

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 24 (1978)

Artikel: Lucretius ethicus
Autor: Schmid, Wolfgang
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660758>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

IV

WOLFGANG SCHMID

LUCRETIUS ETHICUS

Die vielleicht beste zusammenfassende Darstellung des lukrezischen Gedichtes, die das neunzehnte Jahrhundert hervorgebracht hat: die von W. Y. Sellar¹, hat eines ihrer vier dem Dichter gewidmeten Kapitel «The philosophy of Lucretius», ein anderes «The religious attitude and moral teaching of L.» betitelt, eine Unterscheidung, die nicht nur — objektiv — in der Tatsache begründet ist, dass die Ethisches berührenden Passagen nun einmal ausserhalb der eigentlichen Thematik stehen²: Sellar, der neben das «moral teaching» auch noch das «moral painting» stellt, geht im zweiten der beiden genannten Kapitel stärker literarhistorisch vor, behandelt da insbesondere manches von dem, was für die spätere römische Dichtung von Horaz bis Juvenal und darüber hinaus hat bedeutsam werden können. Vom «moral teaching» oder gar «moral painting» hebt sich ab das, was C. Bailey — z.B. in den «Prolegomena» seines grossen Kommentars — die «moral theory» nennt, wobei er selbst zugibt, dass diese im Werk nur von Zeit zu Zeit hervortrete («it emerges from time to time»); in der Tat sind die

¹ *The Roman Poets of the Republic* (Oxford³ 1889), 280-407.

² Das darf man trotz der bekannten Interdependenz von Ethik und Physik in Epikurs Philosophie sagen.

Zeugnisse, die er aus dem lukrezischen Gedicht zu seinem instruktiven « general account » der epikureischen Ethik beitragen kann, aufs Ganze gesehen nicht eben zahlreich — wohl niemand wird einen andern Befund erwartet haben. Als Probleme, an die der Titel meines Beitrags in erster Linie denken lässt, dürften wohl besonders die der diatribenhaften Darstellung ethischer Gehalte gelten können, die — über das von Oltramare¹ und anderen Festgestellte hinaus — seit den sechziger Jahren in steigendem Maße die Forschung beschäftigt haben². Ich selbst werde eine Art Mittelweg einschlagen: ich werde zwar nur die beiden vor allem in Frage kommenden, in innerer Beziehung stehenden Lehr- und Sinnzusammenhänge der lukrezischen « moral theory », nämlich:

(A) die Empfehlung des einfachen Lebens gemäss der Natur, sowie

(B) die Zurückweisung des « unbegrenzten Begehrens »

behandeln³, aber es in einer Weise tun, die sich bewusst bleibt, dass beide gewissermassen die bedeutsamen systematischen Grundelemente im Kontext dessen sind, was man abkürzend « die lukrezische Diatribe » nennen kann. Die unterschiedliche Gewichtung, die ich den beiden Teilen gebe, erklärt sich leicht: bei (A) kommt es vor allem darauf an, dem von Lukrez in lateinische Verse gebrachten Grundprinzip der epikureischen Ethik die richtige Textform zu geben, die in den heutigen

¹ Vgl. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine* (Genève 1926), 111 ff.; seine Anregungen weiterführend P. VALLETTE, « Lucrèce et la diatribe », in *REA* 42 (1940), 532 ff.

² Vgl. den knappen und doch originellen Kommentar von E. J. KENNEY (ed.), *Lucretius. De rerum natura. Book III* (Cambridge 1971), 17 ff. und *passim*, sowie noch ganz zuletzt Barbara P. WALLACH, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death* (Leiden 1976) (mit umfassender Bibliographie, in der der beträchtliche Zuwachs von Spezialarbeiten zur lukrezischen Diatribe gut überschaubar ist).

³ Zur Funktion der Ethik als « Heilerin der Begierden » bei Lukrez auch M. ROZELAAR, *Lukrez — Versuch einer Deutung* (Amsterdam 1943), 144 ff.

Ausgaben leider noch immer verfehlt wird, und was sonst beizusteuern ist, muss sich für diesmal Kürze gefallen lassen; hingegen macht (B) zunächst die Rekonstruktion eines gemein-epikureischen Lehrzusammenhangs notwendig, der trotz der Möglichkeit eines Anknüpfens an wertvolle Erkenntnisse einer Epikurabhandlung C. Dianos¹, die von der Lukrezzerklärung offensichtlich zu wenig zur Kenntnis genommen worden sind, ohne ein weiteres Ausholen kaum darstellbar ist: man wird es mir, denke ich, zugutehalten, wenn ich dabei eine Weile stärker von Lukrez weg- und zu Epikur hinführe, als es einem Lukrez-Colloquium auf den ersten Blick vielleicht lieb ist. Immerhin wird, so hoffe ich, durch den scheinbaren Umweg sich am Ende bei aller Kürze eine gewisse Perspektive für die Gesamtproblematik des « Lucretius ethicus » gewinnen lassen.

Ehe wir mit dem ersten Sinnzusammenhang der lukrezischen « moral theory » beginnen können, sollte zunächst der wichtige Passus aus dem Anfang des dritten Proöms kurz besprochen werden, der die bedeutsame Aussage des Dichters über die *aurea dicta* des Meisters enthält (III 10 ff.): ... *tuisque ex, inclute, chartis, | floriferis ut apes in saltibus omnia libant, | omnia nos itidem depascimur aurea dicta, | aurea eqs.* Kürzlich hat J. H. Waszink in seiner inhaltsreichen und fesselnden Studie *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*² die Stelle erneut diskutiert und sich bei dieser Gelegenheit auch mit seinem Landsmann P. H. Schrijvers auseinandergesetzt³. Waszink hält an der traditionellen Auffassung fest, wonach der Dichter als Dichter, eben im Sinne des bekannten Topos, sich hier mit μέλισσαι ἀνθολογούμεναι

¹ « La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni », in *Giorn. Crit. della Filos. Ital.* (1942), 121 ff. = *Scritti Epicurei* (Firenze 1974), 269 ff.; im folgenden wird nach dem Neudruck zitiert.

² Rhein.-Westfäl. Akad. der Wissensch., Vorträge, G 196 (Opladen 1974).

³ Vgl. sein Buch: *Horror ac Divina Voluptas* (Amsterdam 1970), 36 Anm. 18; dazu auch ders., « Eléments psychagogiques dans l'œuvre de Lucrèce », in *Actes du VIII^e Congrès, Ass. G. Budé* (Paris 1969), 370-376.

vergleiche ; dabei sieht er sich zuletzt zu der Deutung gedrängt ¹, Lukrez wolle sagen, er schöpfe den goldenen Honig der *aurea dicta* — und das seien eben die *Κύρια δόξα* (*Ratae Sententiae*) — aus den 37 Büchern *Περὶ φύσεως* (*ibid.*, 22 in Verbindung mit S. 31). Ich sehe da Schwierigkeiten, denn es lässt sich doch wirklich nicht annehmen, dass sich die Substanz der *Ratae Sententiae* in nennenswertem Maße aus dem (wie immer zu bestimmenden) Physikwerk habe gewinnen lassen, dem Lukrez vorwiegend folgt. Schrijvers hat das Verdienst, das Vorliegen des traditionellen Bildes vom Dichter als Biene an unserer Stelle, an der ja gar nicht vom « Abweiden » (Aus-lesen) poetischer Stoffe, sondern philosophischer Texte die Rede ist, in Frage gestellt und sich um eine neue Erklärung bemüht zu haben, die jetzt auf die « Anverwandlung » des den Schriften Epikurs Entnommenen durch den Epikurjünger überhaupt abzielen scheint ². Ich kann freilich gewisse Bedenken dagegen, dass dabei *depasci* eine Art Entsprechung sein soll zum *perpotare* in dem bekannten Bechervergleich I 937 ff. (als Gegensatz zum Verwerfen der epikureischen Doktrin, dem *expuere ex animo rationem* II 1041), nicht ganz unterdrücken. Lässt sich die Symbolik des Honigs in III 11 f. wirklich mit derjenigen von I 937 ff. in eins sehen ³ ? Meine eigene Auffassung ist die folgende : Wenn man *nobis* in *tu patria nobis | suppeditas praecepta* (III 9 f.) auf die Epikureer im allgemeinen bezieht ⁴, muss man es gewiss auch mit *depascimur* so halten, aber man sollte dann wohl an die Zusammenstellung philosophischer Anthologien :

¹ Vgl. auch eine relativ ähnliche Äusserung bei O. RIBBECK, *Geschichte der römischen Dichtung* I (Stuttgart 1887), 276.

² Vgl. P. H. SCHRIJVERS, « *Eléments psychagogiques...* », 372 f.: « le poète désigne l'assimilation de la doctrine épicurienne... » samt dem folgenden Kontext und ders., *Horror...*, 36 Anm. 18.

³ Gegen diese « unification » zweier in Wahrheit doch verschiedener Vergleiche wendet sich schon J. H. WASZINK, *Biene und Honig...*, 22 Anm. 37.

⁴ Vgl. u.a. schon W. E. LEONARD — S. B. SMITH, ed. with comm. (Madison 1942), 422 zu Lucr. III 9.

der Ἐπικούρου φωνάί, durch die Epikureer denken; ich folge H. Usener und R. Philippson gegen E. Bignone und andere darin, sogar die *Ratae Sententiae* — von anderen epikureischen Spruchsammlungen gar nicht zu reden! — als nicht von Epikur selbst zusammengestellt anzusehen. (In der Vorgeschichte des Begriffs «Florilegium» darf unser Lukrezpassus als Fall einer aus der ursprünglichen Symbolik dann sekundär erwachsenen Neuprägung nicht fehlen¹). Es liegt nahe, die *aurea dicta* bei Lukrez als von der Sache her verwandt neben die bekannte — später erfolgte — Titelgebung χρυσᾶ ἔπη im pythagoreischen Bereich zu halten². Damit soll nun nicht gesagt sein, dass unbedingt nur an den besonders geschätzten Katechismus — eben die *Ratae Sententiae* — zu denken ist (vgl. auch Lucr. V 50 ff. und VI 24; beide Male ohne das charakterisierende Beiwort *aurea*). Epikur, unter dessen Augen die früheste Spruchsammlung, der Katechismus, wohl schon entstanden ist, hat ja generell gesagt, man solle «nimmermehr aufhören, τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνάς sich vorzusagen» (*Gnom. Vat.* 41). — Was soll das alles an dieser Stelle, gewissermassen zur Vorbereitung meiner Betrachtung des «Lucretius ethicus»? Nun, bei der Beantwortung der Frage nach der Provenienz der Elemente eigentlicher «moral theory» bei Lukrez sind die Ergebnisse der Forschungen P. Rabbows³ zur epikureischen Psychagogik nicht ausser Acht zu lassen: es ist keine Frage, dass auch relativ schwierige Inhalte der so erstaunlichen memorierenden Beherrigungsakte dem wahren Epikureer jederzeit «griffbereit», «zuhanden» (πρόχειρα) gewesen sind. Das kann doch nicht ganz unwichtig sein für etwaige Überlegungen zur Problematik der Annahme sogenannter «Vorlagen»

¹ Dies scheint bei A. S. F. GOW — D. L. PAGE (edd.), *Hellenistic Epigrams* II (Cambridge 1965), 594 mit Anm. 2, verkannt zu sein.

² Vgl. A. ERNOUT — L. ROBIN (Kommentar) zu III 12.

³ Vgl. sein Buch: *Seelenführung* (München 1954), 127 ff.; 336 ff.; dazu W. SCHMID, *Epikur*, in *RAC* 5 (1962), 743 ff.; P. H. SCHRIJVERS, «Eléments psychagogiques...», 370 ff.

in den ethischen Partien. Dies der Grund, weshalb ich es für legitim hielt, die nach ihrem Sinn manchmal etwas verkannte Aussage des Dichters über die *aurea dicta* hier überhaupt einzubeziehen, eben als Äusserung aus Lukrezens eigenem Munde zur Bedeutung der philosophischen —vorwiegend ethischen— Anthologien. Wir werden darauf später zurückkommen¹. Zunächst wenden wir uns nun dem zweiten Proöm zu, aus dem wir nur das in unserem Zusammenhang Wichtigste vorführen können².

A. DIE EMPFEHLUNG DES EINFACHEN LEBENS GEMÄSS DER NATUR

Aus der diatribenhaften Gestaltungsform des zweiten Proöms (II 1-61) hebt sich in V. 16 ff. leicht erkennbar heraus der die Grundprinzipien der ethischen Lehre Epikurs vermittelnde Komplex 16-23, von dem der letzte Vers (23) ganz ungezwungen wieder zum Ton der Diatribe zurücklenkt. Dass die Verse 17-19 die Entsprechung zum μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε παράττεσθαι κατὰ ψυχὴν des *Menoikeusbriefs* (Diog. Laert. X 131) sind sowie 20 f. mit *quae demant cumque dolorem* sich auf die παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαιρέσις von *Rat. Sent.* 3 bezieht, bedürfte hier kaum einer näheren Ausführung, wäre nicht die erstaunliche Tatsache zu vermelden, dass unter allen Ausgaben von K. Lachmann bis Konrad Müller keine anzutreffen ist, in der es nicht in Textgestaltung oder beigegebener Erklärung oder in beidem irgendwo haperte: eben deshalb müssen wir die das Fundament der Ethik gebenden Lukrezverse

¹ Vgl. *infra* S. 155 f.

