

## Zu den Briefen des Seneca.

---

Nachdem durch Gertz und Koch die Kritik der philosophischen Schriften des Seneca grossentheils eine festere Basis und damit einen frischen Anstoss erhalten, hat der hospitiator der Apocolocyntosis den in Trier versammelten Philologen durch eine vielversprechende Probe Hoffnung auf eine neue Ausgabe der Briefe gemacht. Ich will meinen Dank für die interessante Gabe durch einige anspruchslose Beiträge zur Reinigung des Textes bezeugen, die ich vor Allen der freundlichen Erwägung dessen empfehle, welcher sie veranlasst hat.

epist. XIV 2 (90), 45 p. 20, 18 B. 'sed quamvis egregia illis' (den Menschen des goldenen Zeitalters) 'vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes . . . . non enim dat natura virtutem, ars est bonum fieri. illi quidem non aurum nec argentum nec perlucidos <lapis in> ima terrarum faece quaerebant parcebantque adhuc etiam mutis animalibus: tantum aberat, ut homo hominem non iratus, non timens, tantum *spectaturus* occideret.' Kinder und Naturforscher tödten wohl Thiere, um zu sehen, wie sie inwendig aussehen, aber auf den Menschen hat sich diese wissbegierige Mordlust doch selbst bei den grausamen Römern schwerlich erstreckt. Der Verfasser fährt bald darauf (p. 20, 19) fort: 'quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant. *multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit an nesciat.*' Also das ist charakteristisch für den Unterschied zwischen jener noch uncivilisirten Zeit und der späteren Cultur, dass man damals die Sünde nicht kannte, während man jetzt nicht etwa bloss im Affect, sondern aus Gefallen am Bösen, mit Bewusstsein sündigt. In diesem Sinne schrieb Seneca: 'tantum *peccaturus* occideret.'

XIV 4, (92) 16 p. 32, 9 B. Man sagt, elend könne zwar der nicht sein, der im Besitz der Tugend sei, aber auch nicht ganz glücklich (beatissimus), wenn er Gesundheit u. dergl. entbehre. Dagegen wendet Seneca ein, der Abstand von beatus zu miser sei viel grösser, als der von beatus zu beatissimus. Wenn also die virtus das Schwerere leiste, zu verhindern, dass der Glückselige miser werde, so müsse

es ihr ein leichtes sein, jene kleine Differenz auszugleichen. Er leugnet, dass es ein Mehr oder Weniger des *summum bonum* geben könne. Also ist Anstoss zu nehmen an Folgendem: 'nam quemadmodum incommodorum onere usque ad miserum non deprimitur' (beatus), 'sic commodorum inopia non deducitur a beatissimo, sed tam sine commodis beatissimus est, quam non est sub incommodis miser, aut potest illi eripi bonum suum, si potest minui'. Es ist in selbständigem Satz zu schreiben: 'haut' (wie einige Handschriften bei Fickert haben) 'potest illi eripi bonum suum' (oder wohl vielmehr *summum*), 'si non potest minui.' eben dieses *si non* steht im Argenteratensis. Dass aber das *summum bonum* nicht durch widrige Umstände verringert werden könne, wird an dem Beispiel der Sonne und der entgegenstehenden Wolken klar gemacht.

Hauptthema des 94. Briefes, XV 2, ist der Beweis, dass die praktische Philosophie (*praecepta*) dem Menschen unentbehrlich sei. Wir bedürfen einer Stimme, welche uns zuflüstert: du brauchst die, welche das Volk gross und glücklich nennt, nicht zu beneiden, der Beifall, den ein Anderer erntet, braucht dich nicht in deiner Gemüthsruhe zu stören, 'non est quod tibi tranquillitatis tuae fastidium faciat ille *sub illis* fascibus purpura cultus' (60 p. 56, 4 B). Statt des offenbar corrupten 'sub illis' schlägt Bücheler 'supinus' vor, nicht sehr einleuchtend, weder paläographisch noch stilistisch. Ich vermuthe einen Ablativ, der den beiden folgenden gleichsteht, also: 'sigillis fascibus purpura cultus.'

XV 2 (94), 74 p. 59, 11 B. Wer auf dem Gipfel irdischen Glückes steht, denkt ganz anders von seiner Stellung als die Andern: 'nam quae aliis excelsa videntur, ipsis praerupta sunt.' Sie fürchten den Wechsel, der eigene Glanz ist ihnen verhasst; sie preisen die Unabhängigkeit stiller Musse. 'tunc demum videas philosophantis metu et aegrae fortunae sana consilia' — sehr hart und dunkel. Im Argenteratensis und Bambergensis steht *metus*. Viel klarer wird Alles, wenn man nach 'philosophantis' stark interpungirt und dann fortfährt: 'metus (Genetiv) et aegrae fortunae sana consilia. nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona, ita melius in malis sapimus, secunda rectum auferunt.'

