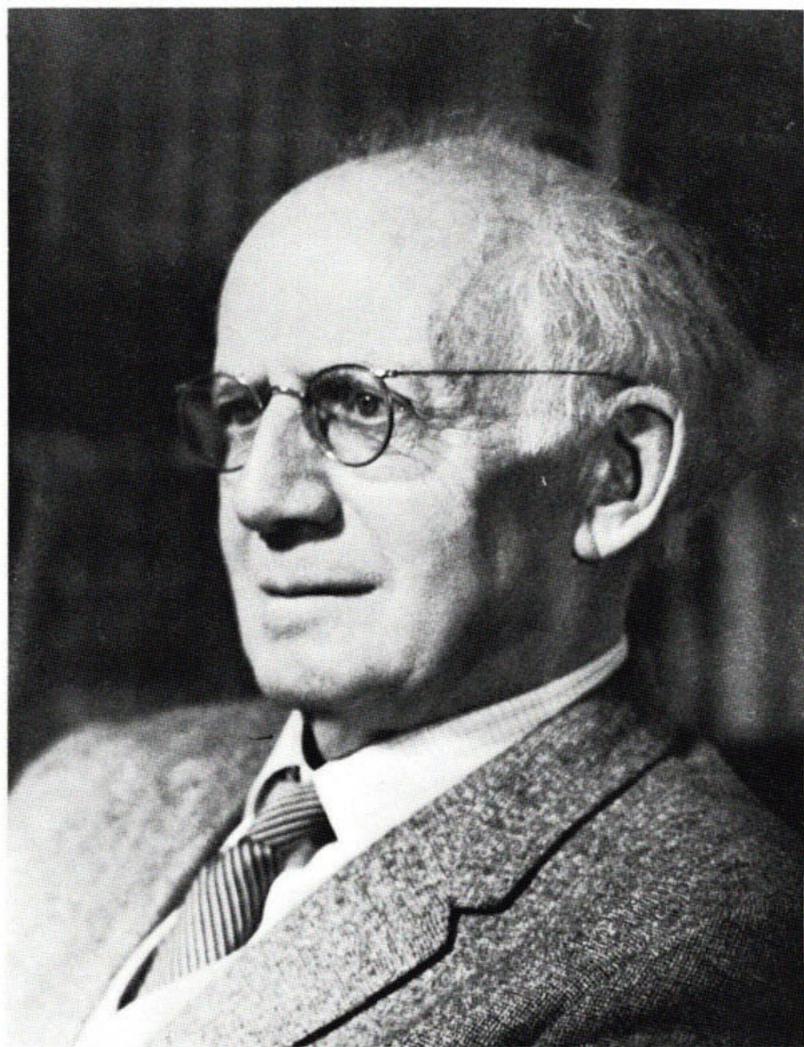


PAUL FRIEDLÄNDER  
STUDIEN ZUR ANTIKEN LITERATUR UND KUNST





*Paul Friedländer*

PAUL FRIEDLÄNDER

STUDIEN

ZUR ANTIKEN LITERATUR

UND KUNST

WALTER DE GRUYTER & CO.  
BERLIN 1969

Archiv-Nr. 42 12 691

©

1969 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag,  
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp., Berlin 30  
Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Übersetzung, der Herstellung  
von Mikrofilmen und Photokopien, auch auszugsweise, vorbehalten.  
Satz und Druck: H. Heenemann KG, Berlin — Printed in Germany

## Vorwort

Dieses Buch, das ich erst in hohem Alter erscheinen lasse, hat eine lange und etwas mühselige Vorgeschichte.

Man kann sich kaum vorstellen, wie weit von echtem Austausch im Felde der klassischen Studien ich in Kalifornien gelebt habe. Seit der Emeritierung im Jahre 1949 (dies war damals ein absolutes Ende der Lehrtätigkeit) war leider der Austausch mit Studenten und auch Kollegen sehr erschwert, und es war trotz freundschaftlicher Beziehungen kein ausführliches Zusammenarbeiten mehr möglich. Briefwechsel mit den wenigen europäischen Freunden und Kollegen konnte das nicht ersetzen.

Nur Weniges ist zu sagen von dem, was ich an den einzelnen Aufsätzen geändert oder ihnen hinzugefügt habe, von der Rechtschreibung und kleineren stilistischen Änderungen abgesehen.

Durchgreifende Änderungen waren ausgeschlossen; trotzdem schien es mir in einigen Fällen richtig kurz auf spätere Forschung hinzuweisen, meinen Standpunkt deutlicher zu machen oder auch zu korrigieren. So ist in Nr. 2, „Kritische Untersuchungen zur Geschichte der Heldensage“, der letzte Abschnitt neu wie auch in Nr. 3, „De fine Odysseae“, der deutsch geschriebene Teil und in Nr. 10, *πολλὰ τὰ δεινά*, der Abschnitt: „Zur Musik“. Zu Nr. 30, dem Aufsatz zu Pindar Pythien I und zu Nr. 39, der Fauststudie, ist einiges im Text und in den Anmerkungen zur Interpretation und zur Sachkenntnis hinzugefügt worden.

Der Teppich der Hestia Polyolbos, besprochen in Nr. 37, „Documents of Dying Paganism“, hat seit der ersten Auflage eine wichtige Änderung erfahren: die Entfernung eines eingeflickten Stückes. Dies hat mir eine bessere Deutung vorzuschlagen erlaubt, die ich schon im Hermes LXXXVII, Heft 4, 1959, S. 389 ff., dargelegt habe. Dieser Aufsatz ist in den Text hineingearbeitet worden, und alles nicht mehr Angemessene wurde gestrichen.

Zuletzt noch einige Worte von dem Antrieb zu diesen „Opuscula varia humaniora“, wie dieses Buch zuerst heißen sollte: Trotz mancher Auslassungen scheint es mir doch mehr zu enthalten als die bloße Summe der verstreuten Aufsätze. Außer antiker Literatur bringt dieser Band noch einiges von ihrem Nachleben in Deutschland und auch Archäologisches, so meinen frühen Aufsatz zum altertümlichen Heraion und, aus neueren Jahren, die Studie zum spät-antiken Gewebe der Hestia

Polyolbos in den „Documents of Dying Paganism“. Auch habe ich mich nicht gescheut, eine so wichtige Frage wie die Echtheit der Pindar-Melodie wieder ins Rollen zu bringen und mich damit an mir ganz neue Probleme zu wagen. So kam ich dazu, die umstrittene Persönlichkeit des Athanasius Kircher etwas genauer zu studieren und in seiner riesigen Korrespondenz herumzusehen. Dabei geriet ich auf einen unpublizierten Brief von Leibniz an Kircher, und, diese Korrespondenz verfolgend, konnte ich ein noch unbekanntes Stück deutscher Geistesgeschichte erhellen, das in diesen Band aufgenommen ist. Der Aristophanes-Aufsatz und die Goethe-Studie haben dasselbe Bestreben. Diese zeigt, wie Elemente aus der Antike, aus Dante und Shakespeare sich im Zweiten Teil des Faust verbinden. Die Analyse der Rhythmen ergänzt die Interpretation des Wortgehalts und macht dessen Fülle erst klar. Der Rahmen der Landschaft ergänzt den Text in anderer Weise.

Ich bin dem Verlag Walter de Gruyter & Co. dafür dankbar, daß er den Druck schnell und sorgfältig durchgeführt hat. Mein Dank gebührt auch den gelehrten Gesellschaften, den Herausgebern und Verlegern, die bereitwilligst den Neudruck meiner Schriften gestattet haben, ebenso den Museen und Instituten, durch deren Entgegenkommen angemessene Reproduktionen von Werken in ihrem Besitz in diesem Band erscheinen.

Los Angeles, California, den 24. September 1968

Paul Friedländer

## Inhaltsverzeichnis

### I

#### Mythologie und Heldensage

Lachende Götter .....	3
Kritische Untersuchungen zur Geschichte der Heldensage .....	19

### II

#### Griechische Literatur

##### *Homer und Homerisches*

De fine Odysseae (Retractationes I 1) .....	57
Besprechung: Altionische Götterlieder, deutsch von Rudolf Borchardt	59

##### *Hesiod*

Prometheus – Pandora und die Weltalter bei Hesiod .....	65
Das Proömium der Theogonie .....	68
Besprechung: Hesiodi Carmina recensuit Felix Jacoby. Pars I: Theogonia .....	81
De Homeri Hesiodique certamine (Retractationes I 2) .....	105

##### *Tragödie*

Die griechische Tragödie und das Tragische .....	107
Πολλὰ τὰ δεινὰ (Sophokles, Antigone 332–375) .....	183

##### *Plato*

Review: Plato's Earlier Dialectic by Richard Robinson .....	193
Review: Plato's Theology by Friedrich Solmsen .....	203
Δίς καὶ τρίς τὸ καλόν .....	206
Plato Phaedrus 245 A .....	210
Akademische Randglossen .....	212

##### *Epigramme*

Geschichtswende im Gedicht. Interpretation historischer Epigramme	213
A new Epigram by Damagetus .....	237
Besprechung: Der Kranz des Meleagros von Gadara. Auswahl und Übertragung von August Oehler .....	242

*Nonnos*

- Besprechung: Die Dionysiaka des Nonnos, deutsch von Thassilo  
von Scheffer . . . . . 246
- Die Chronologie des Nonnos von Panopolis . . . . . 250

*Maximen*

- ΥΠΙΟΘΗΚΑΙ . . . . . 264

*Textkritik*

- Heracliti fragmentum 124 . . . . . 312
- Retractationes I 3–8 . . . . . 313

## III

## Lateinische Sprache und Literatur

*Sprachliches*

- Persona . . . . . 321

*Lucretius*

- Retractationes II 9–11 . . . . . 325
- The Epicurean Theology in Lucretius' First Prooemium  
(Lucr. I. 44–49) . . . . . 328
- Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius . . . . . 337

*Statius*

- An den Schlaf . . . . . 354

## IV

## Musik und Metrik

- Zur Entwicklungsgeschichte griechischer Metren . . . . . 369
- Die Echtheit der Melodie zu Pindars Erstem Pythischen Gedicht . . . . 395
- Pindar oder Kircher? . . . . . 437
- Noch einmal zur Echtheit der Pindar-Melodie . . . . . 448
- Besprechung: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Griechische  
Verskunst . . . . . 453
- Zum Plautinischen Hiat . . . . . 459

## V

## Archäologie

- Zur Frühgeschichte des Argivischen Heraions . . . . . 473
- Zur New Yorker Nekyia . . . . . 481

Documents of Dying Paganism Textiles of Late Antiquity in Washington, New York, and Leningrad .....	488
---	-----

## VI

## Deutsche Literatur

Aristophanes in Deutschland .....	531
Rhythmen und Landschaften im zweiten Teil des Faust .....	572

## VII

## Kircher und Leibniz

Athanasius Kircher und Leibniz Ein Beitrag zur Geschichte der Polyhistorie im XVII. Jahrhundert	655
--	-----

## VIII

## Persönliches

Zu Hermann Useners 100stem Geburtstag .....	675
Erinnerung an Georg Loeschke .....	677
Erinnerung an Wilamowitz .....	681
Epigrammata .....	682
Paul Friedländer: Publikationen .....	683

## Register

Neuzeit: Autoren- und Sachregister .....	691
Antike: Autoren- und Sachregister .....	696
Metrische Analysen .....	702
Stellenregister .....	703



I

Mythologie und Heldensage



## Lachende Götter

Laughter in the presence of an Egyptian sphinx or an Assyrian bird-beast was inconceivable; but it was perfectly natural in Olympus, and it made the gods companionable.

Edith Hamilton, Greek Mythology

1934

Bei den homerischen Phäaken singt der Sänger Demodokos zum Reigentanz der Jünglinge ein Lied, eine ballata, von der Liebe des Ares und der schönbekränzten Aphrodite (VIII 266 ff.). Die Geschichte fängt gar nicht leichtfertig an: Ares schändete das eheliche Bett des Fürsten Hephaistos. Mit bewundernder Spannung folgen die Hörer den zauberischen und listigen Vorbereitungen des göttlichen Schmiedes, sehen sie den alles schauenden Helios auch dieses Geheimnis an den Tag bringen. Mit einem Gefühl des Grauens vernehmen sie das schreckliche Klagen des betrogenen Gottes: hätten ihn, den Lahmen, doch die Eltern nicht erzeugt! Und sie werden sich die ernste Lehre aus Göttermunde gesagt sein lassen: übles Tun gedeiht nicht, der Langsame holt den Schnellen ein, der Ehebrecher muß Sühnegeld geben! Aber über alles breitet sich die Heiterkeit, wenn Hephäst die Götter zu Zeugen seiner eigenen Schande herbeiruft, – wenn er als ein nicht nur kunstreicher sondern auch lebenserfahrener Gott die Werbegeschenke von Zeus zurückhaben will, – wenn die Götter sich an der Tür sammeln, das im Netz gefangene Paar besehen, ihr „unauslöschliches Gelächter“ lachen, – wenn sie den Fall ernst und vernünftig und mit Teilnahme besprechen und sich von neuem das Lachen unter ihnen regt.

Man nennt diese Geschichte einen Götterschwank, und wirklich könnte sie in einem altitalienischen Novellenbuche stehen, würde aus der Welt der leicht lebenden Götter in die bürgerliche der leichtlebigen Florentiner übertragen von ihrem Zauber vieles verlieren, aber wenig von dem Gerüst des Geschehens: man müßte nur aus Hephäst einen kunstreichen, ältlichen und in Liebesdingen plumpen Handwerksmeister in Florenz oder Pistoja machen, aus Aphrodite sein junges leichtfertiges Weib, und aus Ares einen frischen adligen Herrn. Ein ganz später Ableger also sei das, pflegt man zu sagen, am Gewächs des griechischen Epos, Sproß einer |

unfromm gewordenen Zeit, die ihre Götter nicht mehr ernst nahm. Hier spreche jenes Ionien, das schon von der Aufklärung gekostet habe und einige Generationen später die Philosophie erzeugen wird. So mag man heute geneigt sein dieses Stück kostbarer Poesie geistesgeschichtlich einzuordnen.

Aber liegen dem nicht sehr moderne Wertungen zu Grunde? Gewiß ist diese echt phäakische Geschichte von urtümlicher Heroenzeit schon weit entfernt, gewiß wird in ihr ein Wunschtraum ionischer Griechen Gestalt wie in dem Phäakenvolk überhaupt. Gewiß, diese Götter benehmen sich recht menschlich, die Zuhörer werden heiter, sogar Odysseus, der vorher beim Heldengesang dahinschmolz in Tränen, hat seine Freude an dem heiteren Lied. Vor allem aber lachen doch die Götter selbst. Heißt das, daß die Menschen diese Götter nicht mehr ernst nehmen? Wir sehen doch zu allererst, daß diese Götter sich nicht ganz ernst nehmen. Aber wird ihnen dadurch von ihrer *Timé*, wie die Griechen sagen, etwas geraubt: ihrem Amt, ihrem Herrschaftsbereich, ihrer einem jeden eigentümlichen Wirkensmacht? Hephäst wird hintergangen. Ares und Aphrodite hintergehen. Aber beide kommen ans Ziel, der Gott der ganz Krieg und die Göttin die ganz Liebe ist. Hephäst, ganz Künstler, Erfinder, siegt mit seiner List und Kunst, wenn er auch in der Liebe unterliegt, die ja nicht seines Amtes ist. Die unbeteiligten Götter lachen ihr unauslöschliches Gelächter und geben damit den Hörern das Zeichen, es ihnen nachzutun. Poseidon als würdiger Oheim löst den Knoten. Nur Zeus läßt sich in diese Familienirrungen nicht hineinziehen. Abbruch geschieht den Göttern doch nur, wenn man sie moralisch nimmt. Aber wer erlaubt uns das? „Die Götter sind an sich weder sittlich noch unsittlich, sondern losgesprochen von diesem Verhältnis, absolut selig“<sup>1</sup>. Sie sind „die Kinder der Unendlichkeit und hinweg über den traurigen Ernst des Erkennens des Guten und Bösen, aus welchem der Begriff der Schuld entspringt“<sup>2</sup>. Durch das Gelächter wird keiner von ihnen in seiner *Timé* gemindert. Ares geht am Schluß nach Thrakien, in das rauhe Nordland, das ganz „voll von Ares“ ist: er bleibt der wilde Kriegsgott. Aphrodite gewinnt nur noch in dem was sie eigentlich ist, zumal wenn man auf das Gespräch zwischen Apoll und Hermes hört: „Hermes, möchtest du in starken drückenden Banden gefesselt im Bette liegen bei der goldenen Aphrodite?“ „Möchte ja dieses | geschehen, Apollon, möchten dreimal so viele Fesseln mich umfassen, und mögt ihr Götter zuschauen und alle Göttinnen auch noch: aber ich wollte liegen bei der goldenen Aphrodite!“ Damit aber auch jeder Fleck von ihr abgewaschen werde, sehen wir sie zuletzt nach Cypern in ihr Heiligtum gehen, nicht mehr die „wohlbekränzte“ oder die „Tochter des Zeus“ zubenannt, sondern die „Lächlerin“. Dort in Paphos baden sie die Anmutsgöttinnen, salben sie mit dem Öl der Unsterblichkeit

<sup>1</sup> Schelling, Philosophie der Kunst, Werke V 396.

<sup>2</sup> W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften III 154.

und ziehen ihr schöne Kleider an, „ein Wunder zu schauen“. Damit schließt die Geschichte (VIII 366). Aphrodite ist an ihrer heiligen Stätte, zu neuem Wirken bereit. –

Aus vielen Zeugnissen, literarischen und bildlichen, kennen wir einen alten Göttermythos, mit dem die eben nacherzählte Geschichte zusammenhängt. Hephäst, das lahme Götterkind, wird um seiner Häßlichkeit willen von Hera aus dem Olymp geworfen. Er lernt die Schmiedekunst und schickt der Götterkönigin einen Zauberthron mit unsichtbaren Fesseln. Sie setzt sich darauf und kann sich nicht mehr erheben. Die Götter beraten, wie man den Hephäst heraufholen und ihn zwingen könne, die Fesseln zu lösen. Hera setzt Aphrodite zum Preise. Ares unternimmt das Wagnis. Aber Hephäst treibt ihn mit Feuerbränden zurück, und Athene lacht ihn aus. Was dem Krieger mißlang, gelingt dem Dionysos. Von seinem Wein berauscht, von seinen Satyrn umschwärmt, auf seinem Maultier sitzend wird der lahme Gott auf den Olymp zurückgeführt. Dort löst er die Hera und empfängt Aphrodite zum Lohn.

Daß ein altionischer Götterhymnos homerischer Art so erzählte, ist Vermutung, wenn auch sehr wahrscheinliche. Jedenfalls hat man in Dichtung und bildender Kunst der älteren Zeit diese Geschichte immer wieder dargestellt. Ist sie unehrerbietig gegen die Götter, wie manches daran scheinen mag? Aber es war ja Kultdichtung die sie formte, und Tempelschmuck der sie darstellte. Hera wirft den Hephäst aus dem Olymp? Aber das gehört zu den Umgangsformen dieser gewalttätigen Götteraristokratie und bringt ihn auf den Weg seiner Bestimmung. Die Rache an der Mutter ist sein gutes Recht und ist zugleich die Probe seiner zauberischen Kunst. Und wenn er trunken gemacht werden muß, so tut das seiner eigensten *Timé* keinen Eintrag, erhöht vielmehr die Kostbarkeit dieses Fanges und ist noch ein Preis auf die Macht des Dionysos dazu.

Ares versucht Aphrodite zu gewinnen, Hephäst gewinnt sie: man sieht, wie hier der Götterschwank der *Odyssee* anpaßt, mit dem wir begannen, und wie er noch besser verständlich wird, wenn man ihm die eben erzählte Geschichte vorausgehen läßt. Vielleicht erscheint uns das Lied von Ares' und Aphrodites Heimlichkeiten, zum Tanz gesungen, um eine Stufe ‚weltlicher‘ gegenüber dem Mythos von Hephästs Heimholung, den wir doch als Götterhymnos kennen. Aber schwankhaft ist auch dieser, und nichts könnte hindern auch jenen als Teil eines Hymnos zu denken, am wenigsten das was wir als komisch daran empfinden. Denn beim Götterfest zu lachen war keine Sünde sondern zuweilen sogar heiliges Gesetz. –

In der *Ilias* (XX 4 ff.), kurz vor dem Entscheidungskampf zwischen Hektor und Achill, greifen die Götter ein in den Krieg. Zeus donnert gewaltig, Poseidon erschüttert die Erde und die Berge, und der Fürst der Unterwelt springt entsetzt von seinem Thron – Verse die die antike Kunstkritik als Musterbeispiel des „Erhabenen“ anführt. Als aber dann

die Götter zu zweien gegeneinander in den Kampf gehn (32 ff.) – nach Art homerischer Helden –, wird alsbald und nicht nur einmal der Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen gemacht, und wieder sind es Ares und Aphrodite, an die vor allem das Lachen sich heftet.

Da ist zuerst (XXI 387) eine Begegnung zwischen dem rohen Kriegsgott und der starken Tochter des großen Vaters, Athene, die den Gegner in den Sand streckt. Dort liegt er plump, riesenhaft. Athene aber lacht und ruft ihm Hohnworte zu. Aphrodite kommt, führt den Stöhnenden aus dem Kampf. Athene geht ihnen nach, und sie freut sich in ihrem Sinn. Aphrodite wird von ihr mit einem Schlag auf die Brust getroffen, so daß sie hinstürzt und den Ares mit sich reißt. Athene aber ruft wieder Worte des Triumphes und des Hohnes über die Liegenden.

Was macht das Komische dieser Szene aus? Versuchen wir einige Züge herauszuheben. „Eine Verfehlung oder Entstellung die ohne Schmerz ist und nicht vernichtet“, so hat Aristoteles das „Lächerliche“ definiert. Das Hinfallen ist ja schon an sich immer noch das einfachste Beispiel des Lächerlichen – „es ist eine Art mechanischer Starrheit, dort wo man aufmerksame Geschmeidigkeit und lebendige Biegsamkeit zu finden wünschte“ (Bergson, *Le Rire*). Riesenhaft ist der stürzende Gott, sieben Hufen Landes bedeckend. Und wieder findet man das Komische in der Nachbarschaft des Erhabenen, oder noch richtiger Erhabenes und Komisches miteinander innerlich verschmolzen, wenn diesen Goliath die Göttin hinstreckt, die er noch eben beschimpft hat, und wenn dabei seine eigene Rede voll | ist von Erinnerungen an die frühere Niederlage, die er derselben Göttin verdankt. Dazu nehme man das Grotesk-Widersprüchliche im Wesen und Tun der Götter: der Kriegsgott als Verwundeter, die Liebesgöttin als Krankenpflegerin. Das ungleiche Paar das miteinander stürzt. Der doppelte Sturz, da doch die Wiederholung („die periodische Wiederholung eines Wortes oder eines Vorgangs“) von je zu den Mitteln der Komödie gehört. Man wird auch nicht gern an bloßen Zufall denken, wenn hier dieselben beiden Götter nebeneinander liegen, die wir im Liede des Demodokos auf einem lieblicheren Lager beieinander fanden. Und jedenfalls wird dieser Gedanke die Heiterkeit noch vermehren. Über allem dies, daß es eben Götter sind, die sich so menschlich aufführen. –

In dieser Götterschlacht gibt es noch eine andere scherzhafte Begegnung: zwischen Hera und Artemis, die der Krieg der Menschen auf die entgegengesetzte Seite getrieben hat (XXI 479 ff.). Hera schilt die Jüngere „Hündin ohne Scheu“, daß sie ihr, der Mächtigeren, zu begegnen wage, und verweist sie auf das was ihres Amtes ist. Wenn sie aber ihr, der Hera, im Kampf begegne, werde sie sehen, wer stärker sei. Damit schlägt sie ihr den Bogen um die Ohren, „lächelnd“, und die Geschlagene flieht davon zum Vater Zeus. Der zieht sie auf seine Kniee, fragt sie „süß lachend“ was ihr begegnet sei. Sie darf sich ausklagen auf seinen Knien.

So wird der Götterkampf zur Familienszene. Aber man überhöre in alledem nicht die Worte, mit denen Hera Artemis auf das verweist was ihres Amtes ist: „Den Frauen hat dich Zeus zur Löwin bestellt und hat dir gegeben zu töten welche du willst. Fürwahr besser ist es für dich in den Bergen das Wild zu jagen . . .“ Hera und Zeus mögen sie als Kind behandeln, wenn sie die Rangordnung verkennt, „gegen Stärkere mit Gewalt kämpft“ und die Grenzen ihres Machtbereiches überschreitet. Innerhalb dieses Bereiches ist sie mächtig und furchtbar, und keinem Gott, geschweige einem Menschen, käme es in den Sinn, ihr als Todesgöttin der Frauen und als Herrin des Wildes die Ehre zu versagen, weil Hera sie lächelnd geschlagen und Zeus sie lachend getröstet hat.

Aber erinnern wir noch einmal an den größeren Zusammenhang, in dem diese und die andern Einzelbegegnungen stehen. Am Anfang des 20. Gesanges der *Ilias*, kurz bevor der Entscheidungskampf zwischen Achill und Hektor anheben wird, versammeln sich die Götter, feierlicher als sonst von Themis, der Setzerin aller heiligen Ordnung, zusammenberufen. Zeus gibt ihnen die Teilnahme am Kampfe frei: das ist der Inhalt seines Beschlusses, und damit wird alles Folgende vorbereitet. Aber wichtiger ist hier dieses: die Menschen, sagt er, kümmern ihn noch im Untergang. Und dann: er selbst will auf dem Olymp bleiben und anschauend seinen Sinn erfreuen. Die Erde dröhnt, der Himmel drommetet. Zeus hört es auf dem Olymp sitzend. Und auf lacht ihm das Herz vor Lust, wie er die Götter zum Kampfe zusammenstoßen sieht.

Nicht gefühllos schaut der höchste Gott auf die Schicksale der Menschen, weder hier noch sonst. Kurz vorher war er von Mitleid gepackt – „es jammerte ihn in seinem Herzen“ –, als sein Sohn Sarpedon mit Patroklos zum tödlichen Kampfe zusammenprallte. Und erst Hera mußte ihm diese menschliche Regung ausreden und ihn an das vorbestimmte Schicksal erinnern, dem am wenigsten Er sich widersetzen dürfe. So bekümmert ihn jetzt der Tod der Helden, den er voraus weiß. Aber darein mischt sich die Lust über das Schauspiel zu seinen Füßen. Die Kämpfe der Menschen und der Götter werden ein Drama für den höchsten Gott. Sein Gefühl ist aus Lust und Weh gemischt, wie Platon es von dem Betrachter der Tragödie und Komödie sagt und vollends von dem, der des Lebens gesamter Tragödie und Komödie zuschaut. Ein beinahe unfassbar hoher Aspekt des Daseins, den man mit dem Dichter wünschte teilen zu können: die Kraft, zugleich innerlichst teilzunehmen an menschlichem Tun und Leiden und doch anschauend und lachend darüber zu sein. –

Die Götterschlacht gilt vielleicht vielen noch als ein spätes Stück homerischer Poesie. Aber man frage sich, wo denn dieses Lachen der Götter nicht ist. Am Schluß des ersten Gesanges, dessen Alter kaum bestritten wird, steht jene Götterszene, die an dem Namen des „homerischen Gelächters“ vor allem schuld ist (I 493 ff.).

