



Deus ille fuit, deus

Over de verering en vergoddelijking van Epicurus



David Schilperoort (s1042953)

Bachelorscriptie Griekse en Latijnse Taal en Cultuur

onder begeleiding van dr. ir. F.A. Bakker

Radboud Universiteit, Nijmegen

4 juni 2024

VOORWOORD

Voor u ligt het resultaat van jarenlange interesse in de filosofie en leefwijze van Epicurus, een man die ik sinds onze eerste kennismaking in vwo 4 altijd een warm hart heb toegedragen. Ik kon daarom geen geschikter onderwerp bedenken dan het epicurisme om mijn vijf dierbare jaren aan de Radboud Universiteit mee af te sluiten.

Mijn welgemeende dank gaat allereerst uit naar dr. ir. Frederik Bakker, wiens colleges Antieke Wijsbegeerte mijn eigen interesse in de Griekse en Romeinse filosofie en leergierigheid telkens opnieuw prikkelden, en met wie ik over onze gedeelde voorliefde voor het epicurisme na de colleges nog lang enthousiast van gedachten kon wisselen. Tijdens het scriptieproces heeft hij mij met grenzeloze deskundigheid, toewijding, en – niet onbelangrijk – zeer veel geduld en begrip begeleid op weg naar het eindproduct. Mede dankzij zijn ondersteuning kan ik deze scriptie met tevredenheid inleveren. Ook wil ik dr. Floris Overduin bedanken, die ondanks zijn vele verplichtingen de rol van tweede lezer op zich heeft willen nemen.

Mijn gezin en vrienden dank ik, die me vanaf de zijlijn hartelijk hebben toegejuicht gedurende de afgelopen vijf jaar, en me hebben bemoedigd wanneer het tegenzat. Thijs Kersten, medeclassicus en tevens academisch wonder, wil ik bedanken voor de vriendschap die de klassieken tussen ons hebben doen opbloeien en voor zijn aanstekelijke enthousiasme.

Ten slotte ben ik mijn lieve vriend Eli dankbaar, die mij inspireerde en tot rust maande, die met plezier meedacht en mijn koppigheid daarbij voor lief nam, en die mij bovenal leerde te vertrouwen.

David Schilperoort

Nijmegen, 4 juni 2024

INHOUDSOPGAVE

Inleiding	3
1. Epicureïsche context	6
1.1 Epicureïsche theologie	6
1.2 Epicurus over religieuze praktijken	7
1.3 <i>Homoiosis theoi</i>	9
1.4 De structuur van de Tuin	10
2. Testimonia: Tijdens het leven van Epicurus	14
2.1 Epicurus en zijn leerlingen	14
2.2 Andere auteurs over de tijd van Epicurus	18
3. Testimonia: 1^e eeuw v.Chr. – 1^e eeuw n.Chr.	24
3.1 Lucretius	24
3.2 Cicero	31
3.3 Seneca	34
4. Testimonia: Na de 1^e eeuw n.Chr.	36
4.1 Plotina	36
4.2 Lucianus	37
4.3 Diogenes Laërtius	40
4.4 Aelianus	42
Conclusie en samenvatting	43
Bibliografie	45

INLEIDING

De Griekse filosoof Epicurus (*Ἐπίκουρος*), de grondlegger van het naar hem vernoemde epicurisme, werd in februari 341 v.Chr. geboren op het eiland Samos.¹ In zijn drieëndertigste levensjaar stichtte hij twee filosofische scholen in Mytilene en Lampsacus, alvorens naar Athene te verhuizen en daar de beroemde epicureïsche school te stichten, die de bijnaam *Κήπος* kreeg, “de Tuin”. Tot zijn dood in 271 v.Chr. is hij in Athene gebleven, waarna zijn vertrouweling Hermarchus hem opvolgde als hoofd van de Atheense school. Epicurus bleef lange tijd populair na zijn dood en het epicurisme verspreidde zich naar Italië en Klein-Azië, waar afzonderlijke epicureïsche gemeenschappen ontstonden met elk hun eigen schoolhoofd. Voorbeelden hiervan zijn de plaatsen Oinoanda en Amastris in Klein-Azië, en de stad Apamea in het huidige Syrië. De Atheense school bleef echter het belangrijkste epicureïsche bolwerk.²

Vanaf de 1^e eeuw n.Chr. kregen de epicureeërs te kampen met de groeiende invloed van het stoïcisme, dat op ethisch terrein beter aansloot op de traditionele Romeinse normen en waarden dan het apolitieke en genotzoekende epicurisme, en van het langzaam opkomende christendom.³ Kennis van het epicurisme in die periode is schaars en berust voornamelijk op getuigenissen van individuele epicureeërs die, verspreid over het mediterrane gebied, zich kenbaar maakten op de ene of andere manier. Ook de school in Athene bleef lange tijd actief, maar uiteindelijk bezweek het epicurisme in de 5^e eeuw onder de kerstening van het Romeinse Rijk.⁴

Het epicurisme is een uitzonderlijke en bijzonder boeiende filosofie die, zoals gezegd, streeft naar genot als summum. Zodra iemand alle pijn en alle angsten uit zijn leven heeft verdreven en slechts genot overblijft, bereikt hij *ataraxia*, geestesrust. Een van deze veelvoorkomende angsten was angst voor de goden, en deze wilde Epicurus bestrijden door te stellen dat de goden zich geenszins bezighielden met mensen en in volledige tevredenheid en afzijdigheid tussen de wereldsferen leefden. Zo gesteld, lijkt verering dan ook geen enkel nut te hebben. Er bestaan echter aanwijzingen dat Epicurus door zijn eigen volgelingen wél als een god vereerd werd. Dit creëert natuurlijk een fantastisch spanningsveld tussen het “atheïstische” karakter van de epicureïsche filosofie en de vermeende vergoddelijking en aanbidding van Epicurus. Mijn scriptie is er daarom hoofdzakelijk op gericht te onderzoeken welke vorm deze verering aannam en hoe deze te verenigen valt met de epicureïsche filosofie en praktijk. Was er sprake van een echte cultus, en welke rituelen kwamen eraan te pas? Veranderden deze na Epicurus’ dood? Als Epicurus een god was, hoe verhield hij zich dan tot de “echte” epicureïsche goden? Wat hoopte een epicureeër te bereiken met verering?

¹ Diogenes Laërtius *Vitae philosophorum*, 10.14-16.

² Sedley (1989), p. 31.

³ Jones (2010), pp. 320-321.

⁴ Jones (2010), p. 321.

Om deze hoofd- en deelvragen te kunnen beantwoorden, maak ik gebruik van tekstuele testimonia van verscheidene klassieke auteurs, zowel epicureeërs als non-epicureeërs. Deze teksten heb ik geselecteerd op basis van hun relevantie: als ze blijken gaven van intellectuele (bijv. religieus taalgebruik) of praktische aanbidding (bijv. een beschrijving van een bepaald ritueel), heb ik ze opgenomen in het corpus.⁵ Hiervoor heb ik in eerste instantie de bestaande wetenschappelijke literatuur over het thema bestudeerd om passages uit primaire literatuur op te sporen, aangezien het een buitengewone opgave zou zijn geweest om lukraak het hele corpus te doorzoeken; ik sluit daarom niet uit dat ik enkele passages ben misgelopen. Een aantal testimonia heb ik zelf aangetroffen, buiten de secundaire literatuur om, door in werken van klassieke auteurs te zoeken op trefwoorden. Vanwege het grote aantal testimonia is het onmogelijk om elk daarvan afzonderlijk te vertalen en bespreken, en sommige zijn daarom verplaatst naar de voettekst. In de besprekingen van de testimonia is het niet alleen de vraag wat deze vertellen over de verering dan wel vergoddelijking van Epicurus, maar ook vooral welke kanttekeningen daarbij geplaatst moeten worden. Men denke hierbij aan de identiteit van de auteur, de toon, de betrouwbaarheid van de bron, et cetera.

Hoofdstuk 1 biedt de nodige context om de testimonia te kunnen begrijpen en in een breder beeld te kunnen plaatsen, waarbij de epicureïsche theologie en de sociale structuur van de epicureïsche school aan bod komen. De testimonia beslaan de overige hoofdstukken, waarin een zekere tweescheiding is aangebracht. Hoofdstuk 2 betreft testimonia over verering ten tijde van Epicurus, waarin de teksten afkomstig zijn van tijdgenoten van Epicurus of van latere auteurs. De hoofdstukken 3 en 4 bevatten testimonia van latere auteurs over verering ná de dood van Epicurus. Deze tweescheiding kan inzicht bieden in het verschil tussen de contemporaine verering en postmortemverering van Epicurus.

Deze scriptie sluit aan op het bestaande wetenschappelijke debat over het bestaan en de betekenis van de cultus rondom Epicurus. In veel wetenschappelijke literatuur over het epicurisme vermelden de auteurs kort dat er aanwijzingen zijn voor eventuele Epicurusverering, maar er zijn slechts enkele sleutelfiguren die zeer uitvoerig onderzoek hebben gedaan naar het onderwerp en er een duidelijk standpunt over innemen. Punten van twist zijn onder andere de mate waarin de epicureïsche school een strakke hiërarchie had, de vraag of de cultus van Epicurus uniek was of nauwelijks verschilde van andere hellenistische cultussen, en natuurlijk de hamvraag zelf: of de moderne wetenschapper überhaupt van “verering” mag spreken, of dat dergelijke gebruiken helemaal niet religieus opgevat moeten worden.

Toonaangevend hierin is het werk van De Witt (1936) geweest, waarin hij op basis van teksten van de epicureïsche auteur Philodemus van Gadara (1^e eeuw v.Chr.) beargumenteert dat de epicureïsche school

⁵ Ik ben me bewust van het risico op een eenzijdige weergave van de Epicurusverering, aangezien ik middels mijn bewuste bronneselectie al vóór het onderzoek heb bepaald wat wel of geen aanbidding is. Ik zal alle testimonia en de bijbehorende mitsen en maren echter zorgvuldig bespreken, en baseer mijn conclusie alleen daarop, met inachtneming van het feit dat uitvoeriger en langduriger onderzoek ongetwijfeld tot genuanceerdere en representatievere resultaten zal leiden.

een verticale sociale structuur had en de verschillende niveaus duidelijke grenzen kenden: Epicurus bezat de toppositie en verering was een logisch gevolg daarvan. Meerdere sluiten zich aan bij het idee van een gemeenschap onder leiding van één sterke heerser, waarbij overeenkomsten met Grieks-Romeinse heerserscultussen niet uit te sluiten zijn: een van hen is Sedley (1989), die beweert dat de religieuze toewijding tegenover Epicurus cruciaal was in het vormen van de epicureïsche canon en het behouden van de sociale cohesie. Recht daartegenover staat Obbink (2004), die net als De Witt papyri van Philodemus heeft bestudeerd, maar tot de tegenovergestelde conclusie komt: Philodemus en de overige epicureeërs behandelden Epicurus niet anders dan hoe hedendaagse studenten doorgaans hun docenten behandelen. Obbink refereert zelfs aan De Witt in een voetnoot, waarin hij diens werk zonder pardon achter de bank schuift en een beroep doet op de lezer om het werk van De Witt geheel te negeren.⁶

Verder bestaat er discussie over de vraag of de epicureïsche school een *θίασος* was, wat oorspronkelijk een term was voor een groep bacchanten, maar later in bredere zin cultussen aanduidde die opgericht waren voor goden of heldenfiguren, zoals stichters; deze verenigingen genoten juridisch bestaansrecht en bescherming. Hessler (2018) bespreekt in zijn artikel deze discussie en de verschillende opvattingen van de strijdende partijen, waarin bijvoorbeeld Wilamowitz de parallel met *θίασοι* verdedigt en Lynch deze bestrijdt, met als voornaamste argument dat filosofische scholen nooit en nergens *θίασοι* genoemd werden. Het artikel van Hessler is sowieso erg nuttig voor wie de cultus van Epicurus in zijn hellenistische context wil bestuderen. Overige waardevolle stukken literatuur over Epicurusverering zijn Erler (2002) over het cruciale concept van *homoiosis theoi*,⁷ en Frischer (2006) over de materiële kant van verering, e.g. ringen, standbeelden, mozaïeken en andere voorwerpen. Ten slotte is het in 2023 verschenen boek van Erler et alii over dogmatiek en autoriteit binnen de epicureïsche traditie onmisbaar voor een dergelijk onderzoeksthema.

Kortom: er is sprake van een wetenschappelijk spectrum, waarop De Witt en Obbink de uiterste posities lijken in te nemen. Wat de cultus van Epicurus precies inhield, blijft vooralsnog onduidelijk, en de kwestie bestaat uit meerdere complexe lagen. In deze scriptie wil ik de aandacht bij de individuele testimonia leggen en die als een gegeven beschouwen. Tot op zekere hoogte accepteer ik daarmee bij voorbaat, in tegenstelling tot Obbink, dat er inderdaad verering van Epicurus plaatsvond. Het is mijn doel een overzicht te geven van de verschillende uitingsvormen van de verering, te onderzoeken of en hoe deze te verenigen vallen met de epicureïsche filosofie, en de testimonia zelf te evalueren.

⁶ Obbink (2004), p. 76.

⁷ Zie hoofdstuk 1.3.

1. EPICUREÏSCHE CONTEXT

Alvorens de testimonia van verering en vergoddelijking te proberen in te bedden in de epicureïsche traditie en filosofie, is het noodzakelijk eerst een aantal zaken uit te leggen. Ten eerste: wat houden de concepten “god” en “goddelijkheid” volgens Epicurus precies in? Hoe verhielden de epicureeërs zich tot het traditionele pantheon en de daarbij horende religieuze praktijken? Naast deze theologische vragen is het mijns inziens tevens van belang een beeld te schetsen van de structuur van de epicureïsche school, of de Tuin, zelf. Wat was de positie van Epicurus binnen de school, en de positie van zijn naaste vrienden en toekomstige opvolgers? Heerste er een strikte hiërarchie en leek de Tuin in die zin op een Romeinse heerserscultus, met één scepterzwaaiende Epicurus op de troon die vereerd werd om zijn goddelijke macht? Of was er sprake van een egalitaire sfeer en lijkt de verering dan wel vergoddelijking van Epicurus juist helemaal niet gepast? Kortom: de theologische en sociale context zijn van cruciaal belang voor deze scriptie.

1.1 Epicureïsche theologie

In 1989 schreef Dirk Obbink een artikel met de titel *The Atheism of Epicurus*.⁸ Een glashelder en provocerend woord, maar de werkelijkheid is genuanceerder, zoals ook Obbink in het vervolg van dat artikel betoogt. Een passender, doch nog steeds onvolmaakt etiket zou andersgelovig zijn: Epicurus geloofde zeer zeker in het bestaan van de goden, maar vond dat het gros van de mensheid (*οἱ πολλοί*) verkeerde eigenschappen toeschreef aan de goden en hen op de verkeerde manier en om de verkeerde redenen aanbad. Hij hing dus een andere invulling van de bestaande religie aan. De goden, die bij Epicurus wel hun traditionele namen behouden (e.g. Zeus, Demeter),⁹ bezitten een paar kerneigenschappen. Deze zijn bijna allemaal te vinden in Epicurus' *Brief aan Menoeceus*, overgeleverd door de 3^e-eeuwse schrijver Diogenes Laërtius:

1. De goden zijn onsterfelijk.¹⁰
2. De goden zijn volmaakt gelukkig.¹¹
3. De goden wonen elders en bemoeien zich absoluut niet met onze wereld.¹² Andersom hebben de goden ook niets van de mensen nodig.¹³

⁸ Zie bibliografie.

⁹ Diogenes van Oinoanda, *fragment 17.IV*.

¹⁰ *Brief aan Menoeceus*, 123. Zie ook *Kuriai Doxai* 1, overgeleverd in Diog. Laert. 10.139.

¹¹ Idem.

¹² Diog. Oin. *Fragment 18.III*.

¹³ *Brief aan Menoeceus*, 134. Sedley (2011) biedt een fascinerende alternatieve interpretatie van de epicureïsche godenleer, namelijk dat de goden niet op zichzelf bestaan, maar slechts cognitieve constructies zijn en dus uitsluitend in het menselijke denkvermogen leven. Deze interpretatie zou verregaande gevolgen hebben voor de

De karaktereigenschappen die de massa aan de goden toeschrijft, zoals Epicurus deze opvat en in zijn geschriften bestrijdt, luiden als volgt:

1. De goden zijn onsterfelijk.
2. De goden voelen allerlei emoties, zoals liefde, woede, verdriet, en – niet onbelangrijk – lust.¹⁴
3. De goden hebben de wereld vormgegeven en mengen zich graag in allerlei affaires.¹⁵

Duidelijk is dat punt 2 en 3 geheel tegenovergesteld zijn aan de epicureïsche leer. Epicurus ontkent in zijn filosofie de traditionele kijk op de aard van de goden, maar goddeloos noemt hij zichzelf allerminst: in zijn *Brief aan Menoeceus* beweert hij dat het geen heiligschennis is om de goden van de massa te verwerpen, maar juist om diezelfde goden te vereren, omdat dit de ware natuur van de goden onrecht aandoet. Vroomheid is gelegen in de erkenning dat de goden geheel gelukkig leven.¹⁶

De onverstoortbaarheid van de goden leidt noodzakelijkerwijs tot hun passiviteit ten opzichte van de wereld en de mensen, en andersom. Deelname aan de reuring van het aardse bestaan verstoort immers het geluk en de gemoedsrust; afzijdigheid versterkt die juist. Hetzelfde geldt voor het moeten vellen van oordelen over menselijk goed en kwaad.¹⁷ Vooral de schrijver Plutarchus (1^e – 2^e eeuw n.Chr.) levert in meerdere van zijn traktaten kritiek op dit concept: hij vindt het verwerpelijk dat de epicureïsche filosofie de mensen alle blijdschap (*εὐφροσύνην*) en vreugde (*χαρὰν*) ontzegt die ze anders van de goden zouden krijgen, want er blijft niets over.¹⁸ De afzijdigheid van de goden roept inderdaad de vraag op welke betekenis de goden dan nog voor de mensen hebben en welk doel de meer praktische uitingen van religie dienen, zoals offers en smeekbedes.

