Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 21 (1964)

Heft: 4

Artikel: Odyssee-Szenen als Topoi

Autor: Kaiser, Erich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-18899

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: 11.10.2025

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

MUSEUM HELVETICUM

Vol. 21 1964 Fasc. 4

Odyssee-Szenen als Topoi

Von Erich Kaiser, Wetzikon/Zürich

II. Der Zauber Kirkes und Kalypsos

A. Einleitung

Kirke und Kalypso bilden eines der auffälligsten Beispiele von Motiv-Verdoppelung in der Odyssee. Beide Göttinnen halten Odysseus mit ihrer Liebe auf entlegener Insel fest; beide sind durch ihren Zauber gefährlich, aber mit Rat und Tat hilfreich nach dem Bruch des Zaubers; in beiden Fällen läßt Odysseus sich ihr Wohlwollen durch einen Eid bekräftigen, nachdem ihm beide Male das Erscheinen des Hermes zur Rettung verholfen hat.

In allem übrigen ist der Abstand freilich so groß wie nur möglich. Die Kirke-Episode ist ein vordergründig erzähltes Märchenabenteuer: in ihm ist noch Zauber im ursprünglichen Sinne wirksam, und was Kirke tut, scheint sie ohne Motiv und Teilnahme zu tun, sie ist «schlechthin ohne Seele»[1]. Bei Kalypso dagegen ist der Zauber in den Bereich des Seelischen übertragen; das Geschehen entwickelt sich in psychologisch differenzierten Gesprächen und wird bedeutungsvoll durch die Beziehungen, die sich zwischen Ogygia und Ithaka ergeben, zwischen Kalypso und Penelope, zwischen dem Heimweh des Odysseus und dem Suchen und der Sehnsucht nach Odysseus. Die Nymphe, in ihrer Grotte auf der paradiesischen Insel, ist fast nur noch eine einsame liebende Frau[2], Kirke dagegen, in ihrem von Löwen und Wölfen umwedelten Palaste, ist eine berückende Hexe, zaubermächtig und unberechenbar. Aber gerade bei dieser vergißt sich Odysseus: die Gefährten müssen ihn hier, nach Verlauf eines ganzen Jahres, an die Heimfahrt erinnern (hier besitzt Odysseus noch Schiff und Gefährten, deren Verlust ihn nachher auf Ogygia festhält!).

Daß die beiden Figuren verwandt sind, ist trotz der Unterschiede kaum zu leugnen. Daß nicht ein einfaches, einseitiges Abhängigkeitsverhältnis vorliegt, hat Wilamowitz erkannt, doch hat sich seine Erklärung im einzelnen als unzureichend erwiesen[3]. Es spricht zwar alles dafür, daß Kirke stoffgeschichtlich die ältere Figur

* Vgl. Mus. Helv. 21 (1964) 109–136.

[1] Fr. Focke, *Die Odyssee* (1943) 189.

[2] Im Grunde überraschen einen sogar die selbstverständlichen Dienerinnen ε 199. – Die göttliche Macht Kalypsos ist kaum angedeutet; als δεινὴ θεός (η 255 = μ 449) erweist sie sich nirgends.

[3] Wilamowitz, *Hom. Unters.* (1884) 115ff., dazu besonders Focke 260ff. – Seit Von der Mühll, RE Suppl. 7 s.v. *Odyssee* (1940) haben zu dem Problem Stellung genommen: K. Reinhardt, *Die Abenteuer der Odyssee* (1942), in: *Von Werken und Formen* (1948) 96ff. = *Tradition und Geist* (1960) 77ff.; Focke (s.o.); R. Merkelbach, *Untersuchungen zur Odyssee* (1951) bes. 202ff.; W. Theiler, Mus. Helv. 7 (1950) 104ff. u. 19 (1962) 16.

und Kalypso eine jüngere, von der Odysseus-Dichtung geschaffene Gestalt ist[4], aber die Aufgabe ist noch immer nicht erledigt, die Kirke- und Kalypso-Partien der Odyssee «in der Verflechtung ihres Entstehens» zu erklären. Eine Lösung dieser Aufgabe wird dadurch erschwert, daß der Motiventfaltung und Differenzierung bereits in unserer Odyssee die Tendenz zur Gleichschaltung der beiden Figuren gegenübersteht (Kirke der Kalypso gleichgestellt: *ι* 31–33, *κ* 542–545; Kalypso so tückisch wie Kirke: *η* 245f., *α* 52 *Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος*[5] [vgl. *κ* 137], in gewissem Sinne auch *ε* 177ff. [der von Kalypso geforderte Eid, nach *κ* 342ff.][6]).

Da schon die Odyssee an gewissen Stellen den verschiedenen Charakter der beiden Figuren verwischt, muß man darauf gefaßt sein, daß auch später die Vermischung und Verwechslung nicht ausbleibt. Tatsächlich fließen die Bilder von Kirke und Kalypso in der Erinnerung der Späteren sehr oft ineinander: Kirke wohnt plötzlich nicht mehr in ihrem prächtigen Hause, sondern in einer Grotte (z. B. Julian, Misop. 352a) und die wohlriechenden Hölzer, die auf Kalypsos Herd brennen, sind «*in deliciis Circae*» (Plin. N. H. 13, 100)[7]; als Kalypsos Wohnsitz wird dafür die Aia-Insel genannt (z. B. Properz 3, 12, 31) und auch Kirkes Lokalisierung und kultische Verehrung in Italien wird auf Kalypso übertragen (Dio Cass. 48, 50); Kirkes Söhne bekommen abwechslungsweise Kalypso zur Mutter: Telegonos (Eust. 1796, 48), Latinos (Apollod. Epit. 7, 24), Auson (Schol. Apoll. Rhod. 4, 553), und umgekehrt wird Kalypsos Sohn Nausithoos Kirke zugeschrieben (Hyg. Fab. 125); ferner kommt es vor, daß das Kraut Moly Odysseus vor Kalypso rettet statt vor Kirke (Olympiod. In Phaed. p. 34, 17 N.); auch soll er bei Kalypso den Gedanken an seine Heimat vergessen haben (Philostr. V. Apoll. 7, 10), und schließlich wird die Fahrtanweisung und Warnung vor der Charybdis Kalypso in den Mund gelegt (Aristoteles, NE 2, 9, 1109a 31)[8].

---

[4] Kirke steht in Beziehung zum Sagenkreis der Argonauten: mit Medea verbindet sie ihre Zauberkunst, mit Phineus ihre Rolle als Wegweiserin, mit Aietes ihre Abkunft und der Name ihrer Insel. Man hat sie ebenso als Dublette zu Medea wie als Variante des Phineus erklärt und gefolgert, daß die Odyssee sie aus der Argonautendichtung übernommen habe; die erste Vermutung geht auf A. Kirchhoff, *Die hom. Odyssee* (1879²) 287ff. zurück, die Phineus-Hypothese auf K. Meuli, *Odyssee und Argonautika* (1921) 97ff. Die glänzende Kombination von Meuli verdient m. E. mehr Bewunderung als Zustimmung; die Ablehnung durch Ed. Schwartz, *Die Odyssee* 268f. besteht zu Recht, solange sich nicht wenigstens der Schatten eines Belegs aufzeigen läßt (vgl. auch Ziegler, RE s.v. *Phineus* 244f.). – Schwartz und Von der Mühll, RE Suppl. 7, 722 nehmen an, daß Kirke erst nachträglich mit der Argonautensage verknüpft worden ist; zurückhaltend: A. Lesky, *Aia*, Wien. Stud. 63 (1948) 49ff.

[5] Eine Abhängigkeit des griechischen Atlas von dem tückischen Riesen im hethitischen Ullikummi-Lied (Lesky, Anz. Ak. Wien 87 [1950] 155) erklärt nicht die Bedeutung des Epithetons an dieser Stelle, d. h. für Kalypso; denn daß es im Grunde auf sie zielt und nicht auf ihren Vater, hat der kundige Grammatiker ganz richtig empfunden, der *ὀλοόφρων* statt *ὀλοόφρονος* konjizierte (Schol. *α* 52).

[6] Ein wegen seiner Konsequenzen besonders heikler Punkt; es genügt hier der Hinweis auf die Verzweiflungslösung W. Theilers, Mus. Helv. 19 (1962) 16 m. Anm. 60.

[7] Verg. *Aen.* 7, 13 wird diese Verwechslung gefördert haben: (*Circe*) *urit odoratam nocturna in lumina cedrum.*

[8] Auch einem heutigen Kenner wie A. Lesky unterläuft dieser Fehler einmal (Anz. Ak. Wien 87 [1950] 148).

Es gibt auch Fälle, wo ein Autor mit Absicht zur 'falschen' der beiden Figuren greift. Plutarch läßt Odysseus bei Kirke statt bei Kalypso die angebotene Unsterblichkeit ablehnen und die Liebe der Göttin verschmähen (Bruta rat. 985f, 988f), nicht aus Irrtum, sondern weil es dem Zweck seines Dialogs dienlich ist (vgl. u. S. 204f.). Ebenso ist es poetische Absicht, wenn Horaz, Carm. 1, 17, 19f. schreibt: *laborantis in uno* (sc. *Ulixe*) / *Penelopen vitreamque Circen*, obwohl man strenggenommen nur zwischen Penelope und Kalypso von einem *laborare in uno* sprechen kann. Die trügerisch «schillernde» Kirke ist hier aber passender, denn «der Gegensatz zwischen ihr und der treuen Penelope spiegelt den Gegensatz zwischen den beiden Liebhabern der Tyndaris wider» (Kiessling-Heinze). Aus einem ähnlichen Grunde wählt Ovid, Rem. 263–288 Kirke statt Kalypso: ihre Giftmischerei soll als Kontrast zu seinen *remedia* dienen[9].

Wenn man das sonstige Weiterleben der beiden verwandten Figuren betrachtet, fällt auf, wie unterschiedlich ihre literarische Wirksamkeit gewesen ist. Das Kirke-Abenteuer war nicht nur ein beliebter komischer Stoff (Satyrspiel von Aischylos, Komödien von Ephippos und Anaxilas[10]), sondern erfuhr auch eine reiche Weiterbildung, bei welcher drei (sich überschneidende) Motivkreise von Bedeutung waren: 1. die Geschehnisse, die sich um Telegonos, ihren Sohn von Odysseus, gruppieren, 2. die Lokalisierung im Westen und deren Folgen: Kirkes mythisches und auch kultisches Fußfassen in Italien, 3. die hellenistischen Erzählungen von Liebesaffären, in denen sie ihre Zauberkraft einsetzt: die Verwandlung der schönen Nebenbuhlerin Skylla in ein Ungeheuer, die Abweisung des Daunierfürsten Kalchos, die Verzauberung des Picus in einen Specht. Demgegenüber erwies sich, daß die Möglichkeiten der Kalypso-Erzählung mit der Odyssee erschöpft waren; zu einer Sagenerweiterung bot die isolierte Gestalt der Nymphe wenig Ansatzpunkte, und eine vertiefte Behandlung oder neue Aspekte ließen sich der Odyssee-Szene kaum abgewinnen.

Dasselbe Verhältnis zeigt sich auch dann, wenn man die Weiterbildung des Stoffs beiseite läßt. Die spätere Literatur nimmt gerne Bezug auf das Kirke-Abenteuer, während die Kalypso-Episode kaum eine Rolle spielt: in der Erinnerung dominiert die Bildkraft des Märchens über die höhere dichterische Kunst. Innerhalb der Kirke-Erzählung ist es das drastische Bild von der Verzauberung der Odysseusgefährten in Schweine, vor dem alles übrige zurücktritt; diese Verwandlung von Menschen in Tiere wurde am meisten beachtet und verwertet[11].

---

[9] Zur 'Verwandtschaft' Kirkes und Kalypsos: Diktys und Sisyphos von Kos machen sie zu (einander eifersüchtig befehdenden) Schwestern: FGrHist 49 F 8 = 50 F 3.

[10] Von Anaxilas ist immerhin auch eine *Kalypso* bezeugt, aber es ist vielleicht nicht Zufall, daß die zwei erhaltenen Fragmente (10–11 K.) wiederum vom Stoff des Kirke-Abenteuers leben. (Um eine bloße Verwechslung des Titels scheint es sich nicht zu handeln.)

[11] Literatur, abgesehen von den Hinweisen in den Artikeln von Roschers *Myth. Lex.* und RE (auch s.v. *Odysseus*): Buffière (o. S. 113 Anm. 12); H. Rahner, *Moly, das seelenheilende Kraut des Hermes: Griech. Mythen in christl. Deutung* 232ff. (mit einigen verfehlten Interpretationen); A. Hermann, RAC s.v. *Circe* (1957): materialreich, aber in mehr als einer Hinsicht unzuverlässig, nicht ohne Prüfung zu benützen!

B. Kirkes Zaubertrank und die Verwandlung der Gefährten

1. Die zauberkundige Hexe

Kirke ist, zusammen mit ihrer Nichte Medea, die Vertreterin der Zauberei im griechischen Mythos. Wenn sie erwähnt wird, handelt es sich oft um mehr als ein bloßes Dichterzitat: ihr Name verbürgt späterem Zauber Kraft und Erfolg. Z. B. in dem 'homerischen' Töpferspruch wird sie herbeigerufen (Vita Herod. 453f. Allen = 32, 8f. Wil.): *δεῦρο καὶ ἠελίου θύγατερ πολυφάρμακε Κίρκη· / ἄγρια φάρμακα βάλλε, κάκου δ' αὐτούς τε καὶ ἔργα.* Auch bei Theokrit 2, 15 wird ihre Kunst als wirksames Vorbild beschworen[12] und ebenso bei Vergil, Ecl. 8, 70; doch bei dem Römer ist daraus bezeichnenderweise ein rein literarischer Bezug geworden: ... / *carminibus Circe socios mutavit Ulixi*[13] (ein Vers, der seinerseits von Petron in dem Zauberspruch 134, 12 verwendet wird).

Daß Kirkes Magie im Gegenteil unwirksam sei, ist eine Wendung, die in der römischen Elegie beliebt ist: gegenüber der Kraft wahrer Liebe erweise sich die Kunst der Zauberin als erfolglos (Prop. 2, 1, 53ff., danach Tib. 2, 4, 55ff.; Ovid, Ars 2, 103ff. Rem. 263ff.). Zum Kreis der hellenistischen Vorbilder dieses Motivs dürfte der Schluß des Hirtenliedes Ps. Theokrit 9 zu zählen sein: (35f.) *τόσσον ἐμὶν Μοῖσαι φίλαι· οὓς γὰρ δρεῦντι / γαθεῦσαι, τὼς δ' οὔτι ποτῷ δαλήσατο Κίρκα.* Der Sänger steht unter dem Schutz der Götter, auch eine Kirke kann ihm nichts anhaben.

Kirkes Name ist auch zum bloßen Schimpfwort 'Hexe' abgesunken; Plautus, Epid. 604 (von der *fidicina* Acropolistis, die dem alten Periphanes die Rolle einer Tochter vorgespielt hat): ... *atque hanc adserva Circam Solis filiam*[14]. Oder Or. Sibyll. 3, 814f. (die Sibylle sagt voraus, daß ihr Unglauben und Beschimpfung zuteil werde): *οἱ δέ με Κίρκης / μητρὸς κἀγνώστοιο πατρὸς φήσουσι Σίβυλλαν.* (Vgl. auch Suda s.v. [*K* 1662]: *τὰς δὲ παιπαλώσεις (-δεις) γυναῖκας Κίρκας φαμέν.*) Daneben dient Kirke als Schreckbild und Exempel einer ruchlosen Zauberin. Ovid, Pont. 3, 1, 123 nennt sie in einer Reihe mit Skylla, Medusa und anderen schlimmen Gestalten, und noch das chirstliche Carmen de Sodoma 19 (CSEL 23, 213) zitiert sie in diesem Sinne; bei Nonnos 22, 77f. ist die Zauberei der Kirke ein

---

[12] Kirke, vereint mit Medea, auch bei der Beschwörung Stat. *Theb.* 4, 549ff. und Claud. 3, 153, ferner (zitiert nach Gow zu Theokrit 2, 15) Corp. Hippiatr. Gr. 2, 40, 22! – Mythographische Logik machte Kirke zur Tochter der Hekate und zur Schwester Medeas: Dionysios Skytobrachion, FGrHist 32 F 1.

