universität innsbruck
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Die Ilias und Homer

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von

Berlin, 1920

Beilagen

urn:nbn:at:at-ubi:2-9241

Beilagen.

1. Die Athena von Ilion.

Im Prologe der Troerinnen läßt Euripides den Poseidon der Athena den Vorwurf der Unbeständigkeit machen, weil sie ihn zur Zerstörung der Griechenflotte auffordert, obwohl sie selbst zum Falle von Ilion das meiste getan hat. Sie rechtfertigt sich damit, daß der Lokrer Aias die Kassandra von ihrem Tempelbilde fortgerissen hat. Euripides hat damit treffend einen Widerspruch hervorgehoben, der in den epischen Erzählungen steckt, wenn man sie alle in einen Zusammenhang rückt und als Geschichte betrachtet. Die Göttin, welche am entschiedensten die Partei der Achäer nimmt, kann nicht die Burggöttin der Troer sein. Wir werden das so fassen, daß der Dichter, der sie in der ersten Rolle einführte, ihr nicht zugleich die andere geben konnte. Es läßt sich auch so sagen, Homer konnte Athena nicht so einführen, wie er tut, wenn er wußte, daß der Burgtempel von Ilion ihr gehörte.

Nun steht es aber so, daß es ein einziges Stück der Ilias ist, in welchem der Tempel und der Kult der Athena vorkommt, das *Z*, das zugleich den des *Ζεὺς πολιεύς* erwähnt. Sonst weiß die Ilias nichts davon. Dicht neben dem *Z* steht das *E*, in welchem Apollon als Beschützer von Ilios der Athena als Beschützerin der Achäer gegenübersteht und dort seinen Tempel hat, und das *H*, in dem die beiden Götter in derselben Eigenschaft miteinander verhandeln; sie kommt vom Olymp, er von der Burg von Ilios. Auch bei Hektors Tode stehen sie sich so gegenüber. Der Gegensatz ist also in der Ilias selbst vorhanden; es fragt sich, wie der Dichter des *Z* zu seiner Darstellung gekommen ist.

Die Burggöttin von Ilion ist Athena; sie hat dort im sechsten Jahrhundert ein Götterbild gehabt, stehend, mit gezückter Lanze,

das uns die ältesten Münzen schon zeigen, die der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehören. Zu dieser Athena ist 480 Xerxes gezogen, obwohl damals der kleine Ort keine selbständige Gemeinde war. Herodot nennt ihn τὸ Πριάμου πέργαμον[1]). Die attischen Tributlisten kennen weder Ilion noch Rhoiteion Aianteion Achilleion; soweit diese Orte damals schon bestanden, sind sie Dörfer gewesen, die irgendeiner Stadt gehörten. Erst als das Reich zerfiel, erhob sich im Innern ein Dynast Zenis, der dem Reiche die wenigen Städte im Innern entriß und gegen die hafenlosen Orte der Westküste vorging. Er oder doch seine Witwe hielt auch in Ilion eine Garnison, hat also auch Befestigungen angelegt[2]). Damals ist es wohl von seinem Vororte losgekommen, oder auch etwas später, als die ephemere Macht des Zenis zerfiel. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts bildet es eine selbständige kleine, nun natürlich schon ganz hellenisierte Gemeinde[3]). Dann erschien Alexander, und der Kultus Homers kam der Stadt immer mehr zugute, zumal seit die Römer sich als Nachkommen der Troer fühlten. Daß einzelne Gelehrte, aufmerksam geworden auf Schwierigkeiten in der Ilias, an der Identifikation von Ilios und Ilion zweifelten, hat die allgemeine Meinung nicht erschüttert. Noch Julian hat die homerischen Altertümer in Ilion andächtig besucht.

Auch ohne die Ausgrabungen hätte man demnach nicht bezweifeln dürfen, daß eine niemals abgebrochene Tradition den wenig veränderten Ortsnamen bewahrt hatte, wie ja auch

---

[1]) Herodot 7, 42, 43. Es liegt kein Grund vor, den Bericht anzuzweifeln, denn der Perserhof hatte längst so viele Griechen um sich, daß der Ruf Homers ihm nicht fremd sein konnte. Der Großkönig zog als Rächer des Asiaten Priamos zu Felde. Wichtig ist, daß Herodot Ilion gar nicht nennt, wohl aber den Nordabhang des Ida als τὴν Ἰλιάδα γῆν bezeichnet, um Homers willen, wie wir von der Troas reden.

[2]) Xenophon Hell. 3, 1, 16. Damals könnten die schwachen Befestigungen angelegt sein, von denen Dörpfeld Troia und Ilion 201 Kunde gibt.

[3]) Der einzige, aber hinreichende Beleg ist der Beschluß für Menelaos, Dittenberger Syll.[3], 188. Die Kämpfe um den Ort, von denen wir sonst wissen, würden seine politische Selbständigkeit nicht beweisen. Auch den Münzen könnte man nicht ansehen, ob sie vor Alexander fielen. Jetzt aber müssen wir sagen, daß Demetrios (Strabon 593) zu weit geht, wenn er Ilion bis Alexander eine κώμη gewesen sein läßt.

die Flußnamen Simoeis und Skamandros[1]) fortbestanden, der letztere bis auf diesen Tag. Durch die Ausgrabungen ist festgestellt, daß die Blüte der Stadt in das ganze zweite Jahrtausend fällt; dann aber haben gerade während der Zeit des blühenden Epos nur kümmerliche Hütten auf den Trümmern gestanden, in denen thrakische Einwanderer wohnten. Eine hellenische Kolonie ist niemals entstanden. Wohl aber haben sich allmählich griechische Händler, ionische und äolische, eingefunden, die z. B. Tonwaren importierten, und so ist die Hellenisierung langsam durchgedrungen, wie es überall in Asien gegangen ist. Demetrios von Skepsis, der Ilios und Ilion unterscheiden will[2]), hat mit seiner Angabe recht behalten, ὕστατα δ' ἐνταῦθα (in Ilion) συμμεῖναι τὴν πόλιν κατὰ Κροῖσον μάλιστα (Strabon 593)[3]). Damals ist der Tempel erbaut und das Bild der Athena errichtet, ohne an Homer anzuknüpfen, denn es zeigte die Göttin stehend, während Homer ein Sitzbild[4]) schildert.

Nun scheint sich aber für das *Z* der Ilias ein peinliches Dilemma zu stellen. Wenn das Gedicht den Athenatempel voraussetzt, so muß es jünger sein als dieser: dann ist die Ilias erst aus der Zeit des Kroisos. Oder aber, wenn sie beträchtlich älter ist, muß der Tempel trotz dem Befunde der Überlieferung älter sein, wie denn die Menschen rasch bei der Hand sind, ihn in die heroische Zeit zu rücken.

---

[1]) Daß der Skamandros in der Ilias oft Xanthos heißt, möchte ich nicht auf den lykischen „gelben" Fluß beziehen. Der unbequeme barbarische Eigenname wird von einigen Dichtern mit einem bequemen griechischen vertauscht sein, und die uns erhaltenen Gedichte haben sich dann erlaubt, beide nebeneinander zu verwenden.

[2]) Es ist sehr bedauerlich, daß in der Ἰλιέων κώμη, an deren Stelle er das homerische Ilios ansetzt, keine Nachforschungen angestellt sind; auch eine genaue topographische Aufnahme der ganzen Gegend wäre wünschenswert. Übrigens verlangen auch die gewaltigen Ruinen von Alexandreia Troas dringend eine Untersuchung.

[3]) Überlieferung ist fest, Sinn unzweideutig. Leider muß ich das erst betonen; aber wer eine Adnotatio critica benutzen kann, wird nicht zweifeln. Dafür, daß der Skepsier über vorzügliche geschichtliche Angaben aus der Lyderzeit gebot, ist der von Kroisos verfolgte Dynast Glaukias 601 ein Beleg. Die Beziehung des Vorgebirges Γύγας auf den Lyderkönig, 590, 591, ist freilich falsche Kombination.

[4]) Das hat man sich gemäß den Terrakotten des geometrischen Stiles vorzustellen.

In der Ilias ist es nur das *Z*, das ihn einführt, aber in der epischen Tradition spielt die Athena von Ilios auch sonst eine Rolle. Es ist also notwendig, auch diese Geschichten zu betrachten. Da ist vor allem der Raub des Palladion, an dem das Schicksal von Ilios hängt. Glücklicherweise kann ich mich kurz fassen, denn diese Sage ist in der Dissertation von F. Chavannes (*de raptu Palladii*, Berlin 1896) so aufgearbeitet, wie sich gehört. Ihr Ursprung liegt in Argos, wo man ein besonders heiliges Palladion besaß, das Diomedes oder auch Agamemnon aus Ilios heimgebracht haben sollte. In Konkurrenz zu Argos haben dann viele Städte, zuerst Athen, auch für ihre Palladia troischen Ursprung behauptet und Geschichten zur Beglaubigung ersonnen. Allein die Erzählungen in den epischen Posthomerika sind nur von Argos beeinflußt, also erst entstanden, als das Mutterland die epische Dichtung Ioniens aufgenommen hatte. In dem Epos, das den Verfassernamen Arktinos erhalten hatte, stand sogar zu lesen, daß die Troer ihr echtes Palladion wohl verwahrt hatten, so daß nur eine Kopie von Diomedes geraubt war[1]). Das ist also erst erfunden, damit das Palladion, das jetzt in Ilion stand, echt sein konnte. Mindestens diese Partie des dem Arktinos beigelegten Epos war also erst in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts verfaßt. Die Sage vom Palladionraube ist älter, unbestimmt wieviel. Man besaß in Argos auch das Bild des Zeus ἕρκειος, an dessen Altar Priamos erschlagen war[2]). Wenn man in Argos ein Götterbild hatte, von dem man glaubte, daß an ihm das Heil der eigenen Stadt hinge, seinen Ursprung auf Ilios zurückführte und erzählte, daß sein Verlust den Sturz der Stadt des Priamos herbeigeführt hatte, so mußte man nicht nur voraussetzen, daß dort wie in den meisten Burgen des Peloponnes Athena Burggöttin gewesen wäre, man mußte es wissen. Aber man wußte es nicht daher, daß in dem kümmerlichen Orte Ilion ein Athenaheiligtum war, dessen Palladion man ja gar nicht anerkennen durfte, sondern man wußte es aus Homer, eben aus dem *Z*.

---

[1]) Dionysios Halik. Archäol. 1, 69 aus Alexander Polyhistor.

[2]) Pausanias II 24, 3, Agias (der Verfasser der Nosten, dann von prosaischen Argolika) und Derkylos (der das alte Buch überarbeitete), Schol. Eur. Tr. 10. Der Altar ward dem Alexander in Ilion gezeigt, Arrian 1, 11.

Die andere Geschichte geht die Persis selbst an. Der Athena weihen die Achäer das hölzerne Pferd. Das beweist zunächst nichts für ihren Kult in Ilios. Aber die Troer ziehen es in die Stadt zu ihrer Göttin, und auch in der Laokoonsage spielt der Tempel vielleicht schon von alters eine Rolle. Nur sind gerade diese Züge jung; noch im Θ 492 (einer Partie, die nicht zu der späteren Bearbeitung gehört, die im Θ vorwiegt) hilft Athena das Pferd verfertigen, aber es wird auf die Burg gezogen; von Athena ist dabei keine Rede: sie kann nicht auf der Burg wohnen. Aber die kleine Ilias wird doch den Darstellungen der Tragiker zugrunde liegen, also auch den Tempel gekannt haben. Wichtiger ist, daß die Telemachie den Zorn der Athena gegen Aias und das ganze Heer kennt (γ 135, δ 502), denn das setzt voraus, daß er sich ungestraft an ihrem Tempel, wohl auch ihrem Bilde, vergriffen hat. Demnach gehört die Vorstellung eines Athenaheiligtumes auf der Burg von Ilion zu den Voraussetzungen der Persis schon in den Gedichten, auf welche sich die Telemachie bezieht; sie wird ja auch nicht älter als die kleine Ilias sein.

Mit dem Frevel des Aias hängt die Sendung lokrischer Mädchen zusammen, die der Athena als νεωκόροι zur Sühne dienen sollten. Über diese Stiftung ist in den letzten Jahren sehr viel geschrieben[1]); es würde ein Buch, wollte ich mich mit diesen höchst seltsamen Aufstellungen auseinandersetzen. An dem, was ich vor zehn Jahren geschrieben hatte, habe ich sachlich nichts Wesentliches zu ändern, aber ich sehe, daß die Zeugnisse vorgeführt werden müssen, die für meinen Zweck etwas lehren, daß ich aber von allem absehen darf, was es nicht tut. Dazu gehört die Erneuerung des Brauches, die im dritten Jahrhundert statt-

[1]) Nach Brückner in Dörpfelds Werk Troia und Ilion, der es zuerst fertig gebracht hat, die Sendung in die Zeit von Troias Fall zu versetzen, von Vürtheim, *de Aiacis origine*, Leiden 1907 u. a. Zuletzt von Corssen, Sokrates 1913, 188, Bickel, *diatribe in Senecae fragmenta* 166. Hauser, Österr. Jahresh. XV 168, dazu Margarete Bieber, Berl. Winckelmannsprogramm 1914, 4. Die Deutung einer auf unteritalischen Vasen häufigen Szene, die zwei Mädchen auf einem Altare bedroht von Verfolgern zeigt, auf die lokrischen Jungfrauen ist insofern nicht unmöglich, als die späteste Epik vielleicht diese Geschichte erwähnt hat. Aber da auf einem Bilde ein König erscheint, müßte in dem zerstörten Ilios ein Nachfolger des Priamos geherrscht haben. Das ist ein Unding. Es spricht auch sonst nichts dafür.

gefunden hat, also auch die zuerst von Wilhelm, Österr. Jahreshefte 1911, herausgegebene Inschrift; geschehen ist das unter der Herrschaft des Gonatas, denn wenn Aelian *π. προνοίας* Fr. 47 einen König Antigonos nennt, so ist das Gonatas, unter dessen Herrschaft die Lokrer standen, nicht sein Großvater in Asien, der auch über Ilion nur wenige Jahre geboten hat.

Aineias der Taktiker bezeugt, daß es bis auf seine Zeit den Lokrern noch immer gelungen wäre, die Mädchen nach Ilion zu bringen, trotz allen Anstrengungen, es zu verhindern[1]). Wie viele, wie alt sie waren, seit wann der Brauch galt, sagt er nicht.

Plutarch, *de sera num. vind.* 12 *οὐ πολὺς χρόνος ἀφ' οὗ οἱ Λοκροὶ πέμποντες εἰς Τροίαν πέπαυνται τὰς παρθένους*

αἳ καὶ ἀναμπέχονοι γυμνοῖς ποσὶν ἠύτε δοῦλαι
ἠοῖαι σαίρεσκον Ἀθηναίης περὶ βωμόν
νόσφιν κρήδεμνοιο, καὶ εἰ βαρὺ γῆρας ἱκάνοι.

Das *οὐ πολὺς χρόνος* übernimmt Plutarch selbstverständlich aus seiner Vorlage, die Verse auch. Es ist ein naiver Gedanke, den Gebrauch bis in die Kaiserzeit zu erstrecken. Daß die Vorlage Poseidonios war, ist nach der ganzen Haltung der Schrift sehr wahrscheinlich. Wertvoll sind nur die Verse, denen man ihre Ursprungszeit nicht ansehen kann.

Hiermit ist nun gleich zu verbinden, was die Epitome der apollodorischen Bibliothek gebracht hat, 6, 20 in der Erzählung der Nosten. *Λοκροὶ δὲ μόλις τὴν ἑαυτῶν καταλαβόντες ἐπεὶ μετὰ*

---

[1]) 31, 24 *οἱ γοῦν περὶ Ἴλιον . . . ἄνθρωποι καὶ ἐκ τοσούτου χρόνου καὶ οὕτω διατεταμένοι* (*ταγμ.* korr. Hertlein) *οὐ* (*οὕτω* cod.) *δύνανται φυλάξαι μὴ εἰσελθεῖν αὐτοῖς τὰς Λοκρίδας. καίτοι τοσούτων* (*-τον* cod.) [*αὐτοῖς*] *ἐστὶν ἡ σπουδὴ καὶ ἡ φυλακή, ἀλλ' ὀλίγοι προσέχοντες τῷι λαθεῖν λανθάνουσιν ἀν' ἔτεα πολλὰ εἰσάγοντες σώματα.* Einiges habe ich gleich verbessert: *οὕτω* in *οὔπω* zu ändern, wird durch das Präsens widerlegt. Das Glossem *αὐτοῖς* stammt wie die Korruptel *οὕτω* aus dem kurz Vorhergehenden. Der Ionismus *ἔτεα* ist auffällig, aber an den Worten ist nichts auszusetzen, „über viele Jahre hin". *σώματα* ist erst recht gut. Es ist doch schwerer, Menschen einzuschmuggeln als Waren oder Briefe. *σώματα* in dem Sinn ist von den Steinen her sehr bekannt; vielleicht ist aber mit Köchly-Rüstow *τὰ* zuzufügen. Zu ergänzen ist nur die Lücke am Anfang. Da ist *ἄνθρωποι* ja gar nicht zu glauben, ist also . . . *ανοι* als überliefert anzusehen, woraus sich *Ἀσιανοί* ergibt. Für Aineias oder seine Vorlage leben in der Gegend keine Hellenen, und Hellenen traute er schwerlich zu, die Landung verhindern zu wollen.

τρίτον ἔτος τὴν Λοκρίδα κατέσχε φθορά, δέχονται χρησμὸν ἐξιλάσασθαι τὴν ἐν Ἰλίωι Ἀθηνᾶν καὶ δύο παρθένους πέμπειν ἱκέτιδας ἐπ' ἔτη χίλια. καὶ λαγχάνουσι πρῶται Περίβοια καὶ Κλεοπάτρα. αὗται δὲ εἰς Τροίαν ἀφικόμεναι διωκόμεναι παρὰ τῶν ἐγχωρίων εἰς τὸ ἱερὸν κατέρχονται. καὶ τῆι μὲν θεᾶι οὐ προσήρχοντο, τὸ δὲ ἱερὸν ἔσαιρόν τε καὶ ἔρραινον, ἐκτὸς δὲ τοῦ νεῶ οὐκ ἐξήιεσαν, κεκαρμέναι δὲ ἦσαν καὶ μονοχίτωνες καὶ ἀνυπόδετοι, τῶν δὲ πρώτων ἀποθανουσῶν ἄλλας ἔπεμπον. εἰσήιεσαν δὲ εἰς τὴν πόλιν νύκτωρ, ἵνα μὴ φανεῖσαι τοῦ τεμένους ἔξω φονευθῶσι. μετέπειτα δὲ βρέφη μετὰ τροφῶν ἔπεμπον. χιλίων δὲ ἐτῶν παρελθόντων μετὰ τὸν Φωκικὸν πόλεμον ἱκέτιδας ἐπαύσαντο πέμποντες.

Dieses Exzerpt hat Tzetzes zu Lykophron 1141 versetzt mit einigem aus Lykophron und seinen Scholien abgeschrieben. Ich denke, das brauche ich nicht zu wiederholen. Er setzt hinzu *ὡς φησι Τίμαιος ὁ Σικελός· μέμνηται δὲ τῆς ἱστορίας ὁ Κυρηναῖος Καλλίμαχος.* Diese beiden Zitate entnimmt er den Scholien.

> 1155 *Τίμαιος ἱστορεῖ ὅτι αἱ παραγενόμεναι παρθένοι ἐδούλευον ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀθηνᾶς β' οὖσαι. εἰ δέ τις ἀποθάνοι, ἑτέραν παραγίνεσθαι ἀντ' αὐτῆς, ἐκείνην δὲ οὐ θάπτεσθαι παρὰ τῶν Τρώων, ἀλλὰ καίεσθαι ἀγρίοις ξύλοις καὶ τὰ ὀστᾶ αὐτῆς ῥίπτεσθαι εἰς θάλασσαν.*

Daß Tzetzes von hier den Timaios hinübergenommen hat, gesteht er selbst, denn er ändert den Anfang in *ἐρρέθη ὅτι* und kürzt dann.

> 1141 *λοιμοῦ κατασχόντος τὴν Λοκρίδα διὰ τὴν εἰς Κασσάνδραν ἀθεμιτομιξίαν Αἴαντος ἔχρησεν ὁ θεὸς παρθένους ἐνιαυσιαίας εἰς Τροίαν τῆι Ἀθηνᾶι ἀποστέλλειν ἐπὶ χίλια ἔτη. πεμπόμεναι δὲ αὗται ἐφονεύοντο ὑπὸ τῶν Τρώων. προυπαντῶντες γὰρ οἱ Τρῶες ἐλιθοβόλουν αὐτάς. εἰ δέ τινες ἐκφύγοιεν ἀνελθοῦσαι λάθραι εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν, τὸ λοιπὸν αὗται ἱέρειαι ἐγένοντο. τὰς δὲ ἀναιρεθείσας ἔκαιον ἀκάρποις καὶ ἀγρίοις ξύλοις. τὰ δὲ ὀστᾶ αὐτῶν ἀπὸ Τράρωνος ὄρους τῆς Τροίας εἰς θάλασσαν ἔρριπτον, καὶ πάλιν οἱ Λοκροὶ ἀπέστελλον ἑτέρας. ταύτης δὲ τῆς ἱστορίας μέμνηται Καλλίμαχος.*

Wer da behauptet, Tzetzes hätte den Timaios in der Bibliothek gefunden, kennt sie beide nicht. Ein Zitat eines hellenistischen Historikers ist in ihr ganz undenkbar; man müßte denn eine Interpolation annehmen. Und welches Recht hat man, das erste Zitat bei Tzetzes anders zu beurteilen als das zweite? Dabei

läßt er ja mit Verweisung auf das frühere den Namen des Timaios bei dem Scholion fort, wo er stand. Tzetzes fällt also überhaupt fort, da wir seine Vorlagen besitzen. Darüber ist nicht zu disputieren.

Gern wüßte man, was Kallimachos gesagt hat. Sein Name mit Angabe des ersten Buches der Aitia steht neben dem δ der Odyssee unter einer ἱστορία zu *N* 66, so daß man das Homerische abziehen kann. Dann bleibt die Schändung Kassandras durch den Lokrer Aias, bei der das Palladion die Augen gen Himmel wendet, die Bestattung der Leiche des Aias durch Thetis bei Delos. *Ἀθηνᾶ δὲ οὐδ' οὕτως τῆς ὀργῆς ἐπαύσατο, ἀλλὰ καὶ τοὺς Λοκροὺς ἠνάγκασεν ἐπὶ χίλια ἔτη εἰς Ἴλιον ἐκ κλήρου παρθένους πέμπειν.* Diesen Satz wird man am ehesten auf Kallimachos beziehen. Die Bestattung des Aias *ἐν Μυκόνῳ* durch Thetis steht in der apollodorischen Epitome 6, 6, zu der auch das übrige paßt. Auch Lykophron 365, 399ff.[1]) erzählt so; ein Felsen *Τρέμων*, der wackelnde, soll das Grab sein[2]).

Endlich der Bericht des Lykophron, den ich lieber kürzend und erleichternd übersetze, 1141—73 „ich, Kassandra werde vielen Frauen, die ihre Töchter verlieren, Trauer bringen, wegen der Schändung durch Aias. Sie werden ihre Kinder zur Losung bringen, die unvermählt bleiben müssen. Lokris (wofür in der Weise des Dichters viele Ortsnamen genannt werden) wird daher auf tausend Jahre der Athena Sühne zahlen, indem es nach der Entscheidung des Loses die Mädchen ehelos altern läßt, und wenn sie sterben, wird das Meer ihr Grab in der Fremde fortspülen. Das Feuer wird den Leib der auf dem Traronhügel Gestorbenen[3]) auf unfruchtbarem Holze verbrennen und die Asche

---

[1]) Beiläufig 397 sollte *νέκυν δελφῖνος ἀκτὴς Σειρίου καθανανεῖ* nicht zerstört sein: Archilochos 61 *Σείριος κατανανεῖ.* Es ist die Sonne. *δελφίς* heißt der tote Aias, der im Meere treibt, wie so oft Tiernamen im Orakelstile eintreten.

[2]) Euphorion in den Genfer Scholien Φ 319 wird trotz dem Urteil von Scheidweiler (Fr. 25) mit einem „Grabe unter den Klippen von Mykonos" eben dies Grab meinen, nicht ein Gigantengrab. Er pflegt ja Kallimachos und Lykophron zu wiederholen.

[3]) *ἐφθιτωμένης*; das Wort ist singulär, aber der allgemeine Sinn ist erfordert. Der Hügel heißt nach den thrakischen Einwanderern, den Treren, die sonst ionischen Vokalismus haben.

ins Meer treiben lassen. Und andere, ebensoviel wie die Toten[1]), werden nach Rhoiteion[2]) kommen auf geheimen Wegen, bis sie als Schutzflehende zu Athena gelangen. Da werden sie mit dem Scheuern des Bodens der Göttin dienen, wenn sie dem Hasse der Leute von Ilion entgangen sind. Denn die werden ihnen alle mit allen Waffen auflauern, und ihre Tötung wird vom Staate als eine löbliche Tat anerkannt werden".

Schwierig ist hierin eine Stelle, weil sie verdorben ist.

αἳς ἀκτέριστος ἐν ξένηι ξέναις τάφος
ψάμμωι κλύδωνος λυπρὸς ἐκκλυστήσεται·
ὅταν δ' ἀκάρποις γνῖα συμφλέξας φυτοῖς
Ἥφαιστος εἰς θάλασσαν ἐκβράσηι σποδόν
τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης.
ἄλλαι δὲ . . . ἵξονται.

Dies muß als überliefert gelten, Weglassung des δέ 57, συμφλέξηι 58 und ἐκβράσσει 59 als byzantinische Konjekturen. Der Gedanke an ein δέ anaphoricum 1160 ist, vom Stile, der es verbietet, abgesehen, durch den Wechsel des Numerus in 59, 60 ausgeschlossen. Ebensowenig duldet der Stil φυτοῖς und ὅταν zu vertauschen. Entweder fehlt also ein Nachsatz hinter 59; wenn man nur wüßte, was darin gestanden haben könnte; oder der Sitz der Verderbnis ist in ὅταν. Wie willkommen wäre z. B. βαιάν. Aber ich kann die Korruptel nicht heilen. Am Ende schadet das nicht allzuviel. Nun beachte man aber, daß es erst heißt, die Tote wird begraben, wenn auch kümmerlich, und das Meer verschüttet oder spült das Grab weg; dann aber, daß sie verbrannt und die Asche ins Meer geworfen wird. Beides ist Kränkung der Grabesruhe; es mochte beides in der Zukunft liegen; seltsam bleibt beides nebeneinander doch. Nun sehe man das ausgeschriebene Scholion 1155: es gibt an, was in 57, 58 steht, weiter nichts Besonderes; die Zweizahl steht auch in der Bibliothek. Also haben wir kein Recht, mehr als den einen Zug auf Timaios zurückzuführen, der sowieso ein Zusatz scheint und für den er allein angeführt wird. Das gilt nicht nur für die Scholien,

[1]) θανουμένων sagt Kassandra, für die es in der Zukunft ist. Lykophron narrt den Leser gern durch solche Futura.

[2]) Rhoiteion wählt er, weil er eine entlegene Sage dabei vorbringen kann; er hätte jeden anderen Küstenort ebensogut nennen können.

sondern auch für Lykophron, der ja gewiß mehr bei Timaios gelesen hat, aber ihn nur für einen besonderen Zug heranzog, wie ich glaube, weil er sonst dasselbe fand wie in seiner Hauptquelle. Der Traron aber kommt für die Geschichte überhaupt nicht in Betracht: geographische Namen, sozusagen Synonyma, fügt Lykophron immer ein. Es ist eine Bezeichnung für den Hügel von Ilion oder einen bei Ilion wie der Ἄτης λόφος 29.

Nun wollen wir zusammenziehen. Das ist ja alles eine Tradition. Das Verhalten der Lokrerinnen im Tempel wird in den anonymen Versen genau so geschildert wie in der Bibliothek und bei Lykophron. Tausend Jahre sind es immer; Ursache ist die Schändung Kassandras auch immer. Von dem Scholion 1141 muß natürlich abgezogen werden, was Lykophron selbst hat. Es hat als etwas Besonderes, daß die Mädchen einjährig sein sollen; aber das ist in der Bibliothek als späterer Gebrauch auch verzeichnet. Auf einen Orakelspruch führt das Scholion die Sendung zurück, auch in Übereinstimmung mit der Bibliothek, und vereinbar ist das mit allen Berichten. Erteilt ist das Orakel nach der Bibliothek drei Jahre nach der Heimkehr der Lokrer. Nur sie verzeichnet das Aufhören nach dem Phokischen Kriege. Dazu kommt Scholion 1159, das berichtet, die Feier wäre einmal eingestellt, dann aber wegen Mißwachses wieder aufgenommen. Das ist richtig, wie aus Aelian und der Inschrift von Physkos folgt, geht uns aber hier nichts an. Gewarnt muß nur werden, daß nicht der erste Teil des Scholions Glauben finde, nach dem der Anstoß zu der Abstellung des Gebrauches der Tod einer Jungfrau am Traron gewesen sein soll: das ist aus Lykophron 1159 falsch erschlossen.

Was ist nun der Bericht, der allem zugrunde liegt? Kann das zweifelhaft sein? Wenn's ein Schulbuch gab, das die Vulgata der Sage, den ἐπικὸς κύκλος, erzählte, so ist es eben das. Ein Freund des Wahnschaffenen könnte sagen, alle schöpfen aus dem famosen Handbuch, das ja Lykophron bereits benutzt haben soll. Wer den Gedanken seiner lächerlichen Form entkleidet, kann sagen, daß schon um 300 v. Chr. prosaische kurze Darstellungen der Heroengeschichte bestanden haben, was unzweifelhaft ist, und daß diese Umarbeitungen der epischen Tradition sehr wohl von den Dichtern und späteren Mythographen benutzt sein können. Wer sagt, das war eben die anerkannte Geschichte, sagt nichts anderes.

Und wer einem Kallimachos und Lykophron zutraut, daß sie die alten Gedichte selbst gelesen haben, sagt auch nicht viel anderes. Solche kleinen Abweichungen, wie, daß die Mädchen einmal geschoren, ein andermal ohne Kopftuch gehen, stören die Einheitlichkeit nicht, zwingen nicht, unter den Möglichkeiten zu wählen. Die Frage nach der Herkunft der Verse bei Plutarch findet keine sichere Antwort. Ohne irgendwelchen wirklichen Anhalt werden sie immer wieder den Euphorion zugeschrieben, bloß weil ein Orakel und tausend Jahre darin vorkommen und Euphorion Chiliaden gedichtet hat, in denen nach tausend Jahren erfüllte Orakel vorgekommen sein sollen, was hier gar nicht zutrifft. Wenn Plutarch aus sich die Verse einlegte, können sie nicht von Euphorion sein, denn dieser gehört nicht zu den Dichtern, die Plutarch aus eigenem zitiert. Poseidonios konnte das aber, denn er tut es Fr. 89 Scheidw. Aber die Übereinstimmung mit der Bibliothek ist so nahe, daß die Ansicht von Herwerden mindestens ebenso berechtigt ist, die Verse stammten aus dem Epos, Arktinos, sagt Herwerden. Daß dieser jung genug war, haben wir schon gesehen. Wenn Poseidonios dann die Verse schwerlich aus erster Hand hatte, so ist dafür z. B. Chrysippos ein Kenner auch entlegener alter Dichtung, und ihm hat Poseidonios manches Material entlehnt. Aber bleibe das unentschieden, wenn ich auch denselben Schluß wie Herwerden gezogen hatte. Der Bibliothek liegt eine Bearbeitung der epischen Geschichte zugrunde, welche bereits das Aufhören des Gebrauches, aber noch nicht seine Erneuerung berichtete[1]), also etwa aus der Zeit des Lykophron stammte, der in gleichem Falle ist. Das eine Lykophronscholion und Aelian wissen mehr. Übrigens sind so viele Farben aufgetragen, nicht erst durch Lykophron, daß eine breite, doch wohl noch epische, Darstellung durchschimmert.

Dies also ist die Tradition: Aias hat Kassandra geschändet; er selbst ist umgekommen; der Groll der Göttin sucht sofort die Lokrer heim; Apollon gebietet zum Ersatze für die geschändete priesterliche Jungfrau tausend Jahre lang zwei Lokrerinnen als

[1]) Eigentümlich ist, daß eine Änderung in der Art angegeben wird, nach der Kinder gesandt wurden; von einjährigen Kindern redet das Lykophronscholion. Bei Demetrios werden wir finden, daß die Sendung alljährlich erfolgt sein soll. Diese Wandlungen sind schlecht einzureihen oder zu beseitigen.

Hierodulen nach Ilion zu senden; die Asiaten wollen sie nicht zulassen, dulden sie nur, wenn und solange sie im Heiligtum sind und versagen ihnen auch ein ehrliches Begräbnis. Nach 345 hören die Lokrer auf, weil die tausend Jahre um sind. Daß sie so rechneten, ist begreiflich. So hat ja bekanntlich auch Duris gerechnet. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts erwähnt Aineias den Brauch noch als bestehend.

Gewiß ist das merkwürdig. Daß wir wirklich wissen, wie es im vierten Jahrhundert zuging und was man damals erzählte, kann man versichern. Unbedingt ist der Glaube an die Schändung Kassandras Voraussetzung schon für die Stiftung gewesen. Sie mußte Athenapriesterin gewesen sein, da für ihren Tempeldienst Ersatz geliefert wird. Von beidem weiß weder die Ilias noch die Odyssee; diese läßt zwar ebenso wie die Athla der Ilias erkennen, daß Athena den Aias haßte, und das wird auf sein Verhalten gegen ihren Tempel zurückzuführen sein, also auch gegen Kassandra, falls diese ihre *νεωκόρος* war; aber von da bis zur Schändung ist ein weiter Weg. Die Tragiker stellen die Sache auch anders dar. Von Schändung keine Rede: *εἶλκε βίαι* steht bei Euripides Tr. 70. Das Verbrechen ist also, daß er die Schutzflehende von dem Götterbilde riß. Auch was Polygnotos auf seiner Persis darstellte, Reinigungseid des Aias, bei dem Kassandra mit dem Palladion im Arme gegenwärtig ist (Pausan. X 26, 3), stimmt zu der Persis im Auszuge bei Proklos, schließt also die Schändung aus. Sie und was sie zur Folge hat ist also eine jüngere Erfindung gegenüber der noch im fünften Jahrhundert herrschenden Tradition. Allein damit ist keineswegs gesagt, daß diese Nebenüberlieferung nicht schon bestand. Furtwängler, der die Überlieferung der Mythen sehr wohl kannte, hat aus der Nacktheit Kassandras auf der Vivenziovase und ähnlichen Darstellungen abgenommen, daß sie mit Gewalt entblößt war, und das auf die Schändung bezogen. Ich kann mich seinem Schlusse nicht widersetzen. Daß die Tragiker sich von der häßlichen Geschichte fernhalten, ist begreiflich. Über den *Αἴας Λοκρός* des Sophokles wissen wir nichts.

Der Glaube an den Frevel des Aias mußte von den Lokrern zugestanden sein, damit sie die schwere Buße auf sich nahmen. Es ist aber denkbar, daß sie ihn erst zugestanden, als der Gott ihnen zur Befreiung von Unheil (*φθορά, λοιμός*) gebot, die

Mädchen zu senden. Denn das Orakel gehört zur Überlieferung. Geschehen ist das zwar nicht nach der Zeit, welche auf der athenischen Bühne die ältere epische Tradition noch allein bewahrte, aber doch als diese Tradition schon weiter ausgeschmückt war.

Die Leute von Ilion haben sich gegen die fremden Tempeldienerinnen gewehrt. Das taten sie bis zuletzt, als es den Lokrern lästig ward, so daß sie die tausend Jahre für voll erklärten. Was war der Grund des Widerstandes? Die Sühne gereichte doch der Göttin zur Ehre. Schwerlich würden sie sich gesträubt haben, wenn sie schon völlig hellenisiert waren; so ward ja im dritten Jahrhundert eine Vereinbarung getroffen. Aber wenn sie noch Asiaten waren, ist ihr Mißtrauen begreiflich. Und noch im sechsten Jahrhundert, ja im fünften, war Ilion keine Hellenenstadt. Als Mytilenäer in Achilleion und an anderen Küstenplätzen, Athener in Sigeion Fuß gefaßt hatten, durften die Bewohner des Binnenlandes wohl kopfscheu werden, wenn ihnen zugemutet ward, den Dienst ihrer Göttin Fremden zu überlassen. Der Gott von Delphi dürfte sich die Sache ganz anders vorgestellt haben, als sie verlief; man wird in Delphi gedacht haben, die Asiaten der Troas würden sich dem Gebote Apollons willig zeigen; huldigten ihm doch die Phryger und Lyder.

Wenn nach 345 die tausend Jahre um sein sollten, werden die Lokrer gesagt oder auch geglaubt haben, die Sühne gleich nach Troias Fall auf sich genommen zu haben. So steht es auch in der Bibliothek. Denn bis tausend Jahre nach dem Fall von Ilion verstrichen sind, hat der Gott sicher nicht gesagt. Es ist sogar denkbar, daß diese Datierung des Anfangs erst aufkam, als man ein Ende machen wollte. Nichts hier Wichtiges lehrt uns Polybios XII 5, dem seine Freunde in dem italischen Lokroi erzählt haben, bei der Gründung ihrer Stadt wären einige Frauen mitgekommen, die zu denen gehörten, aus welchen gemäß dem Götterspruch die Jungfrauen nach Ilion ausgelost werden sollten. Das geschah aus den hundert Häusern, γένη, in welche der lokrische Stamm zerfiel. Also die Häuser hatten je ein Mädchen zu präsentieren, damit im Falle, daß eine Stelle in Ilion zu besetzen war, die hundert für die Losung vorhanden wären. Von diesen Vorgemerkten sind einige in die Kolonie gegangen, haben geheiratet und sind Ahnfrauen der vornehmsten Geschlechter

dort geworden. Das erfährt man gern, weil es in die alte Verfassung des Stammes einen Einblick gewährt. Die Sendung als Institution wird auch nach der Vorstellung dieser Lokrer bis in die Zeit gleich nach dem troischen Kriege zurückreichen. Daß zur Zeit des Polybios die Entsendung der Jungfrauen nach Ilios für uralt galt, also auch zur Zeit der (im übrigen unbekannten) Koloniegründung bestehend, ist begreiflich, und dann dachte man sich vornehme Frauen der Vergangenheit als Anwärterinnen auf die Ehre. Weiter hilft das nicht. Polybios erzählt davon in seiner Polemik gegen Timaios; wir können aber nicht raten, was der behauptet hatte. Im Lykophronscholion ist er nur Gewährsmann für den einen Zug, den auch Lykophron ihm entnommen hat. Kein Zweifel, daß er mehr erzählt hat, schwerlich anderes als die Vulgattradition; sein besonderer Zug ist ja auch nur eine im Grunde bedeutungslose Variante. Es würde also an der Hauptsache nicht viel ändern, wenn die verbreitete verkehrte Ansicht zuträfe, daß wir mehr auf ihn zurückführen könnten.

Nun die Hauptsache. Der delphische Gott kann das Gebot nur gegeben haben, als seine Macht über die Menschen auf der Höhe war, und als der Glaube von Delphi aus verbreitet ward, daß gegenwärtiges Unheil eine Folge alter Sünde wäre, die zu sühnen er die Mittel wüßte. Er kann vom Frevel des Aias erst geredet haben, als dieser durch das Epos und im Anschluß an dieses allgemein anerkannt war. Ein Stamm wird nicht leicht die schwere Verschuldung seines Helden zugeben. Natürlich mußte der Gott auch wissen, daß Ilion bestand und einen Athenatempel hatte. Er hat auf der anderen Seite das Orakel so früh gegeben, daß die Lokrer bald behaupten konnten, es stammte aus der Zeit der Troika. Und die Asiaten waren damals noch so feindselig, daß sie die Mädchen am liebsten totschlugen[1]). Auf welche Zeit paßt das? Ich kann nur sagen, auf das sechste Jahrhundert, nicht später, aber auch schwerlich früher.

Nun wollen wir hören, was Demetrios der Skepsier sagt, bei Strabon 600. Er bekämpft die Behauptung der Leute von Ilion, die sagten, daß ihre Stadt nie ganz zugrunde gegangen wäre.

[1]) Daß es Priesterstellen gibt, um die auf Leben und Tod gefochten wird, wie bei der Diana Nemorensis, weiß ich. Aber so etwas kann ich mit dieser Geschichte nicht verbinden.

Er will auf seine verkehrte Theorie hinaus, daß Ilios nicht auf der Stelle von Ilion gelegen hätte; aber die Theorie tut hier weiter nichts zur Sache. In Ilion führt man zum Beweise die Sendung der lokrischen Jungfrauen an; sie wäre gleich nach der Eroberung aufgekommen. Dagegen wendet er ein, daß Kassandras Schändung mit Homer unvereinbar wäre. Da hat er ganz recht; wir wissen es ja auch und nennen das einen jüngern Zug der Sage. Dann fügt er hinzu *τὰς δὲ Λοκρίδας πεμφθῆναι Περσῶν ἤδη κρατούντων συνέβη*. Belege fehlen. Aber wir haben nicht den Demetrios, sondern den Strabon, und wenn der die Angabe so nackt hinstellt, so liegt darin nicht, daß Demetrios das auch tat, sondern daß Strabon jedes weitere Wort für überflüssig hielt. Er gibt es als Tatsache, und er ist ein verständiger Mann. Aber woher konnte Demetrios die Zeit wissen? Schlankweg sagt man, seine Angabe sei wertlose Erfindung. Das ist die rechte moderne Manier. Daß Homer die lautere reale Wahrheit sagt, glauben sie, und alle möglichen Gründungslegenden und Daten aus der Urzeit soll man als Tradition anerkennen, aber wenn ein Forscher der hellenistischen Zeit etwas über das sechste Jahrhundert angibt, sagen sie, es steht nicht im Herodot, also hat er sich's aus den Fingern gesogen. Hat es keine Chronik z. B. von Mytilene und Lampsakos gegeben? Hat es nicht viele Chroniken gegeben, von denen wir gar nichts wissen? War die Sendung der Lokrerinnen nicht merkwürdig genug, so daß auch Fremde sich für sie interessierten? Konnte sich nicht ein Faktum der Zeit des Kyros so lange im Gedächtnis erhalten, bis viele Literaten aufkamen, die es aufzeichnen konnten? Die Institution hatte wohl noch bis in die Jugend des Demetrios gedauert[1]), der dicht bei Ilion zu Hause war: konnte nicht selbst der Tempel Dokumente enthalten? Hier steht das Zeugnis des Demetrios. Die bare Negation wirft es nicht um; sie ist einfach frivol. Demetrios gibt genau dieselbe Zeit an, auf die uns die Prüfung der Nachrichten aus allgemein geschichtlichen Gründen führt. Das genügt.

Soll ich noch mit der Meinung streiten, daß die Sendung wirklich gleich nach dem troischen Kriege aufgekommen ist? Der Köhlerglaube hat es bequem: natürlich stand der Tempel der Athena;

[1]) Wenn er von jährlicher Sendung redet, so kann er Gebräuche der allerletzten Zeit im Auge haben.

Homer hat ihn ja erwähnt, also gab es ihn, und er blieb immer stehen. Daß die Achäer sich durch die Zerstörung aller Tempel versündigt haben, oder auch, daß die Götter selbst Ilios verlassen hatten, das sind alles Erfindungen der Dichter. Nein, ich will nicht streiten. Ebensogut könnte ich Signor Ceci davon überzeugen wollen, daß Romulus nicht gelebt hat. Nur verlange ich, daß man die Konsequenz zieht, daß Aias die Kassandra wirklich geschändet hat. Sonst hat ja die Sühne keinen Sinn. Und das hat Homer leider nicht erfahren; traurig, aber wahr. Und eine weitere Konsequenz. Das delphische Orakel herrschte schon zur Zeit der Troika. Das hat Homer leider auch nicht erfahren; er weiß noch nichts von Orakeln, und von Sühnegebräuchen auch nicht. Konsequenzen der Art könnte ich noch viele ziehen. Aber es ekelt mich. Es ist eine Schande, daß dieser Hohn auf alle historische Forschung sich vorwagen darf.

In dem Kulte der ilischen Athena hat der Brauch gegolten, daß die Kühe in besonderer Weise für die Opferung aufgehängt wurden. Das hat H. v. Fritze aus den Münzen treffend gezeigt und Abbildungen auf Inselsteinen ebenso gedeutet. Nicht sicher, aber möglich ist, wie Brückner vermutet hat, daß es nach *Υ* 404 im Dienste des helikonischen Poseidon ebenso gehalten ward, und sehr wahrscheinlich schildert Platon im Kritias 119e ein solches Opfer. Damit ist aber nichts weiter gesagt, als daß es ein alter Brauch war, gerade bei den Ioniern, vielleicht von den Asiaten übernommen. Was wunders, wenn er in einem halbhellenischen Orte im sechsten Jahrhundert und dann weiter gegolten hat? Aus der Zeit der Inselsteine braucht doch nicht zu stammen was für den hellenischen Poseidonkult gegolten hat.