² Für die allgemeinen Probleme dieses Proöms seien genannt: W. SCHMID, « Lukrez über die Mächtigen und ihre Ängste », in *Symbola Coloniensia I. Kroll oblata* (Köln 1949), 101 ff.; A. GRILLI, in *SIFC* 29 (1957), 259 ff.; R. VISCHER, *Das einfache Leben* (Göttingen 1965), 71 ff.; G.-B. CONTE, in *Maia* 18 (1966), 338 ff.; Barbara P. WALLACH, « Lucretius and the Diatribe, De rerum natura II, 1-61 », in *Gesellschaft. Kultur. Literatur. Rezeption und Originalität... Beiträge L. Wallach gewidmet* (Stuttgart 1975), 49 ff.

hier doch behandeln. Ein detaillierteres Eingehen auf Textkritik ist dabei nicht möglich, aber es muss doch wenigstens meine Position deutlich werden, schon um eine weitere Epikur-reminiszenz richtig zu bestimmen, über die es Zweifel geben könnte. Etwaige Hemmungen gegenüber meiner Textbehandlung lassen sich durch Leos Hinweise auf das gerade für die Lukrezüberlieferung so bedeutsame Problem der « graphischen Variante » leicht beschwichtigen¹; auch sollte bedacht werden, dass die Aussprache des herzustellenden Dativs *cui* von derjenigen der indefiniten Partikel *qui*, die an unserer Stelle unbrauchbar ist, nicht sehr verschieden gewesen zu sein scheint. Für die Verse 16-23 darf ich hier wohl den von meiner Deutung vorausgesetzten Text voranstellen :

16 ... nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare nisi ut, cui^a (naturae !)
corpore seiunctus dolor absit, menti^b fruatur (sc. natura)
iucundo sensu cura semota metuque ?

20 *ergo corpoream ad naturam pauca videmus*
esse opus omnino, quae demant cumque dolorem.
delicias quoque uti multas substernere possis^c,
gratius interdum neque natura ipsa requirit,
si non aurea sunt iuvenum simulacra eqs.

^a *qui* trad.: *cui* Avancius *quoi* Gifanius *cum* Lambinus

^b *mente* trad.: *menti* (genit.) Lachmann *mensque* Marullus

^c *possint* trad.: *possis* Postgate, *Corp. poet. Lat.*² (1905), p. 30 in *app. crit. ad Lucr. II 21-23*; *de distinctione et interpretatione necessaria haud omnimodo cum eo congrua* cf. W. Schmid, in *MH* 36 (1979)

Bei dieser richtigen Textgestaltung kommt besonders klar heraus, dass das μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν das dringende Desiderat der *natura* ist (Vers 17-19). Dies richtig erkannt zu haben ist das Verdienst H. A. J. Munros, dem später Bignone² folgte; beide haben ihrer richtigen Einsicht

¹ Vgl. Fr. LEO, *Plautinische Forschungen* (Berlin² 1912), 304 Anm. 4 (« *mensque* ist eine Änderung, *mentis* nicht »).

² Vgl. « Osservazioni sul Proemio del libro secondo di Lucrezio », in *Mélanges Bidez* (Bruxelles 1934), 19 f.; dazu ders., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro I* (Firenze 1936), 317 mit Anm. 2.

aber insofern geschadet, als sie zugleich für *ut qui* eintraten, das doch bei angenommener Beziehung von *fruatur* auf die *natura* einen harten Subjektswechsel ergibt. Ein Vorzug von *cui* ist auch der, die Vorbedingung für die geistige ἡδονή recht gut syntaktisch unterzuordnen¹. Dass sich der Übergang von der allgemeinen zur spezifisch menschlichen Natur schon bei Epikur leicht vollzieht, ist offenkundig und tritt auch in der epikureischen Fassung der Oikeiosislehre — oder in den Ansätzen zu ihr² — in Erscheinung: je nachdem nimmt φύσις durchaus die Bedeutung « menschliche Natur » an; das braucht nicht so deutlich erkennbar zu sein wie etwa bei Polystratos, col. 23 a, 7 ff.: τὸ μὴ δύνασθαι διαγνῶναι, τί ἡ φύσις ἡμῶν αὐτῆ ζητεῖ τέλος, vielmehr denke ich hier auch an Fälle wie *Gnom. Vat.* 37: ἀσθενῆς ἡ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακόν, οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν κτλ. Ich möchte annehmen, dass Cicero auch in dem nicht durch Griechisches gedeckten Stück von Fr. 67 Us. (= Cic. *Tusc.* III 18, 41) ganz wörtlich übersetzt hat: *fore ut natura... dolore careat*³. Bemerkte sei noch, dass die Verbindung *incundo sensu* mit dem Genitiv *menti* (bzw. *mente*) durchaus nicht anstößig ist, man mag etwa *Fragm. Comparetti = Ethica Epicurea* col. 6, 12 Sch.: ἀπ' ἐπαισθημάτων τῶν τοῦ χαίροντος vergleichen.

Nun kommen die eigentlichen Schwierigkeiten, die im Grunde nur die Verse 22 f. betreffen: Welch ein Wirrwarr von Dissensen der Exegese! Ist Vers 22 (*delicias quoque uti eqs.*) noch zum Vorhergehenden zu ziehen? Wenn ja, hat *uti... pos-*

¹ Hier sei an die treffende Formulierung von C. BAILEY in *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford 1928), 505 erinnert, aus der er freilich als Lukrezeditor keine Folgerungen gezogen hat: « ... the conception of the blessed life, whose end is the health of the body and tranquillity of the mind, the latter being the direct outcome of the former. »

² H. STECKEL, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust* (Diss. Göttingen 1960), 19 ff.

³ Vgl. auch die Wiederherstellung der bei Usener angetasteten Überlieferung durch M. POHLENZ — R. WESTMAN (ed. Teubn.) sowie B. EINARSON — Ph. H. DE LACY (ed. Loeb) im Falle von Plutarch, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 7, 1091 A (Epic. Fr. 423, p. 283, 18 Usener).

sint finalen bzw. konsekutiven oder konzessiven Sinn ? Oder ist der Vers konzessiver Vordersatz zum Folgenden ? Was ist überhaupt das Subjekt zu *possint* ? Ist scharfe Interpunktion hinter *dolorem* (21) oder aber hinter *possint* (22) oder gar hinter *interdum* (23) anzusetzen ? Ist in Vers 23 *neque natura ipsa requirit* etwa gar eine Art Parenthese ? Wie steht es mit *interdum*, das so verschieden beurteilt wird ? Hier hängt wirklich eins am andern ; es ist schwer, dies in der nun einmal gebotenen knappen Zusammenfassung gut sichtbar zu machen. Als vielleicht wichtigsten Punkt möchte ich vor allem betonen, dass die *pauca*, als die ποιητικά der katastematischen Lust, ganz gewiss nicht auch noch die ἐπιτερπεῖς κινήσεις — eben die ποικίλματα — produzieren können ; die *deliciae* (τερπνά) können hier kaum von etwas anderem als von Bewegungslust gesagt sein. Munro, nicht selten ein wirklich scharfsinniger Interpret, vollbrachte an unserer Stelle (22) das Wunder, die Subjekte zu *possint*, die auch nach seiner Meinung nicht die *pauca* sein konnten, aus den folgenden *aurea... simulacra* (24) eqs. gewinnen zu wollen. Das wird man nicht mitmachen und lieber ehrlich feststellen : ein Subjekt zu *possint* ist weit und breit nicht in Sicht. Remedur kann da nur die zweite Person des Singulars schaffen (*possis*), was die Zahl der acht überlieferten Du-Anreden des Diatribenstils im vorliegenden Proöm (vgl. II 4 ; 5 ; 9 ; 36 ; 40 ; 41 ; 44 ; 53) in nicht unerwünschter Weise um eine weitere vermehren würde : 4 *careas* ; 5 *tua sine parte pericli* ; 9 *queas*, nun also 22 *possis*, 36 *iacteris* usf. Aber, wohlgemerkt, nicht dies ist der Grund, der die Änderung erforderlich macht. — Auf die Gesamtauffassung ist von nicht geringem Einfluss auch die Bedeutung, die man dem *interdum* (23) gibt ; die beiden Verfasser des mit Recht beliebten französischen Kommentars, Ernout und Robin, lassen ihre Divergenz in dieser Frage bis in Ausgabe und Kommentar hinein sichtbar werden. Hier vermag E. Löfstedt, *Syntactica* II (Paris 1933), 305 Anm. 1 weiterzuhelfen, auf den ich jetzt leider nur verweisen kann ; übrigens geht dieser selbst auf unsere Lukrezstelle nicht ein,

aber sein Material wird manchem — wie schon mir — die Zuversicht stärken, hier in Vers 23 für *interdum* nicht mit der Bedeutung « zuweilen, von Zeit zu Zeit, ἐνίοτε » zu rechnen, sondern vielmehr mit der anderen, grundsätzlich auch denkbaren *interim*, « unterdessen » (= *interea*). Dass die von uns angenommene Verwendung des *interdum* ein leicht volkstümliches Timbre hat, braucht ebensowenig zu stören wie z.B. ein — an sich ebenfalls leicht volkstümlich getöntes — *vivitur* (= *si vive*) bei Horaz, *Carm.* II 16, 13. Nach diesen Vorbemerkungen über *possis* und *interdum* kann ich mit einem (gelegentlich nur paraphrasierenden) Übersetzungsversuch aufwarten, an den sich dann die notwendigen Bemerkungen zur Klärung und Entscheidung sachlicher Fragen — darunter auch derjenigen der Annahme bzw. Zurückweisung von philosophischen Parallelen aus dem *Menoikeusbrief* — besser werden anschliessen lassen.

Ich setze wieder ein bei Vers 16: « Vernehmlich begehrt die Natur nichts anderes als, bei Freisein von körperlicher Unlust, im Besitz geistiger Lustempfindung zu sein, gelöst von Sorge und Furcht. Somit sehen wir, dass für die körperliche Natur nur wenig, eben das der Beseitigung der Unlust Dienende, vonnöten ist. Magst du auch noch zahlreiche Genüsse hinzubringen können: die Natur selbst verlangt vorerst (d.h. solange die eingetretene Befriedigung des Zustands der ἐνδεια anhält!) keinerlei¹ Lustzuwachs, wenn (*cum* Vers 29), in Ermangelung eines veritablen Banketts à la Alkinoos in kostbarer Umgebung und festlicher Regie (Vers 24 ff. *si non... nec... nec... eqs.*), eine Gruppe im Grünen... hingelagert, ein Picknick ohne allen Aufwand veranstaltet, das von Wetter und Jahreszeiten begünstigt ist... ». Man sieht: bei der hier voraus-

¹ Über *neque* als aus der älteren Sprache bekanntes Äquivalent von *non* vgl. schon Munro *ad loc.*; ob man, ähnlich wie in dem von Munro u.a. genannten Fall VI 1214, hier Nähe zum Gebrauch von *neque* im Sinne von « auch nicht » oder « nicht einmal » (dazu etwa E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae* (Uppsala 1911), 88 f.) statuieren soll, bleibe dahingestellt.

gesetzten Exegese bekommt *requirit* in dem Satz *neque natura ipsa requirit* (23) endlich mit *gratius* wieder ein Objekt, das ihm z.B. bei der jetzt oft akzeptierten Erklärung H. Dillers entzogen wird (insofern da *gratius* als Adverb zu *delicias... substernere possint* treten soll). « Die Gewöhnung an einfache Lebensführung macht uns gegenüber reichen Genüssen aufnahmefähiger, wenn sie von Zeit zu Zeit an uns herantreten »: nur dies möchte Diller¹, unter Hinweis auf *Ep. ad Men.* 131 (τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένοις κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι), als erforderlichen Sinn des Passus gelten lassen. Eine solche diätetische Gesundheitsregel, deren freilich trivialere Variante etwa bei Celsus I 1, 2 vorliegt (*interdum in convictu esse, interdum se ab eo retrahere; modo plus iusto, modo non amplius adsumere*), ist im Kontext zwar denkbar, aber zur unmittelbaren Fortführung des Fundamentalen doch weniger geeignet als ein Hinweis darauf, dass die gerade erwähnten Variationen der Lust nicht etwa eine Steigerung der Lust bedeuten: *Rat. Sent.* 18: οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται (vgl. auch *Ep. ad Men.* 128), sowie Fr. 417 p. 281, 21 Us.: ὡς τῆς φύσεως ... περαιτέρω ... προελθεῖν οὐκ ἐώσης κατὰ μέγεθος. Unmerklich vollzieht sich dann schon mit dem *si*-Satz (24) der Übergang — oder sagen wir: die Rückkehr — von der « Theorie » (16 *fin.*- 23) zur freien diatribenhaften Form, die nun die für den *Menoikeusbrief* so bezeichnende Gegenüberstellung von πολυτέλεια und ἀπλή διαίτα² anschaulich werden lässt in der Antithese « Festbankett in raffiniert luxuriösem Milieu » — « schlichtes Mahl unter anziehenden Umständen in der freien Natur ». Zu beidem soll noch wenig bemerkt werden, vor allem das, was die letzten, hier zu nennenden Spezialbehandlungen von

¹ *Kleine Schriften* (München 1971), 517 mit — nicht unproblematischer — Annahme einer Entsprechung von *gratius* bei Lukrez und κρεῖττον im *Menoikeusbrief*.

