

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange

TOME XXIV

LUCRÈCE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

DAVID J. FURLEY, KNUT KLEVE,
P. H. SCHRIJVERS, WOLFGANG SCHMID,
OLOF GIGON, GERHARD MÜLLER,
PIERRE GRIMAL, LUIGI ALFONSI

Avec la participation de
Esther Bréguet, Robert Godel
et Walter Spoerri

Entretiens préparés et présidés
par Olof Gigon

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDOEUVRES - GENÈVE

1978

Après *Varron* (1962), *Lucain* (1968) et *Ennius* (1971), la Fondation Hardt a consacré, pour la quatrième fois, ses entretiens à un auteur latin : *Lucrèce*.

Lucrèce a tiré une part notable de son bien d'Epicure et de la tradition épique. Des travaux récents ont permis de mieux saisir jusqu'à quel point il en est tributaire et dans quelle mesure il a fait œuvre créatrice. Ce qu'il dit des origines et du développement de la civilisation est à cet égard instructif, comme le montre le professeur David J. Furley (Harvard).

Epicure avait manifesté un goût très vif pour la polémique philosophique. Ses disciples l'ont imité. Lucrèce est, sur ce point, fidèle à l'esprit de l'école ; mais il adapte ses polémiques à son temps et au milieu qui est le sien : la Rome de la fin de la République : tel est le thème que traite le professeur Knut Kleve (Oslo).

Pour que l'invisible devienne sensible, pour rendre évident ce qu'il affirme, Lucrèce use fréquemment de l'analogie. C'est ce que met en évidence le professeur P. H. Schrijvers (Groningue) en analysant de manière très précise un certain nombre de raisonnements philosophiques et scientifiques dans lesquels l'auteur du *De rerum natura* recourt à cette figure de style.

Plus encore que philosophe, Lucrèce est moraliste. Son poème enseigne à bien vivre et à affronter sans crainte la mort. Il constitue à cet égard une profession de foi. Sous le titre de *Lucretius ethicus*, le professeur Wolfgang Schmid (Bonn) illustre cet aspect de sa pensée.

L'aspect littéraire du *De rerum natura* est étudié par les professeurs Olof Gigon (Berne) et Gerhard Müller (Giessen). Le premier montre en quoi Lucrèce a été influencé par Ennius ; le second s'interroge sur la structure et le degré d'achèvement du poème, analysant pour ce faire les *finalia* des six chants qui le composent.

Si on veut éviter de se méprendre à son sujet, il faut situer l'œuvre d'art dans son temps. C'est ce que fait le professeur Pierre Grimal (Paris-Sorbonne). Les grandes œuvres littéraires ne restent toutefois pas confinées dans leur temps : elles deviennent élément de culture, et, à ce titre, elles exercent une influence durable, qui connaît des éclipses et des résurgences. Le professeur Luigi Alfonsi (Pavie) suit, sous ce rapport, le destin du *De rerum natura* de l'époque de César jusqu'à celle d'Anatole France !

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome XXIV

LUCRÈCE

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange
TOME XXIV

LUCRÈCE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS
PAR

DAVID J. FURLEY, KNUT KLEVE,
P. H. SCHRIJVERS, WOLFGANG SCHMID,
OLOF GIGON, GERHARD MÜLLER,
PIERRE GRIMAL, LUIGI ALFONSI

Avec la participation de
Esther Bréguet, Robert Godel
et Walter Spoerri

Entretiens préparés et présidés
par Olof Gigon

VANDŒUVRES - GENÈVE
22-27 AOÛT 1977

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1978 by Fondation Hardt, Genève

CES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ PUBLIÉ
AVEC L'AIDE DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

PRÉFACE

Après Varron (1962), Lucain (1968) et Ennius (1971), la Fondation Hardt a consacré, pour la quatrième fois, ses entretiens à un auteur latin : Lucrèce. Elle a chargé le professeur Olof Gigon de les préparer et de les présider. Ils ont eu lieu à Vandœuvres du 22 au 27 août 1977. On trouvera dans le présent volume les huit exposés présentés et les discussions qui les ont suivis.

Lucrèce a tiré une part notable de son bien d'Epicure et de la tradition épicurienne. Il le proclame lui-même. Des travaux récents ont permis de mieux saisir jusqu'à quel point il en est tributaire et dans quelle mesure il a fait œuvre créatrice. Ce qu'il dit des origines et du développement de la civilisation est à cet égard très instructif, comme le montre le professeur David J. Furley (Harvard).

Esprit éminemment critique, Epicure avait manifesté un goût très vif pour la polémique philosophique. Ses disciples l'ont imité. Lucrèce est, sur ce point, fidèle à l'esprit de l'école; mais il adapte ses polémiques à son temps et au milieu qui est le sien : la Rome de la fin de la République : tel est le thème que traite le professeur Knut Kleve (Oslo).

Pour que l'invisible devienne sensible, pour rendre évident ce qu'il affirme, Lucrèce use fréquemment de l'analogie. C'est ce que met en évidence le professeur P. H. Schrijvers (Groningue) en analysant de manière très précise un certain nombre de raisonnements philosophiques et scientifiques dans lesquels l'auteur du *De rerum natura* recourt à cette figure de style.

Plus encore que philosophe, Lucrèce est moraliste. Son poème enseigne à bien vivre et à affronter sans crainte la mort. Il constitue à cet égard une profession de foi. Sous le titre de *Lucretius ethicus*, le professeur Wolfgang Schmid (Bonn) illustre cet aspect de sa pensée.

L'aspect littéraire du De rerum natura est étudié par les professeurs Olof Gigon (Berne) et Gerhard Müller (Giessen). Le premier montre en quoi Lucrèce a été influencé par Ennius ; le second s'interroge sur la structure et le degré d'achèvement du poème, analysant pour ce faire les finalia des six chants qui le composent.

Une œuvre d'art est nécessairement tributaire de l'époque et du milieu où elle a pris naissance. Il faut donc la situer dans son temps si on veut éviter de se méprendre à son sujet. C'est ce que fait le professeur Pierre Grimal (Paris-Sorbonne). Les grandes œuvres littéraires ne restent toutefois pas confinées dans leur temps : elles deviennent élément de culture, et, à ce titre, elles exercent une influence durable, qui connaît des éclipses et des résurgences. Le professeur Luigi Alfonsi (Pavie) suit, sous ce rapport, le destin du De rerum natura de l'époque de César jusqu'à celle d'Anatole France !

Le Fonds national suisse de la recherche scientifique a pris en charge les frais de voyage et de séjour des participants, ainsi que ceux qu'a entraînés la mise au point des manuscrits en vue de leur publication. La Fondation Hardt lui exprime ici sa reconnaissance. Elle remercie aussi les deux entreprises genevoises — Montres Rolex S.A. et Sodeco-Saïa S.A. — qui, par leurs dons, lui ont, une fois de plus, permis de faire face aux frais d'impression.

TABLE DES MATIÈRES

| | Page |
|---|------|
| I. DAVID J. FURLEY | |
| <i>Lucretius the Epicurean.</i> | |
| <i>On the History of Man</i> | 1 |
| Discussion | 28 |
| II. KNUT KLEVE | |
| <i>The Philosophical Polemics in Lucretius.</i> | |
| <i>A Study in the History of</i> | |
| <i>Epicurean Criticism</i> | 39 |
| Discussion | 72 |
| III. P. H. SCHRIJVERS | |
| <i>Le regard sur l'invisible.</i> | |
| <i>Etude sur l'emploi de l'analogie</i> | |
| <i>dans l'œuvre de Lucrèce</i> | 77 |
| Discussion | 115 |
| IV. WOLFGANG SCHMID | |
| <i>Lucretius ethicus</i> | 123 |
| Discussion | 158 |

| | |
|---|-----|
| V. OLOF GIGON | |
| <i>Lukrez und Ennius</i> | 167 |
| Discussion | 192 |
| VI. GERHARD MÜLLER | |
| <i>Die Finalia der sechs Bücher des Lucrez</i> | 197 |
| Discussion | 222 |
| VII. PIERRE GRIMAL | |
| <i>Le poème de Lucrèce en son temps</i> | 233 |
| Discussion | 263 |
| VIII. LUIGI ALFONSI | |
| <i>L'avventura di Lucrezio nel mondo antico ... e oltre</i> | 271 |
| Discussion | 316 |
| INDICES | 323 |

I

DAVID J. FURLEY

LUCRETIUS THE EPICUREAN

On the History of Man

I propose to distinguish two senses of the word “Epicurean”: (1) one who subscribes to the doctrines of Epicurus; (2) a follower of Epicurus¹.

A distinction hardly worth making, perhaps? On the contrary, there is an important point in it. To be an Epicurean in the first sense is an attribute shared by both Epicurus and Lucretius; but Lucretius was, while Epicurus was not, an Epicurean in the second sense. If we seek to understand the individual philosophical personality of the Latin poet, it may

¹ I believe the original stimulus for this paper, which I acknowledge gratefully, came from an essay contributed to one of my graduate seminars by Dr. Gregory Staley.

In preparing the paper, I have consulted the following works, apart from the standard editions and commentaries, which it seems unnecessary to list here:
J. WOLTJER, *Lucretii Philosophia cum fontibus comparata* (Groningen 1877),
M. GUYAU, *La morale d'Épicure* (Paris 1878).

K. REINHARDT, “Hekataios von Abdera und Demokrit”, in *Hermes* 47 (1912), 492-513.

L. ROBIN, “Sur la conception épiqueurienne du progrès”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 22 (1916), 697 ff.

E. BIGNONE, *Storia della letteratura latina* II (Firenze 1945).

G. VLASTOS, “On the Prehistory in Diodorus”, in *AJPb* 67 (1946), 51-59.

M. TAYLOR, “Progress and Primitivism in Lucretius”, in *AJPb* 68 (1947), 180 ff.

well be useful to concentrate on something that unquestionably distinguishes him from his master. At any rate, in the hope that this is so I shall focus attention in this paper, not on comparisons between Epicurus' and Lucretius' philosophical arguments, treated timelessly, but on Lucretius' sense of himself and his readers as followers of Epicurus.

I shall begin with a short discussion of what seem to me the difficulties and hazards of other approaches to Lucretius the Epicurean.

- Ph. MERLAN, "Lucretius, Primitivist or Progressivist?", in *Journal of the History of Ideas* 11 (1950), 364 ff.
- A. C. KELLER, "Lucretius and the Idea of Progress", in *The Classical Journal* 46 (1951), 185-188.
- A. GRILLI, "La posizione di Aristotele, Epicuro, e Posidonio nei confronti della storia della civiltà", in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere...* 86 (1953), 3-44.
- P. GIUFFRIDA, "Il finale (vv. 1440-1457) del V libro di Lucrezio", in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone* (Genova 1959), 129-165.
- W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 9 (Basel 1959).
- J.-P. BORLE, « Progrès ou déclin de l'humanité? », in *MH* 19 (1962), 162-176.
- Ch. R. BEYE, "Lucretius and Progress", in *The Classical Journal* 58 (1963), 160-169.
- Th. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philological Association Monographs, 25 (1967).
- L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore 1967).
- W. R. NETHERCUT, "The Conclusion of Lucretius' Fifth Book: Further Remarks", in *The Classical Journal* 63 (1967), 97-106.
- L. PERELLI, "La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio", in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino...* 101 (1967), 117-285.
- M. RUCH,¹ "Lucrèce et le problème de la civilisation", in *Les Études Classiques* 37 (1969), 272-284.
- V. BUCHHEIT, "Epikurs Triumph des Geistes", in *Hermes* 99 (1971), 303-323.
- J. C. FREDOUILLE, "Lucrèce et le double progrès contrastant", in *Pallas* 19 (1972), 11-27.
- E. J. KENNEY, "The Historical Imagination of Lucretius", in *G & R* 19 (1972), 12-24.

Of these, the closest to my own position is the article by J. C. Fredouille, and I wish I had known of it earlier in the preparation of this paper.

In the first place, it is perfectly obvious, although often temporarily forgotten, that Lucretius had access to much more of the written work of Epicurus than we have. If we seize upon some nuance, in the exposition of a piece of doctrine, that appears to differentiate Lucretius from the *Letter to Herodotus*, we must always try to rest content with frustrating conditionals, because we do not know whether Epicurus wrote with the same emphasis and the same tone in his book *On Nature*¹. There is no need to say more about this.

There is plainly more hope, if we wish to compare Lucretius with Epicurus doctrinally, in fixing upon intellectual developments that belong without any doubt to the two and a half centuries between Epicurus and Lucretius. If we can find Lucretius defending an attitude to such developments, then clearly his defence could not have been learnt directly from Epicurus, and we can begin to collect evidence that might reveal Lucretius' own enrichment of Epicurean doctrine.

The most significant feature in the history of philosophy in this period was the rise of Stoicism. Although Epicurus lived and taught in Athens alongside Zeno's school for many years, his philosophical doctrines appear to have been worked out before he came to Athens, and no one will suggest that Zeno was a major factor in their formation. Of developments of Stoicism by Cleanthes and Chrysippus, of course, he knew nothing. On the other hand, Lucretius wrote at a time when Stoic literature was extensive, Stoic doctrines were well known to the literate world, and to a great extent Stoicism had displaced the Academy and the Peripatos from the position of authority that they held in the time of Epicurus. If Lucretius, then, could be shown to respond precisely to Stoic positions, to show knowledge of Stoic arguments and to frame reasoned replies

¹ Cf. William E. LEONARD, in his General Introduction to the Leonard and Smith edition of Lucretius, p. 32: "The very different temperament of Epicurus, so imperturbable and unimaginative, so self-secure beyond debate or boast . . .". How does he know ?

to them, that would be a fairly reliable proof that he advanced beyond the position of Epicurus.

If one asks what were the peculiar physical doctrines of the Stoics—doctrines not shared by the fourth century Academy and Peripatos—those which come to mind at once are the periodic conflagration of the cosmos and its rebirth out of the fire, the fiery creative pneuma which permeates everything in the cosmos, the special kind of mixture (*κρᾶσις δι' ὅλου*) exemplified by the permeation of pneuma, the tension (*τόνος*) imparted by the pneuma which gives each thing its individuality, the *seminal formula* or *spermatic reason* (*σπερματικὸς λόγος*) which accounts for the generation of each new thing, and Fate. I cannot find any passage in Lucretius where one of these doctrines receives special attention¹. If we turn to ethical questions, the list of characteristic Stoic doctrines would, I suppose, include the “indifferents” (*ἀδιάφορα*), the equality of vices, the intellectual interpretation of the emotions, and the “apathy” of the wise man. Again, I can find nothing in Lucretius that takes particular notice of these peculiarities. Lucretius’ editors and commentators commonly point to particular passages of the poem with the claim that “no doubt” he had the Stoics particularly in mind here. But on examination it appears that these passages always may, and often must, be directed at other targets².

If the Stoics will not serve as a touchstone for testing Lucretius’ use of his philosophical legacy from Epicurus, are there not other intellectual advances, post-Epicurean but pre-Lucretian, that might serve the purpose? The special sciences made great strides in this period, and one might perhaps expect

¹ The doctrine of Fate might appear to be an exception, because of Lucretius II 251-293. I have tried to argue that the philosophical background of this passage is Aristotelian, rather than Stoic, in *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton 1967), Part II.

² See my article “Lucretius and the Stoics”, in *BICS* 13 (1966), 13-33, where I have attempted to argue this in detail.

Lucretius to take some notice of the astronomy of Eratosthenes, Hipparchus, or Archimedes, or of the physiology of Herophilus and Erasistratus, or of other similar work. In fact, we find no clear evidence in Lucretius of any acquaintance with this work. Lucretius seems to take more notice of Presocratic theories than of Hellenistic ones. The sixth book of *De rerum natura* evidently uses material from earlier meteorology—but the closest connections seem to be with no one later than Theophrastus¹. Although the subject of astronomy—or rather of astrophysics—was important to Epicureans, for obvious reasons, their attitude to astronomical science was cavalier. The study of Book V 416-770 shows Lucretius to be a good poet and a good Epicurean, but it does not throw any special light on the nature of his Epicureanism.

* * *

I turn now to the main subject of this paper—to Lucretius the Epicurean in the second sense.

It needs no long argument to show that Lucretius was indeed conscious of the philosophical activity of Epicurus as an event in history.

humana ante oculos foede cum vita iaceret

...

*p r i m u m Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus, primusque obsistere contra.*

(I 62-67)

In just the same way, in the lines that Lucretius imitates here, Empedocles picked out a particular event (the philosophical activity of Pythagoras, according to the ancient source) as crucial to the growth of understanding:

¹ See E. REITZENSTEIN, *Theophrast bei Epikur und Lukrez* (Heidelberg 1924), and the Appendix to Book VI in C. BAILEY's 1947 edition of Lucretius.

ἢν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς. . .

(*Vorsokr.* 31 B 129)

At the beginning of Book III, Lucretius reiterates the same theme:

*E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
qui primus potuisti inlustrans commoda vitae
te sequor, o Graiae gentis decus...*

And again, climactically, at the beginning of Book V (8-10):

*dicendum est, deus ille fuit, deus, include Memmi,
qui princeps vitae rationem invenit eam quae
nunc appellatur sapientia...*

There was a time *before*, when human life was tainted with fear and greed, then came the teaching of Epicurus, and now we—Lucretius, Memmius, and all of mankind—have been taught the wisdom (if we will listen to it) that will enable us to live in peace and purity of mind.

Now, when Lucretius expounds the tenets of Epicurean atomism, about the elements of the physical world, or cosmology, or even morality, there may well be no particular significance in the chronological distance between himself and Epicurus. But there is one context in which it can hardly fail to be significant: namely, in the long account, at the end of Book V, of the *history* of human civilization. It would have been difficult for Epicurus to view himself and his work as a point of discontinuity between earlier and later time. At least, if Epicurus made such a claim for himself (and there is no evidence that he did), he plainly could not make it with the same air of proclaiming a *fact* —a piece of good news—with which Lucretius invests it. Epicurus rarely refers to himself in the first person singular in the extant letters when he is expounding his philosophy; in the introductions, where he

does refer to himself, he seems to me to adopt the tone of one who seeks for the truth along with his readers. There is, of course, a well known tradition that Epicurus was the most ungenerous of all Greek philosophers in his treatment of his predecessors, and went to great lengths to dissociate himself from all "influences". But this tradition itself rests on shaky ground, and it seems to me to have been grossly exaggerated by the commentators¹. The tradition rests very largely on Diogenes Laertius X 7-8, where the tales of Epicurus' rudeness about other philosophers are retailed along with other tales that Diogenes explicitly declares to be slanders on Epicurus; and Diogenes follows with the remark: "But all these people [*sc.* who tell these tales] are crazy, since there are abundant witnesses to Epicurus' unsurpassed kindness to all men." Moreover, where the slanders can be checked, they get no confirmation. "Run away from all *paideia*" is quoted from "the Letter to Pythocles", but it cannot be found in the extant *Letter*. "Lerocritus" is said to be Epicurus' contemptuous nickname for Democritus, but this contempt finds no expression in the *Letter to Herodotus*. The evidence does not suggest that Epicurus himself claimed to be a divinely inspired prophet with a totally new message.

Lucretius, however, committed himself to such a view of Epicurus, in the passages quoted above, and thereby found himself confronted with a problem, if he was to save his consistency in his account of the development of human civilization. Following Epicurus' own doctrine, he must explain the history of man as a continuous development, wholly dependent on natural causes, from the first natural growth of men from the earth to contemporary civilizations. The important thing will be to eliminate the need for supernatural breaks in the con-

¹ For example, Cyril BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford 1928), 226. For a detailed criticism of the tradition, see now David SEDLEY, "Epicurus and his Professional Rivals", in *Études sur l'Épicurisme antique*, éditées par J. BOLLACK et A. LAKS (Lille 1976), 119-159.

tinuity, so as to combat rival theories involving a δημιουργός or νομοθέτης. But then the happy condition of the Epicurean community, accessible to all mankind if they will only listen, needs precisely this to explain it—a break away from previous history, produced by a kind of νομοθέτης, Epicurus himself.

To put it another way, Lucretius must show that the well known achievements of mankind—the progressive stages of technology, political and social institutions, and so on—were learnt from nature¹. But he must bear in mind all the time that nature *uninterpreted* or wrongly interpreted produces not Epicurean enlightenment, but only the impoverished and darkened mentality of pre-Epicurean society. As he puts it himself in a phrase that he liked well enough to use four times, the pre-Epicurean terror and darkness of mind must be dispersed by *naturae species ratioque* (I 146-148; II 59-61; III 91-93; VI 39-41)—that is, by looking at nature *and interpreting it*. The commentators have not always seen the point of this fully. Bailey's translation "the outer view and the inner law of nature" does not quite get it right, and his analysis in the note on I 51 does not justify the translation. C. Giussani glosses the word *ratio* with φυσιολογία, which is correct, and A. Ernout quotes Cicero *Fin.* I 19, 63 *omnium autem rerum natura cognita levamur superstitione, liberamur mortis metu, non conturbamur ignoracione rerum*, where the word *cognita* makes the right point.

That is not to say, of course, that Lucretius was committed to the idea of an *opposition* between the tendencies of nature and the doctrines of Epicurus. The relationship is a good deal more subtle than that. Epicurean doctrine is not unnatural or antinatural—and of course not supernatural: *deus ille fuit* is not to be taken literally. Nature without Epicurean interpretation taught mankind how to make clothes, fires, metals,

¹ There was of course a long tradition of imaginative histories of the development of man, beginning perhaps as far back as Anaxagoras. For bibliography and a recent account, see Thomas COLE, *op. cit.* (*supra* p. 2 n.).

language, cities, music; and the Epicurean is not required to reject any of these things. What, then, is inadequate about nature's teaching? Chiefly, it may be that it is *endlessly* suggestive. Man is apt to pick up from nature a line of progress, without picking up the realization that the line has an end, or, to change the metaphor, that although one may continue along the same path, at a certain point one ceases to climb and starts going downhill. Thus the invention of metals is good in that it provides man with a means of security against wild beasts, but bad when it leads to a greed for gold.

Epicurus' understanding of nature, according to Lucretius, was superior in just this, that he understood the *limits* of things:

*atque omne immensum peragravit mente animoque,
unde refert nobis vitor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.*

(I 74-77)

Nature herself is given a voice by Lucretius to protest at being misinterpreted by men who believe that life offers a *limitless* variety of pleasures:

*nam tibi praeterea quod machiner inveniamque,
quod placeat, nihil est: eadem sunt omnia semper.*

(III 944-945)

Nature speaks, and with an Epicurean accent. The good Epicurean *interprets* the message of nature. There is no clash of motives between nature and Epicurus, but nature needed the life and work of Epicurus to make its message clear.

If this idea is right, then we can conclude at once that the question so often posed about Lucretius' history of civilization, "primitivist or progressivist?", is quite beside the point. It

could hardly be, for him, either a matter of a "natural" decline from a primitive golden age, or of a progression to higher and higher levels of prosperity and happiness. What we would expect, rather, is a step by step account of the growth of civilization with a mainly negative emphasis—to show that *no* step requires supernatural agencies for its explanation—together with Epicurean reflexions about the spiritual impoverishment of any or perhaps each of the stages.

Let us probe a little more deeply into what we might expect of Lucretius in this situation, first stating our hypothesis somewhat more exactly.

It is, first, that Lucretius found in the writings of Epicurus an account of the growth of the institutions of human civilization, following upon the description of the origin of life on earth. It hardly needs to be proved that Epicurus would interest himself in this topic, in view of the clear indications that it had long been a point of contention between those who believed the world had an origin, like Anaxagoras and Democritus, and supporters of an eternal cosmos, like Aristotle. But in any case the very brief account in *Letter to Herodotus* 75-76 is proof enough. Some, like Giussani and Bailey, believed that a fuller version of Epicurus' theory is to be found in Diodorus Siculus I 7-8, but this belief had already been shown to be dubious by Reinhardt, and it looks still more threadbare after Cole's careful analysis¹. If we cannot use Diodorus to fill out our picture of Epicurus' theory, we must make the most of the slight indications that we find in the *Letter to Herodotus*.

"One is to assume" says Epicurus, "that nature itself was instructed and constrained as to many and various matters by the very facts ($\delta\pi'$ αὐτῶν τῶν πραγμάτων), and that reasoning later sharpened up and added further discoveries to the lessons passed on by nature, in some matters more quickly and in some more slowly" (*Ep. ad Hdt.* 75).

¹ See K. REINHARDT and Th. COLE, *opp. citt.* (*supra* pp. 1-2 n.).

The first point that receives special emphasis here is that the opening move is accomplished by the sheer physical interaction between man and the environment: this is what provides the material for human reason to work on. With this simple move, Epicurus countered three different rival theories. There is, first, the naive idea that an Athena or a Hermes made a gift of the arts to man—the idea that is explicitly denied in the parallel passage of Diogenes of Oenoanda (Fr. 10). Secondly, Epicurus' theory undermines the argument of Plato in *Laws* X that art is prior to nature and chance as a source of motion. Thirdly, it shows that the complicated hypothesis that apparently featured in Aristotle's dialogue *On Philosophy*—that the cosmos is liable to periodic floods and conflagrations, after which the arts grow all over again from ideas preserved by a few survivors—is quite unnecessary¹.

Secondly, we must notice that Epicurus distinguishes two steps in the development process: an irrational effect of the environment, and a rational use of the lessons taught by the environment. But it would be wrong to think of these as two successive chronological periods. The only point of importance is that the intelligent development of the arts presupposes the unplanned effect of the environment.

Thirdly, Epicurus mentions that the contribution of reason was a gradual process that took more time in some fields than in others.

These general principles are then exemplified in the famous description of the development of languages².

There are no moral reflections in this part of the *Letter*. The following sections deal with the motion of the heavens,

¹ Arist. *De philosophia* Fr. 8 Ross.

² I take it that this passage *is* to be thought of as an example. A summary letter has no room for more than one example, and the general point is made more clearly by setting out one theme in some detail than by surveying many themes. There is no great significance, then, in the fact that Lucretius gives equal weight to many other matters. There may yet be significance, of course, in the detailed differences of treatment of the theme of language, but we shall not discuss that here.

and in this connection Epicurus frequently refers to the moral principle familiar from Κύριαι δόξαι 11 and 12: that freedom from fear of the gods can come only to one who has the right philosophy of nature (φυσιολογία). There is no trace, however, so far as I can see, of the idea that this philosophy of nature is itself a feature to be fitted into the scheme of development that was sketched in §§ 75-76. Epicurus suggests neither that his philosophy of nature started from a natural impulse and progressed by stages, like other arts, nor that he himself, the inventor, was responsible for bringing about an exception to this gradualism. He simply does not consider the question¹.

Our hypothesis is, then, that Lucretius found in his collection of works of Epicurus a fully worked out theory of the history of civilization and the arts, written in the same spirit as the relevant passage of the *Letter to Herodotus*. He himself worked this material into a new shape. That it was Lucretius who was the author of this new shape, and not some unknown intermediate source (the unwanted standby of those who hate to impute originality to any writer), seems to me a reasonable supposition. The focus of this reworking is the rhetorical elevation of the role of Epicurus in the history of civilization; and that is surely something that belongs to the structure of Lucretius' poem. The reworking must preserve the principles of the original—that the initial move in each process comes from the environment itself, and that the development takes place by gradual stages, as human reason deliberates about the natural facts. But the whole development is now to be studied in its relation to the discoveries (*divina reperta*) of Epicurus, which took place at a particular time in this development but stand out as an exceptional event, neither caused by the automa-

¹ There are two other Epicureans whose writings in this field have been partially preserved (apart from Lucretius): Diogenes of Oenoanda, and Hermarchus, the first scholarch, whose account of the origin of laws against homicide is reproduced in Porphyry, *De abstinentia* I 10-11. There is nothing in either of these that is similar to Lucretius' *primum Graius homo*....

tic necessity of the environment like the first communicative noises of animals, nor prepared by gradual stages in earlier history like the use of iron for ploughshares. The philosophy of Epicurus thus provides Lucretius with a new viewpoint from which to study the history of man; and it is just this viewpoint that gives the moral perspective to Lucretius' "anthropology".

Of course, in the Epicurean system the development of human society and technology is necessarily a progression of a certain sort. There was first a simple way of life, when the human species first emerged from earth, now a highly complex one, and the task is to describe the gradual progression from one to the other. But neither simplicity itself, nor complexity itself, gives a *morally better* way of life: which of the two is better is simply something that has to be determined by looking at both in the light of Epicurus' moral principles. What we should expect of Lucretius, therefore, if this hypothesis is correct, is that he would describe the development, by exercising his imagination on the theory of human history laid down by Epicurus, and take care to point out the moral inadequacies of each stage¹. We should add that since what he describes is inevitably a progression of a sort, as we have said, we might think he would especially emphasize, to avoid misunderstanding, that this progression is not a moral one—that the later stages are not better, and can be worse, than the earlier.

* * *

The next step is to test this hypothesis by looking for confirmation or refutation of these expectations in Book V of *De rerum natura*. The outcome—to anticipate—is that there is nothing in the text, so far as I can see, that falsifies our hypothesis. Furthermore, what is found in the text is accounted for more plausibly by this explanation than by any of the others

¹ There is a stimulating tribute to Lucretius' historical imagination by E. J. KENNEY, *art. cit.* (*supra* p. 2 n.).

that have been advanced: for example, that Lucretius was really a progressivist, because that was the teaching of Epicurus, but was inhibited from being wholeheartedly a progressivist because of his misanthropy, pathological fears, or compassionate poetic sensibilities; or that he was really a primitivist, because he was committed to the thesis that the world is now past its prime and is proceeding downhill towards ultimate dissolution, but was sometimes distracted from this thesis by the beauty of nature's lessons and the ingenuity of human art; or that Epicureanism was optimistic but Lucretius was a pessimist.

Although the whole passage must be carefully examined before we can accept our hypothesis as the best available explanation, that will not be possible within the limits of this paper. I propose to comment on three sections only: the description of the life of primitive man (925-1010), the origin of wrong beliefs about the gods (1161-1240), and the end of the book.

* * *

On the subject of primitive man, I shall be as brief as possible, since so much has already been written. The first point to note is that the passage follows closely upon a description of the origin of living species from the earth, and the process of natural selection of the fittest to survive, from the large (although limited) variety of spontaneously produced creatures. Although Lucretius interposes a forty-seven line paragraph explaining the limits imposed on this variety by the facts of nature (878-924), we should remember that initially the subject under discussion at 925 ff. is *survival*. We have already heard that lions survive because of their *virtus*, foxes because of their *dolus*, deer because of their *fuga*, and dogs, sheep, and cattle because their services have earned them protection at the hands of men. But man, as we can see, has none of these advantages, and it is obvious that contemporary men and women, thrust out into raw nature without any of their technology, would have a poor

chance of survival. So in this case the historical imagination of Lucretius must go to work within strict limits: he could hardly do other than give primitive men a stronger, hardier constitution than men of the Roman Republic (*multo durius, solidis magis ossibus* 925-927).

Having made this point, Lucretius stresses what they lacked: ploughing, iron, agriculture, fire, clothes, houses, politics, laws, legal marriage. They ate berries, drank water, lived in caves, slept under brushwood, mated through love, rape, or barter, defended themselves against animals with stones. There is nothing, so far, that is not an almost inevitable consequence of Epicurean physical theory. This is the first stage on the (non-moral) progression towards the complexity of civilization.

But of course there is more to it than that. A quite different picture can be presented, as many have shown¹. Lucretius goes on to say that the first men suffered no fear that the sun would fail to return in the morning, and experienced only the same mortality rate, from wild beasts or famine, as men of the present day do from war, shipwreck, and surfeit. Moreover, much of the description of primitive conditions is deliberately contrasted with later passages. Thus primitive man was hardy (*durius* 926), but later began to soften (*mollescere* 1014). At first sexual desire was associated with manly strength (962-965), later with weakness (1017). At first, they could withstand cold (929), later the discovery of fire made them less tolerant (1015). Observation of such contrasts led one scholar to claim that for Lucretius "primitive man is living the ideal existence, free of entangling human commitments; his sexual encounters can be considered auspicious by virtue of the asocial, antiseptic and atomic implications in the phrase ... '*Venus ... iungit corpora amantum*' ... The final contrast becomes one of innocence and serenity in ignorance, set beside viciousness and misery in knowledge."²

¹ Especially L. Robin, Ch. R. Beye, and P. Boyancé.

² Ch. R. BEYE, *art. cit. (supra p. 2 n.)*, 166.

Now, I submit that this is exaggerated nonsense. It is both ludicrous and unnecessary to think that Lucretius commends to us a life without clothes, houses, fire—or poetry; or that he wants us to return, as to a lost ideal, to fighting for our lives, in constant fear (*paventes* 986), against wild beasts. It is notorious, of course, that he warns the reader against deep sexual feelings; but that is not to say that he wants to commend rape as an alternative, still less that he wants us to regard even friendship with disapprobation because it first arose in the “softer” stage of human development (1019). Nor is there any contrast between “serenity in ignorance” and “misery in knowledge”. The lines that have been supposed to suggest such a contrast (973-981) in fact make a quite different point: namely, that primitive men lacked those *false superstitions* about the sun which might give rise to the fear that daylight would never return to earth. There is absolutely no warrant for generalizing the passage into a commendation of ignorance and rejection of knowledge.

The hypothesis that I am suggesting, on the other hand, leads to a perfectly consistent and unforced view of the passage. We find in it just that kind of texture that we should expect—on the one hand, the description of a primitive, simple state of unthinking interaction with nature, to be contrasted with more complex and more deliberate ways of life; and on the other hand, a clear moral perspective that surveys both stages, without identifying either of them as worse or better in their own nature. There is much that is morally praiseworthy about the primitive life; and Lucretius praises it in effect, as Robin and others have demonstrated. There is also much that is deplorable, and Lucretius makes that clear too: they were *miseri* (944 and 983), they were afraid (986), they died agonizingly from wounds because of ignorance (998), they suffered from famine (1007), they often died from accidental poisoning (1009). As an Epicurean, Lucretius’ criterion for the good life was freedom from anxiety and pain. Admittedly, he contrasts their wounds,

caused by wild beasts, with war wounds, their hunger with modern over-indulgence, their accidental poisoning with the wilful murders of modern times. But it is only dedication to a false theory about his intention that has persuaded critics to believe that he meant us to envy and emulate these poor people.

* * *

The origin of religion is discussed after an account of the development of social and political structures. In passing, it is worth observing in that account a particularly clear instance of the pattern that confirms our hypothesis—a natural development that is non-moral, assessed by moral criteria drawn from outside that development. At first, Lucretius says (1110 ff.), men of power distributed property to others according to their beauty, strength, or intelligence. But then property and wealth supplanted these natural talents, because the beautiful and strong people—he carefully omits intelligence this time—normally (*plerumque*) pursue wealth. Then he comments on the folly of this development from the point of view of the true philosophy of life (*siquis vera vitam ratione gubernet* 1117). But before claiming this as another bit of evidence for the “primitivist” interpretation, one should notice that a few lines further on the natural progression, as it continues, produces a change that must be thought of as better, when unbridled rivalry for power led to a greater reliance on law and punishment. “Thence-forward, the fear of penalties taints the prizes of life” (1151). Bailey comments¹: “...There arose a new disturbing influence in men’s lives, the fear of punishment”—as if this were an *added* misery, another step on the downward path. But that seems to distort the sense somewhat. As an Epicurean, Lucretius would unquestionably prefer the institutions of the law to the violence of anarchy. He makes his moral comment, not by deploreding the change in motivation from rivalry and anger to fear of

¹ C. BAILEY, vol. III, p. 1504.

punishment, but by noting simply that because of the fear of punishment one cannot live unjustly and be happy¹.

The notion that Lucretius intends to present some kind of steady moral progression or decline—especially one from “innocence in ignorance” to “misery in knowledge”—is impossible to reconcile with the way he describes the origin of religious beliefs and practices. For he puts together, in the same context, both a theory about true beliefs (according to Epicurus), and one about false beliefs. Visions, waking and sleeping, led men to the notion of gods, in human form, everlasting alive and supremely happy (1169-1182). Beyond that, they observed the seasonal changes of the sky, and in ignorance of the true causes they attributed all the workings of the heavenly bodies and meteorological phenomena to the will of the gods (1183-1193). There is no suggestion here that the second of these arguments is a decadent successor to the first, nor even that one preceded the other. Lucretius is vague about the timing: he introduces the first reason with the adverb *iam tum* (1169), which presumably means that it was contemporaneous with the early stages of civilization that he has been describing; and he continues with the second reason in the same imperfect tense with no temporal adverb but simply *praeterea* (1183).

He follows this description, morally neutral, as we have seen, with his moral comment:

*o genus infelix humanum, talia divis
cum tribuit facta...
(1194 ff.)*

The structure of this passage needs some clarification: its logic has been much misunderstood.

¹

*inde metus maculat poenarum praemia vitae.
circumretit enim vis atque iniuria quemque
atque unde exortast ad eum plerumque revertit,
...*
(1151-1153)

I suggest that instead of taking this as a general comment on the folly of mankind, we take full note of *quemque* and *plerumque*, and interpret the lines thus: this is the

We have first an exclamation about the miserable folly of mankind in supposing that the phenomena of the sky express the anger of the gods: they thus stored up grief for all future generations (1194-1197). There is no piety in maintaining rituals at the altars: piety lies rather in being able to view everything with a mind at peace (1198-1203). For (*nam* 1204—this is the word that has been seen as a source of trouble) when we contemplate the motions of the stars and planets, “then into our hearts weighed down by other ills this misgiving too begins to raise up its wakened head” (*tunc aliis oppressa malis in pectora cura | illa quoque expergefactum caput erigere infit* 1207-1208)—the misgiving that perhaps there is some immense divine power that turns the stars. “For lack of reasoning assails the doubting mind” (*temptat enim dubiam mentem rationis egestas* 1211), that perhaps the world after all had no natural origin and will have no end, but is endowed with eternal being by the will of the gods.

At first sight, the lines introduced by *nam* (1204 ff.), since they give an explanation of how human beings are led to a belief in powerful, executive gods by the movements of the stars and planets, seem to follow more naturally upon the description of this belief in 1194-1197. Hence Giussani, followed by H. Diels, bracketed the intervening lines 1198-1203 as a later addition. Bailey kept the lines in the text in his 1947 edition, but explained the passage as involving either an ellipse, or (Bailey’s own personal favourite) “another case of Lucretius’ ‘suspension of thought.’” In his paraphrase (p. 1512) he ruthlessly supplanted *nam* with “yet”.

Editors have been led astray especially, I believe, by misunderstanding two expressions: *aliis oppressa malis* (1207) and *dubiam mentem* (1211). Ernout and Robin (also Leonard and Smith) in line 1207 preferred the reading of the Italian manu-

origin of the fear of punishment, which taints all the good things in the lives of those who suffer from it; their own violence and wrong-doing has a tendency to recoil upon them.

scripts *in pectore* to *in pectora* (O and Q), alleging that “*in pectora... caput erigere infit*” tortures the sense and the grammar¹. *Oppressa* must therefore agree with *cura*, and has to be read simply as an antithesis to *caput erigere infit*: “cette inquiétude, étouffée jusque-là sous d’autres maux, commence elle aussi à redresser la tête.” But why should this anxiety have been hitherto suppressed in this way? And what does that idea add to the sense? Bailey, following Giussani, retains the reading *in pectora*, and takes *oppressa*, correctly, to agree with *pectora*. Yet both he and Giussani miss the point of the phrase. It is not just otiose description, but states the cause of superstitious belief: if the mind is not at peace but oppressed already by other anxieties (i.e. other than superstitious fear), then this fear too begins to raise its head. Having failed to understand this emphasis, the editors also overlook the force of *temptat dubiam mentem* (1211). We should take *dubiam* not proleptically, as Bailey does (“lack of reasoning assails our mind with doubt, whether...”), but conditionally: “if the mind is in doubt, then lack of reasoning troubles it, as to whether...”.

The logic is now perfectly straight forward. Early in their history, says Lucretius, men were led to belief in gods, firstly because of dream images and other visions, and secondly because they could not otherwise explain the phenomena of the sky (1169-1193—all without moral comment). Wretched creatures! This belief involved them in misery and impiety. True piety does not lie in ritual observances and sacrifices, but in being able to contemplate everything with a mind at peace (1194-1203). For (*nam* 1204) if the mind is assailed by other ills, then it is easy to fall also into terrifying and impious beliefs about the gods—namely, that they taint their perfect happiness with the work of rolling the heavens around and expressing their anger in thunder and lightning. For if the mind is in doubt,

¹ Perhaps they were convinced by A. Brieger’s astonishing comment, quoted by Bailey (p. 1517): *in pectora nihil caput erigere possit nisi infra pectus sit*, i.e. *in ventre*.

lack of a true philosophy of nature (*rationis egestas*)—the source of this doubt—makes one wonder whether after all the (Epicurean) theory of the mortality of the world must be wrong and the (Platonic-Aristotelian) theory of an everlasting cosmos maintained by divine powers may be right¹.

This reading of the passage² reflects a normal Epicurean view of the nature of true piety and gives us a perfectly rational and coherent sequence of thought, in which the sentences introduced by *nam* in 1204 explain the thought that immediately precedes them. It is confirmed by the following lines 1218-1225: it is an uneasy conscience (*ob admissum foede dictumve superbe* 1224) that makes men fear that thunder and lightning are an expression of the gods' wrath—thus again other psychological troubles, of the kind that Epicureanism professes to cure, are the source of impious beliefs. Lucretius' next thoughts are similar: the admiral of a fleet—*ipso facto* disobeying the Epicurean command to live a quiet life—prays vainly to the gods in a storm. There is a certain unseen force (*vis abdita quaedam* 1233) that frustrates the ambitions of men. I take this to be a generalizing comment: nature, of itself, brings some evils to men³, and if they are ignorant of the true philosophy of nature, which teaches them that these evils are limited and bearable, they allow these experiences to overwhelm them with anxiety; this anxiety makes them fall prey also to the superstitions that are the topic of the whole passage.

Now we may ask what is the relationship between this passage and our hypothesis about the composition of the history

¹ It may be pointed out in passing that the everlasting cosmos was not an item of Stoic belief. See *supra* p. 4.

² One interpreter who comes very close to this same reading is J. H. WASZINK, «Zum Exkurs des Lukrez über Glaube und Aberglaube (V 1194-1240)», in *WS* 79 (1966), 308-313. But even he does not quite bring out the significance of *aliis oppressa malis*, and speaks (p. 312) of 1203-1204 as “ein allerdings nicht mit scharfer Logik konstruierter Satz.”

³ Cf. VI 29-31.

of man as a whole. There is a difference in emphasis—a slight and subtle one, but perhaps of some significance—between the rejected reading of the passage and the interpretation I have just proposed. Here is Giussani's summary of the whole section from 1181 onwards: "Vedendo ciò e ciò, gli uomini naturalmente pensarono questo e questo; infelici! ma come poteva essere altrimenti? come mai vedendo ciò e ciò non avrebbero pensato questo e questo?" Thus he points out and attempts to make sense of the repetition of the sense of 1183-1193 in 1204-1225. The moral comment ("infelici!"—actually lines 1194-1203) is a brief section sandwiched between two expressions of the same psychological explanation.

I suggest we should rather summarize thus: "Observing the sky, men came to believe such and such. Poor creatures! It led them to think piety lies in placating the gods with rituals, whereas true piety is rather to be found in Epicurean philosophy, which enables one to observe the sky without forming impious beliefs."

Thus the passage represents exactly the pattern our hypothesis leads us to expect. We have a description of a development in human society, followed by a long moral comment which explains the nature of true piety on principles drawn from outside that development. We must recall again that the whole of this theory about superstition follows an account of the origin of *true* religious belief (1169-1182). Lucretius' meaning is that nature by itself suggests to the human imagination both the right and the wrong idea of gods. Which is right and which is wrong? Only the discoveries of Epicurus can teach men that.

* * *

The last twenty-two lines of Book V have for a long time been a point of contention among scholars. They consist, it seems, of repetitions of ideas from earlier lines, together with some scrappy and inadequate comments that do not correspond

with anything earlier¹. Repeated motifs are the fortification of cities (1440), the distribution of land (1441), the formation of alliances (1443), the origin of agriculture (1448), of weapons (1449), of garments (1449), of poetry (1444 and 1451), of laws (1448). The only new idea of any importance is that since writing is a recent discovery, the historian of early times has nothing but *ratio* to guide his inquiries (1445-1447).

Of course, a conclusion may appropriately repeat in summary form the ideas already developed. But this list is rather unsatisfactory in that role, since it has the appearance of being an arbitrary and uncoordinated selection.

Yet the last ten lines, taken by themselves, do look like a concluding summary. We have first a list of technological achievements, then a statement about the manner of their origin :

*usus et impigrae simul experientia mentis
paulatim docuit pedetemptim progredientis.
sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras.
namque alid ex alio clarescere corde videbant,
artibus ad summum donec venere cacumen.*

What is striking about the last ten lines is that they present a totally *non-moral* conclusion. Without discrimination Lucretius mentions inventions that are useful in catering to human needs, such as agriculture and clothing, and superfluous ornaments such as sculpture. What he stresses is the gradualness of discovery, and the fact that its origin lies in experience (*usus*) and human ingenuity. We are back, in other words, in the world of ideas that we found in the *Letter to Herodotus* 75-76 (see *supra* p. 10).

But we have what looks like a different conclusion in 1379-1435, immediately before the last twenty-two lines. And this

¹ For details, see Ph. MERLAN, *art. cit.* (*supra* p. 2 n.).

conclusion is a moral one. It is worth examining it more closely. Merlan, in an otherwise valuable article on the conclusion of Book V¹, dismisses it as one of "two jottings" incorporated here by an editor; Bailey (p. 1540) defends it against editors who called it "incoherent", but only by allowing it to be "discursive... typical of Lucretius' mind with its habit of accepting one thought after another, as they occur to him." If it is seen, however, as the conclusion to the history of civilization, I believe it can be shown to be one of the most carefully and beautifully composed sections of the poem.

The ostensible subject is the development of the art of music, from the first natural impulse of birdsong. But it is crucial to notice the remarkable frequency of occurrences of the idea of pleasure. We have *iware* (1381), *dulcis* (1384), *otia dia* (1387), *iuvabant* (1390), *cordi* (1391), *iucunde* (1394), *dulces cachinni* (1397), *laeta* (1400), *risus dulcesque cachinni* (1403), *solacia* (1405), *dulcedini*' *fructum* (1410), *suavius* and *placet* (1413), *vera voluptas* (1433). This strikes one even more significantly when one notices that in the whole preceding section 925-1378 there is no occurrence of any of these words except *dulcis* and *laetus*: *dulcis* appears once in a formula (*dulcia lumina vitae* 989), and twice in the passage about horticulture which may be seen as preparing the way for our conclusion (1367; 1377); *laetus* appears once in the same context (1372). In all the long description of the history of civilization and the moral comment upon it so far nothing has been said explicitly about the goal of all moral endeavour according to Epicurean philosophy: pleasure. It would be superbly appropriate if, by way of conclusion, something were at last said about how much pleasure the human race had achieved.

After his discourse about the pleasures of music, Lucretius therefore generalizes his moral comment in a brief glance over the whole development. He prepares for this carefully: there

¹ *Art. cit. (supra p. 2 n.).*

is first a description of the simple pleasures of music among country people, all expressed in a past tense, then a sentence or two remarking that watchmen of the present day, seeking to keep themselves awake, stimulate themselves with pleasant music. This pleasure is constant in quantity, he observes, not any greater now than it was in early times. It is what is at hand that gives pleasure, provided that one does not remember something more pleasant that is now lost (1412-1413), and the present object of pleasure drives out of mind what one used to enjoy. Thus the objects enjoyed change through the course of history, but the sum of pleasure does not grow. Once acorns and skins and beds of leaves were men's delight, then they were supplanted by other foods and clothes and more luxurious bedding. Both the simple and the more complex goods give rise to senseless rivalries and covetousness, but our fault, in modern times, is greater than that of the ancients, because the things we allow to torture us are unnecessary desires. Lucretius, the Epicurean, concludes (if this is truly the conclusion) with a comment that applies to the history of all humanity, insofar as it has failed to learn the moral lessons of Epicurus:

*ergo hominum genus incassum frustraque laborat
semper et in curis consumit inanibus aevum,
nimirum quia non cognovit quae sit habendi
finis et omnino quoad crescat vera voluptas
idque minutatim vitam provexit in altum
et belli magnos commovit funditus aestus.*

(1430-1435)

This ignorance has both goaded men to seek greater technological achievement, and plunged them into wars of rivalry.

This is, of course, totally incompatible with a “final contrast . . . of innocence and serenity in ignorance, set beside viciousness and misery in knowledge” a description that we quoted on p. 15. It is also quite incompatible, if these last few lines are read in their context, with Robin’s more moderate comment:

“L'esprit de ce morceau [sc. 1408-1435] est tout à fait analogue à celui du développement 925-1010: chaque progrès suscite en nous de nouveaux besoins et nous éloigne davantage de l'heureuse simplicité de la vie de nature.”¹ Lucretius explicitly rejects such an interpretation, in spite of the gloom of the last six lines, by pointing out that rivalry was just as great, in primitive times, for skins, as it is now, for purple embroidered robes (1423-1427). He has just painted a charming picture of the innocent delights of a *cultivated orchard* (1370-1378). He does not argue for a gradual moral decline, any more than for a gradual moral progression. He argues for a non-moral progression, and comments on it from his post-Epicurean moral standpoint.

The appropriateness of this passage (1379-1435) as a conclusion of the book convinces me that it *was* the conclusion, in Lucretius' mind. The sudden and striking emergence of the theme of pleasure (which is not noticed in the commentaries that I have consulted) shows that something different is intended here from the earlier moral comments; and the fact that pleasure is the Epicurean *tέλος* shows that this difference marks a climax. We finish with that crucial Epicurean moral lesson, that *vera voluptas* has a limit, in spite of its changing objects throughout the course of human history, and ignorance of this limit means the end of peace.

The presence of a second, non-moral conclusion (1448-1457) tempts one to guess. That it *is* an alternative is suggested by the repetition at 1454-1455 of two lines that occur in good order in the argument at 1388-1389. Repetition by itself does not entail that one of the two occurrences is to be treated with suspicion, but this particular repetition seems too close and too pointless. My guess—and it is only a guess, and there may be others just as well based—is that at one time Book V was of approximately the same length as the other five books; it

¹ A. ERNOUT et L. ROBIN, Tome III, p. 182.

contained a fairly brief, non-moral account of the progression of human institutions, similar in spirit to *Letter to Herodotus* 75-76, which included the two displaced scraps 1436-1439 and 1440-1447, and ended with 1448-1457. Lucretius, the Epicurean, rewrote it at greater length, adding his own extensive moral assessments of each step in the history of man¹.

* * *

One final comment: if my hypothesis is correct, then it is no accident that the prologue to Book VI says what it does. Athens was the first to give man corn, a civilized life, laws—and then “the pleasant comforts of life”, when she gave birth to Epicurus. He understood that men had now acquired all that was necessary for life: they had security, wealth, good reputation, and worthy children—and yet they were anxious. The fault lay in the mind itself, like a dirty, leaky pitcher (a picturesque way of describing the condition that we have discovered in Lucretius’ account of superstition, in 1204 ff.: the mind *aliis oppressa malis* finds new sources of anxiety). Epicurus taught the limits of desire and fear (VI 25), and showed how the vain desires and fears that tormented mankind could be cured by the study and right interpretation of nature (*naturae species ratioque* 41).

The moral perspective that informs Lucretius’ history of civilization, set out finally in what I take to be the conclusion of the book (1430-1435), is thus attributed to its author. The life and work of Epicurus came at the end of the development described by Lucretius, but it was neither a culmination nor a reversal of it. Epicurus stood above it, and shed the light of his philosophy on all that happened.

¹ I have been greatly helped, in framing my thoughts about the conclusion of Book V, by conversations with Prof. John Jacobson.

DISCUSSION

M. Schmid: Im Hinblick auf die von Mr. Furley an den Anfang gestellte Distinktion betr. den möglichen Doppelsinn des Wortes «Epikureer», möchte ich bemerken: sehr oft steht es doch wohl gerade so, dass ein «follower of Epicurus» sich voll und ganz zu den Lehren des Meisters bekennt. Andererseits kann es freilich auch vorkommen, dass ein Nachfolger Epikurs wie Lukrez im einen oder anderen Punkt wenn nicht geradezu vom Meister abweicht, so doch — in sachlicher Hinsicht oder auch nur ausdrucksmässig — einen neuen Zug hinzubringt, und das sind dann stets besonders interessante Fälle. In diesem Zusammenhang möchte ich auf die von Mr. Furley zitierten Verse I 74-77 hinweisen: hier ist von der unveränderlich feststehenden Satzung die Rede, und trotz des Bildes, das an die Rolle des Terminus im römischen Lebensbereich denken lässt, stehen gewiss gedanklich die έξ ἀρχῆς παγέντες ὅποι des Kritolaos (bei Philo, *De aet. mundi*) dahinter: «unwandelbar ist, was von der Natur des Alls ausgeht, da sie bei der Unverbrüchlichkeit der einmal gefassten Beschlüsse die ursprünglich eingesenkten Marksteine unverrückbar bewahrt» (die Formulierung also bezogen auf die Natur des Alls). Zumindest ausdrucksmässig findet sich das (wie Klaus Reich in einem Aufsatz zur Geschichte des Naturgesetzes in der *Festschrift Ernst Kapp* gezeigt hat) so noch nicht bei Epikur; wir stehen hier somit vor dem interessanten Fall, dass gerade bei der Charakteristik der Verdienste des Meisters durch seinen Nachfolger Lukrez eine gewisse Besonderheit gegenüber Epikur fassbar wird.

M. Furley: Thank you for the reference to Critolaus. It seems plausible that the expression *alte terminus haerens* may derive some special force for Lucretius from the development of this *τόπος* by post-Epicurean philosophers. But it is important to bear in mind,

I think, that the doctrine of limits in nature was fundamental to the physical theory of Epicurus himself. I can refer to Phillip De Lacy's article on the subject: "Limit and Variation in the Epicurean Philosophy", in *Phoenix* 23 (1969), 104-113.

M. Grimal: Je commencerai par approuver entièrement l'interprétation proposée par M. Furley du vers V 1207, lorsqu'il lit: *tunc alii oppressa malis in pectora cura*. Les souffrances et les angoisses de la vie primitive contribuent à créer chez les hommes un état de moindre résistance en face de la crainte des dieux. La crainte des dieux n'est pas « jusqu-là étouffée en notre cœur sous d'autres maux » (Ernout): elle se dresse par-dessus les autres terreurs, comme un mal supplémentaire.

Pour découvrir une pensée propre à Lucrèce, par rapport à la pensée d'Epicure lui-même, M. Furley a très justement estimé que le domaine couvert par le chant V était particulièrement susceptible de fournir des matériaux précieux. En effet, le temps de Lucrèce est aussi celui où les penseurs se préoccupent des problèmes que pose la situation de l'homme face au monde extérieur. On peut distinguer trois points:

Salluste, dans les prologues de ses deux monographies, affirme que la valeur de l'homme réside dans son activité spirituelle; il refuse de lier cette valeur à l'action matérielle (politique, en particulier). Il oppose ainsi un domaine de l'esprit (*animus*) au domaine du corps (celui des passions, de la vanité, des plaisirs corporels, etc.). Reflet de l'opposition platonicienne entre l'âme et le corps.

Un second point concerne l'autonomie du sage; problème déjà posé par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* et souvent repris par Cicéron, qui reproche aux épiciuriens de faire dépendre le Souverain Bien de conditions matérielles.

Un troisième point concerne la notion de progrès matériel. Comment les hommes sont-ils sortis de leur condition quasi animale pour parvenir à un état de civilisation qui leur assure une vie matérielle meilleure ? Problème agité tout particulièrement par Posidonius.

Or, il semble que, dans le chant V, Lucrèce apporte une réponse à ces préoccupations des penseurs contemporains :

1) Lucrèce affirme que les conditions de la vie primitive ne sont pas, fondamentalement, malheureuses : il dit expressément que nos ancêtres pouvaient parvenir au « bonheur epicurien » (V 1390 sqq.), et la reprise des vers 29-33 du chant II est significative à cet égard. Quelles que soient les conditions matérielles, l'homme peut, par la seule puissance de son esprit, échapper à la fatalité de la matière (*necessitas*) et s'élever, même inconsciemment, jusqu'à une vie « philosophique ». Dès qu'intervient le « progrès » (V 1412 sq.), intervient en même temps la « nécessité », les lois mécaniques jouent (V 1418-1419). Donc, ce n'est pas dans un devenir historique que se place la découverte de la Vie Heureuse ; le Souverain Bien est « anhistorique », il appartient à l'ordre de l'Esprit, et celui-ci est transcendant par rapport à l'ordre de la matière.

2) Lucrèce affirme à plusieurs reprises que l'homme est, s'il le veut, indépendant des conditions matérielles. L'analyse du bonheur des premiers hommes en est la démonstration. Ce qui suffit pour le bonheur, c'est seulement le fait que notre naissance ait été rendue possible par un certain état du Monde. Le Sage est donc entièrement autonome.

3) Posidonius pensait que le progrès résultait de la découverte, puis de l'imitation de la rationalité du monde. Lucrèce répond que cette limitation de la Nature résulte seulement de l'utilité, mais, sur le reste il est d'accord avec le philosophe stoïcien.

Même si, ce qui est certain, les développements et les positions de Lucrèce au chant V sont conformes à la doctrine d'Epicure, il n'en reste pas moins que ses analyses se situent dans le contexte de la philosophie contemporaine ; à partir des mêmes éléments, c'est une structure nouvelle qu'il dessine, reflet de ses propres réflexions.

M. Schrijvers: Au début de votre exposé, vous avez dit que l'on ne trouve chez Lucrèce aucun passage dirigé clairement et sans équivoque contre la Stoa et que son poème ne révèle pas la moindre

trace d'une influence des écoles médicales hellénistiques. Je ne pense pas que l'état de nos connaissances permette de résoudre le problème des rapports entre Lucrèce et la science médicale d'une manière aussi catégorique, faute de travaux récents sur la biologie et la physiologie lucrétiennes. Je signale ici le problème que pose l'interprétation de *vias oculorum* (IV 344; cf. Bailey *ad loc.* et Cic. *Tusc.* I 20, 46). Au vers IV 529 l'expression *asperiora arteria* correspond sans doute au grec *τραχεῖα ἀρτηρία*. Or, nous avons le témoignage d'Aulu-Gelle (XVII 11, 1-3, cf. Cic. *Nat. deor.* II 54, 136), selon lequel la découverte ou, du moins, l'expression *τραχεῖα ἀρτηρία* est d'Erasistrate. Signalons aussi l'opinion de J. Bayet dans ses « Etudes lucrétiennes » (*Mélanges de littérature latine* (Roma 1967), 51), selon laquelle Lucrèce témoigne d'une curiosité éveillée aux plus récentes découvertes (exemples cités: V 720-730; VI 1114).

Vous êtes d'avis que la Stoa n'est pas un « touchstone ». Je voudrais d'abord vous citer vous-même, en votre qualité d'éditeur du *De mundo* dans la collection Loeb (p. 335): « it would be surprising if a work written after the time of Posidonius were not considerably influenced by him. » J'approuve la tendance générale de cette remarque et je voudrais bien l'appliquer également aux rapports entre Lucrèce et la Stoa.

Je voudrais encore attirer votre attention sur un passage de Lucrèce dont vous avez longuement parlé dans votre article « Lucretius and the Stoics » (*BICS* 13 (1966), 13 sqq.), à savoir les vers I 1052-1113. Dans les vers I 1092-1093, vous repérez une doctrine stoïcienne: vous dites vous-même: « I have been unable to find out anything significant [sc. chez Aristote] about the theory of plant growth mentioned here. » Pourquoi nier que Lucrèce s'oppose à une doctrine stoïcienne ? Votre hypothèse sur un lieu commun, qui ne serait pas attesté dans nos textes en dehors de la Stoa, me paraît excessive.

Je passe à un autre sujet: sans doute avez-vous raison de distinguer à la fin de la « Kulturgeschichte » de Lucrèce deux conclusions: la conclusion morale (V 1379-1435) et la conclusion scientifique (V 1436-1457). Mais avez-vous raison de penser qu'il s'agit de deux

conclusions alternatives proposées à choix par le poète ? Pour ma part, je suis plutôt d'avis que ces deux conclusions font partie d'un seul et même schéma structural. Tout d'abord, dans la partie précédente sur l'histoire de la civilisation, des raisons éthiques se mêlent aux énoncés purement scientifiques (p. ex. V 898-1010; 1105-1175; 1194 sqq.); il est naturel, dès lors, que ces deux genres de raisonnement soient couronnés par deux conclusions. Vous avez souligné à juste titre que dans les vers 1379-1435, le rôle de la *voluptas* est fortement marqué. Je voudrais signaler à ce propos la reprise très révélatrice des vers II 30-33, qui décrivent la vie idéale des épiciens, dans le « finale » éthique du chant V (1393-1396). Notons aussi que la vie de volupté est localisée par Lucrèce à la campagne, tandis que les deux développements sociaux qui entraînent des fléaux pour le genre humain (la vie politique, la religion) sont situés dans les villes (cf. *urbis* 1108; *urbis* 1162). L'opposition traditionnelle entre la ville et la campagne semble avoir déterminé dès le début la structure de la « Kulturgeschichte » de Lucrèce. Aux vers 1436-1439 Lucrèce revient au thème de l'origine de l'agriculture (cf. I 174-183 pour les rapports avec les *annorum tempora*), par lequel il introduit la conclusion scientifique. Aux vers 1440-1447, il signale qu'il est arrivé aux débuts de l'histoire; un dernier aperçu de certaines découvertes est présenté sous la forme traditionnelle d'un catalogue (cf. Kl. Thraede, *Fortschritt*, in *RAC* 8 (1972), 141 (culture = πᾶσαι τέχναι) et A. Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής (Leipzig 1933), 54; 116, sur ces catalogues qui concrétisent la notion de culture). Les vers 1452-1457 sont le seul endroit où Lucrèce énumère explicitement les principes qui ont été à la base du développement de la civilisation (*natura*) → *usus* → *ars*; *aetas* (cf. pour la tradition de l'énumération de ces principes Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (1967), ch. II: « A Pattern of Prehistory », 39-40, et W. Spoerri, *Spät-hellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel 1959), 144-147).

M. Furley: I look forward to hearing more about your researches into Lucretius' biological theories; I agree that there is a need for more work, especially on his relationship with Asclepiades. I cannot

think there is much significance in his use of the post-Aristotelian term *asperiora arteria* ($\tauραχεῖα ἀρτηρία$). It was the discovery of the difference between veins and arteries that necessitated the distinguishing epithet $\tauραχεῖα$ —Erasistratus certainly did not discover the existence of the trachea. It would be extremely interesting if Lucretius showed knowledge of post-Aristotelian discoveries or theories (as opposed to terminology)—for example, the valves of the heart, or the theory that the arteries contain *pneuma*.

I do not want to deny that it is surprising that Lucretius pays so little attention to the Stoics. It is surprising, and will remain so even if he shows knowledge of an exclusively stoic theory of plant growth.

You may well be right that there is room for both conclusions in Book V; I do not wish to insist strongly on my guess that one was meant to supersede the other. But I still remain uneasy about the sequence of thought between the three units, 1436-39, 1440-47, and 1448-57.

M. Gigon: Ich stimme vollständig damit überein, dass im Gedicht des Lukrez stoische Elemente und Polemik gegen die Stoa praktisch nicht vorhanden sind. Epikur hat selbst schwerlich gegen die Stoa polemisiert, und was so aussieht, ist in Wahrheit Polemik gegen Platon, Aristoteles und bestimmte Vorsokratiker. Da Lukrez die Texte Epikurs, die er seinem Werk zugrundeliegt, mit Anmerkungen-Kommentaren späterer Epikureer benutzt hat, mögen auf diesem Weg die wenigen, sehr seltenen polemischen Anspielungen auf Stoisches hereingekommen sein.

Interessant ist die Analyse des Schlusses von Buch V, die Unterscheidung eines ethisch-orientierten Schlusses (1414-1435) und eines nicht-ethisch orientierten, neutral berichtenden Schlusses (1436-1457). Wenn ich recht verstanden habe, sehen Sie 1436-1457 als einen genetisch früher formulierten, 1412-1436 als den endgültigen Schluss an. Da habe ich einige Bedenken und wäre für weitere Erläuterungen dankbar.

Nicht zu übersehen ist der Einfluss des Empedokles, und dies in dreifacher Hinsicht: in der Kunstsprache, in manchen Einzelheiten der Doktrin (wie vor wenigen Jahren Herr Furley hervorgehoben hat) und, wie ich glaube, auch im Porträt Epikurs: die Überschwänglichkeit, mit der Lukrez Epikur preist, hat (abgesehen von den Vorbildern in der Schule Epikurs selbst) auch ein Modell in der Überschwänglichkeit, mit der Empedokles von sich selbst gesprochen hat.

M. Alfonsi: Trovo molto opportuno il richiamo di Gigon allo stile empedocleo di Lucrezio nella celebrazione come *primus* di Epicuro, tanto più ripensando ai debiti — messi in evidenza recentemente da C. Gallavotti — di Lucrezio verso l'Agrigentino, ed alla tradizione enniana così presente in Lucrezio, di quell'ENNIO che, come Ed. Norden e Bignone hanno mostrato, ha tesaurizzato l'insegnamento di Empedocle e ne ha subito un forte influsso.

Giusto mi pare e degno di approfondimento il rapporto eventuale tra Lucrezio e i discepoli di Epicuro in considerazione delle diverse condizioni dell'Atene di Epicuro e della Roma di Lucrezio. E gli Epicurei di Napoli? Tanto più sembrerebbe possibile un certo eclettismo di Lucrezio sia nei riguardi dei Maestri della sua scuola sia di altre scuole, in quanto nonostante la devozione assoluta, religiosa quasi, del poeta romano per il filosofo greco, egli non ci appare legato assolutamente alla «scuola», come è il caso di altri ad esempio dai cataloghi dei filosofi epicurei. E poi si ricordi che negli stessi anni le opere di Aristotele, anche quelle essoteriche, e non solo quelle esoteriche, si diffondevano in Roma ed avevano con lo Stoicismo un divulgatore in Cicerone. Ed in aggiunta a quanto detto da Grimal sul ruolo di Posidonio sia permesso ricordare la introduzione ciceroniana al *De inventione*, che, come già osservato da R. Philippson, interpreta in senso posidoniano il crescere della civiltà, la formazione della cultura, l'umanizzazione dell'uomo da uno stato ferino, modernizzando un vecchio problema di origine sofistico-isocrateo. Per l'antitesi di vita urbana e di contado richiamerei anche la tradizione diatribica *de incommodis* (o *commodis*) *urbis*. Altrettanto mi pare notevole

il senso romano dell'espressione *alte terminus haerens*, quasi con èco religiosa al dio *Terminus*.

M. Kleve: Es ist richtig, dass sich, im Lukrez, keine Kritik der stoischen Lehre der ἐκπύρωσις findet, aber das kann erklärt werden, wenn sein Gegner Panaitios war, der mehrere altstoische Doktrinen verwarf (vgl. Fr. 64 ff. van Straaten). Dass Lukrez die stoische Ethik nicht angreift, erklärt sich daraus, dass sein Gedicht eine Einführung in die Physik ist, in der eine ethische Diskussion nur Nebensache sein kann.

Die *rerum finita potestas* dürfte in Verbindung mit Philodems Diskussion mit den Stoikern in *De signis* über Analogieschlüsse gesehen werden. Den Epikureern zufolge kann es keine *unica res* geben. Deshalb kann es erstaunen, dass Lukrez Epikur als ein einzigartiges Phänomen der Geschichte betrachtet. Um atomistisch konsequent zu sein, dürfte man deshalb Epikurs Einsatz eher als ein *clinamen* in der historischen Entwicklung betrachten. Das könnte seine grossartige Individualität erklären, während man ihn doch immer innerhalb der *termini* der natürlichen Gattung behalten kann.

M. Furley: It is hard to know how significant Panaetius was in shaping the Stoic cosmology of his time. At least Cicero's presentation of Stoicism, and the Epicurean polemic against Stoicism written by Cicero—all more or less contemporary with Lucretius—do not focus exclusively on Panaetius. For example, note Cicero's expression at *Nat. deor.* II 46, 118: *ex quo eventurum nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus igneseret.*

M. Müller: Ich darf zwei Bedenken Ausdruck geben:

1) Die drei knappen Bemerkungen am Schluss des 5. Buches (ab 1436) sollten im Lichte der negativen Diagnose verstanden werden, der kurz vorher (1430-1435) der moralische Zustand der Menschheit auch nach vielem technisch-kulturellem Fortschritt unterworfen wurde. Statt einer genetischen Auffassung des Nebeneinanders von moralischer und moralfreier Beurteilung am Buch-

schluss ist wohl, nach meiner Meinung, lieber eine Antinomie von Fortschritt und εὐδαιμονία zu verstehen: *corde videbant* 1456 bezeichnet die Denkweise der unerlösten Menschheit, die einen immanenten Sinn im Fortschritt zu sehen geneigt ist.

2) Das *nam* in V 1204, das zu den Ursachen des Weiterlebens falscher Religion überleitet, scheint mir keinen logischen Anschluss an den vorhergehenden Gedanken der Verse 1198-1203 zu besitzen; dieser Passus scheint mir nach rückwärts und nach vorwärts gleichermaßen unverbunden zu sein. Ich halte die Doppelstriche, die Diels vor und hinter ihm druckt, für richtig (ebenso Konrad Müller in seiner Ausgabe). Dass hier etwas fehlt, scheint mir sicher, auch dann, wenn man der Vermutung nicht zustimmt, dass hier der *largus sermo* über die wahren Götter stehen sollte, den Lukrez versprach, aber nicht verfasste. Ferner plädiere ich in 1207 für *in pectore*, da *caput erigere in pectora* stilistisch nicht möglich scheint, weil es gegen Lucrezens Anschaulichkeit verstossen würde. Die intensivierende Verdoppelung *expergefactum caput erigere* spricht stark dafür, dass die *cura* zuerst, d.h. im täglichen Leben, durch andere Übel, nämlich Sorgen, Ängste, Begierden, niedergehalten wurde, dann aber bei Betrachtung des Sternenhimmels aus dieser Stellung *in pectore* heraustritt und sich über die alten *mala* als neues und schlimmstes *malum* erhebt.

M. Furley: But there is nothing in the last lines of book V (1436-1457) to suggest that progress is the enemy of happiness. The emphasis in 1448-1457 is simply on the *method* of discovery. The list of discoveries, in 1448-1451, includes both things that cater for men's necessary desires (agriculture, walls, clothing) and things that are unnecessary (paintings, statues). The last two lines seem to me to explain (*namque*) or amplify the previous two, without any implicit suggestion that there is something wrong or inadequate about men's methods of progress in the arts. The expression *alid ex alio clarescit* also occurs in I 1115, where it describes the Epicurean's progress in understanding the truth.

On the passage V 1195-1217, I am afraid that I still disagree with Herr Müller, in spite of the defence of his position set out in his article "Die fehlende Theologie im Lucreztext", in *Monumentum Chiloniense. Festschrift E. Burck* (Amsterdam 1975), 227-295. To attempt to settle the difference would take too much argument for the present occasion. At least I can feel relieved that I have the advantage of defending the text of O and Q—and of M. Grimal's welcome support!

II

KNUT KLEVE

THE PHILOSOPHICAL POLEMICS IN LUCRETIUS

A Study in the History of Epicurean
Criticism

I. THE PROBLEM

The main problem in Lucretius' polemics has been who were his opponents. He names four of them, Heraclitus, Empedocles, Anaxagoras and Democritus, the others remain anonymous. For at least a hundred years the commentators have collected sources referring to thinkers who conceivably could have been attacked by him, and, at least since C. Bailey, it has seemed an established fact that the polemics covered the whole history of philosophy up to Lucretius' own time, and that his targets foremost and above all were the Stoics. Then there appeared the paper of Furley in 1966 contending that the polemics in Lucretius mainly reflect Epicurus' polemics and hardly go beyond his time¹. Furley tries to show that in no passage where the commentators find attacks against the Stoics, this need be the case; Lucretius' targets may as easily or even more probably be others, especially Plato and the young Aristotle, or perhaps nobody at all. Furley's thesis has not remained unchallenged. It has most vigorously been met by Schmidt in his dissertation

¹ D. J. FURLEY, "Lucretius and the Stoicks", in *BICS* 13 (1966), 13-33.

from 1975¹. Schmidt goes through Furley point by point and believes he proves, often by digging even deeper in the sources, that in a number of cases the Stoics and only the Stoics can possibly have been Lucretius' opponents.

By now, then, every possible source regarding the opponents of Lucretius seems to have been explored. The material is scanty enough, relating as it does to such obscure topics as the young Aristotle and Old and Middle Stoicism. Final conclusions are therefore difficult to reach. Even if, for instance, it can be shown that the Stoics actually held a certain theory which is attacked by Lucretius, this does not exclude the possibility that the same theory also was held by earlier philosophers known to Epicurus.

We therefore seem to have come to way's end on this line of inquiry. There is a need of seeing the polemics in Lucretius from a new angle. Pinning down the opponents of Lucretius is only one part of the problem; in addition we have the contents of his arguments, his ways of arguing and above all his place in a polemical tradition which goes back more than two centuries before his own time. However, the history of Epicurean polemics still has to be written. The present paper can be regarded as a preliminary attempt.

2. DEFINITION OF POLEMICS

Against every dogmatic assertion in Lucretius it is possible to put a contrary assertion which can be shown to have been made by one or more of the ancient schools outside the Epicurean. If we do this and contend that Lucretius' assertions are criticisms of those others views, then almost every passage in him will become polemical. This is exactly what modern commentators have done, and sometimes one can wonder how even people in antiquity were able to read Lucretius without having, say, Bailey or Giussani at hand.

¹ J. SCHMIDT, *Lukrez und die Stoiker. Quellenuntersuchungen zu De rerum natura* (Diss. Marburg/Lahn 1975).

However, such a wide concept of polemics is a difficult starting-point for our investigation, which would then simply become endless. We will therefore make a limitation: Only if Lucretius expressly states that there exists a rival view and criticizes it, shall we speak of polemics. This limitation may lead to the exclusion of much that has hitherto been regarded as polemical in Lucretius, but, on the other hand, we will be able to concentrate on what Lucretius himself consciously wanted to present as polemics. The poem of Lucretius is a sort of introduction to Epicureanism, covering the physical part of it. It certainly is of interest to determine what kind of polemics was offered in a first course of Epicurean philosophy¹.

Even with this restriction there remains a considerable bulk of polemics in the poem. Of a total of 7411 verses 1153 are openly devoted to criticism of rival views, which makes a good sixth, equivalent to an average Lucretian book. By comparison it may be mentioned that of the only other fully preserved introductions to physics, namely Epicurus' *Letters to Herodotus* and *Pythocles*, 10 paragraphs of a total of 80 are openly polemical, which makes an eighth. The need for polemics in introductions does not seem to have decreased in the course of history. In works like Epicurus' *On Nature* ([23] ff. Arrighetti) and Philodemus' *On the Gods* (ed. H. Diels) which also move in the realm of physics, it is difficult to estimate accurately the share of polemics because of their fragmentary state. But it has obviously been considerably higher even than in Lucretius. This was to be expected. These works were highly advanced studies containing accurate examinations of every attempted solution of current problems.

¹ Cf. Diog. Oen. NF 13, 8-12: M. F. SMITH, *Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, Öst. Akad. d. Wiss., Denkschr., Bd. 117 (Wien 1974), 45 f. with note *ad loc.* p. 47: "It seems clear that the physics treatise was written before the ethical treatise, and was intended to be read before it." Cf. also order of points in the τετραφάρμυκος, [196] Arrighetti (= Epicuro. *Opere*. A cura di Graziano ARRIGHETTI. Nuova ediz. (Torino 1973)).

3. IMPORTANCE OF POLEMICS IN THE EPICUREAN SCHOOL

Polemics played a necessary part in Epicurean philosophy. The Epicurean compared himself to a physician whose task it was not only to cure everybody who sought his treatment, but also to keep him in health¹. One of his most powerful prophylactics was polemics. Epicurus calls his doctrine an antidote against false opinions of other schools². Lucretius, then, was not alone in feeling like a doctor giving the sick child a cup of loathsome medicine to swallow (IV 11 ff.).

This was certainly a realistic attitude. To be sure, the philosophy of Epicurus was the only one which could secure man's mental health (Lucr. III 41 ff.), but it belonged to the sad realities of life that even adherents of Right Philosophy did not always understand their own good³. It was bad enough that some were too prone to play with minor deviations from the right doctrine⁴, but it was really serious that some became regular deserters and behaved like madmen against their former friends and benefactors. Notorious names are Epicurus' pupil Timocrates who wrote a calumnious book against his Master, Colotes' pupil Menedemus who joined the Cynics, and Metrodorus of Stratonicia who went over to Carneades⁵. There was every reason to keep the remedies fresh and ready.

4. CICERO'S ACADEMIC HISTORY OF EPICUREAN POLEMICS

Cicero gives *Nat. deor.* I 33, 93 f. an historical survey of Epicurean polemics. Although his account is both incomplete

¹ [196] Arrighetti; Diog. Oen. Fr. 2 IV-V Chilton; Cic. *Fin.* I 21, 71; Lucr. V 82 ff. (= VI 58 ff.).

² [29.3] Arrighetti.

³ Lucr. IV 912 ff.; cf. 1150.

⁴ Phld. *Sgn.* 31, 8 ff. De Lacy; Cic. *Fin.* I 17, 55; 20, 66; II 26, 82; R. PHILIPPSON, *Philodemus*, in *RE* XIX 2, 2452; 2461; 2464; 2477.

⁵ Diog. Laert. X 4 ff.; 9; W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos* (Repr. Amsterdam 1965), 4; H. STECKEL, *Epikuros*, in *RE Suppl.-Bd.* XI 590.

and biased, it gives two essential pieces of information: the Epicureans took care that their polemics should be up to date, in the end crossing swords with the Stoics; and as time went on, also paid due attention to their Roman adherents¹. Cicero gives the impression that Epicurean polemics exclusively consisted of insults. Although the Epicureans really exhibit a wide choice of abusive words against their opponents (cf. *infra* pp. 60 f.), this is only part of the truth. The Academic intention of the survey becomes apparent in the conclusion: If so many wise men and enemies of Epicureanism have not managed to find the truth, it is to be feared that there is no truth to be found. We will try to fill in the gaps in Cicero.

5. EPICURUS' POLEMICS

According to Cicero (*loc. cit.*) the polemics of Epicurus were directed against Pythagoras, Plato and Empedocles (named in this curious order probably because Epicurus in *On Nature* gave a special criticism of Plato's use of the Empedoclean element theory (cf. *infra* pp. 46 f.)). Other targets were, still according to Cicero, Aristotle, Phaedo the Socratic, Timocrates, Democritus and Nausiphanes². These, however, are only a small selection of opponents known to us from other sources. Epicurus wrote several works which were exclusively polemical, both of a more general character as *Against the Physicists* (Diog. Laert. X 27) and more specialized ones directed against named schools and philosophers: *Anaximenes*, *Against Democritus*, *Against the Megarians* and *Against Theophrastus*³. Objects for his criticism were also Heraclitus, Protagoras, Prodicus,

¹ Cf. *loc. cit.*: *Zeno... Latino verbo utens....*

² For Aristotle cf. also [101]; [102]; [127] Arrighetti; Timocrates: [19.5]; [101] Arrighetti; Diog. Laert. X 28; Democritus: p. 97 Usener; Nausiphanes: [101] Arrighetti; Diog. Laert. X 8.

³ Anaximenes: Diog. Laert. X 28; the Megarians: *ibid.*, 27; Theophrastus: pp. 101 ff. Usener; [16] Arrighetti.

Diagoras, Critias, Antidorus, Crates, Aristippus, Pyrrho and Stilpo¹.

Epicurus' polemics can then hardly only have been anonymous. This is an impression we get if we restrict ourselves to his *Letters* and *Sayings*. But in these short works of introduction and memorizing Epicurus did not find it necessary to name anybody. His targets were probably easily recognizable for the readers, and their names played no important role for the lines of thought which were to be implanted in the souls of the pupils.

The *Letters* and *Sayings* are the only fully preserved works of Epicurus. For that reason one can most easily follow his polemics there. If we keep to our definition (cf. *supra* p. 41), we get the following instances:

Letter to Herodotus 49 f.: Rejection of a theory that objects can make impressions on us by means of the air between us and them, or by means of effluences passing from us. The theory of idols gives a better explanation of sense perception. (The opponents may be Parmenides, Empedocles, Democritus and Plato, cf. Bailey and Arrighetti *ad loc.*)

Ibid., 67: To say that the soul is incorporeal is wrong. In that case it would be like the only incorporeal existence, the void, which cannot act or be acted on. According to our experience the soul has both these capacities. (Plato or Aristotle may be the opponents.)

Letter to Pythocles 89 f.: Some views on the formation and destruction of worlds are rejected: A world cannot be formed in an empty space quite void, neither is it enough that a gathering of atoms takes place or that a whirl and nothing more is set in motion, and lastly the world cannot go on increasing until it collides with another world. This contradicts phenomena, which the more refined Epicurean

¹ Heraclitus and Protagoras: Diog. Laert. X 8; Prodicus, Diagoras and Critias: [27.2] Arrighetti; Antidorus: Diog. Laert. X 8; Crates and Aristippus: [127] Arrighetti; Pyrrho: Diog. Laert. X 8; Stilpo: pp. 153 f. Usener; [132] Arrighetti.

theories do not (cf. 88). (Leucippus or Democritus are the most likely opponents, cf. Bailey and Arrighetti *ad loc.*)

Ibid., 93; 97; 113; 114: Epicurus repeatedly returns to thinkers who only reckon with *one* cause for heavenly phenomena although experience on earth shows that several explanations are possible. These thinkers also introduce the divine nature into their astronomical considerations, thus drifting into the inconceivable, and then the gods can only be thought of as blessed and free from care. (The reference to astronomical instruments (*τεχνίται* 93) used by the opponents makes it probable that the attacks are directed against the mathematical astronomy of the Academy. Cf. Arrighetti *ad loc.* and *infra* p. 46).

Letter to Menoeceus 131: Rejection of the view that pleasure exclusively consists in sensuality. This would make us slaves of our immediate desires and hinder the necessary planning of life. (The main opponents are supposed to be the Cyrenaics, cf. Bailey *ad loc.*)

Ibid., 134: Rejection of physical determinism which would imply the slavery under a necessity even worse than the gods of popular religion. (Democritus is probably the target.)

Principal Doctrines XXIII-XXIV are warnings against Sceptical positions which reject all or one sensation as untrustworthy. The result will be that we are left without any standard to judge right and false.

Principal Doctrine XXV is a general warning against ethical theories which refer our actions to other standards than the ultimate standard of nature. Grave moral inconsistencies are supposed to follow.

Gnomologium Vaticanum 40 is a *reductio ad absurdum* of the view that everything happens of necessity. This view will make the rejection of the opposite view impossible, and then this too is uttered by necessity. (Probably against Democritus, cf. *infra* and Bailey *ad loc.*)

In *On Nature* Epicurus seems to have given a complete treatment of his philosophical views in connection with a criticism of other thinkers. Some opponents are mentioned by name,

others not, probably according to how well known their theories were to the readers. In Book 11-28 the succession of the problems debated seems to have been chronological¹. It is therefore possible that Epicurus has given what we may call a critical doxography in which he stated his agreement or disagreement with all previous and contemporary thinkers.

Among the ruins of this great work we can dimly make out debates on Presocratic theories about the stable position of the earth², the ramparts of the world³ and the movement of the heavenly bodies⁴. The view that everything can be regarded as either a condensation or a rarefaction of one single element is criticized and compared with the more advanced atomism⁵. Theories that postulate several basic elements with changable qualities are rejected as contradicting experience⁶. There is a criticism of the effluence-theory of vision, presumably that of Empedocles⁷; and the determinism, presumably that of Democritus, is regarded as incompatible with our experience of the reasonability of life⁸.

Plato and his followers are next in line. Their use of astronomical instruments (*ὅργανα*) is regarded as aimless; for the problems concerning the movements of the heavenly bodies are of empirical, not abstract, mathematical nature. The Platonists try to establish a regularity of causes that do not exist⁹.

A considerable part of the work was occupied with a discussion of Plato's use of the four element theory of Empedocles

¹ This ought to have consequences for the adjustment of the fragments from the *libri incerti*, cf. *infra* nn. 7 and 8.