Der Kampf der Helden ist entbrannt, der viele kühne Lebensgeister

dem Hades hinwerfen wird, der Kampf um ein Ehrengeschenk, um eine Sklavin, um ein beinahe Nichts. Achill sitzt abseits in seinem Groll. Seine göttliche Mutter bittet den Zeus um Rache für den Beleidigten. Zeus nickt ihr sein Ja zu mit jener Bewegung seiner Brauen, die den großen Olymp erschüttert. Aber im Augenblick bevor er in der kleinsten Bewegung seine Macht und Würde am stärksten offenbart, geschieht etwas ganz anderes. Er hat auf die erste Ansprache der Thetis geschwiegen. Sie spricht zum zweiten Mal, fordert Entscheidung. „Denn du brauchst dich ja nicht zu fürchten.“ Da bricht er los in großem Mißmut: du willst mich mit Hera auseinanderbringen. Immer zankt sie mit mir im Kreise | der Götter und sagt, daß ich den Troern helfe. So schickt er die Bittende fort, „damit Hera nichts merke“. Er ist also doch nicht so ohne Furcht, wie Thetis gemeint – oder gesagt – hatte. Wir tun einen Blick in die ehelichen Häkeleien des Götterfürsten. Dann winkt er mit den Brauen, und im Augenblick ist vor der Erhabenheit dieses Zeichens seine Schwäche vergessen (I 528–30).

Zeus tritt in die Gesellschaft der Götter, die in seinem Hause versammelt sind (531 ff.). Alle stehen vor ihm von den Sitzen auf, keiner wagt es, ihm die Ehrerbietung zu versagen. Er setzt sich, und sogleich beginnt Hera ihn mit Stichelreden zu reizen. – „Noch niemals“, so hatte Agamemnon kurz vorher den Kalchas gescholten, hast du mir ein tüchtiges Wort gesagt. „Immer“ beliebt es dir mir Übles zu weissagen. Rechtes hast du mir „noch nie“ gesagt. – „Immer“, sagt jetzt Hera zu Zeus, ist es dir lieb hinter meinem Rücken Geheimes zu entscheiden. „Noch niemals“ hast du mir freundwillig gesagt was du denkst. Zeus antwortet ruhig und würdig. Alle seine Gedanken dürfe sie nicht erfahren, wenn sie auch seine Gattin sei. Was er aber überhaupt mitteilen könne, das würde niemand anders eher erfahren als sie. Sie aber zankt weiter, frauenhaft keifend. Schon lange frage ich dich „überhaupt nichts“. (Eben hatte sie ihn gefragt.) Bedenke nur bei dir allein, was du willst! (Eben hatte sie ihm das Geheimnis zu entwinden gesucht.) Dann mit scheinbarem Wechsel des Tones, wie besorgt: jetzt fürchte ich ganz schrecklich, es möchte dich bereden die silberfüßige Thetis. (Bereden den Götterkönig, den Wissenden, den Erfüller des Schicksals!) Und dann zum Zeichen daß sie weiß, wonach sie eben noch so listig gefragt hat: in Luft gehüllt saß sie bei dir und faßte deine Knie. Ich meine, du hast ihr Gewährung zugesagt.

Dem Streit macht der Fürst mit scharfem Einspruch ein Ende. Bessene, immer „meinst du“ (so nimmt er mit Betonung ihr „ich meine“ auf) und nie entgeht dir was ich tue. (Das also hat ihn am meisten gereizt, daß die Frau hinter sein Geheimnis gekommen ist.) Dann aber setzt er seine Macht gegen ihre Klugheit: tun wirst du nichts können, sondern wirst (wenn du etwas zu tun versuchst) dich mir nur mehr entfremden. Und er schließt mit dem Befehl: sitze ruhig und gehorche mei-

nem Wort! und mit dem drohenden Appell an die Kraft seiner Hände, der darum nicht minder gewaltsam ist, weil diese Hände das feierliche Beiwort „die unnahbaren“ erhalten.

Helden entzweiten sich über ein beinahe Nichts. Ihr Zwist, der vielen Männern das Leben kostet, erfüllt das große Gedicht. Wenn Götter sich über das Schicksal von Völkern entzweiten, so gibt das einen ehelichen Zank – der sich sogleich in Gelächter auflösen wird. Hephäst, schon als hinkender Handwerker so etwas wie komische Person unter der adligen Göttergesellschaft, redet zum Frieden: unerträglich daß ihr beide um sterblicher Menschen willen hadert und Kampfeslärm unter Göttern erregt. Und keine Freude wird mehr sein an edlem Mahl, da das Niedrigere die Oberhand gewinnt. „Das Niedrigere“: will sagen der Bezirk der menschlichen Dinge. Also im Munde des Gottes, dieses göttlichen Spaßmachers, wird der große Gegenstand des Gedichts, der Kampf der Helden, „niedrig“, gemessen nicht einmal an der Existenz der Götter überhaupt, sondern an der Freude ihres Mahles. So anders sehen sich dieselben Dinge an, wenn der Dichter sie aus der Höhe der Götter betrachtet, dieser adligen Herren, die sich von dem Zwist ihrer Hörigen unverständigerweise haben berühren lassen.

Aber selbst das wäre noch zu ernst. Hephäst mahnt die Mutter, dem Vater entgegenzukommen, damit er „uns nicht das Mahl verwirre“. Sie könne ihn mit schmeichelnden Worten uns gnädig stimmen. Und er reicht ihr den Becher und redet ihr zu: ertrage! Er mag nicht sehen wie sie geschlagen wird. Schon einmal hat er ihr beistehen wollen, und da hat Zeus ihn am Fuß gepackt und auf die Erde hinabgeschleudert. Einen ganzen Tag ist er durch die Luft geflogen, bis er bei Sonnenuntergang fast ohnmächtig auf Lemnos ankam. Dort haben die Sintier ihn gepflegt. So spricht Hephäst. Hera lächelt, und lächelnd nimmt sie aus der Hand des Sohnes den Becher. Der Dichter hätte nicht zweimal mit solchem Nachdruck von ihrem Lächeln geredet, wenn es nicht etwas bedeuten sollte. Lächeln ist vieldeutig. Aber wir vernehmen darin: Anteilnahme und Eifersucht, Groll und Furcht haben sich gelegt, sie hat ihre Überlegenheit wiedergewonnen. Und vielleicht deutet es schon voraus. Jedenfalls werden wir seiner zu gedenken haben. Wir werden sie noch ein paar-mal lächeln sehen.

Dann geht Hephäst als Mundschenk bei den Göttern herum und gießt ihnen Nektar ein, der hinkende Schmied spielt die Rolle der holden Hebe, und das „unauslöschliche Gelächter“ erhebt sich unter ihnen. Nach dem Lächeln der Königin das Gelächter der seligen Götter. Im Lachen über ein Nichts offenbart sich diese Seligkeit. „So“ – in solcher selig heiteren Laune – schmausen sie den ganzen Tag, und nun vollzieht sich | das Mahl, die begleitende Musik, der Sonnenuntergang und der Gang zum Schlafgemach mit jener homerischen Regelmäßigkeit, die das Zeichen leiblicher Gesundheit und guten Gewissens ist. Wir erfahren neben-

her, daß Hephäst es war, der den Göttern ihre Häuser „mit wissendem Sinn“ gemacht hatte, derselbe den wir seine Mutter so klug beraten und unter den Göttern mit so tiefer Absicht den Lustigmacher spielen sahen. Ganz zuletzt sucht Zeus sein Lager auf, neben ihm schläft die golden thronende Hera. So endet fürs erste in wiederhergestelltem Einklang der Zwist der Götter über dem Streit der Menschen.

Ein bedeutender Indologe hat das olympische Gelächter homerischer Götter an dem abgründigen Lachen des indischen Gottes messen wollen und dabei die Heiterkeit über Hephäst, den ungetümen Hinkebold, eine flache Lache genannt (H. Zimmer). Aber zugegeben daß die Griechen oberflächlich sind gemessen an den Tiefen des Orients, und daß sie oberflächlich sein wollen, so dringt doch eben jene Deutung der Hephästszene selbst nicht tief genug. Und die Metaphysik dieses olympischen Gelächters leuchtet erst auf, wenn man es über den zehntausend Schmerzen der Achäer erklingen hört. –

Schon in diesem ersten Gesang der *Ilias* war das Lachen im Begriff sich an Zeus selbst heranzumachen, als Hera ihn durchschaut mit der überlegenen Klugheit des Weibes und nur der Appell an seine Armeskraft ihm den Sieg gibt. Aber daß der höchste Gott für einen Augenblick nur dies einzusetzen hat, soll man darüber nicht lächeln? War es etwa auch darum, daß Hera gelächelt hat? Und nun wird dieser Sieg weiblicher Klugheit zu einer eigenen epischen Szene: „Trug an Zeus“ heißt ein Gesang der *Ilias*, und wieder ist diese Truggeschichte eine Episode innerhalb des ernstesten Geschehens.

Hera sieht vom Olymp aus, wie Poseidon drunten den Griechen hilft, und sie freut sich. Drüben auf dem Idagebirge sieht sie den Zeus sitzen, verhaßt ist er ihr in der Seele. Da bedenkt sie, wie sie ihn täuschen könne, und sie beschließt ihn mit Liebessehnsucht zu erfüllen. Sie geht zu Aphrodite, erzählt ihr eine erfundene Geschichte, bittet sie um ihre Hilfe. Aphrodite – „die das Lächeln liebende“ – gibt ihr den Zauberriemen, den sie selbst trägt, und versichert ihr: du wirst erreichen, was du in deinem Sinne denkst. Hera lächelt. Sie denkt etwas ganz anderes als sie der Aphrodite gesagt hat. Aber sie freut sich der guten Vorbedeutung, und sie nimmt | ihren Sieg über Zeus schon vorweg. Lächelnd steckt sie den Liebesgürtel an ihren Busen.

Heras Fahrt geht weiter. Sie trifft den Schlafgott. Ihm darf sie nichts vorreden. Aber ihre Bitte und ihr Versprechen – sie verspricht ihm einen Göttersessel – fruchtet dafür auch nicht sogleich. Hypnos hat schon einmal den Zeus auf Heras Wunsch zur Unzeit eingeschläfert. Als Zeus dann erwachte, war er ergrimmt und hatte die Göttin im Hause hin- und hergeworfen. (Also wieder eine olympische Gewaltszene.) Und den Schlafgott hätte er damals ins Meer geschleudert. Aber die Nacht hat ihn gerettet, die Bändigerin der Götter und Menschen. Denn Zeus scheut sich etwas zu tun, was gegen ihren Sinn wäre. (Vor der großen Ordnung der

Natur, vor dem Dunkel, dem seine eigene lichte Dynastie entstammt, hat der höchste Gott Ehrfurcht.) Hera macht ein zweites Angebot: sie verspricht ihm eine der Anmutsgöttinnen mit feierlichem Eide. (So wie sie vielleicht in jenem alten Hephäst-Hymnos die Aphrodite als Preis für ihre eigene Lösung ausgesetzt hat.)

Hera kommt zu Zeus. So wie er sie sieht, umhüllt ihm Eros den dicht gefügten Sinn. (Also der Zauber wirkt sofort.) Hera erzählt ihm „listig sinnend“ dasselbe Märchen, das sie der Aphrodite erzählt hat. Zeus schlägt ihr vor, sie sollten gelagert sich der Liebe erfreuen (mit fast denselben Worten, wie Ares sie im Phäakenlied zu Aphrodite sprach). Sie antwortet ihm „listig sinnend“: einer der Götter könne sie sehen und hingehen und es allen Göttern sagen. (Also sie sagt eigentlich Ja und denkt das Geschehen weiter aus, so wie es sich im Phäakenliede vollzieht.) Zeus redet ihr zu: eine goldne Wolke wolle er um sie beide hüllen, durch die nicht einmal Helios durchscheinen könne. (Man denkt an Helios den Merker im Phäakenliede.) Dann die herrliche Schilderung: Zeus nimmt Hera in seine Arme, und die Erde läßt ihnen Gras und Blumen hochwachsen. Eine goldne Wolke entzieht sie der Welt. Aber die Listensinnende hat erreicht, daß zugleich die Welt dem Zeus entzogen ist. Sie hat nicht umsonst gelächelt, als ihr bei Aphrodite der erste Schritt gelang.

Der Lenker der Geschicke ist für eine Weile aus der Lenkung entfernt. Unter Poseidons Führung drängen die Achäer ihre Feinde über den Graben zurück. Hektor wird von Aias schwer getroffen. Da erwacht Zeus auf dem Gipfel des Ida neben Hera, er fährt auf und umfaßt mit einem Blick was geschehen ist. Furchtbarer Blick. Drohende Rede. Er droht ihr Schläge und erinnert sie, wie er sie früher aufgehängt und ihr die Füße mit goldnen Ambossen beschwert, ihr um die Hände unzerreißbare goldne Fesseln gebunden hat. Liebe und Lager wird ihr nichts helfen.

Hera erschauert und schwört einen feierlichen Eid bei Erde Himmel und Styx, beim Haupte des Zeus und bei ihrer beider ehelichem Lager: sie ist nicht schuld, daß Poseidon den Troern schadet und den Achäern hilft. Jetzt ist das Lächeln an Zeus. Ihr Schwur, so vorsichtig gefaßt, daß er hart am Meineid vorbeistreift, zeigt ihre Unterwerfung an. Die „Täuschung des Zeus“ war ein kurzes Zwischenspiel bei den Göttern. Zwischen einem Lächeln der Hera und einem Lächeln des Zeus vollzog sich das Ganze. Drunten bei den Menschen aber wechseln Sieg und Niederlage die Partei. Dann sitzt Hera bei den Göttern. Sie lacht mit den Lippen, aber die Stirn über ihren schwarzen Brauen erheitert sich nicht: gegen die Übermacht des höchsten Gottes vermögen die göttlichen Einzelkräfte nichts auf die Dauer; sie müssen sich widerwillig fügen.

Man pflegt zu sagen: durch das Gewebe dieser Geschichte könne man hindurchsehen auf eine ältere ernste Dichtung von der „heiligen Hochzeit“ des Zeus und der Hera. Ein späterer Dichter habe das umgesetzt in burlesken Ton. Und die schönen Verse, in denen die Erde unter dem

Götterpaar frisch sprießendes Gras und tauigen Lotos und Krokos und Hyakinthos dicht und weit emportreibt, läßt man wohl aus jener ursprünglich edleren Fassung übernommen sein. Aber was liegt solcher Umdeutung wieder zu Grunde als ein moralisches Werturteil? Die Geschichte ist wahrhaft urtümlich genug mit jenen riesenhaft maßlosen Zügen, um derentwillen Giambattista Vico gerade im Homer die früheste Menschheit wiederzufinden meinte: „Menschen, an Schwäche des Verstandes beinahe Kinder, an Stärke der Phantasie wie Frauen, an aufwallender Leidenschaft wie Jünglinge von großer Heftigkeit“<sup>3</sup>. Angesichts solcher urtümlicher Gestaltung, in der wieder das Erhabene und das Komische nahe beieinander sind, kann es nicht erlaubt sein, eine angeblich edlere und reinere Geschichte jenseits der epischen zu erfinden und die so erfundene für ursprünglicher zu halten. Daß Zeus den großen Mächten des natürlichen Lebens unterliegt, dem Eros, der „alle Menschen und alle Götter bändigt“, oder dem Allbezwinger Schlaf, ist nichts was ihn in seiner Würde herabsetzt. Im Gegenteil. In einem Nu ist seine Macht wiederhergestellt. Gerade dadurch daß sie einen Augenblick eingeschläfert war, ist sie nach dem Erwachen um so unwiderstehlicher. Sein Lächeln aber ist der Genuß dieser erneuten Majestät. |

Wilamowitz hat in seinem großen letzten Werk immer wieder den Satz vertreten, daß „Mythos“ und „Glaube“ auseinanderzuhalten sei. Mythos sei Dichtung und also freies Spiel, Glaube sei innerste Angelegenheit. Die homerischen Gedichte, die wir betrachtet haben, könnten diese Überzeugung auf den ersten Blick nur stärken. Denn was hat für unsre Begriffe das Abenteuer von Ares und Aphrodite mit Religion zu tun? Dennoch ist fraglich, ob solche Trennung richtig ist. Gibt es einen „Glauben“ der Hellenen jenseits von Kult, Bild und Mythos überhaupt? Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter geschaffen, sagt Herodot. Im Mythos sind sie lebendig gegenwärtig, anschaulich, den zuerst der Dichter und dann der Bildner formt. Und wenn in dieser mythischen Schöpfung viel Spiel ist, so haben die Griechen längst vor Platon, der es formulierte, gewußt, daß Spiel und Ernst Geschwister sind und daß von den höchsten Dingen der Mensch nicht anders reden könne als in einer Mischung von Ernst und Scherz.

Der griechische Mythos, der im Homer seine erste große Gestalt gewinnt, diese Weltansicht, mehr als das: diese Weltanschöpfung hat als notwendigen Klang, ohne den das Ganze nicht Zusammenklang wäre, gerade inmitten des majestätischen Ernstes das göttliche Spiel, das göttliche Mitspielen und Dreinspielen, das göttliche Lächeln und Gelächter. Die *Ilias* erzählt von den ernstesten und vernichtendsten Dingen, von dem was den Menschen jener Zeit höchstes Anliegen und Muster menschlichen Daseins war. Aber diese Welt wird erst ganz, wenn das Lachen der Götter immer wieder für Augenblicke hineinklingt.

<sup>3</sup> La Scienza nuova III 1.

Der modernen Homerkritik und Religionswissenschaft gelten wohl zu allermeist diese komischen Klänge als Verfall eines ursprünglichen Ernstes. Schon Johann Georg Hamann hat es besser gewußt: „Wenn Diderot“, sagt er (5 Hirtenbriefe, 1763), „das Burleske und Wunderbare als Schlacken verwirft, so verlieren göttliche und menschliche Dinge ihren wesentlichsten Charakter. Brüste und Lenden der Dichtkunst verdorren. Das μωρόν der homerischen Götter ist das Wunderbare seiner Muse, das Salz ihrer Unsterblichkeit. Die Torheit der ξένων δαιμονίων, die Paulus den Atheniensern zu verkündigen schien, war das Geheimnis seiner fröhlichen Botschaft. Das σοφώτερον des ganzen Newton ist ein kindisches Possenspiel gegen den Pään einer Morgenstunde; und das Burleske verhält sich zum Wunderbaren, das Gemeine zum Heiligen, wie oben und mitten, hinten und vorn, die hohle zur gewölbten Hand.“ – |

Der schärfste Einschnitt in der Geschichte der griechischen Religion fällt an die Grenze des 6. zum 5. Jahrhundert, da Xenophanes von der Position des philosophischen Pantheismus den ersten folgereichen Stoß gegen die homerische Götterwelt führt. Man weiß, wie in der Sophistik sein Grundsatz: „Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er“, – er, nämlich der Allgott – vergessen wird und von dem Kampf gegen das Partikulär-Göttliche nur noch der Zweifel an allem Göttlichen überhaupt oder die Verneinung übrig bleibt. Auch der Spott wirkt nach. Die Neger, so hatte Xenophanes gespottet, bilden ihre Götter plattnäsiger und schwarz, die Thraker blauäugig und rotblond. In einer Komödie des Aristophanes kommt ein Triballengott auf die Bühne, so ein recht wüster Gott aus wildem Thrakerstamm, der sich in der guten Gesellschaft der Griechengötter nicht zu benehmen weiß. Sicher war er ausstaffiert, wie die Griechen diese Nordländer kannten. Man kann gar nicht anders als sich an Xenophanes erinnern.

So ist gewiß die philosophische und sophistische Götterkritik ein Bestandteil des aristophanischen Götterspottes. Aber ist das alles? Ist das Komische dieser Götter im Ganzen als kritischer Hohn auch nur entfernt begreifbar?

Wenn jene Götterkritik des philosophischen Pantheismus auf der einen Seite die Skepsis der Sophisten nach sich zieht, so hat sich auf der andern dasselbe fünfte Jahrhundert mit einer bis dahin unerhörten Leidenschaft auf die Gottsuche gemacht: in der Tragödie. Nun aber geschieht etwas für die Griechen ungemein Bedeutsames. Indem der Lebensernst sich unendlich vertieft, verstärkt sich wie zum Ausgleich die komische Leidenschaft. Aus der Vorform der Tragödie, die Ernstes und Komisches noch ungeschieden in sich enthielt, hat Aischylos die ernste Tragödie geschaffen. Aber er hat das lustige Spiel der Satyrn von ihr abgetrennt und neben sie gestellt. Schon daß die Heroen und Göttersöhne in die Gesellschaft dieser Waldteufel gebracht wurden, war ein Spielen mit ihrer Würde. Und wie wenig man sich vor den allerhöchsten Personen scheute,

zeigt ein Abglanz dieses frühen Satyrspiels auf einer bemalten Trinkschale des Brygos: Im innern Rund ein feierliches Bild aus dem heroischen Kreise. Auf den Außenseiten tolle Begebnisse aus der Silenenwelt. Die nackten, geilen Gesellen wollen mit gezückter Waffe der Götterbotin Iris zu Leibe und gar der Himmelsherrin selber. Gewiß, Hera wird von Hermes und Herakles geschützt, und auch Iris wird im letzten Augenblick durch | Dionysos gerettet werden. Aber schon das was geschieht ist derb genug, und derb werden die Reden sein, die sich über die Göttinnen hermachen.

Es ist als ob die wachsende Schroffheit der tragischen Situation, wie Sophokles sie heraufführt, jene höchste Einsamkeit der einzelnen tragischen Gestalt – es ist als ob sie einen noch stärkeren Ausgleich gefordert hätte. Neben der Tragödie erwuchs im Dienste desselben Dionysos die Komödie, und in ihren ekstatischen Wirbel werden auch die Götter hingerissen.

In den *Vögeln* des Aristophanes, der Utopie der Wolkenkukuksstadt, die die stadt- und staatsflüchtigen, gegenwartsflüchtigen Menschen gründen, verwirklicht sich als Spiel ein uralter Menschenwunsch, ein Wunsch wie im Märchen vom Fischer und seiner Frau: Gott zu werden, Zeus zu werden. Der griechische Mythos hatte an Salmoneus, an Keyx – sie nennen sich Zeus und ihre Gattin Hera – diesen Wunsch und seine verderblichen Folgen gestaltet. Die griechische Weisheit wußte wohl, warum sie immer wieder vor solchem Streben warnte: suche nicht Zeus zu werden! Die Komödienutopie spielt mit seinem Gelingen. Ein kecker Mensch im Bunde mit den Vögeln schneidet den Göttern Opferdampf und Gebetshauch ab, zwingt die Belagerten zur Übergabe, nimmt ihnen die Herrschaft.

Wer wird hier verspottet? Die Menschen? Die Götter? In der Wolkenkomödie verkündet der Schüler der neumodischen Weisheit als sein frisch gelerntes Wissen im Streit mit dem Vater:

(Sohn:) So gibts einen Zeus? (Vater:) Es gibt ihn! (S:) Nicht! Es gibt ihn nicht,  
So wahr Gott Wirbel herrscht und den Zeus vertrieben hat.

Hier geht der Hieb gegen die Nachzügler der ionischen Naturphilosophie. Ähnlich trifft in den *Vögeln*, als mit feierlichen Worten die neue Weltentstehungslehre verkündigt, das Geschlecht des Zeus entthront, das Reich der Vögel gegründet wird, den Sophisten Prodikos ein Pritschenschlag (692). Und der Vergleich des Himmelsgewölbes mit einem Backtrog erinnert lustig an die modernsten naturphilosophischen Verstiegheiten (1001). Das Phantasiespiel des Aristophanes ist durch die neumodische Weisheit angestachelt und ohne sie nicht denkbar. Aber dann hören wir die großen Klänge religiöser Verkündigung – zum Spiel freilich umgebildet –, die der entgötternden Physik grade entgegengesetzt sind. |

Die Götter also werden blockiert, und Prometheus der Götterfeind kommt als Überläufer, um zu verraten, daß es „mit Zeus zu Ende ist“. Aber er hat eine fürchterliche Angst vor dem Auge eben dieses Zeus, kommt bis über den Kopf verhüllt, für den Fall daß der Himmel unbelüftet sein sollte, und läßt einen Sonnenschirm über sich halten, damit die Götter ihn nicht sehen. Und wenn die Götter sich schließlich den Vögeln unterwerfen, so tun das ihre fragwürdigen Abgesandten, der barbarische Triballengott, der Fresser und Schürzenjäger Herakles, und der allzu demokratisch auf das Majoritätsprinzip eingeschworene Poseidon, in überaus menschlicher Weise. Die mögen den Olymp so gut oder schlecht vertreten, wie athenische Gesandte oftmals in Athen: solche Exemplare hat gerade auch Aristophanes auf die Bühne gebracht.

Am Schluß kommt der Sieger mit der göttlichen Braut an der Hand – Basileia heißt sie, „Herrscherin“ oder die Person gewordene „Herrschaft“ –, er führt den Blitz des Zeus, wird als der Götter höchster angerufen. So schwer dieser Schluß uns Heutigen eingehen mag, selbst dies wurde nicht als Asebie empfunden, sondern als Spiel. Ist das religiöse Schlafheit? Undenkbar! Denn jene Zeit war ja überempfindlich in Dingen der Götterverehrung. Mit Polizei und Gericht suchte man die väterliche Religion festzuhalten, die Prozesse häuften sich gegen alles was nach „Gottlosigkeit“ schmeckte. Man hatte das religionsgefährliche Buch des Protagoras verbrannt. In ein paar Jahren wird man den Sokrates wegen Unfrommheit den Schierling trinken lassen. Von einem Asebieprozeß gegen irgendeinen Komödiendichter ist nichts bekannt. Den Spott über Menschen haben die Menschen sich meist gefallen lassen. Nur selten haben die empfindlichsten, wenn sie die Macht hatten, das Vorrecht der Komödie auf grenzenlose Narrenfreiheit anzutasten gesucht. Das Spiel mit den Göttern haben die Athener niemals ernst genommen. Wie sie darüber etwa dachten, entnehme man einer Philosophenanekdote etwas späterer Zeit<sup>4</sup>: Als den Stoiker Kleantes von der Bühne herab ein Spottvers traf, habe er gesagt: dergleichen könne ihn nicht anfechten, wo doch Dionysos und Herakles sich nicht kränken ließen von dem Spott und Schwatz der Dichter. Man muß das nur aus der „Unerschütterlichkeit“ der Stoiker in das Gelächter der aristophanischen Zeit übersetzen, so ahnt man deren Überzeugung: auch die Götter würden mitlachen über ihr eigenes Komödienabbild.