Das *Z*, die Persis und die Nosten setzen die Athena als Burggöttin von Ilios voraus, und doch hat es in Ilion ihr Heiligtum schwerlich vor der Zeit des Kroisos gegeben. Wie sollen wir das deuten? Die Gedichte, wenigstens das *Z*, aber doch auch die Telemachie und erst recht die ihr vorausliegende Persis sind doch älter. Gewiß; aber wenn zwischen Gedicht und ilischem Athenakult ein direkter Zusammenhang sein soll, warum denn nicht so, daß die Ilias vorangeht? Als das Dorf sich seinen Tempel bauen wollte, weihte es ihn der Göttin, die nach Homer dort geherrscht hatte. Nichts begreiflicher als das. Es hat sich in Ilios später auch der Altar angefunden, an dem Priamos er-

schlagen war und Spuren vom Hause des Hektor[1]) und der Feigenbaum usw. Ja, sie haben sogar die Ambosse gezeigt, die Zeus der Hera nach dem *O* einmal an die Beine gehängt hat[2]). So etwas findet sich, wenn die Neugierigen danach fragen und gläubig genug sind.

Diese Neugierigen kranken an dem Philistertum des Rationalismus. Für die Poeten war gerade dadurch die Bahn frei gemacht, daß sie von Ilion und den Schätzen des Priamos sagen konnten, wie Theokrit es tut, *ἠέρι παι κέκρυπται ὅθεν πάλιν οὐκέτι νόστος*. Gerade weil Ilion zerstört und unzugänglich in der Ferne liegt, hat der Dichter des *Z* volle Freiheit, den Palast der Priamiden und die Heiligtümer der Burg so zu beschreiben, wie ihm paßt. In seiner Vorstellung und in der der Griechen seiner Zeit und auch weiterhin gehört auf eine Burg ein *πολιεύς* und eine *πολιάς*. Danach verfährt er. Die Konsequenzen, die Euripides zieht, hat er sich nicht klar gemacht. Ebenso ist es dem Dichter der Persis gegangen; der oder doch einer der Dichter, die von der Zerstörung handelten, hat auch einen Aphroditetempel eingeführt[3]). Wer den Anfang gemacht hat, können wir nicht sagen, werden auch gern zugeben, daß diese Erfindungen nicht in die älteste Zeit des Epos gehören, aber in epische Zeit gehören sie, und die Dichtung ist es, durch die später erst die Tempel und die Bilder, schließlich auch die Klötze von den Beinen Heras materiell erzeugt wurden. Es ist die Seele, die sich den Körper schafft.

---

[1]) Oben S. 306.

[2]) Schol. BT zu *O* 21 hat die Verse erhalten, die in einzelnen Exemplaren folgten. Die Götter waren verzweifelt

πρίν γ' ὅτε δή σ' ἀπέλυσα πεδῶν, μύδρους δ' ἐνὶ Τροίῃ
κάββαλον, ὄφρα πέλοιτο καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.

δείκνυνται γὰρ ὑπὸ τῶν περιηγητῶν οἱ μύδροι.

[3]) Es ist allerdings vielleicht erst nach Stesichoros, daß Helene von Menelaos vor dem Aphroditetempel ergriffen wird: so sieht man es auf der Tabula Iliaca. Bei Ibykos (wenn es nicht dasselbe Gedicht war) floh Helene in den Tempel (Schol. Eur. Andr. 630). Waren es verschiedene Gedichte, so wird ein Epos zugrunde liegen. Natürlich ist es für die Stellung der Dichter zur Realität ganz gleichgültig, ob Epiker oder Lyriker oder Tragiker.

2. Zwei alte Volksbücher.

a) Der Wettkampf zwischen Homer und Hesiod.

In dem Codex Laurentianus 56, 1 steht mit anderen Unika ein kleiner Traktat unter dem Titel *περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν*. Eustathius hat diese Schrift gesehen, Tzetzes längere Stücke in seine Vita Hesiods aufgenommen; das hilft aber nichts für den Text, zumal er z. B. den Namen des von Hesiod verführten Mädchens aus seinen anderen Vorlagen einsetzt. Wo die Geschichte im Altertum berührt wird, hat man kein Recht, die Benutzung unserer Kompilation anzunehmen[1]). Die Überschrift ist kein wirklicher Titel, entspricht aber dem Inhalt. Wenn wir kurz „der Agon" sagen, so darf das nicht dazu verführen, den Hauptteil für das Ganze zu halten. Das ist eine Kompilation, die ich analysieren muß. Die Sprache ist das künstliche literarische Griechisch der Kaiserzeit, älter als 300; der Verfasser wird nicht viele Dezennien nach Hadrian gelebt haben, den er erwähnt.

„Alle Leute wünschen, daß man Homer und Hesiod ihre Mitbürger nennte[2]). Das ist bei Hesiod nicht möglich, weil er Askra selbst genannt hat. Aber von Homer behaupten ziemlich alle Städte und ihre Zuwanderer[3]), er wäre bei ihnen gewesen.

---

[1]) Das gilt von Philostratos Heroik. 318. Ihn schreibt Apostolius XIV 11 aus und fabriziert ein Sprichwort.

[2]) *πολίτας . . . εὔχονται λέγεσθαι*. Das ist der Wunsch der Leute, das suchen sie, wo es irgend geht, zu ihrem Ruhme zu erreichen. Töricht wird dafür *γενέσθαι* eingesetzt.

[3]) *πόλεις καὶ ἔποικοι αὐτῶν*. Die Konjektur *ἄποικοι* ist formell verwerflich; es würde *ἀποικίαι* heißen, und inhaltlich leer: soll ich Smyrna und Chios nicht als *πόλεις* rechnen? Kyme und Thessalien erheben auf Homer Anspruch, weil Landsleute von ihnen in den asiatischen Städten, die von verschiedenen Orten her Bewohner erhielten, den Homer oder seine Mutter

Die Smyrnäer sagen, er wäre der Sohn ihres Flußgottes Meles und der Nymphe Kretheis, hätte Melesigenes geheißen und, als er erblindet war, den Beinamen Ὅμηρος erhalten; so sagten sie für blind. Die Chier bringen Belege dafür, daß er ihr Bürger war; es gäbe auch bei ihnen Nachkommen von ihm, die sich Homeriden nennten. Die Kolophonier zeigen sogar den Platz, wo er als Schulmeister sein erstes Gedicht Margites gemacht hätte."

Diese drei Ansprüche schließen sich nicht aus. Ein geborener Smyrnäer kann in Kolophon Schulmeister werden und in Chios das Bürgerrecht erlangen und eine Familie gründen. Wenn man über das Leben Homers nur Genaueres wußte, konnten sich die Ansprüche dieser Orte nebeneinander behaupten.

„Über seine Eltern ist auch große Meinungsverschiedenheit." Folgt ein Zitatennest, das ähnlich in mehreren Viten, d. h. den Einleitungen der Scholien, steht. In ihm kehrt der Vater Meles, der Name Melesigenes und die Deutung des Beinamens Homer wieder. Das ist also ursprünglich selbständig gewesen, an das erste Stück einer Vita angeflickt, nicht notwendig erst von dem Kompilator. Daran schließt sich die Offenbarung des delphischen Gottes, der dem Hadrian durch ein Orakel die Abstammung Homers von Telemachos verkündet hat[1]); damit ist nach Ansicht des Schriftstellers die Wahrheit an den Tag gekommen. Wenn er mehr als ein Kompilator gewesen wäre, hätte er auf Grund dieser Sicherheit ganz anders disponiert; die Abstammung von Telemachos stand auch schon in dem Zitatennest. Er war aber ein Kompilator, der einige Zeit nach Hadrian lebte, und benutzte außer einer Homervita (oder auch in ihr) eine Zusammenstellung der Meinungen, wie er sie da fand, wo wir sie auch lesen.

„Einige halten Homer für älter als Hesiod, einige für einen jüngeren Verwandten von diesem;" folgt eine Genealogie, die wir auch sonst in Viten finden und nach der Homer ein Neffe

erzeugt haben. So schließt denn auch das Epigramm auf Peisistratos mit dem athenischen Anspruch auf Homer, εἴπερ Ἀθηναῖοι Σμύρναν ἐπωικίσαμεν, gibt also die Ansprüche Smyrnas daneben zu.

[1]) Die Mutter ist Nestors Tochter Epikaste, die in der Odyssee Polykaste heißt, und so steht auch kurz vorher in unserem Buche. Weshalb der Gott an dem Namen geändert hat, ist vermessen zu fragen; ich denke, weil er es den Menschen zeigen wollte, daß sie das Wahre doch nicht ganz genau herausbrächten.

des Hesiod wird. „Nach einigen fiel ihre Blüte in dieselbe Zeit, ὥστε καὶ ἀγωνίσασθαι ὁμόσε ἐν Αὐλιδι τῆς Βοιωτίας.“ Die Worte können nicht richtig überliefert sein; der Wettkampf hat ja in Chalkis stattgefunden. Aber die haarsträubende Textkritik, die flugs schreibt ἐν Χαλκίδι τῆς Εὐβοίας braucht man nicht erst zu stigmatisieren. Gleich darauf steht ἐκ τύχης συμβαλόντες ἀλλήλοις ἦλθον εἰς τὴν Χαλκίδα; sie hatten sich also vor der Überfahrt irgendwo getroffen. Daß Hesiod von Aulis hinübergefahren ist, sagt er selbst, Erga 651. Das hat also da gestanden, und eine passende Ergänzung hat Busse mit ὁμόσε ⟨γενομένους⟩ gegeben; ὁμόσε ist wider den guten Gebrauch für ὁμοῦ gesetzt, wie die Späten auch ἐκεῖσε gern gebrauchen.

„Nachdem Homer den Margites gedichtet hatte, ward er ein wandernder Rhapsode, kam nach Delphi, der Gott warnte ihn vor Ios, der Heimat seiner Mutter, und vor einem Kinderrätsel. Darum hielt er sich in jener Gegend auf (in Griechenland), und als Ganyktor, der König von Euboia, seinem Vater Amphidamas eine Leichenfeier veranstaltete und die Dichter zum Wettkampfe lud, traf er mit Hesiodos zufällig zusammen, und sie fuhren nach Chalkis.“ Das setzt an die Lebensbeschreibung an, die zuletzt die Abfassung des Margites als seines ersten Versuches erwähnt hatte. Alles, was Homer auf seinen Rhapsodenzügen erlebt hat, wird übergangen: er mußte nur in die Nähe von Chalkis gebracht werden, und dazu bot sich der Besuch in Delphi, der also auch in der Vita vorgekommen ist; wie lange Homer sein Handwerk vorher getrieben hat, bleibt im Dunkeln.

Nun folgt der Agon, in sich geschlossen. Das Ende ist, daß Hesiodos den Siegespreis, einen Dreifuß, auf dem Helikon weiht.

In offenem Widerspruche dazu folgt unmittelbar: „Als der Agon zu Ende war, fuhr Hesiodos nach Delphi hinüber (διέπλευσεν), um dem Gott die ἀπαρχή seines Siegespreises zu weihen.“ Dabei erhält er ein Orakel, das auf seinen Tod deutet, der dann ausführlich mit gelehrten Zitaten (Alkidamas, Eratosthenes) erzählt wird. Es liegt auf der Hand, daß dies Stück wieder wo anders her ist, aus der Vita Hesiods natürlich; noch bei Proklos hat in ihr die Geschichte verkürzt gestanden[1]).

[1]) Sie erscheint daher gesondert von dem Exzerpt aus dem Agon bei Tzetzes; dieser fügt von sich eine Datierung des Stesichoros hinzu, die

„Homer zieht nach seiner Niederlage herum und rezitiert seine Gedichte, erst die Thebais, dann die Epigonen, deren Echtheit aber zweifelhaft ist[1]). Als die Söhne des Königs Midas diese Gedichte hören, lassen sie sich von ihm das Grabepigramm für ihren Vater machen. Dafür bekommt er eine silberne Schale, die er in Delphi weiht. Danach macht er die Odyssee; die Ilias hat er schon früher gemacht." Daß Midas in Phrygien Gedichte zu hören bekommt, die Homer in Hellas macht, befremdet; dort aber müssen wir ihn nach dem Orakel denken. Oder ist er wieder nach Asien gegangen und zurück nach Hellas, um die Schale zu weihen? Das verhält sich vielmehr so, daß der Kompilator die Reise brauchte, um Homer zu Hesiod zu bringen, also überging, was Homer vorher gemacht hatte, obwohl er ihn als Rhapsoden herumziehen und im Agon Verse aus der Ilias und der Odyssee zitieren ließ. Bestimmend wird für ihn das Altersverhältnis gewesen sein; wenn Hesiodos nach dem Stemma Onkel Homers war, so durfte dieser bei ihrem Wettstreite noch kein alter Mann sein. Um nun später wenigstens die Hauptstationen des homerischen Lebensweges vorzuführen, hat er den Aufenthalt in Delphi verdoppelt, der für seine Rechnung hinter das Midasepigramm (in Wahrheit sehr viel später noch) gehörte.

Schließlich fährt Homer zu Kreophylos nach Ios, der da also wohnt, und erst als er das Lauserätsel raten soll, fällt ihm die Warnung des Orakels wieder ein; bald darauf stirbt er infolge eines Unfalls. Das ist schlecht erfunden; ursprünglich kann Ios in dem Orakel nicht genannt gewesen sein, die Warnung des Apollon also nur dem Rätsel gegolten haben. Aber das mochte in der Fassung der Vita schon verdorben sein, die der Kompilator benutzte. Derselbe Schluß der Vita ist von Proklos in das Leben Homers aufgenommen, das in seiner Chrestomathie

---

er dann wieder selbst korrigiert. Zu der Vita des Proklos gehört noch das Pindarepigramm, da es aus dem vorher zitierten Buche des Aristoteles stammt, wie Zenobius angibt. Darüber weiter unten.

[1]) So wie das hier steht, kann die Athetese auf die Epigonen oder auf beide Gedichte gehen. Letzteres mag näher liegen: dann war in der Vorlage der Unterschied gemacht, denn die Epigonen werden bei dem wirklichen Herodot 4, 32 angezweifelt, und der sogenannte Herodot ignoriert sie und bezeichnet eben deshalb die Thebais als *Ἀμφιαράου ἐξέλασία εἰς Θήβας*. Vgl. Aischylos Interpret. 104. Danach hat auch die Vita bei Suidas nur diesen Titel.

stand. Es ist dort als Zusatz gekennzeichnet, denn es wird eingeführt *περὶ τῆς τελευτῆς αὐτοῦ λόγος τις φέρεται τοιοῦτος*, und dahinter steht *ἀλλὰ ταῦτα μὲν πολλῆς ἔχεται ζητήσεως*. Die im übrigen stimmende Erzählung liefert eine wichtige Ergänzung: Homer dichtet noch zuletzt die *Οἰχαλίας ἅλωσις* und schenkt sie dem Kreophylos.

Wir haben die Kompilation analysiert. Auszüge aus den *γένη* der beiden Dichter, wie sie vor den Schulausgaben ihrer Werke standen, umgeben den Agon. Das dem Hadrian erteilte Orakel (denn wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß er darum angefragt und diese Antwort erhalten hat) war für den Kompilator das Neue, das er brachte, der Edelstein seines Buches. Für uns ist es der Agon. Ein Blatt des dritten Jahrhunderts v. Chr. aus dem Fayum enthält ein Stück aus ihm, in dem die Prosa so viel und wenig stimmt, wie man erwarten konnte, die Verse durchaus. Das Buch gehört also noch der klassischen Zeit an, und E. Meyer (Herm. 27, 378) hat schlagend bewiesen, daß Aristophanes es im Frieden 1282 benutzte. Demnach war es im Athen des fünften Jahrhunderts in den Händen der Kinder, wo es hingehört[1]). Nach einem Zitate bei Stobäus (III S. 1080 Hense = Fl. 120, 3 Mein.) haben zwei Verse, die Homer in diesem Gedichte spricht, im Museion des Alkidamas gestanden. Dieselbe Schrift wird für einen Zug aus dem Berichte über den Tod Hesiods angeführt, also einem Stück anderer Herkunft, zugleich mit Eratosthenes. Der Name *Μουσεῖον* läßt sich nicht sicher deuten. Auf diesem Fundamente ist die Hypothese errichtet, der Agon wäre von Alkidamas erfunden, die Erzählung von dem Tode auch.

[1]) Nur weil es so spaßhaft ist, merke ich an, daß die moderne Pädagogik es für unmöglich erklärt hat, daß ein solches Buch Kindern in die Hände gegeben wäre, denn es finden sich mehrere „unpassende" Stellen. In der Tat, die Griechen waren von dem maxima debetur pueris reverentia in natürlichen Dingen sehr weit entfernt. Man sehe sich ihre Puppen an. Das tue man aber auch, eh man ihnen unsere naturwidrige Zimperlichkeit imputiert. Übrigens glaube ich nicht, daß das Obszöne von dem Dichter gemeint war, das die Konjektur hineinbringt. *οὔ τἄρ σοί γε πατὴρ ἐμίγη καὶ πότνια μήτηρ* ist überliefert. Man schreibt *ἦ τ' ἄρα*, damit *σοί* Dativ wird. Ich glaube, wir müssen *ἐμίγην* schreiben, eine Form, die dem Verfasser sehr wohl zuzutrauen ist. Dann sagt Hesiod „Deine Eltern haben nicht beieinander geschlafen" und Homer macht Sinn daraus, indem er zufügt „nachdem sie damals mich erzeugt hatten".

Bei einiger Besonnenheit kann man nicht mehr schließen, als daß Alkidamas von Hesiods Tod erzählt und dabei auch aus dem Gedichte vom Agon eine Stelle entnommen hat. Jene Hypothese ist genau so windig wie die Kritik, die den paar verstümmelten Prosazeilen auf dem Papyrusblatte ansehen wollte, daß ihr Verfasser den Hiatus vermieden hätte. Es verlohnt sich nicht, mehr Worte an solche Hirngespinste zu verschwenden.

Der Agon ist ein rechtes Volksbuch, gemischt aus Versen und Prosa. Die prosaischen Verbindungsstücke wandelten sich; die Verse scheinen wohlerhalten, nur hat sich ein fremdes Stück, eine Art Dublette, eingedrängt; auch das ist in einem solchen Buche nicht verwunderlich.

Zuerst stellt Hesiod zwei Fragen, was ist das Beste, was ist das Schönste (Erfreulichste) für den Menschen. Homer antwortet das zweitemal mit Versen aus seiner Odyssee[1]); da wird auch die erste Antwort aus einem Epos stammen. Es sind die berühmten Verse, die im Theognisbuche und bei Sophokles benutzt sind[2]), die Bakchylides in einem Gedichte von der Höllenfahrt des Herakles gelesen hat[3]), die auch Alkidamas zitiert; Theopomp (Aelian V. H. 3, 18) und Aristoteles im Eudemos haben sie als Antwort des gefangenen Silen an Midas gekannt[4]). Es kann also auch ein alter Spruch gewesen sein, den schon jener Epiker

---

[1]) Die Prosa fügt hinzu, man rezitiert noch heute die Verse wie ein Gebet bei den gemeinsamen Opfern vor den *σπονδαί* des Mahles. Dies *ἔτι καὶ νῦν* geht natürlich nicht die Zeit der Kompilation, sondern die des Volksbuches an, aber der Papyrus hat das Faktum noch ohne *ἔτι καὶ νῦν*.

[2]) Bei Theognis 425, wo zwei üble Pentameter zwischengeschoben sind (damit der Spruch als Skolion diente), steht *πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον*, und so haben Sophokles O. K. 1225 und Aristoteles Fr. 47 R. gelesen: wie will man schelten oder für schlechter erklären, was diesen Männern genügt hat. Im Agon steht *ἀρχήν* für *πάντων*, und daß so Alkidamas hat, spricht für seine Abhängigkeit von dem Gedichte; ich halte das für jünger.

[3]) Er führt nur den ersten Vers an, aber als Trostwort an einen früh verstorbenen Helden paßt erst der zweite Vers. Den ergänzte sich damals der Hörer selbst, aber es ist klar, daß er in der epischen Vorlage des Bakchylides stand. Was das für ein Heraklesgedicht war (oder war es ein Meleagergedicht?) läßt sich nicht bestimmen.

[4]) Fraglich ist, ob die tiefsinnige Antwort von vornherein zu dem Fange des Silen gehörte, der nach der Häufigkeit seiner Darstellung auf den Vasen schon zu Solons Lebzeiten sehr bekannt war, Walters, Journ. of Hell. Stud. 31, 10. Wenn auf Ptolemaios Chennos (Phot. 153[a]) Verlaß

ganz wie Sophokles aufgriff. Schon diese ersten Antworten Homers begleitet das Volk mit Beifall. Hesiod ärgert sich und stellt nun Vexierfragen; es ist ein besonderes Spiel ἐξ ὑποβολῆς, bei dem Homer die Aufgabe hat, einen scheinbaren Widersinn durch die Fortsetzung einzurenken. Homer beweist glänzende Schlagfertigkeit[1]), zuletzt so, daß er gar nur einen halben Vers dazwischen wirft[2]), ähnlich wie in den Fröschen Aischylos sein ληκύθιον ἀπώλεσεν anhängt, ehe Euripides noch den ersten Vers zu Ende gesagt hat. Diese ὑποβολή ist überhaupt vergleichbar.

Darauf sagt Hesiod „τοῦτό τι δή μοι μοῦνον ἐειρομένωι κατάλεξον, wieviel Achäer zogen vor Ilion?“ Homer antwortet mit einem πρόβλημα λογιστικόν. Nun, wer das tut, der antwortet nicht bloß, sondern προβάλλει. Nun müßte Hesiod die Aufgabe ausrechnen oder, wenn er es nicht kann oder will, Homer die Lösung geben. Aber das geschieht nur von dem Erzähler in der Prosa. Wir wissen, daß in der hesiodischen Melampodie[3]) sich die

---

wäre, müßte Bakchylides die Geschichte auch erwähnt haben. Gewiß ist das möglich; aber das Exzerpt ist zu kurz und der Mensch ein zu arger Schwindler. Vergeblich, den Mohren weiß brennen zu wollen.

[1]) Ein weniges ist noch zu bessern.

καὶ Φρύγες οἳ πάντων ἀνδρῶν ἐπὶ νηυσὶν ἄριστοι
— ἀνδράσι λιστῆρσιν ἐπ' ἀκτῆς δόρπον ἑλέσθαι.

Die feigen Landratten (Φρὺξ ἀνὴρ πληγεὶς ἀμείνων) passen nur zu Sklaven; sie sollen den ionischen Piraten ihr Frühstück — ἑλέσθαι? Was heißt das? — bereiten sollen sie es, δόρπα πενέσθαι: so steht es Ω 444.

Die Verse des nächsten Distichons stehen in der Handschrift vertauscht; Nietzsche hat sie richtig gestellt.

χερσὶ βαλων ἰοτσιν ὅλλων κατὰ φῦλα Γιγάντων
— Ἡρακλέης ἀπέλυσεν ἀπ' ὤμων κάμπυλα τόξα.

In dem ersten Verse ist ἰούς, wie Nietzsche gesehen hat, nötig; das Adjektiv läßt sich nicht ganz sicher herstellen, da ὅλλων aus dem ωμων unter ihm stammen kann. ὠμῶν oder οὐλων zu setzen, ist gleich schlecht, beides wider den Sprachgebrauch. Mit Verwendung der Endung von ἰοτσιν gewinnt man ein passendes ἀνόμων. Wichtig ist, daß βαλων in dem ersten Verse als Aorist verstanden werden muß, für den zweiten als Futurum. Also für den Dichter und seine Zeit machten Akut und Zirkumflex in der Aussprache keinen Unterschied. Es wird die zirkumflexierte Silbe eben im Satze den Tiefton gerade so gut erfahren haben wie die akuierte.

[2]) ΗΣ. τοτσιν δ' Ἀτρείδης μεγάλ' εὔχετο πᾶσιν ὀλέσθαι
ΟΜ. μηδέποτ' ἐν πόντωι. ΗΣ. καὶ φωνήσας ἔπος ἠΰδα usw.

richtig verteilt von A. Busse, Rh. M. 64, 115.

[3]) Hesiod Fr. 160, Lykophron 980 mit Scholion.

Seher Aufgaben stellten „mit wieviel Ferkeln geht die Sau trächtig, wieviel Feigen sind auf dem Baume“. Da handelt es sich um Prophetenkunst, und die Zahlen sind einfach. Hier ist es eine schwere Multiplikationsaufgabe, die von Homer *B* 123—28 angeregt ist. Aber die Lösung verlangt man unbedingt. Außerdem wird die Frage von Hesiod als einzige bezeichnet: wie paßt das, zumal an dieser Stelle des Wettkampfes? Und es geht weiter. Hesiod hebt heimtückisch (*φθονῶν*) von neuem an, mit vielen Komplimenten und erneuter persönlicher Anrede, Homer erwidert in gleichem Stile und sagt sogar, was sonst immer nur in Prosa steht, „bitte, frage, was du willst“. Worauf eine Reihe moralischer Fragen ohne viel Weisheit oder Witz erörtert werden[1]).

Es scheint mir an sich klar, daß diese ganze Partie hier nicht hergehört; sie ist ein Stück für sich mit eigenem Anfang, sozusagen eine Dublette. Das alte, sehr viel bessere Gedicht ließ den Kampf, wie sich schickt, drei Gänge haben, die drei *παλαίσματα* (Aischyl. Eum. 589), erst die Fragen, *τί φέρτατον, τί κάλλιστον*; Beifall für Homer; dann das Spiel der *ὑποβολαί*; da verlangt das Publikum die Krönung Homers; aber der Richter läßt noch jeden der beiden Konkurrenten seine schönsten Verse vortragen und entscheidet dann für Hesiod, nicht nach dem künstlerischen Werte, sondern weil die Mahnung zur friedlichen Arbeit den Vorzug verdiente. Den Dreifuß, den er als Preis erhielt, weiht Hesiod den Musen auf dem Helikon. Das ist der Abschluß.

---

[1]) Ähnlich der ersten Frage nach dem Besten wird hier gefragt, was zugleich das Beste und Schlimmste für den Menschen sei. Antwort *μέτρον εἶναι αὐτὸν ἑαυτῷι*. Das ist etwas anderes als der Homo-mensura-Satz, denn es ist moralisch gemeint, aber doch insofern verwandt, als es die Lösung von aller Autorität, allem *νόμος* ist. Sich so ganz auf sich stellen, ist zugleich das höchste Glück, *ἰσόθεος τυραννίς*, und es bekommt doch am schlechtesten. Komplementär dazu heißt es nachher, daß man von den Göttern erbitten soll *εὔνουν εἶναι ἑοῖ αὐτῶι* (*ἑαυτῶι* Cod.) *χρόνον ἐς τὸν ἅπαντα*. Der ganz auf sich gestellte Mensch soll immerwährend sich selbst wohlgesinnt sein. *ἱλάσκειν τὸν δαίμονα* wird man später sagen, als man den Dämon von dem animalischen Menschen unterscheidet; *ἕπεσθαι τῶι λόγωι* ist auch dasselbe unter anderer Beleuchtung. Diese Versreihe ist nicht älter als zweite Hälfte fünften Jahrhunderts. Ähnliche Fragen beantworten die sieben Weisen noch bei Plutarch, auch am letzten Ende aus einem Volksbuche.

Bei den Leichenspielen für Amphidamas hatte Hesiodos wirklich einen Dreifuß gewonnen und den helikonischen Musen geweiht. So erzählt er selbst, Erga 654ff. Das ist der Grundstein der Fabel, die hier um die Personen, Ganyktor den Sohn und Panedes den Bruder des Amphidamas, vermehrt ist. Über sie läßt sich nichts sagen. Begreiflich, daß die Landsleute des Dichters ihm zu Ehren Homer als den Überwundenen nannten; sie konnten das erst tun, als Konkurrenzen der Rhapsoden aufkamen, aber das wird sehr früh geschehen sein. Die *Καρνεονῖκαι* der Kitharoden reichten hoch in das siebente Jahrhundert. Der Dreifuß mit dem Epigramm, in dem Hesiod seinen Sieg über den *θεῖος Ὅμηρος* selbst angibt, könnte also recht alt sein, ist aber höchstens aus dem fünften Jahrhundert[1]). Unser Gedicht hat den Erfolg des Wettkampfes nicht angetastet, aber das Urteil in seiner Ungerechtigkeit, auch in seinem Widerspruche zu der Vox populi gekennzeichnet. Auf unserem Gedichte wird das Apophthegma eines Spartiaten beruhen, der Homer einen Dichter für Spartiaten, Hesiod einen für Heloten nennt[2]). So wird der Sieg für Hesiod im Grunde zu einer Demütigung. Das kann nicht das Ursprüngliche sein. Seine Verehrer haben sich auch nicht dabei beruhigt. Nicht genug, daß sie von einem anderen Zusammentreffen mit Homer in Delos erzählten[3]): unser Gedicht

---

[1]) Pausanias IX 31, 3 redet nur von dem Dreifuß; er wird das Epigramm unterdrücken, weil er an die Gleichzeitigkeit der Dichter nicht glaubt. Varro bei Gellius III 11 hat es zum Beweise für diese Gleichzeitigkeit verwandt, und zwar *in primo de imaginibus*. Sein eignes Gedicht auf Homer erkennt das Homergrab in Ios an, also auch das Epigramm desselben, das auch auf *θεῖον Ὅμηρον* hinausläuft und auch zu dem alten Bestande der Homervita gehört, wie wir sie lesen: dieser Vers war wohl die Vorlage des helikonischen Epigrammes. Beide gehören in die Reihe der Gedichte, welche am Ende in dem aristotelischen Peplos vereinigt und mit vielen Neubildungen vermehrt sind. Die von Herodot im Ismenion von Theben gesehenen Weihgeschenke von Herakles und Amphitryon zeigen, wie früh man sich solche Stücke fabriziert hat.

[2]) Auf Kleomenes I gestellt in der plutarchischen Apophthegmasammlung 223a und bei Aelian V. H. 13, 19.

[3]) Philochoros im Schol. Pind. Nem. 2 führt drei Verse an, in denen Hesiod erzählt, wie er und Homer in Delos zuerst Hymnen auf Apollon und Artemis vorgetragen hätten. Seltsam, daß dies Selbstzeugnis nicht mehr ausgenutzt ist. Seltsam auch, daß es Philochoros unbeanstandet anzuführen scheint, der nach Gellius III 11, 2 Homer für älter als Hesiod hielt.

selbst ist so umgestaltet worden, daß Hesiod nicht die plumpen Fragen stellte, sondern die klugen Lösungen gab. Dann konnte natürlich nicht Homer der Gegner sein, dessen Würde sich nicht mehr antasten ließ. So trat für den Dichter der *Ἰλιὰς μεγάλη* der Dichter der *Ἰλιὰς μικρά* ein, Lesches von Pyrrha, den sein lesbischer Landsmann Phainias entdeckt hatte und von ihm einen Wettkampf mit Arktinos berichtete, ein Name, der hier auch zuerst auftaucht[1]). Diese Umbildung des Agon erscheint bei Plutarch im Gastmahl der sieben Weisen; wo er sie hernahm, ist nicht weiter zu bestimmen, doch erzählt er in derselben Schrift auch den Tod des Hesiodos[2]), und er hat dessen Leben in seinem Kommentar der Erga behandeln müssen.

Wie alt das Volksbuch, der Agon, ist, kann man nach seiner Bezeugung durch Aristophanes nur so weit schätzen, daß wir noch in das sechste Jahrhundert gehen müssen. Die Gleich-

[1]) Clemens Str. I 131, 6. Phainias setzt den Wettkampf des Lesches nach Archilochos, vor Terpander an. Wer die auf den tabulae Iliacae und bei Proklos (das ist dieselbe Überlieferung) herrschende Zuteilung der *Ἰλιὰς μικρά* an Lesches aufgebracht hat, möchte man wissen; die Beschreibung der Lesche bei Pausanias befolgt dieselbe Lehre. Und doch nennt das Scholion zu Eur. Troad. 821 nur andere Verfassernamen. Bei Eusebius steht Arktinos zu Ol. 1 (oder auch 9, Jacobys Apollodor 148), Lesches erst zu Ol. 30. Da ist also der Synchronismus des Phainias aufgegeben. Sehr bemerkenswert ist, daß die Epitome des Athenaeus 73e einen Vers aus einem Gleichnis, der den Kürbis erwähnt, unter dem Namen *Λέσχης* hat; Kaibel hat ihn aus *Λεύχης* hergestellt. Athenaeus wird seiner Sitte gemäß über den Verfasser des alten Epos Angaben gemacht haben, aus denen sich die Unsicherheit ergab. Daß die beiden Leute wirklich Rhapsoden gewesen sind, daß man dem Arktinos wenigstens vielleicht mit Recht ein oder das andere Gedicht zugeschrieben hat, bezweifle ich durchaus nicht. Nur können wir das nicht bestimmen, und in alte Zeit werden sie alle beide nicht reichen. An den Namen, guten Menschennamen, kann nur starke Unkenntnis der alten Onomatologie anstoßen. *Λέσχης* kann *Λεσχέας* sein, äolisch betont.

[2]) P. 153f. Er läßt den Amphidamas im lelantischen Kriege fallen, unbekümmert um dessen Zeit. Alle berühmten Dichter kommen nach Chalkis; die Verse, die sie in Bereitschaft hatten, machen das Urteil schwierig, und ebenso *ἡ δόξα τῶν ἀγωνιστῶν [Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου]*: so kommt man zu Vexierfragen *καὶ προὔβαλε μέν, ὡς φασι* (oder *φησι*; das ist überhaupt gleichgültig) *Λέσχης . . . ἀπεκρίνατο δ' Ἡσίοδος . . .* Die Verse finden sich im Agon. Die Stelle ist ganz klar; man muß nur das Glossem tilgen, dessen Zusatz zu allen Zeiten nahe lag. Ich habe das schon 1879, Herm. XIV 161 gesagt. Den Wettkampf zwischen Homer und Hesiod bezeichnet Plutarch Symp. qu. V 2, 675 als ein *διατεθρυλημένον ὑπὸ τῶν γραμματικῶν.*

zeitigkeit der beiden Dichter ist in der alten Zeit allgemein anerkannt; der Glaube wird von dem Agon nicht erst geschaffen sein, aber das damals beliebte Gedicht war geeignet, ihn aufrecht zu halten.

Die Geschichte von Hesiods Tode ist das einzige, was über die Person und das Leben eines so berühmten Dichters unseres Wissens erzählt worden ist, abgesehen von Ausführungen der Angaben, die er selbst gemacht hatte, ein bemerkenswerter Gegensatz zu der Fülle von Geschichten über Homer. Hier ist der Kernpunkt die Existenz eines Hesiodgrabes; an dies hat sich eine Geschichte geheftet, die in mehreren Brechungen vorliegt. Ich muß diese einzeln vorführen, denn die Texte sind mit jener Kritik behandelt, die *Εὐβοίας* in *Ἀχαίας* ändert, damit es stimmt; die geschichtliche Kritik ist desselben Schlages.

Im Agon stehen zwei Varianten. Die gemeinsame Grundlage ist, daß der Gott den Hesiod vor dem Haine des Zeus von Nemea warnt, was Hesiod auf das bekannte Nemea bezieht. Das Orakel erfüllt sich, da ihn die Brüder eines verführten Mädchens an einem Orte töten, der, was er nicht wußte, Hain des Zeus von Nemea hieß. In der ersten Geschichte ist er schuldig; die Mörder sind Amphiphanes und Ganyktor, Söhne des Phegeus. Der Ort ist Oinoe in dem östlichen Lokris. Die Leiche, die sie in das Meer geworfen haben, wird von Delphinen ans Ufer gebracht, als gerade ein Fest Ariadneia gefeiert wird. Die Menge bestattet den Toten, sucht die Mörder, sie entfliehen nach Kreta. Als besondere Variante wird zugefügt, daß nach Alkidamas ihr Schiff vom Blitze getroffen ward[1]). Natürlich hat dann Alkidamas die ganze Geschichte gekannt; aber mit welchen Einzelheiten, läßt sich nicht wissen. Die Namen der beiden Mörder und den des Mädchens, Ktimene (öfter zu *Κλυμένη* verschrieben), gab Aristoteles in der *πολιτεία Ὀρχομενίων*; das sagt Proklos[2]), dessen Quelle Plutarch war. Aristoteles sagte auch, daß die Orchomenier die

---

[1]) Daß Alkidamas nur für den einen Zug angeführt wird, folgt aus dem Stil, aber auch die Wendung *διέπλευσαν εἰς Κρήτην* besagt, daß die Mörder nach der Hauptgeschichte ihr Ziel erreichten. Nach Kreta gehen Mörder öfter, weil es die Heimat der Mordsühne ist, vielleicht besser, weil wirklich die Landflüchtigen dort aus der Welt und in Sicherheit waren.

[2]) Tzetzes, denn nur dem traue ich die Aberweisheit zu, legt die Politie dem Verfasser des Peplos bei.

Gebeine Hesiods, als Askra von Thespiai zerstört ward, in ihre Stadt überführten[1]), und er teilte die Grabschrift mit:

χαῖρε δὶς ἡβήσας καὶ δὶς τάφου ἀντιβολήσας
Ἡσίοδ', ἀνθρώποις μέτρον ἔχων σοφίης[2]).

Der Sohn von Hesiodos und Ktimene war nach Aristoteles Stesichoros[3]); das wußte auch Philochoros; der Name der Mutter

[1]) Schol. Erg. 631. Plutarch kannte die Gegend selbst, ist also glaubwürdig. Askra lag südlich vom Helikon über dem Wege von Thespiai nach dem Musenheiligtum, also westlich von diesem, kein Gedanke an die herrschende Ansetzung auf dem Berge östlich von der Aganippe. Zu dieser Ansetzung hat ein alter Turm auf diesem Berge Veranlassung gegeben, weil Pausanias 9, 29 sagt, es wäre nur noch ein Turm von Askra übrig. Gegen die Identifikation der Türme hat Lolling protestiert, der einzige, der den Berg erstiegen zu haben scheint. Ἄσκρης μὲν οὐκέτ' ἐστὶν οὐδ' ἴχνος, metrischer Mustervers bei Marius Plotius Sacerdos III 4 S. 521, hergestellt von Bücheler. Den Zeus Askraios habe ich Herm. 40, 64 in einen ἀκραῖος zu verwandeln gewagt. In der hellenistischen Zeit war Askra noch nicht ganz verödet. Die Bauern zogen sogar gutes Gemüse (Ἀσκραῖα τεῦτλα Epit. Athen. I 4d, leider ohne Zeugen); das Epigramm auf Hesiods orchomenischem Grabe, das der Peplos, Pausanias und der Agon bringen, nachgebildet dem χαῖρε δὶς ἡβήσας, nennt Ἄσκρη πολυλήιος. Pausanias IX 29 führt aus einem unbekannten Kallippos Verse einer unbekannten Atthis eines Hegesinos an, in der Askra von Poseidon Mutter des Oiokles (dessen Ruhm in den Schafen besteht) wird, der am quellreichen Fuße des Helikon mit den Aloaden Askra gründet. Die Verse für Fälschung des Kallippos zu halten, wird man sich jetzt um so weniger entschließen, als die himmelstürmenden Aloaden wohl menschliche Nachfolger des Bergriesen Helikon sind, den Korinna uns kennen gelehrt hat. Mit der Atthis konnte das gut zusammen gehen; Thespiai gilt ja selbst für die Gründung eines Erechthiden Thespieus.

[2]) Zenobius Ath. 3, 54, App. prov. IV 92. Das Epigramm wird später dem Pindar beigelegt (Proklos, Suidas), natürlich sollte der Böoter dem Böoter gehuldigt haben. Die doppelte ἥβη (Ἡσιόδειον γῆρας ist das Sprichwort) deutet Aristoteles παρόσον τὸ γῆρας ὑπερέβη (Rose, ἀπέβη Codd.). Das hat Hesiod wohl bewiesen, indem er im höchsten Alter noch einen Sohn zeugte. Da dieser Sohn Stesichoros war, mußte Hesiod wahrhaftig alt genug geworden sein. Später ward es zu einer Verjüngung wie bei dem Iolaos des Euripides, Schol. Verg. Ecl. 6, 70, Symmachus Ep. 7, 20. Zu ἀνθρώποις μέτρον ἔχων σοφίης vgl. Solon in der großen Elegie 52 vom Dichter ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος. Hesiod ist im Besitze der Menschen erreichbaren Weisheit, d. h. Dichterkraft; der Dativ ist gewählt, weil zwei Genetive schleppend würden.

[3]) Schol. Erg. 268, ἰστέον ὅτι υἱὸς Ἡσιόδου Μνασέας ἐστί, Φιλόχορος δέ Στησίχορόν φησι τὸν ἀπὸ Κλυμένης, ἄλλοι δὲ Ἀρχιέπης. Dem Sohne Mnaseas

wechselte. Zu beachten ist das Grab in Askra; wo der Mord geschah, ist für Aristoteles nicht überliefert.

Eine andere Tradition wird im Agon aus dem Hesiodos[1]) des Eratosthenes gegeben. Die Mörder heißen Ktimenos und Antiphos, Söhne des Ganyktor; sie werden den *θεοὶ ξένιοι* von dem Seher Eurykles[2]) zur Strafe geopfert: Hesiod war also zu Gast bei ihnen gewesen. Das Mädchen hängt sich auf; Hesiod hatte sie aber nicht verführt, sondern ein Begleiter von ihm, Demodes[3]), der auch umgebracht ward. Abschließend, also nicht mehr zu Eratosthenes gehörig, wird die Überführung der Gebeine nach Orchomenos angegeben mit einem anderen Epigramm[4]). Die selben Namen der Mörder gibt die Suidasvita, aber sie töten wider Willen den unschuldigen Hesiod. Auch die Vita, der Pausanias 9, 31 folgt, gibt die Namen und den Anlaß; Hesiods Schuld ist bestritten; die Mörder werden in Molykria

---

versage ich den Glauben; Mnaseas, der wenig zuverlässige Skribent, wird Gewährsmann für eine gleichgiltige Variante gewesen sein. Proklos selbst schrieb solche Scholien nur ab. *Κλυμένη* und *Κτιμένη* sind Varianten, die irgendein Gedächtnisfehler erzeugt hat; so etwas ist in der Mythographie sehr häufig, im Grunde bedeutungslos.

[1]) *ἐν ηποδω* ist einfach *Ἡσιόδωι*, wie Göttling gesehen hat: jetzt erkennt jeder, der antike Bücher gelesen hat, die Schrift, die man so verlesen konnte. Herodian hat aus Eratosthenes die Form *Γάνυξ* für *Γανύκτωρ* notiert (Choeroboskus in Theodos. in Gaisfords Ausgabe S. 81, auch in Bekkers An. 1356. Herodian führt *Γάνυξ* auch *π. διχρόνων* II 9 Lentz an. In Hilgards Ausgabe des Theodosius und Choeroboskus finde ich die Partie nicht). Der Hesiodos war also ein selbständiges Gedicht. Es mit der Anterinys gleichzusetzen, ist ein haltloser Einfall. Die Form des Gedichtes ist unbekannt.

[2]) Unglaublich abgeschmackt ist, daß dieser Eurykles mit dem Bauchredner gleichgesetzt wird, den Aristophanes erwähnt.

[3]) *Δημώδης*, gut ionisch, wo die Athener *Δημάδης* sagten. Der Schreiber des Kodex, der das Wort als Eigennamen bezeichnete, verstand es; die es als Adjektiv faßten, glaubten klüger zu sein.

[4]) Das Epigramm steht gleichlautend (nur Vers 2 ist das richtige *πληξίππων* einzeln verschrieben) im Agon, der Vita des Tzetzes, in der Anthologie VII 54 mit dem falschen Lemma *Μνασάλκου*. Kallippos bei Pausan. IX 38 zitiert den dritten Vers *τοῦ πλεῖστον ἐν Ἑλλάδι κῦδος ὀρεῖται* für *ἐν ἀνθρώποις κλέος ἐστίν*. Das Gedicht soll nämlich ein Dichter Chersias von Orchomenos gemacht haben, von dem auch noch ein anderes Zitat angeführt wird. Der hat dies Urteil über Hesiod für die Zukunft abgegeben, denn er war ein Zeitgenosse desselben. Chersias ist sonst unbekannt, aber Person in Plutarchs Gastmahl der Sieben Weisen, erschwindelt ist er also von Kallippos nicht.

hingerichtet, nicht nur wegen des Mordes, sondern weil sie auch dort sich gegen Poseidon vergangen haben. Am wichtigsten ist, daß hier als Ort der Tat Naupaktos genannt wird. Das Nähere gibt er 9, 38, bei dem orchomenischen Grabe. Der Gott hat den Orchomeniern geboten, das unbekannte Grab bei Naupaktos zu suchen; eine Krähe führt sie zum Ziele. Da stand das Epigramm des Chersias *Ἄσκρη μὲν πατρίς*.

Zu dieser Geschichte gehört noch der Zug, daß Hunde durch ihr Heulen die Mörder überführen, so Plutarch *soll. anim.* 969[d], wo „die Söhne Ganyktors des Naupaktiers" den Zusammenhang sicherstellen. Die Hundetreue auch bei Pollux 5, 42. Plutarch fügt aber in derselben Schrift rückverweisend, 984[d], hinzu, daß die Leiche Hesiods von Delphinen an das Rhion in der Nähe des *Νέμειον* getragen worden wäre. Damit ist auch das Orakel, seine Vermeidung, und der Hain des nemeischen Zeus in die Geschichte von Ktimenos und Antiphos gezogen.

