

Orthodoxie und Anpassung : Philodem, ein Panaitios des Kepos?

Autor(en): **Erler, Michael**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **49 (1992)**

Heft 3

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-38546>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Orthodoxie und Anpassung

Philodem, ein Panaitios des Kepos?

Von Michael Erler, Erlangen

*Graecia capta ferum victorem cepit et artis/ intulit agresti Latio*¹. Vielfach wird dieser Vers des Horaz bemüht, um das Verhältnis von griechischer und römischer Kultur besonders im ersten Jahrhundert v.Chr. zu kennzeichnen. Überblickt man die bisherigen Behandlungen dieser Beziehung, so fällt auf: Sehr oft gehen die Darstellungen von einer Art fester Frontstellung aus. Dabei wird der griechischen Seite der Part des Gebenden zugeschrieben, wohingegen den Römern die Rolle des Empfängers zukommt, eines Empfängers allerdings, der versucht, sich allmählich von dem übermächtigen Vorbild zu lösen und sich zu emanzipieren. *Interpretatio*, *imitatio* und *aemulatio* sind Begriffe, mit denen man Phasen dieses Prozesses charakterisiert hat². In der Tat war das kulturelle Selbstbewusstsein der Griechen auch unter der Vorherrschaft der Römer ungebrochen, wie dies etwa in einem Ausspruch des Antigonos zum Ausdruck kommt, wonach der Ruhm von Hellas wie von einem Sendeturm in die Oikumene signalisiert wird. Und auch Cicero räumt ein, in der Welt würden vor allem griechische Werke gelesen und man habe das meiste von den Griechen gelernt³.

Zwar zeugt auch Ciceros dictum von Selbstbewusstsein, wonach die Römer alles besser erfunden hätten als die Griechen oder Übernommenes jedenfalls verbessert hätten. Bei näherem Zusehen handelt es sich jedoch selbst bei dieser Aussage um die Übernahme einer entsprechenden griechischen Aussage hinsichtlich ihrer Entlehnungen bei den Barbaren⁴. Indes: Die einfache Aufteilung und Zuweisung von Geben und Nehmen erweist sich bei näherem Zusehen doch als zu schematisch. Denn man erinnert sich daran, dass es auch

* Erweiterte Form eines Vortrages, der an den Universitäten Bamberg, Basel, Bern, Erlangen, Marburg, Neapel, Pisa und in Salzburg (Görresgesellschaft) gehalten wurde. Ich danke den Zuhörern und den Herausgebern des Museum Helveticum für Kritik und Zuspruch.

1 Hor. *Ep.* 2, 1, 156f.

2 A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern* (Diss. Köln 1959). C. Zintzen, *Das Zusammenwirken von Rezeption und Originalität am Beispiel römischer Autoren*, in: H. Lange/C. Zintzen, *Zum Problem der Rezeption in den Geisteswissenschaften* (Wiesbaden 1987) 15–36.

3 Ps. Plut., *Reg. apophth.* 182E (= Nr. 16 von Antigonos); vgl. auch Ciceros Einschätzung in *Pro Archia* 23.

4 *Tusc.* 1, 1, 1 *sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora*; dazu Ps.-Plat., *Epinomis* 987D λάβωμεν δὲ ὡς, ὅτι περ ἂν Ἕλληνας βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.

Griechen gab, die durchaus an den römischen Verhältnissen interessiert waren, ja die sich den römischen Standpunkt zu eigen machten. Man denkt hier etwa an Polybios oder Dionysios von Halikarnass. Auch ist im ersten Jahrhundert v. Chr. nicht nur das Bemühen Ciceros zu beobachten, griechische Terminologie ins Lateinische zu übertragen⁵. Vielmehr hat Hahn darauf aufmerksam gemacht, dass umgekehrt auch im Griechischen dieser Zeit eine wachsende Zahl von Latinismen festzustellen ist⁶. Und schliesslich erlaubt ein Blick auf die griechische und lateinische Dichtung des ersten Jahrhunderts in der Tat, die von Gordon Williams geäusserte Vermutung zu bestätigen, dass sich der Prozess des Gebens und Nehmens keineswegs nur einseitig vollzogen, dass vielmehr eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden habe⁷.

Es scheint daher sinnvoll, das Verhältnis der Griechen und Römer im ersten Jahrhundert nicht nur in Hinsicht auf eine von der einen Seite ausgehende Beeinflussung und eine Emanzipationsbestrebung der anderen Seite zu betrachten. Vielmehr kann es hilfreich sein, auch den Aspekt einer gegenseitigen Beeinflussung und eines Aufeinander-Zugehens, also, um Macrobius zu zitieren, einer *conspiratio in unum* zu berücksichtigen⁸. Diese Annäherung vollzog sich, so ist zu vermuten, im sprachlichen, im literarischen und auch im philosophischen Bereich und schuf auf diese Weise gleichsam Rahmenbedingungen für den Transfer griechischer Kultur nach Rom und ihre Einbürgerung dort⁹. Im folgenden soll an einem Beispiel aus dem philosophischen Bereich exemplarisch gezeigt werden, wie man sich den Prozess einer Annäherung in

5 Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von M. Puelma, *Cicero als Platon-Übersetzer*, Mus. Helv. 37 (1980) 137–178; ders., *Spectrum. Probleme einer Wortgeschichte, vom Altertum zur Neuzeit*, Mus. Helv. 42 (1985) 205–244; ders., *Nachtrag zu spectrum: ein neues Wortzeugnis*, Mus. Helv. 43 (1986) 169–175; vgl. F. Peters, *T. Lucretius et M. Cicero quo modo vocabula Graeca Epicuri disciplinae propria Latine verterint* (Diss. Münster 1926).

6 L. Hahn, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. Bis auf die Zeit Hadrians* (Leipzig 1906); vgl. J. Kaimio, *The Romans and the Greek language* (Helsinki 1979).

7 Gordon Williams, *Tradition and originality in Roman poetry* (Oxford 1968) 250–357 (The blending of Greek and Roman).

8 Dieser Begriff ist der praefatio der *Saturnalien* des Macrobius entnommen (§ 7 *multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata*). Er wurde von Zintzen (35) zur Bezeichnung des Verhältnisses Griechen–Römer in der Spätantike herangezogen.

9 Zu dieser Frage vgl. Glenn Bowersock, *Augustus and the Greek world* (Oxford 1965); zum Bereich der Literatur vgl. das Buch von G. Williams (vgl. Anm. 7). Das Buch von E. Rawson, *Intellectual life in the late Roman Republic* (London 1985) ist reich an Material, behandelt jedoch weniger den hier betonten Aspekt; reiches Material auch bei J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête Romaine du monde Hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate* (Paris 1988). Zum Verständnis der Rolle der Philosophie in Rom sind zu vergleichen die Aufsätze in: *Philosophia togata. Essays on philosophy and Roman society*, hg. von M. Griffin/J. Barnes (Oxford 1989), und G. Maurach, *Die Einbürgerung der Naturphilosophie in Rom*, in: *Jb. der Braunschweigischen Wiss. Ges.* 1986, 165–177; ders., *Geschichte der römischen Philosophie. Eine Einführung* (Darmstadt 1989) (mit weiterer Literatur).

diesem Sinne vorstellen kann, bei der keine wesentlichen Standpunkte aufgegeben werden. Ich wähle das Beispiel aus dem Bereich der Philosophie.

In seinem Jugendwerk «De inventione»¹⁰ illustriert Cicero sein methodisches Vorgehen durch die Geschichte vom Maler Zeuxis, der den Auftrag erhält, Helena zu malen. Er erbittet sich zu diesem Zweck die fünf schönsten Mädchen Krotons, wählt von jeder den schönsten Teil aus und fügt auf diese Weise das gewünschte Bildnis zusammen. Diese Anekdote wird in der Philosophiegeschichte bisweilen herangezogen, um eine philosophische Haltung zu charakterisieren, die besonders seit Zeller als für die Zeit des letzten vorchristlichen und der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte typisch angesehen wird¹¹.

Die vorausgehenden, hellenistischen Jahrhunderte waren gekennzeichnet durch das Aufkommen der bedeutenden Schulen des Kepos, der Stoa und der skeptischen Akademie. Die späteren Jahrhunderte prägte dann die durchaus originelle Platonrezeption des sogenannten Neuplatonismus. In den dazwischenliegenden drei Jahrhunderten hingegen lässt sich nach gängiger Auffassung die Bereitschaft erkennen, im Vertrauen auf Autorität und getrieben von der Suche nach Quellen zur Unterstützung der eigenen Dogmen, über die Mauern der eigenen Schule hinauszublicken und auch schulfremden Gedanken Raum im eigenen System zu geben. Es ist zu beobachten, dass die Philosophen sich offenbar immer weniger mit der Institution einer bestimmten Schule als mit der als Autorität empfundenen Person des Meisters und Schulgründers der jeweiligen Schule identifizieren¹².

Von den Philosophen dieser Zeit erfreut sich, trotz einer nicht recht ergiebigen Quellenlage, Panaitios besonderen Interesses¹³, gilt er doch vielen als der eigentlich erste in der Reihe der sogenannten eklektischen Philosophen. Diese Etikettierung verdankt er dem Umstand, dass er, als Stoiker, nachweislich auch Platon und Aristoteles hoch schätzte – Zitate aus ihren Werken soll er beständig im Munde geführt haben –, dass er Dogmen seiner eigenen Schule wie die Ekpyrosis-Lehre oder die platonische Unsterblichkeit der Seele ablehnte, dass er historische und geographische Studien betrieb, dass er politischer Betätigung weit offener gegenüberstand, als wir das von den Vorgängern

10 *De inv.* 2, 1, 1.

11 Zur Problematik der Anwendung dieses modernen Konzeptes auf die antike Philosophie vgl. P. Donini, *The history of the concept of eclecticism*, in: J. M. Dillon/A. A. Long (Hgg.), *The question of "eclecticism"*. *Studies in later Greek philosophy* (Berkeley/Los Angeles/London 1988) 15–33.

12 Dazu vgl. jetzt den Aufsatz von D. Sedley, *Philosophical allegiance in the Greco-Roman World*, in: *Philosophia togata* (oben Anm. 9) 97–119, bes. 97ff.

13 *Panaetii Rhodii Fragmenta*³, *Philosophia Antiqua* 5 (Leiden 1962); zur Ethik des Panaitios vgl. A. Puhle, *Persona. Zur Ethik des Panaitios*, *Europäische Hochschulschriften R. 20 CCXXIV* (Frankfurt 1987). M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*⁴ (Göttingen 1970/72) 1, 191–207. M. van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments* (Diss. Nijmegen 1946).

seiner Schule wissen, vor allem aber, dass er den ethischen Rigorismus seiner Schule milderte, der bei den Römern oft auf Unverständnis oder Spott stieß¹⁴. So sollen nach Panaitios z.B. die Affekte nicht mehr ausgerottet, sondern als im Ansatz von Natur gegeben akzeptiert und nur hinsichtlich ihrer Quantität kontrolliert werden. Auch die Lust wird von ihm nicht mehr grundsätzlich als widernatürlich verdammt¹⁵.

Nun wäre es sicher nicht richtig, in diesen Modifikationen einen radikalen Bruch innerhalb der stoischen Tradition sehen zu wollen. Vielmehr liegt in vielem wohl eher eine blosse Aspektverschiebung vor¹⁶. Doch gerade diese ist es, die nicht unerheblich dazu beigetragen hat, dass stoische Gedanken in Rom heimisch werden und die Aufgabe einer *ancilla traditi ab antiquis moris* erfüllen konnten, eine Aufgabe, die der Philosophie in Rom offenbar generell zuge-dacht war¹⁷.

Wie steht es nun mit dem grossen Konkurrenten der Stoa, dem Kepos? – Zieht man römische Wertvorstellungen in Betracht, so wird man dem Bemühen dieser Schule, in Rom Fuss zu fassen, skeptisch gegenüberstehen. Römischer Vorstellung gar zu fern scheinen schliesslich die Grunddogmen Epikurs, z.B. Gottesferne, Skepsis gegenüber politischem Engagement, angeblicher Egoismus als philosophische Grundhaltung, vermeintlich zu amoralischem Verhalten führende Betonung der Lust, Ablehnung kultureller Güter wie Dichtung und Bildung¹⁸, als dass eine solche Lehre der römischen Oberschicht akzeptabel scheinen könnte¹⁹.

14 Zum Spott über stoischen Rigorismus vgl. etwa Cicero, *Pro Murena* 61ff. und seinen eigenen Kommentar zu dieser Stelle (*De fin.* 4, 27, 74). Zu Panaitios' Haltung gegenüber Platon und Aristoteles vgl. frg. 55 und 57 van Straaten; Verhältnis zum Staat vgl. frg. 119 van Straaten. Dazu vgl. H. A. Gärtner, *Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros De officiis*, Sb. Ak. Heidelberg, Phil.-hist. Klasse Jg. 1974 (Heidelberg 1974).

15 Zur Affektenlehre der Stoa vgl. M. Forschner, *Die stoische Ethik* (Stuttgart 1981).

16 Dazu vgl. I. G. Kidd, *Stoic Intermediates and the End for Men*, in: A. A. Long, *Problems in Stoicism* (London 1971) 150–172, bes. 159ff.; wie er betont auch A. A. Long, *Hellenistic philosophy*² (London 1986) 213 die Orthodoxie des Stoikers, wohingegen Pohlenz und J. M. Rist, *Stoic philosophy* (Cambridge 1969) 173–200 Abweichungen von der Orthodoxie meinen konstatieren zu können.

17 Vgl. Horaz, *Sat.* 1, 4, 105ff.; W. D. Lebek, *Horaz und die Philosophie: die 'Oden'*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 31, 3, hg. von W. Haase (Berlin/New York 1981) 2033. Die Worte Cottas zum Stoiker Balbus sind in diesem Zusammenhang bezeichnend (Cic. *De natura deorum* 3, 2, 6) *habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat: fac nunc ego intellegam, tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.*

18 Zum Epikureismus vgl. jetzt die kommentierte Fragmentsammlung in: A. A. Long/D. N. Sedley, *The hellenistic philosophers* (Cambridge 1987), vol. I, 25–157; vol. II, 18–162. Neueste zusammenfassende Darstellung M. Hossenfelder, *Epikur* (München 1991), allerdings ohne Berücksichtigung der hier betonten Entwicklungen. Der Epikureismus nach Epikur wird mit Blick auf verschiedene Autoren dargestellt in mehreren Beiträgen zu ANRW II 36, 4, hg. von W. Haase (Berlin/New York 1991), darin: T. Dorandi, *Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale* 2328–2368; ders., *Filodemo storico del pensiero antico* 2407–2413; E. Asmis, *Philodemo's Epicureanism* 2369–2406; M. Isnardi Parente, *Diogeniano, gli epicurei e la τὴν* 2424–

Etwas weiteres kommt hinzu: Mehrere Testimonien belegen, dass dogmatischer Konservatismus und ideologische Inflexibilität der Schule beinahe sprichwörtlich waren. Mit einer wirklichen *Politeia*, die ohne inneren Aufruhr existiert, deren Mitglieder immer eines Sinnes sind²⁰, wird die Schule noch beim Neupythagoreer Numenius verglichen. Alle Lehrmeinungen würden auf den Meister zurückgeführt²¹. Eine derartig konservative Haltung, die sich auch im Memorieren der kanonischen Texte und in geradezu kultischer Verehrung des Meisters manifestiert²², lässt von vorneherein daran zweifeln, dass sich Anhänger dieser Schule darum bemühen könnten, sich in einer neuen Welt mit ihren Wertvorstellungen einzurichten.

