

Lucans philosophische Weltanschauung.

M. Annäus Lucanus, ein Neffe des stoischen Philosophen Seneca, wurde im Jahre 39 n. Chr. zu Corduba in Spanien geboren und kam in seiner frühesten Jugend nach Rom. Er war ein Schüler des Stoikers Cornutus, wurde von Nero unter die Freunde aufgenommen und mit der Quästur geschmückt. Allein er verlor bald die Gunst des Kaisers, welcher auf die poetischen Erfolge Lucans eifersüchtig war, und im Jahre 65 n. Chr. wurde er als Theilnehmer an der Verschwörung des Piso zum Tode verurtheilt. Von seinen Werken ist nur das unvollendete Epos Pharsalia in zehn Büchern noch vorhanden, welches den Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompeius bis zum Krieg in Alexandria behandelt. Lucan erscheint in diesem Gedicht als entschiedener Parteigänger des Pompeius, den er als einen Vorkämpfer für Recht und Freiheit ansah, die Sache des Cäsar hingegen wird ein Verbrechen genannt. Die philosophische Weltanschauung, die im Folgenden näher besprochen wird, ist die des Stoikers. Bei der Untersuchung über dieselbe halte ich mich an die von den Stoikern angenommene Eintheilung der Philosophie und spreche daher zuerst über die Physik Lucans und dann über die Ethik.

I.

Lucan sagt,¹⁾ dass Cato mit seinen Soldaten zu der Oase gekommen, in welcher das berühmte Orakel des Juppiter Hammon war, und von Labienus aufgefordert worden sei, dies Orakel zu befragen. Cato, ein von den Stoikern gepriesenes Muster des Weisen, lehnte es ab die Gottheit zu befragen; *sortilegis egeant dubii, semperque futuris casibus ancipites*, meint er. Weshalb er auf das Ansinnen des Labienus nicht eingehe, begründet er außerdem mit den Worten:²⁾ *Estque dei sedes, ubi terra et pontus et aer et coelum et virtus. Superos quid quaerimus ultra? Juppiter est, quodcumque vides, quodcumque moveris.* Durch diese Worte,

¹⁾ Phars. IX. 550 ff. ²⁾ Phars. IX. 578—580.

mit denen die auf gleicher Ansicht beruhende Äußerung des Seneca¹⁾ und die Worte des Vergil Aen. VI. 724 ff. Georg. IV. 219 ff. verglichen werden können, wird die Welt als Erscheinungsweise der Gottheit erklärt, Gott und die Welt sind ihrem Wesen nach nicht verschieden, es wird der Pantheismus im Sinne der Stoiker gelehrt.

Die Stoiker unterschieden zwei Principien, das wirkende und das leidende oder die Kraft und den Stoff. Die Kraft ist jedoch nicht etwas Immaterielles, sondern der feinste Stoff, welcher sich in jedem größern findet; somit lehrten die Stoiker zugleich auch Materialismus. Beide Principien lassen sich nicht voneinander trennen; der Stoff ist eigenschaftslos, der Bewegung unfähig und kann nicht irgendeine Gestalt annehmen; durch die in ihm wohnende Kraft aber wird er bewegt und gestaltet und nimmt bestimmte Eigenschaften an. Diese Kraft fassten die Stoiker, da sie nur dem Körperlichen ein wahrhaftes Sein zuschrieben, als körperlich und erblickten sie in dem Hauch (*πνεῦμα*), dem Äther und dem Feuer.²⁾ Neben dieser materiellen Seite hat die Kraft oder wirkende Ursache aber auch eine geistige, sie ist zugleich die Gottheit. Da nämlich schließlich alles Seiende auf die wirkende Kraft als das den Stoff bewegende und gestaltende Princip zurückgeführt werden muss, so muss derselben Selbstbewusstsein, Vernunft und überhaupt jede Vollkommenheit beigelegt werden. Denn wie könnte sie sonst Urheberin selbstbewusster und vernünftiger Wesen sein, die doch in der Welt sind, und wie könnte sonst die Welt so schön und zweckmäßig eingerichtet sein? Daher wird von den Stoikern gesagt, „Gott sei die feurige Vernunft der Welt, der Geist im Stoffe, der vernünftige Hauch, der alles durchdringe und je nach dem Stoff, dem er inwohnt, verschiedene Namen annehme, das künstlerisch bildende Feuer, welches, alle Keimformen in sich schließend, nach einem unabänderlichen Gesetze die Welt und die Dinge darin hervorbringe.“³⁾ Wenn nun aber die Gottheit oder wirkende Ursache neben der geistigen auch eine materielle Seite hat, worin unterscheidet sie sich dann als materielles Wesen von dem andern von den Stoikern angenommenen Princip, dem Stoff oder der Urmaterie? Zwischen beiden Principien, zwischen der Gottheit und der Materie besteht „kein realer Unterschied“,⁴⁾ beide Principien reducieren sich schließlich auf eines, welches als Gottheit bezeichnet wird, insofern es wirkend ist, und Stoff heißt, insofern es als qualitätslose Materie aufgefasst wird.⁵⁾ Der Dualismus zwischen Materie und wirkender

¹⁾ natur. quaest. II. 45, 2: Vis illum (Jovem) vocare mundum? non falleris: ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua.

²⁾ Dies Feuer ist als bildendes vom gewöhnlichen verschieden. Die angeführten Benennungen der wirkenden Kraft unterscheiden sich nur ganz unbedeutend. cf. Eduard Zeller, die Philosophie der Griechen. III. Theil, I. Abth. 3. Aufl. Leipzig 1880. pag. 142.

³⁾ Zeller l. c. pag. 141. ⁴⁾ Zeller l. c. pag. 145. ⁵⁾ c. f. Zeller l. c. pag. 145.

Ursache ist also aufgehoben. Daraus ergab sich für die Stoiker als Folge, dass sie auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und der Welt annahmen, da nach ihrer Lehre alle Dinge nichts anderes sind als notwendige Entwicklungen des Urfeuers. Es gibt daher nichts, was nicht entweder unmittelbar oder als Entwicklung mittelbar göttlich ist.¹⁾ In diesem Sinne sagt Seneca:²⁾ *Quid est deus? mens universi. Quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum.* In gleicher Weise wird nun auch durch die theilweise ganz ähnlich klingenden Worte Lucans, die früher angeführt worden sind, der Unterschied zwischen Gott und der Welt in Abrede gestellt, die Welt als eine Entwicklung der Gottheit ist wesensgleich mit derselben.

Die Ewigkeit wurde der Welt von den Stoikern sowohl rücksichtlich ihres Bestehens in der Vergangenheit als auch in Bezug auf ihre Dauer in der Zukunft abgesprochen. Dass die Welt nicht von Ewigkeit her bestand, folgte für die Stoiker aus ihrer Ansicht über das Urfeuer; es ergab sich aber aus dieser Meinung auch die weitere Folge, dass die Welt mit Nothwendigkeit entstanden sei, da dem Urfeuer das Wirken seinem Wesen nach zukommt.³⁾ Die einzelnen Entwicklungsphasen bei der Weltbildung, wie sie von den Stoikern angenommen wurden, sind nun bei Lucan allerdings nirgends beschrieben; die wenigen Anklänge daran aber, die sich bei ihm finden, müssen wir mit Rücksicht auf andere klar ausgesprochene Ansichten in stoischem Sinne deuten. Der Dichter spricht von dem chaotischen Zustande,⁴⁾ der einst herrschte, und von der Nacht,⁵⁾ die einst war. Solche Äußerungen sind an sich unbestimmt, ein Epikureer könnte sich derselben so gut bedienen wie ein Stoiker. Eine bestimmtere Anspielung auf die Art der Weltentstehung enthalten folgende Verse:⁶⁾ *Sive parens rerum quum primum informia regna materiemque rudem flamma cedente recepit finxit in aeternum causas.* Indem an dieser Stelle vom Aufhören des Feuers bei der Weltentstehung gesprochen wird, wird die erste Phase der Weltbildung angedeutet, die darin besteht, dass das Urfeuer sich in Luft verwandelt, so jedoch wird sie angedeutet, dass dem Dichter mit den Ausdrücken *informia regna* und *materia rudis* die erste Übergangsform in Luft nicht allein vor Augen schwebte, sondern auch die Weiterbildung zum chaotischen Gewoge der Materie.⁷⁾

Bestimmter tritt die Ansicht Lucans über den Untergang der Welt zu Tage. Wie nach stoischer Anschauung die Welt in gewissen Über-

¹⁾ cf. Zeller l. c. pag. 148. ²⁾ nat. quaest. I. prol. 12. ³⁾ cf. Zeller l. c. pag. 149.