[13] Die Erklärer, die nichts von Zauberei verstanden, sahen in diesem Vers ein Problem; Schol. Stat. *Theb.* 4, 550: *Circen autem non carminibus constat, sed herbis valuisse, quia decipiebat poculis transeuntes*; oder Kiessling-Heinze (zu Hor. *Epist.* 1, 2, 25): «Virgil setzt ... eine von der homerischen abweichende jüngere Sagenform voraus.» Aber *carmina* und *herbae* schließen sich nicht nur nicht aus, sondern Zauberhandlungen und Zaubermittel werden überhaupt erst durch den Zauberspruch wirksam (vgl. Pfister, RE Suppl. 4 s.v. *Epode*).

[14] *Circa* ist hier in demselben Ton und Sinn gesagt wie 221 *venefica*: damit hat Ed. Fraenkel, *Plautin. im Plautus* 99 Anm. 2 ohne Zweifel recht gegenüber dem ThLL s.v. *Circe* 455, 6 und allen Handbüchern, die *Circa* = *meretrix* deuten (über die anderweitige Berechtigung dieser Deutung s.u.).

Begriff, von dem sich sogar die Inder schrecken lassen. Vor allem aber ist Kirkes Verwandlungszauber das Urbild und Beispiel für überraschende Verwandlungen aller Art, z. B. Aelian, N. A. 2, 14 (Chamäleon); Amm. Marc. 30, 1, 7 (ein Armenierfürst entkommt «durch irgendeine Hexerei» der römischen Überwachung); Salvian, Gub. 5, 45 (spätantikes Kolonat: Freie sehen sich ihrer Schulden ledig, aber in Sklaven verwandelt)[15].

2. «Sub domina meretrice ...»

Daß vom Kirke-Abenteuer des Odysseus (wie man schon gesagt hat[16]) der Weg zu einer milesischen Geschichte nicht weit sei, ist zweifellos eine Übertreibung, aber so viel ist doch zuzugeben, daß die unheimliche Fee schon im Epos gewisse hetärenhafte Züge aufweist. Mindestens mußte es auffallen, wie sie Odysseus ungefragt ihre Liebe anbietet und ihn anscheinend gleichgültig wieder ziehen läßt. Es ist nicht Zufall, wenn im Roman des Petronius der Name *Circe* jener Dame in Kroton gegeben ist, die mit so hemmungsloser Selbstverständlichkeit die Liebe des Polyaenos-Encolpius sucht (126ff.)[17].

Eine besondere Rolle spielte bei der Hervorhebung des erotischen Aspekts die Verwandlung der Männer in Tiere. Wiederum – wie schon bei den Sirenen – sehen wir hier den Witz der Komödie und die Phantasielosigkeit der Homer-Erklärer zu demselben Ergebnis kommen: Kirke ist das Beispiel einer Hetäre. – Aristophanes, Plut. 179 spielt auf das nicht ganz durchsichtige Verhältnis der berühmten Lais von Korinth mit einem Philonides an; nicht lange danach hören wir, als Kirkes Name fällt (302ff.): *Κίρκην, τὴν τὰ φάρμακ' ἀνακυκῶσαν, / ἣ τοὺς ἑταίρους τοῦ – Φιλωνίδου ποτ' ἐν Κορίνθῳ / ἔπεισεν ὡς ὄντας κάπρους / μεμαγμένον σκῶρ ἐσθίειν, – αὐτὴ δ' ἔματτεν αὐτοῖς* ... Der Zusammenhang macht deutlich, daß der Vergleich der Kirke mit einer Hetäre hier nicht zum ersten Mal gezogen wird, denn es handelt sich um eine beiläufige Andeutung im Rahmen eines ausgelassen sich steigernden und zudem parodistischen Wechselgesanges.

Bei Ps. Heraklit, Incred. 16 wird Kirke wie folgt gedeutet: *ἦν δὲ ἑταίρα, καὶ κατακηλοῦσα τοὺς ξένους ..., γενομένους δὲ ἐν προσπαθείᾳ κατεῖχε ταῖς ἐπιθυμίαις ἀλογίστως φερομένους πρὸς τὰς ἡδονάς*, oder bei Servius zu Aen. 7, 19: ... *haec libidine sua et blandimentis homines in ferinam vitam deducebat*[18]. Erinnert sei ferner an Horaz, Epist. 1, 2, 23ff.; ein Dichter wie Palladas hat sogar die Form des Epigramms benutzt, um die Kirke-Szene als moralisches Lehrstück zu gestalten (A. P. 10, 50):

---

[15] Ein Beispiel aus der Rhetorenschule ist Ennodius, *Dict.* 24, 7 (von der Frau, die zur Ehebrecherin wird); da wirkt wohl auch noch das Vorbild Ciceros, obwohl bei diesem das Spiel mit dem Namen *Verres* = 'Eber' hinzukam (*Div. in Caec.* 57): *tamquam aliquo Circaeo poculo factus est Verres: rediit ad se atque mores suos* (Ennod.: *Circeo ut aiunt poculo a se translata est et in votum migravit adulteri*).

[16] Ed. Schwartz, *Die Odyssee* 270.

[17] Auf frivole Weise wird auch das Motiv von *κ* 341 abgewandelt: aus der Befürchtung des Odysseus wird bei Encolpius peinliches Erlebnis.

[18] Auch in dem Kirke-Exempel bei Plut. *Coni. praec.* 139a scheint diese Auffassung durch.

... ἑταίρα δ' οὖσα πανοῦργος
τοὺς δελεασθέντας πτωχοτάτους ἐποίει·
τῶν δ' ἀνθρωπείων ἀποσυλήσασα λογισμῶν,
εἶτ' ἀπὸ τῶν ἰδίων μηδὲν ἔχοντας ἔτι
ἔτρεφεν ἔνδον ἔχουσα δίκην ζῴων ἀλογίστων (3–7).

Noch weiter geht die Interpretation eines Phidalios (?) von Korinth (von der ein Résumé des Malalas vorliegt: FGrHist 30 F 2): Die Verwandlung in Tiere soll nicht nur die Raserei der Verliebten bezeichnen, sondern auch die besinnungslose Wut, mit der sie gegen ihre Rivalen vorgehen. Überdies werden den verschiedenen Tiergattungen verschiedene Verhaltenstypen von Liebhabern zugeordnet[19].

3. Kirkes Tiere: die Opfer des Genußlebens

Eine abweichende, ältere Deutung von Kirkes Verwandlungszauber ist seit Xenophon, Mem. 1, 3, 6f. bezeugt; Sokrates nach einer Warnung vor übermäßigem Essen und Trinken: *οἴεσθαι δ' ἔφη ἐπισκώπτων καὶ τὴν Κίρκην ὧς ποιεῖν τοιούτοις πολλοῖς δειπνίζουσαν.* Ähnliches wird wohl Antisthenes in seiner Schrift *π. Κίρκης* (D. L. 6, 18) ausgeführt haben, vielleicht mit der Erweiterung, daß den Tieren Kirkes diejenigen gleichen, die sich dem Wohlleben und der Lust überhaupt ergeben haben. Dion 8, 21ff. zeigt die Geläufigkeit einer solchen Deutung; auch 78, 34: mit den Tieren, die Kirkes Palast umlagern (*δύστηνοι ἄνθρωποι καὶ ἀνόητοι, διεφθαρμένοι διὰ τρυφὴν καὶ ἀργίαν*), vergleicht er hier die 'Philosophen', die in den Häusern der Reichen ein elendes Parasitenleben führen. (Vgl. Plut. Adul. amic. 52d: sobald Platon am syrakusanischen Hof in Ungnade fällt, wenden sich alle – wie von Kirke verwandelt – wieder einem haltlosen Genußleben zu.)

Eine Modifizierung anderer Art bietet einer der Kynikerbriefe, Ps. Krates, Epist. 14 p. 210 He.: (üpiges Essen und Trinken macht die Jungen weichlich, die Alten aber wild) *τοὺς μὲν γέροντας ἀποθηριοῖ ὥσπερ τὰ παρὰ Κίρκης φάρμακα* ... – In diese Richtung scheint auch die metaphorische Wendung bei Plutarch, De esu carn. II 996d zu zielen (mit Bezug auf das Fleischessen): *πέποται δ τῆς συνηθείας κυκεών, ὥσπερ δ τῆς Κίρκης.* Wie eine Erläuterung zu der allzu knappen Plutarch-Stelle liest sich Heraklit 72, 2f. Buff. = p. 94, 8ff. Bonn.: *ὁ δὲ Κίρκης κυκεὼν ἡδονῆς ἐστιν ἀγγεῖον, ὃ πίνοντες οἱ ἀκόλαστοι διὰ τῆς ἐφημέρου πλησμονῆς συῶν ἀθλιώτερον βίον ζῶσιν. διὰ τοῦτο οἱ μὲν Ὀδυσσέως ἑταῖροι, χοιρὸς ὄντες ἠλίθιος,*

[19] Angesichts dieser 'Homer-Erklärung' ist daran zu erinnern, daß Kirkes Tiere in der Odyssee zahm und harmlos sind. (Wenn sie bei Vergil, *Aen.* 7, 15ff. in kaum gebändigter Wildheit heulen, entspringt dies einer besonderen poetischen Notwendigkeit: wie könnten die Aeneaden sie sonst von ferne und bei Nacht wahrnehmen?) – Die Gefährten des Odysseus werden ferner nur in Schweine verwandelt und nicht in andere Tiere, wie z. B. bei Dion 8, 21 oder Apollodor, *Epit.* 7, 15 steht. Zudem sind bei Homer nur Wölfe, Löwen, Schweine als Opfer von Kirkes Zauberkunst genannt: diese Liste zu erweitern, stand der Phantasie natürlich frei, aber es fällt auf, daß die Moralphilosophie die schmutzigen Hunde und die ungebührlichen Esel bevorzugte. Hunde: z.B. Hor. *Epist.* 1, 2, 26, Phidalios a.O. (anfangs war vielleicht der Hundevergleich *κ* 216f. von Einfluß); Esel: z. B. Plut. *Coni. praec.* 139a, *Bruta rat.* 986b, Lukian, *Salt.* 85 (die Wahl dieses Tiers kann Plat. *Phd.* 81e erläutern: *τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηυλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι*).

ἥττηνται τῆς γαστριμαργίας, ἡ δὲ Ὀδυσσέως φρόνησις ἐνίκησε τὴν παρὰ Κίρκῃ τρυφήν. (Vgl. ferner Athen. 1, 10e; Eust. 1656, 41f. u. a.)[20]

4. Verwandlung des Körpers und Verwandlung der Seele

Bei Homer wird ausdrücklich erzählt, die verwandelten Gefährten des Odysseus hätten Köpfe, Stimme, Haare und Gestalt von Schweinen gehabt, ihren menschlichen Verstand aber unverändert wie zuvor behalten (*κ* 239f.)[21]. Wie schon die bisher genannten Beispiele erkennen lassen, wurde diese, allerdings unerhörte, Einzelheit häufig beiseite geschoben und die Verwandlung als eine totale aufgefaßt, die den Opfern auch ihren Verstand nehme: es sollte ja die *ἐξ ἡδονῆς ἀλογία* illustriert werden[22].

Aber gerade der Zug, daß die Zauberei der homerischen Kirke nur die Gestalt und nicht den Geist trifft, ließ sich auch zu einer besonderen Pointe verwerten ('bei Kirke der Leib – hier jedoch der Sinn!'). Dion 33, 58: *ὁ παλαιὸς μῦθός φησι τὴν Κίρκην μεταβάλλειν τοῖς φαρμάκοις, ὥστε σῦς καὶ λύκους ἐξ ἀνθρώπων γίγνεσθαι ... ἀλλ' ἐκείνοις μὲν τὸν νοῦν μένειν φησὶν ἔμπεδον, τούτων δὲ* (die sich affektiert und weibisch gebärdenden Tarsier) *ὁ νοῦς πρῶτος ἀπόλωλε καὶ διέφθαρται.* Ein bedeutsames Beispiel für diese Variante des Topos bietet Boethius, Cons. 4 carm. 3: Die Philosophia legt dar, daß der Schlechte einen Verlust an Seinsfülle und Menschenwürde erleidet und daß er – zwar nicht der Gestalt, aber dem Wesen nach – auf die Stufe des Tieres sinkt. Darauf setzt als großes Gegenbild das Gedicht ein, das Kirkes Verwandlungskunst beschreibt *(Vela Neritii ducis ...)*; den entscheidenden Gegensatz bringen die Verse 29ff.: *O levem nimium manum / nec potentia gramina, / membra quae valeant licet, / corda vertere non valent. / ... Haec venena potentius / detrahunt hominem sibi, / dira quae penitus meant / nec nocentia corpori / mentis vulnere saeviunt.*

Es sei hier eingeschaltet, daß der Kirke-Vergleich auch angewendet wurde, um eine besondere Form von geistiger Verwandlung zu kennzeichnen: in christlichen Schriften wurde damit die Verirrung der Häretiker charakterisiert. Clemens, Strom. 7, 95, 1: *καθάπερ οὖν εἴ τις ἐξ ἀνθρώπου θηρίον γένοιτο παραπλησίως τοῖς ὑπὸ τῆς Κίρκης φαρμαχθεῖσιν, οὕτως τὸ ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων*[23]. Derartige und noch schärfer

[20] Es ist zuzugeben, daß auf Kirkes Insel schon bei Homer nicht ungern geschmaust wird. Die bildende Kunst hat diese Szenen in freier Weise ausgeschmückt: P. Wolters, Athen. Mitt. 55 (1930) 209ff., O. Touchefeu-Meynier, REA 63 (1961) 264ff.; eine von der Odyssee unabhängige Sagenüberlieferung ist deswegen nicht zu postulieren (Von der Mühll, RE Suppl. 7, 722). – Vgl. auch Liban. *Decl.* 28, 16 vol. 6, 582 F.

[21] Die Kette der Deutungsversuche in den Scholien zeigt, welche Schwierigkeiten diese Verse den Kommentatoren bereiteten. Bei Apoll. Rhod. 4, 672ff. aber ist das Unerhörte noch gesteigert, indem empedokleische Monstra die Insel Kirkes bevölkern; diese Vorstellung war möglich, seit man Kirke für die Bildung des Ungetüms Skylla verantwortlich gemacht hatte (Hedyle?).

[22] Horaz hält diese Version aber nicht nur in der *Epistel* 1, 2 fest (25: *excors*), sondern auch in ganz anderem Zusammenhang: *Epod.* 17, 15ff.

[23] Umgekehrt konnte der Kirke-Vergleich als Gegenbild zu priesterlichem Wirken dienen;

vorgebrachte Angriffe gegeneinander hält Kelsos den Christen vor (Origenes, Cels. 5, 63): *ἔτι δὲ οἱ τὸ «μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί» νοήσαντες καὶ τὸ «μακάριοι οἱ πραεῖς» οὐκ ἂν ἀποστυγήσαιεν τοὺς παραχαράττοντας τὰ χριστιανισμοῦ οὐδὲ Κίρκας καὶ κύκηθρα αἱμύλα λέγοιεν τοὺς πεπλανημένους.* Daß Origenes diese gegenseitigen Beschimpfungen bestreitet, haben wir oben gesehen (S. 131: Cels. 5, 64).

Gregor von Nyssa bedient sich des Kirke-Exempels gegen Eunomios und dessen Anhänger, nun in der zuvor besprochenen, Homer überbietenden Form (C. Eunom. 3, 2, 77ff. Jaeger): *ἄλλος τις οὗτος Ὁμηρικὸς κυκεών, οὐ τὰ σώματα τῶν φαρμακευομένων ἀλλάσσων εἰς ἀλόγων μορφάς, ἀλλὰ κατὰ τῶν ψυχῶν ἐνεργῶν τὴν ἐπὶ τὸ ἄλογον αὐτῶν μεταμόρφωσιν.* (78) ... *καὶ ὥσπερ ἐκεῖ φησιν ἡ ποιητικὴ τερατεία εἰς διαφόρων θηρίων εἴδη τοὺς φαρμακευθέντας ἀλλάσσεσθαι κατὰ τὸ ἀρέσκον τῇ παρασοφιζομένῃ τὴν φύσιν, τὰ αὐτὰ καὶ νῦν γίνεται παρὰ τοῦ Κιρκαίου τούτου κρατῆρος* usw. in breiter Ausmalung dieses Bildes. – Mit dem gleichen Bild können aber auch Nichtchristen das verderbliche Wirken der christlichen Lehre kennzeichnen. Rutilius Namatianus beklagt einen Bekannten, der das Leben eines Mönchs gewählt hat – *perditus vivo funere* (1, 525f.):

num, rogo, deterior Circaeis secta venenis?
tunc mutabantur corpora, nunc animi.

