



**eisodos**  
Zeitschrift für  
Antike, Literatur  
und  
Theorie

**eisodos 2025 (2)**

**e i s o d o s**

Zeitschrift für Antike,  
Literatur und Theorie

# e i s o d o s – Zeitschrift für Antike, Literatur und Theorie

Herausgegeben von Sophie Emilia Seidler und Benny Kozian

Erscheinungsort: Gießen

ISSN: 2364-4397

eisodos erscheint unter dem Copyright CC BY.

[www.eisodos.org](http://www.eisodos.org)

## Wissenschaftlicher Beirat

Manuel Baumbach

*Ruhr-Universität Bochum*

Anton Bierl

*Universität Basel*

Stefan Büttner

*Universität Wien*

Ingo Gildenhard

*University of Cambridge*

Jonas Grethlein

*Universität Heidelberg*

Constanze Güthenke

*Oxford University*

Johanna-Charlotte Horst

*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*

Rebecca Lämmle

*University of Cambridge*

Peter von Möllendorff

*Justus-Liebig-Universität Gießen*

Glenn Most

*Scuola Normale Superiore, Pisa / University of Chicago*

Gernot Michael Müller

*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*

Heinz-Günther Nesselrath

*Universität Göttingen*

Maria Oikonomou

*Aristotle University of Thessaloniki*

Arbogast Schmitt

*Philipps-Universität Marburg*

Thomas A. Schmitz

*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*

Monika Schmitz-Emans  
*Ruhr-Universität Bochum*

Linda Simonis  
*Ruhr-Universität Bochum*

Jörn Steigerwald  
*Universität Paderborn*

Martin Vöhler  
*Aristotle University of Thessaloniki*

Christian Vogel  
*Freie Universität Berlin*

Michael Weißenberger  
*Universität Rostock*

Sandro Zanetti  
*Universität Zürich*

**eisodos** ist eine *peer-reviewed, open-access, online*-Zeitschrift und richtet sich an alle Literaturwissenschaftler\*innen im B.A.-, M.A.- und Lehramtsstudium sowie Doktorand\*innen. Thema von **eisodos** sind Fragen der Interpretation von antiker Literatur, insbesondere der griechisch-römischen Antike, ihres Fortlebens sowie Literaturtheorien und deren Vergleich.

Eine Übersicht der in **eisodos** verwendeten Abkürzungen griechischer und lateinischer Autor\*innennamen und Werktitel findet sich unter folgendem Link: [http://de.wikipedia.org/wiki/Liste\\_der\\_Abkürzungen\\_antiker\\_Autoren\\_und\\_Werktitel](http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Abkürzungen_antiker_Autoren_und_Werktitel)

Das **eisodos**-Titelbild zeigt Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Bacchus* (um 1598): [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baco,\\_por\\_Caravaggio.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baco,_por_Caravaggio.jpg)

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgabeteams . . . . .	6
Klassisch unklassisch	
Ein Gespräch mit Regina Höschele . . . . .	8
Gluttony and Drunkenness	
Iliana Androutsopoulou . . . . .	24

---

# VORWORT DES HERAUSGABETEAMS

Liebe **eisodos**-Leser\*innen,

wir freuen uns, Euch nach der Winter-Sonderausgabe bereits unsere nächste Frühjahrsausgabe vorlegen zu können.

In gleich mehrerlei Hinsicht steht diese im Zeichen der kontinentaleuropäisch-nordamerikanischen Zusammenarbeit. Nicht nur ist sie über drei Länder und den Atlantik hinweg entstanden – Österreich (Wien, Sophie), Deutschland (Tübingen, Katharina), USA (Stanford, Benny). Auch durchzieht dieses Motiv das Gespräch mit unserer aktuellen Interviewpartnerin Regina Höschele, welche nach langjähriger Tätigkeit an der University of Toronto, Kanada und Forschungsaufenthalten an mehreren US-Unis im letzten Jahr auf den Gräzistik-Lehrstuhl an der LMU München berufen worden ist.

Dies bot nicht nur die Gelegenheit, spannende Einblicke in ihren persönlichen Werdegang sowie ihre jüngsten und künftigen Forschungsprojekte (*Kranz* des Philipp; Nonnos' *Dionysiaka*) zu gewinnen, sondern auch die akademischen Institutionen auf beiden Seiten des Atlantiks zu vergleichen und wissenschaftspolitisch relevante Themen zu diskutieren. Seien es Vor- und Nachteile verschiedener Systeme für Studierende und Lehrende; der Wandel seit Bologna und die Zukunftsaussichten der *Classics*, in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und Gegenwart unter dem Gesichtspunkt drängender Fragen nach Diversität, Gerechtigkeit und Inklusion einerseits; oder seien es das ‚unklassisch Klassische‘, das wie ein Leitmotiv Regina Höscheles Arbeit durchzieht; witzige, häufig übersehene, verkannte griechische Epigramme; oder die Lebensaufgabe Nonnos andererseits – all dies und mehr sind Gründe, aus denen wir Euch die Lektüre des Interviews empfehlen wollen.

Zugleich haben wir auch diesmal wieder einen spannenden Artikel zur lateinischen Literatur und Philosophie für Euch: Im Zentrum von Iliana Androutopoulous Beitrag steht das Übermaß in Senecas *Epistulae*. Insbesondere geht es der Autorin darum, wie Seneca die Laster der Völlerei und Trunkenheit als übermäßige Befriedigungen körperlicher Bedürfnisse in Szene setzt. Hierbei bedient er sich, so die Autorin, im Rahmen seiner Kritik an zeitgenössischer römischer *luxuria* der rhetorischen Übertreibung, um seine literarischen und philosophischen Ambitionen effektiv zu vermitteln und der eige-

nen Gegenwart eine stoische Alternative entgegensetzen. Man fragt sich, ob nicht auch unsere Zeit hiervon etwas lernen könnte.

Ein verbindendes Element der beiden ansonsten sehr verschiedenen Beiträge dieser Ausgabe ist das Dionysisch-Bacchische: Nonnos' *Lagepos* behandelt, umrahmt von vielen anderen mythologischen Episoden und Exkursen, das abenteuerliche Leben des Weingottes; eine moralische Abhandlung zu den Folgen des übermäßigen Weinkonsums bietet Seneca. Ein weinseliger Dionysos/Bacchus, gemalt um 1598 vom italienischen Frühbarock-Maler Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571–1610), ziert daher auch unser aktuelles Titelbild.

Wir danken unserer Interviewpartnerin und unserer Autorin für ihre Beiträge, ebenso den Mitgliedern unseres Beirats und den extern angefragten Expert\*innen für ihre Unterstützung durch wertvolle Fachgutachten!

Viel Vergnügen und Einsicht bei der Lektüre und einen schönen Frühling wünschen

Das Redaktionsteam  
Benny Kozian und Sophie Emilia Seidler

und die Redaktionsassistentin  
Katharina Leonora Hennen

Trotz aller Heiterkeit sei diesem Vorwort ein ernster Epilog hintangestellt, für den ausschließlich das Redaktionsteam verantwortlich ist. Die Thematik des vorliegenden Interviews gewinnt dieser Tage eine zusätzliche, unvorhergesehene Brisanz durch die einschneidenden politischen Maßnahmen, die die finanziellen Grundlagen und die ideologische Unabhängigkeit US-amerikanischer Universitäten bedrohen. Ohne dass wir selbst uns als eine politische Zeitschrift begreifen, die tagespolitische Ereignisse kommentiert, sind wir dennoch der Auffassung, dass alle Wissenschaft unvermeidlich auch eine politische Dimension besitzt – sei sie in den Forschungsgegenständen selbst oder in uns als wissenschaftlichen Akteur\*innen angelegt. Vor diesem Hintergrund halten wir es für angebracht, uns für eine weltoffene, diverse, gleichberechtigte und inklusive Wissenschaft auszusprechen und Werte wie die Meinungs-, Gedanken-, Forschungsfreiheit in der Wissenschaft hochzuhalten. Unabhängig davon, in welchem Land diese fundamentalen Rahmenbedingungen wissenschaftlichen Arbeitens durch fragwürdige bis verfassungswidrige Handlungen einzelner Regierungen angegriffen werden, möchten wir hiermit unsere Solidarität in und mit der internationalen *Academia* bekunden.

---

# KLASSISCH UNKLASSISCH

## *Ein Gespräch mit Regina Höschele*

Regina Höschele hat Klassische und Mittellateinische Philologie an der Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) München studiert und dort 2007 im Rahmen des Doktorand\*innenkollegs „Textualität in der Vormoderne“ promoviert. Anschließend wechselte sie an die University of Toronto (UofT) in Kanada, wurde *Assistant Professor* und *Associate Professor* und absolvierte unter anderem Forschungsaufenthalte in Washington, Princeton, Atlanta und Paris. Seit Juli 2024 ist Regina Höschele Inhaberin des Lehrstuhls „Griechische Philologie mit literaturwissenschaftlichem Schwerpunkt“ an der LMU.

**eisodos** Herzlich willkommen zum Interview, liebe Regina! Vielen Dank, dass Du Dir die Zeit dafür genommen hast! Du bist erst kürzlich nach 17 Jahren wieder an die LMU München zurückgekehrt. Wie ist der Übergang? Was hat Dich bewogen, damals nach Toronto zu gehen beziehungsweise nun wieder zurückzukommen?

**Regina Höschele** Gute Frage! Sagen wir es mal so: Als ich meine Dissertation beendet hatte, musste ich einfach raus aus Deutschland. Ich wollte in die weite Welt, war auch schon während meiner Promotion einige Zeit in Amerika gewesen und fand es einfach toll. Das nordamerikanische Universitätssystem ist ein völlig anderes, und für mich persönlich war es in vielerlei Hinsicht ein Befreiungsschlag, dort meiner Forschung nachgehen zu können. Ich hatte das unglaubliche Glück, eine Woche nach meiner Verteidigung zu einem Job-Interview nach Toronto eingeladen zu werden und auch gleich ein Angebot zu bekommen. Was soll ich sagen? Da sagt man nicht „Nein“, nicht wahr? Ich hätte in meinem Leben nicht geglaubt, dass ich je nach Kanada ziehen würde; das war nicht geplant. Andererseits muss man sagen: So, wie das System in Deutschland momentan strukturiert ist, ist es wahnsinnig schwierig als Nachwuchswissenschaftlerin irgendwelche Zukunftsaussichten, geschweige denn Sicherheiten zu haben. In Toronto hatte ich nun aber mit Mitte 20 einen *Tenure-Track*-Job und, bevor ich 30 war, eine feste Stelle.

Hätte mich jemand in den ersten Jahren gefragt, ob ich jemals wieder nach Deutschland zurückgehe, hätte ich gewiss „Nein“ gesagt: Ich war sehr begeistert von Toronto,

nicht zuletzt, weil man als *Assistant Professor* einen ganz anderen Status hat als auf einer Assistenz in Deutschland. Natürlich hat man nicht dieselben Rechte und Pflichten wie die älteren Kolleg\*innen, aber man wird von Anfang an auf eine Art und Weise als Wissenschaftlerin und Kollegin wahrgenommen, wie es im deutschen System leider bis heute nicht der Fall ist. Zudem fand ich es äußerst spannend, Studierende aus der ganzen Welt zu unterrichten. Während viele in Deutschland normalerweise schon in der Schule Latein gelernt haben, manchmal auch Griechisch, kommen die allermeisten Studierenden in Nordamerika ohne jegliche Sprachkenntnisse an die Universität. Und trotzdem habe ich viele Leute erlebt, die nach ihrem vierjährigen Bachelor-Studium beide Sprachen sehr gut beherrschen; das ist äußerst beeindruckend! Es war wirklich bereichernd, hierdurch einen völlig neuen Blick auf die Antike und ihre Vermittlung zu entwickeln. Kurzum: Es war der richtige Moment in meinem Leben, um nach Nordamerika zu gehen. Und es war in vielerlei Hinsicht inspirierend, wenngleich ich das, nach 17 Jahren dort, nicht mehr ganz so empfand. Da kommt aber vieles zusammen. Von der Kultur und vom Lebensstil her hat es mich eigentlich immer eher nach Europa gezogen; ich war auch jeden Sommer hier – das war das Beste aus beiden Welten: im Sommer in Europa, den Rest des Jahres in Nordamerika.

Gerade während der Pandemie habe ich allerdings angefangen darüber nachzudenken, ob ich wirklich den Rest meines Lebens dort drüben verbringen möchte. Das Gefühl, in Kanada eingesperrt zu sein, hat mir unglaublich zugesetzt (eine Freundin meinte hierzu einmal: „Regina, you are the only person I know who feels claustrophobic in *Canada!*“). Ich hatte es bis dahin immer für eine Selbstverständlichkeit erachtet, dass ich theoretisch jederzeit in einen Flieger nach Europa steigen könnte – und plötzlich ging das nicht mehr. Zudem hatte Kanada eine recht fragwürdige Reaktion auf die Pandemie: Man hat einfach alles zugesperrt und sehr lange nicht mehr aufgemacht. Unser Sohn war damals vier Jahre alt. Als in Europa die Kinder schon wieder in den Schulen und Kindergärten waren, da saß er noch ewig zu Hause. Als das einfach nicht mehr aufgehört hat, habe ich mir gedacht: „Nein, das kann so nicht weitergehen.“ Glücklicherweise waren wir 2021/2022 für ein Jahr in Paris, wo es ganz anders war und wir das Gefühl hatten, wieder richtig *leben* zu können. Daher habe ich mir gesagt: „Ich versuche es jetzt; ich muss nach Europa zurück!“ Und dann kam, was ich gar nicht erwartet hatte: Die Stelle in München wurde ausgeschrieben. Ich liebe München! Das ist meine Heimat, in der ich auch in meiner Zeit in Kanada jeden Sommer war. Ich dachte: „Ich kriege diese Stelle zwar nie, aber ich bewerbe mich trotzdem.“ Und dann hat es geklappt...

**eisodos** Wir gratulieren! Ähnlich wie nordamerikanische Studierende bist Du ja auch, ohne Griechisch in der Schule gehabt zu haben, ins Griechischstudium gestartet, beziehungsweise hast es Dir autodidaktisch beigebracht. Das ist ja Wahnsinn!