² Book XI [26.22-23; 26.43] Arrighetti.

³ *Ibid.* [26.27; 26.33] Arrighetti.

⁴ *Ibid.* [26.30] Arrighetti.

⁵ Book XIV [29.16; 29.20] Arrighetti.

⁶ *Ibid.* [29.24] Arrighetti.

⁷ *Liber incertus* [36.23] Arrighetti.

⁸ *Liber incertus* [34.30] Arrighetti.

⁹ Book XI [26.38-41] Arrighetti.

in the *Timaeus*. The view that the elements ultimately consist of stereometric forms is proved impossible by their infinite divisibility, and the whole theory is regarded as a fanciful construction without empirical foundation¹. The doxography seems to have ended with a rejection of sophisms², the Aristotelian syllogism³ and the Megarian equivocation⁴.

The list of philosophers who were attacked and the theories which were criticized by Epicurus is of course scattered and fragmentary, but full enough to show that his polemics covered the whole history of philosophy up to his own time and that it included all parts of philosophy. He uses particularly two methods to defeat his opponents: he demonstrates inner contradictions in their views, and shows that they are not in accordance with experience⁵, or, to use an Epicurean term, he undertakes an ἀντιμαρτύρησις of the rival theories. This approach accords exactly with his criticism of religion as being partly inconsistent, partly contradicting experience (*Ep. ad Men.* 123 f.). This is not accidental. Epicurus was of the opinion that the other schools were not much more than sophisticated representatives of mythical speculation⁶.

6. POLEMICS OF EPICURUS' IMMEDIATE PUPILS

Epicurus had found the full truth. For his followers, then, there was not much to do. Theirs was but to keep to the right doctrine and deliver it unblemished to new generations. This

¹ Book XIV [29.22-26] Arrighetti. Cf. W. SCHMID, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre* (Leipzig 1936), and H. STECKEL, in *RE Suppl.-Bd.* XI 606 f.

² Book XXVIII Fr. 13 VI IX, ed. by D. SEDLEY, *CrErc* 3 (1973), 49 f.; 52.

³ *Ibid.* [31.11] Arrighetti.

⁴ *Ibid.* [31.11-22] Arrighetti. Cf. D. SEDLEY, in *CrErc* 3 (1973), 45 ff.

⁵ Cf. K. KLEVE, "Empiricism and Theology in Epicureanism", in *SO* 52 (1977), 39-51, on the expanded Epicurean conception of experience.

⁶ Cic. *Nat. deor.* I 16, 42 f.; Phld. *Sign.* 38, 8 ff. De Lacy. Cf. H. REICHE, "Myth and Magic in Cosmological Polemics", in *RbM* 114 (1971), 316; 320.

they could do confidently on the Master's authority. But his authority had no influence in other schools. He could not stop them from developing new theories and spreading them, nor from attacking the True Doctrine. The Epicureans had the feeling, to use an expression from Diogenes of Oenoanda, that the majority of people were, "as in a time of plague, sick with false opinions...their number growing steadily greater"¹. It was a constant danger they had to meet, and what was left of originality and creativeness in the school found its outlet in polemics.

Cicero says in *Nat. deor.* I 33, 93 that Metrodorus and Hermarchus took part in the Master's criticism of Pythagoras, Plato and Empedocles. Their polemics, however, ranged wider than that. Metrodorus wrote works against the physicians, Timocrates, the dialecticians (i.e. the Megarians²), the sophists, Democritus, Plato's *Euthyphro* and *Gorgias*³. Hermarchus showed in *On Science* the uselessness of science and rhetorics, wrote *Against Plato* and *Against Aristotle* and above all the *Epistolika* in 22 books where he, apparently in great detail, discussed Empedocles' views on primitive history of man, metempsychosis and religion⁴.

Cicero mentions as a piquancy the work *Against Theophrastus* by the *meretricula* Leontium, whom he reluctantly must praise for her good style. But he does not mention Polyaenus although we elsewhere can see that he knows his important work against geometry⁵. Even more remarkable is his omission of Colotes

¹ Diog. Oen. Fr. 2 IV Chilton (whose translation is partly used).

² Ed. A. KÖRTE, in *Jahrb. f. Class. Philol.*, Suppl. 17 (Leipzig 1890), 539.

³ Diog. Laert. X 24; Plut. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 7, 1091 A; A. KÖRTE, *op. cit.*, 546. See also R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes* (Helsingfors 1955), 34.

⁴ Diog. Laert. X 24 f.; K. KROHN (ed.), *Der Epikureer Hermarchos* (Diss. Berlin 1921), 11 ff.; 22 ff.; R. WESTMAN, *op. cit.*, 59.

⁵ Cic. *Ac.* II 33, 106 (= Fr. 229^a Usener).

whose polemics were of such standard that it gave resonance through the centuries and still was lively debated by Plutarch.

Epicurus had proved that every philosopher was wrong except himself. Colotes surpasses his Master by showing that not only are all other thinkers wrong, but that their theories simply make everyday life impossible¹. Colotes did this by a chronological examination of all philosophers up to his own time using the Master's doxographical method. Plutarch reproaches Colotes for not mentioning by name the contemporary thinkers he attacks and regards this as a sign of cowardice (1120 C), but Colotes may simply have found it superfluous to mention names when everybody must have known who the targets were², a feature already observed in Epicurus. According to Plutarch Colotes attacked at least Democritus, Parmenides, Empedocles, Socrates, Plato, Stilpo, the Cyrenaics and Arcesilaus³, but he does not leave us much of Colotes' actual argumentation⁴. His polemics had, however, a special satirical force. A satirical trait is by no means absent in Epicurus (cf. *infra* pp. 61 f.), but Colotes seems to have used laughter as his main weapon, taking advantage of the fact that one is less effectively fortified against ridicule than argument⁵. When all arguments are forgotten the pictures still linger of Socrates putting food in his ear, or Arcesilaus running to the mountain instead of to the bath (1108 B; 1122 E).

¹ Plut. *Adv. Col.* 1, 1107 E. Cf. *Lucr.* IV 507 ff. with R. WESTMAN's note, *op. cit.*, 97 f.

² It was hardly a form of courtesy as proposed in B. EINARSON-Ph. H. DE LACY's Loeb-edition, pp. 184 f.

³ Cf. B. EINARSON-Ph. H. DE LACY, Loeb-edition, pp. 166 ff.; R. WESTMAN, *op. cit.*, 44 ff.

⁴ Cf. R. WESTMAN, *op. cit.*, 89 f.

⁵ B. EINARSON-Ph. H. DE LACY, Loeb-edition, p. 165.

7. LATER EPICUREAN POLEMICS

Of polemicists after Epicurus' generation Cicero mentions only Zeno of Sidon, and from his own time Phaedrus and Albucius¹. Zeno, who Cicero introduces as the main figure, apparently continued the tradition of building out the criticism to cover contemporary philosophy, the Stoic school being one of his main targets.

Unmentioned by Cicero are Polystratus and Demetrius the Laconian whose works are rediscovered in Herculaneum in a rather fragmentary state. The fragments, however, are enough to show that also their polemics went right through the history of philosophy, ending up with the contemporary Stoic and Sceptical schools².

Philodemus is also omitted from Cicero's list, perhaps because he regarded him as philosophically too insignificant. Most of the Herculaneum papyri, however, are written by him and give us an extraordinary possibility of peeping into Epicurean polemics just in the time of Lucretius.

Without exaggeration one can say that the works of Philodemus are stuffed with polemics. The debate, mostly with contemporary schools, swings back and forth, and the discussion may be led into the most curious details. E.g. in *On the Gods* the questions are raised if the gods have furniture or use the lavatory³. There really had been abundant material for Lucretius if he had chosen to fulfill his promise to depict the life and nature of the gods (V 155).

The most remarkable work of polemics is perhaps *On Methods of Inference* where we are able to follow the discussion

¹ On Albucius cf. A. S. PEASE (ed.), M. Tulli Ciceronis *De natura deorum liber primus* (Cambridge, Mass., 1955), 452.

² Cf. the editions of C. WILKE (Leipzig 1905) and V. de FALCO, *L'Epicureo Demetrio Lacone* (Napoli 1923). Demetrius on Empedocles: V. de FALCO, pp. 35, 43, 46; on the Sceptics: pp. 43 f.; on Chrysippus: pp. 65 ff.

³ III 11, 35 ff.; III 14, 34 ff. Diels.

between the Epicureans and the Stoics step by step and see the care with which the Epicureans studied the thoughts of their opponents¹.

In *On Piety* and its Ciceronian counterpart in *Nat. deor.* I² it can be seen that the later Epicureans continued to cultivate polemical doxography. In Cicero, who is best preserved, 27 philosophers from Thales to Diogenes of Babylon are criticized in turn for deviating from men's common experience of the divine nature (10 sqq., 25-41). The section immediately before (8 sqq., 18-24) is of special interest in so far as it gives a brand new criticism of the eclectic Stoa and its use of Plato's Empedoclean element-theory.

Works like *On Poetry*, *On Music* and *On Rhetorics*, which are anticipated by Epicurus' own writings on the two last topics, give us an impression of the wide range of Epicurean polemics³. Even here, as it were at the very fringes of their philosophical system, the Epicureans were prepared to take up discussions with all philosophers who had expressed opinions on the topics: Plato, Aristotle, Panaetius and many others. The Epicureans felt it urgent to show that education in these fields so popular in the other schools was without importance for happiness.

Biographical works on other philosophers seem to be a new enterprise of later Epicureanism. There have been several of them, but best known to us are the *Index Academicorum* and

¹ Ph. H. and E. A. De LACY (edd.), *Philodemus: On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism* (Philadelphia 1941). Cf. Ph. H. DE LACY, "Contributions of the Herculaneum Papyri to our Knowledge of Epicurean Logic", in *TAPhA* 68 (1937), 325; R. PHILIPPSON, *Philodemus*, in *RE* XIX 2, 2451; K. KLEVE, in *SO* 52 (1977); J. MAU, "Über die Zuweisung zweier Epikur-Fragmente", in *Philologus* 99 (1955), 93 ff.

² Cf. H. DIELS (ed.), *Doxographi Graeci*, 531 ff.

³ Diog. Laert. X 28; pp. 109 ff. Usener. For a bibliography of Philodemus see Ph. H. and E. A. De LACY's ed. of *On Methods of Inference*; for *On Music* add A. J. NEUBECKER, *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern. Eine Analyse von Philodemus Schrift De musica* (Berlin 1956).

the *Index Stoicorum*¹. They give a presentation of the scholarchs, their lives and pupils, some anecdotal stuff and a little slander. The works were obviously meant to be up to date. The *Index Stoicorum* ends with Panaetius and his pupils. The works are an extension of the critical doxography. In the doxography one could find every false dogma together with its proper refutation, in the biography one could read about the pseudo-philosophers themselves. Nowhere was it necessary to go to other schools to satisfy ones curiosity, every piece of information was available in the Garden itself. Also Lucretius, then, might have been satisfied with the sources available within the Epicurean school. Every philosopher, old and new, was treated there, not only in a second hand fashion, citations from them were also ample².

"We must not pretend to study philosophy, but really study it, for it is not an appearance of health that we need, but real health." This maxim from the Master³ the Epicureans tried to live up to in their polemics. Their renderings of their opponents' views are generally fair; but then their interest lay in an effective elimination of the contagious dogmas. They wished to be up to date, and then their interest lay in being able to help where help was most needed, namely where the infection lay in wait that very day. Thus their criticism concentrated more and more on the Stoics, i.e. the eclectic Stoicism which appealed so deeply to many Romans. In the common opinion Stoicism and Epicureanism stood out as the two really important

¹ Cf. R. PHILIPPSON, *Philodemus*, in *RE* XIX 2, 2463 f.; *Academicorum philosophorum Index Herculensis*, ed. S. MEKLER (Berlin 1958, new ed.); *Index Stoicorum Herculensis*, ed. A. TRAVERSA (Genova 1952).

² Cf. e.g. the citations from Empedocles in Demetrius the Laconian (ed. V. de FALCO) and in Colotes, *ap.* Plut. *Adv. Col.*, from the Stoics in Philodemus, *Sign.* (ed. Ph. H. and E. A. DE LACY).

³ *Gnom. Vat.* 54 (Bailey's transl. partly used). Cf. Diog. Oen. Fr. 5 III Chilton: "We will polemize...not argue in a contentious spirit...wishing the truth to be preserved..."

philosophical rivals, the other schools being of (literally !) academic interest¹.

This situation is also reflected in the history of Epicureanism after Philodemus, both in Diogenianus' attacks on Stoic fatalism², and in Diogenes of Oenoanda. Diogenes naturally pays due attention to the criticism of earlier thinkers³, but his polemics reach their summit in the rejection of Stoicism (cf. *infra* p. 65).

8. LUCRETIUS' RELEVANCE

What then is Lucretius' place in this picture ? Does he follow the current trend in Epicurean polemics, meeting the philosophical challenge of his day, or does he only reflect the more than two hundred years old polemics of Epicurus ? If the latter is so, Lucretius is an anomaly in the history of Epicureanism. This is of course possible and would fit in with a picture of him popular among scholars: the lone wolf, on the brink of insanity, dying at last by his own hand. The question, however, is if it is probable.

In some respects Lucretius surely wished to be up to date. In the introduction itself he pays homage to the Roman goddess Venus, and is deeply concerned about the days of trouble his country is going through (I 41 ff.). He gives his work a national touch with scenes from Roman life⁴. His friend and reader Memmius was a nobleman with access to all the philosophical learning which the Greek world could offer, and before his long polemics against the immortality of the soul Lucretius expresses the wish to set forth verses worthy of his reader (III 420).

¹ Cf. B. FARRINGTON, *Science and Politics in the Ancient World* (London 1939), 187 ; Cic. *Fam.* XV 16, 3; for the situation in the 1st century A.D. cf. *Acts of the Apostles* 17, 18.

² Cf. Fr. UEBERWEG-K. PRÄCHTER, *Die Philosophie des Altertums*, 580.

³ Cf. Chilton's Index s.vv. Pythagoras, Empedocles, Democritus, sophistikos, Socrates, Aristoteles.

⁴ E.g. II 323 ff.; III 467 ff. (cf. Bailey and E. J. Kenney *ad loc.*); III 1060 ff.; IV 75 ff.

does not conform to experience inasmuch as small objects can touch us without our feeling them. The soul, then, consists not only of smaller, but also fewer atoms than the body.

III 533 ff.: The view that the soul does not depart gradually from the dying, but collects into one place is wrong because that place ought to have acute sensation, which can not be seen to be the case.

III 754 ff.: The supposition that an immortal soul changes with its change of body is inconsistent, for what can change can also be broken up and therefore die. The reply that a human soul always passes into a human body and a horse's soul into a horse can be met with the question why the child then is not as wise as the man and the foal as trained as the horse. The last refuge that the soul grows young in a young body is equal to saying that the soul is mortal, since it loses its former properties.

IV 469 ff.: The sceptical position that nothing can be known is impossible, for how can one know that? Our concept of truth we evidently get from sensation, and life itself is endangered if sensation is not to be trusted (cf. *supra* p. 49 with note 1).

IV 777 ff.: Two questions from critics concerning the theory of idols have to be answered: Do the idols wait upon our will so that we can think of what we want? Are the idols trained to move and dance in our dreams? The answer is that idols move swiftly in great numbers from everywhere and therefore can be present in any place at any time, but that the mind because of their fineness only perceives those idols to which it especially attends.

IV 822 ff.: The view that our sense organs and other parts of our body have been created in order to be used cannot be right, for the concept of their usefulness could only have developed after their creation.

V 110 ff.: The supposition that the world and its parts are eternal and divine is to be rejected. The earth and the

heavenly bodies are evident examples of what is lifeless, and the gods cannot even dwell in our world according to the fineness of their bodies. To contend that the gods have created the world for the benefit of men or for their own sake is impossible: our thanks cannot give them anything, they could have no reason to abandon their previous life, there would be no pattern for making the world before the world actually existed. In addition all the imperfections in the world prove that it is not created for the sake of men (cf. II 167 ff.).

V 318 ff.: The notion that the sky is the creator and tomb of everything is impossible, for what can be diminished and replenished can also be mortal.

V 324 ff.: It is false to believe that the world has no beginning, for history commences with the wars of Thebes and Troy, and arts and sciences have only just begun to be developed. If one answers that everything has existed before, but has been destroyed by fire or earthquake or flood, this will be an argument that the world is perishable. A still greater shock, and the world will come to its end.

V 1028 ff.: The view that language was invented by some single person and that other men learnt to speak from him is to be rejected. It is unthinkable that only one person should have been capable of such an invention. Besides he could not possibly have had any conception of the use of speech unless he already had heard others speaking. Neither could he have had the power to compel others to learn it. Rather language originated in men's spontaneous reaction: they used the organs of voice to express internal emotions and reactions to external impressions as we now see the animals do.

VI 847 ff.: The theory that the spring of Hammon is cold by day and warm by night because the sun warms it from beneath during its nightly course below the earth is false. The right explanation is that the earth about the spring condenses at night and squeezes its seeds of heat into the water, and receives them back again by day.

Would Lucretius have left him without a hint of the Epicurean reaction to what was actually going on in the philosophical world of the day?

Of course, Lucretius *may* have been of the opinion that the polemics of the Master were sufficient for all times and that nothing really new could be added, False Philosophy somehow only being able to repeat itself¹. This, however, will only be speculation until we have examined the actual polemics of Lucretius.

9. THE POLEMICS OF LUCRETIUS

If we keep to our definition of polemics (pp. 40-41 *supra*) we have the following instances in Lucretius²:

I 370 ff.: The view that motion is possible without void must be rejected. That void does not exist is inconceivable, then when two bodies which have been pressed together, suddenly leap apart, the space between cannot be filled with air at once.

I 635 ff.: Criticism of the element theories of Heraclitus (635 ff.), Empedocles (716 ff.), Anaxagoras (830 ff.) and their followers. They all make two mistakes: they deny the existence of void, which makes motion impossible, and they believe that substances which are manifestly perishable, can serve as permanent foundation for things. Empedocles and Anaxagoras believe in infinite division, which leads to an annihilation of the elements.

I 1052 ff.: The theory that everything tends to a center and the world therefore can hold together without external blows, is to be rejected. It is inconceivable that there should be a center in infinity, or any place in the void where things lose their weight and come to a standstill.

¹ Cf. D. J. FURLEY, in *BICS* 13 (1966), 31 f.

² In my summary I have borrowed freely from the formulations of Bailey, Leonard-Smith and H. A. J. Munro.

II 80 ff.: It is false to believe that atoms can come to a standstill and yet produce motions in things. There can be no restingplace for the atoms in an infinite void. They may meet and clash, but never cease to move, even as components of things.

II 167 ff.: The thought that the course of nature is so suitable for men that it cannot be kept up without divine agency, is untenable. The imperfection of the world is too evident.

II 225 f.: It is a mistake to think that the heavier atoms fall more rapidly, overtake the lighter ones and thereby cause the blows which set up creative movements. Void must yield to light and heavy atoms alike, and only a swerve in their motion can account for their collisions. The swerve also breaks the chain of necessity and accounts for free will.

II 522 ff.; 541 ff.: The objection that there may exist some unique thing does not invalidate the doctrine that the number of atoms of each shape is infinite. Without infinite material even a unique thing could not be born nor grow.

II 600 ff.: The allegorical interpretation of Earth Mother and her cult is inconsistent with our conception of the gods as blessed and immortal beings who do not trouble themselves about men.

II 902 ff.; 931 ff.: The notion that sentient beings are created of sentient particles is impossible, for we can never see sensation associated with anything but soft, i.e. mortal material. If one should answer that sensation can be created from non-sentient material by some sort of internal change, the problem is that such a change can only take place within a compound, already living body.

III 94 ff.: The theory that the soul is a harmony or a certain state of the body is mistaken, then body and soul are seen to act independently.

III 350 ff.: It is wrong to think that only the soul, not the body has sense, for our immediate experience shows that our body and its parts have sensation.

III 370 ff.: Democritus' theory that the atoms of body and soul are placed alternately and thus are equal in number

10. LUCRETIUS AND EPICUREAN POLEMICS

A. Methods of Argumentation

If we wish to place Lucretius either with Epicurus or with the later Epicureans there seems to be little to go on with regard to their formal ways of arguing. The Epicureans do not seem to vary much in this respect among themselves, all of them probably trying to imitate the Master. But as Lucretius' methods of argumentation definitely show that he is firmly planted in the general trend of Epicurean polemics, it will be of importance to inspect them.

The two main methods used by Epicurus to defeat rival views, namely to show their discrepancy with phenomena and their inner inconsistencies, are adhered to by Epicurean writers of all times, and Lucretius makes no exception.

Lucretius uses the dilemma and even gives it a Latin name¹, and he employs the *concessio* to drive an opponent to new impossibilities². These two devices of polemics may link Lucretius to the later Epicureans. These tricks were extensively used by Carneades³, and the Epicureans may have learnt them from him. We know that the later Epicureans readily took over ways of arguing from other schools, especially the Stoics⁴. In the polemics of Epicurus there does not seem to be any trace of them. But both he and Colotes used the *percontatio*⁵, which is not so far from the *concessio*; and the dilemma was clearly older than Carneades. It may have been among the sophisms attacked by Epicurus (cf. *supra* p. 47), i.e. known to him, and a

¹ III 525: *ancipitique refutatu convincere falsum.*

² I 803 ff. (*at . . . scilicet*); I 897 ff. (*at . . . scilicet*); II 541 ff.; IV 473 ff.

³ Cf. Cic. *Nat. deor.* I 24, 67 f.; I 38, 107; I 39, 109 f.; Sext. Emp. *Adv. math.*, *passim*.

⁴ Cf. Velleius using the *sorites* Cic. *Nat. deor.* I 18, 48. See J. MAU, *art. cit.* (p. 51 n. 1), 93 ff.

⁵ [73] 16 Arrighetti; Plut. *Adv. Col.* 18, 1117 D; stiffened to mannerism in Diog. Oen. Fr. 5 III 9 f. Chilton.

closer inspection of Epicurus' general methods of argumentation may well reveal that he mastered both techniques¹ and so also could have made use of them. We ought therefore to be careful to make use of them to separate Lucretius from Epicurus.

It is common for Lucretius and later Epicureans to use critical doxography in works of introduction². In Epicurus and his immediate pupils we only find doxographies in advanced writings. This trait alone, however, will hardly be enough to place Lucretius among the later Epicureans. He may have adopted what he found in Epicurus' *On Nature* for his own poem of introduction.

Generally Lucretius does not name his opponents. This is a feature well known from all Epicurean writers. The most probable reason is that it was superfluous to mention any names because the readers were supposed to know them. If Lucretius only reproduces polemics which could pass as anonymous in the time of Epicurus, i.e. more than two hundred years before, he must have run the risk of presenting outdated and incomprehensible material to his readers.

Lucretius' formulae for introducing rival theories do not place him in any special category. The Greek equivalents of his expressions are found in every Epicurean writer. To take the most common: *si quis putat* (IV 469), *si forte putas* (III 533) and *putant* (VI 851) correspond to ὡς τινες νομίζουσιν in Epicurus (*Ep. ad Men.* 131) or ὑπολαμβάνει and ὡς ἀξιοῦσιν in Diogenes³, *si forte credis* (V 338) and *quidam credunt* (II 167 f.) to οἴεται in Philodemus⁴ and ὡς δοκοῦσιν in Diogenes⁵, and *si forte aliquis dicet* (II 931) and *quod dicunt* (I 1053) to καθάπτει φησὶ τις in Epicurus (*Ep. ad Pyth.* 90), τινές φασι in Philodemus⁶ and

¹ Cf. e.g. the argumentation in *Ep. ad Hdt.* 38 ff.

² Luct. I 635 ff.; Cic. *Nat. deor.* I 10 ff., 25-41; Diog. Oen. Fr. 5 Chilton.

³ NF 12, 1 Smith (*op. cit.* (p. 41 n. 1), 46); Fr. 7 I 7 Chilton.

⁴ Piet. 3 d, 1 (ed. Th. GOMPERZ (Leipzig 1866), 65).

⁵ NF 13, 1 Smith (*op. cit.*, 45).

⁶ Piet. 52 a, 3 (Gomperz p. 24).

ὦς φάσιν in Diogenes (Fr. 10 III 6 Chilton). These are, of course, just ordinary Latin and Greek expressions for introducing statements, and so too are their numerous equivalents¹.

Lucretius is not afraid of using derogatory language to characterize his opponents. They are stupid (*stolidi* I 641; 1068); and to believe in their theories is not only foolish (*desiperest* III 802; V 165; 1043), but a sign of insanity (*dementia* I 704) and raving madness (*perdelirum* I 692). Lucretius is here following an Epicurean tradition, but his choice of words cannot link him to any special period. His vocabulary, however, is curiously limited in comparison with the torrent of abuse which is flowing from the pens of his Greek colleagues. Perhaps it is his *patrii sermonis egestas* (III 260) which holds him back. To Epicurus and his Greek followers other philosophers were not only strange², naive³, idle⁴, ridiculous⁵, boorish⁶, ignorant⁷ and stupid⁸; they were also charlatans⁹, liars¹⁰, ruthless¹¹, slavish¹², treacherous¹³ and sacrilegious¹⁴—or, to put it even more

¹ More instances to be found in the indices of J. Paulson, Arrighetti, C. J. Vooys and Chilton in addition to the words mentioned s. *vv. reor, fingo, repeto, facio, quaero, constituo, fero, pono, lubet, aio, refuto, ἀποδίδωμι, λέγω, φάσκω, μάχομαι, ἐκβάλλω, δρίζω*.

² Phld. *Po.* V 11, 26 Jensen; Diog. Oen. Fr. 35 III 8 Chilton.

³ Cic. *Nat. deor.* I 12, 34.

⁴ *Ep. ad Hdt.* 67; Diog. Oen. Fr. 10 III 8 Chilton.

⁵ [31.14] 5, 12; [31.18] 12, 23 Arrighetti; Phld. *Po.* V 23, 20 Jensen; Diog. Oen. Fr. 10 IV 3 Chilton.

⁶ *Pap. Herc.* 1251 col. 11, 13 f., ed. W. SCHMID, *Ethica Epicurea* (Leipzig 1939), 29.

⁷ Phld. *D.* III Fr. 65, 3 Diels.

⁸ Hermarchus Fr. 41, 24 Krohn; Phld. *Po.* V 12, 28 Jensen.

⁹ Plut. *Adv. Col.* 20, 1118 D.

¹⁰ Phld. *Piet.* 27, 23 f. (Gomperz p. 147); *Po.* V 25, 30 Jensen.

¹¹ Phld. *Piet.* 81, 4 (Gomperz p. 111).

¹² *Ep. ad Pyth.* 93.

¹³ [20.3] Arrighetti; Diog. Oen. Fr. 28 II 9 Chilton.

¹⁴ Phld. *Piet.* 27, 21 (Gomperz p. 147).

bluntly, deaf¹, blind², dreaming³ and raving mad⁴. (The list is not exhaustive.)

Besides his derogatory epithets Lucretius also has nicer ways of characterizing mistaken opinions. *Error* and *errare* are mostly used⁵; but neither they nor their equivalents⁶ can help us to put Lucretius in any certain category of Epicureans. It may, however, in passing be worth mentioning that the characteristic Lucretian expression *falsa ratio* and its equivalents, the negations of *vera ratio*⁷, obviously are translations of the Greek term $\psi\epsilon\delta\delta\delta\omega\xi\alpha$, so popular in all Epicurean writers⁸. It ought also be remembered that Lucretius can talk with approval of his philosophical opponents Empedocles (I 738 f.) and Democritus⁹, a trait we also can find in other Epicureans¹⁰. It is clear that already Epicurus, although we cannot find any direct approval of opponents in his extant writings, made some gradation of them¹¹.

The famous satirical ring of Lucretius also has its parallels in other Epicureans. Colotes we have already mentioned (p. 49). Epicurus who has his doubts about weathersigns from animals

¹ Phld. *Po.* V 25, 29 Jensen.

² Phld. *Ir.* 5, 25 (ed. C. WILKE (Leipzig 1914), 22).

³ Cic. *Nat. deor.* I 8, 18.

⁴ [27.2] 9 ff. Arrighetti; *Ep. ad Pyth.* 113; Phld. *Po.* V 32, 27 Jensen; Cic. *Nat. deor.* I 14, 37.

⁵ I 393; 711; 846; III 105; IV 823. Cf. Phld. *Sign.* 16, 29; 17, 28 De Lacy; Diog. Oen. Fr. 6 II 2; Fr. 32 III 4 f. Chilton.

⁶ *Fecere ruinas* I 740; *manifesta res...* *repugnat* III 353; *mittam contendere causam* IV 471; *non est ut possis credere* V 146. Cf. *Ep. ad Hdt.* 67; *Ep. ad Pyth.* 97; 98; [26.37] 8 ff.; [29.25] 3 f., 15; [34.30] Arrighetti; Cic. *Nat. deor.* I 9, 21.

⁷ I 377; 711; II 82; 229; 645; III 754; VI 853.

⁸ [180] Arrighetti; Fr. 253 Usener; Polystratus 7 a, 6 (Wilke p. 14); Phld. *Ir.* 37, 30 (Wilke p. 76); D. I 14, 34 Diels; Diog. Oen. Fr. 2 IV 7 Chilton. Cf. *Ep. ad Pyth.* 86.

⁹ III 371; V 622. Cf. his position next to Epicurus in III 1039 ff.

¹⁰ Cf. Diog. Oen. Fr. 5 II 9 ff. Chilton, on Democritus.

¹¹ [26.44] 19 ff. Arrighetti. Cf. *Ep. ad Men.* 131.

wonders if the animals can exert any compulsion for winter to come to an end (*Ep. ad Pyth.* 115). He makes a pun on the name of the Peripatetics ("walking about and talking idly about the good", Fr. 423 Usener); but his pun on Δημόκριτος as Ληρόκριτος (*Diog. Laert.* X 8) is even better. Satire from the time of Zeno is reflected in *Cic. Nat. deor.* I 8, 19 f.: What kind of engineering did God employ when he created the world and why did he wait so long before he rose to activity, presumably he lay sleeping? The world-god is really not much to envy, looking like a ball, spinning around with a sickening velocity. In Diogenes of Oenoanda, Fr. 10 V 3 ff., we have a depiction of the inventor of language as a schoolmaster giving his first course in Greek for foreigners.

Lucretius lives, of course, more than well up to the average standard of Epicurean satire. His parody of Heraclitus (I 638-644), drawn by Heraclitean linguistic and stylistic means, as shown by Kollmann¹, is just masterly and clearly surpasses Epicurus whose puns seem petty in comparison. Lucretius' remark on the centripetal theory of the world, that some people then must walk head downwards (I 1061), has certainly been funny for his contemporaries, but not that much for us who are so fortunate as to know the law of gravity. Lucretius clearly has a good point in his caricature of the view that sentient beings are created of sentient particles, when he presents the particles as small doll men consisting in their turn of even smaller doll men who behave exactly the way usual men do (II 973 ff.; cf. I 915 ff.). In his criticism of the theory that it is the soul which sees, the eyes only functioning as doors, he makes the proposal that we shall remove our eyes so that we can see better (III 367 ff.). The doctrine that the world is a divine, living body fosters in Lucretius the notion of a petty soul abiding in crumbling sods of earth (V 142). Bordering on

¹ E. D. KOLLMANN, "Lucretius' Criticism of the Early Greek Philosophers", in *StudClas* 13 (1971), 81 ff.

the grotesque is the consequence which he draws from the theory of metempsychosis: thousands of bodyless souls fighting to take possession of the worms swarming over the putrid corpse (III 722 ff.). It may seem remarkable that Lucretius renders hostile witticisms about the Epicurean theory of idols, pertinently asking if the idols keep watch on our will or are trained to perform plays when we are dreaming (IV 777 ff.); but an exact parallel can be found in Philodemus' *On Methods of Inference* where a Stoic joke on the Epicurean theory of analogy is cited verbatim¹.

B. *Contents of Arguments*

Several points in Lucretius' polemics do only occur in him and cannot be traced in any other Epicurean source. In most cases, however, this need not disturb us as the criticism is based on well established Epicurean dogmas and so could have occurred at any time in the history of the school. This holds good for Lucretius' attacks on the views that atoms can come to a standstill (II 80 ff.), that sentient beings are composed of sentient particles (II 902 ff.), that the soul is a harmony of the body (III 94 ff.) and that the soul of the dying collects into one place (III 533 ff.). The same is, of course, the case with the rejection of Democritus' theory that the atoms of soul and body are placed alternately (III 370 ff.). It is also probable for the attack on the false theory concerning the change of temperature in the spring of Hammon (VI 847 ff.). This phenomenon may have caused wonder at any time in the Hellenistic period, and the theory rejected must in some way or other have contradicted Epicurean cosmology, although we cannot exactly say how.

Three points in this category deserve special attention. The two first are the attacks on the theory that sensation can be created by an internal change in a non-sentient material (II 931 ff.) and that the sky is the creator of all things (V 318 ff.). No thin-

¹ 7, 26 ff. De Lacy. Cf. K. KLEVE, in *SO* 52 (1977), 43.

kers before the Stoics are reported to have held these views¹; but as the Stoics took over Presocratic ideas of condensation and rarefaction of matter to explain change, we cannot exclude the possibility that the theories attacked may be older and may already have been criticized; e.g. in Epicurus' *On Nature*. V 338 f. one may see a reference to the Stoic theory of ἐκπύρωσις: everything has existed before, but has been destroyed by heat. But as this kind of destruction is mentioned together with other kinds such as earthquake and flood, Lucretius may refer to a theory which can at least go back to Plato's *Timaeus*.

Other points can be traced right back to Epicurus and his immediate pupils. The rejection of the theory that motion is possible without void (I 370 ff.) is a reflection of the criticism of the Parmenidean One which is found both in Colotes and Philodemus². Polemics against Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras (I 635 ff.) have continuously gone on in the Epicurean school. Their element-theories have certainly been discussed in Epicurus' *On Nature*—Empedocles' also in connection with the criticism of Plato's *Timaeus* (cf. *supra* pp. 46-47)—and the same theories are still under debate in Diogenes of Oenoanda (Fr. 5 Chilton). Their names also figure in the critical doxographies of Philodemus' *On Piety* and Cicero's *De natura deorum* (cf. *supra* p. 51). Especially Empedocles seems to have attracted attention. Hermarchus criticized his religious views in the 22 books great *Epistolika* (cf. *supra* p. 48), his attacks on metempsychosis still being reflected in Diogenes of Oenoanda³. Colotes attacked Empedocles' mixture theory with ample use of citations⁴, and so did Demetrius the Laconian

¹ I. von ARNIM (ed.), *SVF* II 804 ff. (cf. Bailey *ad loc.*).

² Plut. *Adv. Col.* 13, 1113 F, 1114 B-D; Phld. *Rb.*, ed. S. SUDHAUS, II (Leipzig 1896), 169, 7 ff.

³ Fr. 34 Chilton; NF 2: M. F. SMITH, "Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered", in *AJA* 74 (1970), 59.

⁴ Plut. *Adv. Col.* 10, 1111 F; 11, 1112 D; 11-12, 1113 A-D.

in his discussion of Empedoclean physiology¹. Lucretius' predilection for Empedocles, then, does not need to have solely poetical reasons; it seems also to be rooted in the very philosophical tradition.

In the doxographies of Epicurus, Philodemus and Cicero (cf. *supra* pp. 45 ff., 51), Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras are obviously treated in a context in which the theories of *all* previous and contemporary philosophers are discussed and rejected in turn. Lucretius and Diogenes, however, do not aim at completeness: Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras are singled out for discussion². That this is done quite consciously by Lucretius is clear from I 705 ff. where he gives a sort of abbreviated doxography and without naming any philosophers points out that there exist more false element theories than the three he presents by name. Why are the three singled out? Hardly by accident. Diogenes seems to offer a clue when he announces that he is going to treat the Stoic theory of matter and God in connection with selected Presocratic views (Fr. 5 I-II Chilton). Lucretius may have had a similar intention. The three philosophers were of current interest as their ideas probably were used by the Stoics in their physical theory³. It was, therefore, still of importance, especially in a course of introduction, to protect the pupils against these false views on nature. Lucretius does not name his real targets, but there may be nothing strange in that. It was, as we have seen, quite usual in Epicurean polemics not to mention contemporary opponents by name. A similar collective criticism of Stoics and of the older thoughts used by them (viz. from Plato) can be found in the Epicurean discussion in Cicero's *De natura deorum* (cf. *supra* p. 51).

¹ *Pap. Herc.* 1012, 25 (V. de FALCO, *L'Epicureo Demetrio Lacone*, p. 35); 37 (p. 43); 43 (p. 46).

² In Diogenes also in connection with Thales, Diogenes of Apollonia and Anaximenes, Fr. 5 I-II Chilton.

³ Cf. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics* (London 1959), 16; 97.

Lucretius' attack on the view that the world is created for the sake of men (II 167 ff.; V 156 ff.) cannot be found in any extant writings from Epicurus and his time. His main arguments are, however, found in Philodemus and Cicero: the gods could not have had any conception of the world before it actually existed, no plausible account can be given for the gods' shift in life before and after the creation, and the faults of the world preclude any belief in a creation for men's sake¹. In these sources the arguments are without the slightest doubt directed against the Stoics, but it would be too hasty to conclude that they could only be directed against them. As the argument from the impossibility of a premundane conception of the world seems primarily to be directed against Plato (Cic. *Nat. deor.* I 8, 19) and we are informed by Xenophon (*Mem.* IV 3) that there existed an anthropocentric teleology before the time of the Stoics, we cannot exclude the possibility that the arguments may have already been used by Epicurus².

Lucretius' polemics against the theory of mechanical necessity (II 225 ff.; 251 ff.) are a stock criticism of Democritus and his followers which can be traced throughout the history of Epicureanism³. Also Lucretius' attacks on metempsychosis (III 417 ff.) seem to be standard polemics, beginning with Epicurus and still persisting in Diogenes of Oenoanda⁴. The

¹ Cic. *Nat. deor.* I 8, 18 ff.; W. CRÖNERT, *op. cit.* (p. 42 n. 5), 113 n. 512. On Philodemus' *On Providence* see R. PHILIPPSON, *Philodemus*, in *RE* XIX 2, 2463. Cf. Demetrius, *Pap. Herc.* 1055, 2 (ed. V. de FALCO, p. 69), and Diog. Oen. NF 39-40: M. F. SMITH, "More New Fragments of Diogenes of Oenoanda", in *Cabiers de Philologie* 1 (Lille 1976), 284 ff.

² Pace J. SCHMIDT, *op. cit.* (p. 40 n. 1), 80 ff.

³ See *supra* pp. 45 and 46; [14] Arrighetti; Diog. Oen. Fr. 32 II-III Chilton; NF 7 III: M. F. SMITH, "New Fragments of Diogenes of Oenoanda", in *AJA* 75 (1971), 367. Cf. Demetrius, *Pap. Herc.* 1012, 31 (ed. V. de FALCO, p. 40); Cic. *Fat.* 9, 17 ff.; 16, 37 f.

⁴ Fr. 17 Usener; Hermarchus Fr. 31 Krohn; on Philodemus, cf. R. PHILIPPSON, in *RE* XIX 2, 2474; Diog. Oen. Fr. 34-35 Chilton (last fragm. against the Stoics); id. NF 2: M. F. SMITH, in *AJA* 74 (1970), 59 (against Empedocles).

same may be said about Lucretius' refutation of scepticism (IV 469 ff.). Several forms of scepticism seem to have been discussed by the Epicurean polemicists in the course of time¹, and Lucretius' argument is so broadly formed that it can more or less cover all of them.

With Lucretius' defense of the theory of idols (IV 777 ff.) we seem to be on firmer ground. Although the theory was an object of constant discussion with other philosophers from Epicurus to Diogenes of Oenoanda (in the last case especially with the Stoics)², the ironical force of the hostile questions as reported by Lucretius, the contents and even the choice of words point rather clearly at Carneades³. Here at least, we seem to have an instance of polemics which can not be ascribed to Epicurus but must belong to a later period.

The theory that language has a natural origin is known from Epicurus (*Ep. ad Hdt.* 75 f.), but criticism of a rival linguistic view is only extant in Lucretius (V 1028 ff.) and Diogenes of Oenoanda (Fr. 10 II-V Chilton). But as the discussion in both is part of a wider treatment of man's primitive history, it seems likely that also earlier treatments of this topic, e.g. in Hermarchus (cf. *supra* p. 48), also contained criticism of rival theories of language. His polemics on language, then, do not place Lucretius in any special category.

The theory that there is a finite world in an infinite void is refuted both in Lucretius (I 1052 ff.) and Diogenes of Oenoanda

¹ On Epicurus cf. *supra* pp. 43, 45 and 47 (against the Megarians); Colotes, *ap. Plut. Adv. Col.* 8, 1110 E (Democritus); 27, 1122 E; 1123 A; 29-30, 1124 B-D (Arcesilaus); on Polystratus cf. A. BARIGAZZI, "Epicure et le scepticisme", in *Actes du VIII^e Congrès, Ass. G. Budé* (Paris 1969), 288; Demetrius, *Pap. Herc.* 1012, 38 (ed. V. de FALCO, pp. 43 f.); Phld. *Rh.*, ed. S. SUDHAUS, II, 169 (Metrodorus of Chius, Parmenides); Diog. Oen. Fr. 4 I-II (Aristotle, mistaken for Aenesidemus ? Cf. Chilton *ad loc.*); Fr. 6 II Chilton (Democritus).

² For Epicurus cf. *supra* pp. 44 and 46. Diog. Oen. Fr. 7 Chilton; NF 1: M. F. SMITH, in *AJA* 74 (1970), 57; NF 13: M. F. SMITH, *op. cit.* (p. 41 n. 1), 45.

³ See Cic. *Nat. deor.* I 37, 105 ff.; 38, 107 ff.; *Fam.* XV 16, 1-2. Cf. K. KLEVE, "Wie kann man an das Nicht-Existierende denken?", in *SO* 37 (1961), 46 ff.

(Fr. 20 Chilton). The views criticized are, however, not similar. The rival theory in Lucretius is that the world is spherical with everything tending to the center, in Diogenes that the earth is limited by the heaven above, but extending below without limitation. But we can see that Diogenes also presented other variants of the theory. There must, therefore, have existed a number of theories to be refuted under this heading. Lucretius has chosen one of them, and he must have had a reason. It is not unlikely that it was because the theory was of current interest. What interest might that be? Probably the Stoics held it.

Lucretius' discussion on unique occurrences in nature (II 522 ff.) may be regarded as an offshot of the polemics against unique explanations of natural phenomena so well known from Epicurus (cf. *supra* pp. 45 and 46). But it seems more reasonable to regard it as a counterpart to Philodemus' discussion about uniqueness with the Stoics in *On Methods of Inference* (cf. *supra* pp. 50-51). In Philodemus the question is whether uniqueness invalidates inference by analogy, in Lucretius whether it invalidates the theory of atomism: If the number of atoms of each shape is infinite, the number of possible combinations of atoms will also be infinite, but this is contradicted if one can point out unique things¹. The position both in Philodemus and Lucretius is, of course, that nothing in nature is really unique; it may only seem so (cf. *Lucr.* II 1077 ff.). Probably Philodemus and Lucretius mirror each their side of a greater discussion about uniqueness that was being carried on with the Stoics.

Lucretius' refutation of the allegorical interpretation of religious beliefs and cults (II 600 ff.) has no parallels before Philodemus and Cicero². In their works the targets are the Stoics; and the arguments are in fact, if not in form, the same as in Lucretius: the allegories contradict our concept of the

¹ Cf. K. KLEVE, in *SO* 52 (1977), 39 ff.; 48.

² Phld. *Piet.* 20, 7 ff. (Gomperz p. 87); Cic. *Nat. deor.* I 15, 39 ff.

divine and are morally irrelevant. But as allegory flourished long before the Stoics, nothing could have hindered Epicurus from having taken part in the discussion as well.

There is a difficulty with Lucretius' rejection of the theory that the world and its parts are eternal and divine (V 110 ff.). If we are looking for possible targets, the Stoics, on the one hand, believed that the world was divine, but not immortal, the Platonists and the Peripatetics, on the other hand, that the world was immortal, but only the stars divine¹. Epicurus, then, could only have attacked one part of the hostile view (cf. Fr. 342 ff. Usener), the later Epicureans another, and we also know that they actually did so (Cic. *Nat. deor.* I 8, 18 ff.; 10, 24 ff.). Perhaps Lucretius gives a combined attack on rival theories which were regarded as too similar to warrant botherings with nice distinctions (cf. *supra* p. 65). Demetrius the Laconian, at least, treats the Stoic and Peripatetic theory together².

Lucretius' description of Empedocles' homeland Sicily (I 716 ff.) matches the biographical interests of the later Epicureans, although more poetical models perhaps would suggest themselves more immediately.

A number of polemical themes debated in other Epicureans are absent in Lucretius. Some of them go without saying. Lucretius' poem is restricted to physics. Polemics in the ethical field, where Epicureans of all periods were energetically engaged, were naturally left aside by Lucretius. The same was the case for themes of logic, rhetoric, poetry and music.

There are, however, polemical topics whose absence in Lucretius calls for attention. Epicurus' criticism of the cosmogonical theories of Leucippus and Democritus has disappeared in Lucretius; and so has his rejection of certain rival views on perception (cf. *supra* pp. 44 f. and 46). It is perhaps not too hasty

¹ Cf. D. J. FURLEY, *art. cit.* (p. 39 n. 1), 27 ff.; J. SCHMIDT, *op. cit.* (p. 40 n. 1), 89 ff.; H. REICHE, *art. cit.* (p. 47 n. 6), 308.

² *Pap. Herc.* 1055, 16: W. SCOTT, *Fragmenta Herculanaensia* (Oxford 1885), 250 (= *Pap. Herc.* 1055, 19, ed. V. de FALCO, p. 76).

to conclude that these theories did not represent a serious danger any more and therefore could be omitted from a work of introduction.

There are no polemics in Lucretius against the doctrine of divination, which seems to have been a central topic in other Epicurean writers of all periods¹. Together with other questions of theology it belonged to physics according to the Epicurean view, and so one should have expected a discussion of it. Probably Lucretius reserved it for the treatment of the gods which he promised, V 155, but never carried out. Another possibility is that Lucretius' chief opponent was the Stoicism of Panaetius, so popular among the Roman nobility. He seems to have rejected several doctrines which were held by older Stoics, among them the belief in divination².

Lucretius naturally demonstrates very thoroughly that the soul is corporeal (III 161 ff.); but we miss the pointed polemics of Epicurus against the Platonic theory of the immateriality of the soul (cf. *supra* p. 44). This may be a sign that one no longer had to communicate first and foremost with an idealistic form of philosophy.

Perhaps the most conspicuous example of missing polemics in Lucretius is the total absence of any discussion of the mathematical astronomy of Plato and Aristotle. Lucretius naturally stresses the principle of several possible explanation of natural phenomena (VI 703 ff.; V 526 ff.); but there is no mention of the mathematical implications of that rival theory which seemed so important for Epicurus to refute (cf. *supra* pp. 45 and 46). It is tempting to conclude that Lucretius felt this theory was out of date. We find the same attitude towards it in Diogenes of Oenoanda (Fr. 8 III Chilton). It was probably common in later Epicureanism.

¹ Fr. 395 Usener; Cic. *Nat. deor.* I 20, 55; Diog. Oen. Fr. 30-31 Chilton.

² Fr. 68; 73; 74 van Straaten. On Lucretius and Panaetius cf. J. SCHMIDT, *op. cit.* (p. 40 n. 1), 100 ff.

III. CONCLUSION

Lucretius is firmly rooted in the polemical tradition of Epicureanism. One of the most important characteristics of this tradition is the endeavour to be up to date and meet every new challenge to Right Philosophy. There is no compelling reason to make Lucretius an exception in this respect. On the contrary, it seems improbable that Lucretius should have felt himself bound exclusively to present the polemics from the time of Epicurus. Also here he could plant his footsteps on a path already trodden by the Master: not to pretend to study philosophy, but really to do it rejecting every dangerous pseudodoxy, old or new, for the health of oneself and the Friends in the Garden.

The conclusion also has a wider impact: we can confidently use Lucretius as a source for the general philosophical situation of his own time.

DISCUSSION

M. Gigon: Ich stimme vollständig dem zu, was Sie über den Stil und den Umfang der philosophischen Polemik Epikurs und seiner Schüler gesagt haben, auch dem Hinweis auf die doxographische Sorgfalt, mit der bei aller Gehässigkeit vorgegangen wird. Hier nur ein Detail: Cicero ignoriert in der Tat Philodemos, nicht aber Kolotes, auf den er in der Einleitung zum *Somnium Scipionis* eindeutig angespielt hat.

Was Lukrez angeht, so halte ich auch jetzt daran fest, dass er kaum gegen die Stoa polemisiert haben wird, so wenig wie Epikur selbst.

Dass die meisten Polemiken anonym sind, liegt daran, dass gepflegter, gehobener antiker Stil es grundsätzlich vermeidet, allzu genau zu zitieren. Exakte Zitate gelten als pedantisch und unfein; so sagte man «τινες» und *quidam, legunt* auch dort, wo man genau weiss, um wen es sich handelt (vgl. auch das Vermeiden genauer Zahlenangaben).

Dass Lukrez nicht gegen die Divination polemisiert, vermag man doch kaum als Rücksicht auf Panaitios, der die Divination bekanntlich ablehnte, zu verstehen; Panaitios ist wesentlich durch Cicero berühmt geworden, darüber hinaus dürfte sein Einfluss gering gewesen sein.

Endlich darf ich noch zwei Einzelheiten hervorheben.

1) *Lucr. II 1077 ff.* beweist die Vielheit der Welten damit, dass es von jedem Ding in der Welt immer viele Exemplare gibt — also wird es auch nicht bloss eine Welt, sondern viele geben. Diese Diskussion wird im Prinzip schon in Arist. *Cael. 278 a 23 ff.* vorausgesetzt — wo Aristoteles umgekehrt sich mit der Frage auseinandersetzen muss, warum es nur eine Welt gibt, da es ja von jeder Gattung und Art immer viele Exemplare gibt; jeder λόγος konkretisiert sich vielfach in der ὕλη.

2) *Lucr.* V 168 ff. betont unter Anderem, dass kein Grund einzusehen ist, der die Götter hätte veranlassen können, nach langen Zeiten der Ruhe sich plötzlich dazu zu entschliessen, einen Kosmos zu schaffen. Auch hier zeigt Arist. *Cael.* 281 b 25 ff. dass die Diskussion alt ist. Epikur-Lukrez benutzen Argumente, die Aristoteles gegen die Kosmogonie des platonischen *Timaios* angeführt hatte. In *Cic. Nat. deor.* I 6, 13 ff. sind die Argumente gegen die stoische Kosmologie aufgeboten.

M. Grimal: Je pense qu'il ne convient pas de minimiser l'influence de Panétius. Il a non seulement contribué à former la doctrine de Cicéron, mais, à travers ses disciples directs, il a agi sur le mouvement philosophique à Rome au milieu du I^{er} siècle av. J.-C. Son disciple Athénodore, fils de Sandon, qui fut l'un des maîtres du jeune Octave, et à qui Cicéron demande un témoignage sur l'enseignement de Panétius, contribue à maintenir une vie philosophique au cours des guerres civiles. Panétius avait été aussi le maître d'Hécaton, qui forma à la philosophie les épigones du siècle des Scipions et diffusa largement dans l'aristocratie romaine la doctrine épicienne. Panétius, enfin, contribua à former Posidonius. Pour toutes ces raisons, il est au centre du stoïcisme romain au cours de cette période.

Or, Panétius est précisément ce philosophe que postulait M. Kleve: celui qui admettrait à la fois le caractère divin du monde et son éternité. Sur ce point, il me semble qu'il faut lui donner raison.

D'autre part, la distinction que M. Kleve établit entre polémique explicite et polémique impersonnelle repose sur un fait certain: tout exposé philosophique, à Rome aussi bien qu'en Grèce, procède par un mouvement de dialogue, implicite et explicite. Lucrèce n'échappe pas à cette règle. Certains adversaires, dans ces conditions, peuvent être imaginés, pour les besoins de la cause; certains sont réels. A nous de faire la différence, lorsque nous le pouvons.

M. Schrijvers: Si, dans une histoire des polémiques épiciennes, on se limite aux mentions explicites des théories auxquelles Lucrèce s'oppose, on court le risque de négliger les cas de polémique implicite,

présentés sous la forme d'une simple dénégation (p. ex. II 1153-1155) ou d'une allusion (cf. la résonance du terme *nequiquam*, V 846; cf. l'adage téléologique ή φύσις οὐκ ἐργάζεται μάτην). Comme vous avez dit qu'il n'était pas nécessaire pour Lucrèce de nommer ses adversaires parce que son public pouvait les identifier, il faut admettre que ce même public de *lectores docti* était capable de comprendre les allusions polémiques. Toutefois, si, conformément à vos critères très stricts, on ne tient compte que des polémiques explicites, on constate qu'un de vos exemples les plus évidents ne répond pas à vos propres critères, à savoir les vers IV 777 sqq., relatifs aux simulacres et à la volonté. En effet, l'exemple des rêves a été déjà utilisé par Lucrèce aux vers IV 770 sqq., et la formule *multaque in his rebus quaeruntur* (777) n'est pas un indice certain du fait qu'il s'agit ici d'une polémique: il pourrait s'agir ici d'une simple formule de transition.

M. Kleve: There may be implicate polemics in Lucretius which it is hard to detect today, but I do not think this is the case in II 1153-1155 and V 846 where it would be more correct to speak of a negation than a criticism of an opposite view. You may be right when you say that my criterion for polemics does not fit so well with IV 777 ff., but I think *quaeruntur* (777) and *quaeritur* (779) ought to be enough to raise our suspicion, esp. when it is confirmed in other sources: Cic. *Nat. deor.* I 38, 107 ff.; *Fam.* XV 16, 1-2.

M. Furley: Your paper again raises the question of Lucretius' relation to the Stoic school, and offers some new arguments. They still seem to me rather unsubstantial. (I am very sorry that I have not yet seen the publication that you mention by J. Schmidt, *Lukrez und die Stoiker* (Diss. Marburg/Lahn 1975).)

You suggest that the selection of Presocratics for detailed criticism in Book I may be determined, in part at least, by the fact that those selected were already associated, in Epicurean polemics, with the stoic school; and in support you quote Diogenes of Oenoanda Fr. 5, where Heraclitus, Empedocles, and Anaxagoras are mentioned in a list which culminates with the Stoics. But could it not be that

the selection is determined more simply? Heraclitus represents material monism, Empedocles the four element theory, Anaxagoras the theory of infinite divisibility—these are the most important theories of matter which Epicurus himself had to criticize.

It is tempting to think that Lucretius' polemic against the theory that the cosmos was created by gods for the sake of man must be directed against the Stoics. Of course, his criticisms may well be valid against stoic positions. But the crucial question is this: is it impossible that such criticisms could have been framed by Epicurus himself with other targets in mind? Since the theory in question is given to Socrates by Xenophon (*Mem.* I 4 and IV 3), and may well have been developed in Aristotle's *De philosophia*, this does not yet seem to me to be proved.

You mention that Diogenes of Oenoanda seems to have criticized only the geocentric cosmology—perhaps because the Stoics had adopted geocentrism. Maybe; but since Plato and Aristotle (Epicurus' chief targets) were geocentrists, this is not a strong argument.

You find it puzzling that Lucretius does not criticize the immaterial soul, and suggest that this is because he has the Stoics in mind, and they were materialists. An interesting point, which could be right, although in that case it seems curious that we do not have more about the Stoic $\pi\nu\varepsilon\mu\alpha$ and its mode of operation. But perhaps there is an easier explanation, in that immaterial entities have been already firmly eliminated in Book I.

M. Alfonsi: Riguardo ai modi della polemica filosofica di Lucrezio sia nei confronti della tradizione epicurea, sia dei contemporanei come lo stesso Cicerone richiamerei l'attenzione anche sugli aspetti stilistici di una polemica filosofica, realizzata da un poeta, in un'opera precettistico-didattica; e sulla differenziazione di quei passi dallo stile « sublime », generale dell'opera, cui pur si avvicinano, e da quello espositivo didascalico di altre parti, per un loro calore e impegno nonché spesso ricerca di obiettiva precisione, anche nella ironia.

III

P. H. SCHRIJVERS

LE REGARD SUR L'INVISIBLE

Etude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce

Par le recours fréquent à l'analogie et au symptôme visible pour élucider les processus cachés de la nature, Lucrèce se place dans une longue tradition de philosophes anciens, dont la maxime épistémologique, formulée pour la première fois par Anaxagore ($\delta\psiις \tauῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα$)¹, résume la méthode exégétique. Bien que cette maxime soit une expression de caractère assez global, qui s'applique à des façons de penser autres que l'analogie au sens strict, nous nous bornerons à l'étude d'un certain nombre de raisonnements fondamentaux par analogie qui se rencontrent dans le *De rerum natura*. Il y a analogie lors-

¹ Pour l'histoire et le contenu de cette maxime, cf. O. REGENBOGEN, « Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft », in *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik I 2* (Berlin 1930), 131-182 = *Kleine Schriften* (München 1961), 141-194; H. DILLER, « "Οψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα » , in *Hermes* 67 (1932), 14-42; G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (Cambridge 1966), 337 sqq.; pour l'histoire post-aristotélicienne de l'analogie, voir E. H. HÄNSSLER, *Zur Theorie der Analogie und des sogenannten Analogieschlusses* (Basel 1927), 65 sqq.; Ph. H. DE LACY and E. A. DE LACY, *Philodemus : On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism* (Philadelphia 1941), 120 sqq.; sur l'équivalence *occultus* (cf. *Lucr. I 145; 424*) = $\delta\deltaηλος$, K. KLEVE, « Zur epikureischen Terminologie », in *SO* 38 (1963), 28.

qu'une similitude de structure ou de rapport est établie entre l'*illustrandum*, sur lequel porte la conclusion, et l'illustration, qui sert à étayer le raisonnement. Cette ressemblance de rapport ne doit toutefois pas prendre nécessairement la forme d'une proportion mathématique (type $a:b = c:d$). Il y a rapport analogique quand, d'une façon plus générale, ce qui est pour l'instant douteux (*quod dubium est*) est mis en relation avec quelque chose à quoi il ressemble, *ad aliquid simile*¹. Ce qui permet de discerner l'analogie, c'est le fait que l'*illustrandum* et l'illustration appartiennent à des domaines différents. Une restriction, toutefois, s'impose: la célèbre comparaison des fines poussières qui s'agitent dans les rayons du soleil (Lucr. II 109-141) montre que, pour illustrer les processus et les forces atomiques, l'image tirée du monde visible peut servir en même temps d'analogie (*simulacra et imago, exemplare* II 112; 124) et de symptôme (cf. l'expression *significant* II 128).

Quand on considère les sciences de la nature dans l'Antiquité, on constate que la fréquence du raisonnement par analogie contraste très vivement avec la rareté des réflexions théoriques et systématiques sur ce principe d'explication. Dans son fameux ouvrage sur la polarité et l'analogie dans la pensée grecque, G. E. R. Lloyd a fait remarquer à propos d'Aristote: « He devotes far less attention, in the *Organon*, to the heuristic function of analogy and to the question of its role in scientific method as a source of preliminary hypotheses, although in practice analogies figure prominently in this role both in Aristotle himself and throughout early Greek natural science ». ² Il y a même disproportion, dans la rhétorique, entre le recours fréquent au raisonnement par analogie et la rareté des considérations théoriques sur ce procédé. Les classifications sommaires

¹ Cf. Quint. *Inst.* I 6, 4: [analogiae] haec vis est, ut id quod dubium est ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat et incerta certis probet; voir aussi G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 175.

² *Op. cit.*, 413-414; voir aussi M. B. HESSE, *Models and Analogies in Science* (Notre Dame 1966), 57; 137-138.

et les observations de caractère purement formel et matériel faites par les rhétoriciens anciens sur ce sujet paraissent bien maigres quand on les compare avec l'analyse moderne telle qu'on la trouve, par exemple, dans *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, de Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca¹.

Le raisonnement par analogie, au sens moderne de passage de similarités connues à d'autres similarités possibles, et le rôle heuristique de la métaphore dans le développement d'une théorie ou d'une argumentation ont été étudiés assez récemment par le philosophe-linguiste américain Max Black dans deux articles fondamentaux intitulés *Models and Metaphors* et *Models and Archetypes*². Pour notre étude sur l'analogie chez Lucrèce, nous prendrons l'exposé de Black comme point de départ, et nous l'illustrerons en analysant la démonstration que Lucrèce fait au chant I à l'appui de sa thèse « rien ne naît de rien », démonstration qui, comme nous espérons le mettre en évidence, se développe à partir de la description métaphorique des particules élémentaires comme des semences.

Dans le raisonnement par analogie, qu'il se présente sous la forme d'une comparaison ou d'un parallèle, ou encore sous la forme d'une expression métaphorique — et le plus souvent, il s'agit d'une combinaison de ces deux formes —, il est question

¹ Paris 1958, 499-534; exposé à comparer avec la théorie rhétorique ancienne sur les *loci a simili, a comparatione*, et les *exempla* (H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* (München 1960), §§ 394-397, 410-425); voir aussi notre communication intitulée *L'analyse rhétorique du De rerum natura de Lucrèce*, à paraître dans les *Actes* du premier congrès de l'*International Society for the History of Rhetoric* (Zürich ETH, 29 juin - 2 juillet 1977). L'ignorance de la fonction heuristique de l'analogie et de la métaphore dans la théorie rhétorique ancienne s'explique entre autres par le fait que la *similitudo* et la *translatio* ont été traitées, dans ces manuels, dans le cadre de l'*elocutio* et de l'*ornatus*.

² Réimpression de ces articles dans M. BLACK, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, N. Y., Cornell Univ. Press 1962), 25-47; 219-243; théorie de Black suivie par M. B. HESSE, *op. cit.*, 157 sqq.; voir aussi A. ARBER, « Analogy in the History of Science », in *Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in homage to G. Sarton* (New York 1947), 221-233; W. H. LEATHERDALE, *The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science* (Amsterdam / Oxford 1974), *passim*.

de deux choses distinctes: la proposition à prouver (*l'illistrandum*), en l'occurrence l'existence des particules élémentaires, et l'illustration, qui sera, dans la première argumentation du chant I, les semences (*semina*). Il y a au départ l'assimilation particules / semences, que l'on peut définir comme métaphore de base¹, avec l'indication de similarités potentielles, le programme d'exploration, le cadre dans lequel le sujet principal est présenté. Dans l'introduction au chant I (55-61), Lucrèce annonce le sujet de son exposé, et c'est déjà là qu'on trouve une combinaison des termes neutres ou semi-techniques *rerum primordia, materies, corpora prima* (I 55; 58; 61), qui appartiennent au domaine de l'*illistrandum*, et des termes qui ressortissent plutôt au domaine spécifique de la biologie, à savoir *genitalia corpora, semina rerum* (I 58; 59; cf. aussi les formes verbales suggestives *creet, auctet alatque* I 56). Le point d'origine de l'assimilation particules élémentaires / semences se situe dans une circonstance commune: c'est à leur existence première que tout doit son origine (*ex illis sunt omnia primis* I 61).

Le raisonnement par analogie et la description métaphorique, qui en est la forme la plus concise, doivent leur efficacité féconde au fait que l'on attribue à l'*illistrandum* un système d'associations et d'implications qui sont caractéristiques de la chose secondaire utilisée comme analogue. Ces implications se composent ordinairement de lieux communs relatifs à ce qui sert d'illustration. La théorie qui découle de l'analogie ou de la métaphore de base sélectionne, souligne, supprime et, en général, organise des aspects de l'*illistrandum* primaire en y associant certaines qualités propres au sujet secondaire. Cette fonction heuristique de la métaphore de base apparaît très clairement, à notre avis, dans l'argumentation de Lucrèce aux vers 159-214 du chant I.

Comme L. Robin l'a déjà observé dans son commentaire sur I 169 et comme Fr. Solmsen l'a mis en évidence à la fin de

¹ Sur l'emploi de ce terme, cf. S. C. PEPPER, *World Hypotheses. A Study in Evidence* (Univ. of Calif. Press 1942), 91 sqq. sur « basic analogy or root metaphor ».

son article « Epicurus and Cosmological Heresies »¹, Lucrèce veut démontrer, aux vers I 159 sqq., non seulement que rien ne naît de rien, mais que rien ne peut naître que d'une semence déterminée, dans des conditions déterminées qui en fixent d'une manière nécessaire l'apparition, la croissance, et aussi la durée. Au cours du raisonnement, Lucrèce fait un emploi subtil des connotations du mot *semina* (*σπέρματα*), terme technique ou semi-technique chez les atomistes, qui n'a toutefois pas été entièrement dissocié, comme le dit à juste titre Solmsen, de son origine biologique². Au problème crucial de savoir comment l'ordre fixe de la naissance des choses peut se produire lors du *concurrus* fortuit des atomes, le *De rerum natura* fournit une solution par l'intermédiaire de l'analogie biologique des semences. Le *semen* biologique a la faculté, comme l'a affirmé Cicéron dans son *De natura deorum* (II 32, 81) en des termes qui rappellent le passage de Lucrèce, *ut id, quamquam sit perexiguum, tamen, si inciderit in concipientem comprehendentemque naturam nanctumque sit materiam qua ali augerique possit, ita fingat et efficiat in suo quidque genere, partim ut tantum modo per stirpes alantur suas, partim ut moveri etiam et sentire et appetere possint et ex sese similia sui gignere*. Cette série d'implications est transférée par Lucrèce aux particules élémentaires en général³. Comme Solmsen l'a remarqué, l'argumentation des vers I 159 sqq. implique la doctrine lucrétienne selon laquelle un ordre fixe assigne à chaque objet le lieu où il doit grandir et habiter (*certum ac dispositumst*

¹ In *AJPb* 72 (1951), 1-23, spéc. 18 sqq.

² Cf. l'utilisation, dans un contexte atomique, de la connotation biologique du terme *semina* au vers I 902 (voir D. A. WEST, *The Imagery and Poetry of Lucretius* (Edinburgh 1969), 24-25).

³ Dans son introduction à ce paragraphe, C. Bailey (p. 628) remarque « that although Lucr. uses the terms which in 58-61 he enumerated as synonyms to express the conception of 'atoms', he does not there employ them in that full technical sense, but rather with the wider meaning of 'seeds' or 'germs' or 'primary particles'... », mais il signale à juste titre que « Lucr. is no doubt influenced in his phraseology (esp. in 205-214) by his own atomic conceptions » (cf. aussi C. BAILEY, *Commentary ad I 176*, p. 631).

ubi quicquid crescat et insit III 787), et celle-ci est utilisée sans aucun commentaire supplémentaire aussi bien dans la théorie sur la place de l'âme dans le corps (III 784-805) que dans la réfutation de la théorie de l'âme du monde (V 122-145).

Dans les vers I 174-183, la proposition subordonnée *certa... semina rerum/ cum confluxerunt* (176-177), le terme semi-technique *primordia* et l'expression assez ambiguë de *genitali/concilio* (182-183) renvoient directement au sujet primaire, l'activité des particules élémentaires. Ce n'est qu'à propos de ces particules que l'on peut affirmer que tout être créé paraît au jour une fois accomplie l'union féconde des *semina rerum* (176-179); l'union des semences, au sens biologique du terme, est suivie de la conception ou de la germination; la vraie naissance ne se produit qu'après que l'embryon s'est développé. Les circonstances qu'impliquent les expressions *suo... tempore* et *tempore iniquo* (176; 183) sont, en revanche, des lieux communs transférés de l'analogie au règne végétal, au niveau des particules élémentaires¹. Au chant V, Lucrèce se servira de cette implication pour expliquer le lever régulier (*tempore certo*) du soleil, phénomène cosmique illustré de nouveau par une série d'analogies tirées du monde biologique (V 656-679).

Dans les vers I 184-194, on trouve la même interaction entre le sujet primaire et le sujet secondaire. L'expression *seminis ad coitum* (185)² doit nécessairement se référer ici aux *corpora prima*, les particules élémentaires dont s'accroissent et se nourrissent les hommes et les arbres. L'interprétation de H. A. J. Munro « after the meeting of the seed » a été rejetée par A. Ernout pour des raisons linguistiques. Le contexte lui-même la condamne:

¹ *Confluere* au sens technique-atomiste I 903; 987; 994; V 601; VI 312. Pour l'expression *suo tempore*, cf. *SVF* I 497: ὥσπερ γὰρ ἐνός τινος τὰ μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

² La réunion des particules est désignée en général par les termes *coetus* ou *concilium*; la leçon *coitus*, hapax chez Lucrèce, mais attestée par tous les mss., a été choisie probablement pour ses connotations suggestives: *significat magis commixtionem generis masculini et feminini* (*ThLL* III, s. v. *coitus*, col. 1567, 4-8).

après la réunion des semences mâles et femelles, il est question tout au plus d'une conception qui va développer ses virtualités, et non pas des *infantes parvi* dont Lucrèce parle au vers 186. En revanche, la constatation faite aux vers 189-191 a été de nouveau empruntée à l'analogue biologique. La mise en lumière des limites de la croissance aux vers I 199-204 est, elle aussi, un argument tiré du monde des êtres vivants. L'exploitation poussée à l'extrême de la métaphore particules / semences se manifeste très nettement et pour la dernière fois dans les vers I 208-214, qui terminent la démonstration. Là, l'équivalence particules / semences a l'air de ne plus jouer le rôle d'analogie, mais d'être devenue une identité, de sorte que l'argument emprunté à la culture de la terre est présenté comme un argument décisif en faveur de la thèse à prouver¹.

En ce qui concerne l'origine de cette analogie chez Lucrèce, nous voudrions pour finir attirer l'attention sur le fait que, comme l'a observé Lloyd, la doctrine d'Anaxagore sur les *σπέρματα* est un antécédent important dans le recours conscient à un modèle biologique pour développer une théorie de physique générale. La première génération des atomistes s'est également servie de l'image des semences ou, mieux, de la mixtion des semences (*πανσπέρμια*) en rapport avec la matière atomique². Chez Epicure, le mot *σπέρμα*, en tant que terme (semi-)technique et atomiste, se rencontre trois fois, sans que ses connotations biologiques paraissent avoir été prises en considération³. Dans l'article cité plus haut (p. 81), Solmsen

¹ Notons que le développement de l'argumentation à partir des implications propres à la métaphore de base correspond, d'après la théorie rhétorique ancienne, aux *loci a loco, a tempore, a modo*.

² Cf. G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 245 sqq.; à notre avis, Lloyd pousse trop loin l'analogie atomes / semences quand il observe (251) que « the Atomists, too, may have thought of the atom-mass as instinct with life in that it is permeated by self-moving soul-atoms ».

³ *Ep. ad Hdt.* 38, 9; 74,9; *Ep. ad Pyth.* 89, 6. En revanche, la représentation de la semence est une métaphore de base dans l'élaboration de la physique stoïcienne, cf. K.-H. ROLKE, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern* (Hildesheim 1975), 392-398.

se rallie à l'opinion selon laquelle la doctrine d'Epicure est restée à travers les siècles un ensemble statique et dogmatique¹. En effet, à propos du raisonnement de Lucrèce que nous venons d'analyser, il substitue le nom d'Epicure à celui de Lucrèce presque sans commentaire. Ici se pose donc le problème de l'originalité ou de la dépendance de Lucrèce vis-à-vis de son maître dans l'exploitation de cette métaphore de base et dans d'autres cas de ce genre. Nous nous bornons ici à signaler la chose. Nous y reviendrons.

La fécondité d'une analogie se manifeste de deux façons. Tout d'abord, l'illustration et le système des implications qui en dérivent peuvent remplir leurs fonctions explicatives par rapport à plusieurs *illustranda* distincts. C'est le cas, nous l'avons vu, pour l'implication *certum ac dispositumst ubi/ quando quicquid crescat et insit*, qui, développée implicitement au cours du premier raisonnement du chant I, joue un rôle aussi bien dans la doctrine de l'âme exposée au chant III que dans la cosmologie du chant V. En outre, la métaphore elle-même se prête à toute sorte de prolongements féconds : son système d'associations impliquées peut être élargi soit par l'auteur d'origine soit par ses lecteurs et utilisé ensuite dans des contextes nouveaux. Ces possibilités de prolonger une métaphore se présentent également aux adversaires de l'auteur, de sorte que l'analogie d'origine se tourne contre lui, moyen polémique d'autant plus efficace que les matériaux conceptuels sont empruntés à l'adversaire lui-même². Preuve en soit, par exemple, la comparaison célèbre établie par les atomistes anciens entre les atomes et les lettres de l'alphabet. C'est dans la première démonstration du chant I (192-198) que nous rencontrons pour la première fois chez Lucrèce cette analogie traditionnelle : la terre ne produit rien sans la pluie; privés de nourriture, les animaux ne peuvent

¹ Cf. toutefois les critiques de Ph. H. DE LACY dans « Lucretius and the History of Epicureanism », in *TAPhA* 79 (1948), 12-23.

² Sur ce procédé, voir Ch. PERELMAN, *op. cit.*, 517 sqq.; W. H. LEATHERDALE, *op. cit.*, 138, et C. M. TURBAYNE, *The Myth of Metaphor* (New Haven 1962), 56.

propager leur espèce ni se conserver en vie. Il en résulte qu'il y a des éléments communs à un grand nombre de corps, comme les lettres le sont aux mots. Lucrèce utilise encore quatre fois l'analogie des lettres dans les chants I et II, afin d'illustrer le fait que la diversité des choses, entre autres les *sensilia*, est le produit de changements dans les combinaisons d'atomes (I 823; 912; II 1013), puis pour appuyer le point doctrinal *res permixto semine constant* (II 687) et l'explication de la nutrition, qui y est liée (I 823; II 688). La façon dont Démocrite a formulé cette analogie, à savoir que la tragédie et la comédie se composent des mêmes lettres, est sans doute plus évocatrice, mais aussi plus risquée¹. En effet, Lucrèce a l'air de restreindre sciemment l'illustration aux différents mots isolés, composés du même alphabet, et de se rendre compte qu'à l'image de la combinaison des lettres et surtout à l'exemple concret de la tragédie et de la comédie s'associent aisément les lieux communs, non voulus par les atomistes, « auteur », « créateur ». Aussi, plus tard, à l'époque hellénistique, les adversaires de l'épicurisme ont rapidement exploité cette implication non intentionnée en utilisant l'analogie des *elementa* dans leur polémique sur le point vivement débattu de savoir si le monde est le résultat du hasard ou de la providence d'un démiurge divin².

Les lecteurs modernes de Lucrèce n'ont pas été insensibles au pouvoir suggestif de l'analogie des lettres. Preuve en soient la popularité et la large application que la théorie de P. Friedländer sur « *etymology = atomology* », formule si séduisante en elle-même, a connues chez d'autres commentateurs plus récents du *De rerum natura* (à partir de Bailey, et jusqu'à E. J.

¹ Arist. *GC* 315 b 7-15: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι... ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων.

² Cf. Cic. *Nat. deor.* II 37, 93 avec Pease *ad loc.*; Plut. *De Pyth. orac.* 11, 399 E (p. 342 Usener); H. DIELS, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus* (Leipzig 1899), 3; 11-12.

Kenney)¹. Ce prolongement moderne des implications associées à l'image des *elementa* n'a pu se produire que parce que Friedländer a isolé ces comparaisons de leurs contextes spécifiques et, du même coup, de leurs applications limitées, et les a mises en rapport, d'une façon tout à fait arbitraire (et, à notre avis, infondée), avec l'explication lucrétienne de l'origine du langage². La remarque faite par Friedländer à ce propos, selon laquelle « poetry is very likely to repeat the creative work of language on a different level »³, donne l'impression d'être fondée sur l'analogie romantique, établie aux XVIII^e et XIX^e siècles entre l'homme primitif et le poète. Or, il s'agit ici d'une analogie qui ne s'harmonise aucunement avec la vision réaliste qu'a Lucrèce de la première génération humaine, dont il compare les efforts pour s'exprimer au moyen du langage aux mouvements maladroits des jeunes animaux et aux balbutiements des enfants, et non pas à la créativité poétique. Une interprétation contestable de l'analogie des lettres est à l'origine de l'observation de P. Boyancé, pour qui « cette comparaison que nous avons vu revenir plus d'une fois... semble en face du monde présenter le chant du poète comme un miroir fidèle de celui-ci ou comme un monde à sa manière »⁴. Ici, l'analogie atomiste est prolongée d'une manière qui met en relation, non sans danger, le poème de Lucrèce et la conception de l'œuvre littéraire comme microcosme. Cette dernière analogie, qui a connu son expression la plus élaborée et la plus répandue dans le néo-platonisme, découle finalement elle aussi de la vision

¹ P. FRIEDLÄNDER, « Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius », in *AJPb* 62 (1941), 16-34, cité d'après *Studien zur antiken Literatur und Kunst* (Berlin 1969), 337-353; cf. C. BAILEY, vol. I, pp. 158-159, et E. J. KENNEY (ed.), *De Rerum Natura. Book III* (Cambridge 1971), ad III 446-448.

² Pour la confusion faite entre les deux significations du terme φύση dans des discussions modernes sur la théorie linguistique de l'épicurisme, voir P. H. SCHRIJVERS, « La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage (*Drn. V* 1019-1090) », in *Mnemosyne* S. IV, 27 (1974), 337 sqq.

³ *Art. cit.*, 349.

⁴ *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 130.

du monde comme étant la création d'un artiste divin¹. L'histoire de l'analogie des *elementa* nous apprend encore une fois que la fécondité de la métaphore entraîne des risques pour l'auteur d'origine en ce sens que des implications qu'il n'a ni envisagées ni voulu sont déduites et exploitées par des lecteurs vivant dans des traditions culturelles différentes de celles qui prédominaient du temps de l'auteur lui-même.

Nous avons déjà constaté que dans la première démonstration du chant I, la doctrine physique d'une portée générale *nil posse creari de nihilo* est appuyée et développée à l'aide de l'analogie biologique des semences et de ses lieux communs tirés de la vie des plantes, des animaux et des hommes sur la terre. D'une façon comparable, la thèse du caractère impérissable de la matière est illustrée dans la deuxième démonstration du chant I (215-264) par le tableau qui dépeint le processus permanent de l'altération de la pluie, qui déclenche la végétation et par la suite la nutrition des *animalia* et leur reproduction (I 250-264). Cette peinture tirée de la vie biologique sert à appuyer la thèse générale selon laquelle rien ne retourne au néant, la nature ne laissant se créer aucune chose sans l'aide fournie par la mort d'une autre (I 263-264). La proposition générale de l'éternité de la matière et de l'altération permanente, c'est-à-dire du processus continu de la naissance et de la mort, de la croissance et du dépérissement de toute chose individuelle est formulée à plusieurs reprises au cours du chant II et illustrée de nouveau par des scènes empruntées à la vie biologique. Vis-à-vis de l'ensemble intact de la matière (*incolumis... summa* II 71), Lucrèce met en contraste la croissance et le vieillissement de chaque corps à part, processus désignés par les métaphores biologiques *senescere* et *florescere* (II 74). C'est ainsi que l'ensemble des choses se renouvelle sans cesse, loi générale exemplifiée par

¹ Cf. J. A. COULTER, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* (Leiden 1976), 95-100.

la propagation du genre humain (II 75-79)¹. La thèse du combat que les *motus excitiales* et les *motus genitales auctificique* ont engagé depuis l'éternité avec d'égaux succès, est illustrée par l'évocation si saisissante des vagissements des nouveau-nés qui se mêlent constamment aux gémissements funèbres (II 569-580). Lucrèce souligne une troisième fois la conception de la loi de la permanence de la matière et de l'altération continue des êtres individuels en dépeignant l'évolution cyclique de la vie végétative et animale, la μετάβασις ἐξ ἀλλήλων, la terre recevant la pluie fécondante fait naître la végétation qui permet aux *animalia* de se nourrir et de se propager, processus achevé par le retour à la terre et au ciel de ce qui en est sorti (II 991 sqq.).

Quand on examine de près ces illustrations biologiques qui reviennent comme un leitmotiv dans les chants I et II (jusqu'au vers 1023), on constate qu'elles s'harmonisent mal avec la doctrine épicurienne. *Stricto sensu*, la théorie de l'éternité de la matière, liée à celle de l'altération permanente de chaque existence individuelle, ne saurait, dans le cadre de la physique épicurienne, être illustrée par la μετάβασις ἐξ ἀλλήλων de la vie végétale et de la vie animale sur la terre, puisque cette terre et les êtres vivants qui la peuplent sont nés et sont destinés à périr. On pourrait, certes, tenter de résoudre cette contradiction en invoquant la doctrine épicurienne de la pluralité des mondes, des terres et des races d'*animalia*, mais à une telle démarche on peut objecter que cette doctrine paraît ne jouer aucun rôle dans le choix des analogies biologiques aux chants I et II (-1023)². Elle n'est d'ailleurs formulée qu'à la fin du chant II (1048-1089).

¹ Au vers II 77 *angescunt aliae gentes, aliae minuntur*, les deux verbes ne renvoient pas au nombre des individus de certaines espèces, mais à la croissance et au dépérissement des générations (cf. *minunt, augmine*, au vers II 73 et le contexte tout entier); *gentes* = *genera* au sens de « génération », synonyme de *mortales* et *saecla animantium*, cf. I 1033.

² Cf. déjà C. GIUSSANI, *ad II 75*: « Qui in primo luogo il nostro mondo ; ma anche, s'intende, gli altri mondi... Poi subito il pensiero si limita al nostro mondo, anzi ai soli viventi », et C. BAILEY, *ad II 76*: « *Lucr.* is here narrowing his thought again to experience in this world ».

La théorie de l'éternité de l'être premier, de la genèse et de la mort des êtres individuels qui en dérivent, est un complexe d'idées qui s'est répandu surtout depuis Aristote et l'école péripatéticienne postérieure. Il présuppose toutefois l'existence éternelle du monde et du genre humain¹. En outre, la thèse du « *Vergehen im Einzelnen — Dauer des Ganzen* » est devenue un lieu commun hellénistique que Lucrèce paraît utiliser, dans l'élaboration de la doctrine épicienne, à la manière des épigones éclectiques de son temps². Afin d'appuyer notre hypothèse, nous voudrions attirer l'attention sur un assez grand nombre de parallèles que l'on rencontre entre les analogies biologiques de Lucrèce aux chants I et II et certains passages empruntés aux écrits fortement influencés par la pensée péripatéticienne, tels que le *De mundo* du Pseudo-Aristote, le *De universi natura* d'Ocellus Lucanus et le *De aeternitate mundi* de Philon d'Alexandrie³. Aux similarités signalées entre Lucrèce et ces trois auteurs, épigones éclectiques de l'époque gréco-romaine, s'ajoute encore l'utilisation d'un autre lieu commun hellénistique, celui des *laudes terrae*⁴.

¹ Cf. J. P. MAGUIRE, "The Sources of Pseudo-Aristotle De Mondo", in *YCLS* 6 (1939), 161 et note 106.

² Cf. H. STROHM, « Studien zur Schrift von der Welt », in *MH* 9 (1952), 147-148.

³ A comparer Lucr. II 68-79, 569-580, et *De mundo* 397 b 2 : καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰς γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. καὶ οἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ καυφίζουσι τὰς γενέσεις. μία δὲ ἐκ πάντων περιουμένη σωτηρίᾳ διὰ τέλους ἀντιπεριουσταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰώνος. *De univ. nat.* 16: ταῦτα οὖν ἔστι σημεῖά τε καὶ τεχμήρια τοῦ τὸ μὲν δόλον καὶ τὸ περιέχον μένειν ἀεὶ καὶ σφέζεσθαι, τὰ δὲ πέπλη μέρους καὶ ἐπιγινόμενα αὐτοῦ φθείρεσθαι καὶ διαλύεσθαι. *De aet. mundi* 69: [τὸ γένος] μένει γάρ εἰς ἀεὶ, φθειρούμενων τῶν ἐν εἴδει... εἰ δ' ἀλιδίον ἀνθρωπος, βραχεῖα μοῖρα τοῦ παντός, ἀγένητος δῆπου καὶ ὁ κόσμος, ὥστε ἄφθαρτος.

