Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 7 (1962)

Artikel: Das Hesiodische in den Werken Hesiods
Autor: Fritz, Kurt von
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660746

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

I

KURT VON FRITZ

Das Hesiodische in den Werken Hesiods

DAS HESIODISCHE IN DEN WERKEN HESIODS

Wenn von dem Hesiodischen in den Werken Hesiods die Rede sein soll, denkt man wohl zunächst an seine persönlichen Anliegen, sein Verhältnis zu seinem Bruder Perses und zu den βασιλῆες, die ihm in der Erbauseinandersetzung mit seinem Bruder nach seiner Meinung sein Recht verweigert haben, sowie an sein Verhältnis zu Zeus, von dem er Schutz seines Rechtes erhofft, ferner etwa an seine Begegnung mit den Musen, die ihm versprachen, ihm nicht der Wahrheit gleichende Lügen zu erzählen wie anderen Dichtern, sondern ihm die Wahrheit zu verkünden. Umgekehrt freilich kann man als das Hesiodische auch alles das bezeichnen, was in seinen Werken nicht nachweislich aus älteren « Quellen » stammt oder von ihm älteren Vorlagen gegenüber geändert worden ist. Aber zwischen dem, was sich durch seinen ganz persönlichen Inhalt unmittelbar als Hesiodisch darstellt, und dem, was sich durch Vergleich mit älteren literarischen oder sonstigen Dokumenten als unzweifelhaft übernommen erweisen läßt, liegt ein weites Feld, auf dem es nicht so leicht ist, mit einiger Sicherheit festzustellen, was in dem angegebenen Sinne eigentlich Hesiodisch ist und was nicht.

Hier auf diesem Zwischengebiet und nicht nur auf diesem Zwischengebiet, sondern auch auf dem Gebiet der zweifellosen Entlehnungen, tritt jedoch die Frage nach dem Hesiodischen und dem Nichthesiodischen in den Werken Hesiods noch in einer ganz anderen Form auf. Es gibt wohl kaum eine neuere Ausgabe der Theogonie und der Werke und Tage — und von diesen soll hier im Wesentlichen die Rede sein —, in der nicht eine beträchtliche Zahl von Versen in Klammern gesetzt wären, um sie so ausdrücklich als nicht von Hesiod stammend oder zum mindesten als von zweifelhafter Echtheit zu bezeichnen. Dem liegt meistens die Auffassung zu Grunde, daß die beiden Werke nicht von Hesiod selbst niedergeschrieben, sondern zunächst von Rhapsoden weiter-

gegeben worden seien, wobei dann bei der endlichen schriftlichen Fixierung viele von diesen Rhapsoden gemachte Zusätze und Änderungen aufgenommen worden seien, ganz abgesehen von späteren Interpolationen im eigentlichen Sinne, d. h. Zusätzen zu dem bereits schriftlich fixierten Text, die wiederum teils absichtlich gemacht, teils unabsichtlich aus an den Rand geschriebenen Parallelversen aus anderen Dichtern in den Text eingedrungen seien. F. Jacoby hat bekanntlich in seiner Ausgabe der Theogonie [1] ein ganzes System von Zeichen und Druckarten erfunden, um die verschiedenen Einschaltungen, Einschaltungen in Einschaltungen, weiteren Zusätze usw. kennzeichnen zu können, die er unterscheiden zu müssen glaubte, und wollte für die Werke und Tage etwas ähnliches versuchen. Natürlich ist es in einem Vortrag von notwendig beschränktem Umfang unmöglich, auf alle die Probleme einzugehen, die sich hier ergeben. Aber ganz außer Acht lassen kann man sie nicht.

Stellt man aber die Frage nach dem Hesiodischen bei Hesiod in dem dritten möglichen Sinn, den sie haben kann, nämlich als die Frage danach, was in seinen Werken für ihn als Dichter im Vergleich zu anderen Dichtern charakteristisch ist, so zeigt sich sogleich, daß die drei verschiedenen Fragen, die sich hinter derselben Formulierung verbergen können, doch im engsten Zusammenhang zueinander stehen, ja daß die Antworten auf sie weitgehend von einander abhängig sind. Das für Hesiod als Dichter Charakteristische scheint sich nur feststellen zu lassen, wenn feststeht, was von den unter seinem Namen überlieferten Werken wirklich von ihm stammt und wie weit er in ihnen selbständig ist. Darüber besteht jedoch eine außerordentlich weitgehende Uneinigkeit zwischen den verschiedenen modernen Interpreten und Kommentatoren; und stellt man gar die Frage, wieviel von diesen Werken sich aus untrüglich in die Augen fallenden Anzeichen als sowohl authentisch als auch original erweisen

[1] *Hesiodi Carmina* rec. F. Jacoby, Pars I: *Theogonia*, Berlin 1930.

läßt, so findet man, daß dies nur ein sehr kleiner Teil der beiden Gedichte ist. Die Grundfrage, die sich hier stellt, ist daher die, ob sich aus den wie immer in ihrem Umfang eingeschränkten unbezweifelbar Hesiodischen Teilen solche Kriterien des spezifisch Hesiodischen gewinnen lassen, daß es mit ihrer Hilfe möglich wird, den Kreis des als authentisch zu Betrachtenden und den Grad der innerhalb dieses Kreises zu findenden Originalität genauer zu bestimmen. Dies macht es jedoch notwendig, sich zunächst mit der bisher bei solchen Untersuchungen befolgten Methode auseinanderzusetzen; und dies um so mehr, als die modernen Kritiker, allen voran Jacoby, im allgemeinen einen ganz anderen Weg als den soeben empfohlenen beschritten haben, indem sie im Wesentlichen einfach das als nichthesiodisch ausschalteten, was ihnen aus irgend einem Grunde, sei es aesthetisch, sei es wegen mangelnder Logik, sei es stilistisch, nicht gefiel, ohne zuerst die Frage zu stellen, ob Hesiod denn ihnen zu Gefallen und ihrem Geschmack entsprechend gedichtet habe.

Es ist eine auf den ersten Blick etwas paradoxe Tatsache, daß die klassisch philologische Methode unter den Vertretern der Geisteswissenschaften ziemlich allgemein als besonders vorbildlich gilt, methodische Betrachtungen aber sich unter klassischen Philologen im allgemeinen weder einer besonderen Beliebtheit noch eines besonderen Ansehens erfreuen, sondern weithin mit Mißtrauen betrachtet werden. Vielleicht liegt dem das durchaus berechtigte Gefühl zu Grunde, daß methodische Betrachtungen notwendig allgemein und bis zu einem gewissen Grade abstrakt sein müssen, die Methode aber, wenn sie zum Ziele führen soll, sich nach dem ganz konkreten und individuellen Gegenstand der Untersuchung richten muß, so daß auch hier in gewisser Weise der Grundsatz gilt: bilde, Künstler, rede nicht. Dies wäre nun ganz in der Ordnung, wenn der Verzicht auf formulierte allgemeine methodische Prinzipien die Anpassung

der Methode an den individuellen Gegenstand garantierte. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Auf der einen Seite hat man sich z. B. von den von Aristoteles in seiner Poetik für die Dichterkritik, speziell die Tragödienkritik, aufgestellten Regeln und Prinzipien völlig emanzipieren zu können geglaubt, obwohl diese von Aristoteles aus dem Gegenstand selber und seiner genauen Analyse abgeleitet waren, und hat den großen Tragödiendichtern nicht nur einzelne Verstöße gegen, sondern prinzipielle Abweichungen von den von Aristoteles aufgestellten Kunstregeln zugeschrieben, von denen dieser an den fraglichen Stücken offenbar nichts bemerkt hatte: sehr zum Schaden einer tiefer eindringenden Interpretation und Kompositionsanalyse. Auf der anderen Seite ist vor allem die Interpolations- und Echtheitskritik nur allzu häufig von unausgesprochenen methodischen Prinzipien, wie etwa der Forderung einer überall streng durchgeführten Analogie oder einer äußerlichen logischen Konzinnität, beherrscht, welche nicht nur auf die Eigenart des jeweils behandelten Dichters keine Rücksicht nehmen, sondern dem Wesen der Dichtkunst überhaupt Gewalt antun.

Wenn ich versuche, dies an einigen vorläufigen Beispielen aus Hesiod zu illustrieren, so muß ich um Entschuldigung bitten, wenn ich zunächst etwas wiederhole, was ich schon anderweitig im Druck ausgesprochen habe: um aber dann sogleich einige weitere Folgerungen daran zu knüpfen. Zu Beginn der eigentlichen Theogonie, d. h. nach dem Ende des Prooemiums, erscheint neben Ge und Tartaros als dritte Urmacht der Eros. Kern [1] und Jacoby [2] haben die Verse, in denen er eingeführt wird, zwar nicht athetiert, glaubten aber die Einführung des Eros an dieser Stelle nur daraus erklären zu können, daß in der Nähe von Hesiods Heimat,

[1] O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Vol. I (Berlin 1926), p. 251.
[2] F. Jacoby, « Hesiodstudien zur Theogonie », *Hermes* 61 (1926), p. 166.

in Thespiai, nach dem Zeugnis des Pausanias [1] ein Steinfetisch als Gott Eros verehrt worden ist. Denn Eros habe in der Theogonie keinerlei Funktion, sein Name werde später nicht mehr erwähnt, vor allem aber habe er keine Nachkommenschaft wie alle anderen göttlichen Mächte, die in dem Gedicht namhaft gemacht sind. Das beweise, daß er von außen eingedrungen sei.

Dies ist nun ein geradezu unübertreffliches Beispiel dessen, was ich geneigt bin, den methodologischen Analogiezauber in der klassischen Philologie zu nennen. In seinem Artikel *Weltschöpfung* [2] in der *RE* hat Hans Schwabl darauf aufmerksam gemacht, daß es zwei Arten kosmogonischer Mythen gibt, eine, in welcher die Teile des Kosmos von einem Gott oder von Göttern gemacht und geschaffen werden, und eine andere, nach welcher alles durch Zeugung, Empfängnis und Geburt entsteht. Außerdem gibt es natürlich auch Mischungen zwischen den beiden Typen. Hesiods Theogonie aber gehört unbeschadet einer Reihe parthenogenetischer Geburten ganz zu der zweiten Art. Unter den altorientalischen Weltentstehungsmythen gibt es nun solche, in welchen alle Arten parthenogenetischer oder aber durch verschiedene Formen der Befruchtung oder Begattung hervorgerufener Geburten vorkommen, ohne daß eine dem griechischen Eros entsprechende Gestalt oder Potenz erwähnt wird, daneben aber auch andere, in welchen eine solche Gestalt oder Macht wie bei Hesiod gleich unter den Urmächten vorkommt. Ob nun Hesiod seinen Ureros aus einem früheren Mythos der zweiten Art übernommen hat — was mir wahrscheinlich erscheint, obwohl die Mythen dieser Art, soviel ich sehen kann, im Gegensatz zu denen der ersten, erst verhältnismäßig spät, wenn auch als aus uralter Zeit stammend, überliefert sind, — oder ob er ihn

[1] Pausanias IX, 27, 1. Pausanias berichtet, daß dieser Eros in Thespiai eine große Verehrung genossen habe.
[2] Zur Zeit nur als Sonderdruck erschienen.

selbst zuerst an diese Stelle gesetzt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Aber daß Eros in einer Theo- und Kosmogonie, in welcher alles durch Zeugung und Geburt entsteht und das φιλότητι μιγῆναι eine so ungeheure Rolle spielt wie bei Hesiod, nicht nur eine Funktion hat, sondern die Grundfunktion, die allem Werden zu Grunde liegt, kann nur völlige Blindheit verkennen. Was aber die geforderte Analogie angeht, daß er wie alle übrigen göttlichen Mächte Nachkommen haben müsse, so ist ebenfalls offenkundig, daß er gerade wegen seiner Funktion die große Ausnahme bildet, da es ja seine Aufgabe ist, andere zu veranlassen, sich zur Erzeugung von Nachkommenschaft miteinander zu vereinigen, nicht selbst solche zu haben. Stellt man ihn sich, wie in späterer Zeit, mit Pfeil und Bogen vor, so kann er sich ja auch nicht selbst in die Brust schießen. Dem entspricht es auch, daß erst in späten Märchen die Vorstellung auftaucht, daß Eros selbst sich verlieben könne oder gar Nachkommenschaft haben. Der Unterschied aber zwischen den Fortpflanzungsmythen, in welchen Eros unter den Urmächten erscheint, und jenen, in welchen eine analoge Gestalt nicht auftritt, ist eben der, daß den ersten die Erkenntnis zu Grunde liegt, daß es außer den sichtbaren Mächten wie Himmel und Erde noch eines nicht in gleicher Weise sichtbaren, wenn auch dann in einer mythischen Gestalt krystallisierten Prinzipes bedarf, um alles in Bewegung zu setzen.

Soweit habe ich nun nur an einem besonders krassen Beispiel die Inadaequatheit einer philologischen Methode zu demonstrieren versucht, die überall streng durchgeführte Analogien postulieren zu müssen glaubt, auch wo solche ganz und gar nicht passen. Für Hesiod dagegen ist noch nicht viel Positives gewonnen, da er die Gestalt des kosmogonischen Eros, wenn auch kaum aus dem Steinfetisch geschaffen, wohl aber aus einem früheren Mythos übernommen haben kann. Nun kommt jedoch Eros in der Theogonie

kurz darauf noch einmal vor, diesmal aber mit Himeros zusammen als Begleiter der Aphrodite. Zwar wird er auch hier nicht, wie sonst überall in der griechischen Dichtung, als Sohn der Aphrodite bezeichnet, aber es ist doch seltsam, daß die Urmacht hier mit Himeros zusammen zu einem Begleiter der Aphrodite herabzusinken scheint, was umso gravierender ist, als von seinem Gefährten Himeros kurz zuvor [1] gesagt worden ist, er habe seine Wohnung mit den Chariten zusammen bei den Musen, was deutlich zeigt, daß e r keine Urmacht ist.

Trotzdem haben fast alle Herausgeber und Kommentatoren daran festgehalten, daß sowohl der Ureros als auch der Begleiter der Aphrodite echt hesiodisch seien. Nur Jacoby ist auch hier konsequent gewesen und hat den ganzen Abschnitt über Aphrodite für eine spätere Einschiebung erklärt, nur mit dem bei ihm, wo es sich um « Interpolatoren » handelt, ungewöhnlichen Zusatz, der unbekannte Rhapsode, der diese Verse eingefügt habe, habe es *scienter apteque* getan [2]. Die Annahme, der Abschnitt sei interpoliert, hat jedoch, wie mir scheint, geradezu ungeheuerliche Konsequenzen. Denn da später in der Theogonie in Versen, die nicht einmal von Jacoby athetiert worden sind, von der Geburt der Hera, der Demeter, der Athena, der Artemis, des Ares, des Apollon, des Hephaistos, etc. die Rede ist, aber nicht von der Geburt der Aphrodite, so muß man, wenn man Jacoby zustimmt, annehmen, daß entweder Aphrodite für Hesiod überhaupt nicht existiert hat, oder ein späterer Expurgator die Erwähnung der Geburt der Aphrodite an einer anderen Stelle des Gedichtes wegen des Widerspruches mit den inzwischen eingeschobenen Versen entfernt hätte. Der selbe Expurgator müßte aber an dem doppelten Eros keinerlei Anstoß genommen haben. Denn dieser ist ja nicht aus dem Text der Handschriften entfernt. Jacoby selbst war allerdings offenbar der Meinung, Hesiod habe von

[1] *Th.*, v. 64. [2] Theogonieausgabe (oben Anm. 1), p. 7.

