caesaris) facilitas, huius (Catonis) constantia laudabatur*; Ps.-Caes. *bell. Alex.* 26, 2 *perseverantia constantiaque oppugnandi*; Tac. *Agr.* 41 *comparantibus cunctis vigorem, constantiam et expertum bellis animum cum inertia et formidine aliorum*; Cic. *Catil.* II 25 *hinc constantia, illinc furor (pugnat)*; *Cluent.* 19 *ut ... constantiam A. Cluenti ... perspicere possitis*; *Tusc.* I 2 *quae ... tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda*; *Tusc.* IV 60 *cumque eorum gravitatem constantiamque laudamus, qui non turbulente humana patientur*; *Tusc.* V 13 *constantia, gravitas, fortitudo, sapientia reliquaeque virtutes*.

So ist es nach allen Seiten hin deutlich, welche Rolle in Ciceros Begriffswelt die *constantia* spielt. Aber dies hilft uns doch nicht entscheidend zur Erklärung, warum er für die Interpretation der *εὐπάθεια* *Tusc.* IV 14 den Ausdruck *constantiae* gewählt hat. Im Gegenteil wird jetzt, nachdem wir Ciceros Gesamtgebrauch von *constantia* überblicken, das Problem noch zugespitzter. Denn die Gleichsetzung von *εὐπάθεια* und *constantia* schließt an keine der ciceronischen Gebrauchsweisen von *constantia* unmittelbar an. Dies ist der erste Anstoß, der bleibt, wenn wir die Benutzung des Wortes *constantia* in diesem Zusammenhang allein aus dem innerrömischen Wesen erklären wollen. Ein formaler Anstoß und Hinweis darauf, daß Cicero hier in der Tat aus der Rolle seiner innerrömischen Verwendung von *constantia* gefallen ist, liegt in der Setzung des Plurals

constantiae. Der Plural von *constantia* findet sich außer an der genannten Cicero-Stelle nur bei Augustin *civ.* XIV 8 (s. oben S. 2) und bei Favonius Eulogius S. 8, 8 und 11 Holder (*Thes. l. l.* IV 504, 6). Augustin bezieht sich aber auf Cicero, und Favonius Eulogius ist Augustin-Schüler und Cicero-Commentator. Man muß daher den Gebrauch des Plurals *constantiae* bei Cicero als singularär bezeichnen.

Das griechische Wort *εὐπάθεια* andererseits ist weit entfernt in seinem natürlichen Gebrauch, den es in der Volkssprache bzw. in der allgemeinen Gebildetensprache hat, an die Gebrauchssphäre des lateinischen *constantia* anzugrenzen. *εὐπάθεια* bedeutet in der griechischen Prosa seit Herodot Genuß, Freude, Wohlbehagen und wird so auch bei Platon, Xenophon und Plutarch nach Ausweis der Lexica gebraucht. Außerdem kommt es in einer Reihe von Bedeutungen als philosophischer Kunstausdruck vor. In der Kaiserzeit bezieht es sich bei Galen u. a. auf die Empfänglichkeit von Eindrücken, bei Aristoteles wird es nur zweimal und dort für einen Einzelvorgang gebraucht, nämlich für den Empfang von Wohltaten, vgl. Bonitz, *Index Aristotelicus* S. 298 b 36. Hierzu kommt schließlich der technische Gebrauch des Wortes in der Stoa für die vernunftgemäßen Gemütsbewegungen *βούλησις, χαρά, εὐλάβεια*, wie er oben S. 2 für das stoische System dargelegt wurde. So führt allein der schmale Weg einer begrifflich-künstlichen, philosophischen Zurechtlegung von dem Behagen und der Wohlgemutheit der *εὐπάθεια* zu der Wohlgemutheit der *constantia*, wie sie dem sich beherrschenden und nicht leidenschaftlichen Menschen eigentümlich sein kann. Sollte aber Cicero diesen schmalen und fast gekünstelten Gedankenweg ohne Führung beschritten haben? Solche Überlegung bei diesem Sachverhalt läßt vielmehr an die Möglichkeit denken, daß schon in den griechischen Vorlagen Ciceros bei der Schilderung der *εὐπάθεια* zur Veranschaulichung dieses technischen Begriffes der Ausdruck *εὐσάθεια* verwandt war. Daß überhaupt in der mittleren Stoa *εὐσάθεια* bei begriffsverwandtem

Gebrauch mit den *constantiae*, d. h. *εὐπάθεια* Ciceros zu lesen war und daß bei Panaitios bzw. Hekaton dieser Begriff in solcher Richtung eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat, dies hoffe ich herausstellen zu können. Dadurch wird dann das Problem, wie Cicero zu der Gleichsetzung von *εὐπάθεια constantiae* kam, wesentlich erleichtert.

Um aber in dieser Hinsicht klar zu sehen, ist es erforderlich, eine Skizze der Wortgeschichte von *εὐστάθεια* bzw. *εὐσταθές* in der philosophischen Begriffswelt einzuschieben. Drei Sphären sondern sich hier deutlich von einander ab. Am meisten für sich steht der Gebrauch bei Epikur im Sinne von physischer Ausgeglichenheit der vitalen Empfindungen. Vgl. Epikur frg. 68 S. 121, 34 Usener (Plut. c. Ep. beat. 4 p. 1089 D) τὸ γὰρ εὐσταθές σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλλισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιωτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογιζομένοις. Der Ausdruck τὸ εὐσταθές σαρκὸς κατάστημα bzw. ἡ σαρκὸς εὐστάθεια wurde formelhaft von Epikur gebraucht. Dies geht aus den Wiederholungen des Ausdrucks bei Plutarch u. a. hervor. Vgl. Epikur frg. 424 S. 283, 25 Usener (Plut. c. Ep. beat. 5 p. 1090 A) ἀλλ' ἀξιοῦμεν αὐτοὺς . . . μὴ λαμβάνειν χαρᾶς ἀρχὴν ἀπάσης (τὴν) τῆς σαρκὸς εὐστάθειαν. Epikur frg. 68 S. 122, 13 Us. (Plut. praec. sanitatis 23 p. 135 C) τὴν ἑμνουμένην σαρκὸς εὐστάθειαν. Epikur frg. 68 S. 122, 16 ff. (Cleomedes II 1 S. 166, 2 Ziegler; Origenes c. Celsum III 80 S. 271, 12 Koetschau). Wie bei dem Meister selber war es bei seinen Anhängern; in der Schule Epikurs blieb der Ausdruck feststehend. Vgl. Metrodor frg. 5 Körte (Clem. Alex. Strom. II 21 S. 185, 5 Stählin) ὁ τε Μητροδώρος . . . ἀγαθόν, φησί, ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθές κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλλισμα. Von den Lateinern zitiert Gellius diesen epikureischen Terminus in griechischer Sprache noct. Att. IX 5, 2 (Epikur frg. 68 S. 122, 14 Usener) Epicurus voluptatem summum bonum esse ponit; eam tamen ita definit: σαρκὸς εὐσταθές κατάστημα. Ebsenso findet sich der griechische Ausdruck in den Kapitelüberschriften bei Lukrez; vgl. zu II 14

S. 249 Lachmann *sarcos eustates catastema*. Eine lateinische Übersetzung des Ausdruckes hat Cicero an mehreren Stellen seiner philosophischen Schriften geliefert, wo er auf Metrodoros zu sprechen kommt. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß er an diesen Stellen den epikureischen Terminus nicht mit *corporis constantia* wiedergibt, sondern *corporis firma constitutio* bzw. *corpus bene constitutum* oder *firma corporis affectio* sagt. Vgl. off. III 117 *vita omnis beata corporis firma constitutione eiusque constitutionis spe explorata, ut a Metrodoro scriptum est, continetur*; fin. II 92 *Metrodorus . . . beatum esse describit his fere verbis: 'cum corpus bene constitutum sit et sit exploratum ita futurum'*; Tusc. V 27 *tu vero, Metrodore, qui . . . definieris summum bonum firma corporis affectione explorataque (eius) spe contineri*.

Völlig dem epikureischen Wortgebrauch entgegengesetzt ist die Verwendung von *εὐστάθεια* als ethische Tugend. Hier wird kein körperlicher Zustand von Vitalempfindungen wie bei Epikur bezeichnet, sondern eine allgemeine Abstraktion. In diesem Sinne findet sich *εὐστάθεια* ganz gewöhnlich bei Plutarch und auch gelegentlich in sonstiger Literatur bei Philo Judaeus und Epiktet, wenn auch dort die gleich zu besprechende dritte Bedeutung des Wortes mit dem Tugendbegriff hier und da in Wettbewerb tritt. Vor Philo und der Kaiserzeit freilich ist der Gebrauch von *εὐστάθεια* für die Tugend der Standhaftigkeit (*constantia*) in der griechischen Literatur nicht belegt. Für *εὐστάθεια* als Tugend vgl. folgende Stellen: Philo de virtut. 32 V S. 274, 24 Cohn δοκιμάζων πῶς ἔχει πρὸς τὸ σώματος εὐεξίαν καὶ πρὸς εὐστάθειαν λογισμοῦ. Philo de poster. Caini 28 II S. 7, 11 Wendland τὸ . . . χρησθὲν τῷ πανσόφῳ Μανασῆ λόγιον . . . δηλοῖ τὴν περὶ τὸν σπουδαῖον βεβαιωτάτην εὐστάθειαν. Plut. de cupid. div. 1 p. 523 D S. 333, 2 Pohlenz οὐκ ἔστι γε χρημᾶτων ὄνιον ἀλμπία, μεγαλοφροσύνη, εὐστάθεια, θαρραλέοτης, ἀτάρχεια. Plut. cons. ad uxorem 5 p. 609 D S. 536, 16 Sieveking πολλὴν εὐστάθειαν ἐπεδείξω τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων ἀποβαλοῦσα. Plut. Aristid. 3, 4 S. 275, 11 Lindskog

Φαναστή δέ τις ἐφαίνετο αὐτοῦ παρὰ τὰς ἐν τῇ πολιείᾳ μεταβολὰς ἢ εὐστάθεια. Epiktet *diss.* I 29 *περὶ εὐσταθείας.*

Den ältesten Gebrauch von εὐστάθεια bzw. εὐσταθές bei den Philosophen bietet Demokrit *frag.* 191 S. 100 Diels (Stob. III 1, 210 S. 176, 12 Hense) αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθές εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. Hier ist aber keineswegs die Tugend der Standhaftigkeit (*constantia*) gemeint, sondern es handelt sich um den zentralen Begriff der demokriteischen Philosophie, dem sein Buch *Περὶ εὐθυμίας* „Über Wohlgenutheit“ gewidmet hat. Um den von keiner Seite erschütterten Seelenzustand, die Haltung der εὐθυμία, gleichsam die Windstille der Seele, zu kennzeichnen, bedient sich die griechische Philosophie seit Demokrit des Ausdrucks εὐσταθές bzw. εὐστάθεια. Dafür vgl. zunächst noch folgende Stellen: Diog. Laert. IX 45 (Diels, *Frg. d. Vorsokr.* II³ S. 13) δοκεῖ δὲ αὐτῷ (τῷ Δημοκρίτῳ) τάδε ... τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν ... καθ' ἣν γαλήνως καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβον ἢ δεισδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. Hippokrates *Περὶ εὐσχημοσύνης* 12 (*Corp. med. Graec.* I 1 S. 28, 26 Heiberg) εὐσταθείης τῆς ἐν ἑωυτῷ. Epiktet *frag.* IV S. 458 Schenkl (Stob. II 8, 30 S. 160, 4 Wachsmuth) εὐθυμία, εὐστάθεια. Epiktet *diss.* III 24, 79 ὅσπ' οὐχ ὑπὲρ εὐσταθείας ἀπεδήμεις, οὐχ ὑπὲρ ἀταραξίας. Epiktet *diss.* III 26, 13 οὐδέποτε δ' εὐσταθείας ὠρέσθης, ἀταραξίας, ἀπαθείας. Basileios *κατὰ ὀργιζομένων* 5 t. 31 p. 364 B Migne αἱ γὰρ τοιαῦται προπαρασιεῖναι καὶ διαθέσεις, οἷον πηδήματα τῆς καρδίας καὶ σπυγμοὺς ἀφαιροῦσαι, εἰς εὐστάθειαν καὶ γαλήνην τοὺς λογισμοὺς ἐπανάγουσι.

Mit diesem Begriff der Wohlgenutheit, dieser dritten Gebrauchsweise von εὐστάθεια, die mit dem Tugendbegriff nicht identisch ist, obwohl dieser aus ihr erwachsen konnte, kommen wir jetzt in das Gebiet der Affektenlehre. Daraus erhellt nun aber eine inhaltliche Angrenzung der εὐστάθεια an die ἐπάθειαι. Hier wie dort handelt es sich um eine Schilderung des menschlichen Seelenzustandes in Bezug auf die Vermeidung und die Bannung leidenschaftlicher Erregung. So wird es auch

zunehmend verständlich, wie Cicero die ἐπάθειαι den *constantiae* (d. h. den εὐστάθειαι) gleichsetzen konnte. Dafür, daß Cicero in der Tat εὐστάθεια in dieser mit εὐθυμία verwandten Bedeutung bei seinen griechischen Quellenschriftstellern gefunden haben dürfte, spricht nun entscheidend folgende Erwägung. Wie Demokrit hat Panaitios ein gefeiertes Buch *Περὶ εὐθυμίας* geschrieben; vgl. Diog. Laert. IX 20 und außerdem H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta* (Bonn 1885) S. 34 ff. Dieses Buch des Panaitios war durch literarische Imitation an Demokrit gebunden, wie schon sein Titel anzeigt, so daß auch bei Panaitios der Ausdruck εὐστάθεια eine Rolle gespielt haben muß, nachdem er einmal in dem gleichbetitelten Werk des Demokrit urkundlich bezeugt ist. Die Beziehung des Panaitios zu Cicero aber ist allgemein bekannt.

Dazu kommt nun noch folgendes. Bei der Anführung der Belege, die oben für den Gebrauch von εὐστάθεια im Sinne von εὐθυμία gebracht wurden, stellten wir mit Absicht einstweilen zwei Belege zurück, die erst in dem Zusammenhang hier ihrem Zwecke dienen. In derselben Bedeutung, wie sie zur Erklärung des ciceronischen Gebrauchs von *constantiae* für ἐπάθειαι benötigt wird, ist nämlich εὐστάθεια in dem Abriss der stoischen Ethik von Areios Didymos bei Stob. II 7, 5 b 3 S. 62, 9 Wachsmuth und ebd. II 7, 5 b 5 S. 63, 15 überliefert (s. oben S. 1). Diese Areios Didymos-Stellen gehen aber auf den Kreis des Panaitios, und zwar auf seinen Schüler Hekaton zurück. Bereits R. Hirzel, *Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften* II (1882) S. 477 ff. hatte nachzuweisen versucht, daß bei Stobaios der Abschnitt II 7, 5 b 2 S. 60, 9 — 7, 5 b 5 S. 64, 12 Wachsmuth ein zusammengehöriges Ganzes bilde und aus Hekaton stamme, weil die II 7, 5 b 4 S. 62, 15 — 7, 5 b 5 S. 63, 25 geschilderte Einteilung der Tugenden in die aus θεωρήματα bestehenden τέχναι und die auf ἔκθεσις beruhenden δυνάμεις der Einteilung Hekatons in theoretische und nichttheoretische Tugenden bei Diog. Laert. VII 90 (*Hek. frag.*

I Fowler = *frg.* 6) entspreche und andere Stoiker wie Panaitios und Poseidonios als Quelle nicht in Frage kämen. Fowler a. a. O. S. 28 glaubte freilich bei der Zuweisung von Areios Didymos-Stellen an Hekaton vorsichtiger sein zu müssen und hat nur einen Teil dieser Stellen, nämlich II 7, 5 b 4 S. 62, 15—7, 5 b 5 S. 64, 12 für Hekaton in Anspruch genommen, in seiner eigentlichen Fragmentsammlung sogar den Stobaios-Text als *frg.* IV (S. 49) nur bis S. 63, 25 Wachsmuth abgedruckt. Allerdings läßt er es dann S. 50 wieder offen, ob nicht doch ein größeres Stück als das aufgenommene Hekaton zugehört. A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa* (1892) S. 291 Anm. 1 ist gleichfalls auf Hirzels Zuweisung der Areios Didymos-Abschnitte an Hekaton zurückgekommen und hat sich besonders mit den von Hirzel Hekaton zugeschriebenen dortigen Einteilung der Tugenden in theoretische und praktische (in *τέχναι* und *δυνάμεις*) befaßt. Bei Bedenken, die in diesen Erörterungen Schmekel gegen Hirzel erhob, hat er aber nicht berücksichtigt, wie weit die Tugendeinteilung, die von Diog. Laert. als Hekaton's Eigentum bezeugt wird, infolge gedanklicher Paraphrase durch Areios Didymos bei Stobaios in neuer Schattierung auftreten kann. Die in Einzelheiten sich allzusehr verlierende Behandlung der Frage durch Schmekel erscheint neuerdings als überholt, weil das Problem von völlig anderer Seite her angegriffen wurde. R. Philippson, *Philologus* LXXXV (1930) S. 358 ff. hat die ganze Frage von sich aus behandelt. Er geht von dem Panaitios-Zitat II 7, 5 b 5 S. 63, 25 ff. aus und zeigt, daß dieses Zitat einem Schüler des Panaitios verdankt wird, der Hekaton sein muß, weil dessen Tugendlehre II 7, 5 b 5 S. 63, 6—25 dargestellt wird, wie aus dem Vergleich mit Diog. Laert. VII 125 (Hekaton *frg.* III Fowler = *frg.* 7) hervorgeht. Da sich aber die Abschnitte II 7, 5 b 3 und ebenso b 4 auf b 5 beziehen, so gehören sie derselben Quelle an, zumal im Abschnitt b 4 dieselbe Einteilung der Tugenden wie bei Hekaton enthalten ist. Als Ergebnis ist festzustellen, daß gerade diejenigen Abschnitte des Stobaios-Textes, die Philippson aus

Gründen der Komposition und der allgemeinen Richtung der dortigen Tugendlehre Hekaton zuwies, diejenigen sind, in die unsere Begriffsgeschichte von *εὐσάθεια* mündet, und die wir bereits am Anfang unserer Erörterungen S. 1 mit Cicero-Stellen verglichen haben. Hekaton also gehört die Lehre von der den *εὐπάθειαι* der alten Stoa verwandten *εὐσάθεια* an, die zwar bei Stobaios nicht zum festen Tugendbegriff ausgeprägt erscheint, aber einen Seelenzustand wie die *εὐθυμία* des Demokrit, d. h. des Panaitios, darstellt. Von den beiden Stellen, die Hekaton zukommen, Stob. II 7, 5 b 3 S. 62, 11 *τὴν τῶν ὁρμῶν εὐσάθειαν* und 5 b 5 S. 63, 17 *εὐσαθέες* usw., steht die letztere schon in Hekaton's Fragmentsammlung bei Fowler (*frg.* IV S. 50, 26). So wird unsere Forderung, die von Cicero ausging und nach griechischen Vertretern der *εὐσάθεια* Umschau hielt, um bei dem Panaitios-Schüler Hekaton zu enden, durch die von ganz anderer Seite herkommende Quellenbestimmung der Stobaios-Excerpte bestätigt.

Was nun das Literarhistorische und den schriftstellerischen Platz angeht, wo Hekaton die *εὐσάθεια* im Sinne der *εὐπάθειαι* (der lateinischen *constantiae* Ciceros) vorgebracht und besonders herausgestellt haben dürfte, so kommt hierfür nicht allein das von Diog. Laert. VII 90 (*frg.* I Fowler = *frg.* 6) *Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν* bezeugte Tugendwerk in Betracht, auf das Fowler *frg.* IV S. 49 f. gewiß mit Recht die von ihm aufgenommene Stobaios-Stelle über die *ὁρμαὶ εὐσαθεῖς* bezogen hat. Vielmehr dürfte in erster Linie an das von Diog. Laert. VII 110 (*frg.* XVIII Fowler = *frg.* 9) *Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν* bezeugte Werk über die Affekte zu denken sein. Auch Cicero bringt ja die Ausdeutung der *εὐπάθειαι* als *constantiae* im vierten Buch seiner *Tusc.*, das sich mit den Affekten und ihrer Therapie befaßt.

Um von Hekaton auf seine Benutzung durch Cicero zurückzukommen, so dürfte also bei diesem die Gleichsetzung der *εὐπάθειαι* mit *constantiae* genügend erklärt sein. Aber darauf wollen wir jetzt noch eingehen, wie Cicero bei seinen

Erörterungen über die *εὐπάθεια*, beseelt von der souveränen Beherrschung der ganzen einschlägigen Literatur, immer wieder auf die *constantia* zurückkommt. Gewiß mag ihn dabei hauptsächlich der Gedanke an die römische Tugend der *constantia* geleitet haben, aber einige Male sieht es doch so aus, als ob er hier an die griechische *εὐσταθία* des Panaitios und Hekaton im Sinne der *εὐθυμία* dächte. So ist es der Fall bei Ciceros Schilderung der *voluntas βούλησις* und *gaudium χαρά*; vgl. *Tusc.* IV 12 *simul obiecta species est cuiuspiam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. id cum constanter prudenterque fit, eius modi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem.* Hier besitzt das *prudenter* in den altstoischen Quellen in *εὐλογος* eine Entsprechung (Diog. Laert. VII 115, *St. v. frg.* III 431 S. 105, 18. Andronic. *περὶ παθῶν* 6 p. 20 Kreuttner, *St. v. frg.* III 432 S. 105, 27); für *constanter* fehlt eine solche, so daß man an den Hintergrund des mittelstoischen *εὐσταθής* denken könnte. Ähnlich wie bei der *βούλησις* liegt die Sache bei der ciceronischen Definition der *χαρά* *Tusc.* IV 13 *cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur.* Auch hier bleibt es bemerkenswert, daß in den erhaltenen griechischen Definitionen dieser *εὐπάθεια* der *χαρά* bei Diog. Laert. und Andronicus ein dem *constanter* entsprechendes Prädikat sich nicht findet. Auf die enge Verbindung der *εὐσταθία* mit den *εὐπάθειαι* weist auch der Umstand hin, daß bei Diog. Laert. und Andronicus als Unterart der *χαρά* die *εὐθυμία* genannt wird. Die *εὐθυμία* aber hängt seit Demokrit aufs engste mit der *εὐσταθία* zusammen. Um so leichter konnte daher Panaitios, als er seine Monographie *Περὶ εὐθυμίας* schrieb, darauf verfallen, die *εὐσταθία* zu einem wichtigen Begriffe bei der Schilderung der *εὐπάθειαι* zu erheben. Eine Nachwirkung des Panaitios möchte sich bei Cicero vielleicht darin zeigen, daß auch dieser diese Verbindung von *εὐθυμία* und *εὐσταθία* in lateinischer Entsprechung kennt. Wie er die *εὐθυμία* lateinisch übersetzt, ergibt sich aus *fin.* V 23 *Democriti autem securitas, quae est*

animi tamquam tranquillitas, quam appellant εὐθυμίαν. Die beiden Ausdrücke *tranquillitas* und *constantia* gebraucht Cicero eng verbunden in seinem Pflichtenwerk, in dessen beiden ersten Büchern er eingestandenermaßen hauptsächlich Panaitios folgt, *off.* I 69 *vacandum autem omni est animi perturbatione, ... ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem.*

Freilich ist noch bei allseitiger Umschau nach den in Betracht kommenden Möglichkeiten zu erwägen, ob Cicero in seinen philosophischen Schriften nicht noch andere griechische Ausdrücke mit *constantia* wiedergibt. In dieser Beziehung ist darauf zu achten, daß O. Heine in seiner erklärenden Ausgabe der *Tusculanen* (5. Aufl. 1922 S. 57) *Tusc.* IV 11 *perturbationem esse appetitum vehementiorem ... qui longius discesserit a naturae constantia* die griechische *συμμετρία* in dem lateinischen Wort *constantia* enthalten glaubt. Außerdem hat M. Pohlenz im Index seiner Ausgabe der *Tuscul.* (Leipzig 1918) S. 472 an einigen Stellen der *Tusc.* *constantia* als annähernde Wiedergabe von *δμολογία* aufgefaßt. Was nun zunächst die Gleichsetzung *συμμετρία constantia* anbetrifft, so kommt hierfür eine Stelle bei Chrysipp über das Wesen des *πάθος* in Betracht; vgl. Chrysipp bei Galen *de Hipp. et Plat. decr.* IV 2 (136) S. 339, 13 ff. Müller (*St. v. frg.* III 462 S. 114) *κατὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς εἴρηται, διὰ τὸ τὴν καθ' αὐτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν ... συμμετρία γὰρ ἐστὶ φυσικῆς ὁρμῆς ἢ κατὰ τὸν λόγον καὶ ἕως τοσοῦτου, ἕως αὐτὸς ἀξιοῖ. διὸ δὴ καὶ τῆς ὑπερβάσεως κατὰ τοῦτο καὶ οὕτως γινόμενης πλεονάζουσα τε ὁρμὴ λέγεται εἶναι καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἄλογος κινήσις ψυχῆς.* So kann man allerdings daran denken, daß Cicero bei der Definition der stoischen Affekte gelegentlich mit *constantia* die *συμμετρία* gemeint hat, wie wir denn auch oben in der Begriffsgeschichte von *constantia* die besonders zu *συμμετρία* passende Bedeutung von Harmonie buchten. Dort fand sich *constantia* in dieser Bedeutung auf den Sternenlauf bezogen. An sich streitet aber mit dem

Nachweis, daß bei Panaitios und Hekaton εὐστάθεια im Sinne der *constantia* bzw. εὐθυμία vorkam, eine Verwendung des Ausdrucks *συμμετρία* bei Chrysipp und der alten Stoa für ähnliche Vorstellungsinhalte keineswegs. Hatte doch die alte Stoa den Ausdruck εὐστάθεια schon deswegen vermeiden müssen, weil zu ihrer Zeit Epikur sich des Wortes εὐστάθεια bemächtigt hatte, um die rein körperliche Ausgeglichenheit des Lebensgefühles zu bezeichnen (s. oben S. 12). So war es damals der Stoa unmöglich gewesen, den für die εὐπάθειαι so überaus bezeichnenden Ausdruck εὐστάθεια des Demokrit bei sich aufzunehmen.

Bezüglich der Gleichsetzung *δμολογία constantia* verweist Pohlenz a. a. O. auf *Tusc. III 11 stultitiam enim censuerunt (Graeci) constantia, id est sanitate, vacantem posse tamen tueri mediocritatem officiorum* und *Tusc. III 9 sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant*. Aus der zweiten Stelle, die die Gleichsetzung von *constantia* und *sanitas* an der ersten Stelle erklärt, geht m. E. hervor, daß wir es hier mit der εὐστάθεια im Sinne von εὐθυμία zu tun haben, wie besonders auch die Verbindung mit *tranquillitas* zeigt. Wenn die *sanitas* hier als Ergebnis der *tranquillitas* und *constantia* bezeichnet wird, so ist darauf hinzuweisen, daß gerade bei Hekaton nach Areios Didymos (s. o. S. 17) die εὐστάθεια zur Umschreibung der *σωφροσύνη* dient und daß nach Hekaton bei Diog. Laert. VII 90 (*frg. I Fowler = frg. 6*) die *ὑγίεια* eine Folge der *σωφροσύνη* ist. So sind gerade für Hekaton εὐστάθεια und *ὑγίεια* genügend eng verbunden. Pohlenz rechnet außerdem noch *Tusc. III 17* zu den Stellen, wo mit *constantia* die *δμολογία* gemeint sein könne. Doch ist oben S. 2 gezeigt worden, daß an dieser Stelle die εὐστάθεια hervorragend in Betracht kommt. Zu bemerken ist auch, daß Cicero *fin. III 21* die *δμολογία* in ethischer Erörterung ausdrücklich mit *convenientia* übersetzt hat: *quod δμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam*. Hier ist von dem stoischen Kernsatz des *δμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν* die Rede, bei dessen

Wiedergabe Cicero für *δμολογουμένως* nur ausnahmsweise an *constanter*, regelmäßig aber an *convenienter* bzw. *congruenter* denkt (vgl. R. Fischer, *De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes*, Diss. Freiburg 1914, S. 40 f.). Somit ist die Vermutung, daß Cicero bei der Schilderung des affektlosen und philosophisch ausgeglichenen Seelenzustandes mit *constantia* die *δμολογία* gelegentlich wiedergibt, schwer zu halten.

Sollte es uns so gelungen sein, den Begriff der εὐστάθεια als Hintergrund der römischen *constantia* in philosophischen Erörterungen Ciceros ins rechte Licht zu setzen, so betrifft doch alles, was dabei für das griechische Wort herauskam, nur die seit Demokrit ihm geläufige Bedeutung von εὐθυμία. Jetzt mögen wir aus Cicero und der lateinischen Literatur erschließen, daß in der mittleren Stoa bei Panaitios und Hekaton εὐστάθεια einen Gebrauchskreis besessen hat, dessen sich die römischen Philosophen bedienen konnten. Aber nichts wäre vorschneller als die Annahme, daß darum auch die römische Tugend der *constantia* in ihrer ethisch-theoretischen Festlegung vom griechischen Wort εὐστάθεια Nutzen gezogen hätte. Umgekehrt scheint der Sachverhalt vielmehr hier so zu liegen, daß wir den interessanten Fall der semasiologischen Beeinflussung eines griechischen Wortes durch ein römisches beobachten können. Wenn εὐστάθεια in der römischen Kaiserzeit regelrecht die Tugend der *constantia* statt εὐθυμία in immer stärkerem Maße bezeichnet, so ist zu fragen, ob nicht εὐστάθεια in diesem Sinne ein Bedeutungslehnwort aus dem Lateinischen darstellt.

In der römischen Stilgeschichte spielt das Bedeutungslehnwort bei der Bereicherung der lateinischen Sprache durch die griechische eine wichtige Rolle. Als man sich aus Purismus scheute, griechische Wörter als Lehn- und Fremdwörter aufzunehmen, gab man umsomehr der Neigung nach, die latei-

nischen Wörter mit Bedeutungen zu bereichern, die die griechischen Synonyma dieser lateinischen Wörter in weiterem Gebrauch hatten; vgl. E. Steiner, *Das Bedeutungslehnwort in Vergils Aeneis*. (Diss. Königsberg 1921). Das Umgekehrte glauben wir nun hier bei der Wortgeschichte von *constantia* und *εὐσείθεια* feststellen zu können; wir hoffen einen frühen Fall nachzuweisen, wo das römische Synonymon (*constantia*) auf die Wortgeschichte eines griechischen theoretischen Begriffes (*εὐσείθεια*) von Einfluß gewesen ist.

An der Tatsache, das schlecht und recht die Tugend der Standhaftigkeit im Griechischen bei Philo und Plutarch mit *εὐσείθεια* bezeichnet wird, ist nach den oben S. 13 angeführten Zeugnissen nicht zu zweifeln. Ebenso klar ist, daß die Tugend der *constantia* in der Antike ein bemerkenswertes Geschenk des Römergeistes an die damalige Menschheit ist. So ging denn auch der herbe Ernst des römischen politischen Begriffes der *constantia* allmählich in die an die *εὐδουλία* angrenzende *εὐσείθεια* der Hellenen über.