² Vgl. *Ep. ad Men.* 130-132 (dort zuletzt auch πολυτελής τράπεζα).

Ronconi ¹ und B. P. Wallach ² zu ergänzen oder zu modifizieren vermag.

Zunächst zur *Odysseereminiszenz* VII 100 ff. (II 24 ff.). Dass gerade diese der Episode von Odysseus bei Alkinoos entstammende Homerzitierung schon in der Auseinandersetzung Epikurs mit dem frühen Aristoteles vorkam, war eine These Bignones ³, die sich freilich bis heute nicht wirklich hat durchsetzen können. Hätte Bignone im vollen Umfang seiner Anschauungsweise recht, so müsste man damit rechnen, dass Lukrez im zweiten Proöm, mehr oder weniger frei paraphrasierend, einem bestimmten Epikurtext folgte (wohl-gemerkt: nicht etwa nur den *Sprüchen* und dem *Menoikeusbrief*). Im Gegensatz zu solchen Vorstellungen pflegt man heute eher zu betonen, dass die Phäakenlegende nachweislich in der stoisch-kynischen Tradition eine Rolle gespielt hat, wo sie freilich eine gewisse Deformation erfuhr in dem Sinne, dass nun die Schwelgerei wichtiger wurde als der märchenhafte Zauber des epischen Prunks. Bei Lukrez ist in erster Linie auf die πολυτέλεια von Kunstentfaltung und Kunstdarbietung Wert gelegt, die immerhin edler sind als τρυφή (mögen sie auch in der bekannten — hier II 20 ff. nur der Sache nach vorkommenden, nicht *expressis verbis* genannten — epikureischen Klassifizierung der Begierden zu den ἐπιθυμίαι οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι zählen). Ich habe bei meiner Wiedergabe des Kontextes (vgl. *supra* S. 132) die Paraphrase «Bankett à la Alkinoos» gewählt um anzudeuten, dass die Homerreminiszenz als solche sich durchaus mit der Annahme einer aktuellen Anspielung auf römische Herrensitze der Zeit verträgt. Unter einer Voraussetzung freilich nur: dass man für Italien etwa seit der zweiten Hälfte des 1. vorchristl. Jahrhunderts

¹ A. RONCONI, *Interpreti latini di Omero* (Torino 1973), 33 f.

² B. P. WALLACH, *art. cit.* (*supra* S. 128 Anm. 2), 49 ff.; dazu auch G.-B. CONTE, «Υψος e diatriba nello stile di Lucrezio», in *Maia* 18 (1966), 338 ff.

³ E. BIGNONE, *L' Aristotele perduto...* I 317, mit Anm. 1.

mit dem Vorhandensein von bronzenen Lychnouchoi — vergoldeten oder solchen in heller, unpatinierter Bronze — rechnen darf (vgl. *aurea... simulacra eqs.* in Vers 24 !). Das hatte noch Rumpf in einem für die Lychnouchoi grundlegenden, berühmten Aufsatz von 1939 mit seltener Bestimmtheit ausgeschlossen¹, doch wissen wir heute, dass das unberechtigt war². Erst recht kann man annehmen, dass Kassettendecken in der Innenarchitektur der Patrizierhäuser schon seit sullanischer Zeit nichts Ungewöhnliches sind³. Man darf somit feststellen: gleichviel, ob Lukrez die Homerzitation von Epikur oder von der späteren ausserepikureischen — etwa kynischen — Moralphilosophie übernimmt oder aus eigenem Antrieb einfügt: er stellt sie in den Dienst eines aktuellen Bezuges, und auch das wird man wohl als Merkmal des Diatribenstils zu werten haben.

Den Kontrast zum Milieu des Banketts im Herrenhaus bildet das «bukolische Mahl» am «locus amoenus» (Vers 29-33). Soll man die idyllische Szenerie dieser Verse aus Theokrit herleiten? Das hat man getan und bestimmte Passagen des griechischen Bukolikers genannt. Nun, gewiss hat Lukrez Theokrit gelesen, aber im vorliegenden Fall ist es kaum ratsam, mit einer ganz sicheren Theokritreminiszenz des römischen Dichters zu rechnen⁴. Und wenn Lukrez Bions berühmte Prosopopöie der Penia — für uns greifbar bei Teles in dessen Diatribe *Über die Autarkie* (p. 7, 1 ff., ed. O. Hense) — gekannt hat, wofür Verschiedenes in der lukrezischen Prosopopöie der Natura von Buch III spricht, so gewinnt man doch kaum den Eindruck, dass Lucr. II 29 ff. die bionische Passage (p. 7, 5 f. Hense) über die Quellen voll köstlichen Wassers und die

¹ Vgl. A. RUMPF, in *La Critica d'Arte* 19/20 (1939), 25.

² Vgl. P. ZANKER, *Klassizistische Statuen* (Mainz 1974), 34 f.; 37 f. und besonders 88 in Verbindung mit 77.

³ Vgl. G.-B. CONTE, *art. cit.* (*supra* S. 134 Anm. 2), 348 Anm. 25.

⁴ Vgl. D. J. GILLIS, «Pastoral Poetry in Lucretius», in *Latomus* 26 (1967), 351 f.; abweichend davon B. P. WALLACH, *art. cit.* (*supra* S. 128 Anm. 2), 62, wo primär an Imitation von Theoc. VII 132 f. in Verbindung mit VII 136 f. gedacht ist.

Lagerstätten im Freien voraussetzt¹. Nicht unerwähnt lassen möchte ich nun aber dies, dass für das Picknick in der Natur (31 *non magnis opibus iucunde corpora curant*) auch an Darstellungen der Bildkunst erinnert werden darf²: unter den nicht speziell christlich geprägten idyllischen Szenen der Sarkophagplastik des dritten und vierten Jahrhunderts, die gewiss Früheres widerspiegeln, findet sich auch der Typus des «bukolischen Mahles», z.B. auf einem Deckelfragment des Museo Chiamonti (Nr. 214), bei dem die mittlere Figur unter dem Baum sich durchaus als *prostratus* bezeichnen liesse. Lernen wir aus dem Fall, dass der Möglichkeiten der Anregung zum Umsetzen der ethischen Grundlehren ins Diatribenhafte mitunter viele sein können und man dann auf ganz sicher auftretende Fixierungen im Literarischen besser verzichtet. Es muss noch gesagt werden, dass die Verdeutlichung des einfachen Lebens durch das Bild des schlichten Mahles unter freiem Himmel wie auch die anschließende Gegenüberstellung von Purpurdecke und *plebeia vestis* (Vers 36) im späteren Lukrez gegenwärtig bleiben, so teils bei, teils aus Anlass der Schilderung der Kulturentwicklung in Buch V: Allerdings würde uns ein Eingehen auf das Problem, ob die Verse V 1392-1396 gegenüber II 29-33 sowie V 1427-1429 gegenüber II 34-36 «protogen» oder «hysterogen» sind³, mit einer Problematik konfrontieren, zu der Stellung zu nehmen hier zu sehr ins Detail führen müsste. So kann ich jetzt nur meine These hinstellen: mit kunstvoller Allusionstechnik will Lukrez im Kontext des fünften Buches zum Ausdruck bringen, dass die Menschen der Vorzeit dem Leben im Sinne der Philosophie näher sind

¹ Dazu freilich B. P. WALLACH, *art. cit.* (*supra* S. 128 Anm. 2), 59.

² Vgl. zuletzt N. HIMMELMANN, *Typologische Untersuchungen an römischen Sarkophagreliefs des 3. und 4. Jhdts. n. Chr.* (Mainz 1973), 24 ff. (mit Tafel 44 a).

³ Vgl. H. DILLER, *Kleine Schriften* (München 1971), 518 f., und K. BÜCHNER, *Studien zur römischen Literatur I* (Wiesbaden 1964), 75; bei Büchner ein entscheidendes Argument zugunsten der Priorität von Proöm II, gegen Dillers gegenteilige Auffassung.

als die in den Zivilisationsbetrieb der Gegenwart verstrickten Zeitgenossen; es ist wie die Wiederkehr eines Leitmotivs in einem Musikstück.

B. DIE ZURÜCKWEISUNG
DES « UNBEGRENZTEN BEGEHRENS »

Unter allen die philosophische Ethik betreffenden Aussagen des Lukrez gibt es kaum eine, die in den Kommentaren so wenig eine sichere, wirklich voll befriedigende Beurteilung gefunden hat wie die Herleitung der als typisch für sein Zeitalter angesehenen Exzesse von Gewinnsucht und Machtstreben aus der Todesfurcht (III 59 ff.): *avarities et honorum caeca cupido / ... / non minimam partem mortis formidine aluntur*. La Grange, der bekannte Übersetzer und Erklärer des Lukrez im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts, hat nicht nur dem Leser seines Jahrhunderts aus dem Herzen gesprochen, wenn er die lukrezische These merkwürdig fand und über die Verse und ihren Kontext das Urteil abgab: « Ce magnifique morceau de morale... est difficile à saisir au premier abord. On ne conçoit pas aisément comment la crainte de la mort fait naître dans les hommes l'avarice et l'ambition. »¹ Noch der etwa zehn Jahre nach dem Erscheinen von Useners *Epicurea* publizierte, gewiss mit Recht als eine der besten Lukrezklärungen geltende Kommentar von C. Giussani (1896/98), der das am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Erreichte geschickt und mit ausgezeichnete gedanklicher Durchdringung der philosophischen Bezüge zusammenfasst, meint vor einer « impressione un po' strana » zu stehen und beruhigt sich nach längeren Überlegungen bei dem Gedanken, es liege wohl bei dem römischen Dichter eine übertreibende Ausgestaltung dessen vor, was irgendwie schon bei Epikur selbst angelegt gewesen sei. Irgendwie, sage ich, denn Giussani — übrigens auch der gleichzeitig mit Giussanis Werk vorgelegte Spezialkommentar zum dritten Lukrezbuch

¹ Lucrèce, *De la Nature des Choses*, t. I (Paris 1794), 343.

von R. Heinze (1897), der doch durch besonderen Stoffreichtum im Ausbreiten des philosophischen Parallelenmaterials immer wieder zu exzellieren weiss — hat die erstaunliche Aussage des Dichters wohl nicht in ausreichender Bestimmtheit und voll überzeugend aus den Denkmöglichkeiten der epikureischen Philosophie zu erklären vermocht. Sehe ich recht, so ist noch der immerhin ein halbes Jahrhundert nach Giussani und Heinze erschienene grosse Kommentar von C. Bailey (1946) in der Beurteilung der fraglichen Problematik prinzipiell kaum weitergekommen, spricht er doch von einem « far-fetched argument » ohne den Versuch seiner Aufhellung ¹. Wenn schon kurz vorher J. Perret ² und C. Diano ³ umfassender begründete Lösungsversuche boten — jeder in ganz verschiedener Weise —, so hat nur der erstere im neuesten Kommentar, dem Spezialkommentar von E. J. Kenney ⁴, Berücksichtigung gefunden: das ist insofern zu bedauern, als Diano mit seiner sehr intensiven Behandlung der Frage einen weitreichenden Sinnzusammenhang epikureischer Ethik rekonstruiert — ein Faktum das man für die heutige Lukrezphilologie gewissermassen erst entdecken muss ⁵. Mit dieser Feststellung wird hoffentlich ein Bedenken zerstreut, das sich schon geregt haben mag: das Bedenken, warum denn gerade dieses ethische Problem anscheinend doch nur partieller Relevanz hier stärkere Beachtung finden solle? Jener Sinnzusammenhang lässt sich « Unbegrenztes Begehren » umschreiben; zunächst die Zeitkritik des dritten Proöms prägend, ist er doch keineswegs auf sie beschränkt, und ihm kommt für die allgemeine ethische Theorie des

¹ Vgl. vol. II, S. 1170.

² Vgl. in *Mélanges offerts à Alfred Ernout* (Paris 1940), 277-284 (« L'amour de l'argent, l'ambition et la crainte de la mort, Lucrèce, III, 59-86 »); dazu später A. DESMOULIEZ — teils zustimmend, teils kritisch — (*Latomus* 17 (1958), 317-323).

³ *Scritti Epicurei* (dazu *supra* S. 125 Anm. 1).

⁴ *De rerum natura. Book III* (Cambridge 1971), 84.

⁵ Hier sei ein für allemal ausgesprochen, dass ich mich in verschiedenen Punkten Diano stark verpflichtet fühle.

Dichters eine stärkere Bedeutung zu als es die Lukrezerklärung oft wahrhaben will. Sehen wir uns die schon angegebene Textstelle und ihre unmittelbare Umgebung näher an !