Vor diesem Hintergrund lässt eine Bemerkung aufhorchen, die wir in einem Vortrag über «Philosophie und Politik im frühen Prinzipat» finden²³. Eher beiläufig und ohne nähere Begründung stellt der Autor fest, dass es tatsächlich einen Panaitios der Epikureer gegeben habe, der «die epikureischen Lehren den Erfordernissen des römischen Lebens offenbar besser angepasst» hat²⁴. Gemeint ist der aus Syrien stammende Philodemus von Gadara, der der Hausphilosoph des L. Calpurnius Piso Caesoninus wurde und dessen Werke in grosser Zahl auf karbonisierten, in Herculaneum gefundenen Papyri zumindest fragmentarisch erhalten sind²⁵.

In der Tat: Anfänglich haben wir nur eher sporadische Nachrichten über den Epikureismus in Rom. Namen wie Philiscus oder Alcius, aber auch Amafinius bleiben noch schemenhaft. Allerdings hören wir von weiter Verbreitung

2445; D. Clay, *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New discoveries 1969–1983* 2446–2559. Ein Überblick über Lehre und Material des Epikureismus bis Christi Geburt wird vom Verf. in seinem Beitrag *Epikur und Epikureismus bis Christi Geburt* im Rahmen des Neuen Ueberweg, hg. von H. Flashar, versucht, der demnächst erscheinen wird.

- 19 Hierfür mag an die Kritik Ciceros erinnert werden, wie wir sie etwa seinen nicht ohne Humor vorgetragenen Fragen – ernsthafter Hintergrund wird gleichwohl durch *De fin.* 2, 22, 74 nahegelegt – in einem Brief an den Rechtsanwalt Trebatius aus dem Jahre 53 entnehmen können (*Fam.* 7, 12).
- 20 Numenius frg. 24, 22–36, bes. 33–36 des Places εοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτείᾳ τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἓνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ. Dass diese Behauptung gleichwohl nicht auf starre Dogmatik schliessen lässt, betont zu Recht A. Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)* (Neapel 1988), bes. 82ff.; D. Clay, *Individual and community in the first generation of the Epicurean school*, in: Συζήτησις. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante (Neapel 1983) vol. I, 255–279.
- 21 Sen. *Ep.* 33, 4 *non sumus sub rege, sibi quisque se vindicat. apud istos quidquid Hermarchus dixit, quidquid Metrodorus, ad unum refertur*, vgl. dazu Clay (oben Anm. 20) 264ff.
- 22 Vgl. D. Clay, *The cults of Epicurus*, in: *CERC* 16 (1986) 12–28; zum Memorieren vgl. M. Capasso, *L'aspetto culturale nel rapporto tra Epicuro e i seguaci*, in: M. Capasso, *Comunità senza rivolta* (Neapel 1987) 25–37.
- 23 J. Malitz, *Philosophie und Politik im frühen Prinzipat*, in: *Antikes Denken – Moderne Schule*, hg. von H. W. Schmidt/P. Wülfing, *Gymnasium Beiheft* 9 (Heidelberg 1988) 151–179.
- 24 *Ibid.* 153.
- 25 Für den oft vernachlässigten Philodem grundlegend M. Gigante, *Ricerche Filodemee*² (Neapel 1983); ders., *La bibliothèque de Philodème et l'Épicurisme romain* (Paris 1987); Überblick über Philodems Werk bei Dorandi, Asmis und Erler (vgl. oben Anm. 18).

künstlerisch nicht hochstehender, aber offenbar populärer Werke. Und Cicero spricht – wohl übertreibend – davon, dass die Epikureer ganz Italien erobert hätten²⁶. Zwar wird man in diesem Zusammenhang nicht von einer revolutionären Bewegung sprechen wollen. Doch bleibt bemerkenswert, dass insbesondere nach der Mitte des ersten Jahrhunderts, also in der Zeit, in der Philodem seine Werke verfasste, mehr und mehr Römer auch der Oberschicht sich zu Epikurs Lehren bekennen²⁷.

Offenbar begannen epikureische Vorstellungen auch für sie attraktiv zu werden, wie indirekt die wachsende Polemik Ciceros belegt²⁸. Schliesslich ist daran zu erinnern, dass an einem der folgenreichsten politischen Ereignisse des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, der Ermordung Caesars, mit Cassius ein erklärter Epikureer massgeblich beteiligt war²⁹.

Philodem also als Panaitios des Kepos, d.h. als Instanz, die dem Epikureismus die Welt auch der bedeutenden Familien in Rom eröffnet hat? Der offenbar auch Dichter wie Vergil und Horaz beeindruckende Erfolg der Lehre auf der einen³⁰ und die so verdienstvolle Publikationstätigkeit der *Officina* in Neapel auf der anderen Seite, die uns besonders in jüngerer Zeit mit neuen, zuverlässigeren Editionen der auf Papyrus erhaltenen Werke versorgt und da-

26 Cic. *Tusc.* 4, 3, 7 *Italiam totam occupaverunt*. Zu Alcivius und Philiscus vgl. Ael. *Var. hist.* 9, 12; Ath. 547; zu C. Amafinius vgl. *Tusc.* 4, 3, 6f. Über die Einbürgerung des Epikureismus in Rom vgl. M. Gigante, *L'epicureismo a Roma da Alcivio e Filisco a Fedro*, in: M. Gigante, *Ricerche Filodemee* 25–34; B. Gemelli, *Il primo epicureismo romano ed il problema della sua diffusione*, in: Studi Gigante (vgl. oben Anm. 20) vol. I, 281–290. A. J. Ferguson, *Epicureism under the Roman Empire* (revised and supplemented by J. P. Hershbell), in: ANRW II 36, 4, hg. von W. Haase (Berlin/New York 1990) 2257–2327, bes. 2261f.; M. Fussl, *Epikureismus im Umkreis Caesars*, in: *Symmicta Philologica Salisburgensia Georgio Pfligersdorffer Sexagenario oblata*, ed. J. Dalfen, K. Forstner, M. Fussl, W. Speyer (Rom 1980) 61–80. Weitere Testimonien bei Catherine J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.* (Frankfurt 1988).

27 Von einer revolutionären Bewegung hat B. Farrington, *Science and politics in the ancient world* (London 1939) gesprochen; dagegen hat jedoch überzeugende Argumente hervorgebracht A. Momigliano, *Epicureans in Revolt* (Rez. von Farrington), in: JRS 31 (1941) 149ff. = Secondo contributo alla storia degli Studi classici, *Storia e letteratura* 77 (Rom 1960) 375ff., dort auch eine Liste mit epikureischen Römern aus der Oberschicht zur Zeit Philodems. Eine Datierung der Werke Philodems hat auf der Grundlage von Schriftenanalyse vorgelegt G. Cavallo, *Libri, scritture, scribi a Ercolano. Introduzione allo studio dei materiali greci*, I. Suppl. a CERC 13 (Neapel 1983).

28 Vgl. dazu T. Gargiulo, *Aspetti politici della polemica anti-epicurea di Cicerone. Il Laelius de amicitia*, *Elenchos* 1 (1980) 292–332 (mit weiterer Lit.); dazu die Bemerkungen von A. Grilli, *Sull'amicizia epicurea nel Laelius*, *Elenchos* 5 (1984) 221–224.

29 Zu Cassius die Testimonien (z.B. Cic. *Fam.* 15, 16 aus dem Jahre 45) bei Castner 24ff.; zum Datum für Cassius' 'Bekehrung' vgl. Shackleton Bailey, *Cicero, Epistulae ad Familiares* II (Cambridge 1977) 378 (zu *nuper* in *Fam.* 15, 17, 3); zum Vorgang vgl. M. Griffin, *Philosophy, politics and politicians at Rome*, in: *Philosophia togata* (oben Anm. 9) 1–37, bes. 28ff.

30 Vgl. M. Gigante/M. Capasso, *Il ritorno di Virgilio a Ercolano*, SIFC, Terza serie, VII (1989) 3–6; zu Vergil und seinen Freunden vgl. M. Gigante, *La brigata Virgiliana ad Ercolano*, in: *Virgilio e gli Augustei*, a cura di Marcello Gigante (Neapel 1990) 9–22 (mit weiterer Lit.). Über Vergils Epikureismus zuletzt Ferguson (mit weiterer Lit.) 2265–2268.

mit die Grundlage für eine Überprüfung möglicher Bezüge recht eigentlich erst schafft³¹, sollen Anlass sein, anhand einiger weniger Textbeispiele dieser Behauptung nachzugehen.

Dabei wird sich ergeben, dass wie beim Stoiker Panaitios auch beim Epikureer Philodem Akzentverschiebungen innerhalb des Schuldogmas festgestellt werden können, die zunächst als das Resultat von Auseinandersetzungen mit rivalisierenden Schulen, aber auch von innerschulischen Disputen zu werten sind, bei denen man aber auch vermuten darf, dass der Versuch zugrunde liegt, römischen Vorstellungen gerecht zu werden³².

I

Schon ein erster Blick auf die zum Teil recht umfangreichen Reste von Philodems Œuvre, zu denen Werke über philosophische Historiographie – Stoa und besonders Panaitios werden ausführlich behandelt –, theologische Traktate, ethische Abhandlungen und musische, poetologische und rhetorische Schriften gehören, ergibt Bemerkenswertes: Da ist zum einen das grosse Übergewicht zu konstatieren, das ethischen Problemen zukommt. Die Physiologie, welche das eigentliche Fundament des Epikureismus ausmacht, hat, soweit wir erkennen können, Philodems literarisches Interesse nicht gefunden. Zwar wird in Philodems Werk auch Ästhetik, Logik und Philosophiegeschichte geboten. Das Schwergewicht seiner Schriftstellerei aber liegt in einem Masse auf dem Bereich der Ethik, dass man wohl sagen darf, Philodems Epikureismus biete in gewisser Weise einen auf die Ethik reduzierten, einen ‘dimidiatus Epicurus’, erweitert um Interesse an Philosophiegeschichte, Logik und Ästhetik.

Wenn man sich daran erinnert, wie wenig Epikur vom Wert der παιδεία für ein philosophisches Leben hält, so muss überraschen, dass Philodem sich derart ausführlich über Musik, Poesie und Rhetorik äussert³³. In einem Brief an Apelles preist Epikur den Adressaten geradezu glücklich, weil er seinen Weg zur Philosophie unbelastet von jedweder Bildung gefunden habe. Und seinem Lieblingsschüler Pythokles trägt Epikur in einem anderen Brief auf, vor der παιδεία mit vollen Segeln Reissaus zu nehmen³⁴. Diese Zurückhaltung gegen-

31 Über die neueren Ausgaben und Forschungen zu Philodem unterrichten die oben (Anm. 18) genannten Arbeiten.

32 Auch mit dieser Frage wird dankbar angeknüpft an Arbeiten vor allem von Gigante und Arrighetti. Zuletzt zum Problem Angeli, *Agli amici* 82ff.; zu *adeguamento* mit Bezug auf die παρηγορία vgl. Gigante, *Ricerche Filodemee* 87 und *La bibliothèque* 48ff.

33 Dazu vgl. Gigante, *La bibliothèque* 47ff.; Angaben über die Werke und die neuere Forschung bei Dorandi, *Filodemo, Orientamenti*, bes. 2338ff. und Asmis, *Philodemus' Epicureanism*, bes. 2400ff.

34 Vgl. Athen. 13, 588A = frg. 117 Us. = [43] ²Arr. μακαρίζω σε, ὦ Ἀπελλῆ, ὅτι καθαρὸς πάσης παιδείας ἐπὶ φιλοσοφίαν ὥρμησας und Diog. Laert. 10, 6 = frg. 163 Us. = [89] ²Arr. παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε τὰκάτιον ἀράμενος (Diskussion dieses Ausdrucks bei A. Laks, *Vie d'Epicure*, in: *Etudes sur l'Epicurisme antique*, hg. von J. Bollack/A. Laks, Lille 1981, 48f.).

über den Errungenschaften der Kultur war ein beliebtes Angriffsziel für Gegner der epikureischen Schule. So hat Cicero an einer derartigen Haltung wiederholt Anstoß genommen³⁵. Doch zurück zu Philodem: Wenn dieser sich so ausführlich mit den artes beschäftigt und ihnen, wie die Lektüre seiner Abhandlungen zeigt, keineswegs jeden Wert abspricht, scheint er sich von seinem Lehrer zu distanzieren.

Durch einen jetzt erneut und mit besseren Lesungen edierten Herculaneischen Papyrus erfahren wir nun, dass sich Philodem selbst schon mit diesem Vorwurf konfrontiert sah, einem Vorwurf, der offenbar aus den eigenen Reihen kam³⁶. Und nicht nur das. Wir können mitverfolgen, dass und wie er dem Vorwurf begegnet.

Die durch den PHerc. 1005 erhaltene Schrift trägt den von der Herausgeberin Anna Angeli ergänzten Titel Πρὸς τοὺς [ἐταίρους α'] (Ad contubernales)³⁷. Sie macht uns zum Zeugen einer innerschulischen Diskussion, wobei einer der Streitpunkte den Wert der artes betrifft. Philodem muss sich mit Schulgenossen auseinandersetzen, die eine Ablehnung der παιδεία durch Epikur wörtlich nehmen³⁸.

Trotz des fragmentarischen Zustandes des Textes können wir uns ein Bild von Philodems Auffassung machen. Philodem hebt nicht nur den Wert der artes liberales für den epikureischen Weisen hervor³⁹. Er liefert eine aus orthodoxer Sicht zunächst erstaunliche Begründung für diese Position: Philodem stellt nämlich die gegenteilige Ansicht als Abweichung von der wahren Lehre Epikurs hin.

Zu leugnen, dass die μαθήματα für den epikureischen Weisen durchaus

Zum Problem der epikureischen Einstellung zur Bildung vgl. M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo* (Neapel 1981) 181ff.

35 Vorwurf der Unbildung vgl. z.B. Cic. *De fin.* 1, 21, 71f. = frg. 227 Us. oder Lact. *Div. inst.* 3, 25, 4 = frg. 227a Us. Dazu A. Angeli, *Filodemo, Agli amici di scuola* (PHerc. 1005). Edizione, traduzione e commento a cura di A. Angeli (Neapel 1988) 61ff. Der Epikureer Velleius wird von Bulbus wegen seiner Bildung gelobt (*De nat. deor.* 2, 29, 74).

36 Herausgegeben von A. Angeli, *Filodemo. Agli amici di scuola* (oben Anm. 35).

37 Zum umstrittenen Titel vgl. Angeli 71; Angeli versteht πρὸς mit Gigante eher im Sinne von 'an' als von 'gegen' und ergänzt ἐταίρους oder συνήθεις. Die Ergänzung ἐταίρους ist jedoch nicht ganz sicher. Jedenfalls handelt es sich bei der Schrift offenbar nicht zuletzt um eine Auseinandersetzung mit epikureischen Dissidenten (σοφισταί); dazu vgl. F. Longo Auricchio/A. Tepedino Guerra, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, *CErc* 11 (1981) 25–40. Von Differenzen in der Schule Epikurs hören wir auch bei Cicero, *De fin.* 1, 9, 30–31 (über höchstes Gut); *Fin.* 1, 20 66–70 (drei Bestimmungen der Freundschaft); *Fin.* 1, 7, 25 (zwei Positionen zum Bezug der Tugend zur Lust).