Wann die Ansätze zu diesem Prozeß begonnen haben, läßt sich schwer feststellen. Denn dort, wo in der Literatur der Vorgang als abgeschlossen erscheint, braucht an sich nicht der Anfang zu liegen. Doch muß der Anfang von einem griechischen Denker und Literaten ausgegangen sein, der bereits auch in der römischen Kultur stehend den Kontrast des römischen und griechischen Wesens empfunden hatte und für die Vorzüge des römischen Volkscharakters wie die römische *constantia*, die den Griechen so sehr fehlte, einen offenen Blick hatte. Es darf nur an eine solche griechische Persönlichkeit gedacht werden, von der die Beziehung zum Römertum urkundlich bezeugt ist. So kommen wir auch hier wieder auf den Kreis des Panaitios und Hekaton, die einem Tubero ihre Bücher gewidmet haben. Daß ein fast ungriechischer Ernst und eine rigorose Strenge die Ethik des Hekaton durchzieht, zeigt sich nicht nur hier bei der Tugend der *εὐσείθεια*, sondern läßt sich auch unten bei der *ἐγκράτεια* und den sozialen Pflichten

der *χάριτες* nachweisen¹⁾. So kommt zu allen Momenten philologischer Untersuchung auch unsere Meinung von der inneren Form der Persönlichkeit Hekaton hinzu, wenn wir ihn an der *εὐσείθεια* und ihrer allmählichen Ausbreitung in der eklektischen Philosophie wesentlich beteiligt sein lassen und die Anfangskeime der Verwendung von *εὐσείθεια* im Sinne der römischen Tugend der *constantia* gerade bei Hekaton suchen.

2. Das Werk *Περὶ καθήκοντος* als *κανὼν* (*formula*) der Pflichten gegen die Tugenden

Um bei der Erforschung der Werke *Περὶ καθήκοντος* der mittleren Stoa weiterzukommen, ist von den Römern, d. h. von Ciceros und Senecas Pflichtenwerken auszugehen. In Ciceros Büchern *de officiis* spiegelt sich das berühmte Werk des Panaitios *Περὶ καθήκοντος* wieder. Freilich sind es nur die beiden ersten Bücher des im ganzen drei Bücher umfassenden Werkes, in denen Cicero ausgesprochen Panaitios gefolgt ist. Im dritten Buche dagegen liegt die Frage nach den Vorlagen bei weitem verwickelter als in den beiden ersten. Das Hauptzeugnis über diesen Sachverhalt bietet Cicero selbst in seinem Briefwechsel mit Atticus, während seine Angaben in dem Werk *de officiis* bestätigen, was er dort bekannt hat. Cicero schreibt an den Nonen des Nov. 44 v. Chr. aus seinem Landgut bei Puteoli folgendes: *ad Att. XVI 11, 4 τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος, quatenus Panaetius, absolvi duobus, illius tres sunt; sed cum initio divisisset ita, tria genera exquirendi officii esse, unum, cum deliberemus honestum an turpe sit, alterum, utile an inutile, tertium cum haec inter se pugnare videantur, quomodo iudicandum sit, qualis causa Reguli, redire honestum, manere utile, de duobus primis praeclare disseruit, de tertio pollicetur se deinceps, sed nihil scripsit. eum locum Posidonius persecutus. ego autem et eius librum arcessivi et ad Athe-*

1) S. unten S. 36; 44; 53.

nodorum Calvum scripsi, ut ad me τὰ κεφάλαια mitteret; quae exspecto. quem velim cohortere et roges, ut quam primum. in eo est περὶ τοῦ κατὰ περιστάσιν καθήκοντος. Mitte Nov. 44 schreibt Cicero aus seinem Landgut bei Arpinum *ad Att.* XVI 14, 4 *Athenodorum nihil est quod hortere; misit enim satis bellum ἐπόμνημα.* Aus diesen Zeugnissen ergibt sich also, daß Cicero in den beiden ersten Büchern seines Werkes sich vornehmlich an Panaitios angeschlossen hat. Welche Bedeutung im dritten Buche die von Cicero in seinem Briefe an Atticus angegebene Benutzung des Poseidonios gehabt hat, ist weniger durchsichtig, weil Cicero nachträglich in seinem Werke selbst *off.* III 8 *quem locum miror a Posidonio breviter esse tactum* usw. angibt, daß Poseidonios nur kurz über den Gegenstand gehandelt hat, über den Cicero für sein drittes Buch bei ihm Aufschluß gesucht hat. So gewinnt um so größere Bedeutung die Angabe, daß für das dritte Buch *κεφάλαια* des Athenodorus die Hauptgrundlage werden sollten, die nach der späteren Briefstelle ihn wirklich befriedigten. Unter diesen *κεφάλαια* können nur für Ciceros Zwecke passende Auszüge aus mannigfaltiger einschlägiger Literatur verstanden werden. Dieser Athenodorus Ciceros, an dessen Identität mit Athenodorus, dem Sohn des Sandon aus Kana bei Tarsos und Lehrer des Augustus, nach Arnim *Realenc.* II 2045, 24 wohl nicht gezweifelt werden kann, war ebensowohl durch seinen pädagogischen Beruf wie als stoischer Philosoph geeignet, für Cicero entsprechend verwendbare Auszüge aus der philosophischen Pflichtenlehre bereitzustellen. So kann denn auch trotz Ciceros Anschluß an Panaitios in den beiden ersten Büchern manches selbst dort durch Athenodorus Cicero nahegebracht worden sein, wie denn überhaupt ein sklavisches Abschreiben einzelner Quellenschriftsteller bei Cicero nirgends anzunehmen ist. Er formulierte die Dinge eben immer wieder aus seiner Gesamtunterrichtung entsprechend seiner hohen literarischen Spontanität.

Wenn man nun bei der Erkenntnis der Werke *Περὶ καθή-*

κοντος der mittleren Stoa über Panaitios hinausgelangen will, so muß den Ausgangspunkt der Untersuchung zunächst das dritte Buch von Ciceros Werk *de officiis* bilden, wo Panaitios nicht, oder gegebenenfalls nur noch in gelegentlichen Einzelheiten als Quelle in Frage kommt. Da aber zwei klare Fragmente aus Hekaton's Pflichtenwerk in diesem Buche auftauchen, kommt als Quelle, von anderem abgesehen, jedenfalls Hekaton in Betracht, der neben Panaitios und Poseidonios der dritte Hauptvertreter der mittleren Stoa ist und den Cicero in der Vermittlung des Athenodor vor sich gehabt haben wird. Vgl. *Cic. off.* III 63 *Hecatonem quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere* usw.; III 89 *plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum.* Um aber über Hekaton's Pflichtenwerk Näheres zu erfahren, sind wir nicht allein auf Cicero angewiesen. Auch Seneca hat, wie oben bemerkt, ein Werk *de officiis* geschrieben, das uns freilich nicht selbst mehr erhalten ist¹⁾. Aber dieses Werk Senecas liegt uns in der Schrift des Martin von Bracara *Formula vitae honestae* in Gestalt eines paraphrasierten Cento vor (E. Bickel, *Rhein. Mus.* LX, 1905, S. 505 ff.). Durch Vergleich von Martins Schrift *de ira* mit Senecas gleichnamigen Werk, das zum Unterschied von Senecas Pflichtenwerk uns vollständig erhalten ist, läßt sich die Art der Seneca-Benutzung des Martin von Bracara deutlich erkennen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Martins *Formula vitae honestae* nichts als ein Auszug aus Senecas Werk *de officiis* darstellt. So wird diese Schrift des Martin von Bracara von uns unbedenklich überall als unverfälschter Zeuge für Senecas Werk *de officiis* gebraucht werden.

Nun aber ist allgemein für Seneca eine starke Neigung zur

1) Wie H. Geist, *Berl. Philolog. Wochenschrift* XXXIII (1913) Sp. 124 u. 1088 mitteilt, findet sich in dem Baseler cod. lat. F III 34 eine lateinische Übersetzung einer Schrift des arabischen Astrologen Al-Kindi unter dem falschen Titel *Seneca de officiis*. Dies ist ein weiterer Beleg dafür, daß ein solches Werk Senecas existiert hat, wenn es auch selbst uns verloren bleibt.

Hekaton-Benutzung festzustellen. Und zwar ist es die moralische Schriftstellerei Senecas, die sich an diesen Autor besonders gehalten hat, der seinerseits gerade wegen seiner ethischen Werke zu Nachruhm gekommen ist und vielleicht überhaupt nur auf diesem Gebiete sich schriftstellerisch betätigt hat. Daß Seneca in seinen ethischen Schriften viel weniger von Poseidonios als von Hekaton abhängt, darauf hat schon E. Bickel, *Diatriben in Senecae philosophi fragmenta* I (1915) S. 178 Anm. 1 hingewiesen. So zeigt sich Seneca besonders in dem Werk *de beneficiis* von Hekaton beeinflusst, den er nicht nur öfters wörtlich zitiert, sondern auf dessen Anregung auch die Behandlung vieler Einzelabschnitte zurückgeht (vgl. Kap. 3). Auch in Senecas Briefen, wo Hekaton dreimal zitiert wird, ist eine ausgedehntere Benutzung wahrscheinlich; vgl. *epist.* 5, 7 *sed ut huius quoque diei lucellum tecum communicem, apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere. 'desines' inquit 'timere, si sperare desieris'. epist.* 6, 7 *interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecatonem delectaverit dicam. 'quaeris' inquit 'quid profecerim? amicus esse mihi coepi'. epist.* 9, 6 *Hecaton ait: 'ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine: si vis amari, ama'*. Bei solchen Zitaten könnte man an sich daran denken, daß die Hekaton-Worte Seneca nur durch ein Florileg vermittelt worden seien, wie die epikureischen Worte in manchen Seneca-Briefen nach der Ansicht vieler lediglich aus einem Gnomologion stammen (vgl. H. Usener, *Epicurea* S. LV). Da aber Seneca in seinem Werk *de beneficiis* Hekaton zur Grundlage seiner Arbeit überhaupt aller Wahrscheinlichkeit nach genommen hat, so treten auch die Briefstellen in die Reihe der Anzeichen dafür, wie umfassend Hekatons Schriftstellerei von Seneca studiert worden ist¹⁾. So ist denn auch bei Senecas Schrift *de officiis* mit der ernsthaften Möglichkeit zu rechnen, daß Hekaton unter

1) Hierzu s. S. 71.

Senecas Quellen, vielleicht sogar seine Hauptquelle war. Bei dem Bestreben nun über Hekatons Werk *Περὶ καθήκοντος*, wie es von Cicero bezeugt wird, Näheres zu erfahren und besonders Hekatons Eigentum bei Cic. *off.* III von anderem Gut abzugrenzen, dürfte es als eine berechtigte Methode erscheinen, einmal nachzuprüfen, in welchen Gedanken und Begriffen Cic. *off.* III und Martins *Formula vitae honestae*, d. h. Senecas *de officiis* zusammengehen. Dann wäre eine große Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß hier Hekaton vorliegt, zumal wenn außerdem solche Übereinstimmungen zu überlieferten Besonderheiten der Lehre Hekatons in Beziehung stehen (vgl. z. B. S. 37; 41 f.; 52). Dieser Forschungsweg soll im Folgenden besprochen werden¹⁾.

Die literarische Form der stoischen Bücher *Περὶ καθήκοντος* ist merkwürdig fest an das Schema der vier Grundtugenden gebunden, wie sie nach W. Jäger, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* (1928) S. 36 bereits dem älteren Polis-Griechentum als Kanon dienten. Schon Aischylos *Septem* 610 *σώφρων, δίκαιος, ἀγαθός, εὐσεβής ἀνὴρ* bietet in einem von Jaeger trotz der Anzweiflung durch Wilamowitz (*Aeschyli traegodiae*, 1914, S. 105) mit Recht als echt genommenen Verse dieses Tugendschema. Solche Vierzahl von Tugenden behauptet seit Platon mit gewissen Modifizierungen ihren festen Platz in der philosophischen Literatur, und die Stoa folgt hier der Sophistik, dem Kynismus und Platon. Auf diesem Grundschema ist die stoische Literatur *Περὶ καθήκοντος* aufgebaut, deren Reste hier im Überblick zusammengestellt werden mögen.

Sämtliche in griechischer Sprache geschriebenen Pflichtenschemata sind uns leider verloren, obwohl fast alle Stoiker über diesen Gegenstand besondere Schriften verfaßt haben. Als erster hat nach Diog. Laert. VII 25 u. 108 (*St. v. frg.* I 230

1) Eine Verteidigung dieser Methode, zu Hekaton zu gelangen, gegenüber möglichen Angriffen findet sich noch S. 55 f.

S. 55) Zenon den Ausdruck *καθήκον* als philosophischen Terminus technicus im Sinne von „Pflicht“ gebraucht und ein eigenes Werk *Περὶ τοῦ καθήκοντος* geschrieben¹⁾. Ebenso wird uns von Zenons Schülern Kleantes und Sphaيروس bei Diog. Laert. VII 174 (*St. v. frg.* I 481 S. 107) bzw. VII 177 (*St. v. frg.* I 620 S. 139) berichtet, daß sie besondere Schriften *Περὶ τοῦ καθήκοντος* verfaßt haben. Chrysipp hatte sich in einem mindestens sieben Bücher umfassenden Werk *Περὶ τοῦ καθήκοντος* über diesen Gegenstand verbreitet (*St. v. frg.* III S. 197). Wie bei den älteren Stoikern wurde auch in der mittleren Stoa die Literatur *Περὶ καθήκοντος* gepflegt. Sowohl Panaitios wie seine Schüler Hekaton und Poseidonios folgten diesem Brauche der älteren Stoa; vgl. für Panaitios oben S. 23, für Hekaton oben S. 25, für Poseidonios Diog. Laert. VII 124 u. 129.

Für den literarischen Aufbau dieser stoischen Literatur *Περὶ καθήκοντος* ist Senecas Bericht in *epist.* 95, 45 ff. bemerkenswert, der schon deshalb hier behandelt werden muß, um falschen Schlüssen vorzubeugen, die für den Aufbau der mittelstoischen Literatur *Περὶ καθήκοντος* daraus gezogen werden könnten. Nachdem Seneca dort die Schrift des Brutus *Περὶ καθήκοντος* erwähnt hat, gibt er eine Übersicht über die verschiedenen Arten der Pflichten der Menschen, indem er diese nach dem Objekt ordnet, dem gegenüber die Pflichten zu erfüllen sind, oder nach dem Gebrauchskreise, in dem sie auftreten. Er beginnt § 45—53 seine Aufzählung mit den Pflichten gegen die Götter und gegen die Mitmenschen, wo die Pflichten gegenüber Eltern, Kindern und Geschwistern besonders behandelt wurden, wie aus Senecas Angabe § 45 über das Pflichtenwerk des Brutus hervorgeht: *M. Brutus in eo libro, quem Περὶ καθήκοντος inscripsit, dat multa praecepta et parentibus et liberis et fratribus*. Dann geht Seneca zu den Vor-

1) Über den philosophischen Sinn von *καθήκον* und *officium* vgl. auch E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa (Problemata VI 1932)* S. 78 f. Ferner s. unten S. 77.

schriften über unser Verhalten in bestimmten Lebensverhältnissen über, wie über das Leben in Armut oder Reichtum, Ruhm oder Schande, im Vaterland oder in Verbannung. Den Schluß seiner Ordnung bilden die Pflichten gegen die Tugenden, wobei § 55 drei derselben *prudencia, fortitudo, iustitia* beispielshalber erwähnt werden, während offenbar zufälligerweise die *temperantia* nicht ausdrücklich genannt wird. Daß Seneca auch hier das vollständige Tugendenschema im Auge hatte, geht aus *epist.* 120, 11 hervor: *comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam et suum cuique dedimus officium*. Auch die Anlage des populären Moralbuches, dessen Verfasser der in hadrianischer Zeit lebende Stoiker Hierokles war, ist für den Aufbau der Pflichtenwerke belehrend. Der Reihe nach werden dort folgende Pflichtenkreise behandelt: die Pflichten gegen die Götter, gegen das Vaterland, gegen die Eltern, Geschwister, Frau und Kinder und die übrigen Verwandten. In demselben Werke war vor der Pflichtenlehre ohne Beziehung auf diese die Tugendlehre dargestellt, während hinter der Pflichtenlehre der Topos *περὶ βίων* (Stob. II 7, 2 S. 44, 19 ff. Wachsmuth) mit einem Kapitel *περὶ γάμου* und einem *οἰκονομικὸς λόγος* aller Wahrscheinlichkeit nach sich anschloß (vgl. K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, 1901, S. 7 ff.; J. v. Arnim, *Hierokles ethische Elementarlehre, Berl. Klassikertexte IV*, 1906, S. XII; E. Bickel, *Diatriben in Senecae philosophi fragmenta I*, 1915, S. 369 Anm. 1). Zum Unterschied von dem durch Seneca *epist.* 95, 45 ff. geschilderten Aufbau der Pflichtenwerke ist also bei Hierokles, soweit die Stobaios-Exzerpte des Werkes seine Anordnung erkennen lassen, von Pflichten gegen die Tugenden nicht die Rede; denn der bei Hierokles vorhanden gewesene Abschnitt über die Tugendlehre hatte mit der Pflichtenlehre, wie oben bemerkt, nichts zu tun.

Es fragt sich nun, wie weit das Bild vom Aufbau der stoischen Pflichtenwerke, das aus Hierokles und Senecas theoretischer Erörterung *epist.* 95, 45 ff. gewonnen wird, sich mit den Tatsachen vereinbaren läßt, die wir an Ciceros Werk *de*

officiis (d. h. Panaitios *Περὶ καθήκοντος*) und Martins *Formula* (d. h. Senecas Werk *De officiis*) beobachten. Denn sowohl bei Cicero wie bei Martin von Bracara ist das Tugendschema der Gesamtrahmen für das ganze Werk. Angesichts dieser Schwierigkeit kann man sich mit Hierokles indes vergleichsweise leicht in der Weise abfinden, daß man seine Anordnung nach Pflichtenkreisen unter Außerachtlassung des Tugendschemas als eine aus praktischen und populären Gesichtspunkten erwachsene Einteilung hinnimmt. Allgemeine Moralvorschriften ordnen sich gerne nach den Objekten, denen sie gelten, so daß auch über ein jüngeres Alter des bei Hierokles sich findenden Ordnungsprinzips durchaus nichts behauptet werden soll. Das allgemein Menschliche dieses Ordnungsprinzips läßt sich ja bereits aus den zehn Geboten des Pentateuch erkennen, wo den Pflichten gegen die Gottheit die gegen die Eltern und schließlich die gegen den Nächsten folgen (vgl. auch Praechter, *Hierokles der Stoiker*, S. 45 Anm. 3).

Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen erst, wenn bei Seneca *epist.* 95, 45 ff. anscheinend behauptet wird, daß das Aufbauprinzip der Literatur *Περὶ καθήκοντος* nach dem populären Schema der Pflichtenkreise zugleich und neben dem Tugendschema in Kraft gewesen sei. Daß dies aber die wahre Meinung Senecas in dem genannten Briefe darstelle bzw. daß eine solche gleichzeitige und konkurrierende Anwendung der beiden Ordnungsprinzipien aus Senecas Brief für die stoischen Pflichtenwerke erschlossen werden müsse, dies ist ausdrücklich zu bestreiten. Seneca hat vielmehr zuerst (§ 45 ff.) das Werk des Brutus im Auge, in dem offenbar das Stoffliche der griechischen Philosophie mit der Tradition und formalen Ordnungsweise altrömischer Ermahnungsschriften vereinigt war, in denen der Vater dem Sohne seine Pflichten für jeden Lebenskreis vorschrieb (vgl. Cato *ad filium*). Bestimmteres läßt sich über das Anordnungsprinzip der Schrift des Brutus *Περὶ καθήκοντος* keinesfalls sagen. Sodann aber scheint sich Seneca § 55 auf die besondere Anordnung der stoischen Disziplin *Περὶ καθή-*

κοντος nach Tugenden besonnen zu haben. Denn eine Disposition nach Pflichtenkreisen und nach Tugenden zugleich ist deswegen schlecht möglich, weil notwendigerweise schon bei einer Einteilung nach Tugenden die einzelnen Pflichten gegen Götter, Menschen usw. mit eingeschlossen waren. Das ergibt sich deutlich aus Ciceros erstem Buche *de officiis*. In dem Abschnitt über die *beneficentia* I 42—60, die wiederum eine Unterart der *iustitia* bildet (vgl. I 20), werden nämlich § 53 ff. die verschiedenen Verwandtschaftsgrade im Hinblick darauf, wem in erster Linie Wohltaten zu erweisen sind, aufgezählt. So heißt es § 58 *sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sint patria et parentes . . . , proximi liberi totaque domus, . . . deinceps bene convenientes propinqui, quibuscum communis etiam fortuna plerumque est*. Ebenso wie Panaitios, dem Cicero an dieser Stelle zweifellos folgt¹⁾, hatte Hekaton die gradweise Verpflichtung gegen Verwandte unter den sachlichen Gesichtspunkt der Gerechtigkeit gebracht. Hekaton hat die Verpflichtungen der Gerechtigkeit gegenüber als *ἀπονεμητέα* (Diog. Laert. VII 125 *frg.* III Fowler = *frg.* 7) im Sinne des Grundsatzes *suum cuique* (Cic. *off.* I 15 u. 42) „Jedem das Seine“ umschrieben, und so legt eine solche Begriffsklärung dieser Tugend es nahe, daß da, wo von der Verteilung des Seinen an Jeden die Rede war, auch die Eltern, Kinder und Verwandten, kurz die einzelnen Objekte dieser Pflichterfüllung der Reihe nach vorgenommen wurden. Demnach wird das bei Cic. *off.* III 63 (*frg.* IX Fowler = *frg.* 10) namentlich überlieferte Hekaton-Fragment *Hecatonem . . . video in iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere . . . neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propin-*

1) Eine Nachwirkung dieser Lehre des Panaitios zeigt Lucilius v. 1337 f. (Marx), wo er als *virtus* bezeichnet:

*commoda praeterea patriae prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra.*

Vgl. hierzu A. Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa*, S. 445 und Fr. Marx, *Lucilius* II S. 427.

quis, amicis maximeque rei publicae, das über den Verwendungskreis des Reichtums handelt und dementsprechend auch das Verhältnis zu Kindern und Verwandten berührt, bei Hekaton in dem Abschnitt über die Pflichten gegen die *δικαιοσύνη* gestanden haben. Bei Cicero findet sich dieses Hekaton-Fragment tatsächlich im Rahmen der Erörterung über die Pflichten gegen die Tugenden der *prudentia* und *iustitia*. Hekaton hat also aller Wahrscheinlichkeit nach ebensowenig wie Panaitios die Pflichten nach Verwandtschaftsgraden zum leitenden Gesichtspunkt der Einteilung seines Pflichtenwerks erhoben; diese standen vielmehr unter den verschiedenen Rubriken des Tugendschemas¹⁾.

Es fragt sich nun, ob bereits die Pflichtenwerke der alten Stoa nach Tugenden angelegt waren. Aus den aus diesen Werken erhaltenen Fragmenten selbst geht dies nicht hervor. Ebensowenig kann man aber eine Einteilung nach Verwandtschaftsgraden etwa allein daraus erschließen wollen, daß Chrysipp in seinem Werke *Περὶ καθήκοντος* auch die Pflichten gegen die Eltern erwähnte; vgl. Sext. *Emp. adv. math.* XI 194 (*St. v. frg.* III 752 S. 186) *ἐν δὲ τῷ Περὶ τοῦ καθήκοντος* (*Χρύσιππος*) *περὶ τῆς τῶν γονέων ταφῆς διεξερχόμενος ἕκτως φησὶν* usw. Daß vielmehr bereits in der alten Stoa eine Einteilung nach

1) Um dem konkurrierenden Vorkommen der Ordnung des Tugendschemas und der Ordnung der Pflichten nach Objekten (Gott, Mitmenschen, Sachen) bei Sen. *epist.* 95, 45 ff. gerecht zu werden, kann man daran denken, daß Seneca außer Brutus' Schrift *Περὶ καθήκοντος* (95, 45) noch eine Reihe anderer verschieden geordneter Pflichtenwerke zugleich in seiner Erinnerung hatte. Einiges über die Quellenkritik des von Seneca aus der Fülle seiner Belesenheit zusammengestellten Briefes 95 s. unten S. 54 f. Hier soll in diesem Zusammenhang aus der reichen Literatur über die Quellenkritik des Briefes 95 nur auf eine Einzelheit hingewiesen werden. Wenn nämlich W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata I* (1930) S. 121 Recht haben sollte, daß es Poseidonios gewesen ist, der die Pflichten nach den Gebieten Gott, Mitmensch, Sache eingeteilt hat, so würde der Abstand des poseidonischen Pflichtenwerkes von dem des Panaitios und Hekatons sowie von den nach Tugenden geordneten Pflichtenwerken Ciceros und Senecas schlagend klar.

Tugenden vorhanden war, legt der Umstand nahe, daß offenbar das von Plutarch *de Stoic. repugn.* 12 p. 1038 A (*St. v. frg.* III 674 S. 168) *ταῦτα δ' εἰπὼν* (*Χρύσιππος*) *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν κατορθωμάτων* bezeugte Werk Chrysipps über die vollkommenen Pflichten, deren nur der Weise fähig ist, nach dem Tugendschema angeordnet war, wie hier kurz zu zeigen ist.

Zunächst bedarf es jedoch einer Bemerkung über die Literatur *Περὶ κατορθωμάτων* überhaupt, da ja diese nahe verwandt mit der Literatur *Περὶ καθήκοντος* erscheint und ihr gleichsam den Platz wegzunehmen droht. Sachlich sind die *κατορθώματα* ein Teil der *καθήκοντα*; sie sind *καθήκοντα*, nur von diesen unterschieden nach dem doppelten Gesichtspunkt der vollkommenen Leistung und der subjektiven ethischen Gesinnung (vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1⁴, 1909, S. 273). Daraus geht hervor, daß *καθήκον* der weitere Begriff war. So mußte denn auch in den Werken *Περὶ καθήκοντος* das Verhältnis der *καθήκοντα* zu den *κατορθώματα* erörtert werden, wie es so z. B. bei Cicero *off.* I 8 und III 14 geschieht. Ein Werk *Περὶ κατορθωμάτων* ist im übrigen nur von Chrysipp bezeugt. Man möchte annehmen, daß hier das Tugendschema der Anordnung zugrunde lag, weil Chrysipp in einer theoretischen Erörterung über das *κατόρθωμα* in einem anderen Werke, nämlich in den *Περὶ δικαιοσύνης ἀποδείξεις* das *κατόρθωμα* auf die Tugenden aufteilt; vgl. Plut. *de Stoic. repugn.* 15 p. 1041 A (*St. v. frg.* III 297 S. 73) *καὶ μὴν ἐν ταῖς Περὶ δικαιοσύνης ἀποδείξεσι λέγει* (*Χρύσιππος*) *ἕκτως, ὅτι πᾶν κατόρθωμα καὶ ἐνδύμημα καὶ δικαιοπραγμῶν ἐστὶ τὸ δὲ γε κατ' ἐγκράτειαν ἢ καρτερίαν ἢ φρόνησιν ἢ ἀνδρείαν πραττόμενον κατόρθωμά ἐστιν ὅσπερ καὶ δικαιοπραγμῶν*. Es bleibt also die Möglichkeit, daß die mittlere Stoa mit der Einteilung ihrer Werke *Περὶ καθήκοντος* nach den Tugenden sich an die Disposition der altstoischen Werke *Περὶ κατορθωμάτων* angeschlossen hat, falls die altstoischen Werke *Περὶ καθήκοντος* eine lässigere Einteilung gehabt haben sollten. Wesentlich ist jedenfalls dies Ergebnis bei der Durchsicht des hierhergehörigen Sachverhalts, daß die

technische Anordnung der stoischen Literatur über die Pflichten das Schema nach den vier Grundtugenden so vielfältig und aufdringlich zeigt.

Nunmehr wird es unsere Aufgabe sein, die Besonderheiten in der Benennung und Reihenfolge der Tugenden innerhalb des Tugendschemas zu betrachten, um etwa Charakteristisches für Hekaton zu finden. Denn so regelmäßig auch in den Quellen und Zeugnissen, die der Literatur *Περὶ καθήκοντος* gelten, das Tugendschema an sich auftritt, so finden sich doch Schwankungen in Einzelheiten. So unterschied schon der Begründer der Stoa, Zenon, vier Haupttugenden, aber in der Weise, daß er die erste Tugend, die *φρόνησις*, als gemeinsame Wurzel der übrigen Tugenden ansah; vgl. Plut. *de virt. moral.* 2 p. 441 A S. 128, 24 Pohlenz (*St. v. frg.* I 201 S. 49) *Ζήνων . . . δριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δ' αἰρετέοις σωφροσύνην, ἐν δ' ὑπομενετέοις ἀνδρείαν*. Diese vier Haupttugenden bei Führung der *φρόνησις* setzten sich in der alten Stoa allgemein durch (vgl. z. B. Diog. Laert. VII 92. *St. v. frg.* III 265 S. 65), wenn auch keineswegs eine feste Reihenfolge durchgehalten wird. Natürlich besitzt in der gesamten Philosophie des Altertums, soweit sie nach Platon geschrieben ist, dessen nach Ständen in der Republik aufgestellte Reihe von vier Kardinaltugenden allenthalben den größten Einfluß, der sich entweder in der Spekulation über die vier Grundtugenden bei den Autoren selber oder sicherlich bei den Berichten über die Autoren durch Färbung geltend macht. So soll auch Zenon nach dem Bericht des Plutarch *de Stoic. repugn.* 7 p. 1034 C (*St. v. frg.* I 200 S. 49) *ἀρετὰς ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας κατὰ διαφοράς, ὥσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν, ἀνδρείαν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην* in der Viertugendenlehre an Platon sich angeschlossen haben, obwohl dies aus der oben angeführten Stelle über Zenon bei Plutarch *de virt. mor.* 2. keineswegs hervorgeht. Jedenfalls bleibt insofern ein Unterschied zu Platon, als dieser statt der *φρόνησις* die *σοφία* an

erster Stelle der Tugendordnung hat. Diese selber zeigt nach *republ.* IV p. 427 D ff. die Reihenfolge *σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη* entsprechend den drei Ständen seines Staates, dem der Philosophen, der Wächter und der Gewerbetreibenden. Der Zusammenhalt des ganzen Staates aber wird durch die vierte Tugend, die für alle Stände in gleicher Weise geltende Gerechtigkeit verbürgt. Nur gelegentlich wie im Dialog *Phaidon* spielt bei Platon die *φρόνησις* statt der *σοφία* die entscheidende Rolle, d. h. nur dort, wo das rein Ethische bzw. gar das Asketische im Vordergrund steht¹⁾. Die *σοφία* hat Platon um ihres kulturellen Gehaltes willen an die erste Stelle gesetzt, während die Stoa mit ihrer Betonung der *φρόνησις* wohl von dem Kynismus beeinflusst ist, der bei seiner Gleichgültigkeit gegen die Kultur nur in der *φρόνησις* die Führerin des Lebens sehen wollte; vgl. Antisthenes bei Diog. Laert. VI 13 *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν*.