Von auffallender Kühnheit ist Plutarch, De comm. not. 1064a–b, wo Kirke zum Zweck eines Schulbeispiels zwei verschiedene Zaubertränke in die Hand gegeben werden, *τὸ μὲν ποιοῦν ἄφρονας ἐκ φρονίμων, τὸ δ' ὄ⟨νους ἐξ ἀνθρώπων⟩*[24]. Plutarch will die stoische Lehre vom Freitod des Weisen ad absurdum führen, indem er deren Unvereinbarkeit mit der stoischen Wertlehre demonstriert. Wenn Kirke mit den erwähnten zwei verschiedenen Tränken vor den (weisen) Odysseus trete, *⟨ὀρθῶς ἂν ἑλέσθαι⟩ τὸν Ὀδυσσέα πιεῖν τὸ τῆς ἀφροσύνης μᾶλλον ἢ μεταβαλεῖν εἰς θηρίου μορφὴν τὸ εἶδος, ἔχοντα τὴν φρόνησιν ..., καὶ ταῦτά φασιν αὐτὴν ὑφηγεῖσθαι καὶ παρακελεύεσθαι τὴν φρόνησιν· «ἄφες με καὶ καταφρόνησον ἀπολλυμένης ἐμοῦ καὶ διαφθειρομένης εἰς ὄνου πρόσωπον». ἀλλ' ὄνου γε,* schließt Plutarch mit beißendem Hohn, *ἡ τοιαῦτα παραγγέλλουσα φρόνησίς ἐστιν, εἰ* (wie doch die Stoiker lehren) *τὸ μὲν φρονεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν ἀγαθόν ἐστι, τὸ δ' ὄνου περιφέρειν πρόσωπον ἀδιάφορον.*

In einer anderen Schrift hat Plutarch die homerische Szene zur Einkleidung eines ganzen Dialogs verwendet (64: *Bruta ratione uti*), und dieser ist wohl die originellste Abwandlung, die der Topos von der Verwandlung der Odysseusgefährten ge-

---

Hilarius Arel. *Vita Honorati* 17 (PL 50, 1258c): *non Circeo ut aiunt poculo ex hominibus feras, sed ex feris homines Christi verbum, tamquam dulcissimum poculum, Honorato ministrante faciebat.* – Aber eine Grenze zwischen Christen und Nichtchristen ist auch bei dieser Wendung nicht zu ziehen; Themistios, *Or.* 7, 96d f.: (über versöhnende Milde des Kaisers) *καὶ ταῦτα ἐγὼ μεταμόρφωσιν βασιλικωτέραν νενόμικα ἧς μετεμόρφου ... ἡ Κίρκη τοὺς ἀνθρώπους ... θεόσδοτος ἀκριβῶς ἡ δύναμις αὕτη καὶ Ἑρμοῦ δῶρον, ψυχὰς ἐξ ἀγρίων ἡμέρους καὶ ἐξ ἀλλοτρίων ἐπιτηδείους.*

[24] Text mit der Ergänzung von Pohlenz. – Wegen der entstellenden Polemik Plutarchs ist es schwer, abzugrenzen, was den zitierten Gegnern gehört (SVF III 762).

funden hat. Die Verwandlung in Tiere wird hier auch als eine totale angenommen, denn es sollen menschliches und tierisches Dasein konfrontiert werden: Vor seiner Abfahrt möchte Odysseus noch weitere Griechen, die von Kirke verzaubert worden sind, in Menschen zurückverwandeln lassen. Doch diese, bzw. ihr Vertreter 'Gryllos', der für die Unterhandlung mit Odysseus partiell zurückverwandelt wird – Kirke gibt ihm Verstand und Sprache zurück –, weigern sich, wieder Menschen zu werden; das Glück und die Tugenden der Tiere seien nämlich denen der Menschen in jeder Beziehung überlegen. Nicht ohne Witz wird dabei die übliche Deutung auf den Kopf gestellt, daß die von Kirke Verwandelten die niedere Begierde und Lust vertreten; 'Gryllos' weist nach, daß im Gegenteil nur die Menschen, nicht die Tiere, übermäßige und unnatürliche Begierden kennen.

5. Kirke und die Seelenwanderung

Eine ausführliche Behandlung läßt Porphyrios der Kirke-Geschichte zuteil werden in dem Fragment, das von Stobaios 1, 49, 60 p. 445ff. W. überliefert wird und das vermutlich der Schrift *π. Στυγός* angehört. Porphyrios sieht in der homerischen Kirke ein Bild für den Kreislauf der Seelenwanderung; ihre Insel ist also die Region der Toten, *εἰς ἣν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ πλανῶνται ... καὶ ὀλοφύρονται* (p. 446, 14ff.)[25]. Und der gefährliche Mischtrank Kirkes erhält ebenfalls eine besondere Bedeutung: *ποθοῦσαι δὲ καθ' ἡδονὰς τὴν συνήθη καὶ σύντροφον ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκὸς δίαιταν ἐμπίπτουσιν αὖθις εἰς τὸν κυκεῶνα τῆς γενέσεως μιγνύσης εἰς τὸ αὐτὸ καὶ κυκώσης ὡς ἀληθῶς ἀίδια καὶ θνητά ..., θελγόμεναι καὶ μαλασσόμεναι ταῖς ἀγούσαις αὖθις ἐπὶ τὴν γένεσιν ἡδοναῖς* (446, 21ff.); die Lüste und Lockungen des Diesseits ziehen den Menschen zur Körperlichkeit zurück[26]. Je nach der Widerstandskraft oder der Nachgiebigkeit gegenüber den Lüsten wird nun dem einzelnen der angemessene Leib zuteil, entsprechend demjenigen der drei (platonischen) Seelenteile, der in ihm das Übergewicht besitzt. In den Beispielen für die drei Möglichkeiten klingt noch einmal die homerische Erzählung an; überwiegt das *ἐπιθυμητικόν* (*φιληδονία, γαστριμαργία*) oder *θυμοειδές* (*φιλονεικία, ὠμότης* ...), so hat die Seele in Tierleiber einzutreten (für den ersten Fall ist vielleicht an Kirkes Schweine gedacht[27], für den zweiten sind Wolf und Löwe genannt). Behält jedoch das *λογιστικόν* die Oberhand (Hilfe des Hermes = *λόγος*!), so wird die Seele, wenn nicht völlig sich von dieser Welt lösen, so wenigstens ein menschliches Leben führen dürfen. – Homerdeutung erschließt Platons Jenseitsmythen: insofern die platonischen Mythen alle beim Wort ge-

---

[25] In dem Namen der Insel hörte man den Weheruf *αἰαῖ*: *ταύτην ἀπὸ τοῦ αἰάζειν καὶ ὀδύρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους* (Ps.Plut. *Hom.* 126; vgl. Schol. *ι* 32, Serv. *Aen.* 3, 386). Auch der Name *Κίρκη* ließ sich etymologisch auswerten (*κίρκος* = 'Ring, Kreis').

[26] Homer- und Platon-Ausdeutung reichen sich hier die Hand; Porph. *In Phaed.* (bei Macrob. *Somn.* 1, 12, 7): *Plato notavit in Phaedone* (79c) *animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi* ...

[27] *εἰς νωθῆ σώματα* (der Text ist nicht ganz sicher, es scheint ein zweites Adjektiv ausgefallen zu sein): Porphyrios läßt die Möglichkeit offen, an Homers Schweine oder an Platons «Esel und ähnliche Tiere» (*Phd.* 81e) zu denken.

nommen und harmonisiert werden, steht Porphyrios in der Nachfolge Plotins (III 4, 2 = 15, 6–8 Ha.); für die Hereinziehung der Odyssee-Szene empfing er aber noch von anderer Seite Anregung.

Der Text, der diese Behauptung erlaubt, ist das Kapitel 126 des ps.plutarchischen Homer-Buches (ob Porphyrios dieses direkt benutzte, bleibe dahingestellt[28]): *καὶ τὸ μεταβάλλειν δὲ τοὺς ἑταίρους τοῦ Ὀδυσσέως εἰς σύας καὶ τοιαῦτα ζῷα τοῦτο αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἴδη σωμάτων θηριωδῶν, ἐμπεσοῦσαι εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφοράν, ἣν Κίρκην προσαγορεύει.* Daran anschließend wird, genau wie bei Porphyrios (446, 13ff.), Kirkes Abstammung von Helios erklärt und der Name 'Aiaie' vom Wehklagen der Verstorbenen hergeleitet. Der besonnene Mensch jedoch, heißt es weiter, entgehe wie Odysseus einer solchen Verwandlung dank der Hilfe des Hermes (*τουτέστι τοῦ λόγου*); ja, die Hadesfahrt des Odysseus demonstriere die Möglichkeit einer Lösung der Seele vom Körper ... – Entsprechend der ganzen Tendenz der ps.plutarchischen Schrift soll dieses Kapitel den Nachweis erbringen, daß die Seelenwanderungslehre nicht erst pythagoreisch, sondern im wesentlichen schon Homer bekannt gewesen sei. Schon dieser Zusammenhang muß davor warnen, den Abschnitt ohne weiteres als altpythagoreische Homerdeutung zu deklarieren[29]. Hinzu kommt, daß die Formulierungen fast Wort für Wort auf solchen Platons beruhen, bes. Phdr. 246b ff., Resp. 10, 614b ff. (die Frage wäre eher berechtigt, ob als Quelle nicht Schriften anzunehmen sind, die entweder Homer und Platon harmonisieren wollten oder, mit antiplatonischer Spitze, nachzuweisen trachteten, daß Platon von Homer abhängig sei)[30].

Angeknüpft an das Thema der Seelenwanderung, findet sich schließlich der Topos von Kirkes Verwandlungszauber noch einmal, auf spielerische Weise variiert, in der Polemik des Ambrosius, Exc. Sat. 2, 127 (CSEL 73 [1955]): *An vero illorum sententia placet, qui nostras animas, ubi ex hoc corpore emigraverint, in corpora ferarum variarumque animantium transire conmemorant? at certe haec Circeis medicamentorum inlecebris conposita esse ludibria poetarum ipsi philosophi disserere solent, nec tam illos, qui perpessi ista simulentur, quam sensus eorum, qui ista confinxerint, velut Circeo poculo ferunt in varia bestiarum monstra conversos!*

---

[28] Vgl. Buffière 74. 516 Anm. 73. – Bernardakis wies umgekehrt das Stück des Porphyrios kurzerhand Plutarch zu (= *fr.* 146a vol. 7, 173ff., dazu praef. XLIf.); welch unhaltbarer Vermutung dieses 'Plutarch-Fragment' sein Leben verdankt, wird bisweilen übersehen (z. B. Hubert-Drexler in ihrer Ausgabe [zu 986e] oder Ziegler, RE s.v. *Plutarchos* 890).

[29] Als Zeugnis altpythagoreischer Homer-Interpretation hat diesen Text in Anspruch genommen A. Delatte, *Etudes sur la litt. pythagor.* 128f. und, ebensowenig überzeugend, neuerdings M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Coll. Latomus 57 (1962) 56ff.

[30] Im allgemeinen rechnet man eher mit neupythagoreischem Einfluß (der die Benützung Platons auch erklären würde): F. Wehrli, *Zur Gesch. d. allegor. Deutung Homers* (Diss. Basel 1928) 39; Buffière 517. 520.

6. Kirke und Kalypso: die Lockungen des Diesseits

Außer dem Stück des Porphyrios sind noch andere neuplatonische Deutungen zu erwähnen. Wenn sich die deutende Betrachtung auf das Ganze der Odyssee richtet, werden die Unterschiede zwischen den einzelnen Abenteuern unwesentlich. Alle Stationen auf der Fahrt des Odysseus bedeuten nur Verzögerungen und Hindernisse auf dem Weg zur Heimat, handle es sich jetzt um die Sirenen, Kirke, Kalypso oder die Kyklopen (!): ... *πάντα τὰ ἐμποδίζοντα πρὸς ἀναγωγὴν ψυχῆς* (Hermias, In Phaedr. 259a p. 178 Ast). – Schon Plotin selber sieht Kirke und Kalypso nicht anders (I 6, 8, 18 = 1, 39 Ha.; voraus geht sein berühmt gewordenes Homerzitat '*φεύγωμεν ... φίλην ἐς πατρίδα*'): *τίς οὖν ἡ φυγὴ καὶ πῶς; ἀναξόμεθα οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μεῖναι οὐκ ἀρεσθείς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῷ αἰσθητῷ συνών*[31].

Sehr viel weiter geht die Ausdeutung in einem Exkurs bei Olympiodor, In Phaed. 66b («*μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα*») p. 34, 16ff. N.: *διὸ καὶ ὁ Ὀδυσσεὺς μώλυος* (!) *ἐδεήθη Ἑρμαικοῦ καὶ λόγου ὀρθοῦ πρὸς τὸ ἐκφυγεῖν τὴν Καλυψὼ φαντασίαν οὖσαν καὶ δίκην νέφους ἐμποδὼν γενομένην τῷ λόγῳ ἡλίῳ ὄντι· ... διὸ καὶ πρῶτον κατήχθη ὁ Ὀδυσσεὺς ἐπὶ τὴν Κίρκην αἴσθησιν οὖσαν ὡς θυγατέρα τοῦ ἡλίου.*

Proklos kennt die Erklärung, daß Kirke die Herrin dieses irdischen Bereiches sei, in dem wir Menschen zu Gast sind (In Alc. I, 110e p. 257Cr. = 118 West.; im Prinzip ebenso, aber von einem anderen Ausgangspunkt herkommend: In Crat. p. 22, 7ff.). Fast unabsichtlich, so scheint es, gerät er von der Platon- in die Homer-Interpretation: ausgehend von der Frage, wieso die Mehrheit der Menschen unverständig sei, stellt er fest, daß das Leben im Körper und in der Welt der Materie der menschlichen Seele von Natur aus nicht entspreche, so daß es im Gegenteil verwunderlich sei, wenn eine Seele nicht Schaden nehme in dieser Welt; für eine solche reine Seele gelte der Vers *κ* 326: «*θαῦμά μ' ἔχει πῶς οὔ τι πιὼν τάδε φάρμακ' ἐθέλχθης.*» *ὄντως γὰρ ἔοικεν ἡ λήθη καὶ ἡ πλάνη καὶ ἡ ἄγνοια φαρμακείᾳ τινὶ κατασπώσῃ τὰς ψυχὰς ἐπὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος τόπον. τί οὖν θαυμάζεις εἰ πολλοὶ μὲν λύκοι κατὰ τὴν ζωήν, πολλοὶ δὲ σύες, πολλοὶ δὲ ἄλλο τι τῶν ἀλόγων*

---

[31] Ein eigentlich neuer Ansatz liegt bei Plotin nicht vor: er stützt sich auf die vorausgehende ethisch-allegorische Homerdeutung, wobei sich die Formulierung, in freier Weise, an *ι* 29ff. und *ε* 215ff. hält. Vgl. etwa Schol. *ε* 211 (Antisthenes; = Porph. *Qu. Hom. Od.* p. 69f. Schr.) ... *ἐπεσημήνατο, ὅτι τὴν γαμετὴν ζητεῖ διὰ τὸ εἶναι περίφρονα, ὡς κἀκείνης ἂν ἀμελήσας, εἰ τῷ σώματι καὶ μόνῳ τῷ κάλλει κεκόσμητο* (wie Kalypso!); die Verse *ι* 29–33 dienen bei Ps. Plut. *Hom.* 136 dem Nachweis, daß die Stoiker ihr *ἡδονῆς ὑπεροραν* an dem Verhalten des Odysseus gegenüber Kalypso und Kirke gelernt hätten! – Vgl. ferner Julian, *Or.* 6, 185a, Prokop. Gaz. *Epist.* 124 p. 582f. He. («Trenne dich von den Reizen der Stadt Alexandreia wie Odysseus von Lotophagen, Kirke und Kalypso ...»). – Eine Erklärung besonderer Art sei hier angeschlossen: Auf Grund etymologischer Verknüpfung wurde Kirke für die Entstehung der ludi circenses verantwortlich gemacht. Tertull. *Spect.* 8, 1f.: *qui spectaculum primum a Circa Soli (patri suo, ut volunt) editum affirmant, ab ea et circi appellationem argumentantur. plane venefica eis utique negotium gessit hoc nomine, quorum sacerdos erat: daemoniis et angelis scilicet.* Die Deutung, natürlich ohne den zornigen Ausfall Tertullians, scheint durch Sueton, *Ludicra hist.* und Varro vermittelt (vgl. ferner Lyd. *Mens.* 1, 12, Isid. *Orig.* 18, 28, 2).

