

humanitas

Vol. V-VI

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HVMANITAS

VOLS. II E III DA NOVA SÉRIE
(VOLS. V E VI DA SÉRIE CONTÍNUA)



COIMBRA
MCMLIII-IV

ORPHEVS REDIVIVVS

Wenn es zutrifft dass Orpheus eine historische Gestalt etwa des 15. vorchristlichen Jahrhunderts ist dessen unsterbliche dichterische Fügungen — Keimzellen des griechischen Epos — sich durch das ganze «epische» Zeitalter hindurch erhalten haben, ein Sänger der dann nach dem Auftreten der Vollender und Erfüller, der «Spätclassiker» Hesiod Homer usw. und nach dem gesamten das epische Zeitalter beendenden Umbruch für uns wie schon für das Altertum hinter dem Literatur gewordenen Epos des achten bis sechsten Jahrhunderts (wozu auch die «orphischen» Dichtungen gehören) in mythisches Dunkel verschwand : so bedeutet das immerhin dass «orphische» Dichtung keine «Fälschung» sondern die Annahme gerechtfertigt ist dass es bis ins sechste Jahrhundert eine eigene von Orpheus kommende dichterische Tradition gegeben hat (gleichviel wie zerschlissen und alteriert sie im sechsten Jahrhundert gewesen sein mag). Das hat dann Konsequenzen für namentlich Hesiod, Terpander, Sappho, Alkaios, und, wenn nicht alles trägt, für die Homerredaktion. Dies über das schon Dargelegte hinaus zu stützen und zu festigen sollen nun hier noch einige Beispiele gebracht werden (1).

1. ZU ONOMAKRITOS

Wer im Homer aus dem Spätesten auf den Redaktor schliesst muss zweifelsohne aus den Versen des Onomakritos (2) auf diesen als den Gesamtredaktor der homerischen Dichtungen schliessen. Dazu fügt sich dass überall wo er am Werk war Orpheus-Dichtspuren wahrzunehmen sind (3), und wer sich dessentwegen mit dem Schluss auf

(1) Vorliegendes will also nur Ergänzung und Nachtrag zu dem vom Verf. in «Orpheus, Das Alter des Kitharoden» (Berlin 1953) Vorgebrachten sein.

(2) Schol. λ 602 bzw. 604. «Orpheus» S. 33 ff.

(3) Zunächst hauptsächlich in κ - λ , η , θ , den Proömien u. a. («Orpheus», Anhang I).

Onomakritos gerechtfertigt sieht findet sich überdies auch im Einklang mit der antiken Überlieferung von der Redaktion zur Peisistratidenzeit, die sich ja doch nicht gut zur Seite schieben lässt (1). Dass die Abenteuer des dem λ verbundenen und vom gleichen Dichter stammenden κ aus dem von Orpheus schwerlich abzutrennenden Argonautenmythus übertragen sind (2) fügt sich ebenfalls gut zum Schluss auf den Orphikos als den die Gesamtedaktion vornehmenden Dichter (3). Berücksichtigt man dann noch dass Hesiod dichterisch ebenfalls engstens von Orpheus abhängig ist (4), eine Abhängigkeit die nach der Gepflogenheit des epischen Zeitalters bis zur wörtlichen Nachfolge geht, so legt sich der Schluss nahe dass die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen Hesiod und orphischen Dichtungen auf des Hesiod wortgetreuer Benutzung alter orpheischer Dichtung beruhen (5), und dass dann auch die sogenannten «Hesiodverse» bei Onomakritos in Wirklichkeit uralte Orpheusreste sind: die eben beiden, Hesiod wie Onomakritos, geläufig waren (6). Für diese Erklärung spricht auch die schon festgestellte besondere Altertümlichkeit dieser Verse (7), während es andererseits Wahrscheinlichkeitsgründe dafür gibt dass Onomakritos den Hesiod ignoriert (8).

Dies sind in kurzer Zusammenfassung im Wesentlichen die Gründe (9) die darauf führten in κ 469 f. = Th. 58 f., κ 534 = λ 47 = Th. 768, λ 612 - Th. 228 und λ 15 f. - Th. 759 f. Orpheusdichtung zu sehen, vom Orphikos Onomakritos in den «Homer» gebracht (10). Dabei schienen die letztgenannten Verse auch im Einzelfall zu

(1) Namentlich Kern test. 189. Es genügt jetzt auf Merkelbach Rh. Mus. 95 1952 23 ff. zu verweisen, s. auch «Orpheus» S. 48 ff., 50 Anm. 2.

(2) Meuli, Odyssee und Argonautika 1921. Dass κ und λ dem gleichen Dichter angehören bedarf hier wohl keiner besonderen Rechtfertigung mehr.

(3) Für die Nicht-Existenz eines oft angenommenen milesischen Argonautenepos s. «Orpheus» S. 33 Anm. 5.

(4) Für Erg. 702 f. und Th. 748 konnte das gezeigt werden («Orpheus» S. 36 ff.). Damit ist dann aber auch die Glaubwürdigkeit des diese Abhängigkeit überliefernden Lykophronscholion (Kern test. 246) erwiesen, vgl. Guthrie Gnomon 26 1954 305 f. (Zur Kritik der handschriftlichen Überlieferung der Lykophronscholien s. Emerita 19 1951 107),

(5) «Orpheus» S. 44 mit Anm. 4.

(6) «Orpheus» S. 41 ff.

(7) «Orpheus» S. 123, dazu in Anhang II Nr. 17 (auch 11 und 22).

(8) «Orpheus» 43 ff., 114.

(9) Für das Einzelne muss natürlich auf den Orpheus verwiesen werden.

(10) «Orpheus» 41 ff.

bestätigen dass im λ keine «Hesiodbenutzung» vorliegt:
hesiodeischen

dem

ουδέ ηοτ αντονς

**Hέλιος Φαέθων ηηδέρκεται άκτίνεσσιν
ουρανόν εις ανιών ονδ' ούρανόθεν καταβαίνων*

entspricht des Nekyia-Dichters

ουδέ ποτ αντονς

*⁵Hέλιος Φαέθων καταδέρκεται άκτίνεσσιν
ονθ' δηότ αν στείχγ\σι προς ουρανόν άστερόεντα
ονθ' οτ at αν ηη γαϊαν αν ούρανόθεν προτράηηται,*

wobei kein Zweifel sein kann dass die beiden letzten Verse (17/18) das Gleiche sein sollen wie das uns bei Hesiod (Th. 761) in besserer und offensichtlich älterer Fassung Vorliegende: es ist eine vom Orphikos nach der Erinnerung gefertigte jüngere Fassung alter orpheischer Überlieferung (1) die uns zeigt dass wir es hier so wenig mit Hesiod-entlehnung zu tun haben wie in κ 86 oder λ 427 (2).