Auch in der mittleren Stoa, bei Panaitios finden wir die vier Grundtugenden der alten Stoa wieder, freilich mit einer bemerkenswerten Abweichung. Panaitios hat zwar die vier Tugenden *prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia* von Zenon übernommen, aber nur unter der Maßgabe, daß er die erste Tugend der *φρόνησις* durch den Begriff der *σοφία* bereicherte. So wird in der Wiedergabe des Panaitios durch Cicero *off.* I 15 die erste Tugend als *sapientia et prudentia* bezeichnet. Hier

1) Die Erörterung über den asketischen Charakter der Tugend der *φρόνησις* in Platons *Phaidon* und sonstigen Dialogen ist noch im Fluß. Zuletzt hat sich J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staat*, *Philol. Suppl.* XXV 1 (1932) S. 189 f. dahin geäußert, daß die platonische Ethik im *Phaidon* nicht „als eine theologische Moral . . ., die weltverneinend, weltflüchtig, düster und asketisch ist“, im Sinne Windelbands und Rohdes bezeichnet werden dürfte. Aber ein gradueller Unterschied zwischen dem in der Fülle jonisch-attischer Wissenschaft sich auslebenden Platon und dem Standpunkt pythagoreischer Tugendübung, wie sie durch das Sokrates-Erlebnis und den orphischen Jenseitsglauben bei Platon vorliegt, ist doch vorhanden. Platons Persönlichkeit ist eben nicht auf eine Formel zu bringen.

macht sich offenbar platonischer Einfluß bemerkbar. Außerdem hob Panaitios seine erste durch die Verbindung von *σοφία* und *φρόνησις* bezeichnete Tugend insofern hervor, als er sie als theoretische Tugend den drei übrigen Tugenden, die er als praktische Tugend zusammenfaßte, gegenüberstellte (vgl. Cic. *off.* I 15 f.; Diog. Laert. VII 92). Ebenso wie bei Panaitios findet sich auch bei Poseidonios die Ausgestaltung der ersten Tugend der *φρόνησις* durch die Hinzufügung der *σοφία*, wie aus der auf Poseidonios zurückgehenden Stelle Cic. *off.* I 153 hervorgeht (vg. Hirzel, *Unters. zu Cic. philos. Schriften* II S. 512 Anm. 1; Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa* S. 272). Hekaton dagegen bezeichnete in Übereinstimmung mit der alten Stoa die erste Tugend nur als *φρόνησις*; vgl. Diog. Laert. VII 90 (*frg.* I Fowler = *frg.* 6) und VII 102 (*frg.* XVI Fowler = *frg.* 2). Im Gegensatz zu Panaitios und Poseidonios, die den tugendhaften und tüchtigen Philosophen in erster Linie sich nicht anders als in einer höchstgebildeten und mit Wissen und Weisheit erfüllten Persönlichkeit denken konnten, zeigt sich Hekaton in seiner Beschränkung auf die *φρόνησις* als strenger Moralist, dem die Konzentration auf die sittliche Überlegung und die Besinnung auf die Pflicht seiner inneren Lebensform gemäß über alles ging (S. oben S. 22).

Hekaton fällt also durch sein Zurückgreifen auf die alte Stoa in der alleinigen Bezeichnung der ersten Tugend mit *φρόνησις* aus dem Rahmen der mittleren Stoa auffällig heraus. Nachdem wir so gesehen haben, daß bei Hekaton die erste Haupttugend nicht durch die Verbindung von *σοφία* und *φρόνησις* wie bei Panaitios und Poseidonios gebildet wird, sondern ausschließlich durch *φρόνησις* (*prudentia*) ausgedrückt wird, gewinnt es eine merkwürdige Bedeutung, daß in Martins *Formula*, d. h. in Sen. *off.* in den beiden Abschnitten c. 2 und 6, wo von der ersten Haupttugend die Rede ist, sowie in der Übersicht über alle Tugenden am Ende von Kap. 1 nur das Wort *prudentia* gebraucht wird, *sapientia* aber überhaupt nirgends vorkommt. Wenn der Bischof bei seiner durch Excerption ent-

standenen Arbeit das im wesentlichen auf Panaitios zurückgehende Werk Ciceros *de officiis* neben Seneca berücksichtigt hätte, so wäre es doch wahrlich anzunehmen, daß ihm wenigstens hier und dort *sapientia* in den Text gekommen wäre. Tatsächlich hat nämlich Cicero in seinem Werk *de officiis* nicht nur die erste Haupttugend in programmatischer Erklärung I 15 durch die Verbindung *sapientia et prudentia* bezeichnet, sondern *sapientia* kommt auch sonst noch in seinem Pflichtenwerk 13 mal vor. *Prudentia* findet sich dort im ganzen noch 24 mal. Dabei trifft es sich wieder seltsam, daß im ersten und zweiten Buch, wo Hekaton nicht in Frage kommt, sondern Panaitios die Grundlage für Cicero bildet, die *sapientia* im ganzen 13 mal erwähnt wird, dagegen im dritten Buche, wo Hekaton nach unserer Hypothese im Vordergrund steht, *sapientia* nur gelegentlich 1 mal (III 13) genannt wird. *Prudentia*, die *φρόνησις* Hekatons, begegnet im dritten Buche nicht weniger als 8 mal darunter an der entscheidenden Stelle III 96, wo die dem dritten Buche zugrunde liegende Tugendordnung angegeben wird.

Wir wollen nun wahrlich nicht behaupten, daß in Senecas Werk *de officiis* nirgends das Wort *sapientia* zu lesen gewesen sei, wie es freilich bei Martin von Bracara im Cento der Fall ist. Aber soviel ist doch klar, daß in Senecas Pflichtenwerk die *prudentia* im Vordergrund gestanden haben muß. Dazu gesellt sich das Zeugnis des Diog. Laert. von Hekatons Zurückgreifen auf die *φρόνησις* allein als erste Haupttugend. So wird durch genauere Prüfung einer Einzelheit wie dieser der ganze Weg, Hekaton durch Heranziehung des Martin von Bracara unter vergleichender Abwägung von Ciceros Pflichtenwerk näherzukommen, nur weiter empfohlen.

Was die nach der *φρόνησις* zu behandelnde Tugend der Tapferkeit angeht, so läßt sich auch hier durch eine genaue Betrachtung des allgemeinen Begriffs und der verschiedenen Möglichkeiten, ihn auszudrücken, Einiges über die nach dem

Tugendschema geordneten Pflichtenwerke der mittleren Stoa ausmachen. Panaitios hat nämlich unter Abweichung von der alten Stoa die *ἀνδρεία* (*fortitudo*) insofern gegenüber den anderen Tugenden herabgesetzt, als er sie auch Tieren zuerkannte (vgl. Cic. *off.* I 50). Hier zeigt sich offenbar wiederum der Einfluß Platons, der in einem seiner Alterswerke, in den *Nomoi* XII p. 963 E ebenfalls schon Tieren die *ἀνδρεία* zukommen ließ. Panaitios hob demgemäß gegenüber der *ἀνδρεία* (*fortitudo*) die *μεγαλοψυχία* (*magnitudo animi*) als rein menschliche Tugend besonders hervor (vgl. Cic. *off.* I 15 und sonst; Hirzel a. a. O. II S. 348 f. und 507 Anm. 1)¹⁾. Hierin war er vorbildlich für die ihm folgenden Vertreter der mittleren Stoa, von denen Poseidonios z. B. die *magnitudo animi* zusammen mit der *fiducia* und *securitas* bei Seneca *epist.* 37, 35 erwähnt. Ersetzt hat freilich Panaitios die *ἀνδρεία* noch nicht durch die *μεγαλοψυχία*, sondern er verbindet nur beide Begriffe, um die fragliche Grundtugend zu bezeichnen (vgl. hierzu H. Jungblut, *Die Arbeitsweise Ciceros im ersten Buche über die Pflichten*, Progr. Frankfurt a. M., 1907, S. 41 f.). Den letzten Schritt des Ersatzes der *ἀνδρεία* durch die *μεγαλοψυχία* hat erst Hekaton vollzogen. Um in dieser Hinsicht klar zu sehen, müssen wir von Hekatons Tugendenteilung ausgehen. Hekaton teilte nämlich nach Diog. Laert. VII 90 (*frg.* I Fowler = *frg.* 6), wie bereits Kap. 1 S. 15 f. bemerkt, die Tugenden in theoretische und nichttheoretische, d. h. in solche, die sich auf ein Wissen gründen, und in solche, die ohne Wissen vorhanden sein können, ein. Zu den theoretischen Tugenden rechnete er, wie sich ebenfalls aus Diog. Laert. VII 90 ergibt, die *φρόνησις*, *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη*, zu den nichttheoretischen *ὑγίεια*, *ἰσχύς* und *ἀνδρεία*, die nur Folgen der theoretischen Tugenden sind, mit ihnen parallel gehen und auch dem Nichtweisen (*φᾶνλος*) zu eigen

1) Das stärkere Hervortreten der *μεγαλοψυχία* erklärt sich auch dadurch, daß Aristoteles in der Nikomachischen Ethik IV 7—9 p. 1123 a 34 ff. jene glänzende Bestimmung des *μεγαλόψυχος* gab, die W. Jaeger, *Sitzber. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1931, S. 89 geschichtlich eingeordnet hat.

sein können¹⁾. Bei dieser Einteilung ist es bemerkenswert, daß die *ἀνδρεία* nicht gleichberechtigt neben der *φρόνησις*, *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* steht, sondern als nichttheoretische Tugend nur eine untergeordnete Rolle spielt. Daß eine

1) Das Hinzukommen der nichttheoretischen Tugenden zu den theoretischen wird Diog. Laert. VII 90 durch den Ausdruck *ἐπιγίνονται*, ebenso Stob. II 7, 5 b 4 S. 62, 17 Wachsmuth durch *ἐπιγίνεσθαι* technisch gekennzeichnet. Eine Nachwirkung dieses Begriffes zeigt sich bei Ammianus Marcellinus XXV 4, 1 p. 366, 24 Clark *virtutes quattuor praecipuae, temperantia, prudentia, iustitia, fortitudo eisque accedentes extrinsecus aliae, scientia rei militaris, auctoritas, felicitas atque liberalitas*. Hier erinnert an Hekatons Einteilung die Trennung der vier Haupttugenden von den *virtutes accedentes*; mit *accedentes* wird offensichtlich der griechische Ausdruck *ἐπιγίνονται* wiedergegeben. Daß freilich hier die einzelnen *virtutes accedentes* den nichttheoretischen Tugenden Hekatons entsprechen, soll damit nicht gesagt sein. Denn Ammians *virtutes accedentes* stehen die Eigenschaften des Feldherrn, die Cicero *Manil.* 28 nennt: *ego enim sic existimo in summo imperatore quattuor has res inesse oportere, scientiam rei militaris, virtutem, auctoritatem, felicitatem* am nächsten, wie schon H. Michael, *De Ammiani Marcellini studiis Ciceronianis* (Diss. Breslau 1874) S. 12 erkannte. Dennoch haben die fraglichen Eigenschaften auch in der stoischen Lehre ihren Platz, da sie dort auf den Weisen bezogen werden; vgl. Zenon bei Stob. II 7, 11 g p. 99 f. Wachsmuth (*St. v. frg.* I 216 S. 52) *καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων (γένος) . . . χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς . . . εὐδαιμον δέ ἐστιν (ὁ σπουδαῖος) μάλιστα καὶ εὐνοχῆς . . . καὶ ἀξιωματικὸς . . . καὶ στρατηγικός*. Bemerkenswert ist freilich, daß die von Ammian erwähnte *liberalitas* weder an der Cicero-Stelle noch bei Zenon erscheint. Die *liberalitas* ist nun nach Cic. *off.* I 20 eine Unterart der *iustitia*, worauf mit Recht R. v. Scala, *Doxographische und stoische Reste bei Amm. Marc.* (Festgaben zu Ehren Max Büdingers 1898) S. 148 bei Besprechung der Ammian-Stelle aufmerksam machte. So wird auch in der Stoa überhaupt die *χρηστότης* als *ἐπιστήμη ἐποικητική* zur *δικαιοσύνη* gerechnet (vgl. Areios Didymos bei Stob. II 7, 5 b 2 p. 60 ff. Wachsmuth. *St. v. frg.* III 264 S. 64). Bei Ammian ist also die *liberalitas* in die Reihe der *virtutes accedentes* geraten, obwohl sie als Unterart der *iustitia* nicht hierhin gehört. Denn die *virtutes accedentes* sind keineswegs mit Nebentugenden, wie sie den Haupttugenden untergeordnet zu werden pflegen, gleichbedeutend. Bei Ammian liegt somit eine Einteilung vor, die aus folgenden stoischen Elementen gemischt ist: die *virtutes praecipuae* sind die vier Grundtugenden der Stoa; der Begriff *virtutes accedentes* dürfte letztlich auf Hekaton zurückgehen; die einzelnen *virtutes accedentes* entsprechen den Eigenschaften

solche Herabsetzung der *ἀνδρεία* außer Hekaton ein anderer Vertreter der mittleren Stoa vollzogen hatte, dafür kann nichts geltend gemacht werden. Höchstens den Anlaß zu seiner Stellungnahme konnte Hekaton bei Panaitios in dessen Behandlung der *ἀνδρεία* finden. Im übrigen ist Hekatons Tugend-einteilung von der des Panaitios insofern völlig verschieden, als Hekaton durch die Teilung in theoretische und praktische Tugend nicht wie Panaitios (s. o. S. 36) die Liste der Grundtugenden zerschneidet, sondern eine neue Reihe parallel dazu setzt. Es ergibt sich nun insofern für die Klärung von Hekatons Tugendlehre eine gewisse Schwierigkeit, als bei Diog. Laert. VII 102 (*frg.* XVI Fowler = *frg.* 2) in einem auch Hekaton betreffenden Zusammenhang als Tugenden die *φρόνησις*, *δικαιοσύνη*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη* gleichberechtigt nebeneinander aufgezählt werden, ebenso bei Diog. Laert. VII 126 (*frg.* III Fowler = *frg.* 7) *φρόνιμος*, *ἀνδρεῖος*, *δίκαιος*, *σώφρων*, wo aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß es sich nur um die theoretischen Tugenden handeln kann. Doch ist an diesen Stellen zu beachten, daß hier Hekatons Ansicht zugleich mit der des Chrysipp und Apollodor vorgebracht wird und so es unbequem war, auf gewisse Unterschiede zwischen den verschiedenen Philosophen näher einzugehen, während bei Diog. Laert. VII 90 (*frg.* I Fowler = *frg.* 6) ausschließlich Hekatons Lehre behandelt wird und darum bis ins einzelne erörtert werden konnte. Auf diese Weise dürften die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Zeugnissen bezüglich der Grundtugenden bei Hekaton genügend erklärt sein. Daß nun Hekaton anstelle der *ἀνδρεία* die *μεγαλοψυχία* in das Schema seiner theoretischen Tugenden aufgenommen hat, geht aus Diog. Laert. VII 127 (*frg.* V Fowler = *frg.* 3) hervor. Dort wird der Satz behandelt, daß die Tugend zur Glückseligkeit hinreiche. Hierzu erklärte Hekaton folgendes: *εἰ γάρ, φησὶν (Ἐλάτιον), ἀντάρκης ἐστὶν ἡ*

des Weisen nach altstoischer Lehre; die *liberalitas* ist von den Untertugenden der *iustitia* in die Reihe der *virtutes accedentes* versetzt worden. Hierdurch verbessert sich manches in den Ausführungen von Scalas.

μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, ἀντάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν. Hekaton verwies also zu dem Beweis, daß die Tugend, wobei hier nur die theoretischen Tugenden in Frage kommen, allein hinreichend zur Glückseligkeit sei, auf die *μεγαλοψυχία* als einen Teil der *ἀρετῆς*. Hieraus erhellt ohne weiteres, daß die *μεγαλοψυχία* als eine der theoretischen Grundtugenden ihren festen Platz in Hekatons Ordnung der vier Tugenden hatte. Wenn an der oben erwähnten Stelle Diog. Laert. VII 90 (*frg.* I Fowler = *frg.* 6) neben den theoretischen Tugenden *φρόνησις*, *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* die *μεγαλοψυχία* fehlt, während unter den nichttheoretischen Tugenden *ἐγχεία*, *ισχύς* und *ἀνδρεία* auftreten, so hat dies lediglich seinen Grund darin, daß Hekaton hier nur Beispiele bringt, wie bei Einsicht in den Zusammenhang sofort klar wird. Wir stellen somit fest, daß Hekaton anstelle der *ἀνδρεία* die *μεγαλοψυχία*, die sonst in der Stoa nur als eine Unterart der *ἀνδρεία* angesehen wurde (vgl. Areios Didymos bei Stob. II 7, 5 b 2 S. 60, 21 Wachsmuth. *St. v. frg.* III 264 S. 64), als theoretische Tugend in sein Tugendschema aufgenommen hat. Die *ἀνδρεία* war dagegen für Hekaton offenbar ebenso nur eine Folge der theoretischen Tugend der *μεγαλοψυχία*, wie die *ἐγχεία* nach Diog. Laert. VII 90 eine Folge der *σωφροσύνη* bildete.

Im Hinblick auf unsere Hypothese, daß bei Cic. *off.* III und in Martins *Formula*, d. h. Sen. *off.* Hekaton als gemeinsame Quelle vorliegt, müßte nun auch dort die Ersetzung der *fortitudo* durch die *magnitudo animi* bzw. *magnanimitas* zu erwarten sein. Dies ist tatsächlich hier wie dort der Fall. In Martins *Formula* wird sowohl in der einleitenden Übersicht über alle Tugenden (c. 1) wie in den diese Tugend behandelnden Abschnitten c. 3 u. 7 nur die *magnanimitas* erwähnt, allerdings in c. 3 mit dem erklärenden Zusatz: *quae et fortitudo dicitur*. Ähnlich liegt die Sache bei Cic. *off.* III. Hier wird § 96, wo die dem dritten Buche zugrunde liegende Tugendordnung berührt

wird, nicht die *fortitudo*, sondern die *animi excellentis magnitudo et praestantia* genannt. Entsprechend heißt es an einer anderen hervorragenden Stelle III 24 *excelsitas animi et magnitudo*. Von der *fortitudo* ist im dritten Buche an wesentlicher Stelle nur § 117 die Rede, wo gegenüber der epikureischen Lehre auf die *fortitudo* als *dolorum laborumque contemptio* hingewiesen wird; § 118 wird die epikureische Definition der *fortitudo* selbst erwähnt. Beide Stellen kommen also für Hekaton nicht in Betracht. Sonst wird die *fortitudo* noch einmal III 99 in Verbindung mit der *magnitudo animi* genannt, während sie III 16 in Beispielen aus der römischen Geschichte aufgeführt wird und hier also gewiß nichts mit Hekaton zu tun hat. Im ersten Buche Ciceros, wo er Panaitios folgt, findet sich dagegen *fortitudo* 7 mal, darunter eine stoische Definition dieser Tugend (I 62), im zweiten freilich überhaupt nicht. Daß im ersten Buch des ciceronischen Pflichtenwerkes neben der *fortitudo* die *magnitudo animi* unbeschränkt verwandt wird, erregt deshalb keinen Anstoß, weil Panaitios, wie oben S. 38 bemerkt, die diesbezügliche Grundtugend bereits durch die Verbindung von *ἀνδρεία* und *μεγαλοψυχία* bezeichnet hatte. Es führte uns ja auch nicht das Auftreten von *magnitudo animi* im dritten Buch des ciceronischen Pflichtenwerkes allein, sondern das dortige Fehlen des mittelstoischen technischen Gebrauchs von *fortitudo* zu der Gewinnung eines unterschiedlichen Merkmals, um dort Hekaton zu erkennen.

Angesichts dieser Tatsachen dürfen wir wohl mit Recht in der Kennzeichnung der Tugend der Tapferkeit als *magnitudo animi* bzw. *magnanimitas* bei Cic. *off.* III und in Martins *Formula* eine Bestätigung dafür erblicken, daß Hekaton die Vorlage Ciceros und Senecas war.

Die *σωφροσύνη* findet sich ebenso wie auch die *δικαιοσύνη* in allen Tugendordnungen, sowohl bei Platon wie in der alten und mittleren Stoa. Daß auch Hekaton sie als Haupttugend ansah, geht deutlich daraus hervor, daß er sie zu seinen theoretischen Tugenden rechnete (vgl. o. S. 38). Aber er scheint

bei dieser Haupttugend in seinem Pflichtenwerk mehr als die anderen Vertreter der mittleren Stoa auch auf die *ἐγκράτεια* Gewicht gelegt zu haben, die als Unterart der *σωφροσύνη* insgesamt in der Stoa Beobachtung gefunden hat (vgl. Areios Didymos bei Stob. II 7, 5 b 2 S. 60, 20 Wachsmuth. *St. v. frg.* III 264 S. 64). In der alten Stoa zumal zeigt sich eine besondere Berücksichtigung für die *ἐγκράτεια*. So hat Kleantes, der freilich der Zahl nach das Schema der vier Grundtugenden nicht genau aufrecht erhielt, sie nach Plut. *de Stoic. repugn.* 7 p. 1034 D (*St. v. frg.* I 563 S. 128) zu einer Haupttugend neben der *ἀνδρεία*, *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* erhoben. Chrysipp hat, um das Wesen des *κατόρθωμα*, der absoluten Pflichterfüllung, zu verdeutlichen, an erster Stelle die *ἐγκράτεια* herausgegriffen (s. o. S. 33). Ebenso ist in Chrysipps Werk *Περὶ τοῦ Διὸς* von *ἐγκρατῶς* an einer Stelle die Rede, wo er auf die Unterschiede der *κατορθώματα* aufmerksam macht; vgl. Chrysipp bei Plut. *de Stoic. repugn.* 13 p. 1038 F (*St. v. frg.* III 211 S. 50). Hieraus ist zu schließen, daß die *ἐγκράτεια* ungeachtet ihres Charakters als Untertugend der *σωφροσύνη* in den altstoischen Pflichtenwerken, insbesondere bei Chrysipp, besonders beliebt war. Da nun Hekaton trotz seiner Zugehörigkeit zur mittleren Stoa in vielen Dingen sich an Chrysipp angeschlossen hat, wie vor allem daraus erhellt, daß die traditionelle Doxographie bei Diog. Laert. die Lehre Hekatoms oft im Zusammenhang mit der Chrysipps darstellt (vgl. *frg.* II, III, V—VII, XVI Fowler = *frg.* 8, 7, 3, 4, 5, 2), so könnte man hiernach an die Möglichkeit denken, daß Hekaton in seinem Pflichtenwerk die *ἐγκράτεια* stärker als Panaitios und Poseidonios herangezogen hat. Ist es doch das Thema der *κατορθώματα*, der Pflichten, wo wir Chrysipps Vorliebe für die *ἐγκράτεια* beobachten. Nun ist in der Tat in Martins *Formula* die *σωφροσύνη* geradezu durch die *ἐγκράτεια* ersetzt. Martin bezeichnet die Tugend der Besonnenheit sowohl in der einleitenden Übersicht (c. 1) wie in den sie betreffenden Abschnitten c. 4 u. 8 mit *continentia* (*ἐγκράτεια*), ohne den Ausdruck

temperantia (σωφροσύνη) jemals anzuwenden. Außerdem wird auffälligerweise bei Cic. *off.* III 96, wo das Tugendschema berührt wird, die diesbezügliche Tugend mit *continentia et temperantia* wiedergegeben. Ebenso findet sich die Verbindung dieser beiden Begriffe III 116, wo die Behandlung des Themas nach dieser Tugend beginnt, und III 117. Im ersten Buche wird die *continentia* dagegen überhaupt nicht erwähnt, im zweiten nur gelegentlich II 77 berührt. Im Gegensatz zu Panaitios wurde also in der Vorlage zu Ciceros drittem Buche im Bereiche der Tugend der Besonnenheit auf die *continentia* besonders das Augenmerk gerichtet. Aus der Übereinstimmung von Martins *Formula* mit Cic. *off.* III in dieser Hervorhebung der *continentia* dürfen wir jetzt wohl mit Recht schließen, daß Hekaton in seinem Pflichtenwerk der *ἐγκράτεια* einen besonderen Platz zugewiesen hatte. Auch zu der inneren Form des Geistes Hekatons in seiner rigorosen Strenge und ersten Moral würde gerade die Führung eines Pflichtenkapitels durch die *ἐγκράτεια* in Hekatons Werk *Περὶ καθήκοντος* besonders passen (vgl. hierzu S. 36).

Doch hat Hekaton die *ἐγκράτεια* nicht geradezu an die Stelle der *σωφροσύνη* gesetzt, wie die *μεγαλοψυχία* an die der *ἀνδρεία*, da, wie oben bemerkt, die *σωφροσύνη* eine seiner theoretischen Tugenden bildete. Außerdem spricht dagegen, daß in Cic. *off.* III *continentia* niemals absolut gebraucht wird, sondern stets in der Verbindung mit *temperantia* (*σωφροσύνη*), während die *fortitudo* an der entscheidenden Stelle III 96 überhaupt nicht erwähnt wird, sondern dort ausschließlich von der *animi magnitudo* die Rede ist.

Es bleibt noch unsere Aufgabe, die Entsprechung der *continentia*, wie sie bei Martin und Cic. *off.* III vorkommt, mit der *ἐγκράτεια* bei Chrysipp und Hekaton zu erhärten. Die Gleichsetzung dieser beiden Begriffe geht durch die gesamte Literatur. In den Glossen sind *continentia* und *ἐγκράτεια* Wechselbegriffe (vgl. *Thes. l. l.* IV 699, 30). So spiegelt auch Ciceros Definition der *continentia* die entsprechende stoische

der *ἐγκράτεια* wider; vgl. *inv.* II 164 *continentia est, per quam cupiditas consilii gubernatione regitur* und Diog. Laert. VII 92 (*St. v. frg.* III 265 S. 65) τὴν δὲ ἐγκράτειαν διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἔξω ἀήττητον ἡδονῶν. Schließlich geht die Gleichsetzung beider Begriffe aus der Verbindung der *continentia* mit *temperantia* hervor, die sich nicht nur in Cic. *off.* III, sondern auch in Cic. *inv.* II 164 findet, wo sie als Teil der *temperantia* angesehen wird: *eius (temperantiae) partes continentia, clementia, modestia*. Daß entsprechend in der Stoa die *ἐγκράτεια* eine Unterabteilung der *σωφροσύνη* bildete, wurde schon oben S. 43 bemerkt.

Was nun die Gleichsetzung von *temperantia* und *σωφροσύνη* angeht, so gibt Cicero selbst ausdrücklich diese Entsprechung an; vgl. *Tusc.* III 16 *qui sit temperans, quem Graeci σώφρονα appellant eamque virtutem σωφροσύνην vocant, quam soleo equidem tum temperantiam, tum moderationem appellare, non nunquam etiam modestiam*.

So hat sich uns das Bild in Bezug auf die einzelnen Tugenden, nach denen Hekatons Pflichtenwerk angelegt war, geklärt. Die verschiedenen Abschnitte wurden wohl wie bei Martin von Bracara, der noch treuer als Cicero durch die Vermittlung Senecas originale Züge der literarischen Form von Hekatons Werk erhalten zu haben scheint, von den Pflichten gegen die *φρόνησις* (*prudentia*), *μεγαλοψυχία* (*magnitudo animi* bzw. *magnanimitas*), *ἐγκράτεια* (*continentia*) und *δικαιοσύνη* (*iustitia*) gebildet. Daß bei Hekaton auch ein Kapitel der Pflichten hinsichtlich der *δικαιοσύνη* vorhanden gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß die *δικαιοσύνη* ein integrierender Bestandteil aller Tugendordnungen war und, wenn schon durch Untertugenden erläutert, doch niemals durch eine solche ersetzt wurde.

Es muß nun noch die Reihenfolge der einzelnen Grundtugenden innerhalb des Tugendschemas erörtert werden, um das Bild von Hekatons Pflichtenwerk weiter zu vervollständigen. Für die alte Stoa ist in dieser Beziehung festzustellen, daß, abgesehen davon, daß immer die *φρόνησις* den

ersten Platz inne hat, von einer festen Reihenfolge der übrigen Grundtugenden keine Rede sein kann, wie aus den betreffenden Fragmenten und Zeugnissen der Sammlung der Stoikerfragmente Arnims hervorgeht (vgl. *St. v. frg.* I 190. 200 f. 374. 563. III 95. 262—266. 280. 295. 302. 304). Die Reihenfolge, die Panaitios den Tugenden gab, war nach Cic. *off. I prudentia, iustitia fortitudo, temperantia*. Welche Reihenfolge Poseidonios bevorzugte, bleibt undeutlich; trotz seiner platonisierenden Anthropologie scheint er Panaitios in der Anordnung gefolgt zu sein (vgl. A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, 1892, S. 272 Anm. 4). Wie Hekaton die Tugenden geordnet hat, läßt sich nur annähernd bestimmen. Denn bei Diog. Laert. VII 102 (*frg.* XVI Fowler = *frg.* 2) findet sich die Reihenfolge *φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη*, bei demselben Diog. Laert. an einer anderen Stelle VII 126 (*frg.* III Fowler = *frg.* 7) aber *φρόνιμος, ἀνδρεῖος, δικαίος, σώφρων*. Schon dieser Widerspruch zeigt, daß in diesem Punkte auf die Berichte der Zeugen wenig Verlaß ist; dazu kommt noch, daß an beiden Stellen des Diogenes, wie schon oben bemerkt, Hekatons Lehre nicht allein, sondern in Verbindung mit der des Chrysipp und des Apollodor vorgebracht wird. Diese Stellen haben also für die Bestimmung der Reihenfolge der Tugenden in Hekatons Pflichtenwerk wenig Wert. Vergleichen wir nun Cic. *off.* III und Martins *Formula* in dieser Hinsicht, so findet sich auch hier keine Übereinstimmung. Bei Cic. *off.* III 96 werden nämlich die Tugenden in der Reihenfolge *prudentia, iustitia, magnitudo animi, continentia et temperantia* aufgezählt, bei Martin aber herrscht die Anordnung *prudentia, magnanimitas, continentia, iustitia*, d. h. die platonische. Da aber Cicero im ersten Buche, wo er Panaitios folgt, die Anordnung *prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia* hat, so lag es für ihn nahe, daß er auch im dritten Buche diese Reihenfolge beibehielt, selbst wenn neuer Stoff in das Tugendschema gegossen wurde und dieses Schema selber in veränderter Reihenfolge ablief. Bei solchem Sachverhalt bleibt nichts anderes übrig, als bei dem sonstigen An-

schluß Martins an Seneca die platonische Reihenfolge der Tugenden für Senecas Werk *de officiis* anzusetzen und hieraus auf Hekaton *Περὶ καθήκοντος* in dieser Sache zu schließen.

In den Pflichtenwerken der Stoa und insbesondere in Hekatons Werk *Περὶ καθήκοντος* war also das Sittengesetz in eine Reihe von Vorschriften aufgelöst, die in der Ordnung der Tugenden gegeben wurden. Diese Vorschriften selber hießen technisch *praecepta*, d. h. *παραινήσεις*, wie aus Senecas Brief 95 hervorgeht, in dem er über die Werke *Περὶ καθήκοντος* handelt (s. o. S. 28) und zu Beginn sagt § 1 *haec pars philosophiae, quam Graeci paraeneticen vocant, nos praeceptivam dicimus*. Daß nun die Pflichten in Form von *praecepta* dargestellt wurden, erklärt nicht nur Seneca in einem anderen Briefe *epist.* 94, 33 *officia praeceptis disponuntur* und sonst, sondern dieser Grundsatz ist auch der Ausgangspunkt des ciceronischen Pflichtenwerks, vgl. Cic. *off.* I 7 *omnis de officio duplex est quaestio. unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit . . . quorum autem officiorum praecepta traduntur . . . de quibus est nobis his libris explicandum*. Demgemäß ist in dem ganzen Werke Ciceros von *praecepta* in Bezug auf die *officia* bzw. auf die Tugenden, aus denen die Pflichten entspringen, nicht weniger als 14 mal die Rede. Die stilistische Form dieser *praecepta* scheint nur zu oft in schematischer Eintönigkeit bestanden zu haben. Aus Seneca *epist.* 95, 66 *qui praecipit, dicit: illa facies, si voles temperans esse* lernen wir am besten diese Form kennen. In solcher Starrheit einer Sammlung von *praecepta* verläuft in seiner Gesamtheit das kurze Excerptenwerk des Martin von Bracara. Doch kann natürlich nicht das mindestens sechs Bücher umfassende Pflichtenwerk Hekatons auch nur annähernd nach der Ausschließlichkeit solcher und ähnlicher stilistischer Formen gestrebt haben. Aus Ciceros Pflichtenwerk ersehen wir ja, mit welchem reichem Inhalt die Vorschriften umgeben werden konnten. Aber wie viel Anderes sich auch um

den Vorschriftenkodex herumgruppierte, so bleibt diese stoische Pflichtenlehre im wesentlichen dennoch geradezu eine Art ethischen Gesetzbuches. Hier wird nicht zur Tugend überredet oder sie anempfohlen wie in der Literaturgattung der *προσπειρτικοί* und derjenigen der *ὑποθήκαι* bzw. *ὑποθετικοί*; vielmehr gibt das Sittengesetz, das in der wechselnden Gestalt der vier Tugenden durch seine Erhabenheit als selbstverständliche Forderung wirkt, den Menschen seine Befehle, *praecepta, παραίνεσις*.