Dadurch werden wir berechtigt, auch die Hauptzüge aus der Darstellung in diesen Zusammenhang einzurücken, welche Plutarch im Gastmahl der Sieben Weisen von Solon geben läßt, gemäß der Natur dieser Schrift novellistisch aufgeputzt. Hesiod wohnt hier zugleich mit einem milesischen Mann bei einem Gastfreund in dem lokrischen *Νέμειον*. Der Milesier verführt die Wirtstochter; ihre Brüder schlagen den unschuldigen Hesiod samt seinen Diener Troilos tot und werfen die Leichen ins Meer. Die des Troilos wird von einer Klippe festgehalten, die den Namen Troilos behält[1]), die des Hesiodos trägt eine Delphinenschar auf das Rhion und Molykria zu. Dort ist gerade das Fest der Rhia. Die Menge macht sich gleich auf die Suche nach dem Mörder; Hesiod wird bei dem Nemeion begraben, das Grab aus Furcht vor den Orchomeniern versteckt gehalten, die einem

[1]) Die Worte *τὸ μέν Τρωίλον (σῶμα) εἰς τὸν Δάφνον ποταμὸν ἐξαφορούμενον ἐπεσχέθη* sind wichtig. Diese Leiche treibt draußen bis an die Mündung des Daphnos; da hält sie ein Riff auf. Hesiods Leiche nehmen Delphine *εὐθὺς ἀπὸ γῆς* in Empfang und tragen sie *πρὸς τὸ Ῥίον*, in der Richtung auf dieses, *καὶ τὴν Μολύκρειαν*, die vor dem Rhion liegt. Der Daphnos mündete also zwischen Naupaktos, dem Tatorte, und Molykreia. Dort wird nach Pausanias das Urteil über die Mörder gehalten. Daß sie nach ihm auch gegen Poseidon freveln, liegt darin, daß sie als ungesühnte Mörder an dem Feste teilnehmen. Man versteht es erst aus dem Zusammenhang der Geschichte.

Orakel gemäß nach ihm suchen. Dies letzte mußte, weil Solon redet, in dieser Weise ausgesprochen werden. In der Vorlage schloß die Geschichte mit der Überführung der Gebeine, deren Stätte die Krähe wies.

Diese Geschichte wird zusammengehalten durch delphische Orakel und ist voll von Wundern und Personen und Ortsnamen. Auf die übrigen Varianten kommt nichts an; nur der Verführer des Mädchens heißt bei Eratosthenes *Δημώδης*, bei Pausanias ist er ein *ἄλλος τις*, bei Plutarch ein namenloser Milesier. Namenlosigkeit ist in solcher Novelle befremdend; vielleicht sollte Solon ihn der Nennung nicht würdigen.

Das Grab des Hesiodos in dem Haine des Zeus *Νέμειος* (d. h. dem Zeus des Haines, das peloponnesische Nemea hat nichts mit ihm zu schaffen) bei Oineon unweit Naupaktos kennt Thukydides, auch das Orakel und Hesiods gewaltsamen Tod (3, 96). Also die Geschichte bestand damals schon in ihren Grundzügen; aber das Grab war nicht verborgen, und die Orchomenier hatten noch nicht die Gebeine gesucht. Hundert Jahre später weiß Aristoteles von der Überführung der Gebeine nach Orchomenos, aber sie holen sie von Askra. Also ist die Geschichte von dem verborgenen Grabe und von der Krähe, die es zeigt, eine spätere Erfindung; oder wenn sie gleichzeitig war, war sie obskur. Die Ermordung Hesiods mit vielen Namen gibt auch Aristoteles; aber wir wissen nicht, welchen Ort er für den Mord angab, andererseits nicht, wen Thukydides als Mörder kannte. Die Geschichte im Agon, die in den Namen zu Aristoteles stimmt, hat den Namen *Οἰνόη* mit Thukydides *Οἰνεών* gemeinsam, verlegt dies aber zu den östlichen Lokrern und redet nicht von *Ῥία*, sondern von *Ἀριάδνεια*. Schwerlich ist das bloß eine Verwechslung der beiden Lokrer[1]), aber am letzten Ende wird eine solche zugrunde liegen, und der Ursitz der Sage das *Νέμειον* bei Naupaktos sein.

Das Mädchen scheint in beiden Fassungen ursprünglich Ktimene geheißen zu haben; Ganyktor ist einmal ihr Bruder,

---

[1]) Oinoe sogar kann nicht sicher entscheiden; der Name ist so gewöhnlich und wir kennen die lokrischen Dörfer zu wenig, um zu leugnen, daß auch bei den westlichen Lokrern ein Oinoe bestanden hätte. Übrigens soll man auch die Verwechslung nicht so absonderlich finden: Xenophon und der Historiker von Oxyrynchos sind Zeitgenossen und schreiben dieselben Händel verschiedenen Lokrern zu, Händel ihrer eignen Zeit

einmal ihr Vater. In dem Volksbuche des Agon heißt so ein Sohn des Amphidamas, der auffälligerweise bei der Leichenfeier seines Vaters keine Rolle spielt. Es besteht natürlich ein Zusammenhang zwischen den beiden Ganyktor; aber ihn zu bestimmen, reichen die Daten nicht hin. Philochoros hat die Ktimene schon Tochter des Ganyktor genannt, mit der späteren Vulgata, aber Mutter des Stesichoros wie Aristoteles: damals bestand also schon mindestens zum Teil die zweite Fassung. Auf Eratosthenes läßt sich nicht mehr zurückführen als direkt bezeugt ist, auf Alkidamas auch nicht. Das Gedicht Hesiodos wird ebenso einen *ὢν λόγος* aufgeputzt haben, wie es für die Hekale feststeht.

Nun erst ist die Bahn frei für die Analyse der Motive. Daß man in Askra Hesiods Grab hatte, vertriebene Askraeer nach der Zerstörung des Ortes ihm in Orchomenos ein Grab machten, einerlei wieviel Knochen darin waren, ist durchaus glaublich. Das wird im vierten Jahrhundert geschehen sein. Im fünften war das Grab bei Naupaktos noch offenkundig; später muß es vergessen sein; um so bekannter war der Tod des Hesiodos im dortigen Nemeion: also entstand die Geschichte von der Entführung der Gebeine. Stesichoros zum Sohne des Hesiodos zu machen, kann sich nur eine recht alte Zeit erlaubt haben, sagen wir Ende des sechsten Jahrhunderts, als Stesichoros eine Autorität wie Homer für Simonides war. Veranlassung boten die Gedichte; auch wir finden in stesichorischen Gedichten ganz nahe Anklänge an hesiodische Verse. Wer aber diese Genealogie erdachte, brauchte noch keine Geschichte von Hesiods Tod zu kennen; daß er sie kannte, bleibt möglich. Daß Hesiod zuerst das Mädchen wirklich verführt hatte und erst später entlastet ward, liegt am nächsten; so entkommen auch seine Mörder nach der Geschichte mit den aristotelischen Namen nach Kreta: sie haben nur den Verführer ihrer Schwester erschlagen. Daß Delphine auch schon in dieser Fassung die Leiche ans Ufer bringen, also dieses Dichters sich annehmen wie des Arion, unbeschadet seiner Schuld, weist auf ältere Zeit. Einen Grund, sie nicht mit der Erzeugung des Stesichoros zusammen erfunden zu glauben, sehe ich nicht; es läßt sich nur nicht erhärten. Festes Lokal ist durch das *Νέμειον* gegeben und damit auch die Warnung durch das Orakel. Dadurch scheint mir auch die Sphäre kenntlich, in welcher die Geschichte sich gebildet hat, und zugleich die halb-

literarische Überlieferung, aus der Thukydides und Alkidamas und Aristoteles unmittelbar oder mittelbar geschöpft haben. Als ἀρετή des delphischen Gottes ist dies Orakel mit allem, was damit zusammenhängt, erzählt worden, wie so viele Geschichten bei Herodot und Ephoros und anderen. Gegeben mußte daneben das Grab im *Νέμειον* sein und andererseits die Verknüpfung des Stesichoros mit Hesiodos. Das zweite ist an sich verständlich; das erste müssen wir auch als gegeben hinnehmen; es ist nicht zu verlangen, daß wir die Berechtigung des Grabes prüfen könnten.

Diese letzten Schlüsse haben, wie ich am besten weiß, keine zwingende Kraft, und nur schüchtern werfe ich eine letzte Frage auf. Nach Naupaktos hieß ein Epos *Ναυπάκτια* oder *Ναυπακτιακά* wie *Κύπρια* oder *Κυπριακά*, wie *Φωκαΐς* nach dem Orte, wo es entstanden war. Charon der Lampsakener nannte seinen Verfasser Karkinos aus Naupaktos, aber Pausanias 10, 38, der einzige, der etwas darüber sagt, gibt an, man schriebe es „einem Milesier" zu, und bezeichnet es nach dem Inhalt als *ἔπη πεποιημένα εἰς γυναῖκας*. Das schmeckt sehr nach Hesiod. Und nun haben die Naupaktier ein Grab des Hesiod. Und in der Geschichte vom Tode des Hesiod, wie sie Plutarch erzählt, trägt die dem Hesiod aufgebürdete Schuld „ein Milesier". Das kann Zufall sein, gewiß; aber es wäre mindestens ansprechend, daß die Naupaktier auf Hesiod Anspruch machten, weil das Epos *Ναυπάκτια*, ein Epos *εἰς γυναῖκας*, dem Hesiod beigelegt wurde, trotz ihrem Karkinos. Der Milesier ist damit noch nicht untergebracht, und es ist fatal, daß er keinen Namen hat. Es gibt einen Milesier, Kerkops[1]), zwischen dem und Hesiod mehrere Gedichte, darunter der Aigimios, strittig sind. Und von Kerkops wußte

[1]) Kerkops gilt nach Suidas *Ὀρφεύς* auch als Dichter der orphischen Theogonie. So wird sich erklären, daß ein Vers des Aigimios (Fr. 188, 2 aus Euripidesscholien) von dem Neuplatoniker Hermias dem Orpheus beigelegt wird. In Orphika hat er ihn natürlich gelesen, nicht in den Euripidesscholien, wie Kern Herm. 23, 482 annehmen muß. Berührungen zwischen „hesiodischer" und „orphischer" Dichtung kann nach der Entdeckung der Berliner Katalogfragmente nicht mehr verwundern. Wir machen diese Unterschiede, zu ihrer Zeit war alles Rhapsodenpoesie, Ende des sechsten Jahrhunderts, konnte also auf Hesiod geschoben werden, und die dem Orpheus beigelegten Offenbarungen, gerade die Theogonie, bewegten sich tatsächlich im Gleise der hesiodischen Dichtung.

man, daß er auch im Leben Ἡσιόδωι ἐφιλονείκει (Aristoteles π. ποιητῶν bei Diogenes 2, 46). Kombinieren läßt sich das; aber es sind allerdings zu viel unsichere Faktoren in der Rechnung.

b) Das Leben Homers.

Die Erkenntnis, daß die Ilias und Odyssee nicht von demselben Dichter stammen, daß sie überhaupt anders entstanden sind als die Literaturwerke der späteren Zeit, hat sich oft in die Form gekleidet, daß Homer gar nicht gelebt hätte, und der Versuch, den Namen so zu deuten, daß er seinen Träger zu einer mythischen Person machte, hat trotz aller Grammatik sehr viel Glauben gefunden. Den „göttlichen Homer" sich als landstreichenden Schulmeister vorzustellen, erschien nun vollends widersinnig und unwürdig. So ist es gekommen, daß die Geschichten und selbst die Gedichte, die in dem Büchlein des angeblichen Herodotos stehen, recht wenig bekannt sind; das Buch trägt einen falschen Namen, so kümmerte sich niemand darum. Gedruckt ist es in Deutschland zuletzt in Westermanns *Βιογράφοι* 1845, die schon lange sehr selten geworden sind, und so ist ein Büchlein den meisten Philologen unbekannt, das nicht nur durch Form und Inhalt recht merkwürdig ist, sondern kostbare Reste altionischer Poesie und Novellistik enthält, vielleicht sogar noch mehr[1]).

Dem will ich abhelfen, nicht nur durch diese Besprechung. Ich habe eine Ausgabe druckfertig, die doppelt notwendig ist, nachdem Th. Allen es sehr viel schlechter als der verständige Westermann im fünften Bande der Oxforder Homerausgabe herausgegeben hat[2]). Da ich hier viele Stellen bespreche, setze

[1]) Gewürdigt hat Bergk in seiner Literaturgeschichte das Büchlein, auch im ganzen richtig datiert. Ich vermeide, mich im einzelnen mit ihm auseinanderzusetzen. Die Dissertation von Joh. Schmidt, Diss. Hal. II, äußerst fleißig, ist der Aufgabe nach keiner Seite gewachsen.

[2]) Ich nehme auf Allen so wenig wie möglich Rücksicht. Der Ton, in dem seine Aufsätze im Journal of Hellenic studies über Forscher wie Niese und überhaupt über alle historische Forschung absprechen, richtet sich selbst. Er versteht von Textkritik ebensowenig wie von historischer Kritik und brüstet sich mit dieser Urteilslosigkeit. Hoffentlich taugen seine Kollationen etwas, und schadet es nicht zuviel, daß sie gar nicht selten in arger Verwirrung mitgeteilt werden.

ich kurz her, wie es mit der Überlieferung steht. Man kommt mit zwei Handschriften aus, dem Parisinus 2766, dessen Wert Westermann erkannt hat, und dem Vaticanus 305, den mir vor Jahren Georg Wentzel verglichen hat. Meine Erwartung hat nicht getrogen, daß der byzantinische Gelehrte, der den Herodot mit den homerischen Fragen des Porphyrios und dem Heraklit verbunden hat, einen guten Text liefern würde. Hinzukommen die Exzerpte des Suidas, der die Gedichte der Homervita beigefügt hat, welche ihm die Epitome des Hesychius Illustris lieferte. Man erkennt leicht, daß nur ein Exemplar aus dem Altertum erhalten war, von dem eine Abschrift bei Suidas zugrunde liegt, aus einer anderen stammen die vollständigen Handschriften. Jenes Exemplar war an einer Stelle in der Eiresione unleserlich geworden; bei Suidas sind die Buchstabenreste nachgemalt, in der andern Abschrift war das Unverständliche fortgelassen. Übrigens ist der Text im ganzen recht gut erhalten; man hat keine Veranlassungen, größere Lücken oder Interpolationen anzunehmen; nur von doppelter Rezension gibt es Spuren, aber das sind nur Variationen, wie sie sich Schreiber erlauben, die meinen, es käme auf den genauen Wortlaut nicht an[1]). Wird dann die Abschrift mit dem Originale oder einer anderen verglichen, so geraten leicht beide Fassungen in den Text; jeder kennt das aus Scholien. Das Buch ist keine Epitome, es ist auch keine Kompilation wie der Traktat, der den Agon erhalten hat, sondern sein Verfasser weiß, was er will, und modelt danach seine Vorlagen; er hat auch seinen Stil, obwohl da Unterschiede, die aus den Vorlagen herrühren, unverkennbar sind.

Das Buch ist erst in den spätesten Zeiten beachtet, die den Verfassernamen Herodot ernst nahmen, wie die grammatischen Quellen des Stephanus (*Νέον Τεῖχος*), Leute wie Oros, ebenso Philoponos[2]). Die Kirchenfürsten, welche Lukian kommentieren[3]), werden schon von dem Exemplar abhängen, das unseren Handschriften zugrunde liegt. So liegt der Gedanke nahe, das Buch wäre in der Kaiserzeit entstanden, als Arrian, Aretaios, später Eusebios u. a. Ionisch schrieben. Allein nach diesem fratzen-

[1]) Kapitel 21 und 27; die Dinge sind nicht interessant genug, sie anders als im Textabdruck zu zeigen.

[2]) Comment. in Aristot. XIII 3, 156.

[3]) Schol. Gall. 6.

haften Ionisch sieht hier der Dialekt nicht aus, schon in der sehr viel weniger Hyperionismen darbietenden Orthographie[1]). Nicht aus der Grammatik hat dieser Mann seine Mundart geholt, sondern aus der Literatur, die er benutzte; das oder die Volksbücher, die er modernisiert, werden eben meist den Dialekt bewahrt haben, in dem sie zuerst verfaßt waren. Einmal wird geradezu ein altes Wort der Vorlage übersetzt[2]). Sprachliche Singularitäten fehlen nicht[3]). Aber daneben wirkt, wie mich dünkt, die lebendige hellenistische Rede ein, die so ganz anders klingt als das Attisch der Kaiserzeit, und in manchen Kapiteln (26, 28, 38) liegt das Ionische nur wie ein dünner Firnis über ihr: sie stammen eben aus keiner ionischen Vorlage. Die attische Archontenliste wird in den Händen der Leser vorausgesetzt, und die *Μηδικά* sind ein Epochenjahr; die Zerstörung von Ilion fällt 1270 v. Chr. Die Datierung konnte aus irgendeinem alten

[1]) Es ist unmöglich, Gleichförmigkeit herzustellen, denn natürlich sind häufig Vulgärformen eingedrungen; schwerlich hat der Verfasser *ἐπιμελίη* und *ἐπιμέλεια* nebeneinander gebraucht, *ποιήσεως* neben *ποιήσιος*. Das ließe sich mit Wahrscheinlichkeit ionisieren; hat er aber selbst falsche Formen wie *ἐδόκεεν* gebraucht, weil sie mehrfach überliefert sind, oder sind sie eingeschwärzt wie im Herodot und, je schlechter die Handschriften sind, um so mehr im Hippokrates? In dem Midasepigramm, Kap. 11, ist die Konjunktivendung dreimal hintereinander *ει* geschrieben, hellenistisch für *η*: das ist ein Zeichen des Alters, aber nur für die Vorlage, der das Gedicht von dem Herodot entnommen ist.

[2]) Kap. 20 *κῶνος* vom Pinienapfel wird mit *στρόβιλος* erklärt, ganz wie bei Hesych und von Galen XV 848 K. Theokrit 5, 49 wendet *κῶνος* als das poetische an.

[3]) Kap. 13 *χρήμη* Bitte zu *χρήιζειν* gehörig. 12 *ἐπικλείς* poetisch. 21 *ὀτραλέως*, für uns nur episch. 14 *συμφοραίνω* scheint unbelegt. 1 *οὐ πολύφορτος ἀλλὰ βραχέα τοῦ βίου ἔχων*, wo *πολύφορτος* zunächst poetisch, also stillos klingt; aber es ist sehr gut von dem Auswanderer gesagt, der wenig Gepäck auf dem Schiffe hat. 36 *ἐν διαλογῇι γίνεσθαι, διαλέγεσθαι*, gilt für alexandrinisch; in der Volkssprache steckt sehr viel Altionisches. Im Thesaurus wird diese Glosse aus Theognostos Kan. 9 zitiert; ich habe sie vergebens bei Cramer gesucht. Hellenistisch ist besonders der starke Gebrauch des Perfekts, überhaupt die Verwendung der Zeitformen des Präteritums. Jung ist z. B. die Präposition in *εἰς μισθὸν διδόναι. βουλεῖον* 12 kennen wir jetzt z. B. aus einer Inschrift von Chalkedon (Dittenberger Syll.[3] 596); es wird wohl öfter vorkommen, Nachbildung von *ἀρχεῖον*, also schwerlich älter als 250 v. Chr., aber in der Kaiserzeit ungebräuchlich und überhaupt von der Literatursprache nicht rezipiert.

Schriftsteller trotz Eratosthenes immer gegeben werden; aber in der Kaiserzeit würde auch der Herodot nach Olympiaden gerechnet haben. Ist doch die apollodorische Chronik eben darum, daß sie nach Archonten rechnete, seit Augustus außer Gebrauch geraten oder umgerechnet. Auf attische Interpolationen nimmt der Herodot 28 in der Weise Rücksicht, daß er sie für eigene spätere Zusätze Homers erklärt. Die Tatsache war schon von Dieuchidas im vierten Jahrhundert bemerkt; aber hier wird doch die Kritik der Grammatiker zugrunde liegen[1]). So denke ich mir die Schrift am Ende der hellenistischen Periode entstanden, etwa 130—80, in derselben Periode, welche die Aktenstücke der Kranzrede, das lakonische Psephisma gegen Timotheos, den Axiochos, die Briefe des Aischines und die des Hippokrates[2]) hervorgebracht hat[3]).

[1]) Die Athetese von η 80 wird in unsern Scholien auf den Namen des Chairis gestellt, was nicht beweist, daß er sie zuerst gemacht hat. Aristarch und seine Schule entzog sich diesen Schlüssen, weil ihnen Homer Athener war.

[2]) Der Papyrus Oxyr. 1184 hat den mir immer unbegreiflichen Gedanken an Entstehung in der Kaiserzeit aus der Welt geschafft. Es scheint mir evident, daß die Hippokratesbriefe in der Zeit des Poseidonios im Kulturkreise von Rhodos entstanden sind, genau wie die Aischinesbriefe. Sie sind sprachlich und sachlich keineswegs ohne Interesse; natürlich muß man sich um Kos und Rhodos kümmern und Zeitverhältnisse und Sprache aus den Inschriften kennen. Der Abdruck von H. Putzger, Wurzen 1914 gibt unter dem Texte die beste Überlieferung, die, wie man vorher wußte oder wissen mußte, in dem berühmten Heidelberger Palatinus 398 steht. Hoffentlich verzichtet der Herausgeber auf weitere Beschäftigung mit dem Texte, den er so herausgegeben hat, daß immer das Falsche oben, die echte Überlieferung im Apparat verborgen steht.

[3]) Die Zeit des Attizismus erzeugt Fälschungen anderer Art, Andokides $\pi.$ *ἐνδείξεως*, Reden des Aristogeiton, Demades. Die an Aristonikos anknüpfende Erneuerung des Aristoteles führt zur Erfindung von Schriften auf seinen Namen. Die Zuteilung der Rhetorik an Alexander ist allerdings schon aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr., und der Rhetor Gorgias, die Vorlage des Rutilius Lupus, bringt falsche Zitate aus Isokrates und Demosthenes, die auf Reden zurückgehen, welche in den Katalogen der großen Bibliotheken wohl überhaupt keine Aufnahme gefunden hatten. Was wir in unseren Ausgaben auf Platon, Isokrates, Demosthenes gestellt finden (außer dem Axiochos), ist älter als 250. Natürlich darf man die von C. F. Hermann zugefügten sogenannten Platonbriefe nicht mit denen gleichsetzen, die in A Υ stehen — was doch passiert. Und die Fälschungen der Magneten für ihre *Λευκοφρυηνά* um 200 werden recht viel Ähnliches neben sich gehabt haben.

Damals lagen die zahlreichen Biographien literarischer Größen vor, Herakleides, Dikaiarchos, Aristoxenos, Satyros, Istros, Hermippos usw. Unmöglich können sie Homer beiseite gelassen haben: Herakleides hatte ja zwei Bücher über Homer und Hesiod verfaßt. Man muß sich klar machen, daß wir diese ganze Etappe in der Überlieferung vom Leben Homers und Hesiods nicht kennen, denn die γένη Ὁμήρου vor den gewöhnlichen Scholienausgaben[1]) begnügen sich, über die Heimat und die Eltern Homers Zeugnisse womöglich ältester Zeit beizubringen, aus der späteren nur Autoschediasmen, die Homer zum Ägypter, Chaldäer, Römer u. dgl. machen, Zeug, das nicht einmal eine Abweisung verdient. Den Herodot als Vertreter der hellenistischen gelehrten Biographie Homers anzusehen, könnte nur in dem Sinne zulässig sein, daß diese Biographie selbst nur das Ältere stilistisch umgeformt hätte. Denn was hier steht, wird sich als alter ionischer Erzählungsstoff ausweisen, vielfach untrennbar mit den Gedichtchen verbunden, die niemand in hellenistische Zeit rücken kann. Es ist geboten, die Erzählung des Herodot durchzusprechen.

Homer heißt Melesigenes und ist ein Sohn der Kretheis wie im Agon; aber sein Vater ist nicht mehr der Flußgott Meles, und sie ist nicht mehr eine Nymphe, sondern ein sterbliches Mädchen, das aus ihrer Heimat Kyme nach Smyrna gebracht wird, weil sie ein Kind von unbekanntem Vater trägt; dies Kind heißt dann Melesigenes, weil es an dem Flusse geboren wird, an dem die Mutter gerade wusch. So ist das Wunder ausgetilgt, was für

[1]) Dazu gehören die beiden Viten in dem ps.-plutarchischen Traktat π. Ὁμήρου, von denen die erste sehr wertvoll ist, weil sie längere Exzerpte aus Ephoros und Aristoteles bringt. Was Proklos in der Chrestomathie gab, Hesychius Illustris in seinem Schriftstellerlexikon, ist gleichartig mit den zwei oder drei Viten vor den D-Scholien, den beiden der Handschrift aus dem Eskorial (IV. V. bei Westermann, es ist nicht die einzige Quelle, da ein Satz in ihr ausgefallen ist, aber so gut, daß man alles andere fortwerfen muß) und der des Codex Mureti in der Biblioteca Vittorio Emmanuela (Westermann VI, vollständig von Piccolomini, Hermes 25, ediert). Bezeichnenderweise hat weder die Ausgabe mit dem Viermännerkommentar noch die BT-Ausgabe eine Vita enthalten: diese gelehrten Arbeiten für Grammatiker setzen die Kenntnis der Schulausgaben voraus. In byzantinischer Zeit ist daher der Venetus A mit den Auszügen aus der Chrestomathie des Proklos versehen worden.

die ganze Schrift gilt, und die Herkunft aus Smyrna ist mit der aus Kyme ausgeglichen. Daß diese Ausgleichung künstlich ist, verrät sich später. Denn als Melesigenes nach Kyme kommt, macht er oder auch der Schriftsteller seine Abkunft von der Stadt, zu der es ihn zieht, gar nicht weiter geltend, als daß sie die Mutter von Smyrna ist, und selbst das steht nur in einem Gedichte.

Mit Absicht ist auch der Vater Homers namenlos gemacht, was er in einer ursprünglichen Erzählung nicht sein konnte; unterdrückt ist wahrscheinlich der Name *Μαίων*, der am häufigsten neben Meles begegnet, auch bei Ephoros, der sonst ziemlich ebenso erzählt[1]). Die Genealogie der Kretheis von Melanopos, Ithagenes, Krethon aus dem thessalischen Magnetenlande ist einfacher und klingt ursprünglicher als die lange Ahnentafel, die in verschiedenen Brechungen bei den Genealogen des fünften Jahrhunderts stand, Damastes, Hellanikos, Pherekydes[2]), und am Ende auf Orpheus oder Musaios hinauslief[3]). Ithagenes ist nichts als der „Adlige"; Krethon gehört ersichtlich einerseits mit Kretheis zusammen, andererseits mit dem Heros *Κρηθεύς Αἰόλου*, den Hesiod im Gedächtnis erhalten hat. Wenn die Smyrnäer eine Nymphe *Κρηθηίς* genannt haben, so liegt darin,

[1]) Die bei den Römern häufige Bezeichnung Maeonides nach diesem Vater kommt zuerst, soviel ich sehe, bei dem Sidonier Antipatros vor (Anth. Pal. VII 2). Aber die alten Genealogen führen ihn, wenn auch in verschiedener Verwendung, und in der Sage der Ieten, die Aristoteles nacherzählt hat, stand er auch, aber als lydischer König und Adoptivvater, und er wird doch mit den *Μήιονες* zusammenhängen, nicht mit *Μαίων Αἰμονίδης* von Theben.

[2]) Proklos, die römische Vita, Charax bei Suidas, Agon. Man soll die Varianten nicht gewaltsam vertilgen. Im Agon schließt die Genealogie *Μαίονος δὲ θυγατρὸς καὶ Μέλητος τοῦ ποταμοῦ Ὁμήρου*. Maion als mütterlicher Großvater statt als Vater Homers ist auffällig, aber wahnschaffen ist die Kritik, die es vorzieht, seine Mutter zu einer Tochter des Meles zu machen, als ob das nicht noch viel anstößiger sein würde.

[3]) Kymäer ist Homer in allen diesen Traditionen, oder wenn Smyrnäer, so kommt sein Geschlecht aus Kyme. Das war also lange vor Ephoros ausgemacht, und nicht einmal das gehört diesem erst, daß Homer selbst aus Kyme stammt. So hat schon Hippias erzählt (Vita Romana). Wer den Namen ohne Distinktiv nennt, meint den Eleer, dem ja auch eine solche Angabe gut steht. Es könnte allerdings ein Distinktiv fortgelassen sein; es gibt den Rhapsoden Hippias von Thasos und den Chronisten von Erythrai.

daß bei ihnen die Erinnerung an Kretheus aus der Heimat lebendig geblieben war, und die asiatische äolische Sprache stammt ja aus Thessalien. Krethon ist daher auch selbst zum Vater Homers gemacht worden[1]), wo denn die Thessaler[2]) notwendig auf den Dichter Anspruch erhoben. Die magnetische Herkunft stimmt besonders gut zu den alten Völkerverhältnissen; hat sich doch am Sipylos im oberen Hermostale der Magnetenname bis heute erhalten.

Nicht minder wertvoll ist Melanopos[3]), der auch in den langen Genealogien nicht fehlt. In Delos hatte man einen Hymnus, der von der Ankunft von Opis und Hekaerge handelte und von Melanopos aus Kyme sein sollte (Pausanias V 7, 8). Ich sehe keinen Grund, die Existenz eines solchen Gedichtes zu bezweifeln, selbst wenn das echte später durch etwas anderes ersetzt war. Sehr begreiflich, daß die Genealogen des fünften Jahrhunderts diesen kymäischen Dichter mit Homer verbanden. Diesen selbst nach Kyme zu ziehen, gestattete die notorische Gründung Smyrnas durch Kymäer, und es erschien jener Zeit glaublich, daß die beiden damals immer zusammengenannten großen Dichter, die man auch für gleichzeitig hielt, verwandt gewesen wären. Hesiod aber hatte seine Herkunft aus Kyme selbst angegeben, leider nicht seinen Vater. Die Aufnahme des Melanopos, dessen Gedächtnis sich in Delos erhalten hatte, zeugt für literarische gelehrte Mache; das andere sind Namen aus lokaler äolischer Tradition. Kleanax von Argos, der Vormund der Kretheis, ist der Ahnherr der *Κλεαναχτίδαι*, die wir aus Mytilene kennen; sie stammen von Agamemnon, also von Argos[4]). Ismenias der Böoter trägt diese

[1]) So Deinarchos *π. Ὁμήρου* (verzeichnet im Homonymenkataloge des Demetrios aus Magnesia) in der Römischen Vita.

[2]) Antipatros von Sidon bei Ps. Plutarch.

[3]) In einer obskuren Genealogie (Ps. Lukian Demosth. 9) heißt die Mutter Homers Melanope.

[4]) Philochoros hat Homer aus Argos abgeleitet; Begründung und Eltern unbekannt. Auf Argos deutet der Name der Mutter *Ὑρνηθώ*; aber ihr Gatte ist *Ἀλήμων* (*δς ἀλᾶται*, besser als *Λαήμων*), ein Kaufmann aus Troizen, nach Demokrines (Agon, Vita Romana), der zu *B* 744 eine schlechte Konjektur macht. Das sieht nach einem üblen Autoschediasma aus. Besser klingt das Elternpaar *Μαίων* und *Ὑρνηθώ* (Ps. Plutarch); aber Maion führt immer nach Mäonien. Akusilaos von Argos hat die Homeriden von Chios erwähnt (Harpokration); aber das reicht nicht als Stütze für irgendeine weitere Vermutung.

Herkunft im Namen; daß auch die Böoter mit den asiatischen Äolern verwandt waren, war immer anerkannt. Die Mutter der Kretheis ist wieder namenlos gemacht; ihres Vaters Name ist verdorben, denn θυγατέρα Ὀμύρητος kann man nicht glauben. Wichtig ist noch Theseus, der Gründer von Smyrna, der von Admetos, dem Thessaler stammt. Wenn ich diese Tradition vor Augen habe und daneben die später herrschende, nach der Smyrna ionisch ist, von dem Athener Theseus gegründet, oder die ephesische, die der Ephesier Artemidor bei Strabon vorträgt, so kann ich nicht schwanken, und freue mich, daß Theseus im *A* der Ilias, wenn auch als Αἰγεῖδης, unter den thessalischen Lapithen steht. Der Herodot hat die älteste Gründungssage erhalten, die sich auf das Smyrna bezieht, das im achten Jahrhundert ionisch ward.

Pflegevater Homers wird der Schulmeister Phemios, den auch Ephoros kennt. Bei ihm lernt, von ihm erbt Melesigenes das Handwerk. Dieser Name ist aus der Odyssee genommen, und ähnliche billige Erfindungen gibt es auch außerhalb der Herodotvita zahlreiche; sie lehren nichts[1]). So erscheinen denn gleich Mentes und Mentor in der Weltreise, die Melesigenes macht, damit er auch über Ithaka aus Autopsie reden kann. Sonst bringt ihm diese Episode nur das Augenleiden ein. Arm wie er war, erscheint er wieder in Asien, zunächst in Kolophon, wo er erblindet und dann nach Smyrna zurückkehrt.

Das sind zwei Stücke, die sich aus dem einfachen Gange des Lebens von selbst aussondern, die Reise in den Westen und der Aufenthalt in Kolophon. Die erste Geschichte hat Aristoteles in der Politie der Kephallenen[2]) erzählt: dort erblindete

[1]) Der Sattler Tychios wird uns in Neon Teichos begegnen; diese Geschichte steht so genau im T-Scholion zu *H* 220, daß sie aus dem Herodot oder seiner Vorlage stammen muß. Eustathios weiß zu *B* 212, daß Thersites ein ungetreuer Vormund Homers hieß, und zu *σ* 89, daß ein Echetos ihm etwas zuleide getan hatte. Es gibt wohl noch mehr solche leeren Torheiten. Das Ärgste sagt ein Athenokritos im T-Scholion zu *X* 51. Weil da ein gleichgültiger Alter δνομάκλυτος heißt, soll Homer selbst diesen Namen vor der Erblindung getragen haben. Seltsam, daß eine solche Erfindung den Namen ihres Urhebers erhalten hat. Oder war es Ἀθηνοκλῆς, wie Joh. Schmidt vorschlägt, der vor Aristarch π. Ὁμήρου geschrieben hat?

[2]) Daß πολιτεία Κεφαλλήνων und Ἰθακησίων dasselbe Buch ist, folgt aus der Vergleichung der namentlichen Fragmente mit dem Auszuge des Herakleides.

Homer auf Ithaka, wogegen hier ausdrücklich protestiert wird. Natürlich liegt die Quelle für unsere Berichterstatter jenseits Aristoteles. Sie wagte nicht mehr, Homer selbst für Ithaka in Anspruch zu nehmen, was naivere Zeiten so getan hatten, daß er Sohn des Telemachos und einer Nestortochter ward; dieses Paar hatte schon ein hesiodisches Gedicht, Fr. 17, verbunden.

Während die Weltreise ausführlich mitgeteilt ist, aber sich selbst von dem übrigen absondert, ist über Kolophon nichts weiter gesagt, als daß Melesigenes dort erblindet und nach Smyrna geht, wo er nun zu dichten anfängt. Es liegt Bosheit darin, daß die Kolophonier selbst bestätigen, Homer wäre bei ihnen blind geworden, weiter aber nichts über Homers Beziehung zu ihrer Stadt verlautet. Der Verfasser, der durchaus die äolische Natur Homers verficht, hat die Mutterstadt des ionischen Smyrna ganz zurückgedrängt. Gewährsmänner für Homers kolophonische Herkunft sind freilich nur die Kolophonier Antimachos und Nikandros. Aber im Agon lesen wir, daß Homer in Kolophon zuerst gedichtet hätte, und zwar den Margites; man zeigte dort auch den Platz, wo er zu sitzen pflegte. Dieselbe Feindschaft wie gegen Kolophon zeigt der Homer auch gegen den Margites; er verzeichnet dies einst so berühmte Gedicht nicht einmal unter den *παίγνια*. Wenn wir bei ihm lesen *ἐκ Κολοφῶνος ἀπικνεῖται ἐς τὴν Σμύρναν καὶ οὕτως ἐπιχειρεῖ* (*ἐπεχείρει* codd.) *τῇι ποιήσει*, so fühlt man die geflissentliche Abweichung von der Tradition des Agon, die jenes *ἐπιχειρεῖν* nach Kolophon verlegt, und man erwartet auch, das erste Werk genannt zu sehen.

Es beginnt nun das Wanderleben des blinden Dichters, und alles hängt bis zum Ende zusammen, da sich überall Verschen eingefügt finden. Die Blindheit wird vorausgesetzt, auch einzeln auf sie hingedeutet, aber von Bedeutung ist sie nur in Kyme, wo Homer diesen Namen erhält. Sieht man nachher, daß er seine Gedichte aufschreibt, eine schöne Pinie besingt, den Eindruck einer erleuchteten Halle schildert, so drängt sich der Schluß auf, daß dieses ganze Leben von einem armen Rhapsoden erzählt worden ist, aber von keinem blinden, mit andern Worten, unabhängig ist von der Benutzung des delischen Hymnus, aus dem ja die Blindheit allein stammt. Auch der Name Melesigenes hat nun ausgespielt. Um so wertvoller ist dies Leben Homers; er konnte sehr wohl Sohn von Flußgott und Nymphe sein,

Smyrnäer von Herkunft, ohne Anhang, mittellos, aber von göttlicher Begabung. Er konnte selbst als Findelkind in das Haus des Phemios kommen, und wenn er dort das Handwerk gelernt hatte, sich zum Wanderleben entschließen und sein erstes Gedicht in Kolophon machen.

Jetzt ist erste Station Neon Teichos bei dem Sattler Tychios; da sitzt Homer unter einer Schwarzpappel und verfaßt seine ersten Gedichte, die Thebais (*Ἀμφιαράου ἐξελασίη ἐς Θήβας*) und die Hymnen (zu denen der delische nicht gehört haben kann). Auch ein Bittgedicht an die Leute von Neon Teichos wird mitgeteilt[1]). Hier liegt ersichtlich Ortsüberlieferung zugrunde.

Auf dem Wege nach Kyme bitten ihn die Schwäher des König Midas, Sohnes des Gordias, ein Grabgedicht auf diesen zu machen. Daß dessen Frau Hermodike hieß und aus Kyme war, wissen wir aus der *Κυμαίων πολιτεία* des Aristoteles (Herakleides 37)[2]). Das Epigramm ist immer bekannt geblieben und mannigfach variiert und erweitert[3]). Simonides schrieb es dem Kleobulos zu. Es ist kein Spiel des Witzes, denn es redet ein Femininum, das nur durch das Denkmal selbst seine Erklärung fand. Daß der verstorbene Midas Sohn des Gordias oder König von Phrygien war, steht nicht darin. Der phrygische Name kann sehr wohl in der Äolis von einem Griechen geführt sein, wo denn später die historische Ausdeutung nahelag. Es wird die Aufschrift eines stolzen Grabes aus dem siebenten Jahrhundert wegen ihrer Schönheit dem Homer beigelegt sein[4]).

Diese Episode und die ersten Gedichte erwähnt der Agon:

---

[1]) Dies ist in die Hymnensammlung am Schlusse aufgenommen, erhalten in den beiden Handschriftenklassen, die ich im Kallimachos EF nenne. Die Überlieferung ist unabhängig, aber bis zu voller Unverständlichkeit entstellt. Im Herodot ist nur mit Pauw die Bezeichnung der Pflanzstadt von Kyme *Κύμης* (*Κύμην* cod.) *ἰριώπιδα κούρην* herzustellen. Vergebens hat man sich dagegen gesträubt und allerhand Verwirrung angestiftet.

[2]) In anderer Tradition hieß sie *Δημοδίκη*, ihr Vater Agamemnon, der König von Kyme war. Pollux 9, 83.

[3]) Bei dem Herodot hat das Gedicht nicht nur vier Verse, sondern es steht ausdrücklich *στίχοι τέσσαρες* dabei, natürlich um vor Erweiterungen zu warnen. Aber Allen wirft die Worte aus und nimmt zwei fremde Verse auf, einen sogar, ohne den Leser aufzuklären.

[4]) Vgl. Hermes 34, 220.

das zeigt am besten, daß er diese ganze Vita kennt: um so eher können wir ihm eine ältere Fassung ihrer ersten Partien entnehmen.

Auf Kyme wird schon ein Verschen bezogen, das Homer beim Aufbruch aus Neon Teichos spricht. Er wünscht zu freundlichen Leuten zu kommen; das scheint sich zuerst zu erfüllen, aber der Ausgang ist anders. Ein Ratsherr, der es gut mit ihm meint, führt ihn vor den Rat, und er bittet um Gewährung von Unterhalt; dafür will er Kymes Ruhm besingen. Aber einer der Könige[1]) setzt die Ablehnung seines Gesuches durch, „sie würden bald viel unnützes Volk bekommen, wenn sie die Blinden verpflegen wollten". Dabei fällt der Ausdruck *ὄμηροι*, ein Idiotismus der Kymäer, und Melesigenes erhält so seinen Namen. Als ihm der Bescheid wird, macht er ein längeres Gedicht über sein Unglück und die Verblendung der Kymäer, die man selbst die Blinden nennen wird. Er selbst wird seinen Bettelstab weitersetzen. Die Prosa fügt hinzu, er hätte ihnen den Fluch angewünscht, nie einen tüchtigen Dichter zu erzeugen. Das ist natürlich gesagt, als Kyme das unbedeutende Städtchen war und keinen Dichter aufzuweisen hatte, viel später als das Gedicht. Dieses ist ein merkwürdiges Stück des jungepischen ionischen Stiles[2]). Den Hauptwitz versteht man erst, wenn man weiß, daß Kyme das älteste griechische „Dummsdorf" ist. Strabon berichtet es, 622, und dazu gehört, daß ein Berg bei Kyme *Βλαχεία* heißen sollte: so wollten die Bewohner dem Rufe der *βλαχεία* einen harmlosen Sinn geben. Streiche von *Κυμαῖοι* habe ich gelesen,

[1]) 13 *τῶν βασιλέων ἕνα*; die schlechte Überlieferung hat dafür *βουλευτέων*, was sich im Text behauptet. Es gab also in dem Rat einige Könige, sei es als Beamte, die als solche teilnahmen, seien es noch die Erben der alten Geschlechtshäupter. Als Leiter der Verhandlung wird 14 der *ἐπιστάτης* genannt. Ursprünglich wird wohl der dumme König von Kyme einen Namen gehabt haben.

[2]) Wir finden den Dual des Verbums für den Plural; die Numeri wußte ja Zenodotos noch nicht richtig zu scheiden. *ὁπλότεροι πυρός*, nach der Glossographendeutung *μαχιμώτεροι*, künstliche Weiterbildung des *δέμας πυρός* bei Homer. Der Verfasser hat wohl auch *Σμύρνην* gesagt; aus dem Herodot wird dieser Fehler von der Überlieferung vertrieben. *ἀκράαντα* steht im Sinne von „ohne zum Ziele zu gelangen, unaufhörlich". Pretiös ist *μέγας με θυμὸς ἐπείγει . . . ὀλίγον περ ἐόντα*. *ὀλίγος* bedeutet doch hier nicht klein von Statur, sondern *ταπεινός*, *ἀσθενής*, *humilis*.

aber die Stellen nicht im Kopfe. Die Blakeia aber hat Aristoteles in der Politie von Kyme erwähnt (Ex. M. *βλάξ*), ebenso die Frau des Midas. Sollte er nicht die Homernovelle vor sich gehabt haben? Homers Gedicht verherrlicht erst den Ruhm seiner Heimat Smyrna[1])

ἔνθεν ἀπορνύμεναι Μοῦσαι, Διὸς ἀγλαὰ τέκνα,
ἠθελέτην κλῆισαι δῖαν χθόνα καὶ πόλιν ἀνδρῶν
— — — — — — — — — — — — —
οἳ δ' ἀπανηνάσθην ἱερὴν ὅπα, φῆμιν ἀοιδῆς,
ἀφραδίηι· τῶν μέν τε παθών τις φράσσεται αὖθις,
ὅ σφιν ὀνειδείησιν ἐμὸν διεμήσατο πότμον[2]).

Daß ein Vers ausgefallen ist, in dem Kyme bezeichnet war, verlangt der Sinn des Ganzen und zeigt das nackte *ἀνδρῶν*. Die Pointe liegt im Schlusse, wo ich nur *ὅ* für *ὅς* gesetzt habe, was vor *σ* ja keine Änderung ist. „Da wird einer an sich erfahren, daß er ihnen durch den Schimpf mein Schicksal bereitet hat.“ Was ist der Schimpf? Der Name *ὄμηρος*. Was bekommt der Schimpfende später zu hören? Daß Kyme die Stadt nicht Homers, sondern die Stadt der Blinden ist, die einem Homer die Tür gewiesen haben. Um dieses Witzes willen heißen sie hier so, nicht *βλᾶκες*; wohl möglich, daß man sie einst auch blind nannte, wie es ein delphisches Orakel mit den Chalkedoniern getan hat (Herodot 4, 144, Strabon 320). So ist denn diese ganze Szene der Novelle bestimmt, sich über die Ansprüche von Kyme lustig zu machen; Smyrna wird geradezu gefeiert, bleibt aber Kolonie von Kyme. In der Tat hat dies nur den berühmten Sohn der Tochterstadt annektieren wollen. Dann wird diese Episode nicht gleichzeitig mit den anderen Fahrten sein; das erste mit-

---

[1]) Das Gedicht fängt an *οἵηι μ' αἴσηι δῶκε πατὴρ Ζεὺς κῦρμα γενέσθαι, νήπιον, αἰδοίης ἐπὶ γούνασι μητρὸς ἀτάλλων*. Die Mutter ist Smyrna, wie das Folgende ausführt. *ἀτάλλων* ist unmöglich. Ich denke, V. 2 hob von neuem an *νήπιος — ἄταλλον*.