Denn mindestens Dionysos ist Zuschauer der Tragödien, Satyrspiele, | Komödien, die in seinem heiligen Bezirk an seinen Festen aufgeführt werden. Sein Priester sitzt im Ehrensessel bei den Aufführungen, sein altes Kultbild zieht jedes Jahr an den Großen Dionysien neu in den Tempel dicht am Theater ein. Darauf daß er leidenschaftliche Freude an den Tragödien hat und unstillbare Sehnsucht nach der nun abgelaufenen Zeit

<sup>4</sup> Diogenes Laertius 7, 173.

der großen Tragödiendichter, beruht die Erfindung der aristophanischen *Frösche*. Es ist gar nicht zu zweifeln, daß damit die Überzeugung der Athener ausgedrückt war.

In den *Fröschen* also tritt Dionysos selber auf. Zu seiner eigenen üppigen Festtracht trägt der Weichling Löwenfell und Keule des Herakles, und Herakles kann sich gar nicht fassen vor Lachen über die Maskerade des göttlichen Bruders. Der versteckt darin seine komische Feigheit, die doch auf jeder Station seiner gefahrvollen Unterweltsreise wieder ausbricht, um sich in ebenso komische Anmaßung zu verwandeln, sowie die Gefahr vorüber ist. Wenn der Bühnengott in seiner Not den eigenen Priester in der Ehrenreihe der Zuschauer anruft: „Beschütze mich, Priester, daß ich mit dir heut zechen kann!“ oder wenn er im erbärmlichsten Moment vor den gehäuften Schelt- und Drohreden des Höllentorwarts die Herrschaft über sein Gedärm verliert, so kann man sich das Entzücken des athenischen Theatervolkes denken. Dionysos selbst aber erkannte das Komödienrecht an, nur entschiedener als jeder athenische Politiker „Und gesetzt daß auch die Götter philosophieren, wozu mich mancher Schluß schon gedrängt hat“ – schreibt Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse* 294) – „so zweifle ich nicht, daß sie dabei auf eine übermenschliche und neue Weise zu lachen wissen und auf Kosten aller ernstesten Dinge! Götter sind spottlustig: es scheint, sie können selbst bei heiligen Handlungen das Lachen nicht lassen.“

Im Demeterhymnos wird erzählt, wie die Göttin Mutter auf der Suche nach ihrer Tochter ohne zu lachen und ohne Speise und Trank dazusitzt, bis die Dienerin Iambe durch viele Späße die Trauernde dahin bringt „zu lächeln und zu lachen“. So beginnt der Wandel im Wesen der Göttin und damit der Wandel im Wesen der Welt. Das ist eine ätiologische Geschichte, sagt man. Eine frühe Zeit habe den seltsamen Kultbrauch erklären wollen, daß bei den eleusinischen Mysterien (wie in manchem andern Kult) die Festordnung an bestimmter Stelle Spötteereien verlangte. Aber mit diesem wissenschaftlichen Begriff des Ätiologischen wird man seltener eine wirklich zureichende Deutung solcher Dinge erreichen, als | unser rationales Denken wahrhaben will. Auch hier wird weniger ein dauernder Kultbrauch durch einen einmaligen mythischen Vorgang erklärt. Vielmehr wird durch die Erzählung der heiligen Geschichte wie andererseits durch die Vollziehung der heiligen Riten eine Kommunion gestiftet zwischen den Mysterien und den Herrinnen der Weihen. Der Geweihte erneuert jedes Jahr das göttliche Schicksal. In seiner Trauer spiegelt sich die göttliche Trauer, in dieser die seine wechselseitig. Wie die Göttin fastet er, trinkt dann den Mischtrank, wird durch Späße erheitert. Aber zugleich hört die Göttin selbst diese Späße, diese Iamben, und erheitert sich an ihnen. Denn im alten Hymnos wird von eben jener Iambe gesagt: „die der Göttin denn auch künftig den Sinn erfreute“. Und dieses Künftig kann nur auf die jedesmal sich wieder-

holende Festesfeier gehen. So also verstand das 7. Jahrhundert diese Scherze im Mysterienkult, und man sollte vielleicht heut nicht klüger sein wollen.

Für einen seltsamen Brauch in der Festfeier des rhodischen Herakles gilt Ähnliches. Dem Herakles „Rindschmauser“, so lautete das Kultgesetz, wird jedes Jahr unter Scheltreden ein Stier geopfert. Denn Herakles selbst, so erzählte die Kultlegende, hat einem Bauern den Stier aus dem Pflug gespannt und verzehrt, und der Bauer hat auf einem Berg dabei-gestanden und den Heros beschimpft. Auch hier genügt nicht die moderne Deutung, daß die Legende eine Ätiologie des Kultbrauchs sei. Ein antiker Bericht (bei Lactanz) sagt es uns richtiger: Herakles selbst hat diesen Kult eingerichtet und hat angeordnet, daß der Priester immer dieselben Schimpfreden beim Opfer verwenden solle. „Denn niemals habe er lustiger gespeist.“ Also der Gott selbst hat seinen Spaß an diesen Schimpfreden – was sie auch ursprünglich einmal „bedeutet“ haben mochten –, weil sie ihm nichts anhaben können und ihm grade darum den Genuß des Mahles erhöhen, jedes Jahr von neuem.

Und wie es von Demeter und Herakles ausdrücklich gesagt wird, so gilt es auch von Dionysos: man sieht ja auf den Vasen, wie er gern von den äffischen Gebärden seiner Satyrn umgeben ist. Aus den Bocksprüngen der wilden und lustigen Waldmenschen erwächst das Bühnenspiel, am Fest des Dionysos zu seiner und des Volkes Lust aufgeführt. Wenn der Bühnen-Dionysos sich possierlich benimmt, so lacht über dem Volk im Theater der zuschauende Gott.

Weder bei Homer noch bei Aristophanes ist das Lachen über die Götter ein Zeichen unfrohm gewordenen Sinnes. Die homerischen Götterszenen sind nicht „spät“, sondern sie gehören zum festen Bestande der homerischen Dichtung, das Lachen der Götter zum Bestande der homerischen Welt. Die aristophanischen Komödien mögen über einem verfallenden Leben stehen und viel davon spiegeln: sie stehen doch d a r ü b e r und sind selbst das Gegenteil von Verfall. Denn wenn der griechische Dichter oder seine Zuhörerschaft über die Götter lacht, dann haben immer zuerst und zuletzt – und also am besten – die Götter über sich selbst gelacht.

Man wird sich nun nicht mehr mit der flachen Selbstverständlichkeit begnügen, daß die anthropomorphe Kunstreligion der Griechen sich in dem Götterlachen ein anmutig gefährliches Ornament geschaffen habe. Man muß versuchen dieses Lachen ernster zu nehmen und wird dabei Schellings Spuren folgen dürfen<sup>5</sup>. Wie die platonische Idee „Grenze“ und „ewiges Sein“ zugleich ist, so ist jeder Gott innerhalb seiner Timé, das ist innerhalb seiner Begrenzung, unendlich wirksam. Endlich ist er durch diese Begrenzung selbst, dadurch daß er eben dieser bestimmte Gott, diese

<sup>5</sup> Philosophie der Kunst, Werke V 394.

Gestalt gewordene Macht ist. So ist das was die Griechengötter auszeichnet vor allen andern, ihre Form Gestalt Grenze Menschlichkeit, eben dieses ist es, was unausweichlich in der Berührung von Endlich und Unendlich das Lachen aufklingen läßt. Denn „das Lachen“ – sagt Jean Paul<sup>6</sup> – „bleibt ewig im Gefolge der geistigen Endlichkeit . . . sowohl der anschauenden als der angeschaueten Endlichkeit bleibt, eben als einer, die Täuschung des komischen Stellen-Wechsels fort und anhängend, nur eine andere auf höherer Stufe; und noch über einen Engel ist zu lachen, wenn man der Erzengel ist“.

Der wahre Dionysos lacht – und das Theater mit ihm – über sein Bühnenzerrbild und damit unter anderm auch über das was dem attischen Spießbürger Götter und Menschen sind. Die Olympier – und Homers Hörer mit ihnen – lächeln und lachen über die göttlichen Sonderkräfte, die die Grenze ihres Sonderseins vergessen. Selbst Zeus wird dem Dichter, der sein Bild für Augenblicke allzusehr nach dem Bild irdischer Herrscher geformt hat, nicht verwehren, über das so geformte wiederum zu lächeln. In gestuftem Neben- und Übereinander nähert sich die Vielfalt hellenischer Göttergestalten dem was die Griechen „das Göttliche“ nennen. Und vielleicht ist auch das Lachen ein Symbol dieser Transzendenz. |

<sup>6</sup> Vorschule der Ästhetik § 30.

# Kritische Untersuchungen zur Geschichte der Heldensage

1914

## 1. Argonautensage

Die Untersuchung hebt bei den *Korinthiaka* des Korinthers Eumelos an\*. In diesem Epos war Aietes Sohn des Helios und der Antiope, und ihm gehörte Ephyra, das spätere Korinth. „Das gab er dem Bunos (nach dem die Hera ‚vom Berge‘, Hera Bunaia ihren Namen tragen sollte) zur Hut, bis er selbst oder ein Sohn von ihm oder ein Enkel wiederkehre. Er aber ging nach Kolchis.“ Es bedarf keiner Ausführung, daß Aietes nach Aia-Kolchis, nicht nach Korinth gehört, daß er also künstlich dorthin versetzt worden ist, von wo er durch ein seltsames Mittel wieder gelöst werden muß. Ebenso klar ist, daß dieser Anfang ein Ende erfordert, von dem er erst bedingt wird: Medea muß nach Korinth kommen in ihr ‚angestammtes Reich‘. Und wenn nun die Uebersiedlung von Kolchis nach Korinth nicht aus dem korinthischen Epos, sondern aus der Prosaschrift angeführt wird, die gleichfalls unter dem Namen Eumelos stand und sich zu dem Epos verhielt etwa wie Akusilaos zu Hesiod, so ist doch für das fragliche Motiv die Herkunft aus dem Epos unabweislich. Zwischen dem Fortgang des Aietes und der Heimkehr der Medea liegt die Argonautensage, die, bevor Eumelos sie am Anfang und am Ende erweiterte<sup>1</sup>, mit der Ausreise des Phrixos begann und mit der Heimkehr Jasons nach Iolkos endete. Dieser vorkorinthische Schluß wird ja noch in dem Anhang der hesiodischen Theogonie (992 ff.) vorausgesetzt.

Daß die vorkorinthische Schicht ionisch, genauer gesprochen | milesisch ist<sup>2</sup>, wird den meisten heut eine selbstverständliche Wahrheit sein. Auch haben wir in den kümmerlichen Resten, die uns von Eumelos geblieben sind, deutliche Indizien für seine milesische Vorlage. Das erste ist allgemeinerer Natur. ‘Ο δ’ ὄχετο Κολχίδα γαῖαν liest man in dem zu Anfang

[Rheinisches Museum N. F. LXIX, 1914, S. 299–341.]

\* Epic. Graec. Fragmenta ed. Kinkel 187 ff. Vgl. R-E VI 1080 f. (Bethe).

<sup>1</sup> Unsere Erkenntnis ist notwendigerweise schematisch. Es ist natürlich denkbar, daß der Schluß auf einer älteren Entwicklungsstufe hinzugefügt wurde als der Anfang. Aber wir können getrost und wir müssen sogar die korinthische Zeit unter dem Namen „Eumelos“ zusammenfassen.

<sup>2</sup> Ein derartiger Ausdruck ist natürlich nur so gemeint, daß Milet als Zentrum gedacht wird. Wenn man Milet sagt, schließt man Priene nicht aus. Aber auch Samos ist nicht scharf geschieden, und die Strahlen gehen noch weiter.

erwähnten Fragment (Frg. 2, 8). Nun betrachte ich es als so gut wie ausgemacht, daß die Heimat des Aietes ursprünglich Aia – „Land“ – hieß und im Märchenlande beim Aufgang der Sonne lag<sup>3</sup>; so fühlt man es noch bei Mimnermos (Fr. 11). Der zweite Name – Αἶα ἢ Κολχίς pflegt Herodot zu sagen – ist so in die Sage hereingekommen, daß man das Märchenland Αἶα mit dem wirklichen Lande Kolchis am Ostrand des Schwarzen Meeres glich<sup>4</sup>. Wieder zweifelt wohl niemand, daß die Milesier es gewesen sind, die an dem östlichsten Ziel ihrer Pontusfahrten den Herrschaftssitz des Sonnensohnes Aietes wiederfanden. Phasis ist ja geradezu als milesische Gründung bezeugt (Steph. Byz.).

Die zweite Angabe, die darauf hinführt, daß der Korinther Eumelos ein milesisches Epos benutzt hat, ist, so unscheinbar sie wirkt, vielleicht noch beweisender. Bei ihm nämlich (und ihm folgte darin Aristoteles) wurde Sinope eine Tochter des Asopos genannt<sup>5</sup>. Was das bedeutet, ist klar, sowie man die Sagen von den Asopostöchtern überblickt<sup>6</sup>. Kerkyra wird von Poseidon | geraubt, Aigina von Zeus, Salamis wieder von Poseidon, Rhode von Helios. Jede wird nach der Insel gebracht, die von ihr den Namen bekommt, und gebiert dem Gott einen Sohn, der auf der Insel herrscht. Nun drücken diese Sagen in mythischer Form ersichtlich die Beziehung der betreffenden Insel zur Nordostecke des Peloponnes aus. Die Rhodier stammen ja aus der Argolis; Kerkyra ist korinthische Kolonie; für Aegina fehlt die geschichtliche Ueberlieferung, und nur die Sage belehrt uns; die salaminische steht unter dem Einfluß der äginetischen wie Salamis unter dem von Aegina. Wenn nun Eumelos die Sinope unter die Asopostöchter rechnete, so mußte er sie vom Flusse Asopos vermutlich durch Apoll entführen und Mutter des Syros werden lassen<sup>7</sup>. Da ist das Vorbild der eben genannten Sagen, für den korinthischen Dichter wohl

<sup>3</sup> Wilamowitz hat in seiner Einleitung zur Medea (wie ehemals H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme II 329) in Aia das Totenland gesehn und sich in dieser Hinsicht auf Wackernagel berufen, der in den Vermischten Beiträgen zur griechischen Sprachkunde (Basel 1897) 4 ff. den Namen Ἀιθης versuchsweise mit αἶα zusammengebracht hatte. Aber Wackernagel selbst spricht sich sehr vorsichtig aus, und mit der Theorie von Wilamowitz scheint es mir (trotz Malten, Kyrene 120) nicht zu stimmen, daß Aietes Sohn des Helios, des lichten Gottes, ist.

<sup>4</sup> Maas, Hermes 1889, 699 ff. Gött. Gel. Anz. 1890, 352, hat Kolchis vielmehr als ein griechisches Wort genommen (= Chalkis) und kühne Schlüsse auf diese Hypothese gebaut. Dagegen spricht die Doppelheit Αἶα ἢ Κολχίς ebensowohl wie die Ueberlieferung von dem realen Volk der Kolcher.

<sup>5</sup> Frg. 8 Kinkel im schol. Ap. Rh. II 946.

<sup>6</sup> Z. B. bei Diodor IV 72. Die Vermischung der beiden Asoposflüsse in der Sage ist sehr alt, so daß schon bei Pindar Isth. VIII 17 Thebe und Aigina Schwestern heißen. Für uns kommt der böotische Fluß nicht in Betracht. – Vgl. v. Wilamowitz, Berl. Klassikertexte V 50, mit dem ich aber nicht ganz übereinstimme.

<sup>7</sup> Diodor a. O. Wenn nach einer anderen Sage Zeus die Sinope entführt, aber von ihr getäuscht wird (Ap. Rh. II 949, Ps.-Skymnos 941), so zeigt die Abweichung vom Schema, daß hier eine Umbildung des Ursprünglichen vorliegt.

insbesondere das Vorbild der Kerkyra, maßgebend gewesen. Nun ist ja aber Sinope durchaus nicht von Peloponnesiern besiedelt worden, sondern eine milesische Kolonie. Und dem entspricht es, wenn eine andere Gründungssage den Namen Sinope vielmehr von einer Amazone herleitet. Das schickt sich gut für eine kleinasiatische Stadt<sup>8</sup>, und für diese Tradition tritt zudem das Zeugnis des Hekataios ein (Fr. 352, Mu = 34 Jac), der als Milesier die echte kennen mußte. Woher also die Neubildung, woher überhaupt Sinope in dem korinthischen Epos? Soweit ich sehe, bietet sich nur eine Annahme dar, daß die milesische Vorlage bereits eine Landung der Argonauten in der wichtigsten milesischen Kolonie gab<sup>9</sup>, und daß Eumelos nach einem Schema, welches ihm geläufig war, die Gründungssage schuf, um auf diese Weise (so kann man etwa sagen) das Interesse der korinthischen Handelsherren an Milets Kolonialpolitik in mythischer Spiegelung zu geben.

Es ist des weiteren bekannt und von Kirchhoff<sup>10</sup> mit vollkommener Stringenz erwiesen, daß die Apologe der *Odyssee*, deutlicher gesprochen die Bücher  $\mu$ , eine ausgebildete Argonautensage nicht nur kennen, sondern von ihr auf das stärkste beeinflusst sind, daß diese Argonautensage ionisch ist – denn diese Odyssee ist ionisch – und daß man auch hier den milesischen Ursprung greifen kann. Kirke ist Schwester des Aietes und Tochter des Helios. Ihre Insel Aiaie hat den Namen nach der Aia und wird mit dem ‚Haus und Tanzplatz der Morgenröte und dem Ort, wo der Sonnengott aufgeht‘, ganz ähnlich der Aia bei Mimnermos gemalt. Wie tief aber dieses Motiv in jene ganze Odysseedichtung verflochten ist, wird daraus klar, daß Helios, der Vater der Kirke und des Aietes, hier die Geschicke des Odysseus lenkt<sup>11</sup>.

Kirke nun weist dem Odysseus seinen Weg durch die Plankten, und dabei wird in berühmten Versen geradezu auf die Argo hingewiesen, eine Angabe der ‚Quelle‘ so deutlich wie man sie nur wünschen kann. Die im Liede gefeierte Argo, die von Aietes kommt<sup>12</sup>, Jason durch Hera

<sup>8</sup> Vgl. die kurze Kritik des Amazonenmythos Philol. Unters. XIX 169 ff. Auch Leonhard, Hettiter und Amazonen, sieht für die Amazonen das Zentrum der Sagenbildung in Kleinasien.

<sup>9</sup> Die Namen des Deïmachos und seiner Söhne (Ap. Rh. II 955 f.) scheinen nach Milet zu weisen; s. meine *Argolica* (Berl. Diss. 1905) 67.

<sup>10</sup> Homerische *Odyssee* 288 ff.

<sup>11</sup> Das Motiv vom Zorn des Helios und was damit zusammenhängt, wird man geradezu als milesische Odysseedichtung ansprechen dürfen. Dann ist der Zorn des Poseidon vermutlich nicht-milesisch. Vgl. v. Wilamowitz, *Homer. Untersuch.* 167.

<sup>12</sup> Daß hier das Planktenabenteuer bei der Rückfahrt genannt wird, bietet wohl keine Schwierigkeit. Denn das Motiv, das offenbar nicht rationalistisch aus den wechselnden Uferblicken bei der Bosphorusfahrt gedeutet werden darf, sondern ein altes Märchenmotiv ist, gehört zur Hinreise ebenso wie zur Rückfahrt. Grimm, s. Märchen 97: Die zuschlagende Tür auf dem Rückweg. (Auch sonst wechselt ein Motiv zwischen Hin- und Rückfahrt: Malten, Kyrene 155 f.) – Daß es ein mythisches Motiv ist, geht aus den ethnographischen Parallelen hervor. Tylor, *Anfänge der Kultur* I 343, hat schon

beschützt: das zeigt eine ausgebildete | epische Vorlage<sup>13</sup>. Und wie die Irrfelsen sicher, so ist vielleicht auch das Sirenenabenteuer, das in der Nachbarschaft steht, aus der Argonautensage herübergenommen. Denn bereits Herodor (Fr. 39) kennt als Grund, warum Orpheus mitzog, Chirons weissagenden Spruch: ohne das Spiel des Sängers würden sie bei den Sirenen nicht vorbeikommen können. Orpheus als Teilnehmer gehört gewiß schon dem Epos an, denn die Metope vom delphischen Sikyonierschatzhaus bezeugt ihn für das sechste Jahrhundert<sup>14</sup>, und es ist sehr möglich, daß er eben mit dem Sirenenabenteuer gleichzeitig in die Sage eingeführt worden ist. Aber ob dies wirklich schon in so früher Zeit geschah, daß die Odysseussage davon beeinflusst werden konnte, will mir doch recht ungewiß erscheinen.

Sicher hingegen ist, daß die Laistrygonenstadt mit ihrem festen Hafen und ihrer Quelle Artakie ein märchenhaftes Abbild von Kyzikos mit seinem *χυτὸς λιμὴν* gibt, wo der Name Artake (und Artakie) an Berg, Inselchen und einer berühmten Quelle haftete. Dann sind die Laistrygonen von Telepylos identisch mit den Gegeneis oder Encheirotastores vom Bärenberg bei Kyzikos oder nach deren Vorbild geschaffen oder von deren Vorbild beeinflusst<sup>15</sup>. Kyzikos aber ist eine milesische Kolonie, und das Argonautenepos, das in der *Odyssee* benutzt wird, ist über die allgemeine Wahrscheinlichkeit hinaus auch an diesem Einzelzuge als milesische Schöpfung erkennbar.

Die *Ilias* nennt ferner an mehreren Stellen den Euneos als Sohn des Jason und der Hypsipyle auf Lemnos. Das weist doch wohl auf eine Geschichte, die dem, was man später von der Landung der Argonauten erzählte, zum mindesten irgendwie ähnlich gewesen sein möchte. Und diese Voraussetzungen waren | natürlich in ionischer Sage gegeben, wenn

mehreres gesammelt, was z. T. recht ähnlich ist. So mußte nach aztekischem Glauben die Seele auf ihrer Jenseitsfahrt zwischen zwei Bergen hindurch, die aneinander-schlagen. Noch genauer paßt ein südslavisches Märchen (Kraus, Sagen und Märchen der Südslaven II 94): Da trägt die Sturmstute den Märchenhelden zur Tochter des Vilenkönigs. „Und sie flog mit ihm wie ein Vogel und rannte und rannte, bis sie zu zwei Säulen gelangte. Als sie in die Nähe kam, traten die Säulen vor ihrem Hauch auseinander, schlossen aber im Augenblick wieder zusammen und rissen der Stute ein Stück vom Schweif aus.“ Auf der Rückkehr wird der Held vom Vilenkönig verfolgt. Da öffnen sich die Säulen vor ihm, aber vor dem Verfolger blieben sie geschlossen. In einem neugriechischen Märchen (v. Hahn I 238) ist das Wasser des Lebens in einem Berg, der sich nur für einen Augenblick öffnet und dann gleich wieder zusammenschnappt.

<sup>13</sup> Man hat behauptet, diese Form müsse um der Hera willen korinthisch sein (so v. Wilamowitz, *Herakles* I<sup>2</sup> 30). Aber es ist eine unbeweisbare Annahme, daß Hera erst in der korinthischen Fassung zugetreten sei. Das samische Heraion ist von den Argonauten gestiftet nach Pausanias VII 4, 4; vgl. Philolog. Unters. XIX 88.

<sup>14</sup> Fouilles de Delphes IV pl. 4.

<sup>15</sup> Klausen, *Die Abenteuer des Odysseus* 94 ff. M. Mayer, *Giganten und Titanen* 40. 126. Knaack in den *Comment. philol. Gryphiswald.* 1887, 33 ff.

anders jene Iliasstellen kleinasiatischen Ursprungs sind: für Milet freilich ist hier keinerlei Anzeichen zu finden<sup>16</sup>.

Schließlich gehört Phineus hierher. Sehr früh muß er in das Gefüge der Argonautenfahrt eingegliedert worden sein, da er sich bei Hesiod (Fr. 151) bereits künstlich auch mit deren Vorspiel, der Phrixosfabel, verknüpft findet. Die mannigfachen Traditionen über ihn zu ordnen ist eine schwierige Aufgabe und hier nicht am Platz<sup>17</sup>; nur die Genealogie muß uns beschäftigen. Wenn Phineus bei Hesiod (Fr. 31) Sohn des Phoinix und der Kassiepeia heißt, so wird er damit Bruder des Atymnios, also eines karischen Heros, der uns an die Südwestküste Kleinasiens führt. Und wenn als Gemahlin des Phineus einerseits Eidothea, eine Schwester des Kadmos auftritt (Sophokles Fr. 587), andererseits Eurytia, so hat schon v. Duhn die wichtige Entdeckung gemacht<sup>18</sup>, daß diese Namen milesischen Ursprung verraten. Denn abgesehen davon, daß Kadmos nach Milet weist, trägt die Gemahlin des Miletos, des Gründers von Milet, gleichfalls den Namen Eidothee, und sie ist die Tochter eines Karerfürsten Eurytos, also Εἰδοθέη Εὐρύτου oder Εἰδοθέη Εὐρυτίη (Ant. Lib. 30).

Wahrscheinlich ist ferner, daß bereits Apsyrtos als Sohn des Aietes der milesischen Schicht angehört. Knaack<sup>19</sup> hat erwiesen, daß sich bei dieser Sagengestalt ein barbarischer Name an eine griechische Person geheftet habe, die ursprünglich ein ‚Phaethon‘ war. Denn Phaethon ist ein bei Apollonios nicht mehr verstandener ‚Beiname‘ des Apsyrtos, und in dieselbe Richtung weisen die Namen, die für seine Mutter genannt werden: Asterodia (gleichfalls bei Apollonios), die das Gestirn im Namen führt und auch Gattin des Endymion heißt; Eriauge ‚die Leuchtende‘ in den Naupaktien<sup>20</sup>; Neaira bei Sophokles, die als Gattin des Helios und Mutter der Lampetie und Phaethusa oder an anderer Stelle als Mutter der Auge auftritt. Für Neaira als Mutter des Phaethon(-Apsyrtos) wird wohl nichts anderes gelten wie für Neaira, die Mutter der Phaethusa. Die aber gehört der Heliosgenealogie des  $\mu$ , d. h. wie oben ausgesprochen, milesischer Dichtung an. Schließlich darf wohl auch erwähnt werden, daß Neaira in einer erotischen Novelle bei Parthenios<sup>21</sup> Gemahlin des Milesiers Hypsikreon heißt.

<sup>16</sup> Für samischen Ursprung habe ich ein freilich höchst unsicheres Indizium beizubringen versucht: Philol. Unters. XIX 87.

<sup>17</sup> Vgl. den tüchtigen Artikel „Phineus“ in Roschers Lex. d. Myth.

<sup>18</sup> Bemerkungen zur Würzburger Phineusschale, Festschr. zur 36. Philologenversamml. 122 ff.

<sup>19</sup> Quaestiones Phaethontaeae, Philol. Unters. VIII, 14 ff.

<sup>20</sup> Schol. Paris. zu Ap. Rh. III 242. Im schol. Laur. steht Eurylyte, die aber in Wahrheit die zweite Gemahlin des Aietes ist (schol. IV 59. 86). Es ist wohl jedem Benutzer der Apolloniosscholien klar, wie unzulänglich die allein auf den Laurentianus gebaute Ausgabe von Keil ist. Vgl. Deike, De scholiis in Ap. Rh. quaestiones, Göttingen 1901.