A comparer Lucr. II 77; 1122-1123; 1130; I 564, et le complexe d'idées ἐκτροφαὶ τε πάντων καὶ ἀκμαὶ καὶ φθίσεις (*De mundo* 399 a 28; cf. 399 a 30; 401 a 8; *De univ. nat.* 2-4); *De aet. mundi* 58: βαθμοὺς γάρ τινας ἡ φύσις τὰς ἡλικίας ἐγέννησε, δι' ὧν τρόπον τινὰ ἀναβαῖνει καὶ κάτεισιν ἀνθρωπος, ἀναβαῖνει μὲν αὐξόμενος, κατέρχεται δ' ἐν ταῖς μειώσεσιν; cf. aussi la citation d'Euripide χωρεῖ δ' ὅπισθ (Fr. 839, 8-14 N²) dans *De aet. mundi* 5; 30; 144, et Lucr. II 999 ssq.: *cedit item retro*.

⁴ Cf. J. P. MAGUIRE, *art. cit.*, 162.

Dans la première démonstration du chant I, les fonctions créatrices et nourricières de la matière sont indiquées entre autres par le terme de *mater* (cf. le jeu de mots *mater* / *materies* I 168; 171), et l'illustration la plus frappante de cette maternité, c'est la Terre-Mère. Lucrèce exalte la toute-puissance de la Terre-Mère à plusieurs reprises au cours des chants I et II. La série des tableaux empruntés à la vie biologique sur la terre, aux vers II 581-717, est même si longue que le poète se sent obligé de prévenir ses lecteurs que les lois de la nature qu'il a énoncées et démontrées valent non seulement pour les êtres animés, mais pour tous les objets (II 718-719). Les éloges des chants I et II du *De rerum natura* se retrouvent dans le *De mundo* et le *De aeternitate mundi*¹, où, dans un style comparable, le monde de la croissance et du dépérissement est concrétisé par la terre, avec les animaux et les végétaux qui la peuplent et passent par les trois phases de la vie: croissance, *ἄκμη*, dépérissement. Le lieu commun des *laudes terrae* se retrouve également dans la tradition stoïcienne, où il illustre le caractère divin et accompli du monde². Chez Lucrèce, les louanges de la terre ont pour fonction d'étayer deux thèses, à savoir que la matière est éternelle et que tout objet est composé d'un mélange d'éléments divers.

L'utilisation par Lucrèce du lieu commun, d'origine péripatéticienne et stoïcienne, des *laudes terrae* a entraîné des contradictions à l'intérieur du *De rerum natura*. Plusieurs critiques ont signalé l'opposition qui existe entre les descriptions dites positives de la terre aux chants I et II (-1023) et les descriptions de caractère négatif des vers II 1144 sqq., V 195 sqq. et 826 sqq.

¹ *De mundo* 391 b 13 : ἡ φερέσβιος εἰληγε γῆ, παντοδαπῶν ζώων ἔστια τε οὖσα καὶ μήτηρ; 392 b 14; 397 a 24; 399 a 27; *De aet. mundi* 63-64; pour le style de ces panoramas, cf. H. STROHM, *art. cit.*, 144; Pease ad Cic. *Nat. deor.* II 39, 98; P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970), 261-262.

² Cf. Cic. *Nat. deor.* II 39, 98-99 avec Pease ad loc.; J. MANSFELD, *The pseudo-Hippocratic Tract Περὶ Ἐβδομάδων, Ch. I-II and Greek Philosophy* (Assen 1971), 113-118.

La cause de cette opposition ne doit pas être cherchée dans des hypothèses touchant à la personnalité du poète, mais dans le fait que l'emploi éclectique, aux chants I et II, de motifs d'origine péripatéticienne et stoïcienne ne pouvait être intégré, en un ensemble cohérent, dans les doctrines épicuriennes traitées au chant V, à savoir que le monde n'est ni éternel, ni divin, ni achevé, et que le genre humain, qui n'est pas davantage éternel, a une origine terrestre. N'est-il pas symptomatique, à cet égard, que les écrits *De universi natura* et *De aeternitate mundi* renferment tous les deux une polémique contre la théorie de la naissance du genre humain hors de la terre, théorie commune au stoïcisme et à l'épicurisme ?¹ Lorsque Lucrèce parle de la Terre-Mère aux chants I et II, la terre est d'après sa représentation celle qui donne aussi bien la vie que leur nourriture aux végétaux. Pour ce qui est des animaux et des hommes, il restreint consciemment à la fonction nourricière la série d'idées associées à l'analogie Terre/Mère². A la catégorie des *animalia hic et nunc*, la terre ne donne la vie que d'une façon indirecte en ce sens que la nourriture terrestre est indispensable à la propagation et que Lucrèce a l'air de suivre la conception ancienne sur la semence des êtres vivants comme liée à la nutrition³. De toute évidence, la terre, qui a créé toutes les espèces, a peine maintenant à créer de petits animaux (II 1151), et la même terre, qui maintenant les

¹ *De univ. nat.* 38; *De aet. mundi* 55-69; *Sext. Emp. Adv. math.* IX 28; *Cens. De die natali* 4.

² Cf. W. KRANZ, « Zwei Euripideische Chorlieder in lateinischem Gewande », in *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken. Kleine Schriften* (Heidelberg 1967), 350: « Die Verse 996-997 sind selbständige Zugabe des Epikureers Lukrez. Sie verhandeln den Euripideischen Hymnus auf den Ιερὸς γάμος in eine rationalistische Lehre: nur dadurch, dass alle Lebewesen ihre Nahrung von der Erde erhalten, sollen sie deren Kinder sein. Diesen selben Gedanken bringen schon II 594 ff., ausführlicher noch im ersten Buch 250 ff. ».

³ L'influence de la théorie aristotélicienne sur le sperme comme περίττωμα τῆς ὀμάκτυχῆς τροφῆς (*GA* 726 b 9) expliquerait directement les rapports que Lucrèce établit entre la nutrition et la procréation. Cependant, sur ce point, la relation entre « die Pangenesislehre » (cf. IV 1041-1042) et « die hämatogene Zeugungslehre » n'est pas claire (pour la terminologie, cf. E. LESKY, *Embryologie*, in *RAC* 4 (1959), 1228-1229).

nourrit de sa substance, les a engendrés dans un passé lointain (II 1156). De cela, il résulte nécessairement que les éloges de la terre, qui servent aux chants I et II (-1023) à illustrer les forces créatrices de la matière atomique, sont suivis aux vers II 1144 sqq. et V 826 sqq. d'une théorie sur le dépérissement de cette même terre.

L'exposé de Lucrèce sur la genèse du genre humain hors de la terre (V 783-836) est également un exemple très clair de la façon dont le poète a l'habitude d'exploiter une métaphore de base. Nous avons démontré ailleurs que Lucrèce a transféré systématiquement au sujet primaire (la terre) les lieux communs liés à l'analogie secondaire (naissance et maternité chez les êtres vivants)¹. Nous nous bornerons à compléter notre analyse par une comparaison de la pensée lucrétiennne avec la réfutation, d'inspiration péripatéticienne, de la théorie stoïcienne sur la naissance du genre humain hors de la terre, présentée par Philon d'Alexandrie dans son *De aeternitate mundi* 55-69:

§ 66 "Ολως τοῦτ' οὐκ εὐήθεια δεινὴ μήτραν Lucr. V 807-808
 ὑπολαμβάνειν γῆν ἐγκεκολπίσθαι πρὸς
 ἀνθρώπων σποράν;..."

ἐπεὶ καὶ μαζοὺς καθάπερ γυναικὶ γῆ
 φατέον ἡνίκα ἡνθρωπογόνει προσγενέσ-
 θαι, τροφὴν ἵν' ἔχωσιν οἰκεῖαν οἱ πρῶτοι
 ἀποκυηθέντες· ἀλλὰ γάρ οὐ ποταμός, οὐ
 πηγὴ τις... ἀνθ' ὅδατος μνημονεύεται
 ποτε ὁμβρῆσαι γάλα.

§ 67 Πρὸς δὲ δὴ τούτοις, ὥσπερ γαλακτοτρο-
 φεῖσθαι χρὴ τὸ ἀρτίγονον, οὕτως καὶ τῇ
 δι' ἀμπεχόντης σκέπῃ χρῆσθαι διὰ τὰς
 ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους ἐγγινομένας
 τοῖς σώμασι ζημίας...

¹ In *Mnemosyne* S. IV, 27 (1974), 345-361. Cette démarche analogique a été facilitée sans doute par les comparaisons traditionnelles établies entre les végétaux et les animaux et tirées des écrits embryologiques grecs (voir aussi G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 323).

Cf. aussi l'objection contre le mythe des

Σπαρτοί :

Lucr. V 808-816

§ 58 Αύτικα τῷ πρώτῳ γενομένῳ ἔδει καθ' ώρισμένα μέτρα καὶ ἀριθμούς χρόνων αὔξησεως.¹ uteri; aetas infan-tum; pueri; V 820; cf. I 184-189

§ 61 Τί δ' ἐμποδὼν ἦν ἀνθρώπους καθάπερ φασὶ πρότερον καὶ νῦν βλαστάνειν; οὕτως καὶ ἡ γῆ γεγήρακεν, ὡς διὰ χρόνου μῆκος ἐστειρῶσθαι δοκεῖν;

Nous ne saurions discuter ici à fond le problème, difficile sinon impossible à résoudre, des rapports entre l'école péri-patéticienne, Critolaus, Philon et Lucrèce². La qualité des parallèles que nous venons de signaler permet toutefois, nous semble-t-il, de supposer que Lucrèce, auteur éclectique de l'époque hellénistique tardive, a construit son œuvre composite en puisant dans le réservoir des thèmes philosophiques et scientifiques scolaires qui formaient le « *Bildungsgut* » de son temps. En tout cas, la suite des idées aux vers V 805 sqq. du *De rerum natura* et la critique péripatétique élaborée par Philon mettent en lumière la manière dont l'argumentation pour et contre la naissance du genre humain hors de la terre se développe à partir de la même métaphore de base, selon la même série de lieux communs associés, et possède un caractère traditionnel.

¹ Cf. aussi Lucr. I 77 *alte terminus haerens*, et *De aet. mundi* 59: νόμους φύσεως, θεσμούς ἀκινήτους ... [τῆς φύσεως] τοὺς ἐξ ἀρχῆς παγέντας ὄρους ἀκινήτους διαφυλαττούσης. Dans son comm. ad V 808, W. A. Merrill a fait allusion à cet exposé de Philon, mais le renvoi a été ignoré par les commentateurs plus récents.

² Cf. W. THEILER, in *Gnomon* 2 (1926), 590 sqq., et F. WEHRLI (ed.), *Die Schule des Aristoteles*, Heft X: *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler* (Basel/Stuttgart² 1969), 65-66: « Die Anfangslosigkeit der Menschheit wird von Philo anschliessend an unseren Text in Form einer weitschweifigen Widerlegung mythologischer Erdgeburt (der Sparten) bewiesen, in freier Anlehnung an einen Peripatetiker, vielleicht sogar an K. [Kritolaos]. Sie ist nach Aristoteles (cf. zu Dikaiarchos fr. 47-48) peripatetisches Schuldogma geworden, eine Folgerung aus der Anfangslosigkeit der Erde... ».

La manière dont Lucrèce décrit les accouchements de la terre, au chant V, pourrait suggérer que la représentation de la Terre-Mère n'est plus chez lui une analogie à fonction explicative, mais possède un statut ontologique et se réfère à une maternité qui a vraiment existé. Cependant, Lucrèce n'attribue pas à la terre tous les lieux communs associés à la maternité animale: elle n'est pas et n'a jamais été, pour lui, un être vivant pourvu de sensibilité (*terra quidem vero caret omni tempore sensu* II 652). La digression sur la *Magna Mater* (II 600-660), dont fait partie le vers que nous venons de citer, a notamment pour fonction de mettre la représentation de la maternité prodigieuse de la terre à l'abri de l'implication non intentionnée (et désastreuse) de la maternité d'une divinité anthropomorphe. Les images et les narrations mythologiques, de même que les actes symboliques du culte, liés dans le passé à la métaphore de base Terre-Mère, constituent dans le fond une nouvelle série d'implications et d'associations transférées, par le truchement de l'interprétation allégorique, du sujet secondaire (*Magna Mater*) à certains *illustranda* physiques et éthiques. Or, une des fonctions de cette digression paraît consister à ne pas faire oublier que ce complexe d'idées mythiques élaborées autour de la Terre-Mère n'est qu'une façon de parler, non pas inutile¹, mais sans aucune référence à une existence physique objective. La concession conditionnellement formulée par Lucrèce à la fin de la digression (*concedamus ut hic terrarum dictitet orbem / esse deum matrem, dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat* II 658-660) est l'application de l'avertissement donné par le philosophe britannique Braithwaite: « The price of the employment of models is eternal vigilance »².

¹ Cf. notre discussion dans *Horror ac Divina Voluptas*, 50-59.

² Cité par M. BLACK, *Models and Archetypes*, 235, qui signale « the ever-present and serious risk that the analogy will be used metaphysically, so that its consequences will be permanently insulated from empirical disproof; the more persuasive the analogy [nommé par Black 'archetype'] = « a systematic repertoire of ideas by means of which a given thinker describes, by analogical extension, some domain

Aux vers 109 sqq. du chant II, Lucrèce remarque que par le spectacle des fines poussières on peut se figurer l'agitation éternelle des corps premiers dans le vide, pour autant, toutefois, qu'un petit fait (*parva res*) puisse nous fournir un modèle des plus grands (*rerum magnarum exemplare* II 123-124). Cette formule, qui n'est pas sans parallèle dans l'histoire de l'analogie chez les Grecs¹, a trouvé une application spécifique chez Lucrèce dans le recours fréquent à l'analogie entre le microcosme et le macrocosme. Il convient, à cet égard, de faire, avec le Dr A. Meyer², la distinction suivante: si l'homme constitue le point de départ, c'est-à-dire le sujet secondaire, et que des lieux communs associés au corps humain sont transférés à l'univers tout entier ou à certaines de ses parties, mieux vaut parler du monde représenté comme *makranthropos*. Ou bien les rôles sont inversés: le macrocosme est le point d'origine et des lieux communs associés au monde sont transférés à l'homme, qui constitue l'*illistrandum* primaire. La représentation de l'homme comme microcosme, au sens strict, se trouve une seule fois chez Lucrèce, à savoir dans la description qu'il donne d'une attaque d'épilepsie dans le cadre de l'argumentation qu'il développe à l'appui de sa thèse de la mortalité de l'âme (III 487-509). Après avoir énuméré d'une façon clinique les symptômes, le poète continue la description en ces termes: le malade s'épuise en mouvements convulsifs parce que, déchirée par la violence du mal à travers les membres, l'âme se soulève et écume, de même que sur la plaine des mers salées la violence déchaînée des vents fait

to which those ideas do not immediately and literally apply», 241], the greater the danger of its becoming a self-certifying myth» (242).

¹ Cf. Hdt. II 10; IV 99; Thuc. IV 36, 3; Hp. *Vict.* I 10 (VI 484 Littré): μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά; Arist. *Mete.* 366 b 29-30: τὸ αὐτὸ δεῖ νοεῖν γινόμενον καὶ ἐν τῇ γῇ, ὡς εἰκάσσαι πρὸς μικρὸν μετίζον.

² A. MEYER, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos* (Bern 1900); G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 252; J. MANSFIELD, *op. cit.*, 104-105.

bouillonner les flots (III 491-494)¹. Or, pendant l'attaque d'épilepsie, présentée comme une sorte de calamité microcosmique, l'âme se trouve à l'abri dans le corps (cf. *per artus; corpore in ipso* III 492; 506). Lucrèce en tire la conclusion suivante: comment croire que, sans la protection du corps (*sine corpore* 508), à l'air libre, exposés à la violence des vents, l'âme et l'esprit puissent continuer à vivre ? L'analogie traditionnelle entre microcosme et macrocosme est ainsi ingénieusement mise au service de la démonstration de la mortalité de l'âme.

Une des représentations les plus élaborées du cosmos comme *makranthropos* se rencontre chez Lucrèce aux vers II 1105 sqq., passage qui a été analysé de manière pénétrante par Solmsen dans son article « Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos »². Solmsen démontre qu'une théorie médico-biologique concernant la nutrition, la croissance et le dépérissement du corps humain est préalablement exposée, et que la conception qui en résulte, c'est-à-dire, selon notre terminologie, la série de lieux communs associés, est ensuite transférée au cosmos. De même, pour ce qui est de l'analogie particules-semences, le problème se pose de l'originalité de Lucrèce par rapport à Epicure. L'analogie entre l'être vivant (*ζῷον*) d'une part, le cosmos ou la terre de l'autre, ne se retrouve que deux fois chez Epicure: dans une notice doxographique et dans un fragment du livre XI du *Περὶ φύσεως*, et cela sous une forme très concise³.

¹ L'image de la mer paraît avoir été traditionnelle dans la littérature médicale grecque; cf. R. HEINZE, *ad loc.*, et Ch. SEGAL, « Lucretius, Epilepsy and the Hippocratic *On Breaths* », in *CPh* 65 (1970), 181-182. A la liste des similarités signalées par Segal entre Lucrèce et l'auteur du *Περὶ φύσεων* (*Flat.*), il faut en tout cas ajouter Lucr. I 271-275 et *Flat.* 3 (VI 94 Littré): ὅταν οὖν πολὺς ἀήρ ισχυρὸν τὸ ἄειμα ποιήσῃ, τά τε δένδρεα ἀνασπαστὰ πρόξεινα γίνεται διὰ τὴν βίην τοῦ πνεύματος, τό τε πέλαγος κυμαίνεται, ὥλκάδες τε ἀπειροι τῷ μεγέθει ἐς ὕψος διαφέρεται. Τοιαύτην μὲν οὖν ἐν τουτέοισιν ἔχει δύναμιν· ἀλλὰ μήν ἐστί γε τῇ μὲν ὅψει ἀφανῆς, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός.

² In *AJP* 74 (1953), 34-51, spéc. 38-39.

³ H. DIELS (ed.), *Doxographi Graeci*, 331 b 24 (= Fr. 305 Usener); G. ARRIGHETTI (ed.), *Epicuro. Opere* (Torino 1960), pp. 232-233; 542 *ad loc.*; cf. A. BARIGAZZI, « La μονή della terra nei frammenti ercolanesi del lib. XI del *Περὶ φύσεως* di Epicuro », in *SIFC* 24 (1950), 5.

De ces deux textes, on ne saurait, à notre avis, déduire que l'analogie du monde comme *makranthropos* occupe une place centrale chez Epicure. Il y a tout au plus, chez lui, l'indication de similarités potentielles, qu'il n'a pas développées, du moins à notre connaissance. Peut-être est-ce, comme l'a écrit Solmsen, parce que cette analogie renferme « a measure of arbitrariness inasmuch as in Epicurus' own view the Cosmos is not a living entity but an aggregation of dead matter »¹. Bien qu'à l'instar de Giussani, Solmsen admette que Lucrèce aurait pu élaborer indépendamment cette analogie aux vers II 1105 sqq., il déclare : « However, so far as I know, no evidence is found anywhere in his work that he was capable of such feats of philosophical originality and independence »². Nous ne saurions nous rallier à cette interprétation : ne trouve-t-on pas, dans le *De rerum natura*, les analogies longuement développées de la Terre-Mère et des particules / semences ? Comme nous tenterons de le démontrer par d'autres exemples dans la suite de cet exposé, l'exploitation détaillée des métaphores de base, qui sont presque toujours traditionnelles dans la pensée grecque en général, constitue une des caractéristiques du *De rerum natura* du point de vue philosophique et littéraire. En outre, dans son argumentation récente à l'appui d'une datation tardive, c'est-à-dire postérieure à Posidonius, du traité hippocratique Περὶ ἐβδομάδων, notre compatriote J. Mansfeld a signalé que la mise en évidence et l'élaboration détaillée de la représentation de la terre comme *makranthropos* ne se rencontrent qu'à l'époque hellénistique et gréco-romaine³. Cette constatation concorde avec le caractère d'épigone éclectique de Lucrèce, tel qu'il ressort des parallèles que nous avons relevés entre le *De rerum natura*, le *De mundo* et le *De aeternitate mundi*. Le jeu éclectique et dialectique dans lequel des adversaires philosophiques s'empruntent les uns aux autres

¹ *Art. cit.*, 39.

² *Art. cit.*, 42 n. 32.

³ *Op. cit.*, 107.

des thèmes, des arguments, des façons de penser et aussi des métaphores de base, parfois pour les tourner contre l'école d'origine, est caractéristique de l'époque hellénistique tardive¹.

Le recours fréquent à la représentation du monde ou de la terre comme *makranthropos* dans les chants V et VI du *De rerum natura* aboutit à une situation paradoxale. En effet, comme nous l'avons vu, les épicuriens, Lucrèce compris, nient catégoriquement que la terre soit un ζῷον et que le cosmos ait une âme. Il y aurait avantage à formuler ce paradoxe en d'autres termes et à dire que, de même que dans sa digression du chant II (600-660), le poète cherche à mettre la conception de la Terre-Mère, utilisée à plusieurs reprises dans son poème, à l'abri d'implications non intentionnées, de même il rejette explicitement la théorie de l'*anima mundi* aux vers V 124-145, avec l'intention de délimiter aussi bien que possible l'application de l'analogie du cosmos comme *makranthropos*, qu'il a déjà utilisée à la fin du chant II et dont il se servira plusieurs fois dans les chants V et VI. Une des applications les plus risquées de cette analogie se trouve aux vers V 534-563, où Lucrèce explique, à l'aide de trois arguments, comment la terre peut demeurer en repos au centre du monde sans être un fardeau écrasant pour l'air. La première analogie, tirée du corps humain, sert à étayer la thèse selon laquelle la terre et l'air sont liés l'un à l'autre dès l'origine du monde, de sorte que la première n'incommode pas le second, tout comme la tête n'est pas un fardeau pour le corps et le poids du corps n'en est pas un pour les pieds (V 540-542). Ce raisonnement se développe à partir de la conception du monde comme organisme et de ses parties (*partes*) comme membres (*membra*)².

¹ Cf. par ex. la réfutation du concept *deus aedificator mundi* dans Cic. *Nat. deor.* I 8,19 et le débat sur la conception anthropomorphique des dieux, *ibid.* I 18, 49; 26, 74; 33, 92-94; pour l'influence de Carnéade sur le développement de la dialectique dans l'épicurisme, voir R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's Philosophische Schriften I* (Leipzig 1877), 175 sqq.; Ph. H. DE LACY, «Lucretius and the History of Epicureanism», in *TAPhA* 79 (1948), 17-19.

² Cf. A. S. PEASE, *ad Cic. Nat. deor.* II 34, 86.

Cette dernière équivalence s'inspire sans doute de la similarité des termes grecs *μέρη / μέλη*. Lucrèce s'est d'ailleurs déjà servi de l'analogie entre les *partes* du monde et les *membra* du corps pour expliquer comment il se fait que l'éther et la terre puissent demeurer en repos, tandis que le soleil et la lune se meuvent à l'intérieur du même ensemble du monde: *quod genus in nobis quaedam licet in statione / membra manere, tamen cum sint ea quae moveantur* (V 478-479).

La deuxième preuve, à l'appui de la thèse selon laquelle la terre est dès l'origine liée au domaine de l'air, est empruntée à un phénomène visible: la terre secouée par un violent coup de tonnerre ébranle à son tour tout ce qui se trouve au-dessus d'elle (V 550-555). C'est toutefois la troisième preuve qui est la plus paradoxale: l'union étroite entre la terre pesante et l'air léger est comparée à celle qui existe entre le corps et l'âme; or, la *tenuissima vis animai* est capable de soutenir et de soulever le poids énorme du corps (V 556-563), phénomène que Lucrèce explique aux vers 898-906 du chant IV et qui appartient d'ailleurs aux thèmes traditionnels de la psychologie ancienne¹. Le caractère d'épigone éclectique de Lucrèce, attesté ailleurs dans son poème, oblige à prendre au sérieux les observations faites par W. Lück, pour qui la conception de l'union harmonique entre certaines parties du cosmos dans le *De rerum natura* refléterait l'idée stoïcienne de la *συμπάθεια*, et Lucrèce aurait ainsi annexé la théorie de la Stoa sur le monde comme organisme vivant afin d'illustrer une doctrine particulière de sa cosmologie². Dans cet ordre d'idées, nous voudrions faire observer que la représentation des particules élémentaires comme des semences pourrait également s'inspirer de la pensée stoïcienne, dont le

¹ Cf. J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 8, 3.

² W. LÜCK, *Die Quellenfrage im 5. und 6. Buch des Lukrez* (Breslau 1932), 31; si nous admettons avec Diels (*Elementum*, 11-12) que l'éclectisme de Lucrèce s'inspire de la « polyhistorische Wirksamkeit » de Zénon et de Phèdre, il nous paraît impossible de déterminer jusqu'à quel degré le *De rerum natura* reflète l'enseignement ou les écrits des « Jungepikureer ».

développement, à partir du concept des *σπέρματα*, est remarquable.

On trouve une deuxième application de l'analogie du *makrantthropos* dans l'argumentation des vers V 338-350. Lucrèce y déduit la mortalité du cosmos des maladies catastrophiques qui l'affectent: vagues de chaleur, convulsions de la terre, inondations. De même, dit-il, l'homme prend conscience du fait qu'il est mortel quand il constate qu'il est exposé aux maladies qui ont déjà retranché de la vie un si grand nombre d'autres hommes. C'est selon une analogie du même genre que le tremblement de terre provoqué par le vent qui se répand à travers les nombreux pores du sol est désigné par les termes *horror* et *tremor*, et comparé ensuite au frisson qui fait trembler notre corps lorsque le froid pénètre au fond de nos membres (VI 593-595)¹. Dans son explication des éruptions volcaniques de l'Etna, Lucrèce commence par souligner que notre ciel constitue une fraction infime de l'univers, au point qu'il représente moins dans cet ensemble qu'un seul homme par rapport à la terre tout entière (VI 647-652). Ainsi, dans la perspective de l'univers, l'éruption volcanique n'est pas plus étonnante que, par exemple, un accès de fièvre (*calido febrim fervore coortam* VI 656) ou qu'une éruption du feu sacré (l'érysipèle) répandue dans le corps humain (*sacer ignis* VI 660). Etant donné ce complexe d'analogies établies entre le cosmos et le corps humain, il est très révélateur que pour étayer le caractère bien fondé du principe de l'explication multiple à l'égard des phénomènes du ciel et d'autres *paradoxa*, Lucrèce décrive la situation d'un homme qui voit un cadavre humain gisant à quelque distance et qu'on obligerait à énumérer toutes les causes possibles de mort, pour qu'il dise celle qui, dans le nombre, l'a effectivement frappé (VI 703-711)². Les

¹ Cf. la discussion des sources chez P. RUSCH, *De Posidonio Lucreti Cari Auctore in Carmine De rerum natura VI* (Diss. Greifswald 1882), 9 sqq.; voir aussi L. ROBIN, *ad loc.*, et G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 362, sur la tradition aristotélicienne.

² Il est possible que cette analogie témoigne également des rapports entre l'épistémologie épicurienne et la médecine empirique.

comparaisons établies entre les phénomènes grandioses du cosmos et le corps humain d'une étendue minuscule ont pour conséquence psychologique que, grâce à ces parallèles, le caractère miraculeux et effrayant des *paradoxa* du monde est amoindri. La diminution, opérée dans la cosmologie lucrétienne, de l'importance des choses éprouvées ordinairement comme ayant de la grandeur trouve sa contrepartie dans l'agrandissement, par l'éthique épicurienne, des choses généralement considérées comme petites¹.

Après avoir étudié jusqu'ici l'emploi de l'analogie dans les explications de deux grandes catégories des $\alpha\deltaηλ\alpha$, les atomes et les phénomènes cosmiques, aux chants I, II, V et VI, nous examinerons les théories relatives à l'âme, développées aux chants III et IV. Dans la première démonstration du chant III (94-135), Lucrèce affirme que l'esprit et l'âme sont une partie du corps, de même que la main, le pied et les yeux sont parties intégrantes de l'être vivant dans son ensemble (III 94-97). Pour le démontrer, il réfute l'affirmation opposée — en d'autres termes, il démolit l'analogie opposée, selon laquelle l'âme serait une harmonie du corps. Nous avons vu que, dans la polémique relative à la naissance du genre humain hors de la terre, la défense et la réfutation d'une thèse fondée sur une métaphore de base se développent selon une méthode consistant à montrer que les implications associées au sujet secondaire utilisé comme analogue sont respectivement vraies/possibles ou fausses/impossibles. Le concept de l'harmonie implique, chez les Anciens, qu'un mélange total des composants différents, voire opposés, a eu lieu, et que ce mélange résulte d'une contribution égale de toutes ses parties constituantes². Or, Lucrèce va mettre en évidence le fait qu'il est impossible de transférer ces deux

¹ L'opposition entre l'infiniment grand et l'infiniment petit constitue un thème majeur dans la physique, l'éthique et l'esthétique lucrétiennes; cf. notre étude « Entre les deux infinis », in *Apophoreta ter ere van A. D. Leeman* (Univ. van Amsterdam, Vakgroep Klassiek Latijn 1977), 85-95.

² Cf. Arist. *De an.* 407 b 30-32; *De mundo* 396 b 15-17; Cic. *Tusc.* I 10, 19; 10, 21.

implications à l'âme en tant qu'harmonie du corps, harmonie qui serait comparable, comme le disent ses adversaires, à la bonne santé du corps, dont on parle souvent sans que pourtant la santé soit une partie spécifique du sujet bien portant (III 98-103). Il commence par constater que notre corps est parfois malade, tandis que notre âme est en joie, et vice versa. Il renforce cette première constatation par l'application de sa propre analogie de l'âme comme partie du corps: un malade peut souffrir du pied sans avoir aucune douleur dans la tête (III 110-111). On observera que, ce faisant, il réduit à néant la comparaison entre l'harmonie et la bonne santé du corps. En plus, dans le sommeil, le repos du corps privé de sentiments s'harmonise mal avec les agitations de l'esprit (dans les rêves, III 112-116). Pour finir, Lucrèce met en lumière le fait que les apports des parties constitutantes de cette prétendue harmonie ne sont pas égaux (III 117-125). La réfutation de l'analogie opposée par le démenti de ses implications constitue en même temps la confirmation de sa propre analogie: par leur nature, l'esprit et l'âme sont des parties intégrantes du corps (III 130-131). Cette analogie peut ensuite remplir sa fonction heuristique dans la démonstration relative à la mortalité de l'âme: l'âme ne peut pas davantage exister sans le corps que la main, l'œil, le nez ne peuvent sentir ni même exister isolément (III 548-557) ¹.

A l'intérieur du cadre général du parallélisme entre l'esprit/l'âme et les autres parties du corps, on trouve deux analogies spécifiques qui ont influencé à plusieurs reprises l'*inventio* de Lucrèce, à savoir celle qui met en rapport l'esprit/les yeux et les mains, et celle qui met en rapport l'esprit et les yeux. En ce qui concerne la première analogie, nous espérons avoir démontré dans notre étude sur la poétique et la poésie de Lucrèce ² que des expressions telles que *manifesta manu... ducunt* (II 867-869),

¹ Cf. R. HEINZE, *ad* III 548.

² 87-91; voir aussi K. KLEVE, « Zur epikureischen Terminologie », in *SO* 38 (1963), 25-31.

manibus manifesta suis emittere (IV 504), et certaines appréciations de Cicéron sur Epicure, dans le *De natura deorum* et les *Tusculanes*, découlent du fait que, pour la physique épicurienne, la perception sensorielle et mentale est réduite à la sensation tactile et que la main est l'organe mentionné par Lucrèce en rapport avec *tactus*. Dans cette étude, nous avions également suivi la suggestion faite par F. Merbach, pour qui le terme technique épicurien ἐπιβολὴ εἰ τε διανοίας εἰ θ’ ὅτου δή ποτε τῶν κριτηρίων dérive de la locution ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας. Ajoutons, à l'appui de cette suggestion, que la traduction *animi injectus* (II 740; cf. *inice mentem* II 1080), créée par Lucrèce, a été fondée sur les expressions figées *injectio manus* et *manum inicere* (cf. *iacere indu manus* V 102)¹. Pour appuyer encore davantage ce rapprochement, nous voudrions signaler ici la présence de l'analogie établie entre l'esprit et la main dans le *De anima* d'Aristote, analogie qui est reprise dans les *Problemata*². La création du terme technique ἐπιβολή, par analogie avec l'expression ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας, trouve probablement son meilleur parallèle dans l'anecdote sur Zénon le Stoïcien, qui expliquait le sens du nouveau terme technique épistémologique κατάληψις par le geste du poing fermé³. L'analogie épicurienne entre l'esprit et la main a déterminé l'*inventio* de l'argumentation chez Lucrèce, aux vers II 737-747: contre ceux qui croient que des particules incolores sont impossibles à concevoir pour l'esprit (*si nullus tibi forte videtur / posse animi injectus fieri...* II 739-740), il répond que les aveugles-nés savent reconnaître au toucher des corps sans couleur, tandis que nous-mêmes, quand, plongés

¹ Cf. *TbLL* VII 1, s.v. *injectio, inicere*; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 34, 3 *injectionem*; en revanche, l'expression *animi iactus liber quo pervolet* (Lucr. II 1047) est à rapprocher du vers I 970 *iaciatque volatile telum*.

² *De an.* 432 a 1: ὡστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἔστιν; *Pr.* 955 b 24: ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὄργανοις, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν. Cf. aussi les textes cités par A. S. PEASE, *ad Cic. Nat. deor.* I 31, 88 (p. 436).

³ Cf. K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 124; sur les rapports existant entre l'épicurisme et la Stoïcisme au vocabulaire épistémologique, voir F. H. SANDBACH, « Ennoia and Prolepsis », in *Problems in Stoicism* (London 1971), 32.

dans les ténèbres, nous touchons un objet, nous ne sentons pas quelle est sa couleur (II 741-747).

Le parallélisme établi entre l'esprit/l'âme et les parties du corps a suggéré l'exploitation plus poussée de l'analogie esprit/âme - yeux au chant III, 396-416. Lucrèce y démontre que pour le maintien de la vie le rôle de l'esprit est beaucoup plus important que celui de l'âme. Il observe que, sans l'esprit, l'âme ne peut pas séjournier, ne serait-ce qu'un instant, dans notre corps, tandis que l'homme, quand bien même il serait amputé de tous ses membres et privé ainsi d'une grande partie de son âme, demeure en vie aussi longtemps que l'esprit lui reste (III 398-407). Cette constatation est ensuite illustrée au moyen de la comparaison suivante: si la partie extérieure de l'œil est déchirée mais que la pupille reste intacte, la vue subsiste (*stat cernundi vivata potestas* III 409). Heinze a observé que l'expression remarquable *vivata potestas cernundi* a été choisie « da die Sehkraft das Leben des Auges ist ». En revanche, poursuit Lucrèce, si la partie centrale de l'œil se trouve endommagée, *occidit extemplo lumen tenebraeque secuntur* (III 414). A. Ernout, dans son commentaire, Bailey et Kenney supposent que l'expression *occidit lumen* se réfère au coucher du soleil, suivi par les ténèbres de la nuit. Toutefois, le contexte de la comparaison et sa fonction, qui est d'illustrer le rôle prédominant de l'esprit dans le maintien de la vie, nous incitent à penser que, par opposition à l'expression *stat cernundi vivata potestas*, le verbe *occidit* a le sens de mourir¹, et que le mot *tenebrae* renvoie aux ténèbres de la mort. L'analogie entre l'esprit/l'âme et les yeux est utilisée une deuxième fois aux vers III 558-565, à l'appui de l'affirmation selon laquelle l'âme et l'esprit sont incapables de rien faire par eux-mêmes, de même que l'œil isolé du corps ne peut distinguer aucun objet. On constate dans ces deux passages qu'à partir de l'expression métaphorique traditionnelle des yeux de l'esprit, Lucrèce développe un système d'implications très spécifiques pour étayer ses argumentations physiologiques.

¹ Cf. la traduction d'Ernout: « la lumière meurt ».

Dans le chant IV également, la métaphore traditionnelle des yeux de l'esprit fournit à Lucrèce l'occasion de développer ses arguments. Th. Gomperz a remarqué que la maxime ὅσα γὰρ τὴν τῶν δημάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεχράτηται, qu'on trouve pour la première fois dans le traité hippocratique *De arte*, est restée familière aux auteurs grecs, romains et modernes¹. On notera toutefois que des tournures lucrétiennes telles que *mente (animo) videre* (cf. V 149; I 143-145), et les expressions *oculi animi (mentis)*, *acies mentis (animi)*, utilisées à maintes reprises par Cicéron, semblent avoir été introduites en latin sur une grande échelle par ces auteurs². On en peut déduire qu'à l'époque de Lucrèce, les métaphores de ce genre étaient moins usées que par la suite. L'analogie de base esprit/yeux est utilisée par Lucrèce pour expliquer la perception mentale (IV 722-817)³. Du fait que la vision de l'esprit est semblable à celle des yeux, il conclut que le phénomène se passe de la même manière, à savoir à l'aide des simulacres, à ceci près que l'esprit distingue des images plus subtiles encore (IV 749-756). A la fin de son développement sur la perception mentale, il pousse encore plus loin l'analogie établie avec le mécanisme des yeux: à cause de la ténuité des simulacres, l'esprit ne peut les voir clairement que s'il est attentif; de même, les yeux ne sont capables de distinguer des objets minuscules que s'ils se tendent et s'appliquent; en outre, si l'on regarde distrairement des objets bien visibles, ils apparaissent comme s'ils étaient lointains (IV 802-815). Dans le chapitre intitulé « Antike Meinungen über die optische Anschauung » de son livre *Die antike Mnemotechnik*⁴, H. Blum a réuni un grand nombre de témoignages qui montrent à l'évidence que, pour les Anciens, la

¹ Cf. Th. GOMPERZ, *Apologie der Heilkunst* (Leipzig 21910), 134; P. SHOREY, *ad Plat. Resp.* 519 b: τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν; K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 440-441; 496.

² Voir *TbLL*, s.v. *acies*, *mens*, *oculus* (I, col. 400,73; VIII, col. 721, 55; IX 2, col. 448, 35).

³ Cf. aussi notre discussion dans *Horror ac Divina Voluptas*, 91 sqq.

⁴ Hildesheim 1969, 164 sqq.

pensée et la connaissance en général ne pouvaient se passer ni de représentations visuelles comme matériaux de base, ni de visualisations accompagnant les idées abstraites, et qu'ainsi la vue est mise en relation très étroite avec l'esprit. Il est possible que l'explication lucrétiennne de la perception mentale ait été suggérée par des théories mnémotechniques, puisque c'est dans des écrits de ce genre que l'on rencontre des analogies comparables, établies entre le mécanisme de la pensée et celui de la vision¹.

L'union d'une grande force d'intelligence analytique et de la vision aiguë de l'artiste se manifeste d'une façon impressionnante, chez le poète-philosophe Lucrèce, dans la sélection et l'élaboration de la série d'analogues au moyen desquels il illustre, dans la première partie du chant III, un certain nombre de propriétés et de facultés de l'âme. L'*illustrandum* primaire est constitué par l'âme, chaleur et souffle vital (*calor ac ventus vitalis* III 128)², qui, au moment de la mort, se retire du corps. A titre d'analogues, Lucrèce utilise des objets dont l'exhalaison est bien sensible à nos sens: le bouquet du vin (III 221), l'odeur du parfum ou de l'encens (III 222; 327), la saveur et la chaleur d'un objet ou du corps humain (III 223; 266-267)³, la fumée qui se dissipe dans l'air (III 436; 456; 583). Selon le contenu des *illustranda*, ces différents analogues sont exploités, variés et combinés d'autant plus facilement que les différentes exhalaisons s'expliquent au moyen de la même théorie physique des $\alpha\piορροήσι$ ⁴. On peut se demander si cette série d'analogues ne se serait pas imposée à l'esprit du poète grâce au trésor de la langue latine

¹ *Rhet. Her.* III 19, 32: *nam ut aspectus item cogitatio minus valet sive nimis procul removeris sive vehementer prope admoveris id quod oportet videri;* Quint. *Inst.* XI 2, 10: *nec dubium est quin plurimum in hac parte valeat mentis intentio et velut acies luminum a prospectu rerum, quas intuetur, non aversa.*

² Cf. E. ROHDE, *Psyche* (Tübingen 1907), II 319; 331-333.

³ Pour la leçon *color* (III 267), voir Bailey *ad loc.*; Heinze a préféré lire *color* bien que sa remarque (p. 86) étaie plutôt *calor*: « L. hat das an sich weniger nahe liegende *viscus* gewählt, um die Geltung der Seele als *pars corporis* wieder zu betonen ».

⁴ Cf. II 408 sqq.; IV 216 sqq., et J. I. BEARE, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle* (Oxford 1906), 163.

elle-même. On trouve en effet comme objet des verbes (*ex*) *spirare*, (*ex*)*halare*, d'une part l'âme ou l'esprit, d'autre part *vapor*, *odor*, *calor*, *nebula*¹.

Lucrèce utilise les implications associées à ces analogues pour illustrer certaines parties de sa doctrine psychologique: la ténuité de l'âme (III 208-230), ses facultés en tant que propriétés multiples d'un seul corps (III 262-270)², la destinée commune de l'âme et du corps (III 323-336). D'une manière qui caractérise la nature de son *inventio*, Lucrèce développe les implications physiques de la conception traditionnelle selon laquelle la substance de l'âme se dissipe dans les airs comme de la fumée³: comme une fumée, elle s'échappe par tous les pores de l'objet qui la contient, elle se déchire, déjà dans le corps, et ne laisse derrière elle qu'une ruine (III 580 sqq.)⁴. Là aussi, le poète est conscient des implications non intentionnées qui pourraient être associées à l'analogie. Ainsi, la chaleur: comme l'âme et le corps sont liés intimement dès le premier âge, leur divorce ne peut s'opérer sans ruine pour tous les deux; cette union est donc tout à fait différente des rapports entre l'eau et la vapeur chaude qui s'en répand, puisque la chaleur a été ajoutée et que sa disparition permet à l'eau de rester intacte (III 337-349)⁵.

La représentation de l'âme comme une fumée met en évidence l'habitude qu'a Lucrèce de donner une application physiologique à des analogies qui sont traditionnelles dans la littérature antérieure à lui. Cette manière d'exploiter une métaphore traditionnelle se manifeste très clairement aussi dans l'expli-

¹ Voir *TbLL*, ss.vv.

² Pour la présence d'analogies comparables à l'appui de la thèse de l'unité de l'âme dans la philosophie stoïcienne (Chrysippe ?), cf. déjà R. HEINZE, *ad loc.*, et maintenant K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 144.

³ Cf. E. ROHDE, *Psyche*⁴, II 332-333.

⁴ Cf. R. HEINZE, *ad III* 582.

⁵ Cf. R. HEINZE, *ad III* 339; pour le sens de *coniunctam* au vers III 349, cf. I 451-452: *coniunctum est id quod nusquam sine permitiali / discidio potis est seiungi seque gregari.*

cation qu'il fournit des rapports entre l'âme et le corps. Au vers III 440, le corps humain est représenté comme le vaisseau (*vas*) de l'âme. Il s'agit ici d'une image que l'on rencontre déjà dans les dialogues de Platon et plus tard chez Cicéron et Sénèque¹. C'est pourtant dans le cadre d'une conception dualiste de l'âme que chez ces trois penseurs, le corps est représenté comme le récipient sans valeur et périssable de l'âme immortelle. Dans la théorie moniste de l'âme, chez Epicure et Lucrèce, il ne saurait être question d'une dépréciation pareille. Néanmoins, Lucrèce se sert de cette métaphore de base pour développer un raisonnement qui aura ainsi une sorte d'effet de « boomerang » contre tout penseur dualiste attaché à l'image du vaisseau : de même que l'on voit d'un vase agité le liquide s'écouler en tout sens, ainsi le corps humain bouleversé ou devenu poreux ne peut plus contenir l'âme (III 434-444). L'image traditionnelle, d'inspiration dualiste, est ainsi utilisée dans un contexte physiologique et moniste. Pourtant, Lucrèce paraît redouter les implications dualistes attachées à cette analogie, car, après avoir conclu aux vers III 554-555 que l'âme ne peut exister toute seule sans le corps et sans l'homme lui-même, qui apparaît comme le vase qui la contient (*illius quasi quod vas esse videtur*), il ajoute que rien ne nous empêche d'imaginer un autre objet en liaison encore plus intime avec elle, puisqu'elle lui est attachée par une étroite combinaison (III 556-557).

Le chant III contient d'autres exemples de la manière dont Lucrèce exploite des images qui sont à l'origine liées à une théorie dualiste de l'âme. Aux vers III 576-579, il aboutit à la conclusion que la sensibilité de l'esprit doit se dissoudre après que s'est achevée la dissolution de l'enveloppe corporelle. L'expression de *tegmen* utilisée pour désigner la fonction protectrice du corps à l'égard de l'âme est répétée au vers 604, et l'argumentation se termine en ces termes : *quod si immortalis nostra*

¹ Voir Fr. HUSNER, *Leib und Seele in der Sprache Senecas* (Leipzig 1924), 77-84; K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 467-468.

foret mens, / non tam se moriens dissolvi conquereretur, / sed magis ire foras vestemque relinquere, ut anguis (III 612-614). Comme Heinze (*ad loc.*) l'a déjà remarqué, la représentation du corps comme vêtement de l'âme est traditionnelle¹. D'une façon ironique, Lucrèce indique qu'au moment de la mort, le comportement humain ne s'harmonise pas avec cette conception. Ce point est encore renforcé par l'allusion littéraire qui se cache à notre avis dans la brève comparaison finale *ut anguis*. Le renouvellement annuel de la peau du serpent est utilisé dans la littérature ancienne comme symbole du retour éternel de la jeunesse, et on y ajoute souvent la plainte que, hélas, ce rajeunissement n'est pas permis à l'homme². Les vers III 612-614 illustrent l'habitude que prend Lucrèce de terminer une argumentation par une remarque ironique inattendue.

Lucrèce donne l'impression d'avoir consciemment évité la représentation dualiste traditionnelle du corps en tant que demeure de l'âme³. L'absence, chez lui, de cette métaphore s'explique probablement par le fait que l'image de la maison était très populaire chez ceux qui avaient du monde une vision théologique et téléologique⁴, et que Lucrèce a jugé trop risqué l'emploi d'analogies tirées de l'ensemble des artefacts puisque, grâce à leurs implications téléologiques, elles risquaient d'être exploitées par les adversaires de l'épicurisme. C'est ce que l'histoire de la comparaison des *elementa* illustre bien. Une des variations physiologiques sur l'analogie de base corps / maison de l'âme se rencontre au chant III, 359-369. La thèse y est exposée selon laquelle les yeux ne peuvent rien voir par eux-mêmes : ils sont l'instrument dont l'esprit se sert pour regarder, comme à

¹ Cf. Fr. HUSNER, *op. cit.*, 84.

² Voir P. BRANDT, *ad Ov. Ars* III 77; K. F. SMITH, *ad Tib.* I 4,35: *crudeles divi, serpens novus exuit annos : / formae non ullam fata dedere moram.*

³ Cf. Fr. HUSNER, *op. cit.*, 60-66; noter toutefois l'image du bâtiment qui s'écroule, aux vers III 584 sqq.; IV 867-868; 942-943.

⁴ Cf. K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 166-167; 466; et G. E. R. LLOYD, *op. cit.*, 272 sur les « technological images ».

travers une porte ouverte (*ut foribus spectare reclusis III 360*)¹. Lucrèce combat cette proposition selon la méthode que nous avons esquissée auparavant : en prolongeant l'analogie, il dévoile que ses implications sont insoutenables, voire absurdes. Les yeux se trouvent offusqués par une lumière trop vive. Rien de pareil pour une porte (III 363-364) ! En outre, si nos yeux jouent le rôle de portes, leur suppression devrait permettre à l'esprit de voir mieux encore, débarrassé qu'il serait de jambages gênants (*sublatis postibus ipsis III 369*). Voici un autre exemple de prolongement *ad absurdum*, par lequel s'achève de façon ironique une argumentation. Au demeurant, Lucrèce a très bien connu la représentation dualiste de l'âme immortelle habitant la demeure périssable du corps. C'est ce qui ressort de l'allusion ironique qu'il fait à la fin du passage III 741-775: *quidve foras sibi vult [sc. vis animi] membris exire senectis? / an metuit conclusa manere in corpore putri; / et domus aetatis spatio ne fessa vetusto / obruat? at non sunt inmortali ulla pericla* (III 772-775)².

L'image du corps habitacle de l'âme constitue une analogie de base qui s'est largement répandue sous des applications différentes dans la psychologie, l'éthique et la physiologie anciennes. L'image du navire a connu la même diffusion et la même popularité: représentation du monde comme un navire piloté par Dieu, qui se retrouve dans des visions téléologiques du monde, notamment chez les stoïciens; l'âme comme κυβερνήτης du corps dans le *Phèdre* de Platon; les rapports entre l'âme et le corps comparés à ceux qui existent entre pilote et navire, dans la psychologie d'Aristote et plus tard; la comparaison du corps à un navire, que l'on rencontre aussi bien dans la littérature médicale que dans des écrits éthiques³. Lucrèce s'est également

¹ Cf., à côté des commentaires *ad loc.*, également J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim. 14, 5*: «The comparison of the senses (especially the eyes) to doors or windows is extremely frequent in popular philosophy».

² Cf. Fr. HUSNER, *op. cit.*, 66.

³ Voir les exemples cités par Fr. HUSNER, *op. cit.*, 30; 37; 66 note 3; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim. 52, 4*: *corporis navem... animae navigatio*; K.-H. ROLKE, *op. cit.*, 361 sqq.; 487.

servi de cette représentation populaire pour illustrer la façon dont le corps humain est mis en mouvement *ut ac navis velis vento que feratur* (IV 897) et dont de si petits corpuscules de l'âme manœuvrent un corps aussi grand que le nôtre: *quippe etenim ventus subtili corpore tenuis / trudit agens magnam magno molimine navem / et manus una regit quantovis impetu euntem / atque gubernaculum contorquet quolibet unum...* (IV 901-904). Lucrèce ayant ainsi coutume d'exploiter les traditions anciennes, il est à tous égards vraisemblable qu'aux vers II 257 sqq. l'image de l'âme cocher du corps¹ a contribué aussi bien au choix de l'exemple des chevaux (II 263-265) que, plus spécialement, à l'emploi métaphorique des verbes *refrenare/refrenari* et *residere* (II 276; 283) dans la description des rapports entre l'âme et le corps².

Nous espérons avoir démontré que l'exploitation d'une métaphore de base se trouve à l'origine d'un grand nombre d'argumentations dans le *De rerum natura*. Il est dès lors licite de parler d'un emploi rhétorique de l'analogie dans un double sens: le point de départ a dans la plupart des cas un caractère traditionnel; l'*inventio* de nombreuses argumentations consiste à explorer consciemment et systématiquement les implications des analogies, avec le but d'utiliser le système des lieux communs associés soit pour appuyer soit pour démolir une thèse. Nous espérons également avoir montré que le choix de certains analogues comme le procédé de l'élaboration systématique sont des indices du caractère éclectique du *De rerum natura*, poème datant de la période hellénistique tardive. A propos de la méthode qui consiste à réfuter la thèse d'un adversaire en prolongeant « son » analogie au delà de l'affirmation première, on pourrait dire, comme l'a fait Ch. Perelman dans *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*³, que, du point de vue moderne, une

¹ Voir Fr. HUSNER, *op. cit.*, 47; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim. 53, 3: auriga corporis spiritus animalis*.

² Cf. aussi Fr. HUSNER, 40, sur l'élaboration métaphorique du concept de l'ἡγεμονικόν aux vers III 94; 136; 281; 396.

³ 520 sqq.

réfutation de ce genre n'est jamais contraignante, car on peut refuser d'admettre ce prolongement. Toutefois, la grande popularité de cette méthode chez Lucrèce est elle-même une indication de l'importance que le raisonnement par analogie a eue dans l'Antiquité comme preuve plausible, à la fois scientifique et rhétorique. En outre, certaines conceptions anciennes de la nature et du monde, qu'aujourd'hui nous serions enclins à qualifier de métaphores, détenaient dans l'Antiquité un statut ontologique ou métaphysique indépendant, de sorte qu'une réfutation par prolongement *ad absurdum* pouvait se justifier.

L'exploitation systématique des analogies de base se manifeste également dans le *De rerum natura* sous les formes suivantes : la même analogie est utilisée dans plusieurs contextes sous des applications différencierées ; les rôles de *l'illistrandum* et de *l'illustration* peuvent être entièrement inversés, par exemple dans les représentations du monde comme *makranthropos*, de l'homme comme microcosme, de la mort comme sommeil et du sommeil comme une mort à mi-chemin¹, de la terre comme femme et de la femme comme terre²; *l'illistrandum* de l'argumentation X sert à illustrer l'argumentation Y³. Cette exploitation systématique s'accompagne nécessairement d'un contrôle rationnel très poussé de l'image. Le poète met ses propres analogies à l'abri des implications non voulues; il démolit celles de ses adversaires par le prolongement *ad absurdum*. Il lui arrive, par exemple dans ses exposés sur la vitesse des atomes et des simulacres (II 142-164; IV 176-208) et sur la prééminence d'Epicure (V 1 sqq.), ainsi que dans ses représentations de la mort comme un sommeil (III 921-930) et de l'amour comme une sorte de faim et de soif (IV 1089-1096), de critiquer et de purifier lui-même les illustrations dont il s'est servi, et de souligner les différences

¹ Cf. notre étude « La pensée d'Epicure et de Lucrèce sur le sommeil », in *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie 1 (Lille 1976), 231-259.

² Cf. Lucr. IV 1107; 1272; et A. DIETERICH, *Mutter Erde* (Leipzig/Berlin 3^e éd. 1925), 78; J. H. WASZINK, *ad Tert. Anim.* 27, 8.

³ Cf. IV 898-900 et V 556-560.

qui existent à côté des similarités, afin de rendre justice aux dimensions des *illustranda*¹.

Nous nous sommes surtout concentré sur les parties plus techniques du poème, qui ont en général trop peu retenu l'attention des commentateurs, les analyses modernes consacrées à l'*imagery* de Lucrèce s'occupant de préférence des passages moins techniques. A cela s'ajoute le fait que ces études modernes partent très souvent, d'une façon plus ou moins explicite, de l'autonomie de l'œuvre littéraire, ce qui a pour conséquence qu'elles ignorent délibérément la situation historique de Lucrèce et les rapports qui ont lié la littérature, la philosophie et les sciences justement dans le domaine de l'analogie et de la métaphore². Remarquons d'ailleurs que dans les introductions aux six chants, on retrouve la même méthode consistant à exploiter un nombre restreint de métaphores traditionnelles comme, par exemple, les images de la lumière et des ténèbres, du chemin, de la mer, du combat, de la maladie et de la médecine.

A la fin de son article intitulé *Models and Archetypes*, Max Black souligne que les sciences aussi bien que la littérature s'inspirent de l'imagination et que toutes les activités intellectuelles, si différentes soient-elles dans leurs objectifs et leurs méthodes, se développent à partir de l'exploitation systématique de certaines analogies de base, nommées par lui des archétypes, qui jouent un rôle important dans des disciplines divergentes. Black remarque à ce propos que « those interested in excavating the presuppositions and latent archetypes of scientists may have

¹ La démarche est comparable à la technique dite « la correction d'images » chez Plotin (cf. E. BRÉHIER (éd.), Plotin. *Ennéades*, V (Paris 1931), notice p. 129, et Ch. PERELMAN, *Traité de l'argumentation*, 510).

² Les métaphores de base dans l'histoire de la théorie littéraire ont été étudiées de manière exemplaire par M. H. ABRAMS, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* (Oxford 1953; Norton Library 1958); voir aussi W. A. SHIBLES, *Metaphor. An Annotated Bibliography and History* (Madison, Wisconsin, 1971).

something to learn from the industry of literary critics »¹. En tant que critique littéraire, nous avons suivi à rebours le conseil modeste de Black, avec d'autant plus de conviction que dans le genre hybride auquel appartient le *De rerum natura*, les aspects scientifiques, philosophiques et littéraires s'unissent surtout sur le plan de l'utilisation de l'analogie. C'est la même façon de penser et de présenter qui est en jeu dans les parties techniques et moins techniques et qui se prête aux mêmes méthodes d'analyse. Il s'est avéré, à notre avis, que Lucrèce mérite pleinement la qualification attribuée par K. Reinhardt à Posidonius: «der grösste Augendenker der Antike». Dans son emploi de l'analogie, Lucrèce s'inspire d'une part des axiomes de l'épistémologie sensualiste d'Epicure; d'autre part, il répond à la définition du poète comme étant «celui qui regarde», de l'artiste littéraire qui sait élargir, approfondir et surtout renouveler la perception de ses lecteurs. Ainsi, le *De rerum natura* témoigne de l'unité foncière qui peut exister dans les œuvres de l'imagination philosophique, scientifique et artistique de l'homme.

¹ *Models and Archetypes*, 242-243.

DISCUSSION

M. Gigon: Ich möchte einen allgemeinen und einen speziellen Punkt aufgreifen.

Der allgemeine Punkt ist die Charakterisierung des Lukrez als Eklektiker und damit zusammenhängend die Beanspruchung von Begriffen wie « rhétorique » und « lieux communs ». Es wäre schlechterdings paradox, wenn Lukrez, der mit grösstem Nachdruck sich auf Epikur als den ersten und einzigen Lehrer der Wahrheit beruft und sich selber bedingungslos als seinen Schüler bezeichnet, faktisch seine Philosophie aus allen möglichen späthellenistischen Materialien sozusagen zusammengestellt hätte. Ich bestreite nicht, dass er zuweilen späte epikureische Kommentare und Erklärungsschriften zu den Texten Epikurs benutzt hat. Er hat auch Ennius benutzt, und ebenso geht er in seiner Kulturkritik (die man als « Diatribe » zu bezeichnen pflegt) über Epikur hinaus. Aber das alles reicht bei weitem nicht, um ihn als « Eklektiker » zu bezeichnen; die Basis seines Werkes ist Epikur und niemand sonst. — Weiterhin wäre es wohl gut zu sagen, was man im gegebenen Zusammenhang « rhétorique » und « lieux communs » nennen will. Wenn jeder Versuch, philosophische Gedanken in eine für den Adressaten anziehende Form zu bringen, Rhetorik sein soll, dann sind auch die Werke des Parmenides, Empedokles und Platon Rhetorik, und das Wort verliert seinen Sinn. Ebenso kann man mit dem Begriff « lieu commun » nicht vorsichtig genug sein. Dass ein Gedanke fünf bis zehn Mal belegt ist, genügt noch nicht, um ihn so zu charakterisieren; diese zehn Zitate können durchaus in einem besonders spezifischen Verhältnis zu einander stehen.

Der besondere Punkt gibt dem Begriff die Analogie. Ich halte es für ausserordentlich glücklich und fruchtbar, dem Gedanken der Analogie in der Argumentation des Lukrez nachzugehen. Aber einige der von Ihnen angeführten Fälle müssen wohl ausscheiden.

In I 149-264 ist der dauernde Hinweis auf die biologischen Prozesse keine Analogie. Denn das organische Werden und Vergehen ist ein qualifizierter Sonderfall von Werden und Vergehen überhaupt, und zwar der einzige Sonderfall, an dem sich nachweisen lässt, dass *alle* einzelnen Aspekte und Phasen ὥρισμένως ablaufen. An der anorganischen Natur wäre eine solche Determiniertheit (die an die stoischen Phasen erinnert) gar nicht zu demonstrieren gewesen. Übrigens darf man noch auf Arist. *Ph.* 196 a 24 ff. hinweisen, woraus hervorgeht, dass schon die alten Atomisten scharf zwischen den Himmelsphänomenen, die sich $\alpha\pi\delta\tau\alpha\tau\omega\mu\alpha\tau\omega$ abspielen, und dem Bereich der ζῷα und φυτά, wo nichts nach Zufall geschieht, sondern alles in determinierter Weise, unterschieden haben.

M. Schmid: Sicher darf das umbenannte Thema von Herrn Schrijvers als ein besonders fruchtbare gelten: Seine Behandlung « lag gewissermassen in der Luft »; im Problem der Verwendung der Analogie finden sich, wie Herr Schrijvers schon betont hat, der scientifische, philosophische und literarische Aspekt zur Einheit zusammen. Diese Fragestellung führt über das Nurliterarische hinaus und ist dem Lehrgedicht als solchem besonders angemessen. Die nicht geringe Bedeutung der von Herrn Schrijvers entwickelten Intuition anerkennen besagt natürlich nicht, in jedem Einzelfall, in dem eine Analogie statuiert und bestimmt wird, ihm zustimmen. Übrigens war es kein Geringerer als Goethe, der die Fragestellung in ihrer Bedeutung erkannt und ihre Behandlung empfohlen hat, ja er wollte selbst seinem Freunde Knebel die notwendigen Gesichtspunkte dafür an die Hand geben, wie erhaltene Exzerpte — ich glaube im 42. Band der Weimarer Ausgabe — zeigen können. Bedenkt man, dass das Prinzip $\delta\psi\iota\varsigma\tau\omega\delta\delta\hbar\lambda\omega\tau\alpha\varphi\alpha\iota\eta\mu\epsilon\eta\alpha$ grundsätzlich schon der epikureischen Philosophie nicht fremd ist (wenn ich nicht irre, hat schon Demokrit die Atombewegung durch den Tanz der Staubkörnchen im Sonnenstrahl verdeutlicht), so zeigt sich, wie wertvoll das behandelte Thema auch insofern ist, als es der überholten Vorstellung vom starren Antagonismus zwischen Lukrez dem Anhänger der epikureischen Physik bzw.

Naturphilosophie und Lukrez dem Dichter entgegenzuwirken vermag. — Meine kurze Bemerkung möchte ich, wenn ich von dem Hinweis auf Goethe absehe, so zusammenfassen :

- 1) Die Erschliessung des Unsichtbaren aus den Phänomenen gab es durchaus bereits in der epikureischen Philosophie, es wären da entsprechende Formulierungen schon aus Schriften des Meisters zu nennen;
- 2) die in der epikureischen Philosophie angelegten Möglichkeiten wurden von Lukrez ins Poetische transponiert und beträchtlich gesteigert — wohlgemerkt, die Formulierung « angelegte Möglichkeiten » möchte ich allgemein verstanden wissen, nicht etwa so, als müsse einem konkreten Fall bei Epikur jeweils ein entsprechender Fall bei Lukrez korrespondiert haben.

M. Schrijvers: Il est tout à fait vrai que, comme l'a dit M. Schmid, le principe de l'όψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα n'est pas inconnu des épiciens. Sur ce point je voudrais renvoyer aux textes *Ep. ad Hdt.* 40, 2; *ad Pyth.* 104, 4; [27. 25] 15 sqq. Arrighetti¹: καὶ οὐκ ἐπισταμένως τάφανες διὰ τοῦ φαινομένου συλλογίζεσθαι; Phld. *Sign.* (ed. Ph. H. De Lacy, p. 66): ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τάφανη μεταβήσῃ; Diog. Laert. X 32. La terminologie utilisée par Philodème exige déjà une étude à part, et le problème devient encore plus compliqué si l'on prend en considération les similitudes remarquables qui existent entre Diog. Laert. X 32 (καὶ γάρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ δμοιότητα καὶ σύνθεσιν) et l'épistémologie stoïcienne (Diog. Laert. VII 52 = *SVF* II 87), similitudes déjà signalées par F. H. Sandbach à propos du terme περίπτωσις (*Problems in Stoicism* (London 1971), 26 et n. 15). Dans mon exposé, j'ai été obligé de me concentrer sur Lucrèce, mais j'espère revenir sur ces problèmes dans l'avenir.

M. Furley: Analogy is no doubt a useful heuristic method, but it is a weak form of argument. It is important to realize that the

argument in I 150-214 purporting to show *nullam rem e nilo gigni divinitus nunquam*, is not an argument from analogy.

Lucretius' method in arguing for the fundamental propositions of atomism wherever possible follows this pattern:

To prove *p*:

if not-*p*, then *q* (inference taken as self-evident);
 but not *q* (from direct observation);
 therefore not not-*p*;
 therefore *p*.

The pattern can be seen especially clearly in the proof of the existence of void at I 335-345: if there were no void, there would be no motion (self-evident—but supported by argument later); but there *is* motion (*at nunc... cernimus* 340-342); so there *is* void.

Similarly in I 150 ff., Lucretius argues thus: if things did come to be out of nothing, then they would come to be without proper seeds (self-evident); but (*at nunc* 169) they do not come to be without proper seeds (from observation); therefore, they do not come to be out of nothing. There is a difference between this argument and the argument for void, in that in the latter observation has to supply only a particular proposition to refute a universal negative, whereas in I 150 ff. observation has to supply a universal negative proposition (“there is no coming to be without proper seeds”) to refute a particular positive. But neither argument uses analogy at any stage.

There are, of course, many analogical arguments elsewhere in *De rerum natura*, as your valuable paper shows.

M. Schrijvers: Du point de vue *formel*, la référence à I 150 sqq. n'est pas un argument par analogie. Cependant, il faut distinguer les arguments formels par analogie et l'exploitation systématique d'une analogie de base, qui peut être à l'origine de différents types d'arguments. Du point de vue *matériel*, l'*inventio* de Lucrèce paraît avoir été déterminée par la métaphore de base particules-semences, déjà annoncée au vers I 59. C'est ce qui est démontré par la fusion entre l'optique biologique et l'optique atomiste.

Je voudrais encore ajouter, à l'intention de M. Gigon, que tous les tableaux biologiques des chants I et II sont en même temps des *signa* visibles et des analogies par rapport au monde des atomes. Dans son livre *Lucrèce et l'épicurisme* (p. 93), P. Boyancé a dit avec raison sur les vers I 271 sqq. que « les exemples analogues invoqués par Lucrèce sont donc en réalité des cas particuliers de l'action exercée et des effets produits par les atomes ». L'expression « exemple analogue » réunit les deux optiques qui s'offrent dans l'analyse des rapports entre le monde biologique et le monde des atomes. Ce sont précisément les optiques dont Lucrèce parle dans ses réflexions sur la comparaison des poussières (II 112 sqq.).

M. Müller: Die Beschreibung des *Magna-Mater*-Kultes im II. Buch mitsamt den aus ihm durch Allegorisierung gewonnenen Wahrheiten beurteile ich anders als Herr Schrijvers. Ich kann nicht glauben, dass der Dichter diese Beschreibung positiv verwenden will, sondern meine: er lehnt den Kult und ebenso seine allegorische Deutung radikal ab, weil solche Deutung nichts daran ändert, dass die Erde dabei Verehrung geniesst und Fascination auf das Volk ausübt. Diese Ablehnung ist in II 644 f. eindeutig ausgesprochen und darf nicht abgeschwächt worden.

Schwierig bleibt an wichtiger Stelle (I 185) die Wendung *seminis ad coitum*. Mir ist nicht glaubhaft, dass *ad* « zum Zwecke von » bedeutet und dass die zum Wachstum erforderliche zusätzliche Materie gemeint ist. Der Gedanke ist doch: einer Entstehung aus dem Nichts widerspricht die Unentbehrlichkeit einer Zeitspanne zum Wachstum. Dann bleibt aber für *seminis ad coitum* (oder besser *coetum* ?) nur derselbe Sinn übrig, der in V. 176 f. durch *semina rerum/ cum confuxerunt* ausgedrückt ist. Hatte also Munro nicht völlig recht mit seinem Verweis auf *ad ictum* (VI 316), wenigstens in dem Sinne, dass man verstehen darf: « gemäss der Zusammenfügung des Stoffes » ? Oder wäre es möglich, *ad coetum* zu verstehen als: « zu der Zusammenfügung hinzu » ? *Ad* ist in diesem Sinne zwar bei Lukrez nicht belegt, aber bei Cicero. Mit Sicherheit ist der *semen* nur die zur ursprünglichen Entstehung nötige Materie.

M. Grimal: M. Schrijvers a bien mis en lumière le rôle scientifique joué par l'analogie, et il est certain que le visible sert, chez Lucrèce, comme chez Epicure, à concevoir l'invisible. Il convient toutefois d'introduire certaines distinctions. L'analogie ne sert pas à découvrir la notion même d'atome; celle-ci est une réponse logique aux apories éléatiques; l'atome est déjà cela pour Démocrite, et le reste pour Epicure et Lucrèce. Par conséquent les analogies que l'on trouvera dans les chants I et II, à propos de l'atome, du vide, etc., ne feront que démontrer la possibilité de la théorie atomique, son accord avec la réalité. A cet égard l'analogie n'est pas une invention, mais une justification, d'ailleurs non contraignante.

On peut, en revanche, parler d'une véritable méthode expérimentale lorsqu'on quitte le domaine de l'atome, insaisissable directement, pour remonter jusqu'au domaine du sensible, qui est celui des quatre éléments. L'analogie devient ici un procédé de démonstration, voire de recherche. Il en va de la sorte pour la théorie de l'âme, au chant III, où il n'est question que de substances accessibles aux sens, et non plus d'atomes.

M. Alfonsi: Riguardo alla rappresentazione della *Magna Mater* si fa presente che può trattarsi di un' ἔκφρασις poetica, dato che il tema, dall'*Attis* di Catullo alle *Eumenides* di Varrone, era di attualità. È certo difficile segnare una rigida linea di demarcazione tra allegoria (anche la *fortuna gubernans* di V 107, sia pure con ironico riferimento a Platone, *Leges* IV 709 b 7 sg.: θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα, può essere considerata un' allegoria!) e analogia: ma certo sono contigue. E si conferma il carattere, oltre e più che filosofico, retorico della struttura analogica (l'esempio tertulliano dove la *reductio ad absurdum*, non frequente negli antichi e presente in Lucrezio, è portata all'estremo, è chiaro indizio del carattere eminentemente retorico del processo). A che serve? L'allegoria e l'analogia servono come mezzo di esplicazione della fantasia, in un poema di impegno dottrinario: e tanto più l'analogia nel rendere concetti scientifici, di cui Lucrezio, poeta della scienza, è il primo diffusore in versi e di cui ammette la difficoltà

espressiva propter egestatem linguae et rerum novitatem. Anzi il passo di Quintiliano e quello stesso della *Rhet. ad Her.* mostrano la funzione letteraria dell'analogia.

Infine proprio i testi addotti dal pseudo-aristotelico *De mundo* e da Filone confermerebbero nell'eclettismo lucreziano (sul quale certo non è d'uopo esagerare!) la presenza di idee positoniane.

M. Kleve: Lukrez ist gewiss eine Art Eklektiker (vgl. Buch VI, wo er sich alle möglichen Theorien über die Natur zunutze macht). Eklektizismus ist aber nicht originell bei Lukrez. Schon Epikur räumt im XIV. Buch Περὶ φύσεως ein, dass er Gedanken aus anderen Philosophien benutzt, nachdem er sie gewürdigt hat (*Pap. Herc.* 1148, 15 III [29. 28] Arrighetti, ed. 1973). Vgl. Diog. Oen. der «nicht polemisiert um zu streiten, sondern um die Wahrheit zu bewahren» (Fr. 5 III Chilton).

Man darf nicht behaupten, dass der Atomismus in Lukrez biologische Implikationen hat, die sich in Epikur nicht gefunden haben. Epikurs Behandlung *Ep. ad Hdt.* 38 ist sehr knapp und für Fortgeschrittene bestimmt. Deshalb mag man vielleicht aus seinem Terminus σπέρματα herauslesen, dass auch die biologischen Implikationen bei ihm lebendig waren und von den Lesern augenblicklich mitverstanden wurden.

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 Begehrrens »

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 Lukrezerklärung 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 lukrezi-schen «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, include, 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 Wissenschaft., 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 gedrängt¹, Lukrez wolle sagen, er schöpfe den goldenen Honig der *aurea dicta* — und das seien eben die Κύριαι δόξαι (*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 abzuziehen scheint². 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 sehen³? Meine eigene Auffassung ist die folgende : Wenn man *nobis in tu patria nobis / suppeditas praecepta* (III 9 f.) auf die Epikureer im allgemeinen bezieht⁴, 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 'Επικούρου φωνά, 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 frueste 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 Beherzigungsakte 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 ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν des *Menoikeusbriefs* (Diog. Laert. X 131) sind sowie 20 f. mit *quae demandant cumque dolorem* sich auf die παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις 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 Coloniensis 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 Epikurreminiszenz 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 l)
 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 *quo* 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 ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν das dringende Desiderat der *natura* ist (Vers 17-19). Dies richtig erkannt zu haben ist das Verdienst H. A. J. Munros, dem später Bignone³ folgte ; beide haben ihrer richtigen Einsicht

¹ Vgl. Fr. LEO, *Plautinische Forschungen* (Berlin 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 ήδονή 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 αὐτῇ ζητεῖ τέλος, vielmehr denke ich hier auch an Fälle wie *Gnom. Vat.* 37 : ἀσθενής ἡ φύσις ἔστι 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. Bemerkt 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 Interpunktionslinie 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 Singulärs 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, ἐβίοτε » 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 *possit* 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 begehr 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 χρεῖττον 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 insto, 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 ἥδονή, ἐπειδὸν ἀπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἔξαιρεθῆ, 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 *ἀπλῆ διατάτα*² anschaubar 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 *χρεῖττον* im *Menoikeusbrief*.

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

Ronconi¹ und B. P. Wallach² 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 Bignones³, 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 paraphasierend, einem bestimmten Epikurtext folgte (wohlgemerkt: 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 vor kommenden, nicht *expressis verbis* genannten — epikureischen Klassifizierung der Begierden zu den ἐπιθυμίαι οὕτε φυσικαὶ οὕτε ἀναγκαῖαι zählen). Ich habe bei meiner Wiedergabe des Kontextes (vgl. *supra* S. 132) die Paraphrase «Bankett à la Alkinoos» gewählt um anzudeuten, dass die Homerminiszenz 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, «Τύψος 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 Homerzitierung 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 Prosopopoie 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 Prosopopoie der Natura von Buch III spricht, so gewinnt man doch kaum den Eindruck, dass Lucr. II 29 ff. die bioneische 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 Chiaramonti (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 cupidus / ... / 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 Lukrezerklärungen geltende Kommentar von C. Giussani (1896/98), der das am Ende des neunzehnten Jahrhunderts Erreichte geschickt und mit ausgezeichneter 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 Aufhellung¹. Wenn schon kurz vorher J. Perret² und C. Diano³ umfassender begründete Lösungsversuche boten — jeder in ganz verschiedener Weise —, so hat nur der erstere im neuesten Kommentar, dem Spezialkommentar von E. J. Kenney⁴, 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 muss⁵. Mit dieser Feststellung wird hoffentlich ein Bedenken zerstreut, das sich schon geregelt 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 Begehr» 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 $\lambda\alpha\theta\epsilon\tau\bar{\nu}$ 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 περίβλεπτοι τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι τὴν ἔξ 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 Parallelle verzichten möchte, kommt in der Tat leicht auf den Gedanken, die *vita stabilis* in Vers 66 zu τὴν ἔξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν in *Rat. Sent.* 7 (sowie ἀσφαλής... 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. Desmoulez³ 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 bestim mend 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 Desmoulez) 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 (ἐνδόξοι 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 (ἀσφαλής 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.

Lucr. V 1120 ff.: *at claros hominis voluerunt se atque potentes, / ut fundamento stabili fortuna maneret / et placidam possent opulentis degere vitam, / nequam, 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 *rationamento* 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 $\alpha\sigma\varphi\acute{\alpha}\lambda\epsilon\imath\alpha$ 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 $\alpha\sigma\varphi\acute{\alpha}\lambda\epsilon\imath\alpha$ 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.

lässt 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 φιλοπλούτια (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 ἀπειρον 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 ὄριζουσα). » 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 1973), 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 ($\lambda\omega\rho\rho\iota\sigma\tau\epsilon\nu$), sondern sollte Grenze und Maß, wie in diesen Dingen angebracht ($\delta\rho\mu$ 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 λόριστου τιὸς δεινοῦ παρουσίαν, ἐξ οὗ ὁ θάνατος). Infolge solcher und ähnlicher Ursachen kommt es dann zu der unersättlichen Begierde nach dem Leben überhaupt (ἢ τοῦ ζῆν ἀπληστος ὅρεξις), 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 ὅρον 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 (τῷ statt des überlieferten und von Usener mit Recht gehaltenen τὸ) ist abzulehnen; allenfalls wäre möglich < τῷ > τὸ.

als könne sie grösseren Lustgewinn hinzutun (οὕτως οὐδ' αὐτὸς 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 ὅρῳ... 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 Begehrn » nicht lediglich mit φιλοτιμίᾳ und φιλοπλούσιᾳ, 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 (οὕτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιοίστους αἰτίας).

² Vgl. H. USENER (ed.), *Epicurea*, Praef. p. LVIII sqq.; danach W. SCHMID, in *RhM* 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 zuwider wäre (vgl. auch p. 146, 12 sq.: ὅρον θεῖναι τὸ ἀναγκαῖον μὴ τὸ ἀόριστον). Sieht man nun von Einzelnen wie den Gegensätzen πολυτέλεια – αὐτάρκεια (p. 146, 5 sq.) oder κεναιά 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 Sentenzentrias *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 ($\tauὰ \piέρατα \tauῆς \etaδονῆς$) 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... vitai tanta cupido*) interessante Ausdruck $\eta \tauοῦ \zeta\etaν \alphaπληγτος \deltaρεξις$ (p. 146, 2) in griechischen epikureischen Texten eine Parallel hat bei Philodem, *Mort. IV*, col. 39, 6 f. ($\tauὸ φιλόζωον \epsilon\kappa \tauοῦ \piέφρικέναι \tauὸν \thetaάνατον \kappaτλ.$), wovon noch die Rede wird sein müssen.

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

¹ Vgl. O. GIGON (ed.), Epikur. *Von der Überwindung der Furcht* (Zürich ²1968), 62; die hier gegebene Übersetzung steht Gigon näher als z. B. die in manchem unbefriedigende J. Mewaldts, die Fr. KLINGNER, *Römische Geisteswelt* (München ⁵1965), 210, unverändert übernommen hat.

kann sich die Privation jener bestimmten ἡδοναῖ, 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. End.* 1229 a 39 ff. erinnern?: « Furcht entsteht... bei Vorahnung all solcher Unlustformen, deren Wesen ans Leben geht », ἐπὶ ... ταῖς τοιαύταις φαινομέναις ἔσεσθαι λύπαις φόβος γίνεται, δσων ἡ φύσις ἀναιρετικὴ τοῦ ζῆν). Einen gewissen Kommentar gibt wohl das Fragment 470 Us. (= Porph. *Abst.* I 51) über die Folgen des Nichtvorhandenseins sicherer ἐλπίς τοῦ μηδὲν ὑπολείψειν bei den Unerleuchteten (während ὑπολείποντα... τὰ τοιαῦτα οὐ ταράττει 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 φοβερά 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 Parallelie und doch lehrreich ist ein gegen bestimmte Repräsentanten des Hedonismus gerichteter Passus bei Demetrios Kydones, *De contemnenda morte oratio* 1 (p. 2, 6, ed. H. DECKELMANN): τὴν τῶν... ἡδονῶν ὀδύρονται στέρησιν καὶ τὸ ταύτας ἀφανίζον [sc. mortem] πάντων... φοβερώτατον ἥγγηνται.

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 (*χρεοφαγία* 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 δρεξις καὶ πλούτου καὶ χρημάτων καὶ δόξης gesprochen werden (p. 146, 2 sq. Diano). Solch irregeleitetes Begehen 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 Diana richtig gesehen hat¹, vor allem ein Satz aus der Schlusskolumn 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 » (εοίκασι διὰ τὸ φιλόζωον ἐκ τοῦ πεφρικέναι τὸν θάνατον, οὐ διὰ τὸ βιοῦν ἡδέως, καὶ τὰς ἐπιβολὰς τὰς ἐπ’ αὐτὸν ἔξωθεν κτλ.). Die Relevanz dieses Satzes für die epikureische Ethik überhaupt ist von manchen Philodeminterpreten, z.B. besonders von W. Nestle², durch Verfehlten der Bedeutung von φιλόζωον mehrfach verkannt worden : φιλόζωον 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 φιλόζωα 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 ἔξωθεν 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 ... vitai ... 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 Selbstverkennung 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.

| | |
|---|--|
| ἀριστία τῶν ἐπιθυμιῶν → πόθος τῆς ἀθανασίας | |
| | → φόβος τοῦ θανάτου |
| | → { ἀπληστος τοῦ ζῆν ὅρεξις (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 ἡδέως, mithin keine φοβερά 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. Regenbogens¹, 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 hat², 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 Desmoulez). 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, *Lucrece et l'épicurisme* (Paris 1963), 147; zu undifferenziert LOGRE, *L'anxiété de Lucrece* (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 Proömen 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) erkennen. 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 ἀκέραιος); 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... cuppeninis atque timoris fest).*

besondere vom Vergleich der Seele mit einem durchlöcherten 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 Ausnahmen¹ 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 Kenney²), 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. Wallach³ z.B. im Falle von Proöm II tut, wenn auch in anderer, weniger selbstsicherer Weise als einst Bignone⁴. (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 wollen⁵ 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 geboten⁶? War die Vorlage eine Conso-

¹ Im Physikkontext z.B. grundsätzlich denkbar bzw. auch denkbar Fälle wie *Rat. Sent.* I (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 Proööm 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 (Proööm) und die der Schlussdiatribe des dritten Buches zugrundeliegt, ist die gleiche¹.

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 $\tau\tilde{\eta}\ \sigma\tau\epsilon\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ $\tau\tilde{\omega}\nu\ \beta\rho\omega\tau\tilde{\omega}\nu\ \sigma\nu\alpha\pi\tau\epsilon\iota$ $\dot{\alpha}\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\ \tau\iota\eta\delta\zeta\delta\epsilon\iota\nu\tilde{\omega}\nu\ \tau\alpha\rho\omega\sigma\iota\alpha\tilde{\omega}$, $\dot{\varepsilon}\ \xi\ \tilde{\eta}\ \zeta\ \delta\ \theta\ \dot{\alpha}\ \nu\ \alpha\ \tau\ 0\ \zeta$ 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 $\tau\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\tau\tilde{\omega}\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\epsilon\iota\ \delta\epsilon\iota\nu\tilde{\omega}\nu\ \dot{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\ \varphi\omega\beta\acute{\epsilon}\sigma\theta\acute{\alpha}\iota$). 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 ($\dot{\alpha}\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\alpha\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \dot{\epsilon}\pi\acute{\iota}\mu\tilde{\omega}\nu$ – $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\tilde{\omega}\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \dot{\epsilon}\pi\acute{\iota}\mu\tilde{\omega}\nu$), c'est de trouver la $\mu\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\epsilon\iota\omega$ parmi les règles épiciennes. 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 ($\dot{\varepsilon}\ \xi\ \tilde{\eta}\ \zeta\ \delta\ \theta\ \dot{\alpha}\ \nu\ \alpha\ \tau\ 0\ \zeta$) 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 ἀμυημόνευτον 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 Κύριαι 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 Κύριαι 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 aveo*, 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 Κύριαι 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 (*Lucrèce 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 — anzudeuten. Mag man nun die in ihrer Relevanz für Lukrez erwiesenen Κύριαι δόξαι mit mir in Nachfolge Useners und Philippsons 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 *gratus* 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 befreiente Athetese gewinnt der ethische Passus wie seine Interpretation durch Herrn Schmid.

Als wirklicher Fortschritt ist zu begrüßen die erhellende Darlegung über das unbegrenzte Begehr, 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 Begehr 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 Begehr 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 Begehrn 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 hauptsächlichen 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 Begehrrens » 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 diatribischen 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.

V

OLOF GIGON

LUKREZ UND ENNIUS

Das im Titel angezeigte Problem ist nicht neu. Seitdem es eine moderne Lukrez-Interpretation gibt, hat es sich immer wieder gestellt. Heute liegen schon sehr zahlreiche Beobachtungen und Feststellungen vor. Was man vermissen mag, ist eine systematische Untersuchung der verschiedenen Beziehungen zwischen den beiden Dichtern. Eine solche soll hier, wenigstens als Skizze, unternommen werden.