Es empfiehlt sich wohl, aus der lukrezischen Zeitkritik (III 41-86), von der C. Martha besonders die Verse 72 f. mit den Worten charakterisieren konnte « c'est du Salluste en vers », wenigstens das Stück 59-67 in Übersetzung herauszuheben. « Endlich die Habsucht und die blinde Begierde nach Ehren, die die armen Menschen zwingen die Grenzen des Rechts zu überschreiten und des öfteren, als Komplizen und Helfershelfer bei Verbrechen, in beträchtlicher Anstrengung sich um den Aufstieg zur Macht zu mühen, diese Wunden des Lebens werden nicht zum geringsten Teile von der Todesfurcht genährt (*mortis formidine aluntur*). Schimpfliche Missachtung (65 *turpis... contemptus*) nämlich und bittere Armut (*acris egestas*) scheinen gewöhnlich mit einem süßen und ruhigen Leben unvereinbar zu sein (*semota ab dulci vita stabilique videtur*) und gewissermassen schon vor den Pforten des Todes zu verweilen. » Es folgen die bedeutsamen Verse 68 f. : *unde homines dum se falso terrore coacti | effugisse volunt longe longeque remosse* eqs., wobei das daran anschliessende Stück (bis 73) ebenso ausschliesslich auf die — als ganz kriminell gezeichnete — Gruppe der Habsüchtigen zielt wie die Verse 74-78 auf die Ehrgeizigen und Machthungrigen, die als oft von der *invidia* getrieben hingestellt werden. Soweit vorerst der für uns entscheidende Verskomplex. Aus dem reichhaltigen, zur Verfügung stehenden Erklärungsmaterial benötigen wir hier vor allem Heinzes Bemerkung zu Vers 65 ; sie lautet : « Sie [die geschilderten *miseri homines*] bezeichnen als *turpis contemptus* das, was dem Weisen ein glückliches $\lambda\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ ist, und Armut erscheint ihnen als *acris egestas*, ebenfalls töricht, *neque enim est unquam penuria parvi* (V 1119). Aber ihre Vorstellung einer *dulcis vita* ist eben irrig, und durch Streben nach Macht denken sie die *stabilitas vitae* zu gewinnen : *claros homines voluerunt se atque potentes, | ut fundamento stabili fortuna maneret* (V 1120 nach *Rat. Sent.* 7 :

ἔνδοξοι καὶ περίβλεπτοί τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι): und wie selten gelingt ihnen das in Wahrheit.» Wer wie Heinze — und andere — im Zusammenhang mit *Lucr. III 59 ff.* nicht auf *Rat. Sent. 7* als Parallele verzichten möchte, kommt in der Tat leicht auf den Gedanken, die *vita stabilis* in Vers 66 zu τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν in *Rat. Sent. 7* (sowie ἀσφαλῆς... βίος in ihrem weiteren Verlauf) zu stellen; andererseits könnte *dulci vita stabilique* je nachdem auch mit Robin als Anklang an die technisch-terminologische Bedeutung der *voluptas* (*dulci!*) *stabilis* verstanden werden¹.

Hier ist nun der Punkt erreicht, an dem wir uns der Auseinandersetzung mit den eben erwähnten bedeutsamen Aufstellungen Perrets zum Thema « *L'amour de l'argent, l'ambition et la crainte de la mort, Lucrèce, III, 59-86* » zuwenden können; sie haben nicht nur bei P. Boyancé² und A. Desmouliez³ starke Beachtung gefunden, sondern beginnen auch sonst Terrain zu gewinnen⁴. Das liegt vermutlich an der grösseren Konsequenz, mit der Perret die schon von Heinze durchaus betonten zeitgeschichtlichen Bezüge für seine Gesamtauffassung bestimmend werden lässt. Heinze hatte die — wie er sagt — « kühne Behauptung » des Dichters, wonach die Hauptwurzel auch der Übel Habsucht und Ehrgeiz die Todesfurcht sein soll, zwar einerseits « echt epikureisch » genannt, andererseits aber erklärt: « Dass Lukrez... hier nicht aus philosophischen Kompendien, sondern aus der Stimmung seiner Zeit geschöpft

¹ Vgl. L. ROBIN im Kommentar von Ernout-Robin zu III 66; für die 'allgemeine' Bedeutung tritt gegen Robin ein Bailey in seinem Kommentar zur gleichen Stelle (vol. II, S. 1000).

² *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 146 f.

³ *Latomus* 17 (1958), 317-323 (nicht in allem zustimmend).

⁴ Allerdings liegt eine bemerkenswerte Kritik an der grundsätzlichen Position von Perret (sowie Desmouliez) bei P. H. SCHRIJVERS, *Horror...*, 286 ff. vor, worauf ich hier umso nachdrücklicher hinweisen möchte, als seine Erwägungen, im Gegensatz zu den meinen, nicht aus der Analyse des Epikurfragments 458 Us. erwachsen sind.

hat, fühlt man.» Die «Kompendien» gibt man in dem Satz Heinzes ohnehin gern preis, aber wenn gerade bei dem entscheidenden Aspekt der Erklärung die Diagnose «echt epikureisch» grundsätzlich richtig sein soll, möchte man die Frage nach dem Umfang der zeitgeschichtlichen Aktualisierung, d.h. die Frage nach dem etwaigen spezifisch lukrezischen Anteil an der Ausprägung des Gedankens, gerne klarer gestellt und womöglich genauer beantwortet sehen. Dies hat Perret nun in der Tat versucht — ob mit Erfolg, wird sich zeigen. Wollen wir seine Position näher umreißen, so tun wir gut daran, seine Auffassung abkürzend etwa so zu rekapitulieren: «die Habsüchtigen und Machthungrigen entfalten ihr hemmungsloses Treiben grösstenteils (*non minimam partem*) eben deshalb, weil sie den Tod fürchten (und gegenüber der ständigen Bedrohung durch den Tod sich durch Vermehrung von Besitz und Macht eine Position der Sicherheit zu verschaffen suchen)»; ähnlich Boyancé. Der Einwand liegt nahe, dass in turbulenten Zeiten die durch Reichtum und Stellung Herausragenden doch in mancher Hinsicht gefährdeter sind als der kleine Mann; demgegenüber meint Perret: «Être politiquement puissant et être craint, être riche et pouvoir subsister dans un désarroi général, se ménager les complaisances nécessaires ou fuir à temps, seuls moyens parfois de sauver sa vie» (*art. cit.*, 282). (Ganz auf der Linie solcher Vorstellungen Perrets liegt, was Boyancé¹ über Reichtümer und Ehren als «assurances... contre les risques de mort» bemerkt). In der Tat ist zuzugeben, dass von den im öffentlichen Leben agierenden Zeitgenossen des Lukrez manch einer in die Lage gekommen sein mag, erworbene *divitiae* und *honores* auch zum persönlichen Schutz vor drohender Todesgefahr zu nutzen, und in diesem Zusammenhang wird man gewiss auch an die Bedeutung der Klientel für die politischen Zeitverhältnisse sich erinnern. Nur: werden solche Vorstellungen durch das, was der lukrezische Text an der

¹ P. BOYANCÉ, *op. cit.*, 147.

fraglichen Stelle hergibt, wirklich deutlich genug zum Ausdruck gebracht? Perret glaubt diese Frage bejahen zu dürfen, und nicht nur dies: er meint nun auch in dem *punctum saliens*, wie er es sieht, mit Sicherheit die ganz originelle Leistung des Lukrez gegenüber Epikur zu erkennen.¹ Das lässt es ratsam erscheinen, sich hier zunächst einmal Epikurs oft beigezogene *Rat. Sent.* 7 (sowie ihre lukrezische Entsprechung in Buch V) näher anzusehen²:

Epic. *Rat. Sent.* 7: Manche wollten berühmt und angesehen (ἐνδοξοὶ καὶ περίβλεπτοι) werden in der Meinung, sich damit die Sicherheit vor den Menschen (τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν) verschaffen zu können. Ist nun das Leben solcher Menschen tatsächlich sicher geworden (ἀσφαλῆς ὁ τῶν τοιούτων βίος), so haben sie das naturgemässe Gut erlangt. Ist es aber nicht sicher geworden, so besitzen sie nicht, wonach sie ursprünglich der Natur entsprechend strebten.

Lucret. V 1120 ff.: *at claros hominis voluerunt se atque potentes, | ut fundamento stabili fortuna maneret | et placidam possent opulenti degere vitam, | nequiquam, quoniam ad summum succedere honorem | certantes iter infestum fecere viai, | et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos | invidia interdum contemptim in Tartara taetra eqs.*

Dass es in beiden Texten tatsächlich um das gleiche Problem — das Streben politisch Handelnder nach Sicherheit des Lebens — geht, wäre selbst dann deutlich, wenn die drei ersten Verse des Dichters nicht mehr oder weniger geradezu wie eine Übersetzung des griechischen Textes wirkten. In der Sentenz ist der

¹ Vgl. J. PERRET, *art. cit.*, 282 Anm. 3; über den Unterschied zwischen der allgemein-epikureischen Optik («assurance contre des souffrances et des maux éventuels»), für die er auf *Rat. Sent.* 7 verweist, und der lukrezischen («assurance contre la mort») äussert er sich *ibid.*, 283.

² Auf die Divergenz, die in der Beurteilung dieser Epikursentenz zwischen der Kommentierung Bignones und anderer einerseits sowie R. PHILIPPSONS (in *AGPh* 23 (1910), 308) andererseits besteht, kann hier nur hingewiesen werden.

Ton der einer ruhigen, objektiven Darlegung; dass Epikur von den zwei offen gelassenen Möglichkeiten die zweite stark akzentuiert und wohl nur mit ihr ernsthaft rechnet, ist dabei der sich aufdrängende Eindruck¹. Bei Lukrez ist der Beginn als Vergangenheitsschilderung zwar sicher im Kontext verankert (Aufstieg patriarchalischer Herrscher und ihr Streben nach Sicherheit), aber es soll dabei doch auch etwas von der politischen Dynamik und Unruhe der eigenen Gegenwart anklingen, ja zuletzt gelingt fast nahtlos der Übergang in eine veritable Gegenwarts-Digression² gegen die *ambitio*. Die Ausgestaltung des nüchternen *ragionamento* Epikurs durch teilweise pathetisch wirkendes Kolorit bei Lukrez kann sicher nicht die Annahme einer Veränderung oder Verschiebung der Anschauungsweise begründen. Aber man darf doch sagen, dass der Dichter im vorliegenden Fall mit seinem Lieblingswort *nequiquam* eher entschiedener als der hier gelassen-ironisch wirkende Epikur sein Nein denen gegenüber ausspricht, die von Berühmtheit und Einfluss als den Mitteln zur Gewinnung von ἀσφάλεια schlechthin sich alles versprechen. Wäre nun im Gesamtkomplex der Zeitkritik des dritten Proöms die Hindeutung auf die *mortis formido* (III 64) in der Weise Perrets zu verstehen, so müsste sie da als zu vage und unbestimmt gelten, um sinnvoll zu sein; Wesentliches, worauf es gerade dann ankäme, bliebe ungesagt³. Das ist schwer zu glauben.

Man sieht: die von Perret so energisch verfochtene Differenzierung zwischen Epikur und Lukrez bei der Problematik « *avaritia, ambitio* und Todesfurcht » (*art. cit.*, 282 mit Anm. 3)

¹ Vgl. O. GIGON (ed.), Epikur. *Von der Überwindung der Furcht* (Zürich² 1968), 174.

² Dazu W. SCHMID, « Lukrez und der Wandel seines Bildes », in *A & A 2* (1946), 204 = *Römische Philosophie*, hrsg. von G. MAURACH, WdF 193 (Darmstadt 1976), 54 f.

³ Zur generellen Fassung des epikureischen Gedankens der Unmöglichkeit von ἀσφάλεια gegenüber dem Tode vgl. z. B. Metrodor Fr. 51 Körte (Epic. Fr. 339 Us.) und dazu die Übernahme der charakteristischen Formulierung sowie nähere Begründung des Satzes bei Philodem, *Mort.* IV, col. 37,27 f.

löst sich mehr oder weniger in nichts auf. Ja, die Beziehung von *Rat. Sent.* 7 als solche kann überhaupt solange nicht befriedigen, wie nicht der beherrschende Gesichtspunkt der Deutung aus Fr. 458 Us. (= Porph. *Abst.* I 54) gewonnen wird: gerade dies Zeugnis hat nun aber Perret (*ibid.*) für die Zwecke der Lukrezerklärung ganz beiseitegeschoben und in seiner kardinalen Bedeutung offensichtlich verkannt. Es müsste ja naheliegen, vor allem deshalb, weil die so manchem Interpreten problematisch bleibende Todesfurcht von Lucr. III 64 eben nun doch ganz an φιλοπλουτία (III 59) und φιλοδοξία (*ibid.*) geknüpft ist, auf die sonstigen Aussagen Epikurs gerade über diese *vitia* zu achten, etwa auf *Rat. Sent.* 15, wonach der Reichtum der nichtigen Doxai — im Gegensatz zum naturgemässen und leicht zu beschaffenden — ins Unendliche geht (εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει), oder aber auf Fr. 548 Us.: « Glück und Seligkeit liegen nicht in einer Menge Geld... und auch nicht in Regierungsämtern und Macht, sondern in Schmerzlosigkeit, Ruhe der Leidenschaften und einer Seelenverfassung, die das Naturgemässe abgrenzt (διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα). » Diesen wie andern Belegen (z.B. auch *Gnom. Vat.* 81, einem Zeugnis, das wir später noch benötigen werden, dazu auch *ibid.*, 25) ist nun in der Tat gemeinsam das Eintreten für das « begrenzende Maß der Begierden » (τὸ πέρασ τῶν ἐπιθυμιῶν: so *Rat. Sent.* 10). Will man den für Lukrez so wichtigen Gesamtkomplex « Zurückweisung der unbegrenzten Begierden » in einigen seiner wesentlichen Elemente zurückgewinnen, so kann man auf die Beachtung gerade von Fr. 458 Us. nicht verzichten. Ich stelle zunächst eine Übersetzung voran. Dabei weise ich schon hier darauf hin, dass das Stück in Dianos Textdarbietung¹ in einer von Usener etwas verschiedenen

¹ Epicuri *Ethica*, ed. C. DIANO (Firenze 1946), 145,41-146,20; dazu die schon mehrfach genannten *Scritti Epicurei* (vgl. *supra* S. 125 Anm. 1). — G. ARRIGHETTI (ed.), Epicuro. *Opere* (Torino 21973), brauchte den Text als indirektes Fragment nach seiner Zielsetzung nicht aufzunehmen.