Dass mehrfach in den Episteln der Gedankengang durch einzelne Sätze unterbrochen wurde, hat schon Haase (praef. p. V f.) bemerkt. Er hält sie für spätere Zuthaten des Verfassers, theils vorläufig hingeworfen, theils zur Einfügung an ihrem Ort bereits redigirt, aber bei der Herausgabe nach seinem

Tode an falscher Stelle eingeschoben. Zu der zweiten Kategorie scheint mir folgende Stelle zu gehören, XIV 3 (91), 9 p. 23, 23 B. Die Verheerung von Lugudunum durch eine Feuersbrunst veranlasst das Thema: 'nihil nobis inprovisum esse debet' (p. 22, 4). In jedem Augenblick müssen wir auf jähen Sturz alles Bestehenden gefasst sein. 'quotiens Asiae, quotiens Achaiae urbes uno tremore ceciderunt? . . . frequenter nobis nuntiati sunt totarum urbium interitus, et nos, inter quos ista frequenter nuntiantur, quota pars omnium sumus? *consurgamus itaque adversus fortuita, et quidquid inciderit, sciamus non esse tam magnum quam rumore iactetur.*' Aber wie folgt denn dieser Trost und diese Erhebung aus den vorhergehenden schonungslosen Versicherungen, dass auch das Aergste jeder Zeit geschehen könne und dass man sich darauf in Gedanken einrichten müsse? 'tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur, nec quantum frequenter evenit, sed quantum plurimum potest evenire, praesumamus animo, si nolumus opprimi nec illis inusitatis velut novis obstupefieri' (p. 23, 13 ff.). Und so geht es weiter. Alles Irdische ist dem Untergange geweiht, dem Wechsel preisgegeben, nicht nur Menschenwerk, sondern auch die Werke der Natur: 'inter peritura vivimus' (p. 25, 1). Vieles ist eingestürzt, um herrlicher wieder aufzustehn: so wird man auch Lugudunum wieder herstellen, aber auch das wird nicht für die Ewigkeit sein. Städte wie Menschen sind dem Schicksale unterworfen, es macht keinen Unterschied zwischen hoch und niedrig: 'inpares nascimur, pares morimur (p. 26, 5) . . . nemo in crastinum sui certior (26, 11) . . . omnibus eadem sunt' (26, 21). Wie kann man sich dieses Loos erleichtern? durch Gleichmuth. Nichts von Allem, was den Menschen für ein Uebel gilt, ist unerträglich: nur durch das Geschwätz der Menge wird uns die Furcht davor erregt. 'ex consensu istis metus est. sic mortem times quomodo famam' (p. 27, 2). Aber wer wird sich vor Worten und vor dem Gerede der Leute fürchten? 'quemadmodum famam extimistis sine causa, sic et illa, quae numquam timeretis, nisi fama iussisset. numquid detrimenti faceret vir bonus *iniquis rumoribus sparsus?*' (p. 27, 10). Und hier ist jener verlorene Satz (p. 23, 23) einzufügen: '*consurgamus itaque adversus fortuita, et quidquid inciderit, sciamus non esse tam magnum quam rumore iactetur.*' Hieran schliesst sich ganz glatt (p. 27, 10): 'ne morti quidem hoc apud nos noceat, et haec malam olitionem habet. nemo eorum, qui illam accusant, expertus est.'