[2]) V. 8 habe ich das überlieferte *κοῦραι Διός* verbessert, 10 *ἀοιδήν* F. A. Wolf. V. 12 *ὀνείδεσ(σ)ιν* Ilgen. Allen gibt, ohne den Zusatz als solchen zu bezeichnen, *τὸν ἐμόν*. Das Kompositum *διεμήσατο* ist ein Produkt der späten, so etwas gern wagenden Rhapsodik. Dahin gehört *μέτοπις* für *ὄπις μετιοῦσα αὐτούς* in dem Verse an die Schiffer Kap. 19, *μεταμφότεροι* in der Thebais bei Athen. 405e *ἐπαμεινότερος* bei Mimnermos, *ἐπόνασις* Alkaios 46 u. a.

geteilte Verschen enthält auch keine Bezeichnung Kymes. Wir werden damit die einzige Stelle los, in welcher die Blindheit notwendig ist. Übrigens könnte das lange Gedicht an sich auch eine andere Schmähung Homers, am besten *βλακεία*, zurückgeben.

Die nächste Station ist Phokaia. Da dichtet Homer die kleine Ilias und Phokais (von der wir nur hier hören), die ihm von einem unredlichen Handwerksgenossen entwendet werden. Von Versen wird nur ein Spruch an diesen mitgeteilt[1]), in dem sein Name steht. Man könnte glauben, daß die Nennung des Namens in einem alten Verse die Person und Geschichte erzeugt hätte und müßte dann den Hirten Glaukos ebenso beurteilen, an den Homer Kap. 22 eine Mahnung richtet. Ich ziehe vor, die Verse mit der Geschichte zugleich verfaßt zu denken. Denn Thestorides figuriert unter denen, welche auf die kleine Ilias Anspruch erheben im Schol. Eurip. Tr. 821. Die Geschichte will also in Wahrheit Homers Verfasserschaft gegen die Ansprüche eines Plagiators wahren. Wir werden umgekehrt sagen, daß Thestorides tatsächlich irgendwie an der kleinen Ilias mitgedichtet hatte, aber zurückgedrängt ward, als alle Gedichte homerisch wurden, im sechsten Jahrhundert. Die Notiz in den Euripidesscholien geht schwerlich auf den Herodot (seine Vorlage) zurück.

Dasselbe Scholion nennt als einen anderen Verfasser für die kleine Ilias Diodoros von Erythrai und bezeugt damit, daß der Herodot etwas Wichtiges bei seiner nächsten Erzählung weggelassen hat. Bei ihm kommt Homer auf der Fahrt nach Chios lediglich darum nach Erythrai, daß er sich in einem Verschen über den rauhen Felsboden des Städtchens oder vielmehr seiner Burg beschwert. Denn auf sie muß es gehen, wie schon eine Photographie der Gegend zeigen kann[2]). Das ist also wieder ein Niederschlag des ionischen nachbarlichen Spottes. Eine Begegnung mit Diodoros müssen wir für eine ältere Fassung der Novelle postulieren.

---

[1]) *Θεστορίδη, θνητοῖσιν ἀνωίστων πολέων περ*
οὐδὲν ἀφραστότερον πέλεται νόου ἀνθρώποιο.

So ich für *ἀνθρώποισι*. Kann an dem Sinn ein Zweifel sein: „Nichts ist schwerer zu erkennen als die Gesinnung eines Menschen.“ Homer hat sich ja von dem Schurken täuschen lassen.

[2]) Nordionische Steine S. 6 Vignette.

Die Überfahrt nach Chios geht nicht ganz glatt, damit ein Vers Platz finde, den Kallimachos nachgeahmt hat[1]): daß er, der Verehrer des Margites, für diese kleinen Gedichte etwas über gehabt hat, ist nicht unwichtig[2]). Ein längeres Gebet um gute Überfahrt nach Chios bringt dann noch dieselbe Bitte, freundlichen Empfang zu finden; das hat in Kyme getrogen, in Chios wird es sich erfüllen, und so auch die letzte Bitte, Rache an Thestorides. Das Gedicht ist also mit der Novelle zugleich verfaßt[3]).

Ein Nachtlager unter einer Pinie gibt einen erzwungenen Anlaß, daß Homer eine Fichte des Ida lobt und eine chiische Kolonie in dem troischen Kebrene am Ida prophezeit. Hier ist der Herodot recht flüchtig zu Werke gegangen; ihm kam es nur darauf an, daß Homer seinen Spruch sagte und die Beziehung desselben klar ward. Ein nachdenklicher Leser wird freilich fragen, wem denn Homer den Spruch sagte: er liegt ja allein unter der Pinie, von der ihm ein Zapfen auf den Kopf fällt (vielleicht soll das nötig sein, weil er blind war). Und dann fragt man weiter, woher er von der Fichte des Ida und den

---

[1]) Die Schiffer sind *στυγερῇι ἐναλίγκιοι αἴσῃι πτωκάσιν αἰθυίῃσι.* Die Vergleichung hat Kallimachos in den Aitia aufgegriffen, Fr. 111, ebenso in dem Epigramm 58.

[2]) Als die Schiffer, die ihn zuerst nicht mitnehmen wollten, vom Winde zurückgeworfen werden, sagt ihnen Homer *ὑμᾶς, ὦ ξένοι, ἔλαβεν ὁ ἄνεμος ἀντίος γενόμενος, ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν με δέξασθε καὶ ὁ πλοῦς ὑμῖν ἔσται.* Das hat Barnes in Verse umgesetzt: *ὑμᾶς ὦ ξεῖνοι ἄνεμος λάβεν ἀντίος ἐλθών, ἀλλ' ἐμὲ νῦν δέξασθε καὶ ὁ πλόος ἔσσεται ὑμῖν.* Das geht leicht; aber es täuscht; *ἔτι καὶ νῦν* ist nicht entbehrlich. Und die Gedichtchen haben alle eine Pointe: dies könnte nur in einer epischen Darstellung der Novelle gedacht werden, und an die zu glauben ist uns zwar zugemutet, aber von diesem Unsinn mag ich gar nicht reden.

[3]) Das Gedicht fängt an *κλῦθι Ποσειδάων μεγαλοσθενὲς ἐννοσίγαιε εὐρυχόρου μεδέων ἠδὲ ζαθέου Ἑλικῶνος.* Da fehlt ein Vers, in dem eine andere Kultstätte genannt war, die man kennen möchte: *εὐρυχόρου* schwebt ja ganz in der Luft. *ζαθέου* hat Ruhnken für *ξανθοῦ* hergestellt, bestätigt durch Hesiod Th. 2. Dieselbe Korruptel verbirgt *ζαθέου ποταμοῖο* in dem Gedicht Kap. 9, wo die Handschriften des Herodot *θείου* haben, die Hymnenhandschriften *ξανθοῦ*; *θείου* ist aber das Echte. Angesichts dieser Korruptelen gebe ich meine Rechtfertigung von *ξανθοῖο πολίχνης*, Kallimachos an Delos 41, zugunsten von Meinekes *ζαθέοιο* auf. Der Poseidon vom Helikon ist der ionische *Ἑλικώνιος*, übrigens ein wichtiges Zeugnis für die richtige Deutung dieses Namens.

Eisengruben bei ihr weiß. Das war einmal motiviert; er hatte sich in Kenchreai, einem allerdings sonst unbekannten Orte der Troas, aufgehalten, um sich über die troischen Geschichten und Orte zu unterrichten[1]), also ähnlich wie er Ithaka besucht hat. Es ist dann auch Kenchreai wie Ithaka für seine Heimat erklärt (Suid.)[2]). Wenn er den Chiern, als sie eine Kolonie an den Ida senden wollen, die Aussicht, dort Eisen zu finden, aus seiner Ortskenntnis eröffnete, so war das ein wertvolles Zeugnis für seine Reisen und seine scharfe Beobachtung. Die Pinie konnte ihnen das Wahrzeichen sein, die Eisenlager zu finden. So etwa mögen ursprünglich die Verse gemeint gewesen sein; jetzt klingen sie wie eine Prophezeiung, was zu Homer schlecht paßt. Das Seltsamste ist, daß er unter einer Pinie liegt und von einer Fichte redet. Das erste ist notwendig, denn der Ort heißt *Πίτυς*; das zweite auch, denn am Ida stand eine *καλὴ πεύκη*, die Attalos von Pergamon einer Monographie gewürdigt hat; aus ihm gibt Demetrios von Skepsis bei Strabon 603 den Standort ziemlich genau an. Da die homerischen Verse den Baum nicht nach Kebrene versetzen, sondern nur seine Besitzergreifung durch die Kebrenier in Aussicht stellen, läßt sich auf der Ortsangabe des Attalos nichts bauen. Aber so viel darf man sagen, daß der König die Fichte Homers gesucht und gefunden hat; schon weil er das getan hat, darf man mit dem Standort im Verhältnis zu Kebrene nicht rechnen: wo eine des homerischen Lobes würdige Fichte stand, war eben der Fleck, an dem sie Homer gesehen hatte. Wie der Widerspruch in der Angabe über den Baum zu erklären ist, sehe ich nicht: er steht den arkadischen Jägern auf Ios gleich, die uns noch begegnen werden.

Nun kommt die am breitesten erzählte Aufnahme Homers erst bei dem braven Hirten Glaukos, dessen Name in dem einzigen mitgeteilten Verschen steht, das die Regel gibt, den Hunden zuerst Futter zu geben, ehe man selbst ißt, damit ihr Betteln

---

[1]) Steph. Byz. *Κεγχρεαὶ πόλις Τρωάδος ἐν ᾗ διέτριψεν Ὅμηρος μανθάνων τὰ κατὰ τοὺς Τρῶας.*

[2]) Vielleicht hängt damit zusammen, daß er Altes geheißen haben sollte (oben S. 420). Der Altes der Ilias herrscht in Pedasos, das Demetrios nicht mehr lokalisieren konnte, über die Leleger, deren Sitz um Antandros war.

nicht lästig fällt[1]), dann in Bolissos bei dem Herrn des Glaukos, der Homer als Hauslehrer annimmt, endlich bei den Chiern, wo Homer zu Geld und Ansehen kommt, ein Weib nimmt und zwei Töchter zeugt, von denen eine einen Bürger heiratet. Alle diese Personen bleiben auffallenderweise namenlos außer dem Hirten. Gerade an diesem spürt man, daß hier ein anderer Wind weht als vorher: in dem Stile der Geschichten von Phemios, Mentor, Tychios müßte der Hirt Eumaios heißen, denn zugrunde liegt freilich das ξ, aber nur so, wie ein Dichter ein Motiv aufnimmt und fortbildet. Auf Chios hat Homer Ilias und Odyssee gedichtet, daneben für die Kinder, die er unterrichtete, seine Scherzgedichte. Wir begreifen also, obwohl nichts darüber gesagt wird, daß man ihn leicht für einen Chier halten konnte. Aber es steht nicht einmal da, daß er das Bürgerrecht erhielt, und ein Geschlecht hat er nicht gegründet: er hat keinen Sohn. Die Tochter, die einen Chier heiratete, konnte keine Homeriden gebären. Der Stand ihres Mannes wird in der Absicht genannt, die weitverbreitete Geschichte auszuschließen, die Stasinos von Kypros zum Eidam Homers, die Kyprien zur Mitgift seiner Frau machte[2]).

[1]) Der Vers gehört mit zu der Geschichte, gibt aber eine aus dem Leben gegriffene Mahnung für das Leben. Es sind *γνῶμαι* wie die Sprüche des Phokylides, z. B. die Lehre, die der Milesier aus dem Falle Ninives für seine Stadt zieht. So passen sie in dieselbe Zeit. Archilochos hatte einen Freund Glaukos, an den er allgemeine Betrachtungen richtete; aber die Namen fallen doch wohl nur zufällig zusammen.

[2]) Suidas, Proklos, Aelian V. H. 9, 15, Homer. Unters. 337, wo ich mit Unrecht einen Unterschied zwischen *Κύπρια* und *Κυπριακά* machen wollte; es wird ebenso *Ναυπάκτια* und *Ναυπακτιακά* gesagt. Stasinos wird mit den Kyprien viel entschiedener in Verbindung gebracht als irgendein Name mit einem anderen homerischen Gedichte. Er hat auch immer die unionische Vokalisation behalten, anders *Ἡγησῖνος Σαλαμίνιος* (Prokl. bei Phot.): der sollte dann sicherlich aus dem attischen Salamis sein, hat ja auch eine Atthis gemacht (oben S. 407; mit *Ἡγίας Ἁγίας* darf man ihn nicht zusammenwerfen). Namen wie *Στασίκυπρος Στασάνωρ* sind wirklich kyprisch. So haben wir allen Grund, die Entstehung der letzten, maßgebenden Form der Kyprien wirklich auf Stasinos zurückzuführen, einen Epiker des siebenten Jahrhunderts. Durch die Kyprien ist dann Homer selbst dorthin gezogen, nicht so gar spät; abgewiesen wird es von Alkaios von Messene, Anth. Pal. VII 5 (an dem Verfasser ist trotz dem Lemma *ἄδηλον, οἱ δὲ Ἀλκαίου Μυτιληναίου* nicht zu zweifeln), also Anfang des zweiten Jahrhunderts. Nach ihm ist Homer *ὁ Μέλητος* und Chier: das ist die Tradition, wie sie sich als alt aus dem Agon ergibt, denn der Meles zeugt natürlich einen Smyrnäer.

Die Kyprien sind mit Absicht ebenso wie der kolophonische Margites, später die *Οἰχαλίας ἅλωσις*, unterdrückt. Wenn die Chier den Homer für sich in Anspruch nahmen, so scheinen sie das nicht anders getan zu haben, als daß sie ihn bei sich aufgenommen, ihm allein die verdiente Anerkennung gewährt hätten. Wir würden sonst von irgendeinem chiischen Vater hören. Wohl aber mußten die Homeriden, die es bei ihnen gab, in männlicher Ahnenreihe auf ihn zurückgehen, wenn sie nach dem Dichter heißen wollten. So hat denn auch Porphyrios die Frau, den Schwiegervater und zwei Söhne Homers zu benennen gewußt[1]). Ephoros hat den Aufenthalt Homers in Bolissos erwähnt und Lykurgos in Chios mit ihm zusammentreffen lassen[2]): kein Zweifel,

---

Alkaios sichert auch wohl den Vater *Δαμάγορος* gegen *Δμασαγόρας* im Agon, was ein Alexandros von Paphos bei Eustathios zur Odyssee 1713 auch hat, also alte Korruptel. Für die kyprischen Ansprüche ist ein Orakel des kyprischen Propheten Euklos verfertigt, Pausanias X 24, und sie haben sich in Salamis bis in die Zeiten des Epiphanios erhalten (Panar. 326ª). Hier liegt also die Sache so: erst werden die Kyprien nach der Heimat ihres Verfassers benannt, dann werden sie homerisch, und am Ende bekommt Homer die Heimat ihres Verfassers. So wird es mit der Phokais des Thestorides gegangen sein, nur ward da Homer nicht mehr Phokäer, sondern machte nur da Station. So ist's wohl auch mit Kreophylos von Samos gegangen, vielleicht auch mit anderen.

[1]) Bei Suidas, aus der *φιλόσοφος ἱστορία*. Die Mutter heißt *Ἱρησιφόνη*; das ist kein Name: *Ἀρεσιφόνη* muß es heißen, auf *ἄρεσις φόνου* bezüglich; es kann freilich in einem Verse *Ἀρησιφόνη* aus Not geschrieben sein. Die Söhne werden *Ἐρίφων* und *Θεόλαος* genannt. Das letzte ist auch kein Name; *Θέολλος* würde einer sein. *Ἐρίφων* hat man mit *Εὐρυφῶν* zusammengebracht, wie in einer delphischen Genealogie bei Suidas *Τέρπανδρος* ein Sohn Homers heißt, der Vater des Boios wird, der wieder Vater des Terpandros. Boios ist der Verfasser der Ornithogonie, benannt nach dem dorischen Dorfe Boion, Doppelgänger der Dichterin Boio. Hierher gehört auch der jüngere Homer, der Phoker, *Εὐφρονος παῖς*, bei Tzetzes in der Hesiodvita. Um die Zeit zwischen Homer und Terpander zu füllen, wird man einen zweiten Homer eingeschoben haben wie in der attischen Königsliste einen zweiten Pandion usw. Spuren der delphischen Erfindungen, die dorthin alte Berühmtheiten zogen, finden sich bei Pausanias. Alt sind sie schwerlich; den Urheber kenne ich nicht. Die Orakel für Homer und Hesiod stammen aus derselben Tendenz, aber sie sind älter, und das in maiorem dei gloriam entschuldigt sie eher.

[2]) Steph. Byz. *Βολισσός*. Strabon 482. Die Genealogie hat Ephoros aus den älteren Mythographen genommen, aber selbständig gestaltet (wenigstens für uns); die Datierung gab für ihn das Zusammentreffen mit

daß er, der Homer von Kyme herleitete und die Geburt am Meles, den Phemios und Bolissos kannte, unsere Novelle in irgendeiner älteren Form benutzt hat.

Homer ist nun alt und berühmt; er will vielfachen Einladungen nach Hellas folgen und macht daher schon Einlagen in Ilias und Odyssee für Athen[1]); für Argos hat er sie nicht nötig[2]). Aber er ist nicht nach Hellas gekommen. Im Agon hören wir von seinem Auftreten in Delphi, Athen und Argos, hören vor allem von seinem Wettkampf mit Hesiodos. Das hat der Herodot beseitigt; wir spüren es an dem Hinweis auf die Absicht seiner Reise nach Hellas. Auch weshalb es beseitigt ist,

---

Lykurg. Daß dieser die Gedichte Homers nach Hellas bringt, wie wir es gleich auch bei Aristoteles finden werden, wird aus ihrer anerkannten Geltung in Sparta abgeleitet sein: wenn ihre Kenntnis zur *ἀγωγή* der Spartiaten gehörte, wenn die Sänger homerische Verse an den Karneen vortrugen, so gehörte sich im vierten Jahrhundert, daß Lykurg das so angeordnet hatte. Älter braucht die Geschichte nicht zu sein.

[1]) Homer der Athener wird wirklich nur durch die sprachlichen Rückschlüsse Aristarchs entstanden sein, wo es denn nur in der Ordnung ist, daß seine Ansicht von klugen Sprachforschern erneuert wird. Ein Rätsel ist dabei Pronapides, der Lehrer Homers bei Skytobrachion (Diodor 3, 67), ein begabter Lyriker, der mit pelasgischen Buchstaben schreibt. In den Scholien zu Dionysios Thrax 183 und 190 erfindet er vielmehr unsere rechtsläufige Schrift. Auf Skytobrachion geht irgendwie Tatian 62 zurück, der Pronapides unter den ältesten Dichtern verzeichnet. Aber die Dionysscholien tun das nicht. Immerhin braucht das mit Aristarchs Hypothese nicht zusammenzuhängen. Zwar nicht *Προναπίδης*, wohl aber *Προνάπης* ist ein guter, spezifisch altattischer Name, den ich nicht verstehe.

[2]) Der Agon gibt die Ergänzung, daß dem Homer eine Ehrenstatue errichtet wird, deren Epigramm mitgeteilt wird; es kann aber nicht älter als das vierte Jahrhundert sein. Außerdem erhält Homer tägliche, monatliche, jährliche (d. h. am Stiftungstage mit größerem Aufwand dargebrachte) Opfer, und alle vier Jahre wird ein Opfer nach Chios gesandt. Ich bezweifle nicht, daß diese Ehren einmal beschlossen sind, aber das ist auf Grund der Geschichte von Homers Besuch erst spät, kaum vor 300, geschehen. Älter klingt, was bei Aelian V. H. IX 15 steht, daß Homer in Argos mit Apollon *ἐπὶ ξένια* geladen ward. So ist Pindar in Delphi geehrt worden. Auch einen Besuch von Korinth erwähnt der Agon, ohne Näheres mitzuteilen. Das ist schade; man erführe gern, wie Homer sich dort benommen hätte, da Simonides schon die Tatsache geistreich hervorgehoben hat, daß die Korinther vor Ilios fehlen (*N* 664 zählt nicht): *Κορινθίοις οὐ μανίει Ἴλιον οὐδὲ Δαναοί*. Im sechsten Jahrhundert blühte aber dort das Epos, und der Name eines Dichters Eumelos blieb erhalten.

merkt man wohl. Hier ist Homer weder Verwandter noch Zeitgenosse des Hesiodos; der Agon war also undenkbar. So ist das alles fortgeworfen. Ein Gedicht, das der Agon in Athen gesprochen denkt, erscheint hier in Samos; es trägt keine Ortsbeziehung in sich[1]).

Über Athen erfahren wir wenigstens anderswoher die pikante Erfindung, daß Homer als verrückt behandelt wird, eine Geschichte, die den gescheitesten Hellenen zu Gemüte führen soll, sie hätten sich wie Kymäer benommen[2]). Das ist dann freilich vor dem fünften Jahrhundert nicht ersonnen, gehört also nicht zum alten Bestande der Novelle.

Unterdrückt ist auch der Aufenthalt auf Delos; der Hymnus konnte nicht eher erwähnt werden, als die Blindheit Homers anerkannt war; das ist sie bei dem Herodot. Sie also konnte ihm nicht unbequem sein, wohl aber der auch dort angesetzte Wettstreit mit Hesiod[3]). Da der Hymnus so sehr berühmt war, eigentlich allein von allen, ist er sicher mit Absicht übergangen

---

[1]) Die Verse sind eine geschickte Mahnung des Dichters, im Saale einzuheizen; es paßt leidlich für Samos, wo er im Spätherbst hinkommt. In Athen ist es jetzt beziehungslos, aber das Exzerpt ist auch kurz. Dort fehlt der letzte Vers und ist ein anderer in demokratischem Sinne geändert. Das echte bei dem Herodot besagt: „Wenn die Fürsten auf dem Markte sitzen, so ist das für die Menge schmuck anzuschauen (λαοῖσι Ruhnken für τ' ἄλλοισι)." In dem demokratischen Athen ist daraus geworden: „Das Volk, das auf dem Markte sitzt, ist κόσμος ὁρᾶσθαι."

[2]) Herakleides Pontikos hat die Verkennung des Homer und die des Tyrtaios (die wir nur durch ihn kennen) den Athenern vorgerückt, als sie dem Astydamas eine Statue setzten, die Aischylos noch nicht hatte (Diog. Laert. 2, 43). Offenbar hat er das nicht erfunden, sondern irgendwo aufgetrieben, als er seine zwei Bücher περὶ Ὁμήρου schrieb. Aber verbreitet wird es durch ihn sein. Er sagt, Homer wäre als μαινόμενος zu 50 Drachmen Strafe verurteilt; das kann man sich schwer vorstellen. In der Vorrede des Dares wird als Grund angegeben, daß er Götter mit Menschen kämpfen ließe; das ist wertlos. Bei Dion 47, 5 bekommt er vielmehr als verrückter Bettler 25 Drachmen. Man hält ihn für verrückt, weil man ihm nicht glaubt, 11, 16.

[3]) Der Agon bringt den Hymnus und läßt ihn auf einem λεύκωμα aufgezeichnet werden, entweder weil er wirklich so aufgezeichnet war, denn er hat sich doch im dortigen Archiv unter den Δηλιακά (Textgesch. d. Lyriker 38) erhalten, oder nach der Analogie ähnlicher Aufzeichnungen. Die spätere Zeit bedient sich der Aufschrift auf Holztafeln für provisorische Publikation.

wie Kyprien und Margites, die auch die berühmtesten Gedichte neben Ilias und Odyssee waren: das ist also Niederschlag der Kritik des dritten Jahrhunderts.

Ausgeführt, aber auch besonders reich, ist nur Homers Aufenthalt auf Samos, wo er überwintert. An den Apaturien kommt er an und wird in eine Phratrie geladen. Phratrien spielen in dem späteren Ionien keine Rolle mehr, bis in der Spätzeit der Name nur archaisierend für *σύνοδος*, *θίασος* verwandt wird. Die Apaturien fallen natürlich in den Apatureon, der in Samos und anderen ionischen Städten dem attischen Maimakterion entspricht: da hat die Schiffahrt ein Ende. Daß die Frauen an dem Tage der Kurotrophos ein öffentliches Opfer bringen, paßt gut zu dem Wesen des Festes, wie wir es aus Athen kennen, wenn es auch nicht bezeugt ist. Später macht Homer den Kindern das Lied für ihren Umzug am Neumond, an einem Apollonfeste: daß es ein Jahrfest ist, steht in dem Liede. Es ist das Neujahrsfest um die Wintersonnenwende, genau wie in der Odyssee. All das führt uns wirklich in alte Zeit. An die Kurotrophos richtet er ein Gebet, das einer Frau anwünscht, ihre Liebesgelüste auf abgelebte Greise zu richten. Als homerisch wird das Gedicht, leider ohne Nennung des Vermittlers, bei Athenaeus angeführt[1]), wo die Kurotrophos falsch, aber begreiflich als Aphrodite genommen wird: jene Göttin in diesem Zusammenhange fordert eine Geschichte, die ihre Nennung motiviert.

Dann macht er Töpfern das hübsche Gedicht, das wieder nur aus der Situation verständlich ist, daß ein fahrender Sänger von Töpfern milde Gaben heischt, die gerade ihren Ofen in Brand setzen. Daß das Gedicht auch für hesiodisch galt, wissen wir durch Pollux 10, 85. Er nennt es *Κεραμεῖς*, hier heißt es *Κάμινος*; den Titel *Καμίνους* ist am Schlusse der Proklosvita zu *κενούς* entstellt[2]).

---

[1]) Ath. 592. Interessant ist, daß hier das gute *ὥρη μὲν ἀπάμβλυνται* (das Augment aufzudrängen, ist gar keine Veranlassung) durch *ἰσχύς* ersetzt ist, bei Suidas plump aus *ὥρη οὐραί* gemacht, was Eustathios in seiner Handschrift des Herodot hatte. Da die Suidasrezension meist besser ist, verdient ein solcher Fall krasser Verderbnis Hervorhebung.

[2]) Es ist ein Glücksfall, daß Pollux im dritten Verse *πάντα κάναστρα* erhalten hat (neben dem Fehler *περανθεῖεν* für *μελανθεῖεν*, was auf den Firnis geht): *πάντα μάλ' ἰρά* ist sinnlos, wird aber schwerlich mehr als eine schlechte Ergänzung sein; ein Geschirrname, der anklänge, ist nicht zu

Endlich macht Homer den Kindern die *εἰρεσιώνη*, die ohne Frage wirklich in Samos lange in Gebrauch war, wie der Herodot ausdrücklich sagt, freilich seine Maske dadurch lüftend, denn der wirkliche Herodot hätte nicht im Präteritum reden dürfen. Das Gedicht zeigt die Spuren langen Gebrauches in seinem Zustande, ist also aus dem Volksmunde aufgezeichnet[1]).

---

finden. Den Text muß man mit Verwertung des Suidas (*ἀοιδῆς* V. 1, *ὑπέρσχεθε* 2, *καμίνων* 8, *Σαβάκτην* 9, *ἐπίστωνται* 23) herstellen; 11 hat Scaliger *πέρθε* aus *πεῖθε* gemacht; Wentzel hat zu *πέρθε* aus dem Vat. 305 nichts notiert. Es ist ebenso unwahrscheinlich wie *πρῆθε* von Portus, Suidas hat *στεῖλαι*. Ich denke, *στεῖβε* paßt für die Tätigkeit des *Ὠμόδαμος*. Zu heilen ist noch 7 *ἡμῖν δὲ δὴ ὥς σφιν ἀεῖσαι*, so Suidas, *σφι νοῆσαι* codd. Das ist *ἡμῖν δ' ἡδέως σφιν ἀεῖσαι*. Daß in der Anrufung der Göttin kein *δός* steht, das man hinzudenken muß, kann um so weniger befremden, als eigentlich schon für das vorhergehende *πολλὰ δέ κερδῆναι* dasselbe gilt.

[1]) Die Eiresione setze ich her; es hat eigenen Reiz, ein Gedicht zu verstehen, das so zersungen ist wie unsere Volkslieder.

δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο,
ὃς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ βρέμει, ὄλβιος αἰεί.

Suidas hat *ἀντεῖ* für *δύναται*; das kann ein gewählteres Wort verbergen. Varianten, die nichts lehren, lasse ich fort. So singen die Kinder vor einem Hause, wo sie auf reichliche Gaben hoffen.

αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι, Πλοῦτος γὰρ ἔσεισι
πολλός, σὺν Πλούτωι δὲ καὶ Εὐφροσύνη τεθαλυῖα
Εἰρήνη τ' ἀγαθή. ὅσα δ' ἄγγεα μεστὰ μὲν εἴη,
κυρβασίη δ' αἰεὶ μάζης κατὰ καρδόπου ἕρποι.

Es sind Götter, die ihren Einzug halten wollen; die Kinder wollen nicht eintreten, aber sie geleiten die guten Geister, die zu Neujahr umgehen, ihren Segen zu bringen. Der letzte Vers ist schwer verdorben, *κυρβαίη* (*κυρκαίη* Suid.) am Anfang, dann *δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἕρποι* (*ἕρπεο* Suid.) *μᾶζα*. So mögen sie allenfalls gesungen haben, als die Verse aufgezeichnet wurden, und sich bei *κυρβαίη* etwas nach *κύρβις* und Ähnlichem gedacht haben. Aber es ist kein Wort und der Versschluß ein Ungetüm. Ich denke, der Dichter hatte die hochaufgeschüttete Wölbung des Graupenbreis, der über den Trograud niederfloß, nach dem Hute, nach der Tiara benannt.

νῦν μὲν κριθαίην εὐώπιδα σησαμόεσσαν

Den Vers hat nur Suidas erhalten; das Folgende ist verloren. „Jetzt zum Feste hat die Frau Gerstengraupen mit Sesam eingerührt, wie das schön aussieht — davon möchten wir was."

τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ δίφρακα βήσεται ὔμμιν,
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα

Das können sie eigentlich nur vor einem Hause singen, in dem ein lediger

Im Frühling fährt Homer weiter; er will nach Athen, aber der Wind treibt das Schiff nach Ios. Unterwegs ist er schon krank geworden[1]), bleibt also am Strande. Da kommen Fischerknaben und geben das Lauserätsel auf, das in Prosa mitgeteilt wird, nur als Variante der zweite Vers. Die Gesellschaft kann

---

Haussohn ist; der soll sich im kommenden Jahre ein Weib auf den Wagensitz holen, und das Maultiergespann soll es her ins Haus führen. Bei der Heimholung wird die Braut gefahren; das ist eine Ehre, die ihr kaum je wieder passiert. *δίφρακα* ist in einigen Suidascodd. gegen *δίφραδα* erhalten.

αὐτὴ δ' ἱστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳι βεβαυῖα.

αὐτή ist „sie", die Herrin des Hauses, auf deren Freigebigkeit gerechnet wird: die Verse über die Schwiegertochter sind Einlage. „Sie" ist am Webstuhl gedacht, weil sie daran zeitlebens schafft. Daß sie dabei auf Weißgold stehen soll, ist genau so ein Zeichen des *Πλοῦτος*, wie in dem Liede der Göttinger Kinder „Wir wünschen dem Herrn einen goldenen Tisch". Die samischen Kinder scheinen hier manche Verse vergessen zu haben, denn der Segenswünsche erwartet man mehr.

νεῦμαί τοι νεῦμαι ἐνιαύσιος ὥστε χελιδών.

Ich komme hier nach Jahresfrist wie die Schwalben; das ist auch im Winter möglich, wenn es eben nur sagen will, daß die Schwalben einmal kommen. Wenn man aber an das rhodische Schwalbenlied denkt, wo die Kinder als Schwalben kommen, so drängt sich die Vermutung auf, daß dieser Vers zu dem Neujahrsliede gar nicht gehört, zumal sich gleich Berührungen mit jenem Liede ergeben.

ἔστηκ' ἐν προθύροις ψιλὴ πόδας, ἀλλὰ φέρ' αἶψα.

Die Aufforderung, ihnen etwas zu bringen, kommt etwas plötzlich; wenn 7—9 nicht gesprochen wurden, schloß es besser an den Sesambrei an. „Barfuß vor dem Entree zu stehen, ist in der Winterzeit unangenehm, laß uns nicht warten." Von *ψιλὴ* ab fehlt alles bei dem Herodot; natürlich durch Ausfall.

ὑπέρ σε τ'Ωπόλλωνος· ὦ γύναι τι δός.

Ich denke, das ist gut verbessert; bei Suidas steht *περσαι τῶι Ἀπόλλωνος γυιατίδος*. Da hat vielleicht der *ἀγυιεύς* auf den Lesungsversuch der verloschenen Stelle eingewirkt, aber der Name hat hier nicht gestanden, und konnte es nicht, da er nicht ionisch ist. Bei Apollon wird die Hausfrau beschworen, weil ihm der Neujahrstag heilig ist.

κεἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν,
οὐ γὰρ συνοικήσοντες ἐνθάδ' ἤλθομεν.

Diese Iamben kehren ähnlich in Rhodos wieder; möglich, daß sie zu der alten Eiresione in Samos nicht gehören; aber nötig ist die Annahme nicht: der Wechsel des Maßes ist hier noch leichter als im Margites.

[1]) *συνέβη δὲ τῶι Ὁμήρωι καταπλέοντι* (*κατὰ πολύ τι* codd.) *ἄρξασθαι μαλακῶς ἔχειν.*

es nicht raten; Homer spricht ärgerlich seine letzten Verse: „Ihr seid auch rechtes Bettelpack," d. h. „Kein Wunder, daß ihr Lausbuben so etwas besser versteht als wir." Bald darauf stirbt er und wird am Strande begraben; die Grabschrift *ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλήν* hat er aber erst sehr viel später erhalten.

Ist hier latente Polemik gegen diejenigen, welche Homer selbst sich die Grabschrift verfassen ließen, und wird sogar ausdrücklich die Meinung abgewiesen, Homer wäre aus Ärger gestorben, weil er das Rätsel nicht lösen konnte, so ist der erste Vers des Rätsels aus einem sehr einleuchtenden Grunde fortgelassen: *ἄνδρες ἀπ' Ἀρκαδίης θηρήτορες*[1]) paßt freilich nicht nach Ios. Dies aber ist die ursprüngliche Fassung, an der in alter und neuer Zeit vergeblich herumgeändert ist. Natürlich ist der Vers für ein arkadisches Lokal erfunden, den Jägern jenes Berg- und Waldlandes sollte die häusliche Lausejagd gegenübergestellt werden. Also ein fremder, im Mutterlande verfaßter Vers ist in die Homernovelle gedrungen. Es war kein schlechter Spaß, daß der weiseste Dichter ein Kinderrätsel nicht herausbekommt. Nur so viel sagt Herakleitos (Fr. 36), braucht also die Verbindung mit Homers Tod nicht notwendig gekannt zu haben. Aber Ios zu erwähnen, hatte er auch keine Veranlassung, und in Arkadien hat er sich Homer schwerlich gedacht. So bleibt doch das Einfachste, daß er die ganze Geschichte kannte; sie ist doch auch am besten, wenn Homer aus Unmut über das Versagen seiner Geisteskraft stirbt. Dann in Ios; einen anderen Todesort, ein anderes Grab hat es nicht gegeben.

In der aus Proklos vervollständigten Fassung des Agon geht Homer nach Ios, um den Kreophylos aufzusuchen und überläßt diesem sein letztes Werk, die *Οἰχαλίας ἅλωσις*; das hat Kallimachos Ep. 6 richtig so gewandt, daß Kreophylos (aber der Samier) der Verfasser des Homer zugeschriebenen Epos war. Da hat also wieder der Herodot mit Absicht sowohl ein Werk wie eine Person ganz beseitigt. Kreophylos teilt das Los des Stasinos, ist übrigens wie dieser von manchen zum Schwiegersohn Homers gemacht[2]),

[1]) *θηρήτορες* gibt der Agon und Proklos, *ἁλιήτορες*, trotz *Ἀρκαδίης* Vita Escorialensis zweimal.

[2]) Suidas hat einen Artikel (gekürzt im Platonscholion zum Staat 600) *Κρεόφυλος Ἀστυκλέους Χῖος ἢ Σάμιος ἐποποιός, τινὲς δ' αὐτὸν ἱστόρησαν Ὁμήρου γαμβρὸν ἐπὶ θυγατρί, οἳ δὲ φίλον μόνον γεγονέναι αὐτὸν Ὁμήρου λέγουσιν καὶ*

wieder von anderen zu seinem Lehrer (Strabon 639); in einer anderen Geschichte war er ein undankbarer Schüler[1]). So erzählten die Homeriden, d. h. Rhapsoden zu Platons Zeit. Sie, die den Homer zu erklären die Nächsten waren, mußten auch über sein Leben Rede stehen: von ihnen stammt am letzten Ende unsere Homernovelle. Nach Aristoteles (in der lakonischen Politie des Herakleides, Plutarch Lyk. 4) hat Lykurg in Samos die Gedichte Homers von den Nachkommen des Kreophylos erhalten; nach einer Ansicht, die Ephoros erwähnte (Strabon 482), hatte er sie von Homer selbst. Dies wird das Ursprüngliche sein; chronologische Rücksichten zwangen zur Änderung, wenn

---

ὑποδεξάμενον Ὅμηρον λαβεῖν παῤ αὐτοῦ τὸ ποίημα τὴν τῆς Οἰχαλίας ἅλωσιν. Das zweite ist Kallimachos; der nennt auch Samos. Also gehört zu dem ersten die Heimat Chios, wo Homer allein eine Frau hat. Ein Nachkomme des Kreophylos von Samos, Hermodamas, wird Lehrer des Pythagoras, Diog. Laert. 8, 2, Iamblichos Pyth. 9, 11, zwar aus Apollonios von Tyana, aber der spinnt nur die ältere Tradition aus.

[1]) Staat 600. Sokrates begründet die Ausweisung Homers. Homer ist kein Gesetzgeber gewesen, kein Feldherr, kein Erfinder, er hat auch die Menschen nicht dazu veranlaßt, sich an ein praktisch fruchtbares Lebensprinzip zu halten: er ist auch kein Erzieher gewesen. Der Unterredner gibt das alles zu. „Selbst die Homeriden wissen von Homer als Staatsmann nichts zu berichten." Sie erzählen also sonst allerhand über Homers Leben. Auch von Homer als Erzieher sagen sie nichts. „Kreophylos, der Schüler Homers, würde sich in der Bildung als noch lächerlicher erweisen, als sein Name ist, wenn wahr ist, was man von Homer erzählt. *λέγεται γὰρ ὡς πολλή τις ἀμέλεια περὶ αὐτὸν ἦν ὑπ'* (Ast für *ἐπ'*) *αὐτοῦ ἐκείνου, ὅτ' ἔζη.*" Kreophylos hat sich um Homer bei dessen Lebzeiten wenig gekümmert. Was erzählt wird, muß sich auf den Mangel der *παιδεία* des Kreophylos beziehen; das fällt dann auf Homer zurück, denn dessen Unfähigkeit als Erzieher steht ja in Frage. Der Schüler (*ἑταῖρος* dürfen wir nur so wiedergeben) hat an seinem Lehrer die Probe der Lehren abgelegt. Also ist Asts Änderung nötig; sonst fällt *ὅτ' ἔζη*, das doch nun und nimmer Glossem sein kann. Ich begreife nicht, wie die Unklarheit des Subjekts von *ἔζη* Anstoß erregen kann; nur ein Pedant kann es unklar finden. Also den lebenden Homer hat Kreophylos schlecht behandelt, das berichteten die Homeriden; nach dem Tode wußten sie seinen und seiner Werke Wert zu nützen. Das Allgemeine denkt man sich leicht; Kreophylos ist nicht besser als Thestorides. Der Name von *κρέας* und *φυλή* ist wirklich lächerlich. Ist er real oder von der Novelle erfunden? Daß auf den Dichter ein Roman in Prosa geschrieben ward (Didymos, Schol. Eur. Med. 264), ist nicht wunderbar. Wirkliche *Κρεωφύλου ἀπόγονοι* kann es nicht wohl gegeben haben.

Homer lange vor Lykurg lebte. Aus gleichen Rücksichten wird der Herodot die ganze Person ausgeworfen haben. Daß der allgemein als Samier oder Chier geltende Kreophylos auch auf Ios angesiedelt wird, befremdet, ein Zeichen, wie viele Varianten uns entgehen.

Was der Herodot weiter noch bringt, gehört nicht zu dem Leben. Es werden Beweise für seine äolische Herkunft beigebracht, die recht altertümlich klingen und sicherlich auf einen Äoler zurückgehen: die Behauptung ist schon im vierten Jahrhundert aufgestellt[1]). Schließlich stehen Zeitbestimmungen, die Homer ganz hoch hinaufrücken, den troischen Krieg auch. Man könnte hier versucht sein, in Herakleides[2]) den Autor zu finden, denn erst durch ihn ist Homer sehr viel früher als Hesiodos angesetzt, während bis dahin die Gleichzeitigkeit der beiden ältesten Dichter anerkannt war, wie sie z. B. Herodot 2, 53 ausspricht. Naive Vorstellung mußte sie in der Tat zusammenrücken. So geschieht es von den Genealogen, Pherekydes, Hellanikos, mag auch Hesiod Onkel Homers sein; auf dieser Vorstellung ist die Erfindung ihres Wettstreites erwachsen. Es heißt, daß Xenophanes den Homer älter genannt hat[3]); mag dem so sein, so ist die richtige Ansicht doch erst durch Herakleides zur Herrschaft gebracht, dem z. B. Philochoros gleich gefolgt ist; abweichende Meinungen kommen noch vor, bleiben aber vereinzelt.

Ist nicht etwa das ganze Buch des Herodot ein ionisiertes Exzerpt aus Herakleides, der ja ein so geschickter Erzähler war und Fabeln nicht verschmähte? Von seiten des Inhalts sollte mir das ganz willkommen sein; die ionische Form scheint mir dagegen zu sprechen, da sie auf ionische Vorlagen führt. Und was wir von Herakleides kennen, Homers Besuch in Athen, steht gerade nicht bei dem Herodot und ist nach dem Besuche in

---

[1]) Zopyros von Magnesia und Dikaiarchos in der Vorbemerkung des Codex Mureti, die wegen Apellikons Ilias berufen ist.

[2]) Diogenes Laertios V 87, Vita Romana. Wenn Chamaileon sich beschwerte, weil Herakleides seine Forschungen ausgeplündert hätte, so hat das Buch einen ähnlichen Charakter gehabt wie die Lyrikerbiographien Chamaileons, würden also die hübschen Verschen des Herodot sehr gut hineinpassen.

[3]) Gellius III 11, 2. Ich bin gegen den Namen etwas mißtrauisch; er steht hinter Philochoros.

Kyme gemacht, den dieser erzählt. Aber gesetzt auch, die unbeweisbare Vermutung träfe zu, so hätten wir nur einen Vermittler von älterem Erzählungsstoff. Es hat sich gezeigt, daß Ephoros recht viel von dem gegeben hat, was wir hier lesen. Aristoteles kannte in der lakonischen Politie den Kreophylos von Samos, in der der Kephallenen die Erblindung Homers auf Ithaka, in der von Kyme wahrscheinlich das Midasepigramm und die Abweisung Homers. In der der Ieten gab er die dortige Homerlegende wieder. Homer ist der Sohn eines Mädchens von Ios, das doch Kretheis heißt, und eines Dämons aus dem Kreise der Musen. Seeräuber verhandeln sie nach Smyrna an den Lyderkönig Maion, der sie bald zur Frau nimmt. Sie gebiert am Meles den Melesigenes, der seinen Namen Ὅμηρος erhält, weil er freiwillig ἀκολουθεῖ, als die Lyder Smyrna vor den Äolern räumen. Es ist von Wert, daß der Name richtig gedeutet wird, ohne die kecke Behauptung, daß er blind bedeutete. Der Eponymos der chiischen Opferdiener Ὁμηρίδαι ist ja ein ἀκόλουθος gewesen. Im übrigen haben die Ieten, weil sie sein Grab hatten, Homer zu dem Ihrigen machen wollen; aber sie konnten es nur unter Benutzung der smyrnäischen Sage, in der damals noch der Flußgott sein Vater war, der durch einen Dämon recht ungeschickt ersetzt ward. Den Ieten Homer hat aber schon Bakchylides gekannt: damit kommen wir bis in das sechste Jahrhundert. Und Herakleitos kennt die Geschichte von dem Lauserätsel. Wenn Pherekydes, Hellanikos, Damastes die Genealogien von Homer und Hesiodos gegeben haben, so ist bei ihnen auch mehr zu finden gewesen. Das Streben, die mythischen Dichter Thamyris, Orpheus, Musaios mit Homer zu verbinden, lehrt uns nichts; viele Namen sind leere Füllsel. Aber den Melanopos haben wir bestimmen können, was mit Apelles leider nicht gelingt, der nicht ganz bedeutungslos sein kann. Auch über den Namen Metis oder Eumetis für Kretheis läßt sich nicht weiter kommen. Wenn der alte samische Chronist Euagon[1]) Homers Vater Meles genannt hat, so hat er ihn vielleicht zu einem Menschen gemacht; es war ja ein geläufiger Menschenname. Pindar hat den Homer sowohl Smyrnäer wie Chier genannt (Ps. Plutarch) und die Geschichte von der Überlassung der Kyprien an Stasinos erwähnt

[1]) So lautet der echte Name, Sitz.-Ber. 1906, 42 (Panionion).

(Aelian V. H. IX 15). Diese Geschichte hat der Herodot gestrichen; aber das doppelte Vaterland erklärt sich durch seine Darstellung. Es kann wahrlich kein Zweifel sein, daß die Ὁμηρίδαι, die Rhapsoden, die Pindar und Akusilaos mit diesem Namen nennen, vielerlei über Homers Leben schon damals erzählten, wie sie es zu Platons Zeiten taten, und daß uns der Herodot im ganzen ihre Erzählungen erhalten hat.