Aphrodite keinerlei Notiz genommen, und hat sämtliche Verse, in denen sie in der Theogonie vorkommt, als eingeschoben gestrichen, auch im Prooemium, wo die zusätzlich von ihm für die Athetese angeführten Gründe, wie ich an anderer Stelle [1] zu zeigen versucht habe, ganz unzutreffend sind. Aber wie sollte Hesiod, der in seiner Göttergenealogie den unglaublichsten Wesen einen Platz angewiesen hat und bei dem das φιλότητι μιγῆναι eine so große Rolle spielt, gerade diese Göttergestalt, die bei Homer unter den vornehmsten erscheint, völlig ignoriert haben ? Wenn irgendwo, dann ist es hier sicher, dass der Abschnitt über die Geburt der Aphrodite, wenn auch nicht notwendig jeder Vers davon, von Hesiod selbst stammen muß; und dann ist auch Eros nicht von Aphrodite zu trennen.

Es steht also fest, daß Hesiod zwar den unmittelbaren Widerspruch vermieden hat, Eros von Urzeiten her und also schon vor der Geburt der Aphrodite existieren zu lassen und ihn gleichzeitig zu ihrem Sohn zu machen, daß er aber zwei Erosgestalten verschiedener Art nebeneinandergestellt hat, ohne sie doch als verschiedene Personen ausdrücklich voneinander zu unterscheiden. Nun gibt es ja aber wirklich zwei verschiedene Arten des Eros, die gewaltige Macht des Urtriebes, der in dem großartigen Fragment aus den Danaiden des Aeschylus [2] gepriesen wird: ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα κτλ, und den Eros, der sich an dem Schönen, dem Lieblichen, dem Anmutigen, entzündet. Der erste geht der Entdeckung — und da das Schöne erst dadurch wird, daß es als solches wahrgenommen wird, dem Dasein — des Schönen voraus, der andere setzt es voraus und kann daher höchstens mit ihm zusammen entstehen. Trotzdem sind sie nicht ohne Beziehung zu einander, und diese Beziehung wird in dem Hesiodischen Mythos durch die Geburt der Aphrodite aus dem Schaum von den ins Meer gefallenen

[1] *Festschrift Bruno Snell.* München 1956, p. 34.
[2] Aesch. *Fr.* 44, ed. Sidgewick.

Zeugungsorganen des Uranos angedeutet. Was wäre nun die Folge davon gewesen, wenn Hesiod hätte logischer und konsequenter sein wollen als er es tatsächlich gewesen ist ? Entweder hätte er nach der Forderung Jacobys, da ihm der kosmogonische Eros als Grundprinzip seines ganzen Weltentstehungsmythos unentbehrlich war, den Mythos von der Geburt der Aphrodite, zu der doch nun einmal Eros gehört, weglassen müssen, einen Mythos, welcher den Anstoß zu den herrlichsten Kunstwerken gegeben hat und ja doch auch zur Darstellung der anderen Seite des Eros faktisch nicht entbehrt werden kann, oder er hätte ausdrücklich zwei Erotes unterscheiden müssen, wie er zu Anfang der Werke und Tage zwei Erides unterschieden hat. Aber wie man zwei Erotes und zwei Erides unterscheiden kann, so kann man auch zwei Aphroditen unterscheiden, wie außerhalb der Werke Hesiods ja auch geschehen ist, man kann zwei Arten von Moiren unterscheiden [1], und zum mindesten in dem überlieferten Text der Theogonie kommen die Moirai ja auch zweimal vor [2]. So gibt es noch eine ganze Anzahl von Göttergestalten, die sich auf die eine oder die andere Weise aufspalten lassen. Wenn Hesiod das überall hätte durchführen wollen, so ist nicht schwer zu ersehen, daß durch eine solche Pedanterie die ganze poetische Aura seiner Gedichte verloren gegangen wäre. Auch bei der Eris macht Hesiod in der Theogonie keine Unterscheidung, sondern nur in den Werken, wo er die gute Eris für die Ermahnung seines Bruders braucht und die ausdrückliche Unterscheidung daher nicht pedantisch wirkt, wie es in einer Genealogie der Fall gewesen wäre.

Man kann aber die Analyse an dieser Stelle noch weiter führen. Bei Homer ist Aphrodite eine Tochter des Zeus und der Dione, und was von ihr erzählt wird, gehört durchaus in den Kreis einer menschlichen, selbst schon bis zu einem gewissen Luxus und Raffinement entwickelten Zivilisation.

[1] Vgl. darüber *Gnomon* 27 (1955), p. 318 f. [2] *Th.* 217 ff und 904 ff.

Bei Hesiod folgen — was immer man auch athetieren mag — drei Göttergenerationen aufeinander, die des Uranos und der Ge nebst den ihnen gleichgeordneten Gewalten, die des Kronos und der Titanen, und die des Zeus und der olympischen Götter. Die erste ist ein Reich der vor allem Menschlichen liegenden, überwältigenden, in ihrer ursprünglichen Form dem Menschen unfaßbaren und ihn erdrückenden Urgewalten. Die letzte dagegen repräsentiert das Reich einer Ordnung, in welcher bei aller Übermächtigkeit des höchsten Gottes doch für den Menschen und seine Verrichtungen, sowie auch vor allem für menschliche Gesittung, Platz geschaffen ist. Dazwischen liegt ein Reich, das aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzt ist und daher nicht wie das erste und das letzte in wenigen Worten charakterisiert werden kann; doch symbolisiert der Titanenkampf, der aus dem Gedicht nicht entfernt werden kann und selbst von Jacoby nicht ganz athetiert worden ist, offenbar den Sieg der Ordnung des Zeus und der olympischen Götter über die ungeschlachten, nicht von einem ordnenden Geist gelenkten Mächte der Natur. Auf der anderen Seite finden sich unter den Göttergestalten dieser Generation und selbst unter den Titanen viele Wesen ganz anderer Art. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, schon jetzt darauf hinzuweisen, was oft nicht beachtet wird, daß nur die Kinder des Kronos und der Rhea sowie deren Nachkommen olympische Götter, die Nachkommen der übrigen Titanen dagegen Titanen sind.

Zieht man dies alles in Betracht, so kann man sich wundern, warum Aphrodite bei Hesiod nicht unter den olympischen Göttern erscheint, obwohl sie doch in der Ilias und zweifellos schon vor der Ilias zu den olympischen Göttern und Kindern des Zeus gezählt worden war und obwohl ihre homerische Mutter Dione im Prooemium der Theogonie selbst in einem Vers [1] erwähnt wird, der unmittel-

[1] *Th.* 17.

bar auf die erste Erwähnung der Aphrodite folgt. Wenn richtig ist, was vorher gesagt wurde, daß Aphrodite das Schöne, das Liebliche, das Anmutige verkörpert und der Eros, der sie begleitet, den Eros, der sich an dem Lieblichen und Anmutigen entzündet, gehört sie dann nicht eigentlich in jene Ordnung der Dinge, die für den Menschen fasslich ist ? Warum hat Hesiod sie dann, wenn er sie auch nicht geradezu zur Titanin macht, doch in jenes Zwischenreich versetzt, in welchem die ungeschlachten Titanen zu herrschen scheinen ? Man kann darauf natürlich antworten, daß er den Mythos schon vorgefunden hat — was auch durchaus wahrscheinlich ist — und daß er, wenn dieser Mythos mit dem Entmannungsmythos verbunden war, ihn notwendig an die Stelle setzen mußte, an der er jetzt steht. Aber dann bleibt immer noch die Frage, warum Hesiod, da er ja zweifellos die homerische Version von der Herkunft und Geburt der Aphrodite a u c h kennen mußte, diese Version vorgezogen und an der Stelle seines Werkes, die von Herkunft und Geburt der Zeuskinder handelt, Aphrodite ausgelassen hat. Diese Frage kann vollständig erst im Zusammenhang einer genaueren Untersuchung des Sinnes und Wesens sowie der Zusammensetzung der zweiten Göttergeneration in Hesiods Theogonie beantwortet werden. Vorläufig muß es genügen darauf hinzuweisen, was aber für das Verständnis Hesiods auch nicht ganz unwichtig ist, wie ungleich dichterisch wirksamer es ist, daß sie nicht als e i n e s der Elemente der von Zeus geschaffenen Ordnung erscheint und damit in ihr aufgeht, sondern aus dieser Gemeinschaft heraustritt und daß ihr ein ganz eigener Platz im Werden der Welt angewiesen wird.

Ich habe mich bei diesem Detail der Theogonie etwas länger aufgehalten, weil es sich um ein Stück handelt, von dem man, wie ich glaube, strikte beweisen kann, daß das Ganze von Hesiod stammt und weil sich daran gleichzeitig eine ganz wesentliche Eigenheit des Hesiodischen Dichtens

und Komponierens sehr gut beobachten lässt. Es hat sich gezeigt, daß Hesiod dem Wesen nach deutlich verschiedene, wenn auch nicht völlig außer Beziehung zu einander stehende Dinge so wenig klar auseinanderhält, daß er sie mit dem Namen ein und derselben göttlichen Gestalt bezeichnet, daß er eine göttliche Gestalt in eine Umgebung zu setzen fähig ist, in welcher man sie zunächst nicht erwartet, obwohl sie in einer ihm zweifellos bekannten Überlieferung in eine Umgebung gesetzt war, in welche sie auf den ersten Blick sehr viel besser zu passen scheint, daß seine genealogischen Konstruktionen überhaupt an manchen Stellen die durchsichtige Klarheit vermissen zu lassen scheinen und daß das, was dabei herauskommt, dennoch einen dichterischen Glanz und vielleicht auch — aber das wird noch genauer zu zeigen sein — eine Bedeutsamkeit hat, die es nicht hätte, wenn er das nach einer äußerlichen Logik Naheliegende getan hätte. Daraus folgt nicht, daß Hesiod sich überlegt haben muss, wie er am besten gewisse poetische Affekte erzielen oder eine tiefere Bedeutung in sein Gedicht bringen könne. Aber es ist nun überhaupt an der Zeit, sich einige, zunächst noch vorläufige, Gedanken darüber zu machen, wie denn wohl Hesiods Gedichte in seinem Kopfe entstanden sind.

Im Prooemium seiner Theogonie erzählt Hesiod, wie er auf dem Gipfel des Helikon den Musen begegnet ist und wie sie ihm sein Gedicht eingegeben haben. Das ist bei ihm gewiss nicht eine bloße dichterische Floskel, sondern ist ein wirkliches dichterisches Erlebnis gewesen. Auf der anderen Seite kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß er den Stoff zu seinem Gedicht im wesentlichen nicht von den Musen, sondern aus anderen Quellen bekommen hat. Diese Mythen, die das Gerüst seiner Göttergenealogie bilden, den Sukzessionsmythos, den Entmannungsmythos, den Mythos von dem Gott, der seine Kinder verschlingt und an Stelle des göttlichen Kindes, das sein Nachfolger werden und ihn stürzen soll, einen Stein zu verschlucken bekommt,

hatte es nachweislich alle schon vor ihm gegeben. Aber auch die Einzelgestalten, welche bei ihm vorkommen, waren, wenigstens soweit sie von Bedeutung sind, zu einem sehr großen Teil schon nachweislich vor ihm vorhanden und bekannt. Ja, man kann überhaupt zweifeln, ob Hesiod außer etwa den Namen der einzelnen Musen und Chariten, der Okeaniden und Nereiden — von denen viele aber auch schon älter waren als Hesiod — stofflich sehr viel erfunden hat. Doch ist es vielleicht notwendig, auch dazu einige allgemeine Bemerkungen zu machen. Die Frage nach den « Quellen » Hesiods wird gewöhnlich so gestellt, daß gefragt wird, ob es etwa vor ihm eine Titanomachie, eine Gigantomachie, oder gar schon eine Theogonie gegeben habe. Wenn das heißen soll, ob es vor Hesiod ein Epos oder Epen mit einem solchen Titel gab, die etwa damals schon niedergeschrieben waren oder später mehr oder minder in der Form, in welcher sie vor Hesiod in mündlicher Überlieferung verbreitet wurden, niedergeschrieben worden sind, so ist die Frage gewiß zu verneinen. Auf der anderen Seite jedoch kann es ja keine Frage sein, daß es lange vor Homer und Hesiod Rhapsoden gab, und es ist ebenso unfraglich, daß diese nicht nur vom trojanischen Krieg und von der Heimkehr des Odysseus gesungen haben. Wenn im Prooemium der Theogonie davon die Rede ist [1], daß die Musen von den Giganten singen, so ist das doch wohl ein vollgültiger Beweis dafür, daß es Rhapsoden gab, die das selbe taten. Die Erwähnung des Kronos und der Titanen in dem Eid der Hera in der Dios Apate in der Ilias wäre für die Zuhörer oder Leser Homers gar nicht verständlich gewesen, wenn sie von dem Sturz des Kronos und der Titanen nie etwas gehört gehabt hätten. Die Frage nach der Existenz einer Titanomachie oder Theogonie vor Hesiod oder vor der Ilias ist also unklar gestellt. Wenn es auch unmöglich ist, die Frage zu beantworten, wie weit es vollständig ausgearbeitete Gedichte

[1] *Th.* 50.

dieser Art gab, die niemals in ihrer damaligen Form schriftlich fixiert worden sind, so muß es doch unzweifelhaft vor Homer und Hesiod Rhapsoden gegeben haben, die von solchen und noch von vielen anderen Dingen sangen. Dazu muß es Wiedererzählungen, Abwandlungen und Ausschmückungen von diesen und anderen Geschichten gegeben haben, welche die Mütter und Großmütter ihren Kindern erzählten. Das war ein reiches und disparates Material, aus dem Hesiod schöpfen konnte.

Wenn also kein Grund zu der Annahme besteht, daß Hesiod stofflich sehr viel Neues erfunden habe und sich vielmehr nachweisen läßt, daß gerade die wichtigsten stofflichen Elemente seiner Dichtung schon vor ihm vorhanden waren, was ist es dann, das die Musen ihm auf dem Helikon eingegeben haben ? Oder — was dasselbe bedeutet, — was ist das Eigene bei Hesiod, das er zu dem überlieferten Stoff hinzugetan hat ?

Sieht man nun also zu, was für die Theogonie Hesiods im Vergleich zu früheren, aber auch zu späteren theogonischen oder kosmogonischen Mythen, wie etwa dem hurritisch-hetitischen Kumarbi-Epos, das alle drei Hauptelemente des Gerüstes der Göttergenealogie Hesiods, den Sukzessionsmythos, den Entmannungsmythos und den Mythos von dem an Stelle eines göttlichen Kindes verschlungenen Stein enthält, charakteristisch ist, so ist es zunächst wieder negativ der Mangel an logischer Eingleisigkeit, der bei Hesiod vor allem in die Augen fällt. Um zunächst noch einmal ein einzelnes Beispiel zu nehmen, so erscheinen als Kinder der Nacht [1], wenn auch nicht alle als Erzeugnis einer und derselben Geburt oder desselben Wurfes, der Aether, der Tag, dann Moros, Ker, Thanatos, Hypnos und die Träume, endlich als e i n Wurf: Apate, Philotes, Geras und Eris; dazu noch in angezweifelten und zum Teil wirklich zweifelhaften Versen: Momos, Oizys, die Hesperiden

[1] *Th.* 211 ff.

und die Moiren. Was für eine heterogene und bunt zusammengewürfelte Schar ! Und doch: wieviel lebendiger, wieviel bedeutsamer, und wieviel wirklicher ist dies als wenn Hesiod die Nacht hätte nur düstere und grausige Gestalten hervorbringen lassen. Die Nacht hat ja wirklich nicht nur einen Aspekt. Sie ist nicht nur unheimlich, sie ist auch nicht nur dem Tod, dem Schlaf und den Träumen verwandt, sondern sie ist auch die Schützerin der Heimlichkeiten der Liebe; und es ist vielleicht nicht ganz irrelevant, zur Charakterisierung der Vielseitigkeit und Zwielichtigkeit, die hier die Wirklichkeit des Lebens hat, darauf hinzuweisen, daß das deutsche Wort « heimlich », das sich an dieser Stelle von selbst einstellt, einerseits etymologisch das Gegenteil des Unheimlichen bezeichnet, andererseits aber eigentlich zur Bezeichnung des Verborgenen, Verstohlenen dient und dadurch zu der Apate in Beziehung steht, die bei Hesiod unmittelbare Nachbarin der Philotes ist, die hier natürlich nicht die Freundschaft, sondern die Liebesumarmung bedeutet. Endlich ist die Nacht aber in ganz anderer Weise auch wiederum die Mutter des Tages, der sich aus ihrem Schoß erhebt, und des Lichtes, das aus und in ihr ausstrahlt und doch von ihr umgeben bleibt. So heterogen die Dinge auch sind, die bei Hesiod als Kinder der Nacht aufgezählt werden, so hat doch alles seinen sehr guten Sinn.