<sup>21</sup> Kap. 18; auch bei Plutarch Mul. virt. 17. Darf man bei Hypsikreon an Ὑπερίων denken? Vgl. noch m. Argolica 67.

Wenn Eumelos die vollständige Argonautensage voraussetzt und sie am Anfang wie am Ende erweitert, so kann man nicht anders als der milesischen Schicht auch die Flucht des Phrixos zuzuschreiben. Denn die Heimholung des goldenen Vlieses hängt viel zu eng mit jener Flucht zusammen, als daß man diese entbehren könnte. Auch wurde schon darauf hingewiesen, daß bereits ‚Hesiod‘ die Fahrt des Phrixos künstlich mit der Phineussage verflucht. Das ist eine Kombination, die das Vorhandensein sowohl des Phrixos wie des Phineus in vorhesiodischer Argonautenepik beweist. Ebenso läßt sich zwar durch ausdrückliche Zeugnisse nicht beweisen, ist aber nicht minder zweifellos, daß die kolchischen Kämpfe des Jason der vorkorinthischen, d. h. der milesischen Schicht angehören. Der Drachenkampf wird sich von der Gewinnung des Hortes ohnehin nicht trennen lassen<sup>22</sup>. Das kann aber nicht die einzige Tat gewesen sein. Schon aus dem Beiwort ὀλοόφρων, das Aietes in der Odyssee bekommt, geht zur Genüge hervor, daß jener Dichter die Aufgaben kannte, die der grausame König nach Märchenart dem Helden stellt, bevor er ihm erlaubt, den ersehnten Schatz zu erkämpfen. Und wem das nicht zum Beweise genügt, dem wird nachher noch deutlicher werden, daß die Kämpfe derselben Schicht angehören und keinesfalls als jünger abgesondert werden dürfen.

Die milesische Argonautendichtung schloß etwa mit der Heimkehr des Jason, der die Regierung übernimmt. So will es die Logik der Sage. Uns freilich ist nur die korinthische Umbildung erhalten, die den Jason nicht in Jolkos bleiben, sondern | nach Korinth übersiedeln läßt. Diese Lösung des Helden von seinem heimatlichen Boden forderte eine Erklärung. So tritt als Anlaß, wie sehr oft in der griechischen Mythologie, eine Mordtat ein, nur daß in diesem Falle Medea die Schuldige ist; mit ihren Zauberkünsten hat sie den König getötet. Die schwere Tat muß wiederum als Sühne für ein Verbrechen dastehn, und weil des Pelias böser Wille, wie er sich in der Sendung Jasons nach dem goldenen Vließ offenbart, kein hinreichend starkes Motiv ist, so muß er den Aison ums Leben gebracht haben (Apollodor I 143). Diese ganz in sich zusammenhängende Reihe des Geschehens fällt mit der Uebersiedlung von Jolkos nach Korinth fort, sobald wir uns an Stelle der korinthischen die milesische Argonautendichtung vergegenwärtigen. Aber damit fällt auch jedes Hindernis, ein durch die archaische Kunst und durch die chorische Lyrik für das alte Epos gesichertes Motiv eben dieser milesischen Argonautendichtung zuzuweisen: die ἄθλα ἐπὶ Πελλία<sup>23</sup>. Schon weil es zu der Geschichte

<sup>22</sup> Trotz Groeger, De Argon. Fab. (Diss. Breslau 1889) 13, der schol. Ap. Rh. III 87 mißdeutet. Daß es jemals eine Sagenform gegeben habe, in der Jason vom Drachen getötet worden wäre, kann ich Robert (Hermes XLIV 387) nicht zugeben. Gegen ihn auch Petersen, Rh. M. LXVIII 594.

<sup>23</sup> Stesichoros Fr. 1-4. Simonides Fr. 53. Kypseloskasten: Pausan. V 17,9. Korinthischer Krater: Mon. d. Inst. X T. 4/5. Dazu und zum Folgenden vgl. v. Wilamowitz, Text-

von dem bösen Pelias und dem Frevel der Peliaden nicht stimmt, also auch mit der Argonautensage nichts zu tun hat, muß dieses Leichenfest älter sein, d. h. ein verschollenes Epos von ihm gehandelt haben.<sup>4</sup> Daß dieser von Wilamowitz scharf und klar vollzogene Schluß einen Fehler in den Prämissen enthält, wird durch das Vorhergehende deutlich geworden sein. Ein Widerspruch der inneren Situation ist nur gegenüber der korinthischen Umformung vorhanden, während in dem milesischen Argonautenepos, das von dem bösen Pelias und dem Frevel der Peliaden gar nichts wissen konnte, alles aufs beste zusammenklingt. Pelias hat dem Jason versprochen, wenn er das Kleinod heimbringe, ihm den Thron zu räumen. Der Held kehrt mit dem Vliese zurück. Was kann die Sage mit dem überflüssig gewordenen Könige besseres tun als ihn im rechten Augenblick sterben zu lassen? Wollte man auch jetzt noch sagen, dem Manne, der den Jason in Gefahren geschickt, gebühre kein feierliches Totenfest, so wäre das | viel zu modern moralistisch geurteilt, um für alte Sage zu gelten. Und ersichtlich ist es ein trefflicher Abschluß, wenn nun die Männer, die so ernste Abenteuer Seite an Seite erlebt haben, noch einmal in friedlichem, glänzendem Kampfspiel miteinander um die Ehre ringen. Ein von aller Argonautendichtung gesondertes Epos über die Leichenspiele des Pelias ist wohl an sich nicht undenkbar, aber seltsam wäre es gewiß, und befriedigender wird man die hier vorgetragene Zusammenfügung nennen müssen.

Ist somit das Wesentliche der Argonautensage von der Ausfahrt des Phrixos bis zur Heimkehr Jasons nach Kolchis für das ionisch-milesische Epos gewonnen, so darf die Aufgabe der Kritik erst zur Hälfte als gelöst gelten. Und hier befinden wir uns eben an dem Punkt, an dem mein Widerspruch gegen die allgemein geübte Methode einsetzt. Denn nun gilt es vielen als selbstverständlich und keiner Erörterung mehr bedürftig, daß die Hauptzüge der Sage – abgesehen von der pontischen Lokalisierung und vielleicht diesen oder jenen Zusätzen – aus Thessalien hinübergekommen seien, weil ja eben die Haupthelden in Thessalien sitzen, und weil die Argo von Jolkos ihre Ausfahrt antritt<sup>24</sup>. Das ist der methodische Fehler, gegen den ich mich wende, und erfordert wird vielmehr der Versuch, in vorsichtiger Analyse die Herkunft der einzelnen Motive innerhalb der milesischen Sage zu zeigen. Ein überall gleichmäßig sicheres Ergebnis läßt sich nicht erwarten, und man muß die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit abzuschätzen bemüht sein. Aber schon die

geschichte der Bukoliker 196 f. Anm. S. auch Philolog. Untersuch. XIX 62 ff. 178.

Wenn die oben vorgetragene Kombination sich bewährt, so ist deutlich, daß Simonides ein milesisches Argonautenepos unter dem Namen Homers kannte.

<sup>24</sup> So z. B. auch v. Wilamowitz in seiner Einleitung zur Übersetzung von Euripides Medea. – Die troischen Sagen sind, wie fast jedermann zugibt, darum nicht mutterländisch, weil die Helden im Mutterland wohnen, und weil Aulis der Hafen der Ausfahrt ist.

Negation gegenüber der ohne Bedenken geübten Methode scheint mir ein methodischer Fortschritt.

Das Wichtigste hat Otfried Müller geleistet (Orchomenos 158 ff.), indem er auf den bei Herodot (VII 197) überlieferten Kultbrauch von Halos in der Phthiotis aufmerksam machte. Die Stadt galt als Gründung des Athamas. Ein Ἀθαμάντιον πεδῖον kennt dort Apollonios<sup>25</sup>. Das Hauptheiligtum ist das des Zeus Laphystios. Und nun erfahren wir, daß der älteste aus dem Geschlecht des Athamas oder, was dasselbe ist, aus der Nachkommenschaft des Phrixossohnes Kytissoros das | Gemeindehaus (λήϊον) nicht betreten darf; sonst verfällt er dem Opfertode, offenbar am Altar des Laphystios<sup>26</sup>. Viele sind schon außer Landes geflohen. Kehren sie aber doch zurück und werden im Gemeindehaus ergriffen, so werden sie einem Opfertiere gleich geschmückt und in feierlicher Prozession zum Tode geführt. – Wie dieser im einzelnen nicht mit wünschenswerter Klarheit kenntliche Tatbestand aufzufassen sei, braucht uns hier nicht zu kümmern. Aber Herodot fügt noch das Aition hinzu: Kytissoros sei aus Kolchis zurückgekehrt und habe den Athamas gerettet, den man gerade wegen Dürre und Mißwachs als *καθαρός* habe opfern wollen. Und was Herodot nicht sagt, was aber nicht minder klar ist: auch das Schicksal des Phrixos verläuft in einer ganz parallelen Linie: auch er soll aus Anlaß einer Dürre geopfert werden, auch er wird gerettet und geht außer Landes.

Nun ist ja klärlich der Bericht des Herodot durch die vom Epos ausgebildete Gemeinsage beeinflusst: die Erwähnung von Kolchis zeigt das ganz fraglos, und im einzelnen kann gewiß noch manches in gleicher Weise unursprünglich sein. Aber in der Hauptsache stimmt doch der uralte Kultgebrauch – das Verfallensein des Opfers, die Flucht – so genau mit den Sagen von Athamas und Phrixos, und Athamas gehört eben auch sonst so deutlich nach Halos, daß hier ein ursprünglicher Zusammenhang schwer bestritten werden kann. Also hat die Sage von Athamas, Nephele und Phrixos wahrscheinlich hier ihren Ursprung<sup>27</sup>. In welcher Form freilich, das kann man unmöglich noch scharf erfassen. Aber das Motiv der Unfruchtbarkeit, das ja mit Nephele, der Wolke, zusammengehört<sup>28</sup>, und das des Widders, der anfangs gewiß nicht golden gewesen ist, sondern ein Opfertier, wird ursprünglich sein. Ganz unberechtigt hingegen wäre es, nun auch die Geschichte von Jason und Medea in dieser selben Gegend mit der von Phrixos verbunden zu glauben. Dafür spricht nichts und

<sup>25</sup> Ap. Rh. II 513 mit Schol.; Steph. Byz.

<sup>26</sup> Dies im schol. Ap. Rh. II 653; bei Keil ganz unverständlich.

<sup>27</sup> Man könnte ja auch an die Gegend von Orchomenos denken, wo Athamas gleichfalls sitzt. Aber dann müßte sich hier der Kultbrauch von Halos wiederholt haben, wovon doch nichts bekannt ist.

<sup>28</sup> Vgl. besonders den Bericht im Schol. Arist. Νεφ. 257, den ich für ursprünglicher halte als die gewöhnliche Tradition, und dazu meine Analyse in der R.-E. „Helle“ VIII 161.

dagegen spricht, daß die an | diesen Ereignissen beteiligten Helden Pelias, Aison, Jason in einer weit nördlicheren Gegend Thessaliens wohnen<sup>29</sup>.

Mit einem ähnlich hohen Grade von Wahrscheinlichkeit wie über die Phrixosmotive läßt sich über die Abenteuer in Kolchis zum Ziel kommen. Hier liegt nun eine längst bekannte Schwierigkeit. An letzter Stelle muß notwendig die Erbeutung des Vlieses, also der Kampf mit dem Drachen stehn. Die andern Abenteuer, die demnach vorausgehn müssen, sind die Bändigung der Stiere, das Pflügen des Bodens, das Säen der Drachenzähne, der Sieg über die gewappneten Männer. Es kennt die Sage also ein Säen von Drachenzähnen und die Ueberwältigung (gewöhnlich Tötung) eines Drachens. Was aber das Merkwürdige ist: jenes erfolgt eher als diese. Pindar hat die Schwierigkeit gefühlt und beseitigt deshalb (Pyth. IV) die Aussaat, aber nur um eine andere Schwierigkeit einzutauschen; denn nun läßt er die Stiere bändigen und die Furchen ziehn, ohne daß darauf gesät würde<sup>30</sup>. Kurz, wie man sich drehen und wenden mag, man kann die Reihenfolge der Ereignisse nur auf eine Weise konstituieren, so wie die Gemeinsage sie gibt, und wie sie für uns zuerst bei Euripides (Med. 480 ff.) aufeinander folgen. Dann aber ist jener innere Widerspruch augenfällig, der schon den Pindar zu einer Aenderung vermochte. Pherekydes (Fr. 44) führt ein Vermittlungsmotiv ein. Es seien Zähne jenes Drachen, den Kadmos einst getötet habe. Es ist wohl heut niemandem zweifelhaft, daß nicht die von Jason gesäten Zähne dem thebanischen Ungetüm angehören, als daß vielmehr die Argonautensage in diesem Teile aufs stärkste von der Kadmosage beeinflusst ist. Denn alles, was dort Schwierigkeiten macht, ist hier bestens in Schick. Besonders die Reihenfolge der Ereignisse zeigt das klar: erst tötet Kadmos den quellhütenden Drachen, dann sät er die Zähne eben dieses Drachens. Und auch die bewaffneten Männer | sind in der thebanischen Sage sinnvoller als in der kolchischen: dort bleiben aus dem Gemetzel fünf am Leben, und diese werden die Ahnen der Spartengeschlechter; auf sie kommt es also recht eigentlich an und von ihnen, den ‚Gesäten‘, möchte die Sage überhaupt ausgegangen sein. In Kolchis aber töten sich alle, und wir haben nur eine Aufgabe mehr neben den andern. Schließlich hängt das goldne Vlies im Hain des Ares. Das ist ein isolierter Zug, während die thebanische Sage nicht nur von der Aresquelle spricht, an der der Drache haust, sondern diesen selbst zu einem Sprößling des Ares macht und den

<sup>29</sup> Wenn die Athamas-Phrixos-Sage nach Milet gekommen ist, könnte man vielleicht als Zwischenglied Teos einschieben. Denn diese Stadt heißt Gründung des Athamas und muß doch wohl vom Geschlecht ihres Gründers erzählt haben. Aber beweisen läßt sich diese Möglichkeit nicht.

<sup>30</sup> Auf Servius Georg. II 140 zu bauen, wo die Drachentötung an den Anfang gesetzt wird, geht nicht an. Das kann trotz H. D. Müller, *Myth. d. griech. Stämme* II 340 ff., keine echte Überlieferung sein. Wenn das schatzhütende Ungeheuer getötet ist, wozu dann noch die anderen Proben?

Kadmos nach der Tötung des Ungetüms dem Ares zur Buße ein ‚ewiges Jahr‘ dienen läßt.

Ohne diese aus der Kadmossage übernommenen Motive aber ist die Argonautensage gar nicht oder nur mit Mühe denkbar. Man wird also urteilen dürfen, daß diese Züge nicht in eine so gut wie fertige Argonautensage nachträglich übernommen worden sind, sondern daß sie zum Aufbau des Gesamtkomplexes notwendigen Stoff geliefert haben. Man setzt ein böotisches Stadium der Argonautensage an, um die Ähnlichkeit zu erklären<sup>31</sup>. Aber ich wüßte nicht, wie und wann man das statuieren könnte, und wenn mein Bild von der Gesamtentwicklung richtig ist, so müssen wir vielmehr fragen: wie ist es denkbar, daß milesische Dichtung die Kadmosmotive zum Aufbau des Argonautenepos benutzt? Und die Antwort lautet: nichts ist leichter erklärlich als dies; denn, daß man die Sage von Kadmos in Milet aufs lebhafteste gepflegt hat, daran zweifelt doch heut wohl niemand. Dabei ist es vollkommen gleichgültig, ob man diese Sage geradezu für wesentlich ionisch-milesisch hält wie Wilamowitz und Schwartz<sup>32</sup>, ob man gar mit mir noch darüber hinausgeht und so weit, selbst den Namen Kadmos für kleinasiatisch zu halten<sup>33</sup>, – oder ob man | den Milesiern (was ich allerdings für durchaus schief und inkonsequent halte) nur ein lebendiges Interesse an diesen Sagen zuschreibt.

Man darf wohl noch einmal zusammenstellen, was für milesische Kadmossage spricht. Kadmos heißt Sohn oder Bruder des Phoinix, und von diesem Phoinix stammt Atymnios, ein karischer Heros. Kadmeer sind nach Herodot an den ionischen Gründungen beteiligt; Priene führt den alten Namen Kadme, die Bewohner werden Kadmeer genannt; in der Nähe liegt das archaische Städtchen Thebai an der Mykale; das milesische Geschlecht der Theiden führte sich auf Kadmos zurück. Kadmos der Thebaner und Kadmos der Milesier heißen gleichermaßen Erfinder der Buchstabenschrift; Kadmos von Milet ist ein mythischer Schriftsteller, ‚der zuerst in Prosa schrieb, wenig jünger als Orpheus‘. Kadmos heißt ein Berg und ein Fluß im oberen Määndertal. Schließlich lehrt nach dem Beweise von Schwartz die Form der Kadmossage wenig-

<sup>31</sup> Jessen, Proleg. in catalogum Argonautarum (Diss. Berlin 1889) 31 ff. 38. Jessen nimmt ein argivisches, ein böotisches und ein thessalisches Stadium der Argonautensage an. Die Hypothese hat eine entfernte Verwandtschaft mit meinen Ergebnissen, aber sie scheint sich mit den literarischen Gegebenheiten nicht zu vertragen. Sagenforschung ist zunächst Literaturgeschichte.

<sup>32</sup> Wilamowitz, Homer, Unters. 139. Schwartz, Quaest. Herodoteae (Ind. Lect. Rost. 1890) 10 ff.

<sup>33</sup> Ich verweise auf das, was ich Philol. Unters. XIX 60 ausgeführt habe und was mir noch heut wahrscheinlich ist, daß die Argonautensage nicht nur von der Kadmossage beeinflusst sei, sondern diese ihrerseits wieder beeinflusst zu haben scheine, woraus natürlich die Entwicklung beider Sagen an demselben Orte nur noch klarer würde. Aber ich brauche das und anderes hier gar nicht und will nur sagen, daß der Widerspruch von Bethe, Gött. Gel. Anz. 1907, 706, mich trotz seiner Schärfe an der Sache nicht irre macht: das sprachliche Argument hat er nicht gewürdigt.

stens das Negative, daß sie nicht in Bötien entstanden sei; die Böoter hätten ihren Stadtgründer nicht aus der Fremde kommen lassen.

Wir haben hier nicht über die Kadmossage zu handeln, wir brauchen nur das Resultat, wie stark innerhalb des Kulturkreises von Milet in sehr alter Zeit das Interesse für die Sagengestalt des Kadmos gewesen sein muß. Damit ist für mich bis zu der in solchen Dingen überhaupt erreichbaren Wahrscheinlichkeit bewiesen, daß das milesische Argonautenepos die in Rede stehenden Motive aus der milesischen (oder in Milet geläufigen) Kadmossage übernommen hat.

Noch von einem dritten Abschnitt der milesischen Argonautensage läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit die Herkunft bestimmen: von der Landung bei Phineus und dem Harpyienabenteuer. Es ist klar, daß diese Sage nur locker mit dem Ganzen verknüpft ist, und daß sie eine selbständige Existenz nicht nur gehabt haben kann, sondern bei dem altertümlichen Charakter, der ihr eigen ist, wahrscheinlich gehabt hat. Phineus ist nicht immer an demselben Platze angesiedelt, sondern einmal in Thrakien, gewöhnlich in Paphlagonien, und hier wieder vor der Durchfahrt durch den Bosporus oder nach ihr, je nachdem man ihn die Hinfahrt durch die Plankten prophezeien ließ oder nicht. Daneben aber gibt es, wie Hiller von Gaertringen bewiesen hat<sup>34</sup>, noch eine ganz andere Lokalisierung, die ihn zum Arkader macht. Sie ist nur in schwachen Spuren und spät überliefert<sup>35</sup>, so daß man wohl bedenklich werden könnte, aber sie bestätigt sich durch gewisse Züge in der Sage selbst: die Harpyien werden bis zu den Strophaden südlich von Zakynthos verfolgt, eine von ihnen fällt in den peloponnesischen Fluß Harpys. Es versteht sich von selbst, daß die arkadische Phineussage, wenn sie denn alt und ursprünglich ist, mit der Argonautik noch nicht verbunden gewesen sein kann. Diese Verbindung ist so erfolgt, daß man die Boreaden zu Teilnehmern der Fahrt machte und den Phineus von Arkadien her dorthin versetzte, wo die Argo vorüberkam, also irgendwo an das Meer zwischen Thessalien und Aia. Besteht demnach die Phineussage in Arkadien für sich, und ist sie in Milet dem großen Argonautenzyklus eingliedert, so muß, falls die Zeugnisse uns nicht täuschen, für diese Motivgruppe der Weg aus dem Peloponnes nach Milet angesetzt werden.

Noch immer aber wissen wir nicht, woher Milet die wichtigsten Gestalten, Jason und Medea, empfangen hat. Ganz unberechtigt ist es, diesen Teil der Sage ohne weiteres Bedenken für urthessalisch zu halten und mit dem wirklich thessalischen Element von Phrixos und dem Vließ schon in Thessalien verbunden zu denken. Das ist zum mindesten unerweislich. Für Jason könnte man allenfalls seine Verwandtschaft mit Pelias und Aison heranziehen, um ihn im Norden des pagasäischen Golfs

<sup>34</sup> De Graecorum fabulis ad Thraces pertin. 67.

<sup>35</sup> Bei diesem Zustand der Zeugnisse wird es gut sein, wenn ich ein neues beibringe. In Cramers Anecdota III 413 steht ὁ Φινεύς Ἀρκάς ἦν καὶ τυφλός.

zu fixieren. Aber durchschlagend ist das nicht im geringsten; denn gleichberechtigt steht daneben die Möglichkeit, daß seine Anknüpfung an dieses thessalische Stemma eben erst in Milet oder irgendwo sonst erfolgt sei<sup>36</sup>. Und für Medea vollends gibt es meines Wissens auch nicht die Spur eines | Beweises, daß man sie als thessalische Sagengestalt zu bezeichnen habe. Will man über diese negativen Urteile hinaus und zu einer positiven Lösung kommen, so geht man einen gefährlichen Weg. Aber gewagt muß er werden. Es ist nämlich sehr wohl denkbar, daß es in Korinth eine Medeasage gegeben habe, bevor aus Milet die Argonautensage dorthin kam<sup>37</sup>, mit andern Worten, daß man die Argonautensage in Korinth aufnahm, weil man schon vorher von Medea dort erzählte. Setzt man das einmal als erwiesen, so würde wahrscheinlich sein, daß in viel älterer Zeit die Medeamotive aus Korinth oder lieber allgemein gesprochen, aus dem nordöstlichen Peloponnes nach Milet gelangt und dort mit den anderen Stoffelementen, von denen die Rede war, zu dem großen und reichen Gebilde der Argonautensage verschmolzen worden seien. Untersuchen wir, welcher Grad von Wahrscheinlichkeit sich für jene hypothetische Voraussetzung gewinnen läßt.

Pausanias (II 3) berichtet nach Eumelos, Medea sei mit Jason aus Jolkos nach Korinth übergesiedelt. Die Kinder, die sie geboren, habe sie in dem Heiligtum der Hera niedergesetzt in der Hoffnung, sie würden unsterblich werden. Schließlich aber habe sie dieses Erwarten getäuscht gesehen, Jason sei hinter ihr Geheimnis gekommen, und vor seinem Zorn sei sie davongegangen. – Da Pausanias die prosaische Κορινθία συγγραφή, nicht die epischen Κορινθιακά benutzt, so ist es schon gleich nicht sicher, ob der eben berührte Bericht in allen Einzelheiten jenem Epos etwa des VII. Jahrhunderts angehört. Aber möglich ist es durchaus<sup>38</sup>, wie denn die stoffliche Uebereinstimmung des Epos und des Prosabuches offenbar sehr weit ging, und die Rückkehr Medeas nach Korinth muß jedenfalls so alt sein, da sie in dem früher zitierten Versfragment (Fr. 2 K.) als künftighin bevorstehend angedeutet wird.

Ein Scholion zu Pindar Ol. XIII 74 erzählt, daß Medea | in Korinth wohnte und die Korinther aus einer Hungersnot befreite. Es verliebte sich Zeus in sie, sie aber erhörte ihn nicht aus Furcht vor dem Zorn der

<sup>36</sup> Wenn Aison nach Ap. Rh. I 45 ff. Alkimede, die Tochter des Phylakos und Schwester des Iphiklos, zur Gemahlin hat, so weist diese Verknüpfung wohl nach Milet; s. meine Argolica 67.

<sup>37</sup> Daß Medea in Korinth ursprünglich ansässig sei, ist die Meinung z. B. von Otrfr. Müller, Orchomenos 264; Wilisch, Über die Fragmente des Epikers Eumelos (Programm Zittau 1875); Jessen, Prol. in Argon. catal. 44; Odelberg, Sacra Corinthia (Uppsala 1896) 181. Die entgegengesetzte Ansicht vertreten etwa Groeger, De Argon. fab. 22 ff.; Bethe, Theban. Heldenlieder 179; v. Wilamowitz, Einl. zur Übersetzung der Medea 12 ff. (während er früher nach der anderen Seite neigte: Homer. Unters. 122).

<sup>38</sup> Dies nimmt auch Gruppe, Griech. Myth. und Rel. 579<sup>7</sup> an.

Hera, die ihr zum Lohn versprach, sie wolle ihre Kinder unsterblich machen. Nachdem diese nun gestorben sind, verehren die Korinther sie unter dem Namen Halbbarbaren ( $\mu\epsilon\lambda\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\omicron\iota$ ). Von dieser Benennung abgesehen, die einen recht jungen Eindruck macht, wirkt die Sage altertümlich und verlangt als Ergänzung irgend etwas der Art, wie Pausanias es aus Eumelos berichtet. Genau passen die Motive nicht aneinander. Denn wenn Hera jene Verheißung gibt, und wenn Medea ihre Kinder in das Heiligtum bringt, müßte die Göttin ihr Versprechen einlösen. Da das nicht geschieht, so fehlt hier ein verbindendes Motiv, etwa, daß Jason den geheimnisvollen Vorgang stört, und daß den Kindern dadurch die versprochene Wohltat entzogen wird. Dann möchte Medea ursprünglich nicht als schuldbehaftet dem Jason gegenübergestanden haben, sondern sie wird aus Zorn davongegangen sein, die Göttin von dem sterblichen Manne, weil er eindringt in das was sie verbergen will. Es ist der Melusinentypus. Auf griechischem Boden enthält die Thetissage fast alle Züge wie diese Medeasage auch, sogar die Werbung des Zeus, der doch dem allgemeinen Typus nicht angehört. So wird man denn leicht eine Beeinflussung von hier aus annehmen wollen. In einem Zuge jedoch ähnelt die Medeasage einem andern Beispiel derselben Form stärker. Bei Thetis handelt es sich nur um einen Sohn; Medea verbirgt  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \gamma\upsilon\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . Und die indische Sage erzählt ganz ebenso, wie die Flußgöttin Ganga, die sich dem König Santanu vermählt hat, ein Kind nach dem andern in den Strom wirft<sup>39</sup>. Die Uebereinstimmung kann gewiß Zufall sein. Es ist aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Medeasage hier einen ursprünglicheren Zug bewahrt hat, also nicht schlechtweg eine Nachahmung der Thetissage ist.

