

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

Artikel: Lukrez und Ennius
Autor: Gigon, Olof
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660857>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.05.2025

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

V

OLOF GIGON

LUKREZ UND ENNIUS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dazu wird Ennius zitiert, der beide letztgenannten Möglichkeiten annimmt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DISCUSSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

M. Gigon : Ich habe dem Gesagten nichts beizufügen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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