εἶδος προβεβλημένοι, Κίρκης ὄντος καταγωγίου τοῦ περὶ γῆν τόπου καὶ τῷ πόματι τῶν πολλῶν ψυχῶν ἁλισκομένων διὰ τὴν ἄμετρον ἐπιθυμίαν; – Eine entsprechende allegorische Deutung für Kalypso ist bei Eustathios 1389, 42f. überliefert; die Nymphe symbolisiert demnach den Leib, in dessen Banden die menschliche Seele festgehalten wird: ... *ὡς συγκαλύπτουσαν ἐντὸς δίκην ἐλύτρου τὸν ψυχικὸν μάργαρον. ἥτις καὶ αὐτὴ κατεῖχε τὸν φιλόσοφον Ὀδυσσέα ὡς ἄνθρωπον ἐνδεδεμένον σαρκί*[32].

C. Odysseus, der Liebling der Unsterblichen

1. Die Hilfe des Hermes

Odysseus unterliegt bei Kirke, im Gegensatz zu seinen Gefährten, nicht der schmählichen Verzauberung. Daß er dies dem Eingreifen des Hermes zu verdanken hat, mindert seinen Ruhm nicht; eigenes Verdienst und die Gunst der Götter sind nur zwei verschiedene Aspekte derselben Sache. Mit den homerisierenden Worten des Sokrates (Xen. Mem. 1, 3, 7: o. S. 202): *τὸν δὲ Ὀδυσσέα Ἑρμοῦ τε ὑποθημοσύνῃ καὶ αὐτὸν ἐγκρατῆ ὄντα ..., διὰ ταῦτα οὐ γενέσθαι ὖν.* – Anders formuliert z. B. das bei Athenaios überlieferte Homerbuch (1, 10e): *τοὺς παρὰ Κίρκῃ λέοντας ποιεῖ καὶ λύκους* (sc. *ὁ ποιητής*) *ταῖς ἡδοναῖς ἐπακολουθήσαντας. τὸν δὲ Ὀδυσσέα σῴζει τῷ Ἑρμοῦ λόγῳ πεισθέντα· διὸ καὶ ἀπαθὴς γίνεται.* Eine solche Formulierung ruft jedoch nach der Frage, wie das Wirken des hilfreichen Gottes zu deuten sei. Eine passende Antwort ergibt sich aus der recht alten (und nicht auf die Stoa beschränkten) Erklärung des Hermes als 'Logos'; bei Ps.Plutarch und Porphyrios (o. S. 205f.) sehen wir sie z. B. mit Selbstverständlichkeit verwendet[33].

Längere Ausführungen werden der Begegnung des Odysseus mit Hermes in der stoisch gefärbten Schrift des Heraklit gewidmet (Kap. 72–73): *ἀμέλει τὸ πρῶτον ἐκ τῆς νεὼς ἀνιόντι καὶ πλησίον ὄντι τοῖς τῆς θεᾶς προθύροις Ἑρμῆς ἐφίσταται, τουτέστιν ὁ ἔμφρων λόγος* ... Zahlreiche etymologisch-allegorische Deutungen schließen sich an; sie enden mit der immerhin überraschenden Folgerung, daß die Worte des Hermes an Odysseus als Selbstgespräch des Helden zu verstehen seien. Die Hermes=Logos-Gleichung gibt aber auch der Rolle des Hermes auf Ogygia einen Sinn: der Gott bedeutet dort die Überredungskraft des Odysseus, vor welcher

---

[32] Hier sei der Hinweis auf zwei byzantinische Texte erlaubt: Leon Philosophos, zubenannt 'der Heide', preist in dem Gedicht *A. P.* 15, 12 «epikureischen» Seelenfrieden und den Verzicht auf weltliche Güter und Lüste: (6f.) *ἔρρε μοι, ὦ Κίρκης δνοφερὸν σπέος· αἰδέομαι γὰρ / οὐράνιος γεγαὼς βαλάνους ἅτε θηρίον ἔσθειν* ... – Eine ausführliche Deutung der Irrfahrten des Odysseus, die die neuplatonische Allegorese weiterführt, ist von Nikephoros Gregoras überliefert; die Kapitel über Kirke und Kalypso: p. 335 u. 344 West., der bei Westermann fehlende Schluß ist publiziert von R. Hercher, Philologus 8 (1853) 757f. Die Schrift gilt zu Unrecht als anonym ('Anonymus *De Ulixis erroribus*' o. ä.); Klarstellung durch Fr. Oelmann: Heraklit, ed. Bonn. proleg. XLI m. Anm. 3.

[33] Die Deutung des Hermes als Logos läßt sich zurückverfolgen vielleicht bis Theagenes von Rhegion (VS 8 A 2), auf jeden Fall bis Platon, *Crat.* 407e ff.; sie fand auch im Kult eine Stütze, da Hermes als Gott der Agora und der Gymnasien verehrt wurde; die Stoiker nahmen die Deutung auf und unterbauten sie mit ihrer differenzierten Logos-Lehre: damit wurde Hermes vom Gott der *oratio* zu dem der *ratio*. Belege bei Radermacher, *Artium scriptores* (SB Wien 1951) A I; E. Orth, *Logios* (1926) 77ff.; Leisegang, RE s.v. *Logos* 1061ff.

Kalypso sich schließlich beugt (67, 5 Buff. = p. 87, 19ff. Bonn.). – Einfacher ist die Lösung des Palladas, der seine Kirke-Interpretation wie folgt abschließt (A. P. 10, 50, 8–10; vgl. o. S. 201f): *ἔμφρων δ' ὢν Ὀδυσεὺς τὴν νεότητα φυγών, / οὐχ Ἑρμοῦ, φύσεως δ' ἰδίας ἐμφύντα λογισμόν / εἶχε γοητείας φάρμακον ἀντίπαλον*[34].

2. Das Kraut Moly

Die letzten Worte des Palladas beziehen sich auf die wundersame Pflanze, die Hermes dem Odysseus übergibt. Dieser märchenhafte Gegenzauber fand in der moralphilosophischen Literatur fast ebensosehr Beachtung wie der Zaubertrank Kirkes. Die Erklärungen, die dafür gegeben werden, bewegen sich alle in relativ engem Kreis um den Begriff *λόγος* (was strenggenommen eine Deutung des Hermes als Logos ausschließt).

Den ältesten Beleg bietet Kleanthes (SVF I 526, dazu Schol. T *κ* 305), nach welchem das Moly den Logos meint, durch dessen Kraft Odysseus die Triebe und Affekte meistert: *δι' οὗ μωλύονται αἱ ὁρμαὶ καὶ τὰ πάθη*[35]. Die Verwandlung der Gefährten muß also auch hier bedeutet haben, daß sie nicht dem Logos, sondern ihren Leidenschaften folgten. Ein spätes Beispiel mag die Langlebigkeit dieser Erklärung belegen: (Prokop. Gaz. Epist. 117 p. 579 He.) *δείξεις ὡς οὐχ ἡ τῶν κακῶν εὐπορία τὴν σωφροσύνην οἶδε νικᾶν, ἀλλ' ἔνθα τῶν σεμνοτέρων ὁ πόθος, κἂν τὰς Σειρῆνας εἴπῃς, κἂν τὴν πάντα μεταβάλλουσαν Κίρκην, νικήσει πάλιν ὁ Ὀδυσσεύς, νῦν μὲν τὸ μῶλυ δεικνύς (λόγον οἶμαι τοῦτον, ὃν οὗτος ἐδωρήσατο), νυνὶ δὲ* ... usw. (s. o. S. 135).

Eine Variante ist die Auffassung des Moly als *ἀρετή* (Maximos Tyr. 26, 9g–h; 29, 6c–d: *οὐ γὰρ ἐξαπατήσει με Ὅμηρος τῷ ὀνόματι. ὁρῶ τὸ μῶλυ, καὶ συνίημι τοῦ αἰνίγματος, καὶ σαφῶς οἶδα ὡς χαλεπὸν εὑρεῖν τὸ χρῆμα τοῦτο* ...). – Die Diatribe (Or.) 27 des Themistios handelt von *ἀρετή* und ihrer Erwerbung, also *παιδεία*; den Schluß dieser Schrift bildet eine ausführliche Interpretation der Wunderpflanze Moly, die zunächst den Nutzen und die Unentbehrlichkeit philosophischer Bildung erläutern soll (340a ff.): «Was ist dieses Moly, das Odysseus brauchte, um bei Kirke seine Gefährten zu befreien (*τῆς ἐξ ἡδονῆς ἀλογίας*), und dessen du bedarfst gegen die gefährlichen Kirke-Tränke dieses Lebens?» Die Antwort wird aus dem Vers *κ* 304 erschlossen, der von der schwarzen Wurzel und der milchweißen Blüte der Pflanze spricht: *φησὶ δὲ τῆς ἀληθινῆς παιδείας πικρὰν μὲν τὴν ῥίζαν, γλυκὺν δὲ καὶ προσηνῆ τὸν καρπόν*[36]. Und nun wird die Hauptfrage, *wo* man die Bil-

[34] *τὴν νεότητα φυγών* mindert eigentlich das Lob: vgl. Cic. *Cato* 39ff., Juncus, *Π. γήρως* (o. S. 124) oder den Tadel an Odysseus Athen. 10, 412d, Method. *De autex.* 1, 1.

[35] Mit derselben Etymologie, aber sonst verdorbenem Text Hesych s.v. *μῶλυ*: *οἱ δὲ τὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα* (oder *τὰ πάθη*?) *μωλύεται, ὅ ἐστι προσγίνεται* (Heilungsversuche bei Schmidt und Alberti [Leiden 1766]).

[36] Dahinter steht ein Apophthegma, das Isokrates, Demosthenes oder Aristoteles zugeschrieben wurde und das in den Schulen als Aufsatzthema beliebt war (Themist. 340c, Liban. *Chr.* 3 vol. 8, 82ff.); auch Max. Tyr. 29, 6c und Heraklit 73, 10ff. = p. 97, 6ff. Bonn. zitieren *κ* 304 in diesem Sinne. Vgl. im übrigen den Kommentar von F. Wilhelm, Byz.-ngr. Jahrb. 6 (1927/28) 451ff. – Als Bild philosophischen Redens und Wirkens gebraucht Themistios das Moly *Or.* 26, 330 b.

dung suchen solle, durch die ebenso homergetreue wie einfache Formel gelöst: (*τὸ μῶλυ*, bzw. *ἡ ἀρετή*) *παρὰ πόδας ἐστὶ καὶ πλησίον ἀεὶ τῷ δυναμένῳ λαμβάνειν.* (Deutung des Moly als Paideia auch bei Eust. 1658, 26f.)[37]

Es gibt auch Beispiele, wo das Moly als 'Logos' in der Bedeutung 'Rede' aufgefaßt wird. Philostrat, in einer Nebenbemerkung im Proömium seines Heroikos, erklärt es sogar als «Gespräch und Disputation» und gibt damit eine Kostprobe seiner Behandlung Homers (3 p. 134, 9ff. K.). Als die Gabe der Rede, die den Menschen vom Tier unterscheidet, wird das Kraut Moly von Gregor von Nazianz in dem Gedicht II 2, 5 gedeutet (PG 37, 1535; verfaßt im Namen des mit ihm verschwägerten Nikobulos): (165) *μῦθοι γὰρ βιότοιο θεμείλιον, οἵ μ' ἀπὸ θηρῶν / ἔσχισαν* ... (196ff.) *οἶδα δὲ Πομποῦ* (Hermes) / *φάρμακον, ὡς λόγος ἦεν, ὃν ἐρχομένῳ μετὰ Κίρκην / Λαρτιάδῃ πόρε δῶρον, ὅπως κε σύεσσιν ἀρήξει / οἷς ἑταροῖς, μηδ' αὐτὸς ἔδοι συοθρέμμονα φορβήν.*

Sogar zu einem Symbol der Gnosis des Simon Magus ist die Wunderpflanze geworden, wie wir einer bei Hippolytos, Refut. haeres. 6, 15f. referierten simonianischen Schrift entnehmen können. Wir finden das Moly hier mitten in der allegorischen Deutung der alttestamentlichen Moses-Bücher: Das Buch Exodus ist demnach ein Bild des mühevollen Lebensweges, den der Mensch nach seiner Geburt (Buch Genesis!) zurückzulegen hat; doch das bittere Wasser auf dem Weg zur Wüste (Exod. 15, 23) wird süß durch das Eingreifen des Moses (*τουτέστι τοῦ λόγου*), wie auch bei den Dichtern stehe ... (es folgen *κ* 304–306); *τούτου γάρ, φησίν* (sc. *ὁ Σίμων*), *ὁ γευσάμενος τοῦ καρποῦ ὑπὸ τῆς Κίρκης οὐκ ἀπεθηριώθη μόνος, ἀλλὰ καὶ τοὺς τεθηριωμένους τῇ δυνάμει χρώμενος τοῦ τοιούτου καρποῦ εἰς τὸν πρῶτον ἐκεῖνον τὸν ἴδιον αὐτῶν ἀνέπλασε καὶ ἀνετύπωσε καὶ ἀνεκαλέσατο χαρακτῆρα. πιστὸς δὲ ἀνὴρ καὶ ἀγαπώμενος ὑπὸ τῆς φαρμακίδος ἐκείνης διὰ τὸν γαλακτώδη καὶ θεῖον ἐκεῖνον καρπόν* (*φησιν*) *εὑρίσκεται.*

3. Die Liebe der Göttinnen

Der zuletzt genannte Text enthält neben der Abwandlung der bekannten Topik den neuen Gesichtspunkt, daß die Liebe Kirkes positiv gewertet wird; es bedeutet eine Auszeichnung für Odysseus, daß er die Liebe der 'Zauberin' gewinnt. Mit Bezug auf Kalypso hören wir das gleiche, in einem schlicht erbaulichen Zusammenhang, bei Maximos Tyr. 38, 7c, und vereinigt sind Kirke und Kalypso in der neuplatonischen Auslegung des Hermias, In Phaedr. 238c p. 87 Ast: *καὶ ἄλλοτε ἄλλῳ θεῶν οἰκειούμεθα κατὰ τὴν τοιάνδε ἡμῶν ζωήν. τοῦτο γὰρ σημαίνει καὶ τὸν Ὀδυσσέα νῦν μὲν Καλυψοῖ, ἄλλοτε δὲ Κίρκῃ συνεῖναι, καὶ ἄλλοτε ἄλλῳ θεῷ*[38]. Während es üblicherweise als Beweis seiner Klugheit und Besonnenheit aufgefaßt

---

[37] Eine Deutung eigener Art hat Porphyrios in dem o. S. 205 besprochenen Stück gefunden: Hermes ist der *λόγος*, Moly das Reich des *καλόν*, das dieser dem Menschen 'zeigt' (*κ* 303: ... *καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε*).