38 Philodem konstatiert, dass manche Epikureer Dinge schreiben, die nicht mit Schriften der Meister übereinstimmen (col. 2. 6ff. Angeli ὁμολογῶ τοί[ων], ὡς καὶ κατ' ἀρχὰς ἔφην, τὸ τῶν χρηματιζόντων τινὰς Ἐπικουρείων πολλὰ μὲν συμφορητὰ καὶ λέγειν καὶ γράφειν, πολλὰ δ' αὐτῶν ἴδια τοῖς κατὰ τὴν πραγματείαν ἀσύμφωνα τινὰ δ' ἐκεῖθεν ἐσπαραγμένα φλοιωδῶς καὶ ταχέως). Vgl. zu Philodems Haltung gegenüber den kanonischen Texten A. Angeli, *Compendi, eklogai, tetrpharmakos: due capitoli di dissenso nell'epicureismo*, *CErc* 16 (1986) 53–66; dies., in: *Filodemo, Agli amici* 37ff.

39 Col. XVff. Angeli.

eine Hilfsfunktion erfüllen können, ist nach Philodems Ansicht nämlich eine Fehlinterpretation Epikurs. An zentraler Stelle der Schrift wendet er sich gegen solche Epikureer, die einem mangelhaften Umgang mit Büchern das Wort reden, und hebt den Wert der griechischen Bildung für ein richtiges Verständnis nicht nur der Werke Epikurs, sondern auch der Schriften anderer Schulen hervor.

Gewiss: Auch Philodem betont – hierin ganz treuer Epikureer –, dass die παιδεία zur Erlangung des ἀγαθόν und des Glückes als Voraussetzung nicht notwendig ist⁴⁰. Indes: Für einen epikureischen Philosophen, so Philodem, seien die artes ein wesentliches Mittel, die eigene Lehre zu propagieren und sich mit der anderer Philosophen und überhaupt mit kulturellen Gegebenheiten auseinandersetzen zu können. Und deshalb sei eine Trägheit im Umgang mit Büchern, der viele Epikureer verfallen seien, nicht zu akzeptieren⁴¹. In col. XVI Angeli meint Philodem, dass den Texten (gemeint sind philosophische, aber auch literarische) nur die folgen können, welche eine Bildung erlangt haben, die für Griechen angemessen ist und die in den artes liberales erzogen sind, und dass (allein) die solchermassen Gebildeten unterrichten können und die Lehren derer herausfinden, welche bewusst dunkel schreiben⁴². Das Wort ἀσάφεια kennzeichnet hier offenbar nicht, wie anderswo, einen gewollt schwierigen *Stil* philosophischer Traktate, der die Unkenntnis des Autors verhüllen soll, sondern eine durch schwierigen *Inhalt* bedingte und deshalb nicht leicht verständliche Darstellungsform – etwa der *obscura res* der Physiologie – wie sie Varro bei Cicero für die Darstellung akademischer Lehre in Anspruch nimmt⁴³. Anders wäre in der Tat kaum zu verstehen, weshalb παιδεία beim

40 Paideia ist auch für ihn nicht alleinseligmachend und nicht notwendige Voraussetzung für die Philosophie; vgl. etwa Philodem, *De ira* col. XLIX 33ff. Indelli; dazu Angeli, *Filodemo, Agli amici* 66. Offenbar polemisiert Epikur gegen das platonisch-aristotelische Bildungsideal (Angeli, *Agli amici* 90).

41 Col. XIV 15ff. Angeli ἀλλὰ τὸ σχετλιώτατο[ν] ἐκεῖν' ἐστὶν [ἐ]πι τοῖς πλείοσιν τῶν Ἐπικουρείων ὁ τὴν ἐν τοῖς βιβλί[ο]ις ἀ[νε]νεργησίαν [ἀ]παράιτ[η]το[ν] ποιεῖ.

42 Col. XVI 2ff. Angeli δ[ύ]ναν[ται] μ[έν] τοῖς [β]ιβλίοις παρακολουθεῖν οἱ καὶ τετυ[χ]ότες ἀγωγῆς Ἑλλησι καὶ [ο]ῦ [Πέρσαις] πρεπούσης καὶ παι[δευ]έ[ν]τες ἐν μ[α]θημασι, δι[δά]σκουσι καὶ [τ]ὰ τῶν ἐπιτετηδευκότων ἀσάφειαν ἐξευρίσκειν καὶ ὁμοειδῆ γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, ἐκ παιδίου μέχρι γήρως φιλοσοφῆσαντες καὶ τσαῦτα καὶ τοιαῦτα ταῖς ἀκριβείαις συντεθεικότες.

43 *Acad.* 1, 2, 5 *Vides autem (eadem enim ipse didicisti) non posse nos Amafinii aut Rabirii similes esse, qui nulla arte adhibita de rebus ante oculos positus vulgari sermone disputant.* Zur Verwendung des Begriffes ἀσάφειαν ἐπιτηδεύειν bei Philod. *Rhet. lib. IV* (PHerc. 1423) col. XIII 15ff. ἀσάφεια.....ἐπιτηδευματικῶς γίνεται (vgl. Cic. *De fin.* 2, 5, 15) vgl. Angeli, Kommentar z.St.; wenn Angeli allerdings hier den Aspekt des Willens nicht mitberücksichtigen will, so widerspricht dies dem Wortgebrauch. Wir haben hier vielmehr den ersten Beleg für eine Darstellungsweise, deren Diskussion bei Platon und Aristoteles zu einem Topos der spätantiken Kommentarliteratur geworden ist, vgl. M. Erler, *ΕΠΙΤΗΔΕΥΕΙΝ ΑΣΑΦΕΙΑΝ. Zu Philodems πρὸς τοὺς [ἐταίρους]* (PHerc. 1005) col. XVI Angeli (wird in: CErc. 21, 1991 erscheinen). Gemeint ist auch hier eine durch schwierigen Inhalt bedingte und gewollte, nicht leicht verständliche Darstellungsform.

Verständnis von Texten hilfreich sein soll, die der παιδεία selbst entbehren. Ganz falsch sei es, so betont Philodem an anderer Stelle des Traktates, wenn man als Epikureer die Ignoranz preise⁴⁴. Denn damit verstelle man sich den Weg zu einer angemessenen Auseinandersetzung mit anderen.

Diese Position Philodems ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst ist festzuhalten, dass Philodems These offenbar aus einer Auseinandersetzung über die richtige Interpretation von Aussagen Epikurs zum Thema resultiert⁴⁵. Während eine von Philodem angegriffene Gruppe gewillt ist, Epikurs Befehl «Meide die παιδεία mit aller Kraft» wörtlich zu nehmen, versucht Philodem, Epikur durch eine ‘mildere’ Interpretation gerecht zu werden. Demnach ist die Paideia zwar nicht notwendig für das Glück, wohl aber hilfreich bei einer Interpretation philosophischer Texte durch den Leser und für die Propagierung der eigenen Lehre. Die Vertreter beider widerstreitenden Positionen glauben also, sich auf Epikur berufen zu können: Die artes sind also für Philodem akzeptabel, wenn sie bei der schwierigen Darstellung einer inhaltlichen *res obscura* hilfreich sind. Damit ist gleichsam die Rechtfertigung für sein schriftstellerisches Programm gegeben.

Aber nicht nur das. Von dieser Position ausgehend lässt sich, wie mir scheint, Licht auf ein vieldiskutiertes Problem werfen, die Frage nämlich, wie der Epikureer Lukrez dazu kommt, Epikurs Physiologie in poetischer Form vorzutragen. Bei Philodems Worten denkt man doch gleich an die programmatischen Verse des Lukrez, in denen er genau das zu tun beansprucht, was Philodem verlangt: *lucida carmina* will er bieten über eine *res obscura* und dabei den *musaeus lepos* gleichsam in dienender Funktion einsetzen⁴⁶. Wie hier nicht näher ausgeführt werden kann, bedient sich der von Statius nicht ohne Grund als *doctus Lucretius* gekennzeichnete Dichter rhetorisch-poetischer Mittel zum Zweck der Psychagogie des Lesers und um seine philosophische Botschaft zu propagieren⁴⁷. Er verlangt eine Lektüre, bei der in der Tat eine ἐν τοῖς βιβλίοις ἀνεργησία, wie sie auch Philodem ablehnt, kaum möglich ist. Der Leser wird von Lukrez ja auch wiederholt zu besonderer Aufmerksamkeit aufgefordert – *perspicere* ist ein in diesem Zusammenhang von Lukrez

44 Vgl. frg. 117, 8ff. Angeli γίγνεσθαι δ' ἄξιον [ἐπιτη]δείων τῶν καθηγεμό[ων] ἐπ[α]ι[ν]ετῆν ἀνεπι[στήμο]νας ἐπὶ τοὺς χρόνους, μᾶλλον δὲ τοῦτο δὴ ἔστι νῦν τῶν [δι]δάγματος ἐπι[τ]ε<τε>υχότων ...

45 Vgl. Angeli, *Agli amici* 66.

46 1, 934ff. = 4, 8ff.; dazu G. Milanese, *Lucida carmina. Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio* (Mailand 1989), bes. 107ff.; dazu vgl. F. Longo Auricchio, *Retorica da Epicuro a Lucrezio*, *Cerc* 20 (1990) 177–181. Ein direkter Bezug zu Lukrez mag allerdings aus chronologischen Gründen problematisch erscheinen.

47 Statius, *Silvae* 2, 7, 76; dazu E. J. Kenney, *Doctus Lucretius*, *Mnemosyne* 4, ser. 23 (1970) 366–392, jetzt in: *Probleme der Lukrezforschung*, hg. von C. J. Classen (Hildesheim 1986) 237–265, wo der alexandrinische Charakter von Lukrez' Dichtung hervorgehoben wird. Zum psychagogischen Aspekt in Lukrez' Gedicht vgl. D. Clay, *Lucretius and Epicurus* (Ithaca/London 1983) 212ff.

gern verwendeter Begriff⁴⁸. Anders wären wohl kaum etwa die Auseinandersetzung mit Ennius im 1. Buch und viele andere Partien in ihren literarischen Bezügen recht zu würdigen. Nur dann kann der Leser erkennen, dass poetische Mittel wie eben die Metapher mit Blick auf eine philosophische Intention funktionalisiert werden, um etwa den Bereich der ἄδηλα zu illustrieren. Dabei werden durchaus Beweismethoden angewendet, wie sie Philodem in einem seiner Werke analysiert⁴⁹. Vom Leser werden also Bildung und eine aktive Haltung bei der Lektüre verlangt; schliesslich wird ihm ja sogar zugemutet, nach vorgegebenem und durch Beispielreihen eingeübtem Beweismuster selbst weitere Argumente für bestimmte Probleme zu finden oder Erklärungshypothesen zu entwickeln⁵⁰. Wie Epikur also im Herodotbrief ausdrücklich verlangt: Lukrez' Gedicht soll als philosophische Schrift Hilfe zur Selbsthilfe bieten⁵¹. Und Lukrez setzt hierfür in der Tat παιδεία voraus; trotz des schwierigen Stoffes bemüht er sich jedoch um Klarheit der Darstellung, um *lucida carmina*.

Und schliesslich: Vor dem Hintergrund der bei Philodem angesprochenen Streitsituation zwischen epikureischen Kulturverächtern auf der einen und moderaten Bildungsanhängern auf der anderen Seite gewinnt auch Lukrez' vieldiskutierte Behauptung an Profil, er sei der eigentlich erste, der Epikurs Lehre in lateinische Sprache umgesetzt habe⁵². Oft wird Lukrez hier der Vorwurf der Anmassung gemacht. Wir erfahren nämlich von epikureischen Werken eines Amafinius, Catus und Rabirius⁵³. Der Kontext bei Cicero legt die Vermutung nahe, dass Amafinius und seine schriftstellerische Tätigkeit zeitlich vor Lukrez anzusiedeln sind. Wie kommt Lukrez also zu seinem Anspruch? Nun, seine Haltung wird verständlicher, wenn man davon ausgeht, dass er in der oben genannten Auseinandersetzung innerhalb der epikureischen Schule Partei ergreift. Offenbar stellt er sich auf die Seite Philodems, der ja in der völligen Vernachlässigung der artes eine für einen Epikureer nicht angemessene Haltung sieht. Wir hören nämlich von Amafinius' Werk, dass der Autor im *vulgaris sermo* und in einfacher Darstellung, entsprechend der so simplen Lehre Epikurs, wie Cicero Varro kommentieren lässt, epikureische

48 Dazu vgl. Milanese, *Lucida carmina* 108ff. Clay, *Lucretius* 48.

49 Philodems Methode in 'De signis' hat Parallelen zu dem, was Lukrez bietet; vgl. W. Kullmann, *Zu den historischen Voraussetzungen der Beweismethoden des Lukrez*, Rh. Mus. 123 (1980) 97–125, jetzt in: C. J. Classen (Hg.), *Probleme der Lukrezforschung* 189–217; zur literarischen Analyse vgl. Kenney, *Doctus Lucretius* 373ff. = 244ff. (etwa zur Enniuspartie 1, 112ff.).

50 Der Leser ist eingeladen, etwa in der Meteorologie, Eigenes beizutragen (6, 527–534, Clay, *Lucretius* 225f.), oder anderswo, eigene Erklärungshypothesen zu entwickeln (5, 1281ff.).

51 Vgl. dazu Epikurs Einleitung zum Herodotbrief [2] 35²Arr., wo verschiedene Arten von Textsorten, ihre Adressaten und ihre Funktion behandelt werden; dazu vgl. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969) 52ff. und A. Angeli, *L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo*, CERC 15 (1985) 63–84.

52 Vgl. 1, 922ff.; 5, 335ff. *denique natura haec rerum ratioque repertast / nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus / nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces.*

53 *Tusc.* 4, 3, 7; *Acad. post.* 1, 2, 5; *Ad fam.* 15, 16.

Physik und Ethik vorgeführt habe, d.h. dass Amafinius also zu der von Philodem abgelehnten Partei der epikureischen Bildungsverächter gehört⁵⁴.

Es ist bemerkenswert, dass sich in diesem Fall die Epikureer Lukrez und Philodem mit dem Urteil des Epikurgegners Cicero treffen, der, wie nicht anders zu erwarten, die kunstlose Form tadelnswert findet⁵⁵. In einem Brief an Cicero aus dem Jahre 45 stösst der zum Epikureismus bekehrte Cassius ins gleiche Horn wie Cicero⁵⁶. Auch er tadelt Amafinius' Darstellungsweise als unangemessen, ja distanziert sich geradezu von Leuten wie Amafinius oder Catus und ihrer Art von Epikureismus. Man erkennt auch hier den Parteigänger Philodems. Vor diesem Hintergrund kann also Lukrez' Anspruch, der erste wirkliche Darsteller epikureischer Lehre in lateinischer Sprache zu sein, Rechtfertigung erfahren.

Halten wir fest: Wir sind Zeugen einer innerschulischen Auseinandersetzung über den Wert der artes geworden, in der beide Parteien für sich Orthodoxie in Anspruch nehmen. Philodem ist überzeugt, dass manche Mitglieder seiner Schule die Werke der Meister falsch interpretieren, ja er deutet an, dass nach dem Tode des Hermarchos, also des letzten Hörers Epikurs, sich die Verhältnisse geändert haben und es auch zu Abweichungen der Lehre gekommen ist. Er beklagt deshalb die Trägheit im Umgang mit Büchern und sieht in der Paideia ein Mittel nicht zuletzt für eine richtige Interpretation. Deutlich wird dabei Philodems Schriftgläubigkeit und sein Vertrauen, als kompetenter Leser Epikurs Meinung durch Interpretation gewinnen zu können⁵⁷.