Am stärksten jedoch tritt der Mangel an eingleisiger Logik nebst seinen sehr positiven Seiten bei Hesiod in dem Hauptmythos von der Sukzession der drei Göttergeschlechter in Erscheinung, und hier wieder vor allem in der Schilderung der zweiten oder mittleren Göttergeneration. Es ist nun natürlich unmöglich in einem Vortrag von unvermeidlich beschränktem Umfang, der zudem noch vieles andere berühren muß, auch nur den Versuch zu machen, Hesiods Verhältnis zu seinen orientalischen Vorgängern im einzelnen aufzuklären. Ich verzichte daher von vorne herein darauf, auf solche Fragen einzugehen wie die, ob etwa der auf den

Tafeln von Boghazkoi dem Götterpaar Anu und Antu, also Himmel und Erde, zeitlich noch vorgeordnete Gott Alalu in dem Hesiodischen Chaos eine Entsprechung hat. Hier wird ohnehin die genauere Interpretation der Funde noch manches zu klären haben, das ohne die Mitarbeit von Orientalisten nicht geklärt werden kann. Es muß also genügen, einerseits festzustellen, was Hesiod unzweifelhaft mit seinen orientalischen Vorgängern gemeinsam hat, andererseits, was bei ihm nicht nur stofflich zu dem dort nachweisbaren hinzugekommen ist, sondern seinem Charakter nach anders ist. Denn von dem, was Hesiod gegenüber dem bisher Gefundenen stofflich mehr hat, kann sich jeden Augenblick durch neue Funde herausstellen, daß es doch schon vorhanden gewesen ist, wie ja auch durch die gemachten Funde selbst die bis dahin herrschenden Ansichten in dieser Hinsicht vielfach widerlegt worden sind. Bei dem seinem Charakter nach Andersartigen ist eine solche Entdeckung sehr viel weniger zu erwarten.

Gemeinsam ist nun dem altorientalischen Mythos und Hesiod die Generationenfolge von dem Paar Himmel und Erde, das die gewaltigsten Urmächte verkörpert bis zu einer Generation von mehreren gleichzeitigen Göttern, an deren Spitze ein oberster Gott steht und mit deren Herrschaft die Einführung einer gewissen für Menschen faßbaren Ordnung verbunden ist. Daß diese Ordnung, auf deren Errichtung durch Zeus und die olympischen Götter, wie Herr Solmsen in seinem Buch über *Hesiod und Aeschylus*[1] eingehend gezeigt hat, bei Hesiod alles hinstrebt, bei diesem sehr viel deutlicher und lebendiger geschildert wird als in den erhaltenen orientalischen Fragmenten, mag allenfalls noch als Zufall betrachtet werden, da nicht ausgeschlossen werden kann, daß eine ausführlichere orientalische Version noch gefunden wird. Nur so viel ist sicher, daß Hesiod hier die Götter der griechischen Religion, die er ja aber auch schon

[1] Ithaca, N.Y., 1949.

als sehr lebendig ausgeprägte Gestalten vorgefunden hatte, an Stelle etwaiger orientalischer Vorgänger gesetzt hat.

Anders steht es dagegen mit der Zwischengeneration. Hier findet sich in dem orientalischen Mythos die Gestalt des Kumarbi [1], der wie der Kronos Hesiods mit dem Entmannungsmythos einerseits, dem Mythos von dem an Stelle eines Kindes verschlungenen Stein andererseits verbunden war. Aber nach dem bisherigen Befund erscheint es als ganz unwahrscheinlich, daß dem Kumarbi in seiner eigenen Generation sehr viele andere bedeutsame Gestalten zur Seite standen. Dagegen finden sich bei Hesiod in dieser Generation eine Fülle der heterogensten Gestalten, von denen es bei vielen äußerst unwahrscheinlich ist, daß sie in den orientalischen Mythen eine Analogie hatten, während sie den Griechen allerdings, wenn auch nicht in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Hesiod auftreten, zum großen Teil nachweislich und für den Rest sehr wahrscheinlicherweise schon bekannt gewesen waren. Läßt man die Kinder des Chaos und die vor der Vereinigung mit Uranos von Gaia ohne Befruchtung geborenen Mächte, die in gewisser Weise noch zur ersten Göttergeneration gehören, bei Seite und beschränkt man sich, da die Zeit nicht erlaubt, sich mit allen einzelnen zu beschäftigen, auf die wichtigsten, so findet man hier außer der schon früher erörterten Aphrodite zunächst die mit Namen genannten Titanen und Titaninnen der ersten Generation: Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys und als jüngsten Kronos, den Götterkönig dieser Generation [2], ferner einige ebenfalls mit Namen genannte Titanen und Titaninnen der zweiten Generation, von denen die Hyperionkinder Helios, Selene und Eos [3], und die Iapetossöhne Atlas, Menoitios, Prometheus und Epimetheus [4], die wich-

[1] Vgl. SCHWABL *RE.* s.v. Weltschöpfung. [2] *Th.* 134 ff. [3] *Th.* 19 und 371 ff. [4] *Th.* 507 ff.

tigsten sind, endlich die Hekatoncheiren, die Kyklopen, und vieles andere.

Was nun die Titanen und Titaninnen angeht, so ist schon oft bemerkt worden, daß die mit Namen genannten unter ihnen eine außerordentlich seltsam zusammengewürfelte Schar darstellen und daß so gut wie keiner von ihnen als an der Titanenschlacht teilnehmend gedacht werden kann, da sie fast alle ein individuelles Schicksal haben, vermöge dessen sie entweder schon vor dem Titanenkampf von Zeus in den Tartaros gestürzt worden sind oder aber eine Funktion erhalten, die ihre Teilnahme an der Titanenschlacht und ihre darauf folgende Verbannung in den Tartaros ausschließt. Was hat dies nun zu bedeuten ?

Geht man von dem Grundmythos aus, der alles überspannt, und bei dem es sich offenkundig um die Errichtung einer auch dem Menschen zugänglichen Ordnung durch Zeus und die olympischen Götter gegenüber den überwältigenden und erdrückenden Naturmächten handelt, so ist die Tatsache, daß auch schon vor und außerhalb Hesiods zwischen die Herrschaft der ganz übergewaltigen Mächte Himmel und Erde und die Errichtung einer die Natur bändigenden Ordnung eine Zwischengeneration eingeführt worden war, wohl darauf zurückzuführen, daß auch die Naturmächte sozusagen zuerst auf eine handlichere Form zurückgeführt werden müssen, ehe sie einer solchen Ordnung unterworfen werden können. In dem weit verbreiteten Mythos von der Trennung von Himmel und Erde liegt der Himmel zuerst fest auf der Erde, und erst nachdem er gewaltsam von ihr getrennt worden ist, was vielfach mit seiner Entmannung verbunden ist, können die Naturmächte im engeren Sinne sich entfalten. Die Darstellung Hesiods hat die wichtigsten Züge dieses Mythos, daß Uranos seine mit Gaia gezeugten Kinder nicht herausläßt und erst durch seine Entmannung dazu gezwungen wird, bewahrt. Die Einschaltung der Titanen wird also die selbe Bedeutung haben,

und die Titanomachie ist ja auch ganz offensichtlich der Kampf eines ordnenden und geistigen Gottes gegen mit roher Gewalt kämpfende ungezügelte Gegner. Die Funktion der Hundertarmer und der Kyklopen, die bei Hesiod auf der Seite des Zeus kämpfen, bzw. ihm seine Waffen liefern, in diesem Zusammenhang ist dann auch nicht allzuschwer zu verstehen. Auch die geistige ordnende Macht braucht ihr dienende materielle und gewaltsame Kräfte, wenn sie die ungebändigten Mächte der Natur bändigen und ihrer Ordnung unterwerfen will. Hier ist es nun aber für die Erkenntnis der Eigenart Hesiods von höchster Bedeutung, daß der spätere Dichter Eumelos — oder wer immer der Verfasser des Gedichtes war — in seiner Titanomachie die Hekatoncheiren auf der Seite der Titanen kämpfen ließ [1]. Er hat damit im Grunde nichts anderes getan als damals schon die Logik der meisten modernen philologischen Kritiker anzuwenden: Die Hekatoncheiren sind wirklich ihrer Natur nach den Titanen des Titanenkampfes auf das engste verwandt. Also ist es auch völlig logisch und der Analogie entsprechend, sie auf ihrer Seite kämpfen zu lassen. Nur verliert damit die Spaltung dieser gewaltigen Urmächte in zwei Gruppen ihren Sinn, während sie bei Hesiod höchst sinnvoll ist. Aber noch ein weiteres ist für Hesiod charakteristisch. Obwohl die Titanenschlacht mit dem Eingreifen der Hekatoncheiren die entscheidende Wendung nimmt, wird der endliche Sieg doch durch Zeus persönlich erfochten. Darin spricht sich Hesiods Gefühl aus, daß der Sieg nicht für Zeus von einer anderen Macht erfochten werden darf, so sehr er gewahr ist, daß Zeus der Hilfe einer sich ihm unterordnenden Macht bedarf, um den Sieg erringen zu können. Er hat dann aber eben aus diesem Grunde das Motiv in gewisser Weise verdoppelt, indem er die Waffen, mit denen Zeus den Sieg erringt, von den ungeschlachten Kyklopen angefertigt sein ließ. Solche Motivverdopplungen finden sich bei Hesiod noch öfter, wie

[1] Vgl. *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 1165.

ja auch der doppelte Eros in gewisser Weise eine solche darstellt. Aber sie haben immer einen Sinn.

Die Titanen der Titanomachie sind also, wie auch Eumelos deutlich gesehen hat, ihrem Wesen nach den Hekatoncheiren verwandt. Aber die mit Namen genannten Titanen und Titaninnen sind zum größten Teil völlig andrer Natur, was sich äußerlich eben auch darin ausdrückt, daß ihre Teilnahme an der Titanenschlacht als ganz ausgeschlossen erscheint. Sehr eigentümlicherweise gilt dies gerade auch für den Götterkönig der Titanenzeit, Kronos, obwohl dieser, wie die übrigen Titanen, aber nicht im Zusammenhang mit dem allgemeinen Titanenkampf, von Zeus in den Tartaros gestürzt wird. Schon sein immer wiederkehrendes Epitheton ἀγκυλομήτης zeigt, daß er keine rohe Naturkraft, sondern eine geistige Potenz ist. Aber auch sonst zeigt er widersprechende Züge. Daß er seine Kinder verschlingt, scheint ihn zu einer Ogre- oder Riesengestalt zu machen. Aber auf bildlichen Darstellungen erscheint er keineswegs als ungeschlachter Riese, sondern in durchaus menschlichen Proportionen, ähnlich dem Zeus. Das ist wohl zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß in dem griechischen Kronos ein vorgriechischer, von dem griechischen Zeus verdrängter, sonst aber durchaus zeusähnlicher Gott mit dem von dem Gott der dritten Göttergeneration verdrängten Gott oder Götterkönig der zweiten Göttergeneration des Sukzessionsmythos zusammengeflossen ist.

Sehr viel wichtiger für das Verständnis seiner Rolle bei Hesiod ist jedoch ein anderer Aspekt. Es ist ganz richtig gedacht, daß die erste Revolte gegen die alles umfassende Urpotenz des Himmels nicht von blinden und zugleich schwächeren Naturkräften durchgeführt worden sein kann. Es bedurfte auch dazu schon einer geistigen Macht, aber noch nicht der ordnenden, die dann durch Zeus verkörpert wird, da ja erst die Voraussetzungen für die Schaffung einer Ordnung geschaffen werden mußten. Die geistige Macht

erscheint also zuerst in der Form der List; und dies, d. h. die Überwindung roher Kräfte durch List, ist etwas, das in den primitiven Mythen der verschiedensten Völker wiederkehrt. Wie also die unbenannten Titanen sozusagen verkleinerte Nachfolger der Urmacht des Himmels sind, so ist Kronos in gewisser Weise ein auf einen Teil von dessen Geistesmacht beschränkter Vorläufer des Zeus [1].

Daß Helios, Selene, Eos und Astraios bei Hesiod unter den Titanenkindern erscheinen, versteht sich dann auch ohne besondere Schwierigkeit. Sie sind ja in gewisser Weise auch Naturmächte und außerdem dem Himmel zugeordnet, an dem sie erscheinen, sehr verschieden von den olympischen Göttern, die in ihren Funktionen, in ihrem Charakter und in ihrer Gestalt sehr viel menschlicher sind. Aber sie sind keine wilden, ungezügelten Naturkräfte. Sie können nicht gegen Zeus gekämpft haben, geschweige denn von ihm in den Tartaros verbannt worden sein. Sie sind ja immer noch auf der Oberwelt. Als Naturmächte, welche einer geregelten Ordnung folgen, sind sie in gewisser Weise auch Vorläufer der Ordnung des Zeus und der olympischen Götter. Zu diesen werden sie daher bei den meisten griechischen Dichtern ausser Hesiod auch gerechnet, obwohl sie ihrer kosmischen Funktionen wegen auf dem Olymp eigentlich nicht erscheinen können. Das hat Hesiod gesehen. Deshalb stehen sie bei ihm an einer anderen Stelle.

Besonders interessant ist jedoch die Zugehörigkeit der Mnemosyne und der Themis zum Kreise der Titanen bei Hesiod. Sie sind nicht wie Koios, Krios und Kronos vorgriechische Götter, die von Zeus und den Göttern, die mit ihm zu einem Pantheon zusammengewachsen sind, verdrängt wurden. Sie sind, wie ihre Namen zeigen, unzweifelhaft griechischen Ursprungs. Sie sind auch ganz gewiss keine Naturmächte, sondern verkörpern rein geistige Prinzipien, Themis sogar ein Ordnungsprinzip, das mehr der

[1] Vgl. darüber ausführlicher *Review of Religion* XII (1947), p. 247 ff.

Sphäre der menschlichen Gesittung als derjenigen der Naturordnung anzugehören scheint. Wie kommen sie also in diese ganz und gar andersartige Gesellschaft ?