Der Glanz seiner Gedichte gab dem Homer zuerst göttliche Eltern; aber sie waren Ortsgottheiten von Smyrna. Die Ausdeutung des den Ioniern geläufigen und durchsichtigen Namens Melesigenes kann das nicht erzeugt haben. Sie ist vielmehr erst erfolgt, als zwei Menschen, Homeros von Smyrna und Melesigenes, gleichgesetzt wurden. Diese als zwei Menschen anzuerkennen, doch wohl zwei Dichter, die leibhaft gelebt haben, zwingt die Prüfung der Tradition. Eine für uns gegebene Realität ist auch das Homergrab auf Ios; nur garantiert uns ein Grab nicht, daß in ihm die Gebeine des Menschen wirklich lagen, nach dem es heißt. Irgendeine Realität muß auch den chiischen Geschichten zugrunde liegen. Wie sollen wir uns ihre Entstehung denken, wenn nicht auf Chios ein Dichter gelebt hat, der Homeros hieß und kein Chier, sondern von Geburt ein Smyrnäer war?

So weit führt uns die Analyse; zu bestimmten Gedichten dieses Homeros führt sie uns freilich nicht. Ein Versuch der Synthese ist oben gegeben.

3. Der delische Hymnus.

Der Hymnus auf den delischen Apollon hat nach dem Agon auf einem geweißten Brette im delischen Artemision gestanden. Wir sind gehalten, ihn zu den *Δηλιακά* zu rechnen, den Schriftwerken aus dem Archiv des Heiligtumes. Dazu gehörten Gedichte, die mindestens später die Namen Olen, Sibylla (Pausan. X 12) Eumelos Melanopos Simonides trugen. Er ist der einzige homerische Hymnus, der wirklich populär geworden ist. Thukydides nennt ihn ein *προοίμιον*, nicht zutreffend, da er nicht wie die Masse der homerischen Hymnen dazu bestimmt gewesen ist, einen rhapsodischen Vortrag einzuleiten. Gerade was Thukydides anführt, ist ganz individuell, ließ sich also nicht auf eine andere Person und Gelegenheit übertragen. Vorgetragen wird der Hymnus sicherlich sein, aber um seiner selbst willen, wie die ganz persönlichen Iamben des Archilochos, von denen wir das durch Herakleitos wissen. Aber nur wenn Thukydides das Gedicht aus einem Buche kannte, war es begreiflich, daß er eine Bezeichnung wählte, die für die ähnlichen Gedichte seiner Zeit galt. Er kennt den Hymnus als homerisch; dann stand kein Verfassername darin, sondern nur die auf Homer zutreffende Bezeichnung *οἰκῶν ἐν Χίωι*. In demselben Zustande kennen alle das Gedicht. Wer es also dem Homer absprach, schrieb es einem namenlosen Homeriden zu. Irgendein Grammatiker hat dann einen Chier Kynaithos aufgetrieben und vermutet, der wäre der Verfasser, was später durch die Zeit desselben widerlegt ward, da bei einem sizilischen Historiker Hippostratos, von dem wir freilich wenig wissen, angegeben war, Kynaithos wäre erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts in Syrakus als erster Rhapsode aufgetreten. So ist das Scholion zu Pindar Nem. 2 aufzufassen, alles ganz einfach. Damit ist Kynaithos erledigt.

Vorausgesetzt natürlich, daß auf das Scholion, so wie es steht, Verlaß ist.

Wir lesen das Gedicht verbunden mit einem andern auf den pythischen Apollon, wie zuerst Ruhnken gesehen hat. Die Verbindung entstammt aber keinem Zufall, keiner Verderbnis. Bei Athenäus 22c wird V. 515, der Fortsetzung angehörig, angeführt und der Autor *Ὅμηρος ἢ τῶν Ὁμηριδῶν τις ἐν τῶι εἰς Ἀπόλλωνα ὕμνωι* genannt. Dann gab es nur einen Apollonhymnus wie in unserer Sammlung. Dasselbe gilt von den Zitaten bei Pausanias X 37, 5 und Stephanus *Τευμησσός*. Das Gedicht, das man jetzt den pythischen Hymnus nennt, ist in der Tat eine Fortsetzung, entbehrt eines wirklichen Anfangs und ist auch in seiner Anlage dem delischen Hymnus nachgebildet. Es hat die Absicht, die delphische Priesterschaft aus Kreta abzuleiten, setzt also voraus, daß sie von den Phokern gesondert ist, was durch den ersten heiligen Krieg geschah. Aber auch die Oberaufsicht der Amphiktionie wird deutlich bezeichnet. Also ist das Gedicht nicht älter als 580, aber auch nicht viele Jahrzehnte jünger. Es benutzt die fertigen Epen Ilias und Odyssee und sehr viel Hesiodisches[1]). Notwendig ist dann der delische Hymnus älter, den es aufnahm. Dies Beispiel für die Praxis der Epiker hat als Analogie zu unserer Analyse der großen Epen kein geringes Gewicht.

Der Hymnus hat daneben selbständig fortbestanden. So hat ihn Kallimachos gelesen, der die Fortsetzung unberücksichtigt läßt, und noch Aristeides der Rhetor, denn er bezeichnet in der Rede *κατὰ τῶν ἐξορχουμένων* 35 die Verse 169—72 als zum Schlusse gehörig, was er aus Thukydides nicht entnehmen konnte. Unsere Hymnensammlung[2]) gibt das Gedicht in der erweiterten Fassung;

[1]) Dazu gehört, was hier steht und sonst als hesiodisch angeführt wird (Schol. A zu *B* 522 und *I* 246). Daß der Hymnus selbst für hesiodisch gegolten hätte, hat man mit Unrecht daraus geschlossen.

[2]) Die Überlieferung der Hymnen haben Allen-Sikes ohne Rücksicht auf die Sammlung behandelt, der sie angehören, ganz wie es Ludwich mit denen des Proklos getan hat. Meine Ausgabe des Kallimachos hätte sie eines besseren belehren können. Neben dem Mosquensis, der lückenhaft ist, steht der Archetypus der anderen. Ihn gibt auch hier wesentlich die Abschrift wieder, die ich E nenne, Allen X. Auf F kommt in diesem Hymnus praktisch nichts an: er stimmt im richtigen zu E 151, wo *ἀνήρ* dem *αἰεί* der andern (Variante in L) vorzuziehen ist. Denn die Festfreude

der Verdacht liegt nahe, daß es dabei gelitten hat. Die Abweichungen bei Thukydides haben Anrecht darauf, als die ältere Fassung zu gelten; aber auf Schwankungen müssen wir bei dieser Poesie immer gefaßt sein. Für manches gewähren die Nachahmungen des Kallimachos eine Kontrolle. Die Überlieferung ist im ganzen recht gut[1]).

Der Dichter gibt gleich, nachdem er den Preis des Apollon als sein Thema angegeben hat, ein Vollbild des Gottes in seiner himmlischen Herrlichkeit. Er sieht ihn, so wie ihn die Gläubigen im Geiste vor Augen haben, in der himmlischen Gesellschaft am Tische des Zeus erscheinend. Da schreitet er heran, der gewaltige und gewalttätige (*λίην ἀτάσθαλος* 67) Gott, den tödlichen Pfeil auf der Sehne: so sehen wir ihn in der archaischen Malerei. Was ist der Erfolg? Alle Götter fahren von ihren Sitzen auf; nur Leto, die ihr Kind kennt, bleibt neben Zeus[2]), der natürlich majestätisch auf seinem Sitze verharrt. Sie lehrt den Sohn, was

---

mag dem Betrachter den Eindruck machen, „dies ist eine Versammlung von Göttern", aber nicht, daß diese Göttlichkeit ewig dauere. In der interpolierten Masse der anderen, die ich im Kallimachos fortlassen durfte, stecken hier einige Lesarten, die man als Überlieferung gelten lassen kann; im Kallimachos würde sie vermutlich A bieten, die Abschrift, welche den Homer nicht enthält. Der Art ist hier nur *ἀτιμήσας* 72 für *ἀτιμήσω* EF (wenn nicht der Athous das richtige hat), denn 65 und 71 konnte Konjektur verbessern. Auf einen schmählich interpolierten Kodex wie S, Vat. 1880, etwas zu geben, ist ein genügender Beweis, daß der Herausgeber von seinem Handwerk nichts versteht.

[1]) 54 muß natürlich *σ' ἔασεσθαι* gelesen werden; einfaches oder doppeltes *σ* ist indifferent. 62 darf *μεγάλοιο Κοίοιο* nicht geändert werden. Für eine solche Erleichterung des Diphthonges braucht man keine Parallelstelle. 129 ist *δέσματ'* überliefert, dem homerischen Gebrauche entsprechend: Wortabteilung und Akzente gehören nicht zur Überlieferung.

[2]) Mit V. 5 setzt sich der Dichter, der erzählender Dichter von Beruf ist, die täglich wiederkehrende Erscheinung in Erzählung um: es ist jener Aorist, das Tempus der Sage, den man verkehrt gnomisch nennt. Es steht freilich zuerst im Imperfektum *Λητὼ δ' οἵη ἔμιμνε . . . ἣ δὲ βιὸν τ' ἐχάλασσε.* Daran hat man nicht ohne Schein angestoßen, aber es konnte gar nichts anderes stehen. Leto war auf ihrem Stuhle sitzen geblieben bei Zeus (sie saß nicht neben ihm; da gehört die Ehefrau hin, aber sie blieb sitzen wie er), ihre Handlung setzt erst mit dem Ergreifen des Bogens ein. In archaische Prosa umgesetzt würde es sein *ἡ δὲ Λητώ, ἔμενε γὰρ παρὰ τῶι Διί, ἐχάλασε*: das ist der Anfang zu der späteren vollkommenen Hypotaxe, *ἡ δὲ Λητὼ παρὰ τῶι Διὶ μένουσα.*

sich auf dem Olymp schickt, nimmt ihm das dräuende Gewaffen ab und weist ihm seinen Platz. Nun trinkt ihm der himmlische Vater zu, und die Götter nehmen wieder ihre Sitze ein. Welche Freude hat nicht die Mutter auch an dem fürchterlichen Gebaren des Sohnes.

Das ist der Gott, den der Dichter feiern will. Erst jetzt fragt er, wie, d. h. mit welcher seiner Taten, von denen jeder Ort Zeugnis ablegt[1]). Etwa von seiner Geburt auf Delos, der Felseninsel (*κραναή* heißt sie gleich hier, 26), von wo er seine göttliche Wirksamkeit über die Erde hin getragen hat? Die Einführung mit *ἦ ὡς* ist dieselbe wie in dem *ἦ οἵη* Hesiods, nur daß wir da nicht wissen, wie das einmal angeschlossen war; die späteren Eoeendichter haben das selbst kaum noch beachtet[2]).

Zwischen den beiden Stücken lesen wir jetzt 14—18 eine Versreihe, die bestimmt war, mit dem Anfange zusammen ein kleines Proömium an Leto zu bilden. Das ist evident, längst ausgemacht; ich verliere an Unbelehrbare kein Wort[3]).

---

[1]) V. 20—23 bereiten die folgende geographische Partie vor. 21 ist *ἤπειρος* Asien. Europa liegt als Festland außerhalb des Horizontes des *Ἰάονες*. V. 20 muß natürlich *νόμος* in *νόμοι* geändert werden; *νόμοι ὠιδῆς* Weisen des Gesanges, sind vom Apollon geworfen, *καταβέβληνται*, d. h. an jedem Fleck der Erde liegt ein Lied von ihm, besser seine Grundlage, ein apollonischer Stoff, der besungen ist oder besungen werden kann. Kallimachos ahmt die Stelle 4, 28 so nach: *λίην πολέες σε περιτροχόωσιν ἀοιδαί*. Er hat auch das *ἦ ὡς* 30. *βεβλήατ' ἀοιδῆς* oder *βεβλήαται ὠιδῆς* zu sprechen und zu schreiben, steht bei uns. Auf diese graphischen Dinge lasse ich mich nicht ein, würde aber das Ältere durchweg herstellen, da das Gedicht aus dem siebenten Jahrhundert stammt. Auch *λιγὺ πνείουσ' ἀνέμοισι* für *λιγυπνοίοισ'*, wie Nauck gewollt hat, gehört zu diesen Äußerlichkeiten.

[2]) In meiner Besprechung (Deutsche Lit.-Zeit. 26 Juli 1913) habe ich gezeigt, daß in dem Florentiner Papyrus 131 ein Übergang zu einem neuen *ἦ οἵην* zu finden ist.

[3]) Weil es ein Hymnus auf Leto ist, wird die Geburt der Artemis erwähnt, *ἐν Ὀρτυγίῃ*, das hier natürlich Ephesos ist. Nur in rationalistischer Konsequenzmacherei, nicht im Glauben, ist Artemis auch auf Delos geboren, wenn sie dort auch ein altes Heiligtum hat. Leto lehnt sich gebärend an den Berg, in der Nähe der Palme: die Göttin ist von übermenschlicher Größe, *ὑπ' Ἰνωποῖο ῥεέθροις*: wer das Tal beschritten hat, in dem der Bach herabkommt, wird sich über die Präposition nicht wundern. Der kurze Dativ hat in dem alten Hymnus keine Parallele; man muß ihn nur nicht 99 und 125 hineintragen; in dem letzteren Verse hat der Dichter lieber mit einer

Es kommt nun, 30, eine lange Aufzählung geographischer Namen, beginnend mit *ὅσσους Κρήτη τ' ἐντὸς ἔχει*, und wir beziehen das auf die *θνητοί* des vorhergehenden Verses. Aber als die Aufzählung zu Ende ist, wird es 45 mit *τόσσον* aufgenommen, und Leto fragt nicht die Einwohner, sondern die Länder. Das ist also dem Dichter im Grunde dasselbe, obwohl er die Delos nachher von den Deliern unterscheidet. Sie bleibt indessen immer die Insel; es wäre ganz verfehlt, eine Nymphe, ein Mädchen, an ihrer Stelle zu denken, wie es später die bildende Kunst darstellen muß. Delos ist das Felseneiland, ganz wie im echten Φ Skamandros keine Menschen- oder Stiergestalt hat, sondern der Fluß bleibt.

Wer eben gehört hat, daß alle Warten und Kuppen der Berge von Apollon zu erzählen haben, wird bei der Aufzählung an ihre Beziehungen zu dem Gotte denken. So mögen es die Hörer zunächst getan haben, haben es viele Kritiker getan und daher beanstandet, daß es der Dichter anders gemeint hat. Sie müssen sich ihm fügen, denn die Auswahl ist in ganz anderem Sinne getroffen. Ich verdanke das Verständnis J. Partsch, der ihr in seiner physikalischen Geographie von Griechenland S. 148 eine Aufzählung wohlgewählter Landmarken nachrühmt. Das ist es in der Tat. Der Dichter umgrenzt die Inselwelt, über die hin der Apollon von Delos wirkt, durch die Punkte an ihrem Rande, nach denen sich der Schiffer zurechtfindet. Er beginnt von Süden und geht im Westen nordwärts; nur einzeln zwingt der Vers, die genaue Reihenfolge zu unterbrechen. Kreta, das ist so gut wie ein Punkt; so bleibt es in der Ferne. Kein Kap des Peloponneses, nur *δῆμος Ἀθηνῶν*, wie schon jetzt die geeinigte Landschaft Attika heißt; es entspricht dem siebenten Jahrhundert, ist aber ein beachtenswertes Zeugnis. Gemeint ist natürlich Sunion. Das liegt zwischen den gleich danach zusammen genannten Inseln Aigina (dessen Oros weithin sichtbar ist) und Euböa. In den korinthischen Busen, damals eine dorische See[1]),

---

sehr schwachen Senkung *ἀθανάτῃσιν χερσίν* gesagt als *ἀθανάτῃς χείρεσσιν*. 91 steht ein kurzer Dativ am Versende, aber der nächste Vers beginnt mit Vokal. Das kommt auch bei Homer vor, *X* 513 u. ö. 148 hat Hermann *αὐτοῖς σὺν παίδεσσιν* in *αὐτοῖσιν τ.* geändert. Doch da hat Thukydides das echte *σὺν σφοῖσιν τεκέεσσιν*.

[1]) Pindar, Päan 6, 123, Sitz.-Ber. 1908, 349 (Pind. Nem. 7).

fahren diese Ionier nicht. Euböa ist zu groß; da wird als nähere Bestimmung *Αἰγαί* zugefügt. Das ist wichtig für die Lage dieses später verschollenen Kultplatzes des Poseidon. Denn es kann unmöglich am Euripos liegen, an den es Apollodor versetzt hat: nur die Gleichung mit Karystos paßt, und siehe, da ist auch bei Geraistos der Kult des Poseidon erhalten, den Homer in Aigai kennt[1]). Dann folgt Peparethos, Athos und Pelion (so um des Verses willen geordnet), Samothrake (mit seinem hohen Berge) und der Ida, mit dem wir Asien erreichen. Zwischen Aigai und Peparethos wird *Εἰρεσίαι* genannt, das es da nicht gibt: Ruhnken hat aus Apollonios 1, 584 treffend einen Ort an der magnetischen Küste, Peiresiai, herangeholt: der hat also im siebenten Jahrhundert seine Bedeutung gehabt, und Apollonios kannte ihn aus einer Küstenbeschreibung[2]). Vom Ida geht es südwärts weiter, Phokaia und Autokane mit dem hohen Berge, der die Einfahrt in den Busen von Smyrna nördlich beherrscht. Davor steht Skyros. Die Insel der Doloper kann das nicht sein. Da sieht

[1]) Die Deutung auf Karystos steht im Schol. Apollon. Rh. 1, 1165, nach wahrscheinlicher Ergänzung aus dem Delier Semos. Das Scholion ist auch die Quelle von Stephanus *Κάρυστος*. Karystos soll nur *Αἰγαίη* geheißen haben: der Ort lag eben in einiger Entfernung. Wie die Stelle des Hymnus, so entscheidet die Bezeichnung des *Αἰγαῖον πέλαγος* für dieses Aigai. Daß der Riese *Αἰγαίων* nach Euböa gehöre, sagt zwar Lucius von Tarrha zu Apollonios; aber das braucht nicht Karystos zu sein. Aigai gegenüber von Anthedon, Strabon 405, mit dem achäischen zusammen 386. Dort wird das Wunder der Rebe lokalisiert, die an einem Tage Blüten, Herlinge und Trauben trägt; aber das ist ein dionysisches Wunder, nach jedem Nysa gehörig. Der Poseidon von Geraistos als *Αἰγαῖος* wohnt passend in der Nähe des Kaphereus, vor dessen Stürmen er seine *καταφυγαί* bietet, Eur. Kykl. 295. An das echte Aigai denkt die Ilias *N* 21; aber *Θ* 203 steht *εἰς Ἑλίκην τε καὶ Αἰγάς* zusammen, meint also die achäischen Städte. So jung ist das Gedicht, daß es die Verbindung der Ionier mit Achaia anerkennt, wie es später Timotheos tun sollte. Wie gern würde man das auch für *Θ* geschichtlich ausdeuten.

[2]) Täuschen darf nicht, daß *Iresiae* bei Plinius N. H. 4, 32 unter den Städten der Magnesia steht, denn es steht bei Pelinna Thaumakoi Gyrton, liegt also im Lande, kann also mit *Iresiae* bei Livius 32, 13 gleichgesetzt werden, wenn auch nur unter der Annahme einer Verwirrung. Eine Insel *Iresia* im thermäischen Golfe bei Plinius 4, 72 läßt sich auf der Karte nicht finden und kann keine Landmarke gewesen sein. Interessant ist, daß das böotische *Εἰλέσιον*, *B* 499, bei Dionysios Kalliphontos 90 *Ἐρέσιον* heißt: ein eretrischer Rhotazismus wie *Ὦρικος*.

man, daß Aristarch seine Gründe hatte, den Vers *I* 668 nicht auf diese zu beziehen, sondern auf einen Ort im Gebiete der homerischen Kiliker, also wirklich zwischen Ida und Autokane. In Methymna war eine *χελληστὺς Σκυρίων*, die man auch lieber nicht auf die barbarische ferne Insel bezieht. Hier bleibt ein Problem; die Nennung in diesem Zusammenhange mag dazu helfen, den Ort zu finden. Dann folgen viele bekannte und passende Namen[1]) bis hinunter nach Kos, Knidos und Karpathos; Rhodos fehlt schon. So ist der Kreis geschlossen. Naxos, Paros, Rhenaia werden um ihrer Nachbarschaft willen als Stationen auf dem Wege nach Delos genannt.

Nun erst erfahren wir, weshalb die Orte aufgeführt sind: in diesem ganzen Bereiche hat Leto vergeblich um Aufnahme gebeten. Sie versucht nun Delos zu bestimmen, indem sie ihr die Vorteile ausmalt, die der Kult des Apollon ihr bringen wird. Aber Delos ist sich ihrer Ärmlichkeit bewußt und läßt sich erst durch einen feierlichen Eid sichern, daß der Gott ein Orakel auf ihr stiften wird. Danach ist ihr die Geburt des Gottes willkommen[2]).

---

[1]) Neben Klaros, das keine Landmarke sein kann, steht daher der Berg *Αἰσαγέη*, den nur der Kolophonier Nikandros Ther. 218 nennt, ebenso; Allen hat sich über die Überlieferung nicht unterrichtet. Er schreibt dazu, gleich als ob es Varianten wären, *Αἰγανέη* Anth. Pal. 7, 390: das steht neben Beroia, und *Ἀγχαλέη*, von dem weiß man nur, daß es *τόπου ὄνομα* bei Hipponax war. Was soll das?

[2]) Auf das Orakel kommt es an, *ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον* 81; Hermann hat gesehen, daß hinter diesem Verse eine Lücke ist, „danach mag er hingehen und Tempel stiften, so viel er will, *ἐπεὶ πολυώνυμος ἔσται* (so mit *M*)“: er wird ja *Κλάριος, Δίδυμεύς, Σμίνθιος, Μαλόεις* usw. werden. Unbegreiflich, daß das Orakel beanstandet, der Vers verworfen worden ist. Nur in alter Zeit konnte von einem delischen Orakel geredet werden. Apollon erklärt auch 132, daß er Orakelgott werden will. Den Halbvers hat der Fortsetzer 259 entlehnt, bezeichnenderweise mit der Umsetzung von *ἀνθρώπων* in *ἀνθρώποις*: das ist gefälliger, würde auch der Dichter selbst gesagt haben, wenn er nicht *ἀνθρώποισι* gesprochen hätte. Ein paar Kleinigkeiten. 46 ist mit Kaibel *θέλοι νίεϊ* für *νίεϊ θέλοι οἰκία θέσθαι* zu schreiben. 93 mit Kirchhoff *ἄλλος δ' οὔτις σεῖό ποθ' ἅψεται οὐδ' ἐσελάσσει* für *οὐδέ σε λίσσει*. Kaum glaublich, daß auf die Konjektur in S *οὐδέ σε λήσει* jemand hereinfallen kann: es soll ein zwischengeschobenes „das wirst du ja schon wissen“ sein. Der Schwur 84—86 = *O* 36—38 kann zwar fehlen, und eine so umfängliche Entlehnung findet sich sonst nicht. Aber das reicht zur Athetese nicht hin: es ist für den Dichter die feste Form, in der Götter schwören. Das muß sich also wiederholen.

Es geht nun so abrupt weiter, daß manche daran Anlaß zu weiten Kombinationen, zur Zerstörung des Gedichtes genommen haben. „Neun Tage lag Leto in Wehen; die höchsten Göttinnen, Dione, Rheia, Themis[1]), Amphitrite, waren bei ihr auf der Insel[2]); nur Eileithyia fehlte.“ In der Tat konnte so ein Gedicht von den γοναὶ Ἀπόλλωνος anfangen; ich glaube, viele haben so angefangen. Der Dichter geht abrupt zu dem an dieser Stelle herkömmlichen Stoffe über, genau so abrupt, wie er von dem ersten Bilde weiterging, wie er es 143 tut. Das ist sein Stil. Was wir uns merken wollen, ist, daß die Verhandlung mit Delos nicht zu der Geburtsgeschichte gehört. Die Göttinnen hat er sich zusammengesucht; es war nicht leicht, welche zu finden, wir wollen also das Anrecht der einzelnen nicht prüfen. Eileithyia ist durch eine List Heras ferngehalten[3]). Sie ist hier auch eine große Göttin, wie wir ja den Kult dieser vorhellenischen Figur mit dem schwankenden Namen gerade auf den Inseln, auch auf Delos, vielfach finden. Sie wird nun durch Iris, die also ebensowenig wie sie eine Dienerin Heras ist, herangeholt und bekommt ein goldenes Halsband[4]) für ihren Beistand. Ihr Erscheinen erlöst Leto von ihrer Bürde. Die Kreißende hält sich an der Palme, sinkt in die Knie, und die Erde lächelt dem

---

[1]) Θέμις ἰχναίη heißt sie. Ich wollte, ich wüßte, was das bedeutet. Denn ein Beiname nach einem obskuren thessalischen Orte Ἴχναι ist ja ganz undenkbar. Es steht parallel zur ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη. Aber auch von ἴχνος kann das Beiwort nicht abgeleitet werden, wie es Diodoros von Sardes faßt, Anth. Pal. 9, 405. Eins der rätselhaften Götterepitheta.

[2]) ἔνδοθι 92, so sagt man also von einer kleinen Insel. Gesichert durch Kallimachos 4, 222 ἔνδοθι νήσου.

[3]) 98 „Sie saß oben auf dem Olymp unter goldenen Wolken, wie es Hera sich ausgedacht hatte.“ Offenbar hat Hera das Gewölk zusammengezogen; wenn Eileithyia die Kreißende sähe, würde sie ihr zu Hilfe eilen. In *M* steht zwei Verse vorher die Variante „Sie saß im Hause des Wolkensammlers Zeus“, verfertigt, als die sinnliche Hinderung durch die goldenen Wolken der Göttin nicht mehr würdig schien. Und einen solchen, so bezeugten Vers nehmen Allen-Sikes in den Text.

[4]) ὅρμον χρυσείοισι λίνοισιν ἐρυμένον. Man schreibt ἐρμένον, aber was wäre ein „Halsband, das mit oder an goldenen Fäden aufgereiht ist“. σ 296 steht χρύσεον ἠλέκτροισιν ἐρμένον: da sind an dem goldenen Ringe Bernsteinstückchen aufgereiht. Und wenn in dem delischen Schatze ein ὅρμος χρυσοῦς σὺν τῷι λίνωι καὶ τοῖς ἐπηρτημένοις ist, so hängen die Anhängsel an Fäden, über deren Stoff nichts gesagt ist. Die Überlieferung sagt, es

Knäblein entgegen, das sie aufnehmen soll. Wie schön ist auch hier die Erde zwar beseelt, so daß sie lächeln kann, aber sie ist nicht die Person Gaia.

Die göttlichen Wehmütter erheben eine ὀλολυγή, wie sie es auf Erden auch getan haben werden. Es ist der natürliche Ausdruck dafür, daß die Spannung der Angst und Erwartung glücklich gelöst ist. Aber es ist wohl zu einem rituellen Akt geworden, und die Weiber werden geglaubt haben, es könnte dem Kinde schaden, wenn das Geschrei unterbliebe. Man muß nur nicht die Sache umdrehen und sagen, die Absicht bei dem Schreien wäre die Bannung der bösen Geister, von denen die anthropologische Religionsgeschichte jetzt so viel Aufhebens macht. Gebären im Knien ist gewöhnlich; daß die Kreißende sich einen Halt sucht, natürlich. Leto hielt sich an die Palme, weil sie neben ihr stand. Sie stand neben ihr, weil der Palmbaum von Delos den Griechen ein Naturwunder war[1]). Als Delos athenisch ward, erhielt er an einer Olive einen Gefährten. Bei Allen-Sikes kann man lesen, die griechischen Frauen hätten geglaubt, ein Palmbaum beschleunigte die Entbindung. Dann hätten sie dazu nach Delos reisen müssen, wo leider das Gebären verboten ward. Es gab ja keine Palmen; übrigens gingen die Griechinnen auch nicht zur Entbindung in den Garten.

Das Kind wird gewaschen und gewickelt, fest eingeschnürt wie die sterblichen Kinder. Aber die Mutter stillt es nicht, sondern Themis flößt ihm Götterspeise ein: da freut sich Leto[2]).

---

war ein Halsband, gearbeitet aus goldenen Fäden. Ich denke, das waren goldene Drähte, gebogen zu mannigfachen Spiralen, wie es oft geschah. Wenn λίνα χρύσεα sind, sind es eben keine leinenen Fäden: der Grieche hat kein rechtes Wort für Faden, Draht. μήρινθος, offenbar karisch, ist nicht geläufig. λίνα χρύσεα wie νέκταρ οἰνοχοεῖν, ἱπποβούκολος.

[1]) Die Palme ist ein Zeugnis für den vorgriechischen Kult an dem Orte, zu dem die Grotte oben am Kynthos gehört. Eine Höhle scheint der älteste Apollonkult gefordert zu haben; so war es noch, als der Pythier in Athen seinen Einzug hielt, so war es auf dem Ptoion. Aber auf Delos hat die Grotte ihre Bedeutung verloren, und aus den Delia, den Filialen, kenne ich keine Grotten mehr.

[2]) Überliefert ist hinter 126 der Vers 13. Dann freut sich Delos, „weil sie einen bogenführenden, gewaltigen Gott geboren hat". Hatte sich das Wickelkind den Bogen aus dem Mutterleibe mitgebracht? Welche Gedankenlosigkeit, so etwas zu dulden.

Sobald das Knäblein diese Speise genossen hat, sprengt es Wickel und Windeln, spricht, erklärt seinen Willen, beginnt zu gehen: jetzt kann der Dichter es anreden *Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἑκατηβόλος*. Es ist der Gott geworden. Die Göttinnen staunen. Delos strotzt von Gold, stolz auf den Vorzug, daß er hier seinen Wohnsitz genommen hat. Er beginnt seine Wanderungen über die Erde und nimmt von Delos aus seine Heiligtümer in Besitz.

Diese Szene ist bedeutungsvoller, als sie auf den ersten Blick scheint. Die Entbindung schildert der Dichter, wie er nicht anders kann, mit menschlichen Zügen. Aber wie wird das Götterkind zum wirkenden Gotte? Der Glaube verweilt zwar gern bei der Erzeugung und Geburt seiner Götter, aber eine lange Zeit der Hilflosigkeit, des Wachsens und Lernens kann er sich nicht denken. Also geschieht ein Wunder. Der Genuß der Götterspeise macht das Kind zu dem Gotte, der es werden soll, der in ihm steckt. Themis reicht sie ihm, die Vertreterin der ewigen Weltordnung, mit der Zeus sich zu beraten pflegt. Nun ist Apollon da, seines Berufes sich bewußt, fähig, ihn sofort zu beginnen. Es ist seine Taufe, sozusagen; es fehlt nur das bekräftigende Wort des Vaters vom Himmel her. Und die Mutter freut sich. Worüber? Daß Themis ihr Kind zum Gotte macht. Sie hat wohl Grund zur Freude.

Delos strotzt von Gold *χρυσῶι πᾶσα βεβρίθει*. So die Fassung, welche Kallimachos bezeugt[1]), der das Wunder ausführt, was es doch nicht gut verträgt. Die armselige Insel ist vor Stolz und Freude verwandelt. Die Geburt von Athena und Herakles hat goldener Regen begrüßt. Golden ist alles Festliche, Köstliche, Göttliche. Kallimachos sagt, daß Apollon selbst Rock und Mantel

---

[1]) 264 nimmt Delos das Kind von dem goldenen Boden auf und richtet an die Erde die stolz-bescheidenen Worte

πίονες ἤπειροί τε καὶ αἳ περιναίετε νῆσοι·
αὕτη ἐγὼ τοιήδε, δυσήρατος, ἀλλ' ἀπ' ἐμεῖο
Δήλιος Ἀπόλλων κεκλήσεται, οὐδέ τις ἄλλη
γαιάων τοσσόνδε θεῶι πεφιλήσεται ἄλλωι.

In dem homerischen Hymnus heißt es von ihr, daß sie auf das Kind schaute

γηθοσύνηι, ὅτι μιν θεὸς εἵλετο οἰκία θέσθαι
νήσων ἠπείρου τε, φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον.

Der Anschluß ist deutlich. Sehr bezeichnend, daß Kallimachos von *ἤπειροι* redet, der Chier von der *ἤπειρος* Asien.

und Schuhe von Gold hat. Aphrodite ist gülden. Wir reden noch davon, daß der Sonnenschein die Landschaft vergoldet, reden von goldener Hochzeit. So werden wir nachfühlen, wie der Ausdruck und die Vorstellung entstanden sind. In der anderen, kürzeren Fassung blüht die Insel von Gold wie ein Berg von den Blüten der Bäume. Das kann gefälliger scheinen; aber was Kallimachos las, wird doch das Echte sein, und daß es die Freude ist, die alles vergoldet, ist auch schöner. Das Bild der blühenden Bäume will schon das Wunder verständlicher machen.

Mit 142 beginnt ein neuer Teil. „Viele Tempel und Haine hast du[1]," sagt der Dichter zu dem Gotte, „aber Delos ist dir am liebsten." Das geht die *γοναί* nicht mehr an, sondern macht den Übergang zur Schilderung der Festfeier, die eben im Gange ist. Aus ihren Veranstaltungen hebt er als ein Wunder[2]) den Gesang der Deliaden hervor, den die Inschriften so oft erwähnen. Sie singen zuerst von Apollon, dann von Artemis und Leto und erwähnen dabei Männer und Frauen der Vergangenheit. Und dann folgt ein Hymnus, der die Menschenmenge bezaubert: die Sängerinnen verstehen aller Menschen Stimmen und *κρεμβαλιαστύς* nachzuahmen, so daß jeder meint, er redete selber[3]). *κρεμβαλιαστύς*[4]) ist das Schlagen mit Kastagnetten; mit denen schlagen

---

[1]) Eingefügt sind 144, 45 = 23, 24, die aber nicht hierhergehören: daß Apollon an allen Bergen und Flüssen seine Freude hat, tut nichts zur Sache, wo es sich lediglich darum handelt, daß er Delos seinen übrigen Kultstätten vorzieht. Thukydides scheint aber hier mehr vor Augen gehabt zu haben, oder es fehlten 143—45, so daß es so fortging *ἄλλοτε δ' ἀν νήσους τε καὶ ἀνέρας ἠλάσκαζες, ἄλλοτε Δήλῳι Φοῖβε μάλιστά γε θυμὸν ἐτέρφθης.* Aber befriedigend ist das nicht: hier ist die Überlieferung des Hymnenbuches besser. Ich gehe sonst auf die Unterschiede nicht ein.

[2]) Daß der alte Genetiv *δο* 156 erscheint, den man nicht *δου* schreiben oder gar eine falsche Form nennen soll, ist nichts Befremdendes, vgl. *ἐπιδημίοο* im *Θ* oben S. 36.

[3]) *μιμεῖσθαι ἴσασιν* 163 möchte ich nicht so lesen, daß *ἴσασιν* ein Molossus wird, sondern mit normaler Kürze des *ι*, aber ionischer Verkürzung des *α*. Wir kennen sie aus der Odyssee, Xenophanes, Empedokles, Antimachos. Freilich fehlen dreisilbige Formen, aber wie wenige gibt es auch.

[4]) Die Variante *βαμβαλιαστύς* wird echt sein, weil sie ein neues Wort liefert; es würde dann eine unverständliche Aussprache, ein Schnattern oder Plappern bezeichnet. Denn eigentlich ist *βαμβαίνειν* das Zusammenschlagen der Zähne vor Frost oder Furcht. Ich setze es oben nur nicht ein, weil es zu meiner Auffassung zu gut paßt.

die Mädchen den Takt, der denn auch den Menschen vertraut vorkommt. Was aber kann diese Glossolalie sein? Es ist ein bestimmter Teil der Liturgie, der Schluß eines Liedes, das vorher einen bestimmten verständlichen Inhalt hatte. Es kann kein Zweifel sein, daß es der Hymnus des Lykiers Olen war, den Herodot 4, 35 erwähnt und von dem er angibt, daß darin die Mädchen Opis und Arge erwähnt wurden, die von den Hyperboreern gekommen waren. Das stimmt nur halb zu dem Chier, der angibt, daß Männer und Frauen in dem Hymnus genannt waren. Aber da tritt wieder Kallimachos ein, der die Hyperboreer (unter Benutzung Herodots) auch gleich hinter der eben verglichenen Stelle erwähnt, aber Jünglinge und Mädchen nennt. Ein Opfer an sie, das die delischen Hochzeitspaare darbrachten, erwähnt er aus weiterer genauerer Kenntnis.

Olen hat nach Herodot auch die anderen delischen Kultlieder verfaßt. In der Tat werden Hymnen von ihm mehrfach von Pausanias erwähnt, dem wir auch die Kenntnis der *Δηλιακά* des Eumelos und Melanopos verdanken. Die Gedichte machen nach den Anführungen nicht den Eindruck des Alters; aber was wäre daran wunderbar, daß die Gesänge sich wandelten oder auch neue Stücke unter den alten Namen traten[1]). Für die Erklärung der Glossolalie gibt das nichts aus. Wir haben die zwei Anhaltspunkte: der Chier sagt, daß alle Menschen ihre Sprache zu vernehmen meinten. Olen war ein Lykier. Der Kult des

[1]) Aristeides von Smyrna berichtet in der Rede auf Athena 18, die Göttin hätte die Leto über Land und Meer nach Delos geleitet, entbunden und den Apollon, offenbar bei der Geburt, bekränzt *κατὰ τὸν Ἑλλήνων παιᾶνα* (oder *παιῶνα*; mag der Attizist die attische Form gebraucht haben; die Handschriften schwanken). Davon kann unmöglich getrennt werden, was er in der Rede auf das Ägäische Meer 11 sagt, daß Athena die Leto *διὰ τριῶν ἑτέρων νήσων* nach Delos geführt hätte, weil Delos mitten im Ägäischen Meere liegt. Das ist eine rare Geschichte, ersonnen natürlich, als Delos athenisch war. Es ist also begreiflich, daß der Redner einen Zeugen anführt, und die Vermutungen, welche dies aufgeben, haben schon darum nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Man findet sie bei Keil zu der Stelle. Aber es gibt keinen *παιὰν Ἑλλήνων*. Also scheint mir auch jetzt noch meine Vermutung treffend, die *Ὠλῆνος* herstellt. Ein solcher Hymnus hatte natürlich mit dem Gesange, den der Chier hörte, nichts mehr zu tun; aber er paßte durchaus in die Sammlung, die Pausanias benutzt, durch Alexander Polyhistor, wie Kalkmann, Pausan. 244 vermutet. Das läßt sich nur für die weitergehenden delphischen Fabeleien behaupten.

Apollon von Delos ist vorgriechisch, und in Lykien ist er es auch. Ist es nicht ein begreiflicher Vorgang, daß bei der Übernahme eines fremden Kultus zunächst die alte Liturgie beibehalten wird, die der Gott allein versteht? Dann wird ihr ein neues Stück in der nun herrschenden Sprache und Sangweise vorgeschoben, aber die allmählich unverstanden gewordenen Worte müssen doch noch eine Weile, wer weiß wie lange, mitgesungen werden, wo sie denn allmählich zu unverstandenem und unverständlichem Geplapper werden, das aber um so heiliger erscheint und aus dem die Gläubigen allerhand heraushören: Karer, Lykier, Lyder, die zum Feste kamen, hörten wirklich noch hier und da ein heimisches Wort.

Genau denselben Vorgang glaube ich im Kult des Apollon von Didyma zu erkennen. Da sollte Branchos bei einer Sühnung des Volkes einen Hymnus vorgetragen haben, und das Volk respondierte *βεδυζαψχϑωμι* usw. Es sind die seit Bentley berüchtigten angeblichen Wörter, die der angebliche Thespis als Glossen verwendet. Kallimachos hat diese Formeln irgendwo erwähnt[1]); unser Zeuge Apollodoros von Kerkyra (Clemens Strom. V 8, 48, 4) ist nicht weiter bekannt. Hier scheint mir das verdorbene Karisch ganz unverkennbar.

Endlich die *Ἐφέσια γράμματα*[2]) sind zuerst auch nicht die sinnlosen Zauberworte gewesen, die in der späten Praxis dieser Künste wuchern, sondern ein zauberkräftiger Spruch in der Sprache der Priester. Was zugrunde lag, zu erraten und zu deuten, ist jetzt und vielleicht immer ein lächerliches Unterfangen, aber darum ist es doch einmal verständliche Rede gewesen[3]).

---

[1]) In den Iamben 226, wo Hunt einen Versuch von mir mitteilt, der auf dem beruht, was ich nun hier ausführe.

[2]) Androkydes bei Clemens V 8, 45, 2, wo Stählin die weiteren Verweisungen gibt. Hier befinden wir uns also im vierten Jahrhundert. Damals war der Tempel in der Verwaltung von persischen Priestern; aber die Religion war natürlich die alte.

[3]) Eine merkwürdige Umbildung von fremder Rede in sinnlose Klänge kann ich aus unserer Zeit angeben. Mein Göttinger Kollege Ehlers belustigte uns mit einem vokalreichen, ganz fremdartig klingenden Abzählvers, den er als Kind in seiner Heimat Lüneburg gelernt und angewandt hatte, und gab die Erklärung: es war verstümmeltes Spanisch, das die Kinder von den spanischen Soldaten gelernt hatten, die in der napoleonischen Zeit in Lüneburg lagen.

Als Nachtrag, schon hinter dem Abschiedswort an Apollon, folgt die persönliche Anrede an die Deliaden, die σφραγίς, wie wir sagen dürfen, in der der Dichter seinem Werke seinen Stempel aufgedrückt hatte, wie wir fordern müssen, durch die Nennung seines Namens. Den haben die Delier und die Rhapsoden beseitigt, damit das Gedicht von Homer sein könnte. „Wenn man euch fragt, welcher Dichter euch am besten gefällt."

ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθ' ἐνφήμως
„τυφλὸς ἀνήρ, οἰκεῖ δὲ Χίωι ἐνὶ παιπαλοέσσηι,
τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν ἀοιδαί."

„Es ist ein blinder Mann, und er lebt in Chios, von dem sämtliche Gedichte hinterher den höchsten Rang haben."

Den letzten Vers hat Ruhnken verworfen, weil ihn weder Thukydides 3, 104 noch Aristeides (κατὰ τῶν ἐξορχουμένων 35) anführen. Allein der letztere hatte ihn an jener Stelle nicht nötig, in der Rede π. παραφθέγματος 19, wo er sich auf die frühere bezieht, sagt er ὅτι Ὅμηρος αὐτὸν ψηφίζεται ποιητῶν εἶναι κράτιστος[1]). Das liegt doch erst in dem beanstandeten Verse. Und die Antwort ist auch erst abgerundet, wenn die Mädchen auf die Frage, welcher Dichter gefällt euch am besten, nicht bloß sagen „ein blinder Mann, der in Chios wohnt", sondern „der blinde Mann, der in Chios wohnt; von dem bewähren sich alle Gedichte". Ohne den Vers sollten sie mindestens τυφλὸς ἀοιδός sagen. Aber das ist freilich klar, daß ein Vers dem Dichter selbst nicht gehören kann, in dem das Lob auf alle Gedichte ausgedehnt wird, von denen er den Mädchen die Kenntnis kaum zutrauen kann, und gar von der späteren Wirkung der Gedichte geredet ist. Das ist in Hinblick auf die Wertschätzung der homerischen Gedichte gesagt, also von demjenigen, der den Namen des Dichters strich, damit er Homer sein konnte.

[1]) Er sagt ὅσα μὲν δὴ Ὅμηρος ἐφαίνετο λέγων αὐτὸς ὑπὲρ ἑαυτοῦ καλεῖν κελεύων τοὺς προσαγωγέας, μέμνησαι. Die Korruptel wird durch die Gewaltsamkeiten wahrhaftig nicht beseitigt, die Keil unter dem Texte hat. Erst ändern und dann noch eine Zeile zusetzen sind unerlaubte Künste. Ich glaube, es ist einfach καλῶν mit falscher Variante dahinter. Homer „ruft seine Zutreiber", wie man seine Sklaven ruft. Die Zutreiber sind aus dem Treiben der Rhetoren genommen, es ist ihre Claque, besser die Agenten, die für den Professor Reklame machen. So faßt Aristeides, gar nicht übel für seine Sphäre, die Aufforderung an die Deliaden.

Die Mädchen sollen *ἐυφήμως* antworten; das hat natürlich nichts mit der späteren *εὐφημία* zu tun, sondern hier liegt sie in dem Lobe, das zugleich als geziemend bezeichnet wird, *ἐπευφημεῖν* Beifall rufen *A* 22; Orestes in den Eumeniden 287 ruft die Göttin *ἀφ' ἁγνοῦ στόματος εὐφήμως*: es ist keine Entweihung, weil er entsühnt ist.