[38] Daß Odysseus *ε* 193 hinter der Göttin (Kalypso) her schreitet, diente als Beleg dafür, daß Homer bereits das platonische Ziel der *ὁμοίωσις θεῷ* kannte: Areios Didymos b. Stob. 2, 7, 3f. p. 49 W.!

wird, daß Odysseus den beiden Göttinnen entflieht, gilt es nunmehr als Beweis seiner Klugheit und Besonnenheit, daß er ihre Liebe gewinnt. Plut. Coni. praec. 139a: (*Κίρκη*) *τὸν δ' Ὀδυσσέα νοῦν ἔχοντα καὶ συνόντα φρονίμως ὑπερηγάπησεν* (im Gegensatz zu den Gefährten); oder Libanios, Encom. 2,20 vol. 8, 233 F.: *αἱ δὲ ἐρῶσαί τε αὐτοῦ καὶ κατέχουσαι καὶ ποιήσειν ἀθάνατον ὑπισχνούμεναι – τί σοι φαίνονται μαρτυρεῖν;* (als Antwort darauf die rhetorische Alternative:) *ἢ γὰρ τὴν ὄψιν δρῶσαι περικαλλῆ τοῦτο ἔπαθον, ἢ παρὰ τῆς συνέσεως ὁ ἔρως ἐλάμβανε τὴν ἀρχήν.* – Derselbe Gedanke lautet bei Ovid wie folgt (Ars 2, 123f.): *Non formosus erat, sed erat facundus Ulixes, / et tamen aequoreas torsit amore deas* ... Daß das Thema der Liebe Kirkes und Kalypsos auch in der Liebesdichtung seinen Platz hat, kann nicht überraschen.

Sobald man freilich die Liebe der Göttinnen in den Blick faßt und dieser Empfindung Recht und Wert zuerkennt, kann es nicht ausbleiben, daß das Verhalten des Odysseus fragwürdig wird. Kalypso dient denn auch in der römischen Elegie meist als Exempel der treulos verlassenen Geliebten, z. B. Prop. 2, 21, 13f.: *sic a Dulichio iuvene* (!) *est elusa Calypso: / vidit amatorem pandere vela suum* (vgl. die weinende Kalypso Prop. 1, 15, 9ff.; 3, 12, 31; Apul. Met. 1, 12, 3)[39]. – Das Bild der verlassenen *Kirke* zeichnet Ovid, Rem. 263–290: gegen den eigenen Liebeskummer helfen der großen Zauberin ihre Mittel nichts (vgl. o. S. 199f.).

Odysseus als treuloser Liebhaber: daß die Auswertung dieses Motivs auf die hellenistische Dichtung zurückgeht, läßt, abgesehen von allgemeinen Erwägungen, das Epyllion 'Hermes' des Philitas von Kos erkennen. Dem Bericht des Parthenios (2) zufolge war darin erzählt, daß Odysseus den Aufenthalt bei Aiolos zu einer Liebschaft mit dessen Tochter Polymele benutzte; nach der Abfahrt des Odysseus verriet sich die Verlassene durch ihre Tränen, und vor dem Zorn des Vaters konnte sie nur das Dazwischentreten eines Bruders retten. Nicht besser ist das Verhalten des Odysseus in dem folgenden Abschnitt 3 des Parthenios: *Οὐ μόνον δὲ Ὀδυσσεὺς περὶ Αἴολον ἐξήμαρτεν, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὴν ἄλην, ... εἰς Ἤπειρον ἐλθὼν χρηστηρίων τινῶν ἕνεκα, τὴν Τυρίμμα θυγατέρα ἔφθειρεν Εὐίππην* ... Der lässig-abschätzige Ton des Berichts dürfte Parthenios oder seiner hellenistischen Vorlage gehören, mag auch die Fabel älter sein und auf Sophokles zurückgehen[40].

4. Lust und Leichtsinn des Odysseus

Zum Bild des philosophischen Helden paßt so unbeherrschtes und rücksichtsloses Verhalten denkbar schlecht. Die Vorstellung von einem Odysseus, der sich zügellos der Lust hingab, blieb auch nicht auf die erotische Literatur beschränkt, sondern fand Ausdruck in deutlicher Kritik. Auch wenn die späteren Erweiterun-

---

[39] Nach Hygin, *Fab.* 243 soll sich Kalypso aus Liebesschmerz sogar den Tod gegeben haben. Andererseits läßt Lukian, *Ver. hist.* 2, 29. 35f. den Odysseus seine Abfahrt von Ogygia bereuen und nach seinem Tode, von der Insel der Seligen aus, der Nymphe einen Liebesbrief zustellen. – 'Kalypso' als Geliebten-Name: H. Lamer, Zschr. d. Dt. Palästina-Vereins 54 (1931) 59ff.

[40] A. Hartmann, *Unters. über die Sagen vom Tod des Odysseus* (1917) 182ff.

gen außer Betracht blieben, stellte sich z. B. die Frage, warum Odysseus eigentlich die Liebe Kirkes und Kalypsos, mindestens eine Zeit lang, erwiderte. Ließ er hier nicht die sonst berühmte Beherrschung und Besonnenheit vermissen? Daß solcher Tadel geäußert wurde, zeigt einmal die ängstliche Abwehr in den Scholien. Zu Kirkes Worten κ 334f. «*εὐνῆς ἡμετέρης ἐπιβήομεν, ὄφρα μιγέντε / εὐνῇ καὶ φιλότητι πεποίθομεν ἀλλήλοισιν*» wird betont: *οὐχ ἡδονῆς ἀλλὰ πίστεως ἕνεκεν τοῦτο προβάλλεται* (entsprechend auch zur Ankündigung des Hermes κ 296; vgl. Eust. 1660, 27ff.); und zu des Odysseus Bitte um Entlassung und Heimsendung vermerkt Schol. κ 483 mit sichtlicher Erleichterung: *δῆλον ὅτι Ὀδυσσεὺς πολλάκις τοῦτο ἱκέτευσεν*[41]. Bei Kalypso steht die Haltung des Helden weniger in Frage, doch ist auch da ein Wörtchen, das Anstoß erregt: (ε 153) ... *ἐπεὶ οὐκέτι ἥνδανε νύμφη*; die Scholien wissen den folgenden Ausweg: *τὸ μὲν πρῶτον ὡς σώσασαν ἔστερξεν, τὸ δὲ μετὰ ταῦτα οὐκέτι.*

Massiv werden später die Angriffe von kynischer Seite, wobei die Heftigkeit wohl nicht nur mit dem rauhen Ton der Diatribe, sondern überdies mit dem Eifer der 'Bekehrten' erklärt werden muß. Denn Odysseus galt ja (schon seit Antisthenes) als einer der Heiligen der kynischen Sekte und wurde erst in der Kaiserzeit von einem Teil der Kyniker fallen gelassen. Ps.Krates, Epist. 19 beginnt[42]: *Μὴ λέγε τὸν Ὀδυσσέα πατέρα τῆς κυνικῆς, πάντων μαλακώτατον ἑταίρων, τὴν ἡδονὴν ὑπὲρ πάντα πρεσβεύοντα.* Ein wertvolles Zeugnis für diese Kritik liefert die von V. Martin publizierte Fortsetzung des Kynikerbriefes Ps.Heraklit 7 (Pap. Genev. 271, Mus. Helv. 16 [1959] 77ff.). Die Odysseus-Kritik ist hier Bestandteil eines Angriffs gegen Homer, dem vorgehalten wird, er habe nichts als Weibergeschichten gedichtet[43] (14, 42ff.): *ὅσην δεκαετίαν Ὀδυσσεὺς ἐν Ἰλίῳ ἐπολέμησε, ἴσον χρόνον ἐν Ὀδυσσείᾳ μετὰ γυναικῶν θηλυπαθεῖ, παρὰ Καλυψοῖ ἑπταετίαν, παρὰ Κίρκῃ ἐνιαυτόν. εἶτα κόρῳ Πηνελόπης ἐπεθύμει.*

Zu vergleichen ist die Auffassung, die der Parasit bei Lukian, Paras. 10 entwickelt; er beansprucht die Autorität des Odysseus für seine Lehre und schildert dessen Aufenthalt bei Kalypso in diesem Zusammenhang wie folgt: *ἐν τῷ τῶν Ἐπικουρείων βίῳ γενόμενος αὖθις παρὰ τῇ Καλυψοῖ, ὅτε αὐτῷ ὑπῆρχεν ἐν ἀργίᾳ τε βιοτεύειν καὶ τρυφᾶν καὶ βινεῖν τὴν Ἄτλαντος θυγατέρα* ...; der respektlos-übermütige Ton ist dem des Kynikerbriefes verwandt.

---

[41] Immerhin ist zu fragen, ob es nicht schon in unserer Odyssee einen gewissen apologetischen Zweck verfolgt, wenn sich Odysseus κ 483 plötzlich auf ein Versprechen Kirkes beruft. – Mit Bezug auf Kalypso ist daran zu erinnern, daß Odysseus τ 269ff. gegenüber Penelope den Aufenthalt auf Ogygia nicht erwähnt. Analytische Folgerungen sind daraus keinesfalls zu ziehen: Meuli, *Od. u. Argonautika* 32ff., Focke, *Odyssee* 95ff.; aber die 'psychologische' Begründung von Cauer, *Grundfragen d. Homerkritik*[3] 539f. kann noch immer ihr Recht haben: der Reiz der Lügen- oder besser Halbwahr-Erzählungen liegt doch darin, auf welche Weise die Wahrheit verschoben wird.

[42] Zu diesem Brief: Ed. Norden, Jbb. f. kl. Phil., Suppl. Bd. 19 (1893) 394f.

[43] Dieser Vorwurf kehrt bei christlichen Apologeten wieder: Ps.Justin, *Or. ad Graec.* 1 (3, 2 p. 6 Otto). – Odysseus als Frauenheld: *Priap.* 68, 19ff. wandelt das Thema auf seine Weise ab: *hic legitur radix, de qua flos aureus exit, / quam cum μῶλυ vocat, mentula μῶλυ fuit. / hic legimus Circen Atlantiademque Calypson / ... ad vetulam tamen ille suam properabat...*

Inservire mulieribus (si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt): so kennzeichnet Cicero, Off. 1, 113 (Panaitios) den Aufenthalt des Odysseus bei den beiden göttlichen Frauen. Auch da schimmert die Kritik durch, obwohl der Zusammenhang gerade gleiches Recht für verschiedene Wesensart lehrt, sei dies nun die starre Unbedingtheit eines Aias (und Cato Uticensis) oder Flexibilität wie bei Odysseus. – Nur ein Philosoph wie Aristipp vermochte die Jahre, die Odysseus bei Kalypso weilte, als Zeit der Lust zu verstehen, ohne diese Lust zu kritisieren oder darob die Leiden des Helden zu vernachlässigen (Ps.Plut. Hom. 150 = Aristipp 30 Mann.): *καὶ ἐπεὶ αὐτὸς οὗτος ὁ Ὀδυσσεὺς ... νῦν μὲν τῇ Καλυψοῖ συνανεπαύετο, νῦν δ' ὑπὸ Ἴρου καὶ Μελανθίου περιυβρίζετο, ταύτην εἰκόνα τοῦ βίου παραλαβὼν Ἀρίστιππος καὶ πενίᾳ καὶ πόνοις συνηνέχθη ἐρρωμένως καὶ ἡδονῇ ἀφειδῶς ἐχρήσατο*[44]. Sicher hat Aristipp seine Lebensform nicht erst aus Homer übernommen, aber es mag sehr wohl sein, daß er sich selber schon in dieser Weise auf den homerischen Odysseus berufen hat.

III. Odysseus bei den Phäaken

Schiffbrüchig an die Küste des Phäakenlandes geworfen und nun gastlich gepflegt; noch nicht erkannt, aber in erwartungsvoller Scheu geehrt; Vertreter eines Lebens voll Not und Ruhm im Kreise des seligen Volkes der Phäaken: so sehen wir Odysseus vor Beginn seiner großen Erzählung. Von den Versen, die diese Erzählung einleiten, soll hier in erster Linie die Rede sein. Nicht nur weil sie an hervorragender Stelle stehen, sondern auch wegen ihres besonderen Inhalts haben sie in der späteren Literatur ein außergewöhnliches Echo gefunden.

1. Die 'Goldenen Verse'

Als Odysseus beim Gesang des Demodokos seine Bewegung nicht zu verbergen vermag, gebietet Alkinoos dem Sänger Einhalt und stellt dem Gast die vierfache Frage nach seinem Namen, seiner Heimat, seinem Fahrtenschicksal und dem Grund seines Weinens. Darauf beginnt Odysseus (*ι* 3–13): «Wahrlich, das ist schön, einen Sänger zu hören, so wie dieser ist, den Göttern vergleichbar an Stimme. Denn nichts, behaupte ich, ist erfreuender, als wenn Frohsinn das ganze Volk erfüllt, wenn in vollem Hause die Gäste beim Mahl nebeneinander sitzen und auf den Sänger hören, die Tische vor ihnen voll sind von Brot und Fleisch und der Weinschenk den Wein aus dem Mischkrug schöpft, herbeiträgt und in die Becher gießt: solches scheint mir in meinem Herzen das Schönste zu sein. Doch dein Verlangen hat sich darauf gerichtet, nach meinen Leiden zu fragen ...»

Mit dem Lob auf den Sänger (3f.) antwortet Odysseus auf *ϑ* 538: seine Worte bedeuten sowohl Entschuldigung wegen des Zwischenfalls als auch Dank an den

[44] Ähnlich Ovid, *Pont.* 4, 10, 9ff., aber im Rahmen eines überbietenden Vergleichs: Was Odysseus erduldete, reicht nicht an die Leiden Ovids heran: *exemplum est animi nimium patientis Ulixes, / iactatus dubio per duo lustra mari. / ... sed ... placidae saepe fuere morae: / an grave sex annis pulchram fovisse Calypso / aequoreaeque fuit concubuisse deae?*

Gastgeber. Aber indem er das Lob vom aktuellen Fall ins Allgemeine erhebt, findet er den Übergang zu der folgenden Erzählung; die Verse 5–11 dienen einerseits als captatio benevolentiae und andererseits als heller Hintergrund für die Leiden der Irrfahrt, zugleich aber heben sie nachdrücklich den Augenblick hervor, wo Odysseus mit seiner Erzählung an die Stelle des Sängers tritt. – Wegen ihrer allgemeingültigen Formulierung konnten diese Verse 5–11 ohne Schwierigkeit isoliert betrachtet werden, und es geschieht ihnen an sich auch kein Unrecht, wenn man sie als grundsätzliche Äußerung versteht; nur ist einschränkend zu bemerken, daß man in dem Preis der Festfreude natürlich nicht, wie es später geschehen ist, die bindende Bezeichnung eines höchsten Wertes sehen darf[1].

Das älteste Zeugnis in der Geschichte dieser Verse ist die Schrift vom Wettkampf Homers und Hesiods, die in ihrem Kern mindestens bis ins 5. Jahrhundert zurückreicht (die ihre Gestalt dann im wesentlichen durch den Rhetor Alkidamas in seinem 'Museion' erhielt und von da schließlich durch kaiserzeitliche Kompilation in die überlieferte Form kam)[2]. Bei seiner Prüfung Homers stellt Hesiod unter anderem die Frage (Z. 80ff. Allen = § 7 Wil.): *τί θνητοῖσιν ἄριστον ὀίεαι ἐν φρεσὶν εἶναι;* (bzw. *τί θνητοῖς κάλλιστον* Pap.), worauf Homer als Antwort seine Verse *ι* 6–11 rezitiert. Die Bedeutung, die den Versen hier, in halb spielerischer Weise, zugemessen ist, wird noch erhöht durch die anschließende Bemerkung über den Erfolg, der ihnen zuteil geworden sei: *ῥηθέντων δὲ τούτων τῶν ἐπῶν, οὕτω σφοδρῶς φασι θαυμασθῆναι τοὺς στίχους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων ὥστε χρυσοῦς αὐτοὺς προσαγορευθῆναι, καὶ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς κοιναῖς θυσίαις πρὸ τῶν δείπνων καὶ σπονδῶν προκατεύχεσθαι πάντας.* Daß der Ruhm dieser Verse weit zurückreicht, ist glaubhaft, und man darf vermuten, daß sie schon im 6. Jahrhundert, in der Zeit der aufkommenden Symposion-Kultur, gerne zitiert wurden. Für ihre Bezeichnung als 'goldene' Verse ergibt sich dagegen ein terminus post quem aus dem Umstand, daß der eindeutig metaphorische Gebrauch von *χρυσοῦς* nicht wesentlich älter als die Mitte des 5. Jahrhunderts zu sein scheint[3].