Ich glaube, man muß, um dies zu verstehen, von einer spezifischen Eigenart des griechischen Denkens ausgehen. Im Gegensatz zum alten Testament, wo das Gute gut ist, weil Gott es befohlen hat, und das Schlechte schlecht, weil Gott es verboten hat, und wo deshalb der Wille und das Verhalten Gottes niemals einer moralischen Beurteilung unterliegen kann — wie denn auch die Anhänger Jehovas, wenn sie für ihn kämpfen, immer gerechtfertigt sind, auch wenn sie sich den Feinden des wahren Gottes gegenüber in einer Weise verhalten, die nach gewöhnlichen moralischen Begriffen als niedrig und verwerflich beurteilt werden müßte — haben die Griechen niemals einen Gott als Herrn darüber betrachtet, was recht und was unrecht ist. In der älteren Zeit herrscht die Auffassung, daß Götter auch Unrecht tun können. Dies setzt natürlich voraus, daß es ein den Göttern übergeordnetes Prinzip gibt, nach welchem Recht eindeutig von Unrecht geschieden ist. Dann — und dies ist bei Hesiod schon recht weit entwickelt, — setzt sich der Gedanke durch, daß Zeus das Recht schützt und das Unrecht bestraft. Endlich bei Sokrates und Platon wird die Meinung herrschend, daß die Götter kein Unrecht tun können: aber nicht deshalb, weil alles, was ein Gott tut, einfach deshalb recht wäre, weil er ein Gott ist, sondern umgekehrt, weil er kein wahrer Gott wäre, wenn er unrecht täte. Immer also bleibt, was recht und unrecht ist, als Prinzip den Göttern, auch Zeus, übergeordnet.

Aber was für das Prinzip des Guten und Schlechten, des Rechten und Unrechten gilt, das gilt in gewisser Weise für alle geistigen Prinzipien. Die griechischen Götter sind ganz und gar individuelle Gestalten und keine Abstrakta. Auf der andern Seite wurden die geistigen Prinzipien, soweit sie als göttlich empfunden wurden, z. T. wie Themis schon vor

Hesiod, z. T. vielleicht erst durch ihn, doch auch personifiziert. Diese personifizierten Prinzipien unterscheiden sich jedoch ihrem Charakter nach sehr stark von den individuellen Göttern. Sie sind auch als Personen mit dem Prinzip identisch, das sie verkörpern, während die eigentlichen und individuellen Götter wie Menschen vielerlei Eigenschaften haben und auch an den geistigen Prinzipien teilhaben können, aber niemals mit solchen identisch sind. So tritt Zeus mit Themis, Mnemosyne, Metis usw. in Verbindung, indem er sich mit ihnen vermählt oder sie in sich aufnimmt, aber er kann niemals mit ihnen identifiziert werden. Er hat sie aber, da sie ihm vorgeordnet sind, auch nicht erschaffen oder erzeugt: und eben dies drückt sich bei Hesiod darin aus, daß sie nicht von Zeus abstammen, sondern Titaninnen der ersten oder zweiten Generation sind.

Man wird nun vielleicht gegen diese Interpretation, die sich natürlich noch auf viele andere Gestalten ausdehnen ließe, einwenden, sie kehre zu einer veralteten allegorischen Mythenerklärung zurück, und Hesiod habe sich die Dinge nicht in dieser Weise überlegt. Was den ersten Teil dieses möglichen Einwandes angeht, so kann von Allegorie bei Hesiod deshalb nicht die Rede sein, weil er nicht bewußt eine Gestalt an Stelle eines von ihm als solches aufgefaßten abstrakten Prinzipes setzt, sondern diese für ihn offensichtlich tatsächlich lebendige und gestaltete Mächte sind. Daß sie dies sind, ist aber offenkundig und nicht zu bezweifeln. Was den zweiten Einwand angeht, so ist er der Sache nach durchaus richtig und nur kein Einwand gegen das, was ich ausgeführt habe. Wenn Hesiod sich die Dinge so säuberlich auseinandergelegt hätte, wie ich es hier zu tun versucht habe, so hätte er gewiss nicht Themis und Mnemosyne mit so völlig andersartigen Gestalten wie Koios, Krios und Iapetos in einem Atem genannt, sondern hätte sie, wenn sie auch vor die olympischen Götter gesetzt werden mußten, doch von den soeben genannten Gestalten getrennt gehalten

und wohl auch sonst nicht die unbenannten Titanen des Titanenkampfes mit den benannten ein und demselben Göttergeschlecht angehören lassen.

Man kann ferner auch fragen, ob er Aphrodite zeitlich vor Helios, Selene und Eos angesetzt hätte, wie er es, wenn man ihm nachrechnen will, offenbar getan hat, da ihr Vater Hyperion erst Kinder haben kann, nachdem er aus dem Mutterschoß der Erde entlassen worden ist, was seinerseits erst infolge der Entmannung des Uranos geschieht, in deren Gefolge Aphrodite geboren wird. Von dieser speziellen und etwas pedantischen Frage abgesehen, lässt sich nun jedoch die chronologische Einordnung der Aphrodite nicht nur vom Standpunkt der dichterischen Wirksamkeit, sondern auch von dem der kosmogonischen Bedeutsamkeit aus sehr gut verstehen. In gewisser Weise kann sich das Wesen der Aphrodite erst innerhalb einer auch dem Menschen zugänglichen Ordnung entfalten. So erscheint sie denn auch bei Homer und sonst in der griechischen Dichtung unter den olympischen Göttern, die mit dieser Ordnung verknüpft sind. In gewisser Weise kann aber eine harmonische und schöne Ordnung aber auch nur geschaffen werden, wenn die Schönheit und Harmonie schon als solche erkannt und gegeben sind, ebenso wie eine Rechtsordnung erst geschaffen werden kann, wenn das Prinzip des Rechtes schon vorhanden und in den Gesichtskreis getreten ist. Daher ist es wiederum durchaus richtig, daß Aphrodite nicht minder als Themis und Mnemosyne der Ordnung der olympischen Götter vorgeordnet ist. Daß sie nicht wie die beiden anderen Göttinnen als Titanin erscheint, liegt dann natürlich daran, daß sie sinnvoll an den Entmannungsmythos angeschlossen werden konnte, sei es nun, daß dieser Anschluß schon in einem vorhesiodischen Mythos vollzogen war, sei es daß er erst von Hesiod eingeführt worden ist. Die Unstimmigkeit, daß Aphrodite damit vor Helios und Selene geriet, hat Hesiod dann mit in Kauf genommen.

Auf Grund dieser Betrachtungen ist es nun wohl auch möglich, eine positivere Antwort auf die Frage zu geben, was denn eigentlich die Musen bei jener Begegnung auf dem Helikon dem Hesiod geoffenbart haben, wenn es, wie sich nun deutlich gezeigt hat, im wesentlichen nicht das Stoffliche gewesen ist, und was es mit jener Offenbarung für eine Bewandtnis hatte. Es kann wohl kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Hesiod von früh auf über die Welt und das Leben nachgedacht hat und mit Eifer allen Geschichten zuhörte, die darüber etwas lehren zu können schienen. Daß er dabei auf Vieles stieß, was ihm schöne Lügen, die der Wahrheit gleichen, zu sein schien, sagt er selbst. Die Offenbarung der Musen bestand dann, wie sie es selbst ja auch deutlich zum Ausdruck bringen [1], in der sicheren Unterscheidung zwischen dem Wahren und den schönen Lügen, und darüber hinaus darin, daß ihm das, was er als Wahrheit zu erkennen glaubte, zu einer Einsicht zusammenfloß. Das unbewußte Kriterium der Wahrheit aber war ihm ganz und gar nicht logische Widerspruchsfreiheit und Folgerichtigkeit [2] oder gar die Durchführung äusserlicher Analogien. Vielmehr war das, was die Musen ihm als wahr offenbarten, dasjenige, aus dem etwas sprach, das seiner eigenen Erfahrung der Welt und des Lebens entsprach. Wenn das der Fall war,

[1] *Th.* 26-34.

[2] Zur genaueren Unterscheidung ist hierzu freilich zu bemerken, daß ein guter Teil dessen, was von den Interpolationskritikern gegen den Hesiodtext wie gegen den Text anderer Autoren vorgebracht zu werden pflegt, auf einer mißbräuchlichen Anwendung des Satzes vom Widerspruch beruht, als ob ein Mensch nicht gleichzeitig schwarz und weiß sein könnte, schwarz in Bezug auf die Haare und weiß in Bezug auf die Hautfarbe, ebenso die Musen zugleich helikonisch, weil sie sich dort gern aufhalten und dem Hesiod dort erschienen sind, und olympisch, weil sie dort ihren eigentlichen Wohnsitz haben. Aber abgesehen davon finden sich bei Hesiod auch wirkliche logische Unstimmigkeiten wie in der später zu behandelnden Pandorageschichte oder in der Ansetzung der Geburt der Aphrodite vor der Entstehung von Sonne, Mond und Sternen. Doch ist dabei immer in den für Hesiod wesentlichen Aspekten die Beziehung zur Realität gewahrt.

kam es ihm nicht darauf an, auch die heterogensten Dinge, wie Themis und Mnemosyne einerseits, die roh-gewaltigen Titanen des Titanenkampfes andererseits in demselben Göttergeschlecht zusammenzubringen, wenn nur die für ihn allein wichtige Beziehung, daß beide aus ganz verschiedenen Gründen der Generation vor Zeus angehören mußten, gewahrt war. Wo andererseits gewisse Gestalten in überlieferten genealogischen Beziehungen fest saßen oder solche Beziehungen einen sehr guten Sinn ergaben, kam es ihm nicht darauf an, wenn, wie bei Helios und Selene einerseits, Aphrodite andererseits, die natürliche Ordnung, sofern es sich um eine für die Gesamtansicht der Welt unwichtige Beziehung handelte, umgekehrt wurde und die Gestalten in die falsche Reihenfolge gerieten. Aber gerade weil Hesiod nicht wie spätere Nacherzähler [1] den Versuch gemacht hat, die alten Mythen in ein strikt logisches Schema zu pressen, statt dessen aber das aufgenommen hat, was einer lebendigen Anschauung oder Erfahrung entsprach, ist alles bei ihm trotz aller scheinbaren Verworrenheit so außerordentlich lebendig. Aus eben diesem Grunde sind seine Werke für die Behandlung durch eine philologische Kritik, die sich vor allem an der Logik und den Forderungen durchgeführter äußerlicher Analogien orientiert, so wenig geeignet.

Was ich bis hierher an der Theogonie aufzuweisen versucht habe, läßt sich in etwas anderer Art, aber vielleicht sogar noch deutlicher, auch an den Werken und Tagen illustrieren. Die Theogonie ist zweifellos das frühere der beiden Werke Hesiods. Sie ist das Resultat des Nachdenkens des jungen Hesiod über die Welt und das Leben im Allge-

[1] In der Bibliothek des Mythographen Apollodor kann man überall die Bemühung erkennen, die Schwierigkeiten auszugleichen und die Dinge in eine logische Ordnung zu bringen, wobei freilich oft gerade das Bedeutsame verloren geht und die Herstellung eines völlig widerspruchslosen Zusammenhangs doch nicht gelingt.

meinen. Die Verse 81 ff. des Prooemiums über die Könige weisen vielleicht darauf hin [1], daß der Konflikt mit dem Bruder wegen der Erbschaft damals schon ausgebrochen war oder unmittelbar bevorstand, daß Hesiod damals jedoch noch auf die Gerechtigkeit und wirksame Vermittlung der « Könige » hoffte. Als er die Werke und Tage schrieb, hatte er mit den Königen eine große Enttäuschung erlebt. Aber er hatte den Kampf nicht aufgegeben. Die Dichtung selbst sollte ihm die Waffen liefern, den Bruder und die Könige doch noch auf den Weg der Gerechtigkeit zu bringen.

Die Theogonie ist, wie Herr Solmsen in seinem Buche im Einzelnen gezeigt hat [2], auf die Errichtung einer höheren und zugleich den Menschen angepaßten Ordnung durch Zeus und die olympischen Götter hin ausgerichtet, die am Ende der Weltentwicklung steht. Trotzdem fehlt es auch in der Theogonie schon nicht an einer pessimistischeren Wendung. Nicht so sehr durch eigene Schuld als durch passive Teilnahme an einem von dem Titanen Prometheus an den Göttern verübten oder versuchten Betrug haben sich die Menschen die Gunst der Götter verscherzt und müssen nun dafür leiden [3]. Diese Geschichte nebst dem Zusammenhang, in dem sie bei Hesiod erscheint, ist sehr interessant. Der sozusagen faktische Hintergrund der Geschichte vom Opfertrug ist der folgende: Es gab zwei Arten von Opfern, das Holokaust, bei dem das ganze Opfertier verbrannt wird, und das gewöhnliche Opfer, bei dem die eßbaren Teile des Opfertieres von den Menschen verzehrt werden und nur der Rest für die Götter verbrannt wird. Dem liegen zwei verschiedene Auffassungen vom Sinn des Opfers zu Grunde. Sieht man von der primitiven Vorstellung ab, daß die Götter auf die Opfer für ihre Nahrung angewiesen sind, so gibt es einmal die vor allem im vorderen Orient verbreitete Auffassung, das Opfer bedeute, dem Gott zuliebe etwas aufzu-

[1] Vgl. darüber ausführlicher *Festschrift Snell*, p. 39 ff. [2] *Hesiod and Aeschylus*, pp. 34 ff., 65 ff., 163 ff., 196 ff. [3] *Th.* 535 ff.

geben, auf etwas zu verzichten, das man selbst gern haben möchte. Dem entspricht das Holokaust. Dieser Auffassung steht gegenüber eine vor allem griechische Auffassung [1], wonach die Götter an nichts mehr Freude haben als daran, an der Freude und dem Wohlsein der Menschen teilzunehmen. Dem entspricht das Opferfestmahl, bei dem die Menschen sich an dem Fleisch des Opfertieres ergötzen und die Götter, die zur Teilnahme eingeladen sind oder für die das Opfer gebracht wird, die aber der Fleischnahrung nicht bedürfen, den Duft von der Verbrennung der für den Menschen nicht eßbaren oder minderwertigen Teile einziehen. Obwohl auch dies eine « höhere » und vergeistigte Auffassung von dem Verhältnis zwischen Göttern und Menschen voraussetzt, so konnte doch jemand, dem der Zusammenhang nicht klar war, die Frage aufwerfen, warum die Götter bei der gebräuchlichsten Art des Opfers den schlechteren Teil des Opfertieres bekommen. Daraus ist die Geschichte vom Opfertrug als aetiologische Legende entstanden.

Diese Geschichte kann nun durchaus für sich stehen und ist wahrscheinlich auch ursprünglich für sich gestanden. Daß sie nicht von Hesiod stammt, geht schon daraus hervor, daß er nicht, wie es ursprünglich der Fall gewesen sein muß, die Götter oder Zeus wirklich betrogen werden läßt, sondern hinzufügt, Zeus habe den beabsichtigten Betrug natürlich sofort durchschaut, aber sich absichtlich betrügen lassen, um dann die Menschen für den Betrug zu bestrafen; und dies, obwohl gar nicht gesagt wird, daß die Menschen in irgend einer Weise aktiv oder auch nur zustimmend an dem Betrug beteiligt waren. Hesiod aber brauchte die Geschichte, um den ersten Ursprung des Konfliktes zwischen Zeus einerseits und Prometheus und den Menschen andererseits zu erklären. Daran hat er dann die Geschichte vom Feuerraub

[1] Über den allgemeineren Zusammenhang der spezifisch griechischen Auffassung des Opfers vgl. *Review of Religion* X (1945), p. 5 ff.

des Prometheus und die misogyne Version des Pandoramythos (ohne den Namen der Pandora) angeschlossen. Nach dieser Version hat Zeus, des Betruges gedenkend, den Menschen das Feuer « nicht gegeben ». Aber Prometheus stiehlt es in einem Narthexstengel verborgen. Darauf erschaffen die Götter ein Wesen, das mit allen lockenden Reizen ausgestattet ist. Das senden sie zu den Menschen, die es in ihrer Torheit mit Freuden aufnehmen. Davon stammt das Geschlecht der Frauen, von außen lieblich anzuschauen, das aber den Menschen nichts als Mühen und Plagen bringt. Und doch können sie ohne es auch nicht auskommen. Denn ohne es gehen sie ohne Nachkommenschaft einem trüben und hilflosen Alter entgegen.