1.2 Epicurus over religieuze praktijken

Om deze vraag te beantwoorden zijn er voldoende teksten en fragmenten overgeleverd over de opvatting van Epicurus en zijn volgelingen over (traditionele) godenverering en hoe deze zich uitte in hun gedrag. De bronnen zijn grotendeels van de hand van epicureeërs zelf, wat enerzijds de verwachting schept een betrouwbaardere weergave van hun filosofie en praktijken erin te kunnen lezen, maar anderzijds het risico met zich meedraagt dat sommige teksten enigszins overdreven zijn ten gunste van Epicurus. Als een epicureeër bijvoorbeeld schrijft dat er niemand ooit zo vroom en een fanatiek liefhebber van de

betekenis van Epicurusverering en daarmee ook voor deze scriptie als geheel, maar om de scriptie overzichtelijk te houden kies ik ervoor om uitsluitend de gangbare interpretatie van de goden als objectieve en op zichzelf staande wezens te hanteren.

¹⁴ Cicero *De Natura Deorum*, 1.56.

¹⁵ *Brief aan Herodotus*, 81.

¹⁶ *Brief aan Menoeceus*, 123. Zie ook Philodemus *De pietate*, 1138-1150.

¹⁷ Diog. Oin. *Theologische Fysica-sequentie VI*.

¹⁸ Plut. *De sera*. 548D, en *Non posse*. 1100E-1101A. Zie ook Schneider (2023), pp. 215-216.

goden was als Epicurus, hoe realistisch is dat dan? Desalniettemin zijn dit nuttige bronnen, te beginnen met die over Epicurus zelf.

Met uitzondering van een enkel citaat uit *Vitae Philosophorum*, waarin Diogenes Laërtius de liefde van Epicurus voor zijn vaderland en de goden onbeschrijfelijk groot noemt,¹⁹ is het vooral Philodemus die over dit onderwerp schrijft. Dit doet hij in het traktaat *De Pietate*, dat de verwoesting van Herculaneum door de uitbarsting van de Vesuvius heeft overleefd in de vorm van de nu verkoolde papyrus *PHerc. 1428*. Philodemus is dus geen tijdgenoot van Epicurus, maar heeft wel uitvoerig diens geschriften bestudeerd voor zijn onderzoeken. Net als Diogenes prijst hij Epicurus' vroomheid,²⁰ en hij vermeldt dat Epicurus in diens *Symposium* zijn leerlingen aanspoorde om de religieuze festivals bij te wonen en de goden offers te reiken.²¹ Dit bevestigt Philodemus nogmaals in regels 730-750, maar dan uitgebreider en met iets andere woorden: Epicurus woonde alle religieuze bijeenkomsten en rituelen bij en moedigde zijn vrienden aan om hetzelfde te doen,²² niet alleen om op die manier trouw te blijven aan de Atheense wet, maar vooral omdat het een persoonlijk voordeel met zich mee zou brengen. Bidden is namelijk een natuurlijke activiteit voor mensen, niet omdat we begrijpen dat de goden anders boos zouden worden, maar omdat we begrijpen dat we door te bidden onze eigen vervolmaking (*τελειότης*) kunnen bewerkstelligen. Wederom: de goden hebben zelf helemaal niets aan rituelen en offers, omdat ze reeds geheel gelukkig zijn, dus het is een activiteit van mensen vóór mensen.

Volgens Epicurus dienen, kort gezegd, religieuze activiteiten een sociaal doel en een geestelijk doel. Zijn volgelingen bleven hem hierin trouw: ze zagen deelname eraan als hun burgerlijke plicht die hun sociale veiligheid zou bieden, maar ook als een oefening in contemplatie van het goddelijke.²³ Deze verering konden ze in het openbaar of in de privésfeer uitvoeren.²⁴ Sommige epicureeërs gingen zo ver dat ze elk willekeurig, onbenullig beeldje vereerden, aldus Cicero.²⁵ Hoogstwaarschijnlijk dient men echter deze extreme mate van verering met een korrel zout te nemen, aangezien Cicero, zoals in enkele testimonia nog zal blijken, geen hoge pet op heeft van de epicureeërs en hen regelmatig belachelijk maakt.

Om nog terug te komen op de hierboven genoemde vervolmaking (*τελειότης*): dit begrip zal cruciaal blijken voor de testimoniabespreking, en daarom behoeft het een eigen paragraaf.

¹⁹ Diog. Laert. 10.10.

²⁰ Phld. *De pietate*, 1468-1474.

²¹ Phld. *De pietate*, 1787-1791.

²² Philodemus gebruikt hier het woord *τηρεῖν*, wat niet alleen “observeren” of “bijwonen” betekent, maar ook “handhaven”, oftewel: zelf in stand houden. Deze laatste betekenis zou inhoudelijk prima passen, aangezien Epicurus later in diezelfde passage en ook op andere plekken de positieve werking van actieve deelname benadrukt.

²³ Erbi (2023), p. 84. Zie ook Obbink (2004), p. 81.

²⁴ Diog. Oin. *Fragment 19.II-III*.

²⁵ Cic. *DND* 1.85.

1.3 Homoiosis theoi

Gelijkwording aan god, zoals *homoiosis theoi* letterlijk betekent, is voornamelijk een bekend begrip binnen de (neo)platoonse filosofie. Voor Plato was gelijkwording aan god het hoogst haalbare, het geestelijk overstijgen van de biologische natuur van de mens in ultieme verbondenheid met de transcendente god. Geestelijke eenwording met de goden was voor de epicureeërs echter onmogelijk, want de goden waren geheel onbereikbaar voor de mens.²⁶ Nee, Epicurus streefde naar een volmaakte imitatie van de gelukzaligheid van de goden binnen de grenzen van deze wereld:²⁷ wanneer hij of een volgeling volledige geestelijke onverstoorbaarheid bereikte (*ataraxia*), werd deze in dat opzicht gelijk aan de goden, zoals hij eens in een brief aan zijn moeder uitlegde.²⁸ Belangrijke nuance is dat in bovenstaande beschrijving van deze goddelijke transformatie Epicurus het woord *ὁμοίως* (“op de manier van”) gebruikt. Epicurus handhaaft hier dus de strikte scheiding tussen de epicureïsche goden en de mensen, namelijk dat de mensen wel *zoals* goden kunnen leven, maar niet *als* goden.

Bovendien is er nog een wezenlijk verschil tussen goden en mensen: goden zijn onsterfelijk. Gelukzaligheid kan de sterfelijke natuur van mensen niet ongedaan maken. In de *Brief aan Menoeceus* zegt Epicurus dat een Wijze²⁹ alle schijn van sterfelijkheid verliest door als mens tussen de gelukzalige goden te leven.³⁰ Hier moet men, naar ik meen, het onvoltooid deelwoord ζῶν (“levend, door te leven”) als geheel temporeel en van begrensde duur beschouwen: zolang hij leeft. De Wijze is nog steeds lichamelijk sterfelijk. Cicero beaamt deze interpretatie in zijn *De Finibus*, en zegt dat Jupiter en Epicurus helemaal niet van elkaar verschillen, omdat beiden het ultieme geluk genieten, behalve in (on)sterfelijkheid.³¹ Ook in eerdergenoemde brief aan zijn moeder benadrukt Epicurus dat hij zich zolang hij leeft evenzeer verheugt als de goden.³²

Hoewel mensen dus niet in alle opzichten goden kunnen worden, is de epicureïsche *homoiosis theoi* in principe voor iedereen te bereiken, en beperkt deze zich niet tot Epicurus of zijn volgelingen, of tot mensen met een bepaalde spirituele aanleg. Intensieve geestelijke oefening en contemplatie van de goden helpen eenieder al op weg.³³ Dat wil ook zeggen dat de imitatie van het goddelijke versneld of vergroot kan worden door het imiteren van degenen die al verder waren in dat proces of zelfs al het

²⁶ Om precies te zijn is volledige eenwording met god voor platonisten net zo onmogelijk, omdat Plato's godheid geheel transcendent is. De epicureeërs geloven echter zelfs niet dat de materiële wereld en ziel überhaupt onstegen kunnen worden, in tegenstelling tot de platonisten.

²⁷ Epicurus verbindt doorgaans het woord *μακάριος* (“gelukzalig, gezegend”) aan het best mogelijke leven op aarde, en gebruikt hetzelfde woord om de goden te beschrijven. Zie Hahmann & Robitzsch (2019), p. 402.

²⁸ Althans, volgens een gangbare interpretatie is dit een brief van Epicurus. Hij is te vinden in Diog. Oin. *Fragment 125.III-IV*.

²⁹ i.e. iemand die *ataraxia* heeft bereikt.

³⁰ *Brief aan Menoeceus*, 135.

³¹ Cic. *De Fin.* 2.88-89. Vgl. *Sententiae Vaticanae* 33, waar dezelfde vergelijking wordt gemaakt en de oppergod ook bij naam genoemd wordt.

³² Diog. Oin. *Fragment 125.III-IV*.

³³ *Brief aan Menoeceus*, 135.

summum bereikt hadden.³⁴ In dit opzicht is de kritiek van Plutarchus (hoofdstuk 1.1), namelijk dat de epicureïsche goden weliswaar de angst voor de Olympische goden wegnemen, maar vervolgens een leegte achterlaten en voor geen enkele vreugde zorgen, niet helemaal terecht. Het blijft immers mogelijk voor alle epicureeërs om van de goden inspiratie op te doen en daar gelukkiger en wijzer van te worden, mede door contact te hebben met Wijzen en door te blijven offeren aan de goden. Epicurus stelt echter wel dat dit proces voor sommigen makkelijker zal gaan dan voor anderen, en dat in enkele uitzonderlijke gevallen iemand zelfs geen enkele hulp van buitenaf nodig heeft, maar vanuit een goddelijke impuls in zijn binnenste het pad helemaal zelfstandig kan bewandelen.³⁵

Dan rest de vraag of Epicurus zelf *homoiosis theoi* bereikt had. Zo ja, zou dat zijn volgelingen inderdaad een waardevolle reden hebben gegeven hem te aanbidden, in hun eigen zoektocht naar het goddelijke, en dan zouden de testimonia van verering of vergoddelijking een logisch uitvloeisel zijn van de epicureïsche leer. Hij lijkt het in de brief aan zijn moeder wel te suggereren. Deze vraag zal terugkomen in de volgende hoofdstukken. Metrodorus beweert in ieder geval dat Epicurus niet zo ver zou zijn gekomen, als Democritus hem niet de weg had gewezen.³⁶

1.4 De structuur van de Tuin

In de secundaire literatuur zijn veel verschillende opvattingen te vinden over de organisatie en hiërarchie van de epicureïsche school. Dergelijke contextuele informatie is zeer relevant, omdat deze de veronderstelling dat Epicurus systematisch vereerd en vergoddelijkt werd door zijn volgelingen kan bekrachtigen of juist afzwakken. Het geheel wordt gecompliceerd door het feit dat er zowel elementen van een duidelijke hiërarchie als van een egalitaire sfeer bestaan lijken te hebben. Daarbij moet gezegd worden dat het niet duidelijk is of de epicureïsche gemeenschappen buiten Athene precies dezelfde structuur hadden, en dat de bevindingen in deze paragraaf misschien niet opgaan voor die andere gemeenschappen. Er stond in ieder geval één persoon aan het hoofd van de school: in het begin was dat Epicurus zelf, na zijn dood Hermarchus, en vanaf dat moment werd er telkens een nieuwe opvolger gekozen.³⁷ Verder week de Tuin volgens Frischer (2006) aanzienlijk af van andere filosofische scholen. Andere scholen kunnen namelijk vergeleken worden met subculturen, waarin sommige individuele leden meer geïntegreerd waren in de dominante cultuur en andere juist minder, maar de school van Epicurus was een geheel op zichzelf staande gemeenschap onder leiding van één charismatische,

³⁴ Clay (1998), p. 62.

³⁵ Seneca *Epistulae*, 52.3.

³⁶ Clay (1998), p. 63. Ook Democritus genoot een vooraanstaande status bij de epicureeërs, zie bijvoorbeeld Lucretius *De Rerum Natura* 6.522 en 3.1039.

³⁷ Het testimonium van Plotina geeft daar blijk van, zie hoofdstuk 4.1.

godgelijkende opperbaas.³⁸ Dat is klare taal, maar hieronder zullen de verschillende aspecten van de school nog eens aan bod komen.

Over klare taal gesproken: over de hiërarchie van de Tuin is De Witt (1936) zeer duidelijk.³⁹ Hij onderscheidt op basis van Philodemus' werk *Over Openhartige Kritiek* zes standen binnen de epicureïsche school, waarbij de σοφός (Wijze) helemaal bovenaan stond en de κατασκευαζόμενοι (studenten, "zij die klaargestoomd worden") helemaal onderaan.⁴⁰ Elke stand had de verantwoordelijkheid om zijn minderen te corrigeren en te onderwijzen.

Andere wetenschappers nemen weliswaar niet deze strikte hiërarchie voor waar aan, maar het is zeer waarschijnlijk dat er naast Epicurus nog enkele anderen waren die meer aanzien en inspraak genoten dan de rest van de epicureeërs: Metrodorus, Hermarchus en Polyaeus. Philodemus duidt Epicurus en deze drie anderen tezamen aan als οἱ ἄνδρες ("de mannen").⁴¹ Metrodorus lijkt echter binnen die groep een hogere stand in te nemen dan Hermarchus en Polyaeus, aangezien hij voorkomt in meerdere testimonia en omdat Epicurus hem specifiek vermeldt in zijn testament.⁴² Cicero noemt hem bovendien "haast een tweede Epicurus".⁴³ Verder onderhielden de ἄνδρες het contact met de niet-Atheense epicureïsche gemeenschappen. Deze betaalden jaarlijks 200 drachmen als ledencontributie aan de Atheense school, en in ruil daarvoor kregen ze regelmatig brieven en af en toe zelfs een persoonlijk bezoek van Epicurus of van de andere ἄνδρες.⁴⁴

Epicurus' leer had ook buitengewoon veel gezag binnen de school, en de epicureïsche doctrine veranderde lange tijd nauwelijks. De epicureeërs verwezen in hun eigen geschriften continu naar Epicurus en schreven hun uitspraken toe aan zijn wijsheid en autoriteit.⁴⁵ De gemeenschap berustte op een aantal canonieke teksten van Epicurus zelf of zijn naaste kring, wat niet alleen mede verklaart waarom de boeken in groten getale verzameld en bewaard zijn gebleven in de bibliotheek van Herculaneum, maar ook waarom er van de epicureeërs orthodoxie verwacht werd: dit hield de gemeenschap bij elkaar.⁴⁶ Als de epicureeërs met elkaar in discussie gingen over de doctrine, werd er van hen verwacht dat ieder van hen zijn interpretatie baseerde op de gezaghebbende teksten van Epicurus of zijn naaste kring. Deden ze dit niet, dan gold dit als symbolische parricide.⁴⁷

³⁸ Frischer (2006), p. xiv.

³⁹ Zoals gezegd in de inleiding, heeft Obbink (2004), p. 76 geen goed woord over voor deze interpretatie.

⁴⁰ De Witt (1936), samengevat op p. 211.

⁴¹ McOsker (2015), p. 26. Het gaat hier om *PHerc.* 1427.7-24-29.

⁴² Diog. Laert. 10.17 ff, zie ook hoofdstuk 2.1.

⁴³ Cic. *De Fin.* 2.92.

⁴⁴ Obbink (2004), p. 76.

⁴⁵ Sen. *Ep.* 33.4. Vgl. het pythagoreïsche ἀνὸς ἔφα.

⁴⁶ Obbink (2004), p. 77.

⁴⁷ Sedley (2009), p. 37.

Damiani (2023) spreekt zelfs van “intellectuele castratie” binnen de Tuin, en als voorbeeld neemt hij een citaat van Arcesilaüs, leerling van Plato en stichter van de Nieuwe Academie.⁴⁸ Arcesilaüs noemt de epicureeërs *γάλλοι* (“eunuchen”), welke naam ook gangbaar was ter aanduiding van priesters van Cybele. De epicureïsche school wordt hier dus door Arcesilaüs afgeschilderd als religieuze cultus, waarbinnen een gebrek aan intellectuele vrijheid heerst. Het is echter goed mogelijk dat Arcesilaüs vanwege zijn anti-epicureïsche sentimenten overdrijft en bovendien hier op de status van het epicurisme als verwijfde, ‘ontmande’ tegenhanger van het stoïcisme doelt, in plaats van op de intellectuele autocratie.

Verde (2023) verwoordt een andere, zeer interessante kijk op het gezag van de epicureïsche doctrine, die hij kernachtig samenvat met de term *faithful innovation*.⁴⁹ Hiermee bedoelt hij dat er wel degelijk vernieuwing en verandering voorkwam in de epicureïsche filosofie, maar dat deze wijzigingen nooit in strijd waren met het algemene gedachtegoed van Epicurus de Grote Meester, maar een verduidelijking of aanvulling daarop vormden. Omdat er regelmatig aanvallen werden gedaan op het epicurisme, vooral uit stoïsche hoek, werd het voor de epicureeërs een noodzaak om hun filosofie te versterken, verduidelijken en op deze manier te verschansen tegen kritiek. Het was dan ook vaak in polemische contexten dat dergelijke innovaties plaatsvonden. Verdes perspectief is erg overtuigend, omdat het een verklaring biedt voor de wijzigingen die door de eeuwen heen in de epicureïsche filosofie zijn aangebracht, en tegelijkertijd recht doet aan het gezag van Epicurus en de trouw van diens volgelingen.

Naast de elementen van hiërarchisch gezag bestaan er, zoals gezegd, ook aanwijzingen voor een gelijkheidssfeer binnen de Tuin.⁵⁰ Eerder werd al duidelijk dat de sociale status binnen de dominante cultuur van de individuele leden wegviel in de epicureïsche gemeenschappen, die een eenheid vormden onder leiding van Epicurus en een eigen structuur kenden.⁵¹ Zo was de school toegankelijk voor vrouwen en slaven,⁵² die van oudsher niet werden toegelaten in filosofische scholen. Snyder (1989) suggereert dat de open houding van de epicureeërs en hun afkeer jegens sociale normen en traditionele verhoudingen verklaard kan worden vanuit hun filosofie, waarin persoonlijk geluk voor iedereen toegankelijk is en de wereld niet volgens een vaste natuurlijke orde of hiërarchie is geschapen.⁵³ Snyder geeft toe dat de meeste vrouwen in de Tuin waarschijnlijk hetaeren waren, in overeenstemming met beschuldigingen van anti-epicureïsche klassieke auteurs, maar dat hoeft volgens haar niet te verhinderen dat ze naast hun taak als gezelschapsdames tegelijkertijd aan filosofie deden.⁵⁴ Gordon (2004) suggereert daarentegen dat de vrouwen buiten de Tuin hetaeren waren, maar binnen de Tuin deze rol aflegden en

⁴⁸ Damiani (2023), p. 52. Het citaat is afkomstig uit Diog. Laert. 4.43.