Besehen wir uns nun aber diesen Einzelfall noch näher. Diejenigen die die Sonne nie bescheint gehören doch wohl in die Unterwelt: und die beiden Verse finden sich auch im Hesiod tatsächlich in der — allem Anschein nach besonders eng Orpheus folgenden — Unterweltpartie. Dort ist es von Hypnos und Thanatos gesagt, die als Kinder der Nacht in der Unterwelt ihre Behausung haben. Auch in der Einführung der Nekyia — einer Hadesfahrt — sind die Verse darum vollkommen am Platz. Aber wer sind hier diejenigen die in der Unterwelt ihre Behausung haben und infolgedessen nie von des Helios Strahlen berührt werden? Demos und Polis der Kimmerier (v. 14)

ενθα οέ Κιμμερίων άνδρών δήμος τε ηόλις τε.

Dass aber die Kimmerier ursprünglich in die Unterwelt gehören kann man nicht behaupten (3). Wie kommen sie dann

(1) Die selbst wieder auf Orpheischem beruht: das *προς* (bezw. *καί*) *ουρανόν άστερόεντα* (Hy. Dem. 33 = Hes. Th. 470 = Θ 46 = fr. 49 Kern) ist ein orpheischer Halbvers: «Orpheus» S. 63.

(2) «Orpheus» 36 ff.: In diesen beiden Fällen ist die Nichtbenutzung Hesiods darum klar weil Hesiod von der alten Orpheusdichtung abwich (wobei er auch im Abweichen seine Beziehung zu Orpheus nicht verleugnen kann).

(3) Auf die gesuchten antiken Erklärungen braucht man nicht einzugehen.

hierher? Diese Frage muss doch gestellt werden. Nun hat aber — neben Vers 15 f. — auch dieser Vers eine hesiodeische Entsprechung (Erg. 527)

ἀλλ' ἐπὶ κνανέων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε,

und abermals müssen wir fragen: Hesiod-Entlehnung? (1) «κνάνεος ist ein dunkel leuchtendes Blau, daher von der Farbe schwarzer Haare gesagt, die auch uns manchmal einen solchen Ton anzunehmen scheinen. Daher hier von der Hautfarbe der Neger, von denen Hesiod also etwas gehört hatte. — δῆμόν τε πόλιν τε aus Homerstellen wie ζ 43 entlehnt, ohne weiter an die Zustände bei den Negern zu denken. ...» So hat man erklärt (2). Sollte dann aber die hesiodeische Entsprechung im Falle des v. 14 anders zu beurteilen sein als die gleich anschliessende in v. 15/6? Soll man nach der bisherigen Erklärung wirklich glauben dass in λ 15/6 Hesiod benutzt sei, in λ 14 dagegen nicht? dass im Falle dieser Kongruenz umgekehrt Hesiod den Homer benutzt habe (das ζ natürlich das dann auch der ἴ-Dichter benutzt haben müsste)? Wir möchten dies bezweifeln. Ferner dürfte der Vers eine alte Einheit darstellen (3): Hesiod hat weder die zweite Hälfte dem ζ entlehnt noch in der ersten sua sponte das Wort κνάνεος aus optischer Angemessenheit zur Bezeichnung der Neger gewählt (4). Κνάνεος ist in der böotisch-äolischen Dichttradition (5) etwas anderes: bei Hesiod selbst—in der Theogonie — wird es vom Dunkel der Unterwelt gebraucht (Th. 745).

*Νυκτός <5' ἐρεβεννῆς οικία δεινά
εστηκεν νεφέλες κεκαλυμμένα κνανεῖσιν.*

(1) Dass der Schluss auf Orpheusdichtung für die in κλ mit Hesiod übereinstimmenden Verse im «Orpheus» schon gezogen (S. 41) und zusätzlich gesichert ist (118, 123) soll zunächst sogar ausser Betracht bleiben. Wir betrachten den Vers nur aus sich selbst.

(2) Wilamowitz, Hesiods Erga erkl. 1928, 104.

(3) Wie auch ζ 3 und ζ 43 nahelegen.

(4) «Sollen die κνάνεοι ἀνδρες die Aethiopen sein, so ist dies die einzige Stelle, in der κνάνεος von schwarzer Hautfarbe gebraucht wird», August Steitz Die W. u. T. des Hesiodos erkl. 1869 137.

(5) Vom Gebrauch des Wortes im ionischen Epos haben wir abzusehen, nachdem die getrennte Deszendenz des ionischen Epos und der böotisch-äolischen Dichtung aus ändern Gründen schon wahrscheinlich gemacht ist: «Orpheus» 124 f., 135 Anm. 3 (Vgl. auch «Unsterbliche Grillen» Jdl 69 1954 53 Anm. 26).