Ich würde über *ἐυφήμως* kein Wort verlieren, wenn es als überliefert gelten könnte, wie Ruhnken annahm, der ihm bis vor kurzem die Herrschaft verschafft hat. Aber bei Thukydides haben die glaubwürdigen Handschriften *ἀφήμως*, so daß *εὐφήμως* als byzantinische Konjektur gelten muß. Und da der Erklärung der Scholien *ἡσυχῇ ἀθρόως* bei Hesych die Glosse *ἀφήμως· ἐν κόσμοι ἡσυχῇ* entspricht, so ist dies die oder eine Lesart gewesen, die von den Grammatikern (im Thukydides; die Hymnen verachteten sie) anerkannt war. Der Archetypus unserer Hymnenhandschriften hatte *ἀφ' ἡμέων*. Bei Aristeides steht *ἀφ' ἡμῶν*, nur daß die allerdings beste Handschrift R unter diesem etwas anderes hatte, von dem Keil *..φ...ως* erkannt hat. Er deutet es auf *εὐφήμως*, und in der Tat, *ἀ* kann am Anfang nicht wohl gestanden haben, da der Korrektor dann keine Veranlassung hatte, es zu tilgen. Das ist ein Anhalt, aber ein schwacher, für *εὐφήμως*. Wir sehen, im Altertum hat es zwei Lesarten gegeben, *ἀφήμως* und *ἀφ' ἡμέων*. Das zweite ist ganz sinnlos, das erste auch: der Versuch, mit dem beliebten *ἁ* = *ἁμα-ὁμο* (das natürlich ohne h gesprochen werden müßte) zu operieren, scheitert an der Bedeutung von *φήμη*, *rumor*, *fama*, *omen*; „einstimmig" kann *ὁμοφώνως* sein, nicht *ὁμοφήμως*. Ich habe eine Weile daran gedacht, *ἀφήμως* könnte sein *ἀνωνύμως*, und ein paarmal braucht der alte Platon *φήμη* so von einem berühmten, anerkannten Namen. Aber das ist auch wider den Sprachgebrauch, den man hier allein gelten lassen darf. Also ist meine Diagnose: überliefert war *ἀφήμως* und *ἀφ' ἡμ(έ)ων*. Sinnlos ist beides; Sinn gibt die Konjektur *εὐφήμως*, und unmöglich ist nicht, daß sie sogar auf eine Nebenüberlieferung zurückgeht. Mindestens ist sie frühbyzantinisch, und wenn sie allein Sinn gibt, soll ich sie darum verwerfen, daß sie kein moderner Kollege gemacht hat[1])?

[1]) In höchst befremdender Weise hat Fr. Marx (Rh. M. 62, 619) die Stelle behandelt, aber Allens Beifall erhalten. Er beseitigt die Überlieferung des Thukydides durch die falsche Behauptung, daß Aristeides ihn

Erschwert wird natürlich das Urteil dadurch, daß nicht der Dichter redet, sondern der Delier, dessen pia fraus die Beziehung auf Homer hineingebracht hat.

Weiter gehe ich nicht. Schon der Ubergang zu der Fortsetzung bietet Schwierigkeiten, die ich nicht lösen kann, und mit dem Stümper, denn das ist der Fortsetzer, mag ich mich jetzt nicht abgeben. Aber die Eigenart des chiischen Dichters zu zeigen, ist der eigentliche Zweck meines Schreibens. Ich will gern glauben, daß sich die Rhapsoden damals öfter nannten, öfter am Ende nannten, aber Regel war es gewiß nicht, sonst

---

abschriebe. Falsch ist das, aber wenn es wahr wäre, so würde es doch nur für die Handschrift des Thukydides gelten, die der Rhetor hatte. Um die hat Marx sich nicht bekümmert; sie war schlecht, wie F. Schroeder (de Thuc. memoria Göttingen 87) auf meine Veranlassung dargetan hat. Ebenso läßt Marx die Lesart des Kodex R unberücksichtigt; schwerlich hat er sich über den Wert der Handschrift unterrichtet. So gelangt er zu der einzigen Lesart ἀφ' ἡμέων und faßt das als ἀμφ' ἡμέων, was keine Konjektur sein soll, sondern der Nasal wäre unbezeichnet, was in der Tat in archaischer Zeit vorkommt. Aber wo? Bei ungebildeten Leuten, nicht in der Literatur. Wenn Thukydides das übernahm, verstand er ἀμφί? Verlangte er, der ἀφ' schrieb, sein Leser sollte ἀμφί verstehen? ἀμφί ist Konjektur. Aber das wäre gut und schön, wenn sie etwas taugte: antwortet über mich „der blinde Mann usw.". Aber nicht über ihn sollen sie antworten, sondern auf die Frage, wer der beste Dichter sei, sollen sie ihn nennen. Es ist also widersinnig. Es befremdet auch, daß ἀμφ' ἡμέων ein Spondeiazon sein soll wie ἦν ἄλσος. Das bestand damals noch nicht, sondern das normale ἔεν ἄλσος. Oder wie εὐρυφαὲς κρῖ λευκόν. Das ist ein merkwürdiger Vers: er ist nur einer, wenn κρῖλευκόν ein Wort ist, denn Spondeiazon und Wortende hinter dem fünften Fuße ist verboten. κρῖλευκόν ist ein Wort wie ὁ σῖτος ἀργός bei Aristoteles Pol. Ath. 51, 3 und Ähnliches, wo der Artikel die Zusammenschweißung beweist. Aber ἀμφ' ἡμέων ist ja dreisilbig. Da braucht der Hiat keine Rechtfertigung. Ebenso befremdend ist, daß der Archetypus „im ionischen Alphabet" geschrieben gewesen sein soll, weil ὄσει im Konjunktiv für ὄσῃι stünde. Als ob ει = ηι nicht in der Schrift der hellenistischen Jahrhunderte, in Athen schon früher, ganz gewöhnlich wäre. Auch von der Orthographie ἴσματα für ἴθματα kann keine Rede sein. Homerüberlieferung, Grammatikerüberlieferung, Kallimachosüberlieferung, in derselben Handschrift wie die homerischen Hymnen, und hier *M* gegen die nicht einmal gesicherte Schreibung des Archetypus der andern: wer kann da schwanken. Allen hat das αφ = αμφ gleich noch zur Heilung eines Verses aus der Hekale des Kallimachos verwenden wollen (Suid. κοκκύσαι, fr. an. 37 Schneider, 135 Kapp); Sinn gibt es nicht, und die Unterdrückung des Nasales existierte auch schon längst nicht mehr.

kennten wir mehr Namen, und es heißt auf das lebendige Verständnis verzichten, wenn man hier von einer festen Disposition redet, einem *νόμος*. Gerade in dem Individuellen, Anomalen liegt Reiz und Wert des Gedichtes. Dem Preise des Gottes muß es dienen; es ist ja ein Festvortrag, und diese Aufgabe erfüllt das erste Bild in schöner Anschaulichkeit. Die Geburtsgeschichte wird in Delos wie überall das gewöhnliche Thema der Vorträge gebildet haben, die dem Ruhme eines Gottes dienten, zumal an seiner Geburtsstätte. Das macht der Dichter würdig, aber kurz ab, 92—139; da stecken auch schwerlich eigene Erfindungen.

Dem Leben, das ihn umgibt, ist der Sinn des Dichters zugewandt, und wenn die Augen jetzt erloschen sind, so bewahrt das Gedächtnis die Bilder, die sie einst aufgenommen haben, in scharfen Linien. So schildert er denn den Trubel des fröhlichen Festes der Ionier und scherzt mit den Mädchen: ist sein Schlußwort nicht fein und niedlich „Euren Ruhm werde ich hinbringen, wohin mich mein Wanderleben hinträgt, und man wird mir glauben; es ist ja die Wahrheit." So schildert er auch die Landmarken rings um die Ägäische See: er hat sie alle vom Schiffe aus gesehen; am besten kennt er Chios und Kolophon. Vor allem aber ist ihm der Gegensatz bewußt geworden, in dem das ärmliche Felseneiland Delos zu dem Glanze steht, den es seinem Gotte verdankt. Dafür hat er den ersten Teil seines Mythos erfunden, der eben deshalb eine Naht vor der Geburtslegende zeigt. Erfunden hat das einmal jemand: hier erzählt es ein Dichter, dessen Sinnesart zu der Erfindung paßt, und der denn auch Nachfolger gefunden hat. In dem Vertrage, den Leto mit Delos schließt, liegt das Neue, was der Dichter brachte. Es ist nichts Gewöhnliches, so eine Station kennen zu lernen, die ein Mythos durchläuft, zu sehen, wie Dichtergefühl, aber auch Dichterwillkür das erfindet, was später anerkannte Kultsage wird.

Es sind nach Delos noch manche Dichter gekommen; da war einer, der erfand, daß die Insel noch gar nicht befestigt war, als Leto zu ihr kam, und daß sie zum Lohn nun nicht mehr vom Erdbeben erschüttert werde. Und ein anderer erzählte, daß sie einst Asterie geheißen, ein Stern, vom Himmel gefallen, was dann wieder ein anderer so umdeutete, daß Asterie eine Göttin war, nach der nur die Insel hieß, die sie nun bewohnte. Und so mancherlei, Großes und Kleines. Es sind aus

dem Westen Dichter anspruchsvollerer Art gekommen und haben die delischen Geschichten mit neuer Kunst dargestellt, Bakchylides, Pindaros[1]). Später sind auch, wie uns die Inschriften lehren, Literaten gekommen, die in gelehrten Werken die Altertümer und Traditionen von Delos verarbeiteten, schon vor Hypereides, der von ihnen in seinem *Δηλιακός* borgte[2]); auch Bürger der Insel wie Semos und Phillis schriftstellerten nun. Und einmal kam Kallimachos; er kam auf der Studienreise, die er als Jüngling nach Hellas gemacht hat, deren Eindrücke er dann in der Studierstube der Weltstadt mit dem zusammenarbeitete, was seine Gelehrsamkeit aus den Büchern nahm, die er katalogisieren sollte. Er war nicht Bibliothekar; er las sie. Und als er nach Delos fuhr, hatte er den homerischen Hymnus im Kopfe, und da er für die Natur und ihren Gegensatz zu dem künstlichen Glanze des Eilandes empfänglich war, so erhielt er den Eindruck, den unsereins auch bei der Fahrt über das Meer und bei dem Besuche der Insel in sich aufnimmt, empfing er vielleicht unbewußt in der Seele den Keim zu dem Gedichte, das er Jahrzehnte später, erst in den sechziger Jahren, ausgeführt hat, als eine Erneuerung des homerischen Hymnus, so wie man ihn jetzt machen konnte und sollte. Als ich vor 25 Jahren in einem Kaik von Syros nach Delos fuhr und die Windstille des einen, der Boreas des anderen Tages mir das Ägäische Meer zeigte, die Nacht auf Delos aber die Öde, die wieder auf der Insel lag, weil Apollon von ihr gewichen war, da ward mir bewußt, daß ich nun erst den Kallimachos verstand; das Verständnis des homerischen Hymnus ist mir erst später aufgegangen.

τὴν ἱερὴν ὦ θυμὲ τίνα χρόνον ἢ πότ' ἀείσεις
Δῆλον Ἀπόλλωνος κουροτρόφον.

Sich selbst redet der Dichter an; nur in sich hat er die Veranlassung, Delos zu besingen. Er macht also das Gedicht weder auf Bestellung noch zu bestimmter Gelegenheit. Mit Rücksicht hierauf sagt er nicht bloß *πότε*, sondern auch *τίνα χρόνον*, was

[1]) Den herrlichen Anfang seines Hymnus habe ich erläutert, Sappho und Simonides 130.

[2]) Die Rede dürfte für Literaten der Römerzeit eher eine Fundgrube ihrer Kenntnis gewesen sein als die Lokalhistoriker, von denen sie freilich in den Scholien der Rede mancherlei finden mochten.

man versteht, wenn man liest, daß Pindar in einem Gedichte für die Theoxenien sagt ἐν ζαθέωι με δέξαι χρόνωι (Päan für die Äginten). „Alle Kykladen sind reich an Stoff für Hymnen; aber Delos besonders, weil sie „den Apollon gewaschen und gewickelt und zuerst als Gott bezeichnet hat.“ Gleich erfahren wir, daß Delos ganz Person geworden ist und die göttlichen Wehmütter des homerischen Hymnus ersetzt. Sonst denken wir daran, daß Kallimachos περὶ νήσων geschrieben hat und viele Angaben von ihm über diese und jene der Kykladen erhalten sind. „Und wie die Musen verlangen, daß man Pimpleia besingt, fordert Apollon ein Gedicht auf Delos,“ d. h. als Dichter bin ich dem Gott einen delischen Hymnus schuldig. Das ist verständlich, auch wenn die befremdliche Parallele mit den Musen und Pimpleia unaufgeklärt bleibt[1]).

Nun macht sich der Dichter gleich selbst den Einwand, daß Delos eine ganz kümmerliche Insel wäre. Aber sie genießt am Hofe des Okeanos und der Tethys die höchsten Ehren um des Gottes willen. Also gibt es viele Geschichten von ihr, und es fragt sich nur, welche der Dichter wählen soll. ἦ ὡς — so macht er den Übergang, ganz im Anschluß an Homer, wie schon oben gesagt. Nun verstehen wir, daß auch die Einführung von Delos im Kreise der vornehmen Inseln als Parallele zu der Erscheinung des Apollon auf dem Olymp komponiert ist, die im homerischen Hymnus vor dem ἦ ὡς steht. Okeanos und Tethys halten Hof wie Ptolemaios, und unter den πρῶτοι φίλοι, den *amici primae admissionis* erscheint unter den großen Inseln, Korsika, Sardinien[2]), Euböa, Kypros auch die Delos, so kümmerlich ihr Inselchen ist.

---

[1]) Pimpleia würde uns ganz fremd klingen, wenn wir nicht *Pimplei dulcis* aus Horaz im Gedächtnis hätten und vergäßen, daß das ein gelehrtes Schönheitspflästerchen ist. Denn Hesiod erwähnt zwar Pierien, und Pindar kennt die Πιερίδες, aber Πίμπλεια und Δεμβήθριον ist erst bei Lykophron 274 und in der Gelehrsamkeit Strabon VII fr. 17, 18 zu finden. Aber Epicharm hat doch in seinen Μοῦσαι etwas von Pimpleia gewußt und seine ungesalzenen Späße darauf gebaut. Apollonios 1, 25 läßt Orpheus bei Pimpleia geboren werden. Sositheos im Daphnis nennt dessen Geliebte Pimpleia. Da liegt also etwas schon in alter Poesie, das wir nicht mehr recht fassen.

[2]) Σαρδὼ ἱμερόεσσα würde nicht leicht jemand sagen, der die Insel kannte; aber damals galt noch die verlockende Schilderung des Timaios (S. 166 Geffcken). Κύρνος heißt Φοίνισσα; das ist geschichtlich wichtig, denn

Mit dem Gegensatze, der dem homerischen Dichter so wichtig war, setzt Kallimachos also ein. Dort war die Befürchtung der Delos, Apollon möchte sie durch einen Fußtritt unter Wasser stoßen, zu einer Klippe machen, wie es im Archipelagos viele gibt, über die die Wogen hingehen, so daß nur die Polypen sich ansaugen und die Robben sich auf ihnen sonnen (73—77). Hier steht die Schilderung am Anfang, „windig ist sie, ohne Ackerbau", und da sie vom Meere geschlagen wird, von den Möwen gar viel mehr besucht als von Rossen[1]); „das Ikarische Meer wirft seinen Schaum auf sie, und nur Fischer wohnen auf ihr". Das ist der Eindruck, den Kallimachos von seinem Besuche mitgenommen hat. Der Schaum des Ikarischen Meeres, das der Boreas zwischen Tenos und Mykonos hindurch auf Delos zutreibt, ist sehr wahr beobachtet, schärfer als im homerischen Hymnus 27 „von beiden Seiten jagt der Wind die Wogen über das Land". Der *Δήλιος κυρτεύς* wird auch von Herodas als ein ärmlicher Gesell erwähnt (3, 51), der delische Taucher von Ariston (Diog. Laert. 2, 22; 9, 11): so beurteilte man die Delier in der Zeit ihrer Freiheit.

Noch schärfer redet hier 225 Iris, die Delos *πόντοιο κακὸν*

Timaios hatte sie noch paradiesisch und unberührt geschildert. Sie war also mittlerweile von Karthago in Besitz genommen. Polybios I 10, 5 kennt ihre Stellung im *Σαρδόνιος πόντος*, wie Theokrit, Hieron 86, was den Besitz von Korsika einschließen mag. Ausdrücklich sagt er es nicht.

[1]) *οἷά θ' ἁλιπλήξ αἰθυίης καὶ μᾶλλον ἐπίδρομος ἠέπερ ἵπποις.* Das ist wichtig für die Odysseestelle, die zugrunde liegt, δ 605, wo Telemachos das Geschenk von Pferden ablehnt:

ἐν δ' Ἰθάκῃι οὔτ' ἄρ δρόμοι εὐρέες οὔτε τι λειμών.
αἰγίβοτος καὶ μᾶλλον ἐπήρατος ἱππόβοτοιο.
οὐ γάρ τις νήσων ἱππήλατος οὐδ' ἐυλειμών,
αἵ θ' ἁλὶ κεκλίαται· Ἰθάκη δέ τε καὶ περὶ πασέων.

Kallimachos hat den Vers 606 gelesen und *καὶ μᾶλλον* so verstanden wie allein möglich. „Ziegen nährend, ist es (für den Eingeborenen) sogar viel reizvoller als wenn es Pferde nährte." Auswerfen kann man den Vers, nicht hinter die beiden folgenden stellen, wo ja Ithaka besser für Ziegenzucht genannt würde als die andern. Aber die Vorliebe des Telemachos für seine armselige Heimat kommt so hübsch heraus, daß man es sich gefallen läßt, mag auch das Asyndeton hart sein. Der Gedanke läßt sich so wiedergeben, *ἐν Ἰθάκῃι λειμῶνες οὐκ εἰσιν, ὅθεν αἶγας μόνον τρέφει· ὅμως δὲ καὶ μᾶλλον αὐτὴν ἀγαπῶ ἢ εἰ ἱππόβοτος ἦν· τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν πάσῃι νήσωι, μάλιστα δ' ἐν τῇι Ἰθάκῃι.*

σάρον nennt, einen Unrat des Meeres, Müll, den man abfegt. Aber so redet die Feindin. Und wenn Hera sagt 241 „so ist's mir recht, daß die Kebsen des Zeus gebären auf öden Klippen wie die Robben", so fühlen wir die Anlehnung an den homerischen Hymnus, aber es ist nur die Protasis zu einer verzeihenden Huldigung an Asterie-Delos, die Göttin, die, um der Verfolgung durch Zeus zu entgehen, vom Himmel in das irdische Meer sprang. Durch die Aufnahme dieser mythischen Figur, die im Grund gar keinen Gehalt besitzt, durch ihre Trennung von der Insel, die sie doch bedeutet, schafft sich der moderne Dichter einen Ausgleich, den der alte freilich nicht finden konnte, weil ihm die Götter noch Realitäten waren.

Mit ἦ ὡς macht er, seinem Vorbild folgend, den Übergang zu dem Hauptthema, zunächst den γοναί nicht des Apollon, sondern der Delos. Dann holt er weit aus mit den Irrfahrten der Leto und auch denen der schwimmenden Insel. Auf diesen Teil habe ich hier nicht einzugehen, soviel auch über ihn zu sagen ist. Endlich erbietet sich Delos freiwillig, die Leto aufzunehmen, die einsam und erschöpft niedersinkt. Kein Vertrag[1]); kein Beistand der Göttinnen: Delos ist selbst die Wehmutter: ihre Leistung und Ehre wird gesteigert. Iris aber wird auch hier eingeführt, aber, wie es nun ihrer Rolle in der Poesie entspricht, als Dienerin Heras, als κύων Ἥρας, wie es das Bild des Dichters ausdeutet. Überraschend löst Hera selbst den Konflikt, indem sie der Delos um Asteries willen verzeiht. Nun die Geburt. Wie anders sind die Farben, die jetzt den früher so menschlichen Akt in das Grandiose heben. Die apollinischen Schwäne ziehen siebenmal um die Insel; wobei sich der Dichter der αἴτια leider nicht enthalten kann, einzuflechten, daß Apollon zur Erinnerung sieben Saiten auf seine Leier gespannt hat. Die

---

[1]) Ein durch Strabon 486 erhaltenes Bruchstück beweist, daß Aratos die Delos eingeführt hatte, wie sie Leto um die Gnade bat, auf ihr zu gebären:

ὦ Λητοῖ σὺ μὲν ἦ με σιδηρείῃ Φολεγάνδρῳι
δειλὴν ἢ Γυάρῳι παρελεύσεαι αὐτίχ' ὁμοίην.

Wie oft werden die Dichter den Stoff behandelt haben, wie manche Beziehung wird uns entgehen, die bei Kallimachos von den gelehrten Lesern seiner Zeit zwischen den Zeilen gefunden ward.

Nachtigallen schlagen[1]). Die Nymphen, die Inopostöchter, singen das Lied der Eileithyia (die sie ersetzen), der Äther selbst erhebt statt der Göttinnen des alten Gedichtes die ὁλολυγή. Und nun werden die Felsen, mit denen die Insel am Meeresgrunde festwächst, und die Gewässer des Inopos zu Gold, zu Gold die Gewässer des heiligen Sees und der Ölbaum, und von dem güldenen Boden nimmt Delos das Kind auf und legt es der Mutter an die Brust. Und nun spricht sie die stolzen Worte, die schon oben mit ihrem schlichten Vorbilde zu vergleichen waren. Jetzt mag sie sich selbst δυσήροτος nennen: die Gunst Apollons hebt sie über alle Länder und Inseln der Erde. So ist sie, man kann es nicht treffender sagen, wie Bethlehem in Juda klein und groß.

Das Thema ist erschöpft; die Wendung des Eingangs, 2, Ἀπόλλωνος κουροτρόφος, wird 276 aufgenommen. Jetzt gereicht es ihr zur Ehre, daß Krieg (Enyo) und Tod (weil auf Delos nicht begraben wird) und ἵπποι πολεμιστήριοι (das ist ἵπποι Ἄρηος) sie nicht betreten. Dafür kommen die Festgesandtschaften aus allen Gegenden, wie es in der Tat die Schatzverzeichnisse der Zeit bezeugen, unter denen Alexandreia nicht fehlt. Und so kommen (das wird kühn auf die Gegenwart erstreckt) die Ge-

---

[1]) ἐπήεισαν δὲ λοχείῃ Μουσάων ὄρνιθες ἀοιδότατοι πετεηνῶν. Das steht zwischen dem Kreisen der Singschwäne und dem Aufziehen der sieben Saiten. Aber die Schwäne sind weder Musenvögel noch die sangreichsten Vögel. Das ἐπάιδειν müssen andere besorgen. Bei Theokrit lesen wir 12, 6 ὅσσον ἀηδὼν συμπάντων λιγύφωνος ἀοιδότατος πετεηνῶν, und 7, 47 erklärt der Dichter seinen Widerwillen gegen Μοισᾶν ὄρνιχες ὅσοι ποτὶ Χῖον ἀοιδὸν ἀντία κοκκύζουσι. Euripides Hel. 1109 nennt die Nachtigall ἀοιδοτάτη ὄρνις. Nossis Anth. Pal. 7, 414 den Rhinthon Μουσάων ὀλίγη τις ἀηδονίς, ähnlich Bakchylides 3, 79 sich selbst. Vergleichungen mit dem Schwane, auch nicht selten, schließen den Begriff des großen Dichters ein. Ich kann nicht glauben, daß Kallimachos zufällig die Worte des Theokrit aufnimmt, der von den Musenvögeln im Gegensatze zu Homer redet, gerade an der Stelle, wo er dieselbe künstlerische Überzeugung bekennt, die Kallimachos verfocht. Ich höre in den Schwänen die großen Dichter, Homer, das Vorbild des Hymnus, in erster Linie, und in den Musenvögeln den Kallimachos selbst. Man muß gut rezitieren, dann gewinnt der Zwischensatz seine Kraft. „Die Schwäne sangen, kreisend um die Insel, die Musenvögelchen schlugen auch, die sangbegabtesten Vögel." Es ist wieder ein schalkhafter, etwas boshafter Zug; im Grunde fühlte Kallimachos sich auch zu Homer im Gegensatze des modernen Künstlers.

sandten von den Hyperboreern, so ist einst Theseus von Kreta gekommen, kommt die attische *Θεωρίς* zur Erinnerung, und die Deliaden singen allabendlich die alten Lieder des Olen.

Dies folgt zum Teil dem Herodot, erweitert und berichtigt ihn aber aus genauer Kenntnis des Rituals: der Dichter ist ein Gelehrter. In das Detail folge ich ihm nicht. Wichtig aber ist, daß dieser Teil durchaus parallel zu der Schilderung der Panegyris steht, die das alte Gedicht bot. Die Lieder der Deliaden kamen ja dort auch vor. Und so wird auch der letzte Teil erst als Parallele zu dem dortigen persönlichen Schlusse verständlich. Zuerst scheint es nachzuklappen, daß wir hören, jeder Besucher müßte eine seltsame Zeremonie vollziehen: er müßte um den Altar der Delos tanzen, auf ihn schlagen und Blätter des heiligen Ölbaums kauen, während er die Hände nach hinten streckt; so hätte (das *αἴτιον* wird uns nicht geschenkt) Delos es zur Belustigung des Götterkindes eingeführt. Was soll das? Nun, wenn es jeder mußte, hat es Kallimachos auch gemußt; ihm war es lächerlich genug vorgekommen, und nun kann's der Schalk nicht lassen, mit dem skurrilen Nachwort zu schließen. Hatte doch Homer auch am Schlusse sehr menschliche Töne angeschlagen.

So ist der Hymnus des Kallimachos auf dem homerischen Grunde aufgebaut; der Dichter erwartete, der Leser würde merken, wie seine Weise zu homerisieren war. Der naive Glaube war dahin; die Freude an den Altertümern in Sagen und Sitten konnte ihn nicht ersetzen. Aber dafür war ein reicheres, sehr kompliziertes Leben erblüht, auch in der Kunst, und wer heute diese Kunst und dieses Leben hinlänglich kennt, um zu verstehen, was der Dichter will (was freilich nur ein Gelehrter können wird, denn das war der Dichter auch), der wird die naive Kunst und den naiven Glauben nicht bei ihm suchen, der uns an dem Dichter aus Chios anspricht; er sieht ein, daß sich die beiden Hymnen so wenig vergleichen lassen wie Tennysons Epen oder Stuckens Dramen mit den alten Erzählungen aus dem Artuskreise. Aber wissen wird er, daß Kallimachos ein Dichter von hohem Range ist und als der vollkommenste Vertreter seiner großen Zeit wirklich einer der Großen. Und daß er ein Schalk ist, gibt ihm einen Vorzug vor ziemlich allen Dichtern, die sich als romantische Bearbeiter von alten Stoffen und Formen mit ihm vergleichen lassen.

4. Das Proömium der Theogonie des Hesiodos[1].

Die Theogonie ist noch viel schlechter erhalten als die Erga. Wer die beste mittelalterliche Handschrift, Mediceus 32, 16, kennt, wie ich aus dem Theokrit, wird sich hüten, Häuser auf sie zu bauen. Auch aus dem Oppian von Bourdreaux kann man sie schätzen lernen. Vor allem aber kennen wir nur ärmliche Brocken von der Arbeit der Grammatiker, so daß wir nicht einmal sagen können, wenn wir von einer Athetese hören, ob sie auf Vermutung beruhte oder die Kritiker vor schwankender Überlieferung standen. Die antiken Zitate gewinnen so eine ganz besondere Bedeutung und beweisen in der Tat ein beträchtliches Schwanken in der Fassung, aber auch im Bestande der Verse. Es ist also wider die elementarsten Grundsätze der diplomatischen Kritik, die byzantinische Überlieferung oder gar den „besten" Kodex zu behandeln, als gäbe er „die Überlieferung", d. h. den von

[1]) Der Aufsatz ist vor mehr als zehn Jahren geschrieben. Kürzlich hat P. Friedländer, Herm. 49, die Echtheit des Ganzen auch erweisen wollen, ganz unabhängig von mir; ich glaube, wir haben nie über die Theogonie gesprochen. Ich freue mich über das Zusammentreffen in der Hauptsache, aber ich gebe, was ich damals sagen wollte, in allem Wesentlichen genau so. Denn unsere Auffassung ist doch stark verschieden, und seine kritische Methode muß ich bekämpfen. Er geht darauf aus, die „Überlieferung" zu halten, oder auch die „beste Überlieferung", als ob es gar keine Varianten gäbe oder die Wahl unter ihnen von dem byzantinischen Kodex abhinge, in dem sie stehen. Und wenn ein Vers einmal sicher steht, wird seine Wiederholung an einer anderen Stelle ohne weiteres unsicher, selbst wenn er für uns allgemein überliefert ist. Wie sollen wir das nicht an der reichen homerischen Überlieferung gelernt haben? Immer erst aus der Textgeschichte lernen, wieviel die Überlieferung taugen kann, ehe man sie angreift oder verteidigt.

den Grammatikern festgestellten kanonischen Text. Es ist gerade die fundamentale Tatsache, daß es einen solchen Text im Gegensatze zu Homer für Hesiod niemals gegeben hat.

Meine Absicht ist, das Proömium als echtes Werk Hesiods zu erweisen, indem ich es erkläre, ohne mich viel um die herrschenden Meinungen zu kümmern, die es zerpflücken. Ich kann das aber nur so tun, daß ich die Schwierigkeit des Details zuerst ins Auge fasse. Dabei hat sich als der kürzeste Weg herausgestellt, vom Ende anzufangen, denn für diese Partie haben wir in dem Papyrus von Achmim eine gute antike Handschrift, die in wenigen Versen mehr als eine moderne Konjektur bestätigt hat. So stehe hier zuerst die Versreihe, mit der Hesiod den Übergang von dem Musenhymnus zu der Theogonie macht.

χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν,
κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων,
οἳ Γῆς τ' ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος
Νυκτός τε δνοφερῆς οὓς τ' ἄλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος,
εἴπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἴδματι θυίων
ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν.
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοὶ δωτῆρες ἐάων,
ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο
ἠδὲ καὶ ὡς τὰ πρῶτα πολύπτυχον ἔσχον Ὄλυμπον.
ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
ἐξ ἀρχῆς καὶ εἰπαθ' ὅ τε πρῶτον γένετ' αὐτῶν.

Der Vers 111 fehlt auf dem Papyrus und in antiken Zitaten. Er ist jetzt unentbehrlich, weil er das Subjekt zu δάσσαντο enthält. Wenigstens ist es unerträglich hart, die Götter als solches aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Grund, ihn zuzusetzen, war also da; aber wir werden dieses Heilmittel nicht mehr gelten lassen, sondern in dem Zusatze die Bestätigung dafür begrüßen, daß eine Dittographie vorhergeht. Sie ist an sich unverkennbar. Denn 107, 8 sind Ge und Uranos, Nyx und Pontos Personen: so leitet sich eine Theogonie ein, die des Hesiodos, denn er hat ja das Elementare überall als Person gefaßt. 109, 10 leitet eine Kosmogonie ein. Daß man beides im Altertum ertrug, ist begreiflich, denn die Götter waren ja damals schon Metonymien. Dem dürfen wir unmöglich

folgen. Also Hesiodos kündigt an, er wollte von den Göttern erzählen, die von den Urwesen abstammen, und wie diese Götter sich in ihre Ehrenstellen und Wirkungskreise teilten, und wie sie den Olympos gewannen. Es ist nicht anstößig, daß er das Göttergeschlecht um Zeus nicht absondert, obgleich erst dieses die Weltherrschaft jetzt ausübt, denn es genügt, daß er den Übergang zu den Dingen und Personen macht, von denen er zunächst erzählen wird. Aber allerdings muß ein Hauptstück seines Gedichtes in den letzten Versen bezeichnet sein. Wenn das in unserer Theogonie nicht mehr genügend herauskommt, so halte ich das für sehr bedeutsam, ziehe aber jetzt nicht die Konsequenzen, da ich nur von dem Proömium handeln will.

Nebensächlich ist, daß 115, in dem ἐξ ἀρχῆς zum Folgenden gehören muß, so daß καὶ wider die alte Weise gestellt ist[1]), von Aristarch mit Recht beseitigt ist. Seleukos wollte auch 114 tilgen, aber dieser Abschluß ist durchaus dem Stile entsprechend[2]).

Daß der so gereinigte Übergang so echt ist wie die folgende Theogonie, bedarf keines Wortes. Dann ist aber auch ein Musenhymnus vorhergegangen, denn der unentbehrliche Vers 104 χαίρετε τέκνα Διός entspricht ja genau den Schlüssen der epischen Proömia[3]). Sie wurden von den Rhapsoden einem epischen Vortrage vorausgeschickt, mit dem sie inhaltlich nicht zusammenhängen. Hesiodos hat beides in einem Zusammenhange verfaßt; er bezeugt uns so die Sitte, die wir aus der späteren Praxis kennen, hat sich aber selbst in der herkömmlichen Bahn ganz frei bewegt. In dem Musenhymnus wollen wir nun da Fuß fassen, wo die Erkenntnis, daß 111 unecht ist, uns anzusetzen gestattet.

Der Dichter gibt (als Anfang gemäß dem Auftrag der Musen) eine Schilderung von der regelmäßigen Tätigkeit der Göttinnen; er redet im Präsens. Sie singen dem Zeus zu Gefallen auf dem

---

[1]) Dazu ist der Verfasser durch 45 gekommen, wo es heißt ἐξ ἀρχῆς οὗς γαῖα . . . ἔτικτεν. Die Stellung des Relativs hinter einem adverbialen Zusatze ist seit Homer zulässig.

[2]) In dem Scholion 114 ist das letzte Wort zu streichen. ταῦτα ⟨τὰ⟩ δύο ἔπη ὁ Σέλευκος ἀθετεῖ, οἱ δὲ περὶ Ἀρίσταρχον τὸ ἐξ ἀρχῆς μόνον [λέγουσι]. Die Konjektur ψέγουσι ist verkehrt; Mißfall oder Beifall ist keine Textkritik.

[3]) Dieser Abschluß genügt, um den Einfall zu widerlegen, daß die ganze Theogonie so eine Art Proömium wäre.

Olymp (*ἐντὸς Ὀλύμπου*, im himmlischen Palaste) wunderschön. Als Inhalt ihres Liedes wird angegeben:

Θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇι,
ἐξ ἀρχῆς οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν,
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοὶ δωτῆρες ἐάων.
δεύτερον αὖτε Ζῆνα θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν
ἀρχόμεναί θ' ὑμνοῦσι θεαὶ λήγουσί τ' ἀοιδῆς,
ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτεί τε μέγιστος.
αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε γίγαντων
ὑμνεῦσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς Ὀλύμπου
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

Also sie singen zuerst von den Göttern, die von Uranos und Gaia stammen und ihrer Deszendenz, den Göttern, die die Güter spenden, den jetzigen und ewigen Weltenherren. Der Vers, der diese erwähnt, ist nun unantastbar. Danach singen sie von Zeus, weil der so sehr der gewaltigste von ihnen ist: das wird zugefügt, weil ja Zeus in der Klasse der *δωτῆρες ἐάων* schon mitbegriffen ist; aber seine Übermacht verlangt eine Bevorzugung. So wird sein Preis sozusagen ein eigenes Kapitel. Wenn jetzt der Vers oder der Versuch, einen Vers zu machen, dazwischen steht, nach dem die Musen den Zeus am Anfang und am Ende besingen, so kann das wirklich nicht geduldet werden, da *δεύτερον* vorher geht. *λήγουσαί τ' ἀοιδῆς* ist überliefert und vom Sinn gefordert, aber vom Verse verworfen; *λήγουσι* ist die nächstliegende Besserung des Verses (was sonst vorgeschlagen ist, verdient nicht einmal ein Wort des Hohnes), aber mag der Verfasser so geschrieben haben, so ist die Änderung der denkenden Schreiber Kritik genug. Der Vers ist eine Korrektur des Hesiod: nicht nachher, nein immer, am Anfang und am Ende wird Zeus besungen. Es ist schade, daß wir keine alten Zitate und Scholien haben: so etwas hat die antike Kritik nicht geduldet. Hätte man sich doch bei Guyets verwerfendem Urteil beruhigt, das 93 so glänzend durch den Papyrus bestätigt ist: die Sklaven der „überlieferten" Buchstaben sollten sich einen solchen Fall hinter die Ohren schreiben.

„Und weiter singen die Musen von Menschen und Riesen." Sie erfüllen im Himmel die Stellung des Rhapsoden, nur daß dort natürlich die Göttergeschichte den Vorrang vor der Menschengeschichte hat, die auf Erden ihren wesentlichen Stoff bildet.

Damit erfreuen sie ihren Vater: das greift auf 36, 37 zurück; auch 52 ist unentbehrlich: es wird in archaischer guter Weise der Abschnitt durch korrespondierende Wendungen eingerahmt. Der ist also eine Einheit; so wirken die Musen immer. Angeschlossen werden ihre *γοναί*; da setzt Erzählung statt der Schilderung, Aorist statt des Präsens ein. Unverkennbar hat die Anordnung mit dem delischen Hymnus Ähnlichkeit, wo Apollon in seiner jetzigen vollkommenen Erscheinung zuerst eingeführt ist, ehe es zu der Erzählung von seiner Geburt kommt.

Mnemosyne hat die Musen von Zeus in neun Nächten empfangen. Sie waltet in den Gründen des Eleuther, d. h. bei Eleutherai am Kithairon, der jenseits des Asopostales dem Helikon gegenüber liegt. Da wird das geheime Beilager stattgefunden haben. Aber geboren hat Mnemosyne[1]) unterhalb der Kuppe des Olympos, da, wo jetzt die Wohnungen und Tanzplätze der Musen sind, die als unverheiratete Mädchen bei der Mutter wohnen, neben ihnen die Chariten und der Himeros, sind sie doch *χαρίεσσαι* und *ἱμερόεσσαι*. Diese Gemeinschaft ist also sehr hübsch erfunden. Aber dann sind wieder drei falsche Verse eingefügt

ἐν Θαλίῃς ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἰεῖσαι
μέλπονται, πάντων τε νόμους καὶ ἤθεα κεδνά
ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπήρατον ὄσσαν ἰεῖσαι.

Daß *ἐν Θαλίῃς* zum Folgenden gehört, verlangt der Sinn gebieterisch, aber die Stellung der Partikel *δέ* ist unepisch; die Wiederholung von *ὄσσαν ἰεῖσαι* ist stümperhaft, und so der ganze Ausdruck. Vor allem kann hier gar nichts stehen, was die Musen tun; wenn sie bei Festmahlen sind, sind sie auch nicht zu Hause.

---

[1]) 59 *ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐνιαυτὸς ἦεν περὶ δ' ἔτραπον ὧραι [μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη]*. Der erste Vers stammt aus *κ* 470; da kehren im Verlaufe eines Jahres die Jahreszeiten wieder. Der zweite (hinter *κ* 470 manchmal eingefügte) stammt aus *τ* 152 *ἀλλ' ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπήλυθον ὧραι μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη*. Hier handelt es sich um die lange Zeit, die der Trug der Penelope vorhielt; in vier Jahren kamen und gingen im Schwinden der Monde die Jahreszeiten, und es ward eine Summe von vielen Tagen. Das paßt wahrhaftig nicht auf die Frist der Schwangerschaft; die Stelle des *κ* sollte lehren, daß auch bei Hesiod der Vers des *τ* nicht ursprünglich ist. Daß die Schwangerschaft der Mnemosyne rund auf ein Jahr berechnet wird, werden wir dem Dichter doch wohl erlauben, oder weiß es jemand besser? Sie trug neun Kinder.

Wer hier ihre Tätigkeit hinstellte, verkannte überhaupt die Erzählung der *γοναί*.

Denn es geht weiter *αἳ τότ' ἴσαν πρὸς Ὄλυμπον*. Wann? Ganz einfach, als sie geboren waren. Die Entwicklung der göttlichen Wesen geht eben, wie wir bei Apollon gesehen haben, in einem Sprunge von der Geburt zur Ausübung ihrer Tätigkeit. Olympische Kinderstubengeschichten gehören erst in den Kallimachos. Es ist die erste, die echte Epiphanie der Musen, die Hesiodos hier berichtet. Die Erde tönte ihren Gesang wider, leise dröhnten ihre Schritte, wie sie zu ihrem Vater gingen[1]). Der ist der Himmelskönig, hält den Donnerkeil in der Hand, mit dem er den Kronos gestürzt hat, und hat allen Göttern ihre Rechte und Pflichten gewiesen. Davon sangen die Musen, seine neun Töchter — dann folgen die Namen. Mußten sie nicht folgen, bei Hesiodos wenigstens, der sie erfand, wie er Hunderte von Namen erfunden hat, hier mit besonderem Glück, maßgebend von den Tagen des Klitios bis heute. Der Hymnus könnte hier zu Ende sein, ist es auch gewissermaßen. Aber der Dichter hat noch etwas anderes zu sagen. Ist es nicht aber wirklich ebenso weise wie schön, daß er hier die Majestät des Zeus als Inhalt des ersten Musenliedes angibt? Gibt er doch damit das Ziel an, auf welches seine Theogonie hinstrebt, die Herrlichkeit der göttlichen Weltordnung, die durch den Sieg des Zeus begründet ward. Es ist ganz entsprechend den Versen 113—14, und wieder sage ich, daß das auch in der Theogonie stehen oder gestanden haben muß[2]).

---

[1]) Hier lesen wir *ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὕπο δοῦπος ὀρώρει*. Herodian *dict. sol.* 2, 42 führt aus dem dritten Buche der Kataloge an *νυθὸς δ' ὑπὸ δοῦπος ὀρώρει* (Fr. 45 Rzach) mit einer albernen Etymologie. Er verstand also das Wort nicht, das er auch als Eigennamen kennt, hat es auch sicherlich nicht in der Theogonie gelesen. Aber der Katalogdichter hat es noch gelesen, das dünkt mich evident. Solmsen (Glotta 2, 75) hat dazu aus Hesych *νυθὸν ἄφωνον σκοτεινόν* und *νυθώδες σκοτεινώδες* gestellt. Das gibt im allgemeinen dem Sinn. Chortänzer stampfen laut im Takte: das tun die göttlichen Mädchen nicht, sondern gehen mit leisen Tritten; aber die Olympier werden doch hören, daß ein Mädchenchor sich naht.

[2]) Es gehört hier nicht her, aber der Versuch, es hierher zu ziehen, hat mir doch einst das Verständnis eröffnet, das dann weiter führte, so mag es Platz finden. In Pindars ersten Hymnus, den großen Zeushymnus, hat Boeckh mit Recht eine Stelle des Aristeides gerückt (Rhet. II 142 Diod.) *Πίνδαρος τοσαύτην ὑπερβολὴν ἐποιήσατο ὥστε ἐν Διὸς γάμοις καὶ τοὺς θεοὺς*

Was auf den eigentlichen Musenhymnus folgt, spare ich mir auf; es ist praktischer, nun erst den Eingang des ganzen Gedichtes zu betrachten. „Mit den helikonischen Musen wollen wir beginnen, die um die Quelle und den Zeusaltar tanzen. Sie hatten sich gebadet und traten zum Reigen oben auf dem Olymp an. Und dann zogen sie wie gewöhnlich im Nebel herunter und sangen dabei von Zeus und Hera. Und einmal haben sie dem Hesiodos am Fuße des Helikon eine Lehre gegeben.“ So mag der Unter-

---

αὐτούς φησιν ἐρομένους τοῦ Διός, εἴ τον δέοιντο, αἰτῆσαι ποιήσασθαί τινὰς αὐτῶι θεούς, οἵτινες τὰ μεγάλα ταῦτ' ἔργα καὶ πᾶσάν γε δὴ τὴν ἐκείνων κατασκευὴν [κατα]κοσμήσουσι λόγοις καὶ μουσικῆι. Chorikios in der Rede auf Justinians Brumalia (Förster index lect. Breslau 91/92) paraphrasiert geschickt, wohl mit Benutzung guter Scholien, ohne daß er mehr über Pindar gibt, als man bei genauer Überlegung erschließt. Man muß aber gleich noch eine andere Stelle aus Aristeides hinzunehmen, am Schlusse seiner Rede auf Zeus (Fr. 145): da feiert er den Gott als Schöpfer, Ordner usw. *ἴσον παντα̣χοῦ πάντων κρατῶν, αὐτὸς ἂν μόνος εἰπὼν ἃ χρὴ περὶ αὐτοῦ, θειὸς ἅτε πλέον τι λαχών. τοῦτο γὰρ οὖν Πινδάρωι κάλλιον ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν ὁτωιοῦν εἴρηται περὶ Διός.* Nimmt man die Stellen zusammen, so wird klar, daß das Lob der Aussage gilt „Zeus allein würde seine Werke würdig preisen“, aber nicht den verdorbenen, arg prosaisch klingenden Wörtern, die man als Pindars Worte betrachtet *θεὸς ἅτε πλέον τι λαχών.* „Zeus würde allein von sich würdig reden können, da er mehr zugeteilt erhalten hat ....“ Man schreibt *θεῶν*, mehr als die Götter: das wäre das Höchste, was man von Zeus sagen könnte? Ich hoffe mit *θεότητος ἅτε πλέον τι λαχών* die Worte des Aristeides herzustellen, die Pindars Zeus freilich noch nicht sprechen konnte. Doch nun zu der Erfindung des Gedichtes. Wir wissen, es führte die einzelnen Stadien der Entwicklung der Weltherrschaft und Weltordnung so vor, daß Zeus eine Ehe nach der andern schließt: die erste, mit Themis, ist in Fr. 30 erhalten. Der *γάμος*, bei dem die Götter hier erscheinen, muß der letzte sein, also mit Hera, denn die Welt ist geordnet. Aber es fehlt der würdige Sänger. Der muß erscheinen: Zeus muß ihn zeugen. Einst meinte ich, es wäre die Erzeugung der Musen gefolgt, und dann paßte es wirklich sehr gut zu dem Proömium Hesiods. Aber wenn das auch nicht ausgeschlossen ist, so glaube ich doch, daß es vielmehr auf die Erzeugung des Apollon zielte, wegen des Verses Fr. 147 *ἐν χρόνωι δ' ἔγεντ' Ἀπόλλων*, zu dem Fr. 32 paßt, wieder aus Aristeides, nach dem Kadmos den Apollon gehört hat *μουσικὰν ὀρθὰν ἀποδεικνύμενον.* Die Erzeugung Athenas steht 34; wenn die des Apollon hinzutritt, so erschließen wir eine Art Theogonie (ohne die *πρὶν πελώρια*, die nun abgetan sind) als Inhalt. Diese Götter um Zeus kommen zur Hochzeit des Kadmos mit Harmonia nach Theben: so wird auf Erden die *ἁρμονία*, die *πολιτεία θεῶν καὶ ἀνθρώπην*, stoisch zu reden, gegründet. Der Hymnus war für Theben bestimmt, ein Hauptbekenntnis pindarischen Glaubens und pindarischer Theologie.

schied der Tempora ὀρχεῦνται, χορὸς ἐνεποιήσαντο, στεῖχον, ἐδίδαξαν einigermaßen wiedergegeben sein. Hier ist der Übergang vom Präsens zu dem Aorist wohl nicht genau so wie im Eingang des delischen Hymnus, da die in den ersten Aoristen gegebenen Handlungen derjenigen vorausgehen, die im Präsens steht. Und das Imperfektum, in dem erscheint, was zeitlich auf das Tanzen folgt, ist wohl schon mit Rücksicht auf die einmalige Begegnung mit Hesiodos gesagt, die durch ποτε hervorgehoben wird.