⁴⁹ Verde (2023), samengevat op pp. 157-159.

⁵⁰ Zie Cic. *De Fin.* 1.65 & Plut. *Frat. am.* 487D voor de vriendschappelijke omgang van Epicurus met zijn volgelingen, hoofdstuk 2.2.

⁵¹ Dit betoogt ook Snyder (1989), pp. 101-102.

⁵² Diog. Laert. 10.3.

⁵³ Snyder (1989), pp. 102-103.

⁵⁴ Snyder (1989), p. 105.

een andere aannamen, i.e. die van epicureïsche leerlingen.⁵⁵ Een bekende vrouw in de Tuin was Leontion, die behalve een volgeling van Epicurus ook zijn minnares was, alsmede die van Metrodorus.⁵⁶ Ze zou zelfs een polemisch werk tegen de aristoteliaanse filosoof Theophrastus hebben geschreven: nog een teken van gelijkheid binnen de school.⁵⁷ Als kers op de taart verwijst Plinius de Oudere (1^e eeuw n.Chr.) naar portretten van Leontion, die erop kunnen wijzen dat zij een vrouwelijk rolmodel was voor de epicureeërs.⁵⁸

Ten slotte namen de doden een belangrijke positie in binnen de Tuin. Het materialisme van de epicureïsche filosofie onderwijst dat alles volledig ophoudt te bestaan na de dood, en elke vorm van interactie met de geesten of zielen van overledenen is dus onmogelijk. De herinnering aan overleden epicureeërs blijft echter voortbestaan, in de vorm van boeken en biografieën, beelden, en gezamenlijke maaltijden ter ere van hen.⁵⁹ Twee van Epicurus' dierbaarste vrienden vernoemden hun zonen naar hem. De doden versterkten de eensgezindheid van de epicureeërs en hun gevoel tot één grote familie te behoren.⁶⁰ Als er een privé-cultus bestond rondom Epicurus, zou deze volgens Clay (1998) een soortgelijke functie hebben vervuld, namelijk het versterken van de groepsidentiteit en het verschaffen van een voorbeeld aan de leden van de school.⁶¹ *Homoiosis theoi* speelde waarschijnlijk eveneens een rol in de epicureïsche dodenverering, want door voorgangers te gedenken die tijdens hun leven *ataraxia* bereikt hadden of er zeer dicht bij in de buurt waren gekomen, werden de levende epicureeërs zelf wijzer. Dit zou postmortemverering van Epicurus verklaren.

Kortom: in dit hoofdstuk zijn de theologische en sociale aspecten van het epicurisme aan bod gekomen die misschien verband houden met verering of vergoddelijking van Epicurus. De centrale positie van *homoiosis theoi* in de leer, Epicurus' aanmoediging om fanatiek en plichtsgetrouw de goden en goddelijke mensen te contempleren door middel van religieuze rituelen, het gezag van de doctrine, de belangrijke functie van herdenking... al deze fenomenen tezamen lijken een uitleg te bieden voor en invulling te geven aan epicureïsche verering. In ieder geval is deze kennis een handig hulpmiddel om de testimonia in de komende hoofdstukken te analyseren.

⁵⁵ Gordon (2004), pp. 232-233. Gordons verhelderende verhandeling over de rol van vrouwen in de Tuin is zeer aanbevelenswaardig.

⁵⁶ Diog. Laert. 10.6 en 10.23.

⁵⁷ Cic. *DND* 1.93. Tevens beaamd door Plinius de Oudere, *Naturalis Historia*, praef. 29.

⁵⁸ Plin. *NH* 35.99 en 35.144.

⁵⁹ Clay (1998), p. 68.

⁶⁰ Clay (1998), p. 70.

⁶¹ Clay (1998), pp. 101-102.

2. TESTIMONIA: TIJDENS HET LEVEN VAN EPICURUS

2.1 Epicurus en zijn leerlingen

De eerste groep testimonia bestaat uit teksten die van de hand van Epicurus zelf of van zijn naaste volgelingen zijn. Deze testimonia wijzen mijns inziens op uitingen van verering en vergoddelijking van de persoon Epicurus tijdens zijn leven. Een factor om rekening mee te houden is het feit dat het merendeel van deze testimonia indirect overgeleverd zijn: dit betekent dat de uitspraken van Epicurus of zijn contemporaine volgelingen alleen in de werken van andere, latere auteurs voorkomen. Deze latere auteurs zijn Epicurus niet allemaal gunstig gezind en het is daarom bij sommige testimonia noodzakelijk om deze met een korrel zout te nemen. Hieronder bespreek ik de testimonia afzonderlijk.

Sententiae Vaticanae 32

Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστί.

Verering van de Wijze is op zichzelf al een groot goed voor wie hem vereert.

Dit testimonium stelt ons voor aan het epicureïsche concept van verering van wijze mannen, en vormt derhalve een belangrijke bron van achtergrondinformatie voor de andere testimonia. Deze uitspraak is afkomstig uit de *Sententiae Vaticanae*, een collectie van 81 losse leerstellingen van Epicurus en enkele van zijn leerlingen. De collectie is overgeleverd in een 14^e-eeuws manuscript, dat pas in 1888 werd ontdekt in de Vaticaanse Bibliotheek: vandaar de naam.

Sententia 32 bevestigt dat verering een belangrijke plek genoot in de epicureïsche filosofie en maakt het aannemelijk dat dergelijke verering ook daadwerkelijk plaatsvond. De Wijze is de epicureeër die het hoogste goed van *ataraxia*, geestelijke onverstoorbaarheid, heeft bereikt, en hij staat dan ook helemaal aan de top van de epicureïsche school.⁶² Meerdere klassieke auteurs gebruiken het woord *σοφός* voor Epicurus zelf, wat zou betekenen dat dit fragment wijst op verering van Epicurus. *Σεβασμός* (‘verering’) is een redelijk gangbare term die bij allerlei auteurs voorkomt, van historiografen als Dionysius van Halicarnassus tot christelijke schrijvers als Philo van Alexandrië, maar wel een term die zeer vaak in religieuze context gebruikt wordt.⁶³ Ik denk dat de term in dit fragment bewust gekozen is om duidelijk te maken dat het hier niet simpelweg gaat om bewondering, maar om verering van religieuze aard.

Daarnaast is hier een duidelijke verwijzing naar het begrip van *homoiosis theoi* aanwezig: wie de Wijze vereert helpt zichzelf op weg op het eigen pad naar goddelijke wijsheid en gelukzaligheid. Zoals

⁶² De Witt (1936), p. 211.

⁶³ *Thesaurus Linguae Graecae*, lemma *σεβασμός*.

uitgelegd in hoofdstuk 1 is dit het doel van gebed tot de goden en meditatie volgens de epicureïsche leer: niet om iets gedaan te krijgen van de goden, maar om er zelf beter van te worden.

Diogenes Laërtius, *Vitae Philosophorum* 10.18

... καὶ ἡμῖν εἰς τὴν εἰθισμένην ἄγεσθαι γενέθλιον ἡμέραν ἐκάστου ἔτους τῆ προτέρα δεκάτη τοῦ Γαμηλιῶνος, ὅσπερ καὶ εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἐκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου <μνήμην> κατατεταγμένην.

... en voor mijn verjaardag, die gewoonlijk elk jaar op de tiende ochtend van de maand Gamelion gevierd wordt, en op dezelfde manier voor de bijeenkomst van mijn filosofenleerlingen op de twintigste dag van elke maand om mij en Metrodorus te herdenken zoals afgesproken.

Diogenes citeert vanaf 10.17 het testament van Epicurus, en de taak die Epicurus hier aan zijn leerlingen geeft is om verschillende redenen opmerkelijk. Ten eerste doet het (vereist!) vieren van zijn verjaardag volgens Clay (1998) denken aan de rituelen die in zwang waren bij Griekse cultussen rondom legendarische stichters: stichters van steden of scholen werden verheven tot ἥρωες en rondom hen ontstonden cultussen.⁶⁴ Epicurus zou hier best in zekere zin toe kunnen behoren: hij was immers de stichter van de voor de epicureeërs zo belangrijke Tuin en de grondlegger van hun filosofie. Een tegenwerping zou kunnen zijn dat het vieren van iemands verjaardag niet is voorbehouden aan cultussen. Dit gaat echter ook om het blijven vieren van iemands verjaardag ná diens dood, wat nog een treetje hoger is. Metrodorus was namelijk al enige tijd voor het opstellen van dit testament gestorven en Epicurus treft hier voorzorgsmaatregelen voor zijn eigen dood.

Ten tweede vertoont dit testimonium niet alleen overeenkomsten met stichterscultussen, maar ook met de traditionele Griekse godenverering: de twintigste dag van elke maand werd normaliter gereserveerd voor goden, in het bijzonder voor Apollo.⁶⁵ Hier kan sprake zijn van toeval, maar als Epicurus hier met opzet de twintigste dag aanwijst als herdenkingsgelegenheid voor hemzelf als Metrodorus, plaatst hij hen beiden doodleuk op het niveau van de Griekse goden. Ten derde levert zijn wens bewijs voor de status van Metrodorus als een van de belangrijkste personen binnen de school, in dit geval in dezelfde categorie als de Wijze Epicurus zelf.

Meerdere wetenschappers zien de epicureïsche herdenkingsbijeenkomsten (*σύνοδον* in bovenstaand citaat) als voorbeeld van het grootschalige en zeer diverse landschap aan cultussen en sektarische

⁶⁴ Clay (1998), p. 97.

⁶⁵ Hessler (2018), p. 414. Overigens is dit niet de enige overeenkomst tussen Apollo en Epicurus. Beiden worden namelijk regelmatig aangeduid als *καθηγεμόν* ('leider'): Apollo in inscripties, net als Dionysus, en Epicurus in teksten van Philodemus. Zie Hessler (2018), pp. 422-423.

groepen in hellenistisch Athene en daarbuiten.⁶⁶ Meerdere hiervan hielden namelijk regelmatig bijeenkomsten of in het bijzonder gezamenlijke feestmalen om leden van hun gemeenschap te herdenken die waren gestorven. Hessler (2018) ziet zelfs een duidelijke overeenkomst tussen de cultus van Epicurus en de traditie van de zogenoemde *ἐπιτάφιοι λόγοι* in Athene.⁶⁷ Dit waren openbare redevoeringen die jaarlijks opgevoerd werden ter ere van de soldaten die het jaar daarvoor gesneuveld waren. Volgens Hessler delen de epicureïsche bijeenkomsten en de *ἐπιτάφιοι λόγοι* dezelfde drie kenmerken:

1. Ze richten zich tot de *κοινόν*, niet alleen tot de gemeenschap maar vooral tot de gemeenschapszin.
2. Ze zijn bedoeld om het gemeenschappelijke animo te verhogen door de bovenmenselijke prestaties en de deugzaamheid van de overledenen te verheerlijken.
3. Ze houden het collectieve en sociale geheugen in leven.

Dit verzoek van Epicurus om maandelijks ceremonies is echter niet zo algemeen als de *ἐπιτάφιοι λόγοι*, want hij vraagt niet om herdenkingsgelegenheden voor alle (voorbeeldige) epicureeërs die na hem zullen sterven, alleen voor zichzelf en Metrodorus. Deze gewaarwording en de vergelijking met andere hellenistische praktijken ondersteunen het idee van een cultus rondom de persoon Epicurus zelf en de daarbij passende verering en rituelen.

Als laatste slotopmerking is het interessant om te vermelden dat hoe opmerkelijk deze tekst ook is, er goede reden is om aan te nemen dat Diogenes het testament van Epicurus waarheidsgetrouw weergeeft. Cicero levert namelijk in *De Finibus*, enkele eeuwen vóór Diogenes, al kritiek op de maandelijks feesten en verjaardagspartijen voor Epicurus.⁶⁸ Hij klaagt niet over het gebruik zelf, wat doet vermoeden dat dergelijke rituelen inderdaad niet ongewoon waren in de hellenistische wereld, maar draagt een ander, theoretisch bezwaar aan: als alles volgens de epicureïsche filosofie een toevallige samenklontering is van ontelbare atomen, is het begrip “verjaardag” toch onmogelijk, het idee dat elk jaar precies dezelfde dag opnieuw kan plaatsvinden? Afijn, de klacht van Cicero toont aan dat er zelfs toen al reacties bestonden op de cultus van Epicurus én dat Diogenes het testament correct heeft overgeleverd. Tot slot zou dit betekenen dat het testament kennelijk van zó veel waarde werd geacht door de epicureeërs dat het in ieder geval tot aan de 3^e eeuw n.Chr. in omloop werd gehouden.

Seneca, *Brieven aan Lucilius* 25.5

‘Sic fac,’ inquit, ‘omnia tamquam spectet Epicurus.’

‘Doe alles,’ zegt hij, ‘alsof Epicurus meekijkt.’

⁶⁶ Hessler (2023), p. 22 en Hessler (2018), p. 414.

⁶⁷ Hessler (2018), p. 426.

⁶⁸ Cic. *De Fin.* 2.101-202.

In de 1^e eeuw n.Chr. schreef de Romeinse auteur en bekend stoïcijn Lucius Annaeus Seneca (over wie en wiens achtergrond in hoofdstuk 3.3 meer informatie volgt) een collectie filosofische brieven aan zijn vriend Lucilius. Dit testimonium is volgens Seneca een citaat van Epicurus, die hier dus naar zichzelf verwijst in de derde persoon enkelvoud en tevens het onderwerp is van de persoonsvorm *inquit*. Vervolgens pakt Seneca zelf de draad weer op en sluit hij zich vol overtuiging aan bij deze uitspraak: het is altijd goed om te handelen onder het toezien van een (al dan niet verbeelde) beschermer (*custodem*) of van iemand anders naar wie men opkijkt.⁶⁹ De rol van Epicurus lijkt hier sterk op de rol die de meesten in de klassieke oudheid toeschreven aan de traditionele goden, die alles zagen en hoorden en op wier humeur en mate van welwillendheid menselijke handelingen invloed hadden. In ieder geval laat dit de uitzonderlijke positie en het gezag van Epicurus binnen de epicureïsche traditie: hij noemt alleen zichzelf als beschermer en toezichthouder van de epicureeërs en niemand anders.

Sententiae Vaticanae 36

Ὁ Ἐπικούρου βίος τοῖς τῶν ἄλλων συγκρινόμενος ἔνεκεν ἡμερότητος καὶ αὐταρκειᾶς μῦθος ἄν νομισθεῖη.

Vergeleken met dat van anderen kan men het leven van Epicurus door zijn vriendelijkheid en zelfredzaamheid beschouwen als een sprookje.

Dit testimonium uit de *Sententiae Vaticanae* wordt doorgaans toegeschreven aan Metrodorus of eventueel aan Hermarchus, een vooraanstaand leerling van Epicurus en hoofd van de epicureïsche school na diens dood.⁷⁰ Wie de auteur ook zij, hij verheft Epicurus' leven hier tot letterlijk mythische (*μῦθος*) proporties. Over het algemeen keuren de epicureeërs mythen af, omdat die volgens hen de goden verkeerde eigenschappen toeschrijven, maar in dit testimonium heeft het woord 'mythe' juist een positieve lading gekregen, namelijk dat het goede leven van Epicurus als het ware de bestaande, slechte mythen vervangt. Verder bestempelt de auteur het leven van Epicurus als volkomen uniek en benadrukt hij dat deze geïsoleerde positie van Epicurus te verklaren valt vanuit diens vriendelijkheid en zelfredzaamheid, twee kernidealen van de epicureïsche ethiek. Epicurus is derhalve wederom niet zomaar uniek en meerderwaardig: hij is de vervolmaking van het epicurisme en daarmee een voorbeeld voor elk van zijn volgelingen.

⁶⁹ Sen. *Ep.* 25.5-6.

⁷⁰ Algra (2020), p. 166.

2.2 Andere auteurs over de tijd van Epicurus

Onderstaande testimonia zijn geen uitspraken van Epicurus zelf of zijn contemporaine volgelingen, maar teksten van andere (en latere) auteurs over de verering en vergoddelijking van Epicurus tijdens zijn leven.

Alciphron, *Brieven van de Courtesanes* IV.17.7

Ἀλλὰ καὶ δι' ἐμὲ πάντα ἠνάγκασται ὁ νεανίσκος καταλιπὼν, τὸ Λύκειον καὶ τὴν ἑαυτοῦ νεότητα καὶ τοὺς συνεφήβους καὶ τὴν ἑταιρείαν, μετ' αὐτοῦ ζῆν καὶ κολακεύειν αὐτὸν καὶ καθυμεῖν τὰς ὑπνέμους αὐτοῦ δόξας.

Bovendien heeft die jongen – door mij! – alles onder dwang opgegeven, het Lyceum en zijn eigen jeugd en zijn kameraden en vrienden, om bij Epicurus te gaan leven en hem op te hemelen en zijn windstille⁷¹ opvattingen te bezingen.

Het eerste testimonium uit deze categorie is een brief van de Griekse epistograaf Alciphron uit de 2^e eeuw n.Chr. Hij schreef fictieve brieven uit naam van verzonden personae, zoals vissers of boeren, maar ook hetaeren. Deze brief in het bijzonder is zogenaamd afkomstig van Leontion, de eerdergenoemde vrouwelijke epicureeër. Ze is verliefd op een zekere Timarchus en smeekt Lamia – de geadresseerde van de brief – om hulp en wijze raad, want ze is ervan overtuigd dat Epicurus haar relatie in de weg zal willen staan. Deze bemoeizucht, argwaan en autoritair gedrag van Epicurus benoemt ze al eerder in dezelfde brief, en sluiten aan op andere primaire bronnen over het gezag van Epicurus én van zijn doctrine binnen de school.⁷²

In dit testimonium wordt de aandacht echter getrokken door enkele afzonderlijke woorden. *Δόξας* is waarschijnlijk een verwijzing naar de *Kuriai Doxai* van Epicurus en fungeert bovendien als lijdend voorwerp bij *καθυμεῖν* ('bezingen'). Epicurus zelf is het lijdend voorwerp van *κολακεύειν* ("ophemelen"). Beide werkwoorden hebben een sterke religieuze lading en komen vaak voor in cultuscontexten.⁷³ In deze passage is dus zowel sprake van absurde gehoorzaamheid aan de doctrine van Epicurus als van religieuze verering van de man zelf, en deze twee thema's lijken een hardnekkig, lang bestaand en herhaaldelijk uitgesproken onderdeel van de uitspraken van buitenstaanders zoals Alciphron over de epicureïsche school te zijn: ze komen ook bij andere auteurs terug.⁷⁴ Deze brief is immers niet

⁷¹ "Windstil" betekent in epicureïsche context "beschermd tegen de stormachtige windvlagen van geestelijke onrust".