Sappho (fr. 158 D.) spricht vom *Φερσεφόνας κνάνεος θάλαμος*. Dazu darf man dann auch noch an *κνανοχαρης* erinnern: das Epitheton für den hippischen Unterweltsgott, Hades (bei den Äolern, Poseidon bei den Ionern). Und hierher gehört auch noch das orphische *κνάνεόν τ' Ἀχέρωνθ⁵* (Hy. 18, 10) wie auch die Bezeichnung der Erinyen als *κνανόχρωτοι ἀναασοι* (Hy. 70,5 ff.) da sie zur Unterwelt gehörig (1) aber nicht als Neger gedacht sind. Mit dieser Bedeutung von *κνάνεος* können wir nach den ändern Fragwürdigkeiten auch des optischen Realismus der angeführten Hesiod-Interpretation entraten und es ergibt sich uns ungesucht folgende Erklärung: Der Vers von den *κνάνεοι ἄνδρες* gehört ursprünglich in den Unterweltszusammenhang. Hesiod — der nicht archaisieren sondern im Umgang mit der überkommenen Yerskunst durchaus «modern» sein will — hat ihm einen zeitgemässen Sinn gegeben, d.h. auf die Neger umgedeutet (darum die so ungewöhnliche — singuläre — Bezeichnung für die schwarze Hautfarbe), auch hier also wieder *ποκλέμας και παραφθείρας την Ὀρφ εως ποιήσω...*(2). Onomakritos aber hat einen ihm im Unterweltszusammenhang geläufigen Vers wirklich da verwendet wo er schon seit alters hingehört. Damit ist es nicht mehr notwendig anzunehmen dass Hesiod eine Wendung aus dem ζ entlehnt habe «ohne weiter an die Zustände bei den Negern zu denken» (3): er hat den Vers als ganzen gekannt und ihm lediglich eine moderne Deutung gegeben... und es ist auch nicht mehr notwendig zu fragen warum Onomakritos die Kimmerier einführen wollte: er hat in dem Vers von den *κνάνεοι ἄνδρες* die Helios nie bescheint — der Vers war ihm als dichterischer Baustein zur Aufführung seiner

(1) A. Dieterich Nekyia 54 ff., bes. 61 f. — *κνανόχρωτος* ist mit *κνάνεος* gleichbedeutend und hat nichts mit der Bedeutung «Haut» zu tun : so auch *κνανόχρωτος πλόκαμος* (Eur. Phoen. 308), *κ. θαλάττης ἔδαφος* (Alcid. ap. Ar. Rhet. 1406 a 5). — Ferner sind noch zu nennen: Pap. Berol 44 (Kern fr. 49) y. 37 *εψ' ἀρμάτων κνανίππων* (was im Hinblick auf Ov. Fast. IV 445 sicher richtig ergänzt ist). J. G. 14, 1389 II 25. Plat Phaed. 113 C.

(2) Das Gleiche ist für die Begegnung von Tag und Nacht schon nachgewiesen («Orpheus» 39 f.), ebenso für die Verwendung der Grillen («Unsterbliche Grillen» a. O. 53 f., 66). Es ist die im Zuge der Zeit liegende Säkularisation der hohen Musenkunst.

(3) «Homerbenutzung» Hesiods (an die man bekanntlich mit grösster Selbstverständlichkeit glaubt) ist im Orpheus schon in Frage gestellt worden: für keinen der übereinstimmenden Ganzverse lässt sie sich mit Sicherheit behaupten.

Unterweltdichtung primär wichtig — das ursprüngliche Wort durch einen neueren Begriff ersetzt, d.h. er hat weder primär die Kimmerier als Volk einführen wollen (wozu auch den Odysseus in diesem Augenblick zu einem neuen Volke zu führen?) und sich dazu einen passenden Vers gesucht, noch hat er einen von Hesiod auf die Neger gedichteten Vers auf ein anderes in entgegengesetzter Weltgegend wohnendes Volk übertragen: sondern *Κιμμερίων* ist nichts anderes als ein Wortsatz für das (entweder nicht mehr verstandene oder durch Hesiod in seiner Bedeutung schon festgelegte) *κνανέων*, ein Wortsatz der garnicht recht durchschlug, sodass es — wahrscheinlich von allem Anfang an — auch die Varianten *κερβερίων* und *χιμμερίων* gab, wobei ersteres durchaus dem Sinn des Verses entspricht und klar die Unterwelt zu erkennen gibt, letzteres vielleicht auf den Gegensatz zu Hesiods Negern zielt.

M.a.W.: Auch für die vorliegende ‘homerisch’⁹— hesiodeische Übereinstimmung bewährt sich der für die sogenannten Hesiodverse im «Homer» gezogene Schluss (1): es sind Orpheusreste, vom Homerredaktor Onomakritos — der auch und in erster Linie Orphikos war—in den Homer gebracht (2). Noch nicht berücksichtigt ist dabei v. 15: Diese Männer des Dunkels seien

ἥερι και νεφέλη κεκαλνυμένοι,

wozu Vergleichbares auch wieder bei Hesiod begegnet, und zwar auch wieder im Unterweltszusammenhang und da gleich zweimal:

¹ *1_ νεφέλης κεκαλνυμένα κνανήσιν* (seil, *οικία δεινά Νηκτός*, 745).

und

1—L νεφέλη κεκαλνυμένη ἥερο εἰδεῖ (scii. *Νηζ ολόη*, 757).

⁵*Ἡέρι και νεφέλη* anstatt *νεφέλη...* *ἥεροειδει* zeigt hier wiederum dass nicht Hesiodbenutzung vorliegt, wohl aber gehört der Ausdruck

(1) «Orpheus» 41 ff., 124.

(2) ζ 3 und ζ 43 haben damit freilich noch nicht ihre endgültige Erklärung gefunden: Nach VonderMühl Odyssee RE Suppi. VII 714 und 736 wären diese beiden Stellen von «A», also alter Homer. Ohne in die Homeranalyse eingreifen zu wollen soll wenigstens bemerkt werden dass im ζ die unmittelbare Umgebung Verdacht erregen kann: 38b - Ψ 408, 40b = B 23, Ó 100, / 612, Ω 128, 44 = 0 833, V 207, 46a = / 706, T 161, also alles Stellen die zu denken geben. Auch die ganze Phäakenpartie ist analytisch noch nicht genügend aufgehell: während die Beurteilung unseres Verses in der Nekyia durch den Zusammenhang des ganzen Passus gut gestützt ist.

zu Unterweltlichem, wobei für das *ἥρι* auch an das *κατ ἡερόεντα κελενθα* usw. zu erinnern ist(1). Also auch v. 15 Dichtung aus dem gleichen Zusammenhang aus dem auch die ganze Umgebung stammt, auch er wiederum nur so zu beurteilen wie wir auf Grund einer allgemeinen Schlussfolgerung alle 'homerisch'-hesiodeischen Kongruenzen beurteilen mussten (2).