Bei dieser geistigen Haltung der Literatur *Περὶ καθήκοντος* verdient nun der Begriff *formula* eine besondere Beachtung, den Cicero *off.* III 19 in Bezug auf das sittliche Verhalten anlässlich des Themas des ganzen dritten Buches, das den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen behandelt, aufstellt. Es heißt dort folgendermaßen: *ut sine ullo errore diiudicare possimus, si quando cum illo, quod honestum intellegimus, pugnare id videtur, quod appellamus utile, formula quaedam constituenda est; quam si sequemur in comparatione rerum, ab officio numquam recedemus. erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea . . . sed redeo ad formulam: detrudere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere, magis est contra naturam quam mors.* Aus dieser programmatischen Erklärung Ciceros ersehen wir, wie wichtig der Begriff *formula* in seiner Pflichtenlehre ist. Cicero spricht nun von *formula quaedam*, d. h. er greift in eine andere Lebenssphäre hinüber, wo der Ausdruck *formula* für jeden Römer sofort klar sein mußte, um für seinen ethisch-philosophischen Zusammenhang deutlicher zu werden. Aus welcher Begriffssphäre dieser Ausdruck *formula* stammt, verrät uns eine weitere Stelle desselben dritten Buches Ciceros III 60 *nondum enim C. Aquilius, collega et familiaris meus, protulerat de dolo malo formulas.* Es handelt sich also um einen juristischen Terminus. *Formula* ist die Instruktion, die der Prätor zu Beginn seiner Amtszeit für die Rechtsprechung der Richter aufstellt (vgl. L. Wenger, *Realenc. d. class. Alt.* VI 2859 ff.). Cicero hat also III 19 einen Ausdruck der juristischen Fachsprache auf das ethische Gebiet

übertragen, um einen Begriff der Moralphilosophie schärfer zu fassen, den er sonst in seinen philosophisch-ethischen Erörterungen mit *regula* wiedergibt. Daß in der Tat *regula* durch *formula* an jener Stelle III 19 ersetzt wird, zeigen zwei weitere Stellen Ciceros an. Er gebraucht nämlich für denselben Sachverhalt wie in III 19, d. h. für die Aufstellung einer absolut gültigen Norm der Sittlichkeit, zweimal auch diesen letzteren Ausdruck *regula*: vgl. III 74 *atqui in talibus rebus aliud utile interdum, aliud honestum videri solet. falso; nam eadem utilitatis quae honestatis est regula.* III 81 *omnium una regula est, quam tibi cupio esse notissimam: aut illud, quod utile videtur, turpe ne sit, aut si turpe est, ne videatur esse utile.*

Nunmehr wird es unsere Aufgabe sein, den griechischen Ausdruck für *regula* bzw. *formula* aufzufinden und in seinem philosophischen Gebrauch festzustellen sowie den Grund auffindig zu machen, warum Cicero *regula* nicht immer genügt und er gelegentlich den Ausdruck *formula* vorzog. Welchen griechischen Ausdruck Cicero mit *regula* wiedergibt, geht aus einer Stelle in seinen philosophischen Schriften hervor. Er sagt *leg. I 19 (St. v. frg. III 315 S. 78) ea (lex) iuris atque iniuriae regula*; diesem Satze entspricht wörtlich ein Ausspruch Chrysipps bei Marcian *Dig. I 3, 2 p. 11, 25 Mommsen (St. v. frg. III 314 S. 77) δεῖ δὲ αὐτὸν (τὸν νόμον) . . . κανὼνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδικῶν.* *regula* ist also bei Cicero die lateinische Wiedergabe von *κανὼν*, und wir sehen zugleich aus dieser Stelle, daß schon Chrysipp den Ausdruck *κανὼν* im ethischen Zusammenhange gebraucht hat. Doch scheint er dieses Wort nur gelegentlich verwandt zu haben, da sich ein weiterer Gebrauch dieses Ausdrucks in der alten Stoa nicht nachweisen läßt. Vielleicht wurde dort *κανὼν* ebenso wie *εὐστάθεια* (s. oben Kap. 1 S. 20) absichtlich vermieden, weil Epikur diesen Ausdruck für seinen besonderen Gebrauch abgestempelt hatte, wenn schon nur auf logischem bzw. erkenntnistheoretischem Gebiete. So wird uns von Diog. Laert. X 27 ein Werk Epikurs *Περὶ κριτηρίου ἢ κανόνων* bezeugt (vgl. *Epic.* p. 85, 22 u. 104,

13 ff. Usener), das Cicero *nat. deor.* I 43 folgendermaßen zitiert: *ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine.* Dieses Zitat Ciceros bestätigt also außerdem unsere Feststellung, daß rein sprachlich *regula* dem griechischen Ausdruck *κανών* entspricht. In der mittleren Stoa taucht dagegen wieder die ethische Verwendung des Begriffs, die wir vereinzelt bei Chrysipp antrafen, auf und scheint sich hier zu einer technischen Verwendung verdichtet zu haben. Dies dürfen wir schon aus der Verwendung von *regula* in Ciceros Pflichtenwerk schließen. Später kommt auch bei Epiktet *κανών* oft in ethischer Erörterung in Bezug auf das Sittengesetz vor; so sagt er z. B. von der *ἡδονή* *diss.* II 11, 20 *ὑπαγε ἀπὸ τῆς κανόνι.*

Jetzt müssen wir uns der Frage zuwenden, wie es kommt, daß Cicero sich an jener hervorragenden Stelle *off.* III 19 nicht mit der Übersetzung *regula* zufrieden gab, sondern den römischen juristischen Terminus *formula* einführte. In dieser Hinsicht ist festzustellen, daß bei den Griechen das Korrelatwort *κανών* zu Zeiten der mittleren Stoa und Ciceros noch nicht juristischer Terminus gewesen ist. Den technischen Sinn von „Rechtsatzung“ hat das Wort sogar erst in christlicher Zeit und zwar eingeschränkt auf die kirchliche Satzung erhalten. Dieser Wort-sinn hat sich aus dem Gebrauch von *κανών* τῆς πίστεως „formuliertes Bekenntnis des christlichen Glaubens“ seit Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. entwickelt; eine Skizze der Wortgeschichte von *κανών* bietet Th. Zahn, *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Leipzig 1901) S. 1 ff. Wenn auch nicht als juristischer Terminus, so aber doch in Beziehung auf das Recht gebraucht findet sich dagegen *κανών* schon in vorchristlicher Zeit häufiger. Hier ist zunächst an Chrysipps Verwendung des Wortes zu erinnern (s. o. S. 49). In gleicher Weise wurde aber schon von den attischen Rednern *κανών* in Bezug auf die Gesetze gebraucht (vgl. Lykurg *in Leocr.* 9; Aischines *orat.* III 199 f.). An Chrysipps Wort erinnert in der Kaiserzeit eine Äußerung des Rhetors Dion von Prusa *or.* 75 S. 202 *ἄριστος ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης*

κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος, πρὸς δὲ ἕκαστον ἀπευθύνειν δεῖ τὸν αὐτοῦ τρόπον. Da also *κανών* gern im Hinblick auf Recht und Gesetz gebraucht wurde, ohne juristischer Terminus zu sein, so lag es für den Römer Cicero bei seinem starken juristischen Empfinden nahe, seinerseits einen regelrechten juristischen Fachausdruck wie *formula* für das Allerweltswort *regula* einzusetzen, um so die strenge Gültigkeit des Pflichtenkanons noch mehr zu betonen. Das aus dem Rechtsleben übertragene Bild mußte jedem römischen Leser besonders eindrucksvoll sein.

Wie sehr nun dieses Bild der *formula* der Pflichten dem römischen Wesen angemessen war, zeigt die Beliebtheit dieses Wortes bei römischen philosophischen Schriftstellern der Folgezeit. So findet sich *formula*, das Cicero zuerst auf ethische Dinge bezogen hatte, auch bei Horaz *serm.* II 3, 45 in Bezug auf das stoische Paradoxon, daß alle Toren an Wahnsinn leiden. Besonders häufig, nämlich 10 mal, bedient sich Seneca in seinen erhaltenen Schriften dieses Ausdrucks. So ist von der *formula officii* gerade in dem Brief 95 die Rede, in dem Seneca über die Pflichtenwerke handelt; vgl. *epist.* 95, 51 *quando omnia quae praestanda ac vitanda sunt dicam, cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere.* In ähnlicher Weise darf das Zeugnis *Sen. benef.* III 21, 2 verwertet werden: *servilis officii formulam.* Auch in Bezug auf die ganze Lebensführung und die Summe weltanschaulicher Grundsätze verwendet Seneca den Ausdruck *formula*, vgl. *epist.* 6, 6 (*Cleanthes*) *observavit illum (Zenonem), an ex formula sua viveret*¹⁾. Freilich setzt Seneca ebenso wie Cicero für den gleichen Begriff auch gelegentlich *regula*, so *dial.* IV 28, 2 f. *quam angusta innocentia est ad legem bonum esse. quanto latius officiorum patet quam iuris regula . . . sed ne ad illam quidem artissimam innocentiae formu-*

1) Im Sinne von moralischer Lebensregel findet sich *formula* auch bei Riese, *Anth.* 716 S. 182 *formula vivendi praesto est tibi.* Den Ausdruck *formula officii* gebraucht auch Frontin *aq.* 77, aber im Sinne von „Dienstvorschrift“.

lam praestare nos possumus. Hier wird also sowohl *formula* wie *regula* von der legalen Rechtlichkeit gebraucht, während außerdem *regula* hier auch auf das moralische Sittengesetz geht, das an anderen Stellen von Seneca so gerne *formula* genannt wird.

Nun gebraucht aber auch Martin von Bracara als Hauptbegriff für seinen Pflichtenkodex den Ausdruck *formula*; er verleiht als Überschrift seinem Seneca-Cento *form. c. 1* den Titel *formula vitae honestae* und in dem zusammenfassenden Schlußsatz *c. 10* spricht er von der *praedictarum virtutum formula*. Das Wort *regula* verwendet Martin dagegen nur nebensächlich ein einziges Mal *c. 9, 2 ita ergo iustitiae regula tenenda est*. Aus Senecas ausgedehntem Gebrauch von *formula* in den erhaltenen Schriften ist nun aber zu schließen, daß Martin gerade auch in diesem Ausdruck *formula*, wie er ihn als zusammenfassenden Namen für den nach vier Tugenden geordneten Pflichtenkodex der Stoa verwendet, Senecas verlorenes Werk *de officiis* in seiner Grundanlage widerspiegelt. Aber wir brauchen uns nicht daran genügen zu lassen, dem verlorenen Werk Senecas so näher zu kommen. Denn es trifft sich, daß die spezielle Übereinstimmung zwischen Martin von Bracara und den Besonderheiten des dritten Buches von Ciceros Pflichtenwerk, die nach unserer Darlegung S. 27 grundsätzlich auf Hekaton zu schließen berechtigt, hier uns aufs glücklichste weiterführt. Cicero gebraucht nämlich *formula* in ethischer Beziehung lediglich im dritten Buche seines Werkes *de officiis*, während es in den beiden ersten Büchern gänzlich fehlt. Wir haben oben S. 48 ff. dargetan, in welcher Weise dieser Gebrauch von *formula* für den stoischen Pflichtenkodex in Ciceros drittem Buche verläuft und daß er die strenge Gültigkeit seiner Moralvorschriften mit dem aus dem Rechtsleben geholten Begriff *formula* zu erhärten sucht. War es nun aber, worauf Martin von Bracara bzw. Seneca *de officiis* hinweist, in Wahrheit Hekaton, der die stoische Pflichtenlehre als rigorosen Rechtskodex und nicht nur als Regel des ethischen Lebens gefaßt hat, so erhellt, warum

Cicero erst im dritten Buche *de officiis* und nicht früher schon darauf gekommen ist, die Strenge der Jurisprudenz in die philosophische Begriffswelt hineinzutragen. Hekatoms Geistigkeit und innere Verwandtschaft mit dem juristischen Wesen des Römertums wird hier getroffen, die anlässlich der Verwendung des Terminus *εὐσθένεια* für die römische Tugend der *constantia* Kap. 1 S. 22 bereits berührt wurde. Was aber den Ausdruck *formula vitae honestae* angeht, so bleibt jetzt nichts weiter übrig, als nach einem entsprechenden griechischen Ausdruck der stoischen Fachsprache für ihn zu suchen, um die Gewinnung eines neuen Hekaton-Fragments anzustreben. Der genau entsprechende griechische Ausdruck findet sich bei Lukian, *Hermotimos* 76 τὸν κανόνα . . . καὶ γνώμονα τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου. Die Beifügung von *γνώμων* zu *κανών* erhebt die Phrase über den Begriff des lateinischen *regula* hinaus, und daß gerade die stoische Begriffswelt durch die Lukian-Stelle wiedergegeben wird, erhellt aus deren Zusammenhang: εἰ τιτι ἐντετύχηκας Στωϊκῶ τοιοῦτω καὶ Στωϊκῶν τῷ ἄκρω, οἷω μήτε λυπεῖσθαι μήθ' ἔφ' ἡδονῆς κατασπᾶσθαι μήτε ὀργίζεσθαι, φθόνον δὲ κρείττονι καὶ πλοῦτον καταφρονοῦντι καὶ συνόλωσ εὐδαίμονι, ὁποῖον χρῆ τὸν κανόνα εἶναι καὶ γνώμονα τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου.

Als eine Art Schlußstein für unsere Herleitung des lateinischen *formula* in diesem Gebrauch aus Hekaton darf nun der jetzt noch zu erbringende Nachweis erachtet werden, daß die oben S. 51 f. erwähnten Seneca-Stellen für den Gebrauch von *formula* z. T. auch von sich aus auf Hekaton weisen, z. T. jedenfalls außer Gefahr stehen, daß sie aus Poseidonios oder aus anderen bei Seneca beliebten Autoren herrühren. Gegen Hekatoms Erfüllung des Begriffes *κανών* mit dem Sinne der römisch-juristischen *formula* spricht auch gewiß nicht der Umstand, daß einmal bei Sen. *benef. II* 18, 2 in einem lateinischen Hekaton-Fragment (*frg. XII* Fowler = *frg. 16*) *regula* für einen griechischen Begriff vorkommt, der wohl *κανών* gewesen sein dürfte. Natürlich schließt ja der Ausbau des Kanon-Begriffes zum

κανόν und γνόμων-Gedanken der lateinischen *formula* von seiten Hekatoms nicht aus, daß entweder er selber sich auch öfters des Wortes *κανόν* in dem schlichten Sinn von *regula* bedient hat oder daß seine lateinischen Ausleger unaufmerksam genug waren, den gewöhnlichen Ausdruck *regula* für Hekatoms semasiologisch neu gebrauchtes *κανόν* zu setzen.

Am deutlichsten weist nun von den genannten Seneca-Stellen *benef. III 21, 2 quidquid est, quod servilis officii formulam excedit, . . . beneficium est* auf Hekaton hin. Denn gerade Hekaton hatte nach *benef. III 18, 1 (frg. XIV Fowler = frg. 18)* die Frage behandelt: *an beneficium dare servus domino possit*. So ist kein Zweifel angebracht, daß der Ausdruck *servilis officii formula* aus Hekaton stammt. Auf ihn geht auch *epist. 6, 6 (Cleanthes) vitae eius (Zenonis) interfuit . . . observavit illum, an ex formula sua viveret* zurück. Denn hier ist zunächst beachtenswert, daß die gleiche Beziehung von *formula* auf die Lebensführung vorliegt wie in Martins Titel *formula vitae honestae*. Außerdem zeigt *epist. 6* auch sonst den Einfluß Hekatoms. *6, 7* wird nämlich ein Ausspruch Hekatoms zitiert (*frg. XXVI Fowler = frg. 13*); auch das Thema des Briefes *6, 2* läßt sich auf Hekaton zurückführen, die *vera amicitia*, von der es heißt *quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit*. Daß Hekaton in dieser Weise über die Freundschaft gehandelt hat, geht aus *epist. 9, 6 (frg. XXVII Fowler = frg. 14)* hervor, wo Hekaton bezüglich der Frage, wie der Weise sich schnell einen Freund verschafft, angeführt wird. Auch die Verbindung von *spes* und *timor* in *epist. 6, 2* weist auf Hekaton hin, da in dem vorhergehenden Briefe *epist. 5, 7 (frg. XXV Fowler = frg. 12)* ein Ausspruch Hekatoms bezüglich dieser Affekte mitgeteilt wird: *desines . . . timere, si sperare desieris*.

Von den anderen *formula*-Stellen bei Seneca, für die eine direkte Beziehung zu Hekaton nicht nachweisbar ist, wird vor allem *epist. 95, 51* zu behandeln sein, weil hier der Anspruch des Poseidonios besonders abzuweisen ist. Senecas Ausführungen an dieser Stelle wollte nämlich W. Theiler, *Die Vorbereitung*

des Neuplatonismus, Problemata I (1930) S. 120 f. aus verschiedenen Gründen, darunter auch wegen der Übereinstimmung von *Cic. off. III* mit diesem Seneca-Brief in dem Begriff der *formula officii* Poseidonios zuweisen. Dabei fußt Theiler im wesentlichen auf der diesbezüglichen Beobachtung Heinemanns, *Poseidonios' metaphysische Schriften II* (1928) S. 47. Theiler und Heinemann haben aber beide übersehen, daß die Seneca-Forschung die eigentliche Heimat dieses Begriffs *formula officii* in Senecas Werk *de officiis* suchen muß, und Martin von Bracara blieb von ihnen unbeobachtet¹⁾. Senecas Werk *de officiis* ist aber unlöslich mit Hekaton verknüpft, weil die Tugendordnung in der dortigen Reihenfolge von Poseidonios wegführt, dagegen die große erwiesene Bedeutung Hekatoms in dem verwandten erhaltenen Werk Senecas *de beneficiis* auch das Werk *de officiis* zu Hekaton hinführt. Außerdem spricht der *magnanimitas μεγαλοψυχία*-Begriff, wie er in *Sen. de officiis* gebraucht wird, für Hekaton. Die Deutung der *Formula* Martins als Cento aus Seneca *de officiis* hängt nicht von den ethischen Inhalten der *Formula* ab, sondern beruht auf sonstiger philologischer Observation. So bleibt auch der Ausweg verschlossen, die spezielle Übereinstimmung Martins mit dem dritten Buche Ciceros *de officiis* als Cicero-Excerptio Martins auszulegen. Andererseits hängt Martins *Formula* an Hekaton fest auch ohne jede Berücksichtigung der Übereinstimmung von *Cic. off. III* mit der *Formula*. Die spezielle Verbindung des Gebrauches von *magnanimitas* in Martins *Formula* mit der *μεγαλοψυχία* Hekatoms und der Tugendreihenfolge der *Formula* mit Hekatoms Tugendordnung bleibt auch dann richtunggebende Tatsache, falls *Cic. off. III* auf dem Umweg über eine

1) Jene Beobachtung Heinemanns, daß *Cic. off. III* und Seneca im *formula*-Begriff übereinstimmen, war übrigens schon längst gemacht (vgl. C. Atzert, *Cic. de off.*, 1923, S. XXVI), nur vollständiger, eben durch die Heranziehung von Martin von Bracara in einer Weise, daß dadurch die Schlüsse, die Heinemann und Theiler aus der Beobachtung ziehen, ihren Sinn verlieren.

etwaige Cicero-Benutzung Senecas in dem Werke *de officiis* zu Martin gelangt wäre. Eine erwiesene Cicero-Benutzung durch Seneca könnte nur das Ergebnis haben, daß im dritten Buche Ciceros selber Hekaton noch mehr in den Vordergrund rückte, der ja dort mit zwei ausdrücklichen Fragmenten zitiert wird, während betreffs Poseidonios Cicero *off. III* 8 gesteht, daß er eigentlich nicht bei ihm das gefundene habe, was er bei ihm gesucht hatte. Nach alledem liegt es am nächsten, eine spezielle Übereinstimmung zwischen Cic. *off. III* und Seneca bzw. Martin unter Durchführung unserer methodischen Darlegung S. 27 als Hekaton-Nachwirkung zu deuten, und so geht der *formula officii*-Begriff in dieser Prägung auch bei Sen. *epist.* 95, 51 Poseidonios verloren.

Bei diesem Ergebnis folgt für Sen. *epist.* 95 zum mindesten dies, daß, anders als Heinemann und Theiler denken, hier Seneca von Poseidonios unabhängig ist und ihnen gegenüber K. Reinhardt, *Poseidonios* (1921) S. 56 Recht hat, der ausdrücklich davor warnt, in diesem Brief mehr als das wörtliche Zitat Poseidonios zuzuschreiben. Seneca hat die Früchte seiner Lektüre, die ebenso Hekaton wie Poseidonios und spätere Eklektiker betraf, eben doch anders gemischt, als Theiler und andere annehmen (vgl. oben S. 32 Anm.). Bei dieser Sachlage sind auch die sonstigen Argumente, die Theiler für weitere Poseidonios-Benutzung in *epist.* 95 außer jener unvollständigen Observation Heinemanns hinsichtlich des *formula officii*-Begriffes anführt, außerstande, irgendwie an unserer Inanspruchnahme dieses Begriffes für Hekaton zu rütteln. Der von Theiler S. 106 f. behandelte Satz *epist.* 95, 47 *deum colit, qui novit* ist viel zu allgemeiner Art, um für die Quellenanalyse eindeutig zu sein. In diesem berühmten Seneca-Spruch, dessen zugespitzte Fassung den Stempel seines eigenen Geistes trägt, liegt keineswegs der gnostische Gedanke vor, daß Frömmigkeit Vorbedingung der rechten Gotteserkenntnis sei, sondern umgekehrt der geradezu banal gewordene und seit den Vorsokratikern und der Ethisierung des Gottesbegriffes allen Griechen gemeinsame Gedanke,

daß man die richtige ethisierte Vorstellung von der Gottheit gewinnen müsse, um diese durch sittliches Leben zu verehren und nicht durch abergläubische Zeremonien. So werden vor der Sentenz *deum colit, qui novit* die Juden in ihren Sabbat-Zeremonien angegriffen und nachher die Riten der römischen Volksreligion, alles ganz im Sinne von Senecas *de superstitione* und seines berühmten Wortes *frg.* 123 Haase (*Lact. div. inst.* VI 25, 3) *deum . . . non immolationibus et sanguine multo colendum . . . sed mente pura, bono honestoque proposito . . . in suo cuique consecrandus est pectore*. Derselbe Gedanke findet sich auch bei Cicero *nat. deor.* II 153 *cognitionem deorum, e qua oritur pietas*; aber es braucht hier nicht in die Frage eingegriffen zu werden, ob diese Cicero-Stelle aus Poseidonios oder Panaitios stammt, obschon uns mit Recht M. Pohlenz, *Gött. Gel. Anz.* 1926, S. 279 den ganzen Abschnitt 115—153 aus Panaitios *Περὶ προνοίας* herzuleiten scheint. Denn bei Cicero wird hier gewiß die Frömmigkeit und Gotteserkenntnis aus der Betrachtung der Gestirne gezogen und dieser letztere Gedanke mag unter Ausführung von Motiven der platonischen *Epinomis* gerade auch bei Poseidonios vorhanden gewesen sein. Aber in Senecas Brief 95, auf den es uns jetzt um des *formula officii*-Begriffes willen allein ankommt, fehlt die Erwähnung und Verbindung der Gotteserkenntnis mit der Sternenschau völlig. Besonders ist noch hervorzuheben, daß weder bei Cicero noch bei Seneca in dem Satze *deum colit, qui novit* von einem Charisma, durch Frömmigkeit und Kult intuitive Gotteserkenntnis zu erwerben, die Rede ist, wie dies Norden, *Agnostos Theos* (1913) S. 96 f. und Theiler S. 106 ff. anzunehmen scheinen; so erwähnt Theiler zusammen mit der Seneca-Sentenz die *δμοίωσις θεῶν* und „die Verknüpfung mit der höchsten Glückseligkeit“¹⁾.

1) Ebenso hat schon Fr. Pfister, *Philol. Wochenschr.* XLVII (1927) Sp. 549 in der Besprechung von Fr. Bräuninger, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos* (Diss. Berlin 1926) auf die Bedeutung des Unterschiedes hingewiesen, ob die Erkenntnis der Gottheit als Vorbedingung der moralischen Frömmigkeit in Anspruch genommen wird,

Als Ergebnis fassen wir zusammen, daß an keiner der Seneca-Stellen, wo der *formula officii*-Begriff vorkommt, eine Einwirkung des Poseidonios in Frage kommt. Weil nun aber Theiler und Heinemann, wie oben S. 54 f. bemerkt, auch in Cic. *off.* III und im dortigen Vorkommen des *formula officii*-Begriffes Poseidonios suchen, so ist es angebracht, jetzt den sonstigen Begriffsinhalt von Cic. *off.* III genauer zu betrachten, soweit er ernstlich in Beziehung zu Poseidonios gebracht worden ist. Unsere grundsätzliche Ablehnung von Poseidonios als irgendwie beachtliche Quelle von Cic. *off.* III, wie sie oben S. 23 f. unter Anführung der eigenen Zeugnisse Ciceros über seine Quellen in diesem Buche vorgetragen wurde, wird voll und ganz auch von K. Reinhardt, *Poseidonios* S. 4 Anm. 1 geteilt: „Aus der Ciceronischen Pflichtenlehre ist für Poseidonios nichts zu gewinnen.“ Dessen ungeachtet halten wir es für unsere Pflicht, hier auf gegnerische Ansichten, die später als Reinhardts Urteil vorgebracht wurden, einzugehen.

Was den Inhalt von Cic. *off.* III und das sonst dort für Poseidonios in Anspruch genommene Gut angeht, so ist in dieser Beziehung zuerst über den Abschnitt III 19—32 zu handeln, in dessen Mittelpunkt der *κοινωνία*-Gedanke steht, den Theiler S. 120 Poseidonios zuwies. Der *κοινωνία*-Gedanke mag nun, soweit er die Verbindung zwischen Gott und Mensch und die *συνπάθεια τῶν ἐν τῷ κόσμῳ μερῶν* umfaßt, spezifisch poseidonisch sein; aber deswegen muß doch wahrlich nicht jene sozial-ethische Abhandlung in Cic. *off.* III, die des Gedankens der *συνπάθεια* völlig ermangelt, gerade auf Poseidonios bezogen werden. Denn daß die Menschen zur Gemeinschaft geboren sind, ist ein allgemein stoischer Gedanke (vgl. Cic. *fin.* III 65. *St. v. frg.* III 342 S. 83). Was dagegen von dem Hintergrund des allgemein Stoischen als persönliches Gut eines einzelnen Stoikers sich dort bei Cicero abhebt, dürfte eher dem Hekaton

oder ob umgekehrt die Frömmigkeit und Kultübung dem gnostischen Erkennen und Einswerden mit der Gottheit vorausgehe.

als dem Poseidonios zuzuschreiben sein. Denn wie aus Cic. *off.* III 63 (*frg.* IX Fowler = *frg.* 10) und III 90 (*frg.* X Fowler = *frg.* 11) klar hervorgeht, ist es gerade Hekaton, der den Vorteil für die Allgemeinheit und den Staat als oberstes Kriterium für den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen ansah und persönlichen Nutzen nur soweit gelten ließ, als er auch zugleich den der Allgemeinheit bildet. Gerade Hekaton muß so den Gemeinschaftsgedanken in den Vordergrund gerückt haben. Demnach entspricht es auch völlig seinem Geiste, wenn es in diesem Abschnitt III 26 heißt: *ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio.* Außerdem wird in dem diesbezüglichen Abschnitt III 29 die Frage behandelt, ob ein hungernder Weiser einem Menschen, der nichts taugt, Speise wegnehmen darf. Diese Frage beantwortet Cicero III 30—31 in der Weise, daß die Wegnahme zwar gegen die Menschlichkeit verstoße, aber erlaubt sei, wenn die Erhaltung des Weisen für den Staat und die Gesellschaft von größter Bedeutung sei. Mit Recht hat schon Hirzel, *Unters. zu Cic. philos. Schrift.* S. 727 Anm. 1 darauf hingewiesen, daß Hekaton genau in derselben Weise bei Cic. *off.* III 89 den Fall behandelt hatte, ob ein Weiser bei großer Teuerung seine Sklavenschaft ernähren müsse. Auch dort wird der Fall nach beiden Seiten erwogen und gegen die „*humanitas*“ für den Nutzen entschieden. Theiler will nun auch III 32, „wo die Berechtigung des Tyrannenmordes daraus abgeleitet wird, daß der Tyrann außerhalb des Körpers der Gemeinschaft steht“, Poseidonios zuweisen. Doch auch hier sind wir genötigt, Hekaton als Quelle anzusetzen. Denn dasselbe Beispiel vom Tyrannen Phalaris, um den es sich bei Cicero handelt, wird von Seneca *benef.* VII 19, 5 ff., in dem Werke, dessen allgemeine geistige Grundlage Hekaton ist, zu der These angeführt, daß man einem Tyrannen wie Phalaris eine Wohltat nicht zu erwidern brauche, weil dadurch der Staat geschädigt werde. Man vgl. besonders:

Cic. off. III 32 *nulla est enim societas nobis cum tyrannis . . . ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi tanquam humanitatis corpore segreganda est.* Sen. benef. VII 19, 8 *quidquid erat, quo mihi cohaereret (tyrannus), intercisa iuris humani societas abscidit.*

Aus Cic. off. III 90 (frg. X Fowler = frg. 11) erhellt außerdem, daß gerade Hekaton die *tyrannis* in seinen *κοινωνία*-Fragen behandelt hatte. So wird es mit dem Ausschluß von Poseidonios aus Cic. off. III auch im Hinblick auf diesen Fragenkomplex sein Bewenden haben müssen.

Was den weiteren Begriffsinhalt von Cic. off. III angeht, so ist das Bemerkenswerteste von dem ganzen Buch die erneute Vornahme der vier Tugenden unter dem Gesichtspunkt des Konflikts von Sittlichkeit und scheinbarem Nutzen. Gerade hier läßt sich aber noch eine deutliche Entscheidung treffen, auf welchen Autor diese für die literarische Form merkwürdige Wiederholung des Tugendschemas zurückzuführen ist. Hier ist wiederum der Weg zu betreten, die Übereinstimmung von Martins *Formula* mit Cic. off. III für Hekaton auszuwerten, nachdem wir die methodische Schlüssigkeit dieses Verfahrens anläßlich des Durchdenkens aller Möglichkeiten für die Herkunft des *formula officii*-Gedankens gesichert haben. Schon E. Bickel, *Rhein. Mus.* LX (1905) S. 549 hat nämlich auf die Parallele, die Martins *Formula* auch in dieser Beziehung zu Cic. off. III bietet, aufmerksam gemacht. Denn auch Martin bespricht nach der Behandlung der Pflichten gegen die vier Tugenden in c. 2—5 dieselben vier Tugenden hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den angrenzenden Lastern in c. 6—9. Martin ist es in dem zweiten Teil seiner Schrift darum zu tun, die Grenzen einer jeden Tugend gegen die benachbarten Laster abzustecken, und zwar unter Verwendung der peripatetischen *mediocritas*, der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und Zu-

wenig (vgl. c. 6, 3. 8, 2. 9, 1. 10). Bei solcher Kennzeichnung der Tugenden treten natürlich die Laster, abgesehen von ihrer schlechthinnigen Verkehrtheit, als verwirrende Scheinbilder des Richtigen heraus. In gleicher Weise aber hat auch Cicero die Absicht, im dritten Buche seines Pflichtenwerkes die Trugbilder der Tugend gegenüber der wahren Tugend herauszustellen; vgl. Cic. off. III 96 *sed quoniam a quattuor fontibus honestatis primo libro officia duximus, in eisdem versemur, cum docebimus, ea, quae videantur esse utilia neque sint, quam sint virtutis inimica. ac de prudentia quidem, quam vult imitari malitia, . . . disputatum est.* Daß auch in Ciceros Pflichtenwerk wie in der mittleren Stoa überhaupt und bei Seneca selber (vgl. Bickel, *Rh. Mus.* LX S. 533) der Begriff *mediocritas* eine große Rolle spielt, erhellt aus off. I 89. 130. 140. II 59. 60 (vgl. auch Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa* S. 218 ff. u. 373 f.). So ist zwar die Übereinstimmung zwischen Martin und Cic. off. in dem Begriff der *mediocritas* für die Quellenbestimmung unwesentlicher, aber die wiederholte Vornahme des Tugendschemas zusammen mit jener Kennzeichnung der Laster als Scheinbilder der Tugend ist eine solche einzigartige Erscheinung und Übereinstimmung, daß man unbedingt auf eine gemeinsame Vorlage schließen wird.