Die Beziehungen verteilen sich auf drei Typen. Ein erster ist derjenige der sprachlichen Gestaltung im weitesten Sinne. Dass die Kunstsprache des Lukrez sich auf diejenige des Ennius stützt, liegt auf der Hand. Einen zweiten Typus bilden die thematisch ausdrücklichen Beziehungen. Systematisch gesehen sind zwei Perspektiven möglich. Die eine könnte von der Philosophie Epikurs im Ganzen ausgehen und die Frage verfolgen, ob und wie weit im Kontext der *Annales* des Ennius ein Anlass bestanden haben könnte, auf Epikur und seine Philosophie einzutreten; dass Ennius grundsätzlich an philosophischen Fragen interessiert war, zeigen neben dem Prooemium der *Annalen* seine Bearbeitung der *Sacra Historia* des Euhemeros, der *Epicharmus* und manche Einzelheiten der *Tragödien*. Die zweite Perspektive, für uns von überragender

Wichtigkeit, wird denjenigen Text in die Mitte stellen, in dem sich Lukrez seinerseits ausdrücklich mit Ennius auseinandersetzt, also (weit gefasst) I 102-135.

Eine dritte Beziehung endlich ist die sporadische. Lukrez berührt öfters Ereignisse der römischen Geschichte, von denen auch Ennius gesprochen haben muss. Man darf vor allem nicht übersehen, dass Ennius, später Zeitgenosse der grossen hellenistischen Homerphilologie, sich über die «Gesetze» der Gattung im klaren war und diese befolgt haben wird; es wird also an Götterversammlungen und Göttererscheinungen, Wahrträumen und anderen Zeichen (Sonnen- und Mondfinsternisse etwa), an Reden homerischen Stiles, endlich an Geichnissen und an ἐκφράσεις, die im Flusse der Erzählung Ruhepunkte setzten (Beschreibungen von Landschaften, naturwissenschaftlichen θαυμάσια, Berichte über Kultgründungen u.dgl.), nicht gefehlt haben. Was die θαυμάσια angeht, so darf man an den Aetna, den Avernersee oder den Nil denken, — und über diese Phänomene hat sich auch Lukrez ausführlich ausgelassen. Anders gesagt: Wenn jedes einzelne Buch der *Annalen* des Ennius nach der Schätzung von Johannes Vahlen ebenso wie von Otto Skutsch nicht weniger als rund 1500 bis 1800 Verse umfasste (und wir nach Skutsch nur etwa ein Fünfzigstel des Ganzen besitzen), so versteht es sich von selbst, dass der Dichter nicht ausschliesslich und pausenlos von politisch-militärischen Staatsaktionen geredet haben kann, sondern der *variatio* zuliebe Exkurse eingelegt haben wird, von denen mindestens einige Lukrez nahegekommen sein können.

Wir lassen dies nun vorläufig und wenden uns zunächst der ersten Beziehung zu.

Die Kunstsprache des Lukrez hält sich bewusst an diejenige des Ennius. Zahlreiche Belege sind schon von den Kommentatoren von K. Lachmann bis zu A. Ernout und C. Bailey gesammelt worden, und die Sammlung liesse sich wohl noch vergrössern, vor allem wenn man bedenkt, dass die

Berührungen zwischen Vergil in der *Aeneis* und Lukrez, aber auch diejenigen zwischen Ovid in den *Metamorphosen* und Lukrez vermutlich zur Hauptsache gar nicht auf Lukrez, sondern über diesen hinweg auf Ennius zielen dürften.

Allerdings : Während Vergil und Ovid nur in Anspielungen an Ennius erinnern wollen, hat sich Lukrez offensichtlich vorgenommen, die Sprache des Ennius im Ganzen nachzubilden. Dies ist zu explizieren.

Ennius hat sich wie bekannt seinem Publikum als der römische Homer vorgestellt. Er hat also *Ilias* und *Odyssee* als Modell genommen, und dies, wie soeben schon angedeutet, zusammen mit der Apparatur der hellenistischen Homerphilologie, also mit Kommentaren und mit Spezialuntersuchungen über homerische Poetik und über die Eigentümlichkeiten der homerischen Kunstsprache. Dass diese Sprache sich bewusst ebenso von der Sprache des Alltags abhob, wie die erzählten Ereignisse einem Heroenzeitalter angehörten, das nicht unsere Zeit ist, ist sicherlich betont worden.

Daran hat sich Ennius orientiert, als er seine lateinische Kunstsprache schuf. Freilich war eine auffallende Schwierigkeit nicht zu übersehen. Der Gegenstand seiner *Annalen* war zwar zunächst auch so etwas wie ein Heroenzeitalter (zumal da bei ihm Romulus und Remus die Enkel des Aeneas waren), aber er ging nach der ersten Buch-Trias hinab in die geschichtlichen Zeiten und bis in die eigene Gegenwart. Die Ereignisse der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit ins Homerisch-Heroische umzustilisieren war gewiss nicht einfach und ist zweifellos häufig nur unter seltsamen Verzerrungen zustande gekommen. Immerhin muss auch da die griechische Literatur vorangegangen sein ; nur sind uns epische Darstellungen etwa von erfolgreichen Kriegszügen hellenistischer Herrscher nicht mehr fassbar.

Das Programm des Ennius muss wesentlich durch römische Interessen und Traditionen bestimmt gewesen sein. Man hat wohl noch nicht nachdrücklich hervorgehoben, dass er zunächst

ein Epos in der klassischen Zahl von zwölf Büchern geplant und geschrieben, also bei der Abfassung des Prooemiums auch angekündigt hat. Deutlich erkennbar ist die Aufgliederung in vier Mal drei Bücher, wobei jede Trias durch einen Musenanruf eingeleitet worden zu sein scheint. Als Finale des Ganzen bietet sich am ehesten das Jahr 194 an, der Triumph des T. Quinctius Flamininus über Philipp V. von Makedonien (vgl. Liv. XXXIV 48-52). Flamininus hat damals Rom den Griechen als Garanten ihrer Freiheit von makedonischer Bedrückung vorgestellt. Man mag sich spekulativ seine Gedanken darüber machen, dass in der Perspektive des römischen Homer durch jenes Ereignis das gesamte Verhältnis Roms zu Griechenland auf eine neue Basis gestellt war und dass er dies auch entsprechend herausgearbeitet hat.

Lukrez hat die Sprache des Ennius übernommen, obschon er von keinen Heroentaten im konventionellen Sinne zu berichten hatte. Immerhin tritt auch der Gegenstand seines Werkes aus dem Alltag heraus als die Verkündigung einer endgültigen Wahrheit, zu der ein einziger, einzelner Mann dank seiner geistigen Tapferkeit vorgedrungen ist. Der unvergleichlichen Leistung ist die hohe Sprache gemäss. Natürlich hat neben Ennius auch Empedokles vielfach auf Lukrez eingewirkt. Hier berühre ich nur die Frage, ob nicht in das Porträt Epikurs auch Züge des Selbstporträts des Empedokles eingegangen sein können. Empedokles ist selbst als ein heilbringender und die Wahrheit verkündigender Gott seinen Akragantinern gegenüber getreten; bei Lukrez wird Epikur wie ein heilbringender Gott enthusiastisch verehrt.

Dass schliesslich Lukrez seinen Sprachstil bewusst gewählt hat, obschon er anders hätte schreiben können, wenn er gewollt hätte, dies legt die Parallele von Ciceros *Aratea* nahe, das Sterngedicht, das ungefähr zur selben Zeit wie Lukrezens *De rerum natura* entstanden sein dürfte (ich merke an, dass man mit Vermutungen über die Chronologie des Lukrez wie auch über die Person des Memmius nicht vorsichtig genug

sein kann ; über Memmius erfahren wir aus Lukrez nur, dass er ein für die Philosophie empfänglicher Freund des Dichters war und im übrigen wie jeder Römer bestimmte politisch-militärische Pflichten hatte ; ob dies für eine Identifikation mit dem Praetor des Jahres 58 ausreicht, bleibe dahingestellt. Bedenklich sind die Angaben der Biographie über Todestag und -Jahr des Lukrez ; die bedeutungsschwere Koinzidenz mit Vergil ist gewiss nicht völlig unmöglich, bleibt aber unbehaglich. Die frühesten sicheren Zeugnisse für das Werk des Lukrez sind nach wie vor Verg. *Ecl.* VI 31 ff., Hor. *Sat.* I 5, 101 und Cornelius Nepos, *Att.* 12, 4). Die Sprachform von Ciceros Lehrgedicht ist spürbar moderner als die des Lukrez und schon auf dem Wege zu Vergil. Lukrez hat sich absichtlich an Ennius gehalten, nicht aus Archaismus, sondern weil dem hohen Gegenstand nur die anspruchsvollste Kunstsprache zu genügen vermochte.

Was die zweite Beziehung angeht, so kann man zuerst die Frage aufwerfen, ob Ennius irgendeinen Anlass hatte, in den *Annalen* Epikur zu erwähnen.

Soweit ich sehe, kommen ernsthaft nur zwei Ereignisse in Betracht. Das erste ist die Gesandtschaft des Kineas, des politischen Beraters von König Pyrrhos, in Rom nach der Schlacht bei Ausculum 279 v. Chr. Das sechste Buch der *Annalen* berichtete darüber. V. 202-203 Vahlen stammt aus der Rede des Ap. Claudius Caecus, der den Senat im letzten Augenblick bewog, das Friedensangebot des Kineas abzulehnen. V. 207 gehört zum Abschluss: Kineas kehrt unverrichteter Dinge zu Pyrrhos zurück.

Nun ist bezeugt, dass Kineas Epikureer war ; beachtet man die Chronologie, so muss er Epikur persönlich gehört und zu diesem in einem ähnlichen Verhältnis gestanden haben wie Idomeneus, der Berater des Königs Lysimachos. Das eine Zeugnis ist Cicero, *Cato* 13, 43 in der Erörterung der *voluptas* im Greisenalter. Wir hören, dass C. Fabricius als Gesandter Roms bei Pyrrhos (aus dem Gespräch des Pyrrhos mit Fabricius

stammt das prächtige Fragment V. 194-201) den Thessaler Kineas kennen gelernt und von ihm vernommen habe, in Athen lebe ein Mann, der sich selbst als *sapiens* bezeichne und lehre *omnia quae faceremus ad voluptatem esse referenda*. Nach Rom zurückgekehrt erzählt dies Fabricius seinen Freunden M'. Curius und Ti. Coruncanius (vgl. V. 373 Vahlen), worauf diese erklären, sie hofften, die Samniten und Pyrrhos würden sich zu dieser Lehre bekehren, um desto leichter besiegt werden zu können. Der Text gibt sich als Erinnerung Catos, doch versteht es sich von selbst, dass Cicero einen literarischen Text zugrundelegt. Es kann ein Text Catos selber (aus einer der *Reden* eher als aus den *Origines*) gewesen sein, oder vielleicht Ennius. Val. Max. IV 3, 6 scheint aus unserer Cicero-Stelle zu stammen. Das andere Zeugnis ist Plut. *Pyrrh.* 20 : Kineas empfiehlt in Rom dem Fabricius die Philosophie Epikurs. Die Pointe ist dieselbe wie bei Cicero : Der Römer kann nur wünschen, dass Pyrrhos und die Samniten dieser Lehre anhängen (zum Typ der Pointe vgl. das Apophthegma des Antisthenes Diog. Laert. VI 8). Bei Ennius kann etwas derart vorgekommen sein. Beweisbar ist nichts, und wahrscheinlich ist es wohl auch nicht.

Einen zweiten Zusammenhang deutet Athen. XII 547 a an. Unter dem Konsulat des L. Postumius (wohl 173 v. Chr.) wurden die Epikureer Alkios und Philiskos wegen ihrer Lehre von der ἡδονή aus Rom weggewiesen. Dies könnte im letzten, 18. Buch der *Annalen* berichtet worden sein. Der Sache nach passt der Vorfall in den Kontext des Bacchanalienskandals von 186 wie in denjenigen der Entdeckung des Numa-Grabes mit seinen Büchern im Jahre 181. Ob und in welcher Weise Ennius von diesen Dingen erzählt hat, wissen wir nicht. Es lohnt sich nicht, bei spekulativen Vermutungen darüber zu verweilen.

Auf sicherem Boden stehen wir umgekehrt mit Lucr. I 102-135, wo ausdrücklich Ennius genannt ist.

In I 80-83 hatte Lukrez befürchtet, der Adressat könne meinen, er solle zu Gottlosigkeit verführt werden. Das Beispiel

der Iphigenie beweist, dass vielmehr die *religio* Ruchlosigkeiten ermöglicht (darf man anmerken, dass Ennius nach V. 221 Vahlen von den Menschenopfern der Karthager gesprochen hat, sie vermutlich auch energisch missbilligt hat?). I 101 schliesst kräftig ab. Man ist etwas überrascht, dass I 102-103 neu anhebt und ohne Rücksicht auf das soeben Dargelegte mit einem erstaunlich apodiktischen *quaeres* erklärt, der Adressat werde sich irgendeinmal von Lukrez lossagen, überwältigt *vatum / terriloquis... dictis.*

Wir sind wohl verpflichtet, unter *vates* zunächst die griechischen *μάντεις* zu verstehen, die den Menschen mit Bildern von den Qualen, die in der Unterwelt auf sie warten, Angst machen. Es sind die *μάντεις*, deren Aktivität Adeimantos in beunruhigter Ironie in Platons *Politeia* 362 e-366 b schildert.

Was sie erzählen, sind freilich blosse *somnia*, Phantastereien ; doch die Menschen können ihnen nicht widerstehen, so lange sie nicht wissen, dass mit dem Ende des Lebens auch alle Sorgen und Ängste ein Ende haben. Wer das nicht weiss, wird ewige Strafen nach dem Tode fürchten.

Wir werden uns bei den Merkwürdigkeiten dieses Gedankengangs nicht zu lange aufhalten : dabei etwa, dass mit ersaunlicher Selbstverständlichkeit nur von den Unterweltsleiden und nicht etwa vom Gegenstück, der Seligkeit in der Nähe der Götter, die Rede ist und dass I 111 ebenso selbstverständlich insinuiert, nach Epikurs Lehre brauche niemand, also auch der Verbrecher nicht, irgendwelche Unterweltsstrafen zu fürchten ; die Frage, ob denn alle Menschen solche Strafen zu fürchten haben und ob es Epikurs Meinung ist, dass sie in Wahrheit straflos ausgehen oder dass ihre Strafe eine andere ist, bleibt zwischen den Zeilen hängen. Erst in III 978-1023 erfahren wir, dass unsere irdische Welt sozusagen der wahre Hades ist und dass die grossen Verbrecher schon in dieser Welt ihre Strafe erleiden.

In unserm Zusammenhang wichtiger ist die andere Frage, die vorerst nur eingeschaltet sei : Gab es bei Ennius Schilder-

ungen von Jenseitsqualen grosser Verbrecher? Wir werden gleich sehen, wie Homers εἰδωλον dem Dichter in der Unterwelt begegnete; es ist eine trübsinnige Unterwelt, doch ist Homer immerhin kein Verbrecher, der *aeternas poenas* abzubüßen hätte. Spielerisch mag man vermuten, dass ein Verräter wie Mettius Fufetius (V. 126 und 138-139 Vahlen), vielleicht auch die vatermörderischen Töchter des Servius Tullius in eine Hölle verbannt wurden ähnlich derjenigen, die Platon dem Makedonenkönig Archelaos oder dem pamphylianischen Tyrannen Ardiaios zugedacht hatte.

Von I 112 an wird der Text zielstrebiger. Eine erste Alternative wird formuliert: Die Seele entsteht entweder mit dem Körper oder sie tritt (präexistent) bei der Geburt hinzu; *insinuari* ist der Schlüsselbegriff (vgl. θύραθεν ἐπεισιέναι Arist. *GA* 736 b 28). Die Komplementäralternative differenziert: Die Seele vergeht entweder mit dem Körper oder wenn sie dies nicht tut, so gelangt sie entweder in die Unterwelt oder körpert sich in andere Lebewesen ein.

Dazu wird Ennius zitiert, der beide letztgenannten Möglichkeiten annimmt.

I 118-119 ein Lob, wohl in Anlehnung an Worte des Ennius selbst. Denn dass der Dichter sich auf den Musenberg Helikon begeben und von dort einen Kranz aus immergrünendem Laub mitgebracht hat, wird keine Erfahrung des Lukrez sein. Die Streitfrage ist allerdings alt, ob das Prooemium der *Annalen* des Ennius neben der Begegnung mit Homer auch eine solche mit den Musen erzählte (J. H. Waszink, in *Mnemosyne* S. IV, 3 (1950), 215 ff.; 15 (1962), 113 ff.; in *WS* 76 (1963), 79 ff.; dagegen A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik* (Heidelberg 1965), 198 ff.). Es scheint mir, dass nach den Zeugnissen beides vorgekommen sein muss. V. 1 gehört als Anrede an die Musen zum Prooemium des ersten Buches; V. 2, in welchem die Musen dem Dichter selbst mitteilen, sie seien mit den römischen *Camenae* identisch, wird man ungerne an eine andere Stelle rücken, und dazu treten die andern Belege, vor allem Properz

III 3, 1-14: da träumt der Dichter, auf dem Helikon an der Musenquelle eingeschlafen zu sein und nun ein Gedicht über die Könige von Alba Longa (die bei Ennius nicht vorkamen) in Angriff zu nehmen. Er war im Begriff, aus derselben Quelle zu trinken, aus der einst *pater Ennius* getrunken und darauf hin gesungen hatte von den grossen Ereignissen der römischen Geschichte, beginnend mit den Horatiern und Curiatiern, endend mit dem wunderbaren Eingreifen der römischen *Lares*, die ihre Stadt vor Hannibal schützten. Properz freilich wird am Trinken gehindert. Der delphische Apollon erspäht ihn und erklärt ihm ohne Umschweife, dieser Quell sei nichts für ihn. *Parva... admoram... ora* (5) greift hinüber zu *cum me* (13), und das *cecini* (7) der *codd. deter.* ist unmöglich; dass sich Properz im Traum über sechs verschiedene Ereignisse der ältern Geschichte (die allesamt bei Ennius vorgekommen sein müssen) verbreitet hätte, ehe Apollon intervenierte, wäre pedantisch bis zur Geschmacklosigkeit. Richtig ist allein *cecinit*, und dann darf man nicht nur V. 7-12 für die *Annalen* auswerten, sondern auch die Ausgangssituation für Ennius selbst in Anspruch nehmen. Bestätigend tritt dazu Persius *Prol.* 1-7 mit Scholien.

Man darf sich wirklich nicht daran stossen, dass bald vom Olymp, bald vom Helikon, bald vom Parnass die Rede ist, und darf auch nicht zu genau nachrechnen, dass die Begegnung mit den Musen und diejenige mit Homer einander in einem gewissen Umfang gestört haben mögen. Ennius ist noch nicht Vergil, und einem zwar hellenistisch gebildeten und dennoch archaischen Dichter wird man es zugute halten müssen, dass er es sowohl mit der Topographie nicht so genau nimmt wie auch in der Häufung von Bildern zuweilen des Guten etwas zuviel getan haben wird.

Vom Musenberg sprach das Prooemium des siebenten Buches, mit dem die Geschichte der Punischen Kriege begann (V. 215), ein Anruf an die Muse eröffnete das zehnte Buch und die Erzählung des Krieges gegen König Philipp (V. 326-327); die Hypothese drängt sich auf, dass auch das vierte Buch, mit

dem die Geschichte der Römischen Republik anhob, mit einer Huldigung an die Musen eingeleitet worden ist.

Nur kurz sei auf die Stellen aufmerksam gemacht, an denen im späteren Verlauf Lukrez von den Musen spricht. I 924-930 bringt eine charakteristische Kumulation von Bildern, die das Neue anzeigen, was der Dichter leistet: noch unbrettere Wege, noch ungetrübte Quellen, neue Blumen zum Kranze. III 1037-1038 nennt in einem Kontext, in dem Reminiszenzen an Ennius nicht fehlen (s. *infra*) die Begleiter der *Heliconiades*, unter ihnen Homer, der auch hat sterben müssen, obschon er *sceptra potitus* war; hat ihn schon Ennius auf diese Weise als König unter den Dichtern gepriesen? Den Wagen der Pieriden nennt VI 47, und dem entspricht VI 92-95, wo Kalliope die Muse ist, die ihm den Weg bis zum Ziele weisen soll. In diesen Versen kann einiges Ennianische stecken, das wir nicht mehr zu identifizieren vermögen.

Ennius V. 3-4 ist durch H. Ilberg und O. Skutsch im Hinblick auf Lucr. I 119 emendiert worden: *Latos (per) populos res atque poemata nostra / (clara) cluebunt*. Zum Gebrauch von *poemata* mag man die berüchtigte Stelle Ciceros *Ad Q. fr. II* 10 vergleichen.

Ist auch I 119, *per gentis Italas* aus Ennius zitiert? Von der Thematik der *Annalen* her ist es nicht ganz selbstverständlich, dass ein ganz der Grösse Roms gewidmetes Epos bei allen italischen Völkern Ruhm erhofft. Man versteht es, wenn man bedenkt, wie nachdrücklich Ennius in der Sphragis von Buch XII von seiner Herkunft aus Südalien gesprochen hat. Er hat sich als Messaper aus Rudiae in Calabrien vorgestellt; auch die Beziehung zu Tarent, auf die Hieronymus-Sueton Fr. 8 Reiff. anspielt, wird er selbst erwähnt haben. I 120 scheint einen Widerspruch bei Ennius zu signalisieren. Dieser hat nicht nur von der Seelenwanderung, sondern auch von der Unterwelt gesprochen. Doch der Widerspruch ist nur scheinbar. Wenn ausdrücklich betont wird, dass in der Unterwelt weder unsere Seelen noch unsere Körper sind, sondern nur blasse εἴδωλα, dann ist der Weg frei für die Annahme, dass zwar die Körper

zur Erde zurückkehren, die Seelen aber ihre Wanderung durch andere Körper antreten können. Es liegt also ein Kompromiss zwischen homerischer Anschauung und pythagoreischer Doktrin vor, den Ennius selber wohl schon vorgefunden haben mag.

Die Begegnung mit Homer ist aufs äusserste verkürzt (124-126). Wo und unter welchen Umständen die Begegnung sich abspielte, erfahren wir nicht. Dass Homer bittere Tränen vergoss, wird mit Ennius V. 7 übereinstimmen, wo der Dichter seinen Schrecken über den traurigen Anblick schildert. Homer ist natürlich kein büssender Schurke wie Tantalos und Tityos, und so grässlich zugerichtet wie Hektor bei Verg. *Aen.* II 270-279 wird er auch nicht gewesen sein. Dennoch wird ihn Ennius als Jammergestalt beschrieben, und wird Homer selbst erzählt haben, wie grauenvoll trostlos das Leben in der Unterwelt sei. In V. 8 ist es Homer, der den Dichter anredet; *pietas* muss sich darauf beziehen, dass Ennius Homer immer verehrt, wohl auch schon seit langem gewünscht hat, ihm zu begegnen. Etwas hart ist unstreitig *semper florentis*. Nachdem wir soeben voraussetzen mussten, dass Homer nur als bleiches εἴδωλον erschien, ist die Wendung *semper florentis* befremdlich, selbst wenn wir zum Ausweg greifen, es sei da nicht von der Person Homers, sondern von seinem ewigen Ruhme die Rede.

Peinlich unbestimmt ist I 126. Was hat Homer gesagt? Gewiss war mit einiger Ausführlichkeit von der Unsterblichkeit der Seele, von der Seelenwanderungslehre und von Homers eigenen früheren Einkörperungen gesprochen. Fiel der Name des Pythagoras ausdrücklich, oder haben ihn Horaz, Persius und Tertullian aus eigenem Wissen beigegeben? Und warum hat sich Homer gerade in einen Pfau eingekörpert (V. 15 Vahlen)? Eine andere Erklärung als die, dass damit der heilige Vogel der samischen Hera gemeint ist und dass Homer aus welchen Gründen auch immer als besonderer Günstling der Hera galt, ist kaum möglich.

Doch *rerum natura* ist natürlich mehr als eine philosophische Seelenlehre und als die Begründung dafür, dass die Seele

Homers nun in den Körper des Ennius überzugehen im Begriffe sei. Es muss irgendein allgemeines, die Kosmologie im ganzen beherrschendes Prinzip zur Sprache gekommen sein; dabei braucht es nicht notwendigerweise, wie die Seelenwanderungslehre, eine Theorie gewesen zu sein, die Lukrez von seinem Standpunkt aus ablehnen musste.

Skutsch hat auf V. 69 Vahlen aufmerksam gemacht und das Versbruchstück mit Lucr. V 261-272 in Verbindung gebracht. Da ist (in besonderer Anwendung) von einem Theorem die Rede, das bei Lukrez eine sehr bedeutende Rolle spielt: vom Ausgleich, der immer wieder zwischen Entstehen und Vergehen stattfindet; das Wasser verdunstet, doch neues Wasser strömt immerfort zu, das Lebende stirbt und wird das Material, aus dem neue Lebewesen entstehen usw. Es ist ein bedeutendes Theorem, das als solches nicht genuin epikureisch, sondern älter sein dürfte (was an dieser Stelle nicht nachzuweisen ist). Hat Homer, wie Skutsch vermutet, dies dargelegt? Möglich scheint es, doch Sicherheit ist nicht zu erlangen.

Lucr. I 127 setzt neu ein. Ein Programm wird skizziert: Die Dinge über der Erde und auf der Erde sind zu behandeln, dann vor allem, wie schon 112 betonte, *animus* und *anima*. Was folgt, ist eine systematische Ergänzung zu 113-116. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hat eine mächtige Stütze in den Erscheinungen von Toten, denen wir im Wachen, wenn wir krank sind (gedacht ist wohl an Zustände des Wahnsinns und der Trunkenheit), oder im Traume zu begegnen vermögen.

Hat Ennius von solchen Totenerscheinungen gesprochen? In den *Tragödien* haben sie gewiss nicht gefehlt, doch wie stand es damit in den *Annalen*? Unmöglich ist es nicht; dem Hannibal mag sein toter Vater Hamilkar und manchen Römern mögen ihre verstorbenen Ahnen als Berater und Warner im Traume erschienen sein. Nur wissen wir nichts darüber.

Es erhebt sich die weitere Frage, ob Lukrez im Verlauf des Gedichtes auf eben diese von Ennius vorausgesetzten und

vorgetragenen Lehren von der Seele und ihrem Schicksal noch einmal Bezug genommen und sie im Hinblick auf Ennius diskutiert und widerlegt hat. Ich bemerke sofort, dass wir nirgends über höchst unbestimmte Hypothesen und Möglichkeiten hinausgelangen. Immerhin mag es von Interesse sein, die Stellen kurz zu überblicken, die grundsätzlich in diesem Kontext zu beachten sind. Drei Hauptpunkte stehen im Mittelpunkt: die Seelenwanderung und dass die Seele bei der Geburt « von aussen » in den Körper eintritt, dann die Frage, ob es eine Unterwelt gibt und endlich die Möglichkeit von Totenerscheinungen. Zum ersten Problem sind einige unter den in III 417-828 aufgehäuften Beweisen zu beachten, zunächst 624-633, wo (in offensichtlich stärkster Verkürzung) erklärt wird, die Vorstellungen der Maler (Polygnot?) und Schriftsteller früherer Zeiten setzten voraus, dass die Seelen im Hades mit allen fünf Sinnen (die in 631-632 einzeln aufgezählt werden) ausgestattet seien; doch könnten die Sinne nicht ohne die Seele selbst funktionieren (und umgekehrt, und die Sinnesorgane setzten Körperlichkeit, also Vergänglichkeit voraus). Es ist seltsamerweise die einzige Stelle bei Lukrez, die ausdrücklich von der Fünfzahl der Sinne spricht; die Pointe, dass die Wahrnehmungs- und Leidensfähigkeit der Seele im Hades (die sich auch in der Erzählung Homers vom Elendsdasein in der Unterwelt geäussert hatte) ohne Körperlichkeit undenkbar ist, kommt im Text nicht recht klar heraus.

III 634-669 spricht von der Zerteilbarkeit der Seele. Ein Beleg ist hier die Verstümmelung von Menschen durch die Sichelwagen (III 652-656), die nach dem schönen Nachweis von W. H. Friedrich, in *Philologus* 97 (1948), 297 ff., auf die ennianische Beschreibung der Schlacht bei Magnesia, in der Antiochos III. von Syrien Sichelwagen eingesetzt hatte, zurückgeht (vgl. noch V 1301).

In III 670-783 findet sich nicht weniger als acht Mal das Verb *insinuare*, *insinuari*, das wir in I 113 und 116 vorfanden. 670-678 macht den klassischen, schon im aristotelischen *Eudemos* Fr. 5

Ross vorgetragenen und diskutierten Einwand geltend, dass wir von einer Präexistenz unserer Seele nicht die geringste Erinnerung haben; das kann man mit III 830-842 verbinden, wo 833-837 deutlich Wendungen des Ennius verwendet sind (s. *infra*).

Sorgfältig ausgearbeitet, aber ohne greifbare Beziehung zu Ennius ist III 679-712, ebenso 713-740; grösseres Interesse beansprucht III 741-775, wo nun thematisch die Seelenwanderung im Sinne von I 116 zur Sprache kommt: Die Vererbung von Eigenschaften (zu 741-742 vgl. V 862-863 und III 294-306) wird unerklärlich, wenn die Menschenseelen sich beliebig in Tieren oder andern Menschen einkörpern könnten. Ein hübsches Beispiel lukrezischer Ironie ist III 776-783. Endlich bildet 784-805 eine Art von Abschluss. Die allgemeine These, dass Alles an seinen bestimmten Ort gebunden ist (vgl. I 161 ff.), also auch Menschenseelen sich nur in den für sie geeigneten Körper einkörpern können, ist letztlich dieselbe, die schon Aristoteles gegen die pythagoreische Seelenwanderungslehre vorgebracht hatte (*De An.* 407 a 13-16). Spezifische Beziehungen zu Ennius sind für uns nicht zu erkennen.

Dass in der Tiefe unter unserer Erdoberfläche eine düstere, von εἰδωλα bewohnte Unterwelt existiert, wird im Gedicht des Lukrez nirgends ausdrücklich widerlegt. Alle Stellen, die vom Acherusischen Reiche, vom Orcus und vom Tartaros reden, haben einen eher beiläufigen Charakter. Am interessantesten ist III 18-27, wo der Gedanke von I 68 ff. weitergesponnen wird. Im unendlichen Leeren werden die Sitze der Götter sichtbar, beschrieben in evidenter Anlehnung an Hom. *Od.* VI 42 ff. (die Verse Homers waren berühmt, und dass Lukrez sie selbständig übersetzt hat, will ich nicht ausschliessen; immerhin kann sie schon Ennius für die Szenerie einer seiner zahlreichen Götterversammlungen (vgl. *Annalen* V. 60 ff.; 175; 286 B und 291 Vahlen) verwendet haben; vgl. auch die Diskussion über das Verhältnis Vergil-Ennius-Homer bei Macr. *Sat.* VI 3, 1-4); doch eine Unterwelt ist nirgends

zu sehen, und die Erde ist transparent bis in unendliche Tiefen.

Die naheliegende Frage, warum die Menschen eine Verbindung in die Unterwelt glauben fürchten zu müssen, nicht aber eine Erhöhung zu den Göttern hoffen dürfen, wird nicht gestellt, dies, obschon Ennius jedenfalls die Entrückung des Romulus in aller Breite beschrieben zu haben scheint; ausser V. 110-117 wird man Cicero, *Leg. I* 1,3 heranziehen, das nach dem Kontext nur besagen kann, dass schon bei Ennius Romulus sich dem Proculus Iulius als Gott Quirinus zu erkennen gegeben und die Dedikation eines Tempels angeordnet hat, vielleicht sogar Horaz, *Carm. III* 3, 15-16; denn dass Romulus auf dem Streitwagen seines Vaters Mars, *Martis equis* zu den Göttern emporgefahren ist, ist kein unverbindlicher Einfall des Horaz, den dann Ovid, *Fast. II* 496, *Met. XIV* 820 ff. aufgegriffen hätte. Ich wäre geneigt anzunehmen, dass Ennius überhaupt der erste gewesen ist, der von griechischen Vorbildern angeregt (denn die Tradition der römischen Religion gab dergleichen nicht her) den Stadtgründer durch eine derartige Apotheose verherrlicht hat (dass die Gleichung Romulus = Quirinus schon im Jahre 293 v. Chr. vorausgesetzt war, wie K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 113 vermutet, ist nicht unmöglich, aber mir eher unwahrscheinlich; dass die Gesamtgeschichte erst in cäsarischer Zeit und im Hinblick auf Caesar so ausgestaltet wurde, halte ich umgekehrt für ausgeschlossen). Lukrez hat die Erzählung und ihre theologischen Implikationen mit keinem Worte berücksichtigt.

III 37-86 legt umständlich dar, dass der Mensch nichts so sehr zu fürchten pflegt wie den Tod und die Unterwelt. Der Text ist keineswegs homogen. Ich verweise auf die merkwürdigen Verse 51-54, die nur besagen können, dass man den unterirdischen Göttern Opfer darbringt, um sie zu veranlassen, einen nicht vorzeitig in ihr Reich zu holen. Die Verse haben ein stark römisches Kolorit und machen den Eindruck, mit einer bestimmten historischen Situation in Verbindung zu stehen, also

möglicherweise aus Ennius zu stammen. Man wird auch notieren, dass die Wirkungen der Geldgier viel grausamer geschildert werden (70-73) als diejenigen des Ehrgeizes (74-78; zwischen 77 und 78 ist wohl eine Textlücke anzusetzen). Endlich wirkt 83-86 nach der Klimax 79-82 wie ein nicht sehr geschickt angebrachter Nachtrag; auch diese stichwortartigen Bemerkungen über die Auflösung aller gesellschaftlichen Ordnung durch die Todesangst wirken wie Anspielungen auf bestimmte geschichtliche Situationen.

Ich erwähne nur noch III 964-971 (der Tartaros kann nicht existieren, weil alles Tote immer wieder als Material für neues Leben Verwendung findet), endlich V 1126, wo vom Sturz der Tyrannen die Rede ist, die zuweilen durch die *invidia* der Andern in *Tartara taetra* geschleudert werden, eine Floskel, die sachlich schief ist und eine starke Alliteration aufweist und darum aus Ennius übernommen sein wird.

Das Problem der Totenerscheinungen wird in IV 29-41 in aller Form wieder aufgenommen, die Sache selbst erörtert in IV 722-774, vor allem in 733-734 und 757-761. Wir sehen im Traume εἰδωλα der Toten, geben uns aber nicht Rechenschaft darüber, dass es eben blosse εἰδωλα sind und nicht die leibhaftigen Toten. Ergänzend fügt 962-1036 bei, dass wir im Traume zu sehen pflegen, was uns am Tage beschäftigt; man darf sich vielleicht fragen, ob Cicero, *Rep.* VI 10 ein Recht zur Vermutung gibt, Ennius selbst habe sein Traum von Homer schon ausdrücklich auf diese Weise erklärt.

Von dergleichen Totenerscheinungen spricht nochmals kurz V 59-63. Auf anderer Ebene stehen die Abbildungen der Götter, die von den Intermundien zu uns dringen. Sie vermögen in der Tat Hinweise auf das wirkliche Wesen der Götter zu geben, auf ihre Unsterblichkeit und ihre Seligkeit (V 1169-1182, dazu VI 68-78). Falsche Gottesvorstellungen bewirken, dass wir die Abbilder der Götter nicht auf die richtige Weise in uns aufnehmen. Dass es bei Ennius an Göttererscheinungen nicht gefehlt haben kann, versteht sich von selbst. Unmittelbare

Beziehungen zwischen den genannten Texten des Lukrez und vermutbaren Szenen bei Ennius sind freilich nicht fassbar.

Ein letzter Gesichtspunkt betrifft einzelne Stellen, die mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit auf Ennius anspielen bzw. von ihm angeregt sind. Hier bleibt nichts anderes übrig als eine Liste vorzuführen und in tunlichster Knappeit durchzuinterpretieren. I 459-482 über das Wesen der Zeit ist eine heillos schwierige und in dem für das systematische Verständnis entscheidenden Vers 469 noch nicht befriedigend hergestellte Stelle. Der Sache nach muss der Vers von 481-482 her zu erklären sein, doch der Text der Überlieferung ist trotz W. Theiler (in *Gnomon* 5 (1929), 679) nicht zu halten. Unser Problem berührt dies freilich nicht unmittelbar. Lukrez wählt als ein Ereignis der fernen Vergangenheit den Troischen Krieg und bezeichnet genau dessen Anfang (464 und 473-475) und dessen Ende (464-465 und 476-477). Wir hätten kaum einen ausreichenden Grund, uns an Ennius zu erinnern, wäre nicht die auffallend gewählte, beinahe preziöse Formulierung von 476-477. In der Tat ist die kühne Metapher *partu nocturno* aus Ennius *Alexander* Fr. 26 Jocelyn belegt; die Annahme ist erlaubt, dass der Dichter in den *Annalen* nach V. 17 Vahlen die Katastrophe Troias ähnlich beschrieben hat.

Es wäre sodann verwunderlich, wenn der Bericht über den ersten Punischen Krieg (den Ennius mit Rücksicht auf Naevius zwar knapp behandelt, aber natürlich nicht einfach weggelassen hat wie die summarische Ausdrucksweise Ciceros *Brut.* 19,75 f. zu behaupten scheint) nicht mit einer Beschreibung Siziliens als des zentralen Kriegsschauplatzes verbunden gewesen wäre. Dies verweist uns zunächst auf I 716-733, die Einleitung zur Diskussion über Empedokles. Für uns interessant sind nur 717-725. Da klingt 720 an *Ann.* V. 302 an, und an der Beschreibung des Aetna fällt der Nachdruck auf, mit dem erklärt wird, man fürchte, der Vulkan werde « wiederum » (*rursum-iterum-rursum*) ausbrechen. Man darf in der Übersetzung diese Nuance nicht verwischen. Die Stelle setzt die Beschreibung eines

früheren Ausbruchs, der sich wiederholen könnte, voraus. Damit gelangen wir über II 592 hinweg zu VI 639-702, wo in der Tat von einem solchen vergangenen Ausbruch die Rede ist. Lässt sich dieser chronologisch fixieren? Ich bezweifle, dass der grosse Ausbruch von 122 v. Chr. gemeint ist, über den nach Cicero *Nat. deor.* II 38, 96 Poseidonios berichtet hat. Man kann genau so gut an denjenigen von 396 v. Chr. denken, der bei Diod. XIV 59 und Oros. *Hist.* II 18, 6 bezeugt ist, also sieben Jahre vor der Sonnenfinsternis, die Ennius V. 163 ausdrücklich erwähnt hat. Die Aitiologie des Vulkanismus bietet Lucr. VI 680-702, wozu sonderbarerweise Iust. IV 1, 2-7 die nächste Parallele ist. Dass Ennius, wenn er vom Aetna als der bedeutendsten Sehenswürdigkeit Siziliens sprach, auch eine Aitiologie in hellenistischem Geschmack beigegeben hat, nimmt man gerne an; dass es dieselbe Aitiologie war, die Lukrez bietet, ist nicht allzu wahrscheinlich.

Eine eigentümliche Kleinigkeit ist II 416-417. Widerwärtige und angenehme Gerüche werden einander gegenübergestellt. Im Theater duftet es *croco Cilici*, der Altar strömt *Panchaeos odores* aus. Für die zweite Bemerkung ist der Befund eindeutig. Panchaia ist der Name der wunderbaren Insel, die Euhemeros von Messene besucht zu haben behauptete und wo er angeblich die Inschrift fand, die Zeus und die andern grossen Götter als Urkönige auswies. Es kann kein Zufall sein, dass in der lateinischen Dichtung Panchaia an unserer Stelle zum ersten Male erwähnt wird und dass Ennius das Werk des Euhemeros ins Lateinische übersetzt hat (*FGrH* 63). Die Frage ist demnach nur, ob schon Ennius selbst in den *Annalen* von den *Panchaei odores* geredet hat (er kann zu den Jahren 179 — vgl. Liv. XL 51, 3 —, oder 174 — Liv. XLI 27, 5 — von den ersten römischen Theaterbauten gehandelt haben) oder ob es bei Lukrez eine unmittelbare Reminiszenz an die *Sacra Historia* ist.

So oder so ergibt sich ein gewisses Präjudiz für den kilischen Safran. Strabo (XIV 5, 5, p. 670) und Plinius (*Nat. XXI* 31) berichten, der beste Safran wachse in der Tat in Kilikien

und zwar im Gebiet der korykischen Höhle. Lukrez liefert auch da den ältesten Beleg, denn Sallust, *Hist. Fr.* II 81 Maur. und Hor. *Sat.* II 4, 68 sind jünger. Hat Lukrez eine zeitgenössische Sitte im Auge (was nicht auszuschliessen ist) oder bezieht er sich auch da auf Ennius?

Gegen die Annahme einer unendlichen Zahl von Atomen gleicher Gestalt besteht der Einwand, dass bestimmte Wesen nur in sehr wenigen Exemplaren vorkommen. Dies ist jedoch lokal bedingt. II 532-540 führt aus, die *anguimanus elephanti* seien bei uns in der Tat selten, doch in Indien so häufig, dass sie mit ihren Elfenbeinzähnen an den Grenzen des Landes einen Wall bilden, den keiner durchbrechen kann.

Die Stelle ist singulär. Bailey wird recht haben mit der Vermutung, dass eine bestimmte fabulöse Erzählung dahintersteht, schwerlich gerade aus der Alexandergeschichte (sonst hätten wir noch weitere Belege), wohl aber aus einer allgemeinen Charakterisierung der Elefanten.

Ennius hat öfters von ihnen gesprochen, wie V. 232, 474, 607 Vahlen zeigen. Er hatte ja auch ausreichend Gelegenheit dazu, denn die Karthager kämpften mit (afrikanischen) Elefanten, dann Pyrrhos (was ihnen bekanntlich den Namen *bos Luca* eintrug, vgl. Plin. *Nat.* VIII 16), dann Antiochos III. von Syrien. So verlohnt es sich, auch die übrigen Stellen, in denen von Elefanten die Rede ist, zu überblicken. Es sind zwei Komplexe des fünften Buches, die nicht ohne Interesse sind.

Von V 1204 an erörtert Lukrez die Ursachen der *superstitio*: der Anblick des gestirnten Himmels überhaupt (1204-1217, ein schwieriger und unübersichtlicher Text, auf dessen Probleme wir hier nicht eingehen können), dann Blitz und Donner (1218-1225), dann die Seestürme (1226-1235), endlich die Erdbeben (1236-1240). Es fällt sofort auf, dass Blitz, Donner und Erdbeben seit ältesten Zeiten als unheimliche Ereignisse Schrecken verbreitet haben und als Interventionen der Götter gedeutet worden sind, während man dies von den Seestürmen, die begreifbare und oft prognostizierbare Ursachen haben,

nicht sagen kann. Sie fallen in unserm Zusammenhang aus dem Rahmen, und nicht nur dies. Lukrez beschreibt das Schicksal einer Kriegsflotte *cum legionibus... atque elephantis*, die trotz den Gebeten des Imperators (1229 sehr römisch formuliert) im Sturme untergeht. Dass eine Kriegsflotte auch Elefanten transportiert, war nun gewiss keine alltägliche Erscheinung. Der Verdacht drängt sich auf, dass ein bestimmtes historisches Ereignis gemeint ist. Sicher identifizieren können wir es allerdings nicht. Bailey spricht vage von einer « tradition of the invasion of Pyrrhus », was man präziser auf den Seesturm beziehen könnte, der im Frühjahr 280 einen grossen Teil der Flotte des Königs vernichtete (vgl. Plut. *Pyrrh.* 15-16); man kann aber natürlich auch an Katastrophen karthagischer Flotten denken. Die Römer ihrerseits haben, soweit ich sehe, zuerst gegen Philipp V. Elefanten eingesetzt (*Liv. XXXI* 36). Es mag späterer Forschung einmal gelingen, sachlich und chronologisch die Stelle bei Ennius zu lokalisieren, auf die Lukrez mit grösster Wahrscheinlichkeit anspielt.

Auch im Kapitel über die Entwicklung der Kriegskunst V 1297-1349 dürfte ennianisches Gut stecken. V 1301 nennt die Sichelwagen, von denen zu III 634-669 schon die Rede war, es folgen die turmbewehrten Elefanten der Karthager, dann in einer für uns singulären Liste die Kampftiere, wilden Eber und Löwen, wobei die gefährliche Unberechenbarkeit der Tiere gebührend hervorgehoben wird; es ist ein für Lukrez charakteristisches Raisonnement, dass ihr Einsatz, aristotelisch gesprochen, « maten » ist, weil er seinen Zweck gar nicht erreicht. 1344-1346 ist evident ein Fremdkörper, eine Versgruppe, die vermutlich aus einem theologischen Zusammenhang (vgl. V 1161-1240) versehentlich an seine gegenwärtige Stelle geraten ist. Das *nunc* in 1339 wird man höchst ungern auf die eigene Gegenwart des Dichters beziehen, eher doch wohl auf den historisch bekanntesten Fall, die Panik, die die Elefanten des Pyrrhos in der Schlacht bei Benevent ergriffen hatte (*Ael. NA I* 38; *Plin. Nat. VIII* 16; *Flor. Epit. I* 18).

Ein berühmtes Stück ist der Exkurs über die Magna Mater und ihr Gefolge II 600-680. Er ist anlässlich der These, dass alle Dinge, also auch die Erde aus Atomen der verschiedensten Art zusammengesetzt sind, für unsren Geschmack einigermassen an den Haaren herbeigezogen. Für uns hat der Text sein Interesse daher, dass der Kult der Magna Mater in Rom auf Grund eines Sibyllenspruches 205 v. Chr. eingeführt worden ist (K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 258 ff.; vgl. Liv. XXIX 10 und 14; Ov. *Fast.* IV 181 ff.; Sil. XVII 1 ff. u.a.). Man kann sich kaum vorstellen, dass Ennius dieses auf seine Weise spektakuläre Ereignis nicht erwähnt hätte; sein Platz müsste im neunten Buch gewesen sein, das die Zeit von etwa 207 bis zum Ende des zweiten Punischen Krieges behandelte. Im Texte des Lukrez wird man natürlich die allegorische Ausdeutung der Magna Mater, ihrer Attribute usw. von der Beschreibung des Kultes als solchen abzutrennen haben; es wäre allzu unvorsichtig, Ennius mehr als nur eben die Beschreibung zu geben, also die Verse II 618-619 (die schon durch ihre starke Alliteration aus dem Kontext heraustreten) und 624-632. Ob und wie weit auch Ovid, *Fast.* IV 183-190 und 246-372 und Silius, XVII 18-22 Ennius benutzt haben, könnte nur eine sorgfältige Interpretation des Einzelnen zeigen.

Nur als Anmerkung sei die Frage beigefügt, ob Ennius im fünften Buch auch schon die im Jahre 293 erfolgte Einholung des Asklepios-Aesculapius erzählt hat, einen Vorgang, der an kultgeschichtlicher Bedeutung der Einführung der Magna Mater nicht nachstand (K. Latte, *op. cit.*, 225 ff.; Ov. *Met.* XV 622-744).

In III 832-837 haben wir eine ausdrückliche Anspielung auf die Punischen Kriege. Dem Leser soll vor Augen geführt werden, dass ihn weder die gewaltigsten Ereignisse der Vorzeit berührt haben könne, da er damals noch gar nicht existierte, noch die kosmischen Katastrophen der Zukunft (III 842), da er dann nicht mehr existieren wird. Die Dimensionen der Punischen Kriege werden hervorgehoben in Wendungen, die

deutlich an Ennius anklingen. Zu Vers 834 vgl. *Ann.* V. 310, zu 836-837 vgl. *Ann.* V. 196-198 aus der Rede des Pyrrhos an den römischen Gesandten. Die Frage ist hier wie dort, wer schliesslich zur (Welt-) Herrschaft bestimmt ist. Sollte sich der Wortlaut unserer Stelle bis ins einzelne an Ennius anlehnen, so wäre dies besonders wichtig. Sie hat es ausdrücklich mit der Herrschaft über die gesamte Menschheit zu tun, und dass gerade Ennius an der Entstehung des eigentlich römischen Anspruchs auf Weltherrschaft wesentlich beteiligt ist, wird man ohnehin gerne annehmen.

In III 1024-1038 werden Beispiele dafür aufgeführt, dass alle Menschen sterben müssen. Durch Festus wissen wir, dass 1025 ein wörtlich übernommener Ennius-Vers ist, der einzige zufällig nachweisbare Fall, aber gewiss nicht der einzige Fall überhaupt. 1026 klingt homerisierend (*Il.* XXI 107). 1028 scheint von Hor. *Sat.* I 6, 3-4 zitiert, doch empfiehlt der Kontext eher einen Zusammenhang mit Ennius; bei Lukrez liegt der Akzent auf der Vergänglichkeit irdischer Grösse, was Horaz seinem Freunde Maecenas und dessen Ahnen gegenüber schwerlich hat in Erinnerung rufen wollen. Die Formel kann bei Ennius mehrfach verwendet worden sein. 1029-1033 bezieht sich auf Xerxes und dessen Hellespontbrücke. Die Ausdrucksweise ist füllig, aber nicht übermäßig abundant, und Bailey hat wohl mit Recht auf dem Komplementärcharakter von *pedibus* 1031 und *equis* 1032 insistiert. Der Name des *ille* wird nicht genannt. Die Argumentation, er sei so bekannt gewesen, dass sich dies erübrigत hätte, ist nicht unbedenklich; man müsste etwas genauer wissen, wie bekannt die Geschichte war und wie weit Lukrez damit rechnen konnte, dass seine römischen Leser Bescheid wussten. Ennius scheint in seinem 13. Buch anlässlich der Hellespontüberschreitung des Antiochos III. von der Brücke des Xerxes gesprochen zu haben (V. 378). 1034-1035 erwähnt Scipio, eine Gestalt, der Ennius ein eigenes Gedicht gewidmet hat (pp. 212-214 Vahlen). Heranziehen ist sodann aus den *Annalen* V. 312-313: Da ist die Rede von der *Fortuna*.

die den Regenten stürzt, so dass er in *famul infimus* wird, bei Lukrez stirbt Scipio genau so wie ein *famul infimus* (dazu natürlich noch *Od.* XI 489-491).

Mit IV 682-683 steht Ennius V. 164-165 im Zusammenhang und damit das leidige Problem, wie bei Ennius die Ereignisse von 390 v. Chr. berichtet waren, konkret: Hat er die Gallier ganz Rom erobern lassen oder nicht? Die Interpretation von O. Skutsch (*Studia Enniana* (London 1968), 138 ff.) befriedigt nicht.

V. 164-165 berichtet, dass die Gallier heimlich bei Nacht zur Spitze der *arx* emporklettern und überraschend die Wachposten töten. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, dass es ihnen auch gelingt, den Juppitertempel zu besetzen. Es liegt gerade umgekehrt nahe, zu ergänzen, dass in dem Augenblick, da die menschliche Verteidigung ausfällt, die Gottheit selbst unerwartet eingreift, eben durch das Geschrei der Gänse, das die römische Hauptmacht, die sich unter dem Schutz der Wachposten zum Schlafen niedergelegt hatte, alarmiert. Es ist eminent sinnvoll, dass einzig und allein der Juppitertempel nicht in die Hand der Barbaren fällt. Damit stimmt sowohl das Zeugnis des Properz, III 3, 12 wie auch die von Skutsch herangezogene Stelle Tac. *Hist.* III 72 überein. Ebenso darf auch unsere, lässlicher formulierte Stelle des Lukrez auf Ennius bezogen werden.

Ein weitläufiges Problem wäre es, ob in dem vieldiskutierten, aber noch nie zureichend interpretierten Schlussteil des fünften Buches (V 925-1457) Ennius benutzt ist. Dies gilt vor allem für die teilweise merkwürdig inkohärente Schilderung der politischen Entwicklung der Menschheit V 1105-1160. Dies zu analysieren wäre indessen eine Aufgabe, die den Rahmen der gegenwärtigen Übersicht völlig sprengen müsste. Ennius kann sowohl an die Entstehung und den Untergang des römischen Königtums wie auch etwa an die Urgeschichte Karthagos (*Ann.* V. 220, vgl. V. 290) allgemeine Betrachtungen über das Werden des Staates und der einzelnen Staatsformen angegeschlossen haben. Wir lassen dies hier auf sich beruhen.

Von Blitzen, die Unheil verkündeten, wird bei Ennius öfters die Rede gewesen sein. Ob sich die Polemik in *Lucr.* VI 379-422 auch gegen ihn richtet, muss offen bleiben.

Ich trage nach, dass das Problem der Sonnen- und Mondfinsternisse, das auch bei Ennius eine Rolle gespielt haben muss (vgl. V. 163), von Lukrez erstaunlich knapp erledigt wird; zweimal drei Erklärungen werden geboten, vom römisch-religiösen Aspekt der Phänomene ist überhaupt nicht die Rede (V 751-770). Dagegen darf auf eine Versgruppe kurz vorher aufmerksam gemacht werden: Die Liste der Jahreszeiten V 737-747 ist auffallend hochpoetisch formuliert. Die Hypothese, dass da, wie in I 31-40 eine Bilddarstellung zugrunde liegen könnte, reicht nicht ganz aus, um die Konzentration anspruchsvollster Wendungen zu motivieren. Will Lukrez auf einen älteren poetischen Text verweisen, möglicherweise, aber nicht notwendigerweise die *Annalen* des Ennius?

Vom Nil hat Ennius sicher gesprochen und auch eine Aitiologie der Nilüberschwemmungen gegeben: Fr. *inc.* 43 aus *Serv. Aen.* I 741 und *Schol. ad Lucan.* X 249. Das führt auf *Lucr.* VI 712-737, wo vier mögliche Ursachen aufgezählt werden. Die vierte scheint diejenige zu sein, die auch Ennius vorgetragen hat: die Schneeschmelze in den aethiopischen Bergen im Hochsommer (VI 735-737).

Den Avernersee hat Hannibal besichtigt, als er im Jahre 214 in Campanien war (*Liv. XXIV* 12-13; 20). Nach Plin. *Nat. XXXI* 21 scheint Coelius Antipater anlässlich dieses Besuches ausführlich von den Wundern des Sees gesprochen zu haben (vgl. auch *Sil. XII* 120 ff.). Lukrez behandelt ihn und verwandte θαυμάτων ausführlich in VI 738-839, genauer 738-748 und 818-839. Skurril wirkt da vor allem der Vergleich der Anziehungskraft der *di manes* am Avernersee mit der Anziehungskraft, die das Schnauben der Hirsche auf Schlangen haben soll. Ennianisches kann in diesem ganzen Abschnitt stecken; es nachzuweisen dürfte freilich eine mühsame Aufgabe sein.

Dies ist alles, was in diesem Rahmen vorzuführen war. Es sollte ohnehin eher ein mögliches Maximum als ein verlässliches Minimum an Beziehungen skizziert werden. Noch einmal ist schliesslich in Erinnerung zu rufen, wie verzweifelt wenig wir von Ennius besitzen und wie viel von diesem Wenigen erst noch (bisher) kaum deutbar und lokalisiertbar ist. Vahlen verzeichnet als *Ann. Lib. inc.* über 170 Verse und Versteile; dazu kommen noch die reinen *incerta* mit abermals 53 Nummern. Das Material lässt sich sicher noch vermehren, aus Cicero, aus den Dichtern bis hinab auf Ovid, aus den Grammatikern. Und es wird sich lohnen, an diesem Material und seiner Vermehrung zu arbeiten, einmal weil Ennius das Selbstverständnis des Römers entscheidend geformt haben dürfte, und dann weil es von hohem Interesse ist, das Verhältnis gerade des Lukrez, der eine von Grund auf apolitische Wahrheit zu verkünden unternahm, zu Ennius, der als Dichter das Werden des römischen Staates schilderte, so genau als möglich kennen zu lernen.

DISCUSSION

M. Schmid: Wie steht es — so möchte ich noch fragen dürfen — mit der Annahme gelegentlicher ennianischer Nuancierungen von parodierendem Charakter, die sich heute mitunter den Interpreten nahelegt, die an die Ironie als Charakteristikum der Diatribe denken? Ich verweise da z.B. auf III 832-837, Verse, deren Hinweis auf die Punischen Kriege in einer Weise erfolgt, die vielleicht nicht nur an Nachahmung, sondern auch an ein Parodieren des hohen epischen Stils denken lassen kann. Jedenfalls stellt Kenney diesen Gedanken zur Diskussion, mit dem ich mich gar nicht unbedingt identifizieren möchte, der aber vielleicht in unserem Zusammenhang bedacht zu werden verdient.

M. Gigan: Es kommt darauf an, was man unter Parodie versteht. Den Kontrast zwischen den gewaltigen Ereignissen der Vergangenheit (Punische Kriege) und der Zukunft (Zusammenbruch der Welt) einerseits und der totalen Indifferenz des Menschen andererseits, der noch nicht bzw. nicht mehr existiert, kann man parodisch nennen. Dass die Stelle über die Punischen Kriege von Ennius angeregt ist, ist mir nicht zweifelhaft.

M. Schmid: Ennianische Reflexe auch bei Lucr. III 1058 ff.: *quid sibi quisque velit nescire* und was folgt lassen einige Kommentare, ich glaube mit Recht, durch den Chor in Ennius' *Iphigenia*, Sc. 234-241 Vahlen² (= V. 195-202 Jocelyn), beeinflusst sein oder heben doch jedenfalls die Parallele hervor.

M. Gigan: Ich bin völlig einverstanden: mit dem Einfluss von Tragödien des Ennius auf einzelne Stellen des Lukrez ist sicher zu rechnen.

M. Schrijvers: Au début de votre exposé, vous avez mentionné deux critères pour déterminer l'influence d'Ennius chez Lucrèce : un critère linguistique, ou, si vous préférez, stylistique, et un critère thématique. C'est surtout, je crois, la combinaison de ces deux critères qui constitue le meilleur indice d'une influence d'Ennius. J'ai été frappé de constater que là où vous exprimez vos propres doutes sur l'*imitatio* d'Ennius par Lucrèce (p. ex. aux vers III 670-740), le texte se soustrait au critère linguistique. La citation d'Homère (III 18-22) dérive plutôt de la tradition philosophique que de l'imitation d'Ennius. Il est peut-être intéressant de noter, aussi du point de vue de mon propre exposé, que la même citation se rencontre dans le *De mundo* (400 a 11 sqq.). Pour ce qui est du vers I 133, je crois que Lucrèce s'inspire plutôt des théories médicales sur les rêves.

A propos de la « parodie » découverte par E. J. Kenney aux vers III 832-842 et discutée par M. Schmid, je voudrais remarquer que, chez des critiques littéraires anglo-saxons et américains, le terme de « parody » ou d'« irony » a un autre sens que chez les auteurs continentaux. La parodie n'est pas dirigée personnellement contre Ennius, mais le poète recourt à des éléments enniens pour créer un contraste entre le style hautement épique et le fait réel : *nil sensimus*; c'est ce contraste qui est appelé « parody » ou « irony » (cf. les remarques de Kenney sur « the grammar of allusion » dans son étude « Doctus Lucretius », in *Mnemosyne* 23 (1970), 372).

M. Gigon: Die in III 18-22 verwendeten Homerverse sind natürlich berühmt. Dass sie in *De mundo* in stoisch-peripatetischer Tradition auftauchen, verwundert nicht. Doch gerade dieser Umstand macht bedenklich. Lukrez wird schwerlich eine stoisch-peripatetische Tradition zur Illustration eines epikureischen Theologumenon benutzt haben. So möchte ich die Möglichkeit, dass Ennius verwendet ist, doch offen lassen. Mit den Bemerkungen zu III 832 ff. bin ich völlig einverstanden.

M. Alfonsi: Mentre non credo possibile, contro proposte di recenti commentatori, il vedere parodia — almeno nel significato

usuale del termine — di Ennio da parte di Lucrezio sull'analogia di quanto avviene nell' *Amphitruo* di Plauto o in Orazio (ma Lucrezio non è né Plauto né Orazio!), penso che l'esame comparativo di Ennio e di Lucrezio possa, come detto dal relatore, portare ancora buoni frutti. Interessante il rapporto tra enunciazioni contenute nel *Telamone* di Ennio e l'epicureismo : pur se non si possa escludere, attraverso Euripide, l'influsso di idee come quelle del sofista Trasimaco (cf. L. Alfonsi, in *Dioniso* 42 (1968), 8-11). Altrettanto enniano, o meglio mediato certo da Ennio, è il motivo tipicamente callimacheo espresso in I 926 sqq., anche con la base del confronto di Properzio (cf. E. Bignone, *Storia della letteratura latina* II 170-171). Infine si darebbe al *primus*, riferito a Ennio in I 117 un valore di particolare pregnanza quasi di πρῶτος εὑρετής nell'inaugurazione di un nuovo tipo, quasi di una nuova era della poesia, rifiutando quella dei *fauni vatesque* di Andronico, di Nevio stesso, sull'analogia di quanto mostrato da Pagliaro per il *primus* dei primi versi dell'*Eneide* riferito ad Enea (*Troiae qui primus ab oris*), o dal sottoscritto per il *Cynthia prima* di Properzio I 1, 1, che segnano l'inizio, l'uno di una nuova epoca storica, l'altro di una nuova epoca nella vita e nella poesia dell'amore. Il *primus* riferito ad Ennio si allinea alle formule consimili per Empedocle e soprattutto per Epicuro.

Ultimo punto : l'antitesi empedoclea rilevata dal Norden negli *Annales* di Ennio tra la *discordia* e la pace può riflettersi nella dialettica lucreziana tra il *patriai tempore iniquo*, i riflessi sofferti delle guerre, e l'aspirazione, espressa sin dai primissimi versi del poeta, alla *placidam Romanis pacem* (I 40-41).

M. Gigan : Ich habe dem Gesagten nichts beizufügen.

M. Grimal : A propos du passage V 1222 sqq. : un rapprochement chronologique permet de choisir entre les allusions historiques possibles. Le roi serait Pyrrhus, puni par la divinité, après le pillage du temple d'Héra Lacinia (1224 : ob admissum foede dictumue superbe), d'abord par le naufrage de sa flotte (qui comportait des transports d'éléphants). Pyrrhus avait promis, pendant la tempête, de réparer sa

faute. Mais il n'en avait pas moins été poursuivi par la colère de la déesse, s'il est vrai qu'elle avait pris la forme d'une vieille femme pour frapper le roi à la tête avec un vase, pendant le siège de Sparte. Cette mort de Pyrrhus survint en 272, deux ans avant la mort d'Épicure. Ne pourrait-on avoir dans le passage de Lucrèce l'écho d'une polémique qui aurait surgi alors sur « les délais de la vengeance divine » ?

A propos du sacrifice d'Iphigénie : peut-il y avoir influence de la tragédie d'Ennius sur I 84 sqq. ? On peut répondre par la négative. Lucrèce évoque en effet un chœur de citoyens (I 91) ; le chœur de la tragédie d'Ennius est composé de soldats. Mais, ce qui est plus important, Lucrèce écrit que la malheureuse s'effondra *muta metu*. Or, dans la tragédie d'Ennius, c'est elle-même qui invite le sacrificeur à la frapper. Ici, Lucrèce n'a certainement pas suivi Ennius.

M. Gigan : Dass V 1224 sich auf Pyrrhos bezieht, habe ich Mühe, zu glauben. Nichts weist darauf hin, dass Ennius den König als einen von den Göttern gestraften Tempelschänder bezeichnet hätte. — Mit der Bemerkung über I 84 ff. bin ich dagegen völlig einverstanden.

M. Kleve : Wir dürfen damit warten, *vates* (I 102) als *poetae* zu interpretieren, bis wir die Stellen in Diog.Oen. untersucht haben, wo er über *μαντική* und *μάντεις*, scheinbar in Verbindung mit der Seelenwanderungslehre, spricht (vgl. Fr. 30, 31, 32 in Verbindung mit Fr. 34; mehrere Hinweise C. W. Chilton, *Diogenes of Oenoanda. The Fragments. A Translation and Commentary* (London 1971), 82, und A. Grilli, in *Studi di filosofia greca. Pubblicazione in onore di R. Mondolfo* (Bari 1950), 407).

Es scheint nicht nötig, einen Gegensatz zwischen *simulacra pallentia* und *semper florentis Homeri* (I 123 sq.) zu sehen. Dass Homer *semper florens* ist, hat nichts mit der Schattenwelt der Toten zu schaffen, sondern bezieht sich auf sein Wirken auf die Leser aller Zeiten.

M. Gigan : Der Hinweis auf Diog. Oen. ist in der Tat wichtig. Die Erklärung von I 123-124 ist gewiss nicht unmöglich, doch das

Aufeinanderprallen von *simulacra pallentia* und *semper florentis* bleibt hart.

M. Müller: Eine Schwierigkeit machte mir immer I 126 *rerum naturam expandere dictis*, gesagt von Homer, dessen Schatten dem Ennius im Traum erscheint. Was hat Homer zu diesem Thema zu sagen? Ist die Seelenwanderung gemeint, wie man zuerst denkt, da ja in Ennius die Seele Homers übergegangen ist? Wenn nicht oder nicht nur, was hätte Homer zum Thema zu sagen gehabt? Ist allegorische Umdeutung von Homerstellen (wie die aus dem Ιερὸς γάμος herausgelesene Kosmologie) vorausgesetzt? Aber die wäre doch nicht nach Lukrezens Sinn. Sicherlich soll Homer als Begründer des hexametrischen Lehrgedichts bezeichnet werden. Wir sehen auch in I 734 sqq. Empedokles wegen vieler genialer Entdeckungen in der Naturphilosophie hoch gepriesen, obwohl seine Elementenlehre als fundamental verfehlt bezeichnet wird. Aber welche genialen Entdeckungen liessen sich von Lukrezens Standort aus dem Homer zuschreiben? Wer löst das Rätsel? Oder ist es gar keines, sondern man muss denken, dass Homer über das Leben von Menschen im Krieg und Frieden, auf Seefahrt und zuhause handelt und damit immer zugleich in gewissem Sinne von der *natura rerum*?

VI

GERHARD MÜLLER

DIE FINALIA DER SECHS BÜCHER DES LUCREZ

Finalia als gesonderte poetische Teile, von den beweisenden Partien zu unterscheiden wie die Finalia in Vergils *Georgica*, gibt es bei Lucrez nicht. Die Beschreibung der athenischen Pest ist nicht wirklich ablösbar vom Beweisgang. Die letzten vier Verse des 1. Buches, die auf das folgende hinweisen, und die zehn letzten des 5. Buches, die zusammenfassen und ein Stichwort für das 6. Proömium geben, möchte ich nicht als Ansatz zur Form des Finale bewerten¹. Als Finale eines Buches kann man aber wohl das letzte Hauptstück seiner Darlegung bezeichnen, das inhaltlich zur Gesamtheit des Beweisganges gehört. Denn Lucrez hat diese letzten Hauptstücke so angelegt, dass sie erstens den oder einen zentralen Gedanken des Buches, oder jedenfalls die Anwendung davon auf die Lebensführung, deutlich herausarbeiten, dass aber zweitens die sich ergebende Wahrheit mit den herkömmlichen Irrtümern der Menschen konfrontiert wird. Ich möchte hier die These aufstellen, deren Begründung alle meine folgenden Ausführungen dienen sollen: der Dichter stellt in den sechs Finalia auf verschiedene Weise,

¹ Ich widerspreche hier, nur in diesem Punkte, der interessanten Darlegung von E. PÖHLMANN, «Charakteristika des römischen Lehrgedichts», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 3* (Berlin/New York 1973), 888 f.

aber letztlich in gleichem Sinne, Irrtum und Leiden der unerlösten Menschen im Angesicht der *maiestas cognita rerum* dar; und das tut er, wie er im 2. Proömium gesteht, vom Standort dessen aus, der durch Einsicht dies Leiden überwunden hat und wie vom sicheren Hafen aus mit einem gewissen Genuss beobachtet, der nichts von Schadenfreude an sich hat, sondern sich mit menschlichen Mitgefühl und mit missionarischem Eifer verbindet, den einzigen Weg zur Rettung zu verkünden. In der Art, wie er Verirrung vor dem Tribunal der Wahrheit beschreibt, zeigt Lucrez eine bewundernswerte Kunst.

Dem Missverständnis mancher Philologen, Pessimismus und Verzweiflung, wie sie Lucrez beschreibt, spiegelten seinen eigenen Seelenzustand wieder, ist neuerdings stärkerer Widerspruch entgegengetreten als früher¹. Das ist nur zu begrüßen. Für eine Seelengeschichte des Dichters bietet das Gedicht kein Material. Vielmehr haben wir seiner Kunstform abzulesen, was der Dichter uns sagen will; und das ist der grundsätzliche Sieg der wahren Lebensfreude.

Das Finale des 1. Buches führt uns (ab v. 951) die Unendlichkeit von Raum und Materie vor. Die Argumentation arbeitet mit dem anschaulichen Kontinuum des Raumes, das keine Grenze zulässt, und mit dem anschaulichen Bilde, wie im endlichen Raum jeglicher Stoff angesichts der Abwärtsbewegung sich nur am Boden zusammenballen könnte, so dass alle Bewegung erstürbe. Dass eine nicht unendliche Stoffmenge nur im Unendlichen zerflattern würde und zu keiner Weltbildung führen könnte, lehrt gleichfalls die Anschauung. Nur muss lebensnotwendig die epikureische Prämisse hinzutreten, dass es kein ordnendes Prinzip, theologisch oder immanent zielgerichtet, bei der Bildung unserer Welt gegeben hat. Unser Kosmos kam experimentell nach vielen vergeblichen Versuchen der Kombination von Atomen zustande, als sich ergebende *dis-*

¹ Er bestimmt durchgehend die Interpretationen z.B. bei P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac Divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970).

positurae plötzlich einmal ein auf Zeit lebensfähiges Gebilde ermöglichten. Hier sind wir im Zentrum epikureischer Lehre und epikureischen Lebensgefühls (v. 1021 ff.). Aus diesem Unendlichen, von dem eine beliebige Stelle unsere Welt entstehen sah, brachte Epikur nach dem Hymnus des 1. Proömiums wie ein triumphierender *imperator* die Einsicht in Werden und Vergehen, in den *alte terminus haerens* jedes geschaffenen Wesens zurück. Daran muss sich der Leser erinnern, wenn er jetzt von einem experimentell gewordenen Kosmos hört, dessen Vergänglichkeit feststeht. Ist er doch, um überhaupt zusammenhalten zu können, auf dauernde Atomschläge von aussen angewiesen. Diesem wahren Bilde unserer Welt wird nun, und das ist die Pointe dieses Buchschlusses, ihr falsches Bild nach aristotelisch-stoisches Konzept gegenübergestellt und als unsinnig abgetan. Die Wichtigkeit dieser Polemik wird von vornherein durch eine Anrede an Memmius, eine Seltenheit, hervorgehoben (1052). Dann wird die angeblich kugelförmige Erde mit den angeblichen Antipoden unserer Anschauung so vorgeführt, dass sie von selbst als aller Erfahrung widerstreitend und als törichte Erfindung erscheint. Freischwebendes Ruhen in der Mitte kraft einer *medii cuppedo* kann es nach der Atomlehre nicht geben. Aber der Gipfel der Widerlegung folgt zum Schluss. Der von den Stoikern angenommenen Aufwärtsbewegung von Feuer und Luft müsste die Auflösung der *moenia mundi*, ihr Zerstieben ins All und danach der Zusammenbruch des Weltgebäudes folgen, indem die inneren Teile des Himmels (*penetralia templa*) einstürzen würden und alles bisher Feste sich unter unseren Füßen als Atomstaub verflüchtigen. Vor dem Hintergrund der richtigen Kosmologie, die uns vorgeführt wurde, ist nun der falsch konzipierte Kosmos, Machtbereich aller theologischen und teleologischen Lebensdeutung, aller Glaubhaftigkeit beraubt. Die Folgen, die diese Einsicht hat für unser Leben und seine richtige Führung, werden noch aufgespart. Es genügt hier, wenn die Voraussetzungen dafür geschaffen sind, dass das zweite Buch nun die Kinetik im

unendlichen Raum und somit Werden und Vergehen unseres Kosmos als eines Gattungswesens entwickeln kann. Aber in Wahrheit liegen auch die Voraussetzungen bereit für die ethische Befreiung unseres Lebens. Erst dadurch, dass die *moenia mundi* eingerissen sind und der Zugang zum Atomgeschehen im Unendlichen eröffnet ist, wird sich der Weg finden lassen zur Überwindung der Todesfurcht, zur Freiheit in der zweckfreien Freude am vergänglichen Dasein. Wenn der letzte Vers des 2. Proömiums (v. 53; 54-61 sind interpoliert) dessen ethische Überlegungen mit dem Satz abschliesst: *quid dubitas, quin omnis sit haec rationis potestas*, so ist das Fundament dieser befreienden *ratio* eben im 1. Finale gelegt, als der Sieg über die falsche *ratio* errungen wurde.

Man muss von diesem Buchschluss gleicherweise nach rückwärts wie nach vorwärts schauen. Vom Bezug auf das 1. Proömium war schon die Rede. Nicht weniger deutlich ist derjenige auf das vor das letzte Hauptstück plazierte Binnenproömium, das eine Art Ruhepause darstellt nach der elementaren Einführung in die Atomlehre und der anschliessenden Polemik gegen die ionischen Physiker. Die proömienartige Erklärung des Dichters über seine Poetik, die im schwer beladenen 1. Proömium keinen Platz mehr finden sollte, ist in jener Ruhepause sehr passend untergebracht, weil von nun an der Gedankengang anfängt, menschlich und ethisch wichtig und entscheidungsvoll zu werden. Dabei soll das Vertrauen in die Einzigkeit und Sinnhaftigkeit unseres Kosmos zerstört werden zugunsten einer Auffassung, die *plerumque videtur tristior esse, quibus non est tractata*, und von der es heisst: *retroque volgus abhorret ab hac* (943-945). Die Aufgabe des Gedichts, mit dem süßen Honig seiner Kunst die bitter scheinende Wahrheit schmackhaft zu machen, wird also gerade hier akut werden. Es geht um die wichtigste Wahrheit, an der alles Weitere für uns Menschen hängt.

Es ist noch hinzuzufügen, dass die vier letzten Verse des 1. Buches nach Ausweis der *Futura clarescit, eripiet, accendent*

eine Ankündigung des folgenden Buches mit seiner Kinetik darstellen. Eine solche Überleitung gibt es nur zwischen dem ersten und zweiten Buche, die enger miteinander verknüpft sind als die beiden anderen Buchpaare. In Wahrheit gehen sie ineinander über ; denn von I 951 bis zum Ende von II läuft über das 2. Proömium hinweg ein geschlossener Gedankengang durch. Als einziges in diesem Gedicht hat das 2. Proömium keine eigene Inhaltsangabe und keinerlei Verweis auf das Resultat des vorangehenden Buches. Auch in dem singulären Einsatz *nunc age* (v. 62) nach dem Proömium zeigt sich die Kontinuität des Gedankengangs : *nunc age* dient sonst (so auch I 953 !) der Innengliederung. An analoger Stelle setzen die anderen Bücher, einen neuen Gedankengang beginnend, mit *principium*, *primum* oder *in primis* ein. Der Charakter der Überleitung geht nun aber den letzten Versen verloren, wenn man es verschmäht, mit den Itali und H. A. J. Munro das überlieferte *sic in sei* zu ändern und eine Apodosis, mit *parva perductus opella* schon beginnend, in einer Lücke von einem Vers zu ergänzen¹. Gemeint ist mit Sicherheit : wer das Ergebnis von I erfasst hat, dem wird die anschliessende Lehre von der Kinetik leichter fasslich werden. Ähnliche gedankliche Übergänge gibt es bei VI 527-534 und bei I 402-409, hier mit dem Gleichnis der Spürhunde, die, einmal auf richtige Fährte gesetzt, alles leichter finden werden.

Der bei I 951 einsetzende lange Gedankengang gipfelt im zweiten Finale (ab v. 1023) mit dem Beweis, dass unser Kosmos zugrundegehen wird, weil er ein Gattungswesen ist. Ungewöhnlicherweise bereitet eine besondere Vorrede (1023-1047) auf die unerhörte Wahrheit vor, die viele erschrecken muss. Aber der erste Eindruck ist kein Kriterium ; sonst müsste das Staunen beim ersten Anblick unseres Himmels denen, die ihr Höhlendasein eben verliessen, die Wahrheit der göttlich gelenk-

¹ Man mag *sic pernosces* auf den im Moment vollzogenen Denkakt beziehen können, aber die Begründung durch *namque...* mit *Futura* als Prädikaten wäre unmöglich. Konrad MÜLLER, in seiner Ausgabe (Zürich 1975), sieht die Schwierigkeit und fordert *cetera pernosces*, das er begreiflicherweise nicht in den Text setzt.

ten einzigen Welt garantieren. (Lucrez spielt auf das Höhlen-
gleichnis des Aristoteles nach Cicero, *Nat. deor.* II 37, 95-96
ohne Nennung des Autors an). Wie jene anfängliche Bewunde-
rung durch Gewohnheit verblasst, so muss auch der erste
Schrecken vor dem neuen Weltbild schwinden und den starken
Vernunftgründen weichen. Es ist unmöglich, dass unendlicher
Stoff im unendlichen Raum keine Weltgebilde zustandebringen
sollte. Er muss sie zustandebringen wie das unsere und ebenso
zufällig; der experimentelle Charakter der Entstehung wird
erneut, nach dem 1. Finale, stark betont. Nichts kann die Kraft
der Natur an solchen Bildungen hindern. Überhaupt gibt es
nichts Geschaffenes, das nicht Exemplar einer Gattung wäre, als
solches ohne Plan geschaffen, als solches zu späterem Untergang
bestimmt. Die Anwendung dieses Gedankens auf uns Menschen
bleibt dem 3. Buche vorbehalten. Die Vorstellung göttlicher
Weltlenker wird, dies ist allein hier wichtig, angesichts der
vielen vergänglichen Welten absurd.

Wie es nun zum Vergehen unseres Kosmos kommt, versteht
man aus dem schwindenden Zustrom von Atomen aus dem
Unendlichen, auf den das Wachstum unserer wie jeder anderen
Welt angewiesen ist. Nach erreichter Reife dieses quasi-Lebe-
wesens tritt ein Missverhältnis zwischen dem dauernden
Abgang von Atomen und der geminderten Zufuhr an Atom-
Nahrung ein. Diese Nahrung kann nämlich nicht mehr aus-
reichend in die alten Glieder dieses Lebewesens verteilt werden.
In solchem Zustand befindet sich nun schon unsere altersmüde
Erde, die sich nicht mehr erneuern kann. Diesem Weltteil
merken wir die Entkräftung zuerst an und werden nicht
erschrecken darüber, wenn wir durch die Physiologia über die
Notwendigkeit dieses Prozesses belehrt sind. Aber solcher
Einsicht stellt der Dichter die Torheit der natürlichen Welt-
anschauung gegenüber, hier vertreten durch zwei biedere
Bauern, die den sinkenden Ertrag ihrer Äcker auf Launen
Fortunas oder, noch schlimmer, auf Zorn der Götter über
zunehmende Unfrömmigkeit zurückführen. Wer hier den

Pessimismus des Dichters ausgedrückt findet¹ und darin eine Vorandeutung desselben Pessimismus am Schluss des 6. Buches, der verkennt die kompositorische Kunst des Dichters, vermöge deren wieder am Schluss eines Buches das Falsche und das Wahre, Verblendung und Einsicht konfrontiert werden. Die gewonnene Einsicht kann sich jetzt am wirklichen Ende der Welt bewähren und ihren Sieg sinnfällig werden lassen. Der dramatische Zusammenbruch am Ende von Buch I war ja nur ein fiktives Bild, das eine falsche Kosmologie widerlegen sollte. Dem faktischen Absterben unseres Kosmos, des wirklichen, den wir so gern für ewig halten (und der antike Mensch tat es immer mit Ausnahme der Atomisten), furchtlos ins Auge zu schauen, das ist es, wozu uns die lange Entwicklung der Kinetik, die nun am Ziel ist, helfen möchte.

Eine gewisse Beziehung dieses Schlusses zum 2. Proömium scheint mir deutlich. Zwar geht es dort um Habsucht und Machtgier; aber es wird ohne weiteres deren Herkunft aus *religio* und aus Todesfurcht angenommen, noch ehe sie im 3. Proömium explizit ausgesagt ist (II 44-46). Wenn nun das 2. Proömium mit dem Satz schliesst (53), nur die *ratio* könne unsere Seele befreien, so kann mit der *ratio* nicht die Kenntnis ethischer Vorschriften, etwa die Unterscheidung natürlicher und notwendiger Begierden von solchen, die es nicht sind², gemeint sein; sondern *ratio* ist hier gewiss die im 2. Buch zu entwickelnde physikalische Lehre, zu der die am Schluss von I erreichte Unendlichkeit des Alls nach Raum und Materie die Voraussetzung bildet. Das Verstehen der *natura rerum* macht

¹ Fr. KLINGNER, « Philosophie und Dichtkunst am Ende des zweiten Buches des Lucrez », in *Hermes* 80 (1952), 3-31. Entschiedener Dissens bei G. JACHMANN, « Lucrez im Urteil des Cicero », in *Athenaeum* 45 (1967), 89-118.

² So meint P. BOYANCÉ, in *Gnomon* 32 (1960), 621 f., der gegen mich einwendet, nur mit einem impliziten, nicht ausgedrückten Gedanken könne ich einen Bezug des 2. Proömiums auf sein Buch konstruieren und analog bei den anderen Proömiens. Aber dass die *Physiologia* von der Todesfurcht befreit (und schon dadurch ethisch reinigende Wirkung tut), ist ein Grundgedanke, der das Proömium mit dem Buchschluss verbindet.

uns frei. Diesem Grundgedanken des Epikur gilt ja das ganze Pathos des Gedichtes. Aus ihm folgt auch, dass die ethische Problematik des 2. Proömiums keineswegs gegen seine untrennbar Zugehörigkeit zu diesem seinem Buche spricht, dessen Inhalt ganz zur Physiologia gehört. Die epikureische Ethik hängt eben am richtigen Verstehen der *natura rerum*. Übrigens ist keines der lucrezischen Proömien austauschbar nach Art der Proömien von Ciceros Dialogen. Auch dass der Gegensatz zwischen Finsternis und Licht, der im ersten Verse des 3. Buches so wunderbar verwendet wird, eben derjenige zwischen dem Zustand unerleuchteter Menschen und der Physiologia ist, dass er also die Konfrontation vom Ende des 2. Buches wieder-aufnimmt, scheint mir nicht unglaublich. So würde eine gewisse Verbindung zwischen endendem und anfangendem Buch auch hier gegeben sein, obwohl die stoffliche und formale Cäsur nach dem ersten Buchpaar (wie nach dem zweiten) grösser ist als nach den Büchern I, III und V. Nach I kann man von Cäsur kaum noch sprechen. Zwischen IV und V läuft dagegen gar keine Verbindung.

Es bestätigt sich uns auch am zweiten Buchschluss, dass Lucrez das Falsche ins Licht der Wahrheit stellen will. Er beschreibt das recht deutlich, wogegen er den Leser einnehmen möchte, um ihn zur wahren Lehre zu führen. Er ist mit Leidenschaft, wie Goethe gesagt hat, «ein dichterischer Rhetor». Man darf ihm nicht wegen der glanzvollen Fähigkeit, die er bei der Beschreibung der falschen Sache zeigt, sympathetische Verbundenheit mit dieser diagnostizieren.