**Regina Höschele** Ja, wobei ich immerhin sieben Jahre Latein hatte. In Nordamerika dagegen hatten viele noch nie Grammatikunterricht, wissen nicht, was Nominativ und Genitiv sind. Das bringt sicherlich eigene Herausforderungen für das Erlernen von Sprachen mit sich. Ich jedenfalls bin froh, Latein, Englisch und Französisch an der Schule gelernt zu haben, und gerade letzteres hätte mir am humanistischen Gymnasium gefehlt. Aber mir war ab der zehnten bzw. elften Klasse klar, dass ich Latein studieren und eine wissenschaftliche Karriere anstreben möchte, und dass ich dafür zugleich Griechisch brauche. So habe ich eben angefangen, die Sprache zu lernen, allerdings zumeist unter der Schulbank, wenn mir langweilig war – manchmal eben auch während der Lateinstunde. Darüber hinaus hatte ich das Glück, dass ich durchsetzen konnte, mit 18 einmal die Woche zu einer Lateinvorlesung an die Uni gehen zu dürfen. Bei einer zufälligen Zugbegegnung mit einem der Münchner Lateinprofessoren wurde ich zu dessen Catull-Seminar eingeladen. Also bin ich dann im folgenden Semester am frühen Nachmittag aus der Schule gesprintet, um den Zug von Rosenheim nach München zu erwischen und das Catull-Seminar besuchen zu können. Und so bin ich da hineingerutscht! Da wurde mir immer stärker bewusst, dass ich mir jetzt wirklich Griechisch beibringen und baldmöglichst das Graecum absolvieren muss.

**eisodos** Wärest Du, in Anbetracht Deiner positiven Erfahrungen mit einem selbstgewählten Frühstudium, dafür, dass Schulen und Universitäten enger zusammenarbeiten sollten, um Schüler\*innen diesen frühen Zugang zu Studienfächern zu ermöglichen? Sollte das forciert werden, damit Schüler\*innen sich eben nicht mehr hineinschleichen müssen, sondern solche Angebote als reguläres Bildungsangebot wahrnehmen können?

**Regina Höschele** Dieses „Hineinschleichen“ war für mich gerade das Spannende. Kurz nach dem Abitur hatte ich aber ein Gespräch mit jemandem von einem Begabtenförderungsnetzwerk, der mir klar gesagt hat, dass er mir das nicht erlaubt hätte. Bin ich froh, dass ich nicht an so jemanden geraten war! Immerhin gibt es mittlerweile in Bayern aber tatsächlich ein Schnupperstudium, für das Schüler\*innen mit besonderem Interesse und besonderer Begabung einmal in der Woche nach München kommen können. Aber wie gesagt, ich fand es eigentlich viel faszinierender, das ohne institutionellen Rahmen und auf eigene Faust zu machen.

**eisodos** Wie ist es Dir seit Deiner Rückkehr nach München ergangen? Du konntest jetzt die Stadt und vor allem auch die Universität wahrscheinlich noch einmal aus einer ganz anderen Perspektive kennenlernen als damals als Schülerin, Studentin und Nachwuchswissenschaftlerin.

**Regina Höschele** Zunächst einmal habe ich Deutschland ja vor der Bologna-Reform verlassen; entsprechend ist eine derart modularisierte Universität – meines Erachtens ein

absoluter Schuss in den Ofen – gewöhnungsbedürftig. Darüber hinaus ist die deutsche Bürokratie für mich ein ganz besonderer Schock. Das hätte ich mir theoretisch zwar denken können, aber man begreift die Ausmaße erst, wenn man sie selbst erfährt: Ich fühle mich erschlagen von den Formularen, die fast täglich auf meinem Schreibtisch landen. Absurd, wofür es in diesem Land überhaupt alles Formulare gibt, die man dann auch nicht nur einmal, sondern gleich viermal unterschreiben muss, sodann nicht einmal als Scan versenden darf, sondern nur im Original! Im Jahr 2006, zur Zeit meiner Bewerbung nach Nordamerika, habe ich die Unterlagen auch noch in Papierform verschickt – damals war die Digitalisierung eben noch nicht so weit. Nun sind wir aber im Jahr 2025; dennoch musste ich in München meine Bewerbung noch per Post einsenden. So viele Stunden administrativer Aufwand bei zugleich chronischem Personalmangel in der Universitätsverwaltung! Dieses völlig unnötige Bürokratie-Monstrum ist wohl einer der größten Unterschiede, den ich zwischen Toronto und München wahrnehme.

**eisodos** Und wie schneidet die LMU in Bezug auf die Lehre im Vergleich mit der UofT ab? Wie ist Dein Eindruck abgesehen von den bürokratischen Hürden?

**Regina Höschele** Nach einem Semester Lehre kann ich das noch nicht so gut beurteilen. Aber ich sehe schon einige Probleme der Modularisierung. Ich habe Deutschland, wie gesagt, vor dem Bologna-Prozess verlassen. Insofern entsprechen meine Erinnerungen an das deutsche Universitätssystem nicht unbedingt der jetzigen Realität. Wenn das nur alles rückgängig gemacht werden könnte! Auch Toronto empfand ich immer als viel zu verschult. Das deutsche System vor Bologna hatte dagegen nicht solch fürchterlich starre Vorgaben: Da hat man einfach, den eigenen Interessen folgend, studiert, und am Ende gab es eine große Prüfung; aber wie man dort hinkam, war einem selbst überlassen. Das fand ich wunderbar! Heutzutage gibt es im modularen System eine Tendenz unter Studierenden, nur in die Lehrveranstaltungen zu gehen, die Punkte bringen. Es ist selten, dass sie einfach aus Interesse irgendetwas anderes belegen; zum Teil mag hierfür auch ganz einfach die Zeit fehlen, weil so viel verpflichtend vorgegeben ist. Zu meiner Studienzeit gab es in Vorlesungen keine Prüfungen. Man ging hin, um etwas zu lernen. Jetzt ist die Vorlesung öfters Teil eines größeren Moduls, in dem nicht der Inhalt der Vorlesung abgeprüft wird, sondern eine Seminararbeit zu schreiben ist; also kommen die Leute nur sporadisch in die Vorlesung. Das ist ein seltsam hybrides System: Auf der einen Seite gibt es viele Freiheiten, keine Anwesenheitspflicht, keine Vorlesungsprüfungen, und auf der anderen Seite ist es ein rigides Korsett. Das passt nicht zusammen. Ich bin für größere Freiheit, man sollte sich von seinen Interessen und seiner intellektuellen Neugier treiben lassen, ohne dass es dafür Punkte gibt, sondern einfach, weil es Spaß macht, oder auch, weil man das Gefühl hat, etwas Bestimmtes wissen zu müssen, auch wenn es jetzt nicht den größten Spaß macht. Wir haben alle unsere Vorlieben, aber manchmal muss man sich eben auch durchbeißen.

**eisodos** Würdest Du sagen, dass das in Toronto anders war? Haben da Studierende einfach aus Leidenschaft Kurse belegt?

**Regina Höschele** Nein, das war für mich der große Vorteil des alten deutschen Systems, wohingegen ich in Toronto angesichts des stark verschulden Systems zunächst einmal einen ziemlichen Kulturschock erlitt. Doch nun bin ich zurück in Deutschland, das ich noch ganz anders in Erinnerung habe, und da ist es dann in bestimmter Hinsicht sogar noch schlimmer! Die Modularisierung hat leider einen Typus von Studierenden geschaffen, der wirklich nur in den entsprechenden Kategorien denkt. Aber das intellektuelle Abenteuer passiert doch gerade, wenn man selbst Texte lesen möchte, nicht weil es einen vorgeschriebenen Lektürekurs dazu gibt, sondern weil man einfach Lust auf den Text hat. Ich habe mich zum Beispiel damals hingesezt und mir den ganzen Ovid vorgenommen. Und dann habe ich den ganzen Ovid gelesen, dafür dann vielleicht etwas anderes nicht. Die Verschulung erscheint mir dagegen eher kontraproduktiv. Was ich hier beschreibe, sind wohlbemerkt die allgemeinen Mängel und Folgeerscheinungen eines modularisierten Studiums. Zugleich möchte ich aber betonen, dass mich mehrere Studierende, die ich im letzten Semester in München unterrichten durfte, sehr beeindruckt haben – vor allem in einem Seminar zur Ekphrasis, wo sich stets eine wunderbar lebhaft entwickelte, wie ich sie in meiner eigenen Studienzeit in München nur selten erlebt habe.

Als Lehrende bin ich hier in jedem Fall freier und flexibler und kann viel mehr meinen eigenen Interessen nachgehen als in Toronto. Dort hatte ich sehr viele Sprach- und Kulturkurse für *Undergraduates* [Anm. d. Red.: *Undergraduate*-Studiengänge an nordamerikanischen Universitäten und Colleges umfassen vier Jahre. Im Unterschied zu vielen europäischen Grundstudien wird kein fachspezifischer Bachelor absolviert, sondern ein *studium generale*, in dem Schwerpunkte gesetzt werden können], auch für ein breiteres Publikum, zum Beispiel *Classical Civilization* oder *Mythologie*. Das heißt, man unterrichtet nur alle paar Jahre einmal ein Forschungsseminar für *Graduate Students* [Anm. d. Red.: Master- und Promotionsstudierende], was ich hier dagegen jedes Semester tun kann. So viel Spaß es mir auch macht, antike Kultur im Allgemeinen zu vermitteln, bin ich doch Literaturwissenschaftlerin, und finde es großartig, dass ich hier in den Veranstaltungen viel öfter und intensiver aus philologischer und literarischer Perspektive mit Texten arbeiten kann.

Insgesamt biete ich gern thematische Lehrveranstaltungen an, die nicht einfach nur einen Text, eine bestimmte Periode oder eine Gattung abdecken, sondern verschiedene Autor\*innen diachron und gattungsübergreifend miteinander kombinieren. Mich interessiert vor allem der Dialog der späteren Texte mit der klassischen und archaischen Literatur. Und da ist dann für alle etwas dabei! Meiner Erfahrung nach – sowohl hier als auch in Toronto –, begeistern sich Studierende zunächst einmal durchaus vor allem für Homer und das Drama, aber wenn man ihnen andere Texte vorlegt, ist es möglich, den

Reichtum der griechischen Literatur noch einmal ganz anders zu veranschaulichen, indem man etwa gemeinsam untersucht, wie spätere Texte auf Homer reagieren, was sie mit der kanonischen Vorlage machen, und wie frech sie zum Teil sind!

**eisodos** Siehst Du dann auch gerade über die alternativen Inhalte Deine ganz spezifische Handlungsmöglichkeit, dieser Starrheit, dem Korsett der Modularisierung, ein bisschen entgegenzuwirken, indem Du Inhalte anbietest, die Studierende anregen, über Module und Leistungspunkte hinauszublicken?

**Regina Höschele** Das wird sich zeigen! Momentan ist es so, dass ich ein gewisses modularisiertes System geerbt habe, mit Kategorien, die nicht die meinen sind. Wir müssen das langfristig reformieren, weil unsere Vorlesungen nicht nur für Gräzistikstudierende, sondern für alle von Interesse sein sollten, die sich für Literatur begeistern. Im Wintersemester soll es eine Lehrveranstaltung zum antiken Drama geben, aber ich überlege, den Titel und Fokus abzuwandeln, zum Beispiel in „Beleidigen, Verhöhnern, Diffamieren“. Ich würde gerne einen diachronen Überblick über die Kunst der Invektive geben, von Homers Thersites über die jambische Dichtung und Aristophanes bis hin zur Rhetorik sowie hellenistischer und kaiserzeitlicher Literatur. Da könnte ich im Grunde dieselben Texte vorstellen wie in einer Komödienvorlesung, aber eben unter einem anderen Aspekt, in Kombination mit anderen Texten. Dann wird das, glaube ich, spannender und facettenreicher.

**eisodos** Du unterrichtest doch gerade auch eine Vorlesung mit dem Titel „Unklassische Klassiker“, oder?

**Regina Höschele** Ja, das ist jetzt mein neuer Titel für die Vorlesung „Grundlagen der griechischen Philologie II / Griechische Literaturgeschichte II“. So stand es im Vorlesungsverzeichnis. Wer schreibt sich denn da freiwillig, aus Interesse, ein? Also ich würde das nicht tun. Ein solcher Titel ist einfach grauenhaft. Diese Erfahrung haben wir auch in Toronto gemacht. Wir hatten eine Vorlesung namens „Introduction to Greek Literature and Culture“ im Programm – da kam kein Mensch! Und so ist uns bewusst geworden, dass wir andere Titel und Herangehensweisen brauchen. Wir sind dann, glaube ich, unter anderem auf „Love, Sex and Death in Greek Literature“ gekommen. Es ist in jedem Fall eine wunderbare Herausforderung, immer wieder neu darüber nachzudenken, wie unser Fach eine neue Generation von Studierenden anzusprechen vermag.

Ich glaube, dass Amerika Deutschland hierin einiges voraushat, weil man dort schon länger versucht, Leute zu erreichen, die eben nicht mit der Idee, Klassische Philologie zu studieren, an die Universität kommen. In dem System studiert man erst einmal *Liberal Arts*; das heißt, man schreibt sich nicht von Anfang an für Biologie oder englische Lite-

ratur ein, sondern muss erst einmal alle möglichen Kurse belegen. Damit gleichen die ersten zwei Jahre des Bachelors eher der gymnasialen Oberstufe. Das eröffnet natürlich die Möglichkeit, Leute mit den verschiedensten Hintergründen für das eigene Fach zu begeistern oder zumindest mit den *Classics* in Kontakt zu bringen. In Deutschland (auf jeden Fall in Bayern) scheint man sich dagegen darauf zu verlassen, dass es immer Leute geben wird, die mit den alten Sprachen aus den Schulen kommen und Lehrer\*innen werden wollen. Traditionell musste man sich nicht groß Gedanken darüber machen, wie man am besten Leute für ein Studium der alten Sprachen gewinnen könnte. In den 1950er- und 1960er-Jahren hat Friedrich Klingner in München noch die Lateinvorlesungen im Audimax gehalten mit ca. 400 Hörer\*innen (so wurde es mir zumindest berichtet). Das ist heute nicht mehr so. Einerseits ist das natürlich schade, aber andererseits finde ich es auch gut, dass die Situation uns zwingt, einmal ein bisschen darüber nachzudenken, *was* wir machen und *warum*. Meines Erachtens sind die Texte und Inhalte, mit denen man sich in unserem Fachbereich beschäftigt, toll. Sie verdienen es, möglichst vielen Leuten zugänglich gemacht zu werden!