⁴⁾ Phars. I. 74. ⁵⁾ Phars. V. 635—636. ⁶⁾ Phars. II. 7—9. ⁷⁾ Rücksichtlich der Beweiskraft der eben besprochenen Stelle bemerke ich, dass der stoischen Anschauungsweise die epikureische entgegengestellt wird, ohne dass zwischen der einen oder der andern eine Entscheidung getroffen wird. Näheres später bei der Lehre über die Vorsehung.

gangsformen sich aus dem Urfeuer vermöge der in demselben wohnenden Kraft entwickelte, so nimmt dies Feuer alles Wirkliche wieder in sich zurück, und nach dem nach einer langen Reihe von Jahren eingetretenen Weltbrand existiert wieder der Äther oder die Gottheit rein für sich wie vor der Weltbildung. Lucan sagt¹⁾ nun, dass Cäsar, da er bei Pharsalus das Schlachtfeld behauptete, den zahlreichen Todten die letzte Ehre hätte erweisen sollen. Allein er missgönnte dieselbe den Gefallenen, als Sieger wollte er sich auch an den Todten noch rächen. Wegen dieses Vorgehens wird Cäsar folgendermaßen angesprochen:²⁾ Nil agis hac ira: tabesne cadavera solvat, an rogos, haud refert: placido natura receptat cuncta sinu, finemque sui sibi corpora debent. Hos, Caesar, populos si nunc non usserit ignis, uret cum terris, uret cum gurgite ponti. Communis mundo superest rogos, ossibus astra mixturus. Ein allgemeiner Brand also, bei welchem die Welt ein einziger großer Feuerball sein wird,³⁾ wird allen Dingen ein Ende machen und sie in den Äther verwandeln. An einer andern Stelle⁴⁾ gibt Lucan einige weitere Erscheinungen an, die beim Untergang der Welt stattfinden. Zwischen den einzelnen Körpern des Kosmos und zwischen den einzelnen Theilen eines jeden dieser Körper besteht ein natürlicher Zusammenhang; derselbe wird sich auflösen, und infolge dessen wird sowohl im Verhältnis der einzelnen Weltkörper zueinander als auch der Theile des einzelnen Körpers Zwietracht, Unordnung und Störung eintreten. Die Gestirne werden ihre Bahnen verlassen und aufeinander stoßen, manche dieser feurigen Körper werden in das Meer stürzen, der Mond wird seine Stelle verlassen, und auf unserer Erde wird das Meer und das Festland sich gegeneinander erheben. Von dem Lose der Auflösung ist nichts ausgenommen, auch die Götter und die Seelen der Menschen werden von demselben betroffen. Die Götter sind mit Ausnahme des Zeus nicht ewig, sondern sind wie die Menschen geworden, unterscheiden sich aber dadurch, dass sie vollkommene Wesen sind, „von reinerem ätherischen Stoffe, ohne grobe Körperlichkeit, von Hause aus fehlerlos und weise.“⁵⁾ Sie sterben daher nicht wie die Menschen nach einigen Jahren, allein dem Schicksal von allem Gewordenen beim Weltuntergang können sie nicht entrinnen. Dass die Götter vergängliche Wesen in dem angegebenen Sinn seien, spricht Lucan aus, indem er von Pluto sagt:⁶⁾ Et rector terrae, quem longa in saecula torquet mors dilata deum.⁷⁾ Um so weniger kann die Seele des Men-

1) Phars. VII. 797 ff. 2) Phars. VII. 809—815. 3) cf. Sen. ad Marciam de consol. XXVI. 6: Et cum tempus advenerit, quo se mundus renovaturus exstinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igne quicquid nunc ex disposito luget ardebit. 4) Phars. I. 72—80. 5) Schoemann in der Einleitung zu Cicer. de natura deorum. 4. Aufl. Berlin 1876. pag. 11. 6) Phars. VI. 697—698. 7) C. Fr. Weber bemerkt in seiner Ausgabe Lips. 1821—1831 zur

schen den Weltuntergang überleben, sie wird sich in denselben Äther wie die Götter auflösen, und Lucan sagt¹⁾ daher mit Bezug auf den Übergang von allem in den nämlichen Stoff: *Rupisse videntur concordēs elementa moras, rursuque redire nox manes mixtura deis.*

Alles, was in der Welt geschieht, tritt mit Nothwendigkeit ein, die lange Reihe der Ereignisse von der Entstehung der Welt bis zur Auflösung derselben hängt zusammen wie die Glieder einer Kette, jedes folgende Ereignis ist die nothwendige Folge des frühern, die Wirkungen können nur so sein, wie sie von den Ursachen bedingt sind. Durch Zufall geschieht nichts. Nichts kann daher anders werden, als es wird, auch die Handlungen des Menschen unterliegen dem Gesetz der Nothwendigkeit, eine freie Selbstbestimmung wird von den Stoikern geleugnet.²⁾ Die in allem herrschende Nothwendigkeit ist das *Fatum*. Seneca definiert dasselbe so:³⁾ *Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* An einer andern Stelle sagt er:⁴⁾ *Qualem dicimus esse seriem causarum, ex quibus nectitur fatum, talem esse cupiditatum: altera ex fine alterius nascitur.*

Den Glauben an das unabänderliche Schicksalsgesetz finden wir bei Lucan bestimmt genug ausgesprochen. Der Dichter lässt die thessalische Zauberin Erichtho erklären,⁵⁾ dass die vom Schicksal bestimmten Ereignisse unabwendbar seien und mit Nothwendigkeit eintreten, dass die Zauberei dann ohnmächtig sei, *simul a prima descendit origine mundi causarum series, atque omnia fata laborant, si quidquam mutare velis.* Als der besiegte Pompeius in Ägypten ans Land steigen wollte, wurde er ermordet; sein Tod war vom Verhängnis bestimmt, und so gieng er fast blindlings dem Schicksal entgegen. Lucan sagt darüber:⁶⁾ *Quod nisi factorum leges intentaque iussu ordinis aeterni miserae vicinia mortis damnatum leto traherent ad litora Magnum, non ulli comitum sceleris praesagia deerant.* Als Marius im Kriege gegen Sulla nach Afrika floh, kam er in solche Lagen, dass der Tod fast gewiss war.⁷⁾ Allein vom Schicksal war für Rom noch größeres Unheil bestimmt,⁸⁾ und so entgieng dies Werkzeug⁹⁾ des Verhängnisses allen Gefahren. Dem Glauben an das

Stelle: *Stoicum hic agit Noster ut semper. Ex eorum sententia in conflagratione mundi omnia pereunt, etiam ipsi qui nunc dii. Optat igitur Pluto . . ., ut conflagratio citius fiat.* ¹⁾ Phars. V. 634—636. ²⁾ Nichtsdestoweniger ist der Mensch für seine Handlungsweise verantwortlich. „Die Stoiker lehren, so lange sie Physiker sind, auch für die menschlichen Handlungen die absolute Nothwendigkeit, in der Ethik sprechen sie, getrieben durch das religiöse und sittliche Bewusstsein, von Freiheit.“ Fr. Überwegs Grundriss der Gesch. der Phil. Erster Th. 5. Aufl. von Heinze. Berlin 1876. pag. 238. ³⁾ nat. quaest. II. 36. ⁴⁾ epist. mor. XIX. 5. ⁵⁾ Phars. VI. 611—614. ⁶⁾ Phars. VIII. 568—571. ⁷⁾ Phars. II. 71 ff. ⁸⁾ Phars. II. 82—83: *Debet multas hic legibus aevi ante suam mortes.* ⁹⁾ Phars. II. 87—88: *Vir ferus et Romam cupienti perdere fato sufficiens.*

Schicksal liegt auch die Äußerung über Sextus Pompeius zugrunde:¹⁾ Qui stimulantem metu fati praenoscerent cursus . . . consulit. Als eine Ursache des Bürgerkrieges wird *invida fatorum series*²⁾ genannt. Dazu füge ich noch folgende Stellen: *Fato in bella vocante*³⁾; *fatis trahentibus orbem*⁴⁾; *cunctas pudoris rumpunt fata moras: iustos Fortuna laborat esse ducis motus*⁵⁾; *non alios motus tunc fata parabant*⁶⁾; *quodsi tibi fata dedissent maiores in luce moras*.⁷⁾ Auf das *Fatum* beziehen sich auch die Ausdrücke *lex aeterna*,⁸⁾ *mundi lex*,⁹⁾ *leges aevi*,¹⁰⁾ *lex deum*.¹¹⁾

