

Die Welt der Götter bei Hesiod

Autor(en): **Snell, Bruno**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **1 (1954)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660656>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

III

BRUNO SNELL

Die Welt der Götter bei Hesiod

DIE WELT DER GÖTTER BEI HESIOD

«ALLES ist voll von Göttern». Niemand macht diesen alten griechischen Spruch deutlicher als Hesiod, der in seiner Theogonie an die 300 Götter aufführt, ohne aber damit den Anspruch zu erheben, auch nur annähernd alle Namen zu nennen. Nach Schillers Klage über die verlorenen «Götter Griechenlands» könnte man sich vorstellen, dass Hesiod, wenn er die Abstammung der Götter besingt, die vielen schönen Gestalten priese, die ringsum die lebendige Natur bevölkern, die Nymphen, Dryaden und Tritonen, aber sein Epos ist, so scheint es zunächst, ein recht nüchternes Stück Literatur; es gibt die Stammbäume der Götter und auf weite Strecken zählt es nur Namen auf: der und der Gott verband sich mit der und der Göttin, und sie hatten die folgenden Kinder . . . Was sagen uns diese Namen schon?

Das Leben dieser religiösen Vorstellungen Hesiods kann sich nur erschliessen, wenn man jeden einzelnen Namen, den er nennt, darauf prüft, was er bedeutet und in welchem Zusammenhang er steht, wenngleich es in den langen Namenreihen und Geschlechterfolgen schwer sein wird, überall herauszufinden, wie Hesiod sich jeweils die einzelnen Gottheiten vorstellte, nachzuempfinden, was sie ihm waren, und vollends auseinanderzuhalten, was an ihnen überkommen und was hesiodisch ist.

Versuchsweise und als Beispiel dafür, wie Hesiods theologische Spekulation einen bestimmten Bereich in seinen mannigfachen Erscheinungs- und Wirkungsweisen zu begreifen sucht, wollen wir die Musen und die Nereiden, die er aufführt, etwas näher untersuchen. In zwei Katalogen reiht er die Namen der Musen und dann die der Nereiden aneinander, wie er auch sonst solche Namenkataloge hat. Scheint dies auch recht trockene unergiebigere Poesie, gelingt es mit einiger Geduld und philologischer Pedanterie vielleicht

doch, den religiösen Vorstellungen Hesiods etwas auf die Spur zu kommen.

Hesiod sagt von den Musen, dass sie die Töchter des Zeus und der Mnemosyne, der Erinnerung, sind; das heisst, in profane Sprache übersetzt, etwa, dass der Poesie, wenn sie von dem höchsten Gott abstammt, besondere Würde und Bedeutung zukommt, und dass ihre Hauptfunktion ist, das in ihr Dargestellte dem Gedächtnis der Menschen zu erhalten; tatsächlich beruht ja in der Frühzeit alle Überlieferung auf der Dichtung. Der Katalog der neun Musen lautet dann (Theog. 77): «Klio und Euterpe und Thalia und Melpomene und Terpsichore und Erato und Polymnia und Urania und Kalliope». Diese Namen, von Hesiod ohne weiteren Schmuck in Hexameter gebracht, weisen, wenn man sie genauer betrachtet, das auf, was der früheren Zeit an der Poesie wesentlich ist, und geben, könnte man sagen, in theologischer Form eine Poetik: Klio bewirkt, dass der Gesang und zumal das Heldenlied den Ruhm, das κλέος, kündigt; Euterpe, dass das Lied den Hörer erfreut, wie denn Homer schon das Süsse, Herzerquickende des Gesangs immer wieder hervorhebt; Thalia knüpft die Poesie an das Fest; Melpomene und Terpsichore verbinden sie mit Musik und Tanz; Erato weckt das Verlangen nach Dichtung unter den Menschen; Polymnia schafft die reiche Abwechslung; Urania hebt den Gesang über das Menschliche hinaus; Kalliope aber, die zuletzt Genannte, sorgt für die schöne Stimme beim Vortrag des Gedichtes.

In der Beschreibung, die Hesiod von den Musen gibt, lassen sich Zug um Zug die Charakteristika wiederfinden, die sich in den Namen aussprechen: 4 ὀρχεῦνται, 7 χορούς (Terpsichore); 10 περικαλλέα ὄσσαν ἰεῖσαι (Kalliope); 11 ὕμνεῦσαι Δία . . . καὶ . . . Ἥρην usw. (Polymnia); 22 ἀοιδὴν (Melpomene); 25 Ὀλυμπιάδες (Urania); 32 κλείοιμι (Klio); 32 τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (Mnemosyne); 37 τέρπουσι (Euterpe) usw.

Besonders auffällig häufen sich die Anspielungen auf die Namen in den wohl interpolierten Versen 62-67, ja, es scheint als ob nacheinander alle Namen anklingen sollten.

Hesiod fügt, zunächst überraschend, dem Namen der Kalliope bei: «diese ist natürlich die vorzüglichste von Allen». Wieso soll die schöne Stimme wichtiger sein als etwa das Künden des Ruhmes oder als die Freude, die die Dichtung weckt? Hesiod erläutert das so: Kalliope steht ja auch den Königen zur Seite, wenn sie Recht sprechen, – und er führt aus, wie die «süsse» Rede des guten Richters Frieden stiftet. Bei der «schönen Stimme» der Kalliope denkt Hesiod also nicht nur an den lieblichen Klang, sondern auch an die schönen Worte, und sie ist ihm deswegen die wichtigste der Musen, weil er sie, – und sie allein von allen neun Schwestern, – auf den Inhalt der Dichtung und überhaupt auf den Sinn menschlicher Rede beziehen kann. Auch für die Prosa-Rede ist sie ihm zuständig. Hier, wo die Musen zum ersten Mal als greifbare Gestalten, als benannte Personen erscheinen, tritt ihr Bezug zur Dichtung schon zurück. Noch wichtiger ist etwas anderes: wenn Hesiod sagt, die Musen hätten zu ihm gesagt, als sie ihn am Helikon zum Dichter weihten, sie wüssten auch die Wahrheit zu sagen (v. 28), so spricht sich dieser für Hesiod so wesentliche Zug in den Musennamen nicht aus, – es sei denn, dass er in der Umdeutung anklingt, die Hesiod dem Namen Kalliope gibt.

Das scheint mir nicht dafür zu sprechen, dass Hesiod die Namen der Musen selbst erfunden hätte. Da vielmehr nur das schon bei Homer übliche Bild von der Poesie in ihnen erscheint, und nicht einmal das in ihnen steckt, was Homer am Anfang des Schiffskatalogs (B 484 ff.) von den Musen sagt, dass sie, als Augenzeugen, Genaues und Zuverlässiges berichten und dem Sänger vergegenwärtigen können, wird man damit rechnen müssen, dass die Musennamen in dieser oder ähnlicher Form überkommen sind. Es empfiehlt sich daher z. B. auch nicht, die Namen der François-Vase für die

Textkritik Hesiods heranzuziehen, als ob Klitias die Musen nur aus Hesiod hätte beziehen können. Eine andere Frage ist, ob jemand schon vor Hesiod die Musen zu solcher Neuner-Gruppe vereinigt hat, oder ob wir dies dem Sammelfleiss und Systematisierungsdrang Hesiods zu danken haben. Das wird sich kaum entscheiden lassen. Dadurch, wie er den Namen Kalliope ausdeutet, zeigt Hesiod jedenfalls, dass die Kräfte des Gemüts und Empfindens seine Religiosität weniger speisen als das nüchterne Denken.