Eine ganz andere Legende (Parmeniskos im schol. Eur. Med. 264) läßt die sieben Söhne und sieben Töchter der Medea im Heiligtum der Hera von den Korinthern getötet werden. Da tritt die Geschichte als Aition für einen Sühnebrauch auf, und gewiß wird das eine spätere Umwandlung sein. Aber für jene ältere Erzählung ist die Frage berechtigt, ob diese Medea wirklich den Korinthern erst bekannt wurde, als man das Epos vom Argonautenzug nach Korinth übertrug. Mich macht der altertümliche Charakter der korinthischen Medeasage bedenklich, und ich neige dazu, umgekehrt anzunehmen, daß man schon vorher in Korinth von Medea erzählt habe, und daß hierin die Erklärung zu suchen sei, wie man es denn gewagt hat, den Aietes zu einem Korinther zu machen. Das ist freilich ein subjektives Wahrscheinlichkeitsurteil, und nicht jeder wird geneigt sein, sich dem anzuschließen. Aber noch ein anderes Zeichen weist, wie es scheint, in dieselbe Richtung<sup>40</sup>. In Kerkyra zeigte man die Höhle der

<sup>39</sup> E. H. Meyer, Indogermanische Mythen II 578. Oldenberg, Veda 253<sup>1</sup>. Vgl. Realencycl. „Rhoikos 3“.

<sup>40</sup> Vgl. Jessen, Proleg. in Argon. catal. 40. Ob die Sage von Byzanz wirklich auf Megara zurückgeht, bezweifle ich sehr. Der Bosphorus liegt doch zu sehr an der Fahrtlinie des ausgebildeten milesischen Argonautenepos, um nicht nachträgliche Fixierung auf Grund dieses Epos wahrscheinlicher zu machen.

Makris, in der Jason und Medea ihre Ehe vollzogen hatten. κείνο καὶ εἰδέει νῦν ἱερὸν κληίζεται ἄντρον Μηδείης, so berichtet Apollonios (Δ 1153 f.), der dem Timaios zu folgen scheint<sup>41</sup>. Das sieht recht altertümlich aus und erschien dem Philitas schon so befremdend, daß er die Höhle durch den Palast des Alkinoos ersetzte<sup>42</sup>. In den *Naupaktia* siedelten sich Jason und Medea nach dem Tode des Pelias, d. h. jedenfalls unmittelbar oder bald nach der Heimkehr aus Kolchis, in Kerkyra an, und man möchte vermuten, daß die *Naupaktien* jene altertümliche Sage von der Makrishöhle kannten. Jedenfalls kamen in diesem Epos zwei Söhne des Paares, Mermeros und Pheres, vor, und den Mermeros kennt in Ephyra an der gegenüberliegenden epirotischen Küste bekanntlich der erste Gesang der *Odyssee*<sup>43</sup>. Daß diese Erfindungen auf Eumelos basieren, ist nicht leicht möglich, da sie ihm ja vollkommen widerstreiten. So scheint es auch von dieser Seite her, daß man in Korinth eine alte Sage von der Vermählung Medeas mit einem sterblichen Gatten (vielleicht hieß er schon Jason) besaß, und daß man diese Sage in die Kolonie Kerkyra mitnahm, wo sie neu lokalisiert wurde. Das Gedicht des Eumelos und die *Naupaktien* hätten dann jenes die | korinthische, dieses die korfiotische Lokalsage mit dem milesischen Argonautenepos verbunden<sup>44</sup>.

Wer dies alles bestreiten will, hat folgende Annahmen nötig: Weder in Korinth noch in den korinthischen Kolonien habe man von Medea irgend etwas gewußt. Dann sei die milesische Sage in Korinth übernommen und fortgebildet worden nur deswegen, weil das Herrschergeschlecht von Kolchis auf den Ahnherrn Helios zurückging, und weil man in Korinth den Sonnengott eifrig verehrte. Jetzt hätten sich in Korinth und in den Kolonien anschließend an diese willkürliche Uebertragung ganz selbständige Medeasagen entwickelt, und schließlich habe man in Kerkyra die dort neugebildete Medeasage wiederum selbständig und ohne Rücksicht auf das korinthische Vorbild mit der milesischen Argonautensage verbunden. Für unmöglich kann man das nicht erklären, aber schwere Bedenken gegen diese Konstruktion drängen sich auf. Der Helioskult allein will kaum als zureichender Anlaß für die Uebernahme der Sage nach Korinth erscheinen. Die korinthische Medeasage zeigt eine so altertümliche Prägung, daß man sie ungern nur auf Grund eines ganz fremden und verhältnismäßig spät übertragenen Epos entstanden denken möchte. Und die korkyräische Medeasage ist gegenüber der korinthischen wiederum zu selbständig, zu alt und zu altertümlich, um die Annahme leicht

<sup>41</sup> Ap. Rh. IV 1128 ff.; Timaios im Schol. 1217 (S. 132 Geffcken). Bestimmte Opfer und Altäre galten zur Zeit des Timaios als Stiftungen der Medea.

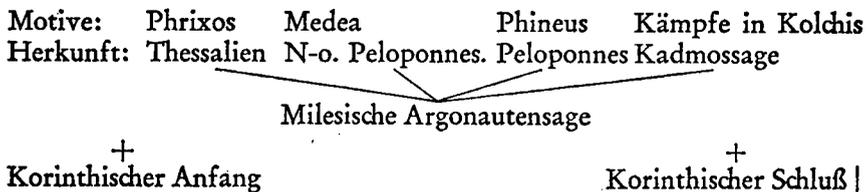
<sup>42</sup> Schol. Ap. Rh. IV 1141. 1153. 1217.

<sup>43</sup> S. v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen 26.

<sup>44</sup> Man muß darauf hinweisen, daß die Naupaktia nicht nur einem naupaktischen, sondern auch einem milesischen Dichter zugeschrieben wurden (Paus. X 38). Man sieht, wie wertvoll solche Herkunftsangaben sind.

zu machen, in der Tochterstadt habe die schon künstliche und späte Bildung der Mutterstadt den Anlaß für eine gleichfalls künstliche und späte Bildung gegeben. Alle diese Bedenken wiegen schwer genug, und wenn sie bei unserer mangelhaften Kenntnis auch nicht imstande sind, jene Theorie schlankweg zu widerlegen, so muß doch betont werden, daß der andere Weg gleichfalls denkbar ist und für manchen Tatbestand eine weit bessere Erklärung abgibt. Hat es eine Medeasage in Korinth gegeben, bevor die milesische Argonautensage dorthin übernommen wurde, so begreift man viel besser erstens den Grund dieser Uebernahme, zweitens den altertümlichen Charakter der korinthischen Medeasage, drittens die Selbständigkeit der korinthischen Sage, die dann eben von den korinthischen Siedlern in den Ansätzen schon mitgebracht, auf der Tochterinsel selbständig umgebildet und zuletzt ebenso wie in Korinth, aber ohne Rücksicht auf Korinth, mit der milesischen Argonautensage verschmolzen worden wäre.

Dürfte die Lösung, der ich zuneige, für sicher gelten, so ließen sich für das milesische Epos ohne weiteres folgende Schlüsse ziehen: Wir suchen, woher das Motiv der Heimholung Medeas gekommen ist. Für Thessalien sprach gar nichts. In Korinth haben wir selbständige Medeasage, und zugleich genießen dort gerade die Gottheiten im Kult besondere Verehrung, die in der Jason-Medea-Sage eine hervorragende Rolle spielen: Hera und Helios. Also ist wahrscheinlich aus dem Nordosten des Peloponnes – man braucht nicht gerade an Korinth zu denken<sup>45</sup> – diese Motivgruppe in irgendwelcher Urgestalt nach Kleinasien hinübergekommen und dort mit der thessalischen Phrixossage, der peloponnesischen (arkadischen) Phineussage und Motiven der milesischen (oder, wenn man das glauben will, böotischen) Kadmossage zu einem Ganzen verschmolzen worden, das dann im Lauf der Entwicklung noch mannigfache andere Elemente aufnahm. Es kommt nicht darauf an, Resultate zu erzwingen, wo das Material sie nicht gutwillig hergibt, und es liegt mir fern, den hypothetischen Charakter dieser Auseinandersetzung zu verschleiern. Doch scheint die vorgelegte Konstruktion wenigstens einen methodischen Fortschritt zu bedeuten.



<sup>45</sup> Wenn man die Erörterung Bethes, Theban. Heldenlieder 178 ff., billigt, so könnte man vermuten, daß es der Ort Ephyra  $\mu\upsilon\chi\tilde{\omega}$  "Ἀργεος gewesen sei. Ein Versuch, Ephyra zu fixieren, steht Gazette archéologique X 1885, 402. (In meinen früheren Andeutungen über Ephyra, Argolica 94, ist viel Phantastisches.)

Zum Schluß sollen die Ergebnisse in vorstehendem Schema dem Gedächtnis zurückgerufen werden, ohne daß sich bei den einzelnen Positionen der Grad ihrer Sicherheit oder Unsicherheit bemerken ließe.

## 2. Der Krieg um Theben

Die beiden wichtigsten Bearbeitungen, die der Sagenkreis vom thebanischen Kriege bisher erfahren hat, zeigen einen entgegengesetzten Ausgangspunkt. Welcker ergriff die Spuren der Sage im homerischen Epos und arbeitete, soweit es ging, die späteren Zeugnisse damit zusammen in der Meinung, so die beiden Epen, die es über diesen Stoff gegeben habe, die *Thebais* und die *Epigonoï*, im Umriß wiederzugewinnen. Bethe ging von der jüngeren Überlieferung aus, sonderte die verschiedenen Fassungen und versuchte sie auf Epen aufzuteilen, deren er mit Recht eine größere Anzahl annahm als Welcker. Aber er ließ den Homer ganz beiseite, und als er die Rekonstruktion ohne ihn ausgeführt hatte, schienen ihm diese frühesten Erwähnungen unpassend und unverwendbar. Ich glaube, daß beide Methoden einen Fehler enthalten: die zweite, indem sie die ältesten Zeugnisse behandelt, als wären sie nicht vorhanden; die erste, indem sie für Homer ohne weiteres die *Thebais* als Quelle voraussetzt und ohne weiteres die späteren Nachrichten mit jenen Erwähnungen verbindet. Von einer sorgsam Prüfung der Homerstellen auszugehen ist allerdings die eine Pflicht der Untersuchung. Man darf sich wohl auch gestatten, diese fragmentarischen Bilder mit aller Vorsicht aus der Gemeinsage zu ergänzen, wo sich solche Ergänzung aufdrängt. Aber man wird nicht glauben, damit den besonderen Stoff der *Thebais* wiedergefunden zu haben. Es könnte sehr wohl sein, daß dieses Epos jünger oder überhaupt anders ist als die Form der Sage vom thebanischen Krieg, die sich aus der Ilias als ‚vorhomerisch‘ ergibt. Selbst diese Sagenform wird man nicht mit Gewißheit als einheitlich in Anspruch nehmen dürfen, da die verschiedenen ‚Iliasdichter‘ verschiedene Fassungen oder Entwicklungsstadien der thebanischen Sage voraussetzen können<sup>46</sup>.

In den Patroklosspielen tritt gegen Epeios, des Panopeus Sohn, im Faustkampfe Euryalos auf, der von Diomedes gerüstet wird (Ψ 677 ff.). Er ist der Sohn des Mekisteus, der Enkel des Talaos, und von seinem Vater heißt es, daß er nach Theben zu den Leichenspielen des | Oidipus kam und dort alle Kadmeer besiegte. Euryalos begegnet nur noch einmal im Anfang des sechsten Gesanges unter vielen anderen Kämpfern und tötet dort gleichgültige Männer aus der Troas. Auf der erstgenannten Stelle hingegen beruht es im wesentlichen, wenn er neben Diomedes und

<sup>46</sup> D. Müller, Die Ilias und ihre Quellen 57 ff., geht auf das Verhältnis von thebanischer zu troischer Sage ausführlich ein, scheint mir aber den Einfluß jener auf diese ins Ungemessene zu überschätzen („Ilios ein neues Theben“).

Sthenelos im Schiffskatalog verzeichnet wird. Der Vers, der seinen Vater nennt, ist geradezu aus dem  $\Psi$  übernommen (B 566 =  $\Psi$  678).

Man könnte behaupten, daß die hier vorausgesetzte Sagenform noch gar nichts von einer Verbindung der Oidipussage mit dem thebanischen Krieg zu wissen brauche. Aber selbst in dem Falle, daß die beiden Komplexe jemals getrennt voneinander bestanden hätten, wäre die Annahme für das  $\Psi$  gekünstelt und unwahrscheinlich, zumal das  $\Psi$  ja auch den göttlichen Arion, das geschwinde Roß des Adrastos, kennt (346), und zumal sich alles aufs beste mit der Gemeinsage zusammenfügt. Mekisteus ist einer der sieben Argiverhelden. Da er während des Krieges naturgemäß nicht an einem thebanischen Fest teilnehmen konnte und im Kriege selber fiel, so muß der Tod des Oidipus vor dem Ausbruch des Krieges erfolgt sein, wie das z. B. die Antigone des Sophokles voraussetzt<sup>47</sup>. Und nun ist hier offenbar die Sage schon so ins einzelne ausgebildet, daß sie vor dem feindlichen Zug einen oder den andern der Argiver zu friedlichem Wettkampf nach Theben kommen läßt. Damit stimmt es ja, wenn bei Hesiod (Fr. 35) Argeia, die Tochter Adrasts, mit anderen zum Leichenbegängnis des Oidipus kommt. Wir wissen nicht, ob sie schon dem Polyneikes vermählt ist, oder ob Polyneikes, was mir glaublicher scheint, damals zuerst die künftige Gattin erblickt. Aber die Analogie zu dem, was die *Ilias* voraussetzt, ist deutlich. Und vielleicht gehört auch das Verhältnis des Tydeus zu Ismene in dieselbe Reihe<sup>48</sup>. |

Nun spielt Euryalos in der *Ilias* eine recht unbedeutende Rolle. Mekisteus hingegen, sein Vater, ist einer von den ‚Sieben‘, gewiß nicht der Markanteste unter ihnen, aber doch eine bedeutende Sagenfigur. Und daß er in den Wettspielen alle Kadmeer besiegt, hebt ihn auch über das Gewöhnliche hinaus und hebt ihn über seinen Sohn, der dem Epeios im Faustkampf etwas kläglich unterliegt. Es wird danach niemandem zweifelhaft sein, daß Euryalos überhaupt nur darum vor Troja auftritt, weil sein Vater Theben belagert hatte, und daß er sich insbesondere an den Leichenspielen des Patroklos beteiligt, weil sein Vater bei den Leichenspielen des Oidipus ein siegreicher Kämpfer gewesen war.

Die wichtigsten Nachrichten über den thebanischen Krieg erfahren wir im  $\Delta$  und E, und zwar sind die drei Partien, die für uns in Betracht kommen, das Gespräch zwischen Agamemnon, Diomedes und Sthenelos in der Epipoleis ( $\Delta$  365 ff.), die Szene, wie Sthenelos und Athene dem

<sup>47</sup> Legras, *Les légendes thébaines* (Paris 1905) 45.

<sup>48</sup> Tydeus stört Ismenes Stelldichein mit Periklymenos und tötet sie: Mimnermos in der Sallusthypothese zur Antigone; korinthisches Vasenbild Mon. d. Inst. VI T. 14. Der Vorgang spielt in Theben und als Voraussetzung scheint erfordert, daß Tydeus irgendein Recht auf Ismene hat. Zur Zeit des Krieges ist das kaum denkbar, und man scheint die Sage so wiederherstellen zu müssen, daß Tydeus aus der Heimat vertrieben, zunächst in Theben Aufnahme findet und erst später nach Argos geht. Erfunden wäre das, um ihn, dessen Teilnahme an dem thebanischen Zug ja im Grunde nicht ganz gerechtfertigt ist, zu einem persönlichen Feind der Thebaner zu machen.

verwundeten Diomedes helfen (E 106 ff.), und schließlich Athenes mahnende Rede an Diomedes (E 793 ff.), offenbar von demselben Dichter geschaffen, wie sie sich denn gegenseitig bestätigen und ergänzen. Da erfahren wir zunächst, daß Tydeus und Polyneikes, als sie Bundesgenossen zum Krieg gegen Theben warben, auch nach Mykene gekommen seien. Man sei bereit gewesen, ihnen Hilfe zu gewähren, aber Zeus habe es durch schlimme Vorzeichen gehindert. Damit soll offenbar die höchst merkwürdige Tatsache erklärt werden, warum denn die Pelopiden von Mykene an dem thebanischen Heereszuge nicht beteiligt sind. Es ist gar nicht zu sagen, ob erst unser Iliasdichter dieses verbindende Motiv erfunden hat, oder ob schon einem Dichter des thebanischen Krieges die Schwierigkeit zum Bewußtsein kam und ihn zu einer Lösung führte, wie sie uns an jener Stelle vorliegt. Um so sicherer aber scheint sich über alles übrige urteilen zu lassen.

Als die Argiver auf dem Feldzug gegen Theben zum Asopos gekommen waren (Δ 383), da schickten sie den Tydeus auf Botschaft. Der war von kleiner Statur, aber ein mutiger Ritter. Athene hatte ihm geboten, einen Kampf zu meiden und im Frieden bei den Thebanern zu schmausen. Als er nun aber in das Haus des Eteokles, also des feindlichen Königs, gekommen war, da konnte er seinen Mut nicht bezwingen, er forderte die Kadmeer zum Kampfe heraus und besiegte sie alle mit Hilfe Athenes. Wie er nun zurückkehrte, lauerten ihm die Er Zürnten auf, eine Schar von fünfzig Mann unter Führung | des Maion, des Haimonsohnes, und des Polyphontes (oder – die Handschriften schwanken – Lykophontes), dessen Vater Autophones war. Er aber tötete sie insgesamt, nur den Maion ließ er entkommen, auf ein Himmelszeichen der Götter hörend.

Bethe lehnt diese Sagenform kurz ab: „Das sind Prahlereien“<sup>49</sup>. Ich sehe nicht, wie man Agamemnon und die Göttin Lügen strafen will, zumal wo ihre Aussagen sich bestätigen, und nichts kann mich von der Ueberzeugung abbringen, daß ein altes Epos genau so erzählt hat. Aber selbst wenn man Uebertreibungen zugeben wollte, so lägen doch dieselben Verhältnisse zugrunde, die auch die spätere Gemeinsage als Voraussetzung nötig hat. Tydeus ist Aetoler, ist also nach Argos ausgewandert. Athene steht ihm zur Seite. Kapaneus ist unter den Argivern. Sie ziehen nach Theben, sie gehen zugrunde ‚durch ihre Torheit‘. Und mehr als das, auch die Epigonensage gehört zu den Voraussetzungen. Sthenelos sagt (404 ff.): Wir, die Söhne, haben Theben genommen, indem wir mit geringerer Macht unter die Mauern Thebens zogen, den Zeichen der Götter und der Hilfe des Zeus vertrauend.

Wir wollen die anderen Stellen der *Ilias*, an denen auf die thebanische Sage Bezug genommen wird, mit dem Δ und E vorsichtigerweise nicht vermengen. Aber das Gebet, das Diomedes im zehnten an Athene richtet (K 283 ff.), deutet wieder ganz auf dieselbe Szenerie. In der Glau-

<sup>49</sup> Thebanische Heldenlieder 175.

kosepisode (Z 222 ff.) erzählt Diomedes von seinem Vater Tydeus, und wie der ihn als kleinen Jungen verlassen habe, um gegen Theben zu ziehn, wo das Heer der Achäer zugrunde ging. Im vierzehnten Gesang (E 109 ff.) spricht Diomedes wieder von seinem Vater Tydeus, der vor Theben gefallen liegt, und gibt dessen Genealogie und Jugendgeschichte. Portheus, König von Pleuron und Kalydon, hat drei Söhne, Agrios, Melas und Oineus. Dessen Sohn Tydeus siedelt als irrender Recke nach Argos über und heiratet eine Tochter des Adrast. Überall herrscht Übereinstimmung mit der Gemeinsage.

Es ergibt sich also, daß den Iliasdichtern die Geschichten vom thebanischen Krieg durchaus lebendig waren. Im Ψ schwebt ein Gedicht vor, das den Oedipus mit dem thebanischen Kriege verband; an den anderen Stellen klingt ausgebildete Dichtung vom Kriege selber durch, und sie ist, wenn wir uns nur in genügender Entfernung vom Detail stellen, die Sage so wie wir sie kennen. Aber was noch wichtiger ist: es handelt sich hier nicht um Episoden, die man beseitigen könnte. Es muß jedem einleuchten, daß die thebanische Sage den tiefsten Einfluß auf die troische ausgeübt hat. Euryalos ist ja nur als Sohn des Mekisteus vor Troja und insbesondere an den Wettkämpfen beteiligt. Aber auch Sthenelos spielt eine unerhebliche Rolle, während sein Vater Kapaneus als die am schärfsten umrissene Gestalt unter den Helden von Theben gelten darf. Zweifelt jemand, daß Sthenelos gleichfalls nur als Sohn des Kapaneus ins troische Epos eingedrungen ist oder, wenn man will, als ‚Epigone‘? Ja vielleicht könnte sogar Diomedes auf dieselbe Weise in die trojanische Sage erst nachträglich verflochten worden sein. Gewiß ist er einer der besten Helden, die vor Troja kämpfen. Aber tut er eigentlich etwas ganz Entscheidendes? Auch er scheint vielmehr weniger notwendig in der trojanischen Sage zu sein als sein Vater Tydeus in der thebanischen. Und zum mindesten die Frage ist erlaubt, ob das Urteil über ihn nicht ebenso zu lauten habe wie über Euryalos und Sthenelos. Ueber diese aber fühle ich mich ganz sicher<sup>50</sup>.

Als Ergebnis darf ich dieses in Anspruch nehmen, daß die Dichter unserer Ilias den thebanischen Sagenkreis in ausgebildeter Form kennen, ja daß sie für das Zustandekommen des Trojaepos, sowohl für den Personenbestand wie für die Motive, der Dichtung vom thebanischen Kriege aufs stärkste verschuldet sind. Das kann nach meiner Auffassung gar nicht anders gedacht werden, als daß schon im neunten und achten Jahrhundert, wenn nicht früher, die Sage vom Kampf der Argiver gegen Theben im Heldensange Kleinasiens ausgebildet worden ist. Ich meine damit niemandem etwas erheblich Neues zu sagen<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Ich lese bei Robert, Studien zur Ilias 375: „Daß Diomedes ursprünglich nicht in den troischen, sondern in den thebanischen Sagenkreis gehört, brauche ich hoffentlich nicht erst zu beweisen.“

<sup>51</sup> Vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II § 123.

Eine andere Erörterung führt einen Schritt voran. Wilamowitz hat in überzeugender Erörterung gezeigt, daß das Theben der ‚mykenischen‘ Zeit, die Stadt also, die für die Sagenbildung allein in Betracht kommt, niemals sieben Tore, sondern höchstens drei (allerhöchstens vier, wird man vorsichtshalber korrigieren dürfen) gehabt haben könne. Die Befestigung hat wahrscheinlich | nur die spätere Kadmeia umfaßt, und wir kennen genug ‚mykenische‘ Stadtanlagen, um sagen zu dürfen, daß eine solche Schwächung des Festungsgürtels, wie die Sage von den sieben Toren sie voraussetzt, für jene Zeit unerhört wäre<sup>52</sup>. Die ‚siebentorige‘ Stadt, die das ionische Epos kennt, ist also eine poetische Erfindung. Wilamowitz hat auch weiter das Problem scharf formuliert. ‚Waren es sieben Tore, weil es sieben Helden | waren oder umgekehrt?‘<sup>53</sup> und er hat sich für den zweiten Weg entschieden. Es sei ein poetischer Kunstgriff, um das Nebeneinander in ein Nacheinander zu verwandeln, wenn der Dichter je einen seiner sieben Helden an eines der sieben Tore stelle.

<sup>52</sup> Hermes XXVI 224. – Die schwierigen Fragen nach der Geschichte der thebanischen Befestigung brauchen jener einfachen Erwägung gegenüber zum Glück nicht entschieden zu werden. Die letzte Behandlung der Frage durch Gomme im Annual of the British School at Athens XVII 29 ff. Taf. XIX ignoriert die Fundatsachen und die Überlieferung, so daß diese Hypothese, die die archaische Stadt in den Norden der Kadmeia legt, wie Wilamowitz die hellenistische, ausscheiden muß. Der Mauerzug, wie ihn, den Plan von Fabricius (Theben. 1890) berichtend, die Karten in Baedekers Griechenland (1908, nach S. 174) und im Guide Ioanne 223 geben, ist nach F. Böltes Urteil, das er mir freundlichst zur Verfügung stellt, nicht archaisch, sondern aus der Zeit des Epaminondas. In archaischer Zeit sei nur die Kadmeia befestigt gewesen. – Für die Siebenzahl der Tore in archaischer Zeit bietet Pindar schlechterdings nicht das Zeugnis, das Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. II § 123 Anm., ihm entnehmen will. Denn gesetzt, die Stadt hätte damals nur drei Tore gehabt, und dem Dichter wäre der Widerspruch mit der Wirklichkeit fühlbar geworden, so fand er wohl noch einige Mauerpförtchen oder irgendein anderes Mittel, um das epische Beiwort vor seinem Verstande zu rechtfertigen. – Um die mykenische Stadt einzugrenzen, kommen bisher vier Gräberstätten in Frage: südlich der Kadmeia bei H. Anna, südlich der Vorstadt H. Theodori, nördlich von H. Lukas (dem Ismenion) und am linken Ufer der Dirke (vgl. Keramopoulos, Ἐφημ. ἀρχ. 1910, 209 ff.). Danach wäre es an sich möglich, daß der „mykenische“ Mauerring nicht nur den Hügel der heutigen Stadt umfaßt, sondern sich bis an den Ismenos ausgedehnt hätte. Aber das ist wegen des Umfangs so gut wie ausgeschlossen. – Ob die Beobachtung von Keramopoulos (Ἐφημ. ἀρχ. 1909, 107), daß die Kadmeia in „mykenischer“ Zeit kein einheitlicher Hügel gewesen sei, sondern aus vier getrennten Kuppen bestanden habe, für die Frage nach dem Mauerzug etwas austrägt, kann ich nicht übersehen. – Die Hypothesen von Robert, der zunächst für das „mykenische“ Theben ein einziges Tor, ein Heptapylon annahm (Hermes XLII 93), dann mit der Möglichkeit rechnete, es seien drei Tore gewesen und eins davon ein Tetrapylon (mußte heißen Pentapylon; Pausanias als Schriftsteller 174), sind unbeweisbar. Aber wenn sie richtig wären, so würde die poetische Willkür (Robert spricht von einem Mißverständnis) des ionischen Epos um nichts weniger klar sein, da es sich doch in diesem um sieben selbständige und gleichwertige Tore handelt.