Es fragt sich nun, wie sich Lucan das Verhältnis dachte, in dem das *Fatum* zu den Göttern steht. Da sich der Dichter, wie bereits bemerkt worden ist, zu der Anschauung bekennt, dass den Göttern die Ewigkeit abgesprochen werden müsse, da sie dem Tode unterworfen sind, so ist das Verhängnis eine höhere Macht, die Bestimmung desselben hängt nicht von ihnen ab. Allein die oberste Gottheit, nach der herkömmlichen Weise Juppiter genannt, kann nicht auf gleiche Stufe mit den übrigen Göttern gestellt werden. Denn diese oberste Gottheit ist die wirkende Ursache oder das Urwesen, aus dem sich alles entwickelt hat, in das sich auch einst alles wieder auflösen wird, sie ist dem Wesen nach identisch mit dem *Fatum*; „denn auch die abstracteren Ausdrücke Gesetz, Vorsehung, Verhängnis haben für die Stoiker durchaus reale Bedeutung und bezeichnen ihnen ursprünglich nicht die bloße Form des Weltlaufs und der Welt-einrichtung, sondern das substantielle Wesen der Welt.“¹²⁾ Daraus ergibt sich, dass „seinem physischen Grunde nach das Verhängnis nichts anderes ist als das Urwesen selbst, der alles durchdringende und bewirkende Hauch, das künstlerische Feuer oder die Weltseele; sofern aber die Wirksamkeit dieses Wesens eine durchaus vernunft- und gesetzmäßige ist, so kann es ebenso auch als die Vernunft der Welt, als das allgemeine Gesetz, als die vernünftige Form des Weltlaufes bezeichnet werden. . . . Das Urwesen wird populärer Zeus oder der Wille des Zeus genannt und in diesem Sinne gesagt, dass nichts ohne diesen Willen geschehe.“¹³⁾ Von dem Verhältnis des Juppiter zum *Fatum* sagt Seneca:¹⁴⁾ *Vis illum (Jovem) fatum vocare? non errabis: hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum.* Dass nun Lucan Juppiter und die oberste Gottheit für das nämliche Wesen halte, ergibt sich aus der schon angeführten Stelle:¹⁵⁾ *Juppiter est, quodcumque vides, quodcumque moveris,* und aus den Worten:¹⁶⁾ *Cur hanc tibi, rector Olympi, sollicitis visum mortalibus adderre curam, noscant venturas ut dira per omina clades? Sive parens rerum finxit in*

¹⁾ Phars. VI. 423. ²⁾ Phars. I. 70. ³⁾ Phars. II. 351. ⁴⁾ Phars. VII. 46. ⁵⁾ Phars. I. 263—265. ⁶⁾ Phars. II. 68. ⁷⁾ Phars. I. 114—115. ⁸⁾ Phars. VII. 1. ⁹⁾ Phars. X. 201. ¹⁰⁾ Phars. II. 82. ¹¹⁾ Phars. II. 272. ¹²⁾ Zeller I. c. pag. 143. ¹³⁾ Zeller I. c. pag. 158 u. 159. Zu dem zuletzt angeführten Gedanken cf. Luc. Phars. IX. 574: *Nil agimus nisi sponte dei.* ¹⁴⁾ nat. quaest. II. 45. ¹⁵⁾ Phars. IX. 580. ¹⁶⁾ Phars. II. 4 ff.

aeternum causas, da unter *parens rerum*, der den Weltlauf bestimmt, offenbar der *rector Olympi* oder *Juppiter* gemeint ist. Von *Juppiter* wird auch gesagt,¹⁾ dass er das *Fatum* bestimme. Damit wird aber nicht behauptet, dass sich das *Verhängnis* wesentlich von *Juppiter* unterscheide, sondern ein Unterschied zwischen beiden wird nur in dem Sinne angenommen, in welchem *Seneca* sagt:²⁾ *Hunc eundem (Jovem) et fatum si dixeris, non mentieris: nam, cum fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent.* Man kann sagen, das *Fatum* sei der Weltlauf, dasselbe stelle das eine *Urwesen* auf einer Stufe seiner Entwicklung und Offenbarung dar.³⁾

Mit der Lehre der *Stoiker* vom *Verhängnis* ist auf das engste ihre Lehre von der *Vorsehung* verbunden. *Verhängnis* und *Vorsehung* bezeichnen in letzter Beziehung das gleiche *Urwesen*, welches *Vorsehung* insofern genannt wird, als es alles sehr weise ordnet und für alles sorgt. In diesem Sinne sagt *Seneca*:⁴⁾ *Vis illum (Jovem) providentiam dicere? recte dices: est enim, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet.* Die *Epikureer* leugneten die *Vorsehung*, sie behaupteten, dass sich die *Götter* um die Welt nicht kümmern. Und wie verhält sich nun *Lucan* dem Glauben an die *Vorsehung* gegenüber? Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb von großer Wichtigkeit, weil man im Falle der Leugnung der *Vorsehung* nicht dabei stehen bleiben kann zu sagen, der Dichter habe in einem Punkte eine von der stoischen Schule abweichende Meinung gehabt, sondern es ist dann die ganze Lehre von der Gottheit erschüttert. Unzweifelhaft stoischer Anschauung entspricht es, wenn der Gottheit *cura poli coelique volubilis*⁵⁾ zugeschrieben wird, ebenso wenn *Cäsar* sagt:⁶⁾ *Sunt ista profecto curae castra deis, qui me committere tantis, non nisi mutato voluerunt milite, bellis, und anderswo: 7) Di, quorum curas abduxit ab aethere tellus Romanusque labor, vincat, quicumque necesse non putat in victos saevum destringere ferrum.* Mit letzter Stelle soll offenbar nicht gesagt sein, dass die *Götter* sich nur jetzt um die Erde und die Angelegenheiten der Menschen kümmern, sonst aber nicht, sondern dass bei dem bevorstehenden Kampf bei *Pharsalus* die Sorgen der *Götter* sich an diesem Orte gleichsam concentrieren, woran der Wunsch geknüpft ist, es möge der siegen, welcher Milde walten lässt. In Beziehung auf die Art und Weise, nach der die *Vorsehung* der Gottheit sich wirksam zeigt, sind die Worte *Cäsars* zu beachten, mit denen die des Krieges überdrüssigen Soldaten angesprochen werden:⁸⁾ *Numquam sic cura deorum se premit, ut vestrae morti vestraeque saluti fata vacent. Procerum motus haec cuncta sequuntur. Huma-*

¹⁾ *Phars.* II. 7—11. V. 92—93. ²⁾ *de benef.* IV. 7. ³⁾ cf. *Zeller* I. c. pag. 143. ⁴⁾ *nat. quaest.* II. 45, 2. ⁵⁾ *Phars.* VI. 447. ⁶⁾ *Phars.* V. 351—353. ⁷⁾ *Phars.* VII. 311—313. ⁸⁾ *Phars.* V. 340—343.

num paucis vivit genus. Nicht das Los der einzelnen Soldaten ist in erster Reihe Gegenstand der Sorge der Gottheit, sondern das Schicksal der Führer des Krieges, also das Allgemeine, nicht das Besondere. Das Besondere ist zwar von der Sorge der Götter nicht ausgeschlossen, kommt aber nur als Theil des Ganzen in Betracht, und inwiefern es im Allgemeinen eingeschlossen ist; das Geschick vieler ist an das von wenigen geknüpft, letztere sind zunächst der Gegenstand der Sorge der Götter, für wenige lebt das Menschengeschlecht.¹⁾ Von der Schlacht bei Pharsalus sagt Lucan, dass sie auf der ganzen Erde hätte bemerkt werden können, wenn ein erfahrener Augur die Zeichen gedeutet hätte; daran ist der Ausruf gefügt:²⁾ O summos hominum, quorum Fortuna per orbem signa dedit, quorum fatis coelum omne vacavit! Ein Beweis, dass Lucan die Vorsehung zugegeben habe, ist auch sein Glaube an die Weissagung, da man annehmen muss, dass er dieselbe wie die andern Stoiker auf die Vorsehung zurückgeführt habe.

Es wird nun aber die Vorsehung von Lucan mit den Worten geleugnet:³⁾ Sunt nobis nulla profecto numina: cum caeco rapiantur secula casu, mentimur regnare Jovem, und bald darauf:⁴⁾ Mortalia nulli sunt curata deo. Nicht geradezu geleugnet, aber doch, wie es scheint, in Zweifel gezogen wird sie, wenn gesagt wird:⁵⁾ Sive parens rerum quum primum informia regna materiemque rudem flamma cedente recepit, finxit in aeternum causas, qua cuncta coerces, se quoque lege tenens, et saecula iussa ferentem fatorum immoto divisit limite mundum: sive nihil positum est, sed Fors incerta vagatur fertque refertque vices, et habet mortalia casus: sit subitum, quodcumque paras, sowie mit dem Ausspruch:⁶⁾ Aut hic errat nulla cum lege per aevum mundus, et incerto discurrent sidera motu: aut, si fata movent, Urbi generique paratur humano matura lues. Solche Äußerungen, denen zufolge der Zufall alles beherrscht, wie Epikur sagt, oder doch beherrschen kann, werden als „Ausbrüche der Verzweiflung am Walten einer gerechten Gottheit“ gedeutet.⁷⁾ An den zwei Stellen des siebten Buches ist der Ton, in dem der Dichter spricht, allerdings ein höchst erregter. Die beiden feindlichen Heere stehen sich bei Pharsalus zum Kampfe gerüstet gegenüber, und bevor der Dichter die Schlacht beschreibt, klagt er lange und von Schmerz erfüllt über den Verlust der Freiheit Roms infolge des unglücklichen Ausganges der Schlacht; den Kampf bei Pharsalus fasste nämlich der Dichter als Entscheidungskampf des Geschickes von Rom für alle Zukunft