Auch hier ist wiederum nicht alles auf den ersten Blick klar und einiges auch bei näherem Zusehen nicht ganz « logisch ». Da es sich bei den Opfern, bei denen die Götter betrogen werden sollen, um Opfer handelt, zu denen Feuer nötig ist, müssen die Menschen es vorher gehabt haben. Wenn es also weiter heißt, daß Zeus den Menschen nach dem Betrug das Feuer « nicht gab »[1], so steht dahinter zwar zweifellos eine Geschichte, nach der Zeus den Menschen das Feuer, wenn es ausgegangen war, immer von neuem entzünden mußte und dies auch tat, nach dem versuchten Betrug aber es ihnen vorenthielt, bis Prometheus als εὑρετής die Kunst erfand und die Menschen lehrte, das Feuer mit Hilfe des Narthexstengels über größere Entfernungen zu transportieren. Diese Geschichte wird aber von

[1] *Th.* 563 f. Hier ist es freilich nicht unmöglich, daß die von den Herausgebern vielfach geänderte Leseart μελίῃσιν in Vers 563 die richtige ist, und daß der Vers heißen soll: Zeus habe den Eschen das Feuer nicht gegeben, d. h. nicht jedesmal durch Blitz eine Esche entzündet, wenn die Menschen Feuer brauchten. Der Vers 564, der sich damit nicht vereinigen läßt, müßte dann interpoliert worden sein, weil der Vers 563 nicht verstanden wurde. Aber auch so bliebe die Geschichte seltsam und die kurze Anspielung darauf schwer verständlich, wie ja auch die Interpolation von v. 564 zeigen würde, daß 563 schon im Altertum nicht verstanden wurde.

Hesiod nicht erzählt, da sie für seinen eigenen Zweck nicht weiter relevant ist. Das hat jedoch zur Folge, daß der nicht ganz gewitzte Leser zunächst stockt und sich fragt, was es denn heißen solle, daß Zeus das Feuer den Menschen, nicht etwa wegnahm, sondern « nicht gab », da sie es doch schon gehabt haben müssen. Schlimmer noch ist, daß man nichts darüber erfährt, wie sich die Menschen gegen ein Alter ohne Nachkommenschaft geschützt hatten, ehe ihnen die Götter das liebreizende Übel geschickt hatten; denn hier kann man sich nicht so leicht wie im ersten Fall die Erklärung ergänzen. Aber solche Fragen darf man nicht stellen, und ungeachtet der « logischen » Mängel und Unklarheiten spiegeln sich in den von Hesiod aneinandergereihten Geschichten verschiedene Aspekte des menschlichen Lebens und der Entwicklung der menschlichen Kultur auf das lebhafteste wider.

Ist nun in der früher entstandenen Theogonie die Entwicklung zu der höheren Ordnung des Zeus und der olympischen Götter hin das dominierende Element und erscheinen die drei zuletzt erwähnten Geschichten als eine Art Korrektur, die erklärt, warum es den Menschen doch auch unter der Ordnung des Zeus nicht in jeder Weise gut geht, so ist es in den Werken und Tagen, die nach der großen Enttäuschung gedichtet sind, umgekehrt. Am deutlichsten ist dieser Gegensatz in der Geschichte von den Weltaltern, die in den Werken und Tagen auf eine zweite Version der Pandorageschichte (diesmal m i t dem Namen der Pandora) folgt. Hier wird das goldene Zeitalter in die Epoche des Kronos (und also, wenn man logisch sein will, der Titanen) verlegt, obwohl es — wiederum etwas « unlogisch » und unklar — heißt, das goldene Geschlecht sei von den olympischen Göttern geschaffen worden, « welche zur Zeit des Kronos waren, als dieser am Himmel herrschte »[1]. Dabei

[1] *Op.* 110.

hilft es gar nichts, Verse zu athetieren, wie dies auch hier natürlich wieder geschehen ist. Denn die seltsame Verbindung zwischen den Versen 109 und 110 ist nur ein Ausdruck für die nicht zu überwindende Verlegenheit, die daraus entsteht, daß die Regierung des Zeus und der olympischen Götter, die doch eine höhere und bessere Ordnung geschaffen haben, mit dem eisernen Zeitalter endet, das in den düstersten Farben geschildert wird und dem anzugehören Hesiod in bitteren Worten beklagt. Also wieder ein flagranter Widerspruch, diesmal zwischen der Theogonie und den Werken; und so hat es denn auch wiederum Philologen gegeben, die das eine der beiden Werke Hesiod glaubten absprechen zu müssen. Aber in Wirklichkeit spiegelt sich in diesem Widerspruch nur das gegensätzliche und doppelte Verhältnis, das die Menschen jederzeit zur Vergangenheit gehabt haben, indem sie jederzeit an die gute alte Zeit, an eine Vergangenheit, in der alles besser war, und gleichzeitig an einen Fortschritt, an eine Zukunft, in der alles besser sein wird, geglaubt haben, ja endlich drittens auch noch auf Errungenschaften stolz gewesen sind, durch welche die jeweilige Gegenwart der doch als besser gepriesenen Vergangenheit überlegen ist. Dazu kommt bei Hesiod noch der Umschwung der Stimmung gegenüber dem früheren Gedicht und das Schwanken der Stimmungen innerhalb des jüngeren Gedichtes selbst, auf das später noch ausführlicher einzugehen sein wird.

Die Darstellung des Ablaufes der Zeitalter unterscheidet sich aber von anderen griechischen und orientalischen Darstellungen des Zeitaltermythos auch noch wieder in sich selbst durch ihren Mangel an logischer Eingleisigkeit. Überall sonst, wo es sich um zwei, drei oder vier Zeitalter handelt[1], ist es eine ununterbrochene Folge des immer Schlechter-

[1] Vgl. vor allem die altindische und die wahrscheinlich alt persische Version *Mahabharata* III, 11234 und E. W. West, *Pahlavi Texts*, I, 191 ff. in Max Muller, *The Sacred Books of the East*, vol. V.

werdens. Ganz anders bei Hesiod. Nicht nur unterbricht das Zeitalter der Heroen, das dem schlechtesten, dem eisernen Zeitalter vorangeht, die Linie des kontinuierlichen Abstiegs, sondern auch das eherne Geschlecht ist den Menschen des silbernen Zeitalters, die fast ihr ganzes Leben hindurch kindisch bleiben und erst kurz vor ihrem Tode erwachsen werden, nicht in jeder Hinsicht unterlegen. Sieht man aber genauer hin, so verkörpert jedes der vier ersten Zeitalter einen bestimmten Aspekt der Vergangenheit, bzw. gibt es einer Art, sei es die Vergangenheit überhaupt, sei es die unmittelbar vorangegangene Vergangenheit zu sehen, den lebhaftesten und angemessensten Ausdruck [1]. Gerade durch ihren Mangel an konsequent logischem Fortschreiten ist die hesiodische Version des Zeitaltermythos den konsequent logischen orientalischen Fassungen, die, wenn auch erst später überliefert, doch auf sehr alte Zeit zurückzugehen scheinen, an Lebendigkeit und Bedeutsamkeit bei weitem überlegen.

Aehnliches gilt für die Fassung des Pandoramythos, welche in den Werken und Tagen dem Zeitaltermythos vorangeht. Hier ist die Hoffnung in dem selben Fass mit den Übeln eingeschlossen. Also scheint sie selbst ein Übel sein zu müssen; und so ist der Mythos später ja auch oft aufgefasst worden. Aber wenn man die späteren Teile der Werke liest, scheint die Hoffnung kein reines Übel sein zu können. Auch ist dies nicht die einzige Schwierigkeit. Die Übel, die in dem Fass eingeschlossen waren und daraus entkommen sind, haben die Menschen befallen. Aber die Hoffnung, welche in dem Fass eingeschlossen geblieben ist, scheinen die Menschen doch auch zu haben.

Alle paar Jahre werden mehr oder minder geistreiche neue Erklärungen der widersprüchlichen Stelle veröffentlicht, die alle von der Annahme ausgehen, Hesiod habe in

[1] Für eine genauere Untersuchung des Sinns der verschiedenen Zeitalter bei Hesiod vgl. *Review of Religion* XII, p. 236 ff.

die Geschichte einen besonders feinen Sinn hineingeheimnissen wollen: am geistreichsten vielleicht die von Hermann Fränkel [1], wonach mit Hoffnung in dem Mythos die Wünsche und Sehnsüchte gemeint seien, die sich nie erfüllen: wenn sie die Schwelle zur Realität (die Lippe des Gefässes) überschreiten wollen, fällt vor ihnen die Türe des Kerkers zu, aus dem sie nicht auszubrechen vermögen. Aber ganz abgesehen davon, daß auch so die logische Unstimmigkeit bleibt, daß die Wünsche und Sehnsüchte doch kaum im selben Sinn als reine Übel wie die Krankheiten betrachtet werden können, bzw. erst durch ihr Eingeschlossensein zu solchen werden, ist Hesiod ganz und gar nicht geistreich. Nirgends findet sich ein Anzeichen dafür, daß Hesiod auf so komplizierte Weise in seine Geschichten einen tiefen Sinn hineinzugeheimnissen versucht hätte. Überall hat er die Geschichten aufgenommen, in denen er etwas seiner eigenen Erfahrung der Welt und des Lebens Entsprechendes fand und hat sich nicht daran gestoßen, wenn bei der Zusammenfügung solcher Geschichten vom rein logischen Standpunkt aus gewisse Unstimmigkeiten entstanden. So ist es offenbar auch mit der Pandorageschichte gegangen. Es ist verschiedenes durcheinandergekommen: eine Geschichte von einem Fass mit Gütern, die Pandora — ihr Name muß ja, auf eine Überbringerin von Dingen angewendet, einmal eine positive, nicht ironische Bedeutung gehabt haben [2] —, indem sie den Deckel lüpft, entkommen lässt, so daß nur die Hoffnung als einziges Gut zurückbleibt, und eine Geschichte von einem Fass mit Übeln, in das dann auch die Hoffnung, die ja ein etwas zweifelhaftes Gut ist, geraten ist.

[1] H. Fränkel, « Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums », *Philological Monographs of the Amer. Philol. Assoc.*, XIII, p. 163 f.
[2] Die künstliche Erklärung des Namens, *Op.* 81-82, ob sie nun von Hesiod stammt oder nicht, zeigt ja auch deutlich die Verlegenheit, die dadurch entstanden ist, daß die Allspenderin zu einer Überbringerin von Übeln geworden war.

Das ist nun freilich von Karl Reinhardt heftig bestritten worden [1]. Die Geschichte von einem Fass mit nichts als Gütern sei archaischem Denken ganz fremd und erweise sich damit als späte verflachte Version [2]. Archaischem Denken entspreche es nur, daß die Götter sowohl Gutes als Schlechtes verteilen. Hier scheint mir jedoch selbst Reinhardt, der sich sonst von Klischeebegriffen so außerordentlich frei gehalten hat und, wo er sie antraf, oft genug in den Ausruf « Oh, die Philologen ! » ausgebrochen ist, dem Klischeebegriff des Archaischen eine Konzession gemacht zu haben. Die Geschichte, daß die Götter den Menschen ein Fass nur mit Übeln schicken, steht ja bei Hesiod. Das ist auch eine Abweichung von der Vorstellung, daß sie Gutes und Böses unter die Menschen verteilen. Im übrigen hat es jedoch in der archaischen Zeit nicht nur große und mehr oder minder realistische Dichtung gegeben, sondern auch Großmütter- und Ammenmärchen; und der Anschein, daß es nicht so gewesen sei, entsteht nur dadurch, daß wir sie nicht unmittelbar, sondern nur durch das Medium der großen Dichtung, die sie in eine höhere Sphaere erhoben hat, hindurch zu Gesicht bekommen. Aber durch dieses Medium hindurch lässt sich ihr frühes Vorhandensein überall noch erkennen.

Doch haben Reinhardt und einige der übrigen Erklärer insofern recht, als Hesiod zweifellos die Unlogik seiner Geschichte erkannt und diese nicht in der Form, in der er sie bringt, erzählt haben würde, wenn sie nicht gerade in ihrer Unlogik Elemente enthalten hätte, die seinem Sinn für die Wirklichkeiten des Lebens entsprachen. Es ist sehr wohl möglich, daß Hesiod etwas von dem Gefangensein der Hoffnung empfunden hat, von dem Fränkel spricht, oder, wie Reinhardt es sehr schön ausdrückt: Krankheiten und

[1] K. Reinhardt, « Prometheus », *Eranos-Jahrbuch*, XXV (1957), p. 253 ff. [2] In der erhaltenen antiken Literatur erscheint diese Fassung ausdrücklich allerdings zum ersten Mal bei Babrius. Aber viele der von Babrius erzählten Fabeln gehen nachweislich auf ganz alte Zeit zurück.

Übel fliegen frei, die arme aufflatternde Hoffnung bleibt gefangen und gelangt nicht, wohin sie möchte. Und wenn danach die Hoffnung immer noch an sich eine Art Gut sein müßte, so hat Hesiod doch den Widerspruch, daß sie im Fass mit den Übeln ist, nicht empfunden, weil er sehr wohl davon wußte, daß sie in jedem Fall ein zweifelhaftes und trügerisches Gut ist. Insoweit liegt also zum mindesten in einigen der modernen Erklärungsversuchen durchaus etwas richtiges. Sie irren nur darin, daß sie Hesiod auf eine in allen Einzelheiten durchdachte logisch völlig einwandfreie geistreiche Ausdeutung festnageln wollen. Abgesehen davon, daß alle bisherigen Versuche an irgend einem Punkte scheitern, widerspricht ein solcher Versuch schon der Art von Hesiods Denken und Dichten, wie es sich in der bisherigen Analyse immer deutlicher herausgestellt hat. Zugleich wird deutlich, daß die Geschichte erst durch ihre Unlogik tief und bedeutsam geworden ist. Aus der zweideutigen Stellung der Hoffnung bei Hesiod konnte Aeschylus die tiefsinnige Version entwickeln [1], daß, anders als bei Hesiod, Prometheus selbst es war, der den Menschen « blinde Hoffnungen » eingepflanzt hat als ein Mittel, sie am Leben zu erhalten, da sie nicht lebensfähig wären, wenn sie wirkliche Einsicht hätten in die Bedingungen ihres elenden Lebens, ein Geschenk also und ein Geschenk aus Wohlwollen und Mitleid und doch ein sehr zweifelhaftes Geschenk. Aber auch viele andere spätere Versionen nebst vielen der modernen Ausdeutungen, so weit sie nicht töricht sind, kann man als legitime Enkelkinder des Geistes Hesiods betrachten. Nur wiedergefundene unmittelbare Kinder seines Geistes sind sie nicht.

Dies alles, was so weit als die besondere Art des Denkens und der Dichtung Hesiods aufgewiesen worden ist, zeigt sich nun vielleicht am allerdeutlichsten und in der bedeutsamsten

[1] Aesch., *Prom.* 252 ff.

Form in dem, was man, um einen in der modernen Literaturgeschichte etwas allzusehr strapazierten Ausdruck zu gebrauchen, das persönliche Anliegen des Hesiod nennen kann. Dies ist die Auseinandersetzung mit seinem Bruder Perses, der ihn mit Hilfe der bestechlichen Könige oder Richter um sein Erbe, oder, was sehr viel wahrscheinlicher ist, um einen Teil seines Erbes gebracht hat. Er verflucht seinen Bruder deswegen nicht und wünscht auch nicht, daß es ihm schlecht gehen solle. Aber die Auseinandersetzung ist für ihn nicht beendet, und er möchte erreichen, daß, wenn es noch einmal zu einer Entscheidung kommt, sein Bruder freiwillig das Rechte als recht anerkennt oder die Richter gerechter richten.