Vergleicht man nun Martins *Formula* c. 6—9 im einzelnen mit Cic. off. III, so ergeben sich auffallende Ähnlichkeiten im Wortgebrauch. Martin erwähnt nämlich als ersten Fehler der *prudentia* die Weise des *callidus* c. 6, 2 *nam prudentia si terminos suos excedat, callidus . . . eris.* Inhaltlich ganz entsprechend heißt es Cic. off. III 113 *fuit . . . stulta calliditas, perverse imitata prudentiam* und dennoch so, daß eine unmittelbare stilistische Abhängigkeit Martins von Cicero keineswegs vorliegt. Martin zeigt eher den Stil des Seneca (*epist.* 95, 66 *temperans est, qui illa facit*), Cicero aber seinen eigenen. Außer der *calliditas* werden bei Martin c. 6, 3 u. a. folgende Fehler aufgeführt: *monstraberis digito astu plenus, versipellis et simplicitatis inimicus . . . et postremo uno nomine vocaberis a cunctis malus homo . . . quicunque in illa mediocri lance persistit, nec . . . habet nec versutum.*

Ähnliche Laster zählt Cicero *off. III* 57 auf: *non simplicis, . . . non vivi boni, versuti potius, . . . astuti, . . . malitiosi, callidi*. Den Ausdruck *astutus* bzw. *astutiae* erwähnt Cicero noch an zwei weiteren Stellen des dritten Buches: *III* 68 *ut illud intellegas, non placuisse maioribus nostris astutos. sed aliter leges, aliter philosophi tollunt astutias*. *III* 71 *quocirca astutiae tollendae sunt eaque malitia, quae vult illa quidem videri se esse prudentiam, sed abest ab ea distatque plurimum*. Besonders die letztere Stelle zeigt deutlich, wie die *astutiae* und *malitia* nur den Schein der *prudentia* annehmen, in Wahrheit aber Laster sind. Bemerkenswert ist nun, daß sich in Ciceros philosophischen Schriften *astutus* bzw. *astutia* überhaupt nur in *off. III* findet; daß Pacuvius in einem Zitate bei Cic. *fin. V* 31 das Wort hat, gehört nicht hierher. Auch diese seltsame lexikalische Übereinstimmung zwischen Cicero und Martin, die nach allen sonstigen Beobachtungen, die wir oben gaben, niemals als Ausschreiben Ciceros durch Martin gedeutet werden kann, läßt auf das Gedankengut Hekatoms schließen.

So glauben wir, durch unsere Ausführungen den Nachweis erbracht zu haben, wie sehr Hekaton in Cic. *off. III* in Betracht kommt. Bestätigen läßt sich dieser Nachweis noch von einem ganz anderen Ausgangspunkt her, nämlich von den beiden wörtlichen Hekaton-Fragmenten in Ciceros Buche *III* 63 u. 89—92. Der geistige Kern dieser Fragmente entfaltet sich nämlich in mannigfaltiger Weise in dem ganzen dritten Buche, wie wir es z. B. in dem *κοινωνία*-Gedanken oben S. 58 f. gezeigt haben. Im einzelnen brauchen wir aber nicht näher hierauf einzugehen, weil schon R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II* (1882) S. 725 ff. auf diesem Wege zu zeigen suchte, daß das dritte Buch im wesentlichen auf Hekaton zurückgeht. Hirzel war sich freilich über die rigoristische Gesamthaltung der Ethik Hekatoms noch wenig im klaren. So behauptete er u. a., daß statt der Art der alten Stoa, die aus dem Sittengesetz allein das ethische Handeln

herholte, der Nutzen ein leitender Gesichtspunkt für die Ethik Hekatoms gewesen sei und daß Cicero *off. III* gleichfalls das utilitaristische Prinzip verwandt habe. Indessen hätte Hirzel S. 603 und 726 Anm. 2 beachten müssen, daß sowohl im ganzen dritten Buche Ciceros wie speziell in den dort erhaltenen Hekaton-Fragmenten *III* 63 und 89 f. das Entscheidende immer der Nutzen für den Staat ist, nicht der persönliche Vorteil, der nur insoweit berücksichtigt wird, als er gleichzeitig dem Staate von Nutzen ist, worauf mit Recht schon H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta* (Diss. Bonn 1885) S. 23 aufmerksam gemacht hat. Allerdings kann man in dieser Hinsicht eine römisch-juristische Färbung, die sogar gelegentlich als kasuistisch erscheinen kann, in der Ethik Hekatoms nicht verkennen. Dieser Zug wird zumal durch die Polemik der Akademiker veranlaßt sein, die die idealistischen Konstruktionen der Gesinnungsethik der alten Stoa zurückgewiesen haben und wieder den Blick auf die Tatsachenwelt der Sozialethik hinzulenken versuchten. Hekaton sah sich offenbar genötigt auf die Einwendungen des Karneades und seiner Anhänger gegen die strenge stoische Ethik einzugehen, und machte so den Versuch, die durch Karneades erschütterte stoische Lehre wieder zu befestigen, indem er vor allem die Identität von Nutzen und Sittlichkeit betonte, was ohne eine gewisse Kasuistik nicht möglich war (vgl. Schmekel, *D. Philos. d. mittl. Stoa* S. 368; Lörcher, *Bursians Jahresber.* 204, 1925, S. 97 f.).

In neuerer Zeit haben nun C. Atzert, Cic. *de off.* (2. Aufl. 1932) S. XXII f. u. XXXI f. und A. Goldbacher, *Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss.* 196 (1921—1922) 3. u. 4. Abhdl. auf die Möglichkeit hingewiesen, daß Ciceros Werk *de officiis* Spuren nachträglicher Überarbeitung zeige. Manches spricht nach jenen Untersuchungen dafür, daß Cicero nachträglich Zusätze zum Text gemacht hat, die nicht immer an der richtigen Stelle eingefügt wurden. Dieses Problem betrifft aber nicht nur die Textkritik, sondern auch die Quellenfrage. So wird es unsere Aufgabe sein zu untersuchen, ob nicht etwa irgendwie in die ersten

beiden Bücher nachträgliche Zusätze aus der Vorlage des dritten Buches geflossen sein können, sodaß also auch in einem der früheren Bücher Nachwirkungen Hekaton's festzustellen wären. Hier kommt vor allem ein Vergleich zwischen Cic. *off.* III 92—95 und I 31—32 in Betracht. Cic. *off.* III 92—95 wird nämlich die Frage behandelt, ob Verträge und Versprechen immer zu halten seien. Zunächst ist hierbei festzustellen, daß die Behandlung dieser Frage auf Hekaton zurückgeht, worauf nicht nur die griechischen Beispiele in III 94—95, sondern auch die Betonung des Nutzens für den Staat als Prinzip in den Beispielen des Weisen III 93, der durch Tanzen sich Vorteil verschafft, und der Rückgabe des anvertrauten Geldes in III 95 hinweist. Zudem berührt sich das Beispiel des tanzenden Weisen mit einem Ausspruch Chrysipps in seinem Pflichtenwerk (vgl. Chrysipp bei Plut. *de Stoic. repugn.* 30 p. 1047 F. *St. v. frg.* III 688 S. 173), wie schon Hirzel S. 726 gezeigt hat. Nun ist es bemerkenswert, daß die gleichen Ausführungen wie in *off.* III 92—95 schon I 31—32 sich finden, aber in umgekehrter Reihenfolge:

III 92 *pacta et promissa semperne servanda sint, quae nec vi nec dolo malo, ut praetores solent, facta sint?*

III 92 (Ende)—93: zwei Beispiele für Versprechen, die dem Geber nachteilig werden.
III 94 (Anf.) *ac ne illa quidem promissa servanda sunt, quae non sunt iis ipsis utilia, quibus illa promiseris.*

III 94 (Ende) *quid? quod Theseus exegit promissum a Nep-*

I 32 (Ende) *iam illis promissis standum non esse quis non videt, quae coactus quis metu, quae deceptus dolo promiserit? quae quidem pleraque iure praetorio liberantur, nonnulla legibus.*

I 32 (Mitte) ähnliches Beispiel *ut si — queratur.*

I 32 (Mitte) *nec promissa igitur servanda sunt ea, quae sint iis, quibus promiseris, inutilia.*

I 32 (Anf.) *nam si, ut in fabulis est, Neptunus, quod The-*

tuno? cui cum tres optationes Neptunus dedisset, optavit interitum Hippolyti filii, cum is patri suspectus esset de no-verca; quo optato impetrato The-

III 95 *facere promissa, stare conventis, reddere deposita commutata utilitate fiunt non honesta. ac de iis quidem, quae videntur esse utilitates contra iustitiam simulatione prudentiae, satis arbitror dictum.*

seo promiserat, non fecisset, Theseus Hippolyto filio non esset orbatus. ex tribus enim optatis, ut scribitur, hoc erat tertium, quod de Hippolyti interitu iratus optavit; quo impetrato in maximos luctus incidit.

I 31 *sed incidunt saepe tempora, cum ea, quae maxime videntur digna esse iusto homine . . . , commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum . . . facere promissum . . . ea migrare interdum et non servare fit iustum.*

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß beide Stellen auf dieselbe Vorlage zurückgehen. Daß aber hier nicht das im ganzen früher geschriebene erste Buch, sondern das dritte Buch die der Quelle zunächst stehende Fassung bietet, möchte man schon allein daraus entnehmen, daß im dritten Buch die ausführlichere Darstellung vorliegt. Schon deshalb ist die Auffassung von M. Sonntag, *L. Ann. Senecae de beneficiis libri explanantur* (Diss. Leipzig 1913) S. 7 Anm., daß es sich hier um Selbstnachahmung Ciceros handele, der den ihm aus dem ersten Buche bekannten Punkt noch einmal berührt habe, unhaltbar. Hierzu kommt, daß es sich an beiden Stellen um die *καθήκοντα κατὰ περιστάσιν* handelt; vgl. I 31 *ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est idem*. Diese Pflichten hatte aber Panaitios nicht behandelt; denn Cicero hatte sich gerade auch hierfür die *κεφάλαια* des Athenodorus kommen lassen (s. o. S. 24). Damit stimmt überein, daß Cicero I 30 an einer Stelle, die offensichtlich auf Panaitios zurückgeht, sagt, wenn man die allgemeinen Grundsätze eingesehen und innerlich erfaßt habe, könne man

leicht über die Pflichten in besonderen Fällen (*quod cuiusque temporis officium sit*) urteilen. Cicero genügte aber offenbar dieser allgemeine Grundsatz nicht, da ihn bei seinen eigenen kasuistisch-juristischen Neigungen gerade solche Fälle interessieren mußten, und ergänzte so nachträglich Panaitios' Darstellung durch die Vorlage des dritten Buches, d. h. Hekaton. Als Cicero aber in der Ausarbeitung des dritten Buches bis III 92 vorgeschritten war, dachte er nicht mehr daran, daß der folgende Abschnitt schon als Ergänzung zum ersten Buch vorgesehen war, und stellte so diese Fälle erneut dar.

Wenn es noch weitere Gründe für die hohe Wahrscheinlichkeit bedürfte, daß die fraglichen Abschnitte auf Hekaton zurückgehen, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß die als Beispiel erwähnte Frage, ob man immer eine hinterlegte Sache zurückgeben müsse, auch bei Seneca *benef. IV 10, 1* in der gleichen Weise entschieden wird: *depositum reddere per se res expetenda est; non tamen semper reddam nec quolibet loco nec quolibet tempore . . . intuebor utilitatem eius, cui redditurus sum, et nociturum illi depositum negabo*. Seneca fährt dann weiter *IV 10, 2* fort, daß dasselbe für das *beneficium* gelte: *nihil enim sine ratione faciendum est; non est autem beneficium, nisi quod ratione datur, quoniam ratio omnis honesti comes est*. Diese Begründung geht aber auf Hekaton zurück, da Seneca die gleiche Lehre *benef. II 18, 2* (*frg. 16 = frg. XII Fowler*) ausdrücklich für Hekaton bezeugt: *omne enim honestum in arduo est, etiam quod vicinum honesto est; non enim tantum fieri debet, sed ratione fieri*. So kann die Stelle *benef. IV, 10 1—2* in jeder Beziehung für Hekaton in Anspruch genommen werden. Mit den Cicero-Stellen berührt sich aber noch eine weitere Stelle aus *Sen. benef. IV 34, 3 ff.*, wo eingehender die Frage behandelt wird, ob man immer eine versprochene Wohltat zu leisten brauche. Dort erinnert die Entscheidung des Beispiels *c. 35, 1*, wenn dasjenige, was man einem versprochen hat, das Vaterland fordert oder ein neues Gesetz zu tun verbietet, völlig an die Methode in *Cic. off. III 92—95*. Eine wörtliche Übereinstimmung zwischen Cicero und Seneca zeigt sich, worauf schon

O. Heine in seinem Kommentar zu *Cic. off. ed.*⁵ (1878) S. 50 aufmerksam machte, in folgendem:

Cic. off. I 32 si constitueris Sen. benef. IV 35, 2 in rem cuiusquam te advocatum in rem praesentem venturus fui: sed praesentem esse venturum atque interim graviter aegrotare filius coeperit, non sit contra officium non facere, quod dixeris.

Alle diese Übereinstimmungen raten zu der Deutung, daß *Cic. off. I 31—32* ebenso wie *off. III 92—95* auf Hekaton zurückgeht.

Aus unseren bisherigen Erörterungen dürfte zur Genüge hervorgegangen sein, daß für Ciceros drittes Buch *de officiis* Hekaton ganz hervorragend als Quelle in Betracht kommt. Ein Widerspruch zu diesem Ergebnis kann in Ciceros eigener Angabe *off. III 34*, daß er den von Panaitios nicht behandelten Teil, d. h. den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen auf eigene Hand (*Marte nostro*) ausgeführt habe, nicht gefunden werden. Denn wenn er dort auch angibt, daß nach Panaitios keine der Schriften, die in seine Hände gekommen seien, diese Frage in der Weise, die er billigen könnte, behandelt habe, so folgt hieraus nicht, daß Cicero in der Tat dieses dritte Buch dermaßen selbständig ausgearbeitet habe, wie M. Sonntag, *Sen. de benef. libri explanantur* S. 7 Anm. hinsichtlich des ganzen Buches und J. Heinemann, *Poseid. metaphys. Schriften II* (1928) S. 41 f. bezüglich *off. III 35—121* es behaupten. Ciceros Worte *Marte nostro* schließen nicht aus, daß er griechische Quellen benutzt hat, wie es übrigens nach dem Gesamtcharakter der philosophischen Schriftstellerei Ciceros selbstverständlich ist, sondern weisen nur darauf hin, daß er die Quelle durch eigene Ausführungen erweitert und ergänzt hat und insofern seinen Exzerpten und literarischen Vorlagen freier als in den beiden ersten Büchern gegen-

übersteht. So wird niemand bestreiten wollen, daß große Teile des dritten Buches wie z. B. III 57—88 und 99—115, die fast nur von römischen Beispielen ausgefüllt werden, zumeist Ciceros Eigentum bilden, während hier nur gelegentlich Gedanken seiner griechischen Vorlagen eingestreut sind wie das Hekaton-Zitat III 63 in den Teil 57—88. In dem Selbstzeugnis III 34 ist auch in keiner Weise davon die Rede, daß nach Panaitios niemand über den fraglichen Gegenstand gehandelt habe, wie Sonntag a. a. O. irrig meint, sondern nur davon, daß nichts, was Cicero gänzlich billigen könnte, darüber geschrieben worden sei (vgl. III 34 *neque enim quicquam est de hac parte post Panaetium explicatum, quod quidem mihi probaretur, de iis, quae in manus meas venerint*). Daß in der Tat über den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen gearbeitet worden ist, zeigt doch Cicero selbst in der Anführung von Hekatoms Pflichtenwerk. Mit dem Selbstzeugnis III 34 und den hier von Cicero geäußerten Bedenken, daß eine ihm völlig zusagende Behandlung dieses Konfliktes in keiner Vorlage ihm zu Gebote gestanden habe, stimmt auch überein, daß Cicero Hekaton im dritten Buch gerade an den Stellen zitiert, wo er nicht völlig mit dessen Ansichten einverstanden ist. Im übrigen herrscht bei antiken Schriftstellern überhaupt die Gepflogenheit, auf Gewährsmänner dann am offensten zu verweisen, wenn man an ihnen Kritik üben will, um das eigene Besserwissen zu zeigen.

Nachdem wir nun auch von Ciceros eigenem Zeugnis bezüglich seiner Quellen und Arbeitsweise im dritten Buche gesprochen haben, bleibt nur noch über die Abgrenzung der einzelnen Stellen, wo Hekaton-Benutzung anzunehmen ist, zu handeln übrig. Hier werden der Sache nach bei der künstlerischen Höhe Ciceros in seiner schriftstellerischen Arbeit immer Schwierigkeiten und Unklarheiten bleiben. Eine Übersicht über die für Hekaton bisher in Anspruch genommenen Stellen bot zuletzt Sonntag, *Sen. de benef. libri expl.* S. 7 Anm. Unsere vollständigere Aufstellung ist folgende:

III 63 und III 89—92 sind als namentlich bezeugte Hekaton-Fragmente an erster Stelle zu nennen.

An zweiter Stelle folgen die nicht namentlich bezeugten, aber aus inhaltlich-philosophischen und stilistisch-formalen Gründen für Hekaton in Anspruch zu nehmenden Stellen, die wir hier wie in der Fragmentsammlung S. 100 ff. in der Reihenfolge des dritten Buches Ciceros bringen.

III 19—32 enthält den *formula officii*-Begriff mit der daran sich anschließenden Erörterung über den *κοινωνία*-Gedanken. Daß dies alles auf Hekaton weist, ist oben S. 53 und 58 ausgeführt. Betreffs der griechischen Entsprechung des Begriffes *formula officii* vgl. besonders S. 53. Bei dem nunmehr gewonnenen Überblick über das ganze dritte Buch ist aber noch nachzutragen, daß oben S. 58 f. unsere Untersuchung keinen Anlaß bot, den Beginn der Hekaton-Benutzung Ciceros an dieser Stelle genau abzugrenzen. Es ist nun zu bemerken, daß der III 19—32 vorgenommene *formula officii*-Begriff mit dem anschließenden *κοινωνία*-Gedanken nur einen Bestandteil der III 11—32 umfassenden Erörterung einer einheitlichen Frage bildet. Es handelt sich nämlich in diesem ganzen Abschnitt in gleicher Weise darum, wie Panaitios den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen behandelt haben würde, wenn er diesen Teil seiner Schrift vollendet hätte. Wir werden daher mit Hirzel, *Unters. zu Cic. phil. Schrift* II S. 730 f. die Hekaton-Benutzung Ciceros bereits III 11 beginnen lassen. Der ganze Abschnitt III 19—32 gehört Hekaton; es ist auch an sich sehr wahrscheinlich, daß Hekaton als Schüler und Fortsetzer des Panaitios in seinem Pflichtenwerk derartige Überlegungen angestellt hat, die eine Fortführung der Gedanken des Lehrers betreffen.

Auch III 42 ist jetzt, nachdem wir ein Gesamtbild von der Hekaton-Benutzung in *Cic. off. III* gewonnen haben, Hekaton zuzuweisen. Denn bei Hekatoms häufigem Anschluß an Chrysipp (s. o. S. 43) läßt das hier aufgeführte einzige Chrysipp-Zitat in Ciceros Werk *de officiis* an Hekaton als Vermittler denken, wie gleichfalls schon Hirzel S. 607 und 726 bemerkt hat. Auch stim-

men die das Chrysipp-Zitat einleitenden Worte mit Hekatons Ansichten in dem wörtlichen Fragment III 63 überein. Der Sinn dieses wörtlichen Fragments ist, daß der Weise für seinen eigenen Vermögensvorteil sorgen dürfe, soweit es legal möglich ist. Privatwirtschaftlich eingestellt findet Hekaton des weiteren in diesem Fragment den Vorteil des Staates in dem des Individuums. Ein sicherlich teilweise entsprechender Gedanke liegt aber gerade auch III 42 vor: *nec tamen nostrae nobis utilitates omittendae sunt aliisque tradendae, cum his ipsi egeamus, sed suae cuique utilitati, quod sine alterius iniuria fiat, serviendum est.*

III 50—55 wird ein innerstoischer Schulstreit zwischen den beiden Stoikern Diogenes von Babylon und seinem Schüler Antipater von Tarsos über die Handlungsweise des Weisen im Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nutzen vorgeführt. Da im wörtlichen Hekaton-Fragment III 91—92 die beiden selben Männer Diogenes und Antipater in ähnlichen Differenzen befindlich wiederkehren, ist es klar, daß schon III 50—55 Cicero seine Kenntnis über diese internen Schulkonflikte Hekaton verdankt. So hat mit bestem Recht bereits Fowler, *Pan. et. Hec. fragm.* die Cicero-Stelle für Hekaton in Anspruch genommen, indem er sie unter die Fragmente aufnahm.

III 71 ist von den *astutiae* die Rede, die den Schein der *prudencia* annehmen. Diese Stelle ließ der Vergleich mit Martins *Formula* als Hekatons Eigentum erscheinen; vgl. S. 62. Der Begriff *astutia* wird auch III 57 und 68 erwähnt, sodaß auch diese Stellen auf Hekaton zurückgeführt werden mögen; vgl. oben S. 62.

III 92—95 enthält die Frage, ob Versprechen immer zu halten seien. Sowohl inhaltliche Verwandtschaft mit dem bezeugten Hekaton-Fragment III 89—92 wie die Übereinstimmung mit Stellen aus Sen. *benef.* ließen uns oben S. 64 f. vermuten, daß hier Hekaton zugrunde liegt. Da I 31—32 inhaltlich III 92—95 weitgehend entspricht, wurde auch diese Stelle oben S. 65 auf Hekaton bezogen.

III 96 wird die dem dritten Buch zugrunde liegende Tugendordnung angegeben. Diese erschien uns bei Vergleich mit Martins

Formula und wörtlich bezeugten Hekaton-Fragmenten als Hekatons Tugendeinteilung; vgl. oben S. 37; 41 f.; 44 f.

III 113 wird die *calliditas* als Scheinbild der *prudencia* erwähnt. Diese Stelle wurde wegen der Übereinstimmung mit Martins *Formula* oben S. 61 f. Hekaton zugeteilt.

III 117—118 enthält eine Zurückweisung der epikureischen Tugendlehre und Betonung des Gedankens, daß die *liberalitas* an sich erstrebenswert sei. Daß hier Ciceros Ausführungen durch Hekaton angeregt sein dürften, wird durch Vergleich mit Sen. *benef.* IV 1—2 gezeigt werden; vgl. unten Kap. 3 S. 83.

Nachdem wir nunmehr die Nachwirkungen von Hekatons Pflichtenwerk in Cic. *off.* III und in Martins *Formula*, d. h. Senecas Werk *de officiis* genauer untersucht haben, erhebt sich die Frage, ob nicht auch die drei namentlich bezeugten Hekaton-Fragmente in Senecas Briefen 5, 7; 6, 7 und 9, 6 aus Hekatons Pflichtenwerk stammen. Schon Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa* S. 16 Anm. 9 hat, allerdings ohne Angabe von Gründen, auf die Möglichkeit hingewiesen, daß diese Stellen hieraus entlehnt sind. Diese Ansicht wird nun durch die stilistische Fassung der Hekaton-Aussprüche empfohlen; denn sie zeigen einen gewissen Parallelismus mit der stilistischen Form der Pflichtenvorschriften; vgl. *epist.* 5, 7 *desines . . . timere, si sperare desieris* und 9, 6 *si vis amari, ama*. Dazu kommt, daß sich die letztere Stelle inhaltlich mit Mart. *Form.* c. 5, 2 *ama deum, ut ameris ab eo* berührt, eine Vorschrift, die von Martin freilich auf das religiöse, christliche Gebiet übertragen worden ist. Aber auch der Ausspruch *epist.* 6, 7 *quaeris . . . quid profecerim? amicus esse mihi coepi* zeigt eine gewisse inhaltliche Verwandtschaft mit Mart. *Form.* c. 4, 2 *si continens fueris, usque eo pervenies, ut te ipso contentus sis*. Demgemäß mögen diese Briefstellen den Fragmenten des Werkes *Περὶ καθήκοντος* angeschlossen werden.

Bei dieser Sachlage und der genauen Kenntnis, die Seneca von Hekatons Pflichtenwerk hatte, darf die Möglichkeit, die wir oben S. 26 berührten, nämlich daß die Hekaton-Stellen in den

Briefen 5, 6, 9 einem Florilegium entnommen seien wie die Epikur-Zitate, doch wohl zurücktreten. Höchstens könnte man daran denken, daß Seneca selber sich Kernsprüche aus Hekaton's Schriften für spätere anderweitige Verwendung zusammengestellt hatte.

3. Die Lehre *περὶ χαρίτων* und Senecas Werk *De beneficiis*

In seiner Schrift *de beneficiis* zitiert Seneca Hekaton nicht weniger als fünfmal, und zwar an bedeutungsvollen Stellen. Zunächst erwähnt Seneca ihn I 3, 9 in der Einleitung, wo er eine mythologische Erörterung über die *Gratiae* aus Hekaton und Chrysipp ausschreibt; dann führt er ihn II 18, 2 zu einer grundsätzlichen Erklärung über das Wesen der Gefälligkeiten an. III 18, 1 berichtet Seneca, daß Hekaton die Frage *an beneficium dare servus domino possit* behandelt hat. Aus den von Hekaton stammenden Beispielen II 21, 4 und VI 37, 1 ist zu entnehmen, daß Hekaton auch über die Fragen, von wem man Wohltaten annehmen wird und ob man Freunden Unglück wünschen darf, um sich dann dankbar erweisen zu können, gehandelt hat. Aus diesen Anführungen bei Seneca geht hervor, daß Hekaton sich außerordentlich eingehend mit der Lehre über die Wohltaten beschäftigt haben muß.

Es fragt sich nun, in welchem Werke Hekaton über die Wohltaten gehandelt hat. Da in Ciceros Pflichtenwerk I 42 ff. und II 52 ff. auch die Wohltaten berührt werden und andererseits unter den zufällig erhaltenen Schriftentiteln Hekaton's die zu Ciceros Werk *de officiis* entsprechenden Bücher *Περὶ καθήκοντος* sich bequem darbieten, wurde meistens angenommen, daß die bei Seneca mitgeteilten Fragmente aus diesem Werke stammten. Dieser schon von Zeller, *Die Philos. d. Griech.* III 1⁴ (1909) S. 589 Anm. 3. ausgesprochenen Vermutung schlossen sich Hirzel, *Unters. zu Cic. phil. Schriften* II S. 608 Anm. 1, Fowler, *Pan. et*

Hec. fragm. S. 28 und Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa* S. 15 Anm. 6 an. Die ohne Angabe von Gründen ausgesprochene Ansicht von F. Mewis, *De Senecae philosophi studiis litterarum* (Diss. Königsberg 1908) S. 33, daß Seneca in *de beneficiis* Hekaton's Schrift *Περὶ ἀρετῶν* benutzt habe, mag nur veranschaulichen, daß zwingende Gründe, die Hekaton-Fragmente in Sen. *benef.* gerade auf seine Bücher *Περὶ καθήκοντος* zu beziehen, nicht vorliegen trotz jener zuerst von Zeller aufgestellten landläufigen Anschauung. M. Sonntag, *Senecae de benef. libri explanantur* (Diss. Leipzig 1913) scheint nach seinen Erörterungen S. 7 und S. 59 ff. anzunehmen, daß eine besondere Schrift Hekaton's über die Wohltaten Senecas Quelle bildete. Umso bedauerlicher ist es, daß Sonntag diesem Empfinden nicht weiter nachging. Denn eine Reihe von Gründen läßt sich allerdings dafür geltend machen, daß es tatsächlich ein besonderes Werk Hekaton's über die Wohltaten gegeben hat.