Aber getreu überliefert er die Namen, die aussagen, was ältere Generationen von den Musen und von der Poesie dachten. Anders liegt es bei dem Katalog der Nereiden (Theog. 240 ff.), denn hier hat Hesiod offenbar Eigenes mit Überkommenem vermischt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Liste von dem Katalog der Nereiden in der Ilias Σ 39 ff. abhängt. Allerdings ist der Katalog der Ilias dann wieder aus Hesiod interpoliert und die Verse 43 bis 49 sind von dort aus eingeschwärzt. Diese verwickelten Verhältnisse scheinen mir genügend geklärt,¹ um darauf bauen zu können, zumal da sich ein klarer Unterschied der Bedeutung zwischen den alten Ilias-Namen und den von Hesiod neu eingeführten ergibt. Freilich hat Hesiod ausser den Nereiden der Ilias auch allerlei Meerjungfrauen in seinen Katalog aufgenommen, die ihm überkommen waren und deren Namen ihm wohl kaum in irgendeiner Weise das Meer charakterisierten, auch hat er andere mythische Namen hierher gezogen, die ursprünglich nichts mit Nereiden zu tun hatten, die er aber auf das Meer beziehen konnte. Daneben aber stehen deutlich «redende» Namen, die auf etwas ganz anderes zielen als die «redenden» Namen, die er aus der Ilias übernimmt. Selbst wenn die Deutungen im Einzelnen zweifelhaft sein können, ist die beiden verschiedene Gesamt tendenz der homerischen wie der hesiodischen Nereiden-Benennungen doch

1. Vgl. Inez Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Diss, Hamburg 1934, 59-64.

durchsichtig. (Unsicheres habe ich lieber beiseite gelassen.)

Die Nereiden-Namen Homers ergeben eine Beschreibung des Meeres: da ist die Dunkelblaue, die Glauke, das Inselmädchen Nesaie, die Grottennymphe Speio und die Klippenjungfrau Aktaie, da ist die Wellenhüpferin Kymothoe, die Wellenfängerin Kyomodoke und die Prächtige, Agaue. Das gibt ein anmutiges, lebendiges Bild vom Aegeischen Meer, wie es sich, heiter bewegt, ausdehnt zwischen Inseln, Grotten und Klippen. Dabei ist nur das Sichtbare, Äussere erfasst. Ganz anderes meinen die Namen, mit denen Hesiod diese Liste ergänzt, damit es im Ganzen fünfzig werden. Es sind ebenfalls freundliche Meermädchen, die er hinzufügt, aber seine Nereiden erweisen sich auf nüchternere Art als nützlich.

Da ist zunächst die, die für das Erste sorgt, Proto, und die, die das Vollenden bringt, Eukrante, die Retterin Sao, die Schenkende Eudore, die Windstille Galene. Das alles geht offenbar auf erfolgreiche Schifffahrt, und darauf zielen auch die meisten der weiterhin Genannten: die Sehnsucht-Wekende, Erato, die uns auch unter den Musen begegnet ist, die hier aber auf das Meer hinauslockt, dann Euneike, das Mädchen der schönen Konkurrenz (wobei schon der Gedanke von Erga 20-26 anklingt, dass es einen guten Streit gibt). Eulimene, die Jungfrau des guten Hafens, Doto, die Geberin, Ploto, die Schifferin, Pherusa, die Tragende, zum Ziel Bringende, Dynamene, die Kräftige, Panope, die alles sieht, Hippothoe, die Pferdeschnelle, und Hipponoe, die wie ein Pferd Verständige, Kymolege, die die Wogen glättet. Auch wo nur das Äussere des Meeres charakterisiert wird, tritt jetzt das für die Schifffahrt Günstige hervor: das Gestade (Eione) und der Sandstrand (Psamathe). Noch deutlicher sind: Pontoporeia, die die Reise über das Meer befördert, Leiagore, die die Menschen zusammenführt, und Euagore, die einen guten Markt schafft, Laomedea, die für das Volk sorgt, Eupompe, die gutes Geleit gibt, Themisto, die für das Recht sorgt, Pronoe, die vorausschaut, und Nemertes,

die (wie ihr Vater Nereus) ohne Falsch ist. Das alles gibt uns ein Idealbild des Seehandels im frühen 7. Jahrhundert. Hier treten die freundlichen Seiten hervor, denn Nereus, der Vater der Nereiden und der Sohn des Pontos, repräsentiert nur das Günstige des Meeres, während z. B. die Winde von seiner Schwester Eurybie, der Gewaltigen, abstammen und manches Unheimliche sich von seinem Bruder Thaumias, dem Wunderbaren, herleitet.

Dies fromme Bild eines von Meerjungfrauen geschützten Schiffsverkehrs scheint nicht dem zu entsprechen, was Hesiod in späteren Jahren in seinen «Werken und Tagen» gesagt hat, denn dort äussert er sich recht anders über Handel und Seefahrt. Schon sein Vater, heisst es da, «pfl egte zu Schiff zu fahren, da er sich ein ordentliches Leben verdienen musste» (635). Er selbst ist nur ein Mal zur See gefahren, nur auf einen Katzensprung, von Aulis hinüber nach Euböa (651). Für ihn ist Ackerbau und Viehzucht das Gewerbe eines ehrlichen Mannes, und die Gerechten «werden nicht auf Schiffen fahren, sondern ihnen trägt die Erde ihre Frucht» (236 f.). Zwar gibt er seinem Bruder Perses auch einige Anweisungen, wie man gewinnreich Schiffahrt treiben soll (618-632, 641-645, 663-682, 687-694), aber dazwischen sagt er: «Ich empfehle die Seefahrt nicht, habe auch keine Freude daran. Sie bringt Gefahren, auf die die Menschen sich nur in ihrem Unverstand einlassen. Geld ist den erbärmlichen Menschen ihr Leben. Schrecklich aber ist es, in den Wellen zu sterben» (682 ff). Der Widerspruch zwischen dem freundlichen Bild der Theogonie und der Ablehnung in den «Werken und Tagen» lässt sich kaum ausreichend damit erklären, dass Hesiod erst im Alter gegen den Seehandel skeptisch geworden sei, vielmehr ist der Gesichtspunkt jeweils ein anderer: In dem späteren Gedicht spricht er seine persönliche Meinung aus, in der Theogonie dagegen beschreibt er das Vorhandene, und er könnte mit dem Wort, das Heraklit zugeschrieben wird, sagen: «Auch hier sind Götter».

Gerade durch diesen Gegensatz wird der Nereïdenkatalog der Theogonie besonders aufschlussreich für das religiöse Denken Hesiods. Selbst das Profane, ja das Bedenkliche hat Teil an dem Göttlichen. Wir sahen schon, dass die Nereïden, die freundlichen Jungfrauen, nur die eine Art göttlicher Mächte sind, die einem bei der Seefahrt begegnen. Aus einem anderen Geschlecht stammen die Winde, die den Schiffer bedrohen. Das Meer als solches erscheint, wie Solon (fr. 11 D) es später formuliert, als das gerechteste, aber es kann wüst und ungerecht werden, wenn die Stürme hereinfahren. Ebenso scheint für Hesiod auch der Handel übers Meer nicht des Grossen und Bedeutsamen, und das heisst nach der früheren Auffassung: des Göttlichen zu entbehren, aber menschliche Torheit, die die Gefahr nicht sieht und menschliche Gewinnsucht machen etwas Schlimmes daraus. Jedenfalls wird man kaum darum herumkommen, die neuen sprechenden Namen von Nereïden, die Hesiod dem Homerischen Katalog hinzufügt, für seine eigene Erfindung zu halten. Die Probleme, die sich daraus ergeben, dass er etwas ablehnt und es doch als göttlich darstellen kann, werden uns weiterhin noch zu beschäftigen haben.