¹⁾ Den nämlichen Gedanken im Sinne der Stoiker enthalten die Worte Ciceros de nat. deorum III. 35, 86: At enim minora di negligunt... ne in regnis quidem reges omnia minima curant. ²⁾ Phars. VII. 205—206. ³⁾ Phars. VII. 445—447. ⁴⁾ Phars. VII. 454—455. ⁵⁾ Phars. II. 7—14. ⁶⁾ Phars. I. 642—645. ⁷⁾ W. S. Teuffel, Gesch. der röm. Literatur, 3. Aufl. Leipzig 1875. pag. 684.

auf.¹⁾ Der feurige Jüngling mag den Verlust der Freiheit umso schmerzlicher empfunden haben, je unbehaglicher er sich in seiner Lage nach dem Verlust der Gnade des Kaisers Nero fühlte. In seiner erbitterten Stimmung mochte er sich dann zu Äußerungen hinreißen lassen, die mit seinen sonstigen Grundsätzen nicht übereinstimmen, allein ein Aufgeben seiner Lebensanschauung bedeuten sie nicht. An der Stelle des zweiten Buches wird das Walten der Vorsehung nicht kurzweg in Abrede gestellt, sondern es wird der stoischen Anschauungsweise von der Weltregierung der Gottheit die Epikurs von der Herrschaft des Zufalles gegenübergestellt und gesagt, möge die eine oder die andere Ansicht die richtige sein, die Übel sollen in jedem Falle plötzlich kommen, ohne dass sie durch Vorzeichen angekündigt werden. Die Äußerung ist also vom Unwillen über Unglück verkündende Prodigien veranlasst und scheint ein Schwanken der Überzeugung zu enthalten; dass aber der Zweifel bleibend in der Seele des Dichters gewesen sei, kann man nicht behaupten, wohl aber kann gesagt werden, Lucan sei von Stoicismus zu wenig durchdrungen gewesen, als dass er sich immer gleich geblieben wäre. Die Worte im ersten Buche werden dem Seher Figulus in den Mund gelegt und sind deshalb von geringerer Bedeutung, weil der Erfolg die Vorhersagung des Figulus bestätigte und so die Richtigkeit der Annahme des blinden Zufalles ausschließt.

Da die Stoiker der Gottheit eine materielle Natur beilegte, so waren sie infolge dessen auch genöthigt, die Seele des Menschen materiell zu denken. Dieselbe ist ein Theil der Weltseele, der warme Hauch im Menschen, der Wärmestoff, der an das Blut gebunden ist und von den Ausdünstungen desselben seine Nahrung schöpft, ihr Sitz wurde in die Brust verlegt.²⁾ Zu diesen Vorstellungen passt, was Lucan von einem in einer Seeschlacht Getödteten sagt:³⁾ *Nec, sicut vulnere, sanguis emicuit lentus: ruptis cadit undique venis, discursusque animae diversa in membra meantis interceptus aquis...* *At tumidus qua pulmo iacet, qua viscera fervent, haeserunt ibi fata diu.* Im Gegensatz zu den Epikureern nahmen die Stoiker ein Fortbestehen der Seele nach dem Tode an; dasselbe kann sich aber nur bis zum allgemeinen Weltuntergang erstrecken, bei welchem die Seele sich in den reinen Äther auflösen wird. Ob aber alle Seelen solange leben oder nur die der Weisen, darüber waren die Stoiker nicht einig,⁴⁾ ja es wurde das Leben der Seele nach dem Tode auch ganz in Abrede gestellt. Was Lucan betrifft, so ist sicher, dass er das Fortleben nach dem Tode wenigstens für die Seelen der Weisen annahm; denn von dem Geist des ermordeten Pompeius sagt er,⁵⁾

¹⁾ Phars. VII, 131—133. ²⁾ c. f. Zeller l. c. pag. 195—197. ³⁾ Phars. III. 638 ff.
⁴⁾ cf. Zeller l. c. pag. 202. ⁵⁾ Phars. IX. 3 ff.

dass derselbe in die Gegend des untersten Äthers unter dem Monde emporgestiegen sei, wo die *semidei manes* wohnen, welche von der feurigen Tugend geläutert worden sind, wohin aber nicht gelangen auro positi nec ture sepulti. Dass die Seelen der Weisen, bevor sie zum Äther aufsteigen können, sich einer Läuterung unterziehen müssen, wie Seneca¹⁾ annimmt, scheint Lucan nicht gemeint zu haben; die Seele des Pompeius wenigstens, die sich unmittelbar zum Äther emporschwang, traf dies Los nicht. Was Lucan von den Seelen der Unweisen gedacht habe, lässt sich nicht so bestimmt sagen. Er lässt wohl Erichtho erklären,²⁾ dass keine thessalische Zauberin das Elysium verdiene, es spricht ein von der Erichtho aus der Unterwelt zurückgerufener Geist von Seelen, die im Elysium sind, und von solchen, die sich im Tartarus befinden;³⁾ allein dies sind Äußerungen, welche mehr den herkömmlichen mythologischen Berichten als einer streng philosophischen Anschauung entsprechen. Da übrigens nach Zeller⁴⁾ auch Seneca⁵⁾ andeutet, dass die Seelen der Bösen in der Unterwelt eine Zeitlang bestraft werden, so ist es nicht ausgeschlossen, dass diesen Äußerungen Lucans die nämliche Anschauung zugrunde liege, die aber nicht zur festen Überzeugung geworden ist, da die Existenz der Unterwelt angezweifelt wird.⁶⁾

Eine Ungewissheit über das Los der Seele nach dem Tod spricht Pompeius, als er durch ein Traumbild erschreckt worden war, mit den Worten aus:⁷⁾ *Quid vani terremur imagine visus? Aut nihil est sensus animis a morte relictum, aut mors ipsa nihil.* Damit kann verglichen werden, was Cordus, der den Körper des Pompeius verbrannte, sagt, indem er die Wegnahme des Feuers von einer Leiche, die eben verbrannt wurde, entschuldigt:⁸⁾ *Si quid sensus post fata relictum est, cedis et ipsa rogo, paterisque haec damna sepulcri.* Was die erste Stelle anlangt, so kann auf dieselbe angewendet werden, was Zeller⁹⁾ von Senecas zweifelhaften Äußerungen über das Schicksal der Seele nach dem Tod sagt; Seneca spreche nämlich an solchen Stellen *κατ' ἄνθρωπον*, möge die Seele nach dem Tod fortbestehen oder nicht, in keinem Falle sei der Tod zu fürchten. Das Schwanken der Ansicht, das in den Worten des Cordus liegt, kann man bei der nicht durchgängigen Einheit der Stoiker in dieser Frage erklärlich finden. An der Stelle im ersten Buch,¹⁰⁾ an welcher Lucan die Lehre der Druiden vom Leben nach dem Tod einen Irrthum nennt, spricht sich der Dichter nicht gegen den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode überhaupt aus, sondern nur gegen den Glauben an

¹⁾ ad Marciam de consol. XXV. 1. ²⁾ Phars. VI. 698—699. ³⁾ Phars. VI. 782—783, 798—799. cf. III. 12—14. ⁴⁾ l. c. pag. 202. ⁵⁾ epist. mor. 117. 5: *Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium.* ⁶⁾ Phars. IX. 101—102. ⁷⁾ Phars. III. 38—40. ⁸⁾ Phars. VIII. 749—750. ⁹⁾ l. c. pag. 202. ¹⁰⁾ Phars. I. 454 ff.

an ein kommendes Leben in der Weise, wie es von den Druiden aufgefasst wurde.¹⁾

Die zahllosen Körper des Weltgebäudes haben sich aus dem nämlichen Äther entwickelt, werden von der nämlichen Vorsehung beherrscht und bilden ein einheitliches Ganzes. In der Mitte²⁾ des Universum ist die vom Wasser und der Luftschicht umgebene Erde, welche Kugelgestalt hat. Mit Beziehung auf letztere Vorstellung lässt daher Lucan die von langen Märschen in unbekanntem Gegenden in Afrika erschöpften Soldaten klagen:³⁾ *Nunc forsitan ipsa est sub pedibus iam Roma meis.* In der Gegend des Mondes, wo die Wohnung der Seligen ist, nimmt der Äther seinen Anfang,⁴⁾ der sich mit den in ihm befindlichen Planeten und Fixsternen um die Erde dreht, worauf die Ausdrücke *coelum volubile*⁵⁾ und *prospectus circumlabentis Olympi*⁶⁾ hindeuten. Die Gestirne sind feurig⁷⁾ und erhalten ihre Nahrung nach stoischer Anschauung von den Ausdünstungen des Wassers und der Erde.⁸⁾ Demgemäß sagt Achoreus bei Lucan:⁹⁾ *Nec non Oceano pasci Phoebumque polumque credimus.* Die gleiche Ansicht liegt in den Worten:¹⁰⁾ *Sed rapidus Titan ponto sua lumina pascens,* und in der Bemerkung:¹¹⁾ *Titan . . . adtraxit nubes, non pabula flammis, sed ne Thessalico purus luceret in orbe;* sonst bilden die Ausdünstungen der Erde die Nahrung der Sonne, nur diesmal nicht vor der unheilvollen Schlacht bei Pharsalus.