Weise aus dem Porphyriostext¹ herausgelöst ist, der ich teilweise folge: aus diesem Grunde gebe ich bei dem Fragment in verschiedenen Fällen auch die Zeilenzählung Dianos.

« Ins Unbegrenzte darf man keineswegs den Sinn richten (ἀοριστεῖν), sondern sollte Grenze und Maß, wie in diesen Dingen angebracht (ὄρου καὶ μέτρου τοῦ ἐν τοῖς τοιούτοις), einhalten und bedenken, dass der die vegetarische Lebensweise Fürchtende, wofern er um des Genusses willen am Fleischessen hängt, den Tod fürchtet. Denn mit dem Wegfall der betreffenden Speisen verknüpft er das Eintreten von etwas unbegrenzt Schlimmem, worin der Tod bestünde (συνάπτει ἀορίστου τινὸς δεινοῦ παρουσίαν, ἐξ ἧς ὁ θάνατος). Infolge solcher und ähnlicher Ursachen kommt es dann zu der unersättlichen Begierde nach dem Leben überhaupt (ἡ τοῦ ζῆν ἄπληστος ὄρεξις), nach Reichtum und Geld und Ehre (πλούτου καὶ χρημάτων καὶ δόξης), insofern man vermeint, all das hiermit gegebene Gute dank der längeren Zeitdauer zu vermehren, und das mit dem Tode verknüpfte Übel als etwas Unbegrenztes fürchtet (τὸ² κατὰ τὸν θάνατον δεινὸν ὡς ἀπέραντον φοβεῖσθαι). Die aus der Üppigkeit (πολυτέλεια) entspringende Lust aber kommt ganz und gar nicht nahe der, die aus der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) dem diese Übenden zuteil wird. Denn es liegt eine grosse Befriedigung darin zu wissen, wie weniger Dinge man selbst bedarf. Entfällt nämlich die Üppigkeit, entfällt die Leidenschaft in Liebesdingen: was bedarf es da noch verderbter Ehrsucht (ἐξώλους φιλοτιμίας), was bedarf es unnützen Reichtums (πλούτου ἀργοῦ), der uns zu nichts dienlich ist, sondern nur beschwert? » Die dann folgenden Reflexionen gipfeln in der Mahnung, es gelte ὄρον θεῖναι τὸ ἀναγκαῖον, μὴ τὸ ἀόριστον, und es heisst dann weiter: « So wird man sich nicht nach dem Guten über das Notwendige hinaus noch nach Zeit sehnen,

¹ Als neueste Ausgabe ist jetzt zu nennen: Porphyre. *De l'abstinence*, Tome I, von J. BOUFFARTIGUE — M. PATILLON (Paris 1977).

² Bouffartigue's Textänderung (τῶ statt des überlieferten und von Usener mit Recht gehaltenen τὸ) ist abzulehnen; allenfalls wäre möglich < τῶ > τὸ.

als könne sie grösseren Lustgewinn hinzutun (οὕτως οὐδ' αὐτὸ ἐπὶ πλέον ποθήσει οὐδὲ τὸν χρόνον ὡς προσθήσοντα αὐτῷ μεῖζον ἀγαθόν). Man wird so vielmehr wahrhaft reich sein und den Reichtum an der natürlichen Begrenzung, nicht an leeren Meinungen messen (τῷ φυσικῷ ὄρω... οὐ δόξαις κεναῖς).»

Es bedarf kaum besonderer Betonung, dass die Benutzung des Zusammenhangs für die Zwecke des Themas *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* auf das Konto des Porphyrios kommt, d.h. dass Epikur damit nichts zu tun hat (so sicher gerade er, ganz wie es unser Text tut, das «unbegrenzte Begehren» nicht lediglich mit *φιλοτιμία* und *φιλοπλουτία*, sondern auch mit den *βρωτά* und *ἀφροδίσια* in Verbindung gebracht haben wird¹, vgl. hierzu auch Cic. *Fin.* I 18, 59: *cupiditates immensae et inanes divitiarum, gloriae, dominationis, libidinosarum etiam voluptatum*). Vielleicht liegt es an eben diesem — mitunter möglicherweise als etwas kurios angesehenen — «Einstieg» des Neuplatonikers in die Problematik, dass das Fragment in seiner generellen Bedeutung, auch für die Erklärung des Lukrezpassus, so oft verkannt worden ist. Sehen wir von dem besonderen Zweck ab, um dessentwillen Porphyrios den Text heranzieht, so dürfen wir sicher sein, im Wesentlichen einen genuin epikureischen Reflexionszusammenhang vor uns zu haben. Es gibt bekanntlich zahlreiche Beispiele dafür, dass Porphyrios neben wörtlich zitierten Sentenzen Epikurs auch ganze Gedankenreihen von ihm referierend übernimmt, wobei der Sinn selbst bei Umformulierungen kaum stärker angetastet wird². Man tut gut, noch Useners Fr. 470 (= Porph. *Abst.* I 51) hinzuzunehmen.

Will man den Anfang von Fr. 458, so wie es in Dianos Ausgabe abgeteilt ist, vom individuell Bedingten ins Allge-

¹ Vgl. auch den Schluss von *Gnom. Vat.* 81 (οὐτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας).

² Vgl. H. USENER (ed.), *Epicurea*, Praef. p. LVIII sqq.; danach W. SCHMID, in *RbM* 94 (1951), 144-149, sowie *Epikur*, in *RAC* 5 (1962), 771 f., und jetzt vor allem die Analyse in der genannten Ausgabe von J. BOUFFARTIGUE — M. PATILLON, Tome I, 18 ff.

meine zurückverwandeln, so ist ἀοριστεῖν... οὐδαμοῦ δεῖ κτλ. (p. 145, 41 sq. Diano) nichts, was der epikureischen Sinnrichtung zuwiderwäre (vgl. auch p. 146, 12 sq.: ὅρον θεῖναι τὸ ἀναγκαῖον μὴ τὸ ἀόριστον). Sieht man nun von Einzellnem wie den Gegensätzen πολυτέλεια – αὐτάρκεια (p. 146, 5 sq.) oder κενὰ δόξαι – φυσικόν (p. 146, 16) ab, die aus dem *Menoikeusbrief* oder aus *Rat. Sent.* 15 unschwer zu belegen sind, so wird man sich für Deutung und Einordnung des Fragments vor allem die die Arkana der Lustphilosophie konzentriert darbietende Sentenztrias *Rat. Sent.* 18-20 vor Augen zu halten haben, aus der hier wenigstens die letzte (20) angeführt werden soll: «Für das Fleisch liegen die Grenzen der Lust (τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς) im Unendlichen, und es bedürfte unendlicher Zeit, um sie zu beschaffen. Das Denken aber, das die Einsicht in das Ziel und die Grenze des Fleisches erlangt und die Ängste hinsichtlich des Aion zerstreut hat, bietet das vollkommene Leben und bedarf nicht noch der unendlichen Zeit. Doch flieht es weder die Lust noch endigt es, wenn die Verhältnisse den Abschied vom Leben herbeiführen, so, als wenn ihm irgend etwas am vollkommenen Leben abginge»¹. In dem aus Porphyrios gewonnenen Fr. 458 wird das Lehrstück, dass Zeitzuwachs nicht auch Lustzuwachs bedeutet, zweimal berührt (p. 146, 3 sq. ; p. 146, 14 sq.). Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass der gerade auch für Lukrez (III 1077 : *mala... vitae tanta cupido*) interessante Ausdruck ἡ τοῦ ζῆν ἀπληστος ὄρεξις (p. 146, 2) in griechischen epikureischen Texten eine Parallele hat bei Philodem, *Mort.* IV, col. 39, 6 f. (τὸ φιλόζων ἐκ τοῦ πεφρικέναι τὸν θάνατον κτλ.), wovon noch die Rede wird sein müssen.

Nach diesen Einzelnachweisen nun zum Gedankengang im Ganzen! Wer dem «unbegrenzten Begehren» Raum gibt,

¹ Vgl. O. GIGON (ed.), *Epikur. Von der Überwindung der Furcht* (Zürich² 1968), 62; die hier gegebene Übersetzung steht Gigon näher als z. B. die in manchem unbefriedigende J. MEWALDTS, die Fr. KLINGNER, *Römische Geisteswelt* (München⁵ 1965), 210, unverändert übernommen hat.

kann sich die Privation jener bestimmten ἡδοναί, auf die er fixiert ist, nicht vorstellen, ohne mit dieser den Gedanken des Todes zu verknüpfen¹. (Darf man, ohne damit Epikureisches unstatthaft mit Peripatetischem zusammenzubringen, hier z.B. an *Eth. Eud.* 1229 a 39 ff. erinnern? : « Furcht entsteht... bei Vorahnung all solcher Unlustformen, deren Wesen ans Leben geht », ἐπὶ ... ταῖς τοιαύταις φαινομέναις ἔσσεσθαι λύπαις φόβος γίνεται, ὅσων ἡ φύσις ἀναιρετική τοῦ ζῆν). Einen gewissen Kommentar gibt wohl das Fragment 470 Us. (= Porph. *Abst.* I 51) über die Folgen des Nichtvorhandenseins sicherer ἐλπίς τοῦ μηδὲν ὑπολείπειν bei den Unerleuchteten (während ὑπολείποντα... τὰ τοιαῦτα οὐ ταραττεῖ τὸν ἀποθνήσκειν μελετῶντα, nämlich den Philosophen). Zu solchen Folgen gehört es, wenn vor dem inneren Blick *turpis contemptus* und *acris egestas* erscheinen, die « quasi — 'so gut wie' ² — schon vor den Toren des Todes weilen » (Lucr. III 65 ff.). Denn gewiss bestehen solche φοβερὰ nur in der Einbildung der kein πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν anerkennenden Unvernünftigen³; *videtur* (III 66) lässt sich nicht mit Perret⁴ so auffassen, als gelte es für Lukrez mit. Die durch ihre direkte Nachwirkung⁵ in Vergils Descensusdarstellung (*Aen.* VI 273 ff.) folgenreichen Verse verdienen nähere Betrachtung.

¹ Keine echte Parallele und doch lehrreich ist ein gegen bestimmte Repräsentanten des Hedonismus gerichteter Passus bei Demetrios Kydonos, *De contemnenda morte oratio* I (p. 2, 6, ed. H. DECKELMANN): τὴν τῶν... ἡδονῶν ὀδύρονται στέρησιν καὶ τὸ ταύτας ἀφανίζον [sc. mortem] πάντων... φοβερῶτατον ἡγγῆται.

² Hier steht *quasi* nicht etwa im Sinne von « gleichsam » (als Milderung der dichterischen Aussage als solcher), sondern bedeutet « beinahe », « fast » o.ä.: übrigens ist der Ausdruck hier weit weniger « mythologisch » als z.B. die Aussage über die « Vorhalle » (πρόπυλα) *Axioch.* 371 b; man halte dagegen etwa Lucr. V 1126 *Tartara taetra* mit A. ERNOUTS Kommentar (Tome III, p. 154: « ici le poète contredit le philosophe », vgl. auch Lucr. III 966).

³ Vgl. auch den offenbar als Entsprechung gedachten Vers III 77: *ipsi se in tenebris volvi caenoque queruntur*.

⁴ Vgl. *art. cit.* (*supra* S. 138 Anm. 2), 283.

⁵ Eine von der üblichen Auffassung abweichende Erklärung hält für möglich H. E. BUTLER (ed.), *The sixth book of the Aeneid* (Oxford 1920), 143.

Vielleicht kann man dem Sinn des Passus besser auf die Spur kommen als manche vorgebrachte Deutung, wenn man von Äusserungen ausgeht wie den folgenden: « Das Entbehren bestimmter, unverzichtbarer Speisen (κρεοφαγία in dem von Porphyrios hinzugefügten Beispiel!), Privation von Reichtum, Macht, Prestige usf. ... : das wäre der Tod für mich! ». Solche im Alltag vernehmbaren Stimmen (und gerade die römische Lebenswirklichkeit der Zeit war voll davon, vgl. z.B. Cic. *Rab. perd.* 8, 24 *latere mortis erat instar turpissimae* oder *Sest.* 54, 115 *sibilum mortem videri necesse est!*) zeigen den Richtungssinn des Kontextes besser an als etwa ein blosser Hinweis, hier manifestiere sich eben der Wille zu besonderer dichterischer Ausdruckskraft. Diese ist übrigens im vorliegenden Fall bei Vergil viel stärker. Dass die Vorstellungsweise bei Lukrez aus dem Rahmen der epikureischen philosophischen Systematik herausfalle und in ihr gewissermassen als Fremdkörper wirke, kann ich nicht zugeben.