⁷² Alciphron. IV.17.1. Zie hoofdstuk 1.4.

⁷³ Damiani (2023), p. 47.

⁷⁴ Damiani (2023), p. 47.

een getuigenis van de echte Leontion, maar een weerspiegeling van de indruk die de praktijk binnen de epicureïsche school achterliet op anderen.

Plutarchus, *Adversus Colotem* 1117B-C

Ποιήσωμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς, μόνον οὐ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια. Κωλώτης δὲ αὐτὸς ἀκροώμενος Ἐπικούρου φυσιολογοῦντος ἄφνω τοῖς γόνασιν αὐτοῦ προσέπεσε, καὶ ταῦτα γράφει σεμνυνόμενος αὐτὸς Ἐπίκουρος: ‘ὡς σεβομένῳ γάρ σοι τὰ τότε ὑφ’ ἡμῶν λεγόμενα προσέπεσεν ἐπιθύμημα ἀφυσιολόγητον τοῦ περιπλακῆναι ἡμῖν γονάτων ἐφαπτόμενον καὶ πάσης τῆς εἰθισμένης ἐπιλήψεως γίνεσθαι κατὰ τὰς σεβάσεις τινῶν καὶ λιτάς: ἐποίεις οὖν,’ φησί, ‘καὶ ἡμᾶς ἀνθιεροῦν σὲ αὐτὸν καὶ ἀντισέβεσθαι.’ ... οὐ γὰρ ἀνηγορεύθη σοφὸς ἀλλὰ μόνον, ‘ἄφθαρτός μοι⁷⁵ περιπάτει,’ φησί, ‘καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ.’

“Laten we aan deze veelbelovende dingen nog iets veelbelovends toevoegen, ons haast onderdompelend in gezamenlijke ervaringen en uit het aardse leven vertrekkend naar de heilige rituelen van Epicurus, die werkelijk goddelijke openbaringen zijn.” En Colotes zelf liet zich, toen hij Epicurus een natuurfilosofische lezing hoorde geven, plots voor diens knieën neervallen, en dit schrijft Epicurus zelf erover, op trotse toon: “Ja, jou heeft een niet vanuit de wetenschap te verklaren verlangen gegrepen, terwijl je mijn uitspraken bij die gelegenheid vereerde, om mij te omhelzen door mijn knieën vast te pakken, een verlangen naar de gehele aanraking die gewoonlijk gebeurt bij de aanbidding van bepaalde figuren en bij smeekbedes; je zorgt er dus voor,” zei hij, “dat ik ook op mijn beurt jouzelf heilig verklaar en vereer.” ... Want de Wijze zei slechts: “Leef als een onsterfelijk man,” zei hij, “en zie ook mij in je gedachten als een onsterfelijk man.”

Indien waargebeurd is dit fragment een zeer waardevol testimonium van de verering en zelfs expliciete vergoddelijking van Epicurus tijdens zijn leven. Plutarchus doet hier verslag van de interactie tussen Epicurus en Colotes van Lampsacus, een fanatieke epicureër die filosofen zoals Socrates regelmatig belachelijk maakte.⁷⁶ De eerste paar regels (*Ποιήσωμέν ... ὄργια*) zijn een citaat van Metrodorus, maar in de rest van de passage beroept Plutarchus zich deels op het gezag op een niet nader genoemde bron en deels op dat van Epicurus' eigen rapportage van de gebeurtenis.

De passage staat bol van religiositeit. *Τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς* (r. 1) is volgens Einarson en DeLacy, de editoren en vertalers van deze Griekse tekst van Plutarchus mogelijk een verwijzing naar een traditioneel Spartaans gebed tot de Olympische goden.⁷⁷ Meteen daarna beschrijft Metrodorus haast een spirituele opstijging of transcendente reis van het aardse bestaan naar de goddelijke openbaringen (*θεόφαντα*, zeer

⁷⁵ Dativus ethicus, onvertaald gelaten.

⁷⁶ Plut. *Adv. Col.* 1117D.

⁷⁷ Einarson & De Lacy (1967), p. 249.

letterlijk en ondubbelzinnig) en heilige ritën van Epicurus. In het woordenboek is ὄργια onlosmakelijk verbonden met de mysteriën van Demeter in Eleusis en de ritën van Dionysus.

Het zich op de grond werpen voor andermans voeten en vastpakken van diens knieën als smekeling (wat als *proskynesis* wordt aangeduid) is een duidelijk gebaar van onderdanigheid en was tevens een zeer veelvoorkomend gebruik binnen cultussen rondom vergoddelijkte koningen, keizers en andere belangrijke autoriteitsfiguren.⁷⁸ Epicurus zegt het hier nota bene zelf. Voor Colotes als epicureeër is dit echter een vreemde daad, want smeken bij de knieën van een goddelijk wezen (of vergoddelijkte persoon) komt voort uit de overtuiging dat een goddelijk wezen geroerd kan worden door smeekbedes en dat Epicurus ook zo'n beïnvloedbaar goddelijk wezen is. Nogmaals: epicureeërs geloven niet dat het goddelijke vatbaar is voor menselijke invloed.

Uiteindelijk wijdt en vereert Epicurus Colotes ook, niet vanwege diens knielen, maar waarschijnlijk omdat Colotes de filosofische lezing van Epicurus bewonderde en de daarin gelegen waarheid inzag (*σεβομένῳ ... λεγόμενα*). De gelukzaligheid die de epicureïsche filosofie verkondigt is namelijk het pad naar een godgelijkend en onsterfelijk leven, en Colotes had dus het licht gezien. Bovendien noemt Epicurus zichzelf en Colotes onsterfelijk; dit dient men niet letterlijk op te vatten, maar Epicurus bedoelt hier dat ze niet meer lijken op stervelingen, en in plaats daarvan op de gelukzalige goden. Vreemd genoeg benadrukt Plutarchus later echter dat Colotes niet de titel σοφός ontvangt van Epicurus op dat moment,⁷⁹ die zelf in de laatste zin van dit testimonium wél wordt aangeduid als Wijze. Strikt gezien zou Colotes dan ook niet onsterfelijk mogen heten. Of Epicurus en Colotes zich hier op hetzelfde niveau bevinden blijft dus onbeantwoord, maar de tekst is een mooi concreet voorbeeld van zowel de epicureïsche godenleer als de verering van Epicurus in de praktijk. Bovendien zou de wederzijdse verering tussen Colotes en Epicurus een argument vormen tégen het bestaan van een strikte hiërarchie binnen de epicureïsche school,⁸⁰ waar sommige wetenschappers juist vóór pleiten.⁸¹

Helaas is het in dit geval weer de identiteit van de auteur en het werk die twijfel oproept over de legitimiteit van de getuigenis. Plutarchus beweert zich in dit testimonium weliswaar grotendeels te baseren op citaten die rechtstreeks van Metrodorus en Epicurus komen, maar verder is het niet duidelijk waar hij de overige informatie vandaan haalt: hij kan immers geen ooggetuige zijn geweest van de interactie tussen Epicurus en Colotes. Bovendien uit hij zich regelmatig vijandig tegenover het epicurisme, zoals in de polemische geschriften *Adversus Colotem*, waaruit dit testimonium afkomstig is, en *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*. Zelf koestert hij vooral sympathie voor de opvattingen van Plato. Het is dus aannemelijk dat hij delen van deze passage heeft overdreven om een punt te maken tegen de epicureeërs of dat hij enige andere vorm van tekstmanipulatie heeft toegepast.

⁷⁸ Hessler (2018), p. 418. Zie ook Einarson & De Lacy (1967), p. 249.

⁷⁹ 1117C, door mij niet vertaald.

⁸⁰ Hessler (2018), p. 418.

⁸¹ Zoals bijvoorbeeld De Witt (1936), p. 211.

Wie weet was dit in werkelijkheid een schertsend onderonsje tussen Epicurus en Colotes en heeft Plutarchus de details en context die dat duidelijk maakten, weggelaten. Het doel van deze scriptie blijft echter om een gevarieerd scala aan getuigenissen tentoon te spreiden en daarom kan ik dit uitgebreide en gedetailleerde verslag van Plutarchus niet onvermeld laten.

Plutarchus, *De fraterno amore* 487D

Φαίνεται δὲ πολλὴ καὶ πρὸς Ἐπίκουρον αἰδῶς τῶν ἀδελφῶν δι' εὐνοίαν αὐτοῦ καὶ κηδεμονίαν εἰς τε τᾶλλα καὶ φιλοσοφίαν τὴν ἐκείνου συνενθουσιῶντων· καὶ γὰρ εἰ διημάρτανον δόξης εὐθὺς ἐκ παίδων πεπεισμένοι καὶ λέγοντες ὡς οὐδεὶς γέγονεν Ἐπικούρου σοφώτερος, ἄξιόν ἐστι θαυμάζειν καὶ τοῦ διαθέντος οὕτως καὶ τῶν διατεθέντων.

En ook in het geval van Epicurus lijkt de eerbied van zijn broers voor hem omvangrijk te zijn geweest vanwege zijn welwillendheid en zorg voor hen, omdat ze zeer enthousiast waren over zijn andere prestaties, maar vooral over zijn filosofie; want ook al vergisten ze zich in hun mening, is het toch, omdat ze direct van jongs af aan ervan overtuigd waren en zeiden dat er niemand wijzer was dan Epicurus, passend om zowel hem, die hen tot deze gezindheid inspireerde, te bewonderen, als hen, die door hem tot deze gezindheid gebracht werden.

Dit testimonium werpt een blik op de omgang tussen Epicurus en zijn eigen drie broers, van wie Plutarchus suggereert dat zij tevens lid waren van de epicureïsche school.⁸² Tussen hen lijkt enerzijds een ongelijkwaardige relatie te hebben bestaan, omdat Epicurus' broers eerbied koesterden voor hem en ervan overtuigd waren dat niemand wijzer was dan hij. *Αἰδῶς* is in de tekst een doorslaggevend woord, dat namelijk zowel “schroom” als “eerbied” kan betekenen: beide betekenissen duiden een sociale emotie aan en wijzen op een ongelijkwaardige verhouding tussen het subject en object, waarbij het subject zich de mindere voelt. Als de broers inderdaad epicureeërs waren, werd die eerbied waarschijnlijk gevoed door de seculiere én spirituele autoriteit van Epicurus, namelijk als leider van de school en als voorbeeld voor ieder die zich op het pad naar *ataraxia* bevond.

Anderzijds zou dit testimonium kunnen wijzen op een zekere gelijkheids sfeer, omdat ook uit andere getuigenissen blijkt dat Epicurus zeer vriendelijk en zachtaardig omging met individuele personen binnen de school, zoals Colotes. De welwillendheid en zorg die Plutarchus noemt (*εὐνοίαν αὐτοῦ καὶ κηδεμονίαν*) blijven echter ietwat ambigu: Epicurus kan zich als een vader om de epicureeërs hebben ontfermd vanuit zijn meerderwaardige positie, maar tegelijkertijd kan zijn betrokkenheid de theorie doorbreken dat er een sprake was van een zeer strenge hiërarchische structuur. Duidelijk is in ieder geval

⁸² Diog. Laert. 10.3. beaamt dat Epicurus' broers (Neocles, Chaeredemus en Aristobulus) inderdaad betrokken waren bij diens filosofische bezigheden.

dat hij niet onbereikbaar en onaantastbaar was als heer en meester van de school, maar zich actief mengde tussen zijn volgelingen en naar hen omkeek. Er is immers geen onomstotelijk bewijs dat Epicurus' broers een betere behandeling van hem kregen dan andere epicureeërs.

Dit testimonium is weliswaar van Plutarchus, maar tegen de verwachting in valt hierin niets van zijn gewoonlijke vijandigheid jegens de epicureeërs te bespeuren. Sterker nog, hij spoort zijn lezerspubliek aan om respect te tonen voor de epicureeërs, ondanks hun (in zijn ogen) filosofische dwaling. Schneider (2023) biedt een verklaring voor Plutarchus' wisselende houding tegenover de epicureïsche school in zijn geschriften. Zij onderscheidt drie manieren waarop Plutarchus de epicureeërs benadert (harde polemieken, sceptische terughoudendheid, acceptatie) en merkt op dat elk van die drie houdingen in een andere context voorkomt.⁸³ Plutarchus heeft bijvoorbeeld een grondige hekel aan de epicureïsche doctrine, die hij zeer gevaarlijk vindt, en in directe confrontaties met deze doctrine uit hij zich polemisch en schaarft hij voor zijn retorische doeleinden alle epicureeërs over één kam. In contexten waarin de doctrine geen direct gevaar vormt voor Plutarchus, kan hij zich over andere eigenschappen van Epicurus of de epicureïsche school neutraal (met sporen van zelfbewustzijn en zelfspot) of zelfs positief uitlaten. In bovenstaand testimonium geeft hij deze dubbele houding zelfs expliciet toe. *Adversus Colotem* is grosso modo een zeer polemisch werk met een zeer venijnige toon, wat de betrouwbaarheid van het vorige testimonium deels tenietdoet, maar *De fraterno amore* gaat over broederlijke liefde als algemeen concept, en daarin kan Plutarchus prima Epicurus als voorbeeld gebruiken zonder dat hij daarmee diens filosofie hoeft goed te keuren. Kortom: Plutarchus' relatie met Epicurus is complex en daarmee dient men rekening te houden bij dergelijk onderzoek. In dit geval lijkt hij echter een betrouwbaar beeld te schetsen van de epicureïsche gemeenschap.

Diogenes Laërtius, *Vitae Philosophorum* 10.9

Τῷ γὰρ ἀνδρὶ μάρτυρες ἱκανοὶ τῆς ἀνυπερβλήτου πρὸς πάντας εὐγνωμοσύνης ἢ τε πατρίς χαλκαῖς εἰκόσι τιμήσασα οἱ τε φίλοι τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὡς μηδ' ἂν πόλεσιν ὅλαις μετρεῖσθαι δύνασθαι· οἱ τε γνῶριμοὶ πάντες ταῖς δογματικαῖς αὐτοῦ σειρήσι προσκατασχεθέντες ...

Want die man heeft meer dan genoeg getuigen van zijn onovertroffen welwillendheid tegenover iedereen: zijn vaderland, dat hem met bronzen standbeelden beloonde, en zijn vrienden, die met zo'n groot aantal zijn dat het onmogelijk is hun aantal in hele steden te meten, en al zijn kennissen, die door zijn betoverende doctrine gegrepen waren ...

In de regels die voorafgaan aan deze passage bespreekt Diogenes een hardnekkig gerucht: sommigen beweren dat Epicurus tijdens zijn leven zich zeer ongeliefd maakte en het continu met een hele waslijst

⁸³ Scheider (2023), samengevat op p. 218 en uitvoerig besproken op pp. 219-232.

aan collega-filosofen aan de stok had. Diogenes verklaart direct deze lasteraars voor gek: integendeel, Epicurus zou juist een ongekennde, wereldwijde populariteit hebben gekend.⁸⁴ Talloze vriendschappen en aanhangers alom vormen geen bewijs van verering an sich, maar het oprichten van bronzen beelden ter ere van Epicurus is voor mijn onderzoek interessanter: Grieken en Romeinen maakten beelden van goden en van helden, van grote krijgers en van machtige heersers. In cultussen van goden speelden beelden een belangrijke rituele rol.⁸⁵ Om deze reden zou men in deze passage religieuze en andere cultusrituelen kunnen herkennen. Ook de stichters van andere filosofische stromingen kregen soms bronzen standbeelden cadeau, zoals Pythagoras⁸⁶ en Zeno van Citium.⁸⁷ Anderzijds gebruikt Diogenes in dit testimonium de neutrale term *εἰκών* (“standbeeld”), die in wezen “gelijkenis” betekent, in plaats van specifiekere en meer religieus getinte termen als *ἄγαλμα*, *ἔδος* of *ζόανον*, die de betekenis “godenbeeld” dragen. Voor het standbeeld van Zeno gebruikt hij hetzelfde neutrale *εἰκών*. Van verering op de wijze van helden kan dus wel sprake zijn voor deze twee filosofen, aan de hand van deze standbeelden; van vergoddelijking mijns inziens niet zozeer.

⁸⁴ Dit beaamt Torquatus, de epicureïsche gesprekspartner van Cicero in Cic. *De Fin.* 1.65, met als enige verschil dat Torquatus spreekt van “kuddes” (*greges*) in plaats van “steden”.

⁸⁵ Larson (2007), p. 8.

⁸⁶ Frischer (2006), p. 184.

⁸⁷ Diog. Laert. 7.1.6.

3. TESTIMONIA: 1^E EEUW V.CHR. – 1^E EEUW N.CHR.

3.1 Lucretius

Bij Titus Lucretius Carus (99-55 v.Chr.), een van de bekendste epicureïsche denkers en dichters, vinden we testimonia van zeer intellectuele, maar ook persoonlijke aard. In *De Rerum Natura*, zijn enige werk dat de tand des tijds heeft doorstaan, verkondigt Lucretius met passie de epicureïsche leer in een monumentale uiteenzetting over de werkingen en het ontstaan van de natuur. Hij neemt daarbij uitgebreid de ruimte om de bedenker van die epicureïsche leer te prijzen; soms richt hij zich zelfs direct tot Epicurus. Daarom hebben sommige passages haast iets weg van hymnen of van epische heldenvertellingen. Zijn testimonia, die ik bij lange na niet allemaal op kon nemen in deze scriptie, geven zijn eigen bewondering voor Epicurus weer in heel poëtisch en geleerd taalgebruik.

Lucretius, *De Rerum Natura* 3.1-16

O tenebris tantis tam clarum extollere lumen qui primus potuisti inlustrans commoda vitae, te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc ficta pedum pono pressis vestigia signis, non ita certandi cupidus quam propter amorem quod te imitari aveo. Quid enim contendat hirundo cynis, aut quidnam tremulis facere artubus haedi consimile in cursu possint et fortis equi vis? Tu pater es, rerum inventor, tu patria nobis suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis, floriferis ut apes in saltibus omnia libant, omnia nos itidem depascimur aurea dicta, aurea, perpetua semper dignissima vita. Nam simul ac ratio tua coepit vociferari naturam rerum, divina mente coorta,⁸⁸ diffugiunt animi terrores...