Die Ansichten Lucans über kosmische Erscheinungen haben auf seine philosophische Weltanschauung weniger Bezug, daher erwähne ich nur Folgendes. Die Ursache der Mondfinsternis ist der Erdschatten,¹²⁾ der Blitz entsteht durch heftigen Zusammenstoß der vom Winde getriebenen Wolken.¹³⁾ Für Ebbe und Flut werden drei Erklärungsversuche angeführt,¹⁴⁾ entweder werden die Wogen des Meeres durch Winde in Bewegung gesetzt, oder der Mond ist die Ursache der Erscheinung, oder es hebt die Sonne das Wasser empor, um aus demselben Nahrung zu

¹⁾ Wie die Druiden das kommende Leben sich dachten, siehe L. Schneider, die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker. Regensburg 1870. pag. 444. ²⁾ cf. Burmann zu Phars. VI. 482. ³⁾ Phars. IX. 877—878. Vergleiche damit die Bezeichnung der Mitternacht unserer Gegenden Phars. VI. 571—572: *Titan medium quo tempore ducit sub nostra tellure diem.* ⁴⁾ Phars IX. 3 ff. ⁵⁾ Phars VI. 447. ⁶⁾ Phars. VI. 484. ⁷⁾ Phars. I. 75. ⁸⁾ cf. Zeller l. c. pag. 189. Seneca sagt diesbezüglich *nat. quaest. VI. 16, 2: Totum hoc coelum, quod igneus aether, mundi summa pars, claudit, omnes hae stellae, quarum definiri non potest numerus, omnis hic coelestium coetus et, ut alia praeteream, hic tam prope a nobis agens cursum sol, omni terrarum ambitu non semel maior, alimentum ex terreno trahunt et inter se partiuntur nec ullo alio scilicet quam halitu terrarum sustinentur* ⁹⁾ Phars. X. 258—259. ¹⁰⁾ Phars. IX. 313. ¹¹⁾ Phars. VII. 5—6. ¹²⁾ Phars. I. 539. VI. 503. ¹³⁾ Phars. I. 151. cf. *Sen. nat. quaest. I. 1, 5: Quemadmodum nubes mediocriter conlissae fulgurationes efficiunt, maiore impetu impulsae fulmina emittunt.* ¹⁴⁾ Phars. I. 412—416.

ziehen. Lucan entscheidet sich für keine der drei Erklärungsweisen, von denen die letzte in unverkennbarem Zusammenhang mit der Meinung der Stoiker steht, dass die Gestirne sich von den Ausdünstungen der Erde nähren, er überlässt die Forschung darüber andern, ihm möge die Ursache immerhin verborgen bleiben. Indessen scheint Lucan doch den Mond für die Ursache der Erscheinung gehalten zu haben, da er sagt: ¹⁾ Luna suis vicibus Tethyn terrenaque miscet, wonach auch bei der Behauptung: ²⁾ Impulsam sidere Tethyn repulit Haemonidum carmen, unter dem Gestirn, welches die Ursache der Meeresanschwellung ist, der Mond zu verstehen ist. Die Erdbeben entstehen dadurch, dass die in den hohlen Räumen der Erde eingeschlossene Luft zu entweichen sucht. ³⁾ Die Nilüberschwemmungen suchten die Alten auf verschiedene Weise zu erklären. Lucan führt mehrere Ansichten an und weist dann ihre Unhaltbarkeit nach, ⁴⁾ eine Erörterung, welche sehr an die Besprechung des gleichen Punktes durch Seneca ⁵⁾ erinnert; als wahren Grund nimmt er an, ⁶⁾ dass zeitweilig neue Quellen aus dem Innern der Erde hervorbrechen.

Bezeichnend für die Ansichten Lucans ist auch sein Glaube an die Weissagung. Die Stoiker fanden den Weissagungsglauben im Volke vor und nahmen ihn in ihr System auf, indem sie glaubten, die Liebe der Gottheit zu den Menschen fordere nothwendig, dass die Gottheit durch die so nützliche Verkündigung der Zukunft für die Menschheit Sorge. ⁷⁾ Da aber die gewöhnliche Vorstellung, dass die Götter auf wunderbare Weise manchen Menschen den Schleier vor den Geheimnissen der Zukunft wegnehmen und ihnen die kommenden Dinge anzeigen, in das stoische System nicht passte, so wurde die Weissagung natürlich erklärt.

Es wurden zwei Arten der Weissagung unterschieden, die natürliche und die künstliche; zur ersten gehören Träume, göttliche Begeisterung und Orakel, zur zweiten die Beobachtung der Zeichen, wie Vogelschau, Beschauung der Eingeweide der Opferthiere, Auslegung der Blitze und Sterndeuterei. Bei der natürlichen Weissagung erkennt die Seele, da sie nach stoischer Lehre göttlicher Natur, ein Theil des göttlichen Geistes ist, „losgebunden durch höhere Begeisterung oder Schlaf von den Banden der Sinnlichkeit die Zukunft“ ⁸⁾ und „durchschaut des ewigen Schicksalsgesetzes Verknüpfung von Ursache und Wirkung für einen einzelnen Fall, erblickt in der Ursache wie im Keime auch schon die aus derselben

¹⁾ Phars. X. 204. ²⁾ Phars. VI. 479—480. ³⁾ Phars. III. 459—460. cf. Sen. nat. quaest. VI. 16, 4: Non est ergo dubium, quin multum spiritus lateat intus et caeca sub terra spatia aer latus obtineat. Quod si verum est, necesse est id saepe moveatur, quod re mobilissima plenum est. ⁴⁾ Phars. X. 219 ff. ⁵⁾ nat. quaest. IV. 2, 16 ff. ⁶⁾ Phars. X. 262—267. ⁷⁾ cf. Zeller l. c. pag. 338. ⁸⁾ C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860. pag. 19.

hervorgehende Folge.“¹⁾ Auch bei der künstlichen Weissagung ist directes Eingreifen seitens der Gottheit durchaus ausgeschlossen. Denn gemäß dem die Natur beherrschenden Schicksalsgesetz müssen allen Dingen bestimmte Anzeichen vorausgehen,²⁾ und daher „sieht man, wenn auch nicht die Ursachen selbst, so doch die Anzeichen derselben, und durch lange und genaue Beobachtung lässt sich da sehr häufig ein richtiger Schluss auf andere Fälle machen. Zwar gehen allen Dingen stets ganz bestimmte Zeichen voraus, so dass jedes Ereignis vorher erkannt werden müsste aus seinen vorhergegangenen natürlichen Symptomen; aber nicht alle Zeichen sind uns bekannt, und aus der Unkenntnis der Vorzeichen entstehen die falschen Weissagungen.“³⁾

Für die Weissagung spricht sich Lucan öfters aus. Gegenüber der verwerflichen Erforschung der Zukunft durch Zauberei wird es als recht erklärt, wenn man ein Orakel befrage, wenn man die künftigen Ereignisse durch Beobachtung der Opferthiere und der Vögel erforsche, oder wenn von Sterndeutern Aufschluss verlangt werde.⁴⁾ Von dem delphischen Orakel spricht Lucan mit Bewunderung und Wärme, er nennt es ein großes Geschenk der Götter und beklagt das lange Schweigen desselben.⁵⁾ Auch durch Träume wird die Zukunft geoffenbart. Als Pompeius auf der Flucht vor Cäsar von Italien nach der Ostküste des adriatischen Meeres fuhr, sah er im Traum seine frühere Gemahlin Julia, die ihm das kommende Unheil bestimmt ankündete.⁶⁾ Dass zwischen den Sternen und dem Lose der Menschen ein Zusammenhang bestehe, dass somit aus den Sternen geweissagt werden könne, besagen die Worte der Zauberin Erichtho:⁷⁾ *Conceditur arti, unam cum radiis presserunt sidera mortem, inseruisse moras: et quamvis fecerit omnis stella senem, medios herbis abrumpinus annos.* Je größer die Tragweite kommender Ereignisse ist, desto bestimmter und unzweideutiger sind auch die Anzeichen derselben. Daher berichtet Lucan, aber freilich nicht ohne sehr große Übertreibung, dass beim Ausbruch des Bürgerkrieges und vor der Schlacht bei Pharsalus eine Menge von Vorzeichen eingetreten sei; es wird sogar behauptet, dass die Schlacht bei Pharsalus auf der ganzen Welt hätte bemerkt werden können, wenn ein erfahrener Augur die Zeichen erklärt hätte.⁸⁾

Hat aber Lucan auch die stoische Auffassung von der Weissagung, oder huldigt er der gewöhnlichen Ansicht von einem mit ihr verbundenen Wunder? Weil in Betreff des delphischen Orakels die stoische Anschauung deutlich genug zu erkennen ist, so muss gesagt werden, dass der Dichter dieselbe überhaupt festgehalten habe, da man in keiner Weise annehmen kann, dass Lucan eine Art der Weissagung nach Art der Stoiker

¹⁾ Wachsmuth I. c. pag. 23. ²⁾ cf. Wachsmuth I. c. pag. 21. ³⁾ Wachsmuth I. c. pag. 21. ⁴⁾ Phars. VI. 425—430. ⁵⁾ Phars. V. 111—114. ⁶⁾ Phars. III. 9. ff. ⁷⁾ Phars. VI. 607—610. ⁸⁾ Phars. I. 522 ff. VII. 151 ff. 202—204.