Unsere Neigung, vom Buchschluss nach vorwärts und rückwärts zu schauen und kompositorische Beziehungen zu anderen Teilen zu finden, wird ermutigt durch eine Beziehung, die sich aufdrängt, zwischen dem Untergang unserer Erde, wie er am Ende von Buch II behandelt wird, und dem Exkurs über den Kult der Magna Mater, der in der Mitte des Buches, also an bedeutungsvoller Stelle, plaziert ist. Er steht in einem Abschnitt über die Verschiedenartigkeit von Atomkom-

binationen. Da heisst es (598 f.): die Erde ist, weil sie eine reiche Fülle solcher verschiedenen Kombinationen in sich birgt, Mutter der Götter, der Menschen und Tiere genannt worden. An diesen Satz schliesst sich eine ἔκφρασις des Kultes der Magna Mater, wie ihn die alten Dichter der Griechen besungen haben, in Wahrheit aber doch nicht so, nämlich nicht in der ungebrochenen Gestalt eines alten Mythos, sondern untermischt mit stoischer Allegorese, die aus dem mythischen Vorgang physikalische und besonders ethische Wahrheiten herausliest wie Einschüchterung der Unfrommen, Entmannung der *galli* als Strafe für Gottesfrevel oder Undankbarkeit, Pflicht der Kinder, den Eltern fügsam zu sein oder die Eltern wie das Vaterland zu verteidigen. Abgeschlossen wird diese ἔκφρασις durch das harte Verdikt: *quae bene et eximie quamvis disposita ferantur, / longe sunt tamen a vera ratione repulsa* (644 f.). Diese allegorische Deutung heisst « gut und vortrefflich zurechtgelegt », aber eben zurechtgelegt, um so schlimmer, weil sie anerkennenswerte Wahrheiten so herausinterpretiert, dass Würde und Hoheit, ja göttliche Erhabenheit der Magna Mater nicht genommen, sondern voll belassen werden. Das Volk erweist ihr ergriffen kultische Ehrungen, die ausführlich beschrieben werden. *Horrifice* zieht das Bild der göttlichen Mutter durch die Länder (609). Aber Fascination und *horror* gelten legitim nur dem Unendlichen und dem zweckfreien Spiel der Atome in ihm, das nicht auf den Menschen bezogen und nicht auf Verehrung angewiesen ist (III 26-30). Die Erde darf den Blick in dies Unendliche nicht versperren, die Woneschauer können niemals ihr gelten, auch nicht anteilweise: *nec tellus obstat, quin omnia dispiciantur, / sub pedibus quaecumque infra per inane geruntur.* Mit der epikureischen Lehre ist irgend eine auch noch so entmythologisierte Verehrung der Erde als unserer Mutter und Nährerin unvereinbar. Sie wird verdrängt durch die Physiologia, die unserer Erde ihren relativen Platz im Prozess des Werdens und Vergehens anweist. Dies ist aber genau das Ergebnis, in dem das 2. Buch an seinem Ende gipfelt.

Der Blick, den wir von dort aus auf den Exkurs in der Buchmitte warfen, bestätigt die gegebene Interpretation. Von der Komposition über weite Strecken hin, die für Lucrez charakteristisch ist, haben wir hier ein schönes Beispiel. Die Verurteilung jener allegorischen Auslegung des Magna Mater-Kults wird nun offensichtlich durch die zugegebene treffliche Zurechtlegung nicht im geringsten eingeschränkt, im Gegenteil : *longe sunt tamen a vera ratione repulsa* (II 645).

Die nächsten sechs Verse charakterisieren Wesen und räumliche Entfernung der wahren Götter, zu denen die Erde nicht gehört. Erst der *largus sermo*, den V 155 verspricht, wird den Beweis dafür bringen, wie es mit den echten Göttern steht. (Gewisse grundlegende Sachverhalte können, nicht nur in Proömien, vor ihrer lehrmässigen Behandlung vorweggenommen werden). An diese kurze theologische Erklärung schliesst sich nun der entscheidende Satz (652-654) : « Die Erde jedoch existiert zu aller Zeit ohne Bewusstsein ; und nur weil sie über die Grundstoffe zu vielen Dingen verfügt, kann sie vieles auf vielfache Weise ans Licht der Sonne bringen ». Erst nachdem so die Erde jeden Restes von Verehrungswürdigkeit entkleidet ist, erlaubt der Dichter in einem Anhang von sechs Versen (655 ff.) die Bezeichnung der Erde als *deum mater*, nämlich die herkömmliche, und ebenso erlaubt er ähnliche Metonymien, wenn nur der Redende solche Metonymien wirklich als nur λόγω gemeint versteht, nicht als ἐργῷ (= *vera re* 659). Denn damit würde er sich (*animum*, natürlich den eigenen) mit schimpflicher Religion beflecken.¹ Die Praxis des Lucrez entspricht

¹ Entschiedenen Widerspruch verdient die Meinung von P. H. SCHRIJVERS (*op. cit.*, 57 ff.), *vera re sei = a vera ratione*, dies solle, mit *parcat* verbunden statt mit *contingere*, bedeuten « grâce à la vérité objective » und *animum* sei der des Lesers. Alle drei Diagnosen sind sprachlich evident unmöglich. Schwerwiegender ist die weitere Meinung (*ibid.*, 54-56), Lucrez bejahe die mythische Darstellung im Exkurs als Mittel, epikureische Wahrheit dem Volke einleuchtend zu machen (Propagieren durch Sakralisieren, dies sogar dem Honig musicaler Darstellung von I 945 gleichgestellt, *ibid.*, 58 Anm. 8). Aber *a vera ratione repulsa*(645) bezeichnet nicht etwa nur die poetologisch notwendige Distanz zwischen Wahrheit und

dieser seiner Forderung, die ja in ihrem positiven Teile nur der Notwendigkeit des epischen Stils gehorcht. Im 1. Proömium gibt er der epikureischen *voluptas* den Namen *Venus* und sogar im allegorischen Sinn den Beinamen *Aeneadum genetrix*, um stilgemäss in seinem ersten Verse einsetzen zu können¹. Vom Acheron-Mythos im 3. Buche und seiner Beurteilung wird noch zu reden sein.

Die vorliegende Betrachtung des ganzen Exkurses lehrt, dass der Dichter in ihm wie sonst das Falsche darstellt, um von ihm abzuschrecken. Er verlangt einen Leser, der bis zum Ende des Buches die dichterische Rhetorik im Gedächtnis bewahrt, die in der Buchmitte den religiösen Wahn über unsere Erde negativ beschrieben hatte.

Der lange Schlussteil des 3. Buches kämpft mit Formen aus Diatribe und Konsolationsliteratur gegen die Todesfurcht an, die trotz anerkannter Beweise der Sterblichkeit mächtig weiterwirkt. Nur dies Ganze ist als Finale anzusehen. Alle nichtepikureischen Elemente in ihm sind ins Denken Epikurs einbezogen. Der Torheit wird die Einsicht entgegengehalten, dass der Tod uns nichts angeht. Auf diese negative Einsicht kommt alles an, da sie nach der Lehre des Meisters das sterbliche Leben genussreich macht. Denn laut v. 41-93 des Proömiums ist die Todesfurcht Hauptursache der grossen Laster, die das Leben vergiften. Befreien von ihr kann nur *naturaes species ratioque*.

Einkleidung, sondern die schroffste Ablehnung des sakralen Vorgangs, den der Dichter auch nach der ethischen Ausdeutung verabscheut.

¹ Eigentlich allegorisch redet Lucrez in dem Bilde des 1. Proömiums, das Mars in Venus' Armen liegend zeigt. Es soll klarlich ausdrücken, dass nur die epikureisch verstandene *voluptas* dem Kriegsgeist Einhalt gebieten kann, der die römische Gegenwart erfüllt. Dies ist so wenig ein Rückfall in die schlimme *religio* wie die Mythen Platons ein Rückfall in die vom Philosophen abgelehnte mythische Theologie sind. Die Nacherzählung der Fabel vom Sturze Phaethons (V 396-405), die eine falsche kosmologische Theorie, wohl die stoische *ἐκπύρωσις*, veranschaulichen soll, zeugt mehr von stoischer Allegorese als von lucrezischer. Die ironische Ablehnung in V 405 und die dogmatische in 406 sind unüberhörbar. Analoges gilt von II 1154.

Das, was diese bisher lehrte, lässt für den Menschen nur die *mors immortalis* übrig ; mit ihm verstockte Gemüter vertraut zu machen, dienen die Mahnungen und sarkastischen Widerlegungen in den neun Abschnitten des Finale. Das Thema, das für die Ethik fundamental ist, wird hier, in der Mitte des Gedichts, mit viel Abwechslung variiert.

Den Anfang macht der Gedanke (830-864) : alle Schrecken der Geschichte nach unserem Tode berühren uns so wenig wie deren Schrecken vor unserer Geburt. Der Tod macht es sogar gleichgültig, ob man vorher gelebt hat oder nicht¹, « sobald der unsterbliche Tod das sterbliche Leben genommen hat » (869). Am Schluss des Buches wird dieser Hauptgedanke in der Form eingehämmert, dass keiner durch Verlängerung seines Lebens um beliebig viele Menschenalter der *mors aeterna* auch nur das geringste wegnehmen könnte. Die Dauer der Nichtexistenz bleibt dieselbe, ob einer heute stirbt oder vor vielen Jahren gestorben ist. Damit ist negativ ausgedrückt, dass der Sinn der Lebenserfüllung in jedem Falle in der gegebenen Zeitspanne gefunden werden muss, auf deren Länge es gar nicht ankommt. Aber diese positive Mahnung Epikurs auch so positiv zu formulieren, wie wir sie etwa im Katechismus (*Kύριαι δόξαι* 19) lesen, wird vermieden. Es gehört vielmehr zum Stil dieses Finale, die Absurdität des dumpfen Hängens am Leben drastisch zu zeigen. Stets ist der törichte Mensch der Adressat, der sich bei aller äusseren Unsicherheit des Lebens doch immer wieder von der Zukunft, also von aussen eine bessere Befriedigung erwartet. Ihm wird gesagt, was schon die *natura rerum* in der Mitte des Finale gesagt hatte : *nec nova vivendo procuditur ulla voluptas* (1081). Da er das nicht begreifen will, gleicht sein Zustand dem Fass der Danaiden (1084), von

¹ *Differre* 868 fordert eine Doppelfrage, da *differit an* nicht lateinisch scheint. Die von R. Heinze und Bailey angenommene Ergänzung *utrum aliquo* vor elliptischem *an nullo* ist unzumutbar, auch bliebe dann *iam* unverständlich, das zu *differre* in dieser Stellung trotz Bailey nicht gehören kann. Also ist K. Lachmanns *ante ulla* durch S. Brandts *neque* zu ergänzen, *natus* ist überflüssig.

dem nicht lange vorher die Rede war. Man sieht, dass dieser letzte Abschnitt die ethische Kritik, die das Finale bezweckt, zusammenfassend höchst glücklich neu formuliert und die *mors aeterna* mit menschlicher Blindheit wirkungsvoll konfrontiert. Indirekt wird so deutlicher als durch Wiederholung eines positiven Lehrsatzes, woher allein Heilung zu erwarten ist: aus der Bejahung der eigenen Vergänglichkeit. Deren Fehlen ist das eigentliche Unglück des Menschen.

C. Giussani irrite sehr, als er hier nur ungeordnete Zusätze des Dichters sehen und den ursprünglichen Schluss des Buches bei v. 1075 finden wollte¹. Vielmehr weist dieser vorangehende Abschnitt (1053-1075) auf den letzten deutlich voraus. In einer Weise, die wir aus der Satire kennen, beschreibt er unstetes Leben unter einer Belastung der Seele (1054), von der nur das Studium der *natura rerum* befreit. Ihre Lehre wird hier aber nur als Problem so formuliert, dass man die Antwort schon hört, die im letzten Abschnitt ausdrücklich wird. Das Problem ist der auf ewig geltende Zustand, in dem sich für Sterbliche alle nach dem Tode bevorstehende Zeit² befindet. Gemeint ist die ungeheuere Macht der *mors aeterna*, angesichts deren die kurzfristigen Sorgen des Menschen (*unius horae* 1073) belanglos scheinen.

¹ Vernünftiger Widerspruch gegen Giussani in der Saarbrücker Dissertation von T. STORK, *Nil igitur mors est ad nos* (Bonn 1970), 146 ff. Auch sonst trägt sie Gutes zur Interpretation bei.

² *Status* 1074 als Zustand der Menschen (Bailey) ist hier sachlich und stilistisch unmöglich. E. J. KENNEY (ed., *De rerum natura. Book III* (Cambridge 1971)) nimmt Doppelsinn an und hört in *status* auch den rhetorischen Sinn (στάσις). Dagegen spricht *in quo*, das man dann gegen die Stellung zu *temporis* ziehen müsste. — *Manendo* 1075 ist mit Heinze zu halten. *Restat manendo* ist intensivierende Verdoppelung: « steht noch aus, indem sie bevorsteht »; die unbesiegbare Macht der *mors immortalis* ist ausgedrückt. *Manenda* scheint trotz Lambin und Lachmann nicht lateinisch. Ich habe passivische Formen nur vom intransitiven *manere* gefunden. Die transitive Bedeutung « erwarten » ist von *exspectare* nur auf das Aktiv von *manere* übergegangen. Wie es scheint, kann man nicht sagen: *res futurae manentur*.

In der Mitte des dritten Finale steht als längster und gewichtigster Passus die Anklagerede, die die *natura rerum* selbst gegen das normale Verhalten der Menschen hält. Die Form des Lehrgedichts belebt sich durch $\pi\varphi\sigma\omega\pi\omega\pi\alpha$ entgegen einer gewissen griechischen Theorie, die ihm das verbietet.¹ Schon vorher gab der Dichter anderen Personen das Wort, aber törichten, die in Klagen über den Verlust eines Angehörigen oder in Klagen über die Vergänglichkeit ihrer Lebensfreuden ihren Unverstand konventionell zum Ausdruck bringen (894-911; 912-930). Epikurs Physis dagegen redet epikureisch. Doch erfordert die Form der Scheltrede negative Wendungen, aus denen die Mahnung des Meisters herauszuhören ist: geniesse die Lust begrenzter Zeit und ziehe die Qualität der Quantität vor; durch Verlängerung wird nichts gewonnen, *eadem sunt omnia semper* (945). In einer zweiten Rede weist die strenge Anklägerin den Alten zurecht, der immer noch nicht sterben will; das Prinzip der Succession zwingt, Jüngeren Platz zu machen. Dies führt der Dichter in eigener Rede weiter aus und prägt den Satz, der einen vorepikureischen Gemeinplatz in die Sprache römischen Rechts umsetzt: *vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu* (971). Dann wiederholt er den Gedanken des ersten Abschnitts über die $\alpha\pi\alpha\sigma\theta\eta\sigma\alpha$ des Todes. Die Vokabeln *horrible* und *triste* (976) dienen dem Übergang zu den mythischen Höllenstrafen.

Diese Mythen werden verurteilt wie der von der Magna Mater. Doch wird gesagt: solche Qualen gibt es wirklich, wie sie von Tantalus, Tityos, Sisyphus und den Danaiden erzählt werden. Es sind die Qualen der falsch lebenden Menschen. Da sie ihre Todesfurcht nicht als Ursache ihrer Leidenschaften und Leiden durchschauen und ihren Qualen keine Grenze zu setzen wissen (1021), projizieren sie selbst² diese Qualen in eine jenseitige Hölle, um sich dadurch das Leben erst recht

¹ Cf. E. PÖHLMANN, *art. cit.*, 828 f.

² Der Gedanke schon bei Demokrit, *Vorsokr.* 68 B 297, dann vielleicht epikureisch.

zur Hölle zu machen. Was aus Todesfurcht entstand, verstärkt diese Todesfurcht wieder. Betreibt hier nun Lucrez allegorische Auslegung von Mythen, wie vielfach behauptet wird ? Allegorisch deuten heisst doch den Sinn bewahren, den man vom faktischen Inhalt ablöst. Bleibt für Lucrez der Sinn dieser Mythen erhalten, indem er sich im Diesseits verwirklicht ? War es der Wunsch des missionarischen Predigers, der die Herzen reinigen wollte, die Bilder endloser Qual als erzieherische Poesie zur Abschreckung zu verwenden ? Wollte er nicht vielmehr den mythischen Inhalt mitsamt seiner Herkunft, also mitsamt seinem Sinn analytisch beseitigen ? Ist nicht der Tadel deutlich genug, der gegen das Unvermögen gerichtet wird, den Qualen der Seele eine Grenze zu setzen ? Kann das Streben nach einem πεπερασθέντοι der Lebensfreude durch die Ausmalung eines ἀπειρον an Qualen ermutigt werden ? Ich vermute, Lucrez wollte von den ins Diesseits projizierten Höllenstrafen so wenig wissen wie vom Kult der Magna Mater, wenn er ethisch gedeutet ist. Das braucht er deswegen nicht ausdrücklich zu sagen, weil er die Laster, die den Mythen zugrundeliegen, als Folgen der Todesfurcht längst zu seinem Angriffsziel gemacht hat.

Im nächsten Abschnitt lässt der Dichter einmal die Stimme des zur Einsicht gelangenden Menschen ertönen, eine willkommene Abwechslung. Er lässt ihn sein eigenes mittelmässiges Leben an dem grosser Männer messen, die doch alle in den Tod gegangen sind. Wie beschämend käme es da dem Sprecher vor, wenn er sich der Bejahung des Todes entziehen wollte. Auch der zweite Abschnitt (870-887) kämpft wie zwei schon genannte gegen banalen Kummer über das Sterben mit dem Argument der Empfindungslosigkeit des Toten an ; dies ist der verbindende Gesichtspunkt, weil Lucrez auf die *mors immortalis* hinauswill. Es geht hier um die Furcht vor dem Schicksal der eigenen Leiche, die auch Leute peinigt, die nicht an Unsterblichkeit glauben. Ihre Inkonsiquenz wird im unsinnigen Bilde eines Mannes aufgezeigt, der zusieht, wie seine

Leiche von Tieren zerfressen wird. Seit dem Proömium der *Ilias* ist es für antike Menschen die schrecklichste Aussicht, nach dem Tode von Hunden und Vögeln gefressen zu werden. Aber bei normaler Beerdigung, in welcher Form immer, müsste, so argumentiert Lucrez, das Unheil gleich gross und die Furcht nicht geringer, aber auch nicht sinnvoller sein. In der Konsequenz epikureischen Denkens wird es wohl gleichgültig, wie und ob überhaupt eine Leiche beerdigt wird.

Schliesslich ist zu bedenken, dass wir am Ende des 3. Buches in der Mitte des Gedichtes, aber auch in der Mitte seiner Botschaft stehen. Nachdem uns bisher die Vergänglichkeit der *κόσμοι* im Unendlichen und die Vergänglichkeit der Menschenseelen bewiesen ist, wird der alltägliche Mensch mit seinem herkömmlichen Verhalten vor diese Wirklichkeit gestellt. Nun soll er sich ganz mit dem Gefühl der Vergänglichkeit durchdringen und von da aus die allein sinnvolle Lebensführung lernen. Die Form der Belehrung in diesem Finale ergibt sich aus der Notwendigkeit, diesen alltäglichen Menschen aufzuklären und seine Denkgewohnheiten gründlich zu korrigieren. Daher die volkstümlichen Widerlegungen, Mahnungen und Schelten. Siegreich steht über dem Buchschluss die strahlende Wahrheit, zu der diese Art von Belehrung auf den Weg bringen möchte.

Im vierten Finale lesen wir die bitterböse Entwertung der Liebesleidenschaft, die das Leben vergifte und reine, epikureische *voluptas* unmöglich mache. Schuld daran ist das Missverstehen der *simulacra*, die beim Liebesakt eine notwendige Funktion haben, aber nicht Anlass zu unsinnigen Erwartungen geben dürfen, als ob ein Einswerden mit der Person, von der die *simulacra* ausgehen, möglich wäre (*penetrare et abire in corpus corpore toto* 1111). Dies Verlangen ist eine Krankheit der Seele (*aerumna, furor* 1069). Um ihr zu entgehen, muss man die Rolle der *simulacra* in der Liebe auf ihren physischen Zweck beschränken ; damit setzt das Finale ein. Modell für das richtige Verständnis sind die Pollutionen von Pubertierenden, bei denen

simulacra, von beliebigen Körpern kommend, unbewusste Wirkung tun. Es heisst dann (1037): *sollicitatur id nobis, quod diximus ante, / semen*, nämlich beim reifen Manne. Hier muss *id* mit *quod diximus* verbunden werden (der Stellung nach, und weil *id semen* unpassend wäre); der innere Akkusativ ist sicher, und es drängt sich als Ergänzung der fehlenden Silbe *idem* geradezu auf: *eandem sollicitationem sollicitatur*,¹ nämlich wie sie 1030-1036 beschrieben wurde. Stellt man dann noch mit R. Waltz in 1039 den notwendigen Nebensatz her (*cum movet* statt *commovet*), dann leitet der Hauptsatz *ex homine humanum semen ciet una hominis vis* die exakte Begründung für die Parallelität des bewussten erotischen Aktes mit jenen Pollutionen ein. Die Liebesverbindung wird auf einen physiologischen Vorgang reduziert, der nicht mit der Leidenschaft des Gemüts verbunden werden darf, die krank macht, indem sie den unerfüllbaren Wunsch der Befriedigung durch die geliebte Person nährt. Nur die leidenschaftslose Befriedigung des Triebs, sei es auch bei der *Venus vulgivaga*, gewährt gesunde *voluptas*. Die epikureische Lebensfreude verträgt sich also nicht mit Liebe im Sinne der Neoteriker, gegen deren Auffassungen und Lebensweise denn auch eine sarkastische Polemik geführt wird; auch sie bedient sich satirischer und diatribenhafter Redeweise. Dann werden noch falsche Vorstellungen über Vererbung und Kinderlosigkeit durch physiologische Erklärung zurechtgerückt. Die Schlussverse des Buches geben in humorvollem Tone dem ehelichen Zusammenleben einen besseren Ersatz für das ihm geraubte ἐρωτικὸν πάθος in Gestalt der Gewöhnung und ruhigen Zuneigung. Sollten uns nicht die Worte *consuetudo concinnat*

¹ Eine Lücke nach 1037 (Giussani, K. Müller) erkenne ich nicht an. Ich habe die *editio princeps Brixiensis* und die drei folgenden italienischen Ausgaben auf meiner Seite, die laut H. A. J. Munro schon *idem* hatten. Die evidente Besserung von R. WALTZ steht in *REL* 29 (1951), 193. In v. 1058 nehme ich Th. Creechs Emendation auf: *hinc autemst numen amoris*. Die Weihe durch eine göttliche Macht ist vernichtet. Übrigens ist auf den Liebeswahn das anwendbar, was Epikur (*Ep. ad Hdt.* 50 f.) über Verfälschung von Sinnesdaten durch ein προσδοξάζουν sagt.

amorem (1283) auf den Gedanken bringen, die so verstandene eheliche Verbundenheit mit der epikureischen Freundschaft gleichzusetzen, da doch Epikureer bei Cicero (*Fin.* I 20, 69) das *consuetudine adamare* gerade ein Charakteristikum der Freundschaft nennen? Frauen waren im Kepos von der φιλία, dem wichtigsten Wege zur Glückseligkeit, nicht ausgeschlossen. Und dass bei solcher Auffassung dem falschen Versuch des Einswerdens das wahre, philosophische Einswerden mit dem Meister und mit den Göttern, das doch die Freundschaft ausmacht, entgegengestellt wäre, würde gut zu der hier versuchten Interpretation der Finalia passen. Es würde auch die Vermutung unterstützen, die sich ohnehin nahelegt, Lucrez habe den leeren Platz des 4. Proömiums, der für uns von fremder Hand mit Versen aus Buch I, einer unmöglichen Iteration, ausgefüllt ist, einem Hymnus auf die Freundschaft oder auf Epikur als ihren Stifter zugeschrieben. Es wäre verwunderlich, wenn sie im vollendeten Gedicht nicht verherrlicht würde. Es ist doch einem Freunde mit Emphase gewidmet. Die inhaltliche Verbindung aber, die wir zwischen dem Ende des 3. Buches und dem 4. Proömium fordern müssten, würde sehr glücklich die sein: der von der Todesfurcht Befreite braucht vor allem die Freundschaft, um den Weg zur Glückseligkeit zu finden (*Kύριαι δόξαι* 27). Über das 4. Buch aber, das mit dem Thema *simulacra* ausgefüllt ist, würde sich der Bogen spannen von den heilbringenden *simulacra* von Göttern zu den oft unheilbringenden *simulacra* von schönen Körpern.

Die Kulturgeschichte im umfangreichen 5. Finale arbeitet die Antinomie zwischen Fortschritt und Glück heraus. Wer im letzten Vers des Buches *artibus ad summum donec venere cacumen* (1457) einen optimistischen Ausklang hört, hat den Dichter nicht verstanden¹, der einen irrgigen Glauben an den höchsten

¹ Mit der Diagnose von P. GIUFFRIDA, « Il finale (vv. 1440-1457) del V libro di Lucrezio », in *Epicurea in memoriam H. Bignone* (Genova 1959), 129-165, komme ich im wesentlichen überein; er behandelt nur vv. 1440-1457.

Gipfel meint. Kurz vorher (1430-1435) hatte er die Diagnose gestellt, dass die Menschen das Mass des Besitzes und der wahren Freude nicht kennen, sondern in nichtigen Sorgen und mit schuldhafter Übersteigerung der Lebensansprüche unselig leben und die Schrecken des Krieges mehren. Schon das Proömium hatte die Errungenschaften von Brot und Wein wie von Sicherheit vor Bestien stark abgewertet gegenüber der Reinigung der Herzen durch Epikur. Genau so verkündet das eng an den Ausgang von V anschliessende Proömium VI, dass Ackerbau und Poliskultur, die Athen verdankt werden, den Grunddefekt des Menschen nicht verdecken konnten, und dass erst der Athener Epikur das *summum bonum* als Norm aufrichtete, die zur Heilung führen kann.

Dass die drei kurzen Abschnitte, die nach jener Diagnose das 5. Buch abschliessen, die Fragwürdigkeit des Fortschritts ausdrücken, darf man nicht verkennen. Zuerst heisst es (1436-1439), Sonne und Mond hätten die Menschen über die Ordnung des Jahres und des kosmischen Geschehens belehrt. Dies ist eine legitime neue Einsicht, doch von Wert nur, solange die Bewegungen von Sonne und Mond im Rahmen der *natura gubernans* (V 77) epikureisch verstanden und nicht als Bewegungen ihres eigenen oder göttlichen Willens missdeutet werden. Vor dieser Gefahr hatte der Syllabus (78-81) gewarnt; auch gehörten die Bewegungen am Himmel in v. 1204-1214 zu den Hauptursachen des Weiterlebens der *religio*. Ein zweiter Fall ambivalenten Fortschritts folgt (1440-1447): die Schrift und in ihrem Gefolge die Dichtung entstanden spät, nach Stadtkultur, Seefahrt und internationalen Verbindungen. (Dreimal muss dem *cum coepere* 1444 *iam* vorausgehen, also ist Lachmanns *iam* für *tum* 1442 sicher.) Infolge ihrer späten Entstehung kennt die Dichtung, also das Epos und die von ihm abhängigen Gattungen, die Wahrheit über die Frühzeit des Menschen nicht, sondern bietet uns Mythen an, die wir als wahr ansehen sollen. Die völlige Ablehnung dieser alten Dichtung wird hier unüberhörbar ausgesprochen, in Übereinstimmung mit Epikur.

Auch die zehn Schlussverse des Buches sagen mehr aus, als es auf den ersten Blick scheint. Sie sind gewiss eine stichwortartige Zusammenfassung der behandelten Themen mit geringen Zusätzen. Aber darüber hinaus nennen sie *usus et impigrae mentis experientia* als die Motoren, die von Anfang an bis heute, gleichzeitig wirkend (*simul*, nicht in Phasen, wie Bailey meint), die Entwicklung der Kultur vorantreiben, die also ein Naturprozess ist wie andere solche und gleich ihnen hinzunehmen ist. Menschen mussten in Anpassung an eine gnadenlose Wirklichkeit einen solchen Prozess vorantreiben, denn: *alid ex alio clarescere corde videbant*. Das bedeutet einmal die Konsequenz im Prozess. Aber diese Wendung klingt erstaunlich gleich wie die für die innere Folgerichtigkeit epikureischer Naturbetrachtung verwendete: *namque alid ex alio clarescit* (I 1115), nur dass dort, am Schluss des 1. Buches, der konsequente Weg zur Einsicht in die *ultima naturai* führte. Hier dagegen sehen die Menschen (*videbant*) das Licht des Fortschritts, der sie aber nur für die *artes* auf den Gipfel führt. Das ist etwas Beschränktes und Ambivalentes; damit wird gewiss der Fortschrittsglaube relativiert, um nicht zu sagen als Wahn erklärt gemessen an der $\varepsilon\bar{\nu}\delta\alpha\mu\bar{\nu}\alpha$. Dazu stimmt, dass eine freudige Bejahung des Fortschritts in der vorangehenden Kulturgeschichte nirgends zu finden ist. Die einzeln Phasen von deren Entwicklung unterscheiden sich nicht durch $\varepsilon\bar{\nu}\delta\alpha\mu\bar{\nu}\alpha$. Die verfeinerte musikalische Technik späterer Zeit erhöhte keineswegs die Freude, die primitive Waldbewohner an der frisch entdeckten einfachen Musik empfanden (1379-1411). $\varepsilon\bar{\nu}\delta\alpha\mu\bar{\nu}\alpha$ ist nicht an Zeit und Entwicklungsstufe gebunden. Was als wertvoll und begehrenswert gilt, wechselt mit der Zeit, so Erz und Gold (1273-1280), aber das ist nur ein Beispiel. Tierfelle und Purpurgewänder dienen derselben Notdurft; aber die Schuld, die der Mensch im Kampf um Bekleidung auf sich zieht, wird um so grösser, je üppiger und überflüssiger der Luxus ist (1418-1429). So kann Fortschritt Unheil bringen. Am deutlichsten zeigt das die verbesserte

Kriegstechnik, die deswegen so ausführlich behandelt wird (1297-1340). Wer die militärische Verwendung wilder Tiere erfand, musste erleben, dass diese die eigenen Reihen verheerten.

Dieser Sinn der lucrezischen Kulturgeschichte wird auch durch die Beobachtung ihrer Komposition bestätigt. In ihrer Mitte steht der zweigeteilte Abschnitt über die Religion. Zuerst wird ihre Entstehung erzählt (1161-1197), dann (1204-1240) erklärt, wieso sie auch nach Epikur ihre unverminderte Macht über die Gemüter behielt. Diese beiden Stücke, fast gleich lang, rahmen ein kurzes Zwischenstück (1198-1203) ein, das einzige vom Dichter verfasste Fragment¹ des versprochenen (V 155) *lagus sermo* über die wahren Götter. Dies dreiteilige Ganze ist nun nochmals eingerahmt von den beiden Teilen der allgemeinen Kulturgeschichte. Wenn wir deren zweiten Teil lesen, wissen wir, dass die falsche *religio* weiterlebt und zugleich mit ihr, wie könnte es anders sein in unerleuchteten Seelen, *timor* und *cupido*, deren Wirkung oft genug hervorgehoben wird, besonders in der negativen Diagnose über die Menschen, die den drei Schlussbemerkungen vorangeht. Kann angesichts solcher Komposition zweifelhaft bleiben, dass der höchste Gipfel der *artes* im letzten Vers des Buches nur für verblendete Anhänger des jeweils Neuesten (oder für gewisse Denker, die mit einer sinnhaften Geschichte rechnen) einen rein positiven Wert haben kann, dass also der Dichter auch hier menschliche Verblendung im Licht epikureischer Ethik beschreibt?

Es wäre merkwürdig, wenn das 6. Finale einen völlig verschiedenen Sinn hätte als die anderen. Doch scheint es schwierig, an der Beschreibung der athenischen Pest, wo man nur Dunkelheit sieht, eine Konfrontation von Dunkelheit und Licht zu bemerken. So haben manche, z. B. Giussani, diesen Schluss für völlig unepikureisch erklärt; und P. Boyancé (*Lucrece*

¹ S. G. MÜLLER, « Die fehlende Theologie im Lucreztext », in *Monumentum Chiloniense. Festschrift E. Burck* (Amsterdam 1975), 277-295.

et l'épicurisme (Paris 1963), 285-287) spricht der Pestbeschreibung als einem rein literarischen Exkurs jede Beziehung auf das philosophische Thema des Gedichts ab. Wie unwahrscheinlich! Auch E. Bignones Vermutung, hinter diese Beschreibung habe Lucrez die fehlende Theologie stellen wollen, ist unglaublich. Der Rahmen, den die Inhaltsangabe des Proömiums zieht, durfte nicht überschritten werden; auch ist die Kulturgeschichte im 5. Buche ein viel besserer Platz für die Theologie. Ich meine also, die Pestbeschreibung sei der gewollte Abschluss des Gedichtes und dürfe nur epikureisch verstanden werden, und das in einem doppelten Sinne: erstens als Beispiel für die *motus exitiales* in der Welt, für die das Menschenleben bedeutungslos ist, also als Gegenbild zum Bild wonnig gedeihenden Lebens im 1. Proömium, zweitens als Extremfall menschlicher Hilflosigkeit vor extremem Unheil, also als Gegenbild zur epikureischen Seelenruhe. Diese Beschreibung verlässt nicht den Lehrzusammenhang des Gedichts, sondern zeigt, wie die *natura rerum* ihr Spiel treibt, diesmal nicht Leben fördernd, sondern Leben sinnlos zerstörend. Das ist gut epikureisch gesehen. Die Kontraposition zwischen Anfang und Ende des gesamten Gedichts ist von vielen Beurteilern als grossartiger Kunstgriff des Dichters empfunden worden. Auch den zweiten Sinn dieses Finale vermittelt uns die Komposition; es ist geboten, sich wieder durch die Beziehung zwischen Proömium und Finale leiten zu lassen. Nicht zufällig fügt Lucrez im Epikurpreis des 6. Proömiums den beiden Verdiensten des Meisters, Reinigung der Herzen von *timor* und *cupido* und Verkündung des *summum bonum*, noch ein drittes hinzu, das für die aussergewöhnlichen Phänomene am Himmel und auf Erden, Gegenstand des Buches, passend formuliert ist, am passendsten aber für die Pest. Es heisst da (29-32): Er zeigte, « durch welchen Zufall¹ oder Gewalt der

¹ J. WOLTJER hat (in *Jahrb. f. Class. Philol.* 125 (1882), 471) gesehen, dass in v. 29 *quid* durch *quod*, in v. 30 *quod* durch *quo id* zu ersetzen ist; der Relativsatz geht wie V 56 f. dem Fragesatz voraus. *Quodque* ist in v. 29 *quodve* vorzuziehen.

Natur, weil sie es so gewollt hat, alles Unheil, das es im sterblichen Leben überall gibt, zustande kommt und sich wahllos verbreitet, und » (er zeigte auch), « aus welchen Verteidigungspositionen man einem jeden solchen Unheil begegnen müsse ». Das ist vor allem im Hinblick auf dasjenige Unheil formuliert, das als letztes im 6. Buch und als unvergleichlich brutalstes naturwissenschaftlich zu erklären sein wird. Mit furchtlosem Herzen unter Bewahrung des *summum bonum* sollte gerade ein solches als extremer Probefall bestanden werden. Bei allen vorher behandelten Feindseligkeiten der Natur ist das ja wesentlich einfacher. An die so gemeinte Verteidigungsposition (*portae*) muss besonders der verstehende Leser der Pest schilderung denken. Die Erkenntnis der zweckfreien Majestät der *natura rerum*, die göttlichen Wonneschauer einflösst, bedeutet doch für Epikur den Seelenfrieden ; dieser wäre das Verteidigungstor, aus dem man auch ärgster Not entgegentreten könnte. So bekämpfte er stärkste körperliche Schmerzen mit der Freude, die ihm die Erinnerung an früher geführte Gespräche mit Idomeneus gewährte (Fr. 138 Usener). Er war fähig zu sagen, selbst die Folter würde dem Weisen die *εὐδαιμονία* nicht rauben, auch wenn er stöhnen müsste (Fr. 601 Us.). Lucrez wünscht sich, die *fortuna gubernans* möge es ihm ersparen, den Untergang unserer Welt, der sicher bevorsteht, miterleben zu müssen (V 107). Damit sagt er nicht dem Ideal ab, *pacata posse omnia mente tueri* (V 1203) ; die Kraft dazu ist die wahre *pietas*, die befähigt, wie ein Gott unter Menschen zu leben, wie es Epikurs *Brief an Menoikeus* im letzten Satz ausdrückt. Eine ethische Belehrung dieser Art konnte Lucrez dem Unglück der Athener vom Jahre 430 nicht entgegenstellen und sie kritisieren, dass sie keine Epikureer vor Epikur waren. Ausserdem würde eine solche Belehrung die andere Absicht der Pestbeschreibung, Gegenbild zur Lebenswonne zu sein, durchkreuzen. Die Bilder stünden sich nicht mehr rein gegenüber. Aus demselben Grunde ist ja die naturwissenschaftliche Erklärung für Pestilenz generell vorweggenommen, ehe von

der athenischen erzählt wird. Es gibt also klare Gründe, warum das Positive, die epikureische Wahrheit, die viele Interpreten gern ergänzen möchten, hier auf keinen Fall explizit erscheinen kann. Der Dichter erwartet vom Leser, dass er sich nicht nur an den bedeutungsvollen Hinweis im Epikurpreis des 6. Proömiums hält, sondern an alles, was er über die wahre Philosophie im gesamten Gedicht gelernt hat, um so gelenkt die Erzählung vom athenischen Unheil in das richtige Licht zu stellen. Diese Erzählung unterscheidet sich von der thukydideischen vor allem dadurch, dass sie das damals Geschehene als Paradigma für etwas nimmt, was die *natura rerum* den Menschen jederzeit wieder antun könnte an sinnloser Vernichtung. Die kollektive Hilflosigkeit würde heute und in Zukunft dieselbe sein wie damals, ausgenommen die erleuchteten Seelen, die im Geist des Meisters individuell dem Verderben gelassen ins Auge sehen könnten. An den Athenern von damals wird uns also das nichtphilosophische Reagieren gezeigt, das Fehlen von seelischem Widerstand soll spürbar werden. Die Amplifikation, der die sachlich unpathetischen Mitteilungen des Thukydides durch den dichterischen Rhetor unterworfen werden, hebt zweierlei hervor und veranschaulicht es, die rücksichtslose Grausamkeit der Pest und die dumpfe Ratlosigkeit der Menschen. Dumpf ist auch die Sucht, am Leben festzuhalten, selbst wenn Hände, Füsse oder Augen verloren gegangen sind (VI 1210 f.). Bei Lucrez anders als bei Thukydides soll eine absurde Konsequenz aufgezeigt werden, wo die philosophische Heiterkeit am Platze gewesen wäre, die der Pest ihr Werk gelassen erlaubt hätte, das man nicht hindern konnte. Die Religion wird ganz ausgeschaltet, aber nicht durch Aufklärung überwunden, nur ratlos beiseitegeschoben, weil sie nicht helfen kann. So erübrigts sich eine antitheologische Polemik des Dichters, die auch stilistisch nicht ins Bild gepasst hätte. Der geheiligte Ritus der Bestattung wird undurchführbar, wo sich in den Tempeln die Leichen stapeln; er wird durch ein behelfsmässiges Verfahren ersetzt. Aber da muss man für die Leichen seiner Angehörigen

Platz auf fremden Scheiterhaufen erkämpfen ; statt die Leichen liegen zu lassen, lässt man sich in eine inhumane Rauferei ein. Dies Bild, mit dem das Gedicht schliesst, ersetzt ein negatives Urteil analog jenem *nec tenet*, mit dem der Dichter am Schluss des 2. Buches (II 1173) aus Anlass des Weltuntergangs die Torheit des frommen Winzers verurteilt¹.

Dies sind die Gründe, warum ich daran festhalte, dass der vorliegende Schluss des 6. Buches der vom Dichter gewollte ist, und warum ich in ihm nicht das unbedeutendste Zeugnis seiner Genialität sehe. Die beziehungstiftende Anordnung der Teile des Gedichts, die man bei der Betrachtung der Finalia bemerk't, ist auch sonst nirgends von Vorlagen abhängig, sondern Lucrezens eigene Leistung. Abschliessend zusammenfassende Bemerkungen, wie sie Fachbücher in Prosa oder hellenistische Lehrgedichte oder auch Epikurs *Briefe* zeigen, sind nicht gleichwertig diesen kunstvollen Gebilden, in denen Lucrez das Falsche so darstellt, dass das Wahre deutlich hindurchscheint.

¹ Es geht um falsches Verhalten gegenüber einer von aussen kommenden Katastrophe. Deshalb kann diese Schilderung nicht gleichzeitig « symbole du désordre moral » in der römischen Gesellschaft der Zeit sein, wie P. H. SCHRIJVERS, *op. cit.*, 312-325 vorschlägt. Vorausging mit etwas unklaren, halbherzigen Formulierungen H. S. COMMAGER, « Lucretius' Interpretation of the Plague », in *HSCPb* 62 (1957), 105-118.

DISCUSSION

M. Schmid: Wenn ich das Wort ergreife, so nur um zu begründen, warum ich als jemand, der von Herrn Müllers Lukrez-Arbeiten viel gelernt hat und der auch in der soeben entwickelten Betrachtungsweise allerhand Bedenkenswertes findet, doch dem errichteten Gedankengebäude nicht im Vollsinne zustimmen kann ; der Grund : über den Schluss des VI. Buches denke ich anders als Herr Müller ; dass das, was am Schluss dieses Buches und damit des Gesamtwerkes (VI 1280-1286) steht, der vom Dichter so gewollte Schluss ist und man darin sogar eine besondere Pointe zu sehen hat, vermag ich mir nicht zu eigen zu machen. Ich lege dabei Wert auf die Feststellung, dass dieses mein Geständnis nicht unbedingt eine Zustimmung zu der von Herrn Müller in seinem Vortrag abgelehnten Hypothese Bignones über das Finale des Gesamtwerkes bedeutet. Es gibt in bestimmten Fällen eben Grenzen des Wissbaren, die man als solche nicht überschreiten sollte.

M. Müller: Wenn der vorliegende Schluss nicht von Lukrez gewollt ist, dann muss entweder am Bilde der Pest etwas fehlen (ich wüsste aber nicht, was das sein sollte), oder man muss sich etwas ganz anderes vorstellen, das folgen und das Buch abschliessen sollte. Der Katalog der Phänomene, die im Proömium als Thema angekündigt werden, scheint aber erschöpft; und mit der Pest scheint eine Culmination erreicht. Die bezeichnete Thematik darf nicht überschritten werden. Als dritte Möglichkeit bleibt natürlich Agnostizismus des Interpreten ; nur verstehet ich nicht wieso Sie das Bild von Irrtum und Torheit der Menschen das an fünf Buchschlüssen erscheint, beim sechsten unbefriedigend finden.

M. Gigon: Ich habe nur zu zwei Punkten Fragen und Bedenken anzubringen. Zunächst zum vielbehandelten Exkurs über die *Magna*

Mater. Hier wird man den « positiven » und den « negativen » Aspekt scharf zu unterscheiden haben. Die Metapher *terra mater* erscheint bei Lukrez bekanntlich mehrfach. Sie bezeichnet eine echte Analogie im Sinne von Herrn Schrijvers : bestimmte Funktionen der Erde sind anhand der Funktion der Mutter im biologischen Bereich herauszuarbeiten und zu umgrenzen. Dass umgekehrt die barbarisch wilden Züge des Kultes, auch wenn sie durch eine (stoische ?) allegorische Deutung begreifbar gemacht werden können, entschieden abgelehnt werden, ist klar. Dass endlich Beziehungen zu Ennius bestehen können, habe ich schon gesagt.

Zweitens muss ich auf V 1436-1457 zurückkommen und mit M. Furley betonen, dass diese Übersicht über die Kulturleistungen durchaus deskriptiv-neutral gehalten ist. Das gilt vor allem für den Abschnitt V 1442-1447. Die Abfolge ist klar : Den Anfang machen grosse spekulative Ereignisse wie die Argonautenfahrt oder der Troische Krieg, dann kommen die Dichter, die eben diese Ereignisse besingen ; diese dichterische Leistung wiederum setzt die Erfindung der Schrift voraus ; denn nur die Schrift gestattet es, in Spuren die Erinnerung an vergangenes Geschehen festzuhalten. Ich halte es für notwendig, die Verse V 1445-1447 ganz auf die Erfindung der Schrift zu beziehen. Es ist die *ratio*, die der Vernunft der Menschen verdankte Erfindung, die uns auch heute (*monstrat*) Spuren des Vergangenen erkennen lässt. Von einer Entwertung der Dichtung ist keine Rede.

M. Müller: 1) Das Wesentliche am *Magna Mater*-Abschnitt scheint mir das Negative. Was bleibt positiv übrig ? Nur die aus Gründen dichterischen Stils zugelassene Metonymie « Mutter der Götter », II 659 ; es steht nicht einmal da « unsere Mutter » wie II 598 f., so wenig kommt es hier darauf an, d.h. die sogenannte Analogie ist dem Lukrez an dieser Stelle nicht wichtig. Die Entgöttlichung der Erde durch Physiologie, die Warnung vor Befleckung des Geistes durch *religio* (II 659 ; 680) ist allein das, was hier intendiert wird.

2) Das *propterea* in V 1446 kann ich nur auf den gesamten Gedanken 1440-1445 beziehen : die späte Entstehung der Dichtung, d.h. des Epos, hat schwere Irrtümer über die *res gestae* zur Folge, die wir durch unsere *ratio* und ihre Rekonstruktionen korrigieren müssen. Die Schrift als Voraussetzung der Dichtung erscheint in V 1445 nur in einem angehängten Sätzchen, das nicht den Weitergang des Gedankens bestimmt. Der «deskriktivneutrale» Charakter der Übersicht über den Fortschritt (ab 1436) wird, wie nicht vergessen werden darf, gleichzeitig relativiert ; er bleibt unter dem Verdikt (1430-1435) über die stets anhaltende Torheit der Menschen, die mit dem Fortschritt sich steigernde Folgen hat.

M. Furley: It is perhaps worth adding that the subject matter of the finale of Book I is certainly out of place in the consecutive exposition of Lucretius' argument — it depends on certain ideas that are not set out until Book II. This tells us something about the composition of Lucretius' poem : he certainly felt the need for some important theme—a theme that would warrant a heightened poetic tone—at the end of a book.

On the structure of Book V, there are still wide differences of opinion between M. Müller and me. For the reasons set out in my paper, I do not believe there is any gap in our text between 1203 and 1204, and I think the argument can be reinforced. It is virtually impossible that *oppressa* in 1207 should be taken with *cura* (as Robin takes it), instead of with *pectorā*. That would be contrary to Epicurean psychology. It could only mean that this anxiety (that the gods make the stars go round) was hitherto repressed by other anxieties. But there is ample evidence in both Epicurus and Lucretius that they held the eminently sensible view that one anxiety generates another. This is the message of Κύριαι δόξαι 12 : if one remains anxious about *any* feature of the natural world, then *no* pleasure is untainted. It is also quite clearly the message of the simile of the dirty pitcher in Lucretius VI 17 ff. And other texts could be cited.

But if *aliis oppressa malis* must be taken with *pectorā*, then it is clearly contrasted with *pacata* (or *placata*) *mente* in 1203. And that

makes the assumption of a lacuna between 1203 and 1204 virtually impossible.

With regard to the end of the book, I think M. Müller is in agreement with me that V 1436-1457 constitutes a non-moral ending. I should like to emphasize again what is meant by this. To say that progress in technology does not lead, of itself, to happiness is not to say that it does lead to misery : Lucretius makes up his mind about each case on its merits. The discovery of gold led to harm (V 1275 with 1113 ff.), the discovery of horticulture led to pleasure (V 1361-1378).

M. Müller : 1) Die Einführung des nach Raum und Stoff unendlichen Alls im Finale von Buch I schafft die Voraussetzung für die Bewegungslehre in Buch II. Dass der gehobene poetische Ton für den Buchschluss erstreb't und passend ist, behaupte ich auch. Die Widerlegung des begrenzten aristotelischen Kosmos kann ich nach dem Beweis der Unendlichkeit noch vor der Kinetik im Unendlichen nicht *out of place* finden.

2) Ich komme nicht über die Skrupel hinweg, die mir das unmögliche Bild einer *cura* erweckt, die ihr Haupt *in pectora* erhebt. Ferner macht die Doppelung *expergefactum* — *erigere* deutlich, dass die *cura* bisher zugedeckt war, tagsüber und in den Sorgen des täglichen Lebens. — Ferner möchte ich insistieren : *nam* in V 1204 begründet keineswegs den Gedanken von V 1198-1203, sondern den hier fehlenden Gedanken : die falsche Religion setzt sich immer wieder durch gegen die echte *pietas*. Auch 1198 *nec pietas ullast* hat keinen Anschluss nach rückwärts. Diese beiden Defekte dürfen keinesfalls geleugnet werden.

3) Ob ein technischer Fortschritt ein Glück oder ein Unglück ist, hängt nicht von ihm selbst, sondern nur vom Zustand des Gemüts ab. Das gilt prinzipiell. Es gibt wenig's, was nicht sinnvoll verwendet, nichts, was nicht missbraucht werden kann.

M. Schrijvers : 1) A la fin de son aperçu sur l'épicurisme grec, publié dans les *Actes du VIII^e Congrès Budé*, en 1969, O. R. Bloch a

esquissé deux positions opposées : faut-il donner la priorité au côté éthique de l'épicurisme ou à son côté scientifique ? Sans doute la physique est-elle, pour les Epicuriens, subordonnée à l'éthique : mais, de cela on ne saurait déduire qu'il faille lire partout, entre les lignes des finales du *De rerum natura*, un message éthique ! Les études de W. Spoerri, Th. Cole, K. Thraede n'ont-elles pas mis en lumière les traditions scientifiques qui se trouvent à la base du finale du chant V ? La curiosité scientifique de Lucrèce se manifeste aussi dans les grands passages techniques du finale du chant IV. Quant à la description de la peste, au chant VI, elle est également riche de notations scientifiques sur les épidémies en général et d'emprunts faits au corpus hippocratique. Signalons enfin les rapports qui, sur le plan méthodologique, ont existé entre l'épicurisme et l'école médicale des empiriques, si bien que le principe empirique de l'*historia* peut avoir été un des facteurs qui ont inspiré la traduction de Lucrèce.

2) Vous avez mis la digression sur la *Magna Mater* en rapport avec le final du chant II, et à propos des vers II 644-645 vous avez parlé d'une « harte Zurückweisung der Mutter Erde ». La formule est à mon avis trop large : ce n'est pas la conception de la terre-mère que combat Lucrèce, mais celle de la terre considérée comme une déesse. La même objection s'applique à votre interprétation du vers II 652, selon laquelle Lucrèce n'attribue à la terre « keine Ehrwürdigkeit », terme assez équivoque. *Carere sensu* implique, pour la théorie épicurienne, qu'on ne saurait tenir la terre pour un être divin, puisqu'elle n'est pas un ζῷον. Comme il existe une grande coupure au vers II 1023 (991-1022 constituant une sorte de finale, suivi d'une introduction assez longue, 1023-1044), je suis plutôt enclin à mettre en rapport la digression II 600-660 et les descriptions élogieuses de la *mater terra* aux chants I et II (jusqu'au vers 1023).

M. Müller : 1) Wissenschaftliche Interessen des Lucrez leugne ich prinzipiell nicht, nur scheint mit der ethisch-missionarische Zweck in den Finalia überwältigend stark hervorzutreten und die

Komposition zu bestimmen. Die Pest in Athen wird so beschrieben, dass ein Bild des Grauens und der Hilflosigkeit entsteht ; das Wissenschaftliche ist in V 1090-1137 vorweggenommen, um die Funktion jenes Bildes davon zu entlasten.

2) Der Schnitt bei II 1023, wo das Finale beginnt, nicht bei 991, hindert nicht die übergreifende Beziehung des Buchabschlusses zur Buchmitte. « Mutter Erde » ist nach II 658 ff. nur Metonymie, nicht anders als Venus für Lebenswonne, Mars für Krieg verwendet wird.

M. Kleve : Lukrezens Angriff auf die Liebe Ende des IV. Buches ist nicht gegen den platonischen Eros gerichtet, sondern ist als eine Warnung gegen das Verhältnis des gewöhnlichen Menschen der Liebe gegenüber zu verstehen.

In Lukrezens Idee, dass das Alte dem Jungen weichen muss, eine Inkonssequenz zu sehen, weil dieser Gedanke nur zur Vorstellung eines begrenzten Kosmos passt, scheint mir nicht glücklich. Es ist unwahrscheinlich, dass Lukrez in einem so zentralen Lehrstück unbedenklich eklektisch vorgegangen sein soll. Der Gedanke ist empirisch fundiert, und das Verhältnis muss auch epikureisch gesehen innerhalb einer Welt seine Gültigkeit haben. Wir müssen uns hüten, den Epikureern Inkonssequenzen zuzuschreiben, bevor wir alle Auswege ihres eigenen Systems ausgeschöpft haben.

M. Müller : 1) Sicher ist die Verliebtheit des gewöhnlichen Menschen Ziel der Kritik, aber noch darüber hinaus grundsätzlich Wert und Sinn persönlicher Liebesbeziehung, die Platon metaphysisch als Eros deutet.

2) Nur wenn man an unseren Kosmos allein denkt, dessen Stoffmenge endlich bleibt, kann man so argumentieren, wie wir es V 963-968 lesen.

M. Alfonsi : Si conferma la concezione complessa dell'amore-amicitia, foedus amicitiae di Catullo e degli elegiaci : dove la componente epicurea si combina con elemento tradizionale romano, e con la

teofrastea concezione dell'*amicitia* espressa nel *De amicitia* ciceroniano. Il sottoscritto non può che aver piacere di trovare confermato quanto da lui già espresso anni fa nei *Poetae novi* e in altri lavori, che cioè le amare ironie lucreziane contro il ζῆν ἀσώτως degli innamorati si riferiscano alle sdolcature grecizzanti — almeno così giudicate da Lucrezio — di Levio e dei νεότεροι (analogamente a spunti analoghi delle *Menippe* varroniane, particolarmente la satira *Papia Papae περὶ ἐγκωμίων*): pur se non credo a una troppo rigida contrapposizione di Lucrezio ai *cantores Euphorionis*.

Interessanti le novità sui cosiddetti epiloghi: e se si riconosce giusto il richiamo a considerarli più intimamente inerenti al complesso dell'opera (specialmente per il V libro), si rimane perplessi a negarne la realtà, riconosciuta anche dalle imitazioni strutturali della poesia didattica successiva come le *Georgiche*.

M. Spoerri: Ich habe noch eine Frage zu V 1452 an Herrn Müller. Wenn ich mich recht entsinne, verstehen Sie hier *usus* nicht als Prinzip der Erfahrung (ἐμπειρία, χρῆσις, πεῖρα), sondern in der Bedeutung von *χρεία* « Not(lage) », « Bedürfnis » (auch *χρεία* ist bekanntlich ambivalent). Wie begründen Sie diese Ihre Auffassung der Stelle?

M. Müller: Grundgedanke der Kulturgeschichte ist, dass die Not in einer nicht für ihn gemachten Welt den Menschen treibt, durch Erfahrung sich anzupassen. Es darf neben *experientia mentis* der andere Faktor der Notdurft nicht fehlen. *Simul* beweist, dass zwei getrennte Dinge verbunden werden.

M. Spoerri: Ja, *simul*, das *usus* und *experientia (impigrae mentis)* verbindet, ist nur möglich, wenn die beiden Begriffe Verschiedenes bezeichnen. Ihre Erklärung der Stelle erfüllt diese Bedingung. Trotzdem bleiben Bedenken. Im Gegensatz zu der besonders in deutschsprachigen Arbeiten verbreiteten Auffassung, wonach *usus* als kulturschaffender Faktor in erster Linie gr. *χρεία* im Sinne von « Not », « Bedürfnis », « Mangel » usw. entspricht, habe

ich seinerzeit in meiner Studie *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Basel 1959), 145; 147 Anm. 22, darauf hingewiesen, dass *usus* auch das empirische Moment (Gebrauch ; Nutzen ; Praxis ; Betätigungsweisen und Praktiken, zu denen der Mensch sich veranlasst sieht ; usw.) zum Ausdruck bringen kann. Dieser Ansatz wurde weiter ausgebaut von Kl. Thraede (in *RAC* 5 (1962), 1216 ; in *RhM* 105 (1962), 167 f. mit Anm. 28) und H.-R. Hollerbach (*Zur Bedeutung des Wortes χρεῖα* (Diss. Köln 1964)), die auch die Ambivalenz von *χρεῖα* ins rechte Licht rückten und gar schliessen zu können glaubten, dass nur an relativ wenigen Stellen *χρεῖα* im Sinne von ἔνδεια verstanden werden darf. Nach Meinung von A. Dihle (in *Entretiens Hardt* 8 (1962), 212 Anm. 1) besitzt *χρεῖα* in Texten aus der hellenistischen Kulturentstehungslehre sogar « immer die Bedeutung *usus* », « nie die Bedeutung *egestas* » ; hier scheint also nicht einmal die Ambivalenz von *usus* anerkannt zu werden. Wie dem nun auch sei, ich frage mich ernstlich, ob nicht doch an unserer Lukrezstelle *usus* « Praxis », « Gebrauch » bedeutet. Aufschlussreich ist die Zusammenstellung der Belege für *usus* bei H.-R. Hollerbach (*op. cit.*, 100 f.). Auch bei dieser Deutung von *usus* lassen sich *usus* und *experientia impigrae mentis* (nicht einfaches *experientia* !) wohl stärker voneinander differenzieren, als es zunächst den Anschein hat ; vgl. etwa Manil. I 61 : *per varios usus artem experientia fecit*. Zu *experientia* vgl. die Kommentare von L. Robin (tome III, p. 189) und C. Bailey, vol. III, S. 1549, mit *usus* = « practice », « utility » (S. 1548 allerdings « necessity » ; dass Lukrez mit *usus* und *experientia* gar zwei Stufen in der Kulturentwicklung bezeichnen wollte, wird durch *simul* widerlegt). H. A. J. Munro, in seinem Kommentar (vol. II⁴, S. 351), stellt den ganzen Abschnitt V 1448-1457 unter das Motto « experience ». Da in 1448 ff. auch von Erfindungen die Rede ist, die schon einen höheren Lebensstandard voraussetzen (vgl. Arist. *Metaph.* 981 b 17 sqq. ; 982 b 22 sqq.), bleibt, so scheint mir, *usus* = « Not (lage) », « Bedürfnis » für unsere Stelle unbefriedigend. Ich glaube aber nicht, dass man generell *usus* ganz auf das Empirische reduzieren kann ; *usus* war nun einmal die gegebene Übersetzung des ambivalenten griechischen Terminus *χρεῖα* (von P. H. Schrijvers, in *Mnemosyne*

S. IV, 27 (1974), 343 nicht beachtet). Um nur ein eindeutiges Beispiel anzuführen: Verg. *Georg.* I 133 erzwingt der Kontext geradezu die Bedeutung « Notlage », « Bedürfnis » (V. 146: *egestas* [W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte...*, 145 Anm. 10]); Kl. Thraede (in *RhM* 105 (1962), Anm. 28 a.S. 169) und H.-R. Hollerbach (*op. cit.*, 100 Anm. 1 a.S. 101) vermag ich nicht zu folgen. Verg. *Georg.* II 22 passt hinwiederum nur « Praxis ».

M. Schrijvers: Nous devons traduire, à mon avis, *usus* au vers V 1452 par « pratique ». Le *Lexicon* de Forcellini a raison, je pense, de n'admettre le sens de « besoin » que dans les locutions impersonnelles du type *usus est mihi*. Là où les dictionnaires signalent le sens de besoin, want, need, etc., la traduction est imposée par le contexte (par exemple dans des expressions *quae belli usus poscunt* (Liv. XXVI 43, 7); *quorum indigit usus* (Verg. *Ecl.* II 71)). Le problème mériterait une étude séparée qui s'occuperaient également du vers 71 de l'*Art Poétique* d'Horace : *si volet usus* (cf. la note 18 de mon article sur l'origine du langage chez Lucrèce, in *Mnemosyne* S. IV, 27 (1974), 342-343).

M. Müller: Der Kontext erzwingt die Bedeutung « Notdurft » für V 1452. In *usus est* = « es besteht die Notwendigkeit », bei Plautus und Terenz, hat *usus* keinen anderen Sinn als hier. Auch genügt ein Blick auf VI 9, wo es heisst : *ad victimum quae flagitat usus*, zum Beweis, dass *usus* ohne weiteres die Not bedeuten kann. Herr Spoerri gibt zu bedenken, dass sich die in V 1448-1451 aufgezählten Errungenschaften doch nicht alle auf den Zwang der Not zurückführen lassen. Gewiss nicht ; aber was überschiesst über die Beseitigung der Not, über die Befriedigung des Bedürfnisses, wird eben der *experientia* des ruhelosen Menschengeistes verdankt, die simultan mit der Not ihre Antriebe gibt. Dass auch der rührigste Erfindergeist mit seinen Leistungen die Menschen nicht glücklich machen konnte, unterlässt der Dichter hier zu sagen, weil er diesen Gedanken für das 6. Proömium aufbewahren will. So klingt der Ausgang der Kulturgeschichte so, als wäre er positiv oder mindestens wertfrei ;

dabei ist er doch so nicht gemeint : man erinnere sich an V 1430-1435. Diesen Kunstgriff des Dichters muss man verstehen. Jedenfalls ist aber sicher, dass nur die Kombination von Not und Erfindergeist die Entwicklung der Kultur vorantrieb. Nur so ist *simul* verstehtbar. Es bliebe absurd, wenn man mit Herrn Spoerri « Praxis » mit « Erfahrung » kombiniert sähe. Ich halte für todsicher, dass Bailey recht hat mit « necessity » und « inventiveness » (so vol. III, S. 1548 und zu VI 9, dagegen nicht ganz übereinstimmend zu V 1452 : *usus* = « practice », « utility ») ; nur wirken die beiden Faktoren gleichzeitig, nicht, wie Bailey will, successiv.

VII

PIERRE GRIMAL

LE POÈME DE LUCRÈCE EN SON TEMPS

Longtemps, le poème de Lucrèce a été considéré comme un fait littéraire isolé, voire quelque peu anachronique. P. Boyancé insiste sur cette idée, aussi bien lorsqu'il écrit : « Il demeurera toujours surprenant que, alors que nous connaissons relativement bien en ce temps au moins trois courants ou foyers d'épicurisme, il ne se trouve dans ce qui concerne chacun d'eux aucune trace certaine de Lucrèce et cela ne contribue pas peu à dresser devant nous sa hautaine figure comme celle d'un isolé », que, un peu plus loin, lorsqu'il déclare qu'il convient de nous « restituer l'étonnement nécessaire devant une œuvre qui, en réalité, au I^{er} siècle avant notre ère, devait être inattendue »¹. Nous espérons montrer que cette impression naît surtout de nos ignorances, qu'en réalité le poème *Sur la nature* est en rapports étroits avec une réalité politique et spirituelle qui est celle des dernières années de la République romaine, qu'il s'efforce de répondre à des aspirations multiples de ce temps, sur lesquelles nous possédons des témoignages suffisamment précis pour que Lucrèce cesse d'être à nos yeux l'écrivain mystérieux, le visionnaire situé hors du temps que se plaisent à imaginer les Modernes.

¹ P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris 1963), 12 et 57.

Certes, les démonstrations scientifiques que présente Lucrèce se prêtaient mal à des allusions historiques directes : une cosmogonie est, par essence, indifférente aux menus événements du siècle ; ni les personnages ni les faits contemporains n'y ont leur place. Cependant, un poète ne saurait, pas plus qu'un autre écrivain, échapper entièrement au présent qui l'environne. Et un philosophe moins qu'un autre, s'il est vrai que la réflexion philosophique est avant tout une réponse aux problèmes qui hantent les hommes au moment où elle se développe. D'autre part, un poète réagit forcément à l'esthétique de son temps, aussi bien s'il la refuse que s'il l'accepte. Autant de voies qui s'ouvrent à nous pour l'enquête que nous nous proposons d'entreprendre. Nous distinguerons ainsi trois domaines, dans lesquels nous croyons possible de saisir l'insertion de Lucrèce en son temps : son « moment politique », par rapport à l'état de la cité romaine et aux problèmes qui se posaient alors ; son « moment philosophique » : essayer de voir dans quelle mesure le poème de Lucrèce répond aux grandes préoccupations des penseurs et des théoriciens de ce temps, sur les dieux, leurs rapports avec les hommes, mais aussi sur les fins de la vie humaine ; il nous restera alors à considérer le « moment poétique », c'est-à-dire l'effort du poète sur le langage qu'il trouve autour de lui, sa lutte pour exprimer en latin les théories d'Epicure, enfin les lois de son esthétique, comparées à celles des poètes ses contemporains et, semble-t-il, ses compagnons.

* * *

LE MOMENT POLITIQUE

Les données dont nous disposons pour déterminer la période au cours de laquelle Lucrèce composa son poème ne sont pas totalement certaines. On sait que la date de sa mort prête à

controverses¹. Il est inutile de reprendre ici l'ensemble du dossier. Deux dates sont possibles, celle de 55 et celle de 53. La critique des témoignages a conduit A. Rostagni à considérer que la plus probable est la seconde², et nous nous sommes autrefois rallié à sa thèse, pour des raisons de vraisemblance externe, que nous ne ferons ici que résumer³, mais qui touchent à la position personnelle de Lucrèce dans le monde politique.

Et, à ce point encore, nous nous heurtons à une nouvelle incertitude. Le poème est dédié à un certain Memmius. Or, nous ne savons pas d'une manière indiscutable qui était ce personnage. Pourtant, s'il est théoriquement possible de soutenir d'autres hypothèses, un accord presque total semble s'être fait entre les critiques modernes en faveur de C. Memmius, le préteur de 58 av. J.-C. C'est la thèse que nous suivrons, nous aussi, en dépit des quelques objections, au moins apparentes, que l'on ne manque pas de lui opposer ; mais les éléments positifs l'emportent de beaucoup, et, si l'on s'en tient à ce que nous savons de ce Memmius, il apparaît que Lucrèce peut fort bien avoir appartenu au cercle de celui qui fut, on le sait, un homme d'une grande culture, et plus enclin à aimer la littérature grecque que les ouvrages latins⁴, mais qui compta parmi ses familiers un poète comme Catulle et plusieurs *poetae noui*.

Nous accepterons donc, au moins provisoirement, et comme hypothèse de travail, que Lucrèce a choisi de dédier son poème à C. Memmius, membre de l'illustre famille des Memmii, qui prétend remonter aux compagnons d'Enée. Nous admettrons

¹ On trouvera la bibliographie essentielle dans P. BOYANCÉ, *op. cit.*, 332-335. On ajoutera l'article de L. HERRMANN, « Catulle et Lucrèce », in *Latomus* 15 (1956), 465-480, qui soutient une thèse très aventurée, faisant mourir Catulle et Lucrèce en 47 av. J.-C.

² Suetonio *De poetis e Biografi minori* (Torino 1944), 57-58. Thèse souvent refusée, mais pour des raisons dont aucune ne paraît décisive. Nous laisserons de côté les conséquences que l'on tire (abusivement) de la lettre de Cicéron, *Ad Q. fr.* II 9.

³ P. GRIMAL, « Lucrèce et l'hymne à Vénus », in *REL* 35 (1957), 184-195.

⁴ Cic. *Brut.* 70, 247: *perfectus litteris, sed Graecis, fastidiosus sane Latinarum.*

d'autre part, et avec la même restriction, que Lucrèce mourut le 15 octobre 53. Ces deux données constituent, au point de départ de notre analyse, ce que nous pourrions appeler la « ligne de plus grande vraisemblance », une ligne dont seuls les points d'arrivée pourront prouver la légitimité.

Si, donc, le poème de Lucrèce était encore inachevé (mais assez proche de sa complète réalisation, ce qui est évident) le 15 octobre 53, on peut en induire qu'il fut commencé au plus tôt vers 60 av. J.-C. Nous constatons en effet que Virgile, qui travaillait à loisir, consacra un peu moins de dix années à la rédaction de l'*Enéide*, qui est sensiblement plus longue que le *De rerum natura*. On ne risque guère de se tromper en admettant que Lucrèce — même s'il fut gêné, sur la fin de sa vie, par la maladie mentale que l'on sait et ne put écrire que *per interualla insaniae*, mais cela n'est nullement prouvé — poursuivit la composition de son grand poème entre le moment où se forma le premier triumvirat et celui où, Crassus ayant été tué à Carrhes (9 juin 53) et Julie morte depuis un an (septembre 54), ce même triumvirat était sur le point de céder la place à une lutte entre les deux survivants, César et Pompée. Il est bien difficile d'admettre, par conséquent, que Lucrèce ait écrit sous le coup d'un événement comme la conjuration de Catilina, et, moins encore, sous l'influence des guerres qui avaient engagé les forces romaines contre les pirates et contre le roi du Pont. C'est une Rome victorieuse, triomphante, dont les armes, à l'extérieur, n'ont rien à craindre d'aucune puissance¹, que Lucrèce sent autour de lui. Certes, la vie politique y est fort troublée, mais ce sont des troubles intérieurs, qui ne semblent pas encore être le prélude à une guerre véritable.

Tout change avec l'année 54 : en automne, les nations gauloises commencent à bouger ; quinze cohortes, commandées par Sabinus, sont massacrées par les Eburons². L'habilité de

¹ Cic. *Catil.* II 5, 11: *nulla enim est natio quam pertimescamus, nullus rex qui bellum populo Romano facere possit....*

² Caes. *Gall.* V 26-38. Cf. Dio Cass. XL 5-7.

César évita le pire. Mais l'année 53 commença sous de bien sombres auspices. Dion Cassius écrit en effet :

« Lorsque commença l'hiver au cours duquel Gnaeus Calvinus et Valerius Messalla devinrent consuls, beaucoup de présages se produisirent, à Rome même. On vit des hiboux et des loups, des chiens errants hurlèrent, des statues répandirent une sueur, d'autres furent frappées par la foudre... Les affaires, dans la cité, étaient confuses et troublées, les Gaules recommençaient à bouger, et les Romains se trouvaient, sans savoir comment, en guerre contre les Parthes »¹. De tels présages ne pouvaient manquer de terrifier le peuple. Le vieux cauchemar gaulois semblait recommencer, par la faute de César.

Or, dans le poème de Lucrèce, il est une page célèbre, celle qui sert de prologue à tout l'ouvrage, dans laquelle nous lisons :

« Fais en sorte que, pendant ce temps, les farouches travaux de la guerre, sur toutes les mers et sur toutes les terres, s'apaisent. Car toi seule tu peux dispenser aux mortels le bienfait d'une paix tranquille puisque c'est Mars, le maître des armées, qui règne sur les travaux farouches de la guerre... »².

De tels vers, une telle prière ne se comprennent que pendant la période comprise entre l'automne de 54 et — au plus tôt — celui de 53, où mourut Lucrèce. Elle eût été encore valable au début de l'année 52, lors du soulèvement général provoqué par Vercingétorix ; mais elle l'était déjà pendant tout le cours de l'année précédente. Les termes dont se sert Lucrèce ne peuvent s'appliquer qu'à la guerre extérieure (*per maria ac terras omnis sopita quiescant*), et non aux troubles intérieurs. La fin du même prologue confirme cette interprétation :

« Car nous ne pouvons poursuivre notre entreprise le cœur tranquille si la patrie connaît des jours malheureux, et l'illustre

¹ Dio Cass. XL 17, 1-2.

² I 29-33.

descendance des Memmii ne saurait, en de telles circonstances, manquer au salut de tous »¹.

Certes, Lucrèce ne dit pas que la situation est critique², mais il paraît craindre qu'elle ne le devienne : si les menaces que les circonstances accumulent aux frontières de Rome, en Occident et en Orient, se font plus graves, alors le poète ne pourra en toute quiétudeachever son œuvre.

Si l'on accepte cette première conséquence des deux hypothèses de base, il faudra que le prologue de l'ouvrage, les vers 1 à 48 du livre I, aient été composés parmi les derniers, ce qui n'est pas pour surprendre, puisque, on le sait, les poètes antiques avaient coutume de rédiger en tout dernier lieu le poème liminaire du recueil.

Mais cela entraîne une autre conséquence : pendant ce même automne de 54, la situation de C. Memmius a traversé, elle aussi, une crise grave. Au cours de sa préture, en 58, Memmius s'était signalé comme ennemi de César. Il avait essayé de faire déclarer nuls les actes de 59. Il n'y était point parvenu³. Mais il n'avait pas manqué de faire savoir à Cicéron qu'il s'opposerait de toutes ses forces aux entreprises de P. Clodius, alors tribun de la plèbe ; il tenait alors le même langage que Curion le Jeune⁴. Pourtant, il ne semble pas avoir lutté avec beaucoup de fermeté pour empêcher l'exil de Cicéron ; lorsqu'il appela devant son tribunal l'ancien tribun Vatinius, accusé par C. Licinius Calvus, le poète (ami de Catulle), d'avoir contrevenu aux prescriptions concernant le dépôt des propositions de lois, il fut attaqué par les bandes de P. Clodius et s'enfuit honteusement⁵.

¹ I 41-43.

² F. GIANCOTTI, *Il preludio di Lucrezio* (Messina 1959), 139 sqq.

³ P. GRIMAL, *Études de chronologie cicéronienne* (Paris 1967), 26 n. 4; 50 sqq.

⁴ Cic. *Att.* II 12, 2 (19 avril 59).

⁵ Cic. *Vatin.* 14, 33 sqq.; *Sest.* 64, 134.

En 57, après sa préture, il partit, on le sait, gouverner la province de Bithynie, où il eut dans sa *cobors praetoria* Licinius Calvus, C. Helvius Cinna et Catulle, tout un groupe de *poetae noui*. Nous ne savons au juste quelle était sa situation politique lorsqu'il revint de sa province, dans le courant de l'année 56. Nous savons seulement que, lorsqu'il fut candidat au consulat, pour l'année 53 (donc, aux comices consulaires de 54), il compatait sur l'appui de César. Ce retournement, qui précéda celui de Curion le Jeune, avait peut-être été facilité par le divorce de Memmius, qui avait répudié Fausta¹, dans le courant de l'année 56, ou au début de 55 (si l'on tient compte du délai de viduité).

Il nous a semblé naguère que ce ralliement de Memmius à César n'avait pas été autre chose qu'une manœuvre de circonstance, peut-être inspirée par Appius Claudius². Il fut certainement facilité par la faveur avec laquelle l'opinion romaine avait accueilli les succès obtenus par César en Gaule au cours de l'année 55, faveur dont les discours prononcés par Cicéron cette année-là et l'année précédente nous apportent le témoignage³. L'un des amis et protégés de C. Memmius, le poète Catulle, avait, comme Cicéron, fait sa « palinodie » : la pièce 11, qui mentionne le passage du Rhin et le débarquement en Grande-Bretagne doit être prise au sérieux⁴. Le « cercle de Memmius », dès 55, devient « césarien », ou du moins cesse ses attaques contre César.

Dans ces conditions, un autre aspect de l'*Hymne à Vénus* se découvre à nous. Dans le mémoire que nous avons cité, nous avions mis l'accent sur le fait que la Vénus invoquée

¹ Cic. *Att.* IV 13, 1 (mariage de Milon et de Fausta), lettre écrite vers le 15 novembre 55.

² Cf. l'introduction à notre édition du *Pro Scauro* (Paris 1976), 143 sqq.

³ Le discours contre Pison en 55, le discours pour Sestius en 56.

⁴ C. J. FORDYCE, *Catullus. A Commentary* (Oxford, réimpression 1973), 124 sq.; E. V. MARMORALE, *L'ultimo Catullo* (Napoli 1952), 167 sqq., pense (pour les besoins de sa chronologie) que ce poème date au plus tôt de 54, mais sans apporter aucun argument positif.

par le poète porte l'épithète de *Genitrix*¹, tandis que la Vénus pompéienne, célébrée par le vainqueur de Mithridate en 55, portait celle de *Victrix*. Cela nous avait semblé un indice assez fort en faveur du « césarisme » de Lucrèce². A lui seul, ce fait avait paru assez mince ; à la lumière de tous ceux que nous venons de rappeler, il devient significatif et clair. Si l'on accepte de penser que le prologue au poème de Lucrèce n'a pu être composé qu'en 54 ou 53, en un moment où Memmius et ses amis sont réconciliés avec l'*imperator* victorieux, il faut bien que le terme de *Genitrix* — celui sous lequel César invoquait sa protectrice — ait pris tout son sens. Pour Lucrèce et, surtout, pour ceux auxquels il s'adressait !

* * *

Un autre indice vient appuyer cette conclusion : c'est autour de César que nous entrevoyons les cercles épiciuriens de Rome pendant cette période. On sait que César avait alors pour beau-père Calpurnius Piso, le consul de 58. On sait aussi que ce Pison était un adepte d'Epicure, et Cicéron a longuement évoqué la manière dont il pratiquait la doctrine épiciurienne³. On sait aussi qu'il avait comme « directeur de conscience » l'épicurien Philodème de Gadara, qui était, en même temps, poète et grand faiseur d'épigrammes amoureuses. On n'ignore pas non plus que ce cercle épiciurien de Philodème avait essaimé en Campanie ; la villa d'Herculaneum où ont été retrouvés tant de traités de Philodème aurait appartenu aux Pisons, et l'on peut admettre que l'école de Siron, où vécut Virgile, était en rapport avec les épiciuriens d'Herculaneum.

On sait, d'autre part, que de nombreux épiciuriens ont rejoint, pendant la guerre civile (mais déjà lors de la campagne de Gaule),

¹ Voir *REL* 35 (1957), 184-195.

² Idée rejetée comme sans valeur par P. BOYANCE, *op. cit.*, 14 n. 2.

³ *Pis., passim.*

l'état-major de César¹. Nous avons essayé de montrer, aussi, que, pendant les dernières années de la guerre civile, lorsqu'il s'agissait de reconstruire la cité romaine, Philodème s'était mis au service de César et, en s'inspirant de la doctrine épicurienne, avait proposé un programme politique, dans un traité intitulé « Le bon roi selon Homère »². N'est-il pas possible, dans ces conditions, de se demander si le poème de Lucrèce ne contiendrait pas, déjà, certaines prises de position politiques ?

Certes, une précaution s'impose : il convient, d'abord, de ne pas oublier que la doctrine même d'Epicure n'est pas, *a priori*, favorable aux engagements politiques. Un tel engagement entraîne, en effet, bien des troubles de l'âme ; il expose celui qui brigue les magistratures à l'inimitié de ses semblables, ce qui est une source de chagrin et compromet l'ataraxie. Philodème le sait parfaitement³, et sur ce point, il ne se sépare pas du Maître. Mais il sait aussi la différence qui existe entre l'action politique, qui lance celui qui la mène dans une véritable guerre avec ses concitoyens, et la réflexion sur les conditions les meilleures imaginables pour la vie de la cité. Une réflexion sur la politique diffère d'un engagement de fait. Epicure lui-même n'avait-il pas rédigé un livre *Sur la Royauté*⁴ ?

D'autre part, on ne doit pas imaginer, parce que, à la fin de sa vie, Lucrèce a fait allusion à la « religion » césarienne de Vénus, s'alignant ainsi sur l'attitude de C. Memmius et de ses amis, que, pendant tout le temps où il a rédigé son poème, il avait en vue les solutions « césariennes » aux problèmes politiques de Rome. L'idée d'un Lucrèce césarien par principe est absurde, et d'abord parce qu'elle est anachronique. Si, après 48, Philodème

¹ A. MOMIGLIANO, *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 375-388.

² P. GRIMAL, « Le ‘bon roi’ de Philodème et la royauté de César », in *REL* 44 (1966), 254-285.

³ *Epicurea*, ed. H. USENER, p. 328 (sous le Fr. 552) = Phld. *Herc.*² VII 176 : l'activité politique est ce qui nuit le plus à l'amitié.

⁴ H. USENER, *Epicurea*, p. 94. Voir Diog. Laert. X 28.

pouvait élaborer un programme politique d'inspiration césarienne, Lucrèce, entre 60 et 55, ne le pouvait guère. Pour la raison essentielle que César ne possédait pas le pouvoir, qu'il n'était pas le maître de Rome, et que, mis à part l'ensemble des Lois Julianes de 59, qui ne constituaient pas, d'ailleurs, un programme de réformes cohérent, il apparaissait plutôt comme un ambitieux à la conquête du pouvoir personnel que comme le législateur qu'il deviendra à partir de 46. Mais ce qui nous importe, c'est de constater, d'abord, que Lucrèce n'a pas répugné à saluer, fût-ce indirectement, César, au début du premier chant, ensuite, que les réflexions qu'il présente, dans le cours de son poème, sur la vie politique, trouveront un écho dans le nouveau mécanisme de la cité, que César va s'efforcer de monter.

L'état de trouble dans lequel vécut Rome pendant les dix dernières années de la République n'avait pu manquer de frapper Lucrèce, quelle que fût sa condition sociale — et il y a lieu de croire qu'il était un témoin, plutôt qu'un acteur. Les causes profondes de cette situation ne lui échappent point : le vice le plus grave que peuvent connaître les Etats est l'*inuidia*, la jalousie qui dresse les citoyens les uns contre les autres et provoque la discorde. On connaît la page dans laquelle Lucrèce expose ce qu'il considère (avec Epicure) comme une loi des sociétés humaines : le désir du pouvoir, inné chez les hommes, les conduit à se hausser au premier rang, mais l'*Inuidia* les foudroie, avant qu'ils n'aient atteint le sommet, et les précipite dans le Tartare — si bien qu'il vaut mieux, pour assurer sa propre paix intérieure, être sujet qu'être roi :

*ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res uelle et regna tenere*¹ ;

et Lucrèce ajoute (1135) :

nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante.

¹ V 1127-1128 (= 1129-1130 Ernout).

La situation qu'il décrit est de tous les temps ; elle est du moment présent. Certes, les hommes ont essayé d'éviter la « loi de la jungle », et de limiter les effets de l'*inuidia* et de la discorde. Ils ont, pour cela, imaginé de se donner des lois égales pour tous (*aequis legibus*, 1149), ce qui eut pour effet de supprimer, ou du moins d'atténuer la crainte engendrée par un état de violence. Les remarques qui suivent, sur les conséquences de toute violence, et des manquements « aux pactes communs de la paix »¹ ne pouvaient pas ne pas suggérer des rapprochements avec la vie politique contemporaine, alors que le Forum était livré aux bandes rivales, depuis que Clodius avait organisé systématiquement émeutes et obstruction : les épiciens, ou les hommes qui consentent à écouter les leçons de l'épicurisme, s'abstiront de tels actes. Ils se rangeront du côté de l'ordre et des lois.

Dans cette évolution des sociétés humaines, le rôle principal est donné à deux forces, dont Lucrèce pouvait mesurer la puissance dans la société contemporaine, l'ambition et le désir des richesses. Aussi longtemps que les hommes avaient vécu « selon la nature », c'est-à-dire en ne tenant compte que des mérites particuliers de chacun — la beauté, la vigueur physique, l'intelligence² —, la concorde avait pu régner. Mais on avait inventé la richesse (*res*) et l'usage de l'or, et tout s'était gâté ; parce que la richesse, telle que la conçoivent les hommes, est une illusion. Les hommes, dans leur désir de surmonter le temps et la « corruption » qu'il entraîne, c'est-à-dire la mort, se sont efforcés de conquérir des ressources telles qu'ils n'aient plus rien à craindre d'un changement de fortune³, et c'est à ce moment que l'Envie a surgi, avec les conséquences que nous avons dites.

Cette analyse suit de fort près celle que l'on trouvait chez Polybe, au livre VI, présentée à propos de la constitution

¹ V 1155: *qui violat factis communia foedera pacis.*

² V 1111: *pro facie cuiusque et uiribus ingenioque.*

³ V 1121-1122: *ut fundamento stabili fortuna maneret / et placidam possent opulentis degere uitam.*

romaine. Polybe, lui aussi, montrait le rôle de l'argent dans l'évolution des cités et les changements constitutionnels¹: les hommes au pouvoir, aussi bien dans une oligarchie que dans une tyrannie, provoquent l'envie des autres, dans la mesure où ils accaparent les prétendus biens²; d'autre part, plus une cité est riche et prospère, plus elle est livrée à la corruption politique et sombre bientôt dans le « gouvernement de la canaille » (ochlocratie). Ces pages de Polybe illustrent parfaitement la situation dans laquelle Rome se trouvait plongée depuis les grandes conquêtes du siècle précédent. Les richesses dont disposaient les hommes au pouvoir attiraient, ainsi que le dit Polybe, une clientèle sur laquelle ils appuyaient leurs ambitions³. Or, la même idée est exprimée par Lucrèce, lorsqu'il dit : « le plus souvent, les riches trouvent pour les suivre les hommes les plus beaux et les plus vigoureux »⁴.

On se souviendra aussi que, au cours de ces mêmes années, Cicéron, dans le *De republica*, reprendra des thèmes analogues, montrant comment les différents régimes politiques se transforment les uns dans les autres : lorsqu'un peuple a choisi, pour le diriger, les hommes dont le mérite est le plus grand, tout le monde accepte leur gouvernement ; mais, peu à peu, les « opinions fausses » font que l'on considère comme « les meilleurs ceux qui sont les plus riches et les plus fortunés »⁵.

Il est évident que Lucrèce, lorsqu'il expose les grandes thèses de la politique selon Epicure, n'est pas indifférent aux réalités romaines. Nous en avons la preuve dans un passage du prologue au second chant, malheureusement corrompu, mais dont le sens général est malgré tout intelligible. Décrivant le bonheur

¹ Plb. VI 5 sqq.; VI 57 sqq.