**eisodos** Was wären denn Deiner Meinung nach gute Themen oder bewährte Strategien, um Lehrveranstaltungen für ein breiteres Publikum ansprechender zu machen?

**Regina Höschele** In München gibt es zum Beispiel ein Spezialvorlesungsverzeichnis, das Lehrveranstaltungen zu Genderthemen aufführt. Das ist eine tolle Initiative, weil so auch jenseits der eigenen Fakultät auf Kurse aufmerksam gemacht wird. Ich glaube, nächstes Wintersemester möchte ich ein Seminar über Sex und Gender in der antiken Literatur halten. Und das scheint mir ein Kurs zu sein, an dem auch sehr gut Studierende ohne altsprachliche Vorbildung teilnehmen könnten. Ich finde es sehr wichtig, dass ich in diversen Lehrveranstaltungen mit Studierenden Texte detailliert im griechischen Original untersuchen kann. Aber dann gibt es Seminare, die man vielleicht ein bisschen anders ausrichtet, zum Beispiel mit zwei verschiedenen Gruppen – die einen arbeiten mit dem Original und die anderen lesen mehr Sekundärliteratur; am Ende bringt man das in einen Dialog. In Toronto hatte ich kaum Gelegenheit dazu, weil ich, wenn ich dann alle paar Jahre einmal ein *Graduate Seminar* unterrichten konnte, auch endlich intensiv Griechisch lesen wollte. Aber jetzt habe ich diese Freiheit, und möchte unbedingt Leute, die Griechisch und Latein studieren, interdisziplinär mit anderen in Kontakt bringen, die eher komparatistisch oder literaturtheoretisch ausgerichtet sind. Das kann nur positiv sein!

Woraus man meines Erachtens auch sehr gut Kapital schlagen kann, ist das weit verbreitete Interesse an antiker Mythologie. Viele kennen Mythen aus der Rezeption, ob nun durch *Percy Jackson*, Disneys *Hercules* oder den vielen, in letzter Zeit veröffentlichten Neuerzählungen griechischer Sagen aus weiblicher Perspektive. Kürzlich unterrichtete ich in Toronto ein Seminar zu Herakles für Studienanfänger\*innen, die sich aufgrund ihrer

Begeisterung für den Zeichentrickfilm einschrieben und alle ganz schockiert waren, als sie herausfanden, dass Herakles eben kein Disneyheld ist, sondern eine äußerst ambivalente Figur (um nicht zu sagen, ein fürchterliches Arschloch). Am Ende hat der Kurs kollektiv festgestellt, dass sie Herakles nicht mögen. Das fand ich wunderbar.

Ein großes Potenzial sehe ich auch im spielerischen Zugang, der in den USA und in Kanada viel üblicher ist als im deutschsprachigen Raum. Ich liebe zum Beispiel Wortspiele. In Deutschland wurde mir nahegelegt, es sei nicht akzeptabel, Bücher oder Aufsätze mit amüsanten Titeln zu versehen. Das ist für mich jedoch eine richtige Herausforderung. Ich will immer eine lustige Überschrift! Aber hier gibt es immer noch das Klischee, das sei nicht wissenschaftlich und unseriös – das sagt mir gar nicht zu. Deswegen habe ich mich in dieser Hinsicht im Anglophonen eigentlich immer viel mehr zu Hause gefühlt, wo man Wortspiele und Witz sehr schätzt. Ich hoffe, das ändert sich hier auch nach und nach.

**eisodos** Es gibt, in der anglophonen *Academia* schon länger, in Europa aber erst seit relativ kurzer Zeit, eine von Polarisierung geprägte Diskussion um hochbrisante Themen und Schlagwörter wie ‚Inklusion‘, ‚Diversität‘, ‚*Social Justice*‘, ‚Dekolonisation‘, ‚Identitätspolitik‘ und ‚*Cancel Culture*‘. Wie hast Du diese Entwicklungen der letzten fünf bis zehn Jahre wahrgenommen?

**Regina Höschele** Zunächst will ich sagen, dass die Belange, die an nordamerikanischen Universitäten diskutiert werden, extrem wichtig sind und ich hundertprozentig hinter dem Impuls stehe, der hinter all diesen Initiativen steht. Fragen der Identität, Fragen von ‚*Diversity, Equity und Inclusion*‘ (DEI) – das sind Themen, die in Deutschland meines Erachtens noch viel zu wenig diskutiert und reflektiert werden. Nehmen wir etwas Simples wie den Frauenanteil in der Wissenschaft: Der ist, vor allem was die Klassische Philologie betrifft, grauenhaft hier in Deutschland! 17 Jahre lang habe ich über dergleichen überhaupt nicht nachdenken müssen, weil es in den nordamerikanischen *Humanities* schon lange üblich ist, dass in der Professorenschaft genauso viele Frauen vertreten sind wie Männer. Zurück in Deutschland denke ich mir: „So geht es nicht.“ Das ist schockierend! Da hinkt Deutschland einfach hinterher! Es sind dies Kämpfe, die man in Nordamerika vor 30 Jahren geführt hat. Das möchte ich voranstellen.

Allerdings habe ich den Eindruck, dass nordamerikanische Universitäten in jüngerer Zeit über das Ziel hinausgeschossen sind. Man hängt sich zum Teil an Kleinigkeiten auf, die nicht wirklich helfen. Natürlich ist das ein komplexer Diskurs, aber er treibt immer wieder Blüten, die – so finde ich – für einen intellektuellen Austausch nicht mehr konstruktiv sind. Ich zweifle also nicht die Belange selbst an, sondern nur die Art und Weise, wie sie umgesetzt und kommuniziert werden, vor allem die Empörung, die permanent produziert wird und der ganzen Sache extrem abträglich ist. Da spielen soziale Medien eine sehr große Rolle. Bestimmte, online sehr aktive Leute haben den Diskurs stark einge-

engt, und Gegenstimmen sind in dergleichen Foren kaum zu vernehmen, auch wenn viele diese Entwicklungen durchaus kritisch sehen. Es ist schade, wie sich gewisse Dinge da verschoben haben! Und das Traurige ist, dass wir jetzt mit Trump sehen, was passiert, wenn all die wichtigen Fortschritte in diesem Bereich unter Beschuss kommen und ausgehebelt werden. Es ist absolut schockierend, was die Trump-Regierung aktuell mit Universitäten macht und wie sie insbesondere gegen sinnvolle DEI-Maßnahmen vorgeht.

Um nur ein weiteres Beispiel für die problematische Entwicklung zu nennen: Ich finde es sehr, sehr wichtig, dass in der Wissenschaft jede\*r, egal welchen Hintergrunds, zu Wort kommt. Unterschiedliche Perspektiven und Erfahrungen öffnen unseren Blick für Sachverhalte, die wir selbst vielleicht gar nicht wahrnehmen würden. Und es ist natürlich auch sinnvoll, wenn man in einem Fach, das historisch gesehen vor allem sehr, sehr weiß und sehr, sehr männlich war, aktiv eine größere Diversität schafft. Ich lehne es aber zum Beispiel ab, darauf zu beharren, dass man nur legitim zu gewissen Themen arbeiten darf, wenn man einer bestimmten Gruppe angehört. Das finde ich falsch! Auch Nicht-Queere etwa sollen *Queer Studies* betreiben dürfen. Ebenso sollten *Gender* und *Women Studies* allen offenstehen, nicht nur Frauen. Das sollte eigentlich logisch sein, aber das war es in den letzten Jahren in Nordamerika leider nicht mehr, und genau das ist dem Diskurs abträglich.

Was ich auch problematisch finde, ist der Status der alten Sprachen in diesem Kontext. Griechisch und Latein gelten als elitär, kolonial, eurozentrisch und sind natürlich auch vorbelastet, das brauchen wir gar nicht zu leugnen. Aber all das könnten wir auf gewinnbringende Weise reflektieren! Die Reaktion sollte doch nicht sein, dass man – nur weil die Geschichte so ist, wie sie ist – nicht mehr erwartet, dass Altertumswissenschaftler\*innen Griechisch und Latein beherrschen, und zwar auf einem solch hohen Niveau, dass sie auch wirklich ernsthaft wissenschaftlich tätig sein können. Auch hier gibt es einige sehr laute Stimmen, die die Sprachen am liebsten ganz abschaffen würden und den Diskurs überproportional prägen.

**eisodos** Damit geht ja einher, dass konservative Politik, allen voran Trump, die klassische Antike auf abstruse Weise für sich beansprucht – als müsste er die ‚Wiege des Abendlandes‘ verteidigen... Dass Studierende, die mit Trumps Politik nicht einverstanden sind, dann auch ‚seine‘ klassische Antike ablehnen, ist daher leider auch verständlich...

**Regina Höschele** Genau. Das ist sehr komplex, denn natürlich muss man gegen diese rechte Vereinnahmung und den Mythos der ‚weißen Antike‘ ankämpfen. Die Antike ist ja nicht zuletzt deshalb faszinierend, weil sie multikulturell war. Seit die Vereinnahmung durch die politische Rechte ins Bewusstsein gerückt ist, hatten wir in Kanada und den USA Studierende, die ein schlechtes Gewissen bekamen, wenn sie sich mit altertumswissenschaftlichen Themen befassten. Ich meine, da ist irgendetwas schiefgelaufen. Wir

müssen uns kritisch mit unserer Geschichte auseinandersetzen, auch mit der Geschichte und Tradition unserer Disziplin. Wir können und sollten uns zu diesen schwierigen Themen positionieren. Ja, manches *makes you uncomfortable*. Aber ist die Reaktion: „Nein, diesen Text will ich nicht lesen, da fühle ich mich schlecht“ denn angemessen? So kann man doch nicht durch die Welt gehen! Es gibt allenthalben Ungerechtigkeiten, vor diesen kann man nicht die Augen verschließen und sich stattdessen ein reines Wohlfühlprogramm zulegen. An der Universität sollte man bereit sein, sich auch mit schwierigen und potentiell verstörenden Dingen auseinanderzusetzen – natürlich auf eine reflektierte Art und Weise, die nicht offensiv ist und viele Perspektiven miteinschließt.

**eisodos** Siehst Du denn möglicherweise die Gefahr, dass derartige diskursive Strömungen auch ganz konkret in Deutschland nicht nur Fuß fassen, sondern auch in ein solches Extrem kippen könnten?

**Regina Höschele** Man sieht das zum Teil schon. Nicht so sehr im konservativen Bayern, aber insgesamt durchaus. Meine Hoffnung ist, dass es nicht so exzessiv werden wird, weil man sieht, welche Blüten das Ganze in Amerika getrieben hat, und deshalb mit mehr Bedacht vorgeht. Die Impulse sind ja überhaupt nicht falsch, nur bestimmte Arten, wie mit ihnen umgegangen wird. Ich hoffe sehr, dass man vernünftig über diese Dinge reden und kritisch über die Entwicklungen nachdenken kann, um dann zu evaluieren, was man konstruktiv aufgreifen sollte und was lieber nicht. Das ist jetzt sehr abstrakt, aber das wäre zumindest meine Hoffnung.

**eisodos** Jetzt haben wir schon viel über Wissenschaftspolitisches geredet. Lass uns nun ein bisschen über Deine aktuellen Forschungsprojekte sprechen. Du hast ja ein Buch über den *Kranz* des Philipp in Arbeit und beschäftigst Dich gerade auch intensiv mit den *Dionysiaka* des Nonnos.

**Regina Höschele** Ich habe jahrelang über die kleinste Dichtungsform der Antike, das Epigramm, gearbeitet. Jetzt habe ich das Bedürfnis, das größte und längste Gedicht der Antike in Angriff zu nehmen. Das Buch über den *Kranz* des Philipp ist fast fertig. Wenn ich mich irgendwo einsperren könnte, einen oder zwei Monate lang, dann wäre es vielleicht schon so weit. Ich setze also große Hoffnungen auf den Sommer. Was mich am *Kranz* interessiert, ist zunächst die Ästhetik der Sammlung. Mit diesem Thema habe ich mich in meiner Dissertation auch schon beschäftigt, im Kontext hellenistischer Epigrammsammlungen. Was mich fasziniert, ist die Kombination von lauter kleinen Textsteinchen in einem größeren Ganzen und die Dynamik, die sich aus ihrem Zusammenspiel entfaltet.