erklärt habe, eine andere aber nicht. Wenn bezüglich des Orakels in Delphi der Dichter die Frage aufwirft, welches göttliche Wesen es sei, das, kundig der Zukunft, mächtig und groß, sich würdige, in dunkler Höhle zu wohnen, das bereit sei, sich den Sterblichen zu offenbaren und die Berührung mit Menschen zu ertragen, das sich huldvoll gegen Gerechte zeige und oft schon Übel abgewendet habe, bei dem alle Rath suchen können, wenn das Orakel ein großes Geschenk der Götter genannt wird,¹⁾ so wird damit die liebevolle Herablassung der Gottheit zu den Menschen und die Sorge für die dieselben bestimmt genug ausgesprochen und somit die Weissagung auf den gleichen Grund zurückgeführt, der bei Cicero²⁾ geltend gemacht wird. Wenn in Delphi ein Orakel ertheilt wurde, setzte sich die Pythia auf einen Dreifuß, der über einer Erdspalte angebracht war; aus derselben stiegen Dämpfe empor, durch die die Priesterin in Begeisterung versetzt wurde.³⁾ Eine natürliche Erklärung dieser Ekstase bot Lucan der stoische Gottesbegriff. Er sagt,⁴⁾ dass hier vielleicht *pars magna Jovis* hervorströme, wodurch die Priesterin in ekstatischen Zustand gerathe; es ist also jener göttliche Hauch, aus dem sich alles entwickelt hat, die alles durchdringende Weltvernunft oder das Urprincip, welches aus der Spalte hervordringt, und indem es auf den gleichartigen Seelenstoff der Priesterin wirkt, geräth dieselbe in Begeisterung und durchschaut die Zukunft. Demnach ist der Glaube des Volkes nach stoischer Weise umgestaltet.⁵⁾

II.

Lucan sagt, der Natur zu folgen sei ein Lebensgrundsatz des Cato gewesen: *Haec duri immota Catonis secta fuit . . . naturam sequi.*⁶⁾ Mit diesen Worten wird der Weg bezeichnet, den der Mensch einschlagen muss, wenn er zum Ziel seines Lebens, zur Glückseligkeit, kommen soll; dieser ist das naturgemäße Leben oder, für die Stoiker ist es nämlich gleichbedeutend, die Tugend. Der Grundtrieb eines jeden Wesens ist, wie Cato bei Cicero⁷⁾ sagt, nach dem zu streben, was zur Erhaltung seines Zustandes dient, und dem zu widerstreben, was seinen Untergang herbeiführen kann. Die Folge davon ist, dass für ein Wesen das höchste

¹⁾ Phars. V. 86—91, 102—112. ²⁾ de divin. I. 38, 82—83. ³⁾ cf. Lüken, die Götterlehre der Griechen und Römer, Paderborn 1881. pag. 350. ⁴⁾ Phars. V. 93—99. ⁵⁾ Wie wenig Lucan wunderbare Sagen gelten zu lassen geneigt ist, beweist die Erklärung, wie die Römer in den Besitz der zwölf heiligen Schilde gekommen seien. Nach der Sage fiel ein Schild unter der Regierung des Numa vom Himmel, und weil auf der Erhaltung desselben das Schicksal des Reiches beruhte, wurden elf gleiche gemacht, damit der wahre nicht entwendet werden könne. Lucan meint aber, diese Schilde seien bei andern Völkern vom Winde ergriffen und in die Höhe gerafft worden, und in Rom seien sie niedergefallen. Phars. IX. 477—480. ⁶⁾ Phars. II. 380—382. ⁷⁾ de fin. III. 5, 16.

Ziel darin besteht, dass es das thut, was der Natur angemessen ist; für das vernünftige ist somit das höchste Ziel, dass es mit der eigenen Natur übereinstimmend lebt, mit der Vernunft; es muss jedoch die Vernunft des einzelnen Menschen auch im Einklang mit der Weltvernunft sein, deren Theil sie ist. Je mehr die Harmonie zwischen der Vernunft des Menschen und der Weltvernunft erreicht wird, desto näher kommt man der Glückseligkeit, und wer sein Verhalten mit der Weltvernunft in Übereinstimmung gebracht hat und sich derselben unterwirft, der besitzt die Tugend. Wenn Lucan an der angeführten Stelle behauptet, der Natur zu folgen sei Catos Princip gewesen, so ist nicht ersichtlich, ob er unter der Natur die des Menschen verstanden habe oder die allgemeine oder beide zugleich; allein dies ist nicht von wesentlichem Belang, da die für die Natur des Menschen geltenden Gesetze denen der allgemeinen Natur nicht widersprechen, sondern in ihnen enthalten sind. Man könnte aber einwenden, dass diese Stelle für die Ansichten Lucans nichts beweise, da nur der Charakter des Cato gezeichnet werde. Darauf ist zu erwidern, dass, wenn man aus Lieblingsfiguren, die jemand zeichnet, überhaupt einen Schluss in Betreff der Geistesrichtung des Urhebers derselben ziehen darf, dies gewiss hier gelte. Da Cato für Lucan ein Ideal ist, der höchsten Bewunderung würdig,¹⁾ so ist die Richtung, welche Cato einschlägt, auch die, zu der Lucan hinneigt.

Eine Hauptforderung der stoischen Ethik war die Freiheit von den Affecten, den der Vernunft und Natur widersprechenden Regungen des Gemüthes, welche aus einer unrichtigen Beurtheilung der Übel und der Güter entspringen und als Furcht und Bekümmernis, als Begierde und Lust auftreten.²⁾ Verlangt nun auch Lucan zur Tugend die Apathie? Als in Rom wegen des drohenden Bürgerkrieges allgemeiner Schrecken herrschte, besuchte Brutus den Cato und fand ihn zwar wohl besorgt für das allgemeine Geschick, allein für sich war er ruhig, ohne Furcht und Kummer.³⁾ Am Bürgerkriege betheiligte sich Cato frei von Begierde nach Macht und ohne Furcht vor dem Unterliegen, nichts that er aus eigennütziger Absicht,⁴⁾ und ganz allgemein sagt der Dichter: *Nullosque Catonis in actus subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas.*⁵⁾ Wenn Cato behauptet,⁶⁾ dass man beim Eintreten von großen allgemeinen Unfällen nicht ohne Furcht bleiben könne, so ist dies nicht ein Verstoß gegen die stoische Apathie; denn der Weise fühlt wohl manche Dinge, aber Regungen dieser Art beherrschen ihn nicht, sie werden nicht zu Trieben, die

¹⁾ Abgesehen von der Weise, in der überall von Cato gesprochen wird, möge als Beleg dafür dienen, was Phars. IX. 587—604 gesagt wird. ²⁾ cf. Zeller l. c. pag. 224 ff. ³⁾ Phars. II. 239—241. ⁴⁾ Phars. IX. 27—29. ⁵⁾ Phars. II. 390—391 ⁶⁾ Phars. II. 289—290.

das gehörige Maß überschreiten und vernunftwidrig werden.¹⁾ Aus den über Catos Charakter angeführten Stellen geht sicher hervor, dass Lucan die Freiheit von Leidenschaften, die Apathie, als eine Eigenschaft der Tugend des Weisen bezeichne.

Ein weiteres Merkmal der Tugend, die Wichtigkeit der *Gesinnung*, ergibt sich aus den Worten Catos:²⁾ *Quid quaeri, Labiene, iubes? . . . Laudandaque velle sit satis, et numquam successu crescat honestum? Scimus.* Damit eine Handlung tugendhaft sei, ist nicht bloß nothwendig, dass dieselbe dem Naturgesetz entspreche, sondern sie muss auch aus dem Willen hervorgehen das der Natur Entsprechende zu thun. Dieser Wille setzt aber voraus, dass das der Natur Entsprechende erkannt werde; die Vernunftkenntnis, dass eine Handlung mit der Weltordnung harmoniere, ist unerlässlich, aber zur Tugend nicht ausreichend, es muss vielmehr dazu noch das Motiv kommen, sie deshalb zu vollbringen, weil sie vernunftgemäß ist. So nachdrücklich daher von den Stoikern betont wurde, dass die Tugend auf dem Wissen beruhe, so wurde doch anderseits nicht weniger hervorgehoben, dass sie in demselben nicht ihren Abschluss finde. Zum Wissen muss das Wollen kommen, und wenn dem Wollen des Guten die Ausführung desselben auch abgeht, weil sie unmöglich ist, so erleidet dadurch die Tugend doch keinen Eintrag.³⁾ Eine vollkommene Pflichterfüllung ist dann vorhanden, wenn eine an sich gute Handlung deshalb verrichtet wird, weil man das Gute will, während die gleiche Handlung, wenn sie nur dem Naturtrieb entspringt und ohne den Beweggrund der Unterwerfung unter die Vernunft verrichtet wird, eine bloß angemessene ist, sie ist dann nur eine legale, nicht eine moralische.⁴⁾ Wenn daher Lucan den Cato die Frage stellen lässt, ob es genug sei, das Lobenswerte zu wollen, und ob der Erfolg etwas dazu beitrage, den Wert des *honestum* zu erhöhen, so ist die Antwort darauf nach seiner Ansicht offenbar die, dass es genug sei, das Lobenswerte zu wollen, und dass das *honestum* durch den Erfolg keinen höhern Wert bekomme. Cato kämpfte im Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompeius für Güter, für welche er nach seiner Überzeugung zu den Waffen greifen musste, der Ausgang des Kampfes aber beängstigt ihn nicht, denn er weiß, dass der Wert seiner Thätigkeit auch dann nicht geringer anzuschlagen sei, wenn er vielleicht auch ohne Erfolg gegen Cäsar kämpfe.⁵⁾