Hinzunehmen kann man nun schliesslich noch v. 13 das *βαθυρρού* ³*Ωκεανό 10*, das sich auch ebenso an anderer Stelle beim Orphikos findet: *H* 422 — das Ende des *H* gehört dem 0-Dichter (3) —, wobei sich das Vorkommen gerade beim Orphikos (eine Feststellung die ja auf Homeranalyse beruht) sehr wohl zu der Tatsache fügt dass der Okeanos von Anfang an und durch alle Zeiten «orphisch» ist (4). Sodass also auch über diesen Halbvers im Zusammenhang unserer ganzen Stelle eindeutig zu urteilen ist. — Als Letztes lässt sich auch noch das *ννξ ὀλοή* in v. 19 hinzunehmen, das nach seiner Wiederkehr in Hesiods Unterweltpartie (Th. 757) wohl auch orpheisch ist.

Überblicken wir das Ganze so überschauen wir hier ein Stück Dichtung von über sechs Versen das durchgehend hesiodeische Parallelen aufweist ohne jedoch dem Hesiod entnommen zu sein: das also nicht als Cento aus jenen disparaten Parallelstellen zusammengestoppelt sondern als einheitliche Dichtung aus lauter alten dem Unterwelts-Zusammenhang angehörigen Elementen und Wendungen geschaffen ist, gedichtet von dem als Homerredaktor sowohl erschlossenen wie auch überlieferten Orphikos Onomakritos aus der ihm geläufigen dichterischen Tradition. Es ist alte Orpheusdichtung in junger Form (5).

(1) v 64. vgl. ferner *λ* 57, *λ* 155, *Ψ* 51, *Φ* 56, 241 v, *M* 240, *Θ* 13, *O* 191 — möglicherweise ausnahmslos Redaktorpartien.

(2) «Orpheus» S. 41 ff.

(3) Über ihn s. «Orpheus» 40 Anm. 1, 49 Anm. 5.

(4) «Orpheus» 38 Anm. 3, 105 f., 109 f., 118 f., 133 f.

(5) Das Gleiche stellt ja auch die im Grundbestand auf Onomakritos zurückgehende orphische Literaturpoesie dar. Vgl. «Orpheus» S. 126. Die 'Technē' dieses Dichters ist übrigens genau die die H. Patzer *Hermes* 80 1952 314 ff. als die des 'Rhapsodos' erschlossen hat.

2. ZU ALKAIOS

Wenn es richtig ist dass böotische und äolische Sangeskunst noch zu Beginn der geschichtlichen Zeit hauptsächlich bei den «Reformern» Hesiod und Terpander sich vom Sänger der altäolischen Welt

— Orpheus — herleiten, dass also dessen dichterisches Erbe auch über die Zeiten der böotisch-äolischen Wanderung hinweg fort und fort tradiert wurde und bis zu diesen Neuerern an der Schwelle einer neuen Zeit lebendig blieb, so müssen beide nicht nur die Gemeinsamkeit der Tradition untereinander erkennen lassen, sondern auch Beziehungen zur späteren Orphik aufweisen (sofern auch diese eine Form der Orpheusnachfolge darstellt). Gerade letzteres steht für Hesiod ausser Frage (weshalb ja die bekannte These von der «Plagiiierung» Hesiods durch die «Orphiker» aufkommen konnte), aber Terpander besitzen wir nicht. Als Ersatz war es möglich aus Sappho Einiges anzuführen (1), während für Alkaios — für den doch das Gleiche zutreffen muss — zunächst nur sehr wenig beigebracht werden konnte (2).

Um die Erwartungen aber nicht über das Maass zu heben muss allerdings gesagt werden dass bei Alkaios von vorn herein geringere Ergiebigkeit zu erwarten ist als etwa bei Sappho. Denn es ist einerseits nicht zu verkennen dass er weniger gebunden dichtet als seine lesbische Zeitgenossin (er ist moderner, eigenwüchsiger oder wie man es nennen will), und zum ändern scheint es ja gerade Anzeichen zu geben dass er an Orpheus und Orpheischem Kritik übt und selbstbewusst mit eigener Einsicht hervortritt (3).

Diese ganz allgemein vorauszuschickende Einschränkung kann natürlich nicht bedeuten dass wir für Alkaios auf klare und eindeutige Beweise verzichten müssten — diese müssen in jedem Falle vorhanden

(1) «Orpheus» 81 ff., bes. 91 ff. Wichtige Ergänzung: A. Turyn, *The Sapphic Ostrakon*, *Trans. Am. Phil. Ass.* 73 1942 308 ff.

(2) ebda. 96 ff. — Diehls *Lyrici redivivi* waren dem Verf. durch die Kriegs- und Nachkriegsjahre zunächst entgangen. Treus Alkaios wurde ihm erst zu spät zugänglich. Doch war das Grundsätzliche ausgesprochen: «Man muss damit rechnen dass eine eingehende Interpretation noch mehr aufweisen wird als was hier angeführt werden konnte, und jeder neue Fund kann weitere Bestätigungen bringen». Eine solche Bestätigung — eine sehr gute sogar — konnte dann während des Druckes noch vermerkt werden (S. 98 Anm. 1).

(3) Fr. 80 und 73 D. Das soll hier zunächst nicht weiter verfolgt werden, s. «Orpheus» 96 und 97,

sein wenn die neue Anschauung von Orpheus und der von ihm kommenden dichterischen Tradition richtig sein soll — sondern besagt dass nicht die gesamte Dichtersprache des Alkaios nun samt und sonders «orphisch» sein müsse, dass in sie vielmehr Elemente eingegangen sind, ungesucht und unbeabsichtigt, die auch am «modernen» und eigenwilligen Dichter noch die Macht der von Orpheus kommenden (und an Terpander nicht mehr nachweisbaren) dichterischen Tradition erkennen lässt.