Aus moderner Sicht meint man vielleicht: „So ein kleines Martialgedichtchen, das ist in sich geschlossen und hat eine lustige Pointe.“ Man denkt also nur über das einzelne

Gedicht nach. Mein Ansatz ist hingegen, diese einzelnen Gedichte als Teil eines größeren Ganzen zu betrachten. Bereits im Hellenismus finden wir Epigrammsammlungen, die von ihren Autoren als solche konzipiert worden sind – für eine lineare Lektüre, aus der sich durch die Anordnung der Epigramme gewisse Dialoge zwischen den Texten ergeben. Später sind diese Epigramme dann aus ihren ursprünglichen Sammlungskontexten, also aus den monoauktorialen Büchern, gelöst worden: Zunächst von Meleager, 100 v.u.Z., der einen sogenannten *Kranz* geflochten hat. Das heißt, er hat Gedichte seiner Vorgänger genommen und diese verbunden sowie seine eigenen hineingeflochten und dabei thematische Sequenzen kreiert. Wir nehmen an, es gab vier verschiedene Bücher, eines mit Liebesgedichten, eines mit Grabgedichten, eines mit Weiheepigrammen und dann noch ein gemischt epideiktisch-ekphrastisches. Meleagers *Kranz* ist leider nicht erhalten, wir haben nur noch eine spätere Anthologie, die durch verschiedene Anthologisierungsprozesse entstanden ist – die sogenannte *Anthologia Palatina*. In dieser gibt es ganze Blöcke, die von Meleager stammen, sodass wir nach wie vor einen Eindruck von seinem Arrangement bekommen. Mittlerweile hat man sich in der gräzistischen Forschung sehr intensiv mit der hellenistischen Epigrammatik auseinandergesetzt, also mit Kallimachos, Asklepiades, Meleager usw. Viele der Gedichte sind erotischen Inhalts und haben auch sehr stark auf die lateinische Liebesdichtung gewirkt. Dieser Themenkomplex ist inzwischen sehr gut untersucht; gerade nach dem Fund des Poseidipp-Papyrus gab es eine ganze Explosion an Forschung zum hellenistischen Epigramm. Aber wie es so ist in der Klassischen Philologie: Je später Texte verfasst wurden, umso schlechter wurden sie lange Zeit empfunden und umso weniger hat man sich mit ihnen beschäftigt. Und dieses Schicksal hat nun einmal auch ‚meinen‘ Philipp getroffen. Philipp war ein griechischer Dichter, der genau wie Meleager einen *Kranz* geflochten hat. Seine Anthologie umfasst Gedichte, die nach Meleager bis hin zu seiner Zeit entstanden sind (wir nehmen an, dass er seinen *Kranz* unter Nero ediert hat). Auch diesen *Kranz* besitzen wir nicht vollständig, sondern nur *in bits and pieces*, in der *Anthologia*. Und was hat jetzt für die Forschung so lange gegen Philipp gesprochen? Zunächst einmal hat man seine Epigramme als zu maniert aufgefasst – sie sind eben keine hellenistischen Liebesepigramme, sondern wenden sich oft an römische Patrone. Da regte sich sogleich das Vorurteil, das sei nur ‚Betteldichtung‘. Außerdem erzählen viele der Epigramme paradoxe Geschichten, die völlig irre sind, was die Forschung lange Zeit nicht gutgeheißen hat. Zum Beispiel: Jemand schießt einen fliegenden Adler ab, dann fällt der Adler mit dem Pfeil herunter und tötet den Jäger (Bianor *AP* 9,223). Oder: Ein toter Mann treibt im Meer, ein Delphin kommt und hebt diesen Mann hoch, bringt ihn ans Ufer und dann stirbt der Delphin (Antiphilus *AP* 9,222). Oder was ich ganz toll finde: Ein Mann will seinen Honig vor den Ameisen schützen und setzt ihn deshalb in die Mitte eines kleinen Stroms, aber dann bauen sich die Ameisen kleine Boote aus Schilf und segeln zum Honig und essen davon (Philipp *AP* 9,438). Das ist doch einfach witzig! Zum

Teil ist es auch grotesk, etwa wenn ein Junge in einem zugefrorenen Fluss einbricht und vom Eis enthauptet wird, sein Körper wegschwimmt und seine Mutter dann nur noch den Kopf in den Händen halten kann (Flaccus *AP* 7,542; Philipp *AP* 9,56).

Das zweite, was gegen Philipp gesprochen hat, ist, dass er die Epigramme alphabetisch angeordnet hat. Also alle Alpha-Epigramme zusammen, alle Beta-Epigramme, alle Gamma-Epigramme usw. Lange galt in der Forschung, dass eine solch alphabetische Ordnung mechanisch, unkreativ, unsystematisch sein muss. Ich hoffe, zeigen zu können, dass genau hierin der Clou seiner Kunst liegt. Philipp sagt in seinem Vorwort: „Ich flechte einen Kranz im Wettstreit mit Meleager, und ich mache das besser als er.“ Und wie macht er das besser? Indem er seiner Sammlung einen alphabetischen Rahmen aufkrotyert! Dann ist es viel schwieriger, thematische Verbindungen zu kreieren; aber er kann es eben trotzdem. Dieses Arrangement ist ein Kunstwerk! Leider haben wir nicht den gesamten *Kranz*, und die erhaltenen alphabetischen Sequenzen spiegeln auch nicht mehr komplett sein ursprüngliches Design wider. Kephala hat nämlich in byzantinischer Zeit die Gedichte in thematisch unterschiedliche Bücher überführt, er hat also Philipps Ordnung auseinandergerissen und eine neue Ordnung erstellt, ohne jedoch die generelle Reihenfolge der Epigramme zu ändern. In einem Teil meiner Monographie geht es also um diese Ästhetik des alphabetischen Arrangements und darum, wie sich für die Gedichte, die ursprünglich für andere Kontexte verfasst waren, in diesem Rahmen ein neues semantisches Potential eröffnet. Zum Beispiel gibt es viele Gedichte auf römische Kaiser. Man weiß nicht immer, welche Kaiser genau gemeint sind, und in der Forschung hat man sich lange an Identifikationsfragen abgearbeitet. Ich persönlich finde das nicht so relevant; wichtiger erscheint mir, dass diese vielen Kaisergedichte einen Platz im *Kranz* gefunden haben und dass ‚der Kaiser‘ damit als eine Art Institution erscheint. Bei manchen Gedichten ist eindeutig, welches historische Ereignis dahintersteht, bei anderen nicht, und vielleicht war das auch dem römischen Lesepublikum nicht so klar. Aber der Verbund verleiht den Gedichten eine Bedeutung, die sie alleinstehend vorher nicht hatten. Am Ende seiner Sammlung wird Philipp dann richtig spielerisch: Bei den Omega-Epigrammen spielt er mit seinem eigenen Namen, indem er ein Gedicht des Antipater von Thessalonike (*AP* 11,23), das auf ein Pferd (*hippos*) Bezug nimmt, einbaut und damit eine Art Sphragis erzeugt – das war so von Antipater kaum beabsichtigt, aber durch die Schlussstellung in der Sammlung ergibt sich für Philipp die Möglichkeit zu einem solchen Wortspiel.

Im zweiten Teil betrachte ich Philipps Gedichtsammlung im Kontext des Römischen Reichs. Philipp bildet meines Erachtens in dieser Sammlung das ganze Römische Imperium ab, das von Alpha bis Omega nahezu alles umfasst. Verschiedenste Regionen werden evoziert, die Schätze, die aus anderen Ländern stammen, die Güter, die aus den Provinzen nach Rom kommen, aber genauso die Leute, die nach Rom strömen. Das steckt alles in diesen Epigrammen!

**eisodos** Das klingt toll! Wir freuen uns auf das Buch! Gehst Du davon aus, dass Du diese Erkenntnisse und Ideen auch in Deine Lehre integrieren kannst?

**Regina Höschele** Ja, das habe ich auch schon in Toronto gemacht, wo ich vor einigen Jahren einen Kurs zu *Writing Rome in Greek* anbot. Da haben wir viele dieser griechischen Epigramme gelesen und auch andere griechische Gedichte über Rom. Interessant wäre es, das mit der Lektüre lateinischer Texte zu kombinieren. Meines Erachtens gibt es Anzeichen dafür, dass die griechischen Gedichte auch auf römische Literatur anspielen. Das wurde in der Forschung bis vor kurzem systematisch geleugnet. Man ging lange davon aus, dass die griechische Literatur insgesamt besser ist und die griechischen Autoren daher kein Interesse daran haben konnten, sich mit so etwas Niedrigem wie römischer Dichtung zu befassen. Zum Glück ist vor allem in letzter Zeit viel getan worden, um mit diesem völlig falschen Vorurteil aufzuräumen! Da gibt es aber noch viel zu tun: Viel zu viele Anspielungen wurden nicht gesehen oder weggeredet, indem man ein hypothetisches hellenistisches Modell postuliert hat, auf das beide Texte, der lateinische und der griechische, vermeintlich rekurrieren.

Es steht außer Frage, dass viele antike Texte, die über Jahrhunderte bewundert worden sind und eine große Wirkung auf die spätere Kunst und Kultur hatten, zu Recht intensiv untersucht werden, Homer zum Beispiel. Das Urteil, dass manche Texte – vor allem die späteren – einfach schlecht wären, hat aber dazu geführt, dass diese lange gar nicht beachtet wurden. Vielleicht sind die Gedichte, die mich interessieren, nicht allesamt Weltichtung, aber an ihnen sind andere Aspekte bemerkenswert. Im 20. Jahrhundert hat man sich oft dazu berufen gefühlt, über die Qualität antiker Texte zu urteilen. Heute frage ich mich bei vielen Texten: Ist das wirklich so schlecht? Oder haben wir es hier mit anderen ästhetischen Kriterien und Themen zu tun, die wir vielleicht aus einer postmodernen Perspektive heraus als besser und interessanter empfinden als jemand, der noch romantische Ideen vom Dichtergenie hatte? Ich habe auch schon über Autoren gearbeitet, die ich persönlich nicht sonderlich gut finde, zum Beispiel über den deutschen Dichter Johann Wilhelm Ludwig Gleim, der sich im 18. Jahrhundert als neuer Anakreon stilisiert hat. Gott, ist das Zeug schlecht! Aber es fasziniert mich trotzdem. Er hat sogar anakreontische Partys gefeiert und einen Briefwechsel mit einer Frau geführt, die sich als deutsche Sappho inszenierte.

**eisodos** Würdest Du sagen, dass dieser Wandel in der Wertschätzung auch auf Nonnos zutrifft? Auch Nonnos ist ja, zumindest in der deutschsprachigen Klassischen Philologie, lange Zeit nicht so stark wahrgenommen worden.

**Regina Höschele** Meine Nonnos-Faszination verdanke ich in vielerlei Hinsicht meinem Doktoranden Jacob Sawyer. Jake kam nach Toronto und wollte, im Unterschied zu

den meisten, die eine Dissertation zu klassischen Autoren planen, explizit *Later Greek Literature* untersuchen, und er hatte ein Interesse an Nonnos. Also haben wir eine kleine Nonnos-Lektüreggruppe gegründet und jede Woche ein bisschen Nonnos zusammen gelesen. Wir sind immerhin bis zu Buch 10 gekommen. Dieser Dichter ist wahnsinnig toll, sehr witzig und komplett verrückt! Das Griechisch ist sehr anspruchsvoll. Zum Teil kann man es gut lesen, aber dann gibt es immer wieder Passagen, bei denen man kein Wort versteht. Es ist so was von *over the top*. Wir sprechen deshalb immer von Nonnos' *extravaganza*. Die gesamte griechische Literatur ist darin allusiv präsent; er absorbiert alles. Und dann schreibt er auch noch in einem Stil, mit dem er seine 48 Bücher wirklich füllen kann: Er sagt alles fünfmal, baut zehn Adjektive ein und am Ende weiß man überhaupt nicht mehr, welches Adjektiv wohin gehört. Das ist irrwitzig. Und das spricht mich an, weil es einfach so verrückt ist. Jetzt stehe ich am Anfang meiner Nonnos-Phase, die vielleicht bis zu meiner Emeritierung oder sogar noch länger dauern wird.

**eisodos** Hast Du ein konkretes Nonnos-Projekt im Auge, jetzt, wo der *Kranz* des Philipp bald abgeschlossen ist?

**Regina Höschele** Nonnos wird mich noch eine Weile begleiten. Ich spiele sogar mit dem wahnsinnigen Gedanken, eine Nonnos-Übersetzung ins Deutsche ins Leben zu rufen. Nicht ich allein, sondern im Team, sonst würde das zu lange dauern. Ich übersetze gerade das erste Buch; das allein nimmt mich schon seit einigen Wochen in Anspruch. Ich halte demnächst auch einige Vorträge über Nonnos. Und wir haben im Mai einen Nonnos-Workshop in München geplant, in dem wir einfach einmal ein Buch zusammen mit einigen anderen Forschenden lesen und diskutieren werden.

Aber mein eigentliches nächstes Buchprojekt behandelt die ‚Agalmatophilie‘ in der Antike, also Geschichten von Leuten, die sich in Statuen und Bilder verlieben. Am bekanntesten ist Pygmalion, aber es gibt noch viele andere Anekdoten, zum Beispiel über die knidische Aphrodite – mit der armen Statue wurde alles Mögliche angestellt! Dieses faszinierende Narrativ möchte ich in verschiedener Hinsicht beleuchten. Ekphrasis interessiert mich sehr; die Frage, wie durch Worte Bilder evoziert werden. Das Ideal der Lebensechtheit des Kunstwerks, das im Zentrum vieler ekphrastischer Texte steht, wird in dieses Narrativ überführt, die Statue als lebend empfunden. Aber sie lebt natürlich nicht. Und dann gibt es wiederum Geschichten, in denen Statuen Menschen begehren: Eine Priap-Statue mit einem riesigen Phallus, die allen Vorübergehenden Gott-weißwas androht, ist sozusagen das Gegenbild des sich in eine Statue verliebenden Mannes. Das möchte ich in größerem Rahmen betrachten und vielleicht auch noch die Rezeption antiker Statuen miteinbeziehen. Da gibt es zum Beispiel eine tolle Geschichte in Trier: Überreste einer Venus-Statue wurden an die Kirche gekettet und immer wieder gesteinigt! Dieser Versuch, die Verkörperung der Lust und die alte Liebesgottheit in Ketten zu legen

und den Stein mit Steinen zu bewerfen, ist faszinierend. Und dann haben wir natürlich auch alle möglichen Geschichten über die Rezeption von Pygmalion und diverse Motivabwandlungen, auch in Filmen, in denen sich Menschen in Roboter oder in KI verlieben. Mit *Virtual Reality* eröffnet sich dann noch einmal eine ganz andere Ebene; das ist ein Diskurs, zu dem wir mit unseren antiken Geschichten vielleicht auch etwas beitragen können. KI, Liebe zu und Romantik mit nichtmenschlichen Objekten, *non-human agency*, kennen wir doch auch gut aus dem Mythos!

**eisodos** Kommst Du denn jetzt, außerhalb der Vorlesungszeit, gut zum Arbeiten an eigenen Projekten? Oder ballen sich da auch noch einmal mehr administrative Aufgaben zusammen?