Zunächst können die Kataloge der Musen und der Nereïden noch anderes lehren. Zweifellos steckt ein echter Glaube an die göttlichen Mächte hinter den Versen des Hesiod, denn die ganze Theogonie würde barer Unsinn, wenn er nicht an die Existenz der von ihm aufgezählten Gottheiten glaubte. Offenbar will er mit diesen Götternamen das Existierende, das Bedeutsame, das Lebendige in der Welt beschreiben. Wenn einem nicht recht wohl wird bei dieser etwas dürren Erzählung, so liegt das nicht nur daran, dass wir als aufgeklärte Menschen dem frühen Glauben fremd gegenüberstehen. Wie viel williger nehmen wir die homerischen Götter an. Und doch sind zahlreiche Götter Hesiods viel plausibler und handgreiflicher als die Homers; wenn etwa eine Nereïde Galene, Windstille, heisst, wenn die Flüsse, die Quellen als

Gottheiten erscheinen, so ist das in gewissem Sinne viel weniger wunderbar, als dass ein Apoll oder eine Athena auf dem Olymp leben sollen. Und zweifellos steckt etwas sehr Ursprüngliches darin, dass die Menschen in allem, was ihnen als lebendig in der Natur begegnet, eine göttliche Macht sehen, und man könnte vieles, was bei Hesiod erscheint, mit Usener als Sondergötter oder auch als Augenblicksgötter erklären. Aber bei Hesiod ist es doch selten, dass diese Gottheiten in ihrem ursprünglichen Bereich erscheinen, nämlich in der konkreten Situation, in der sie sich den Menschen offenbaren und in der der Mensch sich des Göttlichen bewusst wird. Eigentlich nur in der Schilderung, die Hesiod von seiner Dichterweihe gibt, da er die Begegnung mit den Musen beschreibt, wird uns das Erscheinen der Gottheit wirklich lebendig. Bei Homer dagegen, der die Götter in das von ihm erzählte Geschehen eingreifen lässt, sehen wir sie gleichsam in natürlicher Tätigkeit, und was geschieht, wird uns aus dem Handeln der Götter verständlich. Auch das eigentlich Mythische tritt bei Hesiod zurück, die Geschichten von den Göttern, in denen sie sich als spezifisch wirkende Personen darstellen. Wenn Hesiod versucht, einen Überblick zu geben über alles Göttliche, das in der Welt existiert, so nimmt er die Götter gewissermassen heraus aus den konkreten, einzelnen Situationen, in denen der Mensch sie als Götter erfährt, und behandelt sie so, als ob sie wie die Pflanzen oder die Tiere zu der uns primär gegenständlich gegebenen Natur gehörten, und so kann er sie in eine Art von Linnéschem System und in einen genealogischen Stammbaum pressen.

Es ist nicht bare Willkür, dass Hesiod so das Aktuell-Gegebene in etwas Dauernd-Seiendes umsetzt. Im Gegenteil, er folgt damit einem wesentlichen Zug des menschlichen Denkens und Sprechens. Aber dies führt notwendig heraus aus den primitiven religiösen Vorstellungen. Das lässt sich besonders gut an der sprachlichen Formulierung zeigen, die

Hesiod für manche seiner Gottheiten findet. Galene etwa, die Windstille, ist eine seiner Nereiden. Galene ist aber auch in der griechischen Sprache das gewöhnliche Wort für Windstille, ist, wie wir sagen würden, ein Abstraktum. Sicherlich lässt sich in der frühen Sprache nicht zwischen Abstraktum und Göttername unterscheiden, denn wenn man einen bestimmten Zustand als Windstille bezeichnete, so sah man darin den Eingriff einer Gottheit. Wenn Galene herrscht, so heisst das eben, dass diese Gottheit das Meer glättet. Aber wenn die Galene herausgelöst wird aus dieser besonderen Situation und wenn sie dabei nicht zu einer vollen mythischen Gestalt wird, von der man sich etwa Geschichten erzählen kann, so ist sie schon auf dem Wege, zu einem Abstraktum zu werden. Dass zahlreiche Götter Hesiods, und zumal die, die er selbst zu Erklärung der Welt einführt, so eigentümlich zwischen den unmittelbar erfahrenen, in der momentanen Erschütterung erlebten Gottheiten und den zu Abstrakta gewordenen Bezeichnungen für Wirkendes und Existierendes stehen, ist der tiefere Grund dafür, dass er in seinen Epen keine reine und gültige Form hat finden können: Er schildert nicht mehr wie Homer einmalige grosse, von den Göttern durchwirkte Begebenheiten, noch ist er soweit, eine angemessene Form für eine theoretische Darstellung des in der Welt Vorhandenen zu finden. Das Lebendigste und uns am unmittelbarsten Ansprechende seiner Verse sind deshalb auch nicht seine theogonischen Spekulationen, sondern die aus seiner persönlichen Erfahrung erwachsenden Ermahnungen an seinen Bruder in den Erga. Aber es ist nicht zu verkennen, dass Hesiod in seiner Theogonie einen überaus folgenreichen und wichtigen Schritt auf dem Weg von der epischen Dichtung zur Philosophie getan hat.

So ist es denn auch nicht das letzte Anliegen Hesiods, das Göttliche überall nur einfach aufzuspüren und in seiner Existenz nachzuweisen. Gegen Anfang der Theogonie schildert

er, wie die Musen Zeus preisen und ihm das Herz erfreuen. Dabei spricht er klar aus, worin ihm das Wesen des Zeus liegt und wodurch seine Vorstellung von der höchsten Gottheit sich unterscheidet von der Homers. Die Musen singen von Zeus Folgendes (v. 71 ff.):

*Er ist König im Himmel,
Hält in der eigenen Hand den funkelnden Blitz und den Donner,
Seit er den Vater Kronos besiegt, und gut hat er alles
Unter die Götter verteilt, hat die Ehren im Gleichmass vergeben.*

Kraft und Herrschaft besitzt Zeus auch in Ilias und Odyssee, aber für Hesiod ist Zeus der, der «alles Einzelne unter die Unsterblichen verteilt» und ihnen «die Ehren gleichmässig zugesprochen hat». Die göttliche Ordnung in der Welt ist also ein Werk des Zeus. Gewiss zeichnet sich die Göttervorstellung Homers schon dadurch aus, dass die Götter eine sinnvolle Ordnung der Welt repräsentieren, dass Zeus gelegentlich gewaltig eingreifen kann, um die bedrohte Ordnung auf dem Olymp wiederherzustellen, aber bei Homer ist diese Ordnung nicht bewusst hergestellt, ist nicht in ihrer Gesamtheit das Resultat planvollen Handelns. Sie funktioniert nur gewissermassen selbstverständlich, ohne dass jemand sie ausdrücklich eingeführt hat. Gewiss ist auch bei Homer die Macht auf die verschiedenen Götter verteilt, und zumal den drei Brüdern Zeus, Poseidon und Hades ist jeweils ein Drittel der Welt zugefallen, und die einzelnen Gottheiten haben ihre eigenen Ehren und Ämter, aber erst für Hesiod ist Zeus im vollen Sinn «ein König, der im Himmel herrscht» (v. 71). Diese gültige, festgelegte, vom höchsten Gott eingerichtete Ordnung der Welt tritt überall in den Gedichten Hesiods hervor, sie ist das Fundament, auf dem seine religiösen Überzeugungen ruhen. Daher heisst für ihn, das Göttliche darstellen, es in dem grossen System der Stamm-bäume vorzulegen.