Ein zweites Beispiel findet sich in der folgenden Epistel,

epist. XIV (92) 10 p. 30, 13 B. Die Ansicht des Antipater, dass auch die externa zu einer Erhöhung der beata vita, wenn auch nur in geringem Maasse beitragen, wird von § 5 p. 29, 2 B. an widerlegt. Wenn man sich mit der blossen honestas nicht begnügen wolle, so könne man nur an zweierlei Zuthaten denken: entweder beschauliche Ruhe, (*quies, ἀσχηλία*) oder Lust. Jene sei selbstverständlich für den Weisen ('*utcumque recipi potest*'). Die voluptas aber sei vielmehr ein Gut für das Vieh. Damit füge man zu dem Vernünftigen, der honestas, ein Unvernünftiges: '*adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum.*' Selbst in dem unvernünftigen Theil des menschlichen Geistes sei nur die verächtlichere Seite den Lüsten ergeben, die von den Affecten bewegte noch eher des Mannes würdig. Wenn man also die Vernunft mit jenen niedrigen, thierischen Trieben verbinde, werde die sapientia zu einem Doppelwesen wie die Scylla: '*prima hominis facies . . . postrema immani corpore pistrix.*' Aehnlich werde die virtus ('*prima ars hominis*') mit dem werthlosen Fleisch ('*inutilis caro et fluida*') verbunden (p. 30, 10—12 B.): '*virtus illa in lubricum desinit, et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtextitur.* (p. 30, 14—17) *quae invenietur tam discors inter se iunctura corporum? fortissimae rei inertissima adstruitur; severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta.*' Dieser natürliche Zusammenhang wird aber gestört durch einen nach 'adtextitur' (p. 30, 12) eingeschobenen Satz, welcher die Wirkungen der Ruhe und der Lust einander gegenüberstellt. Das konnte geschehen, wo nach Erledigung der quies die Verwerflichkeit und Schädlichkeit der voluptas an sich darzustellen war. Man verbinde: (p. 29, 8) '*alterum illud, voluptas, bonum pecoris est: adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum.* (p. 30, 12—14) *illa utcumque altera quies nihil quidem ipsa praestabat animo, sed impedimenta removebat: voluptas ultro dissolvit et omne robur emollit.* (p. 29, 10—12) *ad hanc vitam facit titillatio corporis: quid ergo dubitatis dicere bene esse homini, si palato bene est?*'

Dagegen glaube ich an zwei andern Stellen derselben Epistel Bemerkungen eines philosophischen Lesers zu erkennen. Der Weise, so heisst es § 4 p. 28, 22, kann zum glückseligen Leben Nichts vermessen: '*quid potest desiderare is, cui omnia honesta contingunt?*' Unmöglich können non honesta zum optimus status beitragen. '*et quid turpius stultiusve quam bonum rationalis animi ex inrationalibus nectere? quidam tamen augeri summum bonum iudicant, quia parum plenum sit fortuitis repugnan-*

*tibus*. Antipater quoque inter magnos sectae huius auctores aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum.' Diejenigen, welche eine Erhöhung des höchsten Gutes in dem Mangel an widerstrebenden Zufälligkeiten finden, leugnen ja eben dasselbe, was auch Seneca widerlegen will, Antipater aber u. A. annimmt, dass *fortuita*, d. h. externa, die dem Zufall unterworfen sind, das glückliche Leben oder das höchste Glück vermehren. So wird p. 32, 23 der, welcher der Gesundheit eine Wirkung auf die Stimmung des Weisen zuerkennt, ('qui dicat sapientem corpore parum prospero usum nec miserum esse nec beatum') getadelt: 'exaequat enim *fortuita* virtutibus et tantundem tribuit honestis quam honestate carentibus'. Auch der Ausdruck in jenem Satze ist nicht ohne Anstoss: 'augeri' und 'quia' widerstreben einander. Was meinen eigentlich jene 'quidam'? Das höchste Gut werde erhöht dadurch, dass (eo quod) es von störenden Zufälligkeiten wie jene externa möglichst frei sei? Dies ist aber nicht immer der Fall und liegt nicht in der Macht des Weisen: also war *si* statt *quia* zu erwarten. Die Bemerkung kann durch den oben besprochenen Satz p. 33, 7: 'haut potest illi eripi bonum summum, si non potest *minui*' hervorgerufen sein.

Weiter unten, § 13 p. 31, 10 B., soll bewiesen werden, dass Gesundheit kein Gut an sich, ebensowenig wie z. B. ein reines Kleid, obwohl es anzulegen gut und passend sei. Nicht in der Sache liege das Gute, sondern in der Handlung des Auswählens. Dasselbe gelte vom Körper, den die Natur dem Geist wie ein Kleid umgegeben habe (p. 31, 10). Ich werde Gesundheit und Kraft für den Körper wählen, wenn es mir verstattet wird, gut aber wird dieses mein Urtheil über jene Dinge sein, nicht sie selbst (p. 31, 13—15). Dazwischen steht p. 31, 10: '*quis autem umquam vestimenta aestimavit arcula? nec bonum nec malum vagina gladium facit.*' Hier wird ja das ganze Gleichniss verschoben. Die Lade, in welcher die Kleider liegen, kann doch nicht verglichen werden mit dem Geist, welchen der Körper als Kleid umgiebt. Gegen das folgende Gleichniss von Schwert und Scheide ist an sich nichts zu sagen. Aber überhaupt ist nicht davon die Rede, dass jene äusseren Zuthaten den Geist des Weisen würdiger oder besser machen, sondern dass sie seine Glückseligkeit erhöhen.

Leipzig, October.

O. Ribbeck.