**Regina Höschele** Ich hoffe sehr, dass ich in den letzten Wochen der Semesterferien auch noch zum Forschen komme. Aber im Rahmen des Umzugs über den Atlantik hat sich so viel angestaut, und ich bin noch immer am Abarbeiten. Eines meiner größten Projekte momentan ist ein Sammelband mit dem Arbeitstitel *Arts of Allusion – Greek Intertextuality Over Time*. Zusammen mit Peter Bing und Andrew Faulkner habe ich vor ein paar Jahren eine Konferenz in Toronto zu diesem Thema organisiert; mittlerweile liegen die Aufsätze vor und wir müssen noch unser Vorwort verfassen – was hoffentlich bald gelingt. Gerade lese ich noch einmal alle Kapitel: Ich bin wirklich begeistert und hoffe, dass wir alles bald zusammenführen können. Aber das ist natürlich jetzt nicht ‚mein‘ Philipp, sondern wieder etwas anderes...

**eisodos** Also webst Du jetzt sozusagen einen eigenen Kranz aus verschiedenen Aufsätzen?

**Regina Höschele** Ja, genau, so ist es. Ich habe schon sehr große Sympathien für die Ästhetik der Edition beziehungsweise die editorische Ästhetik von Texten.

**eisodos** Zum Abschluss hätten wir noch eine weitere Frage: Was würdest Du Dir denn konkret für das Fach – für die Gräzistik generell und an der LMU – für die Zukunft wünschen?

**Regina Höschele** Meine Hoffnung ist, München als ein Zentrum für die Erforschung nachklassischer griechischer Literatur zu etablieren. München wird hoffentlich ein Ort werden, an dem man solchen Interessen gut nachgehen kann. Alle – auch über München hinaus – sind willkommen, sich diesem Projekt anzuschließen. In meinen Seminaren und Vorlesungen werden spätere Literatur und Texte, die noch nicht intensiv erforscht worden

sind, natürlich ohnehin eine große Rolle spielen, aber hoffentlich wird sich auch darüber hinaus noch eine stärkere Öffnung ergeben.

Übrigens hat die Münchner Gräzistik jetzt Instagram! Wir haben das 21. Jahrhundert betreten und sind sehr stolz auf unsere Instagram-Seite. Folgt uns gerne!

Für das Interview bedanken sich herzlich  
Sophie Emilia Seidler, Benny Kozian und Katharina Leonora Hennen

---

# GLUTTONY AND DRUNKENNESS

## *Exaggeration as a Philosophical Tool in Seneca's Moral Letters*

Iliana Androutsopoulou

*National and Kapodistrian University of Athens*

Seneca the Younger, a key figure of Stoic philosophy in Imperial Rome, often resorts to exaggeration both as a tool of philosophy and as a rhetorical device to reinforce his moral admonitions in the *Moral Letters to Lucilius*. Though exaggeration may usually be understood as just a stylistic ornament, Seneca's hyperbolic language and narration are guided by a deeper philosophical function: sharpening ethical critique, increasing persuasion, and encouraging a vivid moral imagination among his readers. This article seeks to show how Seneca makes strategic use of exaggeration in his accounts of excessive consumption, particularly in the cases of *cena sumptuosa* (lavish banquets) and *ebrietas* (drunkenness) found in *Letters* 83 and 95.<sup>1</sup> Using these examples, he builds a potent juxtaposition between virtue and vice, supporting fundamental Stoic ideas. This paper asserts that Seneca's employment of exaggeration, especially regarding gluttony and drunkenness, should be understood not as an incidental but a deliberate instrument of philosophical appraisal. This enables him to dramatize the dangers of vice and promote self-discipline, reinforcing his Stoic moral pedagogy through this stylistic choice.

A vital distinction must be made between the literary exaggeration employed by Seneca as a device of philosophy and the excesses (gluttony and drunkenness) that he so virulently attacks. The former serves virtue, the latter subverts it. Although past scholarship has often proceeded from the Stoic suspicion of pleasure and self-indulgence, the narrative and stylistic techniques employed to convey these messages have

---

1 Cf. *epist.* 14 and 15, where Seneca criticizes intense physical exercise, arguing that it weakens the body and diminishes the time and energy available for the pursuit of philosophy and the cultivation of the mind. As Evenepoel notes, *voluptas* in Seneca often functions as a synonym for *adfectus*—a form of passion—carrying a negative moral connotation, even when it does not explicitly refer to false or deceptive pleasure, see Evenepoel (2014) 46 and 59. See also *epist.* 51,8, where *voluptas* is contrasted with *virtus*, the supreme good in Stoic ethics. According to Seneca, a key distinction must be made between spiritual and bodily pleasures: Only the former, which are moderate and aligned with reason, is acceptable, as it fulfills genuine physical needs while remaining within the bounds of moderation, see Evenepoel (2014) 63.

attracted comparatively less scrutiny. Arguing that Seneca's hyperbolic depictions of *cena sumptuosa* and *ebrietas* are not ornamental but, rather, essential to his ethics, this paper considers the relationship between luxurious banqueting practices and immorality. By exaggerating the absurdity and destructiveness of indulging in food and drink, he reinforces their perceived dangers and underlines the need for self-restraint, as expressed in *epist.* 14.<sup>2</sup> Based on this letter, I argue that the reflections on gluttony presented in *epist.* 83 and *epist.* 95 reflect the Stoic model of human behavior because drunkenness is pathogenic and destroys rationality. One must strive toward one's spiritual nature and tend to the body only in so far as it is the dwelling place of the *animus*, according to this view. In this sense, the relevant idea is *modus*—the measure in which one satisfies corporeal need without succumbing to it. Liberation from appetites for food, then, becomes a central feature of human liberty.

Furthermore, Seneca's rhetorical strategy is not only descriptive but, more so, performative. His overwrought representations of excess—in both banquet-hall gluttony and the folly of drunkenness—aim to elicit visceral reactions from the reader, encouraging the detachment from passions that Stoicism promotes.<sup>3</sup> By irony, mirth, and dramatic contrast, Seneca finds his way into the tradition of philosophical satire, styling himself both as a moral guide and as a literary master.<sup>4</sup> As John Schafer (2009) explains, the *Moral Letters* simply endure technical and non-technical modes of moral instruction, disclosing an inherent coherence of Seneca's method and thus the effect of a deliberate technique of shifting back and forth between strands of casual banter and serious philosophical discourse.<sup>5</sup> Seneca's approach to satirical components exposes the realist tension with personal shortcomings and philosophical ideals and sheds light on the difficulties of putting Stoicism into practice in a morally compromised pleasure-seeking society.<sup>6</sup>

2 Cf. *epist.* 78,10 *Illud autem est quod inperitos in vexatione corporis male habet: non adsueverunt animo esse contenti; multum illis cum corpore fuit.* Cf. Epicur., *Men.* 127–128, where pleasure, which is derived from drinking and eating, must be delimited. Cf. Graver (2020) 503; Costa (1988) 180. See also Evenepoel (2014) 71. Physical pleasure is only acceptable to the extent that nature has associated it with life-sustaining actions, such as eating and drinking, or with what is consistent with human nature and aims at physical and mental well-being. This pleasure is preferable because it is consistent with nature (*οικείωσις*) and also comes from the performance of tasks (*officia*), the natural actions necessary for survival.

3 See Tieleman (2016), especially 116, where Stoic *ἀπάθεια* is contrasted with Aristotelian moderation (imposing moderation on emotions), and Inwood (2005) 99–100 for similarities between these two philosophical schools. See also Inwood (2005) 95, where virtue is a necessary condition for the attainment of perfect virtue. For more general information on the management of passions and the attainment of apathy in the light of Stoic philosophy, see Krayer (2012); Krentz (2008); and Richardson-Hay (2009) 90. Cf. *epist.* 78,3 *quidquid animum erexit etiam corpori prodest.* For more on the relationship between body and soul in Seneca see Smith (2014) 343–361.

4 Cf. Gowers (1993) 115–116. She points out that, while Seneca may adopt a clear and conventional literary genre to express his moral and practical philosophy, satire operates as a supplementary mode of indefinite value.

5 Schafer (2009) 12.

6 Seneca's *Moral Letters* engage with Horatian satire, particularly through the lens of the *Saturnalia*, which serves as a backdrop for reflections on moderation and excess. Horace's satires frequently explore

This paper aims to prove, through a close reading of some key passages from these letters, that writing exaggeratedly for excessive attitudes is an advanced philosophical instrument in Seneca's moral pedagogy. Understanding the use of this device not only sheds light on Seneca's Stoicism but also gives us insights into the larger role literary devices play in ancient ethical discourse. We can say, following Margaret Graver's observation, that humor in Seneca is not an incidental rhetorical flourish but a carefully calibrated philosophical technique. Employing both wit and absurdity also allows Seneca to engage the reader and almost to disarm resistance to his moral instruction—an approach that fits the Stoic pedagogy, which aims to move the soul through reason and affect alike. Whereas earlier studies have acknowledged his use of humor as a rhetorical device—especially to engage readers and criticize philosophical discourse—its disciplinary function has received less scrutiny. Seneca's humor also helps to keep his writing from becoming too technical and brings the discussion back to ethics. Rather than simply indicating agreement or disagreement with specific ideas, he provides a distinctly humorous demarcation within philosophical writing. His letters include verbal wit and puns, often by attributing jocular remarks to great figures from history, as well as absurd juxtapositions and ridiculous exaggerations to mock the follies of humankind.<sup>7</sup>

### ***Cena sumptuosa: Gluttony (epist. 95)***

Seneca returns to bodily desires so often not simply to excoriate contemporary Romans for their conduct, but to solidify his own moral critique as a path toward Stoicism more firmly.<sup>8</sup> His description of overindulgence is not neutral; it has been deliberately made over the top in order to parallel the moral decay he sees in his society. Not only does this strategic hyperbole depict vice, it is also an ethical provocation, forcing the reader to witness its pernicious aftereffects of unchecked pleasure seeking. This technique signifies more than mere disapproval—it expresses a Stoic pedagogical style. In Seneca's view, Roman culture capitulated to a desire that sought luxury and the furtherance of the senses, so much so that this desire not only dissipated civic virtue but had also lost its way regarding the Stoic end of virtue and inner harmony. Through the dramatic contrast with the virtues of a mythologized past, Seneca offers not only a diagnosis of cultural decline but a philosophical remedy. His hyperbolic characterizations of moral excess—frequently grotesque, satirical and elaborately imaginative—are intended to elicit disgust, laughter, and ultimately introspection. I agree with Emily Gowers (1993) who points out that Seneca uses a platter of expensive seafood to initiate a critique of

---

the theme of exemplarity, employing personal anecdotes to convey moral lessons—a technique echoed in Seneca's letters. Both authors draw on the *Saturnalia* to critique societal norms and individual vices, with Seneca notably advocating for *temperantia* (moderation) during the festive period. For further details, see Edwards (2017).

7 Graver (2019).

8 For food as a literary motif in Roman literature, especially in the writings of Stoic authors, see Stephens (2022). For gastronomic themes in Seneca, see Stephens (2022) 108–112.

the impatience, greed, and moral confusion of the Roman populace. As she explains, satire acts as a beloved by-product of Roman culture, parodying the very images of decadence and excess that the culture itself creates—especially via negative food imagery.<sup>9</sup> By means of this rhetorical move, Seneca hopes to recalibrate his audience’s moral compass, steering it away from fleeting bodily pleasures and toward the lasting steadfastness of Stoic *ἀταραξία*.

In *epist.* 95, Seneca discusses moral instruction as accomplished by *praecepta* (practical guidelines) and *decreta* (fundamental Stoic doctrines).<sup>10</sup> Thus, he homeopathically presents excessive indulgence in gastronomy as an index of ethical decay; excess in the external body is a replica of internal injury to the soul. The *cenae sumptuosae*—sumptuous feasts that are marked by excess, and untempered use—become emblematic of a broader cultural and moral decline, in which excess is no longer a social habit but a philosophical failure. Through repeated contrast between the excesses of modern life and the values of *parsimonia* and *frugalitas* that once gave sense to Roman existence, Seneca makes his critique into a summons for action, challenging his readers to see the stakes in their choices.<sup>11</sup> His over-the-top portraits are not mere attacks on indulgence; they are crafted rhetorical tools designed to redirect Lucilius—and by extension all of us—from the magnetic but erosive draw of physical pleasure. Not merely an advocate for moderation, Seneca grounds self-restraint in the pursuit of philosophy itself, iterating that real satisfaction comes not through the fulfillment of desire but rather the measured tending of the *animus*.

(1) *Nunc necesse est tanto operosiora esse munimenta quanto vehementiora sunt quibus petimur. (Epist. 95,14)*

(2) *Nec est mirum tunc illam minus negotii habuisse firmis adhuc solidisque corporibus et facili cibo nec per artem voluptatemque corrupto: qui postquam coepit non ad tollendam sed ad inritandam famem quaeri et inventae sunt mille conditurae quibus aviditas excitaretur, quae desiderantibus alimenta erant onera sunt plenis. (Epist. 95,15)*

(3) *Immunes erant ab istis malis qui nondum se delicis solverant, qui sibi imperabant, sibi ministrabant. (Epist. 95,18)*

(4) *Nunc vero quam longe processerunt mala valetudinis! (Epist. 95,23)*

9 Gowers (1993) 36; 125.

10 Schafer (2009) 22–23; 85–109; Fantham (2010) 192.

11 Richardson-Hay (2009) 77.

Across these pages, Seneca mourns not merely the flow of time, but more specifically the currency of moral, intellectual, and civic values. Boasting about a glorious past while lamenting a corrupt present doesn't have to be only a nostalgic reflection, after all, but a rhetorical strategy used to address the dangerous consequences of moral decline. Through a lens focusing on the progression of human needs, the transformation of subsequent scientific exploration, and the pervasive decline of ethics in Roman life, Seneca builds a critique that transcends individual vice and speaks to a systemic cultural rot. This moral erosion is crystallized in his comparison of medical practices in the past and present, a field that serves for Seneca as a concrete measure of larger societal crisis. If the past was about health (*valetudo*), the present is about disease (*mala valetudo*), literally and metaphorically. The rising transcendence of medicine (*operosiora*) represents not merely physical sickness but even greater pathology in the Roman person—a life of overindulgence debasing and corrupting body and morals alike. The contemporary Roman, afflicted with *vehementiora*—increasingly agitating diseases and passions—needs ever more elaborate cures for them, just as the decadence of the age requires ever more elaborate threats. This dual metaphor of Rome as both a physical and a moral entity in disease emphasizes the crucial theme of excess, which is a recurring subject of systematic critique in Seneca's oeuvre.<sup>12</sup>

To reinforce his argument, Seneca makes extensive use of metaphors and *exempla* as essential didactic devices, corresponding his treatise of philosophy to a rhetorical mode that entails both understanding and persuasion. His approach is not purely abstract but based on tangible imagery and clear illustrations meant to engage and teach.<sup>13</sup> As he states in *epist.* 108,35, philosophical writings ought to be for the sake of moral instruction, advising the reader on the path to virtue and happiness (*ad propositum beatae vitae*). In place of ardent syllogisms, Seneca gives us allegories and nuanced case studies, so his audience is not just educated, but emotionally engaged and intellectually mobilized towards reform. This form of teaching provides a more immediate and visceral engagement with Stoic values, so that moral ideas are personified in vivid stories of scenarios both showing the dangers of vice and the benefits of virtue.<sup>14</sup>

*Epist.* 15 (20–28; 40–42) is a scathing attack on *luxuria*, the ungoverned luxury that, for him, has corrupted Roman virtue. Like all excess, the evolution of medicine was symptomatic, even though it was a neutral historical development, and reflected the general metamorphosis of Roman life from strict sobriety to debauched luxury.