Diese genealogischen Tafeln, die es ermöglichen, auch der kleinsten Gottheit einen festen Platz zuzuweisen, leisten aber noch mehr, als dass sie eine unüberschaubare Fülle von Erscheinungen in ein übersichtliches System bringen, sondern dadurch, dass sie die Herkunft eines jeden Gottes festlegen, sagen sie auch über sein Wesen etwas aus. Zweifellos sind theogonische Spekulationen schon uralt, zweifellos ist es auch eine uralte Überzeugung, dass man über das Wesen eines Dinges oder einer Pflanze oder eines Tieres etwas weiss, wenn man über den Ursprung etwas aussagen kann, zweifellos finden sich solche theogonischen Spekulationen auch schon früh mit den Fragen nach Ursprung und Wesen zusammen, aber auch hier zeigen sich bei Hesiod bestimmte rationale Züge, die ihn von primitiven Vorstellungen trennen: auch hier liegt ihm nicht so sehr an dem Einzelfall, sondern an dem Prinzip und an dem System, und damit wird er nicht nur ein Vorläufer und Wegbereiter der Philosophie, sondern auch, so paradox das klingen mag, des Monotheismus, denn so sehr bei ihm alles «voll von Göttern» ist, so schliessen sich diese doch zu einer Einheit des Göttlichen zusammen. Doch darüber ist nachher noch mehr zu sagen.

Für Hesiod sind die Götter nicht die «leicthin Lebenden», die ῥεῖα ζῶντες, wie für Homer, und sehr viel mehr als im Epos treten für ihn auch solche Gottheiten in den Vordergrund, die das Ungestalte und Feindliche verkörpern. Homer hatte diese Mächte zum Teil bewusst eliminiert, und so kommt es, dass bei Hesiod manches Altertümliche genannt wird, das bei Homer nicht vorkommt. Hesiod hat uns sogar manches Uralte bewahrt, das z. t. mit frühorientalischen Mythen zusammenhängt, wie gerade neuere Funde zu zeigen scheinen, so etwa die grausigen und wenig erbaulichen Geschichten von Uranos und Kronos. Man hat vermutet, dass solche alten Schauergeschichten in Bötien besonders lange lebendig geblieben sind, und es könnte scheinen, dass

dieser alte Spuk, den die Griechen, die Entdecker des klaren Denkens, oder wenigstens ihre besten Köpfe früh abgetan haben, als etwas Fremdes und Peinliches in der Welt des Hesiod, der in vielem so viel rationaler ist als Homer, stehen geblieben sei. Aber diese ursprünglich-grauenvollen Dinge haben bei Hesiod doch ihre besondere Bedeutung, so gern wir sie auch nach den jüngsten Forschungen als orientalisches preisgeben. Sie stehen in der Theogonie nicht um ihrer selbst willen, sondern in einem grösseren Zusammenhang: All das Grausige ist geschehen, ehe Zeus in der Welt Ordnung und Recht zur Herrschaft gebracht hat. Diese Dinge werden also in eine Welt verwiesen, die nicht zu dem jetzigen Kosmos gehört. Aber auch abgesehen von diesen primitiven Mythen nimmt das Unheimliche bei Hesiod viel grösseren Raum ein als bei Homer, – und dabei etwas ausführlicher zu verweilen, lohnt sich. Homer konnte, wenn er die grossen Helden und ihre gewaltigen Taten besang, eine Welt des hellen Lichtes schildern, in der die Nachtseiten des Daseins fast verschwanden. Da Hesiod aber ein Bild des Existierenden geben will, wie es wirklich ist, kann er über die Schatten nicht einfach hinwegsehen; in seiner Theogonie spielt das, was die Menschen bedroht, das Schaurige und Ungestaltete, deswegen eine viel grössere Rolle als bei Homer, weil *seine* Poesie Wahrheit und nicht schöne Lüge geben will. Darin steht er zu Homer ähnlich wie Thukydides zu Herodot.

Wie diese Nachtseiten des Daseins auch unter der Herrschaft des Zeus, auch in der Ordnung der Welt, möglich sind, ist für Hesiod ein schweres religiöses Problem gewesen, ja er ist der erste in der europäischen Literatur, der dies Problem, das die frommen Geister immer wieder aufs tiefste beunruhigt hat, zum ersten Mal in allem Ernst gestellt hat. Seinen Weg, es zu lösen, hat man in der Folgezeit immer wieder beschritten.

Er unterscheidet streng in seiner Genealogie zwei verschie-

dene Geschlechterfolgen, die sich nicht miteinander verbinden: das sind die Nachkommen der Nyx, der Nacht, die diese rein aus sich heraus, ohne einen Vater, hervorgebracht hat, und die übrigen Götter. Paula Philippson und Hans Diller, die das gesehen haben, erkannten schon die Bedeutung dieser Scheidung: die Nachkommen der Nyx sind z. B. Neid, Täuschung, Alter, Streit, Mühe, Hunger Schmerz, Mord u. s. w., – lauter Gestalten, die dem Leben böse und feindlich gegenüberstehen. Dadurch kommt ein Dualismus in das griechische Denken hinein, das dann in der Philosophie der Jonier zu der Lehre von den Gegensätzen führt, aus denen Anaximander, Heraklit, Empedokles usw. jeweils in verschiedener Form die Welt zu erklären versucht haben.

In der Genealogie erscheint das Schaurige und Negative in der Welt nicht wie in den Mythen von Uranos, Kronos und Zeus als etwas, das in der Zeit überwunden ist, sondern diese dämonischen Abkommen der Nacht existieren und wirken in dieser unserer Welt, sie sind nicht etwa daraus verschwunden, seitdem Zeus herrscht.

Später in der *Erga* führt Hesiod dann noch in einer ganz anderen Form das Unzulängliche und Schlechte ein, das ist in der Erzählung von den fünf Zeitaltern, dem Goldenen, dem Silbernen, dem Ehernen usw. Die Tendenz dieses Mythos ist gewissermassen entgegengesetzt zu dem, was in der Theogonie über die Göttergeschlechter steht, denn während dort im göttlichen Bereich aus dem Ursprünglich-Rohen sich allmählich das Geordnete und Rechtliche heraushebt, ist hier unter den Menschen der Anfangszustand der glückliche und gerechte, und erst allmählich dringt das Gewaltsame und Böse ein, bis in dem fünften, jetzt lebenden Geschlecht das Unrecht herrscht. Auch in diesem Mythos nimmt Hesiod eine alte Überlieferung auf, wie sich schon daran zeigt, dass die Tendenz des Verfalls in den Generationen unterbrochen wird durch das vierte Geschlecht der Heroen,

das «gerechter und besser» ist (v. 155) als das vorhergehende. Dies Geschlecht ist das, das die grossen Epen Homers und der anderen epischen Dichter besungen haben, und man sieht, wie Hesiod diese durch die Dichtung verklärten Gestalten einer als geschichtlich aufgefassten Sagenzeit eingebaut hat in eine alte Sage, die die Tendenz hatte, den Verfall der Menschheit zu schildern.

Hesiod trägt also in drei verschiedenen Teilen seiner Dichtungen drei verschiedene Meinungen über die Rolle des Bösen in der Welt vor. Neben dem auch bei anderen Völkern weitverbreiteten Glauben, dass am Anfang eine paradiesische Zeit stände, in der es kein Unrecht gab, steht der andere, der bei Hesiod allerdings auf die Götter beschränkt ist, dass es einen Fortschritt vom Ungesitteten zum Gesitteten gibt, dass also das Böse gerade umgekehrt am Anfang steht und im Lauf der Entwicklung überwunden wird. Daneben vertritt er dann aber in den theogonischen Spekulationen die dritte Auffassung, – und damit erschöpfen sich offenbar die Möglichkeiten, – dass die bösen Mächte ebenso wie die guten vorhanden sind und beide nebeneinander durch alle Zeiten hindurch existieren. Diese drei Schemata, in denen bis auf den heutigen Tag die Menschen zu spekulieren pflegen, stehen nun bei Hesiod, wenn man genau zusieht, durchaus nicht beziehungslos oder gar widerspruchsvoll nebeneinander, sondern sie erhalten ihren lebendigen Sinn und ihre Einheit von dem Punkt aus, wo die echten religiösen Überzeugungen des Hesiod bei seinen Reflexionen über Recht und Unrecht in der Welt liegen, und die scheinbaren Widersprüche zwischen diesen verschiedenen Denkschemata können, wenn man genau zusieht, die geistesgeschichtliche Situation Hesiods aufhellen.