Eine zusätzliche Akzentuierung erfuhren die Verse deswegen, weil *ι* 5 das Wort *τέλος* gebraucht ist, das später, terminologisch verfestigt, den höchsten ethischen Wert bezeichnet. Bei Homer meint es zwar nur «Verwirklichung, Vollzug», und die philosophisch prägnante Bedeutung sehen wir erst bei Platon im Entstehen (Gorg. 499e, Symp. 211b, Leg. 2, 661b) und seit Aristoteles fixiert. Aber geschichtliches Verständnis ist hier nicht zu erwarten: dank unseren Versen gilt Homer später

---

[1] Zur geistesgeschichtlichen Einordnung s. jetzt F. Wehrli, *Hauptrichtungen des griech. Denkens* (1964) 24ff. 44ff.

[2] Darüber zuletzt E. Vogt, Rh. Mus. 102 (1959) 193ff. und K. Hess, *Der Agon zwischen Homer u. Hesiod* (Diss. Zürich 1960).

[3] Seit alter Zeit wird als 'golden' bezeichnet, was zur Sphäre der Götter gehört. Aber erst bei Aristophanes – soweit ich sehe – findet sich etwas, das mit der übertragenen Verwendung in *χρυσοῖ στίχοι* zu vergleichen ist (*Plut.* 268 *ὦ χρυσὸν ἀγγείλας ἐπῶν* ...). Daß der 'goldliebende' Pindar noch kein einziges Beispiel eindeutig metaphorischen Gebrauches hat, ist schwerlich Zufall; höchstens um Grenzfälle handelt es sich bei Pind. *Pyth.* 3, 73 *χρυσέα ὑγίεια* (vgl. Simonides, *fr.* 56D. = 604 Page *σεμνὰ ὑγίεια*) und Aisch. *Choeph.* 372 ... *κρείσσονα χρυσοῦ, μεγάλης δὲ τύχης καὶ ὑπερβορέου μείζονα φωνεῖς.*

ohne weiteres als der älteste Ethiker, der ein bestimmtes 'Telos' lehrt; z. B. ist in dem Handbuch des Areios Didymos zu lesen (bei Stob. 2, 7, 3e p. 48 W.): *Ὅμηρος ψυχικὸν ἀπεφήνατο τὸ τῆς εὐδαιμονίας τέλος* (voraus geht die Dreiteilung *τέλος ψυχικόν – σωματικόν – μικτόν*), *καὶ ταῦτα διὰ τοῦ παρεισαγομένου προσώπου σοφωτάτου παρ' αὐτῷ. πεποίηται γὰρ Ὀδυσσεὺς ἀναφωνῶν* ... (es folgen *ι* 5f.); vgl. schon vorher 3c p. 47, 1f. W. So hat man die Verse gerne als das entscheidende Wort Homers zur Ethik verstanden.

2. Die Kritik an den Worten des Odysseus

Die Kritik Platons hat der späteren Diskussion um die 'Goldenen Verse' die Bahn vorgezeichnet. Bei seiner Verurteilung der homerischen Dichtung im 3. Buch des 'Staates' kommt Sokrates unter anderem darauf zu sprechen, daß Homer dem Gebot der *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* durch schlechte Beispiele entgegenwirke. In diesem Zusammenhang stellt er die kritische Frage (3, 390 a–b): *τί δέ; ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα, ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων* (∼ *ι* 11), *ὅταν παρὰ πλεῖαι ὦσι τράπεζαι* (∼ *ι* 8) *σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι* (= *ι* 9f.), *δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέῳ;* Die Worte des Odysseus sind sichtlich verfälscht, besonders weil die entscheidenden Verse 6–7 unterdrückt werden, «somewhat unfairly» (Jowett-Campbell z. St.). Es bedurfte der Vereinigung von antihomerischer und anti-hedonistischer Haltung, wie sie der platonische Sokrates hier vertritt, um die Odyssee-Verse zu einem Bekenntnis bloßer Bauchcslust zu machen. Die Diskussion darum zog aber weite Kreise; noch Proklos hielt es für nötig, dem Problem ein eigenes Kapitel zu widmen (In Remp. I 129 ff. Kr.; s. u. S. 223).

Ebenso wie Platon versteht Herakleides Pontikos die berühmten Verse. In seiner, wie es scheint, disputationsartig angelegten Schrift *Περὶ ἡδονῆς* legt er sie einem (von ihm bekämpften) Vertreter der *ἡδονή* in den Mund, zusammen mit einer Reihe weiterer poetischer und historischer Zeugnisse (fr. 55 S. 22, 23f. Wehrli); vgl. auch Athen. 12, 513e. In demselben Sinne, nur ins Satirisch-Komische verzerrt, läßt Lukian, Paras. 10 seinen Lobredner der *παρασιτικὴ τέχνη* sprechen: *ὁ γὰρ σοφὸς Ὅμηρος τὸν τοῦ παρασίτου βίον θαυμάζων ὡς ἄρα μακάριος καὶ ζηλωτὸς εἴη μόνος* ... (es folgen *ι* 5–11, aber die Erwähnung des homerischen Sängers ist wie bei Platon bezeichnenderweise ausgelassen), *καὶ μὴν οὐδὲ τῷ τυχόντι ἀνδρὶ περιτέθεικε τούτους τοὺς λόγους, ἀλλὰ τῷ σοφωτάτῳ τῶν Ἑλλήνων.* Daß Odysseus, vielzitiert als Vorfahr der Philosophen und der Rhetoren, auch als Kronzeuge der Parasiten erscheinen konnte, war für die Parodie Lukians natürlich ein köstliches Geschenk. Der Einfall, Odysseus zum Ahnherrn der Parasiten zu machen, ist jedoch nicht erst Lukians Eigentum. Schon in Philodems Diatribe über die Schmeichelei ist das Bild des Parasiten Odysseus gezeichnet (Pap. 223, VH VIII² 139, 3 bei Crönert, Kol. u. Mened. 35): [*φερόμενος δὲ τὰ*] *μὲν ἐπὶ τῆς τραπέζης, τὰ δ' ἐπὶ κλίνης τοὺς Αἰόλου καὶ τοὺς ἄλλους παρεσίτει, παρ' Ἀλκίνου* [*δὲ* ...]*στῳ τὴν γαστέρ'*

ἐμπλή[σας τ]ὴν πήραν ἠξίου μεστὴν [λαβεῖν]· εἰς Ἅιδου καταβὰς [τραπέζ]ας κατέλαβε νεκρῶν [ἀνημέ]ρους καὶ τούτους ἂν ἀ[ξιώσας π]αρασιτῆσαι.

Crönert vermutet, daß Philodem dem Vorbild einer Diatribe Bions folgt. Wenn dies richtig ist, haben die Kyniker, die später Odysseus als ihren Heroen ablehnten (vgl. o. S. 212), vielleicht schon an Bion angeknüpft. Die Kritik an den 'Goldenen Versen' ließen sie sich auf jeden Fall nicht entgehen; bei Ps.Krates, Epist. 19 wird Odysseus getadelt als *ἡττώμενος ἀεὶ ὕπνου, ἡττώμενος δὲ ἐδωδῆς, ἐπαινῶν τὸν ἡδὺν βίον* ...[4]. Ein ausführlicheres Beispiel bietet Maximos von Tyros, dem die Diskussion um die bekannte Stelle als Einleitung zu seiner 22. Rede willkommen ist. Nach einem kurzen Bericht über die homerische Szene wird Odysseus dort wie folgt apostrophiert (1c–2a): «*Τί ἡγεῖ εἶναι τὴν εὐφροσύνην, ὦ σοφώτατε ἀνδρῶν; τράπεζαν μεστὴν κρεῶν καὶ σίτου καὶ κρατῆρας πλήρεις, καὶ οἶνον διαχεόμενον, καὶ ἐπὶ τούτοις ᾄδοντα ἀοιδόν ...; τοῦτο τί σοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἴδεται εἶναι* (*ι* 11!)*; δεινός τις εἶ, ὦ σοφώτατε Ὀδυσσεῦ, ἐπαινέτης εὐφροσύνης δημωδέστατος, οἷαν καὶ βάρβαρος ἀνὴρ ἐπαινέσαι ...· καὶ ταῦτα, ὡς φῆς, ὑπεριδὼν παρ' ἄλλοις τοῦ μελιηδέος λωτοῦ καὶ τῆς Σειρήνων ᾠδῆς.*» (Die anschließende Verteidigung vermag die Vorwürfe gegen Odysseus nur teilweise zu entkräften, aber die Entlastung des Odysseus ist dem Redner auch nicht wichtig; s. u. S. 222.)

Die Kritik an den verhängnisvollen Worten des Helden findet schließlich auch in den Homerkommentaren ihren Niederschlag (z. B. Schol. *ι* 5: *ἀπρεπὲς τέλος ὁρίζειν τρυφὴν καὶ ἀπόλαυσιν*), und es wurde sogar die letzte Konsequenz gezogen, die anstößigen Verse zu athetieren. Erwähnenswert ist dabei, daß von der Athetese anscheinend zunächst nur die auf das Essen und Trinken bezüglichen Verse getroffen wurden; die Verse 5–7 (und 11 ?) wurden erst nachträglich einbezogen[5]. – Die Heftigkeit der Diskussion ist nicht nur aus der Zahl der Angreifer, sondern ebensosehr aus derjenigen der Verteidiger ersichtlich. Die radikalste und zugleich späteste Form der Verteidigung ist die allegorische Erklärung, die Proklos, In Remp. I 131, 5ff. Kr. erwähnt (ohne sie selber zu befürworten). Verschiedene Lösungsmöglichkeiten werden von den Scholien aufgezählt, beispielsweise eine *λύσις ἀπὸ τοῦ καιροῦ* (*ὅτι οὐ τοῦ παντὸς βίου τέλος εἴρηκε τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ συμποσίου τινός*). Die einflußreichste, aber auch die fragwürdigste dieser Lösungen war die *λύσις ἀπὸ τοῦ προσώπου* (*πρὸς οὓς λέγει*), d. h. die Erklärung aus dem Charakter der Phäaken.

---

[4] Der Tadel wegen des Essens richtet sich wohl in erster Linie gegen *η* 215ff.; wegen dieser Rede ist Odysseus unter die *ἀδηφάγοι* eingereiht worden (Athen. 10, 412b–d; vgl. Schol. T *η* 216). Daher auch Ps.Heraklit, *Epist.* 7 Pap. Genev. 271 (s. o. S. 212) 14, 51ff.: *οὐδὲν εὑρίσκω Ὀδυσσέα τὸν σοφὸν ποιοῦντα, εἰ μὴ ἐσθίοντα ἢ γυναικοπαθοῦντα.* Ein Echo dieser Kritik ist in dem Scherzepigramm des Palladas, *A. P.* 9, 395 zu hören, nach welchem Odysseus für eine Feinschmeckerei bei Kirke auf Heimat und Gattin verzichten würde. (Für die Beurteilung der Odyssee-Verse *η* 215ff. ist wichtig: Fr. Focke, *Odyssee* 129–132.)

[5] H. Schrader, *Die Ambrosianischen Odyssee-Scholien*, Hermes 22 (1887) 365. – Wie ein Ausläufer der antiken Kritik hört sich das Urteil von W. Schmid, *Gesch. d. griech. Lit.* 1, 178 an: «Der begeisterte Preis der Tafelfreuden in der Odyssee (*ι* 5ff.) fällt schon etwas aus dem Geist Homers heraus ...»

3. Der Topos vom Phäakenleben

Eine Möglichkeit, Odysseus von dem angeblichen Bekenntnis zur Lust zu befreien, bietet die Erklärung, daß seine Äußerungen gar nicht seiner wirklichen Meinung entsprächen: Odysseus sage hier nur, was die Phäaken hören möchten; er bediene sich einer Zwecklüge, um sich die Gunst seiner Gastgeber nicht zu verscherzen, auf deren Hilfe er für die Heimfahrt angewiesen sei. So frostig dieser Ausweg heute anmutet, so geläufig war er den antiken Erklärern. Athenaios bezeugt diese Deutung bereits für den Peripatetiker Megakleides (12, 513b–c): *ὁ δὲ Μεγακλείδης φησὶ τὸν Ὀδυσσέα καθομιλοῦντα τοὺς καιροὺς ὑπὲρ τοῦ δοκεῖν ὁμοήθη τοῖς Φαίαξιν εἶναι τὸ ἁβροδίαιτον αὐτῶν ἀσπάζεσθαι, προπυθόμενον τοῦ Ἀλκίνου* ... (*ϑ* 248). *μόνως γὰρ οὕτως ᾠήθη ὧν ἤλπιζεν μὴ διαμαρτεῖν.* Vgl. die Scholien zu *ι* 5f. oder z. B. Ps.Plut. Hom. 150: *Ὀδυσσεὺς παρ' Ἀλκινόῳ κατεχόμενος ἡδυπαθείᾳ καὶ τρυφῇ κεχρημένῳ, πρὸς χάριν αὐτῷ διαλεγόμενος* ... Noch schärfer formuliert Heraklit 79, 3 Buff. = p. 104, 20f. Bonn.: *Ὀδυσσεὺς ὑποκρίσει παρ' Ἀλκίνῳ μὴ φρονῶν ἐψεύσατο* ...[6]. Aber Heraklit geht noch weiter und erhebt Odysseus gewissermaßen zum verhinderten Pädagogen (79, 9 = p. 105, 18f.): *ἃ δὴ πραττόμενα φαύλως οὐκ ἐνῆν διδάσκοντα* (sc. *τὸν Ὀδυσσέα*) *βελτίω ποιεῖν, τούτοις διὰ τὸ χρειῶδες ἠναγκάσθη μαρτυρεῖν*[7].

Aus der Not ließ sich sogar eine Tugend machen: die Worte des Odysseus konnten als Muster dafür dienen, wie der große Redner über verschiedene Register verfügen muß. Hermogenes, Id. 2, 9 p. 371 R.: *ἐὰν δὲ ἐπᾶραι καὶ διαχέαι τρυφῶντας ἀνθρώπους ἕνεκα τῆς εἰς αὐτὸν φιλανθρωπίας βούληται, οὐκέτι ὡσαύτως* (wie *Γ* 216ff. bei seiner Gesandtschaftsrede, die dem Schneesturm gleicht), *ἀλλ'* ... (*ι* 5f.) *καὶ τὰ ἑξῆς. οὕτω καὶ ὁ τοῖς προσώποις ἀποδιδοὺς τὸ δέον οἶμαι ποιήσει ῥήτωρ «ἄλλον μειλιχίοις, ἄλλον στερεοῖς ἐπέεσσι»* (*M* 267) *παροξύνων.* – Auch Cicero weist auf diese Anpassungsfähigkeit des Odysseus hin, wenn auch mit leicht kritischem Unterton (Off. 1, 113, vgl. o. S. 213): ... *cum et mulieribus (si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt) inserviret et in omni sermone omnibus affabilem et iocundum esse se vellet*[8].

Alle Erklärungen dieser Art gehen davon aus, daß das Phäakenvolk einem weichlichen Leben des Genusses verfallen sei: die 'Rettung' des Odysseus erfolgt stets auf Kosten der Phäaken. Voraussetzung dafür ist eine Verschiebung in der Beurteilung der Phäaken, die im 4. Jahrhundert eingetreten sein muß. Bei Homer erscheinen sie als ein von den Göttern gesegnetes, friedliches und freundliches

[6] Der Autor hält noch eine zusätzliche Sicherung für geboten und beschränkt das Zitat auf *ι* 6–7 und 11: die vollen Tische und Becher fehlen.

[7] Nach Basileios, *Ad iuv.* 5 kann Odysseus sogar tatsächlich einen erzieherischen Erfolg verzeichnen: ... *καὶ τοῖς λοιποῖς Φαίαξι τοσούτου ἄξιον νομισθῆναι ὥστε ἀφέντας τὴν τρυφήν, ᾗ συνέζων, ἐκεῖνον ἀποβλέπειν καὶ ζηλοῦν ἅπαντας.*

[8] Maximos Tyr. 40, 1 d–g arbeitet an dem Anpassungsvermögen des Odysseus einen anderen Aspekt heraus: Daß der Held bei allen, z. B. auch gegenüber Alkinoos und den Phäaken, die passenden Worte findet, beweist seinen Blick für die Vielfalt und Differenzierung der Werte: ... *οἶμαι δὲ αὐτόν, εἰ καὶ παρ' ἄλλον τινὰ ἀφίκετο τῶν οὐ κατ' ᾠδὴν καὶ κατὰ δαῖτα εὐδαιμόνων ..., ἀλλὰ τὰ ἔτι τούτων μείζονα ἀγαθὰ κεκτημένων, εἰπεῖν ἂν καὶ περὶ ἐκείνων τὰ εἰκότα.*

Volk, in allem ein Gegensatz zu den wilden Kyklopen (ζ 4ff.!), verwandt den seligen Äthiopen oder Hyperboreern[9]. Aber weder bei Homer noch in der folgenden Zeit haben sie als Menschen gegolten, bei denen bloß Lust und Luxus regiert[10]; «so hat sie nicht das Volk aufgefaßt, sonst würde die Komödie davon wissen, sondern die Homerexegese der Philosophen; noch bei den Sophisten ist keine Spur davon» (Wilamowitz)[11].