---

12 See Schafer (2009) 21.

13 Aron Sjöblad (2015) 59 suggests that the primary function of imagery in Seneca's epistolary work is to cultivate a specific attitude in the reader while also enriching the overall Stoic concept of detachment from external circumstances.

14 Armisen-Marchetti (2015) 158. In *epist.* 6,5 he states that *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla*, indicating the value of quoting *exempla*. On the use of *exempla* in Seneca's writing in general, see Dressler (2012) 145; 150–151; 169–175; Bartsch (2009) 192–193.

His concern with sumptuous feasting—*cenae sumptuosae*—is particularly revealing, for these events, he suggests, epitomize the twist of fleshly moral and social decay (*in [...] morum perversitate, epist. 95,34*) that he aspires to denounce.<sup>15</sup> To Seneca, *luxuria* is more than a personal flaw; it is a pernicious influence that remakes the social order and elicits a mass abandonment of Stoic virtues. By portraying luxury as both the cause and effect of moral corruption, he amplifies his argument, holding *luxuria* up as an ailment that calls for urgent philosophical remedy, much like a sick body calls for medical remedy.

Uncontrolled indulgence in vices has reached such a degree that men and women relax their self-control, being overwhelmed by excess of riot and competitive drinking and wrestling.<sup>16</sup> They are indulgent with food and drink—which is representative of hedonistic pleasure and indeed a sign of an inner moral paroxysm—and cause themselves physical afflictions that reflect their ethical self-centeredness. The traditional ideas of virtue have been so thoroughly degraded that Roman women, whom the old Romans were reluctant to admire even for their *beneficia*, now exposed their *vitia* to be admired.<sup>17</sup> Seneca’s depiction of this transformation is not merely about unfortunate changes in habit, but hints at a moral crisis that endangers the very bedrock upon which Roman identity rests.

A particularly damning sign of this decline is that Roman men have changed their focus. No longer dedicated to rhetoric and philosophy—the traditional pillars of intellectual and moral tutelage—they now devote themselves to the culinary arts, a domain which speaks directly to their insatiable appetites.<sup>18</sup> Cooking is often described as a battleground of ideology, a place where the earnest pursuit of sensory pleasure eclipses the earnest pursuit of wisdom. Seneca’s gastronomical critique is also not simply one of excess; it is presented as an active force that reconfigures moral commitments and warps ethical priorities. The centrality of opulent food at Roman feasts is visible proof of a culture that has inverted its own hierarchy of values, valuing the physiological over the conceptual.<sup>19</sup> In describing the exotic and costly foods that graced these tables, Seneca aligns himself with a more general critique that the imperial era made Rome the culinary center of the empire, evidenced by the sheer variety of available specialties.<sup>20</sup>

15 *Epist. 95,18* *Quid alios referam innumerabiles morbos, supplicia luxuriae.* Cf. *epist. 95,33* *in avaritiam luxuria praeceps est.* See Schafer (2009) 21–22.

16 For more information on women’s empowerment and men’s declining status in this letter, see Dodson’s (2017) particularly interesting study.

17 *Epist. 95,20–22.*

18 *Epist. 95,23.* For more information regarding the metaphor of cooking as a healing art, analogous to philosophy, and of cooks as metaphorical equivalents of philosophers, and of the biological process of digesting philosophical reading and teaching, see Richardson-Hay (2009) 73–75.

19 Richardson-Hay (2009) 75; 85. Cookery teaches *luxuria*, the *vitium* which is responsible for the moral decline. See *epist. 90,19.*

20 *Epist. 95,24–26; 28.*

But this excess was seen as a sign of cultural and ethical chaos.<sup>21</sup> Images of overindulgence—bloated, weakened bodies and overstuffed, burdened stomachs—suggest that the participants of these symposia have become enslaved to their physical desires. Their skin-bound corporeal excess is a reflection of the spiritual deficiency, their *animi* are ensnared in a cycle of phenomenal moral illusion and self-deception.<sup>22</sup>

Central to Seneca's critique is the Stoic belief that uncontrolled desires will not only lead to pleasures, but also to suffering.<sup>23</sup> In *epist.* 95,40, he stresses that the moral value of an act is not in the act itself, but in the manner it is performed (*non in facto laus est sed in eo quemadmodum fiat*). This distinction shows how ethical intentionality matters at the very philosophical level; understanding this point is crucial, because without a solid philosophical foundation actions are aimless. The failure to recognize a fixed moral reference point (*finis summi boni*) results in ethical disorientation, leading individuals to drift aimlessly (*Vita sine proposito vaga est, epist.* 95,46). In the absence of philosophical focus individuals become agonised in a quest for platitude that defies their existence, only serving to further sublimate their *corpus* over time. For Seneca, this is a social disorder, and in many ways it's a symptom of the larger social ills brought on by Rome's moral and intellectual decline.

Seneca's criticism of wealth at this level is not just a caricature of its aesthetic; it is a diagnosis of the moral imbalances that such opulence creates. As an instance of wasteful luxury, the Roman *cena sumptuosa* is doubtlessly worthy of our scorn; as an emblem of a wider ethical crisis, however, it testifies to the stifling of the reach of virtue, which becomes supplanted by material excess as life's guiding principle. These unremarkable banquets are as expensive as the equestrian office (*equestrem censum*), revealing the misplaced priorities of Roman society: Political and civic duties are neglected in favor of extravagant feasts and superficial conversation. Seneca adopts a critical and ironic tone, exposing the self-destructive nature of such excess. The fools who waste their inheritance on endless consumption are both foolish and morally reprehensible, worthy of derision and censorship (*quid tam dignum censoria nota, epist.* 95,41). In the justification that such excess is a gift to oneself (*sibi hoc et genio suo praestet, epist.* 95,41), one hears the narcissistic, self-indulgent and beleaguered ethos of the Roman elite. Even those who are generally seen as refined and wise can be ensnared by this lie,

21 Cf. Hor. *sat.* 2,8; Petron. *Satyricon* 31–78. Several Roman writers refer to the abundance of food and exotic dishes at banquets to satisfy the insatiable appetites of the attendees. See Richardson-Hay (2009) 71; Berno (2023) 59–62; 89–93.

22 Richardson-Hay (2009) 77. Logically, the record of the various illnesses caused by excessive eating can also be seen as symptoms of a sick soul, in addition to a sick body, which is characterized by ignorance regarding measured and prudent behavior. See *epist.* 78,25 *magisque animo quam corpore morbidis*. Cf. Sen. *dial.* 12,10,1 *in qua nihil mali esse, quisquis modo nondum pervenit in insaniam omnia subvertentis avaritiae atque luxuriae intellegit*, where it is stressed that the essence of meals is the subject's perception of the necessity, quantity and quality of food and not the act of eating itself. See Richardson-Hay (2009) 77.

23 As he says elsewhere: *Non avaritia [...] modum novit, epist.* 95,30.

losing themselves in a culture where individual indulgence is equated with wholeness; despite the fact that, in reality, such indulgence only corrodes, rather than enriches, their moral fabric over time.

A striking *exemplum* of that irrationality is Seneca's anecdote about Tiberius, Apicius, and Octavius (*epist.* 95,42).<sup>24</sup> The episode, which focuses on the rare weigh fish, a type of *mullus*, that weighs about four kilos, gets right at the moral perversion of imperial Rome. The absurdity of the luxury-driven competition is amplified by the fact that the fish is then auctioned off at an exorbitant price just for the pleasure of eating it. The eagerness with which Octavius offers an inflated five thousand sesterces for the fish, which he then gives to Tiberius, illustrates the performative function of wealth among city elites; the social power is best expressed not as power or generosity, but as the compulsion to flaunt status through utterly meaningless extravagance. Seneca's exaggerated narration, far from being mere social criticism here, indicates a more profound philosophical concern according to which individual autonomy is diminished in a world ruled by symbols of status. By exaggerating how ridiculous it is to pursue approval from the outside world via luxuries and accoutrements, Seneca reveals how the behaviour itself perverts the Stoic principle of living according to reason and nature. The quest for rare and exotic delicacies, far from the pleasant pastime that it may seem, reveals an underlying malady—the subordination of rationality to unfettered appetites.

We see it further reaffirmed in *epist.* 92, where Seneca lumps people who place their final pleasure in eating and drinking—Apicius- and Octavius-type people—with irrational beasts. Their inability to exercise reason (*ratio*) reduces them to the level of dumb creatures who derive pleasure purely from sustenance (*mutis adgregetur animal pabulo laetum*, *epist.* 92,7). They haven't managed to resist external triggers and they mistake what is genuinely valuable for something that inflates their ego and gives them a false sense of satisfaction. Seneca's larger Stoic context defines *voluptas*—the pursuit of pleasure—as a corrosive agent that destroys the body and unhinges the mind (*voluptas ultro dissolvit et omne robur emollit*, *epist.* 92,10). Their error is the assumption that the body, the main locus of pleasure, is the route to happiness, and thus when they claim that a pleasure-constituted life is the necessary route to a happy life, they are unable to see that it is a lost and fallen one (*alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: [...] hanc necessariam beatæ vitæ putaverunt, enervem et abiectam*, *epist.* 92,8).

But Seneca is not simply dismissing the demands of the body; rather, he is advocating for a rational and purposeful relationship with physicality. The satisfaction of

---

24 Apicius was known for his wealth and his degenerate and profligate life. He was a rich gourmet in Tiberius's time. See Cancik / Schneider (2003) 893–894. Cf. Cass. Dio 57,19,5; Tac. *ann.* 4,1 *Apicio diviti et prodigo stuprum*. There is limited information for Octavius. Most likely, in this letter, Seneca refers to Octavian's son, who was *praefectus Aegypti* in 2/1 BCE. See Cancik / Schneider (2003) 25; Graver / Long (2010) 562. Apicius appears elsewhere willing to waste enough money for a treat. See Plin. *nat.* 9,66–67; Sen. *v. beat.* 11,4.

basic needs is not a problem *per se*, but only when these needs are pursued beyond their natural limits that they become destructive. Eating, like all indifferent activities (*ἀδιάφορα*), such as exercise, walking, and modest dress, is permissible only as long as it fits in with nature (*sed quia secundum naturam sunt, epist. 92,11*), as he points out.<sup>25</sup> This Stoic *οἰκείωσις* principle is an essential necessity of life in which harmony must be preserved between the human and the natural order.<sup>26</sup> But even the Stoic *sapiens*, searching for *summum bonum*, needs physical nourishment to find their way to *virtus*. Pleasure only becomes a source of suffering when it is an end in itself, no longer a means to an end. The irony of excess is that a source of nourishment is turned into a source of torment for body and spirit. Those who lust after *luxuria*, and think it a mark of happiness—bind to relentless desire, their minds enlarging to match their overfed bodies.

Therefore, the challenge is not the presence of affluence but the moral strength to handle the potential corruption it brings. The Stoic way is not one of ascetic deprivation but of deliberate moderation. The very rich are blessed to have access to the finest things life can offer, but must learn to exercise the spiritual virtue of *frugalitas*—a restrained compactness in all things that preserves the sanctity of the *animus*. Seneca, rightly in my view, thought the true wisdom is not a rejection of material goods at all, but rather a sort of indifference towards them, using them only as reason demands.<sup>27</sup> By showing the absurdity of letting oneself become a slave to excess, he provides a counterexample: that of a wise man, who uses self-control to turn necessity into virtue, not vice.

### ***Ebrietas*: Drunkenness (*epist. 83*)**

An important work in establishing Seneca's philosophical perspective on intoxication and excessive drinking is the investigation of Anna Lydia Motto and John Clark.<sup>28</sup> Based on the premise that the Stoic philosopher Seneca condemns all excess,<sup>29</sup> their work elucidates his rejection of alcoholism, which diminishes human dignity and moral integrity.<sup>30</sup> They place Seneca's criticism in dialogue with contemporary views, especially the notion that a reckless libido unleashes man's most beastly instincts, bespeaking

25 *Epist. 92,11 Nam cum vestem qualem decet sumo, cum ambulo ut oportet, cum ceno quemadmodum debeo, non cena aut ambulatio aut vestis bona sunt, sed meum in iis propositum servantis in quaque re rationi convenientem modum.*

26 For further information on the concept of ecumenism in the light of Stoicism, see Brennan (2005) 154–168.

27 *Epist. 92,14 'Est quidem' inquit 'sapiens beatus; summum tamen illud bonum non consequitur nisi illi et naturalia instrumenta respondeant. Ita miser quidem esse qui virtutem habet non potest, beatissimus autem non est qui naturalibus bonis destituitur, ut valetudine, ut membrorum integritate.'* Richardson-Hay argues that the philosophy of Stoicism is not directed to the already wise person or to the one who is close to wisdom. The aim is rather to cultivate those resources which help and motivate one to realize one's individual goals, see Richardson-Hay (2009) 80.