Was die wirkliche Auffassung Epikurs in dieser Frage war, können wir heute kaum entscheiden. Doch können wir an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang verfolgen, wie eine derartige Diskussion vonstatten ging⁵⁸. Da dies helfen kann zu verstehen, was es für einen Epikureer heisst, 'orthodox' zu sein, soll hier kurz auf den innerschulischen Streit hingewiesen werden, der sich um die Frage drehte, ob es sich bei einem der drei Teile der Rhetorik, der

54 Dazu vgl. M. Gigante, *L'epicureismo a Roma da Alcio e Filisco a Fedro* (oben Anm. 26) 25ff.; bes. 30ff.; Angeli, *Agli amici* 48f.

55 Die simple Physik kann man leicht *plane* darstellen (*Acad.* 1, 2, 6); der Akademiker hingegen muss etwa gegen die Stoa zu subtiler und dunkler Darlegung greifen (1, 2, 7) *si vero Academicam veterem persequamur, quam nos ut scis probamus, quam erit illa acute explicanda nobis, quam argute quam obscure etiam contra Stoicos disserendum.*

56 Vgl. *Fam.* 15, 19, 2 (45 v.Chr.) *ipse enim Epicurus, a quo omnes Catii et Amafinii, mali verborum interpretes, profiscuntur, dicit ...*

57 Vgl. col. 107, 9ff. Angeli συγκρίνομεν τρόπους τῶ[ν] μετὰ τὴν Ἑρμάρχου τελευταίην συντάξεις ἐγδεδοκότων, εἰ δὲ τις βούλεται, καὶ μετὰ τὴν ἔγλειψιν τῶν Ἐπικούρου διακηκοότων ἀπάντων. Auf Abweichungen in Schriften nach Hermarchos hat offenbar ein Gegner der Schule hinweisen wollen (col. 12, 7ff. Angeli); vgl. Angeli, *Agli amici* 97. Als kompetenten Leser bezeichnet sich der Gegner Philodems (col. IV 3ff. Angeli ὃς καὶ φησι εἶν[α] ὁ γνήσιος ἀναγνώ[σ]της ἐπὶ γραφᾶς [ἐκλεκ]τὰς καὶ πλήρη συγγρα[μ]μάτων (vgl. Angeli z.St. S. 259 und 91), und seine Gegner beanspruchen Epikureer und weise zu sein (col. IV 1–2; VII 1–3 Angeli). Philodem freilich will zeigen, dass er die Schriften wirklich interpretiert.

58 Dazu jetzt Sedley, *Philosophical allegiance* 109ff.

sogenannten ‘sophistischen oder epideiktischen Rhetorik’, um eine ars handle oder nicht⁵⁹. Dem zweiten Buch von Philodems Rhetorik ist zu entnehmen, dass Philodems Lehrer in Athen, Zenon von Sidon, die Ansicht vertreten habe, Epikurs Verdammung der Rhetorik betreffe allein die politische und forensische Rhetorik. In der ‘sophistischen Rhetorik’ jedoch habe er eine τέχνη gesehen⁶⁰. Philodem schliesst sich dieser Meinung an und verteidigt sie. Denn sie wird offenbar nicht generell in der epikureischen Schule geteilt. Epikureer auf Kos und Rhodos meinen vielmehr, Epikur habe der gesamten Rhetorik den Charakter einer ars abgesprochen⁶¹. Jedenfalls müssen sich die Anhänger Zenons Fragen nach Belegen für ihre These gefallen lassen, da die Gegner behaupten, keine gefunden zu haben. Einer von den Zenonanhängern führt zwei Schriften Epikurs an, das «Convivium» und die Bücher «Über die Lebensweisen». Jedoch wird ihnen von Gegnern bestritten, dass diese Werke ihre These belegen⁶², und auch Philodem ist mit ihrer Argumentation nicht zufrieden⁶³.

Zum Erweis der Richtigkeit seiner Auffassung setzt sich Philodem nun seinerseits mit einer Partie aus einem Dialog Epikurs auseinander⁶⁴, die leider aber auch von seinen Gegnern als Beleg für ihre These in Anspruch genommen wird. Wir können nun verfolgen, dass beide Auslegungen derselben Stelle durchaus plausibel und nachvollziehbar sind. Der Opponent beruft sich nicht ohne guten Grund auf Bemerkungen, die der Epikureer Idomeneus gemacht hat, wonach die Beherrschung der Rhetorik von Übung und Veranlagung abzuhängen scheint. Philodem jedoch akzeptiert diesen ‘Beleg’ nicht. Er verweist seinerseits darauf, dass Kunst und Übung sich nicht ausschliessen⁶⁵.

Es ist bemerkenswert, dass beide Parteien sich auf Epikurs Texte berufen, dabei aber zu unterschiedlichen Interpretationen kommen. Gleichwohl beanspruchen beide Kontrahenten, dass sie die angeblich allein richtige Meinung des Autors erkannt hätten. Eine objektive Entscheidung über richtig und falsch

59 Zum Problem J. Barnes, *Is rhetoric an art*, Dark Newsletters 2 (1986) 2–22 und Angeli, *L'asettezza scientifica in Epicuro e Filodemo*, CErc 15 (1985) 63–84, bes. 73ff.; M. Isnardi Parente, *Techne* (Florenz 1966) 385ff.; Philodems Diskussion wird unter dem auch hier interessierenden Gesichtspunkt herangezogen von Sedley, *Philosophical allegiance* 107ff.

60 Zur Konzeption der Rhetorik auch der späteren Epikureer vgl. M. Ferrario, *La concezione della retorica da Epicuro a Filodemo*, in: Proc. XVI Intern. Congr. Papyrol. (Chicago 1981) 145–152. Die hier vorgeführte Diskussion zieht auch heran Sedley, *Philosophical allegiance* 108ff.

61 *Rhet.*, lib. II (PHerc. 1674) col. XLIII 26–XLIV 19 Longo.

62 *Rhet.*, lib. II (PHerc. 1674) col. LII 11–LIII 14 Longo.

63 *Rhet.*, lib. II (PHerc. 1674) col. LVII 13ff. Longo.

64 Wenn Epikurs lib. II (PHerc. 1672) col. X 21–XI 3 erwähnte Schrift (zum Text vgl. jetzt Angeli, CErc 11, 1979, 63) auch bei Arrighetti ([21, 4] ²Arr.) als ‘Convivium’ notiert ist, so ist die Zugehörigkeit des Textes zu diesem Werk mit gutem Grund angezweifelt worden (Sedley, *Philosophical allegiance* 114 Anm. 40).

65 Vgl. lib. II (PHerc. 1672) XII 31–XIII 11; die Möglichkeit, sich für eine Verteidigung von Zenons Position auf das Wort ‘scheinen’ zu berufen, wertet Philodem offenbar nicht als schlagendes Argument, vgl. lib. II (PHerc. 1672) XIII 32–XIV 7 Longo; dazu Sedley, *Philosophical allegiance* 116f.

heute zu fällen, ist uns bei den wenigen Resten, die uns von Epikur erhalten sind, nicht möglich. Bemerkenswert ist immerhin, dass auch zur Zeit Zenons und Philodems offenbar keine Aussage Epikurs vorlag, die den Streit eindeutig hätte entscheiden helfen. Offenbar gab es also einen Ermessensspielraum. Kein Zweifel kann allerdings daran bestehen, dass Zenons und Philodems Position sich in einem römischen Umfeld leichter vertreten lässt. Cicero hat denn ja auch an Zenon zu rühmen gewusst, dass er *distincte, graviter* und *ornate* vorzutragen wisse, und Philodem oder seinem Lehrer Zenon spricht er Bildung keineswegs ab⁶⁶. Offenbar hat es also im Kepos eine Entwicklung in der Haltung zur Rhetorik gegeben. Es darf schliesslich darauf hingewiesen werden, dass auch in der Akademie die Rhetorik erst spät akzeptiert worden ist⁶⁷.

II

Philodem oder sein Lehrer Zenon haben also den artes die Tür zum Kepos geöffnet und dies durch Interpretation der Schriften Epikurs zu rechtfertigen gewusst. Mit einer seiner Schriften gibt uns Philodem eine Möglichkeit zu beobachten, wie er sich mit einem wesentlichen Bestandteil der griechischen παιδεία auseinandersetzt: mit Homer.

Die Schrift «De bono rege secundum Homerum» hat zwar nur geringes philosophisches Gewicht⁶⁸. Doch ist sie bisweilen als Zeitdokument herangezogen worden, handelt es sich doch bei dem Traktat um ein *speculum principis*⁶⁹, in welchem Philodem offenbar den Senatoren vorführen möchte, wie sich Homer – seiner Auffassung nach – den idealen Herrscher vorstellt. Bei der Gestaltung seines Werkes hat sich Philodem sicher an schon vorliegender Περί βασιλείας-Literatur orientiert, und man hat kürzlich darauf hingewiesen, dass sich manche Züge dieses guten Königs etwa in der Art wiederfinden lassen, wie

66 Positive Bewertung des Zenon vgl. *Fin.* 1, 5, 16; *Tusc.* 3, 17, 38; vgl. *In Pisonem* 28, 68. Doch bleibt er ein Graeculus, vgl. *De or.* 2, 4, 18; dazu vgl. M. Gigante, *Il ritratto di Filodemo nella 'Pisoniana'*, in: M. Gigante, *Ricerche Filodemee* 35–53. Zu Zenon vgl. Cic. *De nat. deor.* 1, 21, 59.

67 Praktische Beredsamkeit wurde bei den Akademikern besonders unter Philon und Antiochos geübt, vgl. Cic. *De or.* 3, 28, 110; *Tusc.* 2, 13, 9.

68 Edition des PHerc. 1507 herausgegeben von A. Olivieri, *Philodemi περί τοῦ κατ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως libellus* (Leipzig 1909). Jetzt mit neuem Text, Übersetzung und Kommentar T. Dorandi, *Filodemo: Il buon re secondo Omero* (Neapel 1982). Diskutiert sind wichtige Stellen von O. Murray, *Philodemus on the good king according to Homer*, *JRS* 55 (1965) 161–182; ders., *Rileggendo Il buon re secondo Omero*, *CErc* 14 (1984) 157–160; Gigante, *La bibliothèque* 89–107; P. Grimal, *Le bon roi de Philodème et la royauté de César*, *REL* 44 (1966) 254–285; ders., *Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la république*, in: *Aspects de la philosophie Hellénistique* (Entr. sur l'Antiquité classique tome 32, hg. von H. Flashar/O. Gigon, Genève-Vandœuvres 1986) 265–268. Weitere Angaben bei Dorandi, *Filodemo* 2335 und Asmis 2406.

69 So Gigante gegen Murray; vgl. M. Gigante, *Le livre Du bon roi selon Homère*, in: *La bibliothèque* 89–107, bes. 95ff.

Vergil seine Figur des Aeneas gestaltet⁷⁰. Wenn hier im Kontext der Frage nach einer *conspiratio in unum* nochmals auf den Traktat verwiesen wird, dann, um die Aufmerksamkeit auf die Art zu lenken, wie Philodem hier generell Homer versteht. Indem Philodem nämlich Homers Auffassung vom idealen König nachzuzeichnen versucht, interpretiert er ihn auf eine Weise, wie wir sie aus späteren, kaiserzeitlichen Zeugnissen moralisierender Homerexegese kennen⁷¹. Heinze⁷² verweist in diesem Zusammenhang auf Strabos Einleitung zu seiner Geographie, deren Auffassung für das Verständnis der Aeneis sehr hilfreich sei. Mit Philodems Werk haben wir eine zeitgenössische Abhandlung vor uns. Geradezu programmatisch in diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung gegen Ende des Traktates. Dort drückt er gegenüber Piso die Hoffnung aus, er habe keinen der Ansatzpunkte (ἀφορμαί) ausgelassen, die Homer zur Besserung der Herrschenden biete⁷³. Bemerkenswert ist ein Satz, der offenbar zentrale Bedeutung für Philodems Homerverständnis hat. Homer, so stellt Philodem kategorisch fest, hasst Krieg und Zwist⁷⁴. Entsprechend seiner Ablehnung des Krieges verlangt Homer vom princeps – so Philodem –, dass er der Liebe zu Krieg und Schlacht abschwört, dass er gleichwohl aber Konflikten nicht aus dem Wege geht⁷⁵. Wegen ihrer überzogenen Kriegsliebe seien Ares dem Zeus und Achilles dem Agamemnon verhasst. Nach Philodem verlangt auch Homer vom princeps Milde und Nachsicht (πραότης), jedoch auch Strenge, wenn es notwendig ist. Wie ein Vater soll sich der Mächtige verhalten, verlange Homer, so Philodem, unter Berufung auf die Odyssee⁷⁶.

Bemerkenswert ist gleichfalls die von Philodem hervorgehobene Forderung Homers, der princeps solle dem Hochmut abschwören, und vor allem, dass er am Untergang von Feinden, auch wenn er im Recht sei, keine Freude empfinden dürfe⁷⁷.

Hält man sich nun jedoch das Bild vor Augen, welches Homer vom Hel-

70 F. Cairns, *Virgil's Augustan epic* (Cambridge 1989) 1ff., bes. 18ff.

71 Vgl. M. Lausberg, *Iliadisches im ersten Buch der Aeneis*, *Gymnasium* 90 (1983) 203–239; sie nennt Philodem (223), ohne aber auf ihn gesondert einzugehen. Zu Philodem Cairns 7. 10ff. und M. Erler, *Der epische Heldenzorn. Vergils Aeneis und Philodems Traktat 'De ira'*, *Grazer Beiträge* (wird in Band 1991 erscheinen).

72 R. Heinze, *Virgils epische Technik*³ (Leipzig/Berlin 1915, Nachdr. Darmstadt 1976) 248 Anm. 2 verweist auf den Einleitungsteil in Strabons *Geographica*.

73 Col. XLIII 16ff. Dorandi εἰ δὲ τινὰς παραλελοίπαμεν τῶν ἀφορμῶν, ..., ἃς ἔστι παρ' Ὀμήρου λαβεῖν εἰς ἐπανόρθωσιν δυναστειῶν. Dazu vgl. Plut. *De aud.* 22D.

74 Col. XXIX 6 Dorandi Ὀμηρος συνεχθαίρει τοὺς πολ[έμο]υ καὶ τοὺς ἔριδος φίλο[υ]ς unter Bezug auf *Il.* A 177 = E 891. Interessant ist hierbei zunächst die enge Verbindung, ja Gleichsetzung von Krieg und innerem Zwist. O. Murray (*Philodemus* 84) hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Identifizierung für den griechischen Sprachgebrauch ganz ungewöhnlich ist, aber gut zu den römischen Verhältnissen zu Philodems Zeit – etwa seit Marius – passt.

75 Col. XXVII 15ff. Dorandi χρῆ τοιγαροῦ[ν φιλό]νικον εἶναι τὸν ἀ[γαθὸ]ν δυνάστην, ἀλλ[ὰ μὴ φιλ]οπόλεμον μη[δὲ φιλόμ]αχον.