Uranos und Kronos sind nach der Meinung des Hesiod gestürzt zur Strafe für ihre Gewalttätigkeit und für ihr Unrecht. Zeus hat sich von vornherein als der Gerechte gezeigt, und deswegen dauert seine Herrschaft. Dieser Ge-

danke, dass Zeus der gerechte Ordner der Welt ist, tritt in den Erga Hesiods noch mehr hervor als in der Theogonie, denn in dem Unrecht, das Hesiod von seinem Bruder und von den ungerechten Richtern erfahren hat, ist ihm die Vorstellung vom Recht, und das heisst bei ihm von der Gerechtigkeit des Zeus, nur gewachsen. Das Recht, an das Hesiod glaubt, ist die unerschütterliche Ordnung, die unbedingt gilt und die dafür sorgt, dass schliesslich der Gute seinen Lohn und der Ungerechte seine Strafe findet. Gewiss kennt auch schon Homer den Glauben, dass der Mensch für seine Verblendung bestraft wird, aber erst Hesiod misst das menschliche Tun streng am Masstab des Rechts. Das Recht bei Hesiod ist aber nicht etwas, das dem Menschen zu finden aufgegeben wäre, sondern es steht fest und ist klar umschrieben, – es gibt kein Zweifeln und Grübeln um das Recht bei ihm, sondern klar und einfach formuliert er die Ermahnungen an seinen Bruder. So wie es in der Theogonie von den älteren Göttergeschlechtern heisst, dass neben ihnen Gewalt herrschte und nicht Recht, so heisst es in den Erga (276 ff.), dass Zeus die Welt so geordnet hat, dass die Fische und die Tiere und die Vögel einander fressen, weil keine Dike, kein Recht unter ihnen ist, den Menschen aber gab er Dike.

Wie alles, was in unserer Welt ist, geworden ist, so ist auch diese Ordnung erst geworden, und so gehört der Mythos von den Göttergeschlechtern in die Spekulationen über die Ursachen des Existierenden, die die ganze Theogonie Hesiods erfüllen. Dass Zeus dann seinerseits die Ursache für die Ordnung der Welt ist, sagt er immer wieder, er sagt es z. B. am Anfang der Erga in einer besonders prägnanten Form, die nicht immer erkannt zu sein scheint. Er beginnt da: «Ihr Musen kommt und nennt mir Zeus, Δία ὃν τε δία βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοὶ τε φάτοι τε, ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μέγαλοιο ἔκρητι, durch den die Menschen berühmt und unberühmt sind, genannt und ungenannt durch den Willen des

Zeus». Dass hier in den beiden Versen zweimal dasselbe gesagt wird, beruht offenbar darauf, dass Hesiod mit dem Akkusativ von Zeus Δία ein Wortspiel macht, und dass er seine Hörer darauf stossen will, dass es mit diesem Wort eine besondere Bewandnis hat. Dies Wortspiel wird in den Ausgaben allerdings dadurch undeutlich gemacht, dass man statt δία akzentuiert διὰ, denn die späteren Grammatiker lehren, dass bei einer nachgestellten Präposition die Anastrophe eintritt mit Ausnahme von διὰ und ἀνά, um eine Verwechslung mit dem Vokativ ἀνα von ἀναξ und mit dem Akkusativ Δία von Zeus zu vermeiden. Aber echte Überlieferung für diese Regel kann es kaum gegeben haben, denn Hesiod schrieb keine Akzente, und bei solcher poetischen Redeweise war auch auf die mündliche Tradition kein Verlass. Offenbar ist es für Hesiod gerade verkehrt, διὰ zu betonen, denn in den beiden angeführten Versen soll der zweite den ersten erklären und Διὸς μέγαλοιο ἔκητι umschreibt das ὄν δία, das das Δία ἐννέπετε des vorhergehenden Verses etymologisch ausdeutet.

Solche etymologischen Spekulationen finden sich auch in anderen theologischen Betrachtungen bei den Griechen. Hier fügt sich das Ausdeuten der Götternamen in die Grundtendenz des Hesiod, sich auf die Anfänge, die ἀρχαί, zu besinnen, auch darin zeigt er sich als Vorläufer der Philosophen. Zugleich spricht sich hier, was sich ebenfalls später in der Philosophie vollenden sollte, ein Zug zum Monotheismus aus, da Hesiod Zeus als Ordner der Welt weit über die anderen Götter hinaushebt.

Während Hesiod in dem Göttermythos die Aufeinanderfolge der Generationen motiviert, gibt er, wo er die Menschengeschlechter beschreibt, keine genaue Begründung, warum sie so aufeinanderfolgen. Vom Goldenen Geschlecht sagt er (Erga 121) nur, dass es verschwand, ohne einen Grund anzugeben. Das Silberne Geschlecht haben die Götter, heisst es dann weiter (127), viel minderwertiger gemacht, –

wir hören aber nicht warum; sie vernichten es wegen seiner Hybris (134 ff.). Das dann folgende Eherne Geschlecht vernichtete sich selbst (152).

Dann macht Zeus das Heroen-Geschlecht, das «gerechter und besser» ist (158); es kommt um in den Kriegen vor Theben und Troia und wird auf die Inseln der Seligen versetzt. Schliesslich kommt das jetzt lebende Eisene Geschlecht, wir erfahren aber nicht, warum oder woher es entsteht: Es ist das Geschlecht, wo Gewalt und Unrecht vollends herrschen, wo Aidos und Nemesis die Erde verlassen.

Es ist verständlich, warum Hesiod in den Erga in so düsteren Farben die Entwicklung der Menschheit malt: er selbst hat schweres Unrecht erfahren und so hat sich seine Welt verdunkelt. Und das Pathos seiner Ermahnungen lebt, wie bei allen Tugendlehrern, von der Schlechtigkeit dieser Welt. Merkwürdig ist nur, dass er, wenn er den Verfall der Menschheit schildert, nicht, wie er es sonst so eifrig tut, nach den Gründen forscht. Tatsächlich ist es schwer, sich vorzustellen, wie Hesiod das Herabsinken vom Goldenen zum Eisernen Zeitalter hätte motivieren sollen: Strafe für menschliches Unrecht kann es nicht sein, da die Menschen des Goldenen Zeitalters fromm waren, und die Götter können doch nicht die Menschen, ohne dass sie böse gewesen wären, immer schlechter haben werden lassen. Hesiod ist also nicht darauf aus, seine Mythen grundsätzlich aufeinander abzustimmen und trotz all seines Systematisierens ist er kein systematischer Denker. Er greift die alten Geschichten auf, wie sie ihm in bestimmten Zusammenhängen wichtig sind, und warum sie ihm wichtig sind, auch in ihrer Widersprüchlichkeit, das lässt sich verstehen. Ihm liegt daran, Ordnung und Recht im Bereich der Götter hervorzukehren, und dabei geht er weit über das hinaus, was er bei Homer fand. Andererseits erschien ihm das Leben der Menschen elend und verdorben; die Sterblichen sind ihm nicht nur hilflos und schwach vor den Göttern, wie sie es bei Homer sind,

sondern ungerecht und schamlos. Damit vertieft sich die Kluft zwischen der Welt unserer alltäglichen Erfahrung und dem Eigentlichen und Wesentlichen, wie die Welt sein sollte, und es kündigen sich Unterschiede an, die dann von den Dichtern und Philosophen immer deutlicher gesehen werden, wie die zwischen Sein und Schein, zwischen Idee und Wirklichkeit.