<sup>53</sup> Hermes XXI 106<sup>1</sup> und besonders XXVI 228.

Aber ein so von innen her die Sage gestaltender Zug kann kaum rein technisch formaler Absicht sein Dasein verdanken. Es ist auch schwer einzusehen, warum das Nacheinander sich leichter ergibt, wenn die Helden verschiedene Tore berennen, als wenn sie etwa in einer Heeressäule anrücken. Ich glaube vielmehr, daß der Ausdruck ‚siebentorige Stadt‘, der ja von dem ‚hunderttorigen Theben‘ ins Wunderbare überboten wird, zunächst nur die mächtige Stadt mit dem großen Mauerring in symbolischanschaulichem Ausdruck bezeichne, und daß die ‚Siebentorigkeit‘ dann die Anzahl der Helden fixiert habe. Aber auf alle Fälle ist der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Dichtung unüberbrückbar. Daß die dichterische Vorstellung in Bötien entstanden wäre, ist mithin eine fast unmögliche Annahme. Argos ist gewiß als Ursprungsland nicht völlig ausgeschlossen. Aber davon wissen wir nichts, und wir sehen uns diesem Tatbestand gegenüber, daß das Bild des siebentorigen Thebens im kleinasiatischen Epos lebt und zeugt, demselben Epos, welches die ausgebildete Gestalt der thebanischen Sage kennt, und daß diese sieben Tore eine Schöpfung der Phantasie sind, die man in einem weiten Abstand des Ortes und der Zeit von der historischen Wirklichkeit denken möchte.

Muß man also festhalten, daß wir die Dichtung vom thebanischen Krieg zuerst in ‚homerischer‘ Zeit auf ionischem Boden finden, und daß die sieben Tore, die für das fertige Gebilde unentbehrlich sind, nicht mit irgendwelcher Gewähr einer hypothetischen, älteren, mutterländischen Stufe der Sage zugewiesen werden können, so verstärkt, wie es scheint, eine Betrachtung der Heldenamen die bisher gewonnenen Eindrücke. Die sieben Tore erfordern sieben Heroen, und da die Namen im wesentlichen feststehen, so müssen wir dieselben bereits für das alte ionische Epos fordern. Da macht man nun die bemerkenswerte Erfahrung, daß deren Formen – wenn wir, wie billig, gleich von vornherein dem Aetoler Tydeus sowie dem Adrast und Amphiarao eine Sonderstellung einräumen – vollkommen durchsichtig sind, also verhältnismäßig jung erscheinen, und daß sie fast alle deutlich daktylisch-anapästischen Silbenfall haben. Man stelle nur die Helden der *Ilias*, Ἀχιλλεύς, Ὀδυσσεύς, Αἴας, Ἑκτωρ, Αἰνείας, Ἄτρεύς, Νηλεύς, Νέστωρ neben Πολυνεΐκης, Ἐτεοκλῆς, Ἴππομέδων Ταλαϊονίδης, Παρθενοπαῖος, Μελάνιππος, vielleicht auch Καπανεύς<sup>54</sup>, um den Unterschied zu spüren: in der *Ilias* Gebilde, die teils schwer deutbar, teils ganz undeutbar sind und dem Hexameter zwar nicht wider-

<sup>54</sup> Von Wilamowitz gleich \*Σκαπανεύς gesetzt, also als redender Name gedeutet. Von den thebanischen Gegnern wurde abgesehen (außer Eteokles und dem berühmten Melanippos), weil sie jünger sein können: Πολυφόντης, Μεγαρεύς, Υπέρβιος Οἶνοπος stammen bei Aischylos natürlich aus dem Epos, während er in Λασθένης (worauf Wilamowitz mich einmal hinwies) dem Amphiarao ersichtlich aus eigener Macht einen Gegner geschaffen hat, den die Sage nicht kannte, da ja Amphiarao von niemandem getötet wurde.

streben, aber doch ebensowenig entgegenkommen; in der thebanischen Sage fast durchweg geläufige Bildungen der archaischen Namensschicht und für den epischen Vers erfunden oder ausgewählt. So können wir nicht umhin, diese Namen – und es sind die der feindlichen Brüder dabei! – als vergleichsweise junge Dichtererfindung zu betrachten, und zwar als die Erfindung eines kleinasiatischen Dichters, wenn uns denn mit Recht der Hexameter als äolisch-ionisches Gewächs gilt. Es liegt nicht der mindeste Anlaß vor, außer Tydeus, Adrast und Amphiaraios auch nur einen der Helden von Asien fort in das Mutterland zurückzusetzen.

Von dem Sagenbilde also, das wir im kleinasiatischen Epos ‚home-rischer‘ Zeit in deutlichem Umriß fassen, können wir weder das wichtigste formgebende Motiv, die sieben Tore, noch die Haupthelden mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit aus dem Mutterlande herleiten. Amphiaraios und Adrast sind selbständige Gestalten des mutterländischen Kultes. Und einen geschichtlichen Vorgang, der sich im Mutterlande abgespielt hat, muß die Sage vom thebanischen Kriege als Kern in sich bergen. Freilich schon über die genaueren Umstände und selbst über den Ausgang des Kampfes kann man nichts Sicheres erschließen, ebensowenig wie wir aus der Nibelungensage oder der Rabenschlacht die historischen Grundlagen würden zurückgewinnen können, wenn die historische Überlieferung | fehlte. Nur daß ein Kampf stattgefunden hat, darf man und muß man glauben. Hingegen die Ausgestaltung der Sage vom Bruderzwist, das Phantasiebild des siebentorigen Thebens, die Personen der Helden, das Widerspiel der beiden Generationen – das alles wird man nur der schöpferischen Kraft kleinasiatischer Poesie zuschreiben können<sup>55</sup>.

Noch einen Schritt aber dürfen wir weitergehen. Es läßt sich die Gegend, oder, wie man vorsichtiger sagen wird, eine Gegend Kleinasiens aufweisen, wo die thebanischen Sagen besonders lebendig gewesen sein müssen, vielleicht ausgebildet worden sind: das ist die Kaikosebene.

In den *Kyprien* stand jenes berühmte Abenteuer, wie die Griechenflotte an das Ufer der Landschaft Teuthrania treibt und wie König Telephos im nächtlichen Kampf den Thersandros, des Polyneikes Sohn, erschlägt. Dieser Thersandros hatte, so erzählt uns Pausanias IX 5, 14, mitten auf dem Markt von Elaia sein Grabmal, an dem er Heroenopfer empfing. Das sieht altertümlich aus, und man möchte lieber annehmen, daß das Grab den Anlaß zur Sage gegeben habe als das Umgekehrte. Jedenfalls aber beweisen die beiden Tatsachen, die Sage und der Kult,

<sup>55</sup> Im Sinne der obengegebenen Darlegung ist es unberechtigt, wenn z. B. Legras, *Les légendes thébaines* 45, zwei Schichten, eine ursprünglich thebenfreundliche, also wohl böotische, und eine thebenfeindliche, argivische, unterscheiden will. Die Namenbildung Ἐτεοκλῆς gegenüber Πολυνείκης dafür als Beweis anzurufen, beruht auf modernem und unrichtig geleitetem Sprachgefühl. Πολυνείκης der Streitfrohe (nicht *le querelleur!*) ist kein Schimpfname.

daß diese Heldenfigur in jener Gegend lebendig war<sup>56</sup>. Thersandros ist der Zerstörer Thebens, | ist der Sohn des Polyneikes. Es ist schon danach unglaublich, daß von den thebanischen Dingen in jener Gegend n i c h t erzählt worden sei. Das Gegenteil läßt sich zum Glück über die allgemeine Erwägung hinaus noch wahrscheinlich machen. In der *Kleinen Ilias* kam die Sage vor, wie Priamos seine Schwester Astyoche, die Gemahlin des Telephos, mit dem goldenen Weinstock besticht, damit sie ihren Sohn Eurypylos in den Krieg nach Troja sende. Niemand zweifelt, daß diese Sage ihr Vorbild in der Bestechung Eriphyles hat. Und nun erklärt sich, wie man zu der Nachahmung kam: die thebanischen Sagen müssen eben in und um Elaia gelebt haben, dort wo man den Thersandros, den Zerstörer Thebens, verehrte. – Darauf, daß Aristagoras von Tenedos (Pind. Nem. XI 37), den Melanippos unter seinen Ahnen zählt, ferner daß die *Kleine Ilias* als das Werk des Lesches von Pyrrha bezeichnet wird, also nach Lesbos weist, der Kaikosmündung gegenüber, und daß die Ἀμφιαράου ἐξελασία, will sagen die *Thebais*<sup>57</sup>, nach der Homervita des Pseudo-Herodot in Neonteichos entstanden sein soll, also eine kleine Tagereise südlich von Elaia, darf vielleicht auch verwiesen werden, so wenig man diesen Tatsachen entscheidendes Gewicht zuzuschreiben braucht. |

<sup>56</sup> Als ältester Mittelpunkt der Kaikoslandschaft gilt heute Teuthrania, jene Siedlung am rechten Kaikosufer zwischen Pergamon und Elaia. Vgl. Thrämer Pergamos 207 ff., Conze Ath. Mitt. XII 149 ff. Diese Annahme scheint irrtümlich zu sein. Denn die literarische Überlieferung fordert den Ansatz einer alten Stadt Teuthrania überhaupt nicht, und die Namensform ist (worauf mich Wilamowitz einmal aufmerksam machte) zunächst die einer Landschaft, nicht die einer Stadt. Nun hat die Grabung bisher für ein uraltes Teuthrania nicht das Mindeste ergeben. Was wir dort gefunden haben (vgl. Arch. Jahrb. XXIII Anz. 114) ist, wie ich im Widerspruch zu den falschen Angaben von Schuchardt (Pergamon I, Topographie der Landschaft 115) bemerke, ein Kastell frühattalischer Zeit. Eine Stützmauer schien älter zu sein, läßt sich aber gut mit der Ansiedlung des Damaratos (Xen. Anab. II 1, 3. VII 8, 17) kombinieren, so daß man die „Stadt“ Teuthrania nicht über das fünfte Jahrhundert hinaufzudatieren braucht. Man muß betonen, daß die Grabung bisher keine einzige archaische Scherbe dort geliefert hat. Daß wirklich nichts Archaisches vorhanden sei, kann man freilich noch nicht ganz fest behaupten, und notwendig muß oben auf dem Gipfel an einigen Stellen bis zum gewachsenen Boden durchgegraben werden, was leider 1907 von mir versäumt worden ist, weil mir das Problem erst während und nach der Grabung deutlich wurde. Das Ergebnis der kleinen Arbeit (zwei Tage dürften genügen) wird sehr wahrscheinlich für die archaische Siedlung negativ sein. Aber ich möchte schon jetzt den von Schuchardt gewiesenen Ausweg, daß in Teuthrania wie in Pergamon der Herrsersitz in alter Zeit offen am Fuße der Burg gelegen habe, als eine bedenkliche Hypothese bezeichnen. Die archaischen Städte Ioniens, die wir wirklich kennen, liegen auf dem Berg. – Das geistige Zentrum der Kaikosebene wird eben in alter Zeit nicht jene Stadt Teuthrania gewesen sein, die nur moderne Hypothese so hoch erhoben hat, sondern Elaia. Mein Versuch (Philol. Unters. XIX 161), die Herakles-Telephos-Geschichte an die Stadt Teuthrania zu knüpfen, war verfehlt.

<sup>57</sup> S. unten S. 45.

Zum Schluß muß man noch eine prinzipielle Frage aufwerfen, die nämlich, ob die Epigonensage als Imitation der Sage von den ‚Sieben‘ entstanden ist. So nimmt man meist an<sup>58</sup>, und manches spricht dafür. Gewiß sind die Väter viel schärfer herausgearbeitete Helden, und der Bericht von ihrem Untergang spricht viel lebhafter zu unserer Phantasie. Gewiß ist es eine künstliche Symmetrie, daß in der älteren Generation alle bis auf Adrast ihren Tod finden, während von den Epigonen alle bis auf den Sohn des Adrast am Leben bleiben, und daß Eriphyle von Polyneikes mit dem Halsband wie von seinem Sohne Thersandros mit dem Peplos bestochen wird. Und beide Male liegt die Nachbildung, wie es scheint, auf Seiten der Epigonensage. Aber an einer Stelle muß doch wohl das Urteil anders lauten. Es ist ein offenbar altertümlicher Zug der Sage, und wir kennen ihn sogar in zwei Brechungen<sup>59</sup>, wie Athene dem schwer verwundeten Tydeus die Unsterblichkeit bringen will, dann aber, als er in seiner tierischen Wut das Hirn des toten Melanippos schlürft, sich schauernd abwendet und ihm die Gabe versagt. Wenn man nun bei Pindar (Nem. X 7) liest, daß einst die Glaukopis den Diomedes zu einem Gott gemacht habe, so läßt sich darin jener selbe Parallelismus nicht verkennen. Hier wird es äußerst schwer, in der Epigonensage die sekundäre Umbildung zu sehen, und man möchte glauben, daß Athenes Beginnen bei Tydeus nur darum mißlingt, weil es nachher bei seinem Sohne gelingen wird<sup>60</sup>. Damit zeigt sich aber, wie die Sage von den Vätern und die von den Söhnen sich gegenseitig beeinflusst haben, und das scheinbar so klare Ergebnis wird sehr in Zweifel gerückt. Es ist recht wohl zu fragen, ob nicht die Eroberung Thebens gleich anfänglich oder doch sehr früh von der Sage konzipiert wurde (möglich sogar, daß der Krieg wirklich mit dem Untergang Thebens endete), und ob nicht der mißlungene Zug der Väter nur eine ursprünglichere und lebendigere Ausbildung erhielt, darum weil es der erste, jener der zweite war, und weil der Untergang eines Heeres die Phantasie stärker erregt, zumal wenn im Hintergrund ein endlicher Sieg die helle Folie bildet.

### *Anhang: Zur Alkmaionis*

Die grundsätzlichen Erörterungen über die ältesten Entwicklungsstadien der Sage sind damit abgeschlossen, und die eingehendere Ana-

<sup>58</sup> Z. B. v. Wilamowitz Hermes XXVI 239; entgegengesetzt Gruppe Griech. Myth. u. Rel. 512, von dem ich freilich sonst vollkommen abweiche.

<sup>59</sup> Bethe, Theb. Held. 76.

<sup>60</sup> Selbstverständlich kann es nicht innerhalb des Epigonenepos erzählt, sondern nur prophezeit worden sein, wofür man an Menelaos bei Proteus denke. Aber diese Prophezeiung wird man für die *Epigonoï* mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen dürfen.

lyse der Ueberlieferung oder die Frage nach der Rekonstruktion einzelner Epen, deren Titel uns überliefert sind, gehört nicht notwendig hieher. Dennoch möchte ich den Versuch machen, auch diese Spezialuntersuchung an einem Punkte zu fördern. Das Ergebnis wird ein Widerspruch gegen Bethes ‚Thebanische Heldenlieder‘ sein. Darum ist es nur billig, im voraus zu betonen, daß jede Forschung von diesem grundlegenden Buche auszugehen hat. Im besonderen ist die Scheidung der verschiedenen Traditionen und auch die Zusammenfügung, die ich im folgenden vortragen werde, zum großen Teil Bethes Werk.

Wie es dem Motivparallelismus zwischen der Sage von den ‚Sieben‘ und der von den ‚Epigonen‘ entspricht, kehrt Eriphyles Bestechung durch Polyneikes in der zweiten Generation wieder als Eriphyles Bestechung durch Thersandros. Daneben aber haben wir die Nachricht, daß Adrast es gewesen sei, der sie durch das Geschenk des Halsbandes seinem Willen geneigt gemacht habe<sup>61</sup>. Diese zweite Sagenversion kannte die Bestechung durch Thersandros schwerlich, da in der ersten Vater und Sohn einander entsprechen. Wenigstens könnte eine so unsymmetrische Gegenüberstellung wie die zwischen Adrast und Thersandros, wenn sie irgendwo vorgekommen sein sollte, nur einer mißratenen | und sekundären Sagenbildung angehören. Und jedenfalls ist zu suchen, ob in irgend einer Sagenform die Bestechung durch Thersandros n i c h t vorkommt. Das ist nun in der Tat der Fall nach dem schol. λ 326<sup>62</sup>, in dem Amphiarao bei der Ausfahrt seinem Sohne Alkmaion den Befehl gibt, nicht früher gegen Theben zu ziehen, als bis er die Mutter bestraft habe. Denkt man sich den Befehl so ausgeführt, wie er gegeben ward – und es heißt ausdrücklich, daß Alkmaion ‚dieses alles ausgeführt habe‘ –, dann ist die Bestechung durch Thersandros überflüssig und störend, weil ja der Rachezug dem Sohne schon vom Vater befohlen wird, die Mutter also nicht erst einzugreifen braucht. Und andererseits erzählt im Gegensatz zu jener Sagenform des Odysseescholions Apollodor, der die zweite Bestechung kennt, daß Alkmaion die Strafe an der Mutter erst nach der Heimkehr von Theben vollzogen habe. Mit der Wendung aber, daß Muttermord und Entsühnung vor den Epigonenkrieg fällt, gehört jener Bericht des Ephoros zusammen, der den Alkmaion nach dem Krieg gegen

<sup>61</sup> Bethes 52 f. Das Urteil über Apollodor scheint mir nicht ganz zutreffend zu sein. Denn mit den Worten τὸν ὄρμον λαβοῦσα ist im Sinne des Mythographen zweifellos „von Polyneikes“ gemeint und die Rückbeziehung auf das was vorhergeht: εἰ λάβοι τὸν ὄρμον und Πολυνείκης δοῦς αὐτῇ τὸν ὄρμον ist ganz klar. Aber dieser Einwand trifft das Wesentliche nicht, und die Scheidung der Traditionen scheint unanfechtbar.

<sup>62</sup> Bethes 128. – Die Szene, wie Alkmaion vor seinem Auszuge die Mutter tötet, findet Loeschke (wie er Ath. Mitt. XXII 263 angedeutet und mir mündlich näher ausgeführt hat) auf dem Bilde der „tyrrhenischen“ Amphora Arch. Jahrb. VIII T. 1 dargestellt (vgl. Thiersch, Tyrrhenische Amphoren 56 ff.). Die Symmetrie der beiden Auszugsszenen von Vater und Sohn ist sowohl in der poetischen Konzeption wie in der bildlichen Ausgestaltung augenfällig.

Theben als Begleiter des Diomedes Aetolien und Akarnanien erobern läßt<sup>63</sup>, während sich an die Erzählung, die den Vollzug des Muttermordes nach der Heimkehr vom thebanischen Krieg setzt, ebenso ungezwungen der Bericht des Thukydides anschließt<sup>64</sup>, Alkmaion habe von seinem Wahnsinn, der Strafe für den Muttermord, an der Mündung des Acheloos Ruhe gefunden. Eine dritte Version, die sich als Umbildung der thukydideischen erweist, habe ich versuchsweise der Melampodie zugewiesen<sup>65</sup>, alles andre hat, wie mir scheint, Bethe, wenn nicht mit Sicherheit, die hier natürlich niemals zu erreichen ist, doch mit Wahrscheinlichkeit so vereinigt und verteilt, daß auf die Seite der *Alkmaionis* folgende Motivreihe tritt: Muttermord, Entsühnung, Zug gegen Theben, Eroberung Arkarnaniens und Aetoliens; auf die Seite des anderen Epos, das in Frage kommt, also | der *Epigonoï*: Bestechung durch Polyneikes, Zug gegen Theben, Heimkehr, Muttermord, Wahnsinn und Heilung am Acheloos. Dann scheint es aber nach dem, was zu Anfang ausgeführt worden ist, wahrscheinlich, daß zu der Motivreihe der *Alkmaionis* die Bestechung durch Adrast gehört, ganz wie zu der Motivreihe der *Epigonoï* oder – so müssen wir jetzt beim ersten Teile sagen – der *Thebais* die Bestechung durch Polyneikes. Daß die *Alkmaionis* so weit zurückging, ist fast sicher, mag sie nun ihren Anfang so hoch genommen oder mag sie, was minder wahrscheinlich, jene Ereignisse durch eingerahmte Erzählung nachgeholt haben. Sie mußte doch von dem Auftrag erzählen, den der ausziehende Amphiaraios dem jungen Sohne hinterließ, und ein Fragment zeigt, daß sie sogar auf die Flucht des Tydeus mit eingehender und selbständiger Motivierung zurückgriff.

Nun hat ferner Bethe aus Herodot V 67, aus Pindars neuntem nemeschen Gedicht und aus einer Erzählung des Menaichmos von Sikyon einen zusammenhängenden epischen Bericht rekonstruiert<sup>66</sup>, die die folgenden für uns wesentlichen Punkte enthält: Adrast und Pronax sind Söhne des Talaos und durch ihre Mutter Lysimache Enkel des Polybos von Sikyon. Amphiaraios tötet den Pronax und vertreibt den Adrast, der nach Sikyon flüchtet. Später kehrt er zurück, und Amphiaraios empfängt von ihm zur Besiegelung des Friedens die Eriphyle als Gattin, die also hier offenbar Tochter des Talaos und Schwester des Adrast, nicht wie in einer anderen Ueberlieferung Tochter des Iphis sein muß. Soweit ist alles sicher. Es ist nur eine Vermutung Bethes, aber wie mich dünkt, eine sehr wahrscheinliche Vermutung, daß von den beiden Formen der Bestechungssage diejenige, wonach Eriphyle von ihrem Bruder Adrast, nicht von dem Fremdling Polyneikes, den Halsschmuck empfängt, in den Zusammenhang des aus Herodot, Pindar und Menaichmos gewonnenen

<sup>63</sup> Strabo VII 325, X 462; vgl. Bethe 130.

<sup>64</sup> Thuk. II 102; vgl. schol. Luc. deor. conc. 12 (p. 212 Rabe).

<sup>65</sup> Argolica 50 ff.; vgl. Hiller v. Gaertringen in den IG V 2, S. 99.

<sup>66</sup> AaO. 43 ff.

Epos gehört. Es kann ja nicht gleichgültig sein, wer der Bestechende ist. Ist es Polyneikes, so kommt das Motiv ganz von außen, ist es Adrast, so schließt sich dieser Sagenzug mit dem Ganzen der hier von uns verfolgten Sage aufs beste und schärfste zusammen. Denn Adrast rächt sich, wie der Scholiast zu Pindar Nem. IX 35 sagt, schließlich an seinem alten Feinde Amphiaraios, indem er durch Eriphylens Mittlerschaft den im stillen immer noch Gehäßten ins Verderben treibt. |

Wir waren vorhin zu dem Wahrscheinlichkeitsschluß geführt worden, daß die Bestechung Eriphyles durch Adrast zur Vorgeschichte der Alkmaionis gehören müsse. War das richtig, und war es weiter richtig, dieses Eingreifen des Adrast dem aus Herodot, Pindar und Menaichmos rekonstruierten epischen Bericht einzufügen, so ist die Folgerung unvermeidlich: dieser epische Bericht gehört in die Alkmaionis.

Bethe hat bekanntlich anstatt dessen die Ἀμφιαράου ἐξελασία genannt<sup>67</sup>. Das ist leicht zu widerlegen, da es, wie ich ehemals von Wilamowitz gelernt habe, ein solches Epos überhaupt nicht gibt. Ich darf seinen Beweis hier in Kürze mitteilen. Nach der unter Herodots Namen gehenden Homerbiographie<sup>68</sup> dichtet Homer in Neonteichos Ἀμφιάρω ἐξελασίην τὴν ἐς Θήβας. Das ist wohl die einzige Bezeugung des Titels. Denn wenn Suidas unter den Werken Homers Ἀμφιαράου ἐξέλασις nennt, so kann und wird das aus Pseudo-Herodot stammen, den ja Suidas reichlich ausgeschrieben hat. Die Thebais fehlt hingegen in dieser Homerlegende völlig, und das muß gleich sehr bedenklich machen, wenn man an den alten Ruhm der Dichtung denkt, für die man ja bereits bei Kallinos den Homer als Verfasser zitiert fand. Aber es kommt noch etwas Entscheidendes hinzu. Nachdem der Dichter Neonteichos verlassen hat, erhält er von den Söhnen des Königs Midas den Auftrag, die Grabschrift für ihren verstorbenen Vater zu verfassen, und dichtet die berühmten Verse Χαλκῆ παρθένος εἰμί. Dieselbe Erzählung von dem Auftrag hat auch die Homerivita, die in dem Florentiner Traktat Περὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν unmittelbar an die alte Dichtung vom Wettkampf angefügt worden ist<sup>69</sup>. Und auch hier geht dem Epigramm die Abfassung der *Thebais* und der *Epigonoï* voraus. Es leuchtet ein, daß die herodotische Vita und der Florentiner Traktat in dieser Partie auf dieselbe Quelle zurückgehen, und daß diese im Traktat genau wiedergegeben wird, während Pseudo-Herodot willkürlich änderte: er ließ die *Epigonoï* fort, weil deren Echtheit von dem | wirklichen Herodot (IV 32) bestritten war, wie sie auch im Traktat angezweifelt wird, und ersetzte den Titel

<sup>67</sup> Er hat aber selbst gesagt, er lege „weniger Wert auf die Belehnung des aufgezeigten Epos mit dem Titel Ἀμφιαράου ἐξέλασις, als vielmehr auf den Nachweis, daß es zwei Epen über den Zug der Sieben gab“ (S. 60 Anm.). Und dieser Nachweis ist zweifellos gelungen.

<sup>68</sup> Westermann Βιογράφοι § 11. Homeri Op. ed Allen V p. 198.

<sup>69</sup> Zeile 243 ff. in Rzachs Hesiodausgaben. Z. 255 ff. bei Allen.

*Thebais* durch jenen anderen Titel, der eigentlich keiner ist. Mit dieser Beweisführung, die ich im Sinne ihres Urhebers vorgetragen zu haben glaube, scheint das Epos von des ‚Amphiaraos Ausfahrt‘ ein für allemal beseitigt<sup>70</sup>.