Zurück zur Kontinuität des Gedankengangs! Mag man die Vision von « Vorstufen » des Todes geradezu mit L. Arata¹ als « antizipierten Tod » fassen wollen oder nicht: ohne Frage resultiert daraus Todesfurcht, die die Betroffenen freilich mit aller Macht « verdrängen », indem sie die φοβερά² weit, weit von sich stossen (III 68 f.: *unde homines dum se falso terrore coacti | effugisse volunt longe longeque remosse* eqs.). Der Vorgang vollzieht sich so, dass sie ihren *cupidines* nun vollends die Zügel schiessen lassen; insofern diese für sie das Leben selbst repräsentieren, wird aus den verschiedenen Aktivitäten geradezu Lebensgier schlechthin. So kann von der τοῦ ζῆν ἀπληστος ὀρεξις καὶ πλοῦτου καὶ χρημάτων καὶ δόξης gesprochen werden (p. 146, 2 sq. Diano). Solch irregeleitetes Begehren kennt kein Halt, was sich passend mit einer höchst eindrucksvollen Brief-

¹ *Il libro III del De rerum natura* (Torino 1930), zu Vers 59 ff. (zitiert nach J. PERRET, *art. cit.*, 279 Anm. 1, mir nicht zugänglich).

² Unschwer ist aus *unde* ein *ea* zu ergänzen; wenig überzeugend die dagegen vorgebrachte Erklärung J. VAHLENS, *Opuscula academica* I (Leipzig 1907), 167.

stelle Senecas verdeutlichen lässt (*Epist.* 16, 9), die auch nach Useners Auffassung durchaus epikureischer Denkweise entspricht, nennt er sie doch im Zusammenhang mit *Rat. Sent.* 15 (*Epicurea*, p. 396).

Dass bis zu diesem Punkt die vorgetragene Rekonstruktion des Sinnzusammenhangs « Zurückweisen des unbegrenzten Begehrens » wenigstens im Prinzip kein unepikureisches Phantasiegebilde ergibt, dafür bürgt, was zuerst Diano richtig gesehen hat¹, vor allem ein Satz aus der Schlusskolumne von Philodems viertem Buch *Über den Tod*, col. 39, 6 ff.: « Weil sie sich ans Leben klammern — und dies deswegen, weil sie vor dem Tod ein Grauen haben —, nicht etwa weil sie lustvoll leben, stossen solche Leute, wie es scheint, die auf den Tod gerichteten Gedanken von sich; wenn sie ihn dann deutlich vor sich sehen, kommt er unerwartet über sie » (ἐοίκασι διὰ τὸ φιλόζων ἐκ τοῦ πεφρικέναι τὸν θάνατον, οὐ διὰ τὸ βιοῦν ἡδέως, καὶ τὰς ἐπιβολὰς τὰς ἐπ' αὐτὸν ἐξωθεῖν κτλ.). Die Relevanz dieses Satzes für die epikureische Ethik überhaupt ist von manchen Philodeminterpreten, z.B. besonders von W. Nestle², durch Verfehlen der Bedeutung von φιλόζων mehrfach verkannt worden: φιλόζων ist hier bei Philodem in pejorativem Sinne anzusetzen wie nicht selten etwa auch bei Polybios; das entspricht ganz der Erklärung, die Andronikos von Rhodos für φιλοζωῖα anführt: ἐπιθυμία ζωῆς ἄλογος (*De affect.* 4, ed. Kreuttner, p. 19 = *FPG* III p. 573 Mullach, vgl. *SVF* III 397, p. 97, 17). Mit wünschenswerter Deutlichkeit ergibt sich aus dem Philodemzeugnis das Moment gänzlicher « Verdrängung » aller auf den Tod zielenden ἐπιβολαὶ (*sc.* τῆς διανοίας), die sich etwa einstellen: dem ἐξωθεῖν bei Philodem entspricht das *longe ... remosse* im eben genannten Lukrezvers III 69, mag es sich da auch nicht um den Tod selbst, sondern um die unmittelbar an der Todespforte sich aufhaltenden Niedrigkeiten *egestas* und

¹ Epicuri *Ethica*, 146, und *Scritti Epicurei*, 271; vgl. dazu M. GIGANTE, *Ricerche filodemee* (Napoli 1969), 80 mit 114.

² Vgl. seine Wiedergabe in: *Die Nachsokratiker* I (Jena 1923), 251 f.

contemptus handeln. Die *mala ... vitae ... cupido* (Lucr. III 1077) — samt dem ihr zugehörigen *ennui* (III 1057 ff.) — geht aus Todesfurcht hervor, doch kennt der jener Lebensgier Nachgebende selbst die *causa morbi* (III 1070): eben die Todesfurcht, nicht, da er den Gedanken an den Tod aus dem Bewusstsein verdrängt; beides bringt Philodems Satz aufs klarste zum Ausdruck. Wenn Klingner im Hinblick auf diesen Kontext am Schluss des dritten Lukrezbuches von « getarnter Todesfurcht » spricht¹, so zeigt der Inhalt des Philodemsatzes, wie wenig das zutrifft: von « Tarnen » kann ja nur da die Rede sein, wo jemand absichtlich irreführt — nicht, wo er einer Selbstverkenning unterliegt. So gesehen, ist das rechte Wissen um den Tod bei Lukrez (III *fin.*) keineswegs, wie dies Klingner in Übereinstimmung mit der *opinio communis* annehmen möchte, nur *eine* neben *anderen* Erkenntnissen wie der Einsicht in « Grenzenlosigkeit und Begrenzung des Begehrens »: nein, das Problem des Todes (und damit auch der Todesfurcht) und das Problem des *πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν* (und seiner Missachtung) hängen aufs engste zusammen. Mit einer gewissen Zuspitzung kann man geradezu sagen: Todesfurcht verhält sich zum « unbegrenzten Begehren » wie die Kehrseite der Medaille zu ihrer Vorderseite. (Um ganz deutlich zu sein: « unbegrenztes Begehren » kann es nicht geben ohne Auftreten von Todesfurcht, und diese — verdrängt, nicht gebannt — treibt wiederum jenes hervor, « gibt ihm Nahrung »², insbesondere in der Form universeller Lebensgier).

¹ Vgl. *Römische Geisteswelt* ⁵, 209.

² Zu beachten ist, wie gut der Ausdruck *aluntur* (III 64) vom Dichter gewählt ist.

ἀοριστία τῶν ἐπιθυμιῶν	→ πόθος τῆς ἀθανασίας
	→ φόβος τοῦ θανάτου
	→ { ἀπληστος τοῦ ζῆν ὄρεξις (φιλοζωΐα), ἐξωθεῖν τὰς ἐπιβολὰς τὰς ἐπὶ τὸν θάνατον
πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν	→ Wissen um τὸ τῆς ζωῆς θνητόν
	→ μελέτη τοῦ θανάτου (kein φόβος τ.θ.)
	→ { βιοῦν ἠδέως, mithin keine φοβερὰ und kein ἐξωθεῖν solcher

Dass Zusammengehörigkeit¹, ja Einheit von Lebensgier (III 1077) und Todesfurcht den Lukrezerklärern nicht immer genügend vor Augen steht, ist wohl schuld an der Tatsache, dass manche von ihnen die Schlusspassage des dritten Buches (1076-1094) stärker als inadäquates Buchende empfinden als von der Sache her nötig wäre². Sehr typisch ist in diesem Zusammenhang Heinzes bei der Umschreibung des Kontextes fallende Bemerkung, der Topos der *vitai cupido*, φιλοζωΐα, liege hier wohl doch « am weitesten vom Wege des Lukrez ab, der es ja nicht mit dem Leben, sondern mit dem Tode zu tun hat »³ — ein Urteil, das etwas äusserlich und so geeignet ist, der Einsicht in die geistige Einheit des dritten Buches zu schaden. In Wahrheit spannt sich ein Bogen vom Schlussteil zum Anfang des Buches, beide sollen in Beziehung miteinander gesehen werden⁴. Darauf komme ich in einer Schlussbemerkung zurück.

¹ Vgl. auch in der Pestschilderung den charakteristischen Vers VI 1239.

² Dazu vgl. E. J. KENNEY, Commentary, 242.

³ Vgl. *De Rerum Natura*, Buch III, erklärt von R. HEINZE (Leipzig 1897), 200.

⁴ Dies ist richtig erkannt bei T. STORK, *Nil igitur mors est ad nos* (Diss. Saarbrücken 1970), 148.

Überblicken wir an diesem Punkt unseren Versuch einer Vergegenwärtigung des Sinnzusammenhangs « Zurückweisung des unbegrenzten Begehrens », so wird deutlich : das einer weitverbreiteten Anschauungsweise entsprechende Urteil O. Regenbogens ¹, wonach Lukrezens Zurückführung der Kardinallaster auf Todesfurcht (III 59 ff.) « etwas Künstliches an sich hat und denkerische Logik in etwas vermissen lässt », ist nicht länger zu halten, jedenfalls nicht in seiner zweiten und wichtigeren Hälfte. Die Charakterisierung « künstlich » wird mancher vielleicht weiterhin gelten lassen wollen ; ich möchte an ihrer Stelle lieber etwas anderes hervorgehoben wissen : einen bemerkenswerten Zug zum Konstruktiven, der dem philosophischen Entwurf Epikurs wohl ansteht. Das Lehrstück des griechischen Denkers, das auf so etwas wie einen « Mechanismus » im ethischen Bereich zu zielen scheint, hat seinem römischen Anhänger : dem Dichter Lukrez, zu einer tieferen Deutung der politisch-geistigen Pathologie seiner Epoche (Lucr. III 41-90) verhelfen können als die flache Popularphilosophie der sallustischen Proömien dem Historiker. Ob es in seiner lukrezischen Ausformung in allgemein menschlicher Hinsicht Tiefe und Bedeutung von Pascals Theorie des *Diversissement* erreicht und erreichen kann, an die man es wohl zu sehr angenähert hat ², erscheint allerdings fraglich.

* * *

Da wir uns einem bestimmten ὅρος τοῦ μεγέθους (oder richtiger : μήκους) τῶν διατριβῶν zu fügen haben, sollen den

¹ Lukrez (Leipzig/Berlin 1932), 34 Anm. 1 = *Kleine Schriften* (München 1961), 331 Anm. 90; vgl. noch zuletzt E. J. KENNEY, *Commentary*, 84: « the logic of preachers and moralists » (so bei Charakteristik des Deutungsversuchs von Perret und Desmouliéz). Aber es geht gerade hier beim entscheidenden Punkt nicht um Diatribenhaftes, sondern um die reine ethische Theorie.

² Vgl. z.B. J. PERRET, *art. cit.* (*supra* S. 138 Anm. 2), 283; vorsichtiger P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 147; zu undifferenziert LOGRE, *L'anxiété de Lucrèce* (Paris 1946), 156 ff.

Abschluss nur noch wenige Überlegungen bilden, die im Hinblick auf A (Empfehlung des einfachen Lebens gemäss der Natur) und B (Zurückweisung des « unbegrenzten Begehrens ») unerlässlich sind, wobei ich mir freilich die so naheliegende Verknüpfung von B mit der Gesamtrichtung von Epikurs Denken hier leider versagen muss¹. — Zunächst: dass der Dichter angesichts der gewiss wesentlichen Funktion des Anfangs von Buch I den Sinnzusammenhang A erst in Proöm II entfaltet und B dann in Proöm III sowie auch innerhalb der grossen Schlussdiatribe III 830-1094 folgen lässt, ist natürlich, niemand wird anderes erwarten; für die Sache ergibt sich dabei der Vorteil, dass die in B enthaltene Thematik « Todesfurcht im ethischen Kontext »² sich im Sinne wünschenswerter Ergänzung passend zum naturwissenschaftlichen, gegen die Todesfurcht gerichteten Lehrgang (C) im Hauptteil des dritten Buches³ fügt, weswegen dieses bekanntlich besonders einheitlich wirkt. Ohne Zweifel haben nun auch die Anklänge an Ethisches in den Proömien V und VI mehr oder weniger alle in irgendeinem Sinne mit A oder, noch öfter, mit B zu tun⁴; das gilt ins-

¹ Über die « notion of limit » als für den Zusammenhang von Physiologia und Ethik zu beachtendes « unifying principle of Epicurean thought » vgl. zuletzt Phillip DE LACY, « Limit and Variation in the Epicurean Philosophy », in *Phoenix* 23 (1969), 104 f.

² Besonders charakteristische Nachweise ihres Vorkommens im dritten Buch: III 39 f.; 59-77; 79-82 (Paradox des Selbstmordes aus Todesfurcht, vgl. Fr. 496 ff. Usener = Fr. 102 ff. Diano = p. 564 Arrighetti² [Fr. 229] = Sen. *Epist.* 24, 22 f.); 933 ff.; 1053 ff.

³ Es geht in C um die Sterblichkeit der Seele und die daraus resultierende Grundlosigkeit der Todesfurcht (III 94-829; besonders ab 417 ff.). Hervorhebung verdient, dass der Inhalt von B nur im Falle der Geltung von C gilt, was Klingners Formulierungen (*Römische Geisteswelt*⁵, 208) verkennen. Lukrez weiss, weshalb er im ethischen Kontext (III 1071 f.) so energisch auf das Studium der Physik dringt, vgl. auch Epikurs *Rat. Sent.* 11.