U, die in zo'n grote duisternis als eerste in staat was zo'n helder licht op te richten, de genoegens van het leven belichtend, u volg ik, o sieraad van het Griekse volk, en in de sporen die u hebt achtergelaten plant ik nu mijn eigen stevige voetsporen, niet zozeer omdat ik ernaar verlang te wedijveren met u als wel uit liefde, omdat ik u graag wil navolgen. Waarom zou een zwaluw zich immers meten met zwanen, of wat zouden bokjes met hun bevende ledematen kunnen doen dat gelijk is aan de kracht van een sterk paard? U bent onze vader, de ontdekker van de aard der dingen, u voorziet ons rijkelijk van vaderlijke adviezen, en van uw geschriften, illustere man, zoals bijen in bloemrijke weiden alles proeven, voeden wij ons op dezelfde wijze met al uw gouden woorden, die voor altijd het eeuwige leven méér dan waard zijn. Want zodra uw leer, die ontstaan is in uw goddelijke geest, is begonnen de aard van de dingen te verkondigen, vluchten de angsten van de ziel uiteen...

⁸⁸ Alleen hier volg ik de editie van Kenney (2014) i.p.v. Rouse (1924), aangezien laatstgenoemde *divina mente coortam* schrijft. Rouse volgt hierin de manuscripten zeer nauwkeurig, terwijl *coorta* een emendatie van Kenney is. *Naturam rerum divina mente coortam* zou echter betekenen dat de natuur zelf aan Epicurus' geest ontsproten is, wat inhoudelijk nergens op slaat. Daarom is mijns inziens *coorta* de enige juiste optie.

Een topos dat Lucretius vaak laat terugkomen in zijn werk is het zogenaamde *primus*-topos: Epicurus was de eerste van alle mensen die de waarheid ontdekte.⁸⁹ Het bijgeloof verving hij door de ware religie: de epicureïsche leer. Lucretius schetst ook een sterk contrast tussen licht en duisternis, waarin Epicurus het licht vertegenwoordigt en de duisternis alle angsten en kwellingen waardoor de mensheid lijdt. De overwinning op het kwaad komt ook al eerder voor, in boek 1. Daar beschrijft Lucretius hoe Epicurus de Griek als een ware superheld de eerste was die tegen de monsterlijke tirannie van het drukkende Bijgeloof (*gravi religione*) in opstand durfde te komen.⁹⁰

Epicurus is dus een redder in donkere tijden, maar daarnaast lijkt hij ook een vaderlijke rol voor zijn volgelingen (*pater; patria*) te hebben vervuld. Het is niet duidelijk of Lucretius daarmee slechts uiting geeft aan zijn eigen gevoelens voor Epicurus, of dat hij dit sentiment deelde met andere epicureeërs. Gezien echter Epicurus' positie als opperleider van de school en gezien zijn liefdevolle omgang met zijn leerlingen,⁹¹ is het niet onaannemelijk dat Epicurus tijdens zijn leven een vaderfiguur was voor zijn leerlingen, en dat hij na zijn dood nog steeds zo beschouwd werd.

Lucretius maakt ook veel gebruik van herhaling (*o ... o, tu ... tu, omnia ... omnia, aurea ... aurea*) en alliteratie (*tenebris tantis tam; primus potuisti; pedum pono pressis*). Zijn taalgebruik is groots en overdreven, literair en kleurrijk. Dit geeft niet alleen blijk van zijn dichterskunsten, maar van zijn hartstocht en wens om Epicurus tegenover zijn lezerspubliek in een zo positief mogelijk daglicht te stellen.

Ten slotte wil ik even de aandacht vestigen op het betekenisvolle woord *divina* aan het eind van de passage. Men kan dit eenvoudigweg interpreteren als een hyperbool, een overdreven blijk van waardering;⁹² anderzijds is het mogelijk dat Lucretius dit letterlijker meent en ofwel bedoelt dat Epicurus door goddelijke inspiratie tot zijn theorie is gekomen, ofwel dat Epicurus *ataraxia* behaald had en zichzelf daarmee de titel “god” waardig had gemaakt. Een combinatie van al deze opties is niet uit te sluiten; het is in ieder geval niet de eerste, noch de laatste keer dat Lucretius Epicurus aan de goden gelijkstelt.

Lucretius, *De Rerum Natura* 3.1039-1044

Denique Democritum postquam matura vetustas admonuit memores motus languescere mentis,
sponte sua leto caput obvius obtulit ipse. Ipse Epicurus obit decurso lumine vitae, qui genus
humanum ingenio superavit et omnis restinxit, stellas exortus ut aetherius sol.

⁸⁹ Dit topos komt ook in Diog. Laert. 8.14 voor. Daar wordt het toegepast op Pythagoras, een andere niet-onbelangrijke stichter van een filosofische stroming.

⁹⁰ Lucr. *DRN* 1.62-71.

⁹¹ Plut. *Frat. am.* 487D. Zie hoofdstuk 2.2.

⁹² Een ietwat banale vergelijking, maar zoals men soms zeer smakelijke gerechten “goddelijk” noemt.

Democritus, tot slot, bood zelf de dood vrijwillig zijn hoofd aan, toen zijn hoogbejaarde ouderdom hem had gewaarschuwd dat de indachtige wentelingen van zijn geest aan het verslappen waren. Epicurus zelf stierf toen zijn levenslicht verlopen was, hij, die de menselijke soort in verstand overtrof en allen doofde, zoals de opgekomen hemelse zon de sterren dooft.

Dit testimonium is om andere redenen interessant dan de testimonia tot nu toe, en een van die redenen is de glimprol van Democritus. Als onderdeel van een betoog tégen angst voor de dood somt Lucretius vanaf 3.1024 een reeks beroemde personen op met uiteenlopende beroepen en talenten, van koning Xerxes tot Homerus, met Democritus en Epicurus als finale. De boodschap die daarop volgt is duidelijk: al deze verdienstelijke mensen hebben moeten sterven en hebben dat dapper gedaan, dus zal de lezer, die in vergelijking met hen maar een nietig figuur is, wél bang zijn te sterven? Lucretius acht Epicurus en Democritus —als enige filosofen in het rijtje— van evenveel waarde en aanzien als die koningen en veldheren, en presenteert hen als rolmodellen. Het doel van verering van deze twee is namelijk de realisatie dat de dood niet eng is.⁹³

Wat betekent dit? Ten eerste dat Lucretius aan Democritus een soortgelijke status lijkt toe te kennen als aan Epicurus. Elders noemt hij de leer van Democritus *sancta*, “heilig”.⁹⁴ Omdat Lucretius over Democritus met vergelijkbare lovende woorden spreekt als over Epicurus, kan dat twee dingen betekenen:

1. Democritus was een algemeen erkende epicureïsche heilige (of “goddelijk voorbeeldfiguur”, om de onbedoelde christelijke connotatie te vermijden).
2. Lucretius probeert hier in zijn eentje Democritus te verheffen tot een epicureïsche heilige.

Zoals Metrodorus al zei, had Epicurus veel te danken aan Democritus, wiens atoomleer immers het fundament vormde voor de epicureïsche fysica.⁹⁵ Het is aannemelijk dat de epicureeërs Democritus met het nodige respect benaderden, maar behalve in *De Rerum Natura* heb ik in geen testimonia kunnen vinden waarin Democritus en Epicurus allebei vereerd worden.

Ten tweede, wat het niveauverschil tussen Democritus en Epicurus versterkt, zegt Lucretius hier alleen van Epicurus dat hij de mensheid overtrof en vergelijkt hij Epicurus weer met het licht: deze keer zelfs met de zon, de grootste lichtbron van allemaal. Ten slotte heeft *superavit* een dubbelzinnige betekenis, net als *divina* in het vorige testimonium. Bedoelt Lucretius dat Epicurus de verstandigste was van alle mensen, of ging zijn intellect zijn menselijkheid te boven, en ontsteeg hij daardoor het mens-zijn? Het ligt in het midden.

⁹³ Hessler (2018), p. 411.

⁹⁴ Lucr. *DRN* 3.371 en 5.622.

⁹⁵ Zie hoofdstuk 1.3. Volgens Cicero deed Epicurus overigens zelf helemaal niet zo aardig over Democritus en betoonde hij hem niet de verwachte dankbaarheid (*DND* 1.33.93), maar het lijkt me logischer dat dit wél het geval was en dat dit ciceroniaanse spot is.

Lucretius, *De Rerum Natura* 5.1-12

Quis potis est dignum pollenti pectore carmen condere pro rerum maiestate hisque repertis?
Quisve valet verbis tantum qui fingere laudes pro meritis eius possit qui talia nobis pectore parta
suo quaesitaque praemia liquit? Nemo, ut opinor, erit mortali corpore cretus. Nam si, ut ipsa petit
maiestas cognita rerum, dicendum est, deus ille fuit, deus, inclute Memmi, qui princeps vitae
rationem invenit eam quae nunc appellatur sapientia, quique per artem fluctibus e tantis vitam
tantisque tenebris in tam tranquillo et tam clara luce locavit.

Wie is er in staat om met krachtige geest een lied te componeren dat de grootsheid van de natuur en deze ontdekkingen waardig is? Of wie is er zo goed met woorden dat hij een lofrede zou kunnen bedenken die recht doet aan Epicurus' verdiensten, die ons zulke schatten heeft nagelaten, die hij met zijn eigen verstand heeft voortgebracht en gewonnen? Zo iemand zal er niet te vinden zijn, meen ik, die uit een sterfelijk lijf ontsproten is. Want als we moeten spreken op de manier die de grootheid van de natuur zelf, die aan ons bekend is, van ons eist, was hij een god, nobele Mennius. Een god was hij, die als eerste de levensleer heeft bedacht, die men nu Wijsheid noemt, een god die met zijn bekwaamheid het leven redde van zulke woeste golven en zo'n overheersende duisternis, en haar in zo'n rust en zulk helder licht onderbracht.

Bovenstaande passage heeft voornamelijk Erler (2002) uitgebreid behandeld, aan wiens analyse ik veel te danken heb. Waar Lucretius eerder nog dubbelzinnige termen als *divina* en *superavit* gebruikte, durft hij hier het glasheldere *deus ille fuit* in de mond te nemen, dat als inspiratie heeft gediend voor de titel van deze scriptie. Van deze frase zijn meerdere parallellen te vinden in hellenistische poëzie, en niet in de laatste plaats in cultusteksten.⁹⁶ Epicurus belichaamt hier het resultaat van succesvolle *homoiosis theoi*, maar het perfectum *fuit* maakt heel duidelijk dat die goddelijke gesteldheid ophield na zijn dood.⁹⁷

Direct na deze betiteling verklaart Lucretius waarom Epicurus de naam *deus* waard is. Volgens Erler maakt hij hier een geleerde verwijzing naar de *Wetten* en de *Timaeus* van Plato, waarin Plato drie criteria voorstelt waaraan iemand moet voldoen om eenwording met het goddelijke te bereiken:⁹⁸

1. De persoon concentreert zich volledig op zijn onsterfelijke ziel en verkrijgt zodoende kennis van de goddelijke en non-materiële wereldziel; daarbij verwerpt hij zijn sterfelijke ziel en de materiële wereld.⁹⁹
2. De persoon beteugelt de behoeftes en instabiliteit van zijn sterfelijke ziel en neemt de geheel egale goddelijke natuur aan, aan de hand van de grenzen die de godheid heeft bepaald.¹⁰⁰

⁹⁶ Erler (2002), p. 162 en 167.

⁹⁷ Erler (2002), p. 168.

⁹⁸ Erler (2002), p. 169-175.

⁹⁹ Plato *Timaeus*, 90D. Erler (2002), pp. 163-164.

¹⁰⁰ Pl. *Leg.* 716C. Erler (2002), p. 166.

3. De persoon is rein van ziel en goed van aard, en koestert bovendien juiste opvattingen over het goddelijke.¹⁰¹

Lucretius laat op zijn beurt in deze passage van *De Rerum Natura* blijken dat hij vindt dat Epicurus aan die criteria voldeed – volgens zijn eigen interpretatie natuurlijk – en stelt tevens op deze manier zijn identiteit als *poeta doctus* tentoon. De criteria, toegepast op Epicurus, luiden als volgt:

1. Hij luisterde naar de natuur en interpreteerde haar op de juiste wijze. Hierbij zou Lucretius Plato's "onsterfelijke ziel" door de natuur hebben vervangen, aangezien de epicureeërs geen onderscheid maken tussen een materiële natuur en een immateriële godheid.
2. Hij kon emoties beteugelen aan de hand van de grenzen die het goddelijke heeft bepaald, waarbij Lucretius de natuur als maatstaf aanstelt in plaats van een transcendente god. Gevoelens van genot en pijn zijn namelijk volgens de epicureïsche fysica geheel natuurlijke impulsen. Wijze mensen zijn dientengevolge zij, die onderscheid weten te maken tussen natuurlijke behoeftes (e.g. eten en drinken) en onnatuurlijke behoeftes (e.g. rijkdom en macht) en op die manier hun verlangens en emoties kunnen beteugelen. Lucretius achtte Epicurus dus hiertoe in staat.
3. Hij benaderde de goden met een reine ziel, omdat hij de onjuiste opvattingen van de massa over de goden niet onderschreef.

Aan de hand van deze platoons-lucretiaanse criteria was Epicurus volgens Erler dus echt als een god, die *ataraxia* had bereikt. De passage vertoont ook euhemeristische invloeden. In de regels na het testimonium noemt Lucretius een aantal goden, waaronder Ceres en Bacchus, die allemaal de mensheid een goddelijk (*divina*) geschenk gebracht hadden. Maar alsnog was het onmogelijk voor mensen om gelukkig te leven, totdat Epicurus hun zijn geschenk gaf: een zuivere geest.¹⁰² Daarom, concludeert Lucretius nogmaals, lijkt Epicurus hem een god te zijn.¹⁰³ Zo impliceert hij dat Ceres en Bacchus ook door hun geschenk aan de mensen goddelijk zijn geworden en dit eerder dus niet waren, in navolging van het euhemerisme. Sterker nog: Epicurus is een grotere god dan zij, omdat hij het doorslaggevende geschenk heeft gegeven. Vanaf 5.22 zet Lucretius Epicurus af tegen Hercules, wellicht de grootste Griekse held, en verklaart iedereen voor gek die denkt dat diens Twaalf Werken opwegen tegen het geschenk van Epicurus. Want, beweert hij, om de leeuw van Nemea of de hydra van Lerna kon een mens ook gewoon heen lopen en dat zou het probleem ook oplossen, dus die monsters vormden helemaal

¹⁰¹ Pl. *Leg.* 716D-E. Erler (2002), p. 166.

¹⁰² Lucr. *DRN* 5.13-18.

¹⁰³ Lucr. *DRN* 5.19-21. Hier gebruikt Lucretius opvallend genoeg wel *esse* in plaats van *fuisse*, zoals hij eerder in deze passage *fuit* schreef. Misschien kan dit verklaard worden vanuit het euhemerisme: Epicurus was een mens, maar in gedachten is hij nu een god, zoals Ceres en Bacchus eerst mens waren, maar in de latere overlevering tot goden zijn geworden. In dat geval sluit Lucretius zich enerzijds aan bij de epicureïsche opvatting dat Epicurus alleen tijdens zijn leven een god was, anderzijds bij de euhemeristische opvatting dat Epicurus na zijn dood voor de epicureeërs in hun gedachten een god is geworden. Hiermee benadrukt hij de tegenwoordigheid van Epicurus' geschenken, en is hij tevens de eerste bij wie we bewijs van Epicurus als levende god ná zijn dood tegenkomen.

geen gevaar. Aan geestelijke kwellingen ontkomt een mens echter niet zomaar en zonder geestelijke zuivering kan niemand gelukkig worden; daarom is Epicurus de grotere held.

Ondanks Lucretius' weergave van Epicurus als grote weldoener van de mensheid, komt Erler tot de conclusie dat Epicurus in deze passage vooral een weldoener voor zichzelf is geweest, omdat hij door wetenschappelijke theorie, beteugeling van zijn emoties en vroomheid tegenover de goden (de drie criteria van Plato) *ataraxia* bereikte.¹⁰⁴ Op die manier kon hij wel een *exemplum* zijn voor anderen, wat een zeer belangrijk onderdeel van kennisoverdracht was binnen het epicurisme en in dit testimonium door Lucretius duidelijk ook zeer op prijs wordt gesteld.¹⁰⁵ Hoewel Epicurus' eigen geluk inderdaad de doorslaggevende voorwaarde is om datzelfde geluk door te kunnen geven aan anderen, ben ik het met Erlers conclusie oneens: de toon van de tekst is er, naar mijn mening, duidelijk één van dankbaarheid om het geschenk dat Epicurus aan zijn volgelingen heeft gegeven, waar ze lang na zijn dood nog van konden genieten.

Lucretius, *De Rerum Natura* 5.110-113

Qua prius adgrediar quam de re fundere fata sanctius et multo certa ratione magis quam Pythia
quae tripode a Phoebi lauroque profatur, multa tibi expediam doctis solacia dictis...

Maar voordat ik mijn orakels uitspreek over dit onderwerp, op vromere wijze en met een
betrouwbaardere redenering dan de Pythia die vanaf de drievoet en laurier van Phoebus Apollo
spreekt, zal ik je veel vertroosting bieden in de vorm van wijze woorden...

Lucretius vergelijkt hier zijn uiteenzetting van de epicureïsche filosofie met de voorspellingen van de Pythia. Dezelfde vergelijking maakt hij al eerder, in boek 1; het verschil is dat hij daar de Ionische natuurfilosofen afschildert als orakels die vanuit de tempel van Apollo spreken.¹⁰⁶ Lucretius stelt zichzelf dus voor als profeet van Epicurus en Epicurus als godheid. Het woord *sanctius* versterkt de religieuze sfeer. Het orakel van Delphi was ook een veelvoorkomend ritueel binnen Griekse heldenverering. In veel overgeleverde tekstuele bronnen staan verhalen beschreven van pelgrims die van de Pythia te horen kregen dat ze de held in kwestie moesten aanbidden en vereren als een godheid, omdat hij of zij tot de goden behoorde.¹⁰⁷

Lucretius noemt zichzelf echter betrouwbaarder en vromer dan de Pythia. Er zijn meerdere manieren om deze ongelijke analogie te interpreteren:¹⁰⁸

¹⁰⁴ Erler (2002), p. 177.

¹⁰⁵ Erler (2002), p. 178.

¹⁰⁶ Lucr. *DRN* 1.734-739.