76 Col. XXV 14 Dorandi διὰ δὲ τὴν ἐπίτασιν, τὴν ὅτε χρῆ, μὴ κατα[φ]ρονῆται.

77 Col. XXXVI 30 Dorandi οὐ δοκ[ῶν] ἐπολ[ο]λύζειν [τοῖς ἐνδίκως τετιμω[ρη]μένοις mit Bezug auf *Od.* ω 412.

den bietet, wonach Kampf und Streben nach persönlichem Ruhm und Ehre in den Codex der Adelsgesellschaft, die in der Ilias geschildert wird, gleichsam eingebettet sind, und Affekte wie z.B. Kampfeswut einen natürlichen Platz einnehmen⁷⁸, dann stellen wir fest: Philodems moralisierende Interpretation Homers ergibt, dass Homer vom Helden, und damit vom König, verlange – ein unhomerischer Held zu sein. Es sei nun darauf hingewiesen, dass genau diese Auffassung sich mit der Lesehaltung trifft, wie sie der Lolliusbrief für Horaz voraussetzt – und wie sie als eine Komponente der Homerrezeption Vergils anzunehmen ist: Homer wird als Repertorium moralischer exempla betrachtet⁷⁹.

In der Tat sind die Übereinstimmungen zwischen Philodems Bild vom Helden im speziellen und im allgemeinen der Art, wie Philodem Homer liest, mit dem, das bei Vergil offenbar vorauszusetzen ist, frappant. Genugtuung beim Sieg über den Gegner zu empfinden gehört in Homers Ilias durchaus zum Habitus des Helden, und Vergil hat dies für Turnus auch übernommen. Man erinnert sich an sein Verhalten beim Sieg über Pallas. Kampf, Sieg und Tod des Gegners lösen bei Turnus Freude und Triumphgefühle aus (10, 500). Gerade dieses Verhalten aber wird vom kommentierenden Dichter als Hochmut und Unfähigkeit zum Masshalten getadelt (10, 502). Bei Aeneas hingegen ist dieses 'heroische Gehabe' in der Weise geändert, dass es zu Philodems Homerverständnis passt. Aeneas freut sich, wenn die Möglichkeit eines Friedensschlusses in Sicht kommt (10, 700); beim Tode eines Gegners hingegen empfindet er Trauer und Mitleid (10, 823). Mit Strenge gepaarte Milde als angebliches Postulat Homers für den Herrscher sind schon hervorgehoben worden. Und *severitas* beweist Aeneas, wenn auch widerwillig, bei aller Milde durchaus auch.

Mehr noch: Oft schon ist allgemein die 'Vermenschlichung', die 'Humanisierung' des homerischen Heldenbildes durch Vergil hervorgehoben und betont worden, dass hierbei römische Vorstellungen eine wichtige Rolle spielen. Genannt seien nur die *pietas*, das *fatum* oder die Geschichtsorientierung von Vergils Darstellung⁸⁰. Hinzuweisen wäre auch auf Aeneas' Einstellung zu

78 Vgl. J. Latacz, *Das Menschenbild Homers*, Gymnasium 91 (1984) 15–39, bes. 29ff.; ders., *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*² (München/Zürich 1989) 43ff.

79 Heinze 248 Anm. 2 auch zu 113. Dazu M. Lausberg, *Iliadisches*, passim (vgl. oben Anm. 71); vgl. G. K. Galinsky, *Vergil's Romanitas and his adaptation of Greek heroes*, in: ANRW II 31, 2, hg. von W. Haase (Berlin/New York 1981) 1002f.; E. A. Schmidt, *Der Bukoliker Vergil und die moralische Homerallégorie*, SOslo 53 (1978) 165–170. Ein Vergleich mit dem Lolliusbrief des Horaz liegt nahe; zum Brief vgl. O. Luschnat, *Horaz Epistel I 2*, in: *Theologia viatorum* (Berlin 1964) 142–155; darauf hinzuweisen ist, dass Horaz' Ausdruck *ira furor brevis* (1, 2, 62) eine Parallele in Philodems Traktat hat, wenn Wilkes Ergänzungsvorschlag dort (col. XVI 37 Indelli) richtig ist. Zu einem anderen Bezugspunkt des Briefes mit Philodem vgl. Gigante, *La bibliothèque de Philodème*, in: *La bibliothèque de Philodème et l'Epicurisme romain* 31–71, bes. 46.

80 Zum *fatum* vgl. W. Pötscher, *Das römische Fatum – Begriff und Verwendung*, in: ANRW II 16, 1, hg. von W. Haase (Berlin/New York 1978) 393–424.

Kampf und Krieg. Beide sind für ihn nicht Selbstzweck oder dienen persönlichem Nutzen, sondern sie sind an übergeordneten Zwecken orientiert. Ein Blick auf Philodems Homerrezeption zeigt, dass dort für ein solches Homerbild schon der Boden bereitet ist. Bei beiden Autoren mag diese Haltung gegenüber dem Krieg das Resultat persönlicher Erlebnisse sein. Innerliterarisch gesehen jedoch ist festzustellen, dass Philodems Interpretation Vergil gleichsam Legitimation und Vorlage bieten kann für seine Umwertung von Kampf und Krieg, wie wir sie aus der Sicht des Aeneas kennenlernen.

III

Dies gilt auch für die Darstellung eines Affektes, der im Heldenepos eine wichtige Rolle spielt: den Heldenzorn. Mit der von Giovanni Indelli besorgten, verbesserten Ausgabe von Philodems Schrift «De ira»⁸¹ verfügen wir über den einzigen Traktat des ersten Jahrhunderts, der den zu dieser Zeit offensichtlich vieldiskutierten Affekt analysiert⁸². Aber nicht allein deshalb ist die Schrift von grossem Interesse. Der Traktat hat einen durchaus polemischen Charakter. Er verteidigt z.B. eine der *Κυρίαὶ Δόξαι* Epikurs⁸³. Dabei ist von besonderem Interesse, dass Philodem seine Darlegungen wiederum als Richtigstellung einer in seinen Augen verfehlten Epikurinterpretation versteht und dabei eine Auffassung des Affektes vorführt, die nicht nur als Modifikation der Auffassung Epikurs, soweit sie uns bekannt ist, angesehen werden kann, sondern die sich auch als ein Modell für zeitgenössische Darstellungen des Affektes Zorn anbietet, wie wir sie z.B. in Vergils Aeneis finden⁸⁴.

Die Diskussion entzündet sich offenbar u.a. an einigen Aussagen der Meister der Schule, die dem Weisen Zorn zubilligen. Auch Epikur selbst scheint in diese Richtung zu tendieren⁸⁵. Diese Auffassung hat bei manchen zu Proble-

81 Ediert von K. Wilke, *Philodemi Epicurei De ira liber* (Leipzig 1914); jetzt neu ediert mit italienischer Übersetzung und Kommentar von G. Indelli, *Filodemo, L'ira*, Edizione, traduzione e commento a cura di G. Indelli (Neapel 1988). Zur Zornanalyse jetzt auch J. Annas, *Epicurean emotions*, in: GRBS 30 (1989) 145–164, wobei die Rolle der Disposition des Menschen grössere Betonung verdient hätte.

82 Vgl. Cic. *Ad Q. fr.* 1, 13, 37; dazu die Aufzählung in K. Wilke (oben Anm. 81) XXVI–LIV und W. W. Fortenbaugh, *Theophrastus on Emotion*, in: *Theophrastus of Eresus* (New Brunswick/Oxford 1985) 209–229.

83 Der polemische Charakter wird nahegelegt durch Partien wie col. XLIII 22–28 Indelli über die Schwäche der Menschen als Begründung des Zornes: Antwort col. XLIII 28–40 Indelli: Schwäche ist nicht physisch gemeint, sondern beim Menschen wesensgemäss. Polemik auch coll. I–VII Indelli; XXXI 31–XXXIV 7 Indelli. In dieser Nachsicht gegenüber der Schwäche des Menschen sieht Laktanz den Grund für die Popularität des Epikureismus (positiv zu werten, wird den Epikureern auch später zum Vorwurf gemacht, z.B. von Laktanz, *Divin. inst.* 3, 17 = CSEL 19, 228f.).

84 Dazu ausführlich M. Erler (oben Anm. 71).

85 Dazu vgl. col. XLV 1ff. Indelli unter Bezug auf Epikurs Schrift *Ἀναφωνήσεις* (frg. 3 Us. = [8]²Arr., wozu vgl. Indelli, Kommentar z.St. 240f.), auf Metrodor (= frg. 64 Körte) und Hermarch (frg. 55 Krohn = frg. 43 Longo).

men geführt. Wir hören, dass für Nikasikrates Zorn als ein Pathos grundsätzlich abzulehnen ist, obgleich er natürlich und instinktiv sei. Mit der Position, dass Zorn natürlich sei, unterscheidet sich Nikasikrates von der Stoa und auch vom Peripatos, trennt sich aber offenbar auch von der orthodoxen Auffassung der Epikureer⁸⁶. Dies jedenfalls ist die Meinung Philodems. Nach seiner Ansicht habe Nikasikrates, unter dem man wohl zu Recht einen epikureischen Dissidenten gesehen hat, Aussagen Epikurs, nach denen auch der Weise zu θυμός neige, zu undifferenziert verstanden. Es müsse vielmehr eine Begriffsscheidung vorgenommen werden. Ganz ähnlich wie in der oben herangezogenen Schrift «Ad contubernales» führt Philodem also wieder eine kritische Haltung zu Aussagen der Meister auf eine Fehlinterpretation ihrer Schriften zurück. Verlangt ist eine genaue Lektüre⁸⁷. Zweck der Schrift «De ira» ist es u.a., diesen Irrtum richtigzustellen. Obgleich sich bei dieser Deutung durchaus neue und originelle Aspekte für die Konzeption des Zornes ergeben, zeugen Philodems Hinweis auf die Meister und seine Methode von seinem Bemühen um Orthodoxie. Blicken wir kurz in den Traktat.

Im ersten Teil der Schrift werden die schlimmen Auswirkungen des Affektes Zorn vor Augen geführt, körperliche Folgen des Zornes werden geschildert, und es wird eine Physiognomie des Zornigen geboten. Philodem weist auf die sich zum Selbstzweck verselbständigende Kampfeswut und Grausamkeit hin, die aus dem Affekt folgen⁸⁸. Wichtig ist Philodems Hinweis, dass es eine Eigentümlichkeit des Zornes sei, zur Selbstschädigung zu führen. Der Affekt verleite dazu, den eigenen Untergang mit in Kauf zu nehmen, infolge der durch den Zorn bewirkten Verblendung des Verstandes⁸⁹. Bei all dem fühlt man sich

86 Vgl. col. XXXVIII 35 Indelli *παρὰ δὲ Νικασικράτει λέγετα[ι] τὸ τὴν φυσικὴν ὀργὴν μὴ μόνον κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν λυπεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐπισκοτεῖν τοῖς λογισμοῖς*. Zur Identität des Nikasikrates vgl. F. Longo Auricchio/A. Tepedino Guerra, *Chi è Timasagora?*, in: Atti del Convegno Internazionale «La regione sotterrata dal Vesuvio: studi e prospettive» (Neapel 1982) 405–413; diess., *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in: CERC 11 (1981) 35–38; Indelli 154 und 223. Nikasikrates unterscheidet sich von der ‘Orthodoxie’, weil er ὀργὴ κενὴ und ὀργὴ κατὰ φύσιν in Beziehung setzt, obgleich Natürliches an und für sich gut ist. Andererseits unterscheidet sich Nikasikrates mit der Position, dass Zorn natürlich sei, mit den anderen Epikureern von der Stoa und auch vom Peripatos; Longo/Guerra 1982, 412 Anm. 45.

87 Col. XLV 7ff. Indelli ὥστε θαυμάζειν ἐπ[ὶ τοῖς] βυβλῖ-ἀκοῖς εἶναι θέλουσιν, ὅτι ταῦτα καὶ τὰ πρότερον ἐπισημανθέντα παραλιπόντες ἐξ ἀκολουθίας τὸ θυμωθήσεσθαι κατὰ τοὺς ἄνδρας τὸν σοφὸν ἀπεδείκνυον. Hier wird der Bezug zu dem in der Schrift *Ad contubernales* Vorgebrachten deutlich (vgl. z.B. col. VI 7ff. Angeli und Kommentar z.St. 78f.). Obgleich manche sich um die kanonischen Texte kümmern, bieten sie Fehlinterpretationen. Wie dies zu verhindern ist, legt Philodem in *Ad contubernales* dar.

88 Der Affekt führt z.B. zum Verlangen, sich mit den Eingeweiden dessen zu gürteln, der Schmerz zugefügt hat (col. VIII 29ff. Indelli *περιζώσασθαι τοῖς ἐντέροις τοῦ λυπήσαντος*); eine Physiognomie des Zornigen wird geboten.

89 Vgl. col. XVI 34ff. *μανίας τ[ο]ιγα[ρο]ῦν οὐχ ὁμο[γ]εν[ῆ] εἶναι συμβέβηκε [τὴν] ὀργὴν – <ὀλιγοχρόνιον μανίαν> δὲ τις εἶρηκεν –, ἀλλ’ ἐνίοτ[ε] τὴν [ὄντως κα]λουμένην μ[ανίαν] ὀργὴν προσ[α]γορεύομεν*. Vgl. auch col. XLI 5 Indelli. Mit Philodems Konzept lässt sich Turnus gut vergleichen, dem Vergil vorwirft, aus Zorn blind und nicht in der Lage zu sein, Mass zu

durchaus an die stoische Auffassung erinnert. Das gilt auch für Philodems These, der Zorn sei keineswegs *notwendiger* Bestandteil des Kampfes und der Rache. Damit wendet er sich gemeinsam mit der Stoa gegen den Peripatos. Nach Philodem ergibt sich nämlich aus der Rache kein ἡδύ für den Menschen⁹⁰.

Im Schlussteil der Schrift legt Philodem seine eigene Ansicht dar. Zwei Grundansichten epikureischer Philosophie, die Beachtung der Natur der Dinge und die Vorsicht vor falschen Meinungen, sind ihm massgebend⁹¹. Sie führen ihn dazu, dem Zorn auch positive Aspekte abzugewinnen. Ausdrücklich will Philodem weder der stoischen Position, wonach Zorn grundsätzlich schlecht ist, noch der peripatetischen Position mit ihrer positiven Würdigung des Zornes folgen⁹². Ein Blick auf die Natur der Dinge zeigt nämlich, dass Zorn zur Natur des Menschen gehört und insofern ein Gut ist. Was aber zur Natur gehört, ist unausweichlich. Philodem differenziert deshalb mit Blick auf die jeweilige Disposition der Menschen. Er unterscheidet zwischen einem Zorn als πάθος, der ein Störfaktor der Seelenruhe und deshalb ein Übel ist, und einem Zorn als Zustand der Seele, der von äusseren Ursachen hervorgerufen wird und als ein Gut angesehen werden muss. Letzterer gehört zur menschlichen Natur, ist immer wohlbegründet, von kurzer Dauer und nicht allzu heftig⁹³. Terminologisch unterscheidet Philodem entgegen dem üblichen Wortgebrauch zwischen θυμός, dem negativ bewerteten Zustand, und der ὀργή κατὰ φύσιν, dem der menschlichen Natur entsprechenden Affekt, der immer durch einen angemessenen Grund hervorgerufen wird wie z.B. durch Unrecht, das Freun-

bewahren (10, 502; schon in den Scholien zur entsprechenden Homerstelle, *Il.* P 201 (bT) p. 367E).

90 Vgl. col. XLII 21ff. Indelli τό τε [δ'] ἐπιθυμεῖν τῆς κολάσεως καθάπερ ἀπολαυστοῦ τιγος, ὃ συνέζευκται ταῖς μεγάλαις ὀργαῖς, μάταιόν ἐ[σ]τιν, dazu Indelli, *Komm.* z.St. 232; vgl. col. XLIV 16ff. Indelli. Dies geht gegen den Peripatos und Aristoteles, vgl. *Arist. Rhet.* 1378b6f., und stimmt mit der Stoa überein, vgl. Sen. *De ira* 2, 32, 1 gegen peripatetische Auffassung *ira habet aliquam voluptatem et dulce est dolorem reddere*.