So beginnt sein Gedicht nach der Anrufung der Musen mit einer Bitte an Zeus, er möge die krummen Richtersprüche gerade richten. Darauf lässt er sogleich die Ankündigung folgen, nun wolle er Ermahnungen an seinen Bruder richten. Diese beginnen mit der berühmten und hübschen Unterscheidung zwischen den beiden Erides, die wohl von ihm selbst stammen wird, da in der Theogonie nur eine Eris vorkommt: der guten, dem Wetteifer, und der bösen, dem Streit. Nachdem er beide kurz charakterisiert hat, preist er zunächst die gute, die auch den Ungeschickten und Schwerfälligen zur Arbeit antreibt, wenn er sieht, daß sein Nachbar es durch Fleiß und Anstrengung zum Wohlstand gebracht hat. Dann warnt er den Bruder vor der schlechten Eris, « denn », sagt er, « ein Mann, der keinen Überfluß an Gütern hat, hat wenig Zeit, sich mit Streitigkeiten abzugeben. Du wirst das auch nicht zum zweiten Male tun können. Diesmal wollen wir den Streit nach gerechten Regeln austragen. Denn wir haben das Erbe schon einmal geteilt, und da hast du vieles unrechtmäßig an dich genommen, indem du die Geschenke fressenden Könige flattiert hast, die in unserem Streit Richter sein wollen: die Toren, die nicht wissen, um wieviel mehr die Hälfte ist als das Ganze. »

Dann fährt er fort: « Denn die Götter haben (und halten) den Menschen ihren Lebensunterhalt verborgen. Sonst könntest du leicht in einem Tag so vieles zustande bringen, daß du ein ganzes Jahr davon leben könntest, ohne dich weiter anstrengen zu brauchen » und erzählt darauf die Geschichte vom Feuerraub des Prometheus und vom Fass der Pandora. Das « denn » das hier am Anfang steht, ist wiederum nicht sehr logisch und folgerichtig, wenn man es auf das bezieht, was unmittelbar vorangeht. Aber eben dadurch enthält es viel mehr als ein logisches und deshalb mit Notwendigkeit auf eine spezifische Beziehung eingeschränktes « denn » je enthalten könnte: « Wenn die Götter den Lebensunterhalt nicht verborgen hätten, würde es nicht zu einem Streit um Güter kommen, da dann jeder ohnehin im Überfluss hätte, was er braucht. Aber da es so ist, wie es ist, nützt es auch nichts, dem andern wegzunehmen, was er hat. D e n n ohne Arbeit kann man es doch zu nichts bringen und der Streit, der aus der ungerechten Wegnahme entsteht, hindert an der Arbeit.... » und was man sich sonst noch alles bei diesem « Denn » denken kann.

Im übrigen enthalten die Geschichten vom Feuerraub des Prometheus und von Pandora eine Fülle von Elementen, die zu dem Konflikt zwischen Hesiod und seinem Bruder keine oder kaum eine Beziehung haben, aber auf viele Aspekte des menschlichen Lebens ein Licht werfen. Dasselbe gilt von dem unmittelbar darauf folgenden Mythus von den Weltaltern, der mit den Worten eingeleitet wird: « wenn du willst, will ich dir noch eine andere Geschichte erzählen; und die bewahre ebenfalls in deinem Herzen ». Aber in der Geschichte von den ersten vier Zeitaltern, so schön und inhaltsreich sie ist, findet sich nur wenig, von dem unmittelbar und auf den ersten Blick erkennbar wäre, wie Hesiods Bruder dadurch, daß er sie in seinem Herzen bewahrt, zu einem besseren Verhalten angeregt werden könnte.

Worauf das ganze hinsteuert, ist natürlich die Beschrei-

bung des eisernen Zeitalters. Aber hier findet sich wieder vieles, das zunächst seltsam anmutet und einer Erklärung bedürftig ist. Hesiod beginnt mit der Klage darüber, daß er diesem unglücklichen Geschlecht angehört. « Denn », geht es dann weiter, « sie werden Tag und Nacht nicht aufhören, von Mühsal und Kummer geplagt zu werden. Die Götter werden ihnen schwere Sorgen aufladen. Aber trotzdem wird auch für sie noch Gutes mit Schlechtem gemischt sein. Zeus wird aber dieses Geschlecht vernichten, wenn die Kinder schon mit grauen Schläfen auf die Welt kommen werden, ... wenn kein freundliches Verhältnis mehr bestehen wird zwischen Gast und Gastgeber, zwischen Gefährte und Gefährte, ja zwischen Bruder und Bruder. Dann wird Lug, Trug und Meineid herrschen; und am Ende werden Aidos und Nemesis sich von den Menschen ganz abwenden und zu den Göttern zurückkehren. »

Man könnte das letztere als eine Warnung betrachten, es nicht dahin kommen zu lassen. Aber wenn die völlige Verderbnis der Zukunft dadurch gekennzeichnet ist, daß die Kinder schon mit grauen Schläfen zur Welt kommen, so scheint daran nichts durch guten Willen geändert werden zu können. Und was ist der Sinn des kurzen Zwischensatzes, Vers 179, in dem gesagt wird, daß auch jetzt noch Gutes mit Schlechtem gemischt ist ? So wie er dasteht, unterbricht er höchst seltsam das ungemildert düstere Bild der Gegenwart und der Zukunft, das vorher und nachher entworfen wird. Da kann man denn wieder durch Athetese zu helfen suchen; und das ist seit Lehrs auch oft genug geschehen, sogar durch den sonst mit Athetesen sehr zurückhaltenden Rzach. Aber für den, der die Erga zu Ende gelesen hat, sollte offensichtlich sein, daß man hier nicht athetieren darf. Die Jeremiade über die Verderbnis der Gegenwart ist, zumal nach der vorangegangenen Schilderung der besseren Vergangenheit, ganz natürlich. Die Schilderung der noch düstereren Zukunft

ist dann nichts als was man heute eine Extrapolation zu nennen pflegt, die Verlängerung einer Kurve über einen gegebenen Punkt, in diesem Fall den Gegenwartspunkt, hinaus. Aber wenn alles wirklich so ganz hoffnungslos ist, hat es keinen Sinn, den Bruder zu ermahnen, sich anzustrengen, zu einem besseren Leben der ganzen Gemeinschaft beizutragen, wie es nachher geschieht. Deshalb platzt der Vers 179 in die düstere Schilderung von Gegenwart und Zukunft hinein. Für ein solches Hineinplatzen werden sich im weiteren Verlauf der Erga noch Analogien finden.

Noch unvermittelter, als auf die Pandorageschichte der Mythos von den Weltaltern gefolgt war, folgt auf diesen die Fabel vom Habicht und der Nachtigall; und nachdem Hesiod die vorangegangenen Mythen an seinen Bruder Perses gerichtet hatte, ist diese Fabel, wie Hesiod ausdrücklich ausspricht, speziell für die Könige bestimmt. Der Nachtigall, die klagt und jammert, als sie der Habicht mit seinen Krallen gepackt hat und durch die Lüfte davonträgt, antwortet der Habicht: « Was schreist du eigentlich ? Dich hält ein viel stärkerer als du es bist. Du gehst dahin, wohin ich will, wenn du auch eine Sängerin bist. Wenn es mir so passt, werde ich dich fressen oder auch dich freilassen. Aber Torheit ist es, mit einem Stärkeren rechten zu wollen. » Das scheint ja nun, wenn man es so liest, eher eine höhnische Rede zu sein, welche die Könige an Hesiod richten könnten, zumal da im Griechischen Sänger und Sängerin dasselbe Wort sind, wodurch die Parallele zwischen Hesiod und der Nachtigall noch deutlicher wird. Umso mehr erwartet man eine unmittelbare Fortsetzung, in welcher dem Habicht geantwortet wird.

Unmittelbar nach Beendigung der Geschichte wendet sich jedoch Hesiod keineswegs an die Könige, sondern an seinen Bruder Perses, dem er sagt, er solle auf die Stimme der Gerechtigkeit hören und sich nicht der Hybris schuldig machen. Erst ganz allmählich kehrt die Rede zu den Königen zurück,

zunächst andeutend, indem es heißt, auch der Adelige könne sich nicht leicht den Folgen seiner Hybris entziehen; dann nach einem längeren Zwischenstück deutlicher, indem ausgeführt wird, daß nur eine politische Gemeinschaft, in welcher « gerades Recht » gesprochen wird, blühen kann. Aber erst nach nahezu vierzig Versen wendet sich Hesiod wieder direkt an die Könige selbst, und selbst jetzt kehrt er noch nicht explicite zu der Fabel vom Habicht und der Nachtigall zurück. Statt dessen wird nun zunächst eine unerwartete Verbindung zu einem viel früheren Abschnitt hergestellt, indem Hesiod von dreißigtausend Wächtern erzählt, die Zeus zur Beobachtung der guten und schlechten Taten der Menschen eingesetzt habe. Damit knüpft Hesiod an eine Reihe von Versen innerhalb der Erzählung von den fünf Weltaltern an, in denen ganz kurz von dem Schicksal der Menschen des goldenen Zeitalters nach ihrem Tode die Rede ist und gesagt wird, Zeus habe sie zu unsichtbaren Wächtern über die Menschen bestellt. Freilich hat man auch hier wieder ein Verspaar [1] im Zeitaltermythos athetiert, weil es eben später noch einmal vorkommt. Aber auch selbst wenn man annimmt, daß die Verse dort in den Text geraten sind, weil sie jemand von der zweiten Stelle her an den Rand geschrieben hatte, wäre der Zusammenhang immer noch unzweifelhaft. Denn ganz kann man die Stelle über die nach ihrem Tode zu Wächtern bestellten Angehörigen des goldenen Zeitalters nicht tilgen, da Hesiod überall über das Schicksal der Menschen der verschiedenen Zeitalter nach ihrem Tode Auskunft gegeben hat.

Aber nicht genug mit den dreissigtausend Wächtern, die Zeus bestellt hat. Auch Dike selbst, so fährt Hesiod fort, wacht darüber, daß richtiges Recht gesprochen wird. Geschieht es irgendwo nicht, dann fliegt sie hinauf zu Zeus, setzt sich zu seinen Füssen und klagt, damit er das Unrecht

[1] *Op.* 124-125.

rächt; und dann muß das ganze Volk für das von den ungerechten Richtern getane Unrecht büßen. Denn Zeus sieht alles. Nichts bleibt ihm verborgen, und so — so wird nun die konkrete Anwendung gemacht — blickt er auch auf den Rechtsstreit hier zwischen uns.

Damit scheint nun endlich der Anschluss an die Fabel vom Habicht, bzw. die Könige, an deren Stelle er steht, erfolgen zu müssen. Aber in diesem selben Augenblick, in dem Hesiod nach dem nachdrücklichsten Hinweis auf Zeus als den Schützer der Gerechtigkeit zu seinem eigenen Anliegen kommt, platzt er zunächst mit drei ganz persönlichen Versen hinein [1]: « wenn aber nicht, dann möchte ich und mein Sohn selber keine anständigen Menschen mehr sein. Da wäre es ja schlimm, ein rechthandelnder Mensch zu sein, wenn der, der Unrecht hat, vor Gericht immer besser wegkommen sollte. Aber das kann ich doch nicht denken, daß der weise Zeus das auf die Dauer geschehen lassen sollte. »

Erst nach diesem ganz persönlichen Ausbruch kehrt Hesiod wieder zu allgemeineren Betrachtungen zurück, und jetzt erst, siebzig Verse nach Beendigung der Erzählung vom Habicht und der Nachtigall, gibt er, nicht an die Adresse der Könige, an welche die Fabel gerichtet war, sondern an diejenige seines Bruders Kommentar und Erklärung dazu: für Fische, wilde Tiere und Vögel hat Zeus das Gesetz gegeben, daß sie einander ohne Rücksicht fressen sollen, weil es unter ihnen keine Gerechtigkeit gibt. Aber den Menschen hat er die Gerechtigkeit gegeben; und er sorgt dafür, daß derjenige, der recht tut, gedeiht, der aber, der es nicht tut, am Ende Schaden erleidet.

Sieht man nun das Ganze der beiden Gedichte in der Weise an, wie ich es mit einigen ausgewählten Abschnitten getan habe, so ist offenbar, daß ein Schullehrer, der sie auf die Beobachtung der Kompositionsregeln hin durchzusehen

[1] *Op.* 270 ff.

hätte, unaufhörlich Anlass fände, einen dicken roten Strich an den Rand zu machen und daneben zu schreiben: schlechte Disposition, unlogische Gedankenfolge, mangelnde Überleitung und dergleichen. Jacoby hat dies in seiner Weise für die Theogonie auch mit großer Konsequenz durchgeführt. Aber die erste Hälfte der Erga zeigt noch deutlicher als die Theogonie, daß man das ganze Gedicht, und gerade das Dichterische daran, zerstören muß, ja, daß man im Grunde nichts übrig behält, wenn man darin wirklich konsequent sein und alles, was nach den für einen guten Schulaufsatz geltenden Regeln anstößig ist, als unecht entfernen will [1]. Auf der andern Seite kann jedoch auch wieder keine Rede davon sein, daß Hesiod aus bewußten überlegenen Kunst-

[1] Ein vortreffliches Beispiel für die « Widerspruchsphilologie » die in den mannigfachen Athetesen ihren Ausdruck findet, findet sich auch in der kürzlich erschienenen Schrift von HEINZ MUNDING: *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt a.M., 1959, p. 16. Dort heißt es: « Wenn Hesiod in dem Prozess unterlegen war, so wäre zwar der herbe .... Ton gut verständlich (sc. den Hesiod in den Erga anschlägt). Wie aber vertrüge sich das mit dem festen Vertrauen auf Zeus ... wie es uns ... überall im ersten Teil entgegentritt ? Konnte Zeus auf diese Weise gerade in einem Falle apostrophiert werden, in dem er versagt hatte ? Die Annahme ist von allen dreien die absurdeste. » Wenn man derartiges liest, bekommt man den Eindruck, es sei die beste Voraussetzung für die Anwendung philologischer Methode, von Menschen und menschlichem Leben gar keine Ahnung zu haben. Wieviel Beispiele gibt es aus der Geschichte aller Zeiten dafür, daß der Glaube, die Gerechtigkeit müsse endlich siegen, durch Enttäuschung nur immer stärker geworden ist ! Im übrigen verweise ich auf das oben über *Op.* 270 ff. Gesagte. Ein schönes Beispiel ist auch das jüdische Gedicht aus der Pogromzeit, das kürzlich in einer Beilage zum « Parlament » veröffentlicht worden ist:

Ich glaube, ich glaube, ich glaube
ehrlich, unerschütterlich und fromm,
daß der Messias komm;
An den Messias glaube ich
und wenn er auf sich warten läßt,
glaub ich darum nicht weniger fest.
Selbst wenn er länger zögert noch,
an den Messias glaub' ich doch.
Ich glaube, ich glaube, ich glaube.

prinzipien heraus sich über alle anerkannten Prinzipien der Kompositionstechnik hinweggesetzt hätte. Es ist sehr oft wirklich Ungeschicklichkeit und Unbeholfenheit. Und trotzdem — das ist das Erstaunliche daran — ist alles ganz dicht und von einer dichterischen Intensität, die kaum ein Dichter mit dem größten Kunstverstand je übertroffen hat. Es ist eine großartige Naivität, mit der es mitten in den nachdrücklichsten Ausführungen über die Gerechtigkeit des Zeus aus Hesiod hervorbricht: « da möchte man ja gleich selbst ein Schurke sein und seinen Sohn dazu erziehen, einer zu werden, wenn die Schurken immer besser wegkämen als die anständigen Leute »; und dann das sich Zurückrufen zu der Überzeugung: « aber das kann ich nicht glauben, daß Gott es so zugehen lässt ». Wie eindrücklichst menschlich ist dieser Ausbruch, viel eindrücklicher als die logisch folgerichtigste Ausführung es sein könnte.