Zunächst ist festzustellen, daß ein Gesamtkatalog der Schriften Hekaton's nicht überliefert ist; nicht einmal ein zusammenfassender Hinblick auf seine Schriftstellerei findet sich irgendwo. Alles, was wir von Schriftentiteln Hekaton's wissen, wird ganz zufälligen Bemerkungen verdankt. So bleibt uns der Weg für die Ansetzung eines besonderen Werkes *Περὶ χαρίτων* frei, falls anderweitige Gründe dies ernstlich empfehlen. Ein besonderer Topos *Περὶ χαρίτων* ist neben dem Topos *Περὶ καθήκοντων* bei den Stoikern vorhanden gewesen; vgl. Eudoros bei Stob. II 7, 2 S. 45, 2 Wachsmuth *ἔστι εἶναι τοὺς πάντας τοῖτους κατὰ τὸν περὶ τῆς πράξεως λόγον . . . περὶ καθήκοντων, περὶ κατορθωμάτων, περὶ χαρίτων, περὶ βίων, περὶ γάμων*. Wenn gewiß auch die Wohltaten mit den Pflichten zusammenhängen, so wird der Grund für die gesonderte Behandlung der Wohltaten bei den Stoikern ebenderselbe gewesen sein, der dem allgemeinen Topos *Περὶ βίων* gegenüber dort die Abzweigung des Sondertopos *Περὶ γάμων* veranlaßt hat. Dieser Grund bestand eben in der immer mehr anwachsenden Fülle der Probleme, wie dies Eudoros für den Topos *Περὶ γάμων* ausdrücklich angibt S. 45, 1, Wachsmuth

διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῷ ζητημάτων. Diese Fülle der Fragen hat so auch Senecas Werk *de beneficiis* auf sieben Bücher anschwellen lassen. Eine solche umfangreiche Darstellung, wie sie Seneca zeigt und für Hekaton schon nach der oben S. 72 angemerkten namentlichen Hekaton-Benutzung Senecas gleichfalls anzusetzen ist, würde aber den Rahmen eines Pflichtenwerkes sprengen. Daß sich Werke über Wohltaten und Schriften über die Pflichten bei einem und demselben Autor nicht gegenseitig ausschließen, zeigt am besten Seneca selbst, der sowohl ein Werk *de beneficiis* wie ein solches *de officiis* verfaßt hat. Schließlich hatten in der alten Stoa schon Kleantes und Chrysipp neben ihren Pflichtenwerken (s. Kap. 2 oben S. 28) spezielle Schriften *Περὶ χάριτος* bzw. *χαρίτων* geschrieben; vgl. für Kleantes Diog. Laert. VII 174 (*St. v. frg.* I 481 S. 107), für Chrysipp Philodem, *de pietate* 14 (Diels, *Dox. Gr.*, 1879, p. 547 b. *St. v. frg.* II 1081 S. 316). Chrysipps Werk *Περὶ χαρίτων* aber und das entsprechende des Kleantes gehörten keineswegs zur Naturphilosophie, wie betreffs des chrysippeischen von Arnim anzunehmen scheint, wenn er das Chrysipp-Zitat Sen. *benef.* I 3—4 als *frg.* II 1082 S. 316 f. unter die physikalischen Fragmente seiner Sammlung eingereiht hat. Den Anlaß zu Arnims Anordnung konnte freilich der Umstand geben, daß Philodem bei Behandlung der Götterlehre Chrysipps Werk *Περὶ χαρίτων* innerhalb einer Reihe von Chrysipp-Werken anführt, die keineswegs rein ethisch sind, sondern zum Teil physikalisch: *Περὶ θεῶν*, *Περὶ χαρίτων*, *Περὶ φύσεως*, *Περὶ προνοίας* (vgl. Diels, *Dox. Gr.* S. 547 f.). Außerdem enthält allerdings das namhafteste Chrysipp-Zitat bei Seneca (*benef.* I 3 f.) keine ethische Reflexion, sondern eine mythologische Erörterung über die Charitinnen. Dennoch setzt auch von Arnim zwei weitere Chrysipp-Fragmente aus Sen. *benef.* II 17, 3—5 und 25, 3 unter die ethischen Fragmente (III 725 und 726 S. 182) mit der Bemerkung „fortasse ex libro *περὶ Χαρίτων*.“

Daß nun in Wahrheit Chrysipps Werk *Περὶ χαρίτων* ein ethisches war, ist nach dem gelegentlichen Hinweis von anderer Seite (vgl. E. Bickel, *Diatriben in Sen. phil. frag.* I S. 355 Anm. 2) hier

noch näher zu erhärten. Mehrere Gründe lassen sich für diese Ansicht anführen: Zunächst lehrt uns jene oben S. 73 angeführte Aufzählung der ethischen Topoi von Eudoros, daß der Topos über die Wohltaten nicht etwa *περὶ εὐεργεσιῶν* hieß, sondern *περὶ χαρίτων*. So tragen auch alle uns bekannten griechischen Werke über die Wohltaten, wie sie außer den Stoikern Epikur, Theophrast und andere geschrieben haben (vgl. Sonntag, *Sen. de benef. libri expl.* S. 7 Anm. 1), den Titel *Περὶ χάριτος*. Nur die einzelnen auf eine Wohltat sich erstreckenden Handlungen werden auch als *εὐεργεσίαι* bezeichnet. Daß gerade auch Chrysipp sich dieses Wortes bediente, zeigen Philodem, *de pietate* 14 (Diels, *Dox. Gr.* S. 547 b. *St. v. frg.* II 1081 S. 316) *φησὶν (Χρύσιππος) εἶναι καὶ τὰς Χάριτας τὰς ἡμετέρας κατὰρχὰς καὶ τὰς ἀνταποδόσεις τῶν εὐεργεσιῶν* und Plut. *de Stoic. repugn.* 19 p. 1042 F (*St. v. frg.* III 85 S. 21) *χαρὰς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων*. Mit dem Worte *χάρις* aber verhält es sich folgendermaßen. Neben der Verwendung als Eigenname für die Göttinnen, die *Χάριτες* (lat. *Gratae*) steht die appellativische. Hier bedeutet das Wort aber nicht nur „Dank“ (lat. *gratia*), sondern auch in mannigfaltiger Phrasenverwendung ganz speziell „Wohltat“ (lat. *beneficium*). Von Belegen für die Verwendung des griechischen *χάρις* für „Wohltat“ vgl. z. B. Soph. *Oed. Col.* 767 *οὐκ ἤθελες θέλοντι προσθέσθαι χάριν*. Thuc. II 40, 4 (εὔ) *δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους. βεβαίστερος δὲ ὁ δράσας τὴν χάριν ὥστε δφειλομένην δι' εὐνοίας ᾧ δέδωκε σφύζειν. ὁ δ' ἀντοφείλων ἀμβλύτερος, εἰδὼς οὐκ ἐς χάριν, ἀλλ' ἐς δφείλημα τὴν ἀρετὴν ἀποδώσων* (vgl. zu dieser Thukydides-Stelle Classen-Steup, *Erklärende Ausgabe des Thukydides* II, 5. Aufl. 1914, S. 106 „*δφείλεισθαι* von der *χάρις*, für die Dank geschuldet wird, entspricht ganz dem *εὐεργεσία δφείλεται* von I 137, 4“). Im übrigen vgl. *Thes. l. gr.* s. v. *χάρις* Sp. 1339 und *Thes. l. l.* II 1878, 63 *Gloss. βενεφίκιον· χάρις*. Diese dreifache semiasologische Bedingtheit des Wortes *χάρις*, der Eigenname der Huldgöttinnen, die ganz geläufige Bezeichnung des Dankes für gegebene Wohltaten und vor allen Dingen die

mögliche Bezeichnung der Wohltat selber durch dieses Wort, mußten nun für die Benennung von Werken über die *εὐεργεταί* (*beneficia*) den Titel *Περὶ χαρίτων* besonders empfehlen. Die mythologischen Erörterungen über die Charitinnen erschienen wegen der Wortgleichheit des Eigennamens und der appellativen Bezeichnung für „Wohltat“ ebensowohl hierhergehörig, wie sie die Lektüre dieser Werke reizvoller gestalteten.

In einer ganz anderen Lage befindet sich aber der Römer Seneca. Für die Übersetzung von *χάρις* als Wohltat stand ihm nur das gleichbedeutende lateinische Wort *beneficium* zur Verfügung. Die Göttinnen *Χαρίτες* werden lateinisch *Gratae* genannt, mit welchem Namen sie auch Seneca *benef. I 3, 2* bezeichnet. Das Wort *gratia* hat aber bei den Lateinern im ethischen Sinne nicht die Bedeutung „Wohltat“, konnte also auch nicht zur Bezeichnung einer Schrift über die Wohltaten dienen. So war es also Seneca im Gegensatz zu Chrysipp unmöglich, eine Beziehung zwischen *Gratae* und *beneficia* herzustellen, und so ist es verständlich, daß er *benef. I 4* gegenüber Chrysipps allzulangen Erörterungen über die *Χαρίτες* in einem Werk über die Wohltaten ungeduldig wird. Außerdem zeigt aber Senecas Kritik an Chrysipp, daß er dort ethische Erörterungen suchte und enttäuscht war, weil er dort mehr als billig mythologische Untersuchungen fand. So beweist gerade Senecas Kritik an Chrysipp, daß dessen Werk *Περὶ χαρίτων* zur Ethik gehört hat. Daß mythologische Erörterungen als Exkurse in einem ethischen Werk möglich sind, zeigt wiederum Senecas Werk *de beneficiis* selbst. Demnach tritt auch Chrysipps Werk *Περὶ χαρίτων* in die Reihe der griechischen Vorläufer Senecas.

Unter diesen Vorläufern gebührt aber der wichtigste Platz Hekaton. Dies werden wir jetzt noch leichter zugestehen, nachdem wir die schon oben gebrachten Gründe für die Ansetzung eines besonderen Werkes Hekatons *Περὶ χαρίτων* durch die Feststellung geklärt haben, daß auch Chrysipps Werk mit diesem Titel ein derartiges ethisches Werk gewesen ist. Auch Hekaton hat nach *Sen. benef. I 3, 9* den mythologischen Exkurs Chrysipps

über die *Χαρίτες* teilweise für sein Werk übernommen. Er dürfte wohl mit diesen Ausführungen Chrysipps seine Darstellung der Wohltaten eingeleitet haben.

Man könnte aber gegen unsere Darlegungen den Einwand erheben, daß in dem Hekaton-Fragment (*frg. 16 = frg. XII Fowler*) *Sen. benef. II 18, 2* von *officia* die Rede ist und deshalb auch die Wohltaten in Hekatons Pflichtenwerk behandelt worden seien. Doch ist hier zu beachten, daß an dieser Stelle *officium* keineswegs im Sinne des *καθήκον*¹⁾ als Moralvorschrift nach dem Sittengesetz gebraucht ist, sondern die gegenseitige Dienstleistung bedeutet, die in Verwandtschafts- und Freundschaftsverhältnissen aus der Pietät entspringt. Daß diese Bedeutung *II 18, 1* dem Worte *officium* zukommt, zeigt klar der Vergleich mit *benef. III 18, 1*, wo im Gegensatz zum *beneficium* als Leistung eines Fremden und zum *ministerium* als Leistung des Sklaven das *officium* folgendermaßen bestimmt wird: *officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitavit et ferre opem iubet*. Ebenso wie *II 18, 1* ist an dieser Stelle von *filius* und *uxor* die Rede. In diesem Sinne von gegenseitiger Dienstleistung ist *officium* in der lateinischen Literatur seit Cicero, vor allem in dessen Briefen gebräuchlich; vgl. E. Bernert, *De vi atque usu vocabuli officii* (Diss. Breslau 1930) S. 19; 32 ff.; 47 ff. In dieser Hinsicht ist besonders *Cic. epist. XIII 55, 2 peto abs te pro nostra coniunctissima necessitudine plurimisque officiis paribus ac mutuis* beachtenswert, weil hier ebenso wie *Sen. benef. II 18, 2* die Wechselseitigkeit und Gleichheit und wie *Sen. benef. III 18, 1* die *necessitudo* betont wird. Mit Recht hat Bernert S. 77 darauf aufmerksam gemacht, daß Cicero selbst in dem Werk *de officiis* öfter *officium* nicht im technisch stoischen Sinne, sondern in der Bedeutung „Dienstleistung“ gebraucht; vgl. z. B. *Cic. off. I 22 debemus . . . mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem*. Ciceros Wiedergabe des stoischen Terminus *καθήκον*

1) Über *καθήκον* und *officium* s. S. 28, 1.

durch *officium* ist daher in dieser Hinsicht, so glücklich sie im allgemeinen gewirkt hat, irreführend, da auf diese Weise *officium* als *καθήκον* und *officium* als Gefälligkeit und Dienstleistung leicht verwechselt werden konnten. Der Grund dafür, daß Cicero *καθήκον* mit *officium* gleichsetzte, lag wohl darin, daß es sich nicht um eine strenge rechtliche Verpflichtung, sondern nur um eine moralische handelte. Jedenfalls kann der Gebrauch von *officium* an der genannten Seneca-Stelle nicht dafür geltend gemacht werden, daß die Hekaton-Fragmente in Sen. *benef.* aus Hekatons Pflichtenwerk stammen. Vielmehr spricht alles dafür, daß Hekaton ein besonderes Werk *Περὶ χαρίτων* geschrieben hat, das für Seneca die Grundlage seiner Schrift bildete.

Aus den oben S. 72 mitgeteilten Hekaton-Fragmenten ersehen wir, daß Seneca in seinem Werk *de beneficiis* Hekaton nicht gelegentlich zitiert, sondern sich an wichtigen Punkten seines Werkes und bei der Behandlung ganzer Fragen auf ihn beruft. Man wird daher nicht mit Unrecht schließen dürfen, daß Seneca in seinem Werk *de beneficiis* in vielen Zügen Hekatons Werk *Περὶ χαρίτων* widerspiegelt, zumal Senecas Schrift sich ebenso aus einzelnen *quaestiones* zusammensetzt, wie sie nach Ciceros Zeugnis *off.* III 89 z. B. für das sechste Buch Hekatons *Περὶ καθήκοντος* charakteristisch sind. Demnach wird es jetzt unsere Aufgabe sein, das Hekaton-Gut in Sen. *benef.* genauer abzugrenzen. Hierbei können wir uns auf die Arbeit von M. Sonntag, *Senecae de beneficiis libri explanantur* (Diss. Leipzig 1913) stützen, der hauptsächlich aus der Disposition von Senecas Schrift *de beneficiis* Rückschlüsse auf die Vorlage gezogen und Senecas Erweiterungen gegenüber der Quelle festzustellen versucht hat. Die Abschnitte, die schon Sonntag für Seneca allein in Anspruch genommen hat, weil sie sich auf römische Verhältnisse beziehen oder den für Seneca charakteristischen Diatribenstil besonders deutlich hervortreten lassen, können hier außer Betracht bleiben. Nur die Kapitel, in denen Sonntag meistens aus Gründen der

Komposition Hekaton-Benutzung annimmt, sollen hier behandelt werden.

Zuvor ist noch eine Übersicht über die für Senecas Hekaton-Benutzung in Frage stehenden Kriterien zu geben. Zunächst kommen natürlich Übereinstimmungen Senecas mit wörtlichen Hekaton-Fragmenten in Betracht. Als weiteres Kriterium sind Berührungen mit dem dritten Buche Ciceros *de officiis* zu nennen, weil wir dies ja in starkem Ausmaße auf Hekaton bezogen haben. Aber auch Ähnlichkeiten mit den Stellen des auf Panaitios zurückgehenden ersten Buches von Ciceros *de officiis*, an denen die Lehre von den Wohltaten berührt werden (I 42—60), lassen auf Hekaton schließen, da Hekaton als Schüler des Panaitios in mancher Beziehung gleiche Anschauungen wie die des Panaitios vorgebracht haben muß und hier für Senecas Wohltatenwerk ja Panaitios nicht in Wettbewerb steht. Auch die zahlreichen Philosophen-Beispiele in Sen. *benef.* dürfen für Hekaton in Anspruch genommen werden, da dieser als Verfasser von Chrien, d. h. einer Sammlung von Philosophen-Anekdoten (s. unten S. 90) hierfür besonderes Interesse gehabt hat. Ebenso werden die von Seneca erwähnten stoischen Paradoxa, die scheinbar widersinnige Lehrmeinungen über die Eigenschaften des Weisen und Schlechten zum Gegenstand haben, auf Hekaton, der sich mit diesem Zweig der stoischen Philosophie besonders beschäftigt hat (s. unten S. 89), zurückgehen.

Im ersten Buche Senecas kommt nun für Hekaton außer dem wörtlichen Fragment über die *Gratiae* I 3, 2—9 (*frg.* 15 = *frg.* XI Fowler) zunächst die Definition des *beneficium* I 6, 1 in Betracht, die Sonntag S. 13 ohne weiteres für Hekatons Definition erklärt. Die Definition lautet: *benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata*. Das Entscheidende beim *beneficium* ist also der Wille des Gebers. So sagt Seneca I 5, 2 ausdrücklich: *nec aurum nec argentum . . . beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas*. Genau in der gleichen Weise hatte aber auch schon Hekaton bei der Wohltat den Willen betont; denn an der Stelle III 21, 2, die nach

unseren Darlegungen S. 54 aus Hekaton stammt, heißt es: *quid quid est, quod servilis officii formulam excedit, quod non ex imperio, sed ex voluntate praestatur, beneficium est.* Nach der Definition ist ein weiteres Kennzeichen des *beneficium gaudium*. Dementsprechend lehrt Seneca II 22 *hilares accipiamus profitentes gaudium*. Diese Vorschrift entspricht aber der Beschreibung der *Gratiae* in dem wörtlichen Hekaton-Fragment I 3, 5 *vultus hilari sunt, quales solent esse, qui dant vel accipiunt beneficia*. Im Anschluß an die Definition wird 6, 2 von den Gegenständen, auf die sich das *beneficium* erstreckt, gesagt: *ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali*. Die gleiche Einteilung in *ἀγαθά, κακά* und *οὐδέτερα* wird von Diog. Laert. VII 101 (frg. 2) für Hekaton bezeugt. Wenn nun außerdem I 8—9, 1 ein Sokrates-Beispiel folgt, so werden wir mit Recht I 5—9, 2, wo die Definition des *beneficium* mitgeteilt und eingehend erläutert wird, Hekaton zuteilen.

I 9, 3—10 enthält die Frage, wem Wohltaten zu erweisen sind, wobei Seneca betont, daß vor allem die Sitten des Empfängers beachtet werden müssen. Daß hier Hekaton zugrunde liegt, mag man daraus schließen, daß Panaitios dasselbe gelehrt hatte; vgl. Cic. off. I 45 *tertium est propositum, ut in beneficentia dilectus esset dignitatis; in quo et mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur*.

Im folgenden Abschnitt *quae beneficia danda sint* (II, 1) läßt aus den gleichen Gründen II, 6 *utique cavebimus, ne munera supervacua mittamus* auf Hekaton schließen, da hiermit Cic. off. I 59 übereinstimmt: *sed in his omnibus officiis tribuendis videndum erit, quid cuique maxime necesse sit*. So dürfte auch I 11—14 auf Hekaton zurückgehen.

Im zweiten Buche wird zuerst die Frage (II 1, 1) *quemadmodum dandum sit beneficium* behandelt. II 9 heißt es *praecipiant itaque omnes auctores sapientiae quaedam beneficia palam danda, quaedam secreto*. Zu diesen *auctores* wird auch Hekaton gehören, da als Beispiel c. 10, 1 eine Arkesilaos-Anekdote folgt, die Seneca ebenso wie die als wörtliches Hekaton-Fragment II 21, 4

mitgeteilte Hekaton verdanken dürfte. Für Hekaton spricht weiterhin II 10, 4 *non nego, quotiens patitur res, respiciendum gaudium ex accipientis voluntate*, da diese Worte sich auf die Definition des *beneficium* I 6, 1 beziehen, und II 14, 1 *sunt quaedam nocitura impetrantibus, quae non dare sed negare beneficium est*, da diese Lehre Hekatons Ansicht, daß man Versprechen nicht halten dürfe, wenn sie diejenigen, denen man sie gegeben hat, schädigen (s. o. S. 64), vollkommen entspricht. Zu II 15, 1 *sucurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces* hat schon mit Recht Sonntag S. 18 das wörtliche Hekaton-Fragment bei Cic. off. III 90 verglichen, ebenso zu II 15, 3 *respiciendae sunt cuique facultates suae viresque, ne aut plus praestemus, quam possumus, aut minus; aestimanda est eius persona, cui damus* Fowler, *Pan. et Hec. fragm.* S. 26 Cic. off. I 42 *videndum est . . . deinde, ne maior benignitas sit quam facultates, tum ut pro dignitate cuique tribuatur eqs.* II 17, 1—2 läßt das griechische Beispiel, die Anekdote von dem Kyniker und Antigonos, an Hekaton denken, ebenso 17, 3—5 das Chrysipp-Zitat, da es vorzüglich die gegenseitigen Verpflichtungen zwischen Geber und Empfänger erläutert, die gerade Hekaton in dem folgenden wörtlichen Fragment II 18, 1—2 hervorhebt. Mit annähernder Sicherheit kann man daher in diesem Abschnitt II 9—10; 14—15; 17 Hekaton als Quelle voraussetzen.

Es folgt das eben erwähnte wörtliche Hekaton-Fragment II 18, 1—2. Daß auch die anschließenden Ausführungen Senecas, die Fowler ohne weiteres als Fragment aufgenommen hat, als Hekaton-Nachwirkung anzusehen sind, geht daraus hervor, daß zu der gleichen Frage *a quibus accipiemus* (18, 2) ein Beispiel Hekatons II 21, 4 zitiert wird. Außerdem weist auf ihn die Betonung des Unterschiedes zwischen *sapientes* und *imperfecti homines* 18, 4 hin, da dieser auch Cic. off. III 13 und 45 erwähnt wird, sowie die Hervorhebung der *voluntas* 18, 7—8 entsprechend der Definition des *beneficium* I 6, 1. Für Hekaton ist somit II 18 und 21, 1—4 in Anspruch zu nehmen. Daß auch II 22 Hekatons Lehre entspricht, wurde oben S. 80 gezeigt.

Weiterhin kann man mit einiger Sicherheit im zweiten Buche Senecas nur noch II 31—35 auf Hekaton zurückführen, wo Seneca *ex paradoxis Stoicae sectae* den Satz behandelt: *eum, qui libenter accipit, beneficium reddidisse* (31, 1). Wenn Seneca außerdem noch 35, 2 weitere Paradoxa aufzählt, so kann kein Zweifel sein, daß er in diesem Abschnitt Hekaton folgt, zumal c. 32 auch auf das schon II 17, 3 behandelte Chrysipp-Beispiel Bezug genommen wird.

Im dritten Buche sind irgendwelche besonderen Gründe, c. 1 bis 17 Hekaton zuzuschreiben, soweit ich sehe, nicht vorhanden. III 18, 1 gibt Seneca dagegen selbst an, daß Hekaton die Frage, ob ein Sklave seinem Herrn Wohltaten erweisen kann, behandelt hat. Daß Hekaton diese Frage bejaht hat, geht aus der Stelle III 21, 2 hervor, die wir schon oben S. 54 und 79 auf Hekaton zurückgeführt haben. Für Hekaton spricht auch, daß unmittelbar auf diese letztere Stelle 22, 1 ein Chrysipp-Zitat folgt; so hatte sich Hekaton ja auch in der mythologischen Erörterung über die *Gratiae* an Chrysipp angeschlossen (s. o. S. 76). Weiter weist 18, 4 auf Hekaton die Erwähnung des *magnus animus* hin und 20, 2 die Betonung des Staates, insofern man Sklaven nicht zu Handlungen gegen den Staat zwingen kann. So dürften allerdings die Kapitel III 18—22 für Hekaton in Anspruch zu nehmen sein, die Fowler vollständig als *frg.* XIV in seine Fragmentsammlung aufgenommen hat.

Die nächste Frage lautet *an aliquando liberi maiora beneficia dare parentibus suis possint, quam acceperint* (III, 29, 1). Daß auch Hekaton diese Frage behandelt hat, geht aus dem wörtlichen Fragment III 18, 1 (*frg.* 18 = *frg.* XIV Fowler) hervor, wo diejenigen, die zwischen Verwandten nur *officia* anerkennen, als Gegner erwähnt werden. Auf Hekaton deutet auch III 35, 1 hin *iam tempus est quaedam ex nostra, ut ita dicam, moneta proferre*, worauf durch Schlußfolgerung gezeigt wird, daß auch der Sohn dem Vater das Leben geben kann, indem er ihn aus Gefahren rettet, und daß er dadurch dem Vater eine größere Wohltat erweist als der Vater dem Sohn durch die Zeugung. Wenn nun

III 36 ausdrücklich betont wird, daß hierdurch die Pietät der Kinder gegen die Eltern nicht beeinträchtigt wird, so erinnert dies an Hekatons Entscheidung in dem wörtlichen Fragment bei Cic. *off.* III 90 *sed ipsi patriae conducit pios habere cives in parentes*. Freilich hat Seneca diese ganze Frage durch eigene Ausführungen sehr erweitert, sodaß wir mit Sonntag S. 30 nur III 29, 1—2; 35; 36, 1—2 Hekaton als Grundlage für Seneca annehmen können.

Den Gegenstand des vierten Buches bildet die Frage *an beneficium dare et invicem gratiam referre per se res expetendae sint* (1, 1). Seneca weist in der Besprechung und Verteidigung dieses Themas IV 1, 2 auf die *virtus* hin, von der er sagt *calcatis ad illam utilitatibus eundum est*. Er zeigt dann, daß das *beneficium per se expetendum* sei, und wendet sich darauf IV 2, 1 gegen die Epikureer, *apud quos virtus voluptatum ministra est*. Eine merkwürdige Parallele zu diesen Ausführungen Senecas bietet Cic. *off.* III 117—118. Nachdem Cicero die epikureische Tugendlehre bekämpft hat, wobei er III 117 den *miser virtutis famulatus servientis voluptati* hervorhebt, sagt er III 118 *neque enim bonitas nec liberalitas nec comitas esse potest, non plus quam amicitia, si haec non per se expetantur, sed ad voluptatem utilitatem referantur*. Diese z. T. wörtliche Übereinstimmung zwischen Seneca und Cic. *off.* III lassen auf Hekaton als Vorlage schließen. Daß außerdem IV 10, 1—2 auf Hekaton zurückgeht, wurde schon oben S. 66 gezeigt. Mit hinlänglicher Sicherheit läßt sich somit IV 1—2; 10, 1—2 auf Hekaton zurückführen.

Die Untersuchung der Frage *an vir bonus daturus sit beneficium ingrato sciens ingratum esse* (IV 26 f.) weist wieder auf Hekaton hin, da Seneca sich ausdrücklich auf die *constitutio Stoica* bezüglich der verschiedenen Arten der *ingrati* beruft und außerdem mehrere Paradoxa erwähnt. Besonders läßt auch IV 29 an Hekaton denken, da hier ebenso wie Cic. *off.* I 51—52 erklärt wird, daß man Undankbaren bzw. Unbekannten Dinge, die nicht den Namen *beneficium* verdienen, zuerteilen wird, wie *consilium deliberanti dare, aquam haurire permittere, viam erranti*

monstrare. Diese letztere Vorschrift hatte nach Cic. *off.* III 54 schon Antipater berührt, und sie wurde auch auf diesem Wege Hekaton nahegebracht. Aller Wahrscheinlichkeit nach fand also Seneca für IV 26—27, 3 und 29 bei Hekaton Anregungen.

Die folgende Frage *si nescis, utrum ingratus sit an gratus, expectabis, donec scias, an dandi beneficii tempus non amittes* (IV 33—34, 2) ist wegen des engen Zusammenhanges mit der vorhergehenden auch Hekaton zuzuweisen.

Daß die Frage *si promiseris te daturum beneficium et postea ingratum esse scieris, dabis an non* (IV 34, 3 ff.) auf Hekaton zurückgeht, wurde bereits oben S. 66 gezeigt. So wird man IV 34, 3 bis 35 Hekaton zusprechen müssen.

Die letzte Frage des vierten Buches *an beneficium utique reddendum sit* (IV 40) ist wie IV 33—34, 2 wegen des engen Zusammenhanges mit den übrigen Fragen für Hekaton in Anspruch zu nehmen.

Im fünften Buche spricht hinsichtlich der Frage *an turpe sit beneficiis vinci* (V 2—6) für Hekaton die Bezugnahme auf die Definition des *beneficium* in der Betonung der *voluntas* V 2 und auf das schon III 29 ff. behandelte Problem Eltern und Wohltaten (s. o. S. 82) in V 5, 2—3. Ebenso läßt das Sokrates-Beispiel V 6, 2—5 an Hekaton denken.

Von der nächsten Frage V 7—11 *an possit aliquis sibi beneficium dare, an debeat referre sibi gratiam* berichtet Seneca selbst, daß *apud quosdam Stoicos* hierüber gestritten wird. Dies allein weist schon auf Hekaton hin, wie er ja z. B. Meinungsverschiedenheiten zwischen Diogenes und Antipater behandelt hatte (s. o. S. 70). Die vorliegende Frage wird nun V 8 verneint, weil ein *beneficium* immer ein gegenseitiges Verhältnis zwischen zwei Personen voraussetzt. Diese Entscheidung entspricht aber völlig Hekatons Grundsatz bei Sen. *benef.* II 18, 1—2 (*frg.* 16 = *frg.* XII Fowler).

Ebenso weist V 12, 3—14 der von Seneca als stoisch bezugte Satz *dicitur nemo ingratus esse* auf Hekaton hin, da es

sich wiederum um ein ausgesprochenes Paradoxon handelt. Auch das Kleantes-Zitat V 14, 1—2 dürfte aus Hekaton stammen.

Außerdem ist noch die Widerlegung derjenigen, *qui numquam iudicent esse repetendum* (V 20, 6), Hekaton zuzuweisen, da hier u. a. 20, 7 das Wohl des Vaterlandes als ein Fall, wo man zurückfordern muß, betont wird. So dürfte V 20, 6—23 als Hekatons Lehre zu bezeichnen sein. Zu derselben Frage gehört auch das Sokrates- und Aristipp-Beispiel VII 24—25, 2, das gleichfalls aus Hekaton genommen sein wird.

Im sechsten Buche wird VI 2 ff. untersucht *an beneficium eripi possit*, wozu Seneca bemerkt *quidam negant posse; non enim res est, sed actio*. Zu diesen muß Hekaton gehört haben, da diese Begriffsbestimmung der Definition des *beneficium* I 6, 1 entspricht. Wir werden daher mit Sonntag S. 45 f. VI 2 und 4 für Hekaton in Anspruch nehmen.

Daß Hekaton die folgende Frage *an ei debeatur aliquid, qui nobis invitus profuit* (VI 7—11) behandelt und verneint hat, geht aus II 18—19 hervor, da Seneca das dort Gesagte hier nur näher ausführt. Auf Hekaton weist außerdem das Kleantes-Zitat VI 11, 1—2 hin.

Ebenso läßt in der Besprechung der Frage *si quis sua nobis causa profuit, eine debetur aliquid* (VI 12 ff.) das Kleantes-Zitat VI 12, 2 auf Hekaton schließen. Auch entspricht VI 13, 1—2 Hekatons Grundsätzen der Gedanke, daß man bei Wohltaten seinen eigenen Vorteil nicht unberücksichtigt zu lassen braucht, wenn dieser auch nicht der einzige und ausschlaggebende Beweggrund zur Wohltat sein darf. Auch das Platon-Beispiel VI 18 wird aus Hekaton stammen. So dürfte für VI 12—18 Hekaton die Grundlage bilden.

VI 25 ff. wird die Frage behandelt, ob man denjenigen, denen man verpflichtet ist, Unglück wünschen darf, um sich dankbar erweisen zu können. Daß Seneca hier Hekaton folgt, geht daraus hervor, daß er VI 37, 1 ein Beispiel Hekatons zu dieser Frage anführt: Der Athener Kallistratos habe nicht einmal als Verbannter seinem Vaterlande Unglück gewünscht, damit er zu-

rückgerufen werde. Hekaton wollte mit diesem Beispiel offenbar ebenso wie Seneca 37, 3 zeigen, daß man also noch viel weniger Freunden Unglück wünschen wird, um dann seine Dankesschuld abtragen zu können. Auch das anschließende Demades-Beispiel VI 38, 1—3, wo es sich wie bei der Kallistratos-Anekdote um einen unfrommen Wunsch, der der Gesamtheit Schaden bringt, handelt, wird aus Hekaton stammen. Mit Wahrscheinlichkeit wird man also VI 25; 37, 1 und 3; 38, 1—3 Hekaton zuschreiben. Wie weit Seneca sonst in diesem Abschnitt Hekaton folgt, bleibt dagegen ganz ungewiß.

Im siebten Buche dürften nur die Abschnitte 14—21 Hekaton zuzuteilen sein. VII 14—16, 4 ist Gegenstand der Untersuchung *an qui omnia fecit, ut beneficium redderet, reddiderit*. Da es nach Seneca hierbei auf die jeweiligen Umstände ankommt, so läßt diese Methode an Hekaton denken (s. o. S. 65). Auch VII 16, 5—21 *an, quod beneficium quis a sapiente accepit, reddere debeat, si ille desiit esse sapiens et in malum versus est* darf auf Hekaton zurückgeführt werden. Daß in diesem Abschnitt VII 19, 5 f. auf Hekaton zurückgeht, hatten wir schon oben S. 59 erkannt. Ebenso weist auf ihn VII 19, 9, da Cic. *off.* III 95 ein ähnlicher Fall behandelt wird; vgl.

Seneca: *si praestitisset quidem aliquid mihi, sed arma patriae meae inferret, quidquid meruerat, perdidisset, et referre illi gratiam scelus haberetur.* Cicero: *si is, qui apud te pecuniam deposuerit, bellum inferat patriae, reddasne depositum? non credo.*

Weiterhin läßt das Philosophen-Beispiel (*Pythagoricus quidam*) VII 21 auf Hekaton schließen.