Es sind dem Dichter und seinen Hörern vertraute Orte und vertraute Personen. Quelle und Altar sollen noch auf oder an dem Gipfel des Helikon zu finden sein[1]). Die Ortsnamen dreier Gewässer[2]), in denen die Musen baden, waren auch alles andere als gelehrter Schmuck, wie sie es bei den zahlreichen Nachahmern der Stelle sind, sondern für Hesiod und seine Hörer allbekannte Nachbarschaft. Es sind vertraute Bilder, von denen der Dichter ausgeht. Mochten die Böoter sich die Musen auch schwerlich schon als liebliche Mädchen zu denken gewohnt sein, das nahmen sie gern hin; so weit hatte sich ihre Phantasie schon homerisiert. Einfluß Homers war es in gewissem Sinne auch, daß der Herr, den sie auf dem Gipfel verehrten, nun Zeus hieß; er hat den Poseidon ἵππος von der Roßquelle ganz verdrängt. So ist es denn in der Ordnung, daß die Musen von Zeus singen, und das zieht seine Gattin mit sich. Sie heißt die von Argos, so daß wir merken, daß sie eine fremde Göttin ist, eben durch Homer an ihre Stelle gerückt; aber neben dem Gatten ist sie an ihrer

---

[1]) Es wäre wirklich wichtiger als das Stöbern nach immer mehr neolithischen Scherben und Kökenmöddinger der Inselkultur, wenn ein Archäologe die Anlagen auf dem Helikon prüfte. Seit 25 Jahren, wo ich bis zur Aganippe kam, mahne ich vergeblich daran, und es ist doch vielleicht sogar Prähistorisches zu finden. Ebenso müssen wir oder die Griechen das Musental aufnehmen, da die Franzosen ihre Schuldigkeit nicht getan haben.

[2]) Darunter befindet sich die Roßquelle, fehlt aber die Aganippe, die im Musenheiligtume mächtig sprudelt. Aber die „freundliche Stute", nach der diese Quelle heißt, wird doch kein anderes Wesen sein als die Hippe, Melanippe, Medusa, die wir als Geliebte des Poseidon aus Böotien kennen, und der ἵππος, der die Quelle oben erzeugt hat, war doch der roßgestaltige Poseidon vom Helikon. In der heiligen Quelle oben haben die Musen schwerlich gebadet; sie kann dazu nicht einladen, so wie sie beschrieben wird. Also wird die Roßquelle des Hesiodos die Aganippe sein.

Stelle. Bestreiten will ich nicht, daß die Musen auch von anderen Göttern singen könnten, nur auf keinen Fall von all denen, die hier aufgezählt werden. Sinnlos ist es von den Urgewalten, die Zeus in den Tartaros gestürzt hat, Kronos und Iapetos, ganz unglaublich von Sonne und Mond; Dione kennt Hesiodos nur als ein beliebiges Meermädchen, und auch Gaia, Okeanos und Nyx, mit denen seine Genealogien anfangen, verdienen keine Huldigung der Musen. Geschichten erzählen sie doch nicht, wo keine Hörer sind. So ist es ganz unzweifelhaft, daß hier Zusätze sind; gerade wenn man weiß, daß Hesiod seine Personen ernst nimmt, kann man nicht zweifeln. Hier singen die Musen keine Theogonie: sie sind in einem Zeusheiligtum und werden sich demgemäß benehmen. Andererseits lag es den Rhapsoden wahrlich nahe, hier Namen einzufügen. Demnach halte ich alles, 13—21, für fremd. *στεῖχον* und *ἐδίδαξαν* rückt auch passend zusammen.

Nun folgt die Berufung des Hesiodos aus dem Hirtenstand, den die Göttinnen schelten, dem entsprechend wie der Dichter urteilte, dem dieser Beruf nicht genügt hatte; dann die Dichterweihe durch Verleihung des Rhapsodenstabes[1]) und Begabung mit der Stimme[2]), die zu sagen weiß, was die Musen eingeben, endlich die Verpflichtung, am Anfang und am Ende die Musen zu besingen.

Dann bricht der Dichter ab und ruft sich zur Sache[3]). Was war seine Sache? Eben haben wir es gehört: die Musen zu besingen. Also folgen mußte, was folgt: der Musenhymnus.

---

[1]) Überliefert und aus dem Altertum bezeugt ist sowohl *σκῆπτρον ἔδον δρέψασαι* wie *δρέψασθαι*. Man sollte nicht schwanken. „Sie gaben zu pflücken" ist widersinnig: wenn der Lorbeer da wuchs, so gaben die Musen gar nichts, sondern sagten „Brich dir einen Lorbeerstock ab": das ist kein *διδόναι*. Es kommt für Hesiod nichts heraus; aber ich will die heil überlieferte Stelle des Aristeides (*π. παραφθέγμ.* 23) richtig abgeteilt hersetzen, weil sie bei Keil falsch behandelt ist. Es ist Selbstlob, daß Hesiod ein Zepter bekommen haben will; damit beansprucht er, ein Richter (Fürst) zu sein. *ἐν ὑπηρβολῇ δὲ σεμνύνων τὰ ἑαυτοῦ τι φησὶν δρέψασθαι θῆπτόν, ὡς οὐδὲ τὸν τυχόντα κλαδίσκον λαβών.*

[2]) *ἐνέπνευσαν δὲ μοι αὐδήν θεσπεσίην* (oder *θέσπιν*); ich wage nicht zu entscheiden. Die Stimme verleihen sie ihm, nicht den Gesang (*ᾠδήν*); der Vortrag liegt in *κλείοιμι* (oder *κλέοιμι* zweisilbig? so hat Aristeides gelesen).

[3]) Über das unverständliche *περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην* oben S. 97.

Wenn zwei Stücke unlöslich verbunden sind, sind es diese. Denn der Eingang des Gedichtes schildert die Musen, aber um sie zu Hesiodos zu bringen: ein *Μούσας ἀείδειν* ist das noch nicht. Es ist das vollkommenste Verkennen eines in ganz klaren Linien gezogenen Aufbaues, wenn von 1—79 irgendein Hauptstück abgerissen wird. Und daß die Nennung des Hesiodos, das Mittelstück, das alles zusammenhält, von Hesiodos ist, das Echteste des Echten, wird heute kaum noch bezweifelt. Dann aber ist das ganze Proömium von Hesiod.

Aber wie kann das passen, daß Hesiodos von den helikonischen Musen anhebt, und nachher sind es immer die olympischen, sind es schon 25, wenn man den Vers, der allerdings später wiederkehrt, nicht auswirft. Er steht in Wahrheit an seinem Platze, hebt hervor, daß die helikonischen auch die olympischen Musen sind. Für uns ist das anstößig, und man soll sich nicht darüber hinwegtäuschen. Gerade in dem scheinbaren Widerspruch liegt die Gewähr für die Einheit des Ganzen. Mnemosyne wohnt am Kithairon: dahin werden die Leute des Helikon den Zug der Musen heimkehrend singen gehört haben, wenn die Nebel von der Kuppe sich zu Tal senkten. Ob sie Musen und Mnemosyne sagten, stehe dahin; ich glaube, sie sagten anders, aber sie verstanden die homerischen Namen, wenn Hesiodos sie brauchte. An singende und Begeisterung spendende Wesen, in welcher Gestalt auch immer, glaubten sie von Haus aus. Es konnten auch Sirenen, Keledones oder dergleichen Vogelwesen sein. Geboren hat Mnemosyne unter der Kuppe des Olympos; da wohnen dann ihre Töchter, *Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι*, denn sie gehören zum Hofstaate des Zeus; so sagt auch Homer. Eben daher gibt Hesiod den Musen diese Wohnung; aber zu Hause muß er sie auftreten lassen: sie tanzen ja oben auf dem Helikon, baden in seinen Gewässern, ziehen durch den Nebel: das weiß jeder Bauer dort, und er hat sie selbst gesprochen. Aus der Ferne scheint es ein Widerspruch; man muß nicht fragen, ob sie in dem Abendnebel noch nach Pierien ziehen müssen. Die gläubige Seele stößt gar nicht an; der Grübler Hesiod hat sich's zurechtgelegt, wie die Angaben über Mnemosyne zeigen. Aber gegrübelt hat er darüber; er hat es nicht anders gemocht noch gekorn, er mußte den Hymnus homerisch halten, aber die heimischen Göttinnen, die er kannte und liebte, denen er in

jedem Vortrage huldigte, sollten auch ihre besondere Verherrlichung erfahren. So ist's gekommen, daß vor dem Hymnus noch ein besonderer Eingang steht. So etwas rechtfertigt kein Schema; das ist Poesie, die am Ende von innen heraus verstanden werden will.

Wie mit den Musen ist es dem Hesiodos mit den Göttern überhaupt gegangen. Sein Vater mag ihm mancherlei Erinnerungen aus dem sonnigen Asien erzählt haben, hatte vielleicht auch Homerisches mitgebracht, im Gedächtnis oder aufgeschrieben. Aber die bäuerliche Umgebung und Tätigkeit mußte für den Knaben zuerst überwiegen. Da hörte er ganz andere Götter- und Gespenstergeschichten. Helikon selbst war ein böser Riese gewesen, und der große Gott vom Helikon ging als Roß um und die Herrin der Quelle, an der die Schafe tranken, war eine Stute. Das wollte sich mit den menschlichen, liebenden und leidenden Göttern des ionischen Epos schlecht vertragen. Und mußte es doch. Da hat denn der Grübler vor allem aufgegriffen, daß alle Kräfte menschenähnliche, menschengestaltige Götter seien, alles Naturgeschehen auf ihrem Handeln und Leiden beruhte. Die heimischen Geschichten und Gestalten mußten sich dem fügen; nur bösartige Ungetüme, den Göttern verhaßte, durften Tiergestalt und Mischgestalt behalten. Lange hat er gesonnen und gegrübelt; dann ist ihm die Erleuchtung gekommen, die Offenbarung der Musen, die ihn zum Dichter weihten. Sie sagen selbst, daß sie auch mit trügerischem Scheine wirtschaften. So tut er auch, kann nicht anders, um durchzukommen. Aber ernst ist's ihm doch wie nur je einem Philosophen. Die Disharmonie, die zwischen seiner Begabung und der homerischen Form unleugbar vorhanden ist, erstreckt sich auch auf seine Verschmelzung des mutterländischen Glaubens mit der ionischen Mythologie. Aber gerade darin liegt seine Größe, daß er beides vereinigen will. Dadurch hat er mit Homer die Göttergenealogie geschaffen. Auch die helikonisch-olympischen Musen gehören dazu. Es ist die Grundlage für das Verständnis der Theogonie gewonnen, wenn man ihr Proömium versteht. Die Mischung des Individuellen mit dem Überlieferten erzeugt Inkongruenzen in Form und Inhalt. Denen soll man gerecht werden; es berechtigt aber nicht zu dem methodischen Grundsatz, bei Hesiod ist jede Stillosigkeit möglich. Mit den Verehrern des Typhon-

kampfes oder der Tage will meine Interpretation nichts gemein haben.

Nun wieder zu dem Schlusse des Musenhymnus oder vielmehr der Stelle, wo er schließen würde, wenn er ein gewöhnlicher Hymnus wäre. Hesiod hat die Musenzahl auf neun angesetzt und neun Namen für sie erfunden, wie es ja seine Art ist, Göttergruppen, die nur als solche in der Vorstellung leben, in Personen aufzulösen, was in diesem Ausnahmefalle ganz allmählich zu einer wirklichen Differenzierung geführt hat, an die er nicht von fern dachte[1]). Er erklärt zwar, die vornehmste Muse heiße Kalliope[2]), aber ihre schöne Stimme ist nichts Besonderes[3]); der Name ist nur gewählt, weil sie 84 Beredsamkeit verleiht. Cornutus 14 nennt sie daher ἡ καλλιεπὴς ῥητορική. Sie selbst ist nie eine individuelle Person geworden. Weshalb hebt er sie hervor? Nur weil sie von ihm zur Geleiterin der Könige gemacht wird. Aber sofort tritt wieder die ganze Musenschar ein; getrennt mag er sie doch selbst nicht denken. Wir sehen also, daß der Abschnitt über die Könige durch Kalliope mit dem vorigen unlösbar verbunden ist. Und doch scheint es eine Abschweifung, und gewiß wäre es natürlicher, wenn der Dichter an die Tätigkeit der olympischen Rhapsoden, die ihn zum Rhapsoden berufen haben, nun die Verherrlichung der Musengabe schlösse,

---

[1]) Die Dichter der alten Zeit nehmen sich einzeln von Hesiod das Recht, einen Musennamen, Erato, Kleio, Kalliope als Vertreterin des Chores herauszuheben, was kaum mehr ist, als wenn sie von „der Muse" reden. Auch der Gegensatz zwischen Urania und Polymnia in Platons Symposion ist ein momentaner Einfall. τραγωιδία und κωμωιδία mußten zunächst selbständige Wesen werden. Es dürfte die bildende Kunst gewesen sein (vielleicht Polykles), die sie dadurch in den alten Kreis einführte, daß zwei Musen die besonderen Attribute erhielten. Noch das Handbuch des Cornutus weiß nichts davon. Noch viel weniger sind die einzelnen Horen, Chariten, Moiren usw. Individuen geworden, wenn auch Pindar, Ol. 14, einmal mit den einzelnen Chariten, Platon mit den einzelnen Moiren spielen darf.

[2]) ἡ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων, ἡ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοιοῖσιν ὀπηδεῖ. Ohne den begründenden Satz könnte ἡ δὲ gar nicht stehen. Daher wird in den Zitaten das δέ zerstört. Aber wenn τε oder δή stünde, so müßte Kalliope und ihr Vorzug bekannt sein, und doch erfindet Hesiodos eben erst die Einzelgestalt und ihren Vorzug.

[3]) Μοῦσ' ἄγε καλλιόπα θύγατερ Διός bei Alkman zeigt das als Adjektiv, was Hesiod zum Eigennamen gemacht hatte.

die 96—103 folgt. Den Weg ist er nun einmal nicht gegangen; sehen wir zu, was er sagt, um zu erfahren, weshalb.

„Den König macht die Gunst der Musen[1]) beredt. Das Volk paßt auf, wenn er Recht spricht, und es gelingt ihm, einen schweren Handel zu schlichten. Darin liegt ja die Klugheit der Könige, daß sie mit gutem Zuspruch der Unbill, die dem einzelnen zugefügt wird, Abhilfe schaffen[2]). Wenn ein solcher König auf den Markt kommt, huldigen sie ihm wie einem Gotte; seine Freundlichkeit erweckt ihm Ehrfurcht[3]), und er sticht unter der Versammlung hervor. Soviel vermag die Musengabe unter den Menschen." Was ist das für ein König? Kein Selbstherrscher, *τύραννος*, sondern einer der *βασιλῆες* in einer hellenischen Gemeinde; sagen wir lieber gleich, einer wie die Könige von Thespiai, die Hesiod in den Erga hart anlassen sollte. Er fährt auf den Markt, wo sich die Leute drängen; es ist Markttag. Und dann kommen sie mit ihren Privathändeln; er könnte vielleicht Recht erzwingen, aber er hat die persönliche Autorität, die Einsicht und den guten Willen, die Leute durch guten Zuspruch dazu zu bringen, daß sie sich vertragen. Das ist die Musengabe. Es ist etwas zu eng gefaßt, wenn sie geradezu in seiner Beredsamkeit gesucht wird: besser sagen wir, er ist *μουσικός*, nicht durch Erziehung, sondern durch Begabung: die Muse hat's ihm gegeben. Der *μουσικός* ist *πιθανός*.

---

[1]) Die echte Orthographie *τιμήσουσιν* ist hier fest erhalten, ebenso Erg. 764. Das ist sehr merkwürdig.

[2]) 88—90 könnten fehlen; aber gerade daran, daß er in dieser Richtung etwas abschweift, zeigt sich, wieviel dem Dichter darauf ankommt, daß die Könige dem Geschädigten Recht schaffen und zwar durch gütlichen Zuspruch, nicht als *δικασταί, τιμωρούμενοι*, sondern *διαλύοντες*. Wer die Verwendung der Stelle für die Würde der Rhetorik bei Aristeides II 131ff. Dind. nachgelesen hat, wird gewahr werden, wie sehr die Athetese wider die Absicht des Dichters verstößt. Aber das soll er nicht leugnen, daß 91 an 88 anschließt, was dazwischen steht also ein Zwischengedanke ist, den ein geschickter Stilist auch subiungiert haben würde. Aber die Rezitation ist sehr gut imstande, das Verhältnis klar zu machen. Das muß bei dieser gesprochenen Poesie mitgerechnet werden.

[3]) *θεὸν ὣς ἱλάσκονται αἰδόι μειλιχίηι*. Von beiden Teilen könnte die *αἰδώς* ausgesagt werden, dem *αἰδοῖος* und dem *αἰδούμενος*· *μειλιχίηι* zeigt, daß der *αἰδοῖος* gemeint ist. Das ist wohl ein seltener Gebrauch des Dativs; *λείπει ἡ ἐπὶ* könnte die antike Grammatik sagen. Richtig hat Iamblichos verstanden, Stob. Ekl. II 2, 5.

Diese Ausführung von dem, was die Muse auch einem Könige zu geben weiß, gipfelt in dem Preise dessen, was sie dem Dichter gibt, geben muß, wenn oder weil er ein Dichter ist. „Nämlich die Dichter gehören alle zu den Musen wie die Könige zu Zeus“: hier heißt es einmal wieder in der Parataxe die Vergleichung erkennen. Daß die Könige *διογενεῖς διοτρεφεῖς* sind, ist allbekannt; nicht minder gehören alle Dichter und Musikanten zu Apollon und den Musen. Aber doch ist's ein Unterschied. Auch die Dichter brauchen erst recht die Gunst ihrer himmlischen Patrone: dann aber haben sie das Höchste erreicht: „wenn der Dichter von Helden und Göttern erzählt, vergißt der Hörer selbst eine frische Trauer“. Hier heißt es etwas Umschau halten, daß man alles heraushört, was der Dichter sagen will. Er hat 54 gesagt, daß Mnemosyne die Musen gebar, *λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων*. Im Himmel bei den *ῥεῖα ζώοντες* brauchten sie ihre Gabe zu trösten und die Sorgen der Seele zu lösen schwerlich. Aber hier auf Erden wird ein solches Mittel, des Leides zu vergessen, dem mühseligen und beladenen Sterblichen gar köstlich. *ὦ πότνια λήθη τῶν κακῶν ὡς εἶ σοφή*. Das muß Hesiodos wohl erfahren haben, wenn er es von den Göttinnen und von sich als das Schönste hervorhebt. Ist aber nicht sonnenklar, daß derselbe Mann das alles gedichtet hat, nicht sonnenklar, daß er *ὃ δ' ὄλβιος ὄντινα Μοῦσαι φίλωνται* mit Beziehung darauf sagt, daß sie ihn selbst berufen und geweiht haben? So plump ist er nicht gewesen, rund herauszusagen. „Ihr Herren Könige habt euren Stand von Zeus; ich meinen von den Musen; aber nicht bloß weil ich von Profession Rhapsode bin, sondern weil sie mich besonders geliebt, besonders herzugezogen haben. Darum bin ich auch ein ganz besonderer Dichter und kann, was die Musen können.“ Aber gefühlt hat er das; als er gesagt hat, wie hoch die Gabe der Muse beglückt, da ist der Hymnus fertig, den er auf ihr Gebot der Göttin dargebracht hat. Nun kann er das Schlußwort *χαίρετε* sprechen und zu dem Thema übergehen, das zu behandeln die Muse ihm ebenfalls eingegeben hat.

So ist denn wohl der Zusammenhang aller Teile klar geworden, und statt hieran herumzuzerren und zu nörgeln, wird man empfinden, wie Arat und Kallimachos und das ganze Altermut empfunden hat, daß hier ein Dichter ersten Ranges zu uns

spricht, mag er die homerische Form, gerade weil er Neues und Persönliches zu sagen hat, auch nicht mit homerischer Leichtigkeit handhaben. Böotisches Blut; das hatte Pindar auch. Wir sollen das Ionisch-Attische nicht von ihnen verlangen. Aber wenn wir sie nicht verstehen, sind wir — Böoter.

Und doch bleibt noch etwas zu sagen. Es lag doch nicht im Thema, daß er von den Königen redet; und daß die Muse den Menschen zum Redner macht, daß auch der König ihrer Huld nicht entraten mag, ist etwas so Eigentümliches, scheint so sehr eine Abschweifung, daß es Erklärung verlangt. Fern liegt sie nicht. Wo hat wohl Hesiod vorgetragen? Als Amphidamas von Chalkis gestorben war, veranstalteten seine Erben bei den Leichenspielen einen Wettkampf von Rhapsoden. Da fuhr Hesiod hinüber. An den Höfen der *βασιλῆες* pflegte er aufzutreten; wohl auch auf den Märkten, wenn viel Volks zusammenkam; eine gottesdienstliche Veranstaltung wird nicht gefehlt haben. Aber dann saßen die Könige, der böotische Adel, auf den ersten Bänken. Es ist grob ausgedrückt, aber ein Rhetor könnte sagen, der letzte Teil des Pröomiums brächte eine captatio benevolentiae gegenüber dem Publikum und eine Empfehlung des Redenden. Aber etwas Ähnliches ist nicht zu verkennen. Wieder ist es das Individuelle, Momentane erst, was die Dichtung voll verstehen läßt. Daß Hesiod später auf die *δωροφάγοι βασιλῆες* so arg schelten sollte, schwerlich noch wohlgelitten auf ihren Höfen, macht diese älteren Äußerungen noch wertvoller. Er hat manches im Leben anders beurteilen gelernt; auch der Bauernstand, dem er so gern Valet gesagt hatte, ist ihm wieder näher gerückt. Aber festgehalten und nur vertieft hat er den Glauben an den Himmelsherren Zeus, und auch den Musen hat er die Treue gehalten.

Schließlich stelle ich die Verse Hesiods neben eine Odysseestelle, die für ihr Vorbild gilt.

τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα, οἱ δέ τε λαοί
πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας
ἰθείῃσι δίκῃσιν, ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύων
αἶψά κε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν[1]),

[1]) Die drei Verse dazwischen kommen für die Vergleichung nicht in Betracht.

91 ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὡς ἰλάσκονται
αἰδόι μειλιχίηι, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν.

Dem entspricht im Θ der Odyssee:

170 ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, οἳ δέ τ' ἐς αὐτόν
τερπόμενοι λεύσσουσιν, ὃ δ' ἀσφαλέως ἀγορεύει
αἰδόι μειλιχίηι, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν,
ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστυ θεὸν ὡς εἰσοροῶσιν.

In der Odyssee hat der schöne Euryalos den Odysseus beleidigt. Der weist ihn mit einer allgemein gehaltenen Belehrung zurück: „Die Götter verleihen nicht jedem zugleich Anmut in der leiblichen Erscheinung und in Geist und Rede. So gibt es manchen häßlichen Mann, der redebegabt ist. Da sehen ihn die Leute gern an, und er redet ohne Straucheln mit milder αἰδώς." Das soll die Vorlage sein für Hesiod? Bei dem liegt das ἀσφαλές darin, daß der König sich durch nichts aus dem geraden Wege des Rechtes bringen läßt. ἀσφαλές wird in der alten Sprache immer so gebraucht, daß man das μὴ σφάλλεσθαι fühlt. Bei dem häßlichen Redner Homers kann also nur der niemals stockende Redefluß gemeint sein. Weiter: der König ist αἰδοῖος (Hes. 80), weil er König ist; in diesem Falle ist die αἰδὼς μειλιχίη, weil ihm aus dem Munde ἔπεα μείλιχα ῥεῖ (84); die sehr besondere Wendung ergibt sich also aus den eigenen vorhergehenden Worten: wie soll ein beredter Mann lediglich deswegen eine μειλιχίη αἰδὼς besitzen? Wenn der König auf den Markt, in die Versammlung kommt, verehren ihn alle wie einen Gott, weil er αἰδοῖος ἅμα καὶ μειλίχιος ist, und er zeichnet sich unter dem zusammenströmenden Volke aus. Wie kann es auf den häßlichen gescheiten Mann bei Homer zutreffen, daß ihn alle wie einen Gott ansehen? Und wie paßt es, wenn man genau hinsieht, daß μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισι bei Homer vorhergeht?

Ich weiß natürlich sehr wohl, daß manche der Wendungen ihre weiteren Parallelen in der Odyssee hat, es liegt mir auch ganz fern, zu bestreiten, daß die Stelle des Θ ohne Anstoß gelesen werden kann. Die jungen Partien der Odyssee, zu denen das Θ unzweifelhaft gehört, sind ja überhaupt von einer Glätte, die selten gestört wird, nicht zum wenigsten, weil sie so wenig besondere Wendungen enthalten; man kommt gar nicht darauf,

die einzelnen Worte auf die Goldwage zu legen. Aber hier steht es doch so, daß die beiden Stellen unabhängig voneinander nicht sein können. An eine gemeinsame Vorlage zu denken ist auch eine ganz haltlose Ausrede. Also muß man da die Vorlage finden, wo die Worte und Verse ganz scharf genommen werden können. Da wäre, dächt' ich, Schwanken ausgeschlossen. Und ich sollte meinen, den Schwank des Demodokos, in dem ich früher die Nachbildung eines Hephaistoshymnus erwiesen habe, könnte man auch gar nicht für älter als Hesiod halten. Er gehört mit den Kampfspielen zusammen.

5. Odysseus und Penelope[1].

Wenn es noch möglich gewesen wäre, würde ich nach dem Vortrage, den wir vorigen Sonntag hier gehört haben, das Thema gewechselt haben. Da führte uns mein verehrter Freund und Kollege Roethe den Tiroler Oswald von Wolkenstein vor und zeigte, wie der zuerst so befremdend wenig individuelle und so überaus zahme Minnesang des Mittelalters am Ende einen Poeten hervorbringt, der seine ganze Person, inneres und äußeres Leben, ohne jede Rücksicht und Selbstzucht in seinen Versen erscheinen läßt. Da würde es mich reizen, Ihnen zu zeigen, daß die Dinge bei den Griechen gerade den entgegengesetzten Verlauf genommen haben. Am Anfang der Dichtung, die wir Lyrik nennen, steht in Archilochos ein Dichter, der nichts als Persönliches, Individuelles gibt, jeder Stimmung des Momentes freien Lauf läßt, unbekümmert um die Folgen für sich und alle andern, um jedes Gebot der Klugheit und des Anstandes. Aber dann geht es damit abwärts; die Lyrik wird immer zahmer, konventioneller, beschränkt sich immer mehr auf wenige Motive, bis am Ende das blasse, verwaschene Zeug gesungen wird, das den Namen Anakreons trägt, der selbst noch ein echter, ganz individueller Dichter gewesen war, und das doch in allen modernen Literaturen eine jetzt freilich auch schon halbvergessene Nachblüte erzeugt hat. Die geschichtliche Forschung kann auf jedem Gebiete nur dadurch gewinnen, daß sie die analogen Erscheinungen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten verfolgt. Aber eine Erfahrung, wie wir sie hier machen, muß die nur zu weit verbreitete Vorstellung berichtigen, daß die Richtung der Entwicklung wie kraft eines Naturgesetzes überall dieselbe sein müßte.

---

[1]) Zugrunde. liegt das Stenogramm eines Vortrages, den ich am 5. März 1911 in der Aula der Berliner Universität gehalten habe.

Doch dabei darf ich nicht verweilen. Ich muß mich an das längst angekündigte Thema halten, werde Ihnen also erzählen, was ich über die Gestalten von Odysseus und Penelope zu wissen glaube. Ich habe vor 25 Jahren ein Buch über sie geschrieben, und wenn ich jetzt Neues und Besseres zu sagen habe, so verdanke ich es dem Lichte, das aus anderer Dichtung auf das hellenische Epos fällt. Damit ist nicht gemeint, daß sein Werden und Wesen etwa dadurch erklärt würde, daß wir einen allgemeinen Begriff Epos, Volksepos gar, abstrahierten und daraus Gesetze ableiteten, die auch für Homer gelten müßten. Davor warnt wohl genug, was ich eben von der Lyrik sagte. Aber der Umblick über die Dichtung vieler Völker und Zeiten, die Gegenwart nicht ausgeschlossen, lehrt uns das Menschlich-Allgemeine wie das Individuelle und Besondere unterscheiden, und er befreit von den Vorurteilen der Tradition. Wir sehen ja alle Dinge der Vergangenheit zunächst unter dem Gesichtswinkel, wie sie uns gezeigt werden. Um sie gerecht zu beurteilen, müssen wir sie von allen Seiten betrachten, und dazu hilft die Kenntnis anderer, ähnlicher und doch verschiedener Erscheinungen am besten. Eins berichtigt das andere, läßt das hervortreten, was allen gegenüber besonders und individuell ist, und am Ende erscheint uns das Objekt, das wir verstehen wollen, in dem richtigen Lichte, in seinem eigenen.

Homer hat es ganz besonders nötig, daß wir uns von der herkömmlichen Betrachtungsweise losmachen. Die meisten lernen ihn auf der Schule kennen; das hat nicht nur zur Folge, daß diese Eindrücke haften, sondern daß er wohl gar als ein Buch für die Schule erscheint. Dieser Gefahr sind ja unsere eigenen Klassiker ausgesetzt, wieviel mehr Homer, der seit 2500 Jahren Schulbuch ist. Es kommt aber namentlich für uns Deutsche eine andere Gefahr hinzu. Sein Ruhm schadet ihm. Einerlei, ob Carstens oder Klinger es malt, wie Homer vor den Griechen singt: was sie darstellen, ist die erste große Offenbarung von überirdischer, ewiger und doch menschlicher Schönheit, und die Menschen und Götter Homers, mag sie Flaxman oder Preller vorführen, immer erscheinen sie in überirdischer Verklärung. Das ist gut und recht und soll so bleiben. Aber die Wissenschaft hat auch recht, wenn sie Homer und seine Menschen nicht nur in dem Reflexe des Lichtes sehen will, das sie in 3000 Jahren

auf die Weltkultur geworfen haben und das nun auf sie zurückstrahlt, sondern möglichst so, wie sie wirklich gewesen sind. Der Homer, dessen Bild die griechische Novelle festgehalten hat, sieht anders aus, als ihn Carstens und Klinger zeichnen: er ist ein fahrender Spielmann. So hat ihn bezeichnenderweise Anatole France in einer seiner überaus anziehenden historischen Novellen darzustellen versucht. Und von der Odyssee, die ich heute zunächst im Auge habe, hat der gescheiteste Kunstkritiker des Altertums gesagt, sie wäre eine erzählte Komödie, was wir so ausdrücken können, sie wäre eine Novelle in Versen, also was Hermann und Dorothea ist. Das fordert zwar einige Einschränkung, aber eine Novelle steckt allerdings in der Odyssee, und das ist es vornehmlich, was ich zeigen möchte.

Manchem wird das anstößig klingen, weil es mit dem Heldenepos unvereinbar scheint. Aber die epische Stilisierung, die uns in den homerischen Gedichten entgegentritt, ist erstens durchaus nicht so einheitlich im Tone, wie sie dem Schüler und erst recht nicht, wie sie in der Übersetzung erscheint, und dann war diese Form ihrer Zeit die einzige, ausgebildet allerdings in der Heldendichtung, d. h. in geschichtlichen erst Liedern, dann Erzählungen, aber dann auf alles übertragen, was die Menschen in den Bereich der poetischen Erzählung zogen, was die fahrenden Erzähler, die Rhapsoden, vortrugen. Ein Gedicht, das ebenso homerisch und seinerzeit ebenso geschätzt wie die Odyssee war, würden wir geradezu einen Schwank nennen, denn sein Held war ein Herr Rappelkopf, der alle Künste verstand, aber leider alle schlecht, und von dem dann die tollsten Streiche und die ärgsten Tölpeleien erzählt wurden.

So sind wir berechtigt, die episch-homerische Stilisierung abzustreifen. Um den Stoff ist es mir zu tun. Und damit Sie in ihm die Novelle erkennen, erzähle ich Ihnen die Geschichte von Odysseus und Penelope ungefähr so, wie sie bei Homer steht oder vorausgesetzt wird, umgesetzt in einen anderen Stil.

Es lebte einmal ein Ritter auf seiner Burg, erfahren in allen ritterlichen Künsten. Jung verheiratet, freute er sich an der geliebten Gattin, an dem neugeborenen Söhnlein in der stillen Abgeschiedenheit seines fern entlegenen Tales. Da kam die Meldung, daß der Kaiser alle Ritter des Reiches aufbot zum Zuge wider die Heiden in das ferne Morgenland. Schwer ward

das Scheiden, aber den Ritter zwang seine Pflicht. Er bot seine Mannen auf, rüstete seine Rosse, versammelte die Dienstmannen und Knechte und sprach scheidend zu seinem Weibe: „Siehe, ich muß hinaus in die ferne Welt; wer weiß, was mir beschieden. Jahre mögen vergehen, ehe ich zurückkehren kann, Jahre des Kampfes und aller Not und Gefahr. Botschaft kann ich dir nicht senden, und selten nur wird ein Pilger oder Spielmann dir Nachricht bringen; du aber halte Haus, geliebtes Weib, sorge für unseren Sohn und laß dich nicht beirren, was auch das Gerücht dir zuträgt. Ich werde meinem Gotte und meinem Kaiser dienen; das aber sage ich dir, so zehn Jahre um sind, nachdem wir der Heiden Burg brachen, so spreche ich dich deines Eides los. So lange sorge für Haus und Sohn, dann aber nimm dir aus den Kreisen der Edelinge einen andern Mann und beginne ein neues Leben.“ Damit schied er. Jahre vergingen. Wohl kamen Pilger und Spielleute in die Burg und brachten Kunde von den Kämpfen, Kämpfen, in denen immer wieder des Ritters Name laut gepriesen ward. Wieder vergingen Jahre, da sangen die Spielleute, wie die Burg der Heiden gebrochen wäre und wie der Ritter das Beste dazu getan hätte. Aber dann kam von ihm keine Kunde weiter. Einer nach dem andern kehrten die Ritter, die das Schwert verschont hatte, in ihre Heimat zurück. Die edle Frau wartete und wartete. Ungeduldig wurden die Edelinge. Neidisch und scheel schauten ihre Augen auf den Königssohn, der emporwuchs und dessen Lehen ein jeglicher mit der Hand der Witwe sich zu erringen getraute. Sie aber hielt treu den Schwur, auch als der letzte Mitkämpfer glücklich nach Hause gekommen war und sie selbst nicht mehr glaubte, daß ihr Gatte je den Lebenden zurückgegeben werden könnte. Verzweifelt am eigenen Glücke mochte sie sein, aber nicht an der Treue. Bis der Neujahrstag des zwanzigsten Jahres kam. Da aber versammelte sie die Edelinge um sich und entschloß sich zur Entscheidung. „Wählen will ich nicht; aber der unter euch, der hier den Bogen meines Gatten spannen und durch die zwölf Ringe, die ich hier aufhänge, hindurchschießen kann, der soll mein Gatte sein; denn der Gatte meiner Jugend ist tot.“ Und sie versuchten es und vermochten es nicht. Da trat ein Pilger heran, der schon seit Tagen Obdach und Notdurft heischend im Hause herumgegangen war, der bat sich den Bogen aus und

spannte ihn und schoß durch die Ringe, und dann warf er die Kutte ab und stand da in seiner Herrlichkeit, als der alte Herr, bändigend die Unbotmäßigen, erschlagend die Aufständischen, endlich vereinigt mit der liebenden Gattin, dem treuen Sohne.

Indem ich so erzähle, bemerken Sie, daß es auf die Namen Penelope und Odysseus, Ithaka und Troia gar nicht ankommt. Sie erkennen, daß zwischen dem Motiv und dem Träger des Motivs geschieden werden muß. Aber freilich, ein mittelalterlicher Dichter, der in dem hohen Stile wie die Odyssee dichten wollte, hätte auch die Leute nicht namenlos gelassen. Das ist auch im Mittelalter nicht geschehen, wo ähnliche Geschichten oft genug erzählt werden. Da ist es der edle Möringer, der so irrt und heimkehrt, oder es ist wohl gar Heinrich der Löwe.

Nun wollen wir in unsere Zeit gehen. Wenn jetzt die Geschichte erzählt wird, und sie wird zahlreich erzählt, dann ist die Stilisierung einfach die der Novelle in Versen oder lieber in Prosa, die gelesen wird. Ihr Held ist nicht mehr ein Held; wenn er einen Namen erhält, kommt auf ihn nichts an. Er ist ein einfacher Schiffersmann oder ein Auswanderer, der versprochen hat, nach einiger Zeit wiederzukehren, der verschollen ist, für tot gesagt und am Ende doch in die Hütte zurückkehrt. Auch da kann es noch vornehm stilisiert werden wie durch Tennyson. Es kann ganz schlicht und kurz und doch wundervoll erzählt werden, wie von Maupassant. Diese beiden Bearbeitungen sind wert, gekannt zu werden, und werden ja auch bekannt sein. Mir ist kürzlich auch eine Bearbeitung von d' Annunzio vorgekommen, Nachahmung von Maupassant, die es weniger verdient.

In diesen modernen Geschichten pflegt man natürlich die Probleme weiterzuführen. Die Frau ist unter äußerem Zwang, oder aus Verzweiflung, oder auch nur, weil sie sich bei dem Tode des ersten Gemahles beruhigte, zu einer neuen Ehe geschritten, wo sich dann neue Konflikte ergeben. Natürlich ist das Motiv auch nach der andern Seite gewandt, daß die Frau wirklich treulos wird. So ist es mehrfach in mittelalterlichen Schwänken. In der Odyssee, allerdings erst jüngeren Stücken, wird eindrucksvoll die Parallele mit der ehebrecherischen Klytaimestra gezogen, deren Geschichte an sich in eine ganz andere Sphäre gehört.

Sie sehen, das ist ein Motiv, das das Leben bot und noch bietet. In den Zeiten der Kreuzfahrer und vorher der Wikinger wird es sich oft geboten haben, in der Zeit der griechischen Wikingerfahrten ebenso. Entsprechend den jeweiligen Zeitumständen ändert sich der Hintergrund: das Motiv bleibt dasselbe. Daran erkennen wir, daß auf die Träger der Geschichte sehr wenig ankommt. Sie bleibt, was sie ist, auch wenn wir Odysseus und Penelope gar nicht nennen. Die waren beide vorhanden, hatten schon ihren bestimmten Charakter und ihre Geschichten, ehe sie die Novelle übernahm, und an Odysseus sehen wir, daß sie gar nicht sehr gut auf ihn paßt.

Er zeigt seine Überlegenheit über die Freier dadurch, daß er den Bogen spannen kann, und er tötet sie dann durch die Schüsse dieses Bogens. Aber Odysseus ist sonst gar kein Bogenschütze, weder in der Ilias, noch auf seinen Irrfahrten. Als er da in die Lage kommt, einen Hirsch zu erschießen, hat er nur seinen Speer, keinen Bogen. Es wäre auch gegen die Würde eines Ritters der homerischen Zeit. Asiaten sind Schützen, Kreter sind Schützen: die Achäerhelden wollen nichts davon wissen. In der Novelle dagegen ist der Bogen bedeutungsvoll, denn das Neujahrsfest, an dem das Wettschießen auch in der Odyssee vor sich geht (wenn jetzt auch, ohne daß die Bedeutsamkeit klar wird), ist ein Fest des Apollon, der selbst den Bogen führt. So wird der Träger der Novelle, ehe sie auf Odysseus übertragen ward, ein apollonischer Held gewesen sein, während Odysseus mit diesem Gotte nichts zu tun hat, und sie mag am Ende ebenso wie der Gott selbst aus Asien zu den Hellenen gekommen sein.

Der Dichtung tut diese leise Diskrepanz keinen Abbruch, die der Hörer gar nicht merkt. Es bleiben ja auch die beiden Hauptgestalten ganz des Dichters Eigentum, und er hat sie in eine reiche Umgebung gestellt, hat es verstanden, die treuen alten und die liederlichen jungen Mägde, treue und verräterische Diener und unter den Freiern eine ganze Anzahl Charaktere zu unterscheiden und zu schattieren. Wie denn der Stoff über die Originalität der Poesie niemals entscheidet.

In der Umgebung des Helden ist eine Person, die unbequem wird, das ist der Sohn. Wenn der Vater ganze zwanzig Jahre abwesend ist, sollte der Sohn eigentlich für die Mutter eintreten.

Nach dem späteren griechischen Recht ist er sogar ihr Vormund, denn einen solchen muß die Frau immer haben. Die Dichter haben das empfunden, und einer hat sich bemüht, durch besondere Erfindungen zu zeigen, wie der hilflose Jüngling durch göttliche Hilfe zum Manne reift. Aber beseitigen ließ sich der Anstoß nicht, denn von der Dauer der Abwesenheit hätte sich nicht viel abdingen lassen. So wird wohl die Person des Telemachos gegeben gewesen sein. In der Ilias sagt Odysseus, der seine Gattin dort nie erwähnt, so wahr ich der Vater des Telemachos bin. Das ist befremdend, wenn nicht mehr darin liegt als so wahr ich zu Hause einen zehnjährigen Buben habe. Wie anders klänge es, wenn Peleus sagte, so wahr ich der Vater des Achilleus bin. So mag Telemachos in der alten Sage eine bedeutendere Person gewesen sein, die selbst und selbständig etwas tat, das mit der Novelle gar nicht zusammenhing[1]).

Auch Laertes, der Vater des Odysseus, muß einmal mehr als das gewesen sein. Heißt doch Odysseus immer der Laertiade, Telemachos niemals der Odysseide. In spätepischer Zeit, als Odysseus bereits auch als bösartiger Ränkeschmied eingeführt ward, erhielt er zum Großvater den Meisterdieb der griechischen Sage (Autolykos), eine Figur, wie sie auch orientalische und deutsche Märchen kennen, und schließlich statt des biederen Laertes, der die Vaterschaft nur nach dem Gesetze trug, zum natürlichen Vater einen Schlaukopf (Sisyphos), der selbst dem Meisterdieb überlegen war. Damals war Laertes schon so untätig wie in unserer Odyssee. Der Alte sollte wirklich nicht mehr leben. Gestehen wir es uns doch ein, wenn Odysseus bei seinem Scheiden einen Vater hatte, der zwanzig Jahre später noch zu Felde ziehen konnte, so übertrug er selbstverständlich diesem die Sorge für sein junges Weib, wie sie ihm auch rechtlich zufiel. Jetzt ist es wahrhaftig anstößig, daß der alte Herr sich seiner Schwiegertochter gar nicht annimmt, sondern auf seinem Altenteil sitzt und Obstbäume okuliert. Dafür kann nun der Dichter der Odyssee nichts. Das letzte Buch, das den

---

[1]) W. Schulze hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß *Τηλέμαχος* sprachgemäß gebildet ist, *ἀγχέμαχος* nicht, also dieses bei Homer gewöhnliche Wort wohl dem Eigennamen angeglichen, der demnach einst sehr bekannt und bedeutend gewesen sein müßte.

Laertes im Garten mit seinem Sohne zusammenführt, ist sehr ansprechend, solange man es für sich nimmt, ohne an das übrige zu denken. Und da ist das Hübsche, daß wir wissen, noch bis ins dritte Jahrhundert v. Chr. hat man die Odyssee ohne dies Buch lesen können, und auch die Grammatiker, die es aufnahmen, weil es so hübsch ist, haben es doch abgesondert. Wie oft wird uns Kritikern der Vorwurf gemacht, ihr reißt den Homer entzwei, und wir tun nur, was unsere antiken Kollegen auch taten, tun es wie sie, weil die Überlieferung uns das Recht gibt. Die urteilsfähigen Kritiker von heute unterscheiden sich gar nicht von denen des Altertums, und die unverständigen Kritiker und Kritikfeinde hat es dazumal ebenso gegeben.