² Plb. VI 8, 5: ὅρμήσαντες οἱ μὲν ἐπὶ πλεονεξίᾳ καὶ φιλαργυρίᾳ ἀδικον, οἱ δὲ ἐπὶ μέθᾳ καὶ τὰς ἄμα ταῦταις ἀπλήστους εὐωχίας. Noter le terme d'ἀπλήστους, qui a une résonnance épicurienne.

³ Plb. VI 9, 7.

⁴ V 1115-1116.

⁵ Rep. I 34, 51: *opulentos homines et copiosos, tum genere nobili natos esse optimos putant.*

simple que donnent les biens naturels, Lucrèce ajoute : « puisque les trésors ne nous sont d'aucune utilité pour notre corps, pas plus que la noblesse ni la gloire de régner, il faut, par analogie (*quod superest*), penser que tout cela n'est pas utile non plus à notre âme, s'il n'est pas vrai que, lorsque tu verrais tes propres légions bouillonner sur l'espace du Champ de Mars, engagées dans l'image de la guerre... les craintes superstitieuses, effrayées, s'enfuient de ton âme... »¹. L'allusion est évidente, aux déploiements de troupes et aux manœuvres d'entraînement qui avaient lieu, à Rome même, sur le Champ de Mars. Si l'on veut aller plus loin, on pensera aux circonstances dans lesquelles César avait rassemblé son armée, au début de l'année 58, avant de partir pour la Gaule. On sait qu'une partie au moins des forces qu'il devait emmener demeurèrent à Rome aussi longtemps que les lois de Clodius frappant Cicéron ne furent pas votées². Peut-être les vers que nous avons cités furent-ils écrits sous l'impression de ce déploiement de forces extraordinaire. Hypothèse assurément fragile...

Quoi qu'il en soit, Lucrèce a évidemment cherché à illustrer par l'expérience contemporaine les préceptes généraux de la doctrine. Il condamne, comme contraire à la sagesse épicurienne, et au bonheur personnel, tout ce que recherchent les hommes, l'ambition qui les pousse vers les honneurs et surtout leur passion pour la richesse. Nous avons vu la conclusion que le poète tirait de son analyse : il vaut mieux obéir plutôt que de vouloir commander³. Or, cela résume fort bien l'esprit dans lequel se fera la révolution d'où sortira le principat. Philodème, nous

¹ II 37-45.

² *Sest.* 18, 41; Plut. *Caes.* 14, 9. On pourrait penser aussi (à cause de la mention des « superstitions » qui troublent les âmes) au départ de Crassus pour la province de Syrie, poursuivi par les malédictions du tribun Ateius Capito, à la fin de l'année 55 (J. BAYET, « Les malédictions du tribun C. Ateius Capito », in *Hommages à G. Dumézil* (Bruxelles 1960), 31-45), mais la date est un peu tardive pour un texte qui, selon toute vraisemblance, fut rédigé antérieurement — à moins que l'on ne suppose que Lucrèce n'ait composé les prologues qu'à la fin de son travail.

³ V 1127-1128.

l'avons dit, proposera une « bonne monarchie », dans l'esprit épicurien¹. Cicéron estimera que la République devra confier la direction des affaires aux plus « sages », à ceux dont les mérites réels seront les plus éminents et qu'un « premier citoyen » dominera de son autorité. Loin d'être à contre-courant, Lucrèce suit le fil de l'histoire et participe à la prise de conscience qui se produit alors dans l'opinion — il y participe, et il y contribue, en dénonçant comme très réels les maux dont souffre l'Etat ; certes, il ne propose pas des solutions pratiques, mais il montre que les fausses valeurs, celles qui détruisent l'ataraxie, sont aussi celles qui, dans l'histoire des cités, provoquent le désordre et l'anarchie. L'épicurisme en sort réconcilié avec l'intérêt le plus haut de Rome.

Il n'est pas indifférent non plus de constater que cette nocivité de la richesse et de l'*avaritia* fut reconnue, à plusieurs reprises, par les politiques eux-mêmes. Nous la voyons dénoncée dans les lettres de Salluste à César² ; et nous savons que l'une des mesures prises par le nouveau régime sera de réduire considérablement l'activité des publicains. Ainsi politique réelle et philosophie convergent-elles et l'on peut affirmer que, même à ce point de vue, Lucrèce est loin d'être un isolé.

* * *

LE MOMENT PHILOSOPHIQUE

La théorie politique sous-jacente à la philosophie de Lucrèce se rattache aux thèses fondamentales de l'épicurisme. Le poète en a repensé les grands thèmes en se référant aux problèmes propres à la cité romaine. On peut alors se demander si d'autres points de la doctrine, tout en appartenant à la plus stricte orthodoxie, n'en sont pas moins présentés en fonction de ce qui préoccupait alors les Romains.

¹ *Supra* p. 241 n. 2.

² Notamment la lettre II 5, 4.

On sait que l'un des buts essentiels que se propose Lucrèce consiste à faire en sorte que l'âme de son disciple soit libérée de la crainte que nous inspire la mort. Cette crainte, ainsi que le dit Epicure lui-même¹, provient des mythes, qui présentent les Enfers comme un lieu de tortures, ou tout au moins de tristesse et d'angoisse. Cicéron, dans les *Tusculanes*, objecte aux épiciens que personne, de son temps, ne croit plus à ces choses. Le passage est célèbre : « Quelle vieille femme existe-t-il, assez folle pour craindre ce que vous, apparemment, si vous n'aviez appris la structure du monde, vous redouteriez ? »².

P. Boyancé fait observer que tout le monde n'était pas aussi sceptique en face de l'outre-tombe : il allègue les apparitions de spectres, qui émouvaient les spectateurs, au théâtre, les représentations eschatologiques dans la peinture étrusque, et ajoute que ces terreurs « avaient leur origine en Grèce, notamment dans les poèmes des orphiques »³. Certes, cela est fort exact, mais si les supplices infernaux jouent un rôle, pour Lucrèce, dans la crainte de la mort, ce n'est pas la seule considération qui explique ce sentiment. Nous avons même l'impression que c'est là le moindre des arguments considérés. En réalité, ce que veut détruire Lucrèce, c'est moins l'image du monde infernal, avec sa mythologie propre et traditionnelle, en Grèce (mais depuis quand ?) et sans doute dans le monde étrusque, que la croyance en une survie personnelle. Et là, il est de plain-pied avec la « spiritualité » italique et romaine. Est-ce la peine de rappeler que la plus ancienne religion romaine prescrit des rites pour apaiser les Mânes, considérés comme des « esprits » malfaisants ? Et que cette conception, d'abord vague, avait fini par donner naissance à l'idée que chaque mort survivait, sous une forme quasi divine ? Il est remarquable que le premier exemple du mot *manes* pour désigner l'âme d'un mort déterminé

¹ *Ep. ad Hdt.* 81.

² *Tusc.* I 21, 48.

³ P. BOYANCÉ, *op. cit.*, 149.

soit fourni par le discours de Cicéron *Contre Pison*, qui date de l'année 55¹.

Lucrèce, ici encore, s'adresse moins à des Grecs initiés à l'orphisme qu'à des Romains : ce qui tourmente les vivants, c'est l'idée non qu'après la mort ils devront expier leurs fautes, mais qu'ils seront privés des plaisirs de la vie. Et l'essentiel de son discours tend à montrer l'absurdité d'un tel regret — puisque, dans toute la première partie du livre III, il estime avoir démontré de manière irréfutable que la mort physique marquait la fin de toute sensibilité et de toute conscience. Si bien que la dernière partie du chant III, loin d'être, comme on l'a dit, un discours diatribique, où chacun pourra trouver son compte, touche au fond même du problème ; chaque lecteur, entraîné par l'opinion commune, qui veut que les défunts ne retournent pas totalement au néant, redoute pour lui-même le temps qui suivra sa propre mort. *Sunt aliquid Manes*, écrira Properce, bien des années plus tard. Les contemporains de Lucrèce n'en étaient pas moins persuadés que ne le fut le poète d'Assise.

Cicéron, qui ridiculise les épiciens parce qu'ils nient les supplices infligés aux âmes dans les Enfers, et qui, lui, croit à l'existence d'une âme immortelle dans chaque être humain, n'en éprouvera pas moins le besoin de prononcer, pour conclure le premier livre des *Tusculanes*, un éloge en règle de la mort². Et, ce faisant, il retrouve (ou emprunte à Lucrèce) un bon nombre des arguments que nous lisons au chant III. On ne saurait dire si Lucrèce est sa source dans ce passage et cela ne nous importe guère ici ; ce qui nous importe, c'est de constater que les philosophes, en ce milieu du I^{er} siècle av. J. C., sont intéressés par le problème de la mort et que, quelle que soit la doctrine de leur choix, platonisme, teinté ou non de

Pis. 7, 16: coniuratorum manes.

² *Tusc.* I 34, 82 sqq. Sur les rapports existant entre Cicéron et Lucrèce, à propos de ce passage en particulier, voir J. M. ANDRÉ, « Cicéron et Lucrèce », in *Mélanges P. Boyancé* (Rome 1974), 26 sq.

stoïcisme, ou épicurisme, tous s'accordent à justifier la mort. A l'origine de leur désir de réhabiliter ce qui, en d'autres temps, passe pour le mal par excellence, un châtiment envoyé par la divinité à la créature, on discerne une volonté délibérée d'optimisme, de considérer comme bon tout ce qui est donné par la Nature¹. Cicéron pense que la mort résulte, comme tout ce qui est, d'une Providence divine. Lucrèce est d'un avis contraire. Pourtant, l'acquiescement à la loi universelle est aussi un argument invoqué par Lucrèce : l'ordre du monde est à lui seul un objet de contemplation suffisant pour justifier la mort des individus. La mort appartient à cet ordre ; elle lui est nécessaire. Elle arrache le sot, l'ignorant, à ses maux² — et, en cela, elle lui est un bien, même s'il ne le comprend pas. Quant au « sage », il a compris depuis longtemps que la possession du bonheur absolu ne se situe pas dans la durée, mais dans chaque instant qui est vécu³.

La « prédication » de Lucrèce s'accorde donc parfaitement avec les préoccupations majeures de ce temps, dans la mesure où l'on s'efforce alors de retrouver les raisons qui peuvent inspirer les hommes et les inciter à vivre : cette « fin » de l'existence humaine paraît être la conformité à la Nature, une volonté de purification, afin de retrouver l'homme dans son intégrité, délivré des erreurs de l'opinion. L'antique socratisme porte ses fruits, à travers les doctrines issues de lui, et au-delà de leurs divergences.

Cette aspiration à retrouver la « nature », ou, du moins, à discerner ce qui vient d'elle et ce que les hommes lui ont ajouté domine toute la pensée philosophique de cette période, dans tous les domaines. On songera aux efforts de Posidonius pour instituer une anthropologie fondée sur l'observation. On se

¹ Cic. *Tusc.* I 49, 118: *nihilque in malis ducamus quod sit uel a dis immortalibus uel a natura parente omnium constitutum.*

² III 1045-1052.

³ III 1076-1094.

souviendra aussi de la tentative de Diodore, au moment même où Lucrèce composait son poème, pour retracer, en un ensemble cohérent, l'histoire de l'humanité, à partir de ses origines biologiques. Certes, il est évident que l'un des garants de telles recherches est Aristote et son école, mais c'est dans le monde romain, et grâce (Diodore le dit explicitement) aux facilités que la domination de Rome sur le monde fournissait aux savants¹, que l'enquête put se développer et se préciser. Il s'en est suivi un vaste mouvement, dont l'*Encyclopédie* de Varron est un aspect ; non seulement les *Antiquités* de Rome en apportent le témoignage, mais surtout les travaux du même Varron sur le langage, qui sont un moyen pour saisir la nature d'un phénomène déconcertant, contemporain de l'humanité même et essentiel à son être. Cela apparaît en particulier pour l'étymologie, qui est un effort pour remonter aux sources du vocabulaire. Les suggestions du *Cratyle* hantent les esprits. Le passage que Lucrèce consacre au langage s'insère dans un ensemble extrêmement riche ; il prend parti dans la lutte des théories, et il le fait, ainsi qu'on l'a remarqué, avec une véhémence qui montre que la querelle entre les tenants de la création conventionnelle du langage et ceux qui considéraient celui-ci comme un phénomène naturel, dans lequel la « nature » seule avait joué un rôle, était encore bien vivace².

* * *

La querelle relative au langage n'est qu'un aspect d'un choix métaphysique : le langage, forme et moyen de la rationalité, est-il un don d'une Raison transcendante, comme le veulent les stoïciens, à la suite des platoniciens, ou n'est-il que le produit d'un devenir historique dans lequel l'homme ne jouit daucun

¹ Diod. I 4, 1 sqq.

² J. COLLART, *Varron, grammairien latin* (Paris 1954), 268. Sur le problème, P. BOYANCÉ, *op. cit.*, 245 sqq.

privilège ? Répondre à cette question implique que l'on a, auparavant, répondu à une autre, celle qui concerne le rôle des dieux dans l'organisation de l'univers.

Or, si la doctrine d'Epicure avait, depuis longtemps, apporté sa réponse, en affirmant que les dieux ne sauraient intervenir dans la conduite des choses, le platonisme et le stoïcisme faisaient une large place à l'action d'une Providence. Mais le problème ne se débattait pas seulement à l'intérieur des écoles ; à Rome, il concernait la cité tout entière, puisqu'il n'était pas une institution qui n'y reposât sur le postulat d'une intervention divine. Il suffira de rappeler l'importance, dans la vie publique, de la prise des auspices. Et, précisément, depuis le consulat de César, et déjà auparavant, l'on assistait à une manipulation éhontée des présages. César avait refusé d'accepter les *obnuntiationes* qu'on lui opposait et, par ce moyen, avait contraint son collègue Bibulus à s'enfermer dans l'inaction. Ce faisant, César se comportait en epicurien, du moins sur le plan de la théorie. La doctrine d'Epicure pouvait donc apparaître comme fort dangereuse, et susceptible de bouleverser tout l'Etat.

Mais l'épicurisme n'était pas la seule philosophie qui présentât ce danger ; toute la réflexion savante, depuis bien des générations, et à Rome même, tendait à instaurer une critique de la religion officielle¹. On sait quel fut à cet égard le rôle de Q. Mucius Scaevola le pontife², et celui de Varro. Tout compte fait, les Romains qui se préoccupaient de philosophie, à ce moment, sont dans un grand embarras : ils savent bien que les cités ne peuvent subsister sans l'appui de la religion ; mais ils savent aussi que les opinions reçues concernant les divinités ne répondent pas à une vérité certaine. C'est le traité de Cicéron sur la *Nature des dieux* qui donne l'image la plus claire de cette embarrassante situation. En face de l'épicurien Velleius et du stoïcien Balbus, dont chacun professe sur les dieux des opinions

¹ P. BOYANCÉ, « Sur la théologie de Varro », in *RE A* 57 (1955), 57-84.

² Par le témoignage d'Augustin, *Civ. IV* 27.

fermes, le pontife C. Aurelius Cotta (qui avait été consul en 75) avoue un scepticisme presque total. Il le fait en disciple de l'Académie — une Académie sceptique dont Cicéron n'est pas le disciple fidèle —, de ceux qui aiment à disputer *pro et contra*. Au total, dit Cotta, il n'existe aucun bon argument pour prouver, ni d'ailleurs pour nier l'existence des dieux. Ce qui compte, c'est la nécessité d'observer les rites de la religion politique. Son scepticisme même l'y invite. Au nom de quelle « vérité » inaccessible aurait-il le droit d'ébranler ce qui est l'un des piliers de la vie sociale ? Les opinions reçues sont, au même titre que les théories philosophiques, des opinions possibles — elles sont même probables, et d'une probabilité accrue par le fait que cette religion politique a permis la grandeur de Rome¹.

Dans la mesure où les épiciens ne participent pas à la vie politique active, leur opinion sur les dieux ne concerne pas la religion politique, et tel n'est pas le terrain sur lequel se place Lucrèce. Ce qui lui importe, c'est de montrer à Memmius le rôle des divinités dans la vie spirituelle des hommes. En fait, autour de lui, et dans le cercle même de son protecteur, Lucrèce pouvait constater que le débat sur les dieux ne concernait pas, essentiellement, les philosophes, ni même les politiques, mais qu'il mettait en question les réactions spontanées de la sensibilité et les aspirations des consciences individuelles. On pensera aux progrès accomplis par ce que l'on appelle, assez vaguement, les « religions orientales ». Catulle compose un poème sur Attis, qui s'achève par une prière du poète demandant à la déesse de lui épargner ses fureurs². Cette intervention personnelle de Catulle ne s'expliquerait pas si la religion de Cybèle n'exerçait pas un attrait sur certains esprits³. Toute la structure de la

¹ Discours de Cotta, Cic. *Nat. deor.* III 2, 5-6. Voir J. M. ANDRÉ, « La philosophie religieuse de Cicéron », in *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki* (Leiden 1975), 11-21.

² Catull. 63, 91-93.

³ De cet attrait témoigne Lucrèce lui-même, II 600 sqq.; voir P. BOYANCÉ, « Cybèle aux Mégalésies », in *Latomus* 13 (1954), 337-342.

pièce 64, avec son jeu de symboles, qui place au centre de la composition l'apothéose d'Ariane, divinisée par l'amour de Bacchus, indique bien que Catulle était sensible aux aspirations religieuses du monde qui l'entourait, même si, comme on l'a soutenu, il ne fut pas, à la fin de sa vie, « converti » à la religion dionysiaque. Il est hautement probable que les mystères de Dionysos ont trouvé, au temps de César, des fidèles de plus en plus nombreux, et l'on admettra que le dictateur a pu autoriser lui-même la reconstitution des Thiases¹.

Lucrèce ne pouvait ignorer non plus l'essor pris, en Campanie, puis à Rome, par la religion d'Isis et Sarapis. Sulla avait permis (ou patronné) la fondation d'un collège des Pastophores, qui paraît avoir duré pendant des siècles. Lucrèce avait pu utiliser des monnaies frappées de son vivant et ornées de symboles isiaques². Il connaissait aussi les épisodes de la lutte menée par les autorités pour empêcher les fidèles d'élever temples et autels aux divinités venues d'Egypte. Les magistrats et le sénat en ordonnaient la démolition, mais, toujours, ils renaissaient, et l'on a fait observer que, lorsque le consul L. Aemilius Paulus (en 50 av. J.-C.) voulut faire détruire les sanctuaires d'Isis et de Sarapis, il ne trouva aucun ouvrier qui osât porter la main sur ces édifices sacrés³, ce qui indique bien que les gens du peuple éprouvaient, à l'égard de ces divinités, un sentiment de crainte et de respect.

Les problèmes religieux, depuis une génération au moins, avaient pris une dimension nouvelle. Il ne s'agissait plus de mettre en question les dieux de la cité — leur religion demeurait intangible, comme une institution sacrée, mais personne ne s'interrogeait vraiment à leur sujet —; le véritable problème était de savoir comment satisfaire les aspirations profondes de la conscience individuelle en face du divin. Et cela concernait

¹ Avec E. V. MARMORALE, *L'ultimo Catullo*, 176 sqq.

² Exemples in V. TRAN TAM TINH, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris 1964), 20 sqq.

³ Val. Max. I 4; V. TRAN TAM TINH, *op. cit.*, 22.

les formes non officielles, ou, si l'on veut, « extra-pontificales », de la prière et du culte. Et c'est bien à ce problème que, déjà, s'était attaqué le fondateur de l'épicurisme. Il avait constaté que l'âme humaine possédait une « prénotion » des divinités, et il s'était demandé quelle était la valeur de cette notion, qui avait donné lieu, entre autres, aux diverses religions des cités. Si bien que son analyse part d'une donnée de la conscience, non d'une tradition ni d'une institution¹. Et l'on comprend comment le poème de Lucrèce se trouvait aller au-devant des préoccupations religieuses de ses contemporains.

Le dessein d'Epicure n'était pas — et celui de Lucrèce non plus — de nier l'existence des dieux, bien au contraire ; il s'agissait de confirmer cette existence, par des arguments philosophiques, et surtout de montrer que ces divinités apparemment inutiles dans le système du monde avaient en fait un très grand rôle à jouer dans la conquête de la sagesse et du bonheur. Il est inutile de rappeler ici quel était ce rôle², comment les divinités, accessibles à une contemplation directe grâce aux simulacres qu'elles émettent, offraient aux humains l'image de la beauté et du bonheur, proposant à leur imitation un idéal qui était, précisément, celui du bonheur épiqueurien, dans l'ataraxie. L'analyse épiqueurienne du divin n'est pas négative ; elle ne réfute qu'une conception irrationnelle de la divinité, qui trouble l'âme et met le désordre dans la pensée. Elle installe au contraire les dieux à leur place juste dans le système du monde, et l'on peut dire qu'elle les réconcilie avec les hommes.

On voit l'importance d'une telle doctrine au moment où les cultes orientaux apportaient aux Romains ce que l'on pourrait appeler le frisson religieux primitif et barbare ; ils les rendent semblables à ces premiers hommes que Lucrèce montre écrasés par la peur qu'ils ont des colères divines³.

¹ Voir l'exposé de Velleius, in *Cic. Nat. deor.* I 16, 42 sqq.

² A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux* (Paris 2^e 1968).

³ V 1194-1197; 1218-1240.

Mais il n'y avait pas que l'invasion des cultes orientaux qui justifiait la diatribe lucrétiennne. Quelques années plus tard, Cicéron lui-même, après la mort de sa fille, non seulement sera infidèle à la thèse qu'il expose au premier livre des *Tusculanes*, mais il se laissera aller à diviniser la morte, en lui élevant un sanctuaire. Ce faisant, se montre-t-il seulement disciple de Crantor¹ — et philosophe — ou ne se laisse-t-il pas entraîner lui aussi par des « superstitions » orientales sur l'héroïsation, de celles qui méconnaissent (diraient les épiciens) la différence essentielle de nature qui existe entre les mortels et les immortels ? Mais peut-être n'était-il pas nécessaire de chercher en Orient les origines de cette apothéose. Les Romains eux-mêmes étaient assez enclins à admettre qu'un personnage hors du commun pouvait devenir dieu. Lucrèce lui-même ne s'en fait pas faute, en divinisant Epicure, et ce n'est pas une dizaine d'années avant l'apothéose — populaire — de César que l'on pourrait douter que ce fût là une tendance très répandue.

* * *

LE MOMENT POÉTIQUE

Les quelque dix années pendant lesquelles nous pensons que Lucrèce composa son poème sont celles où s'affirme avec éclat l'école des *poetae noui*, des *cantores Euphorionis*, pour repren dre le mot de Cicéron, qui les oppose à Ennius. Or, tout le monde s'accorde à dire que Lucrèce est « du côté d'Ennius » : il compose un long poème, de caractère à la fois épique (au moins par la langue et le mètre) et didactique, comme pouvait être dans une certaine mesure l'*Evhémère* d'Ennius. Ici, donc, il semblerait que Lucrèce fût « à contre-courant » de son époque. Et c'est là ce qui aurait motivé le jugement célèbre de Cicéron sur les *poemata* de Lucrèce : *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt*

¹ P. BOYANCÉ, « L'apothéose de Tullia », in *REA* 46 (1944), 179-184.

*multis luminibus ingeni, multae tamen artis*¹. L'ars, la technique poétique, aux yeux de Cicéron, ne saurait être que celle dont avaient usé les poètes « solides », *graues*, d'autrefois.

Mais il n'est pas aussi aisément d'échapper aux impératifs de son époque. Le dessein des *poetae noui* était d'importer dans la littérature latine des formes grecques qui n'avaient jamais été jusqu'à là utilisées à Rome. Leur « philhellénisme » n'était que relatif. Nous avons dit que Memmius, homme cultivé, ne croyait pas à la possibilité pour les lettres latines de rivaliser avec les grecques. Lucrèce fait écho à cette opinion, lorsqu'il écrit, avec quelque complaisance, sans doute, pour les préférences de Memmius : « Je ne me dissimule pas, dans mon cœur, qu'il est difficile d'exposer clairement dans des vers latins les découvertes obscures des Grecs, surtout étant donné qu'il faut recourir à des mots nouveaux, pour exposer beaucoup de choses, à cause de la pauvreté de notre langue et de la nouveauté du sujet »². Cet effort pour annexer de nouvelles provinces au latin est bien proche de celui que faisait Catulle, vers le même moment, lorsqu'il traduisait l'élegie de Callimaque sur la boucle de Bérénice ! Indirectement, mais non pas malgré lui, Lucrèce participe à cette grande évolution de la langue latine, à ce travail qui prépare le classicisme, et qui ressemble à celui d'un printemps. Nous en avons la preuve dans l'influence exercée par la langue poétique que Lucrèce est en train de créer sur celle de Virgile, des *Géorgiques* à l'*Enéide*.

Le problème de Lucrèce est le même que celui qui se posait à Cicéron, et dont les termes sont énoncés par lui dans les *Académiques*, en 45 av. J.-C. : « Pourquoi, dit-il, les gens qui connaissent bien les lettres grecques lisent-ils les poètes latins, mais ne lisent pas les philosophes écrivant en cette langue ? Mais, puisque Ennius, Pacuvius, Accius, et beaucoup d'autres leur plaisent, qui ont exprimé non pas les mots des poètes grecs,

¹ Cic. *Ad Q. fr.* II 9, 3 (lettre écrite avant le 12 février 54).

² I 136-139.

mais le sens de leur œuvre, combien trouvera-t-on plus de plaisir si les philosophes latins, suivant l'exemple des poètes qui imitent Eschyle, Sophocle, Euripide, imitent Platon, Aristote, Théophraste? »¹. C'est tout le problème de l'imitation créatrice. De même que Catulle, puis, bientôt, Virgile, recréent la poésie de leurs modèles, de même Lucrèce se donne pour tâche de repenser l'épicurisme.

On pourra apprécier l'ampleur de cette recréation en comparant la langue de Lucrèce à celle qui, avant lui, avait servi à exposer, en latin, la doctrine épicurienne. Amafinius, à qui l'on devait le premier ouvrage latin sur l'épicurisme, avait usé des mots les plus simples ; il appelait les atomes *corpuscula*. Catus, contemporain de Lucrèce, appelait les simulacres *spectra*. Et Cicéron a raison de penser que ce vocabulaire était fort peu efficace ; il n'était formé que de signes mis sur des réalités dont ils ne cernaient pas la nature. Il en allait de même pour le système préconisé par Varron, qui voulait que l'on formât des néologismes pour traduire en latin les notions imaginées par les philosophes grecs. Dans cette hypothèse, les atomes devenaient simplement *atomī*. Mais on voit que cette solution ne résout pas le problème, qui consiste à mettre l'esprit d'un interlocuteur, qui n'a jamais entendu parler de la physique épicurienne, au contact même de la notion d'atome. A ce moment intervient la poésie, seule capable d'assurer cette vision directe de l'objet décrit. Les implications méthodologiques de ce fait ont été montrées par P. H. Schrijvers². Remarquons seulement ici que Lucrèce utilise des ressources encore inexploitées de la langue latine, si abondante en images, si vivement « affective », et dont Cicéron vantait si justement la richesse³. L'exposé philosophique ne reposera pas sur un jeu de concepts, comme en grec, mais se résoudra en une série d'images et de visions.

¹ Cic. *Ac.* I 3, 10.

² *Horror ac Divina Voluptas* (Amsterdam 1970), 87 sqq.: la poétique physique; voir surtout p. 91 l'analyse de l'*animi injectus*.

³ Cic. *Fin.* I 3, 10. Cf. *Tusc.* II 15, 35.

Reste le problème des rapports, souvent signalés, entre Lucrèce et Catulle¹. Qui, des deux poètes, a imité l'autre ? Les deux thèses ont été soutenues, selon les besoins de la cause que l'on défendait. Pour clarifier quelque peu le problème, il convient d'abord de distinguer entre des rencontres d'expression peu significatives et des emprunts que l'on peut considérer comme certains. Ainsi, l'on ne tiendra pas compte de ressemblances assez vagues, comme celles que l'on croit déceler dans la pièce 76² et la pièce 11 de Catulle³. On notera d'ailleurs que ces deux pièces ne sont pas écrites en hexamètres, mais que l'une est en distiques élégiaques, l'autre en strophes sapphiques. Ce qui rend d'autant plus significatif le fait que les seuls rapprochements convaincants s'établissent entre la pièce 64 de caractère épique, et le poème de Lucrèce. Ainsi :

Catulle, 64, 195-198 (*querelas*)... *quae quoniam uerae nascuntur pectore ab imo*; Lucrèce, III 57-58 : *nam uerae uoces tum demum pectore ab imo / eliciuntur*. On ajoutera que le commencement du vers de Catulle (*quae quoniam*) a une sonorité particulièrement lucrétiennne.

Catulle, 64, 282 : *aura parit flores tepidi secunda Fauoni*; Lucrèce, I 11 : *genitabilis aura Fauoni* (où la formule de Lucrèce est en accord avec tout le développement, imposé par lui ; celle de Catulle est un « ornement »).

¹ Depuis H. A. J. MUNRO (ed.), T. Lucretii Cari *De Rerum Natura libri sex*, with notes and a transl. (Cambridge 1864); puis J. JESSEN, *Lukrez und sein Verhältnis zu Catull und Späteren*, Gymn.-Progr. (Kiel 1872); C. GIUSSANI (ed.), T. Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, vol. II (Torino 1896), comm. *ad* II 618 sqq.; L. WOLL, *De poetis Latinis Lucreti imitatoribus* (Diss. Freiburg im Br. 1907); *Catulli Veronensis liber*, erkl. von G. FRIEDRICH (Leipzig 1908), 395-397 (injustement critiqué par Marmorale); E. V. MARMORALE, *L'ultimo Catullo*, 172 sqq.; L. HERRMANN, « Catulle et Lucrèce » (*supra* p. 235 n. 1).

² Catull. 76, 15: *hoc est tibi peruinendum*; Lucr. V 99: *peruincere dictis*. Catull. 76, 18: *iam ipsa in morte*; Lucr. VI 1157: *leti iam limine in ipso*.

³ Catull. 11, 13-14: *quaecumque feret uoluntas / caelitum*; Lucr. III 44: *si fert ita forte uoluntas*. Cf. Sall. *Iug.* 54, 4: *quo cuiusque animus fert, eo discedunt*. Voir aussi Ov. *Met.* I 1.

Catulle, 64, 205-206 : *quo motu tellus atque horrida contremuerunt / aequora concussitque micantia sidera mundus* (vers qui se souviennent de l'*Iliade*, I 528) ; Lucrèce, III 834-835 : *omnia cum belli trepido concussa tumultu / horrida contremuere sub altis aetheris oris* (vers « enniens » ; cf. *Ann.* v. 310 Vahlen : *Africa terribili tremit horrida terra tumultu*) ; Lucr. V 514 : *quo uoluenda micant aeterni sidera mundi* (la fin du vers est caractéristique, et se retrouve dans le passage de Catulle) ; Lucr. V 1204-1205 : *nam cum suspicimus magni caelestia mundi / templa super, stellisque micantibus aethera fixum* (où surgit un autre souvenir d'Ennius, *Hécube*, Fr. 163 Ribbeck : *o magna templa caelitum commixta stellis splendidiss.*). Ce groupe de vers parallèles suggère ici encore l'impression que Lucrèce est l'initiateur et Catulle, si l'on veut, l'utilisateur des formules ainsi créées à partir de la langue épique d'Ennius. Tout se passe comme si Catulle, voulant exprimer d'une manière « sublime » l'idée du roi des dieux ébranlant l'univers, avait recouru à des expressions et des cellules rythmiques façonnées par Lucrèce.

Catulle, 64, 62 : *magnis curarum fluctuat undis* ; Lucrèce, III 298 : *nec capere irarum fluctus in pectore possunt* ; VI 34 : *uoluere curarum tristis in pectore fluctus* ; VI 74 : *constitues magnos irarum uoluere fluctus*. Il est peu probable que Lucrèce ait repris aussi souvent une expression qu'il aurait trouvée dans Catulle ; les probabilités sont en faveur de la situation inverse : Catulle utilisant une formule lucrétiennne, qui réapparaîtra chez Virgile (*Aen.* VIII 19 : *magno curarum fluctuat aestu*).

Un rapprochement comme le suivant (Catulle, 64, 50 : *haec uestis priscis hominum uariata figuris* ; Lucrèce, II 335 : *percipe multigenis quam sint uariata figuris*) nous semble concluant : le vers de Lucrèce ne pouvait pas être autrement rédigé, le terme de *figura* ayant ici sa valeur technique, irremplaçable. Il n'en va pas de même pour le vers de Catulle, où le mot de *figura* appartient à la langue courante. Ce qui s'est imposé à Catulle, c'est la fin du vers, souvenir de la formule qu'il avait lue chez Lucrèce.

Un vers (malheureusement isolé) de Varron de l'Aude, provenant de ses *Argonautiques* (livre IV), montre que le procédé employé par Lucrèce, son attitude à l'égard de la langue d'Ennius, ne lui sont point particuliers. Nous lisons en effet chez Varron¹ :

semianimesque micant oculi lucemque requirunt,

et une glose de Servius² nous apprend que c'est là un vers d'Ennius, transporté sans changement par Varron dans son poème.

Si, enfin, l'on remarque, avec Skutsch³, que *Furius Bibaculus* n'avait pas dédaigné de se rattacher à Ennius, il faut bien conclure que d'authentiques *poetae noui* ne se faisaient pas faute d'utiliser la langue forgée par le vieux poète. Si bien que l'on ne peut souscrire à l'opinion de Skutsch lui-même, écrivant que Lucrèce est un « archaïsant », et qu'entre Catulle et lui il semble y avoir une différence d'un siècle⁴ — opinion que le même philologue contredit, dans la phrase suivante, lorsqu'il ajoute : « pourtant, il était d'ores et déjà impossible, même pour qui le voulait, de se soustraire, lorsqu'on écrivait en hexamètres, à l'influence d'Ennius », et il rappelle que quelques expressions enniennes sont contenues dans le poème 64.

En réalité, il apparaît que les rapports entre les *poetae noui* (parmi lesquels l'on peut, jusqu'à un certain point, ranger Lucrèce⁵) sont plus subtils qu'on ne le disait au début de notre siècle, sur la foi du jugement cicéronien qui opposait, trop rapidement et d'une manière trop absolue, les sectateurs

¹ W. MOREL (ed.), *Fragmenta poetarum Latinorum*, p. 96, v. 11 (10). F. SKUTSCH, in *RE* V 2, 2616, 7 sqq., rattache ce fragment au *Bellum Sequanicum*.

² Serv. *Aen.* X 396.

³ In *RE* V 2, 2615 sq.

⁴ F. SKUTSCH, *ibid.*: « Es kann keinen eigentümlicheren Gegensatz geben als zwischen Catull 64 und Lucrez; nicht um wenige Jahre, sondern um ein Jahrhundert scheinen sie sprachlich auseinander zu liegen » (art. paru en 1905).

⁵ L. FERRERO, *Poetica nuova in Lucrezio* (Firenze 1949).

d'Ennius et les *cantores Euphorionis*. E. Pasoli, récemment¹, a noté que Lucrèce, tout en devant beaucoup à Ennius, prenait ses distances par rapport à lui, dans la mesure surtout où leurs choix philosophiques différaient. Mais il y a plus : Lucrèce adopte, à l'égard d'Ennius, une attitude analogue à celle des poètes alexandrins à l'égard d'Homère et d'Hésiode. L'influence de Callimaque sur lui est indéniable². Enfin, Lucrèce se joint d'une autre façon encore au mouvement des *poetae noui*, lorsqu'il veut, lui aussi, annexer un canton nouveau à la poésie latine. Son maître véritable, avec Epicure, est Empédocle, et Lucrèce sera le premier à composer un poème cosmogonique. Or, nous savons qu'à la même époque, un certain Sallustius composait des *Empedoclea*³. Apparemment, Empédocle était alors à la mode, comme l'étaient les *Phénomènes* d'Aratos, que traduisait Cicéron. Les poètes latins éprouvaient le besoin de doter leur patrie d'un nouveau « genre », celui de l'épopée cosmogonique. Parmi eux, seul Lucrèce avait le génie suffisant pour y parvenir.

* * *

Telles sont les principales directions dans lesquelles il nous a semblé que l'on pouvait discerner les attaches de Lucrèce avec son temps. Il se situe sur les trois grandes lignes de force qui sont en train de provoquer la révolution politique et spirituelle d'où naîtra l'Empire. Loin d'être un « isolé », un « attardé », il fait figure de précurseur.

Est-il besoin de rappeler la dette de Virgile à son égard, Virgile, le chantre du monde nouveau en gestation ? Non seulement il a montré au poète de Mantoue qu'il était possible de réconcilier la poésie et la doctrine épicurienne, plus profondé-

¹ « Su un'immagine lucreziana, Naturam... latrate (2,17) », in *GIF* 21 (1969), 259-265; « Ideologia nella poesia. Lo stile di Lucrezio », in *Lingua e Stile* 5 (1970), 367-386.

² E. PASOLI, « Ideologia... », 380.

³ Cic. *Ad Q. fr.* II 9, 5.

ment que ne le faisait Philodème, non seulement il lui a fourni plus et mieux que l'ébauche d'un langage épique plus parfait et plus intense que celui d'Ennius, tout en respectant l'essentiel, à cet égard, de la tradition romaine déjà établie, non seulement il a ainsi travaillé à réaliser la continuité nationale de la poésie latine, mais il a prouvé que l'expression poétique pouvait cesser d'être un *lusus* (au sens où l'entendaient Laevius et encore Catulle) et concerner les aspirations essentielles de la vie intérieure. Il a contribué à ouvrir à la poésie humaine une véritable « chambre d'échos », et ainsi, parallèlement à Catulle, à en faire un instrument au service de la conscience la plus secrète.

Lucrèce a, en outre, été sensible aux aspirations politiques de son temps. Il fut, avant ceux que l'on nomme les poètes « augustéens », le chantre de la paix. Tibulle, Horace tiendront le même langage. Assez pessimiste, en ce domaine, il savait, à la fois, qu'un Etat livré à l'anarchie devait trouver un maître, mais, que, le maître venu, la jalousie, l'*inuidia* qu'il susciterait ne pourrait manquer de l'abattre. Les événements lui donnèrent raison, puisque César, salué comme un sauveur par les épiciuriens autour de Philodème, fut abattu par le complot des « républi-cains ». Mais, d'une manière assez inattendue, Auguste saura rompre cette malédiction et, tout en rétablissant le pouvoir des lois, échapper à l'*inuidia*, ainsi que le découvrira Virgile, au temps des *Géorgiques*¹. Lucrèce avait eu le mérite de rappeler que la vieille analyse épiciurienne était toujours actuelle. La réflexion des historiens sur les causes de la guerre civile s'en inspirera, lorsqu'elle insistera sur les méfaits de l'*auaritia* et, en général, de la richesse, destructrice de la *concordia*. Loin d'aller à contre-courant de la pensée romaine traditionnelle, l'enseignement de Lucrèce contribua à en étendre la portée, tout en rappelant que l'une des fins possibles de la vie humaine était la sagesse et la contemplation raisonnée de l'Univers.

¹ Voir notre article « Inuidia infelix et la ‘conversion’ de Virgile », in *Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964), 242-254.

DISCUSSION

M. Godel : La date assignée par M. Grimal à l'activité d'Amafinius m'a étonné. Ce vulgarisateur de la doctrine épiqueurienne n'est connu que par deux passages de Cicéron (*Ac.* I 2, 5-6 ; *Tusc.* IV 3, 5-7), tous deux de l'année 45. Il porte un nom osque, ce qui fait penser à la Campanie.

Il est vrai que le contexte du second passage de Cicéron semble donner raison à M. Grimal.

M. Grimal : Les dates d'Amafinius ne sont pas connues avec certitude ; il y a toutefois de bonnes raisons d'admettre, sur la foi du texte des *Tusculanes* (IV 3, 5-7) qui le nomme, une date voisine de l'an 100 av. J.-C., et cela contrairement à l'opinion de Herbert H. Howe, « Amafinius, Lucretius and Cicero », in *AJPb* 72 (1951), 57 sqq., qui en fait un contemporain de Lucrèce, mais sans apporter d'arguments bien convaincants. Pour Cicéron, Amafinius semble bien être venu aussitôt après la floraison du « cercle des Scipions ». Quant à savoir pourquoi Lucrèce ne fait aucune allusion à lui, et se dit le premier à avoir exposé en latin l'épicurisme, nous en sommes réduits à des hypothèses, dont la plus plausible, c'est que le poème de Lucrèce appartient à un genre tout différent des exposés populaires d'Amafinius.

M. Kleve : Two important problems remain unsolved, probably because the commentators of Lucretius have not shown any interest in the Herculaneum papyri : the Epicurean attitude towards politics and poetry. Hitherto one has been content with the short, negative statements from Epicurus in Diog. Laert. But the Epicureans lived in a political and literary reality and must have held more complex theories on these subjects. A closer inspection of the views on literary *τέρψις* and *ἡδονή* in Philodemus Περὶ ποιημάτων might

give some results. That Epicureanism played a practical role in Roman politics can be seen e.g. from Cic. *Fam.* XV 16, 3.

When Lucretius writes on the fear of after-life, that ought to be taken as a sign that such a fear really existed among his contemporaries.

M. Grimal: Il conviendrait d'approfondir, certainement, l'attitude des épiciens et d'Epicure lui-même à l'égard de la vie politique. Leur refus de la politique (refus d'ailleurs nuancé, puisque l'on peut être autorisé à pratiquer la politique si l'absence d'une telle activité risque de compromettre votre équilibre intérieur) n'implique pas qu'ils refusent de réfléchir sur les conditions de la vie politique. De même pour la poésie : Philodème n'est pas infidèle à l'épicurisme lorsqu'il compose des épigrammes ; les épiciens ne refusent pas l'érotisme en tant que tel, ils veulent seulement que la poésie ou l'amour ne soient pas une gêne dans la conquête de la sagesse. Quant au sentiment religieux, il convient de distinguer très précisément la crainte des Enfers, qui est secondaire, et dont Lucrèce ne parle que dans la mesure où l'argument avait été mis en avant par Epicure, et l'espérance en une survie personnelle, qui appartient surtout au monde romain, au moins depuis une ou deux générations.

M. Furley : It seems to me that there is a right way and a wrong way of seeking to relate Epicurean doctrine about the fear of death to contemporary feelings and practices. I am glad to find here an excellent example of the right way.

Lucretius treats the fear of death, not so much as a phenomenon to be observed directly in the lives of men, but rather as an explanatory hypothesis that will account for other aspects of irrational behaviour. The fear of death is an illness that has observable symptoms—political ambition, excessive greed, profligate living, restlessness, and the rest of the afflictions satirized at the end of Book III. Lucretius treated the fear of death as a fundamental concept, in rather the same way that Freud treated the experience that we have in infancy—especially sexual experience—as a fundamental concept in his psychological theory. To seek for evidence of heightened

fear of death in the time of Epicurus or Lucretius may well be as futile as to claim that babies must have been unusually sexual in Freud's Vienna.

It is important, however, to examine the *quality* of thought about death at these periods of history. We can expect that the way in which men thought about death would affect the way in which Lucretius diagnosed the connections between this basic mental illness and its symptoms. M. Grimal's analysis seems to me, therefore, an indispensable preliminary to the elucidation of the arguments of III 830 ff.—a passage that still awaits a satisfactory philosophical commentary.

M. Grimal : On peut analyser la peur de la mort en fonction des tendances de la sensibilité romaine contemporaine de Lucrèce. La peur des Enfers apparaît en Etrurie et, sans doute aussi, en Lucanie et en Italie méridionale. Mais les monuments étrusques et les peintures funéraires de Paestum remontent à une date bien antérieure à Lucrèce. A Rome, nous ne connaissons aucun monument attestant cette peur pour le temps de Lucrèce et de Cicéron. La peur de la mort a pris une autre forme, plus intérieure, moins grossière.

M. Schrijvers : Pour ce qui est des rapports entre le *De rerum natura* et, disons, « le moment religieux », on pourrait distinguer quatre aspects :

- 1) la religion pontificale ne pose aucun problème aux *lectores docti* de Lucrèce : donc, Lucrèce se tait ;
- 2) les références à la *vera pietas* épicurienne sont très rares dans le *De rerum natura* (V 1203 ; VI 68 sqq.) : il est probable que cette réticence, de même que la décision d'ajourner l'explication de la théologie épicurienne (V 155), s'explique par l'insensibilité que Lucrèce presuppose chez son public romain par rapport à cette religiosité si purifiée, si intériorisée, mais aussi à ce point intellectuelle ;

3) la divinisation d'Epicure correspond sans aucun doute aux courants de l'evhémérisme de l'époque ; les exemples cités par Lucrèce dans le prologue du chant V (Cérès, Liber, Hercule) constituent une liste tout à fait traditionnelle ;

4) quant à la crainte des dieux, le même problème de « réception » se pose que pour la crainte des Enfers (cf. Cic. *Nat. deor.* I 31, 86... *mortem dico et deos*; *quibus mediocres homines non ita valde moventur, his ille clamat omnium mortalium mentes esse perterritas*). Comme K. Latte l'a déjà dit dans sa *Römische Religionsgeschichte* (p. 41), la crainte est un trait caractéristique de la religion romaine. L'expression *metus divom* est à peu près synonyme de *religio* ; en outre, tandis que l'expression *amor dei* est virtuellement absente dans des textes latins classiques, des expressions comme *ira deum*, *deis iratis* sont très fréquentes. C'est justement la conception de l'*ira deum* que Lucrèce combat dans son poème (cf. surtout V 1195 ; VI 72-74, ainsi que V 399 ; VI 753) : la doctrine οὗτε ὀργαῖς... συνέχεται est donc particulièrement appropriée dans un contexte romain. Le concept de *pax deum* implique pour les Romains des rapports verticaux entre les dieux et les hommes (cf. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin 1926)). C'est justement à cette verticalité que Lucrèce s'oppose (cf. les termes *imperium*, *regnum*, *dominus*, VI 54-63 ; V 87 ; II 1091, et l'opposition entre le haut et le bas aux vers I 62 sqq. ; VI 51-53). En face de ces fausses conceptions, l'épicurisme présente l'idéal des rapports « horizontaux » de l'amitié entre les dieux et les sages (καλεῖ τε καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν [θεῶν] φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν, Fr. 386 Usener).

M. Alfonsi : Si desiderebbe qualche chiarimento circa il concetto dell'*ira dei* (*o deorum*), che poi avrà sviluppi anche nell'apologetica cristiana (basta pensare al *De ira dei* di Lattanzio, in rapporto alla concezione biblica della divinità), e circa quello della *pax deorum*, tra loro e con gli uomini. Quando e contro chi si scatena la collera degli dei, quando e con chi si realizza la *pax deorum* ?

M. Grimal : Il est certain que Lucrèce ne fait aucune allusion à la religion pontificale. C'est sans doute qu'il se refuse à poser le problème de la « religion politique », et, en cela, il peut accepter (au moins d'une manière implicite) la division établie par Varron entre les différentes théologies. Ce qui lui importe, c'est le rôle du sentiment religieux (qu'il ne nie pas) dans la vie intérieure personnelle ; en quoi il se rapproche de Catulle, qui met sa vie sous le regard des dieux : *si uitam puriter egi...* Là encore, il y a un trait d'époque. Autrefois, un homme comme Scipion l'Africain, lorsqu'il se rendait au Capitole pour prier Jupiter, le faisait en *dux*, en magistrat romain responsable, ou en homme d'Etat. Il reprenait ainsi une tradition royale latino-sabine (celle de Numa). Il ne le faisait pas comme homme, pour ce que nous appellerions son « salut ». Il en va autrement des sectateurs d'Isis, etc., au temps de Lucrèce.

L'évhémérisme de Lucrèce est en accord avec l'idée que les « grands hommes » ont pu jouer le rôle d'inspirateurs, comme Epicure ; les dieux présentent l'image et le modèle de la sagesse ; or c'est précisément ce qu'a fait Epicure. Il est donc « divin ». De même, Cérès et d'autres dieux correspondent chacun à un aspect de la vie philosophique, Cérès éloignant la souffrance causée par la faim, etc.

Dans les développements de Lucrèce relatifs à la crainte des dieux, il me semble possible de discerner au moins deux éléments principaux : certains thèmes viennent directement d'Epicure, d'autres sont le résultat de la méditation de Lucrèce sur son propre temps, un temps où la religion politique n'est pas vraiment mise en question sur le plan des institutions — elle est de l'ordre des lois —, mais où la religion personnelle apparaît, comme une dimension nouvelle, et relativement autonome, du sentiment religieux.

M. Gigon : Ich möchte zuerst nachdrücklich betonen, dass ich mit dem Urteil von Herrn Grimal über das unselige Phantom der « Diatribe » völlig übereinstimme. Als Bezeichnung einer literarischen Gattung ist das Wort modern. Und wenn es Traktate kynisch-stoischen Charakters ebenso umfasst wie peripatetische Monographien und die Werke des Lucilius, die *Sermones* des Horaz und

die *Satiren* des Persius und Iuvenal, dann ist es kaum brauchbar. Ich würde dringend empfehlen, auf seine Anwendung ganz zu verzichten. Umgekehrt darf ich als *advocatus diaboli* hervorheben, dass der Eindruck der « isolierten Stellung » des Lukrez in seiner Zeit nicht zufällig ist. Dass wir von ihm, der in einer im übrigen gut bekannten Epoche lebte, biographisch so gut wie nichts wissen, bleibt auffallend. Die Erzählungen über seinen Tod sind wertlos ; auch das Datum des 15. Oktober bleibt bedenklich. Dass er an dem Tage stirbt, an dem der grössere Erbe in der Gattung der hexametrischen Dichtung, Vergil, die *toga virilis* anlegt, stimmt zu gut, um nicht verdächtig zu sein.

Es kommt dazu, dass die Zahl ausdrücklicher Hinweise auf die Gegenwartsgeschichte im Werk des Lukrez verschwindend gering ist. Wenn wir über den Schüler und Freund Memmius nicht mehr wüssten als was uns Lukrez selber sagt, hätten wir so gut wie nichts als einige Banalitäten ; dass er an Epikurs Philosophie interessiert ist und als Römer einige politische und militärische Pflichten hat. Wer behaupten wollte, dass Lukrezens Memmius keineswegs mit dem Prätor des Jahres 58 identisch zu sein braucht, ist nicht strikte zu widerlegen. Dass das Bild des Dichters und Epikureers sich schwerer in den Kontext der ersten Hälfte des 1. Jhdts. v. Chr. fügt als das mancher anderer Persönlichkeiten der Zeit, ist zu begreifen.

M. Grimal : Certes, Lucrèce nous semble isolé, parce que nous manquons de renseignements biographiques à son sujet. Ceux que nous avons n'en sont que plus précieux, et les coïncidences de date signalées (les Ides d'octobre), même si elles sont suspectes, n'en sont pas pour autant impossibles.

D'autre part, s'il ne donne pas sur son temps plus de renseignements, c'est que le genre de l'épopée même didactique ne le comporte pas. Dans la perspective d'une cosmogonie, les anecdotes liées au temps présent sont insignifiantes, et, plus que cela, déplacées. D'autre part, les « grands genres », en poésie (tragédie, épopée), semblent s'être toujours défiés de l'anecdotique et du particulier.

Cela est vrai de la tragédie attique et, bien sûr, de l'*Enéide*. Il est remarquable aussi que la comédie nouvelle grecque ait renoncé (sans doute sous l'influence de la tragédie) aux personnalisations, qui sont si nombreuses dans la comédie d'Aristophane. Cela ne signifie pas que les auteurs de la comédie nouvelle aient renoncé, par prudence, aux attaques et aux allusions contemporaines (il est facile d'en trouver), mais il y a un changement d'esthétique. Et cela sera valable aussi pour les *Dialogues* de Sénèque et même (ce qui surprend toujours) pour les *Lettres à Lucilius*, qui accordent si peu de place à l'anecdote.

On peut regretter aussi que Lucrèce n'ait rien dit de précis au sujet de C. Memmius ; mais il est probable qu'il était par rapport à celui-ci dans une position très inférieure socialement, contrairement à Catulle et aux autres poètes du cercle. Enfin, les conventions de l'épopée s'opposaient à l'adoption d'un ton trop personnel. On pourra comparer la manière dont Virgile s'adresse à Mécène dans les *Géorgiques* ; c'est seulement chez Properce, mais dans l'élegie, que le ton est moins solennel et que l'on devine la proximité de l'homme.

M^{lle} Bréguet : Si Lucrèce, loin d'être un isolé, a fait partie du « cercle de Memmius », avec Catulle et d'autres poètes et prosateurs que nous connaissons, comment se fait-il qu'aucun d'eux n'aït fait allusion à ses vers, ni même ne l'ait nommé ? Seul, en dehors d'eux, Cicéron exprime, dans une lettre à son frère, en 54, un jugement admiratif, mais bref et peu explicite, sur le poème de Lucrèce, qu'il édita, dit-on. Cependant il ne le nomme jamais plus, quand il présente, dans ses ouvrages philosophiques, par la bouche de personnages romains, des thèses épiciennes.

M. Grimal : Il est vrai que Cicéron ne nous a rien laissé sur l'utilisation qu'il a pu faire de Lucrèce, ni sur le poète lui-même. Peut-être faut-il en chercher la raison dans la situation sociale de Lucrèce, et aussi dans la succession chronologique des événements. Cicéron, pendant cette période, pense à autre chose qu'à la poésie. Bientôt

il partira pour la Cilicie, et Lucrèce, comme homme, a très bien pu disparaître de son horizon, ainsi que l'a jadis suggéré Denis van Berchem. Nous n'oublierons pas non plus que nous ne possérons qu'une partie relativement faible de la correspondance de Cicéron.

M. Müller : Eine kurze Frage : ist nicht das Verhältnis des Lukrez zu Memmius wie das zu einem Gönner, um dessen Sympathie man wirbt ? Der hochgestellte Mann soll für Epikurs Lehre gewonnen und dadurch zum Freunde des Dichters werden : *sperata voluptas suavis amicitiae*.

M. Grimal : Tout le poème de Lucrèce est une œuvre d'amitié, puisqu'il s'agit de donner à Memmius la vraie sagesse et le bonheur. Mais cette amitié ne pourra être vraiment réalisée qu'au moment où Memmius aura atteint cette sagesse. Seulement alors s'accomplira cette « union des âmes », dont Sénèque (à la suite, sur ce point, des épiciuriens) dira qu'elle est la condition nécessaire de l'amitié philosophique. Or, apparemment, Memmius s'est arrêté en chemin, puisqu'il a voulu s'emparer du Jardin...

VIII

LUIGI ALFONSI

L'AVVENTURA DI LUCREZIO NEL MONDO ANTICO ... E OLTRE

*W. Schmid ha tracciato, come meglio non si sarebbe potuto fare, anni fa, il « Wandel des Bildes » di Lucrezio nel suo insieme, nei suoi significati fondamentali con particolare riguardo al mondo tedesco e francese; più recentemente il Paratore con molta dottrina ha segnato la storia dell'epicureismo nel mondo romano, storia in cui entra, come è ovvio, Lucrezio, ma non lui solo. La nostra indagine vuole essere una ricostruzione storica e storicamente ordinata della vicenda culturale di Lucrezio attraverso il mondo antico e sino al Medio Evo, interpretando alla luce delle varie correnti letterarie ed ideologiche il ruolo che a Lucrezio fu riconosciuto, particolarmente — e può sembrare assurdo — presso gli Apologisti cristiani, distruttori e demistificatori dell'antico mondo religioso in funzione della nuova cattedrale. Si è poi, quasi per effetto della suggestione esercitata dallo studio dello Schmid, voluto dare uno sguardo pure sulla « rinascita » di Lucrezio nell'Illuminismo e nel preromanticismo italiano: capitolo di solito trascurato dai latinisti anche italiani, quanto vivacemente sviluppato, soprattutto ora, da italiani e storici della cultura e del pensiero. **

* Ringrazio il mio allievo Professore A. Roncoroni per la preziosa collaborazione datami nella ricerca del materiale bibliografico.

I. ETÀ CESARIANA

Se può rimanere incerto il rapporto di Lucrezio con Egnazio per ragioni cronologiche (nonostante l'arcaica apocope della *s* in *labentib⁹ Phoebe*, Fr. 2 Traglia¹ e l'aggettivo *noctivagis* riferito ad *astris*, per cui si veda Lucrezio, V 1191 : *noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes*, e IV 582), autore indubbiamente se non anteriore contemporaneo o di poco posteriore, gli indiscutibili rapporti specie tra Catullo 63,6 ss., 261 ss. e Lucrezio II 618 ss., o tra Catullo 64, 397 ss. e Lucrezio III 70 ss., per carenza di chiari elementi di datazione sono unicamente registrabili, ma non possono documentare conoscenza sicura o imitazione di Lucrezio da parte del Veronese²: e la critica implicita moralistica — certo! — in Lucrezio IV 1133-1136 al ζῆν ἀσώτως, al *desidiose agere aetatem lustrisque perire*, di Catullo ed amici νεώτεροι, che pare riflettere l'*otium*, *Catulle*, *tibi molestumst ecc.* di 51, 13-16? E del resto i rapporti tra tutto Catullo 51 e Lucrezio III 154-160 rispetto a Saffo φαίνεται μοι...? Resta che la prima testimonianza esplicita sul poema della natura è quella di Cicerone nella famosa lettera al fratello (II 9 [10], 3) del febbraio del 54: *Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingeni, multae tamen artis*, dove appunto ci pare che il testo trasmesso possa ben essere conservato e inquadrato nella tradizione scolastica che opponeva spesso l'*ingenium* all'*ars*, laddove Cicerone troverebbe, nonostante i molti esempi in contrario, rilevati da altri (cominciando da Orazio, *Ars* 408-410) in altri poeti³, in Lucrezio

¹ Cf. *Poetae novi*, ed. A. TRAGLIA (Roma 1974), 8-9; 64; 136-137; inoltre N. MARIONNE, « I frammenti di Egnazio », in *Poesia latina in frammenti. Miscellanea filologica*, Università di Genova, Facoltà di Lettere (1974), 179-199 con relativa bibliografia; A. TRAGLIA, « Interpretazioni neoteriche », in *ASNP* S. III, 7 (1977), 63-66 specialmente.

² In proposito si veda Titi Lucreti Cari *De rerum natura libri sex*, ed. by C. BAILEY, vol. II (Oxford 1947), p. 904 vv. 618-620; vol. III (Oxford 1947), pp. 1753-1754.

³ Ad es. per Callimaco in Ovidio, *Am.* I 15, 14 *quamvis ingenio non valet, arte valet*; Ennio per Ovidio è *ingenio maximus, arte rudis* (*Trist.* II 424) e in *Am.* I 15, 19 *Ennius è arte carens.*

realizzata una fusione¹ di fantasia lampeggiante, a sprazzi (l'ablativo di qualità), eppure di controllo artistico eminente e costante (il genitivo)².

Tanto più notevole questo riconoscimento nell'enniano Cicerone, in quanto egli si è lamentato altrove della rozzezza con cui la filosofia epicurea veniva diffusa a Roma *nulla arte adhibita ad opera dei Rabirii, dei Catii, degli Amafinii, mali verborum interpres*³, e in quanto proprio in una lettera *ad Atticum*⁴ del novembre del 50 ironizza sui *νεώτεροι*, e poi nel 45-44 contrappone Ennio *poetam egregium ai cantoribus Euphorionis*⁵. Quindi l'apprezzamento per l'*ars* di Lucrezio, oltre che per il balenante *ingenium* sia pur cursoriamente espresso una sola volta in una lettera familiare, rispondeva anche a premesse estetiche. Controprove? È il fatto che più di qualche eco del poema non sia possibile raccogliere in Cicerone, a dimostrare che il suo interesse per Lucrezio⁶ è esclusivamente di natura artistica. Non quindi in Cicerone ammirazione per il poeta-

¹ Si veda E. MALCOVATI, *Cicerone e la poesia* (Pavia 1943), 209-213 e note relative.

² Cf. E. PASOLI, «Cic. Q. Fr. II 9 (10), 3», in *Saggi di grammatica latina* (Bologna 1961), 11-27.

³ *Fam.* XV 16-19, 2. Cf. E. PARATORE, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino* (Roma 1960), *passim*; «La problematica sull'epicureismo a Roma», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 4 (Berlin 1973), 117-204; P. BOYANCÉ, «L'épicurisme dans la société et la littérature romaines», in *BAGB* 1960, 499-516; V. GIUFFRÈ, «L'agire 'sua causa, non civium'. Osservazioni sulla volgarizzazione dell'epicureismo a Roma», in *Atti dell' Accademia Pontaniana* N.S. 21 (1973), 1-46; G. D'ANNA, *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone* (Roma 1965), 7-52 e relativa bibliografia; T. MASLOWSKI, «The Chronology of Cicero's Anti-Epicureanism», in *Eos* 62 (1974), 55-78; specialmente H. M. HOWE, «Amafinius, Lucretius, and Cicero», in *AJPb* 72 (1951), 57-62, e I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, «Cicéron et Lucrèce», in *AAntHung* 6 (1958), 321-383; D. NARDO, «Spectra Catiana», in «*Dignam Dis*», a G. Vallot (Venezia 1972), 115-158, e già P. GIUFFRIDA, *L'epicureismo nella letteratura latina nel I sec. a.C.* I (Torino 1940); II (Torino 1950), *passim*.

⁴ VII 2, 1.

⁵ *Tusc.* III 19, 45.

⁶ Cf. E. MALCOVATI, *Cicerone e la poesia*, 213-216; E. PARATORE, «La problematica sull'epicureismo...», 140-143.

filosofo, l'unico che Roma abbia avuto da paragonare a Parmenide o all'agrigentino Empedocle, ma semplicemente per il poeta, che anche stilisticamente ebbe affinità pure con le sue giovani esperienze di poesia, come gli *Aratea*, nella fusione di tecnica alessandrina e moduli enniani, e che anzi — pare — ne riprese qualche immagine: come *tereti cervice reposta* (I 35) da *tereti cervice reflexum* nella descrizione di una costellazione (Fr. IX 5 Traglia) e in II 148 *convestire sua perfundens omnia luce*, da rapportare al v. 60 Fr. XXXIV Traglia *vestivit lumine Titan* e specialmente vv. 332 *haec sol aeterno convestit lumine lustrans* e 473 *vestivit lumine terras*. Ma, anche a non voler accordare fiducia alla *Vita Borgiana*, resta il fatto che in essa si parla di legami unicamente artistici, anzi stilistici, di Cicerone con Lucrezio, il che naturalmente non esclude la comune dipendenza da Ennio¹. Ecco il testo: *Cum T. Pomponio Attico, Cicerone, M. Brutus et C. Cassius coniunctissime vixit. Ciceroni vero recentia ostendebat carmina, eius limam secutus a quo inter legendum aliquando admonitus ut in translationibus servaret verecundiam, ex quibus duo potissimum loci referuntur «Neptuni lacunas» et «coeli cavernas»*, dove appunto la seconda espressione si ritrova sia in Cicerone, *Aratea* (Fr. XXXIV 252 *caeli lustrare cavernas*) sia in Lucrezio (IV 171 e VI 252 *liquisse et magnas caeli complesse cavernas*), e la prima, — a parte *salsas lacunas* di Lucrezio III 1031, V 794 e I 115 *an tenebras Orci visat vastasque lacunas*, — ricorda la *Retorica ad Erennio* IV 10, 15 *in Neptunias depulsus erit lacunas*. Ma, pur trascurando la discussa *Vita Borgiana* — probiana o meno —, c'è inequivocabile la testimonianza geronimiana, derivata da Suetonio, a confermare il legame, sempre di natura letteraria e stilistica, tra Cicerone e Lucrezio: *cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset quos postea Cicero emendavit*, nel che è da vedere, sempre riferita a Marco Tullio, semplicemente l'attività editoriale² del grande oratore, che, ripetiamo, prescindendo da

¹ E. BIGNONE, *Storia della letteratura latina* III (Firenze 1950), 573-577, e specialmente 576 n. 2; E. MALCOVATI, *Cicerone e la poesia*, 205-206.

² E. PARATORE, « La problematica sull'epicureismo... », 140.

singole frasi ed echi¹, ha visto in Lucrezio soprattutto il poeta di alta ispirazione e il prosecutore dello stile enniano nel verso, sia pure in legami tecnici con gli alessandrini. Altro contatto cronologicamente non verificabile è quello con Varrone Menippeo (non tenendo conto del frammento dubbio riportato da Varrone, *Ling.* V 17 dove certo *Lucretius* va corretto in *Lucilius*; ed ancor più *Ling.* VII 94), Fr. 36 Buecheler (= Fr. 1 dall' Ἀνθρωπόπολις, περὶ γενεθλιακῆς) :

*non fit thensauris non auro pectu' solutum ;
non demunt animis curas ac religiones
Persarum montes, non atria diviti' Crassi*

da rapportare, come notato da A. Ernout-L. Robin², ai vv. 44-46 del II libro di Lucrezio :

*bis tibi tum rebus timefactae religiones
effugiant animo pavidae ; mortisque timores
tam vacuum pectus linquunt curaque solutum.*

E poi ancora (vv. 47-53) :

*quod si ridicula haec ludibriaque esse videmus
re veraque metus hominum curaeque sequaces
nec metuunt sonitus armorum nec fera tela
audacterque inter reges rerumque potentis
versantur neque fulgorem reverentur ab auro
nec clarum vestis splendorem purpureai,
quid dubitas quin omni' sit haec rationi' potestas ?*

¹ Si veda anche G. C. PUCCI, « Echi lucreziani in Cicerone », in *SIFC* N.S. 38 (1966), 70-132, soprattutto per la seconda parte del I Libro delle *Tusculanae* e per il II Libro del *De divinatione*. E già W. A. MERRILL, « Cicero's Knowledge of Lucretius's Poem », in *Univ. of Calif. Publications in Classical Philology* 2 (Berkeley 1909), 35-42; ora J.-M. ANDRÉ, « Cicéron et Lucrèce. Loi du silence et allusions polémiques », in *Mélanges P. Boyancé* (Rome 1974), 21-38; J. FONTAINE, « Le Songe de Scipion premier Anti-Lucrèce ? », in *Mélanges A. Piganiol* III (Paris 1966), 1711-1729.

² *Commentaire*, tome I (Paris 1925), p. 217 al v. 46.

E in "Ἐχω σε, περὶ τύχης il Fr. 2 non può essere in rapporto con Lucrezio II 37 ss., appunto precedenti agli altri? E in Κοσμοτρόπηνη, περὶ φθορᾶς κόσμου il Fr. 2 può essere avvicinato a Lucrezio I 29-30. E le *Eumenides* per il culto della *Magna Mater*?

Ma il comune tema diatribico nel primo caso, nell'impossibilità di fissare la cronologia (chè le *Menippe*, com'è ben noto, nel loro complesso furono composte fra l'80 e il 67, salvo qualche aggiunta posteriore, qualche « pezzo » più recente assolutamente nuovo¹), rimane documento dell'affinità concettuale, tanto più dato l'impiego anche in Varrone dell'esametro.

Comunque la presenza e l'importanza di Lucrezio nella letteratura dell'epoca cesariana è confermata da un'altra testimonianza. È di Cornelio Nepote nella *Vita di Attico* (12, 4), di Cornelio Nepote che *M. Ciceronis ut qui maxime amicus familiaris fuit* (Gell. XV 28, 1), amico anche di Varrone che forse gli dedicò un Logistorico (Carisio, ed. C. Barwick-F. Kühnert (Leipzig 1964), p. 74, 7), intimo di Catullo. In questa biografia, nella parte scritta anteriormente alla morte di Attico, il ben noto epicureo (19, 1 : *Haec hactenus Attico vivo edita a nobis sunt*), quindi intorno al 35, si parla del salvataggio di *L. Iulium Calidum* ad opera di Attico, e Cornelio intervenendo direttamente aggiunge : *quem post Lucreti Catullique mortem multo elegantissimum poetam nostram tulisse aetatem vere videor posse contendere*. Quindi Lucrezio e Catullo sono considerati insieme da Cornelio Nepote, e, parrebbe, secondo un parametro di giudizio estetico tipicamente neoterico, l'*elegantia*. E poi, come? In quanto rappresentanti di due

¹ L. ALFONSI, « Le 'Menippe' di Varrone », in *Aufstieg und Niedergang...* I 3 (Berlin 1973), 33 specialmente; J.-P. CÈBE (ed.), *Varron, Satires Ménippées*, 2 (Rome 1974), p. 160 e n. 2, istituisce lui pure il confronto tra l'*Ἀνθρωπόπολις*, Fr. 1 e Lucrezio, ma esclude possibilità di imitazione dall'uno all'altro o viceversa, riducendo, nonostante riconosca che il testo lucreziano « ressemble au nôtre [cioè al varronian] jusque dans l'expression », il tutto a un « *locus communis* de la philosophie gréco-latine ». Sulle *Eumenides* si veda anche D. ROMANO, « Varrone e Cibele », in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani* II (Rieti 1976), 495-506.

indirizzi differenti, il neoterico vero e proprio, tanto per intenderci, e l'enniano, oppure in un'ottica più ravvicinata che non sia la nostra attuale? Vedendo insomma i rapporti tra Lucrezio e Catullo quasi documentati dalle consonanze del primo coi carmi 64 e 63 del secondo, come vorrebbe Tenney Frank, *Catullus and Horace* (New York 1965), 104? O come il Ferrero, che parlò di *Poetica nuova in Lucrezio* (Firenze 1949), inserendo con il Rostagni l'opera lucreziana nel vivo della temperie letteraria dell'epoca? Ma c'è di più: noi non escluderemmo che la notizia anche circa Lucrezio, come per Catullo, sia stata già registrata da Cornelio nella sua «Cronaca», proprio sulla base del proemio catulliano (anteriore quindi al 54):

*cui dono lepidum novom libellum
arida modo pumice expolitum?
Corneli tibi: namque tu solebas
meas esse aliquid putare nugas,
iam tum cum ausus es unus Italorum
omne aevum tribus explicare cartis
doctis, Iuppiter, et laboriosis (vv. 1-7).*

Dunque Cornelio Nepote, poeta pur lui (Plinio, *Epist.* V 3, 1-6), come assegnava un posto a Catullo nella sua «Cronaca», pare a noi possibile lo assegnasse anche al coeve Lucrezio, quale riconoscimento di un altissimo livello di arte sullo stesso piano dei νεώτεροι, o su un piano diverso, ma equipollente.

II. ETÀ AUGUSTEA

Poi dall'ammirazione proclamata ed esplicita dell'«età cesariana» si passa nell'età augustea all'imitazione, anche diffusa, ma implicita e quasi sottintesa: regna quella che è stata definita supperiù già del Martha come la «congiura del silenzio», modernamente potremmo dire una forma di condanna all'... indice. Lucrezio è ripreso pure verbalmente (in

Gell. I 21, 7 esplicitamente si dice : *non verba autem sola, sed versus prope totos et locos quoque Lucreti plurimos sectatum esse Vergilium videmus*), ma fino a Ovidio non è nominato¹. Perchè ? Scartiamo anzitutto l'ipotesi della condanna ideologica per il poeta epicureo : tenendo presente che proprio l'epicureismo fu sistema filosofico largamente professato in epoca augustea,² che Orazio (*insanientis... sapientiae / consultus : Carm. I 34, 2-3*) e Mecenate stesso furono epicurei³ : e Vario col suo *De morte?*⁴ E che poeti come Gallo, pur caduti in disgrazia politica, furono ricordati e prima e dopo la loro scomparsa, senza alcuna *damnatio memoriae*, da contemporanei come Vergilio nelle *Ecloghe* e Properzio II 34, 91-92. Al più si potrebbe ipotizzare una certa freddezza politica, analoga a quella manifestata per Cicerone, per un poeta che parlando di *patriai tempore iniquo* non pare sognasse l'avvento come tocassana di una dittatura, di un principato. O forse poteva spiacere il tremendo auspicio e quasi presentimento, consentito sì a Scipione Emiliano (Polibio, XXXVIII 22, 2, di Scipione : συνιδὼν δτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχὰς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὥσπερ ἀνθρώπους δαίμονα, καὶ τοῦτ' ἔπαθε μὲν "Ιλιον...", recitando i vv. 448-449 da *Iliade VI*), e poi in epoca più matura a Tacito *urgentibus iam imperii fatis (Germ. 33, 2)*, ma non a Lucrezio, quale espresso in V 95-98 e II 1144-1145 :

*sic igitur magni quoque circum moenia mundi
expugnata dabunt labem putrisque ruinas,*

quasi preannunciando prossima la fine del mondo :

¹ Si veda A. TRAINA, « Lucrezio e la 'congiura del silenzio' », in *Poeti latini (e neolatini)* (Bologna 1975), 81-91 e relativa bibliografia.

² Cf. P. GRIMAL, « L'épicurisme romain », in *Actes du VIII^e Congrès, Ass. G. Budé* (Paris 1969), 165; a parte la possibile ostilità di Memmio per Cesare (A. ROSTAGNI, *Virgilio Minore* (Roma 1961), 377-384).

³ J.-M. ANDRÉ, *Mécène* (Paris 1967), 33 e 122; G. MAZZOLI, « L'epicureismo di Mecenate e il Prometheus », in *Athenaeum* 46 (1968), 300-326.

⁴ Cf. A. ROSTAGNI, *Virgilio Minore*, 391-404.

*iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus
vix animalia parva creat... (II 1150-1151) ?*

Ma forse ancor più ne è da ricercare la motivazione in fattori di carattere letterario. Prima di tutto gli augustei, in generale, si contrappongono quasi in rivalità letteraria ai grandi dell'età precedente. Secondariamente i poeti augustei amano citare esplicitamente solo il o i loro modelli generali. Così Vergilio per Teocrito, Esiodo (mentre non nomina né Callimaco, né Eratostene, né Catullo, né Apollonio Rodio); così Orazio per i giambografi negli *Epodi* e per l'*Aeolium carmen* nei *Carmina*, omettendo ben altri nomi; così Properzio per Callimaco e Filita. A meno che non si tratti di esemplificazione (ad es. Ligdamo III 6,41-42 per Catullo; Properzio II 25,4 per Calvo e Catullo; I 7, 3 per Omero e I 9, 11 per Mimnermo e Omero contrapposti) o di una vera e propria rassegna di «precedenti», come asseverazione e giustificazione, anzichè come manifesto programmatico della propria arte: è il caso di Properzio, II 34, specialmente vv. 85-94 (ma tutta l'elegia è importante), o degli elenchi ovidiani di *Am.* I 15; *Am.* III 9, specialmente vv. 55-66; *Ars* III 333 ss.; *Ars* III 536; *Rem.* 763-766; *Trist.* II 445 ss.; *Trist.* IV 10, 51-54; *Trist.* V 1, 15-20¹.

E cominciamo appunto da Ovidio e da Vitruvio, i due augustei che nominano espressamente Lucrezio. Di quanto materiale lucreziano, da tutti i libri di Lucrezio, Ovidio si sia servito in tutte le sue opere è la testimonianza... anche eccessiva nel libro di Anton Zingerle, *Ovidius und sein Verhältnis zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern* II (Hildesheim 1967), 12-47. E gli elogi di Ovidio sono stati frequentemente citati come prova della sua comprensione per il poema: orbene

¹ Si veda A. RONCONI, «Lucrezio nel bimillenario», in *Da Lucrezio a Tacito* (Firenze 1968), 27-30; *Interpretazioni letterarie nei classici* (Firenze 1972), 174; P. BOYANCÉ, *Lucrece et l'épicurisme* (Paris 1963), 22-26, e specialmente per il nostro problema p. 137, inoltre la bibliografia alle pp. 332-335; A. TRAINA, «Lucrezio e la 'congiura del silenzio'», 81-91.

si tratta di una grande ammirazione per l'artista, espressa sì col solito τόπος della eternità della poesia, ma con moduli propri di Lucrezio :

*Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti
exitio terras cum dabit una dies* (*Am. I 15, 22-23*)

che ricorda Lucrezio V 95-99 :

*una dies dabit exitio, multosque per annos
sustentata ruet moles et machina mundi.
nec me animi fallit quam res nova miraque menti
accidat exitium caeli terraeque futurum
et quam difficile id mihi sit pervincere dictis.*

E per *moles* anche Ovidio, *Met. I 256-258* :

... *adfore tempus
quo mare, quo tellus correptaque regia caeli
ardeat et mundi moles operosa laboret.*¹

Inoltre l'aggettivo *sublimis* indica una particolare connotazione stilistica, rapportando Lucrezio appunto al genere « nobile »².

Ma il modulo stilistico è caratteristico di Ovidio quando vuole celebrare un poeta ammirato, garantendone l'eternità : si veda per Arato *Am. I 15, 16* : *cum sole et luna semper Aratus erit*. E così per Vergilio stesso *Am. I 15, 25-26* :

*Tityrus et fruges Aeneiaque arma legentur
Roma triumphati dum caput orbis erit;*

e poi per Tibullo, sempre in *Am. I 15, 27-28* :

*Donec erunt ignes arcusque Cupidinis arma,
discentur numeri, culte Tibulle, tui.*

¹ A. ZINGERLE, *Ovidius und sein Verhältnis...*, 13.

² Sul giudizio ovidiano si vedano anche E. PARATORE, « Ovidio e il giudizio ciceroniano su Lucrezio », in *RCCM* 2 (1960), 130-140, e G.-B. CONTE, « Il 'trionfo della morte' e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III 1024-1053 », in *SIFC N.S.* 37 (1965), 114-132.

E così per Omero : *vivet... Tenedos dum stabit et Ide, / dum... ecc.* ; altrettanto per Esiodo : *vivet et Ascraeus, dum...* (*Am. I 15, 9-12*) ; per Menandro : *dum fallax servus ecc. / ... Menandros erit* (*Am. I 15, 17-18*) ; Ennio ed Accio *casurum nullo tempore nomen habent* (*Am. I 15, 20*). Per giungere alla conclusione :

*ergo cum silices, cum dens patientis aratri
depereant aevo, carmina morte carent* (*Am. I 15, 31-32*).

Inoltre Lucrezio è citato in *Tristia II 425* in un elenco di poeti greci e romani con cui Ovidio « cerca di giustificare al *princeps* il suo *carmen incriminato* »¹ :

*explicat ut causas rapidi Lucretius ignis
casurumque triplex vaticinatur opus*

(cf. Lucrezio V 93-94; e, per i versi ovidiani di *Tristia II 261-262*, si ricordi proprio l'inizio del poema *Aeneadum genetrix...*)².

Comunque, a parte l'imitazione e l'esaltazione, certo sincera, anche se retorica, Ovidio stoicheggiante, posidoniano e pitagorico, ha, pur nel capovolgimento provvidenzialistico dello sviluppo del mondo, voluto da un *deus et melior natura* e culminante nell'apoteosi di Cesare nelle *Metamorfosi*, riconosciuto la grandezza del poeta, in un punto, anzi, del poeta cosmico :

*quid vetat et stellas, ut quaeque oriturque caditque,
dicere ? promissi pars sit et ista mei.
Felices animae, quibus haec cognoscere primis
inque domus superas scandere cura fuit !*³ ;

e dalla copia delle immagini e di versi ripresi da Lucrezio in tutto o in parte ne ha assunto anche un alto insegnamento formale. Evidentemente l'esametro lucreziano non fu sentito da Ovidio come qualcosa di arcaico e di sorpassato.

¹ A. TRAINA, « Lucrezio e la 'congiura del silenzio' », 89.

² A. ZINGERLE, *Ovidius und sein Verhältnis...*, 45.

³ *Fast. I 295-298*.

Un posto a parte merita Vitruvio nella *Praefatio* del IX libro della sua opera, forse composta negli ultimi anni della sua attività (verso il 25) ¹. Qui Lucrezio è visto, proprio diversamente dalla maggior parte degli augustei, assieme a Cicerone e a Varrone, come uno dei grandi del passato — ma staccato dagli arcaici —, educatori del presente : *item plures post nostram memoriā nascentes cum Lucretio videbuntur velut coram de rerum natura disputare, de arte vero rhetorica cum Cicerone, multi posteriorum cum Varrone conferent sermonem de lingua Latina...* per concludere : *et ad summam sapientium scriptorum sententiae corporibus absentibus vetustate florentes, cum insunt inter consilia et disputationes, maiores habent quam praesentium sunt, auctoritates omnes* (§ 17). Attuale quindi l'insegnamento lucreziano di dottrina, più che di poesia, analogo a quello retorico di Cicerone e a quello linguistico di Varrone. Anzi parebbe che il dettato posidoniano echeggiato nel proemio del *De inventione ciceroniana* circa i grandi Maestri dell'Umanità qui venga trasferito agli scrittori dell'età cesariana : *e quibus qui a teneris aetatibus doctrinarum abundantia satiantur optimos habent sapientiae sensus* (si noti !), *instituant civitatibus humanitatis mores, aequa iura, leges...* (§ 2, e anche per il concetto ribadito §§ 15-16).

Ma, a parte queste due menzioni esplicite — e Vitruvio, come è ben noto, è un po' un appartato nella cultura augustea ² —, i massimi poeti augustei, senza nominarlo, hanno, ripetiamo, tenuto ben presente Lucrezio, secondo diverse angolature, ma tutti tesaurizzando il suo magistero stilistico.

Prescindiamo dall'*Appendix* : ma sarà almeno da far menzione del *Culex*, in cui la presenza di Lucrezio è, pur in un contesto di differente impostazione religiosa, però fondamentale, tanto che il Rostagni, convinto dell'autenticità del poemetto, ha potuto intitolare il capitolo relativo ad esso del suo

¹ A. TRAINA, « Lucrezio e la ‘congiura del silenzio’ », 88-89.

² H. BARDON, *Les empereurs et les lettres latines d’Auguste à Hadrien* (Paris ²1968), 66.

*Virgilio Minore*¹: « L'appello di Lucrezio ». E se pure non si accetti la proposta del Paratore² di leggere al v. 38 non il testo tradito *gloria perpetuum lucens, mansura per aevum*, ma *gloria Lucreti placidum mansura per aevum*, col che si evincerebbe un'esplicita menzione di Lucrezio nell'*Appendix*, affine a quella ritenuta dal Paratore come allusione a lui del *Carm. XII*, v. 15 dei *Priapea pseudo-vergiliani*, pubblicati dal Baehrens nel vol. I dei suoi *Poetae Latini Minores* (pp. 61-62) e risalenti a detta dello stesso Baehrens all'età augustea (o meglio al I sec. d.C.), e cioè *ut credas Epicuron oscitari*, se anche ciò non si accetti, resta che il *Culex* è un documento della ammirazione ed imitazione da Lucrezio quale poeta-maestro, quale rivelatore e propagatore di un messaggio, più che come artista puro, e creatore della lingua poetica della filosofia. Altrettanto il ruolo di poeta della scienza cosmica sembra riconosciuto a Lucrezio dall'eco che se ne trova nel proemio della *Ciris*, e tanto più se posteriore ad Ovidio, e nell'esaltazione della natura di cui è pervasa l'*Aetna*, che può essere considerata svolgimento in esteso della trattazione contenuta nel libro VI del *De rerum natura* (535-607 e 639 ss.), certamente nata nell'ambiente di Seneca.

Ma nel *Catalepton V*, che noi abbiamo pensato sia forse il primo o uno dei primi documenti poetici sicuri pervenutici di Vergilio, c'è la piena adesione ai *magni... docta dicta* (cf. Lucrezio V 113 e II 987, ma già in Plauto, *Trin.* 380 e *Asin.* 525, nonchè Ennio, *Ann.* v. 270 Vahlen) *Sironis*, c'è l'anelito all' $\alpha\kappa\tau\alpha\phi\chi\zeta\alpha$ epicurea, *ad beatos portus*, per « *vindicare* » *vitam ab omni cura* (e cf. Lucrezio V 10-12 e II 1 ss.): ma lo stesso tipo di composizione affine ai modi neoterici, lo stesso congedo dalla poesia, sia pur velato di nostalgico rimpianto, la stessa ammissione delle *dulces Camenae*, solo *sed pudenter et raro*, mostrano un certo¹ di-

¹ *Op. cit.*, 141-167 e già 71-140, e si veda ancora A. F. A. BARRETT, « The Praise of Country Life in the *Culex* », in *PP* 25 (1970), 323-327.