Es war schon die Rede davon, wie der Grundgedanke der Theogonie, dass es Kräfte von verschiedener, ja entgegengesetzter Wirkung gibt, in der frühgriechischen Philosophie nachgewirkt hat. Den Gedanken von der Rechtsordnung des Zeus haben zumal die Attiker, Solon und die Tragiker, weiter vertieft. Im Bereich der Lyrik ist ein ganz anderer Gedanke Hesiods weitergeführt. Gleich am Anfang der Theogonie berichtet Hesiod von einem Lied der Musen und zählt die Götter auf, die die Musen besingen (v. 11 ff.). Diese Aufzählung hat mancherlei Anstösse erregt, so dass man mehr oder weniger von den Versen hat streichen wollen. Ausserdem folgt abermals der Bericht über ein Musenlied (43 ff.), das wieder die Götter besingt und das zwei der Götter aus dem ersten Lied noch einmal erwähnt. Da hat man entweder das erste oder das zweite Stück ganz und gar gestrichen.

Das zweite Stück zu streichen ist unmöglich, weil es fest mit dem Folgenden zusammenhängt: die Musen singen vor Zeus und ihm zur Freude, so dass der ganze Olymp wiederholt, eine Theogonie: von Gaia und Uranos fangen sie an, dann besingen sie Zeus, von dem es in diesem genealogischen Zusammenhang bezeichnenderweise heisst, dass er der Vater der Götter und Menschen ist, und so geht es fort. Das ist natürlich das olympische Gegenbild zu *der* Theogonie, die Hesiod eben selbst vortragen will, und er legitimiert sein Anliegen gewissermassen damit, dass er es als eines der Musen und Unsterblichen hinstellt. Damit beweist er Grösse und Erhabenheit seines Vorhabens.

Das erste Musenlied dagegen will auf ganz anderes hinaus. Die Musen singen es nicht auf dem Olymp, sondern auf dem Helikon, und so führt Hesiod diese Göttinnen ein, von denen er dann gleich erzählt, wie sie ihn auf dem Helikon zum Dichter weihen. Es heisst, dass die Musen tanzen und dabei die Götter besingen, und nun folgt die lange Reihe der Götternamen, an der man so viel herumkorrigiert hat. Diesmal beginnt es mit Zeus (v. 11), aber nicht mit dem «Vater der Götter und Menschen», sondern dem «Aigisschütteler», der also das Zeichen seiner Macht trägt, und es schliesst sich an die «Herrin» Hera. Schon diese Beiwörter verraten, wie die folgende Reihe aufzufassen ist, die eine wohlüberlegte Ordnung einhält, allerdings eine ganze andere als die der Genealogie. Es folgen zunächst die anderen grossen, eigentlich «klassischen» Götter: Athena, Apoll und Artemis, dann erst Poseidon, der zwar ein Bruder des Zeus ist, aber in einem wüsteren Element herrscht. Dann kommen die Göttinnen Themis, Aphrodite und Hebe, – die Göttin des Rechts geht hier denen der Liebe und der Jugendschönheit voraus, – und die Zeus-Gattinnen Dione und Leto. (Die Verse müssen so stehen, dass diese beiden Namen nicht getrennt werden.) Dann folgen die Brüder Iapetos und Kronos, weiterhin die «Naturerscheinungen» Morgenröte, Sonne, Mond, Erde, Okeanos, Nacht und schliesslich «das heilige Geschlecht der anderen Götter». Diese Ordnung ist nicht die der Geschlechterfolge, sondern die der Würde und Heiligkeit. Hesiod hat es also für nötig befunden, bevor er die Götter gleichsam in geschichtlicher Abfolge darstellt, klarzumachen, dass damit nichts über ihren Rang ausgesagt ist, und führt deshalb vorab einige der wichtigsten Götter in der Reihe ihrer Bedeutung vor. Damit kommt das Göttliche in den Göttern ganz anders zu seinem Recht als in der Genealogie. Gewiss ist auch bei Homer Zeus der oberste Gott und es gibt Götter von grösserer und minderer Macht und von verschiedenem Ansehen. Aber

erst Hesiod sucht nach einer Rangordnung der Götter, das heisst aber dass er nach der Bedeutung des Bedeutenden und nach dem Wert des Wertvollen fragt. Dies Problem hat dann die Lyriker eingehend beschäftigt und auch ihre Religiosität beeinflusst. Die alten Elegiker behandeln die Frage nach dem Wert vor allem in der Form, dass sie nach der eigentlichen Tugend forschen, nach der wahren ἀρετή. Tyrtaios findet sie in der Tapferkeit, Solon in der Gerechtigkeit, Xenophanes in der Weisheit. Ähnlich haben verschiedene Lyriker in verschiedenen Göttern das Wesentliche gesehen; so treten etwa für Sappho Aphrodite und Eros, für Pindar Apoll in den Vordergrund, und der älteste Lyriker, Archilochos, fühlt sich gar von zwei Gottheiten bestimmt, von Ares und den Musen. Dass jemand sich einer bestimmten Gottheit besonders nahe verbunden weiss, ist an sich nichts Neues, – man denke nur daran, wie in der Odyssee Odysseus und Telemach zu Athena stehen, – aber wenn ein Dichter der archaischen Zeit sich vor allem an *eine* Gottheit wendet, so tut er es in dem Bewusstsein, dass ihm diese Gottheit heiliger, wichtiger, wesentlicher ist als die anderen Götter, und er nimmt sie damit als die Macht, die für ihn gewissermassen das ganze Leben durchleuchtet und ihm die Einheit der sinnvollen Welt darstellt. Sappho spricht das aus in dem Gedicht (fr. 27 D.), in dem sie sagt, die einen mögen dies Grossartige für das Schönste halten, die anderen jenes, – ich sage, das Schönste ist, was jeweils einer liebt. Oder Pindar versucht seinen Apoll von allen Flecken zu säubern, die ihm nach den Mythen etwa anhaften könnten, um so ein für seine Bedürfnisse reines Bild des Göttlichen zu gewinnen, dem er sich ganz zuwenden kann. Der Glanz, der von diesen Göttern ausgeht, leuchtet nicht nur auf in den bestimmten Augenblicken, da der Gott zu dem Menschen tritt und eingreift in sein Leben, sondern die Gottheit ist eine beständige und durchgreifende Macht. Darin wirkt fort, dass Hesiod als erster die Gottheit nicht nur als das Momentan-

Tätige, sondern auch als das Ständig-Wirkende zu begreifen gesucht hat. Und das Ständig-Seiende stellt er nicht nur dar in dem umfassenden System der genealogisch geordneten Gestalten, sondern auch in Graden ihrer Würde und Heiligkeit.

★

DISCUSSION

M. Gigon: Zur Eröffnung der Diskussion darf ich nur zwei Dinge kurz hervorheben: einmal, dass mir die von Herrn Snell gegebene Deutung des Musenkatalogs vollkommen überzeugend erscheint, sodann, dass auch mit besonderem Recht auf die eigentümliche Funktion des Katalogs der Nachtgeburten, des Katalogs der zerstörenden Kräfte, die ohne Eros zustandekommen, hingewiesen wurde. Vielleicht erforderte auch noch der Katalog der Nachkommen von Phorkys und Keto (*Theogonie* 270-336) eine besondere Aufmerksamkeit. Denn hier stellt sich mit besonderer Dringlichkeit die Grundfrage, nach welchem Gesichtspunkt Hesiod die Gestalten ausgewählt hat, die er in sein Göttersystem einordnet. Von den Geburten der Götter will Hesiod reden. Was sind für ihn 'Götter'?