Die erste Spur findet sich bei Platon, Resp. 10, 614b: *ἀλλ' οὐ μέντοι σοι Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἥρός* ... Einerseits muß Alkinoos hier als Gegensatz zu *ἄλκιμος*, also als unkämpferisch und weichlich aufgefaßt sein; andererseits hat der Vergleich aber sichtlich die 'Alkinoos-Erzählung' des Odysseus im Auge, die Geschichte, die Odysseus *dem* Alkinoos und seinen Phäaken erzählt (insbesondere über seine Katabasis), welcher der wahre Bericht des Pamphyliers Er gegenübergestellt wird. Den Regeln strenger Logik entzieht sich das Wortspiel[12].

Zwei weitere Texte vermögen zu belegen, wie im 4. Jahrhundert die abschätzige Beurteilung der Phäaken entsteht. Herakleides Pontikos bereitet ihr den Boden bei seiner Lösung des Homerproblems, weshalb die Phäaken Odysseus als Schla-

---

[9] Spätere Erklärer lassen die Phäaken in der Nähe der Äthiopen oder der Inseln der Seligen wohnen (Herodoros, FGrHist 31 F 12; Schol. η 153. 324; Schol. Eur. *Hippol.* 750), was von der Odyssee her gesehen sicher eher berechtigt ist als die übliche Lokalisierung auf Kerkyra. – Eine bemerkenswerte christliche Variante ist die Behauptung, daß die homerische Schilderung (Garten des Alkinoos) auf die biblische Beschreibung des Paradieses zurückgehe: Ps.Justin, *Cohort. ad gent.* 28 (3, 2 p. 98 Otto).

[10] Vgl. dagegen R. Merkelbach, *Unters. z. Odyssee* (1951) 172f. (nach dem Vorgang von Von der Mühll, RE Suppl. 7, 719): «... nur noch ein Volk, das in Üppigkeit lebt, alle Freuden der Tafel genießt, täglich Wettkämpfe feiert, die besten Tänzer hat; die Sänger singen dort gewagte Lieder wie den Schwank von Ares und Aphrodite, und im ganzen ist das Leben der Phäaken ein ewiges Fest.» Diese Charakterisierung ist aus dem Bestreben zu begreifen, die verschiedenen Hände in der Phaiakis zu scheiden, aber sie verzerrt doch die Proportionen sehr. – Eine Bemerkung zum Ares-Aphrodite-Lied: Wie seit dem Altertum oft bemerkt, ist zweifellos bewußte Absicht darin zu sehen, daß das Lied vor den unbeschwert-frohen Phäaken vorgetragen wird, aber wie W. Burkert, Rh. Mus. 103 (1960) 130ff. gezeigt hat, ist es nicht eine so beziehungslose und völlig 'unhomerische' Einlage, wie gewöhnlich angenommen wird. Noch etwas weiteres hebt das Lied über das bloß 'Phäakenhafte' hinaus: Wir sehen hier in der Sphäre der leicht lebenden Götter das Verhältnis gespiegelt (Hephaistos-Aphrodite-Ares), das für Odysseus drohende Wirklichkeit ist (Od.-Penelope-Freier), das als dunkles Gegenbild aus Mykene wieder und wieder in Erinnerung gerufen wird (Agamemnon-Klytaimnestra-Aigisthos) und das, in schmerzlose Vergangenheit gerückt, auch bei Menelaos-Helena(-Paris) nachklingt; der Odysseedichter liebt bekanntlich solche Motivvariationen. (Kurz vor dem Ares-Lied ist übrigens die Rede davon, wie Odysseus den Bogen meisterlich beherrscht, was unstreitig auf den Freiermord vorausweist.)

[11] Wilamowitz, SBBerl. 1912, 549. – Bestätigt wird dies z. B. durch den Gebrauch des Personennamens *Φαίαξ*, der als zur Sphäre der Seefahrt gehörend empfunden wurde; RE s.v. *Phaiax* Nr. 2: Steuermann des Theseus (Philochoros, FGrHist 328 F 111), auch Nr. 4: athen. Politiker (der der Komödie Gelegenheit zu Anspielungen hätte geben können!).

[12] «Ein Mann, der zu leben verstand» ist Alkinoos in einem aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. überlieferten Epigramm (Wilamowitz, SBBerl. 1912, 547ff.; II 6, 158 Diehl² = Nr. 106 Page, *Sel. Papyri*). Das Gedicht gilt dem Tod des Dichters Philikos von (der 'Phäakeninsel') Kerkyra, der dem Epigramm zufolge sowohl seinem mythischen Ahnen Alkinoos wie seinem Berufskollegen Demodokos alle Ehre gemacht hat. – In finsterem Ton ist dagegen eine vergleichbare Anspielung bei Philostrat, *V. Apoll.* 4, 20 gehalten: da heißt es von einem weichlichen, zügellosen Jüngling (der durch Dämonenaustreibung bekehrt werden muß), er stamme aus Kerkyra und sei ein Abkömmling des Alkinoos.

fenden heimführen und an Land setzen (fr. 175 Wehrli): *συνειδότας γὰρ ἑαυτοῖς φιληδονίαν καὶ ἀπολαυστικὸν τρόπον καὶ δεδιότας μή τις αὐτοὺς ἄλλος ἐπελθὼν ἐκβάλῃ ἀπὸ τῆς χώρας, δύο ταῦτα ὑποκρίνασθαι, φιλοξενίαν τε πρὸς τοὺς παρόντας ταχεῖάν τε ἀπόπεμψιν πρὸς τοὺς ἐλθόντας, πάντα δὲ ἐργάζεσθαι, ὅπως αὐτῶν ἡ οἴκησις λανθάνῃ* ...[13]. – Theopomp verwendet das Bild der in ständigen Festen lebenden Phäaken, um das ausschweifende Leben eines phönikischen Stadtfürsten anschaulich zu machen (FGrHist 115 F 114; auch Polybios verschmäht einen solchen Vergleich übrigens nicht: 34, 9, 15).

Das Endergebnis ist von Horaz her bekannt (Epist. 1, 2, 28ff.): *Alcinoique / in cute curanda plus aequo operata iuventus, / cui pulcrum fuit in medios dormire dies* ... Diesem Zerrbild der Moralphilosophie liegen in erster Linie wohl die Verse *ϑ* 248f. zugrunde, auf die man sich meistens stützte, wenn es galt, die *τρυφή* und *φιληδονία* der Phäaken zu erweisen (Megakleides b. Athen. 12, 513c, Herakl. Pont. fr. 175, ferner Athen. 1, 16d; 8, 336b, die Schol. zu *ι* 5f., *ϑ* 100, *ϑ* 248)[14]. Im übrigen kristallisierte sich die Vorstellung vom üppigen Phäakenleben besonders um drei Punkte: den Palast des Alkinoos, seinen Garten und seine Festmähler. Es muß hier genügen, dies mit je zwei Beispielen zu illustrieren.

Der Palast des Alkinoos: Lukrez zitiert die homerische Schilderung, als er ein Bild des unnötigen, nicht naturgemäßen Luxus zeichnen will (2, 23ff.):

gratius interdum ...,
si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes
lampadas igniferas manibus retinentia dextris,
lumina nocturnis epulis ut suppeditentur, (= *η* 100–102)
nec domus argento fulget auroque renidet (vgl. *η* 88ff.)
nec citharae reboant laqueata aurataque templa.

Dion 2, 37ff. führt Philipp von Makedonien im Gespräch mit seinem Sohne ein: «Nicht Prunk, sondern erbeutete Waffen sollen die Häuser der Fürsten zieren; deshalb ist Homer zu tadeln, weil er dem Alkinoos einen goldgeschmückten Palast gibt.» Alexander verteidigt Homer mit einer *λύσις ἀπὸ τοῦ προσώπου*: «Palast und Lebensumstände sind dem Charakter des betreffenden Fürsten angeglichen: des Odysseus Haus ist schlicht und einfach ...»

Der reiche Garten des Alkinoos hatte sprichwörtliche Geltung (z. B. in der Wendung *Alcinoo dare poma* = *γλαῦκ' εἰς Ἀθήνας*). Properz 3, 2, 9ff.: *Quod non Taenariis domus est mihi fulta columnis, / nec camera auratas inter eburna trabes, /*

[13] Dieser Schlaf des Odysseus war ebenso berühmt (Xen. *An.* 5, 1, 2, Lukian, *Paras.* 11, Ps.Diogenes, *Epist.* 36 p. 251 He.) wie problematisch für die Philologen und die Moralisten (Arist. *Poet.* 1460a 35ff., Plut. *De aud. poet.* 27d–e, Mark Aurel b. Fronto, *Epist.* 4, 2, Ps.Krates, *Epist.* 19, Philostr. *Her.* 19 p. 164, 13K., Ps.Julian, *Epist.* 185 Bid.–Cum. = 53 H.).

[14] Es scheint nötig zu sagen, daß die Worte des Alkinoos *ϑ* 246ff. natürlich nicht zum vollen Nennwert zu nehmen sind. Alkinoos läßt den Vorwurf der Unsportlichkeit, den Odysseus hören mußte und so glänzend widerlegt hat, auf sich und sein Volk zurückfallen. Daß er in seiner Konzilianz etwas weit geht, sollte man dem König nicht übelnehmen: nicht nur Odysseus beherrscht das Lügen aus Höflichkeit. (248 steht überdies in pointiertem Gegensatz zu *E* 891 *αἰεὶ γάρ τοι* (Ares!) *ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε*; vielleicht ist 249 doch späterer Zusatz: *εἵματα ἐξημοιβά* nach *ζ* 64f.?)

Klassisch-philologisches
Seminar der Universität
ZÜRICH

nec mea Phaeacas aequant pomaria silvas ... – Wenn Maximos Tyr. 30, 3d die Gartenanlagen auf einem Luxusschiff beschreibt (das voll Üppigkeit, aber nicht seetüchtig ist: ein Bild für die Philosophie Epikurs!), liefert ihm der Garten des Alkinoos die Farben: *ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ἄγχι θυράων* (= *η* 112) *τετραμμένος* (*η* 113: *τετράγυος*), *καὶ δένδρα ἐπεφύκεσαν* (~ *η* 114), *ῥοιαὶ καὶ ὄγχαι καὶ μηλέαι καὶ ἄμπελοι* (*η* 115: *μηλέαι ἀγλαόκαρποι*) ...[15].

Daß das Essen und Trinken der Phäaken übermäßig reich und schwelgerisch gewesen sei, steht zwar nirgends bei Homer[16], gehört aber mit zur späteren Auffassung vom üppigen Leben der Phäaken; *Alcinoi dapes* und *culina* sind ein Begriff geworden (z. B. Sidon. Carm. 12, 19). Horaz, Epist. 1, 15, 23ff.: *utra magis piscis et echinos aequora celent, / pinguis ut inde domum possim Phaeaxque reverti, / scribere te nobis, tibi nos adcredere par est.* Oder Plutarch, Non posse suav. 1093c: *τίς δ' ἂν φάγοι πεινῶν καὶ πίοι διψῶν τὰ Φαιάκων* (= das Allerköstlichste) *ἥδιον ἢ διέλθοι τὸν Ὀδυσσέως ἀπόλογον τῆς πλάνης;*

Die drei genannten Punkte finden wir vereinigt in der bei Athenaios überlieferten Homer-Schrift (1, 9a): *καὶ Ἀλκίνους δὲ ὁ τὸν τρυφερὸν ᾑρημένος βίον τοὺς τρυφερωτάτους ἑστιῶν Φαίακας καὶ τὸν Ὀδυσσέα ξενίζων, ἐπιδεικνύμενος αὐτῷ τὴν τοῦ κήπου κατασκευὴν καὶ τῆς οἰκίας καὶ τὸν αὐτοῦ βίον, τοιαύτας* (d. h. einfache) *παρατίθεται τραπέζας.* Der Tendenz des Stückes entsprechend sind die Phäaken – «sogar die Phäaken» – hier ein Exempel für einfache Lebensweise (ähnlich Plut. Quaest. conv. 8, 8, 730c oder Herodikos 'der Krateteer' b. Athen. 5, 192c–d[17]). Aber auch sonst stellen die Erklärer, mit leiser Verwunderung, bisweilen fest, daß die Phäaken Homers gar nicht so phäakenhaft sind (z. B. Ps. Plut. Hom. 207: sportliche Übungen, Schol. *ζ* 53: Hausarbeit der Königin).

4. Odysseus und Epikur

Eine Komponente, die bis jetzt ausgeklammert war, verschärfte noch die Diskussion um die 'Goldenen Verse'. Die Worte des Odysseus wurden in die Schulstreitigkeiten um die epikureische Lehre hineingezogen; denn wer sie als Bekenntnis zur Lust versteht, macht Odysseus zum Parteigänger Epikurs (Schol. *ι* 5 bei Porphyrios, Qu. Hom. Od. p. 81, 8 Schr.: *τῶν Ἐπικουρείων ἡ δόξα· οὗτοι γὰρ ἐδόξαζον τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν*; vgl. die Ablehnung Senecas, Epist. 88, 5: *nam modo Stoicum illum faciunt ..., modo Epicureum laudantem statum quietae civitatis et inter convivia cantusque vitam exigentis* ...). Oder, wenn man die Chronologie zu

---

[15] Die homerische Schilderung ist das Urbild der antiken Gartenbeschreibungen, auf das immer wieder Bezug genommen wird. Eine *ἔκφρασις* aus der Rhetorenschule ist bei Libanios überliefert (*Descr.* 9 vol. 8, 485f.). Zahlreich sind die Beispiele, wo nur mit einzelnen Versen oder Wörtern auf das Stück angespielt wird (z. B. Ps.Arist. *De mundo* 6: über das Wirken der Gottheit in der pflanzlichen Natur). – Weitere Stellen aus der latein. Literatur im ThLL s.v. *Alcinous.*

[16] Außerdem ist daran zu erinnern, was W. Arend, *Die typischen Szenen b. Homer* (1933) 70 festhält: «Nicht Freude am Essen, Freude an Gastlichkeit spricht aus den Mahlszenen Homers.»

[17] Über die Schrift *Π. συμποσίων* des Herodikos: I. Düring, *Herodicus the Cratetean,* Akad. Stockholm 1941, 90ff.

ihrem Recht kommen läßt, vielmehr umgekehrt: Epikur ist mit seiner Lehre ein Nachfolger des Odysseus. Athen. 12, 513a–b: *ὁ δὲ παρ' Ὁμήρῳ Ὀδυσσεὺς ἡγεμὼν δοκεῖ γεγενῆσθαι Ἐπικούρῳ τῆς πολυθρυλήτου ἡδονῆς, ὅσπερ φησίν* ... (*ι* 5–11); vgl. Eust. 1594, 25f. 1612, 8f. Dasselbe, aber mit dem polemischen Ton des Konkurrenten, läßt auch Lukian, Paras. 11 seinen Parasiten behaupten: *ὅ γε μὴν Ἐπίκουρος σφόδρα ἀναισχύντως ὑφελόμενος τὸ τῆς παρασιτικῆς τέλος* (wie es Odysseus angeblich formuliert, s. o. S. 215) *τῆς κατ' αὐτὸν εὐδαιμονίας τέλος αὐτὸ ποιεῖ.*

Eine Steigerung ergibt sich, wenn dieser Vorwurf gegen Epikur mit der besprochenen 'Rettung' des Odysseus kombiniert wird, wie bei Ps.Plut. Hom. 150 oder Heraklit 79: Epikur ist dann nicht nur in bezug auf den Kernpunkt seiner Lehre ein Plagiator, sondern hat überdies seine Vorlage mißverstanden, da er die Worte des Odysseus nicht in ihrer Bedingtheit zu durchschauen vermochte. 79, 10 Buff. = p. 105, 20ff. Bonn.: *ἀλλ' ὅ γ' Ἐπίκουρος ἀμαθίᾳ τὴν Ὀδυσσέως πρόσκαιρον ἀνάγκην βίου κατεβάλετο δόξαν, ἃ παρὰ Φαίαξιν ἐκεῖνος ἀπεφήνατο κάλλιστα, ταῦτα τοῖς σεμνοῖς κήποις ἐμφυτεύσας.* Epikur übernahm also, wenn man diesen Gedanken folgt, nicht das Lebensziel des Odysseus, sondern das der Phäaken. Als *Φαίαξ φιλόσοφος* wird er dementsprechend von Heraklit tituliert, und Plutarch, Non posse suav. 1087b sieht in den 'Phäaken-Versen' *ϑ* 246 und 248 die Parole der Epikureer (vgl. Eust. 1612, 22ff., ferner o. S. 220, Plut. Non posse suav. 1093c und vielleicht auch Max. Tyr. 30, 3d).