91 Vgl. col. XXXVII 32ff. Indelli συνίσταται γὰρ ἀπὸ το[ῦ] βλέπειν, ὡς ἡ φύσις ἔχει τῶν πραγμάτων, καὶ μηδὲν ψευδοδοξεῖν ἐν ταῖς σ[υ]μμετρήσεσι τῶν ἐλα[ττ]ωμάτων καὶ ταῖς κολάσεσι τῶν βλαπτόντων.

92 Col. XXXVII 21ff. Indelli ἡμεῖς δὲ τῷ καὶ κατὰ φωνὴν τινα παραλογισμὸν ἐντρέχειν οὐχ ἀπλήν ποιούμεθα τὴν ἀπόφασιν, ἀλλὰ τὸ μὲν πάθος αὐτὸ κατὰ διάληψιν ἀποφαινόμεθα κακόν ... κατὰ δὲ τὴν συνπλοκὴν τῇ διαθέσει κἂν ἀγαθὸν ῥηθήσεσθαι νομίζομεν, vgl. Indelli, *Komm.* z.St. 224.

93 Vgl. col. XXXVII 40ff. Indelli; der natürliche Zorn hat kurze Dauer und ist nicht allzu heftig col. XLIV 9 Indelli; ist immer wohlbegründet, vgl. XLI 1ff. Indelli; col. XXXVIII 14–28 Indelli. Z.B. ist ein Anlass der Tadel an Schülern (col. XXXV 19ff. Indelli) oder ein Unrecht, das Freunden zugefügt wird (col. XLI 18–26 Indelli). Zur Motivbezogenheit des 'guten' Zornes bei Philodem vgl. G. Indelli, *Il lessico filodemeo nell' opera 'Sull' ira'*, *Cerc* 12 (1982) 85–89, bes. 88 und Anm. 43; ders., *Filodem, L'ira* 23ff. Wesensimmanenter Zorn als Ursache von Gesetzlosigkeit und asozialem Verhalten eines 'wilden' Menschen, mit Liebe zum Krieg, Rachsucht und Blindheit für seine eigentlichen Ziele (col. XLIV 23ff. Indelli). Kontrast zum Menschen mit einer vernünftigen Disposition vgl. col. XLIV 25ff. Indelli.

den zugefügt wird. Doch ist dieser Zorn immer durch eine plausible Ursache bedingt. Vor dieser Art Zorn ist also niemand gefeit, auch der Weise nicht⁹⁴.

Im wesensimmanenten Zorn sieht Philodem die Ursache von Gesetzlosigkeit und asozialem Verhalten eines 'wilden' Menschen, den Liebe zum Krieg, Rachsucht und Blindheit für seine eigentlichen Ziele auszeichnen. Ein Mensch mit einer vernünftigen Disposition hingegen sieht Krieg und Rache keineswegs als Selbstzweck an, nimmt sie gleichwohl aber in Kauf als ungeliebtes, bisweilen aber notwendiges Übel⁹⁵. Entscheidend wichtig für die Bewertung des Zornes ist also die jeweilige Disposition des Menschen: Der natürliche Zorn gehört zu einer σπουδαία διάθεσις, der wesenhafte Zorn hingegen zu einer παμπόνηρος διάθεσις⁹⁶.

Halten wir fest: Philodem kennt eine Art von Zorn, die nicht Voraussetzung für Kampf und Rache ist, die aber generell zur menschlichen Natur gehört. Und weiter: Philodems Differenzierung ist so vor ihm nicht zu finden. Gleichwohl entwickelt er sie aus einem Interpretationsstreit heraus unter Berufung auf Epikur und ein richtiges Verständnis seiner Lehre. Wer die Texte richtig liest, der erkennt, dass kein Widerspruch vorliegt. Wenn nämlich die Meister vom Zorn (θυμός) des Weisen sprechen, dann verwenden sie das Wort im speziellen Sinne (ὀργή)⁹⁷. Wieder ist ein Bemühen um Orthodoxie zu erkennen, wieder aber lässt sich eine Nuancierung konstatieren. Diese Nuancierung kann sich allerdings auf Epikur und seine Einteilung der Begierden berufen. Und wenn Philodem dabei Anleihen bei anderen Schulen macht, ist das ebenfalls methodisch durch Epikur gedeckt⁹⁸.

Gerade durch diese Nuancierung aber entsteht ein Modell, das in wesentlichen Punkten besser zu verstehen hilft, wie sich Vergils Aeneas und Turnus in ihrem gattungsbedingt vorgegebenen Heldenzorn von einander unterscheiden. Mehr noch: Mit ihm ist dem Interpretieren ein Werkzeug in die Hand

94 Col. XXXVII 19ff. Indelli; zur terminologischen Unterscheidung vgl. G. Indelli, *Il lessico filodemeo*, bes. 87; zu den Begriffen ὀργή und θυμός vgl. H. Ringeltaube, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes* (Diss. Göttingen 1913) 33 Anm. 2; zum Zorn des Weisen vgl. col. XLIII 40ff. Indelli.

95 Col. XLIV 20f. Indelli κατάπερ ἐπὶ πόσιν ἀψινθίου.

96 Zu diesem Begriff vgl. A. Grilli, *Διάθεσις in Epicuro*, in: Συζήτησις (oben Anm. 20) 93–109; E. Acosta Méndez, *PHerc. 1089: Filodemo «Sobre la adulación»*, in: *CErc* 13 (1983) 121–138, bes. 123f. und 127–129.

97 Col. XLV 1ff. Indelli ἀρέσκει δὲ καὶ τοῖς καθηγεμόσιν οὐ τὸ κατ[ὰ] τὴν πρόληψιν [τ]αύτην θυμωδήσεσθαι τὸν σο[φ]όν, ἀλλὰ τὸ κατὰ τὴν κοι[ν]ωτέραν.

98 Zur Methode vgl. Epikurs Bemerkungen *De natura* [29] [28–31] ²Arr., jetzt neu ediert von G. Leone, *Epicuro, «Della natura», libro XIV*, *CErc* 14 (1984) 17–107 (mit Kommentar); allerdings ist zweifelhaft, ob die Stelle als Beispiel für Eklektizismus zu werten ist, dazu P. Donini, *The history of the concept of eclecticism*, in: J. M. Dillon/A. A. Long (Hgg.), *The question of 'Eclecticism'*. *Studies in later Greek philosophy* (Berkeley/Los Angeles 1988) 17. Die Einteilung in ὀργή κατὰ φύσιν und θυμός orientiert sich offenbar an Epikurs Differenzierung der Begierden, vgl. *Epik. Ep. ad Men.* [4] 127, 7ff. ²Arr. ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί. Dazu soeben J. Annas, *Epicurean emotions*, bes. 149ff.

gegeben, mit dessen Hilfe er die Zornausbrüche des Aeneas, seines positiven Helden, erklären und rechtfertigen kann. Der Vergleich ist an anderer Stelle ausführlich vorgeführt worden⁹⁹. Da uns hier mehr der generelle Aspekt einer Annäherung zwischen griechischen und römischen Konzeptionen interessiert, mag nur ein Hinweis genügen.

Wie schon oft hervorgehoben wurde¹⁰⁰, unterscheidet sich Turnus' und Aeneas' Haltung gegenüber dem Affekt des Zornes in wesentlichen Punkten: hinsichtlich der jeweiligen charakterlichen Disposition der Helden, des Ausmaßes des Affektes, seiner jeweiligen Beherrschbarkeit und der Motivation. Was für Turnus infolge seiner Disposition Selbstzweck und Lust ist: Kampf, Rache, Krieg, ist für Aeneas infolge seiner *pietas* ein bisweilen als notwendig erkanntes Übel. Festzuhalten ist, dass bei Aeneas, auch hier im Unterschied zu Turnus, der Zorn nicht als ein mit dem Kampf an sich wesentlich verbundener, diesen sogar fördernder Affekt anzusehen ist. Das πάθος Zorn gehört offenbar nicht in der Weise zum Wesen des Aeneas, wie das bei Turnus der Fall ist. Vielmehr verfügt Aeneas über eine Disposition, die nur durch bestimmte Anlässe zum Zorn zu provozieren ist.

Eine Analyse der Aeneis lässt vermuten: Dass der *pious Aeneas* erlaubtermaßen – wie wir annehmen wollen – von Zorn befallen wird, hängt mit seiner Disposition und dem unterschiedlichen Charakter seines Zornes zusammen, für den die Motivation wichtig ist und der nicht zum Wesen des Helden gehört. Wir erinnern uns: Aeneas hat immer ein Motiv für seine Ausbrüche, das an sein charakterliches Hauptmerkmal appelliert, die *pietas*. Fällt der Anlass fort, ist auch sein Zorn zu Ende. Viel ist über Rechtfertigungsmöglichkeiten für Aeneas' Zorn diskutiert, und verschiedene Modelle sind herangezogen worden, wobei Philodems Vorschläge wenig Beachtung gefunden haben¹⁰¹. Gerade mit Blick auf Philodem jedoch lässt sich sagen: Aeneas' σπουδαία

99 Dazu M. Erler (s. oben Anm. 71).

100 Vgl. P. Schenk, *Die Gestalt des Turnus in Vergils Aeneis* (Königstein Ts. 1984) 229ff. (mit früherer Lit.); C. Renger, *Aeneas und Turnus. Analyse einer Feindschaft* (Frankfurt a.M./Bern/New York/Nancy 1985) 27 Anm. 1; K. Galinsky, *The anger of Aeneas*, in: *AJPh* 109 (1988) 321–348, bes. 335ff.; R. Rieks, *Affekte und Strukturen. Pathos als ein Form- und Wirkprinzip von Vergils Aeneis* (München 1989) 25ff.; F. Cairns, *Virgil's Augustan epic* (Cambridge 1989) 77ff. u.a. Zum Zorn: Zu Recht betont Lausberg (oben Anm. 71) 229: «Vergils furor-Begriff umfasst mehr als die Leidenschaften der Homerexegese, und vor allem steht ihm auf der positiven Seite nicht die griechische Vernunft, sondern die römische pietas gegenüber, was wesentliche, noch herauszuarbeitende Unterschiede im Gesamtbild ergibt.» Auch Philodem legt den Schwerpunkt nicht allein auf die φρόνησις, sondern auf die charakterliche Disposition und kommt damit Vergil wohl näher als die anderen Modelle.

101 J. Fillion-Lahille, *La colère chez Aristote*, in: *REA* 72 (1970) 60ff.; dies., *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions* (Paris 1984) 203ff., dort zu möglichen Entwicklungen der Zornauffassung innerhalb des Peripatos. Dazu vgl. auch H. Ringeltaube (oben Anm. 94), bes. 33ff.; zur stoischen Affektenlehre vgl. M. Forschner, *Die stoische Ethik* 114ff. Zur Problematik des stoischen Modells bei Aeneas vgl. K. Galinsky, *The anger of Aeneas* 337ff. und zuletzt Cairns, *The Augustan epic* 78f.

διάρθεις und die Motivation seines Zornes rechtfertigen nach Philodem seinen Affekt. Von daher könnte man sagen, dass er nicht nur trotz, sondern auch wegen seiner Zornanfälligkeit in der Tat ein moralisches exemplum darstellt.

Man darf vermuten, dass Philodems Analyse Vergil bei der Gestaltung des Zorn-Motives Pate gestanden hat, und dies um so mehr, als seine Vertrautheit mit dem dortigen Epikureerkreis und dessen Lehre nunmehr also von verschiedenen Seiten her als gesichert angesehen werden darf. Jedenfalls ist auffällig, wie deckungsgleich das modifizierte epikureische Modell und die Darstellung des Affektes in der Aeneis sind.

Für uns ist dabei von besonderem Interesse: Wie in der παιδεία-Frage finden wir bei Philodem eine Interpretation der Lehre seines Meisters, die offenbar nicht von allen Mitgliedern seiner Schule geteilt wird, die er gleichwohl aber als orthodox zu erweisen sucht, indem er sie auf Epikur zurückführt. Und wieder schafft Philodem mit der Modifikation epikureischer Dogmen eine Deutung, die es Römern erlaubt, an griechische Vorstellungen anzuknüpfen und sie in ihrem Sinne zu übernehmen. Tatsächlich also leistet Philodem für den Kepos – soviel ist vielleicht bisher deutlich geworden –, was man Panaitios für die Stoa zuschreibt. Dabei ist festzuhalten, dass Philodem keineswegs 'eklektisch' vorgeht. Im Gegenteil: Gerade durch seine objektiv vielleicht als Abweichung zu interpretierenden Auslegungen beansprucht er subjektiv äusserste Orthodoxie, insofern er nach Argumenten für eine Textinterpretation sucht, die die Auffassung seines Meisters gegen Missverständnisse in Schutz nehmen und sie als richtig erweisen wollen.

IV

Aspektverschiebungen, die sich einerseits an Epikur anlehnen, andererseits aber auch Neuerungen ergeben, welche im römischen Kontext durchaus hilfreich sein konnten, sind auch innerhalb der epikureischen Theologie zu finden. Dabei haben natürlich auch hier philosophische Auseinandersetzungen mit anderen Schulen eine wichtige Rolle gespielt¹⁰². Doch mag man auch hier ausserphilosophische Gesichtspunkte in Rechnung stellen. Oft ist den Epikureern ja der Vorwurf gemacht worden, sie wendeten sich gegen den Kult und damit gegen den Staat, wenn ihr Grundsatz gelte, dass die Götter sich um die Menschen nicht kümmern¹⁰³. Verfolgt man die Zeugnisse der Schule auch nach Epikur, so wird deutlich, dass mit diesem Grundsatz nach Ansicht der

102 Vgl. D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* (München 1973), wobei die Kritik Arrighettis (*Athenaeum* 54, 1976, 193–198) zu berücksichtigen ist. H. J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie* (Berlin/New York 1971); K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, *SOSlo Suppl.* 19 (Oslo 1963).

103 Z.B. ist die Kritik in nuce in den Fragen Ciceros enthalten, die er brieflich dem offenbar seit kurzem zum Epikureismus übergetretenen Juristen Testa hinsichtlich der Religion, der Ethik und des Staats- bzw. Rechtsverständnisses stellt (*Fam.* 7, 12) (vgl. Anm. 19).

Epikureer keineswegs eine Absage an Kult und Gebet verbunden sein muss. W. Schmidt hat zu Recht betont, dass religiöse Handlungen auch im epikureischen Kontext keineswegs sinnlos werden. Es liegt vielmehr nur eine Umwertung der Zielrichtung bei derartigen Kulthandlungen vor¹⁰⁴. Dass im Gegenteil nach Ansicht der Epikureer auch ihre Theologie durchaus als *ancilla traditi moris* fungieren konnte und wohl auch sollte, wie dies auch für die Stoa behauptet wird, soll an einem kleinen Beispiel gezeigt werden.

Durch die neue Edition einer Partie der Schrift «De dis» durch P. G. Woodward¹⁰⁵ können wir jetzt besser erkennen, dass Philodem nicht nur die Existenz anthropomorpher Götter, sondern insbesondere von Gestirngöttern postulierte. Dabei ist von Interesse, dass wiederum durch ihre eigenwillige Interpretation eines Ausdrucks Epikurs ein Aspekt in die Philosophie Epikurs eingeführt wird, der neu ist, aber durch Rekurs auf den Meister als orthodox erwiesen werden soll.