Alkaios sang von der Armut (fr. 142 D.):

*ἀργαλέον Πενία κάκον ἀσχετον, α μέγαν
δάμναις λαον Ἀμαχανία σνν ἀδελφείαι*

«Armut, du schlimmes unerträgliches Übel, die du das grosse Volk mit der Ratlosigkeit, deiner Schwester, im Bunde niederzwingst». Dazu gibt es eine hesiodeische Parallele (Erg. 496 f.):

*...μή σε κακόν χειμόνος ἀμηχανίη καταμάρψη
σνν πενίη...*

(Sei im Winter nicht müssig) «damit dich des schlimmen Winters Ausweglosigkeit nicht erfasst, zusammen mit der Armut...» Alkaios spricht von der P e n i a die ein grosses Volk zu Grunde richtet und die ihm die Amechania als Folge= und Begleiterscheinung mit sich bringt — wie auch bei Theognis (384 f.) ...Πενίῃ μητερ Ἀμηχανίης... die Armut als das primäre: als Mutter der Ausweglosigkeit erscheint —, Hesiod aber u m g e k e h r t von der ἀμηχανίη des Winters die den ergreifen kann der nicht vorgesorgt hat, und die Armut ist ihm die Begleit^ oder besser Folgeerscheinung dieser ἀμηχανίη. Soll nun Alkaios als er von diesem geschwisterlichen Paare sang es in Benutzung Hesiods getan haben? Die «Personifizierung» und die Einführung als G e s c h w i s t e r müsste er dann hinzuerfunden haben, von der Umkehrung der Abfolge ganz abgesehen: schon das alles macht eine Hesiodbenutzung unwahrscheinlich. Aber Penia und Amechania als göttliches Paar (und zwar in dieser Folge) begegnen uns ausser bei Alkaios (und Theognis) auch noch an anderer Stelle (Herod. viii 111): Als Themistokles den Andriern um einen

Geldbeitrag zu fordern erklärte die Athener kämen zu ihnen im Bunde mit zwei mächtigen Gottheiten: Peitho und Ananke, da antworteten die Andrier Athen sei mit gutem Grund mächtig, da es die entsprechenden Götter habe: die Andrier aber seien arm, da zwei andere nicht

förderliche Götter ihre Insel nie verliessen, nämlich Penia und Amechania. Dies uns hier genannte Götterpaar ist nicht ein frivoles nur gerade auf den Augenblick ausgesonnenes Wortspiel (1), sicher auch keine literarische Anspielung: es gab eben nach alter Vorstellung dies auch dem Alkaios bekannte Götterpaar Penia und Amechania (2). Dann aber hat auch dieser es nicht erfunden oder aus Hesiods Bauernregel durch «Personifizierung» und Einführung des Geschwisterbegriffs bei Umkehrung der Reihenfolge erst geschaffen, sondern man muss bei solchen Differenzen die Unabhängigkeit von Hesiod eingestehen und das annehmen was zu beweisen war: dass Übereinstimmungen zwischen Hesiod und Alkaios auf das bei beiden fassbare dichterische und geistige Orpheuserbe zurückgehen, wobei Hesiod auch hier wieder derjenige ist der das Überkommene säkularisiert, modernisiert («verdorben») hat (3), dem ursprünglich göttliche Mächte zu abstrakten Begriffen wurden. Penia und Amechania sind also seit alters das Gleiche wie z.B. die gleichfalls schon auf Orpheus zurückgeführten *Υσμίναί τε Μάχαι τε Φόνοι τ Ἐνδροκτασίαι τε*(4) u.a.m.

Man wird nicht immer die Möglichkeit haben ausdrücklich zu beweisen dass Alkaios von Hesiod unabhängig ist (wie hier wo allein Hesiod von der sonst einheitlichen Überlieferung abweicht): einmal werden häufig die Beweismittel fehlen, und zum ändern kann er Hesiod ja auch gekannt und in Anderem — etwa spezifisch Hesiodischem — berücksichtigt haben. Es geht ja nicht darum dass er ihn überhaupt nicht gekannt haben sollte: sondern darum dass Wesentliches was er mit Hesiod gemeinsam hat ihm bereits ohne jenen aus der alten Tradition der von Orpheus kommenden äolischen Muse geläufig war. Wenn das vorstehende Beispiel dafür sprechen dürfte, so können nun einige weitere hesiodeisch-alkäischen Kongruenzen angereicht werden (5).

Hes. erg. 267 *πάντα ἴδὼν Δωσ οφθαλμός καί πάντα νοήσας*, ähnlich Alkaios (fr. 221 adesp. Lobei): *ἀλλ' ὦ πάντ ἐπόρεις Ἀέλιε...*,

(1) So wollte Voigt RE 19, 1 496.

(2) Auch Eur. fr. 248 N. (2. Aufl.) spricht von der Göttin Penia.

(3) Das *ὑποκλέψας και παραφθείρας* ist bereits für Th. 748 erwiesen («Orpheus» S. 39 f.), ferner für erga 527 (oben S. 90), ferner für erga 582 ff. («Unsterbliche Grillen» a. 0.), wozu jetzt erga 496 f. bereits als vierter Fall tritt.

(4) «Orpheus» S. 42.

(5) M. Treu Alkaios S. 108 Anm. 36 führt die Übereinstimmungen auf.

eine Übereinstimmung die darum auf Orpheus weisen dürfte weil das *Ἡελίός (θ'), δς πάντ' εφορα καί πάντ επακονει* bereits als orpheisch angesprochen ist(1).

Alkaios fr. 77

*"Εβρε, κ[άλ]λιστος ποτάμων πάρ Α[ίνωρ]
εξί[ησθ⁹ ες] πορφυρίαν θάλασσα
Θραικ[ί]α εἰς ἐρῆν γόμενος ζῆ γαίης
[.] ιηπ [...]
καί σε πόλλαι παρθενικαί ⁵πέπ[οισι]
[κ ά π ά] λων μήρων ἀπάλαισι χέρ[σι]
[χρ ώ τ] α θέλγονται το[.]ον ὡς αλει[ππα]
[αγλαο]ν ὕδωρ.*

hat einige Berührungen mit Hesiods Winterpartie (Erg. 504 ff.), die so vag sind dass an eine Hesiodbenutzung wiederum kaum zu denken ist. Vergleichbar bei Hesiod ..*διά Θράκης Ιπποτρόφον* (507) .. *διά παρθενικής ἀπαλοχρόος* (519) .. *λίπ ελαίω χρισμένη* (522 f.). Aber zu diesen Berührungen ist weiterhin zu beachten: Hesiods *εν τε λοεσσαμένη τέρενα χροά* (522) charakterisiert sich durch die Parallele im Musenhymnus (Th. 5) als eine übernommene dichterische Wendung (2). Das *παρθενικαί* (ein Wort adjektivischer Bildung) bei Alkaios und Sappho (55a, 15) einer= und bei Hesiod (Erg. 519 und 699) andererseits, dazu beim Orphikos (A 39, η 20, Σ 567) und schliesslich in den Hymnen (Aphr. 14, xxx 14(3)): dies Wort dürfte nach diesem Befund auch der orpheischen dichterischen Tradition angehören. Ferner ist in dieser Partie Vers 527 bereits als orpheischer Vers erkannt. Und wenn uns nun in orphischer Überlieferung ein Stück sich mit Hesiod berührender Dichtung vom Winter erhalten ist, so kann nun kein Zweifel mehr sein dass Hesiod Orpheus folgt und die solches behauptende antike Überlieferung durchaus richtig ist (4). Dann

(1) Γ 277 = λ 109 = μ 323, «Orpheus» 108 f. Vgl. auch *Ζευς ο πανόπτης* fr. 170 Kern.