M. Chantraine: Je ne peux pas revenir sur tout ce que nous a exposé M. Snell. Je dirai seulement que j'ai admiré sa maîtrise et la manière dont il nous a montré qu'Hésiode fournissait un panthéon organisé, que la suprématie de Zeus s'y développait et enfin que la justice y apparaissait. En même temps il a marqué la différence entre la *Théogonie* et les *Travaux*.

Ce sont deux questions particulières que je voudrais poser. M. Snell a parlé des 'Abstrakta' à propos de 'Galéné' et il a montré comment ce que nous appelons un abstrait est à la fois une notion et une force. C'est une idée qu'il a développée dans certains de ses livres, c'est une idée que des linguistes comme Antoine Meillet, ainsi que d'autres ont exprimée et que je rencontre aussi

lorsque j'analyse le monde des dieux homériques. J'aimerais citer un exemple; il y a un vers que Monsieur Snell connaît bien, où, chez Homère il y a Δεῖμος, Φόβος, et Ἔρις. Je voudrais lui poser cette question: chez Hésiode ce type de divinité est infiniment plus important que chez Homère et il y a par exemple tout un développement où l'on apprend que Styx a mis au monde Zèle et Victoire et Pouvoir et Force. Pour Meillet ces notions, qu'il retrouvait en sanscrit, étaient des notions hautement archaïques qui représentaient l'état d'esprit des Indo-européens. Pour moi, en étudiant Homère, j'ai eu l'impression, dans certains cas au moins, que ce sont des éléments nouveaux, produits de la réflexion. Et je demanderai à M. Snell si la prolifération, la multiplication de ces êtres chez Hésiode est un trait archaïque ou un produit de son effort de réflexion.

M. Snell: Ich glaube, dass die Möglichkeit, ein deverbales Substantiv oder ein deadjektives Substantiv sowohl nach der Seite des Abstraktums wie nach der Seite der Personifikation zu verwenden, ursprünglich in der Sprache angelegt ist. Die Vorstellung, dass Galene so etwas wie eine Herrscherin ist, wird schon durch die Prädikation in dem Verbum wachgerufen: das Subjekt erscheint dann als ein Agens, das heisst, es bildet sich eine Personifikation. In diesem Falle hätte Meillet recht. Auf der anderen Seite glaube ich, dass Sie recht haben mit der Meinung, dass die Dämonisierung der Abstrakta, wie sie in der späteren Dichtung, vor allem auch bei Hesiod entwickelt worden ist, zum guten Teil einem Denken entsprungen ist, das diese Personen in ein System zu bringen sucht. Die Möglichkeit zeigt sich vollends, wenn Hesiod versucht, ein Allgemeinbild zu geben.

M. Chapouthier: Je m'étais aussi posé la question à propos de Galéné; je me demandais si Galéné était vraiment une notion abstraite: la mer calme, étale, c'est quelque chose que l'on voit, qui est sensible; ce n'est pas tout à fait comparable à φόβος, à δεῖμος. C'est une notion, mais qui reste sensible. Elle semble occuper une position intermédiaire entre le concret et l'abstrait.

M. Chantraine: Je ne veux pas m'engager dans une discussion

qui nous mènerait vers des problèmes linguistiques, mais je peux dire que l'abstrait n'est pas une catégorie proprement grammaticale et que la même notion peut être envisagée comme réalisée ou comme non réalisée. Exemple le mot 'couture' qui peut désigner le 'fait de coudre', mais aussi 'ce qui est cousu, réalisé'. Je voudrais poser une autre question à Monsieur Snell. Dans cet édifice généalogique est-il possible, – je crains que non, – de distinguer diverses couches? Vous dites qu'on y trouve de très vieilles choses, mais on observe aussi un effort de réflexion du poète. Est-il possible de distinguer entre ces deux éléments, et y a-t-il au moins quelques exemples où vous pouvez nous dire: telle notion était probablement traditionnelle, telle autre est un produit de la réflexion d'Hésiode,

M. Snell: Ich glaube nicht, dass bei den Musen Hesiod selber neue Namen erfunden hat. Man wird dergleichen nur in der einzelnen Interpretation feststellen können. Es ist nicht eine Frage des Prinzips, nur der Interpretation.

M. Chapouthier: Dans un passage, vous avez indiqué qu'à la différence d'Homère, dont les dieux étaient essentiellement des dieux de clarté, Hésiode s'intéressait aussi aux forces obscures de l'ombre, et vous avez expliqué cette différence en disant qu'Hésiode peignait toute la réalité, qu'il était plus complet qu'Homère. Mais cette explication ne rend pas compte de l'aspect repoussant que prennent le plus souvent chez lui ces évocations. Alors je ne puis m'empêcher de penser qu'à l'époque d'Hésiode la Grèce est entourée de peuples qui conçoivent leurs dieux sous des formes monstrueuses et je me demande si la différence entre Homère et Hésiode ne tient pas au fait qu'à l'époque d'Hésiode se font sentir des influences religieuses et artistiques de peuples voisins, qui n'agissaient pas encore à ce point sur Homère et que l'art grec et la religion grecque élimineront petit à petit. Un exemple en est fourni par le type de la Gorgone. Hésiode ne l'a point inventée; elle existait dans les religions qui l'entouraient. Est-ce que l'orientalisme, le style orientalisant n'explique pas toute une part de la vision théologique d'Hésiode?

M. Snell: Ich glaube, durch die neueren Funde ist es wohl erwiesen, dass den Geschichten von Uranos und Kronos altorientalische Mythen zugrunde liegen, und wir sehen, wie durch die epische Überlieferung dieses Scheussliche und Greuliche beiseite geschoben ist, und wie die homerische Ordnung hergestellt ist. Auf der anderen Seite gibt es all die grauenvollen Dinge; die aber werden an den ihnen zukommenden Platz in dem Schema der Generationen gerückt, – wie es dann sehr schön die Tafeln zeigen, die Jacoby seiner Ausgabe beigegeben hat. Sie erscheinen Hesiod als unheilvolle Wesen, die zwar in der Welt ihren Platz haben, aber nicht mit den anderen Wesen verbunden sind, die ausserhalb des Zusammenhangs der anderen Wesen stehen.

M. Chantraine: Je voudrais poser cette question: ce qui est redoutable, ce qui est monstrueux, est-ce que Homère l'a tu, l'a caché, ou bien est-ce que c'est intervenu entre Homère et Hésiode?

M. Snell: Ich glaube, Homer hat das verschwiegen, denn es zeigt sich doch an verschiedenen Stellen, dass Homer absichtlich manche Sachen nicht erwähnt hat, während Hesiod notwendig auch davon reden musste.

M. Chantraine: Mais je crois que, comme tout à l'heure, il faudrait chercher à distinguer. Il existait des êtres redoutables qu'Homère a cachés, mais il doit y avoir aussi une influence orientale qui s'est produite entre Homère et Hésiode et qui a introduit de nouveaux monstres.

M. Gigon: Zweifellos spielt auch die Verschiedenheit der sozialen und geistigen Verhältnisse eine wesentliche Rolle. Summarisch gesprochen darf die Welt Homers als eine ionische gelten, wogegen diejenige Hesiods und gewiss auch der andern Theogonien eine mutterlandgriechische ist. Wie weit das Mutterland gegenüber dem 'aufgeklärten' Ionien noch im 5. Jhd. altertümlich und 'zurückgeblieben' war, zeigt etwa die Geschichte der Einbürgerung der Philosophie in Athen auf das deutlichste.

M. Snell: Der geographische Unterschied spielt wahrscheinlich

auch eine Rolle; denn Hesiod lebt in einem Lande, wo die unheimlichen Dinge lebendig geblieben sind.