⁴ Vgl. z.B. V 43 ff. (u.a. Reinigung der Seele; dazu auch *Rat. Sent.* 12 ἀξέπαιος); V 1430 ff., besonders 1432 f.: *quia non cognovit quae sit habendi | finis et omnino quoad crescat vera voluptas*; VI 17-23 (*vas . . . fluxum pertusumque* eqs., vgl. auch III 1008 ff. in Verbindung mit III 936 f.); VI 24 f. (Epikur reinigte die Herzen und setzte *finem . . . cupidinis atque timoris* fest).

besondere vom Vergleich der Seele mit einem durchlöchernten und unreinen Gefäß, das nichts in sich bewahren kann oder das Hineingegossene unrein werden lässt¹, einem Passus, den schon Diano² zutreffend mit dem Geist bestimmter Verse in Proöm III zusammengehalten hat (III 37 ff.). Auf den Fall dessen, was im späteren Verlauf des fünften Buches eingewobene «Kleinstdiatriben gegen Reichtum und Macht in kulturhistorischem Kontext» (V 1117-1119 sowie 1127-1135; vgl. *supra* S. 143) zu nennen erlaubt sein mag, brauchen wir hier nicht zurückzukommen. Wohl dagegen ist noch kurz die Frage nach der Provenienz der ethischen Partien des Dichters zu stellen.

Was die Ausdehnung angeht, so darf man bei Lukrezens Darstellung der ethischen Inhalte von A und B, verglichen mit dem Umfang der im Werk bewältigten Physik, mehr oder weniger gewiss von «*minima moralia*» sprechen: der Bedeutung nach sind es, in Epikurs Ausdrucksweise, wahre *κυριώτατα*, die tragenden «Grundwahrheiten» schlechthin, mit deren steter geistiger Präsenz wir bei einem engagierten Epikureer wie Lukrez sicher rechnen können; solche «Grundwahrheiten» waren vor allem in den «Kernsprüchen» des Katechismus³ oder anderen Anthologien enthalten, vermutlich dürfte auch der protreptikusartige *Menoikeusbrief* bei den Beherzigungsakten⁴ eine Rolle gespielt haben. So lenkt unsere Erörterung zu eingangs Gesagtem zurück: die in die diatribenhafte Gestaltungsform hineingenommenen, in sie umgesetzten

¹ Darüber gut O. REGENBOGEN, *Lukrez*, 33 = *Kleine Schriften* (München 1961), 329 f. sowie für das Grundsätzliche schon H. USENER (ed.), *Epicurea*, p. 263 *app.* (über die *similitudo vasis... ab ipso Epicuro usurpata, fortasse ex Bione sublata*).

² *Scritti Epicurei*, 278; dazu *ibid.*, 269.

³ Philodemzeugnisse zu ihm: *Fragm. Comparetti* = *Ethica Epicurea*, col. 15, 15 f., ed. W. SCHMID (Leipzig 1939); *Ir.* col. 43, 20 f., ed. C. WILKE (Leipzig 1914).

⁴ Vgl. *supra* S. 127 f.

aurea dicta des Meisters entstammen, von wenigen Ausnahmen ¹ abgesehen, nur selten dem grossen Physikwerk, sondern in den meisten Fällen dem jederzeit verfügbaren geistigen Fundus, wie ihn die soeben genannten wichtigsten Grundtexte epikureischer Lebensphilosophie repräsentieren. Sicher dürfen wir darüber hinaus damit rechnen, dass Lukrez nicht nur, im Literarischen, ein *poeta doctus* war (so Kenney ²), sondern auch — diese Prägung sei hier gestattet — ein «*philosophus doctus*», dem aus weiterem ethischen Schrifttum des alten und wohl auch des zeitgenössischen Kepos, ja darüber hinaus noch allerhand zu Gebote stand, was er in den Dienst der jeweiligen Thematik zu stellen wusste. Befreundet man sich mit solchen Gedanken, so wird man bei den meisten ethischen Passagen es sich überlegen, weiterhin noch mit solcher Selbstverständlichkeit von «der» Quelle oder Vorlage zu sprechen, wie das jetzt B. P. Wallach ³ z.B. im Falle von Proöm II tut, wenn auch in anderer, weniger selbstsicherer Weise als einst Bignone ⁴. (Ganz anders dagegen die Physik, wo das lukrezische «Quellenproblem» im strikten Wortsinn immer sinnvoll bleiben wird, mag man ihm auch vielleicht heute weniger einsträngig bekommen wollen ⁵ als es den Anschauungen von Useners und auch Diels' Generation entsprach). Einen Sonderfall stellt die grosse Schlussdiatribe des dritten Buches dar: ist nicht wenigstens bei diesem ethischen Text Postulierung einer bestimmten Quelle nach wie vor geboten ⁶? War die Vorlage eine Conso-

¹ Im Physikkontext z.B. grundsätzlich denkbar bzw. auch denkbar Fälle wie *Rat. Sent.* 1 (Lucr. II 646-651: Theologisches); 2 (← Lucr. III 830 f.); 23 (vgl. I 423 f.: Kanonisches).

² In *Mnemosyne* S. IV, 23 (1970), 366 ff.

³ *Art. cit.* (*supra* S. 128 Anm. 2), 65.

⁴ Vgl. *supra* S. 134.

⁵ Dazu meine Bemerkungen in *Gnomon* 39 (1967), 494.

⁶ Vgl. zur Problematik die verschieden nuancierten Stellungnahmen z.B. bei R. HEINZE, *Kommentar* (Leipzig 1897), 45; R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (München 1958), 29 ff.; T. STORK, *Nil*

latio, die im Geiste der Diatribe umgestaltet wurde? Oder eine vorgegebene Diatribe, in die der Dichter noch Motive und Topoi aus der Trostschriftenliteratur hineinwob? Von solchen Fragen sollte der Weg nicht weit sein zu der Anschauungsweise, dass Lukrez den grossen Schlussabschnitt des dritten Buches im Gedanken an dessen Proöm frei als konsolatorische Diatribe gegen die Todesfurcht konzipiert hat, wobei er einige besonders wesentliche Elemente des Sinnzusammenhangs B mit solchen aus der Trostschriftenliteratur — wahrscheinlich aus einer epikureischen Consolatio — zusammenwachsen liess. Die ethische Theorie, die der Zeitkritik (Proöm) und die der Schlussdiatribe des dritten Buches zugrundeliegt, ist die gleiche ¹.

igitur mors est ad nos (Diss. Saarbrücken 1970), 9 ff. u. ö.; E. J. KENNEY, *Commentary* (Cambridge 1971), 31 ff.; 222; B. P. WALLACH, *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death* (Leiden 1976), 106 ff.

¹ Man hat das Finale des dritten Buches mit Recht die « contrepartie » der in den Versen III 37-93 gegebenen Analyse der Todesfurcht genannt, so P. H. SCHRIJVERS, *Horror . . .*, 286; dazu nebst dem soeben Bemerkten (S. 152 mit Anm. 4) besonders C. BAILEY, vol. II, S. 1170 in Verbindung mit S. 995.

DISCUSSION

M. Schrijvers: La divergence à propos de l'interprétation du vers III 67 a l'air de se répéter pour ce qui est de la proposition τῆ στερήσει τῶν βρωτῶν συνάπτει ἀορίστου τινὸς δεινοῦ παρουσίαν, ἐξ ἧς ὁ θάνατος qu'on trouve chez Porphyre (*Abst.* I 54, 2). En effet, dans l'édition récente de la collection Budé, la dernière partie de cette phrase a été traduite ainsi: « ... la présence d'un phénomène effrayant et sans limite, qui entraîne la mort ». Si je l'ai bien compris, vous le traduiriez plutôt par « la présence d'un phénomène effrayant et sans limite, dont se compose la mort » (qui constitue la mort, ou qui est en quelque sorte une mort anticipée. Cf. la répétition τὸ κατὰ τὸν θάνατον δεινὸν ὡς ἀπέραντον φοβεῖσθαι). Je voudrais signaler que réduire les *vitia* à la crainte de la mort ne paraît pas une idée originale et personnelle de Lucrèce. On la rencontre en effet déjà, de manière allusive il est vrai, dans la *Rhet. ad Her.* II 21, 34 (cf. l'édition de H. Caplan dans la collection Loeb, p. XXV). Les deux textes de Cicéron que vous avez cités à propos de l'idée selon laquelle vivre sans gloire c'est être mort, rappellent le texte de Philodème (*De morte* XII, col. 36, 8-12, éd. Kuiper), que j'avais cité dans *Horror ac Divina Voluptas*, p. 289.

Autre remarque: ce qui m'a frappé dans la dichotomie que vous avez présentée entre la vie erronée et la vie idéale (ἀοριστία τῶν ἐπιθυμιῶν — πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν), c'est de trouver la μελέτη τοῦ θανάτου parmi les règles épïcuriennes. Me fondant sur les études de Paul Rabbow sur *Die antike Psychagogik*, j'avais toujours cru qu'il s'agissait ici d'un comportement typiquement stoïcien.

M. Schmid: Angesichts der Breviloquenz des entscheidenden Passus (ἐξ ἧς ὁ θάνατος) ist das Auftreten unterschiedlicher Nuancierungen in der Wiedergabe nicht verwunderlich; wichtig ist mir

nur, ob in der Übersetzung deutlich genug erkennbar ist, dass der als äusserstes φοβερόν empfundene *status privationis* als solcher doch nur in der Imagination der Unerleuchteten besteht. Wer mit mir — und, wie ich jetzt wohl sagen darf, auch Herrn Schrijvers — den wichtigen Lukrezvers III 67 gegen die Anschauungsweise von Perret mit Hilfe des aus dem Porphyriostext gewonnenen Epikurfragments 458 Us. glaubt erklären zu dürfen, der wird eine (freilich etwas vage bleibende) Anspielung auf das epikureische Lehrstück in *Rhet. ad Her.* II 21, 34 — also etwa drei Jahrzehnte vor Lukrez — sicher gerne zur Kenntnis nehmen. Endlich noch ein kurzes Wort darüber, weshalb ich den zwei zitierten Cicerostellen den Vorzug gebe gegenüber dem in der Tat bemerkenswerten — von Herrn Schrijvers passend angeführten — Philodempassus, der τὸ μετὰ τὸ ζῆν ἀμνημόνευτον κτλ. und τὴν ἐν τῷ ζῆν ἀφροντιστίαν ὑπ' ἀνθρώπων gegenüberstellt. Nun, es kommt mir in dem betreffenden Zusammenhang wesentlich darauf an zu zeigen, dass die philosophische — Epikur entstammende — Theorie sich in diesem Fall gut dazu eignete, auf verbreitete Vorstellungen des öffentlichen Lebens in Rom angewandt zu werden — und für diese haben ciceronische Reden sicher einen Zeugniswert, wie er dem *Graeculus* Philodem nicht in gleicher Weise eignet. Endlich noch Weniges zur epikureischen Ausprägung der μελέτη τοῦ θανάτου, die in dem von mir beigezogenen Epikurfragment 470 Us. = Porph. *Abst.* I 51 eine Rolle spielt (wozu ich mich im freien mündlichen Vortrag wohl etwas ausführlicher äusserte). Das Vorhandensein einer speziell epikureischen Form der *meditatio mortis* darf m.E. nicht in Zweifel gezogen werden — dazu auch Fr. 205 Us. sowie *RAC* 5 (1962), 745 — ; gerade auch das *Seelenführung* betitelte Buch von P. Rabbow, auf das Herr Schrijvers verweist, erkennt sie durchaus an (*ibid.*, 338).

M. Furley: A brief comment on *aurea dicta* in III 12: it seems to me rather unlikely that this refers in any technical sense to a particular collection of Epicurean maxims. It is followed at once by the description *ratio tua coepit vociferari | naturam rerum*, and Lucretius, when he hears, claims to be able to see everything *totum per inane*. I agree that

the *aurea dicta* cannot be identical with the *Kύριαι δόξαι*, since the latter do not contain anything substantial on the subject of physics. But Epicurean physics must be expounded in a connected argument, not in disconnected maxims. The *Letter to Herodotus*, which sets out the fundamentals of physics in summary form for repeated reference and for memorizing is nevertheless a connected argument. So an *anthology* would seem to be an unsuitable vehicle for Epicurean physics, and I should suppose that *depascimur aurea dicta* is no more than a poetic compliment.

M. Gigon: Ich möchte, mit wenigen Abweichungen, mich an die vorgetragene Interpretation der wichtigen Stelle III 9-13 anschliessen. Die Metapher der Bienen, die auf der Wiese hier und dort den Honig saugen, liegt zugrunde. Aber sie ist gegen ihren ursprünglichen Sinn des eklektischen ἀνθολογεῖν verwendet. Der Akzent liegt einmal auf dem dreimaligen *tu — tu — tuis*, dann auf dem doppelten *omnia-omnia*. Also *alles* was Lukrez vorträgt, stammt ausschliesslich aus Epikur. Natürlich muss er aus den umfangreichen Werken « auswählen », aber das darf ganz sicher nicht so verstanden werden, dass er nur « Glanzstellen » auswählt, *aurea dicta*, und das Übrige als weniger wichtig beiseite lässt. Dem Geist der lukrezischen Proömien entspricht nur der Gedanke, dass alle Worte Epikurs Gold sind; es gibt beim Meister nichts, was nicht *aurea dicta* wäre, die kosmologischen Lehren genau so wie die *Kύριαι δόξαι*. Dabei halte ich es nicht für notwendig, in 9 *nobis* und in 12 *depascimur* an « die Epikureer » zu denken und nicht an Lukrez persönlich, der sowohl in 6 *te imitari aueo*, wie auch in 17 *video* von sich selber spricht. Eher scheint es mir sinnvoll, auf die leicht befremdliche Wendung V. 13 aufmerksam zu machen. Der Wunsch, dass die *aurea dicta* Epikurs nicht sterben wie alles andere, sondern einer *vita perpetua* teilhaft werden mögen, ist sowohl im poetischen Ausdruck wie auch in der Sache nicht gerade anstössig, aber doch unbequem.