¹⁾ In dieser Beziehung sagt Seneca de const. X. 3: *Alia sunt, quae sapientem feriunt, etiam si non pervertunt, ut dolor corporis et debilitas aut amicorum liberorumque amissio et patriae bello flagrantis calamitas. Haec non nego sentire sapientem: nec enim lapidis illi duritiam ferrive adserimus.* ²⁾ Phars. IX. 566 ff. ³⁾ cf. Zeller l. c. pag. 244. ⁴⁾ Über die vollkommene Pflichterfüllung cf. Zeller l. c. pag. 245 und über die Verbindung des Wissens und Wollens pag. 235—238. ⁵⁾ Vergleiche, was Sen. de const. II. 3 über Cato sagt: *Cadentem rempublicam, quantum modo una retrahi*

Da es nach stoischer Lehre außer der Tugend kein Gut im wahren Sinne gibt und kein Übel außer dem Schlechten, so folgt daraus, dass alles andere etwas Gleichgiltiges ist, wie Gesundheit und Reichtum, Krankheit und Armut, Dinge, gegen die der Weise sich gleichgiltig verhalten muss. Diese Ansicht vom Guten erlitt insofern eine Modification, als von den Stoikern auch manchen Dingen, welche in sittlicher Beziehung gleichgiltig sind, ein gewisser Wert beigelegt wurde und dieselben daher als wünschenswert bezeichnet wurden, wenn sie dem höchsten Zweck nicht entgegen sind, wie Reichtum und Gesundheit, andere hingegen als verwerflich erklärt wurden, falls die Tugend keinen Schaden leide, wie Krankheit und Armut. Wenn nun auch für jeden Stoiker als Grundsatz gelten musste, dass unbedingter Wert nur der Tugend zukomme, Dingen hingegen, welche man im gewöhnlichen Leben wohl auch Güter zu nennen pflegt, die aber an sich sittlich gleichgiltig sind, nur ein untergeordneter und bedingter Wert beigelegt werden dürfe, so liegt doch auf der Hand, dass dieser Grundsatz im praktischen Leben sich etwas verschieden gestalten wird, je nachdem der absolute Wert der Tugend und die untergeordnete Bedeutung von allem andern oder neben dem Wert der Tugend auch der Wert von manchen andern Dingen betont wird; in jedem Falle aber musste sich für einen Stoiker eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen äußere Dinge ergeben, können es ja die Umstände sogar mit sich bringen, dass unter den in der sittlichen Ordnung gleichgiltigen Dingen solche wünschenswert sind, welche nach der gewöhnlichen Meinung für Übel angeschaut werden, wie die Armut. Wenn daher Lucan die Liebe zum Gelde scharf verurtheilt,¹⁾ so ist dies sicher mit der stoischen Wertbestimmung der Dinge im Einklang. Damit im Zusammenhang steht es auch, dass er der Armut ein herrliches Lob spendet²⁾ und das sichere Leben des Armen preist,³⁾ den Einfluss des Reichtums aber und die Sucht nach ausgedehntem Besitz als sehr verderblich für Rom bezeichnet;⁴⁾ das Lob der Einfachheit des Cato rücksichtlich der Wohnung und Kleidung⁵⁾ und die Mahnung, sich wegen der Kürze des Lebens nicht zu grämen,⁶⁾ haben ebenfalls ihren Grund in der Unabhängigkeit von äußern Dingen, die der Stoiker, der die Glückseligkeit in der Tugend allein findet, haben muss.

Am Staatsleben sich zu betheiligen gestatteten die Stoiker dem Weisen, wenn er durch nichts gehindert werde. Da nämlich die Menschen nicht für sich allein leben können, sondern zu gegenseitigem

manu poterat, tenuit, donec vel abreptus vel abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit simulque extincta sunt, quae nefas erat dividi. Neque enim Cato post libertatem vixit nec libertas post Catonem. ¹⁾ Phars. III. 118—121. ²⁾ Phars. V. 527—531. I. 165. ³⁾ Phars. VIII. 242—243. ⁴⁾ Phars. I. 160—182. ⁵⁾ Phars. II. 238, 384—386. ⁶⁾ Phars. VI. 805.

Schutze und zur Hilfeleistung, zur Gemeinschaft geboren sind und der Trieb in ihnen wohnt, möglichst vielen zu nützen,¹⁾ so kann der Weise nicht umhin, durch Theilnahme am Staatsleben den Fortschritt zum Guten zu fördern und am allgemeinen Wohle zu arbeiten. Der Grund der Theilnahme ist also in der Liebe zur Menschheit oder richtiger in der zu den Bürgern des Staates zu suchen, in jener Liebe, von welcher Lucan den Cato beseelt sein lässt, wenn er sagt, es sei Grundsatz desselben gewesen, dem Vaterland das Leben zu weihen,²⁾ und wenn er berichtet, dass Cato sich als alleiniges Opfer des Bürgerkrieges angeboten habe, um großes Unheil zu verhindern, dass er sein Blut für die Völker habe opfern und durch seinen Tod habe büßen wollen, was die Sitten der Römer verschuldet.³⁾ Indem Seneca⁴⁾ die Frage, weshalb der Gute sich Freunde verschaffe, mit den Worten beantwortet: *Ut habeam, pro quo mori possum, ut habeam, quem in exilium sequar, cuius me morti et obponam et impendam*, so ist damit der nämliche Zug der Hingebung an die Freunde bezeichnet, welcher dem Weisen seinen Mitbürgern gegenüber eigen ist.

Eine so edle Thätigkeit es aber auch für den Weisen sein mag, am Wohle der Bürger des gleichen Staates zu arbeiten, so ist dieselbe doch nur eine beschränkte; das Streben des Stoikers muss umfassender sein. Der Mensch ist nicht zur Gemeinschaft mit den Angehörigen bloß eines Staates geboren, sondern zur Gemeinschaft mit allen Menschen, da ja alle die gleiche Vernunft besitzen; die einzelnen Menschen dürfen sich nur als ebensoviele Glieder eines großen Körpers, der Welt, ansehen, alle Menschen nehmen in gleicher Weise an der Weltvernunft theil und sind deshalb miteinander verwandt,⁵⁾ und so muss sich auch unsere Liebe auf alle Menschen erstrecken. An die Stelle der einzelnen Staaten setzen daher die Stoiker einen Weltstaat, sie sind Kosmopoliten. Es fragt sich nun, welchen Standpunkt Lucan einnehme, ob er bloß Römer sei, oder ob er die Gemeinschaft aller Menschen annehme. Der Dichter berichtet,⁶⁾ dass die Pompeianer unter Petreius Ilerda verließen; Cäsar setzte ihnen nach und holte sie bald ein, beide Heere lagerten sich nicht weit voneinander entfernt, und der Bürgerkrieg schien vergessen zu sein, denn die Soldaten begrüßten und umarmten einander. Dies ist dem Dichter Anlass zu dem Ausruf:⁷⁾ *Nunc ades, aeterno complectens omnia nexu, o rerum mixtique salus, Concordia, mundi, et sacer orbis amor*. Wie nach stoischer Ansicht zwischen den einzelnen Theilen des Universum eine natürliche Verbindung, ein Sympathie besteht und alle Theile gleichsam von einem festigenden Bande umschlungen werden, so stehen auch alle Menschen der ganzen Welt in einer natürlichen Gemeinschaft miteinander,

¹⁾ Cic. de fin. III. 20, 65 ff. ²⁾ Phars. II. 382. ³⁾ Phars. II. 309—313. ⁴⁾ epist. mor. IX. 8. ⁵⁾ cf. Sen. ep. mor. VC. 52. ⁶⁾ Phars. IV. 144 ff. ⁷⁾ Phars. IV. 189—191.

alle fühlen sich als gleich vernünftige Wesen voneinander angezogen, auf alle erstreckt sich die Liebe. Da im Weltgebäude Einheit besteht, so muss dieselbe umso mehr zwischen den Menschen als gleichen Wesen stattfinden, und diese Einheit ist es, welche von Lucan gepriesen wird. Ich glaube daher, mit dieser Stelle habe sich Lucan deutlich zu der stoischen Ansicht bekannt, dass alle Menschen miteinander in Gemeinschaft stehen, dass also alle nur ein Gemeinwesen bilden sollen.¹⁾