M. Verdenius: Sie haben die Urania aufgefasst als die Muse, die den Gesang über das bloss Menschliche hinaushebt. Ist eine solche himmlische Poesie nicht eine zu moderne Vorstellung?

M. Snell: Das ist ganz konkret zu fassen: dass sie, wie Homer sagt, bis zum Himmel geht, über Raum, über Zeit, nach allen Seiten hin von den Musen verbreitet wird. Es ist nichts sentimentales darin zu sehen. Homer sagt, dass die Dichtung über die ganze Erde und über alle Zeiten hinausgeht.

M. Verdenius: Wäre es nicht einfacher, die Urania zu deuten als die Göttin, die die poetische Darstellung der 'himmlischen Götter' (im Epos, in der Theogonie und in den Götterhymnen) bewirkt?

M. Snell: Das wäre eine Möglichkeit, die gewiss zu denken gäbe.

M. Verdenius: Meine zweite Frage bezieht sich auf die Kalliope. Gewiss wird Hesiod in diesem Namen die schöne Stimme gehört haben. Aber der Zusammenklang mit ὀπηδεῖ im nächsten Vers scheint mir nicht zufällig zu sein. Hesiod hatte eine gewisse Vorliebe für etymologische Umdeutungen von Namen (vgl. E. Risch in Eumusia, Festgabe E. Howald, 1947, 72-91). Vielleicht hat er also hier andeuten wollen, dass die guten Könige nicht nur eine schöne Stimme haben, sondern sich im allgemeinen durch das Schöne und Gute leiten lassen.

M. Snell: Es ist oft der Fall, dass in den ersten Versen die Motive vorkommen, die dann in den Namen der Musen angeführt werden. Polymnia ὕμνεῖ (v. 11, 33 usw.), Erato hat eine 'liebenswerte' Stimme (65) und dergleichen. Ich glaube jedenfalls nicht, dass hier eine leicht durchsichtige Spielerei eintritt.

Mr. Rose: I found Mr. Snell's paper most interesting. I think we can find in Roman religion something like the phenomena he discusses, namely the *Sondergötter*. It has been generally recognised ever since Wissowa's famous discussion of them (*Gesammelte Abhandlungen*, Munich 1904, pp. 304-326), that these are no product of popular belief but a *theologumenon*, perhaps priestly.

These little deities result from what Wissowa well styles a *Zerlegung* of some human activity (e. g., birth, marriage, farm-work) and each of them corresponds to some part of that activity, for instance the first ploughing of the land, the harrowing, and so on to the reaping and storing of the corn. May not Hesiod have thought along similar lines in his catalogue of the Nereids? A trader who undertakes a sea-voyage needs much good luck, and that must come from the gods. He wants no storms, therefore Kymodoke and Kymatolege are appropriate helpers; he must come safe to harbour (Eulimene), and when he reaches the shore (Aktaie) he hopes to find there a number of friendly people with whom he can deal (Leagore, Euagore), to dispose of his wares with profit. It seems to me that the two lines of thought do run parallel to each other. Perhaps the Latins had their unknown Hesiod, who unfortunately left no poem, or none that has survived. As to Kalliope, she attends upon kings. Kings have their heralds, and a herald must have a good, clear voice to make his proclamations; as Homer says, he must be λιγύφθογγος.

M. Gigon: Es bleibt immer noch die Frage, was denn bei Hesiod 'göttlich' heisst. Die Frage stellt sich beim Katalog der Nachtgeburten wie bei demjenigen der Phorkys-Nachkommen, wo teilweise die absonderlichsten Märchenfiguren aufgenommen zu sein scheinen; sie stellt sich aber auch etwa bei der kleinen Gruppe der Thaumatas-Nachkommen (265-69), wo es sich offenbar um meteorologische θαυμάσια handelt, wie sie dann die Aufmerksamkeit der ionischen Naturphilosophen auf sich ziehen. Endlich wäre noch die Gruppe der Gestirne zu nennen, der Nachkommen der Theia (bei Hesiod, sicherlich als Ableitung von θεῖν gemeint), die gewissermassen um ihrer universalen Unentbehrlichkeit willen aufgenommen ist. So scheint es bei Hesiod die verschiedensten Formen des Göttlichen zu geben.

M. Snell: Die Gruppen sind aber deutlich.

Mr. Rose: How does Mr. Snell explain the fact that the most horrible myth in Hesiod, the story of the rebellion of the children of Uranos against their father, is found again in New Zealand,

in the Maori myth of the children of Rangi and Papa (Sky and Earth)? It hardly seems possible that stories so similar are quite independent, but most certainly the Maori had never read Hesiod, and Hesiod can have known nothing of Polynesian mythology.

M. Snell: Ich glaube, es ist sicher dass es den gleichen Mythos im Orient gegeben hat, und vom Orient kann er vielleicht den Weg nach Indonesien gefunden haben.

Mr. Rose: Yes, if once it got to Indonesia, we know that the Indonesians have been called the Argonauts of the Pacific, and that they undertook prodigious voyages in their canoes.

M. Chantraine: A propos de cette correspondance que signale Monsieur Rose, il y a en effet deux explications. Je ne connais pas le rite des Maoris. Ou bien en effet il y a eu voyage; ou bien on peut imaginer une explication beaucoup plus simple, que ce soit un parallélisme; car je ferai appel à un enseignement qu'a donné G. Dumézil: cette histoire d'Ouranos est une histoire correspondant à un rite de passage à la royauté qu'on peut, peut-être, retrouver ailleurs.

Mr. Rose: But the Maori had no kings.

M. Chapouthier: Personnellement quand je trouve deux légendes semblables, mais en des points très éloignés dans l'espace, *a priori* je suis d'avis qu'elles sont nées indépendamment; je n'admets la transmission que sur preuves. Les transmissions sont évidemment possibles, même fort loin; mais il faut alors en montrer les indices. La théorie de la polygénèse aura toujours l'avantage de la simplicité: l'imagination humaine tourne dans un cycle assez court; il est inévitable que des rencontres fortuites se produisent. Quand on constate des ressemblances non plus avec les Maoris, mais avec l'Amérique précolombienne, la transmission devient presque inconcevable.

M. Snell: Soviel steht fest, dass Hesiod die Sache nicht erfunden hat.

M. Gigon: Das Thema vom Vater, der den Söhnen die Herrschaft missgönnt, ist natürlich weitverbreitet. Hesiod hat das sicherlich als ein dramatisches, 'tragisches' Motiv empfunden. Dass aber

dann die Söhne den Vater in so scheusslicher Weise strafen, soll die recht- und kulturlose Urzeit charakterisieren. Hesiod hat durchaus gewusst, dass derartige Formen der Bestrafung barbarisch und der olympischen Welt unwürdig sind. Aber gerade darum wählt er sie.

Wenn nichts weiter zu bemerken ist, so sei mit herzlichstem Dank an Herrn Snell geschlossen.

*

HAUPTSÄCHLICH AUSGEWERTETE LITERATUR:

PAUL FRIEDLAENDER, *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1931, 253.

PAULA PHILIPPSON, *Genealogie als mythische Form*. *Symbolae Osloenses*, Fasc. Suppl. VII, 1936.

HANS DILLER, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, *Antike und Abendland*, II, 1946, 140.

KURT LATTE, *Hesiods Dichterweihe*, *Antike und Abendland*, II, 1946, 152.

FRANZ DIRLMEIER, *Der Mythos von König Oedipus*, Mainz, 1948.

FRIEDRICH SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, New York, 1949.

WALTER F. OTTO, *Hesiodica, Varia Variorum*. Reinhardt-Festgabe. 1952, 49.