Fragmentensammlung

Vorbemerkung

Bei der Darbietung der Fragmente waren folgende Gesichtspunkte maßgebend. Die Schriftstellerei des Hekaton sondert sich in solche, von der wir im wesentlichen nur durch Diogenes Laertios Kunde haben, und in solche, für die bei späteren Schriftstellern, besonders bei den Römern Cicero und Seneca eine reiche Nachwirkung erweisbar ist. Was diese letztere Gruppe der Schriften Hekatons angeht, der unsere Einzelforschung in dieser Arbeit am meisten gegolten hat, so treten hier wieder drei große Kreise leicht auseinander: das Werk über die Affekte, das über die Pflichten und die Untersuchungen und Lehren über die Wohltaten, die wohl auch literarisch ein eigenes Werk gewesen sind (s. o. S. 73 f.). Bei jedem dieser drei Kreise waren jeweilig die namentlich und außerdem für das betreffende Werk ausdrücklich bezeugten Fragmente zuerst zu bringen. Was die Ungewißheit anbetrifft, die bei manchen namentlich bezeugten Fragmenten darin besteht, daß die Zugehörigkeit zu dem betreffenden Einzelwerk nicht überliefert ist, so wurde diesem Umstand durch eine besondere Notiz zu den betreffenden Fragmenten Rechnung getragen, wenn die philologischen Argumente stark genug waren, eine Aufnahme des Fragments gerade unter der Rubrik des diesbezüglichen Werkes zu empfehlen. Was dagegen die Ungewißheit angeht, die bei nicht namentlich bezeugten Fragmenten immer auch bei der größten Schlüssigkeit der Quellenforschung bestehen bleibt, so haben wir jetzt bei Hekaton überhaupt darauf verzichtet, sogenannte „*fragmenta incerta*“ zu bringen. Dem ganzen Sachverhalt bei Hekaton entsprechend, dessen „*fragmenta incerta*“ bei Autoren von höchster individueller Kunst wie Cicero und Seneca vorliegen, wo von einem klaren Herausschneiden von

Quellenstellen wie etwa bei Jamblich, Porphyrios, Macrobius und ähnlichen Autoren gar keine Rede sein kann, haben wir statt der „*fragmenta incerta*“ Rubriken der Nachwirkung neben den eigentlichen Fragmenten angesetzt. Hier werden unter Einhaltung der Reihenfolge der betreffenden Bücher Ciceros und Senecas nacheinander die einzelnen Stellen bezeichnet, wo Hekatoms Nachwirkung sich literarisch am meisten zu Fragmenten verdichtet hat. Eine Abgrenzung solcher Stellen, wie sie uns nach unseren Untersuchungen richtig erscheint, haben wir gewiß angegeben, aber ein Ausschreiben dieser Stellen schien uns schon wegen des Gesichtspunktes der Übersetzung und Paraphrase, die Cicero und Seneca an dem Hekaton-Text üben mußten, nicht angängig. Nur haben wir in Rücksicht auf die einmal im Umlauf befindliche Sammlung Fowlers nirgends weniger als dieser gegeben. Ähnliches wie für Cicero und Seneca gilt auch für Areios Didymos bei Stobaios, wo bei nicht überliefertem Namen Hekatoms von Fowler unter die Fragmente aufgenommenen Text von uns unter die Nachwirkung gesetzt wurde.

Neben diesen Werken über die Affekte, die Pflichten, die Wohltaten, die ihre große Nachwirkung gerade auf die römische Geisteswelt besaßen und besonders wegen dieses Problems der Wechselwirkung zwischen Römern und Griechen in der antiken Morallehre hier behandelt worden sind, stehen aber nun noch andere mit dem Titel bezeugte Schriften Hekatoms, die sämtlich nur bei Diog. Laert. überliefert sind. Alle diese Werke bringen wir nach der von Eudoros bei Stob. II 7, 2 S. 42, 7 ff. Wachsmuth *Διαίρεσις ἡθικῶν τόπων* angeführten Anordnung der stoischen Literatur-Topoi. Dieser Anordnung hat sich übrigens im wesentlichen auch Arnim in seiner Sammlung der *St. v. frg.* bedient, weil sie eben auch die natürliche ist, die aus dem Zusammenhang des stoischen Systems folgt. Arnim gibt mit Recht — freilich ohne Eudoros zu erwähnen — als Anordnungsprinzip *St. v. frg. I praef. S. IV* den logischen Aufbau der stoischen Lehre („*doctrinae ratio*“) an. Da Hekaton sich häufig an Chrysipp angeschlossen hat (s. o. S. 43), so können seine Fragmente um so

unbedenklicher in annähernder Anordnung an die der alten Stoa aufgeführt werden.

Nach dieser Anordnung bei Eudoros ergibt sich für die gesamten fragmentarisch bekannten Werke Hekatoms folgende Reihenfolge: *Περὶ τέλους*, *Περὶ ἀγαθῶν*, *Περὶ ἀρετῶν*, *Περὶ παθῶν*, *Περὶ καθήκοντος*, *Περὶ χαρίτων*. Es trifft sich nun gut, daß die von uns wegen ihrer großen Nachwirkung eingehend und nacheinander in den Kapiteln 1—3 behandelten Werke auch hier aufeinander folgen. Außerhalb der bei Eudoros sich findenden Anordnung stehen von Hekatoms Schriften lediglich die Werke *Περὶ παραδόξων* und die *Χρεῖαι*, die nicht in dem Maße wie die anderen Topoi unentbehrliche Glieder und Eigenstücke im Zusammenhang des stoischen Systems sind. Die Fragmente aus diesen Werken lassen wir zum Schluß den anderen folgen.

Über die nicht von uns in besonderen Kapiteln behandelten Werke Hekatoms ist folgendes zu bemerken:

Das Werk *Περὶ τέλους*, in dem Hekaton ebenso wie in den folgenden Werken *Περὶ ἀγαθῶν* und *Περὶ ἀρετῶν* manche Vorgänger in der stoischen Literatur wie Chrysipp und andere besaß, hatte die Frage nach dem Ziel des Lebens und dem höchsten Gut sowie die Untersuchung, was unter den Begriff *ἀγαθόν* fällt, zum Gegenstand, wie aus den Fragmenten hervorgeht.

Das Werk *Περὶ ἀγαθῶν* enthielt die Güterlehre. Hekaton setzte hier nach Ausweis der Fragmente auseinander, daß nicht auch die Lust, sondern nur das Sittliche ein Gut ist, und wies nach, daß zur Erlangung der Glückseligkeit das Sittliche oder die Tugend ausreiche.

Das Werk *Περὶ ἀρετῶν* handelte über die Einteilung der Tugenden und ihr Verhältnis zu einander, worauf wir bei Behandlung von Hekatoms Pflichtenwerk näher eingegangen sind (s. o. S. 38).

Ein besonderes Werk *Περὶ παραδόξων* hat, soweit wir wissen, als einziger von allen Vertretern der Stoa nur Hekaton verfaßt. Zwar hatte auch schon Chrysipp viel über Paradoxa gehandelt, aber in verschiedenen ethischen Schriften zerstreut; vgl. Stob.

II 7, 12 S. 116, II Wachsmuth (*St. v. frg.* III S. 204). Demnach hatte sie Chrysipp nicht in einem besonderen Werke erörtert, wie uns denn auch kein entsprechender Buchtitel bekannt ist. Wenn also in der lateinischen Literatur uns Ciceros Werk *Paradoxa Stoicorum* begegnet und Seneca ein Paradoxon in einem eigenen Dialog behandelt: *dial. II nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem*, ebenso Horaz zwei Satiren, *serm.* II 3 und 7, bestimmte Paradoxa zugrunde legt, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Anregung zu gesonderter Behandlung von Paradoxa mittelbar auf Hekatons Werk zurückgeht, der somit als Schöpfer einer besonderen Literaturgattung *Περὶ παραδόξων* anzusehen wäre. Mit der auf Wunderdinge und Merkwürdigkeiten in Natur und Menschenleben bezüglichen Paradoxographie haben natürlich diese stoischen Werke nichts zu tun. Denn die Paradoxa selbst sind stoische Lehrmeinungen, die widerspruchsvoll zu sein scheinen, in Wahrheit aber doch ihren guten Sinn haben. Darum ist es auch keineswegs notwendig, daß aus Polemik gegen die Paradoxien der Stoa die besondere Literaturgattung der *Παράδοξα* entstanden sei. Vielmehr scheinen die Stoiker selbst von Anfang an diesen Namen für solche Lehrmeinungen verwandt zu haben; vgl. Cic. *parad.* 4 *ab ipsis (Stoicis) etiam paradoxa appellantur*. Die Paradoxa beziehen sich auf die Eigenschaften des Weisen und zeigen die „Vollkommenheit des Weisen im Gegensatz zu der absoluten Fehlerhaftigkeit der Toren“ (vgl. Zeller, *Die Philos. d. Griech.* III 1⁴, 1909, S. 255). Wenn in Sen. *benef.* sehr häufig von Paradoxa die Rede ist (vgl. *benef.* II 31, 1. 35, 2. IV 26, 2. 27, 2. 34, 4. V 12, 3 und 4; s. oben S. 79 ff.), so wird dadurch bestätigt, daß Hekaton Paradoxa gesammelt und wahrscheinlich gegenüber Angriffen der Akademiker verteidigt hat.

Das Werk *Χρῆται* enthielt eine Sammlung kurzer Anekdoten, die geistreiche Aussprüche von kynischen und stoischen Philosophen zum Gegenstand haben. Die Fragmente legen die Annahme nahe, daß im ersten Buche die Kyniker, im zweiten die Stoiker behandelt wurden (vgl. Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa* S. 296 Anm. 1). Ein Vorbild hatte Hekaton für diese Lite-

raturgattung in der alten Stoa (vgl. *St. v. frg.* I 272. 333. 435. 481). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Angaben über Zenon und Chrysipp, die Diog. Laert. VII 2 und 181 Hekaton ohne Nennung des Werkes zuschreibt, wegen ihrer formalen Ähnlichkeit mit den *χρῆται* aus diesem Werke Hekatons stammen, wie Schmekel S. 15 Anm. 9 und 196 Anm. 1 mit Recht betonte. Deshalb werden sie in der Fragmentsammlung zu den *χρῆται* gesetzt (*frg.* 26 und 27).

Was die Überlieferung der Fragmente angeht, so ist für die Textgestaltung der in lateinischer Sprache erhaltenen Fragmente auf folgende Ausgaben zu verweisen:

Cic. *off.* iterum recogn. C. Atzert (1932)

Sen. *benef.* iterum ed. C. Hosius (1914)

Sen. *epist.* iterum ed. O. Hense (1914)

Mart. Brac. *Formula vitae honestae* in *Seneca opera, supplem.* ed. Fr. Haase (1902) p. 66—73.

Für die Stelle aus Stobaios ist die Ausgabe Stobaei *Anthol.* II recens. C. Wachsmuth-Hense (1884 ff.) zu vergleichen. Für die Diog.-Laert.-Stellen liegt eine neuere kritische Ausgabe von Buch VI und VII nicht vor. Da aber Fowler, *Pan. et Hec. fragmenta*, für die betreffenden Diog.-Stellen die Handschriften selbst eingesehen hat, wie er S. 30 angibt, und andererseits die Stellen, wo Hekatons Lehre mit der des Chrysipp und anderer älterer Stoiker zusammen überliefert ist, in Arnims *St. v. frg.* enthalten sind und hierdurch auch die textkritische Grundlage gegenüber Fowlers Text durch Arnims Heranziehung des cod. P eine Ergänzung erfährt, konnten wir den Text der Fragmente nach diesen Grundlagen bieten. Die Diogenes-Handschriften, deren wirklich wesentliche Varianten im kritischen Apparat von uns gegeben werden, sind folgende:

B = Burbonicus Gr. III B 29 nr. 253 s. XII

F = Laur. 69, 13 s. XII

P = Parisin. Gr. 1759 s. XIV

H = Laur. 69, 35 s. XIV

De vita testimonia

Test. 1. Cic. off. III 63: Hecatonem quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere.

test. 2. Diog. Laert., index librorum in codibus P et H servatus (cf. V. Rose, Hermes I, 1866, p. 370; E. Martini, Leipz. Stud. XIX, 1899, p. 86): ἐν τῷ ζ΄ Ζήνων· κλεάνθης· χρύσιππος ... παναίτιος· κάτω· ποσειδώνιος ...

Ἐκᾶτων pro κάτω scribendum esse recte condendit Rose.

test. 3 incertum: Index Stoic. Hercul. col. 73

[διέτρι-
ψεν ἐν Ῥώμῃ κἀκεῖ
ζῶντος ἔτι Παναίτι-
ου κατέστρεψεν.

Haec verba ad Hecatonem pertinere conicit Comparetti, Rivista di Filologia III (1875) p. 543.

Hecatonis fragmenta primus collegit et breviter commentatus est H. N. Fowler, Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta (diss. Bonn. 1885). Praeterea de Hecatonis vita et doctrina summatim scripserunt A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (1892) p. 14 et 290 sq.; J. ab Arnim, Realenc. VII 2797; E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1^a (1909) p. 589 adn. 3; 240 adn. 5; 281 adn. 5 et 6; 270; 308 adn. 5; Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie I (1926) p. 476 sq. et 150.*

Fragmenta

I Περὶ τέλους

frg. 1 (XVII Fowler). Diog. Laert. VII 87 διόπερ πρώτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογούμενος τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις· ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς 5 καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκᾶτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν.

frg. 2 (XVI Fowler). Diog. Laert. VII 101—103 τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δὲ οὐδέτερα. (102) ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τε ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπὰ· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία, ἀφροσύνην, 10 ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπὰ· οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει· οἷον ζοή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια· καὶ τὰ τούτοις ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἰσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, καθά φησιν 15 Ἐκᾶτων ἐν ἐβδόμῳ Περὶ τέλους καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ 15 Ἠθικῇ καὶ Χρύσιππος. μὴ γὰρ εἶναι τὰυτὰ ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀδιάφορα, κατ' εἶδος προηγμένα. (103) ὥς γὰρ ἴδιον θερμοῦ τὸ θερμαίνειν, οὐ τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ ἀγαθοῦ τὸ ὠφελεῖν, οὐ τὸ βλάπτειν. οὐ μᾶλλον δὲ ὠφελεῖ ἢ βλάπτει ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ὑγίεια· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν οὔτε πλοῦτος οὔτε ὑγίεια. ἔτι τέ φασιν· ὃ ἐστὶν εὖ καὶ 20 κακῶς χρῆσθαι, τοῦτο οὐκ ἐστὶν ἀγαθόν· πλοῦτος δὲ καὶ ὑγίεια ἐστὶν εἰ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια. De hoc fragmento egimus p. 40. 46. 80.

II Περὶ ἀγαθῶν

frg. 3 (V Fowler). Diog. Laert. VII 127—128 ἀντάραξη 25 τε εἶναι αὐτήν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων

2 cf. St. v. frg. I 179 p. 45 et I 552 p. 125 5 ἡμᾶς ἡ φύσις om. F
ἡμᾶς secl. Cobet 7 cf. St. v. frg. III 117 p. 28 8 εἶναι om. FH
12 εὐδοξία Stephan. δόξα BP 14 τούτοις om. BPH 16 ἀλλὰ διάφορα B
25 cf. St. v. frg. III 49 p. 13

καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν καὶ Ἐκάτων ἐν τῷ
δευτέρῳ Περὶ ἀγαθῶν. (128) 'εἰ γὰρ, φησὶν, αὐτάρκης ἐστὶν ἡ
μεγαλοφυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἐστὶ δὲ μέρος τῆς
ἀρετῆς, αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα
καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν'.

De hoc fragmento egimus p. 40.

fig. 4 (VI Fowler). Diog. Laert. VII 101 λέγουσι δὲ μόνον
τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ
ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ τοῦ καλοῦ. εἶναι δὲ τοῦτο
ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς· ὃ ἐστὶν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν
εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν· ὅπερ ἴσον ἐστὶ
τούτῳ. ἐπεὶ γὰρ ἐστὶν ἀγαθόν, καλὸν ἐστὶν· ἐστὶ δὲ καλόν· ἀγαθὸν
ἄρα ἐστὶ.

fig. 5 (VII Fowler). Diog. Laert. VII 103 ἀλλ' οὐδὲ τὴν
ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν Ἐκάτων ἐν τῷ θ' Περὶ ἀγαθῶν καὶ
Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ ἡδονῆς· εἶναι γὰρ καὶ αἰσχροῦς ἡδονάς·
μηδὲν δὲ αἰσχρὸν εἶναι ἀγαθόν.

III Περὶ ἀρετῶν

fig. 6 (I Fowler). Diog. Laert. VII 90—91 ἀρετὴ δὲ τοι
ἡ μὲν τις κοινῶς παντὶ τελείῳσι ὥσπερ ἀνδριάντος καὶ ἡ ἀθεωρήτος
ὥσπερ ὑγίεια καὶ ἡ θεωρηματικὴ ὡς φρόνησις. φησὶ γὰρ ὁ
Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν ἐπιστημονικᾶς μὲν εἶναι
καὶ θεωρηματικᾶς τὰς ἐχούσας τὴν σύστασιν ἐκ θεωρημάτων ὡς
φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν
θεωρουμένας τὰς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκείαις καθάπερ
ὑγίειαν καὶ ἰσχύν. τῇ γὰρ σωφροσύνη τεθεωρημένη ὑπαρχούσῃ

I numerum om. B 3 τῆς ἀρετῆς BF, rasura ante ἀρετῆς P 4 ἀρετὴ
πρὸς εὐδαιμονίαν om. F πρὸς εὐδαιμονίαν secl. Cobet 7 cf. St. v. frg.
III 30 p. 9 10 ὃ] δ B 11 ἰσοδύναμον BP τὸ καλὸν τῷ
ἀγαθῷ BP 14 cf. St. v. frg. III 156 p. 37 15 ἐν τῷ θ' P ἐννάτῳ
H ἐν τῷ θ' ἰ B 19 cf. St. v. frg. III 197 p. 48 δέ τοι] τοι om.
PFH 20 post ἀνδριάντος add. ab Arnim (St. v. frg. I praef. p. XXXIX)
ἡ δὲ τις ἀνθρώπων ἰδίως τοῦ λόγον τελείῳσι et Philippson (Philologus LXXXV,
1930, p. 374) ἡ δὲ τῆς ψυχῆς διττῶς λέγεται 23 θεωρητικᾶς F 26 τῇ
γὰρ σωφρ. conl. Fowler et Philippson τῇ γ' ἀφρ. BF τεθεωρημένη]
θεωρηματικῇ Usener.

συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν, καθάπερ
τῇ φαλίδος οἰκοδομίᾳ τὴν ἰσχὺν ἐπιγίνεσθαι. (91) καλοῦνται δ'
ἀθεωρήτοι, ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ
φάλους γίνονται· ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία.

De hoc fragmento egimus p. 15 et 40.

fig. 7 (III Fowler). Diog. Laert. VII 125—126 τὰς δὲ
ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας
ἔχειν. εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά, καθάπερ Χρύσιππος
ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν φησὶν, Ἀπολλόδορος δὲ ἐν τῇ Φυσικῇ
κατὰ τὴν ἀρχαίαν, Ἐκάτων δ' ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ἀρετῶν.
(126) τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τε εἶναι καὶ πρακτικόν τῶν
ποιητέων· τὰ δὲ ποιητέα καὶ αἰρετέα ἐστὶ καὶ ὑπομενετέα καὶ
ἀπονεμητέα καὶ ἐμμενητέα. ὥστε εἰ τὰ μὲν αἰρετικῶς ποιεῖ, τὰ δὲ
ὑπομενετικῶς, τὰ δὲ ἀπονεμητικῶς, τὰ δὲ ἐμμενητικῶς, φρόνιμός
τέ ἐστὶ καὶ ἀνδρεῖος καὶ δίκαιος καὶ σώφρων. κεφαλαιοῦσθαί τε
ἐκάστην τῶν ἀρετῶν περὶ τι ἴδιον κεφάλαιον, οἷον τὴν ἀνδρείαν
περὶ τὰ ὑπομενετέα, τὴν φρόνησιν περὶ τὰ ποιητέα καὶ μὴ καὶ
οὐδέτερα· ὁμοίως τε καὶ τὰς ἄλλας περὶ τὰ οἰκεῖα τρέπεσθαι.

De hoc fragmento egimus p. 16. 40. 46.

fig. 8 (II Fowler) certum, cum sedes in opere Περὶ ἀρετῶν
incerta sit. Diog. Laert. VII 91 διδασκῆν τε εἶναι αὐτὴν (λέγω
δὲ τὴν ἀρετὴν) καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τέλους φησὶ
καὶ Κλεάνθης καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς καὶ Ἐκάτων.
ὅτι δὲ διδασκῆ ἐστὶ δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοῦς ἐκ φάλων.

Memoriam Hecatonis de virtutibus doctrinae praebet Arius
Didymus apud Stob. II 7, 5 b 3—5 p. 62, 7 sq. Wachsmuth
(fig. IV Fowler): (5 b 3) πασῶν δὲ τούτων τῶν ἀρετῶν τὸ τέλος

3 καὶ περὶ φάλους γίνονται om. B γίνονται secl. Cobet 6 cf. St.
v. frg. III 295 p. 72 10 κατὰ τὴν ἀρχαίαν (sc. ἕδοσιν) cf. Crönert,
Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. Wiss. (1904) p. 480 adn. 1; τὴν ἀρχὴν Hirzel,
Unters. zu Cic. philos. Schrift. II p. 492 adn. 1 11 τὸν] τὸ B πρακτικόν
ποιητέων (-ον BF) BP 12 ποιητέα BP ὑπομενετέα BP 13 ἐμμε-
νετέα P αἰρετῶς PFH αἰετῶς B 14 ὑπομενετικῶς P τὰ δὲ ὑπομενετικῶς
— τρέπεσθαι om. B 17 ὑπομενετέα P 20 cf. St. v. frg. III 223
p. 52 27 cf. St. v. frg. III 264 p. 64, 44

εἶναι τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν· ἐκάστην δὲ τούτου διὰ τῶν ἰδίων παρέχεσθαι τυγχάνοντα τὸν ἀνθρώπον. ἔχει γὰρ ὁμοίως παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεῖν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. καὶ (κατὰ) τὸ σύμφωνον καὶ τὸ ἐαυτῆς ἐκάστη τῶν ἀρετῶν πράττουσα παρέχεται τὸν ἀνθρώπον ἀκολούθως τῆ φύσει ζῶντα.

(5 b 4) ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τέχναις εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συννεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίγνεσθαι ταύταις οὐκ ἔτι τέχναις οὐσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινὰς ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγίγνομενας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀριότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος. ὥσπερ γὰρ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, οὕτω καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων. καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχύς τοῦ σώματος τόπος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόπος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ. ὥσπερ τε τὸ κάλλος τοῦ σώματος ἐστὶ συμμετρία τῶν μελῶν καθεστῶτων αὐτῷ πρὸς ἀλλήλα τε καὶ πρὸς τὸ ὅλον, οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος ἐστὶ συμμετρία τοῦ λόγου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ πρὸς (τὸ) ὅλον τε αὐτῆς καὶ πρὸς ἀλλήλα.

(5 b 5) πάσας δὲ τὰς ἀρετὰς, ὅσαι ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν. διαφέρειν δ' ἀλλήλων τοῖς κεφαλαίοις. φρονήσεως μὲν γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν, ὃ ποιητέον, προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὸ θεωρεῖν καὶ ἃ δεῖ ἀπονεμεῖν (καὶ ἃ δεῖ αἰρεῖσθαι καὶ

1 τούτου Heeren τούτων FP 5 ἀπονεμήσεις Canter ὑπονεμήσεις FP κατὰ add. Usener ἐαυτῆς Heine ἐξῆς FP 8 cf. St. v. frg. III 278 p. 68 τέχναις Hirzel (Unters. zu Cic. phil. Schr. II p. 481 adn. 1) et Philippson (Philol. LXXXV, 1930, p. 365 adn. 7) τελείας FP 10 ταύτας P ἐν pro ἐπὶ Meineke 18 ἢ μὴ pro καὶ μὴ Wachsmuth τε pro γε Davisius 21 μερῶν pro μελῶν Meineke 22 τὸ add. Mullach αὐτῆς Wachsmuth αὐτοῦ FP cf. St. v. frg. III 280 p. 69 28 καὶ ἃ δεῖ — ὑπομένειν add. Usener

ἃ δεῖ ὑπομένειν), χάριν τοῦ ἀδιαπτώτως πράττειν ὃ ποιητέον. τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστὶ τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετὰς, ἐνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμῶν ἀναστρέφεσθαι· καὶ ὁμοίως τὴν ἀνδρείαν προηγουμένως μὲν πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας· καὶ τὴν δικαιοσύνην προηγουμένως μὲν τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστη σκοπεῖν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον καὶ τὰ λοιπὰ. πάσας γὰρ τὰς ἀρετὰς τὰ πασῶν βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις. ὁμοίον γὰρ ἔλεγεν εἶναι ὁ Παναίτιος τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀρετῶν, ὡς εἰ πολλοῖς τοξόταις εἰς σκοπὸς εἴη κείμενος, ἔχοι δ' οὗτος ἐν αὐτῷ γραμμὰς διαφόρους τοῖς χρώμασιν· εἶθ' ἕκαστος μὲν στοχάζοιτο τοῦ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἦδη δ' ὁ μὲν διὰ τοῦ πατάξαι εἰς τὴν λευκὴν· εἰ τῶν γραμμῶν, ὁ δὲ διὰ τοῦ εἰς τὴν μέλαιναν, ἄλλος (δὲ) διὰ τοῦ εἰς ἄλλο τι χρῶμα γραμμῆς. καθάπερ γὰρ τούτους ὡς μὲν ἀνωτάτω τέλος ποιεῖσθαι τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἦδη δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τρόπον προτιθεσθαι τὴν τεῦξιν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἐστὶ κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῆ φύσει, τούτου δ' ἄλλον κατ' ἄλλην τυγχάνειν.

De hoc loco egimus p. I. 15. 39; de virtutibus cf. etiam frg. 2 et 3 et ea, quae infra p. 103 de Hecatonis opere Περὶ καθήκοντος adnotantur.

IV Περὶ παθῶν

frg. 9 (XVIII Fowler). Diog. Laert. VII 110 τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν.

Memoriam aliquam Hecatonis operis Περὶ παθῶν praebet Cicero Tusc. III 17: eius (frugalitatis vel temperantiae) enim

4 τὰ Heeren τὰς FP 9 ἀλλήλαις Usener ἀλλήλοισι FP 12 αὐτῷ Meineke αὐτῷ FP 13 τοῦ πατάξαι Usener τὸ ὑποτάξαι FP 15 δὲ add. Heeren τοῦ Usener τὸ FP 20 ἄλλον κατ' ἄλλον FP cf. Hirzel p. 434 adn. 1 et Philippson p. 358 ἄλλην κατ' ἄλλην Heine ἄλλον κατ' ἄλλον Canter 25 cf. St. v. frg. III 412 p. 99

videtur esse proprium motus animi appetentes regere et sedare semperque adversantem libidini moderatam in omni re servare constantiam, et *Tusc. IV 11—14; cf. supra p. 1 sq. 18 sq. De notione constantiae, quae est Graece εὐστάθεια, cf. etiam, quae supra p. 97, 2 Arius Didymus exhibet: τὰς ὁμῶς εὐσταθείς eqs. De hac re egimus p. 1 sq. et 17.*

V Περὶ καθήκοντος

frg. 10 (IX Fowler). Cic. off. III 63 Hecatonem quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere sapientis esse nihil contra mores, leges, instituta facientem habere rationem rei familiaris. neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis maximeque rei publicae. singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis.

frg. 11 (X Fowler). Cic. off. III 89—92 Plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum, sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere. in utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate. quaerit, si in mari iactura facienda sit, equine pretiosi potius iacturam faciat an servuli vilis. hic alio res familiaris, alio ducit humanitas. si tabulam de naufragio stultus arripuerit, extorquebitne eam sapiens, si potuerit? negat, quia sit iniurium. quid? dominus navis eripietne suum? minime, non plus quam [si] navigantem in alto eicere de navi velit, quia sua sit. quoad enim perventumst eo, quo sumpta navis est, non domini est navis, sed navigantium. (90) quid? si una tabula sit, duo naufragi eique sapientes, sibine uterque rapiat an alter cedat alteri? cedat vero, sed ei, cuius magis intersit vel sua vel rei publicae causa vivere. quid? si haec paria in utroque? nullum erit certamen, sed quasi sorte aut micando victus

10 de officio] de officiis p (cf. Cic. off. III 7) 22 cf. Carneadem apud Cic. republ. III 30 25 si ZLc sic p del. vulg. 26 perventumst Atzert perventum sit Z perventum est X Non. 28 sibine uterque Vict. sibi neuter Z c sibi uterque p

alteri cedit alter. quid? si pater fana expilet, cuniculos agat ad aerarium, indicetne id magistratibus filius? nefas id quidem est, quin etiam defendat patrem si arguatur. non igitur patria praestat omnibus officiis? immo vero, sed ipsi patriae conducit pios habere cives in parentes. quid? si tyrannidem occupare, si patriam prodere conabitur pater, silebitne filius? immo vero obsecrabit patrem, ne id faciat. si nihil proficiet, accusabit, minabitur etiam; ad extremum, si ad perniciem patriae res spectabit, patriae salutem anteponet saluti patris. (91) quaerit etiam, si sapiens adulterinos nummos acceperit imprudens pro bonis, cum id nescierit, soluturusne sit eos, si cui debeat, pro bonis. Diogenes ait, Antipater negat, cui potius assentior. qui vinum fugiens vendat sciens, debeatne dicere? non necesse putat Diogenes, Antipater viri boni existimat. hae sunt quasi controversa iura Stoicorum. in mancipio vendendo dicendane vitia, non ea, quae nisi dixeris, redhibeatur mancipium iure civili, sed haec, mendacem esse, aleatorem, furacem, ebriosum. alteri dicenda videntur, alteri non videntur. (92) si quis aurum vendens orichalcum se putet vendere, indicetne ei vir bonus aurum illud esse, an emat denario, quod sit mille denarium? perspicuum est iam et quid mihi videatur et quae sit inter eos philosophos, quos nominavi, controversia. De fragmentis 10 et 11 egimus p. 31. 59. 62. 69. 70. 81.

Fragmenta 12—14 Hecatonis nominatim allata ex eius opere Περὶ καθήκοντος sumpta esse probavimus p. 71.

frg. 12 (XXV Fowler). Sen. epist. 5, 7 Sed ut huius quoque diei lucellum tecum communicem, apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere. 'desines' inquit 'timere, si sperare desieris'.

frg. 13 (XXVI Fowler). Sen. epist. 6, 7 Interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecato-

12 vinum c Non. venenum Z p 14 controversa c controversiae Z p iura Z c et iura p iura om. c del. Atzert; ad 'controversa iura' cf. Cic. Mur. 28 controversum ius 18 cf. Carneadem apud Cic. republ. III 29 26 Hecatonem] catonem b, cf. frg. 14.

nem delectaverit dicam. 'quaeris', inquit 'quid profecerim? amicus esse mihi coepi'.

5 frg. 14 (XXVII Fowler). Sen. epist. 9, 6 Quaeris, quomodo amicum cito (sapiens) facturus sit: dicam, si illud mihi tecum conve-

nerit, ut statim tibi solvam, quod debeo, et quantum ad hanc epistulam, paria faciamus. Hecaton ait: 'ego tibi monstrabo amatorium sine medicamento, sine herba, sine ullius veneficae carmine: si vis amari, ama'.

De fragmentis 12—14 egimus p. 26. 54. 71.

10 Memoria Hecatonis Περὶ καθήκοντος operis passim Ciceronis libro de officiis tertio et Martini Bracarensis centoni Annaeano, Formulae vitae honestae, i. e. Senecae de officiis operi subest. In primis adnotanda est formulae notio ad Hecatonem a nobis

15 supra p. 48 relata atque etiam Graece apud Lucianum relecta. Cic. off. III 11—32; cf. supra p. 69. Cic. off. III 19—21 ut sine ullo errore diiudicare possimus, si quando cum illo, quod honestum intellegimus, pugnare id videbitur, quod appellamus utile, formula quaedam constituenda est; quam si sequemur

20 in comparatione rerum, ab officio numquam recedemus. (20) erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea . . . sed redeo ad formulam. (21) detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodum suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas,

25 quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. nam principio tollit convictum humanum et societatem.