² E. PARATORE, « Postille lucreziane — I. Lucrezio e il *Culex* », in *PP* 2 (1947), 192-202.

stacco da Lucrezio : qui c'è Epicuro, c'è, se vogliamo, Sirone e Filodemo e la scuola di Napoli, più di Lucrezio. Il quale viceversa è ben presente, come poeta e poeta cosmico epicureo, nelle *Ecloghe*. Nella V, nel canto di Menalca, dove non solo l'espressione *ergo alacris silvas et cetera rura voluptas / Panaque pastoresque tenet Dryadasque puellas* (58-59) richiama la *voluptas* epicurea¹, ma proprio il grido di *intonsi montes*, di *rupes* e di *arbusta* annunciante l'apoteosi di Dafni « *deus, deus ille, Menalca* » (62-64) è chiarissima, esplicita eco di Lucrezio V 8: ... *deus ille fuit, deus inclyte Memmi*². Ma poi c'è la VI *Ecloga*, in cui il *canto cosmogonico* di Sileno (Sirone ? et quasi sub persona *Sileni Sironem inducit loquentem*, Servio, *Ecl.* VI 13) rivela, come è stato ben detto fin dal Cartault, più il lettore di Lucrezio che l'uditore di Sirone : ed è il Lucrezio poeta (*canebat* !) cosmico, che fornisce concetti ed immagini per esprimere in forma concisa e forse anche leggermente divergente (Boyancé) il grandioso evento della formazione del mondo : *magnum per inane* è in Lucrezio I 1018 ; *liquid ignis* in VI 205 ; *ignis / semina* in VI 200-201 ; e così lucreziani i quattro elementi fondamentali (*exordia* II 333) *ex igni terra atque anima* (si noti !) *procrescere et imbri* (I 715) ; analogia la costruzione di *discludere* (V 438). E la problematica X *Ecloga* ?

Ma il trionfo di Lucrezio poeta cosmico è nelle *Georgiche*³ : e non solo per fatti di struttura affine (proemi ed epiloghi,

¹ Si veda, anche per quello che segue su Virgilio, L. ALFONSI, « L'epicureismo nella storia spirituale di Vergilio », in *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Università di Genova, Facoltà di Lettere (1959), 167-178; A. TRAINA, « *Si numquam fallit imago*. Riflessioni sulle 'Bucoliche' e l'epicureismo », in *Poeti latini (e neolatini)*, 163-174 con bibliografia; E. PARATORE, « La problematica sull'epicureismo... », 194-200.

² Si veda D. van BERCHEM, « La publication du *De Rerum Natura* et la VI^e Eglogue de Virgile », in *MH* 3 (1946), 26-39 e in particolare 34.

³ Si veda G. D. HADZSITS, *Lucretius and his Influence* (New York 1963), 30-37; E. PARATORE, « Spunti lucreziani nelle 'Georgiche' », in *A & R S.* III, 7 (1939), 177-202; « Ancora di Lucrezio e delle Georgiche », in *Annali Facoltà di Magistero, Università di Messina*, 1940, 129-197; « La problematica sull'epicureismo... »,

episodi, la peste del Norico), non solo per gli echi verbali, ma, nonostante l'interpretazione provvidenzialistica del progresso umano in *Georg.* I 121-135, per l'esaltazione quasi mistico-religiosa della felicità che comporta la φυσιολογία, la scienza liberatrice col dono dell' ἀταραξία. Solo che nella mutata prospettiva, accanto all'ideale che pare privilegio difficilmente raggiungibile da pochi, si allinea quello della semplice fede

*felix qui potuit rerum cognoscere causas... ;
fortunatus et ille deos qui novit agrestes*

(e Servio spiega : *felices sunt et rustici et qui philosophiae tribuunt operam*) ; e ciò senza implicare precisa presa di posizione polemica, ma semplicemente, in nome dell'amore della natura e della poesia, una equivalenza di due distinti ideali di vita. Tanto più che se il clima politico generale poteva favorire, anche con l'accettazione dell'epicureismo, il programma di pace augustea, ed il rinnovato culto per la natura e la campagna, la sintesi poetica di alessandrino e di didascalismo¹ con tradizione enniana poteva apparire agli occhi di Vergilio, ammiratore di Esiodo e di Arato, in parte già realizzata appunto da Lucrezio, che perciò assumeva pure sotto questo profilo il ruolo di maestro.

E così nell'*Eneide*, nel canto di Iopa (I 742-746) ritorna, con l'eco delle *Georgiche* (*Aen.* I 745-746 = *Georg.* II 481-482), anche il canto cosmogonico di Sileno a mostrare appunto l'interpretazione eminentemente poetica e naturalistica, più che filoso-

195-197 specialmente; H. KLEPL, *Lukrez und Vergil in ihren Lehrgedichten* (Darmstadt 1967), *passim*; e già W. A. MERRILL, « Parallels and Coincidences in Lucretius and Vergil », in *Univ. of Calif. Publications in Class. Philol.* 3 (1918), 135-247; C. BAILEY, « Virgil and Lucretius », in *Proceedings of the Class. Assoc.* 1931, 21-39; L. HANON, *L'influence philosophique de Lucrece dans les Géorgiques de Virgile* (Thèse Louvain 1942/43); B. FARRINGTON, « Vergil and Lucretius », in *Acta Classica* 1 (1958), 45-50.

¹ Si veda A. LA PENNA, « Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio », in *Hésiode et son influence, Entretiens Fondation Hardt* 7 (Vandœuvres/Genève 1962), 215-252.

fica, che Vergilio ha dato di Lucrezio. Si direbbe che l'epicureismo si configuri in lui attraverso Lucrezio come messaggio di più approfondita e sensibile comprensione della natura, come maggiore accostamento al suo mistero, anche religioso, per trarne serenità di vita semplice ed onesta, da età saturnia, se mai da superare sul piano di una maggiore consapevolezza storico-politica, qualora nel *tu regere imperio populos, Romane, memento* del VI *Eneide* (851) vogliamo vedere quanto meno una risposta a Lucrezio V 1127-1128 :

*ut satius multo iam sit parere quietum
quam regere imperio res velle et regna tenere,*

col preciso impegno paneziano del dovere e della missione altruistica anzichè di egoistico ritiro in se stesso : *pacisque imponere morem / parcere subiectis et debellare superbos!*¹

È la speranza del grande piano provvidenziale che vuole conclusa in un patto di fraternità divina e umana la guerra che divise cielo e terra.

Se quindi per Vergilio l'epicureismo è entrato come esperienza poetica ed umana attraverso Lucrezio, se quindi per Vergilio si può parlare, in parte almeno, anche del maggior omaggio di sincera imitazione² per Lucrezio, il contrario riguarda Orazio : in lui invece Lucrezio entra in quanto trasmettitore di formule, di qualche formula epicurea o caso mai di qualche spunto moralistico, come poi sarà anche nel satirico Persio ; Vergilio è — ripetiamo — lucreziano e subordinatamente epicureo, Orazio è soprattutto epicureo *contentus vivere parvo* ; *parcus deorum cultor et infrequens* e poi *insanientis sapientiae* (*Carm. I 34, 1-2*), *Epicuri de grege porcum* (*Epist. I 4, 16*), che cerca appunto di realizzare il suo ideale di *αταραξία*, come egli dice di Albius :

¹ *Aen.* VI 852-853. Cf. anche A. K. MICHELS, « Lucretius and the Sixth Book of the *Aeneid* », in *AJPb* 65 (1944), 135-148.

² G. D. HADZSITS, *op. cit.*, 34-35.

*an tacitum silvas inter reptare salubris
curantem quidquid dignum sapiente bonoque est?*

(*Epist. I 4, 4-5*)

*inter spem curamque timores inter et iras
omnem crede diem tibi diluxisse supremum;
grata superveniet quae non sperabitur hora* (*ibid., 12-14*)

È sempre il motivo del *carpe diem* (*Carm. I 11, 8*) ripreso proprio da Epicuro (Plutarco, *De tranq. an.* 16, 474 C, e Filodemo, *De morte IV*, col. 38, 14). Del resto anche gli ideali poetici antiarcaicizzanti di Orazio inducono noi a ridurre, se non il volume degli echi, il significato però della presenza e l'importanza di Lucrezio in lui¹. Chè in fondo tutto si risolve in qualche ripresa verbale come in *Sat. I 5, 101-103*:

*... namque deos didici securum agere aevum
nec siquid miri faciat natura, deos id
tristis ex alto caeli demittere tecto,*

da Lucrezio V 82 : *nam bene qui didicere deos securum agere aevom*, con quello che segue (= VI 58 ss.); o in *Sat. I 1, 118-119* : ... et *exacto contentus tempore vita / cedat uti conviva satur...* in rapporto a Lucrezio III 938-939 : *cur non ut plenus vitae conviva recedis / aequo animoque capis securam, stulte, quietem*, di chiara origine diatribica, come risulta dal pensiero di Bione tramandato attraverso Telete (cf. anche ora Q. Orazio Flacco, *La satira I, 1*, Introduzione, traduzione e commento a cura di A. Minarini (Bologna 1977), 115-116, col ricordo anche di Orazio, *Epist. II*

¹ Viceversa si veda W. A. MERRILL, « On the Relation of Horace to Lucretius », in *Univ. of Calif. Publications in Class. Philol.* 1 (Berkeley 1905), 111-129; G. D. HADZSITS, *op. cit.*, 38-54; A. WEINGAERTNER, *De Horatio Lucretii imitatore*, Dissertationes Philologicae Halenses II (1876), 1-50; A. TRAINA, « *Si nunquam fallit imago...* », in *Poeti latini (e neolatini)*, 163; E. PARATORE, « La problematica sull'epicureismo... », 201-202; C. BRAKMAN, « *Horatiana* », in *Mnemosyne* N.S. 49 (1921), 214-222. Inoltre si ricordino i libri del Woll, del Reisacker, del Woehler e del Disch in generale sull'epicureismo nella poesia augustea e sulla specifica imitazione da Lucrezio.

2, 213-216, pur se si insiste forse troppo sulla matrice epicurea dell'immagine¹), o simili: ad es. in *Epist.* II 1, 102: *hoc paces habuere bonae ventique secundi*, in rapporto a Lucrezio V 1229-1230: *non divom pacem votis adit ac prece quaesit / ventorum pavidus paces animasque secundas*. Comunque tutti concordano che tale influenza, se mai, è prevalente nel « primo » Orazio, delle *Satire*, tanto più che, come è stato osservato, proprio il riecheggiamento oraziano in *Sat.* I 3, 99 ss. sull'origine della civiltà umana da Lucrezio V 925 ss. dimostra il distacco del poeta dell'età raffinata di Augusto, quasi la sua ripugnanza per quel *mutum ac turpe genus* nei confronti della passione lucreziana (E. Bignone, *Storia della letteratura latina* II (Firenze 1945), 292-293).

Sembrerebbe quindi che per Orazio, a differenza di Virgilio, Lucrezio non sia il grande poeta cosmico, ma semplicemente il trasmettitore di formule epicuree, magari non senza un pò di ironia bonaria da parte di Orazio. Lo scadimento, senza dare valore troppo negativo al termine, di Lucrezio a poeta di formule scolastiche, sia pure legate a ideali e programmi di poesia cosmogonica, è visibile a nostro avviso in due testi lirici. Nel *Panegyricus Messallae* dello Ps.-Tibullo (vv. 18-27) — che è una amplificazione del *Catalepton* IX, come ha mostrato l'Hanslik² — c'è un attacco che ricorda, sia pure mediato, la poesia cosmogonica di Lucrezio³:

*alter dicat opus magni mirabile mundi,
qualis in immenso desiderit aere tellus,
qualis et in curvom pontus confluxerit orbem,
et vagus, e terris qua surgere nititur, aer,
huic et contextus passim fluat igneus aether,
pendentique super claudantur ut omnia caelo.*

¹ Cf. J. GLAZIEWSKI, « *Plenus vitae conviva. A Lucretian Concept in Horace's Satires* », in *Class. Bull.* 47 (1971), 85-88.

² Si veda R. HANSLIK, « *Der Dichterkreis des Messalla* », in *AAWW* 89 (1952), 22-38.

³ E. BIGNONE, *Storia della letteratura latina* II 340 — anche per Properzio.

E nei vv. 151-176, nella digressione sulle «zone»¹, accanto anche lì agli echi ovidiani (v. 151 = *Met.* I 12) e alla tradizione di Varrone Atacino (*Chorographia*, Fr. 12, 13 e 14 Traglia) è chiara traccia, naturalmente da τόπος scolastico, della discussione echeggiata anche in Lucrezio V 200 ss. e legata ad illustri precedenti filosofici circa «zone» terrestri e celesti (cf. Vergilio, *Georg.* I 231-239) : e già gli antichi hanno al riguardo ricordato l'«Hermes» di Eratostene, come i moderni — tra cui il Bignone — hanno ovviamente citato anche Posidonio.

Ed altrettanto in Properzio III 5, 25 ss. pur se con alquanta ironia per gli alti impegni di poesia cosmica rimandati a quando... *venerem gravis interceperit aetas / sparserit et nigras alba senecta comas* (vv. 23-24) :

tum mihi naturae libeat perdiscere mores

in cui già Rothstein osservò sia adesione alla filosofia epicurea sia richiami a Lucrezio V 94-96 riguardo a *sit ventura dies mundi quae subruat arces* (Prop. III 5, 31), a Lucrezio VI 535-536, e per *unde tremor terris* (= Verg. *Georg.* II 479 = Prop. III 5, 33); infine a Lucrezio V 751 ss. per il v. 34 di Properzio III 5, relativo all'eclisse. Pare anzi che Properzio abbia tenuto presente con Lucrezio anche il lucreziano Virgilio delle *Georgiche* e del canto di Iopa nel I dell'*Eneide*. Nè occorre ricordare, se non a documento della diffusione del motivo, divenuto addirittura banale, Tibullo II 4, 17-18 :

*nec refero Solisque vias et qualis, ubi orbem
complevit, versis Luna recurrit equis.*

¹ Al riguardo L. ALFONSI, « La digressione delle 'zone' nel Panegirico di Messalla », in *Aevum* 26 (1952), 147-155 con tutta la bibliografia relativa anche all'«Hermes» di Eratostene e all'opera del Bignone. Noto ora che il Leopardi nel suo *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del 1815 (*Pensieri* II, ed. Flora (Milano 1940), 369-370) cita appunto insieme i testi di Lucrezio, Vergilio e Pseudo-Tibullo.

III. GERMANICO E MANILIO

Ma ancora per questo lucrezianismo cosmogonico, anche in chiave stoica, sono menzionabili due poeti di epoca immediatamente successiva ai grandi augustei. Testimoni pur essi, come Properzio e l'ignoto Autore del *Panegyricus*, di un uso scolastico del poeta, accettato ed imitato se non addirittura emulato come tale, ma capovolto nella sua realtà filosofica. Un Lucrezio stoico insomma sulla linea del lucrezianismo ovidiano, ma non esplicitamente e polemicamente distinto e contrapposto al filosofo epicureo, poeta della scienza. Germanico fin dall'inizio della sua opera, in cui gli echi lucreziani sono ben frequenti¹, riprende il prologo lucreziano² alla *Aeneadum genetrix* rivolgendosi al *genitor, tu, maximus auctor* (v. 2) da «venerare», forse Augusto. Ed anche in Germanico la reminiscenza lucreziana si fonde spesso a quella delle *Georgiche* fin dall'attacco *tibi sacra fero* (v. 3) da comparare a *Georg.* II 476 (e si veda la recente edizione di A. Le Bœuffle (Paris 1975), *passim*). Ma Germanico è stato sicuramente influenzato da Manilio, circa dei suoi stessi anni e di poco a lui precedente (A. Le Bœuffle, pp. ix-x specialmente; e per i debiti di Germanico verso Manilio, J. Moeller, *Studia Maniliana* (Marburg 1901)). Anzi sembrerebbe che il «misterioso» Manilio³, mentre da una parte nell'invocazione proemiale a *Caesar patriae princepsque paterque* (I 7) rievochi

¹ W. LEUTHOLD, *Die Übersetzung der Phaenomena durch Cicero und Germanicus* (Diss. Zürich 1942); R. MONTANARI CALDINI, «L'astrologia nei 'Prognostica' di Germanico», in *SIFC* N.S. 45 (1973), 137-204; «L'astrologia nella traduzione aratea di Germanico», in *SIFC* N.S. 48 (1976), 29-117; C. SANTINI, *Il segno e la tradizione in Germanico scrittore* (Roma 1977), 35; 46; 50; 60; 61; 63 sulla funzione fondamentale del prologo lucreziano in Germanico; 68, 73 n. 33 per i *veteres poetae*, e 86 n. 55; ma già A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina* II (Torino³ 1964), 346.

² E. WISTRAND, «De Lucretii prooemii interpretatione», in *Eranos* 41 (1943), 43-47 e specialmente 46-47; W. LUDWIG, «Anfang und Schluss der Aratea des Germanicus», in *Philologus* 112 (1968), 217-221.

³ Sui rapporti tra Manilio e Lucrezio si veda C. BRAKMAN, «Maniliana», in *Mnemosyne* N.S. 50 (1922), 74-83; J. WOLTJER, *De Manilio poëta* (Groningen 1881),

il proemio lucreziano, d'altro canto con l'affermazione e il vanto di priorità, *primus* (v. 4), e il callimacheo *hospita sacra ferens nulli memorata priorum* (v. 6), assuma un sapore leggermente polemico che sarebbe convalidato dall'impegno di produrre *carmine divinas artes et conscientia fati / sidera, diversos hominum variantia casus* (vv. 1-2) come conferma di un ordine provvidenziale, proprio quello che gli Epicurei negavano, *caelestis rationis opus* (v. 3). Ma, c'è la probabile ambita corrispondenza con i sei libri di Lucrezio, ci sono le singole reminiscenze formali (Libro III, proemio); il poema astronomico quindi si pone, più che come un'antitesi, come un parallelo nel suo complesso, pieno di devozione religiosa, a Lucrezio (l'uomo in rapporto a Dio : Manil. II 105-126) : e l'arte è proprio finalizzata, si direbbe, a questa mistica propaganda (*carminis et rerum* « animato da due grandi amori, della poesia e della scienza »). Importante è che Manilio, reagendo alla poetica antica dell'asperger di soave licor gli orli del vaso, dichiari invece... *nec dulcia carmina quaeras : / ornari res ipsa negat contenta doceri* (III 38-39), segno che al poeta è subentrato il grammatico, il precettore : al punto che egli non lamenta lucrezianamente la *patrii sermonis egestas*, ma scrupolosamente rende i termini scientifici nella loro lingua originaria — il greco — evitando di tradurli in latino. E forse perciò insiste anche in II 57-59 : *nostra loquar, nulli vatum debebimus orsa, / nec furtum sed opus veniet, soloque volamus / in caelum curru, propria rate pellimus undas*, ed addirittura in III 3-4 dichiara, rivolto alle Pierides : *vestros extendere fines / conor*. Una nuova arte continuatrice e rinnovatrice della antica, con pretese di autonomia ed originalità.

53; H. RÖSCH, *Manilius und Lucrez* (Diss. Kiel 1911); notevole che anche il Leopardi se ne sia accorto ed abbia collegato Manilio a Lucrezio a proposito della teoria che la terra fosse sostenuta dall'acqua (*Saggio sopra gli errori..., Pensieri II* 350-352).

IV. ETÀ IMPERIALE

Ma nell'età imperiale, se termina il culto di Lucrezio poeta, tanto presente anche nella stessa differenziazione, si afferma nella scuola lo studio di Lucrezio, catalogato ormai, ed esplicitamente nominato, come un autore classico, anche se i giudizi critici o le citazioni della sua opera non sembrano rivelare specifici approfondimenti o valutazioni critiche particolarmente pertinenti. È insomma oggetto di studio, non già di amoroso culto di poesia. Negli arcaicizzanti addirittura pretesto di polemica contro i moderni o i grandi autori dell'età aurea. Ed è di questo tempo la nascita dell'interesse grammaticale per la sua opera e per la sua vita. Ma la sua poesia e la filosofia da lui tanto appassionatamente professata, anche nell'affievolirsi o nello scomparire dell'influenza dell'epicureismo e nel sorgere di nuove istanze e teoretiche e religiose, suscitano, e specialmente la filosofia, minore interesse. Chè le stesse citazioni che ne fa Seneca sono estremamente cursorie (*T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, ed. H. Diels, I (Berlin 1923), pp. xxxvi-xxxvii), e ben più limitate di quelle di Virgilio (cf. A. Setaioli, «Esegesi virgiliana in Seneca», in *SIFC* N.S. 37 (1965), 133-156) : quasi civetteria da letterato. Ben diversa ampiezza hanno in Seneca viceversa i richiami ad Epicuro e agli altri filosofi della scuola. E se Velleio Patercolo II 36, 2 accomuna Lucrezio a Varrone (*quis enim ignorat diremptos gradibus aetatis floruisse hoc tempore Ciceronem... auctoresque carminum Varronem ac Lucretium neque ullo in suspecti operis sui carmine minorem Catullum*), ben diversamente esaltando Catullo, dimostra i limiti della sua comprensione. Accomunato a Varrone ? Quale ? Molto probabilmente l'Atacino — e ciò conferma lo scadimento nella valutazione della poesia di Lucrezio —, sull'analogia del giudizio di Quintiliano I 4, 4 : *nec, si rationem siderum ignoret [sc. grammaticae] poetas intelligat qui (ut alia omittam) totiens ortu occasusque signorum in declarandis temporibus utuntur; nec ignara philosophiae cum propter plurimos in omnibus fere carminibus locos*

*ex intima naturalium quaestionum subtilitate repetitos, tum vel propter Empedoclen in Graecis, Varronem ac Lucretium in Latinis, qui praeceptra sapientiae versibus tradiderunt*¹. E questo accostamento di Lucrezio a Varrone è quasi tradizionale: si ritrova già in Ovidio, nell'elegia dianzi citata, *Am.* I 15, 21 (ma in *Trist.* II 425-426 segue ad Ennio (423-424) ed è seguito da Catullo (427-428)), in Stazio, *Silvae* II 7, 75-78: *cedet... / et docti furor arduus Lucreti / et qui per freta duxit Argonautas / et qui corpora prima transfigurat*, dove il nesso *docti furor* è una *callida iunctura*, e *doctus* ha il valore del *doctus Catullus*, e riceve luce dall'antitesi con Ennio che precede, *cedet musa rudit ferocis Enni*: così sembra implicare l'apprezzamento e per l'*ars* e per i *lumina ingeni*, anzi secondo la democritea e platonica concezione dell'*Ione*, della poesia come *θεία μανία*; e tanto più che Stazio è conoscitore di Lucrezio, come vedremo. E così fino in Lattanzio, *Inst.* II 12, 4 accanto a Empedocle, *quem nescias utrumne inter poetas an inter philosophos numeres, quia de rerum natura versibus scripsit ut apud Romanos Lucretius et Varro*. Comunque, se la valutazione stoica di un Seneca è, come si è detto, indifferente limitandosi a gusto di letteraria citazione, le reminiscenze in Persio (*Sat.* III 83-84) dei versi lucreziani sono o ironico poliptoto per dileggiare l'epicureismo *aegroti veteris meditantes somnia gigni / de nibilo nihilum, in nihilum nil posse reverti* (cf. Lucrezio I 150: *nullam rem e nibilo gigni divinitus umquam*, e 156-157: *quas ob res ubi viderimus nihil posse creari / de nibilo...*, e I 237: *haud igitur possunt ad nihilum quaque reverti*), analogamente a *Sat.* I 1: o *curas hominum, o quantum est in rebus inane*, che contamina Lucrezio II 14 e I 330; o in *Sat.* V 56: *hic satur inriguo mavult turgescere somno* che è echeggiamento di Lucrezio IV 907-908: *quibus ille modis somnus per membra quietem / inriget atque animi curas e pectore solvat*, nonchè di II 262: *motus per membra rigantur*.

¹ Si veda F.A. SCHÖB, *Velleius Paterculus und seine literar-historischen Abschnitte* (Tübingen 1908), 92-100.

Calpurnio sembrerebbe riprendere da Lucrezio I 163 parte del v. 57 della VII *Ecloga*: *vidi genus omne ferarum*, che però è anche in Vergilio, *Georg.* IV 223; Plinio il Vecchio (*Nat.* I, ind. liber X, ex auctoribus) ha un riferimento a Lucrezio IV 640 ss. per il *veneni semen* che ingrassa *capreae et coturnices*; e, se Plinio il Giovane sembra limitarsi al ricordo dell'espressione *egestate patrii sermonis* (*Epist.* IV 18, 1 = *Lucr.* I 832), rimane confermata la conoscenza di Lucrezio nella comune cultura dell'età imperiale, anche in Lucano (cf. R. Verdière, « *Lucain* 7, 62-65 », in *Latomus* 30 (1971), 723): anzi potremmo dire quasi una sua popolarità sulla base delle iscrizioni di Pompei, *Carmina Latina Epigraphica*, conl. Fr. Buecheler, N. 1785, 2292 (e si veda anche E. Löfstedt, « *Zu lateinischen Inschriften* », in *Eranos* 13 (1913), 79-81, anche specialmente per il v. 29 di *Carm. Lat. Epigr.* 1347 B Buecheler, dove la espressione *eque tuo semper dilectus pendeat ore* richiama certo Lucrezio I 37: *eque tuo pendet resupini spiritus ore*). Ancora traccia di cultura tradizionale rispetto a Lucrezio è percepibile in Stazio¹, che in *Silv.* V 3, 19-27, e in *Theb.* VI 360-364 ne riprende versi, riferendosi sempre a poesia di impegno cosmico, alla grande ricerca sull'universo, sia pur retoricamente ribadita; mentre una valutazione sia pur scolastica e retorica, ma sensibile, è in Quintiliano² che riconosce nella « difficoltà » di Lucrezio però l'eleganza, analogamente a Macro, che viceversa è *humilis*: *Macer et Lucretius legendi quidem sed non ut phrasin, id est corpus eloquentiae faciant; elegantes in sua quisque materia, sed alter humilis alter difficilis* (*Inst.* X 1, 87: ed è interessante che segua *Atacinus Varro*; così come Macro è accostato a Lucrezio anche in XII

¹ Al riguardo R. HELM, *De P. Papinii Statii Thebaide* (Berlin 1892), 67 ss.; e per Giovenale, cf. anche W.J. WATTS, « A Literary Reminiscence in Juvenal (IX, 96) », in *Latomus* 31 (1972), 519-520; D. NARDO, *La sesta Satira di Giovenale e la tradizione erotica-elegiaca latina* (Padova 1973), 6-8 e n. 7 anche per i richiami bibliografici a Lavagnini e Highet.

² Si veda G. GIRI, « Il giudizio di Quintiliano intorno a Lucrezio », in *Classici e Neolatini* 1911, 2-8.

11, 27). Anzi scolasticamente Quintiliano ricorda appunto la funzione didattica che alla poesia assegna Lucrezio in I 936 ss. e IV 11 ss. : *qua ratione se Lucretius dicit praecepta philosophiae carmine esse complexum ; namque hac, ut est notum, similitudine utitur : ac veluti pueris ecc.* (*Inst.* III 1, 4). E, spiritosamente riferito al proprio libro III che inizia, aggiunge : *sed nos veremur ne parum hic liber mellis et absinthii multum habere videatur* (III 1, 5). Importante è l'impegno degli arcaicizzanti sia sul terreno della polemica contro i classici sia per il gusto filologico della ricerca. Del resto già nel *Dialogus de oratoribus* 23 si parla di *isti qui Lucilium pro Horatio et Lucretium pro Vergilio legunt* : così come in Gellio si dice che *non verba autem sola sed versus prope totos et locos quoque Lucreti plurimos sectatum esse Vergilium videmus* (I 21, 7).

Ma mentre l'arcaismo filologico ci dava commenti, come l'edizione di Probo — forse anche una *Vita Lucreti*¹ — e degli *aliorum* ricordati da San Girolamo *Adv. Rufin.* I 16, nonchè gli studi linguistici di Verrio Flacco, o addirittura l'essenziale vita di Suetonio, passando molto materiale poi nella tradizione esegetica, vergiliana, ad esempio di Servio (e valga l'esempio di *aerea vox* a proposito di *Georg.* II 42-44) :

*non ego cuncta meis amplecti versibus opto,
non, mibi si linguae centum sint oraque centum,
ferrea vox.*

dove Servio al v. 42 annota : *non ego cuncta meis Lucretii versus ; sed ille aerea vox, ait, non ferrea, e non è il caso di fare qui la storia di tutto il τόπος²), a non parlare poi di Nonio e di altri, l'arcaismo letterario invece si limitava ad una esaltazione del poeta, talvolta anche pertinente come in Frontone, ma sostanzialmente retorica.*

¹ Si veda Suetonio, *De poetis e biografi minori*, restituzione e commento di A. ROSTAGNI (Torino 1944), 153-158, e già 57-59 per la *Vita suetoniana*.

² Al riguardo F. GIANCOTTI, « *Aerea vox* », 41-95, articolo assai dotto e che offre materiale alla presente ricerca.

Basterebbe al riguardo scorrere i luoghi frontoniani citati dal Diels (pp. xxxviii-xxxix), dove Lucrezio è accostato agli altri antichi, senza esserne lui stesso abbastanza antico, ed accompagnato da aggettivi o verbi che rivelano il gusto dell'antitesi retorica, non già il tentativo di una definizione critica: sì, *sublimis* è Lucrezio, come Frontone ripete da Ovidio in *Epist. ad M. Antoninum Imp.* I 13-15 (ed. M. P. J. van den Hout (Leiden 1954), 131), ma lo è in rapporto al *gracilis...* *Lucilius*, ad *Albucius aridus*, al *mediocris Pacuvius*, all'*inaequalis Accius*, ad *Ennius multiformis*. O altrove come letture *Antonio Augusto* (*De fer. Als.* 3, 1 = ed. M. P. J. van den Hout, p. 212): *ut te studium legendi incessisset, aut te Plauto expolires, aut Accio expleres aut Lucretio delenires aut Ennio incenderes*. Al più in questi elenchi, in cui Lucrezio, oltreché con altri, appare associato sempre con Ennio ed assai spesso con Accio, è visibile un programma di « letture » di antichi poeti. E questo gusto dell'ammucchiata in forma massimamente acritica raggiunge la sua ἀχμή nel tardo Sidonio Apollinare, *Carm.* IX 259, dove accanto a Tibullo, a Sulpicia, a Persio, a Properzio, a Catullo, ad Ennio ecc. figurano allitteranti *Lucilius hic Lucretiusque* (v. 265). Ma oramai siamo in un'altra epoca¹. E ben poco ci dice qualche discutibile ricordo di Lucrezio in Apuleio e magari nei *Panegyrici* (S. Brandt, « Beiträge zur Kritik der gallischen Panegyriker », in *RhM* 38 (1883), 603-611, pertinente per noi la p. 606) e in altri testi come lo Pseudo-Solino (Fr. Buecheler, « Zum Gedicht des Pseudosolinus », in *RhM* 51 (1896), 325-326, pertinente per noi la p. 326), e in Avieno.

¹ Sui forti limiti della cultura sidoniana in rapporto a Lucrezio cf. A. LOYEN, « Sidoine Apollinaire et les derniers éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths », in *I Goti in Occidente. Problemi*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, III (Spoleto 1956), 265-284, in particolare 271.

V. ETÀ CRISTIANA

Un nuovo volto di Lucrezio ci si dischiude in epoca cristiana. È certo significativo che l'impiego, quasi diremmo la strumentalizzazione e poetica ed ideologica di Lucrezio si abbia con gli autori cristiani. E verrebbe voglia di osservare che come il materialismo epicureo è stato alla base della miccia esplosiva che Carlo Marx ha innescato nel mondo moderno quale critica di istituzioni tradite, così l'epicureismo è servito ai Cristiani in parte, anche esso, come coefficiente e deflagrante di critica corrosiva del paganesimo. Nel caso di Lucrezio la presenza del poeta e del grande e consacrato Autore della letteratura ha favorito ancor più presso gli Apologisti latini l'utilizzazione negativa dell'epicureismo¹. Però è notevole che nei Cristiani si accentui l'antitesi tra l'Epicureismo vero e proprio, quello del Maestro (ad es. in Giustino, tra i Greci), di cui pur San Girolamo riconosceva la frugalità, e quello poetico dell'allievo, di Lucrezio. Il fatto incontestabile è che circa nella stessa età in cui l'arcaismo si baloccava con futili e generici giudizi, come si è visto, il poeta risorgeva vivo e polemico per opera dei Cristiani. Lasciamo stare S. Paolo, che certo non conosceva Lucrezio, e forse aveva solo qualche nozione indiretta di Epicuro, mentre non dovettero essergli ignoti Epicurei e Stoici (*Atti degli Apostoli* 17, 18) e Arato poeta (*Atti degli Apostoli* 17, 28) — : ma è per lo meno interessante che il passo famoso sul matrimonio ad *Eph.* 5, 31 καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν sembri corrispondere a un' immagine lucreziana², *nec penetrare et abire in corpus corpore toto* (IV 1111), dove si nega la possibilità di fusione nell'amore degli amanti, « l'impossible union des âmes

¹ Sull' « epicureismo in età cristiana » si veda E. PARATORE, « La problematica sull'epicureismo... », 204.

² Al riguardo L. ALFONSI, in *Aevum* 52 (1977), 115-116; diversamente si veda anche Platone, *Smp.* 211 c : ἀπὸ ἐνδές ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα...

par les corps» di cui parla Sully Prudhomme. Testimonio di un'atmosfera, di un mondo. In cui si afferma col Cristianesimo come coscienza generale il postulato evemeristico dell'uomo che in quanto benefattore dei suoi simili è un vero e proprio εὐεργέτης, σωτήρ, dio¹: *deus ille fuit, deus... / qui princeps vitae rationem invenit eam quae / nunc appellatur sapientia, quique per artem / fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit* (V 8-12).

Si può dire non ci sia Autore latino cristiano che non abbia echi lucreziani, sino in Aratore *Act. I* 372 : *linguis facundia crevit abortis* (Lucrezio III 155); e non c'è da stupirsene, tenuto conto che si tratta di letterati, retori convertiti, prima specialmente nel caso degli Apologisti, e poi sempre di uomini di scuola e di cultura come i grandi Padri. Ma se non molto ci dice Tertulliano in *De anima* 5, 6 (*unde et Lucretius: tangere enim et tangi, nisi corpus nulla potest res* = Lucrezio I 304, ma è già in Seneca, *Epist.* 106, 8; inoltre ancora *Adv. Marc.* IV 8, 3 : *etiam saecularis sapientiae digna sententia*, ma si tratta sempre dello stesso passo che è in Seneca), assai più interessa quanto rilevato e da Waszink e da Schrijvers² circa la presenza di insegnamenti epicurei mediati da Lucrezio, e come « le inserzioni cristiane in Tertulliano corrispondono alle addizioni, specificamente epicuree di Lucrezio » (teoria dei *simulacra* all'inizio del canto IV, digressioni etiche all'inizio e alla fine dei canti III e IV), nonchè le discussioni del sonno e dei sogni. Così anche Cipriano si serve di

¹ Al riguardo L. ALFONSI, « Sull' 'Itifallo' di Ermippo (?) », in *RbM* 106 (1963), 161-164 a proposito del sorgere di tale concezione, anche ad opera di Epicuro e dell'ambiente epicureo.

² Si veda il commento di J. H. WASZINK, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima* (Amsterdam 1947), 130-131, e P. H. SCHRIJVERS, « La pensée d'Épicure et de Lucrèce sur le sommeil », in *Études sur l'épicurisme antique*, Cahiers de philosophie 1 (Lille 1976), 231-259, specialmente 235; inoltre H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics* (Göteborg 1958), 77-81 anche per gli echi assai evanescenti in Minucio, p. 79; R. BRAUN, « Tertullien et les poètes latins », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice* 1967, 21-33, ma specialmente 25-28 anche con il richiamo a Borleffs.

colori lucreziani per descrivere la vecchiezza del mondo (Lucrezio II 1150 ss.) in *Ad Demetrianum* 3 e sulla peste nel *De mortalitate* 14, onde bene il Pascal, che mise in rilievo queste consonanze, potè concludere: « a me par molto probabile che l'antico famoso maestro di letterature... risentisse l'efficacia dell'arte lucreziana »¹. Comincia quindi, anche se non è nominato, il riconoscimento di Lucrezio poeta, che mette a disposizione dei Cristiani la sua arte soprattutto, e anche certe concezioni epicuree, pur se le deduzioni ultime sono nell'uno e negli altri, come è ovvio, ben differenti. Dunque Lucrezio come poeta non già di cosmiche vastità ed angosce, ma di qualche drammatica rappresentazione e di vivide descrizioni: e il culmine è rappresentato dai due grandi Africani, maestro e discepolo, Arnobio e Lattanzio, su cui già la critica ha detto la parola che potremmo dire definitiva, ad opera di Gabarrou, Rapisarda, W. Schmid, Bignone ed Hagendahl. Ed in questo quadro rientra anche quella che potremmo dire politica culturale cristiana, propaganda² se vogliamo, nei confronti dell'ultimo paganesimo. Dunque Gabarrou e Hagendahl³ hanno soprattutto chiarito, a parte qualche eco verbale (addirittura *veratrum venenum est hominibus in Adv. nat.* I 11 che ricorda Lucrezio IV 640 noto anche a Plinio; e *non plurima differitate distantia* di *Adv. nat.* II 16 (= *Lucr.* IV 636) e la citazione esplicita di Arnobio III 10: *ab Iaccho Cererem, musa ut praedicat Lucretia, mammosam* (= *Lucr.* IV 1168)), come l'ispirazione lucreziana permei, soprattutto in Arnobio, la dottrina della immortalità condizionata dell'anima⁴, quella sull'origine del

¹ C. PASCAL, « Lucrezio e Cipriano », in *RFIC* 31 (1903), 555-557.

² Si veda circa tutto il problema *I canali della propaganda nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Contributi dell'Istituto di Storia Antica IV (Milano 1976), *passim*, in generale.

³ F. GABARROU, *Arnob — son œuvre* (Paris 1921), 27-37; H. HAGENDAHL, *Latin Fathers...*, 12-47 anche con ricordo della bibliografia precedente.

⁴ E. RAPISARDA, *Arnobia* (Catania 1946), *passim*, pure per il lucrezianesimo. Anche il Leopardi collegò un'espressione arnobiana a Lucrezio nel già cit. *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, *Pensieri* II, 399.

mondo, la teoria della forma umana degli dei (al riguardo per Lucrezio ed Epicuro si veda I. Dionigi, « *Lucr.* 5, 1198-1203 e *P. Oxy.* 215 col. I 7-24 : L'epicureismo e la venerazione degli dei », in *SIFIC N.S.* 48 (1976), 118-139, e citati proprio da Lattanzio sono questi versi di Lucrezio) : ma soprattutto è notevole che in Arnobio I 38 *deus dici deusque sentiri* cominci la strumentalizzazione dello elogio di Epicuro in Lucrezio (V 1) per l'elogio del Cristo : che culminerà poi in Lattanzio (*Inst.* III 14, 2 e VII 27, 6 per Lucrezio VI 24 ss.). Altrettanto — ed è stato specialmente rilevato dal Marchesi¹ — lucreziano è il profondo pessimismo sulla vita umana e la pietà per l'umanità sofferente (*Lucr.* V 158-234 = Arnobio II 37-43). Nè ciò significa punto che Arnobio, come altri apologeti, sia stato epicureo prima di diventare cristiano. Il problema non riguarda gli studiosi di Lucrezio, ma se mai quelli dell'epicureismo².

Per Lattanzio poi, dopo gli studi di tanti benemeriti da Rapisarda a Iolanda Tomaselli Nicolosi, ad Antonietta Bufano, da Brandt ad Hadzsits, a W. Schmid (« *Lukrez und der Wandel seines Bildes* », in *A & A* 2 (1946), 193-219), a Hagendahl, la conclusione è che Lucrezio compare sì in Lattanzio come epicureo ed espositore della dottrina epicurea — è la prima volta che Lucrezio è messo in rapporto al Maestro —, ma soprattutto come poeta, di cui si ammira l'arte e si sente il dramma umano, tanto che quasi si vorrebbe giustificarlo del suo epicureismo, chè *illius [sc. Epicuri]... sunt omnia quae delirat Lucretius*. Atteggiamento analogo Lattanzio ha per Ovidio, di cui tanto apprezza la poesia³. E quindi non poteva non subire il fascino dell'arte

¹ C. MARCHESI, « Questioni arnobiane. II: Cristo ed Epicuro? », in *Atti R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere, e Arti* 88 (1928/29), Parte II, 1018-1024; « Il pessimismo di un apologeta cristiano », in *Pegaso* 2 (1930), I 536-550 = *Voci di antichi* (Roma 1946), 159-187 = *Il cane di terracotta* (Rocca San Casciano 1954), 49-76.

² F. DALPANE, « Se Arnobio sia stato un epicureo. Lucrezio e gli apologeti cristiani Minucio Felice, Tertulliano, Cipriano, Lattanzio », in *Rivista di Storia Antica* 10 (1906), 403-435.

³ Si veda L. ALFONSI, « Ovidio nelle 'Divinae Institutiones' di Lattanzio », in *VCbr* 14 (1960), 170-176, specialmente per la simpatia poetica ed umana per

e delle immagini (ad es. V 1, 14 = *Lucr.* I 936) ripetendo rivolto a Cristo l'elogio di Lucrezio ad Epicuro: e quasi con un compianto per il pagano e l'epicureo, che può ricordare il rammarico suo nei confronti di Seneca che *potuit esse verus Dei cultor si quis illi monstrasset* (*Lact. Inst.* VI 24, 13).

In sostanza, se la dottrina di Epicuro esposta da Lucrezio non poteva non essere respinta — salvo che per la condanna del politeismo — in un'opera come quella lattanziana (e ci riferiamo principalmente alle *Divinae Institutiones*, ma non solo ad esse), di carattere dottrinario generale e non solo polemico, la poesia non poteva non essere gustata, il poeta scusato del suo pagano epicureismo (solo una volta *delirat Lucretius, Opif.* 6, 1) e quasi assolto (*merito... Lucretius exclamat! altrove non errat Lucretius*) e recuperato nella positività della sua funzione critica alla nuova Fede¹. Inoltre Lattanzio ha forse il merito di aver mediato a Dante la conoscenza di Lucrezio, poeta di vivide immagini di natura, come nei vv. 112 ss. del XIV Canto del *Paradiso* dove si ritraggono le anime nel Cielo di Marte:

Così si veggion qui diritte e torte
veloci e tarde, rinnovando vista
le minuzie dei corpi, lunghe e corte,
muoversi per lo raggio onde si lista
talora l'ombra che per sua difesa
la gente con ingegno ed arte acquista

da Lucrezio II 114-120 attraverso Lattanzio *De ira Dei* 10, 3 secondo mostrò il Bignone ed è sfuggito ad Hagendahl (E. Bignone, « Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel Medio Evo », in *RFIC* 41 (1913), 230-262, ma specialmente 246-

Ovidio, anche quanto ai *Phaenomena* in *Inst.* II 5, 24 (*quanto igitur Naso prudentius quam illi qui sapientiae studere se putant, qui sensit a deo lumina illa, ut horrorem tenebrarum depellerent instituta...*) di cui ci trasmette un frammento (il Fr. 4 Lenz). E quasi lo scusa...

¹ H. HAGENDAHL, *Latin Fathers...*, 48-76 e 81-88.

250; *Storia della letteratura latina* II 205-206); e Dante, *Inf.* I 22-24, in rapporto all'inizio del Libro II di Lucrezio? E ancora Dante, *Purg.* XXII 67-69, in rapporto a Lucrezio I 1114-1117 e II 79 (D. A. West, *The Imagery and Poetry of Lucretius* (Edinburgh 1969), 30-31).

Ma la avventura di Lucrezio poeta epicureo (*philosophus ac poeta*: Lact. *Inst.* II 3, 10) sì, ma soprattutto poeta nel senso più «puro» e disinteressato, si può dire si chiuda in sede di ampia conoscenza con Lattanzio ed in sede di creazione artistica con Ilario di Poitiers nei cui *Inni*, in pesante rielaborazione scolastica, ritornano echi della cosmica poesia lucreziana¹: mentre scarsa ne è la presenza, se pure non assente, in veri e genuini poeti come Damaso² e soprattutto Prudenzio particolarmente nell'*Hamartigenia* e il misterioso Commodiano³; in Agostino, accanto alla battuta polemica (*Testimonia* 480 e 481 Hagendahl) sono da rilevare, come documento del fine sentire

¹ Si veda M. PELLEGRINO, «La poesia di Sant'Ilario di Poitiers», in *VChr* 1 (1947), 201-226, specialmente 211-216.

² Si veda l'edizione degli *Epigrammata Damasiana* di A. FERRUA (Città del Vaticano 1942), per gli *Epigrammi* 12; 21, 4; 33, 1 dove però espressioni lucreziane possono essere giunte al poeta per il tramite di Vergilio; ma Lucrezio si sente soprattutto nell'*Epigr.* 37 nella rappresentazione di Agnese martire innocente che fa pensare alla rappresentazione lucreziana di Ifigenia (I 80-101), naturalmente con diversa ed opposta conclusione. Per possibili presenze in Paolino da Nola si veda R. P. H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola* (Bruxelles 1971), 50-51, e W. ERDT, *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola* (Meisenheim/Glan 1976), 66, ma si potrebbe anche pensare a presenza vergiliana.

³ Si veda C. BRAKMAN, «Quae ratio intercedat inter Lucretium et Prudentium», in *Mnemosyne* N.S. 48 (1920), 434-448; E. RAPISARDA, «Influssi lucreziani in Prudenzio», in *VChr* 4 (1950), 46-60; A. SALVATORE, *Studi prudenziani* (Napoli 1958), 20 e ss.; e per Commodiano, *Instructiones*, *Libro I*, a cura di A. SALVATORE, I: Testo latino e traduzione italiana; II: Note esegetiche (Napoli 1966), 15; 35; 50; 114-115; e *Instructiones*, *Libro secondo*, a cura di A. SALVATORE (Napoli 1968), 133 n. 33 per la clausola lucreziana; si veda inoltre l'edizione di B. DOMBART, *CSEL* XV (Vindobonae 1887), p. v, ove, in aggiunta ai due riferimenti lucreziani segnalati da M. HERTZ, in *Index lectionum aestivarum Vratislaviensium* anni 1880, p. 8, tra *Apol.* 123 e Lucrezio III 222 e IV 569; *Apol.* 876 (883) e Lucrezio I 278, si accostano *Instr.* I 16, 4 a *Lucr.* V 221 e *Instr.* I 16, 13 a *Lucr.* II 763, per concludere che Lucrezio è noto a Commodiano. Inoltre, per altre imitazioni da

del letterato, immagini lucreziane inserite nel corpo del suo stesso dettato : così come in *Test. 481* Hagendahl dove Agostino parlando dell'uomo pio dice opponendolo allo illuminista Epicuro come configurato da Lucrezio, che *praeposuit scientiam scientiae, praeposuit scire infirmitatem suam magis quam scire mundi moenia, fundamenta terrarum et fastigia caelorum*; o in *Test. 483*: *immo adesto animo et rationis vias pietate fretus ingredere* (= *Lucr. I 80-82*) ; o in *Test. 485* : *istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus* (= *Lucr. V 96*; ed è già in Arnobio)¹. Ma quanto differente l'atteggiamento e la conoscenza che Agostino ebbe di Vergilio e di Cicerone ! E Ambrogio ? Il problema è aperto.

Mentre invece le citazioni di Girolamo, il *Ciceronianus*, da Lucrezio — e non solo quella in *Epist. 133, 3, 7 et iuxta illud Lucretii*, cioè il ben noto e tradizionale (sino al Tasso !) *ac veluti pueris absinthia taetra medentes cum damus*, ecc. — si riferiscono o ad espressioni generali come *propter paupertatem linguae et rerum novitatem* o *aurata templum* o simili, o alludono ad interesse filosofico o grammaticale del grande Padre della Chiesa *urges ut respondeam de natura rerum* — dice in *Adv. Rufin. III 29* — : *si esset locus possem tibi vel Lucretii opiniones iuxta Epicurum vel... dicere*. Altrove, come si è visto, documenta la conoscenza di *commentarios in Lucretium*²; comunque la conoscenza di Lucrezio

Lucrezio sino in Endeletchio, si veda T. ALIMONTI, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel 'De mortibus boum'* di Endeletchio (Torino 1976), 102-104 e nn. 25-29; F. CORSARO, « L'autore del *De mortibus boum*, Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio », in *Orpheus* 22 (1975), 21.

¹ Si vedano anche i *Test. 482 e 484*, in H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics* I (Göteborg 1967), 211-212; II (Göteborg 1967), 382-383. Su *mundi moenia* cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard* I (Paris 1974), 150; III (Paris 1975), 719; sul ruolo di Lucrezio nella trasmissione di temi dell'antichità greca cf. A. GOULON, « Le malheur de l'homme à la naissance », in *REAug* 18 (1972), 3-26, e ancora, sul tema dei *temples serena* in ambito pagano e cristiano, L.F. PIZZOLATO, « Una possibile presenza lucreziana in Agostino (*Conf.*, VII, 21, 27) », in *REAug* 17 (1971), 55-57, che accosta il passo agostiniano a Lucrezio II 7-16.

² H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, 274-276; I. OPELT, « Lukrez bei Hieronymus », in *Hermes* 100 (1972), 76-81.

in Girolamo risulta infinitamente inferiore a quelle che lui possiede di Cicerone, di Vergilio, ed anche di Plauto e soprattutto di Terenzio.

Merito di Girolamo è di averci trasmesso la *Vita* suetoniana : e nulla autorizza a credere che sia dipendente da una tradizione ostile cristiana l'*in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset*, tanto più che il *delirat* dello stesso Lattanzio potrebbe già confermarne in parte la presenza (o forse già il *furor* ambiguo di Stazio ?). Ma l'idea del poeta che compone in lucidi intervalli piacque... non solo in età romantica, ma addirittura nel 500 italiano se, come ha mostrato il Paratore, nella *Fantesca* di G. B. Della Porta « Narticoforo » nell'ottava scena dell'atto terzo allude al lemma geronimiano su Lucrezio componente il suo poema *per intervalla insaniae* (« tu veramente deliri e patisci di lucidi intervalli ») ¹.

VI. LA TARDÀ ANTICITÀ E IL MEDIO EVO

A questo punto è giusto anche parlare di un altro, seppur più esiguo filone di cultura, che nella *Spätantike* conferma la conoscenza di Lucrezio, in settori tradizionalisti. E vogliamo considerare due casi : Tiberiano, citato da Servio e Fulgenzio, e Macrobio. Si tratta dell'*Inno al Dio Supremo* (*Carm. 4*) di Tiberiano contenuto nella raccolta del Bährens dei *Poetae Latini Minores III*, pp. 267-268, di età costantiniana, esempio di innografia filosofica, anzi il primo esempio di tal genere nella letteratura latina, anche se nelle socrizioni dei codici si dice che esso è « tradotto da un inno greco di Platone », cioè di un neoplatonico. Con esso si inizia in poesia — prescindendo dalla traduzione cleantea di Seneca (*Epist. 107, 10-11*) — una tradizione, che, come rilevato da Klingner, Theiler, Mohrmann,

¹ E. PARATORE, « Nuove prospettive sull'influsso del teatro classico nel '500 », in *Dal Petrarcha all'Alfieri* (Firenze 1975), 105-262, ma specialmente 244.

altri e infine Agozzino, dall'inno in prosa di Apuleio continua, sempre in prosa, con Firmico Materno, e poi, in poesia, con Ausonio, Paolino da Nola, Marziano Capella e Boezio. Per noi quest'*Inno* cletico gnostico-cosmologico è importantissimo nella celebrazione rituale della onnipotenza del dio che è quello ermetico del pseudoapuleiano *Asclepius*, in un travisamento o meglio travestimento platonico ispirato al *Timeo*, e orfico insieme, senza implicazione etica.

Ma lo stile arcaicizzante di Tiberiano nel chiedere al dio *augustas noscere causas*, cioè la γνῶσις τοῦ κόσμου, τῶν δλων è di tipo lucreziano. Ecco : Lucrezio, se non è l'unico, finisce per essere uno dei sommi maestri della preghiera : « il poeta più religioso... [che] aveva creato un linguaggio definitivo per le visioni poetiche del cosmo e della divina Natura ». Ed attraverso Tiberiano stilemi di Lucrezio, che per lui « è l'auctor al posto di Vergilio » (notevole !), passano forse in Avieno, in Ausonio, sino a Marziano Capella, Boezio, Claudio Vittore, Draconzio ed altri¹. Macrobio poi : pare conoscesse Tiberiano e qualche volta vi alludesse — come supposto da T. Agozzino, *art. cit.*, 208 —, presenta una conoscenza che è certo abbastanza estesa del testo lucreziano : una quarantina di passi da tutti i libri, solo che la sua conoscenza non sembra dovuta a lettura diretta, quanto piuttosto a tradizione scolastica di commentari, e di commentari vergiliani più che lucreziani, perchè Lucrezio vi « è citato sempre e soltanto in comparazione con Vergilio »². Ma, a parte la validità di alcune lezioni, rimane che la massa stessa delle citazioni dimostra che Lucrezio nella cultura esegetica non solo passò come un classico, ma come un maestro del maggior poeta,

¹ Mi sono servito largamente, per l'analisi di Tiberiano, dell'ampio saggio di T. AGOZZINO, « Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo », in « *Dignam Dis* », a G. Vallozzi, 169-210, cui rimando anche per maggiore documentazione e bibliografia; inoltre si veda H. LEWY, « A Latin Hymn to the Creator ascribed to Plato », in *HThR* 31 (1946), 243-258. Inoltre si veda la concettosa voce *Tiberianus*, scritta da W. SCHMID nel *Lexikon der Alten Welt* (Zürich/Stuttgart 1965), 3083, che parla del « proömienhaft anmutendes Gebet an die Allgottheit ».

² A. PIERI, *Lucrezio in Macrobio* (Firenze 1977), 256 e *passim*.

che venne quasi accusato di furto nei suoi confronti. E analogamente Isidoro di Siviglia¹, probabilmente attingendo — ma forse non sempre — per motivi di curiosità « scientifica » più che per amore di arte alla stessa tradizione grammaticale, sia nel *De natura rerum* sia nelle *Etymologiae*, ha il merito di aver fatto conoscere Lucrezio al Medio Evo, a Rabano ad esempio ; così come Nonio e i grammatici qualche espressione lucreziana, sicchè si può dire che tutte le citazioni lucreziane del tempo siano di origine grammaticale, dipendenti al più da Lattanzio e Isidoro, salvo il passo di Ermenrico († 874), *Epist. ad Grimald.* (*Monumenta Germaniae Historica, Epist.*, vol. V, p. 554, 6-13) che ricorda Lucrezio I 150 ss. ; e forse Micone (1^a metà del sec. IX) e Heirico (841-876 ?), *Vita di S. Germano* I 96 (ed. L. Traube, *Mon. Germ. Hist., Poetae Latini Aevi Car.*, vol. III, p. 441),

¹ G. GASPAROTTO, « Isidoro e Lucrezio », in *Memorie della Accademia Patavina, Cl. di Sc.mor., Lett. ed Arti* 77 (1964/65), 285; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (Paris 1959), soprattutto 652, ove si osserva che nell'esposizione dell'atomismo fatta da Isidoro i rapporti con Lucrezio, benchè citato quattordici volte nelle *Origines*, sono indiretti: il *De rerum natura* è per Isidoro una autorità più che altro decorativa, citata di seconda o terza mano; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I (München 1965), 56; 65; in generale pp. 296, 289 e 295 per Rabano Mauro (784-856), ma è assai improbabile la conoscenza diretta; pp. 314-315 e 472 per Micone; pp. 494-499 per Ermenrico; p. 713 per Agnello Ravennate (805-854), ma *lucida tela* da Lucrezio I 147 è nella tradizione grammaticale; nulla di diretto da Lucrezio V 905 in Berengario di Tours (1010-1088) che attinge ad Isidoro e riporta storpiato il verso; in Liutprando (920-980 ?) forse in *Antap.* 2, 1 *vitalis calor Arnulfi regis membra deserens* ricorda Lucr. III 128-129: ... *calor... vitalis.../... qui nobis moribundos deserit artus.* Dubbi per Lucrezio nei *Gesta S. Servatii* (circa 1088) di ignoto autore (M. MANITIUS, *op. cit.*, III 83); in Rainero di Liegi (1157-1182 ?) nel *De conflictu duorum ducum et animarum* Lucrezio I 4 *genus omne animantium* è tradizionale (E. BIGNONE, in *RFIC* 41 (1913), 242-243); interessante Lucrezio I 779 *naturam clandestinam* nelle *Glosse* di Sigeberto di Gembloux (1040-1112; M. MANITIUS, *op. cit.*, III 340); altrettanto Fulcoius di Beauvais (1030 ?-1100; M. MANITIUS, III 839 n. 2) nella *Vita S. Blandini* al v. 235 in *vitiginum rorem* forse echeggia Lucrezio V 14-15; pure attraverso Isidoro, come si è visto per altro caso, la rappresentazione della chimera, da Lucrezio V 901 ss., in Balderico di Bourgueil (1046-1130; M. MANITIUS, *op. cit.*, III 892). Inoltre F. GIANCOTTI, « *Aerea vox* », particolarmente 88-95 per Teodolfo d'Orléans e per la versione poetica della *Visio Thugdali*, in cui un'immagine lucreziana è passata, almeno nel primo, attraverso Servio.

perchè il *molli* del verso medievale *vestibat teneras molli lanugine malas* ha riscontro solo in Lucrezio V 889 ... *et molli vestit lanugine malas*, mentre è certo che c'è in Heirico « *contaminatio* » con Vergilio, *Aen.* VIII 160 e X 324; Ovidio, *Met.* XIII 754; IX 398; XII 291; Lucano, X 135 (E. Bignone, *art. cit.*, in *RFIC* 41 (1913), 242). Inoltre pare anche in *Vita S. Germani* VI 456 Heirico abbia preso spunto da Lucrezio (L. Traube, p. 512). Certo la personalità di Dungal dà a pensare se lui è, come sembra accertato, il *corrector* dell'*Oblongus*¹.

Da Macrobio provengono le tre citazioni lucreziane del Petrarca e da Prisciano e da Servio dipendono — magari attraverso i *Mitografi Vaticani* II e III — i due luoghi lucreziani ricordati dal Boccaccio². Ma per il Petrarca il problema si ripropone aperto in due punti: uno a proposito della sconcertante consonanza tra quanto detto da lui in *De rem. utriusque fortunae* II 121 a proposito della morte di Lucrezio: *amatorio poculo accepto in morbum rabiemque compulsus gladio ad postremum pro remedio usus est* (ma *amatorio poculo* è geronimiano!), che coincide in parte con il dato della cosiddetta *Vita Borgiana*: *in furias actus sibi necem consivit reste gulam frangens, vel, ut alii opinantur, gladio incubuit*; e poi a proposito del *Bucolicon Carmen*, Egloghe IX e XII, dove sembrerebbe proprio di poter trovare echeggiati, sovrapposti e rielaborati, spunti di Lucrezio che non potevano però essergli pervenuti per lettura diretta³. Ma non

¹ Cf. B. BISCHOFF, « Geistiges Leben und Schriftkultur », in *Karl der Grosse. Werk und Wirkung* (Aachen 1965), 190-206, in particolare 206. Il codice *Oblongus* di Lucrezio (*Voss. lat. F. 30*), infatti, apprestato nella Francia nord-orientale nei primi anni del IX secolo, è uno dei primi esempi dell'attività erudita rivolta a un testo classico nell'età carolina, fu corretto e supplito in scrittura insulare dal *corrector Saxonicus*, da identificarsi con ogni probabilità con l'irlandese Dungal: cf. anche L. D. REYNOLDS-N. G. WILSON, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità al rinascimento* (Padova 1969), 92.

² Si veda E. BIGNONE, « Per la fortuna di Lucrezio... », in *RFIC* 41 (1913), 234-245 e poi 254-262.

³ G. GASPAROTTO, « Il Petrarca conosceva direttamente Lucrezio; le fonti della Egloga IX, Querulus, del *Bucolicon Carmen* », in *Mem. Accad. Patavina, Cl. di Sc. mor., Lett. ed Arti* 80 (1967/68), 309-335; « Ancora Lucrezio nel 'Bucolicon

potrebbe trattarsi di lettura antologica? Comunque ne verrebbe confermato il ruolo di « padre dell'Umanesimo » che dal De Nolhac e prima ancora viene riconosciuto al Petrarca.

Dunque la cultura medioevale sino al Petrarca conobbe di Lucrezio solo singoli versi *excerpti* dalla tradizione grammaticale, salvo qualche problematica eccezione.¹ Il che non significa affatto che Lucrezio non vivesse in qualche biblioteca claustrale², né significa che il suo nome sia apparso come quello di un « poeta maledetto », di uno scomunicato o messo all'indice. Infatti nessuno dei medioevali che lo citano accompagna la sua menzione con parole di condanna e di riprovazione, magari per la filosofia epicurea, come pure è avvenuto tra gli Apologeti cristiani. Significa semplicemente che Lucrezio, « surclassato » davanti al maggiore Vergilio — la prova ce la offre Macrobio che da Vergilio parte! — nella scuola ha perso terreno, nella scuola, pagana o cristiana che fosse. E così, senza infamia, ma anche senza il meritato lodo, il suo nome è passato all'età media.

Carmen' del Petrarca», in « *Dignam Dis* », a G. Vallot, 211-228; « Il nome di Lucrezio nel Petrarca (La biografia geronimiana) », in *Mem. Accad. Patavina...* 85 (1972/73), 293-307, dove è interessante notare che il *ferus ardor* del Petrarca (*Epist. ad fam. XXIV* 11, vv. 18-19), che spinse a morte Lucrezio, non può derivare dalle *Silvae* staziane ignorate dal Poeta. Per il Boccaccio, poi, si vedano B. HEMMER-DINGER, « Le Boccaccianus perdu de Lucrèze », in *Belfagor* 23 (1968), 741, e G. GASPAROTTO, « Lucrezio fonte diretta del Boccaccio? », in *Mem. Accad. Patavina...* 81 (1968), 1-38; *contra* V. BRANCA, *Boccaccio Medievale* (Firenze 1975), 341.

¹ Su presenze lucreziane tra la fine del IX e il X secolo in Eugenio Vulgaro, Agnello Ravennate, *Canto delle scolte modenese*, cf. Guido BILLANOVICH, « 'Veterum vestigia vatum' nei carmi dei preumanisti padovani », in *Italia Medioevale e Umanistica* 1 (1958), 155-243, in particolare 168; inoltre le pp. 182-184 su Lovato e Lucrezio e 184-190 su Mussato e Lucrezio. Sulla presenza di Lucrezio, insieme con Orazio, Vergilio, Ovidio, Lucano, Persio, Giovenale, Claudio e i poeti cristiani nel florilegio di *exempla* contenuto nel ms. *Sangallensis 870* cf. E. MATTHEWS SANFORD, « The Use of Classical Latin Authors in the Libri Manuales », in *TAPhA* 55 (1924), 190-248, in particolare 208.

² Sulla presenza di un codice lucreziano nel catalogo muratoriano di Bobbio cf. M. MANITIUS, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, hrsg. von K. MANITIUS, *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 67 (Leipzig 1935), 42.

Tanto più che nella scuola, come ci testimonia già Quintiliano — si ricordi — egli apparve *difficilis*! E questo fu certo — anche allora, nel confronto con Vergilio! —, a parte pregiudizi pedagogici, un elemento deterrente: tanto più che per Lucrezio rispetto a Vergilio non valeva neppure l'originalità e la varietà metrica che tra i trattatisti e i grammatici assicurò una certa vitalità ad Orazio tra i poeti augustei. In più l'epicureismo, dalla tarda antichità in poi, è sistema così lontano da interessi della cultura che un poeta ad esso legato non poteva trovare accoglienza, se non per ragione di erudizione esclusivamente scolastica.

VII. ETÀ MODERNA

Poi fu la scoperta nel 1417 di Poggio Bracciolini¹; e poi ancora il Valla (1406-1457); e dalla seconda metà del sec. XV la diffusione del culto e della conoscenza del poeta in tutto l'Umanesimo europeo, italiano e francese², con la reazione polignachiana³, e fino in Inghilterra forse a Shakespeare⁴: in ogni campo Umanisti filologi e poeti letterati come Ronsard, Montaigne, Saint-Évremond e Molière uscito dalla scuola

¹ Cf. R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV* (Rist. anast. Firenze 1967), I 80-81; II 233; L. D. REYNOLDS-N. G. WILSON, *Copisti e filologi...*, 121, e B. L. ULLMAN-Ph. A. STADTER, *The Public Library of Renaissance Florence* (Padova 1972), 69, sull'apografo di Poggio, capostipite della famiglia degli *Itali*, e sulla copia trattane dal Niccoli nel *Laur. Med.* 35, 30.

² Sulla diffusione del testo lucreziano in Polonia nei secc. XV e XVI cf. M. BROŻEK, « Do problemu wczesnej recepcji Lukrecjusza w Polsce », in *Eos* 61 (1973), 77-90, e in generale sulla trasmissione del *De rerum natura* dall'antichità ai tempi moderni « Dzieje tekstu poematu Lukrecjusza », in *Meander* 26 (1971), 101-115.

³ Cf. E. J. AMENT, « The Anti-Lucretius of Cardinal Polignac », in *TAPhA* 101 (1970), 29-49.

⁴ Si veda G. VALLOT, in *RFIC* 94 (1966), 474-478, recensione alla miscellanea lucreziana del Dudley. E per il Saint-Évremond in rapporto al Gassendi si veda L. de NARDIS, *Il Cortegiano e l'eroe. Studio su Saint-Évremond* (Firenze 1964), 16-28.

del Gassendi « che si ricordò di Lucrezio in « *Misanthrope* » act. II sc. 6^a », Voltaire (V. E. Alfieri, *Lucrezio* (Firenze 1929), 221-222), e poi filosofi come Telesio, Bruno, Pascal, sino ai pittori come Botticelli, ispirato dal Poliziano, come è ben noto, per non parlare delle ammirate parole dei filologi come Lambino e Scaligero. Ma il momento europeo culminante fu tra la fine del '600 e il 1700 pieno. Qui prescindendo da Goethe e dal suo « *Kreis* » (su cui, nel modo che meglio non si poteva, si è soffermato W. Schmid a cui rimando), completerò il quadro con qualcosa di meno noto circa la presenza e il significato di Lucrezio in Italia dalla fine del sec. XVII in poi. È un capitolo non comunemente rilevato neppure dai latinisti italiani, sebbene si tratti di una parentesi di gustosa storia letteraria italiana, almeno all'inizio, ma di una certa rilevanza europea per la « fortuna » di Lucrezio nella cultura tra l'Illuminismo e il preromanticismo: fortuna legata al diffondersi in Italia delle dottrine del Gassendi (1592-1655) tra il 1660 e il 1693. Interessante l'interdizione disposta da Cosimo III di Toscana contro il magistero della filosofia atomistica nella Università di Pisa nel 1661. Gli è che nelle dottrine del Gassendi si incontravano « gli spiriti arditi e inquieti » che sulla scia dell'insegnamento galileiano puntavano a una spiegazione filosofico-sperimentale della natura. A questo gruppo appartenne quell'Alessandro Marchetti che fra il 1664 e il 1669 tradusse in italiano Lucrezio: traduzione che fu pubblicata a Londra dal Rolli solo nel 1717 e che prima circolò manoscritta, nonostante l'avvertenza dell'Autore di non condividere « le ree e malvage cose » contenute nel poema riguardo alla religione¹. Comunque le dottrine del Gassendi ebbero sulla fine del 1600 larga diffusione in Italia, a Napoli, a Padova, a Bologna, nella stessa Roma di Innocenzo XI. E a Firenze nel 1727 si ebbe la pubblicazione: Pierre Gassendi, *Opera Omnia*, cura Nicolai Averanii, Florentiae,

¹ Cf. M. SACCENTI, *Lucrezio in Toscana. Studio su Alessandro Marchetti* (Firenze 1966), in particolare il cap. « Silenzio su Lucrezio » alle pp. 77-100.

Tartini, cioè il *corpus* completo del canonico di Digne¹. Dottrinalmente il Gassendi non insegnò molto. Invece il Marchetti, che era eminentemente un letterato, un traduttore di Anacreonte, con preoccupazioni specifiche poetiche e linguistiche, lasciò orma più duratura, così come il Rolli, suo editore a Londra, lui altrettanto un letterato. Resta che la traduzione del Marchetti fu « oltretutto importante agli occhi degli scrittori illuministici e dei didascalici di metà Settecento e del loro gusto classicistico-sensistico sia per la stessa materia e natura ideologica del testo tradotto, sia per lo sforzo del traduttore a riprendere l'impegno di resa evidente e sensuosa della descrizione di cose tutte sensoriali e materiali » (W. Binni, in *op. cit.*, 522 e n. 1 e 2). Anzi, a proposito di questa traduzione, che ebbe influenza anche sul Parini (W. Binni, in *op. cit.*, 843 e 857), sarà utile riportare, per la gentile segnalazione di W. Schmid, un pertinente giudizio dello Herder col confronto della traduzione tedesca del Knebel: « Vergessen macht eine Übersetzung solcher Art Greech, Coutières..., ja Marchetti selbst: denn weder in englischen Reimen noch in den Versi Toscani hört man die Stimme jener weiten Römischen Brust, die wie eine Tuba tönet. Unsre Sprache allein tönet ihr nach » a proposito di *De rerum nat.* I 1-297 (W. Schmid, « Lukrez und der Wandel seines Bildes », in *Römische Philosophie*, hrsg. von G. Maurach (Darmstadt 1976), 72 n. 52 : è un'aggiunta rispetto alla prima pubblicazione dell'art. citato, in *A & A* 2 del 1946). Il quale giudizio concorda in fondo con quello del Vico relativamente a questa traduzione. Infatti proprio quando nel 1693 a Napoli i fedeli erano stati avvertiti, in seguito all'effetto avuto da questa traduzione di Lucrezio, a « fuggire come mostri velenosi i libri infetti d'eresia e dell'infame ateismo e specialmente l'empio *Lucrezio traslato*, per arte del Demonio, in metro italiano, purtroppo applaudito,

¹ Prendo queste notizie da F. DIAZ, « Politici e ideologi », in *Storia della letteratura italiana* III (Milano 1968), 76-77, e W. BINNI, « Il Settecento letterario », *ibid.*, 329; T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi* (Bari 1961).

e altri (*sc. libri*) di simil fazione », il Vico pubblicò una canzone di disperato pessimismo cosmico, di ispirazione lucreziana intitolata *Affetti di un disperato*. Ma poi nell'*Autobiografia*, scritta nel 1725, dice : « or per sapere ordinatamente i progressi del Vico nelle filosofie fa qui bisogno ritornare alquanto indietro : che nel tempo nel quale egli partì da Napoli si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voglia si era data a celebrarla ; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio... » (*Autobiografia* (Napoli 1953), 19, da Giambattista Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini). Ma conclude che tale studio « servì a lui di gran motivo di confermarsi vie più ne' dogmi di Platone » (p. 20)¹. Per cui si è potuto anche ipotizzare una persistente tensione nel Vico « tra la giovanile adesione a Lucrezio e il cristianesimo della maturità » (P. Rossi, in *op. cit.*, 48). E così siccome, accettando nella « Scienza Nuova » il tema lucreziano delle “origini ferine” della civiltà collegato ai nomi di Bacone e di Hobbes, rischiava di compromettere il quadro tradizionale dello sviluppo della storia, fondato sul racconto della Bibbia », egli tentò di dimostrare che quelle origini, diversamente da quanto Lucrezio ed Hobbes volevano, non riflettevano la comparsa dell'uomo sulla terra, ma riguardavano l'umanità posteriore al diluvio, risolvendosi in punizione divina inflitta agli empi costruttori della torre di Babele (cf. anche E. Paci, *Ingens Sylva* (Milano 1949), 18-24 e *passim*). In tal modo « i tempi antidiluviani venivano ... esclusi dal quadro tracciato dal Vico » (P. Rossi, in *op. cit.*, 35-36). Ma se il Vico dimostra buona conoscenza di Lucrezio, anche con osservazioni particolari linguistiche ed estetiche (ad es. su *animus* ed *anima* e sui *flammatia moenia mundi*), con commosse deplorazioni per l'empietà del *tantum religio potuit suadere malorum*, soprattutto con ispirazione per i suoi quadri di vita ferina primitiva, alle volte con deduzioni addirittura glottologiche (su *induperator* per *impe-*

¹ Si veda P. Rossi, « Giambattista Vico », in *Storia della letteratura italiana* III 7-9.

rator !), anche ingenuo, minor apprezzamento sembra avere per il poema lucreziano nel suo complesso come opera d'arte, e, conseguenza implicita, ai fini artistici, anche per la traduzione del Marchetti.

Nella prefazione del 1731 alla traduzione dell'opera del Fra-castoro *Sifilide* dovuta a Pietro Belli, egli dice che il Belli nella traduzione ha tenuto presente la versione delle *Metamorfosi* ovidiane dell'Anguillara, quella dell'*Eneide* del Caro, quella della *Tebaide* del Bentivogli. E poi Vico continua: « Con assai diritto giudizio [sc. al Belli] non gli è paruta [sc. la traduzione del Marchetti] di tanto accagionchè Tito Lucrezio Caro tenne uno stile di sermon volgare latino, dello che meritò pur una somma lode d'aver portato nella lingua latina, ed in versi di più, un'affatto nuova materia greca : ma, a riserva delle poetiche introduzioni a' suoi libri e d'una o d'altra digressione — come quella nella nota delicata innimitabile descrizione della tenera giovenca c'ha perduta la madre [errore del Vico ! il contrario !], e quella nella nota grande incomparabile ove descrive la pestilenza d'Atene — del rimanente tratta le materie fisiche con uno stile niente diverso da quello con cui si sarebon insegnate in una scuola latina di filosofia naturale » (F. Nicolini, ed. delle *Opere* di G. Vico, 946-947).

Dunque Lucrezio all'Illuminismo italiano — e forse non solo a quello — apparve maestro di liberatrice sapienza soprattutto, o anche testimone insigne di cultura, trasmettitore linguistico e scientifico di dottrina greca. Infine: dopo le sperimentazioni didascaliche e realistiche di Parini, troviamo nell'ultimo Alfieri Lucrezio poeta libero come Dante, contrapposto ai poeti cortigiani (Virgilio, Orazio, Ariosto), nel suo trattato *Del Principe e delle lettere* (W. Binni, « Il Settecento letterato », 1011-1012).

Nell'età preromantica e Romantica, come Lucrezio poeta fu ammirato dai grandi Chénier, Byron e Browning, così fu caro all'italo-greco Foscolo, che rivisse in lui il dramma dell'incertezza ultraterrena :

« dopo l'esequie, errar vede il suo spirto
fra 'l compianto de' templi Acherontei,
o ricovrarsi sotto le grandi ale
del perdono d'Iddio » :

dove il poeta, alla base di questo, che Klingner diceva un magnifico sublime contrasto, richiamava appunto Lucrezio III 85¹. Nè si può dimenticare il sottofondo lucreziano al motivo che il Foscolo desume dal Vico nella storia dell'incivilimento umano : « dal dì che nozze e tribunali ed are / dier alle umane belve esser pietose ... » (vv. 91 e ss.). Ed in questa sede non è da trascurare l'impronta lucreziana della *Ginestra leopardiana*², di quel Leopardi filologo che non solo conosceva tutto Lucrezio — oltre il resto —, ma anche in rapporto a Manilio.

Dunque dal Lucrezio visto solo come grande poeta al Lucrezio poeta cosmico e maestro di arte di Vergilio, al poeta citato dai grammatici e dai letterati dell'Impero sino al poeta amato, nonostante il suo epicureismo, e « sfruttato » a fine ideologico e propagandistico dai Cristiani, e, per certo stile di preghiera, anche da pagani culturalmente impegnati, ma sempre in quanto poeta. Poi decaduto nella scuola e sopravanzato da altri. Risorto anche come maestro di libertà, ma sempre in quanto poeta, o come rivelatore di verità scientifiche (sino alla imitazione del Genovesi in *Hyle*, poemetto premiato ad Amsterdam), infine anche come uomo nella sua angoscia esistenziale. E se certa critica nel secolo scorso in pieno razionalismo e scientifismo positivista amò riportarsi a lui come ideologo progressista nell'ingenuo entusiasmo del Trezza e nella fede socialista del poeta italiano Mario Rapisardi, che ne diede anche una

¹ E si veda G. BROCCIA, « Un lucrezianismo in Foscolo », in *Maia* 24 (1972), 261-262.

² Cf. S. BORRA, *Spiriti e forme affini in Lucrezio e Leopardi* (Bologna 1934), *passim* ; M. CARBONARA NADDEI, *Momenti del pensiero greco nella problematica leopardiana* (Lecce 1977), *passim* ; e già si veda della Stessa « 'Della Concordia' di Antifonte e 'La Ginestra' di Leopardi », in *Scritti in onore di Cleto Carbonara* (Napoli 1976), 122-135, anche con altri riferimenti bibliografici.

versione¹, ... stavolta non sottoposta a censura², ora tale aspetto culmina nello studio di cui fu oggetto, a quanto pare, intorno al 1947 nella Russia sovietica e nei paesi dell'Est³. Indispensabile per la conoscenza dell'epicureismo Lucrezio ci porta la testimonianza di un uomo che ha vissuto il messaggio di una filosofia con l'ardore di una fede fortificante e che a questo messaggio ha saputo dare la voce di un'altissima poesia.

Anatole France (nel romanzo *Les Dieux ont soif*) ci presenta un « esprit fort » che si avvia alla ghigliottina leggendone i versi. Forse meglio di ogni altro ha interpretata la lezione di fortezza che ha saputo dare il poema che proclama *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*⁴.

¹ Il ricordo è anche in E. PARATORE, « La problematica sull'epicureismo... », 119.

² Si veda M. SACCENTI, *Lucrezio in Toscana...*, 135-140.

³ E. PARATORE, « La problematica sull'epicureismo... », 119 e n. 4 e 204.

⁴ Eccessiva la tesi di L. PERELLI, *Lucrezio poeta dell'angoscia* (Firenze 1969).

In generale, sull'interesse destato da Lucrezio nell'Europa moderna cf. A. MICHEL, « Le hasard et la nécessité : de Lucrèce aux modernes », in *BAGB* 1971, 253-269; M. BROŽEK, « Lukrecjusz w przekładach polskich », in *Eos* 61 (1973), 239-253, in particolare per la prima traduzione polacca parziale ad opera di I. Krasicki (1735-1801) sino al Kasprowicz (1860-1926), che pensava di farne una traduzione poetica; e ancora A. STÜCKELBERGER, « Lucretius reviviscens. Von der antiken zur neuzeitlichen Atomphysik », in *Arch. für Kulturgesch.* 54 (1972), 1-25; W. RÖSLER, « Vom Scheitern eines literarischen Experiments. Brechts 'Manifest' und das Lehrgedicht des Lukrez », in *Gymnasium* 82 (1975), 1-25.

DISCUSSION

M. Kleve: Ein näherer Vergleich zwischen der philosophischen Terminologie in Cicero und Lukrez wird wahrscheinlich zeigen, dass Cicero Lukrez gut gekannt und benutzt hat (siehe meine Untersuchung über gewisse Termini in Cic. *Nat. deor.* I: *SO* 38 (1963), 28 ff.).

M. Alfonsi: Il fatto delle coincidenze terminologiche, riguardanti l'epicureismo, tra Cicerone e Lucrezio può riportarsi allo stesso sottofondo linguistico ed anche alla *patrii sermonis egestas* che costringeva all'uso di formule fisse che una volta acquisite difficilmente potevano essere sostituite da altre analoghe. In più l'impiego necessitato di termini identici o affini può provare conoscenza di Lucrezio da parte di Cicerone, il che è indubbio e confermato da ogni parte, ma nello stesso tempo il limitato apprezzamento proprio per il silenzio ovunque osservato sull'autore. In realtà, l'unico apprezzamento è quello per la poesia con la sola esplicita menzione di Lucrezio : ma anche questo, fatto in una lettera familiare e quasi di passaggio, è in fondo ben poca cosa !

M. Gigon: 1) Welches der wirkliche Sinn der Briefstelle Ciceros *Ad Q. Fr.* ist, scheint mir immer noch völlig unklar. Das kompakte umfangreiche Lehrgedicht des Lukrez Ποιήματα (Plural!) zu nennen ist mehr als unkorrekt und ein nach Umfang und nach Anspruch so repräsentatives Werk mit einem kurzen Satz abzufertigen, ist für einen Cicero eine kaum begreifliche Haltung. Es kommt dazu das allgemeine Problem der « historischen Proportion ». Ist es glaubhaft, dass Cicero von einem Werk solcher Dimension nur ein einziges Mal in einem einzigen Satz gesprochen hat und sonst nirgends, weder in den *Philosophica*, noch in der Korrespondenz mit Atticus oder Anderen ? Wir dürfen bei der gesamten Lage auch annehmen, dass wir es wüssten, wenn Cicero in irgendwelchem uns verlorenen Text

sich über das Werk des Lukrez geäussert hätte. Es ist auch etwas seltsam, dass (soweit ich sehe) die spätere Antike sich niemals etwa gefragt hat, wie es mit den Beziehungen zwischen Cicero und Lukrez stand und sich auch niemals gewundert hat, dass Cicero in den *Philosophica* Lukrez niemals zitiert. Da liegt ein Knäuel von Problemen vor, das wir, wie ich fürchte, mit unseren Mitteln nicht auflösen können ; und bei dieser Sachlage halte ich es auch für wenig fruchtbar, nach sprachlich-terminologischen Gleichungen zwischen Lukrez und etwa Cicero *Rep.* oder *Nat. deor.* suchen zu wollen.

2) Was Laktanz angeht, so darf ich eine Kleinigkeit beisteuern, die mich seit langem beschäftigt. Bekanntlich finden sich bei Laktanz Informationen über die Philosophie Epikurs, die nach Umfang und Qualität ausgezeichnet sind und weit über die entsprechenden Mitteilungen über Platon oder Aristoteles hinausragen (H. Usener hat das meiste in die *Epicurea* aufgenommen). Woher hat Laktanz diese Angaben ? Augenscheinlich weder aus Cicero noch aus Seneca (hier wie dort die verlorenen Schriften mit eingeschlossen). Nun gibt es bei Hieronymus eine Notiz, die von Kommentaren zu Lukrez spricht (H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* (Göteborg 1958), 175 und 275). Sollte Laktanz Lukrez mit einem solchen Kommentar benutzt und daraus sein besonderes Wissen über Epikur geschöpft haben ? Davon abgesehen ist es für die Wirkungsgeschichte des Lukrez nicht ganz ohne Interesse, dass in der Kaiserzeit kommentierte Ausgaben von *De rerum natura* existierten.

M. Alfonsi : In parte si è già convenuto dell'importanza se mai solo negativa dell'unica citazione ciceroniana, che mostra quindi i limiti dell'interesse suo per Lucrezio. Verissimo — ma esulava dal campo della mia ricerca — che il materiale epicureo offerto da Lattanzio è pregevole per estensione e qualità, e rivela la sua provenienza, non certo solo dalla lettura del poema ma da fonti più varie, anche di natura filosofica, diversamente, a quel che pare, da Arnobio. Tra queste, oltre Cicerone (anche opere perdute ! basta pensare alla *Consolatio* ricostruibile in gran parte attraverso Lattanzio)

e Seneca (si pensi a S. Agostino ed al *De virtutibus* di Seneca da lui citato) conosciuti dai Cristiani nella loro completezza, indubbiamente — ed è acuta e per mio conto accettabilissima proposta — sono presenti quei *Commentarii in Lucretium*, anche se il testo geronimiano potrebbe piuttosto far pensare a esegezi letterarie: ... *in Vergilium et Sallustium commentarios... et aliorum in alios Plautum vide-licet, Lucretium, Flaccum, Persium atque Lucanum.*

M. Schrijvers: J'ai été frappé par les rapprochements que vous avez faits entre Lucrèce et Varron. J'avais déjà recueilli moi-même un certain nombre de *figurae etymologicae* que les deux auteurs ont en commun, et sur le plan des idées aussi, il vaudrait la peine d'étudier exhaustivement ces rapports. A ma connaissance, cette étude n'a jamais été entreprise.

M. Alfonsi: Si, il problema dei rapporti tra Varrone e Lucrezio può essere approfondito tenuto conto anche dell'atteggiamento probabilmente antineoterico (nella *Menippea Papia Papae*) di Varrone e della sua iniziale ostilità a Cesare. Comunque stupisce anche in questo caso il silenzio dell'uno nei confronti dell'altro o viceversa. Ma Varrone non nomina neppure Catullo, né ne è nominato. Troppo sbrigativa forse la negazione di rapporti tra l'*Ανθρωπόπολις* varroniana e Lucrezio II 43a ss. come fatta nel pur pregevole e documentato studio di J.-P. Cèbe. Ma è già suo merito aver posto il problema.