28 Motto / Clark (1990).

29 *Epist. 8,5; 108,14–16.*

30 *OCD* s. v. "Roman alcoholism." 'Alcoholism' is a useful term, although it may be considered anachronistic.

the abandonment of decency, modesty and moral values.<sup>31</sup> My approach is in line with this general reading; after all, Seneca is quite clear in his opposition to alcoholism on the grounds of its damaging effects to both body and soul—but I shift the focus to the literary terrain. Instead of seeing intoxication in isolation as a vice in itself, I read it alongside gluttony, the flipside of the same coin: Both reflect a broader problem of excess that haunts Roman life in Seneca’s time and renders individuals incapable of distinguishing between what is really necessary and what is only deemed to be. I argue that Seneca’s perspective on the excesses of gluttony and drunkenness is, perhaps paradoxically, supported by his use of stylistic exaggeration. Rhetorical excess is apparently useful for philosophical training and character formation.

Seneca’s broader category of *vitia moralia* includes alcoholism, a form of moral slavery (*servitus*).<sup>32</sup> The drunkard is not merely partaking in a carnal excess; they are yielding themselves, their very *animus*, to an influence that perverts their judgement. By losing *ratio*, they lose self-control, endurance, and resilience—qualities that make them successful in society—and become potentially violent.<sup>33</sup> The Stoic ideal is based on the prerogative of reason, so that humans can navigate sanely and sensibly through life without being swept along with the winds of *fortuna*.<sup>34</sup> This ideal, however, becomes unattainable if endless desires take over the *animus* and cause it to be wholly disorganized. Seneca’s figure of the *proficiens*—the person working toward moral and philosophical self-improvement—is a prototype of caring for one’s own self in a world ruled by forces beyond one’s control.<sup>35</sup>

Seen in this way, intoxication functions not just as a physical state but as a powerful metaphor for the soul’s bondage to passion. The metaphorical function I demonstrate here depends on a single example of how layered Seneca’s use of exaggerated narrative and moral posturing is throughout the *Moral Letters* and of how interspersed his narrative is with graphic details that illustrate the risks of moral capitulation and the Stoic imperative of self-control. A drunken mind is the opposite of a disciplined one; excess is one of the opposites of self-government; a self-contained mind is a prerequisite to the Stoic focus on virtue. Since Seneca views addiction to drinking as weakness and enslavement, his violent rejection is more understandable. His attack is not merely a personal excess on his part but an indictment of a broader cultural inability to distinguish between need and want, reasoned self-discipline and self-destructive hedonism. In such a way, by depicting drunkenness as the paradigma-

---

31 Motto / Clark (1990) 106.

32 *Epist.* 83,18. See Motto / Clark (1990) 109.

33 As has been pointed out several times, for Stoic philosophers, including Seneca, the characteristic feature of wisdom (*sapientia*) is reason (*ratio*). *Epist.* 92,2 *in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit*. See Richardson-Hay (2009) 78.

34 Motto / Clark (1990) 110.

35 Motto / Clark (1990) 110.

tic case of moral servitude, Seneca supports his broader philosophical claim that it is the strict avoidance of desire that enables one to attain true freedom and flourishing of the *animus*.

In the first eight paragraphs of *epist.* 83, Seneca examines the theme of *ebrietas*,<sup>36</sup> mixing philosophical meditation with autobiographical accounts.<sup>37</sup> Seneca's description of his daily routine is apparently responding to a query from Lucilius, emphasizing the simplicity of his life, which he does not see as involuntary but as an act of will in accordance with Stoic virtues. His self-discipline goes beyond intellectual work as it also reaches questions of bodily conduct: He does not engage in vigorous physical activity, not out of carelessness but to keep balance.<sup>38</sup> He eats sparingly as well; he never allows himself elaborate meals or decadent feasts.<sup>39</sup> His bathing habits are even a reflection of this ethos of moderation—he takes baths in barely warm water, a dictum of austerity.<sup>40</sup> Sleep, also, is limited (*dormio minimum*) but enough to fully restore his faculties.<sup>41</sup> The reasoning behind this restraint is apparent: By not indulging in pointless comforts, Seneca clears his mind for philosophical thought. He uses his own way of life as an example by framing frugality not as deprivation but liberation from distractions that could block the pursuit of wisdom.

The letter then continues with a more theoretical conversation (*epist.* 83,9–10), where Seneca appeals to an authoritative position on drunkenness held by Zeno, the founder of Stoicism.<sup>42</sup> Structuring his argument in chronological order—from early Stoic thought to his own ideas—Seneca creates a growing moral urgency. As the basis serves Zeno's emphatic rejection of *ebrietas*, but Seneca does not simply repeat the dogma of Stoicism; he engages with it. He augments Zeno's reasoning with *exempla*, anecdotal illustrations plucked from history and public life, interspersing abstractions with concrete realities. These examples illustrate not just individual failings but the wider ethical issue of drunkenness: It is a vice, but also a danger to moral consistency and personal integrity.<sup>43</sup>

36 OLD s. v. "ebrietas": a term with two meanings, as it means both the addiction to drinking and the state of intoxication itself.

37 See Gowers (1993) 14: "Seneca pictures himself as an island of integrity in the swelling flood of luxury."

38 The comparison he makes between his older self and his younger and more agile servant is interesting. See *epist.* 83,4–6. In spite of his physical weakness, he is nearer to true knowledge and genuine virtue.

39 *Epist.* 83,6 *Panis deinde siccus et sine mensa prandium, post quod non sunt lavandae manus.*

40 *Epist.* 83,5 *deinde ad hoc solium quod, cum fortissimus sum et omnia bona fide fiunt, sol temperat: non multum mihi ad balneum superest.*

41 *Epist.* 83,6.

42 *Epist.* 83,9 *Vult nos ab ebrietate deterrere Zenon, vir maximus, huius sectae fortissimae ac sanctissimae conditor. Audi ergo quemadmodum colligat virum bonum non futurum ebrium: 'ebrio secretum sermonem nemo committit, viro autem bono committit; ergo vir bonus ebrius non erit.' [...] 'dormienti nemo secretum sermonem committit, viro autem bono committit; vir bonus ergo non dormit.'*

43 The examples include Cassius, who drank only water, and Tillius Cimbrus, known for his fondness for wine and unruly behavior, yet both were entrusted with the secret of Caesar's assassination—thus illustrating that even those with personal vices could maintain discretion. Seneca strengthens his point with the case of Lucius Piso, who, despite his habitual drunkenness, was entrusted with major responsibilities for Rome's security by both Augustus and Tiberius, see *epist.* 83,12–15).

A chapter of this discussion that I find especially intriguing is Seneca's relationship to the Stoic philosopher Posidonius, a major figure of the late 2<sup>nd</sup> and early 1<sup>st</sup> centuries BCE.<sup>44</sup> Poseidonius, writing on Zeno, contends that habitual drinkers are by nature unreliable—a claim that Seneca gently challenges. Admitting that excessive drinking is destructive, Seneca resists an overly deterministic view of character. He notes that plenty of people, including some deeply involved in politics, have shown both intemperance and trustworthiness, and so moral failure in one sense is not to be equated with unreliability in every sense. Such a nuanced perspective complicates the tough Stoic model, adding a more pragmatic consideration of human agency to the picture. By seasoning a general condemnation of drunkenness with historical *exempla* and by treating Stoic doctrine critically and dialectically, Seneca raises the stakes of his thinking. He turns it into a meditation on self-governance, on the gulf between external perception and inner virtue, and on the larger problem of keeping our ethical constitution in order despite 1<sup>st</sup>-century excess.<sup>45</sup>

In *epist.* 83,18, Seneca represents himself as an authoritative voice in the Stoic tradition, capable of 'talking' to his predecessors. He directly attacks the extreme excess of drinking, describing *ebrietas* as a kind of voluntary insanity (*voluntariam insaniam*). People still drink far too much wilfully disregarding that their addiction is physically and socially unhealthy and, more fundamentally, that it obstructs spiritual growth and development.<sup>46</sup> Seneca claims that drunkenness is a multiplier of vices, as it deprives people of their shame and modesty—qualities that otherwise inhibit the worst excesses of humanity (*epist.* 83,19).<sup>47</sup> Drunkenness, then, does not create vice but catalyzes and exposes already inherent vices (*epist.* 83,20).<sup>48</sup> For this reason, Seneca claims it is important to abandon drinking. He further stresses that regulated and moderate desires may be acceptable as long as they do not endanger virtue and reason. But drunkenness presents special risks, as human beings are generally incapable of controlling their excessive needs. Drunkenness disturbs the delicate balance and proper functioning of the body, which is essential for the homeostasis required for rational thought and moral consolidation. Having trained his students according to Stoic moral philosophy, Seneca tells them to pay attention to their own weak points—their vulnerable tendencies which they must carefully moderate to preserve the integrity of the *animus*.

---

44 *Epist.* 83,10–11.

45 *Epist.* 83,10–11.

46 *Epist.* 83,18 *Dic quam turpe sit plus sibi ingerere quam capiat et stomachi sui non nosse mensuram, quam multa ebrii faciant quibus sobrii erubescant, nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam. Extende in plures dies illum ebrii habitum.*

47 *Epist.* 83,19 *Omne vitium ebrietas et incendit et detegit, obstantem malis conatibus verecundiam removet.*

48 *Epist.* 83,20 *Ubi possedit animum nimia vis vini, quidquid mali latebat emergit. Non facit ebrietas vitia sed protrahit.* See Motto / Clark (1990) 106.

Seneca condemns drinking and drunkenness, as do Stoics in general, because they lead people away from their principal moral aim, which is virtue and peace of mind. He concludes that the only way to fight drunkenness effectively is to eliminate the underlying vices along with their negative effects. Even the *proficiens*, the Stoic who attempts such moral improvement, has to follow the prescription to refrain from actions which damage the health of the *animus* and distract from the *τέλος* of achieving *ἀπάθεια* (freedom from passions) and *ἀταραξία* (serenity).<sup>49</sup> Seneca delivers a thorough debunking of the consequences of overdrinking in *epist.* 83,21–23, devoting special attention to its impact on the human soul and spirit (*ebrietates continuae efferant animos*, *epist.* 83,26). The consequences of drunkenness, he argues, are mental and moral. Drunkenness amplifies the faults of human nature—lust, pride, vanity, self-indulgence, wickedness, arrogance and anger—which weaken a person both physically and mentally.<sup>50</sup> As Seneca observes, the deteriorated condition of a drunken person is noticeable in bodily terms, for instance, in speech impediment, indigestion, or an upset stomach. But the mental effects are even more serious than these physical ailments.<sup>51</sup> Alcohol dulls the *animus*, stifles rationality, and diminishes the capacity to assess hierarchy, needs and feelings. Intellectual culture is pushed aside and the *summum bonum* becomes out of reach.

To demonstrate the deleterious effects of drunkenness on judgment, Seneca draws on historical examples. He alludes to Mark Antony, a great man of noble intellect who, under the influence of alcohol, betrayed Rome by allying with Cleopatra and by ordering the murder of Cicero. Likewise, Alexander the Great killed his friend Clitus while drunk during a symposium.<sup>52</sup> Seneca's examples are a powerful reminder of the moral and intellectual corruption that arises from drunkenness—a state which can cause people to make destructive decisions. Drunkenness can be likened to a long-lasting disease of the *animus* that retards the flow of the spirit and the mind:

49 *Epist.* 83,17. Cf. Sen. *tranq. anim.* 17,8–9, on the usefulness of rest for the mind through physical relaxation and drinking with moderation, see Costa (1988) 186. See also Motto / Clark (1990) 108, who emphasize that both *sapiens* and *proficiens* perceive—thanks to their philosophical, spiritual, and intellectual background—the dangers of insatiable drinking and, therefore, avoid intoxication. It is worth quoting a passage from the end of the letter that states that exposing a wise person to alcohol has a negative impact on their soul and hinders their rational capacities. See *epist.* 83,27 *Quod facillimum est, proba istas quae voluptates vocantur, ubi transcenderunt modum, poenas esse. Nam si illud argumentaberis, sapientem multo vino non inebriari et retinere rectum tenorem etiam si temulentus sit, licet colligas nec veneno poto moriturum nec sopore sumpto dormiturum nec elleboro accepto quidquid in visceribus haerebit eieciaturumque. Sed si temptantur pedes, lingua non constat, quid est quare illum existimes in parte sobrium esse, in parte ebrium?*

50 Sen. *Prov.* 3,2; *epist.* 59,15; *nat.* 4,13,5. Cf. *nat.* 3,20,5, where excessive drinking is responsible for the inability of people to perceive reality and their surroundings, as it is equated with the state of *mania* and, once its effect on the body is over, it throws the drunkard into a deep sleep.

51 *Epist.* 83,22–24. Similar symptoms due to drunkenness are listed in Lucr. 3,476–480, mentioning speech disorder, weakness of the body, and irritability. Above all, however, he insists on the effect of drunkenness on *animus*, as it agitates the whole soul, proving once again its mortality. See also Motto / Clark (1990) 106.

52 *Epist.* 83,25 (for Mark Antony); 19 (for Alexander the Great). Cf. Plut. *Alex.* 51. On Seneca's use of historical *exempla*, see Fitch (2008) 299–315, especially 313.