Was nun die inhaltliche Rekonstruktion anlangt, so ist Bethe – das hat die Kritik meines Erachtens mit Recht betont<sup>71</sup> – durch überscharfe Schlüsse zu willkürlichen Hypothesen gelangt. Erstens habe ‚des Amphiaraos Ausfahrt‘ von der Bestrafung Eriphyles nichts wissen können, weil sie Schiedsrichterin gewesen sei und nur ihr Amt nach freiem Ermessen ausgeübt habe. Und zweitens seien in diesem Epos alle Helden – alle sieben Helden – vor Theben umgekommen, keiner, auch Adrast nicht, sei zurückgekehrt. Dagegen hat man mit Recht eingewandt, daß Eriphyle jedenfalls ein Verbrechen beging, wenn sie sich bestechen ließ, ob sie Schiedsrichterin war oder nicht. Ja, man kann behaupten, daß ihr Verbrechen im ersten Fall noch viel schwerer war. So ist wohl kein Zweifel möglich, daß die Bestechung immer auch die Rache als Ergänzung forderte. Und dafür, daß alle umkamen, Adrastos mit, ist schlechterdings kein Beweis zu finden. Von ‚allen‘ Helden spricht weder Homer (Δ 409) noch Hesiod (EκH 162), deren Worte sehr wohl auf die Gemeinsage passen. Daraus ferner, daß einmal bei Homer (B 828 ff.) ein Adrestos und ein Amphios, Söhne des Merops von Perkote, fallen, folgt doch – ganz gleich, ob hier echte Sage vorliegt oder, wie ich glauben möchte, eine willkürliche Dichtererfindung, – nicht im mindesten, daß auch Adrast in irgendeiner Fassung der thebanischen Sage umgekommen sei<sup>72</sup>, mag jener Perkosier immerhin nach ihm den Namen tragen. Pindar aber bezeugt für unseren Zusammenhang geradezu das Gegenteil. Denn man wird schwerlich behaupten können, daß die Sagenform des neunten nemeischen Gedichts nicht in sich zusammenhänge, und daß sie | etwa irgendwie willkürlich umgestaltet worden sei. Gewiß ändert Pindar bisweilen an dem ehrwürdigen Mythos, aber dann sagt er ausdrücklich, daß er ändert, oder man erkennt doch deutlich den Grund. Hier jedoch erzählt er schlicht und offenbar der Ueberlieferung folgend, daß sieben Scheiterhaufen die Helden verzehrt hätten, während den Amphiaraos die Erde verschlang. Da muß es freilich dahingestellt bleiben, ob ihn die Erinnerung täuschte, ob es bei genauem Nachrechnen nur sechs Helden sein konnten, deren Leichname dort verbrannten, oder ob wirklich die Gesamtzahl neun betrug, wie das sehr wohl möglich ist, und wie es z. B. Apollodor (III 63) für ‚einge‘ Autoren angibt. Aber jedenfalls muß einer dage-

<sup>70</sup> Schon Welcker hatte „Thebais“ und „Amphiaraos Ausfahrt“ gleichgesetzt.

<sup>71</sup> Gruppe in Bursians Jahresberichten LXXXI 93 ff., Legras, Les légendes Thébaines 63<sup>2</sup>, 80<sup>2</sup>. Legras 47 teilt übrigens Bethes Irrtum, daß ursprünglich alle Helden untergegangen seien. Vgl. auch Rohde, Psyche I<sup>2</sup> 114 A. 2.

<sup>72</sup> Wie Usener kombinierte bei Bethe 65 und im „Stoff des griech. Epos“ Kl. Schr. IV 234 ff.

wesen sein, der den Scheiterhaufen für die Helden schichten ließ, und das kann keiner von der feindlichen Seite getan haben. So bleibt nur Adrastos übrig, wie ihn denn Pindar wirklich einführt. Es hat sich mithin jenes Epos, das im neunten Nemeengedicht vorausgesetzt wird, weder bei der Bestrafung der Eriphyle noch beim Untergang der Helden von der Gemeinsage unterschieden, und so steht von dieser Seite nicht das mindeste im Weg, der vorhin aufgestellten Wahrscheinlichkeitsrechnung zu folgen und die aus Pindar, Herodot und Menaichmos zusammengefügte Sagenversion der *Alkmaionis* zuzuweisen.

Bethe hat freilich an dieser Tradition ein besonders hohes Alter erkennen wollen. Das beruht wohl auf unrichtigen Schlüssen<sup>73</sup>. Mir scheint im Gegenteil die höchst komplizierte Vorgeschichte für den verhältnismäßig jungen Ursprung des Ganzen zu sprechen. Denn wenn ich nicht irre, so ist die Sage von der Vertreibung des Adrast, von seiner Flucht nach Sikyon und seiner Rückkehr entstanden, um die durch das Epos festgestellte Tradition von dem Argiverkönig Adrast mit der nicht minder feststehenden Tatsache des Kultes zu versöhnen, daß Adrast gerade in Sikyon besonders hohe religiöse Verehrung genoß<sup>74</sup>. Sie wäre dann also am ehesten im Nordosten des Peloponnes entstanden und naturgemäß erst dann, als das ausgebildete Epos vom Thebanischen Krieg aus Ionien herübergekommen war. Man sieht, wie trefflich das für die *Alkmaionis* passen würde. Denn sie ist im korinthischen Kulturkreis nicht vor 600 entstanden<sup>75</sup>.

Eine gewisse Bestätigung dieser Schlüsse kann man noch daraus gewinnen, daß Pindar auch sonst die *Alkmaionis* zu berücksichtigen scheint. Wir meinen die merkwürdige Szene der achten pythischen Ode, wie Amphiaraios dem Angriff der Epigonen auf Theben zuschaut, offenbar von seinem Heiligtum zwischen Theben und Potniai aus<sup>76</sup>, und wie er spricht: „Ich erblicke den Alkmaion, der als erster an den Toren Thebens die schillernde Schlange auf dem blanken Schilde führt“<sup>77</sup>. Die Szene kann kaum von Pindar erfunden worden sein. Es ist ja gerade seine Art, irgendeine Situation aus dem Epos herauszugreifen und als isoliertes Bild zu rahmen. Auf jeden Fall aber stammt die Vorstellung, daß

<sup>73</sup> Zum Teil erledigt sich die Meinung dadurch, daß die Hypothese vom Untergang aller sieben Helden schwindet.

<sup>74</sup> Eine andere Aussöhnung dieser beiden widersprechenden Tatsachen scheint im Schiffskatalog vorzuliegen, wo es (B 572) von Sikyon heißt: ἄθ' ἄρ' Ἀδρηστοῦ πρώτ' ἐμβασίλευε. Oder ist doch dieselbe Sage gemeint?

<sup>75</sup> Bethe 156.

<sup>76</sup> Pausanias IX 8, 3. Vgl. Dittenberger, *De sacris Amphiarai* (Ind. schol. Hal. 1888/9).

<sup>77</sup> Die Angabe über das Schildzeichen scheint mir die Frage, die ich ehemals (Johannes von Gaza und Paulus Silentarius 23) gestellt habe, ob nämlich die Schildbeschreibungen in Aeschylus Sieben vom Epos angeregt seien oder ganz auf Erfindung des Dramatikers beruhen, im ersten Sinne zu entscheiden. — Schwartz, *Quaest. Herod.* 16, sucht zu sehr in der Ferne.

Alkmaion der erste ist, aus der *Alkmaionis*. Denn sie war es, die den Epigonenzug von Alkmaion führen ließ, während die *Epigonoï* den Aigialeus an diesen Platz stellten<sup>78</sup>.

### 3. Οἰχαλίας ἄλωσις

Hier kann und will ich nichts Neues sagen, nur wiederholen, was ich früher, zu unklar offenbar, auseinandergesetzt habe<sup>79</sup>. Aber die Erörterung paßt hierher, weil die Methode die gleiche ist wie in den beiden ersten Kapiteln.

Von der Οἰχαλίας ἄλωσις des Kreophylos wissen wir durch ausdrückliche Ueberlieferung sehr wenig<sup>80</sup>. Doch sehen wir aus | den kümmerlichen Resten: Eurytos und Jole kamen vor, und Herakles eroberte die Stadt und die Königstochter. Es ist auch gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß Herakles in diesem Epos *n i c h t* der Gatte Deianeiras gewesen sei, und daß die Gewinnung der Jole *n i c h t* den Flammentod des Helden auf der Oeta verschuldet habe, wozu das Nessosabenteuer als notwendige Voraussetzung tritt. In Wahrheit ist dann auch die Werbung um Deianeira, der Abschied aus Aetolien und mancherlei anderes nicht fortzudenken. Wer sich überlegt, wie einheitlich hier die antike Ueberlieferung in allen wesentlichen Punkten ist, und wie fest die Motive ineinandergreifen, der wird schwer ein anderes Urteil für möglich halten. Nun kommt hinzu, daß Sophokles in den Trachinierinnen und Bakchylides im fünfzehnten Gedicht den Zusammenhang so geben, wie jeder ihn kennt<sup>81</sup>. Damit ist ein Epos, und zwar ein altes, als Quelle notwendig. Denn an das Gedicht des Panyassis kann schon um der Zeit willen kaum jemand denken und hier ist entscheidend, daß Panyassis als Plagiator des Kreophylos galt, also in den Teilen seiner *Herakleia*, die den uns angehenden Sagen gewidmet waren, mit dem älteren Epos mindestens stofflich genau übereingestimmt haben muß.

Kreophylos, der Verfasser der Οἰχαλίας ἄλωσις, ist ein Samier. Die Legende läßt den Homer nach Samos kommen und seinem Gastfreund Kreophylos jenes Epos schenken. Ist es an sich schon unberechtigt, die Angaben über die Herkunft der alten Epen gering zu schätzen, so ist das

<sup>78</sup> Bethe 110.

<sup>79</sup> Herakles, Philologische Untersuchungen XIX (1907), Kap. III. Dazu vgl. die Kritik von Bethe, Göttingische gelehrte Anzeigen 1907, 697 ff. Die Kritik nimmt ausgesprochenermaßen dieses dritte Kapitel vor, um daran die Verwerflichkeit der ganzen Arbeit zu zeigen.

<sup>80</sup> Epicorum Graec. Fragm. ed. Kinkel pp. 60 sqq.; Homeri Opera rec. Allen vol. V, pp. 144 sqq.

<sup>81</sup> Der erste Teil der Sage bis zum Tode des Nessos ist durch Archilochos Fr. 147, der zweite durch den korinthischen Krater Mon. d. Inst. VI/VII T. 33 für das alte Epos bezeugt.

in unserem Falle gar nicht erlaubt. Denn hier gibt es nicht wie etwa bei der *Kleinen Ilias* unvereinbare Widersprüche über die Autorschaft, es streitet nicht ein Phokaeer mit einem Dichter aus Erythrai und einem aus Sparta, sondern die Ueberlieferung ist eindeutig: Kreophylos von Samos hat das Gedicht gemacht oder Homer hat es ihm in Samos geschenkt. Und die Kreophyliden sind ein samisches Geschlecht, so daß es eine Geschlechts-tradition gegeben haben muß. Bei dieser Uebereinstimmung der Tatsachen und Zeugnisse muß es als unerheblich betrachtet werden, wenn in der Vita des Suidas Kreophylos Χίος ἢ Σάμιος heißt, so wenig wir sagen können, wie die erste, ganz singuläre Heimatbezeichnung entstand<sup>82</sup>. Nur dies weiß man: Chios und Samos sind ja benachbarte Inseln. |

Die Οἰχαλίας ἄλωσις also ist ein kleinasiatisch-ionisches, ein samisches Gedicht. Das sagt die Ueberlieferung. Man findet aber auch, wenn nicht alles täuscht, in der Sagenanalyse selbst Spuren, die in die gleiche Richtung weisen. Ich will nicht davon sprechen, daß die *Odyssee* (ϑ φ) den Bogenschützen Eurytos einführt und von ihm eine Sage kennt, welche älter ist als die des Kreophylosepos, daß man also in Ionien auch von Eurytos | erzählt haben muß. Es gibt deutlichere Zeichen. Wenn man dem Herakles

<sup>82</sup> Mein früherer Versuch (Philol. Unters. XIX 71), den Irrtum des Suidas zu verstehen, ist unhaltbar. Die Homervita des Proklos (Westermann 25, 27) will mit den Worten λέγουσιν αὐτὸν εἰς Ἴον πλεύσαντα διατρίψαι παρὰ Κρεοφύλῳ diesen Aufenthalt „auf seiner Reise nach Ios“ entsprechend der Gemeintradition in Samos fixieren, da ja auch bei Ps.-Herodot Homer von Samos nach Jos geht. – Daß Kreophylos „Vagant“ war, d. h. außerhalb von Samos seine Gedichte vortrug, ist gewiß möglich. Aber die Vorstellung, die Bethe 702 andeutet, ignoriert die Tradition von dem samischen Kreophylidengeschlecht. – Bethe behauptet anderwärts noch seltsamer von offenbaren Überlieferungen, sie seien nicht vorhanden. S. 705: „Rhodos hat damals [in alter Zeit] nicht das Meer beherrscht... Ersteres behaupte ich, weil es kein Zeugnis dafür gibt...“ Es gibt nicht nur ein Zeugnis, es gibt mehrere. In der bekannten Liste der Thalassocratorum, qui maria tenebant (Euseb. Chron. I 225 aus Diodor VII 11) stehen nach den Lidi, Pelasgi, Thrakii an vierter Stelle die Rhodii (vgl. Aly, Rhein. Mus LXVI 594). Von den Seefahrten bis nach Iberien berichtet Strabo 654. Dazu stimmt, daß nach Apld. VI 15 (= Tzetzes Lyk. 911) Tlepolemos mit seiner Begleitung: περὶ τὰς Ἰβηρικὰς νήσους sich ansiedelt. Und von dem spanischen Rhode heißt es: ταύτην δὲ πρὶν νεῶν κρηατοῦντες ἔκτισαν Ῥόδιοι (Skymnos 204 aus Timaios). Zeugnisse für rhodische Kolonisation in Lykien und Kilikien brauche ich wohl niemandem beizubringen. Aber ich wiederhole, daß Aiantion am Hellespont *a Rhodiis conditum* (Plin. V 125) und Apollonia am Pontos ἀποικία Μιλησίων καὶ Ῥοδίων (St. B.) heißt. Also Kolonien von Spanien bis Kilikien und bis in den Pontos, daneben die ausdrückliche Nachricht von der Thalassokratie: und Bethe sagt, es gibt kein Zeugnis. – Da Bethe ferner erklärt: „Ich finde auch keinen Herakleskult auf Rhodos bezeugt“, so muß ich ihm die berühmte θυσία ἦν Λίνδοι μετ' ἀράς θύουσιν αὐτῷ aufweisen (Zeugnisse bei Knaack, Hermes XXIII 139), mit der man nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Βουκόπια-Θεοδαΐσια-Inschriften von der lindischen Akropolis kombiniert hat (IG XII 1, 791–804; Hiller v. Gaertringen R-E III 1017). Zu diesem Kult gehört die ätiologische Sage, wie Herakles in Thermydrai landet und den Stier des pflügenden Bauern aufißt. Damit erledigt sich wieder eine Behauptung Bethes: „Rhodos hat gar keine Heraklessage.“

Deianeira, die Tochter des Oineus, die Schwester des Meleager, zur Frau gab, so konnte das nur an einem Orte geschehen, wo die ätolischen Sagen, die von Oineus, Meleager, der kalydonischen Jagd, lebendig waren. Das muß natürlich nicht Aetolien gewesen sein; eine Sage, die in Aetolien spielt, ist darum dort noch nicht gewachsen oder ausgebildet worden. Nun finden wir den ätolischen Sagenkreis im neunten Gesang der Ilias lebendig; die Geschichte Meleagers wird, wie bekannt, in der Gesandtschaftsrede des Phoinix willkürlich zweckvoll umgebildet. Da Oineus, Meleager, die kalydonische Jagd und was damit zusammenhängt im ionischen Epos vorkommt – oder will jemand die ‚Gesandtschaft an Achill‘ für mutterländisch halten? – so sind diese Sagen in Kleinasien wenn nicht entstanden, so doch lebendig gewesen und gewiß zunächst nicht in ganz Kleinasien, sondern an einem bestimmten Ort, in einem bestimmten Kulturkreis Kleinasiens oder etwa in mehreren. Ob man diese Gegend oder eine dieser Gegenden fixieren kann, ist eine weitere Frage. Ich glaube, daß erhebliche Wahrscheinlichkeit für Samos spricht. Zwei Figuren des ätolischen Sagenkomplexes nämlich haben auf Samos gewissermaßen ihre Gegenbilder: einmal Oineus und zweitens Ankaïos, die bei Asios von Samos (Fr. 7) in derselben alten samischen Königsliste stehn. Von Oineus ist nur der Name da, an Ankaïos aber haftet eine berühmte Sage: er ist der alte König, den „zwischen Lipp“ und „Kelchesrand“ ein Eber im Weinberg tötet<sup>83</sup>. Unter den Hauern des kalydonischen Ebers fällt nun aber gleichfalls ein Ankaïos (er heißt Arkader<sup>84</sup>) nach einer Ueberlieferung, die durch archaische Bildwerke für das sechste Jahrhundert gesichert wird. Die beiden Figuren sind ursprünglich identisch; bei dem samischen König erscheint das Motiv einerseits ursprünglicher, da die Gestalt für sich steht und noch nicht in den größeren Komplex eingliedert ist, andererseits künstlicher in der Durchbildung. Wenn wir nun für die ätolischen Sagen um der Ilias willen ein kleinasiatisches Zentrum suchen müssen, und wenn uns Oineus und | Ankaïos in derselben Genealogie auf Samos begegnen, so spricht eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß eben Samos das gesuchte Zentrum ist<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Die Mutter des Pythagoras, Pythaïs, stammte von diesem Ankaïos (Porphyr. Vita Pyth. 2 aus Apollonios περί Πυθαγόρου); er muß also in der samischen Geschlechtertradition bedeutend gewesen sein.

<sup>84</sup> Bakchylides V 117 ff. ist er nur durch die falsche Ergänzung [οἷς τέ]κεν zum Sohn der Althaia geworden. Das Richtige gibt Wilamowitz mit [δν τέ]κεν.

<sup>85</sup> Daß Oineus dem Samier Ankaïos nur deswegen beigegeben wäre, weil dieser Weinbaut (Bethe 700 Anm.), ist ganz unwahrscheinlich. Dann wäre er eben nicht durch drei Generationen von ihm getrennt, sondern es hieße doch wohl Ἀγκαῖος Οἰνέως. – Bethes Behauptung, daß der samische Ankaïos und der Ankaïos der kalydonischen Jagd einander ausschließen, kann ich nicht begreifen. Falsch ist es, den Ankaïos, der einen gut griechischen Namen führt (wie Ὑλαῖος Ἀκταῖος) in Samos wie in Arkadien einer lelegischen Urbevölkerung deshalb zuzuschreiben, weil die antike Sagenkonstruktion in dem alten Samierkönig einen Leleger gesehen hat. – Wenn ich (in einer An-

Der Sagenkomplex, den wir für die Οἰχαλίας ἄλωσις in Anspruch nehmen müssen, ist durch die Gestalt Deianeiras fest mit dem ätolischen Kreise verkettet. Jenes Epos gilt in aller Ueberlieferung als samisch, eine Tatsache, an der so wenig zu rütteln ist, daß sie uns vielmehr zu fragen zwingt, ob nicht die Sage selbst Beziehungen zu Samos aufweist. Solche Beziehungen schienen sich in der Tat für den ätolischen Kreis zu ergeben. Ueberlieferung und Kombination also stützen sich gegenseitig, und es erhellt, daß wohl kein gleichgültiger Zufall dem Samier Kreophylos gerade jenen Gegenstand eingegeben hat, sondern daß in der Phantasie der samischen Hörer die Voraussetzungen geboten, d. h. sehr wahrscheinlich die Sagen von Oineus und seinem Hause lebendig waren.

Die Heraklestaten, die in Aetolien und am Oetagebirge spielen, sind in samischer Epik dargestellt, mit anderen Worten doch wohl dort zur Einheit geformt worden. Ob die Einzelsagen aus dem Mutterlande hinübergekommen sind, ob die Wurzeln wirklich in Mittelgriechenland liegen, das fordert eine weitere Untersuchung, die methodischerweise erst von diesem Standpunkte aus | unternommen werden dürfte, die ich aber jetzt nicht noch einmal führen will. Ich habe die Frage ehemals geglaubt verneinen zu müssen, ich wüßte heut nichts Neues darüber zu sagen, und das wäre auch gar nicht möglich, ohne das Problem der Heraklessage überhaupt von neuem aufzurollen. Nur die Methode der Forschung mußte ich vor dem Angriff schützen, den Bethe gegen mein Buch über Herakles gerichtet hat. Soweit seine Kritik Unarten der Form rügt, bin ich ganz auf seiner Seite, und niemandem können Stil und Darstellungsweise jener Schrift peinlicher sein als dem, der sie vor sieben und acht Jahren verfaßt hat. Aber die Gegenargumente sind teils so schwach, teils so bedenklich, daß sie der Sache des Kritikers schwerer schaden müssen als der des Kritisierten. Kreophylos ist „ein unfaßbarer Schatten, ein von Kallimachos verhöhneter Obskurant“<sup>86</sup> – mit solcher fast in jedem Worte schiefen Behauptung wird eine literarhistorische Tatsache, der samische Ursprung jener Dichtung, zur Seite geschoben. Die „ätolischen“ Sagen sind in Aetolien entstanden: dies ist Bethes These. Daß das Gegenteil von vornherein einleuchtet, wage ich zu behaupten. Ist denn in dem Zeitraum, wo das Epos sich ausbildet, also in den Jahrhunderten X, IX, VIII in Aetolien epische Dichtung auch nur denkbar? Nun soll aber nach Bethe in dem ätolisch-ötäischen Herakleskreise Lokalkennntnis so deutlich

merkung, die Bethe irreführend mit dem Text zusammen abdruckt) den Ἀρχαῖος Πλευρώνιος Ψ 635 als eine schwache Bestätigung meiner Ansichten bezeichnet habe, so war damit – zu kurz, wie es scheint, um verständlich zu sein – folgendes gemeint: Das ionische Epos fingiert hier (denn „Sage“ wird das schwerlich sein) einen Gegner des Nestor und bezieht das Namenmaterial für ihn (Ankaios und Pleuron) aus dem Kreise der „ätolischen“ Sagen von der Jagd. Mithin ist dies eine schwache Spur dafür, daß die ätolischen Sagen irgendwo in Kleinasien lebendig gewesen sind, unter der Voraussetzung natürlich, daß man das Ψ als kleinasiatisch anerkennt.

<sup>86</sup> Soll heißen: obskurer Mensch.

sein, daß die Geschichten notwendig dort in Mittelgriechenland entstanden sein müßten. Beweist das stinkende Flößchen am Grabhügel des Nessos wirklich etwas dafür? Niemand, weder Bethe noch ich, kann entscheiden, ob dort die ursprüngliche Lokalsage erwachsen ist, oder ob man auf Grund des fertigen Epos nachmals in der Gegend des ätolischen Chalkis das Grab des Nessos suchte und fand. Die Dexamenos-Deianeirasage von Olenos vermag nicht im mindesten die Behauptung zu stützen, daß die Oineus-Deianeirasage an der gegenüberliegenden ätolischen Küste wurzelnhaft echt sei. Denn wenn ich jene verwickelten Traditionen richtig beurteilt habe<sup>87</sup>, so gehört Deianeira gar nicht ursprünglich nach Olenos, sondern ist erst nachträglich und künstlich – durch die Tragödie, wie zu vermuten | steht – aus der „ätolischen“ Sage in die von Olenos übertragen worden. Und vor allem wird heut jeder Bethes Schlußargument bedauern, mit dem er den ötäischen Ursprung der ötäischen Heraklessage beweisen wollte: „Und hier am lamischen Golf liegt die Stadt Heraklea“. Heraklea Trachinia ist im Jahre 426 gegründet worden<sup>88</sup>. Wie soll also dieser Name die Streitfrage entscheiden können, ob man drei- oder vierhundert Jahre früher bodenständige Heraklessagen in jener Gegend besaß<sup>89</sup>?

Zuletzt ist es Wilamowitz selber, der der hier gegen ihn vertretenen These zu Hilfe kommt. Er hatte in seinem Herakles-Werk (Euripides Herakles, I, 1889, 287; I<sup>2</sup>, 1895, 38) zu zeigen versucht, „was dem dorischen Volk in den Schluchten des Pindos den Anstoß gegeben hat, die Herakles-Sage zu dichten“. Denn Herakles habe die dorischen Einwanderer bei ihrem Zuge von Nordgriechenland bis in die Argolis begleitet. Diese Ansicht widerruft Wilamowitz in seinem letzten Werk (Der Glaube der Hellenen II, 1932, 20): „Ich hatte den Herakles, der sich durch seine Taten den Eintritt unter die Olympier verdient, einen Dorer genannt und damit in die urgriechische Zeit geschoben. Dies kann nicht richtig sein, denn daß die echten Dorer den Herakles nicht mitgebracht haben, beweist sein Fehlen auf Kreta, . . . und der Name Herakles, in dem die Hera steckt . . . Dann ist ihm der Name in Argos gegeben, was ja auch die Sage voraussetzt.“ Als Wilamowitz dies schrieb, muß er nicht mehr daran gedacht haben, daß zwischen dieser These seiner letzten Jahre und seinem früheren Herakles-Werk

<sup>87</sup> S. 67<sup>2</sup> in einer Darlegung, die eine Seite lang ist. Bethe behauptet freilich (S. 701), ich habe die Sage von Olenos ignoriert.

<sup>88</sup> P-W R-E VIII 425.

<sup>89</sup> Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß ich die Einführung des Herakles in Böotien ehedem zu tief datiert habe (S. 56). Das lehren jetzt die böotisch-geometrischen Heraklesfibeln (Amer. Journ. of Archeol. 1911, 1 ff., es gibt aber mehr, als dort veröffentlicht sind). Sie machen auch wahrscheinlich, daß meine Konstruktion irreführend ist, die den böotischen Herakles ganz aus dem rhodischen Epos herleiten wollte. Direkter Einfluß von der Argolis her ist wahrscheinlich. Aber daß Herakles kein Böoter war, dürften gerade die Fibeln wieder beweisen, die eben schon im achten Jahrhundert durchaus argivische Abenteuer schildern.

mein Buch „Herakles“ steht. Wilamowitz selber hatte ihm in den *Philologischen Untersuchungen* (Heft XIX, 1907) einen Platz gegeben, obgleich oder vielleicht weil es gegen ihn gerichtet war. Ich suchte dort zu beweisen: Die Herakles-Sagen, deren Schauplatz Nord- und Mittelgriechenland ist, sind spät, sind weithin in Kleinasien geformt worden. Herakles ist ursprünglich ein Heros der Argolis, genauer der Heros von Tiryns. Dorthin gehören mitsamt seiner Gestalt einige der ersten Taten des Zyklus. Dann hat das rhodische Epos – Peisandros, Peisinos – diesen tirythischen Heros zu dem Welteroberer mit den zwölf siegreichen Taten im Dienst des Eurystheus ausgestaltet. Und wahrscheinlich war es das samische Epos – Kreophylos –, das an das rhodische Epos anschließend die Tatenreihe im Dienst der Omphale und den Flammentod auf dem Oite-Berge geformt hat.