Es bleibt die Frage, auf wen die Herleitung der epikureischen Lehre von den Homerversen zurückzuführen ist. Das vorliegende Material spricht nicht dafür, daß sich Epikur etwa selber auf die Worte des Odysseus berufen hat, denn fast alle Texte weisen auf die Abhängigkeit Epikurs von Homer in polemischem Sinne hin. Und es gibt Zeugnisse von epikureischer Seite, die sich ausdrücklich dagegen verwahren, daß Epikur sein Telos einfach von Homer übernommen habe: während bei Homer nur von der Lust des Essens und Trinkens die Rede sei, habe Epikur die Bedeutung der Lust in allen Lebensbereichen erkannt[18]. Wenn sich auch nicht mit voller Sicherheit rekonstruieren läßt, wie die Bälle zwischen den Parteien hin und her gegeben wurden, so ist es doch mindestens viel wahrscheinlicher, daß die Verknüpfung der epikureischen Lehre mit den homerischen Versen auf einen Gegner zurückgeht[19].

---

[18] Demetrios Lakon b. Crönert, *Kol. u. Mened.* 118 f. (Pap. Herc. 1012, 73), Sext. Emp. *Math.* 1, 283f., vgl. Schol. H *ι* 28.

[19] So Crönert (vorige Anm.). Dagegen hat E. Bignone, *L'Aristotele perduto* 1 (1936) 292ff. eine mehrstufige Kontroverse zu rekonstruieren versucht, bei der *ι* 5ff. eine wichtige Rolle gespielt hätten. Epikur habe an den Versen demonstrieren wollen, daß sie 1. einen Preis der körperlichen Lust enthalten, daß aber 2. solche *λεῖαι κινήσεις* nicht das letzte Ziel seien, sondern hinter der *ἡδονὴ καταστηματική* zurückzutreten hätten. Soweit eine interessante Vermutung, die freilich unbeweisbar ist; sie beruht bei Bignone auf den unhaltbaren Annahmen, daß 1. Aristoteles im *Protreptikos* beim Preis der vita contemplativa sich auf die Verse gestützt habe und Epikur nun dagegen polemisiere, und daß 2. Herakleides Pont. *fr.* 55 (o. S. 215) Epikur karikieren und ihm unterschieben wolle, er halte die Freuden des Gelages für das höchste Gut, wogegen Epikur sich wiederum zur Wehr gesetzt habe. Weder Arist. *Protr. fr.* 14 Ross noch Herakleides, *fr.* 55 lassen eine solche Interpretation zu (vgl. Wehrli S. 77, E. Koller, Mus. Helv. 13 [1956] 33).

5. εὐφροσύνη: Lust oder 'Frohgestimmtheit'?

Wir haben gesehen, wie Odysseus wegen seiner unvorsichtigen Äußerung *ι* 5ff. vor die Alternative 'Lust oder Lüge' gestellt wurde. Gewöhnlich wählte man als das kleinere Übel dann die (Not-)Lüge[20], aber im Grunde befriedigt es natürlich nicht, wenn der Held den Phäaken mit ihrer fragwürdigen Lebensauffassung einfach nach dem Munde redet. Es ist begreiflich, daß man nach einer besseren Rettung für Odysseus suchte – *ἵνα μὴ φαίνηται κόλαξ* (Schol. T. *ι* 6). Die Lösung, die der Homer-Grammatiker Seleukos vorzog, führt über die Etymologie des zentralen Begriffs *εὐφροσύνη* (Schol. T *ι* 6): *Σέλευκος τὴν εὐφροσύνην, ὅταν εὖ φρονῶμεν*, vgl. Schol. *ι* 5: *εὐφροσύνη τῆς ἡδονῆς τῷ φρονεῖν διαφέρει.* Eine verwandte, etwas kühnere Erklärung vermittelt Areios Didymos (Stob. 2, 7, 3e p. 49 W.): *ἡ δ' εὐφροσύνη ψυχική τίς ἐστι διάθεσις, ἣν ἄν τις ἐξηγήσαιτο καλὴν φρόνησιν, τοῦτο δ' ἂν ἐκδέξαιτο τὴν ἐπὶ τοῖς καλοῖς φρόνησιν.* Es wird wohl zu Recht angenommen, daß hier relativ alte Homer-Exegese zugrunde liegt[21]; für diese Vermutung spricht auch, daß die Erklärungen in gewisser Beziehung an die Begriffsbestimmungen des Prodikos erinnern (VS 84 A 19: ... *ἡδονή = ἄλογος ἔπαρσις, τέρψις = ἡ δι' ὤτων ἡδονή, εὐφροσύνη = ἡ διὰ λόγων*, vgl. A 13 = Plat. Prot. 337c). Zur Sache ist zu sagen, daß der Bedeutungsbereich von *εὐφροσύνη* ('Festlichkeit, freudige Stimmung') sich ja tatsächlich nicht mit dem der *ἡδονή* deckt, trotz der Ironie Platons und dem Widerspruch des Aristoteles; freilich so vergeistigt, wie es die Erklärer wahr haben wollten, war die Bedeutung des Wortes auch nicht[22].

Wichtig war auf alle Fälle, daß die *εὐφροσύνη* auf den Genuß bezogen wurde, den der Sänger seinen Zuhörern bereitet. Die Rettung der umstrittenen Verse beruhte also darauf, daß der Akzent vom Essen und Trinken auf den Gesang verschoben wurde. Recht gewaltsam verfährt Maximos Tyr. 22, 2c (vgl. o. S. 216), der die Genüsse der Tafel und des Gesanges in derart scharfem Kontrast herausarbeitet, daß das Mahl bei Alkinoos zu einer Prüfung für die Gäste wird; sie bestehen diese jedoch, indem sie trotz dem verlockenden Essen und reichlichen Wein aufmerksam dem Sänger lauschen: *ἔπαινος δ' ἐς τοὺς δαιτυμόνας ἐν τοσαύταις ἡδοναῖς ἀκροωμένους τοῦ ἀοιδοῦ σπουδῇ.* Auch als Maximos bei anderer Gelegenheit die Szene streift, unterstreicht er, gleichsam vorbeugend, die Bedeutung des

[20] Eine gewisse Disposition zu Lüge und Verstellung bringt der *πολύτροπος* bekanntlich mit; ihre Beurteilung in der späteren Literatur behandelt, wenn auch mit etwas groben und allzu geradlinigen Strichen, W. B. Stanford in den Aufsätzen *Studies in characterization of Ulysses*, Hermathena 73–75 (1949/50) und in *The Ulysses theme* (Oxford 1954). – Als Kuriosum sei hier noch erwähnt, daß auch der Vorwurf der Lüge auf die Phäaken zurückfiel: gemäß Eust. 1566, 48ff. (vgl. 1560, 1ff.) haben die Phäaken angefangen, und Odysseus lügt nur zurück ... – (Wenn die Horazscholien zu *Epist.* 1, 2, 28 p. 218 Keller *Alcinous* als *mendacissimus* bezeichnen, geht dies wohl letztlich auf ein Mißverständnis des Ausdrucks *Ἀλκίνου ἀπόλογοι* zurück.)

[21] R. Philippson, Hermes 64 (1929) 170f.: Demokrit; O. Gigon, *Komm. 2. Buch Xen. Mem.* (1956) 75: Zeit der Sokratik.

[22] Für die philosophische Begriffsbildung scheint die Sprachregelung des Prodikos nicht ohne Bedeutung gewesen zu sein. Die Stoiker bauen die Synonymik in seinem Sinne weiter aus (SVF III 431f. 434. 609); zu Epikur: Diano, *Epicuri Ethica* (1946) 137f. (zu *fr.* 37 = *fr.* 2 Us.). – Auch Platon, *Tim.* 80b differenziert übrigens *ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν* ...

Gesanges (40, 1f): *'Οδυσσεὺς ... ὁ μακαρίζων τὸν 'Αλκίνου οἶκον τῆς εὐφροσύνης καὶ τῆς ᾠδῆς.* – Proklos stützt sich bei seiner ausführlichen Behandlung von Platons Kritik ebenfalls auf die Unterscheidung von *ἡδονή* und *εὐφροσύνη* und auf die Hervorhebung der Musik; er zieht zur Verteidigung also in erster Linie die von Platon übergangenen Verse *ι* 6–7 heran (In Remp. I 131, 14ff. Kr.): *πρῶτον μὲν ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ τῶν 'Ελλήνων σοφώτατος οὐχ ἡδονὴν ἀξιοῖ κρατεῖν ἐν ταῖς ὀρθαῖς πολιτείαις, ἀλλ' εὐφροσύνην ...· ἔπειθ' ὅτι διὰ μουσικῆς ἅπασαν συναρμόζεσθαι τὴν πόλιν καὶ πρὸς ἑαυτὴν ὁμόφρονα γίνεσθαι κατήκοον οὖσαν τῶν πρὸς ἀρετὴν ἀγόντων μελῶν δοκιμάζει.* Daß Odysseus hier, wie schon in dem einleitenden Abschnitt p. 129, 17ff., zum reinen Staatsphilosophen gemacht wird, sei nur nebenbei bemerkt[23].

Schon Aristoteles (Pol. 8, 3) hatte sich allerdings auf die Worte des Odysseus berufen, um die Aufgabe der Musik in seinem idealen Staat zu erläutern und zu legitimieren. Er versteht die Musik, auf die er bei der Behandlung der Unterrichtsfächer zu sprechen kommt, als edle Unterhaltung und Beschäftigung für die Mußezeit und belegt seine Auffassung unter anderem wie folgt (1338a 27ff.): *καὶ ἐν ἄλλοις δέ φησιν 'Οδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγήν* (~ *ι* 5+11), *ὅταν εὐφραινομένων τῶν ἀνθρώπων* (~ *ι* 6) *δαιτυμόνες ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ ἥμενοι ἑξείης* (= *ι* 7f.)[24]. Daß Aristoteles die das Essen und Trinken ausmalenden Verse nicht ausschreibt, ist aus dem Zusammenhang ohne weiteres verständlich, aber man kann doch den Gedanken nicht unterdrücken, daß er sich zugleich von Platons tendenziöser Auswertung dieser Verse distanzieren will.

Auf eine andere, unmißverständliche Weise versucht Eratosthenes dem Disput um die Worte des Odysseus ein Ende zu machen. Er empfiehlt eine Lesart, die durch die Änderung einiger weniger Buchstaben die Harmlosigkeit der *εὐφροσύνη* deutlich zum Ausdruck bringt (bei Athen. 1, 16d, vgl. Eust. 1612, 19f.):

οὐ γὰρ ἔγωγέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι
ἢ ὅταν εὐφροσύνη μὲν ἔχῃ κακότητος ἀπούσης [st. *κάτα δῆμον ἅπαντα*],
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ ...

(*κακότητος ἀπούσης φάσκων τῆς ἀφροσύνης· ἀδύνατον γὰρ μὴ φρονίμους εἶναι Φαίακας, οἳ* [*ζ* 203] *'μάλα φίλοι εἰσὶ θεοῖσιν'* ...). Bei der Lösung dieses Homerproblems trifft Eratosthenes ebenso mit Witz den Kern der Sache wie in seinem bekannten Satz über die Lokalisierung der Irrfahrten des Odysseus; daß er mit seiner Ansicht weder hier noch dort viel Erfolg hatte, wird nach allem wohl niemanden erstaunen.

---

[23] Proklos weiß sogar dem umstrittenen Essen und Trinken einen staatspolitischen Sinn zu geben: ... *τρίτον δὲ ὅτι τοῖς τῆς τοιαύτης μετειληφόσιν ἁρμονίας καὶ τὴν ἀφθονίαν τῶν ἀναγκαίων προστίθησιν, ὧν δεῖται τὸ πλῆθος τὸ πολὺ ἐν ταῖς πόλεσιν. οὐ γὰρ τὸ ἐμπιμπλαμένους τῶν τοιούτων ζῆν, ἀλλὰ τὸ μηδενὸς προσδεῖν τῶν τὸν θνητὸν βίον συμπληρούντων διαφερόντως ἐνεκωμίασεν.* Bloße Lust und Schlemmerei dürfen jedoch im Staat nicht herrschen: insofern kann Platon doch noch gerechtfertigt werden (*εἰ δέ τις τὴν μὲν εὐφροσύνην ἀφέλοι καὶ τὴν διὰ τῆς ἐνθέου μουσικῆς παιδείαν* ...).

[24] Das homerische Beispiel kommt Aristoteles gelegen, weil das Bild des Berufssängers vor der adeligen Zuhörerschaft seinem eigenen Entwurf entspricht, der für den freien Mann Kunstgenuß und nicht Kunstausübung postuliert; die letztere hat nur propädeutische Funktion und bleibt im übrigen dem Berufsmusiker überlassen. Vgl. E. Koller, Mus. Helv. 13 (1956) 32ff. 105ff.

Schluß

Hier soll abgebrochen werden, wenn auch die aus den Phäaken-Szenen hervorgegangenen Topoi damit nicht vollständig erfaßt sind[25]. Zweck der vorstehenden Seiten war es, das Bild einiger homerischer Szenen im Spiegel oder vielmehr Zerrspiegel der späteren Literatur zu verfolgen. In dem gegebenen Rahmen war es begreiflicherweise nicht möglich, auf die einzelnen Texte näher einzugehen, aber vielleicht kann doch bei der einen oder anderen Stelle die Einordnung unter diesem besonderen Aspekt für die Interpretation förderlich sein. Vollständigkeit der Belege ist selbstverständlich weder erreicht noch erstrebt worden, obschon auch von der Fülle des Materials ein gewisser Eindruck gegeben werden sollte: Wenn von der mächtigen Wirkung Homers auf die antike Literatur die Rede ist, macht man sich doch häufig nicht voll bewußt, welche Rolle dabei einzelnen Versen und Szenen zukommt, die, aus dem Zusammenhang gelöst, als Topoi weitergereicht wurden – *τεμάχη τῶν Ὁμήρου μεγάλων δείπνων.*

---

[25] Von Bedeutung war z. B. noch die Szene an der Küste von Scheria, wo Odysseus als Schiffbrüchiger in äußerster Not und Bedürftigkeit der Königstochter gegenübersteht: Basil. *Ad iuv.* 5, Epiktet 3, 26, 33, Gregor Naz. *Carm.* I 1, 10, 401ff. u. II 2, 5, 208ff. (PG 37, 709 u. 1536), Liban. *Epist.* 1473, 4 u. 1508, 2, Max. Tyr. 14, 5 c, Musonius 9 (= Stob. 3, 40, 9), Porph. *V. Plot.* 22, 24ff., Themist. *Or.* 24, 309b; ev. schon Alkidamas b. Aristot. *Rhet.* 3, 3, 1406a 27ff., Aristipp 9 D Mann. (= Gnomol. Vat. 23). – Die Situation des nackten, auf sich selbst gestellten Odysseus wird in der Erinnerung der Späteren nicht selten vermischt mit seiner Bettlerrolle auf Ithaka (und diese wiederum mit der *Πτωχεία* in Troia *δ* 242ff.!); doch diesen Zusammenhängen kann hier nicht mehr nachgegangen werden.