(2) Vgl. die Wiederholung des *Ἔρος λυσιμέλης*, für den der orpheische Ursprung nun nachgewiesen ist: «Orpheus» 93 mit Anm. 1.

(3) Geradeim Hymnus XXX musste schon Einiges als orpheisch angesprochen werden: s. «Orpheus» 92, 121.

(4) Tzetzes ad Hes. Op. 502 (Gaisf. II 308, 23), s. fr. 270 Kern: *τα δέ επι εκ των Ορφείως μβτεβλήθη* φησι γαρ Ὁρφεύς* (folgt ein Passus von 7 Vcrsxn

brauchen aber auch des Alkaios Anklänge an Hesiod nicht auf Hesiodbenutzung beruhen: gemeinsame Spuren orpheischer Dichttradition sind wiederum wahrscheinlich.

Einige weitere alkäisch-hesiodische Berührungen — die in sich nichts beweisen würden — sollen nun noch in aller Kürze genannt werden.

Alkaios fr. 24c, 12 *στάσινγαρ προς κρέσσονας ακ αμεινονδνέλην* vgl. Hes. Erg. 210 *ἀφρων <5> δς κς εθέλγη προς κρείσσονας ἀντιπερίζειν*.

Alk. fr. 98 *Ἦρος ἀνθεμόεντος ἐπάϊον ἐρχομένοιο*: Der Dichter hört den Frühling kommen. Das erklärt sich aus der in der dichterischen Tradition gegebenen Frühlingsbotin, der *Πανδιονίς χελιδών* (Hes. erg. 568 f. - Sappho fr. 86 D.)(1), auch *Ἦρος ἀγγελος Ἰμερόφωνος ἀήδων* (Sappho fr. 121 D.).

Alk. fr. 11 *Νυμφαι... Α ἰός ἐξ αἰγίόχω* ähnlich wie Hesiods *Νυμφαι...κοῦραι Δ ἰός αἰγίόχοιο* (fr. 171, 5), was sich wiederum durch seine homerischen Parallelen Z 420, ζ 105 wie auch durch die Wiederholungen bei Hesiod (Th. 25 und 52) als bei Hesiod unursprünglich ausweist.

Alk. fr. 8,1 *δεινότατον θεῶν* ~ Hes. Th. 155 *δεινότατοι παίδων*(2).

Neben den dichterischen Übereinstimmungen zwischen böotischer und äolischer Dichtung weist uns nun aber auch das Zusammengehen der Lesbier mit der späteren Orphik auf die orpheische Herkunft ihrer Muse. Diese Übereinstimmungen sind also grundsätzlich der gleichen Art und ebenso zu beurteilen wie die zwischen Hesiod und der Orphik. Nach dem was für Sappho schon angeführt werden konnte (3) soll nun für Alkaios Einiges ergänzt werden.

Im neuen Fr. 24a nennt Alkaios die Götterdreierheit der ein lesbisches Heiligtum gehörte: Zeus Antaios, die äolische Hera, Dionysos als dritten. Hera präzisiert er dabei so:

*...σε <5> Αἰολήτιαν [κ]υδαλίμαν θεῶν,
πάντων γενέθλαν...*

aus orphischer Überlieferung, der sich durch nichts als aus Hesiod plagiiert erweist, vielmehr trotz vielleicht späterer Aufzeichnung auf eigenständige Überlieferung zurückgeht).

(1) Sie ist «Orpheus» 94 als orpheisch beurteilt, wozu als Bestätigung das bei Hesiod (erg. 569) gleich folgende *εαρος νέον Ἰσταμένοιο* (= τ 519) noch angeführt werden kann.

(2) Auf Alk. fr. 2, 2[^] Hes. Th. 62, Schol. Alk. 28a, 11 ~ Hes. erg. 536 ff., Schol. Alk. 28a,9 f. ~ Hes. erg. 541 f. soll nicht eingegangen werden.

(3) «Orpheus» 95 f. Dazu die oben S, 93 Anm. 1 genannte Ergänzung.

«Du Mutter alles Lebens» (Treu). Diese lesbische Götterdreiheit ist uns auch aus Sappho bekannt (fr. 28 D.) die die Gründungslegende des Heiligtums erzählt. Dass aber Alkaios diese Hera als *πάντων γενέθλιαν* feiert hat seine Entsprechung im orphischen Hymnus an Hera (16,4), wo sie auch als *παντογένεθλε* angerufen wird. Das hat sonst keine weitere Parallele, weder in Dichtung noch im Kult — es sei denn im *Ζηνς Γενέθλιος* bei Pindar (01. hi 16, Pyth. iv 167) — stellt aber eine Übereinstimmung zwischen Alkaios und «Orphischem» dar die sich nur aus der behaupteten Deszendenz der lesbischen Dichtung von Orpheus als dem Begründer der äolischen Muse erklären lässt.