Der PHerc 152/157 mit Resten aus Philodems wohl im Jahr 44 v.Chr. verfassten Werk *De dis* bietet in den coll. XI–XIV eine Verteidigung des Anthropomorphismus der Götter. In den coll. VIII–X desselben Papyrus argumentiert Philodem darüber hinaus für die Existenz von Gestirngöttern wie etwa der Sonne oder des Mondes. Das ist bemerkenswert; denn hier fassen wir eine Lehre, die so weder bei Epikur noch bei anderen Epikureern vor Philodem zu finden ist. Aber nicht nur von seinem Meister Epikur trennt sich Philodem, sondern auch von anderen Schulen wie etwa der Stoa¹⁰⁶. Philodem spricht nämlich nicht von vergöttlichten Sternen, sondern von Göttern, die Sternen zugeordnet sind. Um zu belegen, dass diese Lehre gegen den Augenschein doch orthodox epikureisch ist, greift er auf Ausdrücke und Konzeptionen Epikurs und seiner Schüler zurück, verwendet sie aber in höchst origineller Weise.

Philodem erklärt das Verhältnis von Sterngott zu Stern mit dem Verhältnis des Spiegels zur Reflexion im Spiegel. Er macht sich dabei offenbar zu-

104 Wolfgang Schmid, *Epikur*, in: RAC 5 (1962) 705ff. Der Vorwurf des Atheismus stammt wohl aus der skeptischen Akademie, vgl. D. Obbink, *The atheism of Epicurus*, in: GRBS 30 (1989) 187–223. Dass Angriffe im Grunde haltlos sind, welche etwa Fragen des Staatskultes betreffen, zeigen Testimonien vor allem auch späterer Epikureer, wie z.B. aus Philodems Schrift *De pietate*. Eine neue Edition wird von A. Henrichs und D. Obbink vorbereitet. Zur Edition von Th. Gomperz, *Philodem über Frömmigkeit* (Leipzig 1866) ist heranzuziehen vor allem A. Schober, *Philodemi De pietate pars prior* (Diss. Königsberg), jetzt in *CErc* 18 (1988) 67–125 und Neueditionen mancher Fragmente durch A. Henrichs in den ‘Cronache Ercolanesi’. Hinzuweisen ist auch auf Lukrez 6, 68–78 und auf POxy. 215, vgl. D. Obbink, *P. Oxy. 215 and Epicurean religious θεωρία*, *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia* (Neapel 1984) 607–619. Grundlegend für die epikureische Auffassung ist ein Satz Epikurs aus dem *Gnomologium Vaticanum* ([6] 32 ²Arr.) ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστὶ). W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, *RhM* 94 (1951) 97–156.

105 P. G. Woodward, *Star gods in Philodemus*, *PHerc. 152/157*, in: *CErc* 19 (1989) 29–47; dazu G. Arrighetti, *Filodemo, de dis III. Col. X–XI*, *SCO* 7 (1958) 83ff. für col. X 2ff.

106 Gestirngötter bei der Stoa vgl. etwa Cicero, *De nat. deor.* 2, 15, 39. 42f. Epikur selbst wollte von Sterngöttern noch nichts wissen (frg. 372 Us.).

nutze, dass im Brief an Pythokles vom Mann im Mond als ἔμφασις die Rede ist, was Reflexion heissen kann¹⁰⁷. Nach Philodem teilen Gott und Stern einen Teil des Raumes, sind aber nicht identisch. Mit Hilfe epikureischer Konzeptionen zeigt er ihre substantielle Trennung. Schliesslich wendet er die Lehre von der Weltenthobenheit der Götter auf die Gestirngötter an¹⁰⁸.

Wieder wird also unter Rückgriff auf kanonische Texte mit Hilfe origineller Interpretation argumentiert, die jedoch auf den Meister zurückgeführt und damit als orthodox erwiesen wird. Dabei mag das Bestreben leitend gewesen sein, sich vor allem mit der Stoa auseinanderzusetzen. Festzuhalten ist jedoch auch, dass Philodem auf diese Weise einem offenbar wachsenden Interesse seines römischen Umfeldes gerade an diesem Teil der Theologie Rechnung trägt, wie Woodward zu Recht herausgestellt hat¹⁰⁹. Bedenkt man nämlich die wichtige Rolle des Sonnenkultes und generell der Gestirngottheiten und erinnert sich an die Aufmerksamkeit, die ihnen etwa im Werk des Nigidius Figulus geschenkt wird, dann wird es kaum Zufall sein, wenn Philodem betont, dass auch sein System für derartige Vorstellungen Raum hat. Dies wird um so wahrscheinlicher, erinnert man sich an καταστερισμοί nicht zuletzt auch im politischen Kontext. Schliesslich wurde das Erscheinen eines Kometen im Jahre 44 als Verstirnung Caesars gewertet. Man mag auch daran denken, dass Philodems Patronus, Piso Caesoninus, Caesars öffentliche Beerdigung ausgerichtet und seine Vergöttlichung wohl gebilligt hat¹¹⁰. Philodem versucht also offenbar auch hier, sein philosophisches System so auszugestalten, dass darin zum einen auch den Griechen geläufige Vorstellungen wie der καταστερισμός ihren Platz haben, dass mit ihm zum andern aber auch den Römern Argumentationshilfe angeboten wird. Jedenfalls ist man auch hier nicht berechtigt, eine grundsätzliche Unvereinbarkeit epikureischer Ansichten mit dem zu konstatieren, was in Rom propagiert wurde. Wie Woodward ansprechend vermutet,

107 Zum Spiegelvergleich vgl. col. IX 5ff. Woodward καὶ ὃν τρόπον ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐπιφανείας χροαὶ πλείους διάφοροι προπίπτουσιν ὡσαυτότατα τοῦ κατόπτρου κ(αὶ) τῆς ἐμφάσεως, τοῦ μὲν κατόπτρου τελέως μικροῦ φαινομένου, τῆς δ' ἐμφάσεως μεγάλης, ἐπὶ δὲ ταυτοῦ. Zu Epikur vgl. *Ep. ad Men.* [3] 95² Arg. ἡ δὲ ἔμφασις τοῦ προσώπου ἐν αὐτῇ δύναται μὲν γίνεσθαι καὶ κατὰ παραλλαγὴν μερῶν καὶ κατ' ἐπιπροσδέτησιν, καὶ ὅσοι ποτ' ἂν τρόποι θεωροῖντο τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις κεκτημένον.

108 Vgl. col. IX 7ff. Woodward; zum Konzept der ὑπέρβασις vgl. Woodward 42.

109 Woodward 37 mit Anm. 41. Philodems Theorie wird verständlicher, wenn man bei der Interpretation der epikureischen Theologie von der 'idealistischen' Projektionstheorie ausgeht (so nach Hegel J. Bollack, *La pensée du plaisir*, Paris 1975, und Long/Sedley 144ff.; anders Kleve 122ff. und Lemke 84ff.).

110 Stefan Weinstock, *Divus Julius* (Oxford 1971) 370ff. (*Caesaris astrum*), bes. 382ff. Die Stelle in *De dis* macht deutlich, dass Philodem Caesars Deifikation jedenfalls aus philosophischen Gründen nicht hat ablehnen müssen. Wenn Augustinus (*De civ. dei* 18, 41 = Usener S. 229, 23ff.) behauptet, nach Epikur seien weder die Sonne noch ein anderes Gestirn ein Gott (vgl. Plut. *Adv. Colot.* 27, p. 1123A; dazu R. Philippson, *Nachträgliches zur epikureischen Götterlehre*, Hermes 53, 1918, 358–395, jetzt in: R. Philippson, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, hg. von C. J. Classen, Hildesheim/Zürich/New York 1983, 131–168), so gilt das auch für Philodem. Gleichwohl kann er Gestirngötter auf anderer Grundlage akzeptieren.

mag die gleiche Intention auch der von Philodem gebotenen Verteidigung des, wohl in Auseinandersetzung mit der Akademie des Karneades entwickelten, Anthropomorphismus der Götter zugrunde liegen¹¹¹. Immerhin gibt er auf dieselbe Weise auch den homerischen Göttern und anderen Göttern der populären Religion einen Ort in seiner Philosophie.

Man kann jedenfalls sagen: Dieses Beispiel zeigt, dass infolge der Modifikationen auch in der Theologie der Epikureismus in gewisser Weise als *ancilla traditi moris* dienen soll. Es wird kaum Zufall sein, dass Ansätze hierzu in einer Schrift zu finden sind, in der man auch aus anderen Gründen eine Antwort auf Ciceros *De natura deorum* gesehen hat. Schliesslich wirkt auch Philodems Lehre von der besonderen Existenz der Gestirngöttern wie eine Antwort auf die Frage Cottas, warum die Epikureer zwar die Existenz von Göttern, aber nicht die von Gestirngöttern zugeben¹¹².

Auch hier gilt also: Wenn Römer Rat suchen, um die durch die *auctoritas maiorum* überlieferten Ansichten gleichsam theoretisch zu untermauern, wie das der pontifex Cotta mit Hilfe der Akademie, andere mit Hilfe der Lehren des Peripatos versuchen, dann bietet Philodem hierfür auch seine Schule an¹¹³.

V

Eine derartige Modifikation, die sich orthodox gibt, gleichwohl aber neue Aspekte bietet, kommt schliesslich in Philodems Haltung gegenüber einem Wert zum Ausdruck, dem bei den Römern ein hoher Rang zukommt: dem Ruhm. Oft wird als Panaitios' Leistung hervorgehoben, gerade hierin die stoische Haltung modifiziert zu haben. Die Parallele Philodems zu dem Stoiker ist hier besonders bemerkenswert.

Wenn im dreizehnten Buch der «Punica» des Silius Italicus in der Nekyia Scipio seinem in Spanien gefallenem Vater gegenübersteht und dieser – hierin ganz Stoiker – die Selbstgenügsamkeit der *virtus* preist, in einem Atemzug damit aber auch den Ruhm positiv wertet¹¹⁴, so ist dies nicht nur der epischen Tradition der κλέα ἀνδρῶν verpflichtet, sondern es wird, auch im stoischen Kontext, durch eine von Panaitios neu eingeführte Konzeption des Ruhmes

111 Woodward 30f.; Gigante denkt bei der Lehre des Anthropomorphismus (vgl. Philodem, *De dis* III. XIII 20ff. = Hermarchos frg. 32 Angeli) an einen Beitrag des Demetrios Lakon (*Scetticismo* [oben Anm. 34] 169), andere (R. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, Leipzig 1877, 172ff.) an Philodems Lehrer Zenon.

112 Cic. *De nat. deor.* 1, 31, 87 *sed quoniam non audes (iam enim cum ipso Epicuro loquar) negare esse deos, quid est quod te impediatur aut solem aut mundum aut mentem aliquam sempiternam in deorum numero ponere?* Zum Bezug der Schriften Gigante, *La bibliothèque* 62.

113 Dazu Chr. Schäublin, *Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion. Zu Cicero, De natura deorum I*, Mus. Helv. 47 (1990) 87–101.

114 Silius Italicus, *Punica* 13, 664f. *dulce tamen venit ad manes, cum gloria vitae / durat apud superos, nec edunt obliviam laudem*; dazu vgl. M. Billerbeck, *Stoizismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit*, in: ANRW II 32, 5, hg. von W. Haase (Berlin/New York 1986) 3116–3151, bes. 3135f.

legitimiert, die römischen Vorstellungen entgegenkommt. Altstoischer Auffassung nämlich gilt der Ruhm nicht als ein Gut, sondern als ἀδιάφορον¹¹⁵, eine für römisches Denken kaum akzeptable Einstellung. Ruhm ist ein Grundbestandteil römischer Wertvorstellung, insofern er entweder als Anreiz zu oder als Lohn für *virtus* angesehen werden kann¹¹⁶. Ciceros Schrift «De officiis» können wir nun entnehmen, dass Panaitios ein Konzept der εὐδοξία entwickelt hat, das die Handhabe dafür bot, dem Ruhm einen angemessenen Platz in der stoischen Ethik einzuräumen¹¹⁷. Wir hören jedenfalls bei Cicero, dass einige Stoiker zwischen *vera gloria* und *ficta gloria* unterscheiden¹¹⁸.

Eine ähnliche Differenzierung ist auch bei Philodem zu verzeichnen. Von Epikur wird nämlich das Streben nach Ruhm, besonders im Kontext des politischen Engagements, verworfen. Auch bei Philodem wird an zahlreichen Stellen das Streben nach Ruhm abgelehnt. Dies geschieht getreu den Lehren des Meisters ebenfalls in Zusammenhang vor allem mit politischer ambitio: δοξοκοπία wird als der ἀταραξία abträglich empfunden¹¹⁹.

Dagegen überrascht es, in einem Fragment der auf PHerc. 222 erhaltenen Schrift «De adulatione» Philodems zu lesen, dass Ruhm zu verfolgen – etwa um der eigenen Sicherheit willen – durchaus naturgemäss, d.h. gut, sein kann¹²⁰ und dass dies sowohl für den Nichtphilosophen wie für den Philosophen gelte. Keineswegs dürfte dies aber nur um schlechter Dinge willen geschehen, wie etwa der Schmeichelei.

Wie beim Affekt des Zornes unterscheidet Philodem eine *gloria secundum naturam* von einer trügerischen *gloria*. Bei aller Kritik also erkennt Philodem Ruhmstreben als natürlich an, lehnt nur den Missbrauch dieses Strebens ab. Der Ruhm ist demnach nicht an sich schlecht, sondern wird dies nur durch

115 Vgl. SVF I 190 ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα ζῶν ἄνατον, δόξαν ἀδοξίαν.

116 U. Knoche, *Der römische Ruhmesgedanke*, Philologus 89 (1934) 102–124 (= H. Oppermann, Hg., *Römische Wertbegriffe*³, Darmstadt 1983, 420–445); G. B. Philipp, *Zur Problematik des römischen Ruhmesgedankens*, Gymnasium 62 (1955) 51–82. Zum Ruhm bei Cicero vgl. A. D. Leeman, *Gloria* (Diss. Leiden 1949).

117 Zu Panaitios als Grundlage der Darlegungen Ciceros in *De officiis* vgl. M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios* (Leipzig/Berlin 1934) 100ff.; H. A. Gärtner (vgl. oben Anm. 14); A. R. Dyck, *The plan of Panaetius' Περὶ τοῦ καθήκοντος*, *AJPh* 100 (1979) 408–416.

118 Interessant in diesem Zusammenhang der Briefwechsel mit Cato (*Fam.* 15, 4 und 5) über den Wert des Triumphes. Unumstritten ist bei beiden das Streben nach Ruhm, diskutiert wird hingegen die Frage nach *vera gloria* und *ficta gloria* (vgl. *Cic. Fin.* 3, 17, 56–57; *Off.* 1, 24, 83 und *Off.* 2, 12, 43); vgl. dazu M. Griffin, *Philosophy, politics and politicians at Rome*, in: *Philosophia togata* (oben Anm. 9) 35.

119 Zu Epikurs Haltung vgl. Diog. Laert. 120a = [1] 120 a²Arr.; RS [5] VI. VII²Arr. und die als Zeugnisse *de honore et gloria* gesammelten frgg. 548–560 Us. Zu Philodem und dem Ruhm vgl. Gigante, *Ricerche Filodemee* 89ff. zur negativen Bewertung der δοξοκοπία.