Cf. etiam Sen. epist. 6, 6 Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset: vitae eius interfuit, secreta perspexit, 30 observavit illum, an ex formula sua viveret. Mart. Brac. form. 1 titulus autem libelli est formula vitae honestae.

2 coepi L om. P b 6 Hecaton LM Haec caton p b hec athon P, cf. frg. 12

Lucian. Hermotim. 76 εἰ τιμὴν ἐντετόχημας Στωϊκῶν τοιοῦτω καὶ Στωϊκῶν τῶ ἄκρω, οἷον μήτε λυπεῖσθαι μήθ' ἔφ' ἡδονῆς κατασπᾶσθαι μήτε δογλιζεσθαι, φθόρον δὲ κρείττονι καὶ πλούτου καταφρονοῦντι καὶ συνόλωσ εὐδαίμονι, ὅποσον χροῖ τὸν κανόνα εἶναι καὶ γνώ-

μονα τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου.

De omnibus his locis cf. supra p. 48. 51 sq. 54.

Cic. off. III 42; cf. supra p. 69.

Cic. off. III 49—55 (frg. VIII Fowler) Maneat ergo, quod turpe sit, id numquam esse utile, ne tum quidem, cum id, quod utile esse putes, adipiscare; hoc enim ipsum, utile putare quod turpe sit, calamitosum est. (50) sed incidunt, ut supra dixi, saepe causas, cum repugnare utilitas honestati videatur, ut animadvertendum sit, repugnetque plane an possit cum honestate coniungi. eius generis hae sunt quaestiones: si exempli gratia vir bonus Alexandria Rhodum magnum frumenti numerum advexerit in 15 Rhodiorum inopia et fame summaque annonae caritate, si idem sciat complures mercatores Alexandria solvisse navesque in cursu frumento onustas petentes Rhodum viderit, dicturusne sit id Rhodiis an silentio suum quam plurimo venditurus? sapientem et bonum virum fingimus; de eius deliberatione et consultatione 20 quaerimus, qui celaturus Rhodios non sit, si id turpe iudicet, sed dubitet, an turpe non sit. (51) in huiusmodi causis aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo; Antipatro omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor novit, emptor ignoret, Diogeni venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere et, quoniam vendat, velle quam optime vendere. „advexi, exposui, vendo meum non pluris quam ceteri, fortasse etiam minoris, cum maior est copia; cui fit iniuria?“ (52) exoritur Antipatri ratio ex altera parte: „quid 30 ais? tu, cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis et ea habeas principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines, quid iis adsit commoditatis et copiae?“ respondebit Diogenes fortasse 35

sic: „aliud est celare, aliud tacere, neque ego nunc te celo, si tibi non dico, quae natura deorum sit, qui sit finis bonorum, quae tibi plus prodessent cognita quam tritici vilitas. sed non, quicquid tibi audire utile est, idem mihi dicere necesse est.“ (53)

5 „immo vero [inquiet ille] necesse est, si quidem meministi esse inter homines natura coniunctam societatem.“ „memini“, inquiet ille, „sed num ista societas talis est, ut nihil suum cuiusque sit? quod si ita est, ne vendendum quidem quicquam est, sed donandum.“ vides in hac tota disceptatione non illud dici „quam-

10 vis hoc turpe sit, tamen, quoniam expedit, faciam,“ sed ita expedire, ut turpe non sit, ex altera autem parte, ea re, quia turpe sit, non esse faciendum. (54) vendat aedes vir bonus propter aliqua vitia, quae ipse novit, ceteri ignorent, pestilentes sint et habeantur salubres, ignoretur in omnibus cubiculis apparere ser-

15 pentes, (sint) male materiatae et ruinosae, sed hoc praeter dominum nemo sciat; quaero, si haec emptoribus venditor non dixerit aedesque vendiderit pluris multo quam se venditurum putarit, num id iniuste aut improbe fecerit? „ille vero,“ inquit Antipater. „quid est enim aliud erranti viam non monstrare,

20 quod Athenis execrationibus publicis sanctum est, si hoc non est, emptorem pati ruere et per errorem in maximam fraudem incurrere. plus etiam est quam viam non monstrare; nam est scientem in errorem alterum inducere.“ (55) Diogenes contra „num te emere coegit, qui ne hortatus quidem est? ille, quod

25 non placebat, proscripsit, tu, quod placebat, emisti. quod si qui proscribunt villam bonam beneque aedificatam non existimantur fefellisse, etiam si illa nec bona est nec aedificata ratione, multo minus, qui domum non laudarunt. ubi enim iudicium emptoris est, ibi fraus venditoris quae potest esse? sin autem dictum non

30 omne praestandum est, quod dictum non est, id praestandum putas? quid vero est stultius quam venditorem eius rei, quam

3 vilitas *vulg.* utilitas *cō* 5 immo . . . necesse est *c p s om.* Z
 inquiet ille *c s om.* Z p 12 *cf. Carneadem apud Cic. republ. III 29*
 15 sint *add. Sab. alii post materiatae et p om.* Z c

vendat, vitia narrare? quid autem tam absurdum quam si domini iussu ita praeco praedicet: domum pestilentem vendo?“

De hoc loco egimus p. 70.

Cic. off. III 71 quocirca astutiae tollendae sunt eaque malitia, quae vult illa quidem videri se esse prudentiam, sed abest ab ea distatque plurimum. *Cf. etiam III 57 et 68 et supra p. 62. 70.*

Cic. off. III 92—95 pacta et promissa semperne servanda sint. *De hoc loco egimus p. 64 sq. et 70; cf. etiam Cic. off. I 31—32 (p. 64).*

Cic. off. III 96 in eisdem (quattuor fontibus honestatis) versemur, cum docebimus, ea, quae videantur esse utilia neque sint, quam sint virtutis inimica. ac de prudentia quidem, quam vult imitari malitia, itemque de iustitia, quae semper est utilis, disputatum est. reliquae sunt duae partes honestatis, quarum altera in animi excellentis magnitudine et praestantia cernitur, altera in conformatione et moderatione continentiae et temperantiae.

Cf. etiam Mart. Brac. form. 1 (virtutum) prima est prudentia, secunda magnanimitas, tertia continentia, quarta iustitia. singulae igitur his officiis, quae subter annexa sunt, honestum ac bene moratum virum efficiunt.

form. 10 si quis ergo vitam suam ad utilitatem non tantum propriam sed et multorum inculpabiliter ascisci desiderat, hanc praedictarum virtutum formulam pro qualitatibus temporum, locorum, personarum atque causarum . . . mediocritatis tramite teneat. *De his locis cf. supra p. 36. 41. 43. 46. Totum Martini Bracarenensis libellum Seneca intercedente pendere ex Hecatonis opere Περὶ καθήκοντος supra p. 26 et 55 iudicavimus.*

Cic. off. III 113 fuit . . . stulta calliditas, perverse imitata prudentiam. *De hoc loco egimus p. 61 et 71.*

Cic. off. III 118 neque enim bonitas nec liberalitas nec comitas esse potest, non plus quam amicitia, si haec non per se expetantur, sed ad voluptatem utilitatemve referantur.

De parographis 117—118 egimus p. 71 et 83.

VI Περὶ χαρίτων

Hecatonem peculiare Περὶ χαρίτων opus scripsisse supra p. 73 sq. demonstravimus. Hoc opere Seneca in libris de beneficiis passim usus esse videtur.

5 frg. 15 (XI Fowler¹). Sen. benef. I 3, 2—9 Quorum (beneficio-
rum) quae vis quaeve proprietas sit, dicam, si prius illa, quae
ad rem non pertinent, transilire mihi permiseris, quare tres Gra-
tiae et quare sorores sint, et quare manibus inplexis, et quare ri-
dentes et iuvenes et virgines solutaque ac perlucida veste. (3)
10 alii quidem videri volunt unam esse, quae det beneficium, alte-
ram, quae accipiat, tertiam, quae reddat; alii tria beneficiorum
esse genera, promerentium, reddentium, simul accipientium red-
dentiumque. (4) sed utrumlibet ex istis iudica verum: quid ista
15 nos scientia iuvat? quid ille consertis manibus in se redeuntium
chorus? ob hoc, quia ordo beneficii per manus transeuntis nihilo
minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam
interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret et vices servat. in eo
est aliqua tamen maioris dignatio sicut promerentium. (5) voltus
hilari sunt, quales solent esse, qui dant vel accipiunt beneficia;
20 iuvenes, quia non debet beneficiorum memoria senescere; vir-
gines, quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta; in quibus
nihil esse adligati decet nec adstricti: solutis itaque tunicis utun-
tur; perlucidis autem, quia beneficia conspici volunt. (6) sit ali-
quis usque eo Graecis emancipatus, ut haec dicat necessaria; ne-

9 et iuvenes *add. Gertz* (V) et quare iuvenes et virgines et ridentes
soluta S 10 videri *del. Haebelin* 14 redeuntium] *reducitur ab Arnim*
chorus (sororum) *Gertz* 17 in eo *Madvig* ideo O adeo ω 18 maior
his N³ maior iis *Fowler* 19 hilari NR hilares R² S² O hilaris S *Gertz*

1) *Amplior est Fowler quam ego ante ea, quae pro fragmento 15 dedi, etiam exscripta paragrapho 1: Is perdet beneficia, qui cito se perdidisse credit; at qui instat et onerat priora sequentibus, etiam ex duro et inmemori pectore gratiam extundit. non audebit adversus multa oculos ad tollere; quocumque se convertit memoriam suam fugiens, ibi te videat: beneficiis illum tuis cinge. Quae tamen cum argumento paragraphorum sequentium ad Hecatonem referendarum necessario non cohaerent.*

mo tamen erit, qui etiam illud ad rem iudicet pertinere, quae nomina illis Hesiodus inposuerit. Aglaïen maximam natu adpellavit, mediam Euphrosynen, tertiam Thaliā. horum nominum interpretationem, prout cuique visum est, deflectit et ad rationem aliquam conatur perducere, cum Hesiodus puellis suis, quod voluit, nomen inposuerit. (7) itaque Homerus uni mutavit, Pasitheatē adpellavit et in matrimonium promisit, ut scias non esse illas virgines Vestales. inveniam alium poetam, apud quem praecingantur et spissis aut Phryxianis prodeant. ergo et Mercurius una stat, non quia beneficia ratio commendat vel oratio, sed quia pictori ita visum est. (8) Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est et in imam penetrans veritatem, qui rei agenda causa loquitur et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur, totum librum suum his ineptiis replet, ita ut de ipso officio dandi, accipiendi, reddendi beneficii pauca admodum dicat; nec his fabulas, sed haec fabulis inserit. (9) nam praeter ista, quae Hecaton transscribit, tres Chrysippus Gratias ait Jovis et Eurynomes filias esse.

frg. 16 (XII Fowler). Sen. benef. II 18, 1—2 Quodcumque ex duobus constat officium, tantundem ab utroque exigit: qualis pater esse debeat, cum inspexeris, scies non minus operis illic superesse, ut dispicias, qualem esse oporteat filium; sunt aliquae partes mariti, sed non minores uxoris. (2) in vicem ista, quantum exigunt, praestant et parem desiderant regulam, quae, ut ait Hecaton, difficilis est; omne enim honestum in arduo est, etiam quod vicinum honesto est; non enim tantum fieri debet, sed ratione fieri. hac duce per totam vitam eundem est, minima maximaque ex huius consilio gerenda; quomodo haec suaserit, dandum.

2 Aglaïen *Gertz* aglae NR Eglē V Aegle P Aegle G Egle MS, cf. *Verg. catal.* 9, 60 *Hes. theog.* 909 7 *Hom. E* 269 promisit] produxit GP 11 cf. *St. v. frg. II* 1082 p. 316 15 officio *Gertz* beneficio O ratione *vulg.* 21 illic V illi O tibi *suprascr.* N³ 29 dandum ||| N dandum (est et accipiendum) *Gertz*

frg. 17 (XIII Fowler). Sen. benef. II 21, 3—4 Est aliquis dignus, a quo beneficium accipiam, sed danti nociturum est; ideo non accipiam, quia ille paratus est mihi cum incommodo aut etiam periculo suo prodesse. . . (4) ineptum et frivolum hoc Hecaton ponit exemplum Arcesilai, quem ait a filio familiae adlatam pecuniam non accepisse, ne ille patrem sordidum offenderet.

frg. 18 (XIV Fowler). Sen. benef. III 18, 1 Quamquam quaeritur a quibusdam, sicut ab Hecatore, an beneficium dare servus domino possit. sunt enim, qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitatur et ferre opem iubet; ministerium esse servi, quem condicio sua eo loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, inputet superiori.

frg. 19 (XV Fowler). Sen. benef. VI 37, 1 Callistratum aiunt (ita certe Hecaton auctor est), cum in exilium iret, in quod multos cum illo simul seditiosa civitas et intemperanter libera expulerat, optante quodam, ut Atheniensibus necessitas restituendi exules esset, abominatum talem reditum.

De fragmentis 15—19 egimus p. 72.

Memoria Hecatonis Περὶ χάριτων operis in Senecae libris de beneficiis subesse videtur his locis:

I 5—9, 2 beneficii definitioni et interpretationi (cf. p. 79),

porro quaestionibus hisce:

I 9, 3—10 quibus beneficia demus (cf. p. 80)

I 11—14 quae beneficia danda sint (cf. p. 80)

II 9—10; 14—15; 17 quemadmodum dandum sit beneficium (cf. p. 80)

II 18, 2—19, 1 (frg. XII Fowler) Haec (ratio) autem hoc primum censebit non ab omnibus accipiendum. (3) a quibus ergo accipiemus? ut breviter tibi respondeam: ab his, quibus dedissemus. videamus, num etiam maiore dilectu quaerendus est, cui debe-

amus, quam cui praestemus. nam ut non sequantur ulla incommoda (secuntur autem plurima), grave tamen tormentum est debere, cui nolis; contra incundissimum ab eo accepisse beneficium, quem amare etiam post iniuriam possis, ubi amicitiam alioqui iucundam causa fecit et iustam. illud vero homini verecundo et probro miserrimum est, si eum amare oportet, quem non iuvat. (4) totiens admoneam necesse est non loqui me de sapientibus, quos, quidquid oportet, et iuvat, qui animum in potestate habent et legem sibi, quam volunt, dicunt, quam dixerunt, servant, sed de imperfectis hominibus honestam viam sequi volentibus, quorum adfectus saepe contumaciter parent. (5) itaque eligendum est, a quo beneficium accipiam; et quidem diligentius quaerendus beneficii quam pecuniae creditor. huic enim reddendum est, quantum accepi, et, si reddidi, solutus sum ac liber; at illi et plus solvendum est, et nihilo minus etiam relata gratia cohaeremus; debeo enim, cum reddidi, rursus incipere, manetque amicitia; <et ut in amicitiam> non reciperem indignum, sic ne in beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur. (6) 'non semper' inquit 'mihi licet dicere: nolo; aliquando beneficium accipiendum est et invito. dat tyrannus crudelis et iracundus, qui munus suum fastidire te iniuriam iudicaturus est: non accipiam? eodem loco latronam pone, piratam, regem animum latronis ac piratae habentem: quid faciam? parum dignus est, cui debeam?' (7) cum eligendum dico, cui debeas, vim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit. si liberum est tibi, si arbitrii tui est, utrum velis an non, id apud te ipse perpendes; si necessitas tollit arbitrium, scies te non accipere, sed parere. nemo id accipiendo obligatur, quod illi repudiare non licuit; si vis scire, an velim, effice, ut possim nolle. (8) 'vitam tamen tibi dedit'. non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur; si servasti me, non ideo servator es. venenum aliquando pro remedio fuit; non ideo numeratur inter salubria. quaedam prosunt nec obligant: tuber

4 alioqui Lipsius alicui 0 17 et (itaque Gertz) ut in amicitiam add. Haase
28 in id O. in del. Muret enim id Agricola 14 servatoris O corr.

quidam tyranni gladio divisit, qui ad occidendum eum venerat; non ideo illi tyrannus gratias egit, quod rem, quam medicorum manus reformidaverant, nocendo sanavit. (19, 1) vides non esse magnum in ipsa re momentum, quoniam non videtur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit; casus enim beneficium est, hominis iniuria.

Praeterea II 21, 1—2 Hecatonis memoria subesse videtur. De his locis egimus p. 81.

Deinde accedunt Annaeana ex Hecatone probabiliter suspensa:

10 II 22 hilares accipiamus profitentes gaudium (cf. p. 80).

II 31—35 eum, qui libenter accipit, beneficium reddidisse (cf. p. 82).

III 18, 2—22 (frg. XIV Fowler) Praeterea servum qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est iuris humani; 15 refert enim, cuius animi sit, qui praestat, non cuius status. nulli praeclosa virtus est; omnibus patet, omnes admittit, omnes invitavit et ingenuos et libertinos et servos et reges et exules; non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est. quid enim erat tuti adversus repentina, quid animus magnus promitteret sibi certum, 20 si virtutem fortuna amitteret? (3) si non dat beneficium servus domino, nec regi quisquam suo nec duci suo miles; quid enim interest, quali quis teneatur imperio, si summo tenetur? nam si servo, quominus in nomen meriti perveniat, necessitas obstat et patiendi ultima timor, idem istuc obstat et ei, qui regem 25 habet, et ei, qui ducem, quoniam sub dispari titulo paria in illos licent. atqui dant regibus suis, dant inperatoribus beneficia: ergo et dominis. (4) potest servus iustus esse, potest fortis, potest magni animi: ergo et beneficium dare potest; nam et hoc virtutis est. adeo quidem dominis servi beneficia possunt dare, ut ipsos 30 saepe beneficii sui fecerint.

et suprascr. ut obsis N³ 5 quia O divisit G² qui V 13 ante praeterea lacunam statuit Lipsius, § 2 et 3 commutat Sonntag (p. 27) 19 animus magnus promitteret sibi certum, si virtutem fortuna amitteret Gertz animus magnum promitteret sibi, si certam virtutem fortuna mitteret O 29 adeo quidem V ad. qui NRP ad. quia M adeoque qui G adeoque N²P²F

(19, 1) non est dubium, quin servus beneficium dare possit cui- libet; quare ergo non et domino suo possit? 'quia non potest' inquit 'creditor domini sui fieri, si pecuniam illi dederit. alioqui cottidie dominum suum obligat: peregrinantem sequitur, aegro ministrat, rus eius labore summo colit; omnia tamen ista, quae 5 alio praestante beneficia dicerentur, praestante servo ministeria sunt. beneficium enim id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare; servus autem non habet negandi potestatem; ita non praestat, sed paret, nec id se fecisse iactat, quod non facere non potuit.' (2) iam sub ista ipsa lege vincam et eo perducam ser- 10 vum, ut in multa liber sit; interim dic mihi, si tibi ostendero aliquem pro salute domini sui sine respectu sui dimicantem et confossum vulneribus reliquias tamen sanguinis ab ipsis vitalibus fundentem et, ut ille effugiendi tempus habeat, moram sua morte quaerentem, hunc tu negabis beneficium dedisse, quia servus 15 est? (3) si tibi ostendero aliquem, ut secreta domini prodat, nulla tyranni pollicitatione corruptum, nullis territum minis, nullis cruciatibus victum avertisse, quantum potuerit, suspiciones quaerentis et inpendisse spiritum fidei, hunc tu negabis beneficium domino dedisse, quia servus est? (4) vide, ne eo maius sit, quo 20 rarius est exemplum virtutis in servis, eoque gratius, quod, cum fere invisita inperia sint et omnis necessitas gravis, commune servitutis odium in aliquo domini caritas vicit. ita non ideo beneficium non est, quia a servo profectum est, sed ideo maius, quia 25 detertere ab illo ne servitus quidem potuit.

(20, 1) errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat, quominus inpetu suo utatur et ingentia agat et in infini- 30 tum comes caelestibus exeat. (2) corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; hoc emit, hoc vendit; interior illa pars manci-

5 ministrat, rus eius labore *Madvig* ministrat (—atur N — atur R) eius laborem O eum V m. e. laborem suo tollit *Pinc.*

pio dari non potest. ab hac quidquid venit, liberum est; nec enim aut nos omnia iubere possumus aut in omnia servi parere coguntur: contra rem publicam imperata non facient, nulli scelere manus commodabunt.

5 (21, 1) quaedam sunt, quae leges nec iubent nec vetant facere; in iis servus materiam beneficii habet. quam diu praestatur, quod a servo exigere solet, ministerium est; ubi plus, quam quod servo necesse est, beneficium est; ubi in adfectum amici transit, desinit vocari ministerium. (2) est aliquid, quod dominus praestare servo debeat, ut cibaria, ut vestiarium; nemo hoc dixit
10 beneficium; at indulget, liberalius educavit, artes, quibus eruduntur ingenui, tradidit: beneficium est. idem e contrario fit in persona servi: quidquid est, quod servilis officii formulam excedit, quod non ex imperio, sed ex voluntate praestatur, beneficium est, si modo tantum est, ut hoc vocari potuerit quolibet
15 alio praestante.

(22, 1) servus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercennarius est. quemadmodum ille beneficium dat, ubi plus praestat, quam
20 <in> quod operas locavit, sic servus: ubi benevolentia erga dominum fortunae suae modum transit et altius aliquid ausus, quod etiam felicius natis decori esset, spem domini antecessit, beneficium est intra domum inventum. (2) an aecum videtur tibi, quibus, si minus debito faciant, irascimur, non haberi gratiam, si plus debito solitoque fecerunt? vis scire, quando non
25 sit beneficium? ubi dici potest: 'quid, si nollet'? ubi vero id praestitit, quod nolle licuit, voluisse laudandum est. (3) inter se contraria sunt beneficium et iniuria; potest dare beneficium domino, si a domino iniuriam accipere. atqui de iniuriis dominorum in servos qui audiat positus est, qui et saevitiam et libidinem et in praebendis ad victum necessariis avaritiam con-
30 pescat. quid ergo? beneficium dominus a servo accipit? immo homo ab homine. (4) denique, quod in illius potestate fuit, fecit:

17 cf. St. v. frg. III 351 p. 86 19 in add. cō 21 et spem O et del. Haase

beneficium domino dedit; ne a servo acceperis, in tua potestate est. quis autem tantus est, quem non fortuna indigere etiam infimis cogat?

De III 18, 2—22 egimus p. 82; de III 21, 2 cf. etiam p. 54 et 79. Aliae etiam nunc quaestiones Annaeanae Hecatonem perquam redolent, quae a Seneca Hecatonem reddente partim textu continuo
5 absolvuntur, partim nobis ex variis Senecae locis colligendae sunt, cum Hecatonis sententiae passim interrumpantur ipsius Senecae opinionibus.

III 29, 1—2; 35; 36, 1—2: an aliquando liberi maiora beneficia
10 dare parentibus suis possint, quam acceperint (cf. p. 82).

IV 1—2; 10, 1—2: an beneficium dare et invicem gratiam referre per se res expetendae sint (cf. p. 83).

IV 26—27, 3; 29: an vir bonus daturus sit beneficium ingrato
15 sciens ingratum esse: (cf. p. 83).

IV 33—34, 2: si nescis, utrum ingratus sit an gratus, exspectabis, donec scias, an dandi beneficii tempus non amittes (cf. p. 84).

IV 34, 3—35: si promiseris te daturum beneficium et postea ingratum esse scieris, dabis an non (cf. p. 84).

IV 40: an beneficium utique reddendum sit (cf. p. 84).
20

V 2—6: an turpe sit beneficiis vinci (cf. p. 84).

V 7—11: an possit aliquis sibi beneficium dare, an debeat referre sibi gratiam (cf. p. 84).

V 12, 3—14: dicitur nemo ingratus esse (cf. p. 84).

V 20, 6—23; VII 24—25, 2: sunt, qui numquam iudicent esse
25 repetendum (cf. p. 85).

VI 2; 4: an beneficium eripi possit (cf. p. 85).

VI 7—11: an ei debeatur aliquid, qui nobis invitatus profuit (cf. p. 85).

VI 12—18: si quis sua nobis causa profuit, eum debeatur aliquid
30 (cf. p. 85).

VI 25; (37, 1 = frg. 19); 37, 3—38, 3: nimis grati, qui aliquid incommodi precari solent iis, quibus obligati sunt, aliquid ad-

2 indigere N³ indicere NRP 3 infimis GV infirmis O

versi, in quo affectum memorem accepti beneficii approbent (cf. p. 85).

VII 14—16, 4: an qui omnia fecit, ut beneficium redderet, reddiderit (cf. p. 86).

5 VII 16, 5—21: an, quod beneficium quis a sapiente accepit, reddere debeat, si ille desiit esse sapiens et in malum versus est (cf. p. 86).

VII Περὶ παραδόξων

10 frg. 20 (XIX Fowler). Diog. Laert. VII 124 εἴχεται τε, φασίν, ὁ σοφὸς αἰτούμενος τὰ ἀγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν, καθά φησι Ποσειδάσιος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ καθηρόντων καὶ Ἐκάτων ἐν τρίτῳ Περὶ παραδόξων.
De Hecatonis Περὶ παραδόξων opere egimus p. 89.

VIII Χρεῖαι

15 frg. 21 (XXIII Fowler). Diog. Laert. VI 4 κρείττον ἔλεγε (Ἀντισθένης), καθά φησιν Ἐκάτων ἐν ταῖς Χρεῖαις, εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπροσθέν· οἱ μὲν γὰρ νεκροῦς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν.

20 frg. 22 (XX Fowler). Diog. Laert. VI 32 φωνήσας ποτὲ (Διογένης) “ὡς ἄνθρωποι” συνελθόντων καθέκετο τῇ βακτηρίᾳ εἰπὼν “ἀνθρώπους ἐκάλεσα, οὐ καθάρματα”, ὡς φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Χρειῶν.

25 frg. 23 (XXI Fowler). Diog. Laert. VI 95 οὔτις (Μητροκόλης) τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα κατακάων, ὡς φησιν Ἐκάτων ἐν πρώτῳ Χρειῶν, ἐπέλεγε “τάδ’ ἔστ’ ὀνείρων νυκτέρων φαντάσματα”, οἷον λῆρος.

frg. 24 (XXII Fowler). Diog. Laert. VII 26 ἐρωτηθεὶς (Ζήνων),

10 τὰ ἀγαθὰ] τὰγαθὰ BH 11 ἐν Γ F τω γ’ H ἐν τρίτῳ Cobet ἐν γ’ B, cf. Diog. Laert. VII 103 (frg. 5) 21 ὡς φησιν Ἐκάτων om. F 24 κατακάων F κατακαίων Cobet 25 cf. trag. frgm. adesp. 285 Nauck νυκτέρων Nauck νεκτέρων codd. 26 οἷον λῆρος secl. Cobet 27 cf. St. v. frg. I 285 p. 65

διὰ τί ἀσθηρὸς ὢν ἐν τῷ πότῳ διαχεῖται, ἔφη· “καὶ οἱ θερμοὶ μικροὶ ὄντες βρεχόμενοι γλυκαίνονται.” φησὶ δὲ καὶ Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Χρειῶν ἀνίστασθαι αὐτὸν ἐν ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις.

frg. 25 (XXIV Fowler). Diog. Laert. VII 172 φησὶ δὲ ὁ 5 Ἐκάτων ἐν ταῖς Χρεῖαις εὐμόρφον μειρακίον εἰπόντος “εἰ δ’ εἰς τὴν γαστέρα τύπτων γαστρίζει, καὶ ὁ εἰς τοὺς μηρούς τύπτων μηρίζει” ἔφη (Κλεάνθης) “οὐ μὲν τοὺς διαμηρισμοὺς ἔχε, μειράκιον· αἱ δ’ ἀνάλογοι φωναὶ τὰ ἀνάλογα οὐ πάντως σημαίνουσι τὰ πράγματα.” 10

Fragmenta 26 et 27 ex Hecatonis opere, quod Χρεῖαι inscribitur, sumpta esse videntur (cf. p. 91).

frg. 26 (XXVIII Fowler). Diog. Laert. VII 2 Ἐκάτων δὲ φησὶ καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος ἐν πρώτῳ Περὶ Ζήνωνος χρηστηριασμένου αὐτοῦ, τί πράττων ἀριστα βιώσεται, ἀποκρίνασθαι τὸν θεόν, 15 εἰ συγχρωτίζοιτο τοῖς νεκροῖς· ὁθεν ξυνέντα τὰ τῶν ἀρχαίων ἀναγινώσκειν.

frg. 27 (XXIX Fowler). Diog. Laert. VII 181 Ἐκάτων δὲ φησὶν ἐλθεῖν αὐτὸν (Χρύσιππον) ἐπὶ φιλοσοφίαν τῆς οὐσίας 20 αὐτοῦ τῆς πατρῴας εἰς τὸ βασιλικὸν ἀναληφθεῖσης.

De fragmentis 21—27 egimus p. 90.

2 μικροὶ ὄντες] οἱ ὄντες B 5 cf. St. v. frg. I 613 p. 137 δὲ δ] δ’ ὁ BH 9 αἱ δ’ ἀνάλογοι — πράγματα secl. Cobet 10 καὶ πράγματα P, in B rasura ante περ. 13 cf. St. v. frg. I 1 p. 3 14 χρηστηριαζομένου PF 18 cf. St. v. frg. II 1 p. 2 19 ἐλθεῖν] ἤξεν BPF

Comparatio numerorum

Fowler	Gomoll	Fowler	Gomoll	Fowler	Gomoll
I	6	XI	15	XXI	23
II	8	XII	16 et p. 106	XXII	24
III	7	XIII	17	XXIII	21
IV	p. 95	XIV	18 et p. 108	XXIV	25
V	3	XV	19	XXV	12
VI	4	XVI	2	XXVI	13
VII	5	XVII	1	XXVII	14
VIII	p. 101	XVIII	9	XXVIII	26
IX	10	XIX	20	XXIX	27
X	11	XX	22		

Lebenslauf

Ich, Heinz Gomoll, bin am 14. April 1907 in Essen als Sohn des Dipl.-Ing. Johannes Gomoll und Frau Charlotte, geb. Henckel, geboren. Meine Konfession ist evangelisch. Nach neunjährigem Besuch der gymnasialen Abteilung der Goetheschule in Essen erhielt ich dort am 11. März 1925 das Reifezeugnis. Dann studierte ich klassische Philologie und Germanistik, und zwar drei Semester in München, ein Semester in Berlin und fünf Semester in Bonn. Ich hörte bei folgenden Professoren: Bickel, Herter, W. Jaeger, Jensen, Marx, Noack, Norden, Rehm, Rothstein, Schwartz, Schwyzer, Stroux, Weymann †, v. Wilamowitz-Moellendorf †, Wolters; Bach, Enders, Hempel, Kutscher, Mausser, Neckel, Petersen, Fr. Strich, Walzel; Becher †, Behn, Dyroff, Geysler, Liebert, Pfänder, Vierkandt. Drei Semester war ich ordentliches Mitglied des philologischen Seminars in Bonn unter Leitung der Herren Professoren Bickel, Jensen und Marx. Am 14. Dez. 1929 bestand ich die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Am 1. April 1930 trat ich als Studienreferendar in den Vorbereitungsdienst für das höhere Lehramt ein. Zum 1. Okt. 1931 gab ich diese Laufbahn auf, da sie durch die preußische Notverordnung vom 14. Sept. 1931 völlig aussichtslos geworden ist. Die mündliche Doktorprüfung fand am 22. Febr. 1933 statt.

Allen meinen Lehrern spreche ich meinen wärmsten Dank aus, vor allem aber Herrn Prof. Jensen und Herrn Prof. Bickel, auf dessen Anregung hin die vorliegende Arbeit entstanden ist.