Jetzt können wir auch ein alkäisches Selbstzeugnis über seinen Dichterberuf (fr. 13'D.) mit mehr Sicherheit beurteilen:

*το γάρ θεῶν ἴστατι ὕμμε λαχόντων ἀφθιτον
<άν> θήσει γέρας*

An die Musen wendet sich das Dichterwort: «Unvergänglich wird blühen Ehre und Amt derer die euch erlöst wie's die Götter gewollt» (1). «Nicht einen von den Musen erkorenen 'Diener' nennt er sich (wie Hesiod), sondern spricht davon, dass die Sänger sich die Musen 'erlösen'⁵» (2). Dieses *λαχεῖν* — dass Mensch oder Seele sich einen Gott oder D a i m o n erlösen unter dessen Führung und Herrschaft dann das ganze Leben steht — begegnet uns in Platons die Politeia beschliessendem Mythos: vor L a c h e s i s (als der dem *λαχεῖν* Obwaltenden) erlösen sich die Seelen ihren Daimon: «*ονχ ημάς δαίμον λ7)ξεται, ἀλλ' νμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε*» (3). Dass das «orphische» Vorstellung ist bedarf wohl keiner besonderen Erörterung mehr (4).

(1) Übersetzung und Erklärung von M. Treu Alkaios 141 f.

(2) Treu a. O. 118.

(3) Rep. 617 D 1 — E 1. Was E 6 ff. folgt ist eine offenbare — schon mit E 2 vorbereitete — Fortbildung der ursprünglichen in E 1 zum Ausdruck kommenden unmittelbaren Wahl des Daimon, eine Fortbildung die auf Platons Politeia-Gedanken zielt und nach deren Zwischenschaltung wieder zur ursprünglichen Vorstellung von der Wahl des Daimon zurückgelenkt wird, 620 D 6 — E 1. (Vgl. auch Phaidr. 248 C ff., bes. 249 B, dazu A. Dieterich Nekyia 116).

(4) Es genutz an A. Dieterich Nekyüü 108 ff., zu erinnern,

Schliesslich kann noch eine Stelle angeführt werden die sich im jetzigen Zusammenhang erst erschliessen wird. Fr. 22

...β λήχρων άνεμων άχειμαντοι πνόαι

«ein lindes Wehen von schwachen Winden». Homerisch ist das Wort βληχρός nicht (1), aber bei Pindar findet es sich in den bekannten «orphischen» Jenseitsbildern des Threnos (fr. 130 Sehr.):

ενθεν τον άπειρον' ερεύγονται σκότον
βληχροί δνοφερας ννκτός ποταμοί.

Es ist in unserem jetzigen Zusammenhang leicht anzunehmen dass die erhaltenen alkäischen Worte so wenig wie die pindarischen zu einer irdischen Landschaft gehören (2), dass sie — lässt sich jetzt positiv hinzufügen — wie die pindarischen «orphisch» sind und einem Jenseitszusammenhang angehören. Dazu fügt sich das Vorkommen des Wortes βληχρός (3) in Θ und λ d.h. beim Or p hi kos (4): es zeigt dass das Wort überhaupt nicht wirklich homerisch ist sondern als alkäisch, onomakriteisch, pindarisch ganz offenbar der von Orpheus kommenden dichterischen Tradition angehört (5).—Aber auch des Alkaios «αχειμαντοι πνόαι» kennzeichnen τον των ευσεβών χόρον, für diesen Ort sind die lindes Lüfte ein feststehender Topos z.B. Plat. Axioch. 371 C — eine Stelle die neben den pindarischen Threnos tritt und die gleiche «orphische» Anschauung gibt: ενθα άφθονοι μεν ωραι παγκάρπου γης βρούοσι, πηγαί δε ύδάτων καθαρών ρέουσι, παντοίοι δε λειμώνες ανθεσι π οικίλοισ εαριζόμενοι... ου τε γάρ

(1) Im «Homer» heisst es a βληχρός: E 337, Θ 178, λ 135, ψ 282.

(2) Das nimmt auch schon Leumann, Homerische Wörter, Basel 1950, 55, 340 an. Seine Argumentation ist bemerkenswert weil sie zeigt dass Alkaios nicht von Homer abhängen kann sondern nur von alter vorhomerischer Dichtung (gesungener Poesie), wie wir das ja nun aus ganz andern Gründen glauben. Die von ihm postulierte «umdeutbare Vorstufe» hönnte man beispielsweise auch in des Musaios Thesprotis suchen (der die A-Stelle folgt).

(3) In der von Leumann a.O. erklärten Form αβληχρος.

(4) ψ 282 (Wiederholung der A-Stelle) ist ebenfalls von ihm. Auch E 337 ist sicherlich «B»: VonderMühlh Iliashypnema 96.

(5) Noch. Plut. Sertor. 8 findet sich das Wort in einer Beschreibung der als «Inseln der Seligen» vorgestellten atlantischen Inseln, Dazu A. Dieterich Nekyia 31 mit Anm. 2,

χείμα σφοδρόν οντε θάλπος εγγίγνεται, αλχ εύκρατος άήρ χείται(1)
Neben dem *βληχρός* weisen somit auch die *αχείμαντοι πνόαι* dies
alkäische Dichterwort seiner «orphanischen» Muse zu.

Als Beweis für die aus ändern Gründen erschlossene Abkunft der
äolischen Muse von Orpheus lässt sich also auch für Alkaios Einiges
anführen: die zu postulierenden Spuren der von Orpheus kommenden
dichterischen Tradition sind also nicht nur bei Sappho sondern auch
bei ihm zu finden. Dass Alkaios damit noch nicht schlechterdings
als «Orphikos» angesprochen werden kann ist eingangs schon gesagt.
Und dass man gar den Begriff der «Orphik» späterer Zeit hier völlig
fern zu halten hat bedarf wohl keiner besonderen Betonung mehr.

3. ZU ORPHEUS

Als ein sehr wesentlicher und in mancherlei Beziehung aufschluss-
reicher Rest orpheischer Dichtung war der Vers von der Begegnung
von Tag und Nacht erkannt:

(εγγης γάρ) Νυκτός τε και Ηματός είσι κέλευθοι.

Er findet sich in einer vom Redaktor Onomakritos stammenden
dem (orphanischen) Argonautenmythos nachgedichteten Odysseepartie
(κ 86), er findet sich weiter bei dem ganz der alt orpheischen Tradition
verhafteten Parmenides in der Eröffnung des Mysteriums (fr. 1,11),
er ist von Hesiod in der Theogonie nachgebildet (Th. 748 f.), wobei
Hesiod wegen seiner Einführung der Göttin Hemere den Vers leicht
umbilden musste, da das alte **Ηματος* durch das neue *Ημερης* aus
metrischen Gründen nicht ohne Weiteres ersetzbar war (2).