M. Schmid: Vielleicht sind noch einige Bemerkungen zu dem Reichtum an Lukrezanklängen und -zitierungen angebracht, wie ihn Herr Alfonsi auch für die christliche Spätantike und das Mittelalter auszubreiten weiss. Er hat sicher recht, wenn er solche mittelalterlichen Lukrezspuren, die mit Sicherheit direkter Lukrezkenntnis entstammen, das heisst: die nicht auf Grammatikerexzerpierungen, Handbücher oder Florilegia zurückgehen, eine 'problematische Ausnahme' nennt — aber das Problematische ist hier wie so oft das eigentlich Interessante, nicht zuletzt unter dem Aspekt der mittelalterlichen Überlieferungsgeschichte. In diesem Sinne dürften wohl zumindest einige der in dem interessanten Aufsatz von G. Billa-

novich, « Veterum vestigia vatum nei carmi dei preumanisti padovani », in *Italia Medioev. e Umanist.* I (1958), für Lukrez nachgewiesenen Fälle besondere Aufmerksamkeit beanspruchen können. (Wie mir Herr Alfonsi sagt, ist diese Abhandlung von ihm in den Anmerkungen genannt und benutzt.) Man möchte wünschen, dass sich etwa gerade auch für das neunte Jahrhundert noch mehr hinzugesellt !

Natürlich gibt es neben dem Gesichtspunkt etwaiger Verwertbarkeit von *vestigia Lucretii* für ein klareres Bild der mittelalterlichen Überlieferung, wie man es erhofft, noch andere Gründe, sich um Lukrezzitate und -anklänge zu bemühen, etwa das rezeptionsgeschichtliche Interesse an der deutenden Einordnung. Wie ich das meine, möge ein Fall der christlichen Spätantike zeigen, auf den ich wohl zurückkommen darf: unter den zahlreichen instruktiven Beispielen, die Herr Alfonsi vorgeführt hat, kann als besonders bemerkenswert die von ihm hervorgehobene Tatsache gelten, dass das den Stifter des Kepos als Heilbringer, ja als Gott feiernde Epikuregrium zu Beginn des fünften Lukrezbuches auf die arnobianische Lobpreisung Christi eingewirkt hat (*Arnob. Nat.* I 38), und dass dann Laktanz über das blosse Hineinweben literarischer Anspielungen in den eigenen Text hinausgeht und die lukreziischen *laudes Epicuri* in mehrfacher Zitierung expressis verbis auf Christus bezieht. Nicht nur der deutlichere und klarere Fall des Laktanz, sondern auch der des Arnobius verdient Beachtung. Welchen Sinn haben bei Arnobius die Lukrezallusionen ? Wer z.B. bedenkt, dass die sichtlich nach Lukrez geformten Themen der Pythagorasdarstellung in den ovidischen *Metamorphosen* nach der doch wohl zutreffenden Annahme mancher Erklärer die Verehrung Ovids gegenüber Lukrez bezeugen sollen, könnte zunächst geneigt sein, in der kunstreichen Verwendung von Lukrezallusionen seitens des Arnobius eine Art Huldigung vor dem Genius des Lukrez zu sehen. Demgegenüber habe ich zu zeigen versucht (vgl. *RAC* 5 (1962), 785 f. und besonders 813 f. mit einem weiteren Beitrag), dass die Lukrezspuren des genannten Arnobiuskapitels durchaus als 'Kontrastallusionen' anzusehen sind, die die Funktion haben, gerade die Ablösung des lukreziischen durch das arnobianische Credo zu proklamieren (welch letzteres übrigens hier

eine gewisse Affinität christlicher Gnosis zur Hermetik erkennen lässt, ganz im Sinne von J. Carcopinos Forschungen zum afrikanischen Hermetismus). Was nun Laktanzens Verwendung der lukrezischen *laudes Epicuri* im Hinblick auf Christus betrifft, so hat sich Herr Alfonsi mit Recht davor gehütet, hierin in Nachfolge K. Büchners und anderer einen Beweis dafür zu sehen, dass der Christ den Atomisten Lukrez ‘in den religiösen Schwingungen seiner Seele verstanden’ habe. Er scheint allerdings, wenn ich ihn recht verstehe, den Fall mit auf dem Hintergrund jener berühmten Passage sehen zu wollen, in der der Kirchenvater sich im Anschluss an die Zitierung eines bekannten Senecawortes (Fr. 24 Haase, vgl. Lact. *Inst.* VI 24, 12) über das Verhältnis des heidnischen Philosophen der Kaiserzeit zum Christentum auslässt. Das Bedauern des Laktanz, dass Seneca kein Christ ist, ist jedoch, meine ich, nicht mit seiner Zitierung der Lukrezverse auf eine Stufe zu stellen. Denn immerhin nennt Laktanz den das *numen* betreffenden Senecasatz eine *mirabilis sententia*, während ihm die von ihm zitierten Lukrezverse so, wie sie vom Dichter gemeint sind: eben in ihrer Bezogenheit auf Epikur und nicht auf Christus, geradezu lächerlich vorkommen (*Inst.* III 17, 28: *quos equidem versus nunquam sine risu legere possum*; dazu auch III 14, 1: *inepte*). Möglich, ja wahrscheinlich, dass Laktanz einen Sinn für den ‘fascino dell’arte e delle immagini’ des Dichters gehabt hat, aber zweifellos läuft seine Verwendung der Lukrezverse für Christus auf Korrektur, auf umwertende Besitzergreifung hinaus: «Was Lukrez von Epikur behauptet, hat nur als Aussage über Christus Gültigkeit». Wem meine Beurteilung der arnobianischen *loci similes* (Arnob. I 38) im Sinne von Kontrastallusionen nicht einleuchten sollte, der wird sich durch die von mir angeführten starken Ausdrücke des Laktanz vielleicht wohl auch für Arnobius überzeugen lassen. Aber dies will nicht als Einwand, sondern nur als kleine Ergänzung genommen werden, die Dank für das von Herrn Alfonsi Gebotene sein möchte.

M. Alfonsi: Giusto l’invito all’approfondimento dei *vestigia Lucretii* nel Medio Evo; per quanto riguarda l’atteggiamento di

Lattanzio circa le *laudes Epicuri*, si, esso è differente da quello nei confronti della *mirabilis sententia* senecana: ma comunque le frequenti citazioni da Lucrezio mostrano la simpatia poetica e umana dell'Apologista cristiano per il Poeta.

INDEX LOCORUM

A. LUCRETIUS

DE RERUM NATURA: 12, 33,
77, 85, 90, 97, 99, 111-2, 114,
118, 123-4, 161, 170, 178, 180,
226, 233-4, 236-7, 241-2, 254-5,
258, 263, 265, 269-70, 291, 309,
317.

I: 74-5, 79, 80, 84-5, 87, 89-91, 101,
119-20, 154, 201, 204, 214.
Prooem.: 199, 200, 207, 218,
237, 239-40, 242 / I: 207, 281,
290-1 / I-48: 238 / I-297: 311 /
4: 306 / II: 258 / 29-30: 276 /
29-33: 237 / 31-40: 190 / 35:
274 / 37: 294 / 40-41: 194 /
41 sqq.: 53 / 41-43: 238 / 51:
8 / 55: 80 / 55-61: 80 / 56: 80 /
58: 80 / 58-61: 81 / 59: 80,
118 / 61: 80 / 62 sqq.: 266 / 62-
67: 5 / 68 sqq.: 180 / 72-73:
302-3 / 74-77: 9, 28 / 75-77:
303 / 77: 93 / 80-82: 303 / 80-83:
172 / 80-101: 302 / 84 sqq.:
195 / 91: 195 / 101: 173 / 102:
195 / 102-103: 173 / 102-135:
168, 172 / 111: 173 / 112: 174,
178 / 113: 179 / 113-116: 178 /
115: 274 / 116: 179-80 / 117:
194 / 118-119: 174 / 119: 176 /
120: 176 / 123-124: 195 / 124-
126: 177 / 126: 177, 196 / 127:
178 / 133: 193 / 136-139: 256 /
143-145: 105 / 145: 77 / 146-
148: 8 / 147: 306 / 149-264:
116 / 150: 293 / 150 sqq.: 118,
306 / 150-214: 118 / 156-157:
293 / 159 sqq.: 81 / 159-214:
80 / 161 sqq.: 180 / 163: 294 /
168: 90 / 169: 80, 118 / 171:

90 / 174-183: 32, 82 / 176: 81-2 /
176-177: 82 / 176-179: 82 / 182-
183: 82 / 183: 82 / 184-189:
93 / 184-194: 82 / 185: 82, 119 /
186: 83 / 189-191: 83 / 192-198:
84 / 199-204: 83 / 205-214: 81 /
208-214: 83 / 215-264: 87 / 237:
293 / 250 sqq.: 91 / 250-264:
87 / 263-264: 87 / 271 sqq.:
119 / 271-275: 96 / 278: 302 /
304: 298 / 330: 293 / 335-345:
118 / 340-342: 118 / 370 sqq.:
54, 64 / 377: 61 / 393: 61 / 402-
409: 201 / 423-424: 156 / 424:
77 / 451-452: 107 / 459-482: 183 /
464: 183 / 464-465: 183 / 469:
183 / 473-475: 183 / 476-477:
183 / 481-482: 183 / 564: 89 /
635 sqq.: 54, 59, 64 / 638-644:
62 / 641: 60 / 692: 60 / 704:
60 / 705 sqq.: 65 / 711: 61 / 715:
284 / 716 sqq.: 54, 69 / 716-733:
183 / 717-725: 183 / 720: 183 /
734 sqq.: 196 / 738-739: 61 /
740: 61 / 779: 306 / 803 sqq.:
58 / 823: 85 / 830 sqq.: 54 / 832:
294 / 846: 61 / 897 sqq.: 58 / 902:
81 / 903: 82 / 912: 85 / 915 sqq.:
62 / 924-930: 176 / 926 sqq.:
194 / 936: 301 / 936 sqq.: 295 /
937 sqq.: 126 / 943-945: 200 /
945: 206 / 951: 201 / 951-1117:
198 / 951-II, fin.: 163, 201 / 953:
201 / 970: 103 / 987: 82 / 994:
82 / 1018: 284 / 1021 sqq.:
199 / 1033: 88 / 1052: 199 /
1052 sqq.: 54, 67 / 1052-1113:
31 / 1053: 59 / 1061: 62 / 1068:
60 / 1092-1093: 31 / 1114: 201 /

- III: 83, 87, 89-91, 98, 101, 119-20,
164, 197, 199, 201, 203, 224-5,
Prooem.: 128, 134, 136, 134
156, 164-5, 198, 200-1, 203-4
164, 197, 199, 201, 203, 224-5,
216, 224-5.
36, 216 / Fin.: 199, 200, 202-3,
1114-1117: 197, 200, 302 / 1115:
581-717: 90 / 592: 184 / 594
619: 187 / 624-632: 187 / 644-
645: 119, 203, 226 / 645: 61,
206 / 646-651: 156, 206 / 652:
94, 226 / 652-654: 206 / 655-
660: 206 / 658 sapp.: 227 / 658-
680: 94 / 659: 206, 223 / 680:
88 / 991-1022: 226 / 991 sapp.:
987: 283 / 991: 227 / 991 sapp.:
931 sapp.: 55, 63 / 973 sapp.: 62 /
987: 283 / 991: 227 / 991 sapp.:
902 sapp.: 55, 63 / 93: 59 /
104 / 763: 302 / 867-869: 102 /
740: 103 / 740: 103 / 741-747:
719: 90 / 737-747: 103 / 739-
723 / 687: 85 / 688: 85 / 718-
690: 94 / 659: 206, 223 / 680:
88 / 991-1022: 226 / 991 sapp.:
987: 283 / 991: 227 / 991 sapp.:
931 sapp.: 55, 63 / 973 sapp.: 62 /
91 / 996 sapp.: 89 / 1013: 85 /
1023: 226-7 / 1023 sapp.: 201 /
201 / 1041: 126 / 1047: 103 /
1023-1044: 226 / 1023-1047:
72 / 1080: 103 / 1091: 266 /
1048-1089: 88 / 1077 sapp.: 68,
1156: 92 / 1173: 221 / Fin.:
91 / 1153-1155: 74 / 1154: 207 /
299 / 1150-1151: 279 / 1151:
92 / 1144-1145: 278 / 1150 sapp.:
89 / 1130: 89 / 1144 sapp.: 90,
1105 sapp.: 96-7 / 1122-1123:
1105 sapp.: 96-7 / 1122-1123:
204-5, 226-7.
- III: 84, 101, 106, 108, 120, 133, 152,
154, 156, 163, 202, 204, 207,
248, 298.
- Prooem.: 123, 143, 154-5, 157,
248, 298.
- 204-5, 226-7.
- 80 sapp.: 55, 63 / 82: 61 / 109
78 / 112 sapp.: 119 / 114-120:
sapp.: 95 / 109-141: 78 / 112:
80 sapp.: 55, 63 / 82: 61 / 109
88 / 76: 88 / 77: 88-9 / 79: 302 /
88 / 74: 87 / 75: 88 / 75-79:
164 / 68-79: 89 / 71: 87 / 73:
59-61: 8 / 62: 201 / 62 sapp.:
131, 164, 200, 203 / 34-61: 200 /
46: 203, 275 / 47-53: 275 / 53:
43 a sapp.: 318 / 44: 131 / 44-
45: 24 / 40: 131 / 41: 131 /
36: 131, 136 / 37 sapp.: 276 / 37-
136, 164 / 34: 163 / 34-36: 136 /
133-6, 163-5 / 30-33: 32 / 31:
132 / 29-30: 165 / 29-33: 30,
128, 131-3, 163 / 24: 131, 133,
130-1, 165 / 22-23: 130 / 23:
134 / 20-21: 128 / 21: 131 / 22:
19: 128-9 / 20: 131 / 20 sapp.:
133 / 16-36: 163 / 17: 261 / 17-
16 sapp.: 128 / 16-23: 128-30,
303 / 9: 131 / 14: 293 / 16: 132 /
128 / 131 / 5: 131 / 7-16:
244, 302 / 1 sapp.: 283 / 1-61:
156, 164-5, 198, 200-1, 203-4
Prooem.: 128, 134, 136, 134
94, 226 / 658 sapp.: 206 / 655-
660: 206 / 658 sapp.: 227 / 658-
680: 94 / 659: 206, 223 / 680:
88 / 991-1022: 226 / 991 sapp.:
987: 283 / 991: 227 / 991 sapp.:
931 sapp.: 55, 63 / 973 sapp.: 62 /
91 / 996 sapp.: 89 / 1013: 85 /
1023: 226-7 / 1023 sapp.: 201 /
201 / 1041: 126 / 1047: 103 /
1023-1044: 226 / 1023-1047:
72 / 1080: 103 / 1091: 266 /
1048-1089: 88 / 1077 sapp.: 68,
1156: 92 / 1173: 221 / Fin.:
91 / 1153-1155: 74 / 1154: 207 /
299 / 1150-1151: 279 / 1151:
92 / 1144-1145: 278 / 1150 sapp.:
89 / 1130: 89 / 1144 sapp.: 90,
1105 sapp.: 96-7 / 1122-1123:
1105 sapp.: 96-7 / 1122-1123:
204-5, 226-7.
- III: 84, 101, 106, 108, 120, 133, 152,
154, 156, 163, 202, 204, 207,
248, 298.
- Prooem.: 123, 143, 154-5, 157,
248, 298.
- 204-5, 226-7.
- 301 / 123-124: 95 / 124: 78 / 128:
78 / 112 sapp.: 119 / 114-120:
sapp.: 95 / 109-141: 78 / 112:
80 sapp.: 55, 63 / 82: 61 / 109
78 / 112 sapp.: 119 / 114-120:
sapp.: 95 / 109-141: 78 / 112:
80 sapp.: 55, 63 / 82: 61 / 109
88 / 76: 88 / 77: 88-9 / 79: 302 /
88 / 74: 87 / 75: 88 / 75-79:
164 / 68-79: 89 / 71: 87 / 73:
59-61: 8 / 62: 201 / 62 sapp.:
131, 164, 200, 203 / 34-61: 200 /
46: 203, 275 / 47-53: 275 / 53:
43 a sapp.: 318 / 44: 131 / 44-
45: 24 / 40: 131 / 41: 131 /
36: 131, 136 / 37 sapp.: 276 / 37-
136, 164 / 34: 163 / 34-36: 136 /
133-6, 163-5 / 30-33: 32 / 31:
132 / 29-30: 165 / 29-33: 30,
128, 131-3, 163 / 24: 131, 133,
130-1, 165 / 22-23: 130 / 23:
134 / 20-21: 128 / 21: 131 / 22:
19: 128-9 / 20: 131 / 20 sapp.:
133 / 16-36: 163 / 17: 261 / 17-
16 sapp.: 128 / 16-23: 128-30,
303 / 9: 131 / 14: 293 / 16: 132 /
128 / 131 / 5: 131 / 7-16:
244, 302 / 1 sapp.: 283 / 1-61:
156, 164-5, 198, 200-1, 203-4
Prooem.: 128, 134, 136, 134
94, 226 / 658 sapp.: 206 / 655-
660: 206 / 658 sapp.: 227 / 658-
680: 94 / 659: 206, 223 / 680:
88 / 991-1022: 226 / 991 sapp.:
987: 283 / 991: 227 / 991 sapp.:
931 sapp.: 55, 63 / 973 sapp.: 62 /
91 / 996 sapp.: 89 / 1013: 85 /
1023: 226-7 / 1023 sapp.: 201 /
201 / 1041: 126 / 1047: 103 /
1023-1044: 226 / 1023-1047:
72 / 1080: 103 / 1091: 266 /
1048-1089: 88 / 1077 sapp.: 68,
1156: 92 / 1173: 221 / Fin.:
91 / 1153-1155: 74 / 1154: 207 /
299 / 1150-1151: 279 / 1151:
92 / 1144-1145: 278 / 1150 sapp.:
89 / 1130: 89 / 1144 sapp.: 90,
1105 sapp.: 96-7 / 1122-1123:
1105 sapp.: 96-7 / 1122-1123:
204-5, 226-7.
- III: 84, 101, 106, 108, 120, 133, 152,
154, 156, 163, 202, 204, 207,
248, 298.
- Prooem.: 123, 143, 154-5, 157,
248, 298.
- 204-5, 226-7.
- 36, 216 / Fin.: 199, 200, 202-3,
216, 224-5.
36, 216 / Fin.: 199, 200, 202-3,
216, 224-5.

- 42 / 41-86: 139 / 41-90: 153 / 41-93: 207 / 44: 258 / 51-54: 181 / 57-58: 258 / 59: 144 / 59 sqq.: 137, 140, 149, 153 / 59-67: 139 / 59-77: 154 / 59-86: 140 / 64: 143-4, 151 / 65: 139 / 65 sqq.: 148 / 66: 140, 148 / 67: 158-9 / 68-69: 139, 149 / 69: 150 / 70 sqq.: 272 / 70-73: 139, 182 / 72-73: 139 / 74-78: 139, 182 / 77: 148, 182 / 78: 182 / 79-82: 154, 182 / 83-86: 182 / 85: 314 / 91-93: 8 / 94: 111 / 94 sqq.: 55, 63 / 94-97: 101 / 94-135: 101 / 94-829: 154 / 98-103: 102 / 105: 61 / 110-111: 102 / 112-116: 102 / 117-125: 102 / 128: 106 / 128-129: 306 / 130-131: 102 / 136: 111 / 154-160: 272 / 155: 298 / 161 sqq.: 70 / 208-230: 107 / 221: 106 / 222: 106, 302 / 223: 106 / 260: 60 / 262-270: 107 / 266-267: 106 / 267: 106 / 281: 111 / 294-306: 180 / 298: 259 / 323-336: 107 / 327: 106 / 337-349: 107 / 339: 107 / 349: 107 / 350 sqq.: 55 / 353: 61 / 359-369: 109 / 360: 110 / 363-364: 110 / 367 sqq.: 62 / 369: 110 / 370 sqq.: 55, 63 / 371: 61 / 396: 111 / 396-416: 104 / 398-407: 104 / 409: 104 / 414: 104 / 417 sqq.: 66, 154 / 417-828: 179 / 420: 53 / 434-444: 108 / 436: 106 / 440: 108 / 446-448: 86 / 456: 106 / 467 sqq.: 53 / 487-509: 95 / 491-494: 96 / 492: 96 / 506: 96 / 508: 96 / 525: 58 / 533: 59 / 533 sqq.: 56, 63 / 548: 102 / 548-557: 102 / 554-555: 108 / 556-557: 108 / 558-565: 104 / 576-579: 108 / 580 sqq.: 107 / 582: 107 / 583: 106 / 584 sqq.: 109 / 604: 108 / 612-614: 109 / 624-633: 179 / 631-632: 179 / 634-669: 179, 186 / 652-656: 179 / 670-678: 179 / 670-740: 193 / 670-783: 179 / 679-712: 180 / 713-740: 180 / 722 sqq.: 63 / 741-742: 180 / 741-775: 110, 180 / 754: 61 / 754 sqq.: 56 / 772-775: 110 / 776-783: 180 / 784-805: 82, 180 / 787: 82 / 802: 60 / 830 sqq.: 265 / 830-831: 156 / 830-842: 180 / 830-864: 208 / 830-1094: 154 / 832-837: 187, 192 / 832-842: 193 / 833-837: 180 / 834: 188 / 834-835: 259 / 836-837: 188 / 842: 187 / 868: 208 / 869: 208 / 870-887: 211 / 894-911: 210 / 912-930: 210 / 921-930: 112 / 933 sqq.: 154 / 936-937: 154 / 938-939: 287 / 944-945: 9 / 945: 210 / 964-971: 182 / 966: 148 / 971: 210 / 976: 210 / 978-1023: 173 / 1008 sqq.: 154 / 1021: 210 / 1024-1038: 188 / 1024-1053: 280 / 1025: 188 / 1026: 188 / 1028: 188 / 1029-1033: 188 / 1030-1036: 213 / 1031: 188, 274 / 1032: 188 / 1034-1035: 188 / 1037-1038: 176 / 1039: 213 / 1039-1040: 61 / 1040: 213 / 1045-1052: 249 / 1053 sqq.: 154 / 1053-1075: 209 / 1054: 209 / 1057 sqq.: 151 / 1058: 192 / 1060 sqq.: 53 / 1070: 151 / 1071-1072: 154 / 1073: 209 / 1074: 209 / 1075: 209 / 1076-1094: 152, 249 / 1077: 147, 151-2 / 1081: 208 / 1084: 208 / 1091: 209 / Fin.: 151, 157, 164, 207-10, 212, 214, 264.
III-IV: 201, 204.
- IV: 101, 105, 204, 214, 298.
Prooem.: 214, 298 / 11 sqq.: 42, 295 / 29-41: 182 / 75 sqq.: 53 / 171: 274 / 176-208: 112 / 216 sqq.: 106 / 344: 31 / 387

sqq.: 303 / 469: 59 / 469 sqq.: 56, 67 / 471: 61 / 473 sqq.: 58 / 504: 103 / 507 sqq.: 49 / 529: 31 / 569: 302 / 582: 272 / 636: 299 / 640: 299 / 640 sqq.: 294 / 682-683: 189 / 722-774: 182 / 722-817: 105 / 733-734: 182 / 749-756: 105 / 757-761: 182 / 770 sqq.: 74 / 777: 74 / 777 sqq.: 56, 63, 67, 74 / 779: 74 / 802-815: 105 / 822 sqq.: 56 / 823: 61 / 867-868: 109 / 897: 111 / 898-900: 112 / 898-906: 99 / 901-904: 111 / 907-908: 293 / 912 sqq.: 42 / 942-943: 109 / 962-1036: 182 / 1037: 213 / 1037-1038: 213 / 1041-1042: 91 / 1058: 213 / 1069: 212 / 1089-1096: 112 / 1107: 112 / 1111: 212, 297 / 1133-1136: 272 / 1150: 42 / 1168: 299 / 1272: 112 / 1283: 213-4 / Fin.: 212-3, 226-7.

V: 6, 13, 24, 26-7, 29, 30, 33, 84, 91, 94, 98, 101, 136, 142, 155, 165, 185, 204, 218, 224.
 Prooem.: 154, 215, 266, 319 / 1: 300 / 1 sqq.: 112 / 8: 284 / 8-10: 6 / 8-12: 298 / 10-12: 283 / 14-15: 306 / 43 sqq.: 154 / 50 sqq.: 127 / 56-57: 218 / 59-63: 182 / 77: 215 / 78-81: 215 / 82: 287 / 82 sqq.: 42 / 87: 266 / 93-94: 281 / 94-96: 289 / 95-98: 278 / 95-99: 280 / 96: 303 / 99: 258 / 102: 103 / 107: 120, 219 / 110 sqq.: 56, 69 / 113: 283 / 113 sqq.: 225 / 122-145: 82 / 124-145: 98 / 142: 62 / 146: 61 / 149: 105 / 155: 50, 70, 206, 217, 265 / 156 sqq.: 66 / 158-234: 300 / 165: 60 / 168 sqq.: 73 / 176-177: 119 / 195 sqq.: 90 / 200 sqq.: 289 / 221: 302 / 261-272: 178 / 318 sqq.: 57, 63 /

324 sqq.: 57 / 338: 59 / 338-339: 64 / 338-350: 100 / 396-405: 207 / 399: 266 / 405: 207 / 406: 207 / 416-770: 5 / 438: 284 / 478-479: 99 / 514: 259 / 526 sqq.: 70 / 534-563: 98 / 540-542: 98 / 550-555: 99 / 556-560: 112 / 556-563: 99 / 601: 82 / 622: 61 / 656-679: 82 / 720-730: 31 / 737-747: 190 / 751 sqq.: 289 / 751-770: 190 / 783-836: 92 / 794: 274 / 805 sqq.: 93 / 807-808: 92 / 808: 93 / 808-816: 93 / 809-815: 92 / 816-820: 92 / 820: 93 / 826 sqq.: 90, 92 / 826-836: 93 / 846: 74 / 862-863: 180 / 878-924: 14 / 889: 307 / 898-1010: 32 / 901 sqq.: 306 / 905: 306 / 925 sqq.: 14, 288 / 925-927: 15 / 925-1010: 14, 26 / 925-1378: 24 / 925-1457: 189 / 926: 15 / 929: 15 / 944: 16 / 962-965: 15 / 963-968: 227 / 973-981: 16 / 983: 16 / 986: 16 / 989: 24 / 998: 16 / 1007: 16 / 1009: 16 / 1014: 15 / 1015: 15 / 1017: 15 / 1019: 16 / 1028 sqq.: 57, 67 / 1043: 60 / 1090-1137: 227 / 1105-1160: 189 / 1105-1175: 32 / 1108: 32 / 1110 sqq.: 17 / 1111: 243 / 1115-1116: 244 / 1117: 17 / 1117-1119: 155 / 1119: 139 / 1120: 139 / 1120 sqq.: 142-3 / 1121-1122: 243 / 1126: 148, 182 / 1127-1128: 242, 245, 286 / 1127-1135: 155 / 1135: 242 / 1149: 243 / 1151: 17 / 1151-1153: 18 / 1155: 243 / 1161-1197: 217 / 1161-1240: 14, 186 / 1162: 32 / 1169: 18 / 1169-1182: 18, 22, 182 / 1169-1193: 20 / 1181: 22 / 1183: 18 / 1183-1193: 18, 22 / 1191: 272 / 1194 sqq.: 18, 32 / 1194-1197: 19, 254 / 1194-1203: 20, 22 / 1195: 266 / 1195-1217: 37 / 1198: 225 / 1198-1203: 19,

B. AUCTORES VETUSTIORES

- A**ccius, L.: 256, 281, 296.
 Aelianus, Cl., *NA* I 38: 186.
 Aenesidemus, philosophus Scepticus: 67.
 Aeschylus: 257.
 Albucius, T., philosophus Epicureus: 50, 296.
 Alcaeus *sive* Alcius, philosophus Epicureus: 172.
 Amasinius, C.: 257, 263, 273.
 Ambrosius, sanctus: 303.
 Anacreon: 311.
 Anaxagoras: 8, 10, 39, 54, 64-5, 74-5, 77, 83.
 Anaximenes Milesius: 65.
 Andronicus Rhodius, philosophus Peripateticus, *De affect.* 4 (p. 19
Kreuttner = *FPG* III p. 573
Mullach): 150.
 Antidorus, philosophus (cf. *RE*
Suppl.-Bd. III 120 sq.): 44.
 Antisthenes, rhetor, *ap.* Diog. Laert.
VI 8: 172.
 Apollonius Rhodius: 279.
 Apuleius Madaurensis, L.: 296, 305.
 [Apuleius], *Ascl.*: 305.
 Arator, subdiaconus, *Act.* I 372: 298.
 Aratus: 280, 285, 297 / *Phaen.*: 261.
 Arcesilaus, philosophus Scepticus: 49, 67.
 Archimedes: 5.
 Aristippus Cyrenaicus: 44.
 Aristophanes: 269.
 Aristoteles: 10, 33-4, 39, 40, 43-4,
51, 53, 67, 70, 72-3, 75, 78, 89,
93, 110, 134, 180, 202, 250, 257,
317 / *Cael.* 278 a 23 sqq.: 72 /
281 b 25 sqq.: 73 / *De an.*:
103 / 407 a 13-16: 180 / 407 b
30-32: 101 / 432 a 1: 103 / *De*
philosophia: 75 / *Fr.* 8 Ross:
11 / *EE* 1229 a 39 sqq.: 148 /
EN: 29 / *Eudemus*, *Fr.* 5 Ross:
179-80 / *GA* 726 b 9: 91 /
736 b 28: 174 / *GC* 315 b 7-15:
85 / *Metaph.* 981 b 17 sqq.:
229 / 982 b 22 sqq.: 229 / *Mete.*
366 b 29-30: 95 / *Mu.*: 31, 89,
90, 97, 121, 193 / 391 b 13: 90 /
392 b 14: 90 / 396 b 15-17:
101 / 397 a 24: 90 / 397 b 2: 89 /
399 a 27: 90 / 399 a 28: 89 /
399 a 30: 89 / 400 a 11 sqq.:
193 / 401 a 8: 89 / *Organon*:
78 / *Pb.* 196 a 24 sqq.: 116 / *Pr.*:
103 / 955 b 24: 103.
Arnobius: 299, 300, 303, 317, 319-
20 / *Nat.* I 11: 299 / I 38: 300,
319-20 / II 16: 299 / II 37-43:
300 / III 10: 299.
 Asclepiades Prusensis, medicus: 32.
 Athenaeus, XII 547 a: 172.
 Athenodorus, philosophus Stoicus
(cf. *RE* II 2, 2045): 73.
 Atticus, T. Pomponius: 276.
 Augustinus, Aurelius, sanctus: 302-
3, 318 / *Civ.* IV 27: 251 /
Conf. VII 21, 27: 303 / *C. acad.*
III 11, 25 (= Test. 485 Hagendahl): 303 / *Gen. ad litt.* IX 17
(= Test. 482 Hagendahl): 303 /
XII 25 (= Test. 484 Hagendahl):
303 / *Lib. arb.* I 6, 14 (= Test.
483 Hagendahl): 303 / *Trin.* IV,
praef. (= Test. 481 Hagendahl):
302-3 / *Util. cred.* 4, 10 (= Test.
480 Hagendahl): 302.
 Ausonius, D. Magnus, Burdigalensis:
305.
 Avienus, Rufius Festus: 296, 305.
- B**ibaculus, M. Furius: 260.
 Bion Borysthenites: 155 / *ap.* Teles:
287 / *Fr.* 17 Kindstrand, *ap.*
Teles, Περὶ αὐταρκείας, *Fr.*

p. 7, 1 sqq. Hense: 135 / p. 7,
5 sq. Hense: 135.
Boethius, Anicius Manlius Severinus:
305.

Caelius Antipater, L.: 190.
Caesar, C. Iulius: 181, 237-42, 251,
253, 255, 262, 278, 281, 318 /
Gall. V 26-38: 236.
Callimachus: 256, 261, 272, 279.
Calpurnius Siculus, T., *Ecl.* VII 57:
294.
Calvus, C. Licinius Macer: 238-9,
279, 294.
Carneades: 42, 58, 67, 98.
Catius, philosophus Epicureus: 257,
273.
Cato Censorius, M. Porcius: 172 /
Or.: 172 / *Orig.*: 172.
Catullus, C. Valerius: 227, 235, 238-9,
252, 256-60, 262, 267, 269, 272,
276-7, 279, 292-3, 296, 318 / 1,
1-7: 277 / 11: 239 / 11, 13-14:
258 / 51: 272 / 51, 13-16: 272 /
63 (*Attis*): 120, 277 / 63, 6 sqq.:
272 / 63, 91-93: 252 / 63, 261
sqq.: 272 / 64: 253, 258, 260,
277 / 64, 50: 259 / 64, 62: 259 /
64, 195-198: 258 / 64, 205-206:
259 / 64, 282: 258 / 64, 397 sqq.:
272 / 76, 15: 258 / 76, 18: 258.
Celsus, A. Cornelius, I 1, 2: 133.
Censorinus, *De die natali liber* 4: 91.
Charisius, Flavius Sosipater: 276.
Chrysippus: 3, 50, 107.
Cicero, M. Tullius: 29, 34-5, 42-3,
50, 65-6, 72-3, 75, 105, 108, 119,
158-9, 171-2, 191, 204, 238-40,
244-6, 248-9, 252, 255-7, 263,
265, 269-70, 272-4, 276, 278,
282, 292, 303-4, 316-7.
Ac.: 256 / I 2, 5-6: 263 / I 3,
10: 257 / II 33, 106 (= Epicur.
Fr. 229^a Us.): 48.

Ad Q. fr. II 9: 235 / II 9, 3: 256,
272 / II 9, 5: 261, 316 / II 10: 176.
Arat.: 170, 261, 274 / Fr. IX 5
Traglia: 274 / Fr. XXXIV 60:
274 / Fr. XXXIV 252: 274 /
Fr. XXXIV 332: 274 / Fr.
XXXIV 473: 274.
Att.: 316 / II 12, 2: 238 / IV 13,
1: 239 / VII 2, 1: 273.
Brut. 19, 75 sqq.: 183 / 70, 247: 235.
Catil. II 5, 11: 236.
Cato 13, 43: 171-2.
Consolatio: 317.
Div. II: 275.
Epist.: 270, 316.
Fam. XV 16-19, 2: 273 / XV 16,
1-2: 67, 74 / XV 16, 3: 53, 264.
Fat. 9, 17 sqq.: 66 / 16, 37 sqq.: 66.
Fin. I 3, 10: 257 / 10, 32: 161 / 17,
55: 42 / 18, 59: 146 / 19, 63:
8 / 20, 66: 42 / 20, 69: 214 / 21,
71: 42 / II 26, 82: 42.
Inv.: 34, 282.
Lael.: 228.
Leg. I 1, 3: 181.
Nat. deor.: 64-5, 103, 251, 317 / I:
51, 316 / I 6, 13 sqq.: 73 / 8,
18: 61 / 8, 18 sqq.: 66, 69 / 8,
19: 66, 98 / 8, 19 sqq.: 62 / 8 sqq.,
18-24: 51 / 9, 21: 61 / 10,
24 sqq.: 69 / 10 sqq., 25-41: 51,
59 / 12, 34: 60 / 14, 37: 61 / 15,
39 sqq.: 68 / 16, 42 sqq.: 47 / 16,
42 sqq.: 254 / 18, 48: 58 / 18,
49: 98 / 20, 55: 70 / 24, 67 sqq.:
58 / 26, 74: 98 / 31, 86: 266 / 31,
88: 103 / 33, 92-94: 98 / 33,
93: 48, 50 / 33, 93 sqq.: 42-3 / 37,
105 sqq.: 67 / 38, 107: 58 / 38,
107 sqq.: 67, 74 / 39, 109 sqq.:
58 / II 32, 81: 81 / 34, 86: 98 /
37, 93: 85 / 37, 95-96: 202 / 38,
96: 184 / 39, 98: 90 / 39, 98-99:
90 / 46, 118: 35 / 54, 136: 31 /
III 2, 5-6: 252.
Pis.: 239-40, 248 / 7, 16: 248.

- Rab. perd.* 8, 24: 149.
Rep.: 317 / I 34, 51: 244 / VI 10:
 182 / *Somnium Scipionis*: 72.
Seaur.: 239.
Sest.: 239 / 18, 41: 245 / 54, 115:
 149 / 64, 134: 238.
Tusc.: 103 / I: 255, 275 / I 10,
 19: 101 / 10, 21: 101 / 20, 46:
 31 / 21, 48: 247 / 34, 82 sqq.:
 248 / 49, 118: 249 / II 15, 35:
 257 / III 18, 41 (= Epicur. Fr.
 67 Us.): 130 / 19, 45: 273 /
 IV 3, 5-7: 263.
Vatin. 14, 33 sqq.: 238.
Cinna, C. Helvius: 239.
Claudianus, Claudius: 308.
Claudius Caecus, Appius (cf. *RE* III
 2, 2681 sqq.): 171.
Cleanthes, philosophus Stoicus: 3.
Colotes Lampsacenus, discipulus Epi-
 curi: 42, 48-9, 58, 61, 64, 72 /
ap. Plut. Adv. Col.: 52 / *ap.*
Plut. Adv. Col. 8, 1110 E: 67 /
 27, 1122 E: 67 / 27, 1123 A:
 67 / 29-30, 1124 B-D: 67.
Commodianus, poeta Christianus:
 302 / *Apol.* 123: 302 / 876
 (883): 302 / *Instr. I.*: 302 / I 16,
 4: 302 / 16, 13: 302 / II: 302.
Cotta, C. Aurelius: 252 / *Or. fr.*,
ap. Cic. Nat. deor. III 2, 5-6: 252.
Crantor: 255.
Crates, philosophus Cynicus: 44.
Critias: 44.
Critolaus, philosophus Peripateticus:
 93 / *ap. Ph. Al. De aet. mundi*: 28.
Cyprianus, sanctus: 298, 300 /
Demetr. 3: 299 / *Mort.* 14: 299.
- D**amasus, papa: 302 / *Epigr.* 12:
 302 / 21, 4: 302 / 33, 1: 302 /
 37: 302.
Demetrius Cydonius, De contemnenda
morte oratio 1, p. 2, 6 Deckel-
 mann: 148.
- Demetrius Lacon, philosophus Epi-*
 cureus: 50, 52, 64 / (ed. V. de
 Falco) p. 35: 50 / p. 35 (*Pap.*
Herc. 1012, 25): 65 / p. 40
(*Pap. Herc.* 1012, 31): 66 /
 p. 43: 50 / p. 43 (*Pap. Herc.*
 1012, 37): 65 / pp. 43 sq.: 50 /
 pp. 43 sq. (*Pap. Herc.* 1012, 38):
 67 / p. 46: 50 / p. 46 (*Pap.*
Herc. 1012, 43): 65 / pp. 65 sqq.:
 50 / p. 69 (*Pap. Herc.* 1055, 2):
 66 / p. 76 (*Pap. Herc.* 1055, 19
 = 1055, 16, ed. W. Scott,
 p. 250): 69.
Democritus: 7, 10, 39, 43-6, 48-9,
 53, 55, 61, 63, 66-7, 69, 85,
 120 / in *Vorsokr.* II 68 B 297:
 210.
Diagoras Melius: 44.
Dicaearchus Messenius, philosophus
Peripateticus, Fr. 47-48: 93.
Dio Cassius Cocceianus, XL 5-7:
 236 / XL 17, 1-2: 237.
Diodorus Siculus: 10, 250 / I 4,
 1 sqq.: 250 / I 7-8: 10 / XIV 59:
 184.
Diogenes Apolloniates: 65.
Diogenes Babylonius, philosophus
Stoicus: 51.
Diogenes Laertius: 263 / VI 8: 172 /
 VII 52: 117 / X 4 sqq.: 42 /
 7-8: 7 / 8: 43-4, 62 / 9: 42 / 24:
 48 / 24 sqq.: 48 / 27: 43 / 28: 43,
 51, 241 / 32: 117 / 131: 128.
Diogenes Oenoandensis: 12, 48, 53,
 65-8, 75.
(ed. C. W. Chilton) Fr. 2 IV:
 48 / Fr. 2 IV 7: 61 / Fr. 2
 IV-V: 42 / Fr. 4 I-II: 67 /
 Fr. 5: 59, 64, 74 / Fr. 5 I-II:
 65 / Fr. 5 II 9 sqq.: 61 / Fr. 5
 III: 52, 121 / Fr. 5 III 9 sqq.:
 58 / Fr. 6 II: 67 / Fr. 6 II 2:
 61 / Fr. 7: 67 / Fr. 7 I 7: 59 /
 Fr. 8 III: 70 / Fr. 10: 11 /
 Fr. 10 II-V: 67 / Fr. 10 III 6:

60 / Fr. 10 III 8: 60 / Fr. 10 IV 3: 60 / Fr. 10 V 3 sqq.: 62 / Fr. 20: 67-8 / Fr. 28 II 9: 60 / Fr. 30: 195 / Fr. 30-31: 70 / Fr. 31: 195 / Fr. 32: 195 / Fr. 32 II-III: 66 / Fr. 32 III 4 sq.: 61 / Fr. 34: 64, 195 / Fr. 34-35: 66 / Fr. 35 III 8: 60. (ed. M. F. Smith, 1970) NF 1: 67 / 2: 64, 66. (ed. M. F. Smith, 1971) NF 7 III: 66. (ed. M. F. Smith, 1974) NF 12, 1: 59 / 13: 67 / 13, 1: 59 / 13, 8-12: 41. (ed. M. F. Smith, 1976) NF 39-40: 66. Diogenianus, philosophus Epicurus: 53. Dracontius, Blossus Aemilius, poeta: 305.

Egnatius: 272 / *De rerum natura* I, Fr. 2 Traglia: 272. Empedocles: 5, 34, 39, 43-4, 46, 48-50, 53-4, 61, 64-6, 69, 74-5, 115, 170, 183, 194, 196, 261, 274, 293 / ap. Demetr. Lac.: 52 / in Colotes, ap. Plut. *Adv. Col.*: 52 / in *Vorsokr.* I 31 B 129: 6. Endelechius, rhetor (*sive Severus Sanctus*): 303 / *De mortibus boum*: 303. Ennius, Q.: 34, 115, 167-87, 189-96, 223, 255-6, 259-62, 272-4, 281, 293, 296. *Annales*: 167-9, 171, 175-6, 178, 184, 190-1, 194. I: 169 / Prooem.: 167, 170, 174 / 1: 174 / 2: 174 / 3-4: 176 / 7: 177 / 8: 177 / 15: 177 / 17: 183 / 60 sqq.: 180 / 69: 178 / 110-117: 181. II 126: 174 / 138-139: 174.

IV: 175 / 163: 184, 190 / 164-165: 189. V: 187. VI 175: 180 / 194-201: 172 / 196-198: 188 / 202-203: 171 / 207: 171. VII, Prooem.: 175 / 215: 175 / 220: 189 / 221: 173 / 232: 185. VIII 270: 283 / 286 B: 180 / 290: 189 / 291: 180. IX: 187 / 302: 183 / 310: 188, 259 / 312-313: 188-9. X 326-327: 175. XII: 176 / 373: 172. XIII 378: 188. XVIII: 172. Lib. inc.: 191 / 474: 185 / 607: 185. *Scenica*: 167, 178, 192 / *Alexander* 76-77 (= 72-73 Jocelyn): 183 / *Hecuba* 196 (= 163 Ribbeck = 171 Jocelyn): 259 / *Iphigenia*: 195 / 234-241 (= 195-202 Jocelyn): 192 / *Telamo*: 194. *Varia*: *Epicharmus*: 167 / *Eubemerus* sive *Sacra Historia*: 167, 184, 255 / *Scipio*, pp. 212-214 Vahlen: 188. *Incorta*: 191 / 43, ap. Serv. *Aen.* I 741 et ap. *Schol. ad Lucan.* X 249: 190. *Epicus*: 1-14, 18, 22, 25, 27-30, 33-5, 39, 40, 42-54, 58-62, 64-73, 75, 83-4, 96-7, 103, 108, 112, 114-7, 120-1, 123, 125-30, 134-5, 137, 142-4, 146, 153-6, 159-61, 163, 167, 170-3, 194-5, 199, 204, 207-8, 210, 214-5, 217-20, 224, 234, 240-2, 244, 251, 254-5, 261, 263-8, 270, 283-4, 286-7, 292, 297-8, 300-1, 303, 312, 317, 319-20. *Ep.*: 6, 44, 221 / *Ep. ad Hdt.*: 3, 7, 10, 11, 41, 160 / 38: 121 / 38, 9: 83 / 38 sqq.: 59 / 40, 2: 117 / 49-50: 44 / 50-51: 213 / 67: 44,

60-1 / 74, 9: 83 / 75: 10 / 75-76:
 10, 12, 23, 27, 67 / 81: 247 /
Ep. ad Pyth.: 7, 41 / 86: 61 /
 89-90: 44 / 89, 6: 83 / 90: 59 /
 93: 45, 60 / 97: 45, 61 / 98:
 61 / 104, 4: 117 / 113: 45, 61 /
 114: 45 / 115: 62 / *Ep. ad Men.*:
 132, 134, 147, 155, 163 / 123-
 124: 47 / 128: 133 / 130-132:
 133 / 131: 45, 59, 61, 128, 133 /
 134: 45 / 135: 219 / *Ep. fr.*
 138 Usener: 219 / 205 Usener:
 159 / *De Stilpone* (pp. 153-4 Us.):
 44 / [73] 16 Arrighetti²: 58 /
 [101]: 43 / [102]: 43 / [127]:
 43-4 / [132]: 44.
Fr. — *Epicurea*, ed. H. Usener:
 Fr. 17: 66 / 67, *ap.* Cic.
Tusc. III 18, 41: 130 / 138:
 cf. *Ep. fr.* / 205; cf. *Ep. fr.* /
 229^a, *ap.* Cic. *Ac.* II 33, 106:
 48 / 253: 61 / 305: 96 / 339
 (= Metrod. Fr. 51 Körte):
 143 / 342 sqq.: 69 / 386:
 266 / 395: 70 / 417, p. 281,
 21: 133 / 423 (= [226] *Arr.*²):
 62 / 423, p. 283, 18, *ap.* Plut.
Non posse suaviter vivi secundum
Epicurum 7, 1091 A: 130 /
 458, *ap.* Porph. *Abst.* I 54:
 140, 144-7, 149, 159 / 470,
ap. Porph. *Abst.* I 51: 146,
 148, 159 / 496 sqq., *ap.* Sen.
Epist. 24, 22 sq. (= [229]
*Arr.*²): 154 / 548 (= [144]
*Arr.*²): 144 / 552, p. 328,
 4 sqq. (= Phld. *Herc.*² VII
 176): 241 / 601: 219.
 — Epicuro. *Opere*, ed. G. Arri-
 ghetti, 2^a ed. 1973:
 [14]: 66 / [16]: 43 / [19.5]:
 43 / [20.3]: 60 / [180]: 61 /
 [196]: 41-2 / [229] (= Fr.
 496 sqq. Us.): 154.
 — Epicuri *Ethica*, ed. C. Diano,
 Fr. 102-104:

(= Fr. 496 sqq. Us.)
 p. 145, 20 sqq.: 154 / (= Fr.
 458 Us.) p. 145, 41-42: 147 /
 p. 146, 2: 147 / p. 146, 2-3:
 149 / p. 146, 3-4: 147 / p. 146,
 5-6: 147 / p. 146, 12-13:
 147 / p. 146, 14-15: 147 /
 p. 146, 16: 147.
 — 'Αναζητέντες: 43 / 'Ἐπιτομὴ
 τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς: 43 /
 Περὶ βασιλείας (p. 94 Us.):
 241 / Περὶ ἡγετορικῆς (pp. 109
 sqq. Us.): 51; cf. etiam [20.3]
*Arr.*² / Πρὸς Δημόκριτον (p. 97
 Us.): 43; cf. etiam Fr. 17 Us. /
 Πρὸς Θεόφραστον (pp. 101 sqq.
 Us.): 43; cf. etiam [16] *Arr.*² /
 Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς: 43 /
 Τετραφάρμακος: 162; cf. etiam
 [196] *Arr.*².
Nat.: 3, 41, 43, 45, 59, 64, 126,
 161.
 Arrighetti, 2^a ed., [23] — [39]:
 XI-XVIII: 46 / XI [26.22-23]:
 46 / [26.27]: 46 / [26.30]: 46 /
 [26.33]: 46 / [26.37] 8 sqq.:
 61 / [26.38-41]: 46 / [26.43]:
 46 / [26.44] 19 sqq.: 61 / XII
 [27.2]: 44 / [27.2] 9 sqq.: 61 /
 XIV [29.3]: 42 / [29.16]: 46 /
 [29.20]: 46 / [29.22-26]: 47 /
 [29.24]: 46 / [29.25] 3-4: 61 /
 [29.25] 15: 61 / XXVIII [31.11]:
 47 / [31.11-22]: 47 / [31.14] 5,
 12: 60 / [31.18] 12, 23: 60 /
 Lib. inc. [34.30]: 46, 61 /
 [36.23]: 46.
 Arrighetti, 1^a ed.: XI [24.32]:
 96 / XIV [27.25] 15 sqq.: 117 /
 [27.28] (= *Pap. Herc.* 1148, 15
 III): 121.
 XXVIII Fr. 13 VI IX, ed.
 D. Sedley, in *CrErc* 3 (1973): 47.
Sent.: 44, 126-7, 134, 155, 160-2 /
 1: 156 / 2: 156 / 3: 128 / 7:
 139-40, 142-4 / 10: 144 / 11: 12,

154 / 12: 12, 154, 224 / 15: 144,
147, 150 / 18: 133 / 18-20: 147 /
19: 208 / 20: 147 / 23: 156 /
23-24: 45 / 25: 45 / 27: 214.
Sent. Vat.: 163 / 25: 144 / 37:
130 / 40: 45 / 41: 127 / 54: 52 /
81: 144, 146.
Erasistratus, medicus: 5, 31, 33.
Eratosthenes: 5, 279 / *Hermes*: 289.
Euhemerus Messenius, *Sacra Historia*
(*FGrH* 63): 167, 184.
Euphorio Chalcidensis: 228, 255,
261, 273.
EURIPIDES: 91, 194, 257 / Fr. 839,
8-14 N², *ap. Ph. Al. De aet.*
mundi 5: 89 / 30: 89 / 144: 89.

Festus, Sex. Pompeius: 188.
Firmicus Maternus, Iulius: 305.
Florus, Annius, *Epit.* I 18: 186.
Fronto, M. Cornelius: 295-6 / *De*
fer. Als. 3, 1: 296 / *Epist. ad*
M. Antoninum Imp. I 13-15: 296.
Fulgentius Afer, Fabius Planciades:
304.

Gallus, C. Cornelius: 278.
Gellius, Aulus, I 21, 7: 278, 295 /
XV 28, 1: 276 / XVII 11, 1-3:
31.
Germanicus, Claudius Caesar: 290 /
Arat.: 290 / 2: 290 / 3: 290 /
Prognost. fr.: 290.

Hecato Rhodius, philosophus Stoicu-
sus: 73.
Heraclitus Ephesius: 39, 43-4, 54,
62, 64-5, 74-5.

Hermarchus, philosophus Epicureus:
12, 48, 67 / 'Ἐπιστολικὰ περὶ
'Εμπεδοκλέους εἰκοσι καὶ δύο: 48,
64 / Περὶ τῶν μαθημάτων: 48 /
Πρὸς Ἀριστοτέλην: 48 / Πρὸς
Πλάτωνα: 48 / Fr. 31 Krohn: 66 /
Fr. 41, 24 Krohn: 60.

Herodotus, II 10: 95 / IV 99: 95.
Herophilus, medicus: 5.

Hesiodus: 261, 279, 281, 285.

Hieronymus, sanctus: 297, 303-4 /
Adv. Rufin. I 16: 295 / III 29:
303 / *Chron. an.* 96-94 a.C.: 176,
274, 295, 304, 317-8 / *Epist.* 133,
3, 7: 303.

Hieronymus Rhodius, philosophus
Peripateticus: 93.

Hilarius, sanctus, *Hymn.*: 302.

Hipparchus Nicaeus, astronomicus:
5.

Hippocrates, *De arte*: 105 / *Flat.*:
96 / 3 (= VI p. 94 Littré): 96 /
Hebd.: 97 / *Vict.* I 10 (= VI
p. 484 Littré): 95.

Homerus: 134, 168-70, 174-80, 182,
193, 195-6, 261, 279, 281 / *Il.*:
169 / *Promoem.*: 212 / I 528:
259 / VI 448-449: 278 / XXI
107: 188 / *Od.*: 169 / VI 42 sqq.:
180 / VII 100 sqq.: 134-5 / IX
5 sqq.: 165 / XI 489-491: 189.

Horatius Flaccus, Q.: 123, 177, 181,
188, 194, 262, 279, 286-8, 295,
308-9, 313, 318.

Ars 71: 230 / 408-410: 272.

Carm.: 279 / I 11, 8: 287 / 34,
1-2: 286 / 34, 2-3: 278 / II 16,
13: 132 / III 3, 15-16: 181.

Epist. I 4, 4-5: 287 / 4, 12-14:
287 / 4, 16: 286 / II 1, 102:
288 / 2, 213-216: 287-8.

Epod.: 279.

Sat.: 267, 288 / I 1, 118-119:
287 / 3, 99 sqq.: 288 / 5, 101:
171 / 5, 101-103: 287 / 6, 3-4:
188 / II 4, 68: 185.

- I**sidorus, sanctus: 306 / *Nat.*: 306 / *Orig.*: 306.
Iustinus, M. Iunianus, IV 1, 2-7: 184.
Iustinus Martyr: 297.
Iuvenalis, D. Iunius: 123, 294, 308 / *Sat.*: 268 / IX 96: 294.
- L**actantius, L. Caelius Firmianus: 299-302, 304, 306, 317, 319-20 / *Inst.*: 301 / II 3, 10: 302 / 5, 24: 301 / 12, 4: 293 / III 14, 1: 320 / 14, 2: 300 / 17, 28: 320 / V 1, 14: 301 / VI 24, 12: 320 / 24, 13: 301 / VII 27, 6: 300 / *Ira*: 266 / 10, 3: 301 / *Opif.* 6, 1: 301.
Laevius, erotopaegnion poeta: 228, 262.
Leontium, meretricula, *Adv. Theophr.*: 48.
Leucippus: 45, 69.
Livius, Titus, XXIV 12-13: 190 / XXIV 20: 190 / XXVI 43, 7: 230 / XXIX 10: 187 / XXIX 14: 187 / XXXI 36: 186 / XXXIV 48-52: 170 / XL 51, 3: 184 / XLI 27, 5: 184.
Livius Andronicus: 194.
Lukanus, M. Annaeus: 294, 308, 318 / X 135: 307.
Lucilius, C.: 267, 275, 295-6.
Lygdamus, III 6, 41-42: 279.
- M**acrobius Theodosius, Ambrosius: 304-5, 307-8 / *Sat.* VI 3, 1-4: 180.
Maecenas, C. Cilnius: 188, 269, 278.
Manilius, M.: 290-1, 314 / I 1-2: 291 / 3: 291 / 4: 291 / 6: 291 / 7: 290 / 61: 229 / II 57-59: 291 / 105-126: 291 / III 3-4: 291 / 38-39: 291.
Marius Victor, Claudius: 305.
Martianus Capella: 305.
Memmius, C.: 235, 238-41, 252, 256, 268-70, 278.
Menander: 281.
Menedemus, philosophus Cynicus: 42.
Metrodorus Chius, discipulus Democriti: 67.
Metrodorus Lampsacenus, discipulus Epicuri: 48 / Fr. 51 Körte (= Epicur. Fr. 339 Us.): 143.
Metrodorus Stratoniceus: 42.
Mimnermus: 279.
Minucius Felix, M.: 298, 300.
- N**aevius, Cn.: 183, 194.
Nausiphanes, philosophus: 43.
Nepos, Cornelius: 276-7 / *Att.* 12, 4: 171, 276 / 19, 1: 276.
Nonius Marcellus: 295, 306.
- O**cellus Lucanus], *De univ. nat.*: 89, 91 / 2-4: 89 / 16: 89 / 38: 91.
Orosius, Paulus, *Hist.* II 18, 6: 184.
Ovidius Naso, P.: 169, 191, 278-81, 283, 296, 300-1, 308, 319.
Am. I 15: 279 / 15, 9-12: 281 / 15, 14: 272 / 15, 16: 280 / 15, 17-18: 281 / 15, 19: 272 / 15, 20: 281 / 15, 21: 293 / 15, 22-23: 280 / 15, 25-26: 280 / 15, 27-28: 280 / 15, 31-32: 281 / III 9: 279 / 9, 55-66: 279.
Ars III 77: 109 / 333 sqq.: 279 / 536: 279.
Fast. I 295-298: 281 / II 496: 181 / IV 181 sqq.: 187 / 183-190: 187 / 246-372: 187.
Met.: 169, 313, 319 / I 1: 258 / 12: 289 / 256-258: 280 / IX 398:

- 307 / XII 291: 307 / XIII 754:
 307 / XIV 820 sqq.: 181 / XV
 622-744: 187.
Phaen.: 301 / Fr. 4 Lenz: 301.
Rem. 763-766: 279.
Trist. II 261-262: 281 / 423-424:
 293 / 424: 272 / 425: 281 /
 425-426: 293 / 427-428: 293 /
 445 sqq.: 279 / IV 10, 51-54:
 279 / V 1, 15-20: 279.
- P**acuvius, M.: 256, 296.
 Panaetius Rhodius: 35, 51-2, 70,
 72-3 / Fr. 64 sqq. van Straaten:
 35 / Fr. 68: 70 / Fr. 73: 70 /
 Fr. 74: 70.
 Parmenides: 44, 49, 67, 115, 274.
 Paulinus Nolanus, sanctus: 302-3,
 305.
 Persius Flaccus, A.: 177, 286, 296,
 308, 318 / *Prol.* 1-7: 175 / *Sat.*:
 268 / I 1: 293 / III 83-84: 293 /
 V 56: 293.
 Phaedo Eleus, discipulus Socratis:
 43.
 Phaedrus, philosophus Epicureus:
 50, 99.
 Philetas Cous: 279.
 Philiscus, philosophus Epicureus:
 172.
 Philo Alexandrinus: 93 / *De aet.*
mundi: 28, 89-91, 97, 121 / 5:
 89 / 30: 89 / 55-69: 91-2 / 58:
 89, 93 / 59: 93 / 61: 93 / 63-64:
 90 / 66: 92 / 67: 92 / 69: 89 /
 144: 89.
 Philodemus: 50-1, 53, 65-6, 68, 72,
 117, 150, 159, 240-1, 245, 262,
 264, 284.
D. (ed. H. Diels): 41 / I 14, 34:
 61 / III 11, 35 sqq.: 50 / III 14,
 34 sqq.: 50 / III Fr. 65, 3: 60.
Fragm. Comparetti (ed. W. Schmid,
Ethica Epicurea), col. 6, 12: 130 /
 col. 15, 15 sqq.: 155.
- Herc.*² VII 176 (= Epicur. Fr. 552,
 p. 328, 4 sqq. Us.): 241.
Hom.: 241, 246.
Ir. (ed. C. Wilke) 5, 25, p. 22:
 61 / 37, 30, p. 76: 61 / 43,
 20 sq., p. 86: 155.
Mort. IV, col. 36, 8-12: 158-9 /
 col. 37, 27 sq.: 143 / col. 38, 14:
 287 / col. 39, 6 sq.: 147 / col. 39,
 6 sqq.: 150-1 / XII, col. 36,
 8-12, ed. T. Kuiper (Amsterdam
 1925): cf. IV, col. 36, 8-12.
Mus.: 51.
Περὶ προνοίας: 66.
Piet. (ed. Th. Gomperz): 51, 64 /
 3 d, 1: 59 / 20, 7 sqq.: 68 / 27,
 21: 60 / 27, 23 sq.: 60 / 52 a,
 3: 59 / 81, 4: 60.
Po. (ed. Chr. Jensen): 51, 263 /
 V 11, 26: 60 / 12, 28: 60 / 23,
 20: 60 / 25, 29: 61 / 25, 30:
 60 / 32, 27: 61.
Rb. (ed. S. Sudhaus): 51 / vol. II
 p. 169: 67 / p. 169, 7 sqq.: 64.
Sign. (ed. Ph. H. De Lacy): 35,
 50-2, 68 / 7, 26 sqq.: 63 / 16,
 29: 61 / 17, 28: 61 / 31, 8 sqq.:
 42 / 38, 8 sqq.: 47 / p. 66 De
 Lacy: 117.
Plato: 33, 39, 43-4, 46, 48-9, 51,
 65-6, 70, 75, 108, 115, 174, 207,
 227, 257, 304, 312, 317 / *Axiobr.*
 371 b: 148 / *Cra.*: 250 / *Euthphr.*:
 48 / *Gr.*: 48 / *Ion*: 293 / *Lg.* IV
 709 b 7 sq.: 120 / X: 11 /
Phdr.: 110 / *Resp.* 362 e-
 366 b: 173 / 519 b: 105 / *Smp.*
 211 c: 297 / *Ti.*: 47, 64, 73,
 305.
Plautus, T. Maccius: 194, 230, 296,
 304, 318 / *Amph.*: 194 / *Asin.*
 525: 283 / *Trin.* 380: 283.
Plinius Secundus Maior, C., *Nat.* I,
 ind. liber X, ex auctoribus: 294 /
Nat. VIII 16: 185-6 / XXI 31:
 184 / XXXI 21: 190.

- Plinius Caecilius Secundus Minor, C.: 299 / *Epist.* IV 18, 1: 294 / V 3, 1-6: 277.
- Plotinus: 113.
- Plutarchus: 49.
- Moralia*: *Adv. Col.*: 52 / 1, 1107 E: 49 / 2, 1108 B: 49 / 8, 1110 E: 67 / 10, 1111 F: 64 / 11, 1112 D: 64 / 11-12, 1113 A-D: 64 / 13, 1113 F: 64 / 13, 1114 B-D: 64 / 18, 1117 D: 58 / 20, 1118 D: 60 / 24, 1120 C: 49 / 27, 1122 E: 49, 67 / 27, 1123 A: 67 / 29-30, 1124 B-D: 67 / *De Pyth. orac.* 11, 399 E: 85 / *De tranq. an.* 16, 474 C: 287 / *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 7, 1091 A (= Epicur. Fr. 423, p. 283, 18 Us.): 48, 130.
- Vitae parallelae*: *Caes.* 14, 9: 245 / *Pyrrh.* 15-16: 186 / 20: 172.
- Polyaenus Lampsacenus, discipulus Epicuri: 48.
- Polybius: 150, 244 / VI: 243 / VI 5 sqq.: 244 / 8, 5: 244 / 9, 7: 244 / 57 sqq.: 244 / XXXVIII 22, 2: 278.
- Polystratus, philosophus Epicureus (ed. C. Wilke): 50, 67 / 7 a, 6, p. 14: 61 / 23 a, 7 sqq., p. 31: 130.
- Porphyrius Tyrius: 146, 149 / *Abst.* I 10-11: 12 / I 51 (= Epicur. Fr. 470 Us.): 146, 148, 159 / I 54 (= Epicur. Fr. 458 Us.): 140, 144-7, 149, 158-9.
- Posidonius: 29-31, 34, 73, 97, 114, 184, 249, 289.
- Priscianus, grammaticus: 307.
- Probus, M. Valerius, *Vita Lucretii* (?) (= *Vita Borgiana*): 274, 295, 307.
- Prodicus Ceus: 43-4.
- Propertius, Sex.: 175, 194, 248, 269, 279, 289-90, 296 / I 1, 1: 194 / 7, 3: 279 / 9, 11: 279 / II 25, 4: 279 / 34, 85-94: 279 / 34, 91-92: 278 / III 3, 1-14: 174-5 / 3, 5: 175 / 3, 7: 175 / 3, 7-12: 175 / 3, 12: 189 / 3, 13: 175 / 5, 23-24: 289 / 5, 25 sqq.: 289 / 5, 31: 289 / 5, 33: 289 / 5, 34: 289.
- Protagoras Abderites: 43-4.
- Prudentius Clemens, Aurelius: 302 / *Ham.*: 302.
- Pyrrho, philosophus Scepticus: 44.
- Pythagoras: 5, 43, 48, 53, 177, 319 / Χρυσᾶς ἔπη: 127.
- Q**uintilianus, M. Fabius: 121, 295, 309 / *Inst.* I 4, 4: 292-3 / I 6, 4: 78 / III: 295 / III 1, 4: 295 / III 1, 5: 295 / X 1, 87: 294 / XI 2, 10: 106 / XII 11, 27: 294-5.
- R**abirius: 273.
- S**allustius, Cn. (cf. *RE* I A 2, 1912 sq.), *Empedoclea*: 261.
- Sallustius Crispus, C.: 29, 139, 153, 246, 318 / *Catil.*, prooem.: 29 / *Hist. Fr.* II 81 Maurenbrecher: 185 / *Ing.*, prooem.: 29 / 54, 4: 258.
- [Sallustius], *Rep. (Ep. ad Caes. De rep.)* II 5, 4: 246.
- Sappho: 272.
- Scribonius Curio, C. (cf. *RE* II A 1, 867 sqq.): 238-9.
- Seneca, L. Annaeus: 108, 270, 283, 292-3, 301, 317-8, 320 / *De virtutibus*: 318 / *Dial.*: 269 / *Epist.*: 269 / 16, 9: 150 / 24, 22 sq. (= Epicur. Fr. 496 sqq. Us.): 154 / 106, 8: 298 / 107, 10-11: 304 / Fr. 24 Haase: 320.

- Servius Honoratus, M.: 304, 306-7 / *Aen.* I 741 (= Enn. *Incorta* 43
Vahlen): 190 / X 396: 260 / *Ecl.* VI 13: 284 / *Georg.* II 42:
295 / II 490: 285.
Sextus Empiricus, *Adv. math.*: 58 / IX 28: 91.
Sidonius Apollinaris, *Carm.* IX
259 sqq.: 296 / IX 265: 296.
Silius Italicus, XII 120 sqq.: 190 / XVII 1 sqq.: 187 / XVII 18-22:
187.
Socrates: 49, 53, 75.
[Solinus]: 296.
Sophocles: 257.
Statius, P. Papinius: 293-4, 304 /
Silv. 308 / II 7, 75-78: 293 / V 3,
19-27: 294 / *Theb.*: 313 / VI
360-364: 294.
Stilpo Megareus: 44, 49.
Strabo, XIV 5, 5, p. 670: 184.
Suetonius Tranquillus, C., Fr. 8
Reifferscheid (*Vita Lucretii*), ap.
Hier. *Chron.* an. 96-94 a.C.: 176,
274, 295, 304, 317-8.
Sulpicia: 296.

- Tacitus, P. Cornelius, *Dial.* 23:
295 / *Germ.* 33, 2: 278 / *Hist.*
III 72: 189.
Teles: 287 / Περὶ αὐταρκείας (ed.
O. Hense), Fr. p. 7, 1 sqq.: 135 /
Fr. p. 7, 5 sq.: 135.
Terentius Afer, P.: 230, 304.
Tertullianus, Q. Septimius Florens:
177, 298, 300 / *Adv. Marc.* IV 8,
3: 298 / *Anim.* 5, 6: 298 / 8,
3: 99 / 14, 5: 110 / 27, 8: 112 /
34, 3: 103 / 52, 4: 110 / 53,
3: 111.
Thales Milesius: 51, 65.
Theocritus: 135, 279 / VII 132 sq.:
135 / VII 136 sq.: 135.
Theophrastus: 5, 43, 257.

- Thrasy�achus, sophistes: 194.
Thucydides: 220 / IV 36, 3: 95.
Tiberianus, poeta: 304-5 / *Carm.* 4:
304-5 / 4, 28: 305.
Tibullus, Albius: 262, 280, 296 / I 4,
35: 109 / II 4, 17-18: 289.
[Tibullus], *Paneg.* in *Mess.*: cf.
Anonyma.
Timocrates Lampsacenus, discipulus
Epicuri (cf. *RE* VI A 1, 1266
sqq.): 42-3, 48.

- Valerius Maximus, I 4: 253 / IV 3,
6: 172.
Varius Rufus, L., *De morte*: 278.
Varro Atacinus, P. Terentius: 292-4 /
Argon. IV (sive *Bellum Sequani-*
cum), Fr. 11 (10) Morel: 260 /
Chorographia Fr. 12 Traglia: 289 /
Fr. 13: 289 / Fr. 14: 289.
Varro Reatinus, M. Terentius: 250-1,
257, 267, 275-6, 282, 318 /
Antiquitates rerum humanarum et
divinarum: 250 / *Ling.* V 17:
275 / VII 94: 275 / *Men.*: 228,
276 / *Men.*, Ἀνθρωπόπολις, περὶ¹
γενεθλιαχῆς: 318 / Fr. 1 (= *Men.*
Fr. 36 Buecheler): 275-6 / *Men.*,
Ἐγώ σε, περὶ τύχης, Fr. 2: 276 /
Men., *Eumenides*: 120, 276 / *Men.*,
Κοσμοτορύη, περὶ φθορᾶς κόσμου,
Fr. 2: 276 / *Men.*, *Papia papae sive*
Περὶ ἐγκωμίων: 228, 318.
Velleius Paterculus, II 36, 2: 292.
Vergilius Maro, P.: 149, 169, 171,
175, 180, 236, 240, 257, 261-2,
268, 279-80, 284-6, 288-9, 292,
295, 302-5, 308-9, 313-4, 318.
Aen.: 169, 236, 256, 269, 313 / I:
289 / I 1: 194 / 742-746: 285 /
745-746 (= *Georg.* II 481-482):
285 / II 270-279: 177 / VI 273
sqq.: 148 / 851: 286 / 852-853:

286 / VIII 19: 259 / 60: 307 / X 324: 307.
Catal. V: 283 / IX: 288.
Ecl.: 278, 284 / II 71: 230 / V 58-59: 284 / 62-64: 284 / VI: 284 / VI 31 sqq.: 171.
Georg.: 197, 228, 256, 262, 269, 284, 289-90 / I 121-135: 285 / 133: 230 / 146: 230 / 231-239: 289 / II 22: 230 / 42-44: 295 / 476: 290 / 479: 289 / 481-482 (= *Aen.* I 745-746): 285 / 490: 285 / 493: 285 / IV 223: 294.
Verrius Flaccus, M.: 295.

Vitruvius Pollio: 279, 282 / *De architectura* IX, *Praef.*: 282 / *Praef.* 2: 282 / *Praef.* 15-16: 282 / *Praef.* 17: 282.

Xenophon, *Mem.* I 4: 75 / IV 3: 66, 75.

Zeno Citieus, philosophus Stoicus: 3, 103.
Zeno Sidonius, philosophus Epicureus: 50, 99.

C. ANONYMA

Appendix *Vergilianae*: 282-3 / *Aetna*: 283 / *Ciris*, prooem.: 283 / *Culex*: 282-3 / 38: 283.
Carmina Latina Epigraphica (ed. Fr. Buecheler), 1347 B 29: 294 / 1785: 294 / 2292: 294.
Commentaria in Lucretium: 317-8.
Doxographi Graeci, p. 331 b 24 Diels (= Epicur. Fr. 305 Us.): 96.
Fragm. Comparetti (ed. W. Schmid, *Ethica Epicurea*): cf. Philodemus.
Index Academicorum: 51.
Index Stoicorum: 52.
Mythographus Vaticanus II: 307 / III: 307.
Panegyrici Latini: 296.
Panegyricus in Messallam: 289-90 / 18-27: 288 / 151: 289 / 151-176: 289.
Pap. Herc. 1012, 25 (= Demetr. Lac., p. 35 De Falco): 65 / 1012, 31 (= Demetr. Lac., p. 40 De F.): 66 / 1012, 37 (= Demetr. Lac., p. 43 De F.): 65 / 1012, 38 (= Demetr. Lac., pp. 43 sq. De F.): 67 / 1012, 43 (= Demetr.

Lac., p. 46 De F.): 65 / 1055, 2 (= Demetr. Lac., p. 69 De F.): 66 / 1055, 19 (= Demetr. Lac., p. 76 De F.) (= 1055, 16, ed. W. Scott, p. 250): 69 / 1148, 15 III (= Epicur. *Nat.* XIV [27,28] Arr.¹): 121 / 1251, col. 11, 13 sq. (ed. W. Schmid, *Ethica Epicurea*): 60.

POxy. 215, col. I 7-24: 300.

Priapea XII 15: 283.

Rhetorica ad Herennium: 121 / II 21, 34: 158-9 / III 19, 32: 106 / IV 10, 15: 274.

Scholia ad Lucanum X 249 (= *Enn. Incerta* 43 Vahlen): 190.

SVF I 497, p. 111, 22-23: 82 / II 87, p. 29 (= Diog. Laert. VII 52): 117 / II 804 sqq., pp. 222-3: 64 / III 397, p. 97, 17 (= Andron. Rhod. *De affect.* 4): 150.

Testamentum Novum, *Act. Ap.* 17, 18: 53, 297 / 17, 28: 297 / *Ep. Eph.* 5, 31: 297.

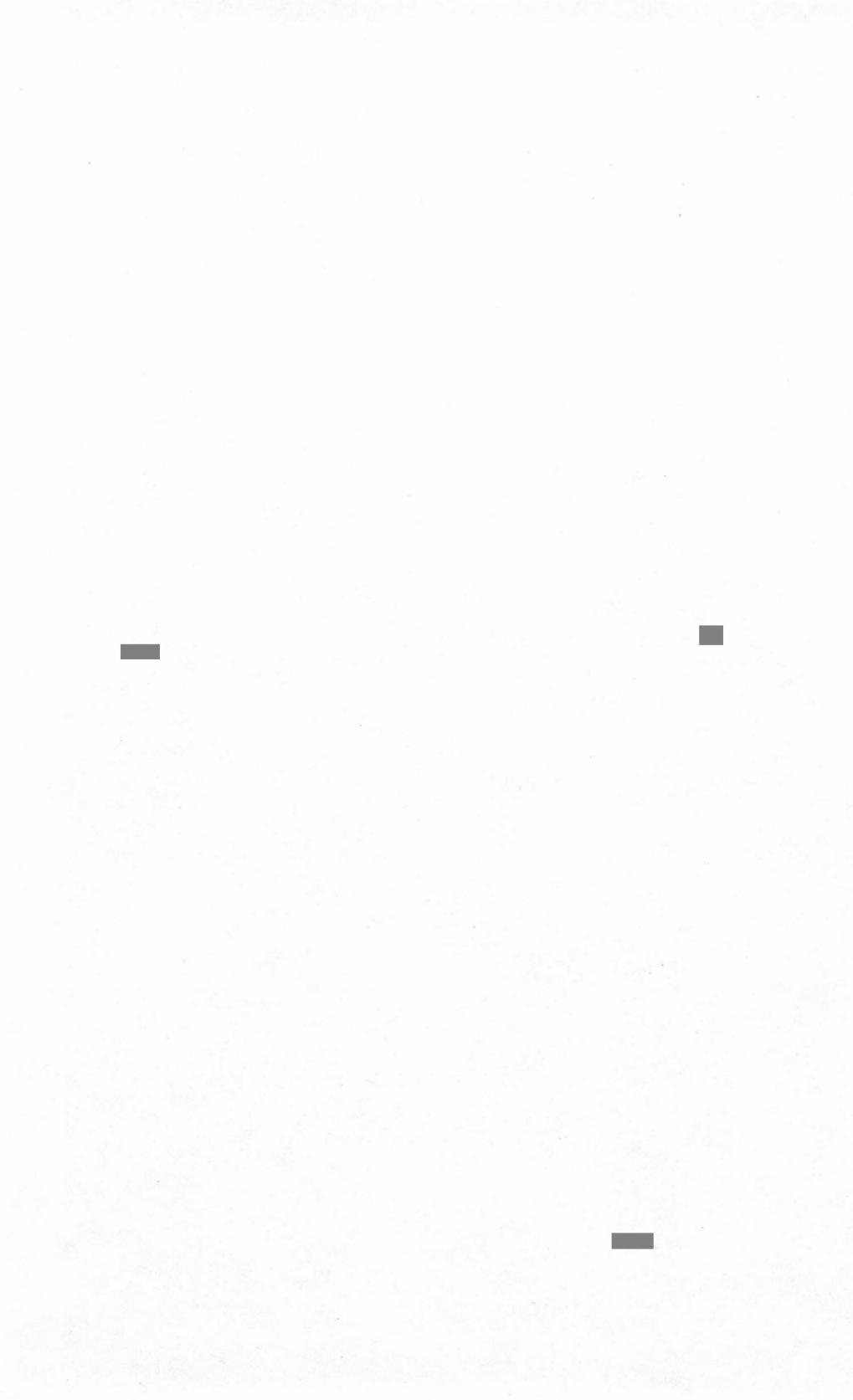
Vita Borgiana: cf. Probus, M. Valerius. *Vorsokr.*: cf. Democritus, Empedocles.

D. SCRIPTORES ET VIRI DOCTI MEDIAE AETATIS ET SAEC. XVI

- Agnellus, episcopus Ravennas: 306,
308.
- Ariosto, Lodovico: 313.
- Bacon, Francis: 312.
- Bald(e)ricus Burguliensis: 306.
- Berengarius Turonensis: 306.
- Boccaccio, Giovanni: 307-8.
- Bruno, Giordano: 310.
- Dante Alighieri: 313 / *Inf.* I 22-24:
302 / *Paradiso* XIV 112 sqq.:
301 / *Purg.* XXII 67-69: 302.
- Della Porta, G. B., *Fantesca*, act. III,
sc. 8: 304.
- Ermenicus: 306 / *Epist. ad Grimald.*,
in *MGH, Epist.*, vol. V p. 554,
6-13: 306.
- Eugenius Vulgarius, presbyter: 308.
- Fulcoius Belvacensis, *Vita S. Blan-*
dini 235: 306.
- Gassendi, Pierre: 309-11.
- Gesta S. Servatii*: 306.
- Heiricus, *Vita S. Germani* (ed. L.
Traube) I 96: 306-7 / VI 456:
307.
- Hobbes, Thomas: 312.
- Hrabanus Maurus: 306.
- Lambin, Denis: 310.
- Liutprandus, episcopus Cremonen-
sis, *Antap.* 2, 1: 306.
- Micon: 306.
- Montaigne, Michel Eyquem de: 309.
- Niccolò, Niccolò de': 309.
- Petrarca, Francesco: 307-8 / *Buc.*
carm.: 308 / IX (*Querulus*): 307 /
XII: 307 / *De rem. utriusque*
fortunae II 121: 307 / *Fam.*
XXIV 11, vv. 18-19: 308.
- Poggio Bracciolini, Gian Francesco:
309.
- Poliziano, Angelo: 310.
- Reinerus S. Laurentii Leodiensis, *De*
conflictu duorum ducum et anima-
rum: 306.
- Ronsard, Pierre de: 309.
- Scaliger, Joseph Juste: 310.
- Shakespeare, William: 309.
- Sigebertus Gemblacensis: 306.
- Tasso, Torquato: 303.
- Telesio, Bernardino: 310.
- Theodulfus Aurelianensis: 306.
- Valla, Laurentius: 309.
- Visio Tnugdali*: 306.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 NOVEMBRE 1978
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DU
« JOURNAL DE GENÈVE », A GENÈVE, SUISSE

PRINTED IN SWITZERLAND



DÉPOSITAIRES

ALLEMAGNE ET RÉGIONS DE LANGUE
ALLEMANDE

DR. RUDOLF HABELT GMBH, *Am Buchenhang 1,*
Postfach 150104, D-5300 Bonn 1.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille,*
F-75007 Paris.

GRANDE-BRETAGNE
ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS, LTD., *20 Trinity Street,*
Cambridge, England CB2 3NG.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH, *Via S. Senatore 6/2,*
I-20122 Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, rue Massot, CH-1206 Genève

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON. *Epuisé.*
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE. *Epuisé.*
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE. *Epuisé.*
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Epuisé.*
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN *par A. H. ARMSTRONG* — Vincenzo CILENTO — E. R. DODDS — Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Richard HARDER — Paul HENRY — H.-Ch. PUECH — H. R. SCHWYZER — Willy THEILER.
- VI (1960) EURIPIDE. *Epuisé.*
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Epuisé.*
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES. *Epuisé.*
- IX (1963) VARRON *par C. O. BRINK* — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. della CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA.
- X (1964) ARCHILOQUE *par Winfried BÜHLER* — Kenneth J. DOVER — Nikolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE — Jean POUILLoux — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND.
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE *par G. J. D. AALDERS* — Donald ALLAN — Pierre AUBENQUE — Olof GIGON — Paul MORAUX — Rudolf STARK — Raymond WEIL.
- XII (1966) PORPHYRE *par Heinrich DÖRRIE* — Pierre HADOT — Jean PÉPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE *par Andreas ALFÖLDI* — Frank E. BROWN — Emilio GABBA — Einar GJERSTAD — Krister HANEL — Jacques HEURGON — Arnaldo MOMIGLIANO — P. J. RIIS — Franz WIEACKER.
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par A. E. RAUBITSCHEK* — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE — Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK.
- XV (1970) LUCAIN *par Berthe MARTI* — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE — Werner RUTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par Marcel DURRY.*
- XVI (1970) MÉNANDRE *par E. W. HANDLEY* — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOUSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHIL. *Entretiens préparés et présidés par E. G. TURNER.*
- XVII (1972) ENNIUS *par Otto SKUTSCH* — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN — Peter WÜLFING von MARTITZ — Werner SUERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par Otto SKUTSCH.*
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHHA I *par Ronald SYME* — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLY — G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par Kurt von FRITZ.*
- XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par E. BICKERMAN* — Chr. HABICHT — J. BEAUXÉ — F. S. B. MILLAR — G. W. BOWERSOCK — K. THRAEDE — S. CALDERONE. *Entretiens préparés et présidés par Willem den BOER.*
- XX (1974) POLYBE *par F. W. WALBANK* — Paul PÉDECH — Hatto H. SCHMITT — Domenico MUSTI — Gustav Adolf LEHMANN — Claude NICOLET — Eric W. MARSDEN — François PASCHOUARD — Arnaldo MOMIGLIANO. *Entretiens préparés et présidés par Emilio GABBA.*
- XXI (1975) DE JAMBlique A PROCLUS *par Werner BEIERWALTES* — Henry J. BLUMENTHAL — Bend DALSGAARD LARSEN — Edouard des PLACES — Heinrich DÖRRIE — John M. RIST — Jean TROUILLARD — John WHITTAKER — R. E. WITT. *Entretiens préparés et présidés par Heinrich DÖRRIE.*
- XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ *par E. BADIAN* — A. B. BOSWORTH — R. M. ERRINGTON — R. D. MILNS — Fritz SCHACHERMEYR — Erkinger SCHWARZENBERG — Gerhard WIRTH. *Entretiens préparés par E. BADIAN et présidés par Denis van BERCHEM.*
- XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT *par Alan CAMERON* — Yves-Marie DUVAL — Jacques FONTAINE — Manfred FUHRMANN — Reinhart HERZOG — Walther LUDWIG — P. G. van der NAT — Peter L. SCHMIDT. *Entretiens préparés et présidés par Manfred FUHRMANN.*
- XXIV (1978) LUCRÈCE *par L. ALFONSI* — D. FURLEY — Olof GIGON — Pierre GRIMAL — Knut KLEVE — Gerhard MÜLLER — Wolfgang SCHMID — P. H. SCHRIJVERS. *Entretiens préparés et présidés par Olof GIGON.*
- XXV (A paraître en 1979) LE « CLASSICISME » *par G. W. BOWERSOCK* — Hellmut FLASHAR — Thomas GELZER — Woldemar GÖRLER — François LASSEUR — Karl MAURER — Felix PREISSHOFEN — D. A. RUSSELL — Paul ZANKER. *Entretiens préparés et présidés par Hellmut FLASHAR.*
- XXVI (A paraître en 1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUJOURD'HUI *par Willem den BOER* — R. R. BOLGAR — Walter BURKERT — Kenneth J. DOVER — Fritz KRAFT — Arnaldo MOMIGLIANO — E. PATLAGEAN — Günther PATZIG. *Entretiens préparés par Willem den BOER.*