¹⁰⁷ Grau (2013), p. 185.

¹⁰⁸ Campbell (2015), p. 160.

1. Epicureeërs vinden orakels niets waard, omdat ze niet geloven dat goden kunnen communiceren met mensen, dus Lucretius heeft geen hoge pet op van zijn eigen uitspraken, omdat hij deze vergelijking maakt. Dit lijkt me zeer onwaarschijnlijk, omdat Lucretius zo vaak de leer van Epicurus de hemel in prijst, en een vergelijking met de onware Pythische orakels zou dan een grove belediging zijn aan het adres van de epicureïsche filosofie en aan Epicurus zelf.
2. Delphi was het belangrijkste orakel ter wereld, dus Lucretius gebruikt deze beeldspraak (met een vleugje ironie) om de uitleg van zijn leer juist meer geloofwaardigheid mee te geven.
3. Lucretius wil het enorme contrast tussen de onduidelijke en leugenachtige orakels van Delphi en de duidelijke en geheel waarheidsgetrouwe orakels van Epicurus aandikken, en wederom het bijgeloof (*religio*) door de epicureïsche waarheid vervangen.

Mij lijkt een combinatie van de tweede en derde interpretatie het waarschijnlijkst om een aantal redenen. Ten eerste omdat de epicureeërs zeer trouw en respectvol omgingen met de doctrine van Epicurus (zie hoofdstuk 1.4); ten tweede omdat Lucretius niet vies is van religieuze beeldspraak, zoals de andere testimonia bewijzen; ten slotte omdat het vervangen van onjuiste oordelen over de goden door juiste oordelen zeer geregeld terugkomt in epicureïsche geschriften en een kernpunt is van de epicureïsche ethiek.

Lucretius, *De Rerum Natura* 6.4-8

Et primae dederunt solacia dulcia vitae, cum genuere virum tali cum corde repertum, omnia veridico qui quondam ex ore profudit; cuius et extincti propter divina reperta divulgata vetus iam ad caelum gloria fertur.

En Athene was de eerste die de zoete vertroosting van het leven aanreikte, toen ze een man baarde die begiftigd was met zulk een geest, die ooit alle alles verkondigde met zijn waarheidsprekende mond; zijn roem, ook al is hijzelf gestorven, die wegens zijn goddelijke ontdekkingen al lang bestaat en wijdverbreid is, wordt nu tot aan de hemel verheven.

Dit testimonium bevat zowel het *primus*-topos als de inmiddels bekende *divina*-betiteling. Het bewijst ook het bestaan van postmortemverering van Epicurus (*extincti*) en het idee dat de herinnering aan Epicurus' goddelijke wijsheid bleef voortleven na zijn dood en nog steeds tot inspiratie kon dienen. Het laatste deel van het testimonium is onduidelijk: Lucretius kan bedoelen dat hij zelf, door *De Rerum Natura* te schrijven, de glorie van Epicurus tot aan de hemel verheft, of dat zijn mede-epicureeërs in zijn tijd nog immer de aanbidding van Epicurus in stand hielden. Men denke in ieder geval niet aan een tenhemelopneming, aangezien dit niet zou stroken met de epicureïsche filosofie. Een dode houdt namelijk op te bestaan, en de "hemel" waarin de goden leven, is niet bereikbaar.

3.2 Cicero

Cicero, *De Finibus* 5.3

Nec tamen Epicuri licet oblivisci, si cupiam, cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares sed etiam in poculis et in anulis habent.

Zelfs als ik Epicurus wilde vergeten, zou dat toch onmogelijk zijn, omdat onze broeders niet alleen schilderijen, maar zelfs bekers en ringen met zijn portret erop hebben.

De spreker in deze passage is Titus Pomponius Atticus (109-32 v.Chr.), een Romeins zakenman en persoonlijke vriend van Cicero. In de zin die voorafgaat aan dit citaat vertelt hij dat hij graag met zijn dierbare vriend Phaedrus in de tuinen van Epicurus vertoeft. Zijn filosofische voorkeur wordt ook duidelijk gemaakt door de woorden *nostri familiares* (“onze broeders”), waarmee hij zichzelf als medelid van de epicureïsche gemeenschap presenteert. In dit testimonium wordt duidelijk dat de epicureeërs het portret van Epicurus met zich meedroegen. Cicero voegt meteen daarna (in de eerste persoon enkelvoud) vlug eraan toe dat Pomponius hoogstwaarschijnlijk een grapje maakt en het niet zo bedoelt,¹⁰⁹ maar zelfs als Cicero hier de spot drijft met de epicureeërs, is het aannemelijk dat ze portretten van Epicurus in bezit hadden en daar waarde aan hechtten: anders was er niets voor Cicero om mee te spotten.

Deze gewoonte wordt beaamd door de tweede-eeuwse christelijke filosoof Origenes, volgens wie niet alleen de epicureeërs, maar ook volgelingen van Aristoteles afbeeldingen van hun grote meester bezaten en met zich meedroegen.¹¹⁰ Volgens hem baden ze zelfs tot de afbeeldingen, een handeling die hij ten zeerste afkeurt. Desalniettemin is het moeilijk om géén overeenkomsten te zien tussen verering van Epicurusportretten en verering van heiligen en iconen binnen het christendom. Bovendien doet Origenes deze uitspraak in zijn apologetische geschrift *Contra Celsum*, wat zeer aannemelijk maakt dat zijn weergave van het epicurisme hier overdreven is omwille van zijn polemische en apologetische doeleinden. Plinius de Oudere vermeldt in één adem dat de epicureeërs portretten van Epicurus aan hun slaapkamermuren hebben hangen, afbeeldingen van hem met zich meedragen, offers brengen op zijn verjaardag én maandelijks ter ere van hem een feestmaal houden.¹¹¹ Deze rituelen zijn natuurlijk bekend van andere testimonia in deze scriptie, maar Plinius' getuigenis bevestigt dat de materiële verering van Epicurus (feestmalen en objecten) tot aan de 1^e eeuw n.Chr. niet of nauwelijks veranderd was.

Voor het bestaan van zulke objecten levert de archeologie enkele aanwijzingen. Bekers met het portret van Epicurus erop zijn niet teruggevonden, maar de fameuze zilver- en goudschat uit het Italiaanse

¹⁰⁹ Cic. *De Fin.* 5.4.

¹¹⁰ Origen. *C. Cels.* 7.66, U390. Zie ook De Witt (1954), p. 101.

¹¹¹ Plin. *NH* 35.2.

Boscovale bevat wel een beker waarop de stoïsche filosoof Zeno druk bezig is Epicurus belachelijk te maken. Volgens Frischer (2006) wijst een dergelijke parodiebeker erop dat er ook “serieuze” Epicurusbekers moeten hebben bestaan.¹¹² Daarnaast zijn er volgens Frischer ook zes ringen met een afbeelding van Epicurus erop teruggevonden.¹¹³ Ter vergelijking: er zijn slechts twee soortgelijke ringen van Aristoteles overgeleverd, en geen enkele van Plato. Hoewel dit weinig zegt over het verschil in populariteit van deze figuren, kan men er wel degelijk uit opmaken dat epicureeërs zich inderdaad graag omringden met afbeeldingen van Epicurus.

Cicero, *Tusculanae Disputationes* 1.48

Quae quidem cogitans soleo saepe mirari non nullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi gratias exsultantes agunt eumque venerantur ut deum.

Ja, want wanneer ik over deze dingen nadenk verbaas ik mij vaak over de schaamteloosheid van sommige filosofen, die de natuurwetenschap bewonderen en haar ontdekker en schepper buitensporig danken, en hem vereren als een god.

Cicero noemt hier zeer nadrukkelijk en ondubbelzinnig de goddelijke status van Epicurus bij de epicureeërs: hij plaatst zelfs het woord *deum* helemaal aan het eind van de zin om het nog meer te benadrukken. Hijzelf vindt er het zijne van (*insolentiam, exsultantes*).¹¹⁴ Verder lijkt Cicero hier te verwijzen naar de openingszinnen uit boek 5 van Lucretius’ *De Rerum Natura*, waarin het bekende citaat “*deus ille fuit, deus, inclute Memmi*” te vinden is.¹¹⁵ Zoals in de afgelopen paragraaf al besproken is, prijst en dankt Lucretius Epicurus uitvoerig, omdat die als eerste de mensheid heeft verlost van alle kwalen en angsten, en als cadeau zijn wijsheid heeft meegebracht, en noemt hij Epicurus meermaals expliciet een god.¹¹⁶ Zowel de dankbaarheid voor Epicurus als ontdekker en brenger van wijsheid als zijn goddelijke aard maakt Cicero belachelijk.

Cicero, *De Natura Deorum* 1.43

Ea qui consideret quam inconsulte ac temere dicantur, venerari Epicurum et in eorum ipsorum numero de quibus haec quaestio est habere debeat. Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura.

¹¹² Frischer (2006), p. 88.

¹¹³ Frischer (2006), p. 91.

¹¹⁴ Ook Plutarchus bekritiseert deze volgens hem gênante buitensporigheid van de epicureeërs, door hen te vergelijken met uitzinnige bacchanten (*ἐκβακχέοντες ὑφ’ ἡδονῆς*). Zie Hessler (2018), p. 421.

¹¹⁵ Lucr. *DRN* 5.1-21.

¹¹⁶ Lucr. *DRN* 5.8 en 5.19.

Eenieder die bedenkt hoe ondoordacht en ongegrond deze dingen worden beweerd, moet Epicurus aanbidden en hem tot dezelfde klasse als die van henzelf rekenen, over wie dit debat gaat.¹¹⁷ Hij heeft namelijk als enige ingezien dat de goden bestaan, ten eerste,¹¹⁸ omdat de natuur zelf in de zielen van alle mensen een voorstelling van hen heeft geplant.

In het eerste boek van *De Natura Deorum* laat Cicero zijn gesprekspartner Velleius het epicurisme verdedigen. Voorafgaand aan deze passage beklagt Velleius zich over alle foute en schadelijke aannames die men doet over de natuur en het karakter van de goden. Daartegenover zet hij de figuur Epicurus, die niet alleen de ware aard van de goden heeft doorgrond, maar door die verdienste zelfs een van hen is en dezelfde behandeling verdient. Epicurus is volgens Velleius zelfs de enige van alle filosofen, vanaf het allereerste begin tot aan Velleius' eigen tijd, die de waarheid heeft leren kennen.¹¹⁹

Verder getuigt dit testimonium van postmortemverering van Epicurus, aangezien Velleius daartoe aanspoort. Hoewel dit vanuit epicureïsch oogpunt vreemd lijkt, omdat Epicurus na zijn dood geheel uiteen is gevallen tot primaire deeltjes en geenszins kan blijven rondspoken, is verering na de dood mogelijk onder andere te verklaren vanuit de epicureïsche kenleer.¹²⁰ Velleius legt het zelf al uit: de natuur heeft beelden van de goden in de menselijke geest geplant (wat de epicureeërs *prolepsis* noemen), dus de goden bestaan. Bovendien staat het vast dat de goden gelukkig zijn, omdat mensen dat in hun dromen en gedachten (on)bewust aan hen toeschrijven. Vanwege de totale gelukzaligheid van de goden en hun geïsoleerde positie is elke vorm van direct contact met de mensheid onmogelijk. Hun aanwezigheid in de mensen zelf is echter een feit, en op die manier kunnen de goden mensen inspireren om te streven naar datzelfde goddelijke geluk. Hoewel Epicurus niet lijfelijk is blijven voortbestaan na zijn dood, is de herinnering aan hem springlevend gebleven, en net als bij de goden kan deze herinnering tot inspiratie dienen. Epicurus is in die zin als een epicureïsche god, wat uit dit citaat van Velleius blijkt. Uiteraard dient men doorgaans rekening te houden met ciceroniaanse spot en overdrijvingen, maar wegens de overeenkomsten met andere epicureïsche testimonia is dat mijns inziens in dit geval minder aan de orde.

¹¹⁷ Hiermee bedoelt Cicero de goden.

¹¹⁸ *Primum* duidt de structuur van de daaropvolgende passage aan: ten eerste zal Velleius het bestaan van de goden spreken, en ten tweede het concept *prolepsis*. Hoewel het tweede deel niet duidelijk wordt aangeduid met *deinde* of een vergelijkbaar bijwoord, lijkt het te beginnen bij "*quod quoniam fere*" in 1.44.

¹¹⁹ Dit *solus*-topos, zoals ik het noem, komt in deze scriptie ook nog bij Lucianus voor: zie hoofdstuk 4.2.

¹²⁰ Obbink (1989), pp. 199-200.

3.3 Seneca

De testimonia van Lucius Annaeus Seneca (ca. 4 v.Chr. – 65 n.Chr.) neem ik niet allemaal in hun geheel op in deze tekst, aangezien ze voornamelijk bevestigingen zijn van fenomenen die in eerdere testimonia al uitgebreid aan bod zijn gekomen. Hoewel Seneca als stoïcijnse filosoof logischerwijs een aantal keer de leer van Epicurus bekritiseert in zijn geschriften, staan daartegenover een heleboel uitspraken die erop wijzen dat Seneca Epicurus en diens filosofie in zekere mate gunstig gezind was. In *De vita beata* zegt hij immers, zich er geheel van bewust dat deze houding onconventioneel is voor een stoïcijn:

Seneca, *De vita beata* 13.1

In ea quidem ipse sententia sum – invitis hoc nostris popularibus dicam – sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristia.

Ikzelf ben echter van mening dat Epicurus – en ik zal dit zeggen, ook al zijn onze eigen mensen het er niet mee eens – heilige en moreel verantwoorde dingen onderwijst, die, als je ze nauwkeuriger bestudeert, ook streng zijn.

Interessant genoeg gebruikt hij het Latijnse *sancta* om het woord “heilig” weer te geven, zoals in de testimonia van Lucretius enkele keren voorkomt. Dit betekent niet dat Seneca zelf meedeed aan de verering van Epicurus, maar misschien imiteert hij hier het taalgebruik van de epicureeërs. Verder haalt Seneca in zijn werken ook regelmatig uitspraken van Epicurus aan die hij vervolgens respectvol betwist of juist steunt, waarbij hij de moeite neemt te verklaren dat hij geen overloper is, maar slechts uit nieuwsgierigheid andere filosofische stromingen verkent.¹²¹ Seneca’s welwillendheid tegenover Epicurus en diens school brengt het welkome effect met zich mee dat zijn getuigenissen automatisch betrouwbaarder worden. Hij is immers noch bittere vijand, noch grote vriend van Epicurus en heeft weinig reden om zijn getuigenissen te verdraaien of manipuleren met het doel om Epicurus in een kwaad daglicht te stellen.

Daarom is Seneca voor dit onderzoek een prettige getuige, zoals wanneer hij (hoewel impliciet!) verwijst naar de epicureïsche gewoonten om plaatjes bij zich te hebben van Epicurus ter inspiratie en diens verjaardag te blijven vieren na zijn dood:

Seneca, *Brieven aan Lucilius* 64.9

Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi. Quidni ego magnorum virorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? Quidni ego illos honoris causa semper appellem?

¹²¹ Sen. *Ep.* 2.6.

Zij die vóór ons kwamen, hebben veel gedaan, maar hebben het werk niet volbracht. Toch moeten we tegen hen opkijken en hen op de manier van de goden aanbidden. Waarom zou ik geen beelden van verheven mannen bezitten als prikkels voor mijn ijver, waarom zou ik niet hun verjaardagen vieren? Waarom zou ik die mannen niet voortdurend aanroepen vanwege hun waardigheid?¹²²

Seneca vindt, zoals blijkt, verering van filosofische voorvaderen een geweldig gebruik. Hij noemt weliswaar de epicureeërs of Epicurus niet bij naam en daarom kan ik niet bewijzen dat dit een directe verwijzing is. De twee rituelen die hij noemt zijn echter heel specifiek en zijn door meerdere andere auteurs al bevestigd of bespot: daarom acht ik het waarschijnlijk dat dit een verwijzing is naar de epicureïsche school.

Ten slotte citeert Seneca elders een brief van Epicurus, waarin Epicurus de geadresseerde geruststelt dat Metrodorus en hijzelf zo gezegend dan wel gelukkig leefden (*inter bona tanta*) dat ze het niet erg vonden dat niemand in Griekenland hen kende.¹²³ Dit klinkt raar, en valt moeilijk te rijmen met het eerder besproken testimonium van Diogenes Laërtius, volgens wie Epicurus juist over massa's vrienden en een enorme bekendheid beschikte tijdens zijn leven.¹²⁴ Seneca betoogt daarentegen dat Epicurus pas na zijn dood "ontdekt" werd en faam verwierf buiten de epicureïsche school zelf. Wellicht bedoelt Diogenes inderdaad slechts de omvangrijke aanhang van Epicurus binnen de grenzen van de epicureïsche gemeenschappen, hoewel de grote woorden die hij gebruikt daaraan doen twijfelen.¹²⁵ Seneca draagt in ieder geval een interessante nuance aan. Belangrijk nog aan dit citaat: het laat niet alleen zien dat Epicurus op zeer goede voet stond met Metrodorus, maar het lijkt er zelfs op dat Metrodorus zich even ver op het pad naar *ataraxia* bevond als Epicurus zelf, en dus mogelijk een tweede Wijze was: reden te meer voor de epicureeërs om hen beiden maandelijks te herdenken en te eren. De verering van Epicurus behelst dus tot op zekere hoogte ook de verering van Metrodorus.

¹²² *Appellare* kan, behalve de grondbetekenis "aanspreken" of "begroeten", in religieuze contexten ook "aanroepen" of "bidden tot" betekenen. Dit lijkt mij hier gepast, aangezien Seneca in de zin daarvoor duidelijk maakt dat de herinnering aan wijze mannen een contemplatieve functie heeft, zoals de epicureeërs ook hun Wijze(n) vereerden om zelf te vorderen op het pad naar wijsheid.

¹²³ Sen. *Ep.* 79.15-16.

¹²⁴ Diog. Laert. 10.9.

¹²⁵ i.e. *πόλεισιν*, en *greges* in *De Fin.* 1.65.