## II

### Griechische Literatur



## De fine Odysseae

(Retractationes I I)

1929

Finem Odysseae num in versu ψ 296 posuerint Aristophanes Aristarchusque ea animi intentione disceptare conati sunt viri docti, quae rei sane gravissimae par est. Tamen neque Wilamowitzius Schwartziusve neque mehercle Bethius<sup>1</sup> Hermae discrimen rei inde repetiverunt unde certissime repeti potest: a grammatica. Neque enim usquam apud Homerum verbis οἱ (αἰ) μὲν ἔπειτα versus concluditur, quin contrarium sequatur insignitum particulis δέ vel αὐτὰρ. Sunt autem duodecim exempla (A 531, H 121, M 443, Y 458, Φ 383, Ω 719, α 106, α 144, δ 448, ν 113, ν 439, υ 160), quibus loci totidem fere addi possunt ita morati, ut verba οἱ μὲν ἔπειτα ad initium versus propius accedant. Ne his quidem locis contrarium illud, quod particula μὲν praeparatur, usquam deest, quamquam in uno exemplo Ξ 409 tam multa variaque sequuntur, ut paulum obscuretur oppositio. Sermonis igitur Homericum ratione habita omnino tenendum est conclamato illo Odysseae loco verba οἱ μὲν ἔπειτα eo animo posita esse a poeta, ut verba αὐτὰρ Τηλέμαχος sequerentur necessario. Actum igitur est de Alexandrinis, qui – nisi forte artis quam profitebantur plane ignari erant – ne potuerunt quidem Odysseae ultimum versum ibi ponere ubi nihil finitur, sed aperte transitur.

Quae exposuimus iam alios perspexisse quis miretur? Satis est ad ea, quae van Leeuwen versui ψ 296 adscripsit, legentes relegare. Sed videamus an argumentationem nostram subterfugere possis verbis οἱ μὲν ἔπειτα leviter mutatis, quamquam coniecturam coniectura fulcire vereor ut omnibus placeat. At pericliteris cum Kirchhoffio<sup>2</sup> οἱ δ' ἄρ' ἔπειτα, pericliteris αὐτὰρ ἔπειτα. Respondemus ne sic quidem sermonem vere Homericum evadere. αὐτὰρ ἔπειτα enim plerisque locis, id est fere quadragiens, ponitur subiecto non mutato. Sin autem tam vehemens subiecti commutatio fit, qualem hic haberemus, post verba coniciendo posita αὐτὰρ ἔπειτα necessario expectandum erat ut mariti nominarentur, sicut in Γ 273 κήρυκες, in I 68 λαοί nova subiecta diserte ponuntur. ἄρ' ἔπειτα vero semper, id est

[Hermes LXIV, 1929, S. 376.]

<sup>1</sup> Hermae vol. 63 p. 81.

<sup>2</sup> Die Homer. Odyssee 532.

viciens, metro secundo tertioque hexametri continetur, veluti θάμβησεν δ' ἄρ' ἔπειτα, "Ἀδρηστον δ' ἄρ' ἔπειτα, εὐξάμενος δ' ἄρ' ἔπειτα. Neque igitur verbis οἱ δ' ἄρ' ἔπειτα versus Homericus ullus concluditur.

Die hier gemachte Beobachtung ist darum wichtig, weil nicht die unvermeidliche Subjektivität des Unitariers oder des Analytikers Ja oder Nein sagt, sondern der feste Sprachgebrauch.

Die Analytiker suchen sich dem zu entziehen. Schadewaldt<sup>3</sup> läßt die Odyssee mit dem Einschlafen des Odysseus enden, also mit ψ 343. Die noch radikalere Analytik Von der Mühlhls<sup>4</sup> überläßt dem Überarbeiter das οἱ μὲν ἔπειτα und schreibt nur die eine mit ἀσπᾶσιοι beginnende Zeile dem ursprünglichen Gedicht zu.

Ob man Analytiker ist oder Unitarier, anerkennen muß man, daß οἱ μὲν ἔπειτα ... αὐτὰρ (oder δὲ) eine feste, altepische Übergangs- oder Verbindungsformel ist (A 312–313; A 606–609; Γ 326–328). Ein Übergang also geschieht hier von dem schlafengehendem Paare zu Telemach und den beiden Hirten. Und dieser Übergang ist nicht nur sprachlich notwendig, sondern auch sachlich.

Das Zubettgehen der beiden wiedervereinigten Gatten zum Schluß einer alten Odyssee zu machen, oder hier mit den Alexandrinern das πέρας oder τέλος das „Ziel“, der Dichtung zu sehen ist hellenistische (und moderne) Sentimentalität. Romane wie etwa der des Longus oder der des Apollonios von Tyros enden so. Ein altes Epos kann so nicht geendet haben. Denn Odysseus kommt nicht zu Penelope allein, sondern auch zu Vater und Sohn, zu seinem Besitz und seiner Herrschaft. Also auch mit dem Einschlafen des Odysseus (ψ 343) kann keine Odyssee geendet haben.

Der Vers ψ 297 αὐτὰρ Τηλέμαχος καὶ βουκόλος ἠδὲ συβώτης wird wieder aufgenommen in ψ 367 ὄρσε δὲ Τηλέμαχον καὶ βουκόλον ἠδὲ συβώτην und leitet in die Handlung des letzten Gesanges über, in dem dieselbe Dreiheit wiederkehrt: ω 359 und 363. Wie viel von dem letzten Gesang ursprünglich und notwendig ist, soll hier nicht untersucht werden. Daß wenigstens Strecken des ω ein notwendiger Bestand der Odyssee sind, darüber sollten sich Unitarier und Analytiker einigen, nachdem bewiesen worden ist, daß ψ 295/6 weder das Ende der Odyssee noch ihr πέρας oder τέλος jemals gewesen sind, sondern ein Übergang.

<sup>3</sup> Von Homers Welt und Werk<sup>3</sup> 412. 488. – Neue Kriterien zur Odyssee-Analyse, Sitz.-Ber. Heidelberger Akademie 1959.

<sup>4</sup> P-W R-E „Odyssee“ 763 f.

Besprechung:

Altionische Götterlieder  
deutsch von Rudolf Borchardt

1926

In Rudolf Borchardts geistiger Stammtafel halten die großen Humanisten viele Ahnenstellen besetzt. Humanist in dem alten, echten Sinne des Wortes darf man ihn mit um so größerem Respekt nennen und muß es mit um so größerem Nachdruck tun, je seltener die Vertreter dieser Menschenart in dem heutigen Deutschland sind. Borchardt verbindet weiten geistigen Umblick und ungewöhnliche Redegewalt mit einem philologischen Können, das manchem Zünftigen anstehen würde. Sein „Gespräch über Formen“ ließ vor Jahren einen Stachel in jugendlichen Lesern. Seine Schrift über die „Villa“ macht uns den Raum lebendig, in welchem viele virgilische und horazische Verse seitdem für uns klingen. Sein Brief im „Eranos für Hoffmannsthal“ (1924) überblickt schicksalhafte Jahrzehnte deutscher Geistesgeschichte und nicht zuletzt klassischer Philologie. Zu seiner Verdeutschung der Germania und einiger Pindarischer Gedichte kommt jetzt die Übertragung der vier großen Homerischen Hymnen. Wer diese „Altionischen Götterlieder“ in die Hand nimmt, wird nicht erwarten, eine Durchschnittsübersetzung auf jenem Wege zu finden, τίς πολλοὺς ᾄδει καὶ ᾄδει φέροι.

Nichts freilich wäre leichter, als aus B.s neuer Übersetzung eine Fülle von Proben so auszuwählen, daß in dem unvorbereiteten Leser dieser Zeitschrift der Eindruck von etwas schlechthin Absurdem entstände. Ἐκλογή und σύνθεσις ὀνομάτων, Lautbestand und Flexion sind so fremdartig, daß den Referenten gelegentlich Gefühl und Erfahrung dessen, was in der eigenen Sprache möglich ist und war, verließ und er sich bei einem Kenner des Altdeutschen und in deutschen Wörterbüchern Gewißheit holen mußte über *ruchlos all ihres Jammers* (mhd. *ruochen* = besorgt sein, „*ruchlos* = negligens . . . so noch vielfach mundartlich erhalten“ Grimm), *die hochaufwölbige Schwaige* (αἴλιον, *sweige* mhd. = Rinderherde, Viehhof, Weideplatz; im Oberdeutschen nach Grimm noch vielfach gebräuchlich), *unserhalb einzustehn ohn ander Hövede forschen* (Dem. 163. *halb* in der alten lokalen Bedeutung, die, im Mhd. verbreitet, im Nhd. durch *außerhalb* u. ä. vertreten ist: *einstehn* = einkehren, seinen

Dienst antreten; *Hövede* mit Abfall der Vorsilbe *Ge-* und mhd. Lautform, obwohl das Wort im Mhd. nicht vorkommt) – und manches andere. Und gar nicht Weniges gibt es, da boten auch Dialekte und Mittelhochdeutsch keinen Anhalt mehr, und man scheint sich zunächst damit abfinden zu müssen, daß B. wie als Dante-Übersetzer so auch hier eine Sprache sich zurecht geformt hat, oft vielleicht mehr tyrannisch als königlich schaltend. |

Aber wenn man tiefer eindringt – und jedes tiefere Eindringen lohnt –, so wird man erkennen, daß der Wille des Übersetzers auf nichts Geringeres gerichtet ist als auf einen deutschen Homerstil fern von jener Konvention, die durch Stolberg und Voß begründet in leichter Variation bis heut gültig ist, ohne dabei die endgültige Form gefunden zu haben (Stolberg versagte im Metrischen, Voß im eigentlich Dichterischen durchaus, R. A. Schroeder und Th. von Scheffer spinnen mit mehr oder weniger Geschick und Geschmack am alten Faden). Diese Konvention aber, die wir als Knaben mit einem der deutschen Homere uns assimilieren, verstellt später selbst den Lesern des Originals bis zu einem gewissen Grade das Echte. „Wir lesen“, sagt B. im Nachbericht, „keinen Homer, wenn wir den Homer unserer Väter und den Homer unserer Großväter lesen“. Daß sie diese Konvention durchstößt, nicht kritisch sondern mit positiver Leistung, darin liegt das große Verdienst der neuen Übersetzung, ganz gleichgültig an wieviel Stellen wir vor nicht Gelungenem, ja Unbegreiflichem stehen.

Während die Stolberg-Vossische Tradition für die Homerische Kunstsprache nur eine erhöhte Umgangssprache mit Schmuckwörtern einzusetzen hat, will B. eine solche Kunstsprache neu schaffen. Der Augmentlosigkeit entspricht etwa das Fehlen der Vorsilbe *ge-* in [*ge*]schwinde, [*ge*]essen, [*ge*]kommen, sogar [*Ge*]Stell. Dort metrische Dehnung oder andere Anpassung daktylenfremder Wörter, hier Bildungen wie *Silberbogner*, *zuegenahet*. Hier wie dort archaische Formen: *solt* (= sollst), *wilt* (= willst), *Gelücke*, *unschädlich*; archaische Wörter: *weder* (= als), *jehen*, *Notzog*, *Jochbaug*. Das sind nur einige Kategorien aus vielen und wenige Beispiele aus Hunderten. Artikel und Personalpronomen sind eine dauernde Qual für jeden Übersetzer aus den alten Sprachen. B. bildet mit Enklisis des „sie“: *gelangtens*, *stobens*, unterdrückt das „du“: *Roß solt tummeln umher – daß heldische Kinder gebarest – der gänzlich Lobesang bist* – oder den Artikel: *ob du gewahrtest Mann, der solcherlei Kühn* (*Βουσι*) *hintnach hie fahren des Weges – Kind trug unter dem Busen* – oder Pronomen und Artikel: *waren bald an Hofe*.

Dringen wir weiter in das Syntaktische vor, so bemerken wir vor allem das Bestreben, jene leichtere Bewegung des Griechischen nachzubilden und insbesondere jene Freiheit der epischen Rede, die noch keine rhetorische Schulung hinter sich hat. So sehr die eingeborenen Kräfte unserer eigenen Sprache sich solchem Bestreben darbieten: hier

droht am stärksten die Gefahr, unverständlich zu werden, und B. ist dieser Gefahr keineswegs ganz entgangen. Dennoch wird gerade hier der Vossische Kanzleistil am energischsten überwunden. Wir erwähnen: Trennung des Attributs vom Nomen (von der schon Hölderlin | reichlichen Gebrauch gemacht hatte): *Alle dann angetan an den Leib die schöne Gewandung* (πάντα . . . εἵματα) – *Nimmer doch mehr lebendigen hier Verderben den Menschen Dräust du*; flektierte Prädikative: *Selbst nicht immer noch menschliches Bett verschwörende lebe* – *zum reichen Gewese des Vaters kommene sagtens* – *mache dich Reichen* –; Inversionen: *und meldet es alles, Wie es ihm Zeus auftrag, der gewaltige Bote Geleitsmann* (εἶπεν steht am Anfang mit Wechsel des Subjekts) – *Gräßlich und ganz mühselig und hassen es selber die Götter* (τό τε στυγέουσι θεοί περ); Umspringen aus dem Objekt ins Subjekt: *Und mit Liebe durchfuhrs Anchises, sprach und begann so*; freien, unliterarischen Partikelgebrauch: *und, aber da, als*.

Ein besonderes Kapitel sind die Schmuckepitheta. Auch hier greift B. abseits von aller Vossischen Tradition zu neuen Bildungsnormen, die zugleich sehr ursprüngliche sind: *Pallas Erschüredenstreit und Artemis Rühredenbogen* – *Here Weissarm* – *Artemis pfeilegemut, des Apollon Ebengeschwister* – *die windfußhurtige Iris* – *der goldenzwieslige Hermes* – [πολυπίδαξ jedoch ist nicht *fichtenrauschend*, wo die Fichten ein leicht zu verbessernder Irrtum sind, mit dem Rauschen aber ins Nordisch-Romantische umgebogen wird]. Wir bemerken ferner die eindringliche Fülle, mit der βοῦκολέεσκεν βοῦς in *Viehut hielt über Vieh* übertragen wird [Kaemmerer 1815: *führte die Rinder zur Trift*, Schwenck 1825: *derzeit Rinder geweidet*] oder φερῶσιον οὔθαυ ἀρούρης in *sattträchtiges Euter der Flurmark* [statt Kaemmerers *fruchttragenden Saaten*, Schwencks *gesegnetem Schoße des Feldes*], und die Energie, mit der Worte der kultlichen, ländlichen, rechtlichen, handwerklichen Sphäre, um nur einige zu nennen, neu erfaßt sind fern von aller Gebundenheit durch das Wörterbuch. Aus der kultlichen: *νῆος Weihum* [statt des Fremdwortes *Tempel*, das mit so vielen ungehörigen Vorstellungen belastet ist], *τέμενος Weihbann* [statt des so üblichen wie falschen „Haines“], *βωμός Herd* [statt *Altar*], *Χάριτες die Liebreizgebinnen* [die Götter werden manchmal mit Hölderlin zu *Heiligen*], μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν, *denn ein Gottehrfürchtiges bannet die Laute* [Schwenck: *denn es hemmet Scheu von den Göttern*]. Aus der ländlichen Sphäre: *Pferch, bärene Schuren, Allmend, Uechtland, Matten, Schwaige, Brühl*. Aus der rechtlichen Sphäre: *die Stadtburg rechtlicher Männer* (πίολις), *der Götter Bann* (ῥοκος), *die stadtrechtwaltenden Fürsten, Weistümer* (θέμιστες) [aber *der Unsterblichen Dorf* erweckt falsche Vorstellung, da man doch in ἀγορή vor allem die Dingstätte hört]. Und diese neue Eindringlichkeit wird besonders in der Dynamik der Bewegungswörter fühlbar, man bekommt ein neues Empfinden für all dies Fahren, Schwirren, Sausen, Reißen, Stürmen, Schwingen: σεῦατ' ἐπι

Τροίης *stob auf troischer | Spur* [Kaemmerer: *strebt er nach Troja hin*; Schwenck: *eilte sie fröhlich gen Troja*]; σεύατο δ' ὡς οἰωνός *schoß dahin wie ein Vogel*; ἐσσυμένως ἤϊξεν *schwungs hinsauste*. Es ist leicht, gerade hier auch Übertreibungen aufzustecken: ἐκπάγλως δὲ κατὰ φρένας ἡμερος εἶλεν (Aphr. 57) *reißend durch all ihr Blut übermannte der Drang sie*; μετὰ φρεσὶ τέρπετο θυμόν (72) *ihr jauchzte das Blut in der Ader*; θαμβήσασα (Dem. 15) *sie aber grauste vor Wonne*. Aber der Rezensent wenigstens muß gestehen, daß ihm erst jetzt die Heftigkeit vieler Bewegungen, die auf archaischen Bildwerken wiederkehrt, eindringlich geworden ist.

Was hat nun B. im ganzen erreicht? Nicht weniger, scheint uns, als daß man hier das Jugentliche und Anfängliche der homerischen Gedichte in deutscher Sprache zu ahnen beginnt. Man höre auch nur eine längere Versreihe (Dem. 176 ff.):

*Also sie, an Falten gehoben die reizenden Hemden,  
Stoben ins hohle Wagengeleis; und um sie die Strähnen  
Sausten hinter die Schultern ein Gold als blühte der Safran.  
Trafen auch hart an der Straße die Gottheit, da sie noch eben  
Blieben war; und also zum lieben Hofe des Vaters  
Führeten sies, die aller zuletzt, herzinne bekümmert,  
Stieg, vom Haupte hernieder verhüllt, und um ihre behren  
Götterfüße im Gehn erseufzten die finstern Gewande.*

[Wo erinnert werden muß, daß ἐλελίζετο nur Bewegung, nicht Ton ausdrückt]. Oder man vergleiche einmal gegen Ende des Aphrodite-Hymnus (264 ff.), da wo von den Baumnympfen die Rede ist, B. und Schwenck (den Schüler Welckers), um zu sehen, wie bei dem Heutigen das Kanzleihafte, der Wust von Übersetzungswörtern und Flickpartikeln rein weggewischt ist.

Schwenck:

*Und es entsprießen zugleich hochwipflige Eichen und Tannen  
Auf der nährenden Erde mit selbigen, wann sie entstehen,  
Herrliche, üppig erblühend in ragenden Waldberghöhen.  
Doch wann ihnen des Todes Geschick dann endlich gekommen,  
Welken die herrlichen Bäume zuerst, absterbend im Boden.  
Rings dann dorret die Rind', und herab nun fallen die Äste,  
Und es verläßt mit denselben der Göttinnen Seele das Tagslicht.*

Borchardt:

*Diesen zugleich sind Fichten gekeimt und mächtige Eichen,  
Gleich mit ihnen geboren auf all der treibenden Erde  
Prachtvoll, strotzender Wuchs, auf Höhen und Halden der Berge. |  
Kommt aber ihnen die Stunde Geschicks und endlichen Todes,  
Dorren zuerst die irdischen Teil der herrlichen Bäume,  
Ringsum schrumpfen die Borken zunicht, es brechen die Äste,  
Und ingleichen verläßt ihre Seele das himmlische Leuchten.*

In dieser Lust des Erweckens mag hier und da des Guten zu viel getan sein an „ungewohnter und originaler Fremdheit, an neuer wilder und harter Farbe“ (um B.s Selbstcharakteristik im Nachwort zu zitieren): erreicht ist doch oft jenes „unschuldig Regellose, geregelt durch keine analysierende Grammatik“, und wenn auch vielleicht nicht eben dieses: „die Noch-nicht-Sprache, die sich erst im Blitze der Poesie zur Sprache bildet“, so doch eine Neuheit und Gespanntheit, die diesen Versen für uns abhanden gekommen war. Und nun frage man sich, was es demgegenüber ausmacht, wenn nicht selten der Wille zum Ursprünglichen ins Stammeln führt, das Ferne und Fremde unverständlich wird, beim „Schollern und Strudeln“ der Rhythmen das Gleichgewicht des Verses in Gefahr kommt. Denn so sehr es zu rühmen ist, wie genau oft die Übersetzung bis in die feinere Versgliederung, den Bau der  $\kappa\acute{\omega}\lambda\alpha$ , das Enjambement hinein dem Original folgt: wir können es doch nicht für richtig halten, daß zuweilen die Zäsur ignoriert wird, oder daß die Usenersche Hexameter-Theorie dazu herhalten muß, häufige rhythmische Überladungen an der Zäsurstelle zu rechtfertigen, da es sich doch in diesen Hymnen nicht um irgendwelche Urformen handelt sondern um gebildete Verse.

Aber wie gar nichts Ungewolltes hier ist bis in das hinein, was uns als Übertreibung erscheint, lehrt, wenn man es sonst nicht merkte, das rechtfertigende „Nachwort“, aus dem wir schon mehrmals Sätze ausgehoben haben. Dieses Nachwort gibt nichts weniger als eine „Textgeschichte“ der Hymnen, mit dem Bewußtsein, daß jeder solcher Versuch bestenfalls eine Näherung an das Wahrscheinliche ist, in der Absicht, durch diese Betrachtung rückwärts zum Ursprung durchzudringen und damit zu dem, was diese Dichtungen für die heutigen Menschen allenfalls bedeuten können. Der Laie wird hier ein einziges Mal Textgeschichte als geistiges Schicksal erfahren. Der Philologe wird dieses Bild mit Spannung betrachten und für manche Formulierung auch im einzelnen dankbar sein: die Orphik [deren Posten in der Gesamtrechnung freilich überschätzt ist] „nicht eine Theologie, wie man es genannt hat, sondern eine endemische Selbsttrübungssucht des hellenischen Klarheitsorgans“; der Dichter des Apollon-Hymnus kein Chiot, weil er in Chios sich „wohnend“ nennt [aber ist wirklich die Blindheit Homers nur aus dieser Stelle herausgesponnen?]; die byzantinische Hymnensammlung den Zauberer Homer neben dem Zauberer | Virgil repräsentierend [aber die byzantinische Subskription  $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\iota}\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\alpha}\chi\epsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\alpha\varsigma\ \u03c5\mu\nu\omega\nu\ \omicron\mu\acute{\eta}\rho\omicron\upsilon$  ist (S. 75) mißverstanden, sie meint ein hic explicit]. Zenodot und Aristarch hatten „die unvorstellbar ungeheure Aufgabe, die Grundgesetze des gewissenhaften Lesens . . . zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit, und für alle Ewigkeit, an einem Objekte ersten Ranges zu erschließen und folgestreng darauf rückanzuwenden“. Wilamowitz hat „mit glänzendem Scharfsinn die Nebelbilder der homerischen Apokryphen-Atmosphäre in

Geschichte verwandelt“. Man merkt, wer es ist, der in diesem Nachwort die ganze Zeitenweite überblickt, seit diese Hymnen „am eleusinischen Markt und auf peloponnesischen Festfreierungen oder auf dem delischen Klippenrande, zwischen schweren bunten Tempeln, vor Urvölkern, Ionern in langen Ärmelhemden, Ionerinnen mit steilen Korbhüten, die Ohren voll Goldschnecken, glühend blaue Ketten eng um den Hals, gesungen worden sind“, bis zu unserer „wissensüberhäuftten und wissensmüden Zeit“, für die „der Weg, auf dem es uns gelänge, des Wissens frei zu werden, nicht um das Wissen herumführt, sondern mitten hindurch“. Mit alledem sichert der Verfasser sich die Bahn für seine Aufgabe, die er als eine Aufgabe deutscher Bildung sieht.

Eine Übersetzung, je mehr sie wie diese die ausgetretene Mitte vermeidet, rührt in jedem Augenblick an ihre eigene Grenze, an der das Problematische alles Übersetzens immer von Neuem fühlbar wird. Gewächs ihrer Zeit und Schöpfung zugleich ist die Homerische Kunstsprache, die Borchardtsche ist mit Notwendigkeit nur das eine. So bekommt sie einen Zug nicht nur von Fremdheit sondern oft von Gewaltbarkeit, den das Original nicht hat. Aber vielleicht ist es in der Ordnung, daß eine Übersetzung fremder klinge als das Original, da sie es doch in eine fremde Welt hineinstellt? Aber vielleicht mußte Borchardt das Neue zunächst einmal in überstarker Modellierung ausdrücken? Oder rühren wir über das Allgemeine hinaus an die eigene Grenze einer hohen Begabung, die der Charis mit immer strebendem Mute abzurufen sich müht, was die Götter nicht freiwillig gewähren? Eine Antwort zu geben erscheint uns vermessen, ebenso wie, mit einer Zensur zu schließen oder die Blätter abzudrucken, auf denen wir uns mancherlei Irrtümer der Übersetzung notiert hatten, Schulmeisterei wäre gegenüber einer außerordentlichen Leistung. Wir können ihr nur durch eigene Arbeit entsprechen, nachdem wir innerhalb unserer Wissenschaft diese Gedichte uns fast aus den Augen haben kommen lassen.

## Prometheus – Pandora und die Weltalter bei Hesiod

1912

Das Iapetidenstemma der *Theogonie* verarbeitet vier Prometheusgeschichten: die Opferätiologie, die „Heilbringersage“ des Feuerraubes, die Strafe, die Sendung des Weibes. Alle diese Geschichten sind vorhesiodisch, was bei der vierten schon die kurze Einführung (513/4) ergibt. Daß Hesiod an ihnen geändert hat, zeigt die tendenziöse Umgestaltung bei dem Streit in Mekone. Dem systematisierenden Denker gehören auch mindestens zum Teil die kausalen Verknüpfungen. Hesiod hat diese Geschichten in den *Erga* (47 ff.) mit deutlichem Anschluß an die *Theogonie* noch einmal verwendet, zu ganz anderem Zweck: um das Dasein von Mühsal und Arbeit (πόνος) auf Erden zu erklären. Neu ist insbesondere der Name Pandora und das Motiv des Vorratsgefäßes, das sie öffnet. Beides hat Hesiod nicht etwa in der *Theogonie* weggelassen, sondern in den *Erga* hinzugesetzt. Das ergibt sich schon aus kleinen Rissen: 1. Das Weib hat in den *Erga* eine Doppelstellung, einmal als „schönes Übel“ (57/8) das Prototyp der Weiber überhaupt zu sein wie in der *Theogonie* (585 ff.), dann aber das Faß zu öffnen und die Übel herauszulassen. 2. Man erwartet, daß das Vorratsgefäß einheitlichen Inhalt habe, wie die Fässer des Zeus bei Homer (κακῶν ἕτερος δὲ ἕάων Ω 527/8), während hier die Übel, die sich dann unter den Menschen verbreiten, eingeschlossen sind mit der Hoffnung, die den Menschen durch das Zuschlagen des Deckels entzogen wird, also ein Gut sein muß. Entscheidender aber ist, daß sowohl der Name Pandora als auch das Motiv des Pithos unabhängig vorkommen. Pandora, die All-gebende, ist ein Name der Erdgöttin (Hipponax, Aristophanes, Grammatikerzeugnisse). Warum Hesiod das „Weib“ nachträglich so genannt hat, ist nicht sicher. Möglich wäre, daß schon vorher Prometheus oder auch Epimetheus (der vorhesiodisch ist, also allegorisierende Poesie vor Hesiod beweist) die Erdgöttin Pandora zur Gemahlin gehabt hätte. Deukalion, der erste Mensch, heißt Sohn des Prometheus und der Pandora (Hes. fr. 2), Pyrrha Tochter des Epimetheus und der Pandora (Apollodor), und auf der Vase im Journ. of Hell. Stud. XXI T. 1 steigt P. aus der Erde zu Epimetheus empor. Sicherer ist über die Einfügung des Pithos-Motivs zu urteilen. Daß es ursprünglich selbständig war, unverbunden mit dem „Weibe“ oder mit „Pandora“, beweist besonders die Notiz bei Philodem (π. εὐσεβ. 130), | nach „einigen“