M. Schmid: Welchen Sinn verbindet Lukrez mit dem, was er die *aurea dicta* des Schulhauptes nennt? Das von Heinze (Komm. zu

De rerum natura. Buch III, S. 50) zu dieser Frage ausgebreitete Material bringt Waszink in der von mir genannten Abhandlung auf die Formel: « Heinze scheint ... darin Recht zu behalten, dass er *dicta* als Übersetzung von *phonai* betrachtete, was dann sofort zu den *Kyriai Doxai* führt » (*Biene und Honig...*, 31). Wenn ich bei dieser Zusammenfassung jedenfalls im Prinzip mit Waszink einig bin, so doch nicht in seiner Meinung, « die *chartae*..., aus denen der goldene Honig der *aurea dicta* gewonnen wird », seien die 37 Bücher von Epikurs Hauptwerk *Περὶ φύσεως* (bzw. die etwa sonst angenommene hauptsächliche naturphilosophische « Quelle »). Denn die *Κύρια δόξαι* betreffen nun einmal so gut wie gar nicht die Physik (so schon H. Usener, *Epicurea*, Praef. p. XLV). Wie mit diesem Dilemma fertig werden? Wer die *chartae*, aus denen die mit *depasci* umschriebene Entnahme erfolgt, mit der « Quelle » von Lukrezens *De rer. nat.* identifiziert, kommt folgerichtig zu der Position von Herrn Gigon, sozusagen jede Zeile des Meisters auch in seinem grossen Physikwerk den *aurea dicta* zuzurechnen. Ich habe hier Bedenken und deute *depascimur* nicht « sc. ego Lucr. poeta carmen pangens », sondern « sc. nos Epicuri sectatores », was m. E. durch die kaum zu umgehende, z.B. auch schon bei Leonard-Smith empfohlene Beziehung von *nobis* (III 9) auf die Epikuranhänger geradezu nahegelegt wird; *chartae* sind dann eben diejenigen — vorwiegend ethischen — Schriften Epikurs, denen die « Auslese » der *aurea dicta* entstammt. Gegen Mr. Furley möchte ich geltend machen, dass von Anthologien aus Physiktexten bei mir nicht die Rede gewesen ist, habe ich doch gerade betont, dass der Ausdruck *depascimur* nicht als Aussage über die Abhängigkeit des Gedichts *De rer. nat.* von seiner « Vorlage » genommen sein will. Und gewiss bezieht sich *ratio* (III 14) auf Epikurs Philosophie schlechthin, worin ich für meine Auffassung schon deshalb keine Schwierigkeit sehe, weil in dem voraufgehenden Lobpreis des Meisters III 9 f. *rerum inventor* wesentlich die Physik betrifft und dann erst Ethik und Lebensführung folgt (ähnlich Cic. *Fin.* I 10, 32 *inventore veritatis et quasi architecto beatae vitae*). Sollte meine Auffassungsweise im Ganzen zutreffen, so könnte man, glaube ich, in *aurea dicta* mehr sehen als nur ein « poetisches Kompliment »,

dürfte vielmehr die Formulierung durchaus mit Boyancé als Ausfluss eines tiefer begründeten « culte pour la parole du Maître » seitens des Lukrez ansehen (*Lucrece et l'épicurisme*, 54), und andererseits wäre es dann nicht erlaubt, in der Lukrezstelle ein definitiv beweisendes Argument gegen Useners und Diels' Ansatz einer jungepikureischen Hauptquelle der Dichtung zu erblicken.

M. Kleve: Es scheint wichtig, festzuhalten, dass man keine speziellen Quellen für die ethischen Stellen in Lukrez finden kann. Was Lukrez gibt, ist eine Einführung in den Epikureismus, wo die zwei ersten Teile der *Τετραφάρμακος*, d.h. die Furcht vor den Göttern und dem Tode berücksichtigt werden, während die ethischen Aspekte der zwei nächsten Teile, d.h. die Lehre von der Lust und vom Schmerze, für einen höheren Kursus reserviert waren. Wenn somit ethische Gedanken sozusagen im Vorbeigehen bei Lukrez auftauchen, werden sie mehr allgemein vorgeführt, ohne dass man sagen kann, dass die eine oder die andere Quelle zugrunde liegt.

Ich bezweifle, dass Herr Schmid genügend Gründe dafür angeführt hat, dass die *aurea dicta* (III 12) im eingeschränkten Sinne von « Anthologien » oder dergleichen zu verstehen sind.

M. Schmid: So erfreut ich darüber bin, meine Ablehnung der noch heute nicht selten anzutreffenden Annahme bestimmter « Vorlagen » für die ethischen Partien des Dichters von Herrn Kleve akzeptiert zu sehen, so sehr möchte ich doch betonen dürfen, dass das von mir ausgebreitete, nach Lage der Dinge nicht einmal vollständige Material m. E. einen Lukrez zeigt, der bei den ethischen Passagen keineswegs auf die *Τετραφάρμακος* — ja etwa gar nur auf deren zwei erste Teile! — beschränkt oder sich beschränkend zu denken wäre. Übrigens versuchte ich für den ethischen Bereich in bescheidenem Umfang sogar eine gewisse Systematik — natürlich eine vom Dichter in unsystematischer Form dargebotene — anzuzeigen. Mag man nun die in ihrer Relevanz für Lukrez erwiesenen *Κύρια δόξα* mit mir in Nachfolge Useners und Philipppsons als eine von Epikurjüngern zusammengestellte Anthologie oder mit Von

der Mühl als auch in der Zusammenstellung schon auf Epikur selbst zurückgehendes *Gnomologion* ansehen (*Ausgewählte Kleine Schriften* (Basel 1976), 375): in beiden Fällen ergibt ja allein schon dieses philosophische Brevier einen nicht unbeträchtlichen Fundus *in ethicis*, der dem Dichter stets zur Verfügung stand und auf den er gern zurückgriff — ich rechne aber durchaus noch mit weiteren Texten wie z.B. dem *Menoikeusbrief*.

M. Müller: Die sprachliche und gedankliche Klärung der Verse II 16-36 samt der Annahme der Konjektur *possis* erkenne ich dankbar an. Nur meine ich, dass *neque* in 23 bei dieser Wortstellung (wie anders in VI 1214) nicht mit *gratius* verbunden werden darf, sondern evident mit *nec* in 34 zu koppeln ist: weder vermisst die Natur Luxus noch hilft dieser gegen Krankheit. Diese Koppelung wird durch den *cum*-Satz in 29-33 zu weit getrennt und auch gestört, da sich *nec* höchst mühsam an ihn anschliesst. Für ungeschickte Interpolation jener fünf Verse sprechen bereits: *curant* ohne klares Subjekt, *tamen* unpassend, wo doch nicht Luxus, sondern sein Fehlen beschrieben wurde, vor allem aber: der Zeitkritiker kann sich auf solche bukolische Einfachheit nicht als auf etwas Gegenwärtiges berufen; sie gehört zur Urzeit, wie V 1392-96 zeigt, die originale Stelle (so Diller zu Recht trotz Büchner). Durch die stilistisch befreiende Athetese gewinnt der ethische Passus wie seine Interpretation durch Herrn Schmid.

Als wirklicher Fortschritt ist zu begrüßen die erhellende Darlegung über das unbegrenzte Begehren, die den vielfältig missverstandenen Zusammenhang zwischen Todesfurcht und Kardinallastern aufklärt, also das Fundament der epikureischen Ethik. Nun versteht man erst, wieso das ethische dritte Proömium eingebettet ist in atomistische Grundlehre (I 951-II Ende und die Beweise gegen Unsterblichkeit in III). Das unbegrenzte Begehren folgt aus dem Wahn, unsere Welt und womöglich unsere Seelen seien unvergänglich. Aber die Lehre vom atomistischen All macht alle Existenz von Welt, Leben und Seele zu einer begrenzten; so muss auch unser Begehren sich begrenzen, daran hängt alle Lebenser-

füllung. Wir sind hier im Zentrum epikureischen Denkens. Es ist somit nicht verwunderlich, dass das zweite Proömium in 53 endet mit: *quid dubitas, quin omnis sit haec rationis potestas?* und damit gewiss die ab 62 folgenden naturphilosophischen Beweise meint. Dies bestreitet P. Boyancé, in *Gnomon* 32 (1960), 621. — Erfreut bin ich über das Licht, das vom abgewiesenen unbegrenzten Begehren auf den Bezug fällt, der in III vom Finale zum Proömium läuft. Der analoge Bezug in II ist immerhin auch deutlich genug. Und in der letzten der Kritiken, die im fünften Finale den vermeintlich positiven Sinn des technischen Fortschritts begleiten, wird (1432) alle Unseligkeit des Menschengeschlechts darauf zurückgeführt, dass es nicht weiss, *quae sit habendi | finis et omnino, quoad crescat vera voluptas.*

M. Schmid: Sicher empfiehlt es sich, mit Herrn Müller die besondere Bedeutung, die bestimmten Anspielungen auf die behandelten hauptsächlich Sinnzusammenhänge des ethischen Bereichs im jeweiligen Kontext — gerade auch dem der beiden letzten Bücher — zukommt, hier generell noch einmal ausdrücklich zu betonen, habe ich doch derartige Hinweise mehrfach im Interesse der Kürzung ganz in die Anmerkungen verbannen müssen (so auch im Fall gerade von S. 154 Anm. 4). Im Aufspüren solcher Bezüge bleibt für die Interpretation gewiss noch manches zu tun übrig. In Sachen « Zurückweisung des unbegrenzten Begehrens » herrscht nun, wenn ich recht sehe, volle Einigkeit zwischen Herrn Müller und mir. Anders steht es beim « einfachen Leben », wo die von mir entwickelte Deutung gerade darauf abgestellt war, die Antithese « Festbankett — bukolisches Mahl » als zusammengehörigen Komplex zu erweisen, weshalb ich mich nur äusserst ungern von den Versen II 29-33 trennen würde. Dass *curant* (II 31) ohne klares Subjekt bleibt, wie das schon Diller (*Kleine Schriften* (München 1971), 518) behauptet, kann ich nicht zugeben: das Partizip *inter se prostrati* ergibt hier sehr wohl ein solches, wie ich doch wohl nicht zu Unrecht auch auf denkbare, der Bildkunst geläufige Anschauungselemente hierfür hingewiesen zu haben glaube. Übrigens möchte ich darauf aufmerksam machen, dass Diller seine Observationen — anders als

Herr Müller — hier nur benutzt, um Proöm II als sekundär gegenüber Buch V zu erweisen, nicht jedoch, um in diesem Proöm mit ihrer Hilfe Versathetesen vorzunehmen. Gerade weil ich die Auseinandersetzung mit der mir natürlich bekannten, schon in seiner *Darstellung der Kinetik bei Lukrez* (S. 14) von Herrn Müller vertretenen Athetese bei dem notgedrungen ganz knappen Eingehen auf Dillers Analyse nicht habe einbeziehen können, liegt mir daran, abschliessend prinzipiell zu betonen, dass ich selbst in bestimmten Fällen die Athetese sehr wohl weiterhin als ein notwendiges Instrument der Lukrezkritik ansehe, wie das ja auch der Herausgeber der letzten Lukrezausgabe (Konrad Müller) tut, ohne es jedoch in II 29-33 so zu halten.

M. Alfonsi: Si approva la proposta *possis* al II 22, indipendentemente dalla punteggiatura in considerazione dello stile diatribico del passo, sottolineato dall'immagine del *naturam latrare*, che sembra tipicamente « cinica » anche se ha precedenti epicurei (cf. E. Bignone, *Storia della letteratura latina* II (Firenze 1945), 236-237 e note relative), e dal carattere letterario della sezione coll'echeggiamento di Omero, *Od. IX* 5 sqq. e con il quadro di ispirazione lirico bucolico di II 29-30.

M. Schmid: Natürlich freue ich mich über die Zustimmung von Herrn Alfonsi zur Textgestaltung *possis* (statt *possint*: II 22), zu der er bemerkt, sie passe gut zum diatribenhaften Charakter des Proöms. Ich lege aber, wie schon bemerkt, Wert darauf zu betonen: nicht dieser — von ihm mit Recht hervorgehobene — Umstand vermag die Konjektur zu rechtfertigen, sondern nur die Unverständlichkeit des überlieferten Textes: für sie legt die Geschichte der Exegese der Textstelle — insbesondere Munros Kommentierung sowie Giussanis bezeichnende Auseinandersetzung mit ihr — ein beredtes Zeugnis ab.