Diese Annahme eines Weltbürgerthums ist nun für die Stoiker ein Grund, dass sie der Theilnahme am Staatswesen keinen rechten Geschmack abgewinnen konnten; ein zweiter Grund dafür ist in den Verhältnissen zu suchen, welche der Philosoph in den Staaten gewöhnlich findet. Kamen die Stoiker schon in nicht geringe Verlegenheit, wenn sie aufgefordert wurden, die Männer zu nennen, in deren Leben ihre Lehre verwirklicht sei, wo war dann vollends ein Volk, welches die stoischen Anforderungen zur Tugend auch nur einigermaßen zu verwirklichen suchte, geschweige denn denselben nachgekommen wäre. Daher sei zu befürchten, meinten sie, dass man nur allzuoft in die Lage komme, Dinge thun zu müssen, wenn man sich die Gunst des Volkes verschaffen wolle, die der Stoiker nicht thun darf. Deshalb zogen die Stoiker das gefahrlosere Fernbleiben vom Staate vor und erwählten sich als Beruf durch philosophische Thätigkeit die Menschheit zu belehren und ihr zu nützen. Was Lucan von der Betheiligung am Staatswesen unter schlechten Verhältnissen gedacht habe, kann man aus den Kraftsprüchen errathen, welche Pothinus bei jener Gelegenheit vorbrachte, als er den Ptolemäus auffoderte, den besiegten Pompeius zu ermorden und sich dem siegreichen Cäsar anzuschließen. Er sagt nämlich:²⁾ *Cole felices; miseros fuge. Sidera terra ut distant, ut flamma mari, sic utile recto.*³⁾ *Sceptrorum vis tota perit, si pendere iusta incipit: evertitque arces respectus honesti. Libertas scelerum est, quae regna invisa tuetur, sublatusque modus gladiis. Facere omnia saeve non impune licet, nisi cum facis. Exeat aula, qui vult esse pius. Virtus et summa potestas non coeunt: semper metuet, quem saeva pudebunt.*

Die Folge der Ereignisse in der Welt ist eine unabänderliche, die Dinge kommen so, wie sie nach dem Verhängnis erfolgen müssen, der Mensch kann sie nicht ändern, mag er noch so sehr dagegen sich mühen und stemmen. Darum ist es Sache des Weisen, dem Weltlaufe sich willig zu fügen und den eigenen Willen dem Willen der Gottheit unterzuordnen. Die Pflicht sich den Verhängnis willig zu fügen wurde

¹⁾ cf. M. Ferraz, de stoica disciplina apud poetas Romanos, Paris 1862. pag. 144.

²⁾ Phars. VIII. 487—494. ³⁾ Es ist bezeichnend, dass von dem bösen Rathgeber ein Princip der Stoiker umgekehrt wird; denn das Nützliche ist vom Sittlichen nicht durchaus verschieden, sondern dasselbe.

den von Stoikern nachdrücklich hervorgehoben. Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass Lucan dem Cato, seinem Ideal, diese Unterordnung unter das Verhängnis zuschreibt: ¹⁾ Quo fata trahunt, virtus secura sequetur. Der Dichter selbst ist freilich mit dem Ausgang der Schlacht bei Pharsalus, der doch auch nach dem Verhängnis erfolgte, höchst unzufrieden, und nicht ohne Bitterkeit sagt er, ²⁾ dass die Götter für diese Fügung insofern hätten büßen müssen, als die Bürgerkriege durch die Vergötterung der Machthaber ihnen gleiche Wesen geschaffen haben. Lucan sagt ³⁾ zwar, dass, wenn der Bürgerkrieg nothwendig gewesen sei, um dem Nero den Weg zum Throne zu bahnen, er keine Klage gegen den Gang der Dinge erhebe; aber trotzdem kann man nicht behaupten, dass der Dichter wenigstens einmal versucht habe sich mit dem Verhängnis zu versöhnen, da diese Worte weiter nichts als eine Schmeichelei gegen Nero enthalten. Der römischen Monarchie zeigt sich Lucan in seinem Gedichte nie zugethan, die Hinneigung zur Sache des Pompeius, zur Freiheit ⁴⁾ und die Abneigung gegen Cäsar ⁵⁾ als den Unterdrücker des Freistaates ist in den ersten drei Büchern deutlich ausgesprochen, wenn auch nicht so scharf als in den folgenden. Man kann also nirgends die Wahrnehmung machen, dass der Dichter seine persönliche Ansicht, Pompeius, der Führer der Senatspartei, hätte die Oberhand behaupten sollen, zum Opfer gebracht und den Gang der Dinge, wie er vom Verhängnis bestimmt war, für besser gehalten habe als den nach seinen eigenen Wünschen. Dieser Mangel der Unterwerfung unter das Fatum wird umso fühlbarer, je offener der Dichter sich vom vierten Buche an gegen Cäsar äußert, sogar der Ermordung desselben wird Beifall gezollt. ⁶⁾ Lucan hat sich folglich von der stoischen Forderung der Unterwerfung der eigenen Vernunft unter die den Gang der Ereignisse bestimmende Weltvernunft freigesprochen und sich begnügt, diese Unterordnung dem Cato zuzuschreiben.

Ganz vertritt hingegen Lucan die Anschauungen der Stoiker über die Erlaubtheit des Selbstmordes. Es ist befremdend, dass die Stoiker einen Angriff auf das eigene Leben in gewissen Fällen gestatteten, da derselbe mit der Forderung der Ergebung in den Gang der Ereignisse offenbar im Widerspruch steht. Da aber das Leben nicht unter die sittlichen Güter gerechnet, sondern zu den gleichgiltigen Dingen gezählt wurde, so wurde behauptet, dass der Selbstmord erlaubt sei, wenn man durch das Schicksal in Verhältnisse komme, denen man in keiner Weise entgehen könne, die aber bei längerer Dauer des Lebens eine Beeinträchtigung der Thätigkeit des Menschen herbeiführen würden. Seneca ⁷⁾ er-

¹⁾ Phars. II. 287. ²⁾ Phars. VII. 455—459. ³⁾ Phars. I. 33 ff. ⁴⁾ Phars. II. 531. ff. III. 300—303. ⁵⁾ Phars. II. 439—446, 508. III. 73—76, 82—83, 392—394. ⁶⁾ Phars. VII. 586—596. ⁷⁾ ep. mor. LXX. 12: Invenies etiam professos sapientiam, qui vim adferendam vitae suae negent et nefas iudicent ipsum interemptorem sui fieri:

klärt, dieser Ausweg müsse deshalb offen gehalten werden, weil sonst der Weise von äußern Dingen nicht unabhängig wäre, was er doch sein muss.

Bei Aufzählung der Völkerschaften, die um Pompeius sich sammelten, sagt Lucan,¹⁾ dass auch die gekommen seien, qui suas struxere pyras, vivique calentes conscendere rogos; dann ruft er aus: Pro, quanta est gloria genti, iniecisse manum fatis, vitaeque repletos, quod superest, donasse deis! Als ein Schiff der Cäsarianer in die Gewalt der Feinde gekommen war, wurde die Mannschaft desselben von Volteius aufgefordert²⁾ sich selbst zu tödten. Die Soldaten nahmen diesen Rath an und tödteten einander, nicht aus Feigheit und Furcht, sondern um einem unwürdigen Schicksal zu entgehen; sie vollzogen daher auch das gegenseitige Gemetzel mit einer Festigkeit und Unerschrockenheit, welche man von einem echten Stoiker erwarten kann. In der Meinung ein rühmliches Ende gesucht zu haben zeigen sie tödlich verwundet den Siegern gegenüber ihre Überlegenheit und ihre Gleichgiltigkeit gegen Schmerzen: Despectam cernere lucem, victoresque suos vultu spectare superbo, et mortem sentire iuvat.³⁾ Lucan preist diese That mit dem überschwenglichen Lob:⁴⁾ Nullam maiore locuta est ore ratem totum discurrens fama per orbem. Um dem Unglück zu entgehen, zeigen sich auch Cäsar⁵⁾ und die Gemahlin⁶⁾ des Pompeius entschlossen das Leben gewaltsam zu enden. Lucan selbst hat nach der Entdeckung der Verschwörung des Piso die stoische Festigkeit, welche er andern beilegt, nicht gezeigt, sondern da ihm Hoffnung auf Strafflosigkeit gemacht wurde, ließ er sich bewegen, seine Mutter als Theilnehmerin an der Verschwörung zu nennen, wie Tacitus An. XV. 56 berichtet. Es ist dies ein Beweis mehr, dass der Dichter im praktischen Leben die Grundsätze, deren theoretischer Anhänger er ist, nicht immer befolgt habe.

exspectandum esse exitum, quem natura decrevit. Hoc qui dicit non videt se liberatis viam cludere. ¹⁾ Phars. III. 240 ff. ²⁾ Phars. IV. 474 ff. ³⁾ Phars. IV. 568—570. ⁴⁾ Phars. IV. 573—574. ⁵⁾ Phars. VII. 308—310. ⁶⁾ Phars. Phars. VIII. 653 ff.

Franz Oettl.