4. TESTIMONIA: NA DE 1^E EEUW N.CHR.

4.1 Plotina

In het licht van de in de inleiding al benoemde antipolitieke leefwijze van de epicureeërs is het eerste testimonium van dit hoofdstuk des te interessanter, omdat dit twee brieven bevat van de hand van een van de prominentste en machtigste politieke figuren in het Romeinse Rijk destijds: Plotina, de weduwe van keizer Trajanus. De inscriptie dateert uit het jaar 121, toen keizer Hadrianus (r. 117-138) aan de macht was, met wie Plotina het goed kon vinden. In haar eerste brief vraagt ze hem, omdat de epicureïsche school in Athene een opvolger behoefde voor het huidige schoolhoofd, Theotimus Pompilius, speciaal voor de epicureeërs de wetgeving aan te passen die stelt dat alleen Romeinse burgers schoolhoofd mogen zijn, opdat de keuze wordt verruimd. Na Hadrianus' korte, formele antwoord met goedkeuring volgt een Griekstalige brief van Plotina aan de Atheense epicureeërs, waarin ze hun uitbundig vertelt over het blij nieuws.

IG II² 1099 r. 35-36

... καὶ τὴν γνώμην δὲ τὴν ὑπὲρ τῆς καθηγεμονίας τοῦ σωτήρος Η Γ ...

... ook over de opvatting betreffende de opvolging van onze redder...

Ervan uitgaande dat *σωτήρος* hier op Epicurus slaat, en niet op Theotimus Pompilius: het woord *σωτήρ* als aanduiding voor Epicurus is nog niet eerder voorgekomen in de testimonia, hoewel Epicurus al wel door meerdere auteurs beschreven is als licht in de duisternis en verlosser van angsten. Dit woord heeft interessante connotaties: *σωτήρ* was een epitheton van verscheidene Olympische goden,¹²⁶ en *Σωτήρ* was een op zichzelf staande daimon, die de concepten veiligheid en bescherming symboliseerde.¹²⁷ Het was bovendien volgens Hessler (2018) in het klassieke en hellenistische Griekenland traditie om bevrijders van steden of militaire helden de titel *σωτήρ* te schenken als teken van dankbaarheid voor de veiligheid die zij waarborgden, zoals toen Demetrius Poliorcetes in 306 v.Chr. Athene bevrijdde.¹²⁸ Hessler noemt het zelfs een wezenlijk criterium voor helden- of heerserscultussen.

Verder wordt Epicurus in een papyrus uit Herculaneum *κράτιστος* ('de sterkste'), *θεῖος* ('goddelijk') én *σωτήριος ἀνὴρ* ('redding brengende man') genoemd.¹²⁹ *Κράτιστος* is ook een eigenschap die vaak wordt toegeschreven aan helden of heersers binnen cultussen, zoals in een hymne aan Demetrius Poliorcetes.¹³⁰

¹²⁶ Parker (2003), p. 174.

¹²⁷ Volgens de *Suda* (s.v. Praxidike) was Soter de broer van Praxidike, een rechtvaardigheidsgodin.

¹²⁸ Hessler (2018), p. 416.

¹²⁹ Hessler (2018), p. 417. Het gaat hier om *PHerc. 176*.

¹³⁰ Athenaeus *Deipnosophistae*, VI.253e.

Epicurus zelf noemt de Wijze die *ataraxia* bereikt heeft de machtigste man op de hele wereld.¹³¹ Overeenkomsten met traditionele cultussen zijn er dus in overvloed, hoewel de epicureeërs duidelijk andere criteria hanteerden om iemand heroïserende epitheta toe te willen kennen.

Ten slotte is het niet onbelangrijk dat Plotina's testimonium uitwijst dat de school en de daarbij horende verering van Epicurus niet voorbehouden waren aan bepaalde bevolkingsgroepen of standen. Zoals in hoofdstuk 1 beschreven staat, zochten mensen van lage sociale status hun toevlucht in de Tuin (e.g. slaven en vrouwen), maar de epicureeërs konden dus ook rekenen op keizerlijke steun en toewijding. Of keizer Hadrianus zelf zich lidmaat voelde van de epicureïsche gemeenschap is niet zeker, maar Plotina gaf zich er wel openlijk voor uit en bezette dus op deze manier haar plaats in de traditie van Epicurusverering.¹³²

4.2 Lucianus

De testimonia van de 2^e-eeuwse satirist Lucianus uit Samosata stammen alle uit hetzelfde werk, *Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδόμαντις*, oftewel *Alexander de Leugenprofeet*. Hierin maakt Lucianus de ziener en profeet Alexander van Abonoteichus, tevens oprichter van de cultus van de slangengod Glycon, finaal belachelijk. Volgens Lucianus waren zijn voorspellingen niets meer dan zuivere oplichterij en stelde die slangengod ook niets voor. In diezelfde tijd waarin Alexander actief was, kende de stad Amastris een grote epicureïsche gemeenschap onder leiding van ene Lepidus. Volgens Lucianus waren deze epicureeërs, die op grond van hun filosofie sowieso neerkeken op orakels, zich er als enigen van bewust dat deze Alexander een oplichter was, en haalden zich door hun opstandigheid zijn woede op de hals: hij weigerde om nog langer in Amastris op te treden.¹³³ De volgelingen van Plato, Chrysippus en Pythagoras liepen echter zo met Alexander weg, en Lucianus neemt hen dat zeer kwalijk.

Het contrast tussen Alexander en de epicureeërs dikt Lucianus behoorlijk aan, en de bewoordingen waarmee hij laatstgenoemden omschrijft zijn zeer positief en grandioos, haast lucretiaans. Dit zal terstond blijken uit de testimonia.

Lucianus, *Alexander de Leugenprofeet* 25

Τίτι γὰρ ἂν ἄλλω δικαιοτέρων προσεπολέμει γόης ἄνθρωπος καὶ τερατεία φίλος, ἀληθεία δὲ ἔχθιστος, ἢ Ἐπικούρω ἀνδρὶ τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων καθεωρακῶτι καὶ μόνω τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν εἰδῶτι;

¹³¹ *Brief aan Menoeceus*, 133: "Want wie is er volgens jou machtiger (*κρείττονα*) dan hij?"

¹³² Plotina's toewijding blijkt al uit de allereerste regel van de inscriptie, het begin van haar brief aan Hadrianus: *[quod meum studiu]m erga sectam Epicuri sit, optime scis, d[omi]ne*.

¹³³ Lucianus, *Alex*. 25.

Want aan wie anders zou het passender zijn voor een bedrieger, tevens liefhebber van onzinpraat en aartsvijand van waarheid, om de oorlog te verklaren dan aan Epicurus, de man die inzicht had gekregen in de aard van de dingen en als enige de waarheid die daarin gelegen was kende?

Lucianus gebruikt hier voor ons inmiddels bekende complimenteuzen frasen, zoals het *solus*-topos, en de bewering dat Epicurus *ἀλήθειαν* ontdekt had. Hij vergroot het contrast tussen de leugenachtige profeet de en waarheidsprekende filosoof door niet te spreken van epicureeërs, maar door Epicurus zelf bij de naam te noemen, als ware het een duel tussen hen tweeën. Lucianus' sympathie voor de epicureeërs die in opstand kwamen tegen Alexander is duidelijk voelbaar, aangezien dit volgens hem een gerechtvaardigd en zelfs noodzakelijk conflict was (*δικαιότερον*). Ook in het volgende testimonium zet Lucianus in overdreven termen de schurk Alexander tegenover de "magische" kracht van Epicurus, ditmaal in het bijzonder de kracht van zijn werken:

Lucianus, *Alexander de Leugenprofeet* 47

Οὐκ εἰδὼς ὁ κατάρατος ὅσων ἀγαθῶν τὸ βιβλίον ἐκεῖνο τοῖς ἐντυχοῦσιν αἴτιον γίγνεται, καὶ ὅσην αὐτοῖς εἰρήνην καὶ ἀταραξίαν καὶ ἐλευθερίαν ἐνεργάζεται, δειμάτων μὲν καὶ φασμάτων καὶ τεράτων ἀπαλλάττον καὶ ἐλπίδων ματαίων καὶ περιττῶν ἐπιθυμιῶν, νοῦν δὲ καὶ ἀλήθειαν ἐντιθὲν καὶ καθαῖρον ὡς ἀληθῶς τὰς γνώμας, οὐχ ὑπὸ δαδὶ καὶ σκίλλῃ καὶ ταῖς τοιαύταις φλυαρίαις, ἀλλὰ λόγῳ ὀρθῷ καὶ ἀληθείᾳ καὶ παρρησίᾳ.

Die vervloekte man weet niet van wat een rijkdom dat boek de bron is voor wie het in handen krijgen, en hij weet niet hoeveel vrede, rust en vrijheid het bij hen bewerkstelligt, omdat het hen enerzijds bevrijdt van angsten en spookbeelden en monsters, van vergeefse wensen en buitensporige verlangens, en anderzijds verstand in hen opwekt en waarheid en waarlijk hun gedachten zuivert, niet met een fakkel of een zee-uis of dat soort onzin, maar met goed verstand en waarheid en openheid.

In dit testimonium slaan de woorden *δειμάτων*, *φασμάτων* en *τεράτων* ongetwijfeld op de angsten die de epicureïsche filosofie bestrijdt, zoals angst voor de goden of voor de dood, maar mijns inziens is dit ook een uithaal naar Alexander zelf en zijn praatjes, waarvan de wijsheden en waarheden (tweemaal *ἀλήθεια* in dit fragment zelfs) van Epicurus de epicureeërs deden inzien dat het leugenachtige onzin was. Ook bestrijdt Lucianus andere religieuze gebruiken als zuiveringsrituelen en verklaart die nutteloos in vergelijking met de louterende werking van het epicurisme.

Lucianus, *Alexander de Leugenprofeet* 61

... Ἐπικούρω τιμωρῶν, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ' ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνώκοτι καὶ παραδεδοκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὀμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ.

... om wraak te nemen voor Epicurus, een man die werkelijk heilig en goddelijk van aard is, die werkelijk als enige de Deugd heeft leren kennen en deze heeft doorgegeven, die de bevrijder geworden is van de mensen die met hem omgingen.

Als klap op de vuurpijl, zoals ook de lofprijzingen van Lucretius hun climax bereiken in het ondubbelzinnige *deus ille fuit*, tot slot dit testimonium, waarin Lucianus Epicurus tot heilige en goddelijke verklaart. Bijzonder is dat hij nadrukkelijk als toelichting τὴν φύσιν geeft daarbij: het goddelijke bevond zich binnen in Epicurus' lichamelijke natuur, terwijl de sterfelijkheid van de mens en de niet te dichten kloof tussen mensen en epicureïsche goden dit in principe onmogelijk zouden moeten maken. Wellicht heeft Lucianus zich hier gebaseerd op Epicurus' uitspraak dat in enkele uitzonderlijke gevallen een mens van nature over een goddelijke impuls beschikt en zonder hulp de *homoiosis theoi* kan voltooien.¹³⁴

Hoe betrouwbaar is Lucianus als bron? Ondanks zijn epicureïsche taalgebruik en uitingen van sympathie voor Epicurus en zijn gemeenschap, twijfelt menig wetenschapper aan het waarheidsgehalte van deze uitspraken vanwege de satirische aard van Lucianus' oeuvre.

Branham (1984) beweert bijvoorbeeld dat *Alexander de Leugenprofeet* zeer complex en ingenieus in elkaar steekt op retorisch vlak, en dat Lucianus eigenlijk evenzeer de spot drijft met de epicureeërs als met Alexander. Om te beginnen is het zeer uitzonderlijk voor Lucianus om de verteller van de satire zich sterk te doen identificeren met een bepaalde stroming of doctrine: bij andere figuren of groeperingen laat hij dit doorgaans na.¹³⁵ Het zou kunnen dat Lucianus zich ervan bewust was dat de epicureeërs, die een strengere dogmatische traditie kenden dan andere filosofische groepen, Epicurus vereerden als redder en de fanatieke epicureïsche verteller vervolgens inzet als middel om hier de spot mee te drijven. Ik ben echter van mening dat de uitzondering die Lucianus maakt voor de epicureeërs juist een argument kan zijn dat hij voor hen andere gevoelens koesterde dan voor de overige filosofen.

Verder is voor Branham bovenstaand testimonium (61) Lucianus' triomfantelijke troefkaart, omdat het in die zinnen voor de lezer opeens duidelijk wordt dat de epicureeër die Epicurus tot god verheft geen haar verschilt van Alexander die zich onderwerpt aan – en opwerpt als profeet van – de slangengod. In zijn fanatieke devotie is de epicureïsche verteller zelf tot orakels uitkramende profeet geworden.¹³⁶ Lucianus zou zodoende beide partijen belachelijk maken.

¹³⁴ Sen. *Ep.* 52.3. Zie hoofdstuk 1.3.

¹³⁵ Branham (1984), pp. 155-156.

¹³⁶ Branham (1984), p. 162.

In tegenstelling tot Branham is het voor Erler (2009) juist overduidelijk dat Lucianus hier partij kiest voor de epicureeërs, omdat hij zich zo fel en vol afgrijzen tegen Alexander uitspreekt en ongeveinsde afkeer lijkt te voelen voor diens (al dan niet valse) orakels.¹³⁷ Ikzelf sluit me grotendeels aan bij dit sentiment: Lucianus lijkt, om de al genoemde redenen en tevens omdat hij met klem benadrukt dat de epicureeërs werkelijk de enigen waren die Alexander ontmaskerden, oprechte sympathie te koesteren voor Epicurus. Branhams waarschuwing dat Lucianus en de verteller in het verhaal niet noodzakelijkerwijs dezelfde persoon hoeven te zijn, is echter zeer terecht. Voorzichtigheid is geboden, dus; maar zelfs als Lucianus slechts epicureïsch taalgebruik imiteert zonder de achterliggende opvattingen te onderschrijven, leveren zijn testimonia een waardevolle bijdrage aan ons overzicht van de talige verschijningsvormen van epicureïsche verering.

4.3 Diogenes Laërtius

Diogenes Laërtius, *Vitae Philosophorum* 10.12

Ἄνθρωποι, μοχθεῖτε τὰ χεῖρονα, καὶ διὰ κέρδος ἄπληστοι νεικέων ἄρχετε καὶ πολέμων· τὰς φύσιος δ' ὁ πλοῦτος ὄρον τινὰ βαιὸν ἐπίσχει, αἱ δὲ κεναὶ κρίσιες τὰν ἀπέραντον ὁδόν. τοῦτο Νεοκλήος πινυτὸν τέκος ἢ παρὰ Μουσέων ἔκλυεν ἢ Πυθοῦς ἐξ ἱερῶν τριπόδων.

Mensen, jullie zwoegen voor minderwaardige zaken en stoken, hebberig door winstbejag, ruzies en oorlogen op; en de rijkdom van de natuur bereikt slechts een nederige omvang, maar ijdele oordelen begaan een eindeloze weg. Dit vernam de verstandige zoon van Neocles ofwel van de Muzen ofwel van de heilige drievoeten van Delphi.

Bovenstaande passage is een citaat van de Griekse sofist Athenaeus (ca. 200 n.Chr.), dat door Diogenes is overgeleverd. Zoals bij Lucretius (5.110-5.113) is hier sprake van religieus taalgebruik en een verwijzing naar de Delphische orakels; in tegenstelling tot Lucretius' getuigenis is Epicurus, de zoon van Neocles, in dit geval niet de god die via het orakel spreekt, maar de ontvanger van de profetie. Bovendien lijkt de Athenaeus de autoriteit van de Pythia of Muzen hier in te zetten om Epicurus' filosofie extra kracht en gezag mee te geven, terwijl Lucretius' vergelijking eerder dient om het contrast tussen de ongeloofwaardige orakels en de waarheid van Epicurus' filosofie te versterken.

De andere mogelijkheid die Athenaeus presenteert is inspiratie door de Muzen. Of Epicurus van Apollo of van de Muzen zijn wijsheid heeft gekregen, doet er echter niet toe, want dit blijft hoe dan ook een groot compliment voor hem. Athenaeus portretteert hem immers als goddelijk geïnspireerd of profeet van het goddelijke.

¹³⁷ Erler (2009), p. 53.

Rest de vraag hoe Diogenes Laërtius zelf tegenover Epicurus en het epicurisme stond. Aangezien boek 10 van zijn *Vitae Philosophorum* zo'n complete, omvangrijke en daardoor uiterst waardevolle bron vormt voor onderzoek naar Epicurus, is de identiteit van de auteur geen onbelangrijke vraag. Het gegeven dat Diogenes het allerlaatste boek in zijn werk geheel aan Epicurus heeft gewijd en dat sommige beroemde filosofen niet eens een eigen boek verdienden, maar dit moesten delen met andere leden van hun stroming, kan al een aanwijzing vormen dat Diogenes Epicurus goedgezind was. Verder kiest hij ervoor citaten op te nemen van auteurs als Athenaeus, die een heroïserende of vergoddelijkende tint hebben. Ten slotte vergete men niet paragraaf 10.9 (zie hoofdstuk 2.2), waarin Diogenes uitweidt over Epicurus' populariteit en als auteur actief ingrijpt tegen bestaande valse geruchten over Epicurus.

Het geheel is echter nog iets genuanceerder. Hiervoor is het nodig duidelijk te maken dat Diogenes' werk bestaat uit een prozaïsch gedeelte, waarin de daadwerkelijke biografische vertelling plaatsvindt, en een poëtisch gedeelte: epigrammen van Diogenes zelf, die ook over de filosofen handelen. Tussen de twee bestaat een relevant verschil: de epigrammen bevatten wél een vergoddelijkend element dat in het prozaïsche gedeelte, waar de filosofen geheel menselijk zijn en het taalgebruik neutraler is, ontbreekt.¹³⁸ Het ontbreken van een heroïserend element in Diogenes' proza is volgens Grau (2013) een zeer bewuste keuze geweest van Diogenes om zich af te zetten tegen bestaande conventies in zijn tijd, die figuren als Pythagoras en Plato (maar tot op zekere hoogte ook Epicurus) enorm ophemelden en hun een bovenmenselijke aard toeschreven.¹³⁹

Wat de epigrammen betreft: Diogenes eigent zich in zijn epigrammen meer vrijheid toe om persoonlijke oordelen en gedachtes over de filosofen in kwestie te uiten dan in zijn proza. Daarom is het interessant dat de epigrammen blijf geven van heroïserende en vergoddelijkende elementen: zouden deze Diogenes' ware opvattingen vertegenwoordigen? Enerzijds zouden deze elementen onderdeel kunnen zijn van zijn poëtische kunstzinnigheid, bijvoorbeeld als hyperbolen, en daarom niet geheel serieus en letterlijk bedoeld. Anderzijds biedt poëzie Diogenes de mogelijkheid eerlijk en subjectief te zijn naar hartenlust, wat zijn proza, waar zijn verlangen om objectief verslag te doen overheerst, verhindert; daarom zouden deze epigrammen juist een goed beeld geven van Diogenes' eigen opvattingen. Misschien geldt hetzelfde voor zijn keuze om bovenstaand citaat van Athenaeus op te nemen in de tekst en is dat een subtiele openbaring van Diogenes' eigen bewondering voor Epicurus.