Die Begegnung von Tag und Nacht bezeichnet Grenze und
Übergang zur Jenseitswelt, zur ändern Hälfte des unbenannten

(1) Ebenso vom Elysium ((5 563 ff.): *τη| περ... οντε αρ Χειμών πολύς...
αλλ*... λιγύ πνειλοντας άήτας* (scii. *Ωκεανός άνίησιν*), und noch später heisst es
bei Plut, de sera num. vind. 22 p. 565 F von einem Ort im Jenseits: *εξέπνει <5ε
μαλακην και πραειαν άραν*, und fast ebenso Lucian de vera hist. II 5. — Für
die weiteren Jenseitszusammenhänge, aus denen die Zugehörigkeit des alkäischen
Wortes zu Orphischem recht augenfällig wird, sei auf A. Dieterich Nekyia 30 ff.
verwiesen.

(2) «Orpheus» 38 ff.

kosmischen Ganzen dessen eine unser wacher Menschentag ist. An die gleiche Grenze gehört und die gleiche Grenze bezeichnet auch der Okeanos, der mit der Begegnung von Tag und Nacht darum auch zusammengehört (1). Beides beisammen fand sich nicht nur im — bezeugtermaassen Orpheus folgenden — Anfang der kleinen Nekyia, sondern vor allem auch auf dem grossen Goldring von Mykene: der ja an den Anfang des Zeitalters gehört in dem Orpheus anzusetzen ist (2).

Nun war im «Orpheus» auf die sonst so vordergründige Frage nach den sogenannten Inhalten orpheischen Sanges nicht eingegangen, berechtigterweise, da ja keine «Werke» des Orpheus Hinterlassenschaft waren sondern eine dichterische Tradition, dichterische Sprache, mythischen Bildgehalts trachtige Versgebilde. Gleichwohl schienen zwei Mythen mit seinem Namen besonders eng verknüpft (wenigstens in ihrer Geisteswirklichkeiten verlautbarenden Urform): Argonauten= und Demetermythos. Aber beide Mythen scheinen zunächst nichts miteinander gemeinsam zu haben: wir kennen den einen als Heroen^, den ändern als Göttermythus, wobei namentlich ersterem das Schicksal alles absterbenden Mythos widerfuhr, nämlich mit Geschichtlichem verknüpft, geographisch lokalisiert und so zur Quasi-Historie gewandelt zu werden (ein Vorgang von dem übrigens auch der Demetermythos nicht verschont blieb: wie der Argonautenmythos mit der korinthischen so wurde er mit der eleusinischen Geschichte verquickt).

Wenn nun der Orpheusvers von der Begegnung von Tag und Nacht sich im κ im Zusammenhang der vom A r g o n a u t e n - m y t h o s angeregten Dichtung findet, so läge es nahe den Vers wie die Vorstellung die er wiedergibt mit dem Argonautenmythos zu verbinden. Andererseits zeigt der mykenische Goldring (3) dass diese Vorstellung dem ursprünglichen K o r e m y t h o s angehört (in dem ja der Raub der Helene-Persephone nicht geographisch — in Eleusis, Sizilien, o.dgl. — sondern m y t h i s c h lokalisiert war (4). Es könnte daher scheinen als ob hier eine Inkonzinnität vorläge die uns vor eine Alternativentscheidung stelle, sodass wir etwa urteilen

(1) Für diese Zusammengehörigkeit s. «Orpheus» 105 f., 118 f., wo das jetzt gleich heranzuziehende Zeugnis noch nicht berücksichtigt ist.

(2) «Orpheus» Anhang II Nr. 11, 17, 22, Anhang IV (bes. S. 137 Anm. 1).

(3) Nach der im «Orpheus» S. 133 ff. gegebenen Erklärung.

(4) Fr. 43 Kern, «Orpheus» S. 134.

müssten: Onomakritos könne im κ ja auch einen Vers verwendet haben der ihm ausserhalb seines ursprünglichen Zusammenhangs bekannt war, und da für den Demetermythos die ganze Vorstellungsassoziation (Tag und Nacht und Okeanos) hervorragend bezeugt ist, während beim Orphikos der so viel späteren Zeit im Zusammenhang der vom Argonautenmythos angeregten Partie lediglich von der Begegnung von Tag und Nacht die Rede ist, so sei dies letztere beim allerspätesten Vertreter der epischen Zeit eben aus seinem ursprünglichen Zusammenhang in einen ändern geraten. Aber solches Urteil liesse ein noch nicht herangezogenes weiteres hervorragendes Zeugnis ausser Acht. In Pindars den echten mythischen Ursprung mehrfach noch bewahrender Argonautenerzählung (Pyth. Iv) ruft Iason zu Beginn der Fahrt feierlich Zeus und Wogen und Winde und weiter

Νύκτα τε και Πόντον κελεύθωνς " Α μ ατά τ'...

Es ist doch wohl nicht zu verkennen : *Νύκτες τε και Άματα*, dazu Pontos anstelle des Okeanos, wobei die *κλένθοι* von Tag und Nacht hinweg zum Pontos getreten sind. Diese Anrufung ist hier kein Zufall: Dieser Vorstellungskomplex hat seinen Platz wirklich auch im Mythos von jener Fahrt die seit alters eine Jenseitsreise war. Die scheinbare Inkonzinnität aber — dass die Vorstellung von Tag und Nacht und Okeanos sowohl dem Demeter= als auch dem Argonautenmythos angehört — ist jetzt das gerade Gegenteil einer solchen, nämlich ein nicht wohl zu erschütternder Beweis dafür dass beide Mythen gemeinsam das in jenen Vorstellungen beschlossene Weltbild zur Grundlage haben, dass beide — die wir bisher noch nicht nebeneinander zu sehen gewohnt waren — wirklich ein und derselben geistigen Welt entstammen: der Welt jenes Sängers mit dessen Namen beide Mythen seit alters verknüpft sind — Orpheus — und den das Marmor Parium als Angehörigen der Zeit kennt in der uns auch die bildliche Darstellung jener Vorstellungen begegnet: der Vorstellungswelt also des 15. vorchristlichen Jahrhunderts.

Basel.

ROBERT BÖHME
Dozent f. Klass. Philologie