Ferner: wenn man die ausdrücklich an die βασιλῆες gerichtete Fabel vom Habicht und der Nachtigall liest, muß man sich wundern, weil sie zunächst genau das Gegenteil von dem zu besagen scheint, was Hesiod hier den Königen muß sagen wollen, und dies umso mehr, weil die deutliche Erklärung, was Hesiod damit sagen will, nicht unmittelbar darauf folgt. Aber die Fabel drückt ja auch einen wichtigen Aspekt der Welt und des Lebens aus, wie es nicht nur unter Tieren, sondern auch unter Menschen sehr oft zu sein pflegt. Das kommt dadurch, daß die Fabel zunächst für sich steht, viel stärker zur Geltung, als wenn die Gegenerklärung sogleich darauf folgte. Auch wird durch die Verwunderung darüber die Aufmerksamkeit auf das, was folgt, stärker erweckt und dieses daher intensiver aufgenommen als wenn sofort klar zum Ausdruck käme, worauf Hesiod eigentlich hinaus will.

Die Beispiele ließen sich noch lange vermehren. Am zweiten Teil der Erga würden sich die Grundcharakteristika der Hesiodischen Dichtung, die in der Theogonie und in

dem ersten Teil der Erga in etwas verschiedener Weise in Erscheinung getreten sind, noch in einer dritten, wieder etwas verschiedenen Erscheinungsform, nachweisen lassen. Aber ich hoffe, daß das Wesentliche auch so deutlich geworden ist. Überall sind es die Dichte und der Beziehungsreichtum jedes einzelnen Teiles seiner Dichtung, selbst noch in der nackten Aufzählung der Namen der Nereiden, welche die offenkundigen Mängel und Ungeschicklichkeiten der Komposition nicht nur aufwiegen, sondern beinahe in Tugenden verwandeln. Diese Dichte ließe sich in einer sorgfältigen Analyse der kleinen Einzelabschnitte der Werke Hesiods nachweisen, wobei sich dann vor allem in der Theogonie auch manches als späterer Zusatz erweisen würde, aber nicht auf Grund der von Jacoby verwendeten Kriterien. Eine solche Untersuchung würde jedoch naturgemäß sehr viel mehr Zeit erfordern, als für einen Einzelvortrag zur Verfügung steht.

Da sich jedoch niemand gefunden hat, der bereit gewesen wäre, einen Vortrag über Hesiod und die hellenistische Dichtung zu halten, so ist es vielleicht erlaubt, zum Schluß noch einen flüchtigen Blick auf das Verhältnis des Kallimachos zu Hesiod zu werfen, zumal da sich daraus vielleicht eine gewisse Bestätigung für das Gesagte gewinnen lässt.

Kallimachos war in vieler Hinsicht das äusserste Gegenteil Hesiods: ein Dichter von einem unerhört wachen Kunstverstand gegenüber dem offenbar ohne bewußte Kunstprinzipien dichtenden Denker und Grübler Hesiod; ein Dichter mit der raffiniertesten Technik der Komposition gegenüber dem in der Komposition oft ganz ungeschickten Hesiod. Und doch hat Kallimachos gerade für Hesiod die allergrößte Bewunderung gehegt [1], während er an dem ihm so viel näher stehenden Apollonios, der in vieler Hinsicht auch ein Virtuose der dichterischen Technik war und sogar

[1] Call., *Ep.* 27 (29).

einiges konnte, das Kallimachos nicht konnte, scharfe Kritik zu üben fand. Denn im Gegensatz zu der zur Zeit herrschenden Meinung glaube ich durchaus an den Konflikt zwischen Kallimachos und Apollonios, von dem die antike Überlieferung berichtet.

Man kann die Bewunderung des Kallimachos für Hesiod vielleicht zum Teil daraus erklären, daß er als der ganz bewußte und raffinierte Dichter einen ausgesprochenen Geschmack für das Naive gehabt hat, das er in seinen Gedichten zugleich nachzuahmen versuchte und ironisierte. Aber das allein hätte für die ganz genuine und durchaus nicht herablassende Bewunderung, die sich in seinem 27. Epigramm ausspricht, kaum ausgereicht. Das künstlerische Grundprinzip, das er, wo er von Dichtung spricht, immer wieder betont, ist die καθαρότης, die Reinheit. Das bedeutet nichts anderes, als daß alles ganz dicht und durchgeformt sein muß, daß es keinerlei Füllsel und tote Stellen gibt, daß der klare Fluß der Dichtung keinen trüben Schlamm und kein Geröll mitführt, wie er es am Ende seines Apollonhymnus ausgedrückt hat. Er selbst liebt plötzliche Übergänge, wie etwa im Zeushymnus und im Apollonhymnus von einem scheinbar ganz objektiven kultischen Preislied zu ganz persönlichen Dingen. Aber Füllsel und tote Stellen gibt es bei ihm nicht. Das ist es, was er an Apollonios, der ihm in manchen Dingen vielleicht sogar überlegen war, auszusetzen hatte: daß es zwischen den Glanzstellen, deren sein Epos viele hat, auch tote Übergänge gab. Daß Hesiod, der von der technischen Raffinesse des Kallimachos und des Apollonios so gar nichts hat, ihm, Kallimachos, hinsichtlich der καθαρότης, der Dichte und Gefülltheit, zum mindesten ebenbürtig war, das muß Kallimachos bewußt gewesen sein und deshalb hat er ihn aufrichtig bewundert.

DISCUSSION

M. Verdenius: Die Echtheit der Verse 120 ff. scheint mir durch 132 gestützt zu werden: die Tatsache, dass die Gaia zuerst einige Wesen « ohne Liebe » hervorbringt, ist die Ausnahme, die die Regel, dass im ganzen genommen jede Schöpfung von Eros angeregt wird, bestätigt.

M. von Fritz: Ja, es ist interessant, dass die grossen titanischen Mächte aus einer Liebesvereinigung hervorgehen, während der Pontos, der gleichsam ein Teil der Erde selber ist, ohne Eros entsteht. Auch die Nacht erzeugt den Tag und das Licht durch Liebe, d. h. wo etwas wirklich Neues entsteht, ist ein sexuelles Verhältnis notwendig.

M. Verdenius: Ich möchte nun aber bezweifeln, dass Eros an der späteren Stelle (201) als Gott der Schönheit gemeint ist. Die Verbindung mit Himeros weist doch darauf hin, dass das Sexuelle auch hier im Vordergrund steht.

M. von Fritz: Ich meine natürlich nicht, dass der zweite Eros das Sexuelle ausschliesst. Aber es scheint mir wesentlich, dass Aphrodite, in deren Gefolge Eros erscheint, hier vorwiegend als Göttin der Schönheit dargestellt wird.

M. Verdenius: Aber auch der kosmische Eros wird κάλλιστος genannt (120). Darum glaube ich nicht, dass der Schönheitsaspekt sich als Prinzip der Differenzierung verwenden lässt. Vielleicht könnte man den Unterschied besser in einer etwas anderen Weise erklären. Sie haben sehr richtig gesagt, dass der zweite Eros in die menschliche Ordnung gehört. Wir haben also ein Urprinzip, das dem ganzen Kosmos zugrunde liegt, und eine spezielle, nämlich irdische Erscheinungsform dieses Prinzips, ebenso wie bei Heraklit das kosmische Feuer sich in der Erscheinungswelt als das gewöhnliche Feuer offenbart.

M. von Fritz: Das Problem war für mich, zu erklären, warum denn Hesiod die Aphrodite in das Zwischenreich gestellt hat und

nicht erst mit den olympischen Göttern hat auftreten lassen. Auch Themis, Mnemosyne, die Musen, Eros und Himeros gehören in dieses Zwischenreich: sie verkörpern die geistigen Prinzipien, die schon vor der olympischen Ordnung da waren.

M. Verdenius: Hesiod hat aber trotzdem diese vor-olympische Aphrodite auch wieder mit den olympischen Göttern in Verbindung gebracht. Er lässt sie zu den Göttern hingehen (202), was eigentlich nur ein etwas künstlicher Versuch ist, seine eigene Konstruktion mit der traditionellen Vorstellung in Einklang zu bringen.

M. von Fritz: Ein solcher Versuch ist gerade hesiodisch.

M. Verdenius: Dass die Aphrodite gerade an dieser Stelle eingeführt wird, scheint mir vor allem darauf zu beruhen, dass die Erwähnung des ἀφρός (191) dem Dichter die Gelegenheit zu einer etymologischen Deduktion der Göttin bot.

M. von Fritz: Natürlich spielt das auch eine Rolle. Er wäre diesem Anlass aber nicht gefolgt, wenn nicht ausserdem ein allgemeinerer Gesichtspunkt die Erwähnung der Aphrodite an dieser Stelle passend gemacht hätte.

M. La Penna: Trovo molto difficilmente conciliabili, malgrado le argomentazioni di von Fritz e di Verdenius, la funzione cosmica di Eros in *Th.* 120-122 e la funzione secondarissima di Eros nel corteo di Afrodite in *Th.* 201. Ma neppure è logica la soluzione dello Jacoby, che conserva il verso 120 nella lezione data da Aristotele: ci sono due interpolazioni successive, l'una anteriore ad Aristotele, cioè il v. 120 nella lezione da lui data, l'altra forse posteriore ad Aristotele, cioè i vv. 120-122 nella lezione dei codici. Sono d'accordo, invece, sull'autenticità del passo relativo ad Afrodite.

M. Kirk: I feel attracted myself by Prof. Verdenius' reconciliation of something which does not seem to me to be basically a contradiction. It is quite natural that if Hesiod and his predecessors were familiar with the sexual metaphor of cosmological differentiation, they connected this with Aphrodite and with Eros in its human association.

M. Gigon: Les vers 120-122 — comme d'ailleurs l'autre passage — me paraissent authentiques. Λυσιμελής et δάμναται νόον tirent l'Eros dans la sphère humaine. Une telle interaction des plans humains et divins est assez courante dans la pensée grecque. On peut penser au νοῦς d'Anaxagore et à la φιλία d'Empédocle, qui agissent sur le plan cosmique aussi bien que sur le plan humain.

Il faut compter, pour revenir à Hésiode, avec un mélange étrange d'incohérence et de préméditation. Qu'on songe à la structure de la Titanomachie. Les enfants d'Ouranos et de Gaia, les Titans, les Cyclopes et les Cent-Mains, sont faits prisonniers par leur père, puis libérés par l'astuce de Cronos. Cela semble achevé au vers 210; mais, beaucoup plus loin, au vers 501, c'est Zeus qui libère enfin les Cyclopes, et plus loin encore (au vers 624), les Cent-Mains; après quoi il recourt à l'aide des uns et des autres contre les Titans, leurs frères. Il est très caractéristique que le pseudo-Apollodore ait essayé, dans son récit, de remédier à cette incohérence. Il dit expressément: « Cronos a libéré tous les enfants, ses frères et sœurs, puis il a renvoyé en prison les Cyclopes et les Cent-Mains pour qu'ils puissent être ensuite libérés une seconde fois par Zeus ». Solution évidemment naïve, mais qui montre bien l'incohérence sous-jacente de la *Théogonie*.

On peut aussi s'étonner de ce que le contrat entre Zeus et les Cent-Mains soit évoqué avec une telle prolixité, alors que la Titanomachie elle-même est traitée fort sommairement. C'est la preuve, comme l'a dit M. von Fritz, que Zeus est surtout le partisan — ou le recteur —, de la δίκη. Hésiode a tenu à étaler pendant presque 30 vers ce contrat, pour bien montrer comment s'ouvre le règne de la justice et des συνθῆκαι.

Il y a ensuite des difficultés parce que la Titanomachie doit être d'une part l'aristie de Zeus et que, d'autre part, Zeus ne peut pas vaincre sans les Cyclopes et les Cent-Mains: encore une de ces incohérences qui, pourtant, répondent à une exigence supérieure. Je crois pour ma part que tout est bien hésiodique dans cet ensemble.

M. Solmsen: Das Motiv, dass Zeus mit älteren Mächten einen Bund eingeht, scheint auch mir für Hesiod besonders charakteristisch zu sein. Nach seinem Sieg, zur Sicherung seiner Herrschaft, braucht Zeus andere Gewalten, nämlich Mnemosyne und Themis. Dann gibt es noch die wichtige Partie, wo die Styx in dem Augenblick, wo sie auf die Seite des Zeus tritt, ihm ihre Kinder zuführt, nämlich Kratos, Zelos, Nike und Bia (384-5; 397-8). All diese Grundmächte waren also sozusagen vorgegeben und Zeus hat sie zu gewinnen. In diesem Gedanken, so glaube ich, offenbart sich die eigene Erfindungsfähigkeit des Dichters. Auch die Aphrodite, als die Macht der Schönheit, ist offenbar eine solche schon vorher existierende Macht. Darum ist es sinnvoll, dass sie aus dem ἀφρός, d. h. aus dem σπέρμα des Uranos entstanden ist. Diese Deutung des ἀφρός hat P. Friedländer in seiner Rezension von Jacobys Ausgabe begründet.

M. Waszink: Liegt nun diese Erfindungsfähigkeit des Hesiod auf dem Niveau der Auswahl oder auf dem wirklicher Gestaltung? Hat er aus dem vorher Gegebenen nur durch Auswahl etwas anderes gemacht oder hat er so stark eingegriffen, dass etwas ganz Neues zustandegekommen ist?

M. von Fritz: Ich würde sagen, dass das Gestaltende in Hesiod vor allem in der Weise, wie er auswählt, liegt. Das heisst, dass er nicht bloss eklektisch vorgegangen ist, sondern nur dasjenige genommen hat, was ihm zur Erklärung der Welt und des Lebens wichtig schien. Gestaltet hat er also nicht in dem Sinne, dass er aus seinem Stoff ein schönes Ganzes gemacht hat, sondern indem er das wirklich Bedeutsame in den Dingen aufzuspüren versucht hat. So ist trotz allen Mängeln der Komposition etwas ausserordentlich Eindrucksvolles herausgekommen, eindrucksvoller vielleicht als bei vielen Dichtern, die einen viel grösseren Kunstverstand haben. Es ist diese aussergewöhnliche Fähigkeit Hesiods, das wirklich Lebendige zu erfassen, die ihn dazu geführt hat, gelegentlich auch Sachen aufzunehmen, die ihm selber nicht ganz klar waren, Widersprüche, wie eben das Leben selbst widerspruchsvoll ist. Das bekannteste Beispiel ist die Elpis

(*Op.* 96), die in der Büchse bleibt und trotzdem bei den Menschen ist. Diesen Widerspruch hat er offenbar nicht gesehen, aber ich glaube nicht, dass er das Motiv aufgenommen hätte, wenn er nicht irgendwie das Bedeutsame darin gespürt hätte.

M. Verdenius: Ich glaube, dass sich dieser Widerspruch beseitigen lässt, aber es würde zuviel Zeit nehmen, das jetzt auszuführen. Ich möchte lieber auf ein anderes Beispiel hinweisen, wo die Gestaltungskraft Hesiods besonders deutlich hervortritt. Ich meine die Verse 385-7 der *Theogonie*, wo es von Kratos und Bia heisst, dass sie immer in der Nähe des Zeus sind. Das bedeutet nicht, dass überall, wo Zeus ist, auch Kratos und Bia anwesend sind, und dass überall, wo Zeus geht, diese beiden Mächte hinter ihm hergehen (wie Mazon übersetzt), sondern gerade umgekehrt, dass überall, wo Kratos und Bia sind, auch Zeus zugegen ist, und überall, wo diese Mächte hingehen, Zeus vorangeht (ἡγεμονεύῃ). Die rohen kosmischen Mächte werden also immer von Zeus geleitet und überwacht. Darin steckt, so scheint mir, ein sehr persönlicher und auch sehr gestalterischer Gedanke.