Kortom: ambiguïteit alom. Het is niet met zekerheid vast te stellen of Diogenes zelf een epicureeër was of overtuigd aanhanger van een andere filosofische stroming. Enige sympathie voor het epicurisme lijkt hij in ieder geval te koesteren – er zullen ongetwijfeld meerdere uitspraken zijn zoals 10.9 – maar hij lijkt eerder een eclectische houding in te nemen. Deze houding komt, in combinatie met zijn streven naar neutraliteit in de biografische vertellingen, zijn betrouwbaarheid als bron zeker ten goede.

¹³⁸ Grau (2013), p. 185.

¹³⁹ Grau (2013), p. 189.

4.4 Aelianus

Fragment 39

Καὶ τραπέζας λίθου πεποιῆσθαι ὡς ἀναθήματά τε ἐν τῷ τάφῳ προσέταξε τεθῆναι ὁ προτένης τε καὶ ὀψοφάγος οὗτος.

En deze gulzigaard en smulpaap beval dat er tafels van steen werden gemaakt en bij zijn graf werden neergezet als offergaven.

Het allerlaatste testimonium is een fragment van de 3^e-eeuwse Romeinse sofist Claudius Aelianus, dat is overgeleverd in het middeleeuwse lexicon *Suda*. De gulzigaard in kwestie is Epicurus en het is opmerkelijk dat hij nadrukkelijk geschenken eiste. Dit testimonium zou dan niet alleen een sneer zijn naar Epicurus' vermeende vraatzucht, maar ook naar een vorm van grootheidswaan. *Ἀναθήματα* zijn tenslotte religieuze giften, geen alledaagse geschenken.

Op basis van het vijandige taalgebruik is deze bron wellicht niet de betrouwbaarste van allemaal, ook al bestaat er ander tekstueel bewijs dat de epicureeërs voor hun leider inderdaad een monument hebben opgericht na zijn dood.¹⁴⁰ Als deze getuigenis van Aelianus echter wél klopt, zijn er zelfs parallellen te zien met traditionele Griekse heldencultussen, waarbij de graven van helden een wezenlijke rol speelden in de verering.¹⁴¹ Offergaven bij graftombes van helden waren dan ook zeer gebruikelijk.¹⁴² Helemaal vergelijkbaar met de andere (helden)cultussen is de cultus van Epicurus niet, aangezien traditionele helden dikwijls één of meerdere goddelijke ouders hadden en op pad gingen om avonturen te beleven en grootse daden te verrichten. Toch vallen een aantal overeenkomsten niet te ontkennen: Lucretius vergeleek Epicurus niet voor niets met Ceres, Bacchus en Hercules. Epicurus' heldendaad was volgens de epicureeërs de filosofie die hij de mensheid had geschonken, zijn goddelijke natuur was de *ataraxia* die hij bereikt had.

¹⁴⁰ Heliodorus *Aethiopica*, 1.16.

¹⁴¹ Clay (1998), p. 99.

¹⁴² Clay (1998), p. 100.

CONCLUSIE EN SAMENVATTING

In deze scriptie heb ik een aantal testimonia besproken van Griekse en Romeinse auteurs die op enige manier handelden over de verering van Epicurus door zijn volgelingen en over zijn al dan niet goddelijke gesteldheid. De bedoeling was om een overzicht te geven van de uitingsvormen van en de redenen voor deze verering, alsmede deze in een bredere epicureïsche context te plaatsen.

Samenvattend blijkt uit de testimonia dat er zowel tijdens het leven van Epicurus als daarna aanwijzingen te vinden zijn van verering. Een deel van deze verering lijkt Epicurus zelf te hebben verzocht of mede te hebben vormgegeven, en een deel was op initiatief van zijn gemeenschap. Uit hoofdstuk 2 blijkt dat tijdens Epicurus' leven deze verering zowel materiële of praktische vormen aannam (e.g. standbeelden, *proskynesis*, verjaardagsfeesten en gezamenlijke maaltijden) als intellectuele vormen, zoals de verscheidene uitspraken dat niemand wijzer was dan Epicurus en dat zijn leven als mythe beschouwd diende te worden. De auteurs voelen daarbij geen schroom om taalgebruik te hanteren dat duidelijke religieuze connotaties heeft (e.g. *καθυμνεῖν*, *θεόφαντα*, *σεβασμός*). Dergelijk taalgebruik van non-epicureïsche auteurs is waarschijnlijk spottend bedoeld, terwijl het bij epicureïsche auteurs past bij hun opvatting van Epicurus als de man die goddelijke gelukzaligheid bereikt had.

Na de dood van Epicurus zijn de testimonia intellectueler en literairder van aard, wat goeddeels aan Lucretius te danken is. De *solus-* en *primus-*topoi doen hun intrede, en Epicurus wordt in deze teksten vaak voorgesteld als bestrijder en bevrijder van bijgeloof (*religio*) en de figuurlijke duisternis waarin wereld zich bevond voordat Epicurus de mensen zijn filosofie schonk. Ook hier wordt religieus taalgebruik niet geschuwd, nee, er wordt in overvloed gestrooid met woorden als *divina*, *sancta*, *deus*, *σωτήρ(ιος)*, *ἱερός*, en nog veel meer. Ook verwijzen auteurs meerdere malen naar de Delphische orakels, waarbij Epicurus de rol van zender of ontvanger van de goddelijke boodschap vervult. Er zijn echter ook meer dan genoeg vormen van materiële aanbidding aanwezig in de postmortem-testimonia: epicureeërs liepen rond met ringen en bekers van Epicurus en hadden zelfs portretten van hem boven hun bedden hangen. Ten slotte schijnen er rondom zijn graf stenen tafels (waarschijnlijk voor de maandelijks herdenkingsceremonies) en monumenten als offergaven te hebben gestaan.

De redenen tot verering die uit de testimonia blijken, zijn de volgende: al tijdens zijn leven genoot Epicurus populariteit en eerbied vanwege zijn vriendelijkheid en zorg voor de mensen om hem heen, maar de voornaamste reden is toch dat hij Wijs was en onsterfelijk leek door de goddelijke *ataraxia* die hij bereikt had. Na zijn dood bleef Epicurus' volmaakte wijsheid de reden tot verering, maar daaraan werden andere, soortgelijke redenen toegevoegd: hij had de mensheid een goddelijk geschenk nagelaten, hij had het bijgeloof verslagen, hij had de waarheid ontdekt, hij was de bevrijder van allen en zijn wijsheid bleef voortbestaan en bleef nuttig na zijn dood. In de testimonia is er ook zeer vaak sprake van een of ander contrast tussen Epicurus en de rest van de wereld: licht *versus* donker, waarheid *versus*

leugens, rust *versus* onrust, en “waar” geloof *versus* bijgeloof. Epicurus steeg dus uit boven de rest, en de *solus*- en *primus*-topoi dragen bij aan dit contrast.

In de verering van Epicurus zijn allerlei parallellen met contemporaine cultussen te bespeuren, zoals voor goden, stichters, helden, heersers en andere filosofen. Voorbeelden zijn de bronzen standbeelden, de rol van de Pythia, de titels *σωτήρ* en *κράτιστος*, de verwijzingen naar zuiveringsrituelen, en tot slot de herdenkingsbijeenkomsten op de 20^e dag van elke maand, die nota bene de feestdag van Apollo was. In die zin waren de rituelen van de epicureeërs niet bijzonder uniek, wat sommige auteurs overigens niet belette er toch kritiek op te leveren. Wel werd Epicurus, in tegenstelling tot veel traditionele Griekse helden, tijdens zijn leven al vereerd, en de epicureeërs gaven aan bepaalde cultusgebruiken of -termen een afwijkende betekenis en invulling op basis van hun filosofie, tevens mijn volgende punt.

Na afloop van dit onderzoek blijkt het epicurisme verre van onverenigbaar te zijn met verering en vergoddelijking. Een epicureïsche god werd enerzijds gekenmerkt door zijn onverstoorbare gelukzaligheid en anderzijds door zijn onsterfelijkheid. Uit de testimonia blijkt dat de epicureeërs Epicurus beschouwden als de belichaming van een succesvolle *homoiosis theoi* en hem daarin gretig wilden navolgen. Zeker zijn er overeenkomsten tussen de Wijze Epicurus en de goden, vooral na zijn dood: allebei waren voor latere epicureeërs niet lichamelijk bereikbaar, onmogelijk om contact mee te krijgen, maar bleven in de herinnering en gedachtes van de epicureeërs springlevend en daarom toch immer actueel en inspirerend voor eenieder die naar *ataraxia* zocht. Daar houden de overeenkomsten echter op, aangezien Epicurus van nature sterfelijk was en de goden onsterfelijk: daarom luidt, nogmaals, de titel van deze scriptie *deus ille fuit*, in de voltooide tijd. Verder kan de verering van Epicurus, indien de epicureïsche school inderdaad een strenge hiërarchische structuur kende, ook zeer goed versterkt of deels verklaard worden vanuit zijn geïsoleerde topositie. Ten slotte blijkt uit een aantal testimonia dat Democritus (volgens Lucretius) of enkele andere epicureeërs, zoals Metrodorus of *οἱ ἄνδρες*, in goddelijke gelukzaligheid en status binnen de epicureïsche school nauwelijks onderdeden voor Epicurus en daarom een graantje mee mochten pikken van diens verering.

Concluderend kan – op basis van deze selectie aan testimonia – gesteld worden dat Epicurus werd vereerd door zijn volgelingen omdat hij de stichter van hun filosofische stroming was en een navolgenswaardige goddelijkheid bereikt had. De verering toont gelijkenissen met andere cultussen en hield stand door de eeuwen heen, hoewel het van de meeste epicureïsche vereringsvormen niet zeker is door wie of wanneer ze voor het eerst zijn toegepast. Verder macro-onderzoek naar andere hellenistische filosofencultussen of micro-onderzoek naar verering bij één specifieke epicureïsche auteur zouden allebei waardevolle inzichten kunnen opleveren en zo kunnen bijdragen aan de kennis rondom dit thema. Uit deze scriptie blijkt in ieder geval dat er aan epicureïsche religiositeit in woord en daad geen gebrek was, en derhalve kan de opmerking van Obbink (2004), dat de epicureeërs niet anders omgingen met Epicurus dan studenten tegenwoordig met docenten omgaan, met overtuiging worden tegengesproken.

BIBLIOGRAFIE

Primaire literatuur

IG II² 1099. Te vinden in: Van Bremen, R. (2005). "Plotina to all her friends: The letter(s) of the Empress Plotina to the Epicureans in Athens (ed., trad., comm.)." *Chiron* 35, 499-532.

Algra, K. (2020). *Epicurus, Brieven en Maximen* (trad.). Groningen.

Basore, J. W. (1932). Seneca. *Moral Essays, Volume II: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Borret, M. (1969). *Origène. Contre Celse, tome IV: Livres VII et VIII; Sources Chrétiennes 150* (ed., trad., comm.). Parijs.

Bury, R. G. (1926). Plato. *Laws, Volume I: Books 1-6* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Bury, R. G. (1929). Plato. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Einarson, B. & De Lacy, P. H. (1959). Plutarch. *Moralia, Volume VII: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Einarson, B. & De Lacy, P. H. (1967). Plutarch. *Moralia, Volume XIV: That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is "Live Unknown" a Wise Precept? On Music* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Granhölm, P. G. (2012). *Alciphron, Letters of the Courtesans* [dissertatie] (ed., trad., comm.). Uppsala University, Uppsala.

Gummere, R. M. (1917). Seneca. *Epistles, Volume I: Epistles 1-65* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Gummere, R. M. (1920). Seneca. *Epistles, Volume II: Epistles 66-92* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Harmon, A. M. (1989). Lucian. *Volume IV: Anacharsis or Athletics. Menippus or The Descent into Hades. On Funerals. A Professor of Public Speaking. Alexander the False Prophet. Essays in Portraiture. Essays in Portraiture Defended. The Goddess of Surrye* (ed., trad.). Cambridge (MA).

Helmbold, W. C. (1939). Plutarch. *Moralia, Volume VI: Can Virtue Be Taught? On Moral Virtue. On the Control of Anger. On Tranquility of Mind. On Brotherly Love. On Affection for Offspring. Whether Vice Be Sufficient to Cause Unhappiness. Whether the Affections of the Soul are Worse Than Those of the Body. Concerning Talkativeness. On Being a Busybody* (ed., trad.). Cambridge (MA).

- Hercher, R. (1866). *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii varia historia epistolae fragmenta, vol. 2; Bibliotheca Teubneriana* (ed.). Leipzig.
- Hicks, R. D. (1925). Diogenes Laërtius. *Lives of Eminent Philosophers, Volume I: Books 1-5* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Hicks, R. D. (1925). Diogenes Laërtius. *Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Kenney, E. J. (2014). *Lucretius: De Rerum Natura, Book III; second edition* (ed. comm.). Cambridge.
- King, J. E. (1927). Cicero. *Tusculan Disputations* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Lumb, T. W, Maillon, J. & Rattenbury, R. M. (1960). *Héliodore. Les Éthiopiennes (Théagène et Chariclée), deuxième édition* (ed., trad.). Parijs.
- Obbink, D. (1996). Philodemus. *On Piety* (ed., trad., comm.). Oxford.
- Olson, S. D. (2010). Athenaeus. *The Learned Banqueters, Volume VI: Books 12-13.594b* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Rackham, H. (1914). Cicero. *On Ends* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Rackham, H. (1933). Cicero. *On the Nature of the Gods. Academics* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Rackham, H. (1952). Pliny. *Natural History, Volume IX: Books 33-35* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Rouse, W. H. D. (1924). Lucretius. *On the Nature of Things* (ed., trad.). Cambridge (MA).
- Usener, H. K. (2010). *Epicurea* (ed.). Cambridge.

Secundaire literatuur

- Branham, B. (1984). "The Comic as Critic: Revenging Epicurus: A Study of Lucian's Art of Comic Narrative." *Classical Antiquity* 3(2), 143-163.
- Campbell, G. (2015). "Oracular Cosmology in Lucretius." In P. Derron (ed.), *Entretiens sur l'Antiquité classique 61: Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique*. Vandoeuvres, 149-178.
- Clay, D. (1998). *Paradosis and survival: three chapters in the history of Epicurean philosophy*. Ann Arbor (MI).
- Damiani, V. (2023). "A State without Revolt: Models of Representation of Epicurean Allegiance from the Outside Perspective." In M. Erler, J. E. Hessler & F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Epicurean Tradition*. Basel, 41-54.

- De Witt, N. W. (1936). "Organization and Procedure in Epicurean Groups." *Classical Philology*, 31(3), 205-211.
- De Witt, N. W. (1954). *Epicurus and His Philosophy*. Minneapolis (MN).
- Erbi, M. (2023). "The Letters of Epicurus as Authoritative Texts in the *Kepos*." In M. Erler, J. E. Hessler & F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Epicurean Tradition*. Basel, 75-93.
- Erler, M. (2002). "Epicurus as Deus Mortalis: Homoiosis theoi and Epicurean Self-Cultivation." In D. Frede & A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden, 159-181.
- Erler, M. (2009). "Epicureanism in the Roman Empire." In J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, 46-64.
- Frischer, B. (1982). *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece* [e-book]. Berkeley (CA). Geraadpleegd via <https://hdl.handle.net/2027/heb90022.0001.001>.
- Gordon, P. (2004). "Remembering the Garden: The Trouble with Women in the School of Epicurus." In J. Fitzgerald, D. Obbink & G. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*. Leiden, 221-243.
- Grau, S. (2013). "Diogenes Laërtius between tradition and innovation: philosophers and θεῖοι ἄνδρες." In R. García-Gasco, S. González Sánchez & D. Hernández de la Fuente (eds.), *The Theodosian Age (A.D. 379-455): Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*. Oxford, 183-189.
- Hahmann, A. & Robitzsch, J. M. (2020). "Epicurus' Divine Hedonism." *Mnemosyne*, 74(3), 401-422.
- Hessler, J. E. (2018). "Plato, Hyperides and Hellenistic Cult Practice." *Mnemosyne*, 71(3), 408-433.
- Hessler, J. E. (2023). "Orthodox Enhancement vs. Orthodox Misconception: Epicurean Allegiance from the Inside Perspective." In M. Erler, J. E. Hessler & F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Epicurean Tradition*. Basel, 21-40.
- Jones, H. (2010). "Epicurus and Epicureanism." In A. Grafton, G. W. Most & S. Settis (eds.), *The Classical Tradition*. Cambridge (MA), 320-324.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults: A Guide*. New York (NY).
- McOsker, M. F. (2015). *On the Good Poem According to Philodemus* [dissertatie]. University of Michigan, Ann Arbor (MI).
- Mecci, S. (2018). "The Ethical Implications of Epicurus' Theology." *Philosophia*, 48, 195-204.
- Obbink, D. (1989). "The Atheism of Epicurus." *Greek Roman and Byzantine Studies*, 30(2), 187-223.

Obbink, D. (2004). "Craft, Cult, and Canon in the Books From Herculaneum." In J. Fitzgerald, D. Obbink & G. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*. Leiden, 73-84.

Parker, R. (2003). "The Problem of the Greek Cult Epithet." *Opuscula Atheniensia*, 23, 173-183.

Schneider, M. T. (2023). "Wounding the Offender with His Own Spear: Plutarch on the Epicurean School in His Polemical and Non-Polemical Writings." In M. Erler, J. E. Hessler & F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Epicurean Tradition*. Basel, 207-233.

Sedley, D. (1989). "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World." In M. Griffin & J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxford, 97-119.

Sedley, D. (2009). "Epicureanism in the Roman Republic." In J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, 29-45.

Sedley, D. (2011). "Epicurus' theological innatism." In J. Fish & K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Cambridge, 29-52.

Snyder, J. (1989). *The Woman and the Lyre: Women writers in Classical Greece and Rome*. Carbondale (IL).

Verde, F. (2023). "Faithful Innovations in the Epicurean Science of Nature: Philonides and Demetrius Laco." In M. Erler, J. E. Hessler & F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Epicurean Tradition*. Basel, 141-159.

Online databases

Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library (ed. Maria C. Pantelia). University of California, Irvine (CA). <http://www.tlg.uci.edu>. Geraadpleegd op 17 april 2024.