*Quemadmodum <morosos> difficilesque faciunt diutini morbi et ad minimam rabidos offensionem, ita ebrietates continuae efferant animos; nam cum saepe apud se non sint, consuetudo insaniae durat et vitia vino concepta etiam sine illo valent. (Epist. 83,26)*

Similar to the previous quote, Seneca's main thesis also references the field of medicine. In particular, he equates *ebrietas* with disease, and the metaphor forms the core of his argument about the subjugation of the flesh to higher desires and the emergence of the *animus*. This metaphor serves as one of the main literary devices in Seneca's rhetoric, and brings to life the persuasive facet of his argument by conceptualizing the frequently insensible results of intoxication.<sup>53</sup> Additionally, Seneca's use of familiar examples and scenarios from everyday Roman life makes his philosophical concepts more relatable and understandable.<sup>54</sup>

In doing so, Seneca shows the logical interrelation of philosophical concepts. Illness and healing of the *corpus* and the consolidation of the *animus* provide frameworks which enable Seneca to deliver Stoic moral teachings effectively.<sup>55</sup> Moreover, Seneca presents himself as a *medicus animi* (doctor of the soul), inviting Stoic ethics to turn his interlocutors from ill passions. The medical practices he describes reflect the philosopher's ethical practices, validating further the thread of illness and healing in Stoic thought.<sup>56</sup> Beyond the individual harm, Seneca considers excessive drinking a social calamity. Such vices consume, weaken, and corrupt individuals and societies alike.<sup>57</sup>

### **The pursuit of *modus* (epist. 14)**

From a Stoic perspective, there are two interrelated ways of theorizing and regulating human behaviour. On the one hand, there are certain natural laws that humans should follow and act accordingly.<sup>58</sup> On the other hand, the virtue of *modus* (moderation) should be perfected through training in ethics. Thus, Seneca's insistence on the moderation of bodily pleasures is not a simple moralistic position but a philosophical strategy that secures the superiority of rational nature (*ratio*) over external and corporeal diversions. Intemperance, by contrast, is dramatized hyperbolically.

In *epist.* 83 and 95, Seneca tries to teach how to live in accordance with nature and introduces the idea of *modus* as the central point around which the practical philosophy

53 Armisen-Marchetti (2015) 155–157. In Sen. *tranq. anim.* 1,4; 1,18, Serenus is psychologically unstable and compares his condition to the suffering caused by illness, specifically by nausea.

54 Armisen-Marchetti (2015) 150; 153. The Latin rhetorical term for metaphor is *translatio* (Cic. *orat.* 3,1,55; Quint. *inst.* 8,6,4). In *epist.* 59,6, Seneca interprets metaphors as “translations of words” (*translationes verborum*).

55 Armisen-Marchetti (2015) 154. See also Bartsch (2009) 200–208.

56 Armisen-Marchetti (2015) 155; Soldo (2021) 117.

57 *Epist.* 83,22. See Motto / Clark (1990) 109.

58 Inwood (2005) 229. On the Stoic doctrine of the *περί όμολογουμένως τή φύσει ζήν*, see Schofield (2003) 239–246.

of the Stoa revolves. This *modus* is not only crucial for distinguishung right from wrong but also virtue (*bonum*) from vice (*vitium*). So, if one follows these recommendations, the right *modus* bewarens from unhealthy exaggeration (as in the case of over-eating and drunkenness).<sup>59</sup> Rhetorical excess lends emphasis to the supposed value of moderation and self-restraint: Seneca exhibits immoderation through his overly vivid, hyperbolically repulsive yet comical style. His moral instruction takes the reverse course: The reader first encounters a negative example that they should not imitate. The possibly intentional exaggeration of this deterrent example leads eager students in a gentle but firm manner to the ideal worth striving for.

Both *natura* and *modus* aim at restraining the different dimensions of excess, which parallels the Stoic doctrine of *frugalitas*. These excesses may be understood as metaphorical extensions of the body's humble condition as it appears in *luxuria*, *avaritia*, and *fastidium*.<sup>60</sup> Hence, the entire discourse on the body relates to the idea of restraining one's freedom, which, in turn, is articulated in the phrase *nemo liber est qui corpori servit* (*epist.* 92,33). Living according to nature, as Seneca understood it, means moderation of passions and self-restraint. In balancing the corporeal desires (*caruales affectus*) with the soul, self-sufficiency and health imply that these desires follow the soul—and this leads to a state of true freedom (*libertas*).

Two quotations from *epist.* 14 are worth citing:

(1) *Promittere tibi [...] possum [...] in homine temperanti bonam valetudinem, et tamen facit temperantia bonam valetudinem.* (*Epist.* 14,15)

(2) *Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat; initia in potestate nostra sunt, de eventu fortuna iudicat, cui de me sententiam non do. 'At aliquid vexationis adferet, aliquid adversi.'* (*Epist.* 14,16)

Seneca once again emphasizes the need for moderation and balance, a view reinforced by his use of the terms *temperanti* and *temperantia* in the first passage.<sup>61</sup> No less than the *proficiens* everybody else should live moderately, too: How could physical, mental, and spiritual health, all related to the Stoic notion of *ἀταραξία*, be ever cultivated otherwise? But we should not forget the fickle element of fate (*fortuna*), which, according to Stoic thought, controls the course of events. The *finis* and *summum bonum* are the same for everyone, but the road there and the chances of achieving them depend on the external factor of chance. Excess of food and drink, however, represents a neglectful lack of care for oneself. Excess is a sign that an individual surrenders to appetites, which is, according to Stoic ethics, a *vitium* because of the concomitant loss of stability

---

59 Richardson-Hay (2009) 89.

60 Richardson-Hay (2009) 95.

61 OLD s. v. "temperantia, tempero." See Evenepoel (2014) 64.

(*constantia*), inner freedom (*libertas*), tranquility (*tranquilitas*), and virtue (*virtus*). Unlike food and drink (*epist.* 73,8), philosophy liberates people from passions and immoderate habits that make the *animus* sick (*aeger*).<sup>62</sup> Those who lack moral *libertas* are, therefore, unable to lead a happy, healthy, and morally sound life.

In sum, Seneca is quite concerned with gastronomic issues and case studies. Their inspection helps to practice ethical resilience but also to understand the mind-body relationship on a theoretical level.<sup>63</sup> In Stoicism, physical needs such as those for food, drink, and shelter, are seen as opposed to the *animus*, the centre of moral existence.<sup>64</sup> As a consequence, wisdom and virtue require training and subordination of the body (*corpus*).<sup>65</sup>

Seneca's larger point is that the appetites for food and drink are natural and necessary insofar as their fulfillment advances the growth of the *animus*. And if they are not conducive to this higher purpose, they are meaningless or even harmful to the Stoic path to virtue. So, Seneca is not opposed to physical needs in general, but strongly opposed to excess. Taking in food and drink ensures that the body stays a vessel for the *animus*, yet eating and drinking should never become more important than philosophical sustenance that directs the soul towards virtue.

The main problem lies in chasing food and drink coercively, for instance, by eating only fancy, delicate cuisines or by overeating and drinking excessively. Seneca criticizes such courses of action because they result in addiction, illness, and moral enslavement and harm both body and soul. Transient, superficial pleasures may distract a person from caring for philosophy and the attainment of virtue, inner peace, and happiness.

What Seneca incessantly emphasizes in his epistolary writing is that the road to wisdom and virtue is paved by ordinary thoughts and actions. Seemingly trivial practices like eating and drinking are charged with immense moral significance, serving as pivotal factors for character formation and ethical orientation. Moderation is a key Stoic virtue, not just in theoretical but also practical terms towards a good life. Seen this way, Seneca's aversion against arcane examples is no coincidence: With his prominent, tangible examples, he reminds Lucilius—and the reader—that a philosophical lifestyle has to be grounded in everyday life. Philosophy is not something remote but rather a discipline to be incorporated in our day-to-day practices, such as the satisfaction of our bodily appetites.

While Seneca's ethical interests are plain, the learned, affected, and hyperbolic way in which he conveys them is equally important to his moral message. At the same time, we must not forget that Seneca takes a dual role in his writings. As a philosopher and

62 Gunderson (2015) 105.

63 *Epist.* 92,10 *Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius*. See Richardson-Hay (2009) 76; 94.

64 *Epist.* 92,1 *ipsum principale; epist.* 114,23 *Rex noster est animus*.

65 *Epist.* 78,10; 92,1; 65,16; 95,33.

teacher, his aim is to lead Lucilius toward moral self-discipline and a life in accordance with nature and reason. But the genre he uses is that of informal, personal epistolary writing that renders his philosophical lessons more approachable. He frequently takes an approach similar to that of Roman satire, using exaggeration, colourful metaphors, irony, and moral invective. In doing so, he places himself within a satirical tradition that is familiar and pleasant to Roman readers. By adopting a lively, sometimes theatrical tone in his discussions about the absurdities of excess and moral laxity, Seneca manages to frighten and entertain people at the same time.

In this light, the strategic use of exaggeration—not least in the colorful portrayals of gluttony and drunkenness—turns into something beyond rhetorical embellishment; rather, hyperbolic writing becomes a crucial philosophical weapon. It is a stylistic device that sharpens the moral critique, intensifies the contrast between vice and virtue, and renders the Stoic message more memorable and impactful. Rhetorical effects, we see, do not diminish Seneca’s ethical authority. On the contrary, they make his teaching more accessible and compelling: The vivid descriptions of quotidian detail, the comedic but poignant denunciation of vice, and the deft balance between earnesty and amusement all underline the Stoic premise at issue, which is that philosophy is a way of life. In this way, he teaches Lucilius and the reader that moral philosophy is far from a lofty ideal but suffuses the very fabric of everyday choices and pleasures. Seneca’s exaggeration is more than empty rhetorical flourish; it is a deliberate philosophical intervention. Through overstatement, he dramatizes the absurdity of vice and exposes moral defects as signs of irrationality which are worthy of emotional repugnance. The combination of literary style and ethics lies at the heart of Seneca’s Stoic pedagogy. The style is inseparable from the philosophical substance: Exaggeration, hyperbole, satire, and irony engage, challenge, and morally reorient his readers. This is telling for Seneca, too: For him, rhetoric and philosophy are not two separate, but rather inextricably intertwined enterprises.

**[iliana.androutsopoulou@gmail.com](mailto:iliana.androutsopoulou@gmail.com)**

**BIOGRAPHY** Iliana Androutsopoulou holds a Bachelor’s degree in Classical Philology from the University of Patras in Greece and a Master’s degree in Classics with a specialisation in Latin from the National and Kapodistrian University of Athens, where she started her PhD in 2024. Her main research interests are Hellenistic and Roman philosophy, especially the Stoics and the Epicureans, their reception, and their literary style and genre, with a focus on epistolography.

## BIBLIOGRAPHY

- Armisen-Marchetti 2015: M. Armisen-Marchetti, “Seneca’s Images and Metaphors”, in: S. Bartsch, A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, New York, 150–160.
- Bartsch 2009: S. Bartsch, “Senecan Metaphor and Stoic Self-Instruction”, in: S. Bartsch, D. Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, 188–217.
- Berno 2023: F. R. Berno, *Roman Luxuria: A Literary and Cultural History*, Oxford.
- Brennan 2005: T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford.
- Cancik / Schneider 2003: H. Cancik, H. Schneider, *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World. Vol. 2*, Leiden.
- Costa 1988: C. D. N. Costa, *Seneca: 17 Letters*, Oxford.
- Dodson 2017: J. R. Dodson, “The Fall of Men and the Lust of Women in Seneca’s *Epistle 95* and Paul’s *Letter to the Romans*”, in: *Novum Testamentum* 59 (4), 355–365.
- Dressler 2012: A. Dressler, “‘You Must Change Your Life’: Theory and Practice, Metaphor and *Exemplum* in Seneca’s Prose”, in: *Helios* 39 (2), 145–192.
- Edwards 2017: C. Edwards, “Saturnalian Exchanges: Seneca, Horace, and Satiric Advice”, in: M. Stöckinger, K. Winter, A. T. Zanker (eds.), *Horace and Seneca: Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin / Boston, 73–90.
- Evenepoel 2014: W. Evenepoel, “The Stoic Seneca on *Virtus*, *Gaudium* and *Voluptas*”, in: *Antiquité Classique* 83, 45–78.
- Fantham 2010: E. Fantham, *Seneca: Selected Letters*, Oxford.
- Fitch 2008: J. G. Fitch, *Seneca*, Oxford.
- Graver / Long 2010: M. Graver, A. A. Long, *Seneca: Letters on Ethics to Lucilius*, Chicago.
- Graver 2019: M. Graver, “The Mouse, the Moneybox, and the Six-Footed Scuffling Solecism: Satire and Riddles in Seneca’s Philosophy”, in: P. Destrée, F. V. Trivigno (eds.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, New York, 245–262.
- Graver 2020: M. Graver, “Seneca and Epicurus”, in: P. Mitsis (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, 487–506.
- Gowers 1993: E. Gowers, *The Loaded Table*, Oxford.
- Gunderson 2015: E. Gunderson, *The Sublime Seneca*, Cambridge.
- Inwood 2005: B. Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford.
- Kraye 2012: J. Kraye, “*Ἀπάθεια* and *Προπάθειαι* in Early Modern Discussions of the Passions: Stoicism, Christianity and Natural History”, in: *Early Science and Medicine* 17 (1–2), 230–253.
- Krentz 2008: E. M. Krentz, “*Πάθη* and *Ἀπάθεια* in Early Roman Empire Stoics”, in: J. T. Fitzgerald (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, Oxon, 122–135.

- Motto / Clark 1990: A. L. Motto, J. R. Clark, "Seneca on Drunkenness", in: *Rivista di cultura classica e medioevale* 32 (1–2), 105–110.
- OLD 2012: P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary. Vol. I & II*, Oxford.
- Richardson-Hay 2009: C. Richardson-Hay, "Dinner at Seneca's Table: The Philosophy of Food", in: *Greece & Rome* 56 (1), 71–96.
- Schafer 2009: J. Schafer, *Ars Didactica: Seneca's 94<sup>th</sup> and 95<sup>th</sup> Letters*, Göttingen.
- Schofield 2003: M. Schofield, "Stoic Ethics", in: B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 233–256.
- Sjöblad 2015: A. Sjöblad, *Metaphorical Coherence: Studies in Seneca's Epistulae Morales*, Lund.
- Smith 2014: R. S. Smith, "Physics I: Body and Soul", in: G. Damschen, A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden, 343–361.
- Soldo 2021: J. Soldo, *Seneca, Epistulae Morales Book 2: A Commentary with Text, Translation, and Introduction*, Oxford.
- Stephens 2022: W. O. Stephens, "Stoicism and Food Ethics", in: *Symposion* 9 (1), 105–124.
- Tieleman 2016: T. Tieleman, "The Early Stoics and Aristotelian Ethics", in: *Frontiers of Philosophy in China* 11 (1), 104–121.