Penelope, genauer Penelopeia, wie sie immer bei Homer heißt, würden wir gewiß nicht geringer schätzen, wenn sie ganz und gar ein Geschöpf des Dichters wäre, dem sie doch allein durch den Adel des Wesens, den er ihr geliehen hat[1]), die Unsterblichkeit verdankt. Aber es scheint, daß auch sie bereits eine überlieferte Figur war. Der Name ist von einer Entenart genommen, und Vogelnamen für Mädchen sind später nicht ganz selten. Er beweist also nach keiner Seite. Auch das hilft wenig, daß der große Gott der Arkader Pan Sohn des Hermes und einer Nymphe Penelope heißt: das verrät, daß dieser Gott einmal ebenso wie die beiden spartanischen Dioskuren aus einem Ei gekrochen sein sollte, sie aus einem Schwanenei, er aus dem einer wilden Ente. Das klingt vielleicht sehr ungriechisch, ist wirklich ganz unhomerisch, aber solche Vorstellungen, die Gott und Tier ganz nah zusammenrücken, sind in dem vor- und unhomerischen Hellas etwas Gewöhnliches. Ausschlaggebend für mich ist der Vater Penelopes, Ikarios, denn der führt einen

[1]) In unserer Odyssee findet sich allerdings eine Szene, in der Penelope sich sehr anders benimmt. Wir sehen sie nicht ohne berechnende Koketterie den lüsternen Freiern kostbare Geschenke abluchsen. Dem Rhapsoden, der so etwas erfand, wird es ein rechter Spaß gewesen sein, das Musterbild der Weiblichkeit einmal mit anderen sehr weiblichen Zügen auszustatten, und die Hörer werden gesehmunzelt haben. Der Würde Penelopes im ganzen tat das so wenig Abbruch, wie die Götter und Heroen, Odysseus ganz besonders, unter der sehr verschiedenen Charakteristik in Tragödie und Komödie leiden. Nur Homer leidet, wenn eine solche Partie von orthodoxen Einheitshirten tugendhaft mißdeutet wird.

Namen, der sicher vorgriechisch ist: die Insel Ikaros im Archipel, die wie alle Inseln von Griechen nicht benannt, sogar erst ganz spät besiedelt ist, und andere verwandte Namen von Orten und Menschen lassen an dem Ursprung keinen Zweifel. So wird denn wohl die Sage von Penelope, Laertes, Telemachos mancherlei erzählt haben, was vergessen ward, als ein Dichter den Odysseus zum Helden der Novelle wählte.

Der war schon der Träger von so vielen schönen Geschichten, daß sie die Novelle nicht verdrängte. Wir müssen sagen, der Odysseus der Novelle, der von der Not scheinbar zum kraftlosen Bettler herabgedrückte Bogenschütze, ist ein Odysseus; der Held der Abenteuer, der unverzagt alle Gefahren auf sich nimmt, ihnen durch List und Kraft gleichermaßen gewachsen ist, aber auch durch Unvorsichtigkeit manche erst hervorruft und doch immer und überall durchhält, dieser rechte Typus des echten Ioniers ist ein anderer. Denken wir uns nur einmal ernsthaft in die Geschichte hinein unter den Voraussetzungen, wie sie die Novelle vom heimkehrenden Gatten macht. Müßte dann nicht Odysseus an den Termin denken, den er seiner Frau gesetzt hat, an die Gefahren, die ihr und seinem Erben drohen, an seine eigene Pflicht. In der ganzen Geschichte, wie er sie bei den Phäaken teils erzählt, teils erlebt, ist nichts davon. Ja, wir würden Penelopes Namen gar nicht erfahren, wenn nicht sein Besuch der Unterwelt von einem Späteren eingelegt wäre. Und als er bei der Sonnentochter Kirke ist (die beiläufig auch einen Vogelnamen führt, denn sie heißt nach dem Habicht, und das paßt nicht übel auf ihr Wesen), gefällt es ihm in den Armen der Göttin so gut, daß er sich ein ganzes Jahr versäumt und dageblieben wäre, wenn ihn seine Leute, die sich langweilten, nicht an die Heimkehr gemahnt hätten. Da wird uns klar, daß Odysseus zum Helden der Abenteuer geworden war, ehe er die Rolle in der Novelle übernahm.

Anders steht es mit der Geschichte von Odysseus bei Kalypso. Sie füllt ein Buch, das wohl das poetisch tiefste und schönste der Odyssee ist und sich selbst als ein Einzelgedicht aussondert. Die Nymphe, d. i. das göttliche Mädchen, Kalypso ist ihrem Namen nach die Verbergerin. Sie wohnt auf einer so abgelegenen Insel des Weltmeeres, daß selbst die Götter kaum je mit ihr verkehren. Wenn Odysseus an diese Insel verschlagen ist und

nun dort festgehalten wird, so ist das nichts anderes, als wenn in unseren Märchen die Nixe einen Sterblichen zu sich in den Grund gezogen hat, oder Frau Holle ihn in ihrem Brunnen hält. Aber dieser Dichter hat nun auf diesen Hintergrund die erhebende Schilderung des Mannes gemalt, der sich trotz allem Zauber nach seiner Frau sehnt und der Göttin in ihrem Liebreize gegenüber ausspricht: „Gewiß, ich weiß, Penelope steht an Schönheit weit hinter dir zurück; sie ist sterblich und du bist ewig. Aber sie ist meine Gattin: laß mich ziehen“. Wie schön ist das; aber es steht für sich. Eine Blume von diesem Dufte neben anderen Blumen mit anderen Düften in dem Strauße des großen Epos zu finden, wahrlich das ist mehr wert als ein von Grund aus einheitlicher Plan, einheitliche Auffassung und Stil, die man doch nur dann dem Gedichte aufzwingt, wenn keiner seiner Teile zu seinem Rechte kommt.

Wir besitzen nur einen kleinen Bruchteil von den alten Epen, die Sophokles gelesen hat, und wie viel war nicht schon damals durch neue Dichtungen verdrängt. Aber wir kennen doch noch eine andere Geschichte von der Heimkehr des Odysseus, zum Teil daher, daß Sophokles sie in einer Tragödie bearbeitet hatte. Da kehrte Odysseus nach weit längerer Abwesenheit heim; es gelang ihm ohne Mühe seine Herrscherstellung zu behaupten, aber kaum ist er der Heimat froh, da wird ihm gemeldet, daß Seeräuber gelandet sind. Er zieht gegen sie und besiegt sie, aber ihr Führer hat ihn mit einem vergifteten Speer verwundet, und dieser Führer ist sein eigener Sohn von Kirke, die ihn zu dem Vater gesandt hat. Mit diesem tragischen Tode des Helden hat so ein wahrlich nicht geringer Dichter die Odyssee geschlossen. Und auch dieses Motiv, Vater und Sohn ahnungslos im Kampfe, darf als Novellenmotiv bezeichnet werden. Auch die Geschichte von Penelope und Odysseus ist keineswegs nur so dargestellt worden, wie wir sie jetzt lesen, daß sich die Gatten erst nach dem Freiermorde erkennen. Gerade eine der ältesten und schönsten Szenen im zweiten Teile der Odyssee ist auf eine Erkennung vor dem entscheidenden Tage berechnet, wo dann Odysseus selbst die Probe durch das Bogenspannen angegeben haben wird.

Ich führe das nur aus, damit Sie von der Fülle der dichterischen Erfindungen eine Vorstellung erhalten, also auch von der

Fülle von Gedichten, die jenseits von dem uns erhaltenen Epos liegen, in dem wir zwar die verschiedenen poetischen Gedanken, aber durchaus nicht die Gedichte finden können.

Mit den Abenteuern des Odysseus steht es ähnlich. Da ist das beliebteste die Blendung des einäugigen Riesen, und von dieser hat kein geringerer als Wilhelm Grimm nachgewiesen, daß sie ein Märchen ist, das bei so vielen Völkern verschiedensten Stammes wiederkehrt, daß an eine Ableitung aus einer Quelle gar nicht zu denken ist. Das ist also eine Geschichte, die für die Person des Odysseus durchaus nicht erfunden ist. Von einer ganzen Reihe steht fest, daß sie auf Grund der Argonautensage ausgeführt sind, weshalb denn auch diese Geschichten ursprünglich im Schwarzen Meere spielten. Aber der geniale Dichter, der die Geschichte als Selbsterzählung geformt hat und dessen Werk, wenn auch keineswegs unversehrt und rein, uns vorliegt, hat Sorge getragen, daß wir es sehr bald aufgeben, die Örtlichkeiten in den uns bekannten Meeren zu fixieren. Odysseus irrt in dem Nord- und Westmeer, von dem die Ionier keinerlei wirkliche Kenntnis besaßen. Eben darum ist er als Träger dieser Geschichten gewählt: war er doch der Herr der kleinen Insel Ithaka, die als letzte bekannte Achäerinsel schon am Rande jener Meere lag. Er hatte eben den weitesten Weg nach Hause, sei es, daß er um den Peloponnes fuhr, sei es nördlich um die große Insel herum, als deren unterster Zipfel Hellas galt. Denn daß ein Meer oder doch eine Durchfahrt vom Istros, den Donaumündungen, nach Istrien bestand, hat man noch sehr lange geglaubt und glauben müssen.

Nur auf eine Fahrt des Odysseus muß ich eingehen. Wir reden jetzt von seinem Besuch in der Unterwelt, deren Bewohner er in der Tat zu Gesicht bekommt. Das ist erst eine Erweiterung, und eigentlich in die Unterwelt kommt er überhaupt nicht. Wohl aber in das Jenseits, ganz wörtlich in das Jenseits. Die Erde ist ja eine Scholle, die auf dem Weltmeere schwimmt, das sie als Okeanos umgibt, und wenn man diesen überfährt, gelangt man an das jenseitige Ufer, wo nicht die lebenden Menschen wohnen, wohl aber die Toten. Dahinüber ist Odysseus gefahren, um die Seele eines Sehers zu befragen, der ihm den Heimweg angeben soll; Odysseus hat von der Göttin Kirke, der Sonnentochter, erfahren, wie man einen Toten beschwört. Die

Küste des Jenseits denkt sich der Dichter als eine öde baumlose, von wilden Strömen durchflossene Steppe: er denkt in der Tat an die Steppe Südrußlands, die für die hellenischen Schiffer wirklich jenseits des großen Wassers lag. Aber er läßt dort Asphodelos wachsen, eine schöne Pflanze seiner Heimat, die aus fahlgrauen Blättern sehr schöne Dolden emporsprießen läßt. Aber sie wächst nur auf Ödland; darum schien sie für jene Steppe der anderen Welt zu passen.

In der gewöhnlichen Vorstellung herrscht in der Unterwelt die Königin der Toten; sie hat ihren Gatten, den Herrn der Erdtiefe, aber die Herrschaft über die Abgeschiedenen steht bei ihr. Die wenigen, die lebend hinabgestiegen und wieder zum Lichte gekehrt sind, haben es ihrer Gnade verdankt. Wir lesen jetzt nichts mehr von einem Verkehre des Odysseus mit diesen Gewalten; aber wir lesen vom Besuche des Odysseus auf Scheria; der Dichter läßt es im Dunkel, ob das ein Festland oder eine Insel ist; wie soll das einer von dem Jenseits sagen, von dem er doch nur einen Fleck der Küste berührt hat. Auf Scheria herrscht Alkinoos, aber die Entscheidung gibt seine Gemahlin Arete, und dem Odysseus hilft die jungfräuliche Tochter dieses Paares, Nausikaa. Sie sagt selbst zu Odysseus: „Geh in den Saal, wo meine Eltern Tafel halten, und wende dich mit deinem Flehen an meine Mutter: wenn die dich annimmt, wird mein Vater ihr folgen“. Es ist alles ganz menschlich. Aber denken Sie nur an die vielen Märchen, in denen die Frau oder Tochter des Oger oder Räubers oder was der Bösewicht ist, dem armen Menschlein aus der Not hilft. Denken Sie an das Eddalied, in dem Thor bei den Riesen durch die Hilfe einer Frau gerettet wird. Dann durchschauen Sie, was hinter Homers anmutig menschlichen Bildern liegt, dann verstehen Sie, wie vielfältiger Wandlungen, wie langer Zeiten es bedurft hat, bis der Fürst der Hölle zu dem liebenswürdigen schwachen Herrn und Gatten Alkinoos ward. Es ist eben dieselbe Vermenschlichung, welche unter der Hand ionischer Dichter auch die einst ungestalten, tiergestaltigen Götter erfahren haben, an die in der Ilias kaum noch ein Zug erinnert, während wir sie aus dem hellenischen Mutterlande noch vielfach in ihrer Ursprünglichkeit kennen. So ist denn auch das ganze Volk der Phäaken vermenschlicht. In ihnen mischen sich zwei Vorstellungen. Ihr Name sagt, daß

sie die Grauen sind, und sie fahren auf gespenstischen Schiffen nächtlicherweile über das Meer und bringen in unheimlicher Geschwindigkeit diejenigen, deren sie sich erbarmen, in ihre Heimat. Sie waren also einst die Vermittler zwischen Jenseits und Diesseits: Seelenfergen waren sie. Daß sie sich vermenschlichten, dazu hat wieder eine andere Vorstellung geholfen. Wem Wunsch und Hoffen ein zweites Leben in Aussicht stellt, der malt es sich als eine bessere Wiederholung des Erdenlebens aus, wo es keine Krankheit, keine Arbeit um des Lebens Notdurft und Nahrung gibt: so wird das Jenseits zu den Inseln der Seligen, die ziemlich alle Züge des Schlaraffenlandes tragen. Auch davon hat Scheria und haben die Phäaken nicht weniges geerbt; es fehlt sogar nicht an einer Andeutung darauf, daß Scheria unweit der seligen Inseln liegt. So birgt sich jenseits des anmutigen Märchens, das wir jetzt lesen, eine Fülle von Motiven, die in ganz verschiedener Auffassung den Besuch eines verschlagenen Schiffers an die Küsten des Jenseits zur Voraussetzung haben. Der Dichter aber hat alles zu verschmelzen gewußt, und das hilflose Menschenkind, dessen sich einst finstere und freundliche Götter erbarmten, ist nun der Held geworden, der mehr noch durch geistige als durch körperliche Überlegenheit allen Lebenslagen gewachsen ist und alle, die ihm begegnen, durch die Klugheit und die Anmut seines Wesens seinem Willen gefügig zu machen weiß: der rechte Hellene, der selbstsichere Mann. Ich denke, die Kunst des Dichters gewinnt nur, wenn wir den Stoff kennen lernen, aus dem er seine Dichtung geformt hat. Aber auch dieser Stoff hatte seine eigene Bedeutung, und ihn hinter dem dichterischen Spiele wahrzunehmen, dürfte sich auch verlohnen.

Die Person des Odysseus von Ithaka haben wir dabei etwas aus den Augen verloren, denn sie war ja vorhanden, als ihn ein Dichter zum Träger dieses Abenteuers wählte. Wir müssen noch einen dritten Odysseus suchen. Ihn finden wir in der Ilias. Es ist wahr, sie berichtet keine besonderen Heldentaten von ihm, nichts, von dem sich behaupten ließe, daß es den Dichtern überliefert, nicht von ihnen selbst erfunden wäre. Seine bekanntesten Taten liegen vor und namentlich hinter dem Teile des Krieges, den die Ilias erzählt. Die endliche Eroberung der Stadt ist vor allem sein Werk, und so nennt ihn die Odyssee

ihren Zerstörer. Aber der Schluß wäre ganz verkehrt, daß Odysseus, der Held der Irrfahrten, später unter die troischen Helden aufgenommen wäre. Denn jeder Dichter in der Ilias rechnet mit Odysseus, für jeden ist er sogar derselbe Charakter, der rechte Mann, bei dem der Kopf ebensoviel leistet wie die Faust. Er ist so unentbehrlich wie der große Aias, für den die gewaltige Körperkraft und der unerschütterliche Mut charakteristisch sind. Jetzt steht nicht mehr in der Ilias das unvergeßliche Bild, aber es darf zu dem ältesten Bestande der Sage gerechnet werden, wie Aias und Odysseus die Leiche des Achilleus retten; der erste trägt sie, der andere wehrt die Feinde ab. Vom Telamonier Aias sagt Homer die Heimat nicht; wir wissen nicht, ob er sie wußte, ahnen nicht, wo Aias zu Hause war. Odysseus ist der Führer der Kephallenen von Ithaka. Wohl ist es seltsam, daß der Fürst eines so kleinen und abgelegenen Stammes vor Ilios mit den Helden aus Thessalien und dem Peloponnese ficht; aber Tatsache bleibt es.

Was sollen wir nun über ihn urteilen? Hat ihn ein Dichter sich einfach ausgedacht? Ist er etwa einmal ein Gott gewesen? Oder hat er wirklich einmal als Mensch gelebt? Daß er ein Gott gewesen wäre, ist behauptet worden, als man die Novelle als solche nicht erkannte, als man überhaupt mit den Erzeugnissen freier Dichtung, die wir Märchen oder Novelle nennen, in der griechischen Sage noch nicht rechnete. Ich selbst habe einst in einem hingeworfenen Worte dieser Auffassung nachgegeben, was ich bald bereuen lernte. Ich denke, das sind wir los. Ebenso unfruchtbar ist es, den Namen Odysseus deuten zu wollen, was spielend schon in der Odyssee geschieht; unsere Etymologen haben es nicht weiter gebracht. Auch daran sieht man, daß er eine allen Dichtern gegebene Figur ist. Und daß für ihn noch in viel höherem Maße gelten muß, was wir von seiner Gattin, seinem Vater und seinem Sohne gefunden haben, versteht sich von selbst. Aber das schiebt die Frage nur zurück. Gestehen wir also ruhig ein, daß wir nicht entscheiden können, ob er eine historische Person gewesen ist oder das Geschöpf eines Poeten, der dann lange, lange vor den Zeiten gelebt hat, in welche der älteste Vers der Ilias zurückreicht.

Hier muß ich wenigstens so viel über die Ilias sagen, daß ihr Wesensunterschied von der Odyssee klar hervortritt. In der

Odyssee haben wir mancherlei gefunden, aber freie Schöpfung der Phantasie war am Ende alles. Daß Ithaka eine Realität ist, und wenigstens die jüngsten Dichter sogar eine auffallend genaue Kenntnis von der wirklichen kleinen Insel haben, geht ja die Geschichten nichts an; diese Realität war mit dem Helden gegeben, der zum Träger der Abenteuer und der Novelle vom heimkehrenden Gatten gemacht ward. Dagegen die Ilias ist wirklich Heldendichtung, d. h. sie will alte Geschichten erzählen. Sie allein ist gleicher Art mit der Chanson de Roland und den Epen von Etzel und Dieterich und den Burgunden. Für das französische und deutsche Epos können wir die Tatsachen und noch besser die geschichtlichen Personen namhaft machen, die zugrunde liegen, also auch abschätzen, wie wenig die Dichtung mit der Geschichte gemein hat, die dennoch ihre Mutter ist. Wir sehen auch hinlänglich, wie wenige geschichtliche Personen neben erfundenen stehen, und wie sehr die wenigen sich unter den Händen der Dichter geändert haben. Für die Ilias fehlen uns die rein historischen Angaben, aber es kann gar nicht anders stehen. Odysseus gehört zu dem festesten Bestande unter den Achäerhelden. So mag die Wage sich zugunsten der Annahme neigen, daß ein Kephallenenfürst Odysseus von Ithaka einmal gelebt hat; dabei können aber auch schon zuviel Prädikate auf einen Menschen gehäuft sein. Und wissen, wirklich wissen können wir es nicht und werden es niemals erfahren.

Und nun zum Schlusse, lassen Sie uns, wie es der ernsten Wissenschaft geziemt, diesem Eingeständnis des Nichtwissens fest ins Auge schauen. Dann werden wir einsehen, wie so gar wenig darauf ankommt, ob ein Mensch gelebt hat, der in der Dichtung allein ein Leben hat, da aber ein unsterbliches.

Wenn Fritz Kleinmichel und Lotte Piepenbrink auf der Hochzeitsreise nach Verona kommen, nehmen sie sich einen Führer, der zeigt ihnen den Balkon, von dem Julia ihren Romeo hinunterließ, den staunt das Philisterpärchen an und sucht sich bald ein Café, in dem es deutsches Bier trinken kann. Über diese Leutchen und ihren Glauben lachen wir. Heinrich Schliemann erzählt in seinem ersten, für die Beurteilung dieses gefeierten Mannes äußerst bezeichnenden, aber sehr wenig bekannten Buche[1]), daß er nach Ithaka gekommen wäre, flugs eine Aus-

[1]) Ithaka, der Peloponnes und Troia, Leipzig 1869.

grabung gemacht hätte und eine schöne Bronzevase gefunden: vielleicht, sagt er, hätte sie einst die Asche der treuen Penelope enthalten. Ich frage nicht, wieviel an der Geschichte wahr ist; ich will auch die Vergleichung mit Fritz Kleinmichel und Lotte Piepenbrink nicht ziehen, ich will großmütig sein und sagen, glücklicher Schliemann, du hast die Knochen der Penelope gefunden. Ja, ich will zugestehen, wenn du weiter gräbst, wird dir das Glück auch die Knochen des treuen Hundes Argos bescheren. Und die Knochen sollen sogar echt sein. Was hast du davon? Tiergerippe und Totenbein. Weiter hast du nichts. Das sind die Reliquien für den Rationalismus. Hat er damit Penelope?

Mag er die Knochen behalten und an sie glauben, und glauben, daß er nun wüßte, Homer besäße die Zuverlässigkeit eines Originalberichterstatters. Wir begehren nicht nach den Knochen, wir suchen die Seele: die redet aus den Versen Homers. Die Verse sind da, und die Wissenschaft ist da, die ihr Verständnis erschließt, immer tiefer und tiefer, je ernster sie arbeitet. Über Zauberworte verfügt sie nicht, aber wohl darf sie rufen:

ihr schwebt ihr Geister um mich her,
antwortet mir, wenn ihr mich hört.

Und sie werden antworten. Daß wir ihre Rede vernehmen und daß sie uns zu Herzen geht, dazu ist freilich mehr vonnöten als die Wissenschaft, die mit dem Verstande arbeitet: die Phantasie muß helfen, auf daß Penelopes Bild uns erscheine, wie sie, die Hand am Schleier, hoffend und verzagend zugleich vor dem halb erkannten, halb fremden geliebten Gatten steht, und das Herz muß helfen, das ihre Stimmung nachempfindet. Was schiert's uns dann, ob einmal eine Frau Penelope gelebt hat; die Penelope, die wir schauen und lieben, ist jene doch nicht gewesen. Und auch ihre Geschichte als Geschichte ist gar nichts Besonderes. Wir haben gelernt, daß es für sie ganz gleichgültig ist, ob die Frau Penelope heißt und Königin ist. Eine Frau, die von dem Gatten getrennt in Treue ausharrt, auch eine, die ihn verrät; ein Mann, der heimkehrend sich des Wiedersehens freut, auch einer, der um den Platz zu kämpfen hat, den andere ihm abdrängen wollten, solche Leute haben oft gelebt. Das Leben wird sie auch wiederbringen. Das Leben

in dem Wellengange des elementaren Werdens und Vergehens ist gleichartig, ist gleich interessant und uninteressant, ehedem und jetzt und künftig, solange das Menschengeschlecht dauert.

Alles wiederholt sich nur im Leben,
ewig jung ist nur die Poesie:
was sich nie und nirgend hat begeben,
das allein veraltet nie.

6. Das Land der Phäaken[1].

Der zerlumpte Rhapsode, der in Goethes erster Epistel sein Reiseabenteuer erzählt, ist auf eine Insel links von Herkules' Säulen verschlagen, und der Richter, vor den er gerät, hat ihm die Pflichten der dortigen Staatsbürger eingeschärft

> auf dem Markte zu sitzen, die Arme geschlungen
> über dem schwellenden Bauch, zu hören lustige Lieder
> unserer Sänger, zu sehen die Tänze der Mädchen, der Knaben
> Spiele, das werde dir Pflicht, die du gelobest und schwörest.

Die Insel heißt Utopia; aber mit dem Wunschlande des Thomas Morus hat sie nur den Namen gemein. Eigentlich sollte sie Scheria heißen, denn sie ist nichts anderes als das Phäakenland. Zwar ist Hans Ohnesorge von keiner Königstochter in ein Schloß geführt wie Odysseus, sondern in ein Wirtshaus. Die Verpflegung war bei beiden vortrefflich; aber Hans redete von Bezahlung, und da setzte es Prügel. Das ist dem Odysseus nicht passiert; der wußte sich zu benehmen und war am Ende auch ein Heros. Das Leben ist in Utopia und Scheria dasselbe, und die Lage stimmt auch, denn links von den Säulen des Herkules liegen die Inseln der Seligen, dafür gibt es Zeugen genug; und von denen ist es nach Scheria nachweislich auch nicht weit.

Rufen wir uns kurz ins Gedächtnis, was Homer erzählt. Odysseus ist jahrelang auf der ogygischen, d. h. im Weltmeere, das die bewohnte Erdinsel umgibt, gelegenen Insel von Kalypso, der Verbergerin, festgehalten; dort verkehren nicht einmal die Götter, so abgelegen ist die Insel. Endlich erzwingt eine Botschaft aus dem Himmel seine Entlassung; er baut sich ein Floß und fährt siebzehn Tage, immer den Bären, das Nordgestirn, zur Linken: da erblickt er Scheria, das Phäakenland, das sich

[1] Gedruckt in der Internationalen Monatsschrift, Juni 1914.

„wie ein Schild“ über dem Horizont erhebt. Scheria, das bedeutet so etwas wie „festes Land“; ob es aber Festland oder Insel war, hat Odysseus nicht erfahren, und Homer sagt es auch nicht; aber er schildert seine Natur. Es ist ein Wunderland; ohne Unterlaß weht der milde Frühlingswind, so daß die Obstbäume das ganze Jahr Blüten und reife Früchte tragen. Vor einem Überfall durch Feinde ist man sicher, aber die Götter pflegen Verkehr mit den Phäaken. Der himmlische Schmied hat für das Königsschloß goldene Hunde als Torwärter verfertigt und goldene Knaben, die im Speisesaale die Fackeln halten. Die Phäaken sind ein Schiffervolk; aber auch ihre Schiffahrt ist wunderbar. Wenn sie, wie sie es öfter getan haben, einen Schiffbrüchigen, der an ihre Küste verschlagen war, nach Hause befördern, so fahren sie gegen alle Menschensitte bei Nacht; das Meer ist glatt, und die Schiffe finden ohne Steuer den Weg; am Tage darauf sind sie schon wieder zu Hause. So geht auch die Heimführung des Odysseus vor sich. Alles wird darauf zugerichtet, daß er während der nächtlichen Reise schläft, und schlafend wird er an einem versteckten Punkte auf Ithaka ausgesetzt. Aber diesmal haben die Phäaken einen Feind des Poseidon befördert. Der Gott ist ergrimmt, obwohl er der Ahn des Phäakenkönigs Alkinoos ist, und erbittet sich von Zeus die Erlaubnis, das heimkehrende Schiff in Stein zu verwandeln und vor Scheria durch einen Steinwall vom Meere abzuschließen. Die Phäaken wußten, daß ihnen solch ein Strafgericht drohte; sie sehen vom Lande die Verwandlung des Schiffes und veranstalten eine Bittprozession an Poseidon, um die weitere Strafe abzuwenden. Über den Erfolg erfahren wir nichts; der Dichter hat es geflissentlich im unklaren gelassen.

Neben diesen für die Hauptsache entscheidenden Zügen ist das Leben auf Scheria menschlich ausgemalt. Die Anlage von Stadt und Hafen, das Speisen der Landesältesten an der königlichen Tafel, die Volksversammlung, die Turnspiele und Tänze der jungen Burschen, die Vorträge des Sängers, alles entspricht dem Leben, das die Gesellschaft führt oder führen möchte, in welcher Homer steht und für die er dichtet. Nur ist es bei den Phäaken, mit Schiller zu reden, „immer Sonntag, es dreht immer am Herd sich der Spieß“, und zu dem Festbraten gibt es Spiel und Tanz, und ihre Jugend versteht sich nur auf die leichtesten

gymnastischen Übungen; gegen Odysseus kommt sie nicht auf, obwohl er durch Alter und Strapazen geschwächt ist. Auch über die Herkunft der Phäaken hören wir etwas. Sie haben früher in Hypereia, dem Oberland, gewohnt, waren aber ihren Nachbarn, den Kyklopen, nicht gewachsen; daher hat sie der Vater des Alkinoos nach Scheria geführt. Seine Gemahlin wird dabei für seine Schwester erklärt, aber unmittelbar dahinter steht eine Genealogie, in der sie seine Nichte ist, d. h. eine jüngere Fassung, verfertigt, als man an der Geschwisterehe Anstoß nahm; wir wissen, daß Hesiod diese Fassung noch nicht kannte. In ihr ist die Mutter des Alkinoos eine Gigantentochter; dem Verfasser werden diese Riesen von den Kyklopen nicht verschieden gewesen sein. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Aufenthalt des Odysseus gegen die Absicht des ersten Dichters beträchtlich verlängert ist, um für die Spiele und eine laszive Göttergeschichte, die der Sänger vorträgt, Raum zu schaffen; dadurch ist die Vermenschlichung der Phäaken gesteigert; aber wir können das beiseite lassen, denn an der Hauptsache ist nichts geändert.

Es bedarf eigentlich keines Wortes, daß dem Dichter Scheria kein geographisch bestimmtes Land ist und die Phäaken kein gewöhnliches Menschenvolk. Die wunderbare Nachtfahrt rückt ihr Land in ganz unbestimmte Ferne von Ithaka, das für Homer die äußerste Insel nach Westen und Norden zu ist. Wenn auf Scheria die Götter verkehren, aber kein Feind hinkommt, so liegt es außerhalb des Horizontes, der die bekannte Welt umgrenzt, in jenem unbekannten Westmeere, das die ionischen Schiffe nicht befahren. Wohl aber wird manchmal ein Schiff hinausgetrieben, und dann ist es eine tröstliche Möglichkeit, daß der Schiffbrüchige vielleicht an den Strand der freundlichen Phäaken geworfen werden kann, falls Poseidon sich hat erweichen lassen. Das hat freilich die Muse dem Dichter nicht verraten. Vielleicht ist Odysseus der letzte gewesen, dem es so gut erging. Nach einer näheren Bestimmung über Scherias Lage im Meere kann niemand auch nur fragen wollen. Nur eine Andeutung findet sich. Die Phäaken haben einmal den Rhadamanthys nach Euböa gefahren, als er dort einen Besuch machen wollte, und Rhadamanthys wohnt immer auf den Inseln der Seligen. Die sind also mindestens in der Nähe. Die Geschichte, auf die hier angespielt wird, ist uns gänzlich unbekannt.

Die Auffassung der Phäaken, wie sie hier aus der Odyssee dargelegt ist, ist die der griechischen wissenschaftlichen Geographie, des Eratosthenes, und der wissenschaftlichen Homererklärung, des Aristarch und des Apollodor. Für Homer ist damit alles Wesentliche gesagt. Wohl erhebt sich für uns die weitere Frage, wie der Glaube entstehen konnte, daß der Schiffbrüchige in ein solches Wunderland gelangen und auf geheimnisvolle Weise heimgeführt werden konnte. Da sind denn die weitverbreiteten Vorstellungen von einem Schlaraffenlande herangezogen, das mit dem Aufenthaltsort der Götter oder auch der Toten nicht selten zusammengebracht wird, und andererseits die geheimnisvollen Fergen, die den Verkehr zwischen den Reichen des Lichtes und des Todes vermitteln: die Phäaken sind dem Wortsinne nach die Grauen. Das sind an sich interessante Dinge; aber mit Homer haben sie nur mittelbar zu tun. Seine Schilderung des Phäakenlebens hat allerdings so viel mit dem Schlaraffenleben gemein, daß die späteren Griechen sich gewöhnt haben, sie demgemäß zu beurteilen, und während die einen den Alkinoos beloben, weil er „zu leben verstand“[1]), schelten die Moralisten auf die Jugend, „die ihr Bäuchlein zu pflegen allzu geschäftig ist“[2]). Homer sollte ja ein Bild des Menschenlebens zu Nutz und Frommen seiner Leser gezeichnet haben; da fragt man nicht mehr, ob und wo Alkinoos gelebt hat, und die Phäaken haben dieselbe Bedeutung wie für Schiller, dessen Vers ich oben einflechten konnte.

Das schloß nicht aus, daß trotz der richtigen Erklärung, die der wissenschaftlich-gebildete Grammatiker geben mochte, eine geographische Bestimmung ihres Wohnsitzes populär blieb, die aus Zeiten stammte, welche noch nichts von Kritik wußten. Bei Thukydides[3]) lesen wir, daß Alkinoos auf Korkyra-Korfu ein Heiligtum hatte; nach ihm hieß auch der eine Hafen der Hauptstadt an der jetzigen Bucht von Kastrades-Garitza, und so hat sich die Gleichsetzung Scheria-Korkyra ebenso behauptet, wie der Name der Kirke am Kap Circello haftet und der der Skylla

---

[1]) Epigramm auf Philiskos von Korkyra, Sitz.-Ber. 1912, 598 (Neues von Kallimachos).

[2]) Horaz Episteln I 2.

[3]) 3, 70. B. Schmidt, Korkyräische Studien, Berlin 90.

an Squillace. Wie ist diese Ansetzung der mythischen Orte auf der Karte entstanden?

Im achten Jahrhundert haben die Griechen begonnen, die Länder des Westmeeres, das vorher in unheimlichem Nebel lag, planmäßig zu besiedeln. Die Fahrten gingen zuerst von der Insel Euböa aus, auch wenn sich Auswanderer von anderen Inseln und von der asiatischen Küste beteiligten; daher heißen die ionischen Kolonien in Italien und Sizilien chalkidisch nach einer der Städte Euböas, Katane-Catania, Zankle-Messina, Rhegion-Reggio, Kyme-Neapel. Die Überfahrt ging immer wie heute über Korfu, und auch dort haben zuerst Leute aus Euböa gesessen. Der Name der Insel dauerte auf Korfu als Flurname, und die Nymphe Makris, nach der man Euböa ebenfalls nannte, ist sogar zur Herrin einer Höhle unweit der Stadt Korfu geworden. Aber noch im achten Jahrhundert ist die ionische Ansiedlung durch die Korinther ersetzt worden, die mit Macht in den Westen nachdrängten, und erst als korinthische Pflanzstadt ist Korkyra zur Macht gelangt. Erst jetzt erhielten Stadt und Insel den Namen Korkyra nach einem der eingeborenen Stämme, den Korkyres[1]). Unsere Überlieferung ist besonders dürftig, weil in der Erdbeschreibung des Strabon die Schilderung dieser Gegend ausgefallen ist; aber wir wissen doch, daß die Hellenen eine illyrische Bevölkerung vorfanden, Liburner, wie sie genannt werden; der Name kehrt im eigentlichen Illyrien wieder. Sie sind natürlich ganz langsam unterworfen und hellenisiert und werden namentlich im Norden sich lange erhalten haben. Dieser Teil der Insel heißt noch heute wie zu Thukydides' Zeiten mit einem altgriechischen Worte Oros „das Gebirge"; ein Ortsname Histone dauert als Vistones in einer älteren Form, die schon Thukydides dem attisch-ionischen Munde angepaßt hat, und die Namenbildung ist dieselbe wie in Narona, Salona und anderen illyrischen Ortsnamen[2]). Selbstverständlich kann man die Gräber und Wohnplätze der Liburner im Boden von Korfu finden und sich so über den Stand ihrer Kultur oder Unkultur unterrichten. Die

[1]) Alkman 93. Er gibt den Vokalismus *κέρκυρος*, der sich in der Literatur zum Teil gehalten hat, obwohl die Einwohner selbst später anders sprachen.

[2]) Auch *Αὐλών* ist Hellenisierung eines illyrischen Namens gleicher Bildung, das jetzige Valona.

griechische Stadt, neben der es niemals eine zweite gegeben hat, war gemäß der griechischen Weise auf einem Vorgebirge angelegt, das links und rechts einen Hafen zu bauen gestattete. Jetzt bedeckt sie zumeist der königliche Garten. Die Ansiedlung hat sich im Mittelalter ostwärts an das Binnenmeer gezogen; das venezianische Kastell liegt auf der Kuppe einer kleinen Insel, die man jetzt kaum als solche erkennt. Nach der Kuppe heißt Stadt und Insel Kor(y)phú.

Die Ionier von Euböa waren ganz voll von den homerischen Gedichten und fanden daher an den Küsten, die sie entdeckten und besiedelten, überall die Odysseelandschaften. Es sind immer chalkidische Kolonien, wo nun die Abenteuer lokalisiert werden, die Kyklopen in der Nähe von Katana, Skylla und Charybdis bei Rhegion und Zankle, Sirenen, Unterweltseingang, Lästrygonen und Kirke im Umkreise von Kyme. So ward denn auch Hypereia, wo die Phäaken früher neben den Kyklopen gewohnt hatten, auf Sizilien untergebracht und Scheria ward Korkyra: es lag ja so nahe an Ithaka, daß die Nachtfahrt der Phäaken nicht allzu viel Wunderbares mehr hatte, und der Frühling von Korfu ist lieblich genug. Dabei verloren die Phäaken aber ihre dämonische Natur keineswegs. Die Stadt, die ja noch nicht Korkyra hieß, erhielt von der Krümmung des Vorgebirges den Namen Drepane, die Sichel, der auf Sizilien wiederkehrt. Zankle hat auch dieselbe Bedeutung. Heißen aber sollte sie nach der Sichel, mit der Kronos seinen Vater Uranos entmannt hatte, und die nun unter der Insel vergraben läge, und aus dem Blute des Uranos sollten Phäaken und Giganten entstanden sein. Die Eindichtung, in der Alkinoos eine Gigantentochter zur Mutter hat, ist also erst entstanden, als diese Herleitung galt, und vielleicht stammt auch die Fahrt des Rhadamanthys nach Euböa erst aus dieser Zeit; dann hat man damals noch die Inseln der Seligen irgendwo in dem nördlichen Meere gesucht, das man nicht befuhr.

Von Denkmälern, die aus der Phäakenzeit stammten, hören wir nie etwas, wie es auch keine Deszendenz von Alkinoos und Nausikaa gibt. Nur verzeichnet Plinius (N. H. IV 53) aus einem geographischen Buche, daß vor dem westlichsten Vorgebirge Korkyras eine Klippe läge, die wegen ihrer ähnlichen Bildung für das versteinerte Phäakenschiff gehalten würde. Diese Klippe ist in der Tat vorhanden, und so könnte der Verdacht auf-

kommen, daß das Naturspiel die homerische Sage erzeugt hätte; daß die Phäaken von Ithaka nicht durch das „wilde Meer", wie es jetzt die Korfioten nennen, westlich um ihre Insel fahren würden, brauchte am Ende nicht zu stören. Aber Homer erzählt anderswo, daß die Götter eine Schlange und das Volk der Niobe in Stein verwandelten: an die Erhaltung der Gestalt in dem Steine denkt er nirgends, und er müßte doch die Schiffsgestalt der Klippe hervorheben und sagen, wo sie bis auf den heutigen Tag zu sehen wäre, wenn es ihm auf das Naturspiel ankäme. Aber er sagt ja überhaupt nicht, wo Scheria liegt. Den Schiffern, die auf der Fahrt nach Italien eine schiffsähnliche Klippe bemerkten, verdenken wir nicht, daß sie sich über das Zusammentreffen mit der Odyssee freuten, was auch heute niemandem verwehrt sei. Es wird auch Homererklärer gegeben haben, die anders als Plinius die Sache ernst nahmen. Selbst ein verständiger Mann wie Strabon hat ja gemeint, die Menge von Odysseusmonumenten in den chalkidischen Städten bewiesen gegen Eratosthenes, daß die Irrfahrten dort wirklich stattgefunden hätten, obgleich er weiß, daß alle Ansiedlungen jünger als Homer waren. So gab es auch Leute, die an der Gleichung Korkyra-Scheria festhielten, und ihnen war es für die Lage gegenüber von Epirus ein Beweis, daß Alkinoos eine Sklavin aus Apeira hat, das wir ebensowenig kennen wie Hypereia. Es kostet zwei grammatische Verstöße, um es mit Epirus zu identifizieren; aber solche Kleinigkeiten beirren den Glauben nie.

Nach den Ioniern kamen die Dorer aus Korinth, denen Homer nicht so geläufig war. Sie übernahmen zwar die Phäaken, aber sie sagten, Korkyra war die Tochter unseres heimischen Flußgottes Asopos; die hat Poseidon geraubt und auf die Insel gebracht, die er ihr als Morgengabe schenkte, wo sie ihm den Phaiax gebar. Es war ihre Gewohnheit, durch solche Erfindungen sich Anrecht auf die Landschaften zu schaffen, welche sie in Besitz nahmen oder nehmen wollten. Das galt auch von der gegenüberliegenden Küste, wo sie einen Ort Phaiake gegründet haben werden, der aber den Epiroten wieder zufiel, die Baiake sagten, weil sie keine Aspiraten hatten. An einem anderen Orte von Epirus siedelten die Korinther einen Sohn ihrer Heroine Medea an, den Mermeros, und der kommt nun im ersten Buche der Odyssee vor. Das ist wichtig; es bestätigt die auch sonst not-

wendige Annahme, daß die letzte Bearbeitung, in der wir die Odyssee lesen, erst spät entstanden ist, als die Gleichung Korkyra-Scheria längst bestand.

Dieser Bearbeitung gehört zwar das erste Buch an, aber die Phäakengeschichte hat sie glücklicherweise übernommen, ohne Korinthisches hineinzutragen. Medea hatten die Korinther sozusagen zu ihrer Heroine, die Argonautenfahrt zu der Geschichte von ihrer Heimholung gemacht. Die Heimreise aus Kolchis ging dann durch den nördlichen Okeanos und irgendwie in das Adriatische Meer. So gelangten Iason und Medea nach Korkyra, und daß sie dort von Alkinoos den verfolgenden Kolchern nicht ausgeliefert wurden, sondern Hochzeit hielten, war die Lieblingssage der Korkyräer. Sie nahmen Alkinoos, der natürlich von der Korintherin Korkyra abstammte, aus der Odyssee, unbekümmert darum, daß er nicht wohl Iason und Odysseus aufnehmen konnte, zwischen denen mehr als eine Generation liegt. Die verfolgenden Kolcher wurden die Ahnherren der illyrischen Feinde. Die Hochzeit des heroischen Paares ward in der Höhle der Makris begangen, die nun als Höhle Medeas heilig blieb. Die Nymphen des Gefildes, des Baches Aigaios, des Berges Melite kamen aus der Umgegend und streuten dem Hochzeitspaare Blumen. Zwei Altäre vor der Stadt am Hafen, also am Strande des jetzigen Kastrades, waren von Medea zum Danke den Göttern errichtet, die ihre Ehe gesegnet hatten, ein Opfer, das alljährlich in dem Apollontempel vollzogen ward, galt als ihre Stiftung. Diese echt korkyräischen Geschichten erzählt der Dichter Apollonios dem Historiker Timaios nach, der um 300 v. Chr. Korkyra besucht hat und alten Stiftungen gern nachging. Höhle, Bach und Berg, Altäre und Tempel sind Realitäten: sie kann man auf Korfu suchen; wahrscheinlich ist der Tempel des Apollon in demjenigen gefunden, dessen Gorgogiebel das Interesse jetzt auf Korfu gelenkt hat.

Eben darum schien es an der Zeit, ohne alle Gelehrsamkeit zusammenzufassen, was die Wissenschaft über Korkyra und die Phäaken zu sagen weiß; der Philologe wird die Belegstellen nicht vermissen. Es ist nicht besonders merkwürdig und in der Hauptsache nicht neu; dafür ist alles klar und einfach. Es steht ja überhaupt so, daß in der Homererklärung die antiken Gelehrten die richtige Methode und daher auch die richtigen Re-

sultate bereits in weitem Umfang gefunden haben. Es kann keinen besseren Grundsatz geben als den des Eratosthenes, daß Homer als Poet gedichtet hätte, ohne moralische oder historisch belehrende Tendenzen. Wenn bloß die Leute den Homer erklären wollten, die Griechisch können und wissenschaftlich zu denken imstande sind, so würde es im Altertum nicht so viele abenteuerliche Aufstellungen über die homerischen Dinge gegeben haben und heute nicht die ruhige Forschung der Sachverständigen immer durch die gutgemeinte Entdeckerfreude von solchen gestört werden (wenn sie sich stören läßt), die die Odyssee bei Voß lesen und von Eratosthenes, Aristarch und Apollodor womöglich kaum den Namen gehört haben. Wie es im Altertum nicht an Leuten gefehlt hat, die Spuren des Odysseus im spanischen Galizien fanden und gar Altäre mit Namen und Vatersnamen des Helden bei Asciburgium am Niederrhein, so ward er vor etlichen Jahren am Pic von Teneriffa nachgewiesen und kürzlich bei den Gorillas, die er für Kyklopen hielt. Zurzeit ist besonders das Axiom vertreten, daß Homer ein Historiker wäre, und der örtliche Befund soll dafür den Nachweis erbringen. Die Ilias stimmt zu den Ausgrabungen ganz genau: nur der Skamander muß seinen Lauf ändern. Die Odyssee stimmt genau: nur Ithaka muß verlegt werden, und nun springen die homerischen Inselnamen wie auf das Kommando „verwechselt, verwechselt das Bäumchen“ von Insel zu Insel; es braucht auch gar keine Insel zu sein. In der Gleichung Scheria-Korkyra wird zur Abwechslung eine Deutung aufgegriffen, die schon im Altertum aufgestellt ist, und wer weiß, ob nicht der Zauberpalast des Alkinoos in den Hütten der Liburner aufgefunden wird. Ich will nicht indiskret sein, aber ich weiß, daß eine Umtaufung auch für Korkyra in Aussicht steht, und zwar eine besonders belustigende (Ithaka-Korfu). So dreht sich das weiter im Kreise herum, bis alles wieder am Ende auf demselben Flecke steht. Und das ist der Humor davon.