120 *De adulatione* (PHerc. 222) Col. IV 4ff. Gargiulo (T. Gargiulo, *PHerc. 222: Filodemo sull'adulazione*, *CErc* 11, 1981, 103–127) ἡ δόξα τοίνυν χάριν ἀσφαλείας ἐδιώχθη κατὰ φύσιν, ἦν ἕξεστιν ἔχειν καὶ ἰδιώτη καὶ φιλοσόφῳ, κακίας δ' οὐ πάσης, ἐν αἷς ἡ κολακεία πρωταγωνιστεῖ καὶ μείζονα γ' ἀδοξίαν αἰκεῖ περιτίθησιν ὅταν εὐδοξίαν ἀποτελεῖν προσδοκᾶται.

denjenigen, der ihn in falscher Weise verwendet. Ausschlaggebend, so darf man wohl sagen, ist wieder die *διάθεσις* des jeweiligen Menschen. Eine derartige Sichtweise des Ruhmes lässt eine Stelle bei Plutarch vielleicht verständlicher erscheinen. Dort wird behauptet, die Haltung der Epikureer gegenüber der Politik sei keineswegs vollständig ablehnend¹²¹. Zwar werden auch hier Staat und Politik nicht als Selbstzweck akzeptiert. Die Epikureer sehen im Staat eine Übergangsstation für die Zeit, solange nicht alle Epikureer geworden sind. So heisst es auf der Steininschrift des Diogenes von Oinoanda eindrucksvoll¹²²: «Dann (d.h. wenn alle Epikureer sind) wird das Leben der Götter bei den Menschen herrschen. Denn alles wird voll von Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe sein, und man wird keine Burgen oder Gesetze mehr benötigen ...» Jedoch waren die Epikureer offenbar Realisten genug zu sehen, dass für die Zwischenzeit Politik notwendig, ja politisches Engagement für manche Menschen geradezu zu fordern ist: dann nämlich, wenn ihre Konstitution, ihre φύσις dies fordert. In der soeben angesprochenen Stelle bei Plutarch heisst es aber¹²³: «Sogar Epikur meinte nicht, man müsse grundsätzlich ruhig leben, sondern Männer, die nach Ruhm und Ehre streben, sollten ihrer *Veranlagung* nachgeben und sich am politischen Leben beteiligen, denn andernfalls würden sie bei Tatenlosigkeit zu Ruhestörern und Übeltätern.» Diese Bemerkung geht über Senecas vielzitierte Charakterisierung des epikureischen Standpunktes «Politik nur, wenn etwas dazwischen kommt» hinaus¹²⁴. Hier erinnert man sich an Philodems Auffassung von der *gloria* und erkennt, dass sich beide Stellen ergänzen. Wir haben ja gesehen, dass Philodem ein Streben nach Ruhm

121 Zur Haltung der Epikureer gegenüber politischem Engagement vgl. zuletzt A. A. Long, *Pleasure and social utility – The virtues of being Epicurean*, in: *Aspects de la philosophie Hellénistique* (oben Anm. 68) 283–324; D. P. Fowler, *Lucretius and politics*, in: *Philosophia togata* (oben Anm. 9) 120–150; zur Polemik vgl. auch R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie* (Berlin 1977); V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit* (Paris 1977).

122 New fragment 21 col. I 4ff. M. F. Smith, *Thirteen new fragments of Diogenes of Oenoanda*, *Denkschrift Ak. Wien, Phil.-hist. Kl.* 117 (1974), dort 21–25 = frg. 57 Casanova (A. Casanova, *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Florenz 1984) τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους μεταβήσεται, δικαιοσύνης γὰρ ἔσται μεστὰ πάντα καὶ φιλαλληλίας, καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν ἢ νόμων χρῆα καὶ πάντων ὅσα δι' ἀλλήλους σκευωρούμεθα, περὶ δὲ τῶν ἀπὸ γεωργίας ἀναγκαίων ... S. dazu den Kommentar von Smith 21–25.

123 Plut. *De tranq. an.* 465F = frg. 555 Us.: οὐδὲ Ἐπίκουρος οἶεται δεῖν ἡσυχάζειν ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν. Zu der Stelle D. P. Fowler, *Lucretius and politics*, in: *Philosophia togata* (oben Anm. 9) 120–150, bes. 126f. Die von ihm geäußerte Überraschung über die Bewertung der Politik mag durch den Hinweis auf Philodems Haltung zur *gloria* gemindert werden, wobei natürlich zu berücksichtigen bleibt, dass der Kontext beider Stellen unbekannt ist.

124 *De otio* 3, 2 = 9* Us. *Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid intervenerit*; vgl. dazu I. Dionigi, *De otio* (Brescia 1983) 198f. Vielleicht spielt Cicero in der *Pisoniana* (59–60) auf diese Schrift an, wenn er Piso ironisch vorschlägt, seinem politisch ehrgeizigen Schwiegersohn Caesar ein Buch zu schicken, um das Streben nach Triumph und Ruhm abzuwerten; er braucht eine solche Darstellung nicht erfunden zu haben (so Griffin, *Philosophy, politics and politicians at Rome*, in: *Philosophia togata* [oben Anm. 9] 36).

keineswegs ablehnt, wenn es der Disposition des Menschen entspricht. Festzuhalten ist jedenfalls, dass auf die angesprochene Weise die *gloria* ihren Platz in einer Ethik erhält, die durchaus auch auf die römische Oberschicht abzielt. Wie manche Stoiker, so bietet Philodem auch hier ein Modell, das eine Argumentationshilfe für die Römer darstellen kann.

Gleichzeitig wird mit dieser Stelle, wie mir scheint, eine Crux der Lukrezinterpretation beseitigt. In der Geschichte der Lukrezauslegung ist als einer der vielen Selbstwidersprüche des epikureischen Dichters seine explizit formulierte *spes laudis* moniert worden¹²⁵. Mit Blick auf das eben Gesagte kann man jedoch feststellen: Wir haben hier bei Lukrez offenbar die gleiche Situation wie bei der oben genannten Siliusstelle. Was die epische Konvention gebietet (κλέα ἀνδρῶν), die jeweilige Orthodoxie aber in der Tat kaum billigen könnte, legitimiert dort Panaitios und rechtfertigt hier für Lukrez, was wir bei Philodem finden.

VI

Fassen wir zusammen: An einigen wenigen Beispielen ist versucht worden zu zeigen, dass das schon in der Antike beschworene und seit Hegel oft wiederholte Bild einer unwandelbaren, starren und fruchtlos dogmatischen Schule Epikurs der Modifikation bedarf¹²⁶. Es hat Nuancierungen gegeben, die allerdings nicht den Kern der Lehre betrafen und vielleicht auch geringer waren als in anderen Schulen. Diese Nuancierungen haben offenbar vielfach ihren Ursprung im Disput über eine richtige Interpretation der kanonischen Texte des Meisters, d.h. sie entsprangen durchaus einem subjektiven Streben nach Orthodoxie. Aufgrund neuerer Zeugnisse – aus einem Werk des Demetrius Laco lernen wir, dass es eine Art philosophische Textkritik gegeben hat¹²⁷ – können wir also methodisch eine grosse Ähnlichkeit zu dem konstatieren, was wir aus dem Platonismus kennen. Man darf wohl Plotins methodisch wichtige Aussage, dass er nichts als der Exeget Platons sein wolle, auch auf die Haltung Philodems und seiner Schulgenossen gegenüber ihrem Meister übertragen¹²⁸.

125 1, 922f. *sed acri / percussit thyrsos laudis spes magna meum cor*; vgl. zum Problem G. Barra, *Struttura e composizione del De rerum natura* (Neapel 1952) 65–67.

126 Vgl. etwa Zellers Position in der Nachfolge Hegels. Dagegen zu Recht jetzt zuletzt Angeli, *Agli amici* 83ff.

127 Man könnte etwa auf den Handschriftenvergleich bei einer Interpretation von Epikur, *RS III* hinweisen (col. XXVIII Puglia); dazu E. Puglia, *La filologia degli Epicurei*, *CErc* 12 (1982) 19–34; vgl. auch Capasso, *Il libro e il testo nella scuola di Epicuro*, in: M. Capasso, *Comunità senza rivolta* 39–57.

128 Zu Plotin vgl. die programmatische Äusserung V 1 [10] 8, 10–13 Schwyzer καὶ εἶναι τοὺς λόγους τοῦσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Man könnte hier auch auf die allmähliche Lockerung in der Ablehnung des βίος πράκτικὸς bei den Neuplatonikern nach Plotin und der Rezeption dieser Auffassung bei Macrobius verweisen, als Beispiel für eine conspiratio in

Aus den Interpretationen gewonnene neue Aspekte dienen hier wie dort allein dazu zu beweisen, dass der Meister im Recht ist. Es ist sehr bezeichnend, dass sich in Philodems Schrift «Ad contubernales» der innerschulische Gegner des Autors als γνήσιος ἀναγνώστης, als eigentlich kompetenter Leser der Schriften Epikurs bezeichnet, dass Philodem aber dasselbe auch für sich in Anspruch nimmt¹²⁹.

Und noch etwas ergibt sich: Als eklektisch ist Philodems Vorgehen nicht zu bezeichnen. Donini¹³⁰ hat kürzlich den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieses Begriffes aufgezeigt und ihn als Kategorie für die Zeit Ciceros und Philodems, ja recht eigentlich für alle Philosophen der Antike als unangemessen erwiesen. Das gleiche, scheint mir, gilt aber auch für die Kategorie der 'Orthodoxie'. Wie die Beobachtungen bei Philodem ergeben haben, ist dieser eigentlich platonische, dann mit anderem Inhalt gefüllte Begriff kaum geeignet, die subjektive und die objektive Seite von Philodems Vorgehen zu beschreiben¹³¹. Man könnte vielleicht sagen, dass der Schutzschirm der auctoritas des Meisters seinem Anhänger gewisse Freiheiten erlaubt, solange er alles als zum Meister gehörig ausgeben kann. Man mag hier vielleicht an das Bemühen der römischen Autoren der Zeit denken, sich unter dem freiwillig gewählten patrocinium eines griechischen Vorbildes gleichwohl Freiheiten herauszunehmen¹³².

Zahlreiche der bei Philodem beobachteten Nuancierungen sind sicherlich als das Resultat einer Auseinandersetzung der verschiedenen Schulen anzusehen. Jedoch darf man dabei wohl auch eine zielgerichtete Tendenz in Rechnung stellen, das Bemühen, sich in einer Welt mit neuen Wertvorstellungen auf eine Weise einzurichten, die auch Akzentverschiebungen innerhalb der

unum gewertet bei Cl. Zintzen, *Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius*, in: *Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, hg. von P. Steinmetz (Wiesbaden 1969) 357–376. Den Worten Plotins könnte nach dem oben Gesagten auch Philodem mit Blick auf Epikur zustimmen. Wenn Plotin sagt, er wolle eigene Ansichten auf Platon zurückführen (VI 2 [43] 1, 3–5 Schwyzer ἀκόλουθον ἂν εἶη εἰπεῖν, τί ποτε ἡμῖν περὶ τούτων φαίνεται τὰ δοκοῦντα ἡμῖν πειρωμένοις εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν), erinnert dies an den Vorwurf Senecas gegen das Verhalten der Epikureer (*Ep.* 33, 4 *non sumus sub rege, sibi quisque se vindicat, apud istos quidquid Hermarchus dixit, quidquid Metrodorus, ad unum refertur*). Dazu vgl. D. Clay, *Individual and community*, in: *Συζήτησις* (oben Anm. 20) vol. I, 255–279.

129 Vgl. col. IV Angeli.

130 Siehe oben Anm. 11.

131 Vgl. zur Veränderung der Wortbedeutung R. Merkelbach, *Der griechische Wortschatz und die Christen*, in: *ZPE* 18 (1975) 101–148 (Kommentar von Herbert C. Youtie 149–154), zur Orthodoxie 140f.; Angeli, *Filodemo, Agli amici* 83ff. und 98ff. Dass die meisten 'Eklektiker' subjektiv von der Orthodoxie ihrer Position überzeugt waren, ist zu Recht betont worden von C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell' ambito del medioplatonismo*, *Annali Scuola Norm. Sup. Pisa* 33 (1964) 18–56; jetzt in: *Apuleio e il platonismo* (Florenz 1979) und von P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, Vol. 2: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* (Berlin/New York 1984) XXI–XXVII, 432ff.

132 Zintzen (oben Anm. 2) 26.

eigenen Gedankenwelt in Kauf nimmt. Dazu passt auch Philodems Bemühen, seiner Philosophie eine historische Dimension zu geben und historische exempla zu verwenden¹³³. Sich dabei auch fremden Gedankengutes zu bedienen, hat Epikur selbst an zentraler Stelle ausdrücklich gutgeheissen, solange das Eingefügte zum schon Vorhandenen passt. Für letzteres mag Philodems *ira*-Konzept als Beispiel dienen, für ersteres generell seine Reduzierung Epikurs auf die Ethik. Schliesslich ist es dieser *dimidiatus Epicurus*, der später auf das Wohlwollen des Augustinus gestossen ist. Und wenn auch bei Dante der Leugner der Providenz im sechsten Kreis der Hölle schmort, so lässt er ihn doch im *Convivio* gemeinsam mit der Stoa und dem Peripatos, im Gewande einer der drei Marien am Grabe, die durch den weissgewandeten Engel verkörperte, menschliche Weisheit finden¹³⁴.

Eine wichtige Station auf dem Weg zu dieser durchaus positiven Wertung ist im Zusammentreffen der griechischen Lehre mit römischen Vorstellungen und der dadurch gegebenen Beeinflussung zu sehen.

Bei diesem Prozess, so scheint mir, sollten neben den grossen literarischen Vorbildern wie etwa Kallimachos¹³⁵ vielleicht mehr als bisher auch die Griechen berücksichtigt werden, die in Italien lebten und wirkten – etwa Dichter des ‘Kranzes des Philipp’¹³⁶ – und denen bei der Vermittlung griechischer Kultur eine zentrale Aufgabe zukam. Sie können einen Beitrag zur Rekonstruktion des Horizontes liefern, vor dem die lateinischen Autoren ihre Werke verfassten. Dabei wäre allerdings nicht nur zu fragen, ob und wie die Römer sich ihnen eventuell angepasst haben, sondern auch, ob sie nicht eher selbst römischen Vorstellungen in einer Weise entgegengekommen sind, die eine Vermittlung erleichtern sollte. Dass letzteres innerhalb der stoischen Philosophie bei Panaitios zu beobachten ist, hat man oft hervorgehoben. Dass man auch aus Philodem über diesen Prozess einiges lernen kann, sollte hier zumindest zur Diskussion gestellt werden.

133 Cicero z.B. beklagt die Vernachlässigung der Geschichte durch die Epikureer (*Fin.* 2, 21 67; auch bei Plutarch, *Non posse* 1097C). Ein Blick in Philodems Werke (etwa die Rhetorik) kann eines Besseren belehren; vgl. M. Gigante, *La bibliothèque* 54f.

134 Dante, *Inferno* 10, 13ff.; *Convivio* IV 22.

135 Vgl. z.B. W. Wimmel, *Kallimachos in Rom* (Wiesbaden 1960).

136 Bei ihnen (z.B. auch hier bei Philodem) finden sich Umwertungen, die auf einen Versuch schliessen lassen, sich römischen Vorstellungen anzunähern, vgl. dazu O. Murray, *Symposium and genre in the poetry of Horace*, in: *JRS* 75 (1985) 39–50.