M. von Fritz: Ich bin damit völlig einverstanden. Dieses Beispiel zeigt noch einmal, wie in der Theogonie alles auf die Ordnung des Zeus hingeht und dass das eine neue Ordnung ist, in die auch die Naturgewalten aufgenommen und unter die Direktion des Zeus gestellt werden.

M. Gigon: Um auf das Problem der Widersprüche zurückzukommen, möchte ich auf die Figur des Kronos hinweisen, der ja auf der einen Seite mit den anderen Titanen in den Tartaros verbannt wird, auf der anderen Seite aber die Herrschaft über das goldene Geschlecht führt (*Op.* 111).

M. Solmsen: Man könnte die scheinbar widersprechende Rolle des Kronos so erklären, dass Vers 111 ein Versuch ist, die Tradition der fünf Weltalter, die ursprünglich wahrscheinlich gar nicht mit der Uranos-Kronos-Zeus-Linie zu tun hatte, mit dieser zu harmonisieren.

M. von Fritz: Der Widerspruch zwischen der Tatsache, dass erst die olympischen Götter die gute Ordnung geschaffen haben,

und der Tatsache, dass das goldene Geschlecht als eine vorolympische gute Ordnung dargestellt wird, bleibt aber doch bestehen. In diesem Widerspruch drückt sich eben das widersprüchliche Verhalten der Menschen überhaupt zur Vergangenheit und Zukunft aus. Der Fortschrittsgedanke steht immer neben dem Glauben, es wäre früher besser gewesen.

M. Kirk: I should like to return to the question of Hesiod's etymological interests. Although the explanation of Aphrodite from ἀφρός has all the signs of being Hesiodic, many of the most obvious etymologies, such as Κυθέρεια (198), have the marks of interpolation. So I just wonder if one can really substantiate the generalization that Hesiod had a great interest in etymologies.

M. von Fritz: Man kann aber zeigen, dass die Erfindung der Namen der Musen und der Okeaniden auf Hesiod zurückgeht, obwohl in dem letzten Fall die Möglichkeit späterer Zusätze zugegeben werden muss.

M. Kirk: I think there is a distinct difference between the poetic activity of choosing suitable names for figures like the Oceanides and what one may call more specifically an etymological interest, namely an attempt to explain a name which was not entirely clear in terms of Greek derivation by reference to some Greek word.

M. Verdenius: The predilection for etymologies is very marked in Homer, and there is also a strong tendency in Pindar and Aeschylus. The examples in Hesiod quite conform to this tradition, for instance Δίκη Διὸς ἐκγεγαυῖα (*Op.* 256).

M. Kirk: I accept this as a possible etymology; but Διὸς ἐκγεγαυῖα is an established formula, and its combination with Dike could be purely fortuitous.

M. Verdenius: There is also *Th.* 207-9 Τιτῆνας τιταίνοντας.

M. Kirk: That is absolutely certain.

M. Verdenius: Again, *Th.* 281-2 Πήγασος πηγάς.

M. Kirk: I would think that this is possibly an addition. The form γέντο (283) is hardly Hesiodic.

M. Verdenius: What do you think of *Op.* 2-3 Δία-διά?

M. Kirk: I would class this as possible, although it might be a mere assonance.

M. von Fritz: We should remember that δία in postposition was still pronounced δία in Hesiod's times.

M. La Penna: Alcune etimologie sono certamente nel testo autentico. Esse forse rientrano anche in una retorica primitiva, in un preziosismo ingenuo.

M. Gigon: Je crois qu'il faut retenir toutes ces étymologies. Nous n'avons aucune raison spéciale de supposer qu'au VIe siècle, on aurait encore interpolé Hésiode. La densité des étymologies reste chez lui impressionnante, et si on veut éliminer tout cela, on risque de faire une pétition de principe. Il y a encore le cas de *Th.* 39 ὁμηρεῦσαι et 60 ὁμόφρονας: il ne me semble pas impossible que ces mots contiennent une allusion à l'étymologie célèbre Μοῦσαι/ὁμονοοῦσαι.

M. Solmsen: I think we all agree that *Th.* 188-195 is authentic. It is also clear that 196 cannot stand side by side with 195 and 197. But 198 is authentic, because it explains why Hesiod brought in Kythera in 192. After the mention of Kypros in 193 we expect a similar use of it for the explanation of the name Kypris. Gottfried Hermann was on the right line when he changed the beginning of 199 into Κύπριν δ'ὅττι γένοιτο. On the other hand, 200 does not seem to be Hesiodic. Another instance of his etymological interest is 143: even if one leaves out 144-5, 143 explains Κύκλωπας in 139.

M. Kirk: I do not want to take the position of denying this etymological interest in Hesiod. But in the Cyclopes passage there are some certain interpolations in the immediate neighbourhood, and that suggests the possibility that the amount of interference has been greater than we can detect. It is also remarkable that Hesiod has not indulged in etymologizing on a number of occasions where one might have expected him to have done so.

M. Waszink: I think we should relate this problem to the fact that, according to Herodotus, Homer and Hesiod gave the gods their names. If Hesiod really felt this to be one of his tasks, he

must have been guided by the principle of « telling the truth » (*Th.* 28). This implied that, although he could not depart too much from the sacred stories, he had to make clear their hidden meanings. These meanings were especially to be found in the names of the gods, for the name of a god is the most pregnant expression of his nature. From this point of view, the difference between mentioning a name and giving an etymology is in fact a very small one.

M. von Fritz: Yes, and I think this also explains why Hesiod does not always etymologize. He gives a name where there was no name before, and he explains a name where he thinks that this is important to understand what the god is.

M. Kirk: It still remains a problem why he did not feel the obligation to explain such names as Apollo and Athena.

M. Waszink: It may be that in those cases he simply felt unable to « tell the truth ».

M. Verdenius: It might be profitable to consider another example. Merkelbach (*Stud. It.* 1956, 289-290) has pointed out that *Th.* 234-5 does not mean « they call him the Old Man », but « they call the old man Nereus, because he is truthful and kind », and that νη- from νημερτής and ἦρα (φέρειν) which is suggested by ἤπιος form the etymology of the name Nereus. If this interpretation is correct, as I think it is, we have another example of the way in which Hesiod was a « Gestalter ».

M. Kirk: I absolutely accept this example, but it confirms my impression that Hesiod's etymologies mainly refer to minor figures. Aphrodite seems to be the only exception.

M. von Fritz: It is the names of the minor gods that had to be explained, because people were not so familiar with them. As to *Th.* 234-5, it may be interesting to note that in the *Odyssey* (IV. 349) Proteus is called a γέρων νημερτής without any etymological implication.

M. Verdenius: Hesiod took the Homeric material and modelled it in his own way. In this respect, too, he was a « Gestalter ».

M. Solmsen: There is another interesting relationship to Homer

in *Th.* 901-3. Hesiod's Horai are no longer seasons, but supervising powers (ὡρεύουσι). Another point I want to make is that etymologizing is not his only way of explaining the nature of a deity. In many cases he tries to convey his conception of the deity's real nature by specifying the epithets, as for instance in 924-6.

M. Kirk: I think we have really got something « Hesiodisches » here. But the last example again brings out my original point, that Hesiod did not always want to etymologize in the way that some of his successors wanted to. It is highly characteristic that he refrained from producing an etymology of such a puzzling name as Τριτογένεια.

M. Verdenius: In support of M. Kirk's point of view I should like to express my doubts about the authenticity of 199. Aphrodite cannot have been born in Kypros, because she first was in Kythera and then went to Kypros (192-3).

M. Solmsen: Perhaps γέντο with ἐν should be taken to mean « arrive ».

M. Kirk: Such a meaning would by quite exceptional. The word also occurs in 283 and 705, both of them suspect for other reasons.

M. Grimal: Je voudrais revenir sur la question posée par M. Waszink à propos du texte d'Hérodote qui disait qu'Hésiode avait donné un nom aux dieux. Cette remarque d'Hérodote paraît d'abord absurde, parce qu'il est évident que les noms des dieux existaient avant Hésiode. Mais Hérodote pensait peut-être à un phénomène dont il avait des exemples autour de lui, dont il a lui-même parfois donné l'exemple. Lorsque les Grecs se trouvaient en présence d'un domaine religieux qui leur était étranger, leur première préoccupation était de chercher à reconnaître dans les dieux indigènes des dieux grecs. Ne peut-on pas se demander si, pour Hésiode, il se serait passé un phénomène analogue? Hésiode, qui était en présence, en possession plutôt, d'une tradition sacerdotale de ἱεροὶ λόγοι, se serait ingénié à découvrir dans les δαίμονες plus ou moins nommés ou innommés de la Grèce

les dieux traditionnels du monde achéen, du monde homérique. Par conséquent, nommer les dieux voudrait dire essayer de donner une forme intelligible à des manifestations du divin qui, jusque là, étaient informes. Et la préoccupation étymologique s'expliquerait en somme par le désir de découvrir la réalité cachée qui est derrière la personnalité des dieux. Alors je concevrais, pour ma part, l'effort d'Hésiode comme l'effort d'un véritable théologien, qui a voulu élever les manifestations populaires et hétérogènes du divin à une unité qui constitue l'essence même de sa *Théogonie*.

M. von Fritz: It seems to me that Hesiod's preoccupation was not so much with discovering a hidden meaning behind the names of the known gods. There is, of course, the explanation of Aphrodite and of the Titans, but there is a greater number of cases where he actually invents new names and, to some extent, new figures. I am especially thinking of the names of the Muses, the Nereids and the Oceanids. In these cases new aspects of what he actually find in the world are expressed by the names of newly invented goddesses.

M. Kirk: If Hesiod had the intention suggested by Professor Grimal, one might have expected him to have shown far more attention to minor local cults and particular epithets.

M. Gigon: Selon Hérodote (II, 53), Hésiode et Homère sont τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες. Pour ἐπωνυμίας, on peut penser par exemple à *Th.* 144 et 282, et τιμὰς διελόντες se rapporte à 885. Pour εἴδεα, on préférerait songer à Homère, et pour τέχνας il est difficile de dire à quoi se réfère Hérodote. Evidemment, les noms des grands dieux préexistaient, mais il y avait aussi des divinités mal définies, et Hésiode ajoutait d'autres figures encore pour compléter le système. En effet, les rapports avec le culte sont très rares; on en trouve un exemple dans *Th.* 498-500.

M. La Penna: Il Prof. von Fritz ha difeso l'autenticità di *Th.* 63-67. L'autenticità di 63-66 può essere difesa: benchè Ἵμερος,

che qui è in compagnia delle Muse, sia a 201 in compagnia di Afrodite, questa contraddizione è lieve di fronte a quella tra le posizioni di Eros in 120-122 e in 201. Ma 67 non può essere della stessa mano dei versi precedenti: la sola parola utile che contenga è πάντων; κλείουσιν ripete μέλπονται, il resto è ripreso inutilmente dal v. 65; qualcuno ha voluto completare il πάντων che trovava difficile a capire. Il procedimento è lo stesso che ha portato all'interpolazione di 118: anche qui ἀθανάτων, con la formula che segue, vuole spiegare il πάντων del verso precedente: forse l'interpolatore è il medesimo. Dunque: o abbiamo due fasi di interpolazione, prima 63-66, poi 67, o almeno 67 deve considerarsi interpolato.

Il Prof. von Fritz ha toccato problemi più interessanti di quelli di critica testuale. La *Teogonia* presuppone certamente, come le ultime scoperte vanno dimostrando, un'ondata d'influenza religiosa asiatica. Ma questa ondata, diversamente da ondate successive, non ha portato ad una religione che ponga al centro dei suoi interessi la salvezza dell'anima: benchè Esiodo non abbia dietro di sè una πόλις, la sua teologia è, se è lecito usare la terminologia di Varrone, una *theologia civilis* (il passo sull'isola dei beati — *Op.* 166-173 — ha ben poca importanza). Come non subisce influenze soteriologiche, così Esiodo resiste ad un razionalismo rudimentale, ma radicale. A proposito dell'αἶνος famoso (*Op.* 202 ss.) rifiuta quell'interpretazione razionalistica del mondo, che poi dominerà nella favola esopica, ma che doveva preesistere in qualche misura ad Esiodo, secondo la quale la società è fondata su rapporti di forza, sull'avidità, sulla violenza, sull'egoismo. Esiodo non esalta l'astuzia. Mi pare che il Prof. von Fritz abbia messo acutamente in rilievo che la lotta di Zeus contro i Titani non è tanto la lotta dell'intelligenza contro la violenza bruta (come sarà dopo l'interpretazione filosofica, specialmente stoica, nella Titanomachia di Orazio, *Carm.* III, 4,65: *Vis consili expers mole ruit sua*) quanto dell'intelligenza contro l'astuzia. Punita è l'astuzia di Prometeo; e forse qui Esiodo nega una versione che esaltava l'astuzia e l'abilità inventiva di Prometeo.

Così Esiodo, nel suo tentativo di sistemazione, si pone tra due estremi, da una parte l'abbandono mistico alla divinità, che comporta l'inerzia dell'uomo, e dall'altra una interpretazione rudimentalmente razionalistica. Credo che proprio in questo equilibrio, e non nell'aver inventato qualche divinità o qualche mito in più o in meno, stia la sua originalità e la ragione della sua grande influenza sulla cultura greca successiva, specialmente sulla morale e la filosofia. Invece ha un'importanza secondaria la sua influenza sugli alessandrini. Gli alessandrini sono spinti verso di lui dalla curiosità mitologica, condividono il suo gusto per le etimologie, ma il suo afflato etico-religioso non passa in loro, eccetto forse, attraverso lo stoicismo, in qualche raro passo di Arato. La missione poetica di Callimaco è la missione del letterato puro, non la missione del poeta profeta: se egli proclama di cantare il vero (ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω), vuol dire solo che documenta sui libri la sua squisita mitologia, non che abbia verità etico-religiose da rivelare. Lo spirito esiodeo più autentico rivive nella poesia latina, specialmente in Virgilio.

M. von Fritz: Ich glaube nicht, dass es sich beim Kampf gegen die Titanen hauptsächlich um einen Kampf gegen die Schlauheit handelt. Kronos scheint mir vielmehr in gewisser Weise ein Vorläufer des Zeus zu sein, insofern als er schon gegen die Urgewalten kämpft und dazu die Schlauheit braucht. Es ist natürlich ganz richtig, dass Zeus nicht bloss schlau ist, oder überhaupt nicht überwiegend schlau ist, sondern die Einsicht hat, eine neue Ordnung einzuführen. Dieser Gegensatz zwischen der Einsicht des Zeus und der Schlauheit des Kronos wird aber von Hesiod nicht besonders hervorgehoben. Der Titanenkampf ist ja offenbar ein Kampf gegen die Gewalt und dazu braucht Zeus nicht nur Weisheit, sondern auch Gewalt.

Was nun Prometheus betrifft, so wird seine Schlauheit nicht eigentlich mit der Schlauheit des Kronos in Beziehung gesetzt. Vielmehr werden seine Tricks von Zeus mit seinem eigenen Trick, Pandora und dem Frauengeschlecht, bekämpft.

Ich glaube nicht, dass Kallimachos ein bloss gelehrtes Inte-

resse für die hesiodeische Poesie gehabt hat. Bei aller Verschiedenheit hat er für die dichterische Qualität Hesiods Gefühl und selbst Bewunderung gehabt; das zeigt sich in dem, was er selbst über Hesiod sagt. Die alte Religion hatte für ihn als solche natürlich keine Bedeutung mehr, aber was für Hesiod Religion war, ist für Kallimachos zur Poesie geworden.