

Ueber Hesiodus Gedicht auf die Musen und den innern Zusammenhang der Theogonie und der Tagewerke.

Das Gedicht auf die Musen, welches der Theogonie des Hesiodus voransteht, pflegt in neuester Zeit als Beweis zu gelten, wie kläglich die epischen Gedichte des griechischen Alterthums schon durch uralte Interpolationen zerrüttet seyn. Von der Erinnerung aus, daß Anrufungen der Musen vor Helbengebüchten ein Beiläufiges sind und kurz abgethan zu werden pflegen, hat einer unsrer größten Kritiker dasselbe in sieben verschiedene Proömien alter Rhapsoden zertheilt, welche von Diastekasten oder Abschreibern ungeschickt an und durch einander geschoben seyn: dieser Zerlegung ist entgegnet, daß theils die Zersplitterung noch vergrößert werden könne, wenn sie einmal als nothwendig anzuerkennen sey, theils aber auch der augenscheinlichste Widerspruch, daß B. 68 die Musen mit schallendem Gesang, während die Erde unter ihren Triten erbebt, zum Olympos ziehn, wo sie eben vorher (B. 62) geboren sind, sie, die doch nicht als männliche Jungfrau, wie Athene, gleich mit voller Kraft der Füße tanzend gedacht werden können, dadurch doch nicht gehoben ist. Dagegen ist die Untersuchung beträchtlich weiter geführt durch die von Müller (Gött. Gel. Anz. 1834. St. 138, 139. S. 1377 ff.) gegebne schärfere Bezeichnung der Stellen, wo der ruhige Fortgang der Darstellung durch seltsames Abspringen unterbrochen wird. Dies geschieht viermal B. 36, B. 68, B. 75 und B. 104, und danach zerfällt das Gedicht in fünf Stücke: A B. 1—34, B B. 36—67, C B. 68—74, D B. 75—103, E B. 104—115, von denen A C E das eigentliche Proömion

der Theogonie bilden, so daß B. 68: sie gingen damals zum Olymp, sich auf B. 9 bezieht, wo sie vom Helikon aufbrechen, B ein Musenhymnus allgemeinerer Art ist, der in den böotischen Sängerschulen als Eingang beliebiger, namentlich theogonischer und anthropogonischer Gesänge, gebräuchlich war, D aber ein Schlufshymnus der Theogonie oder nach Belieben der Sänger jedes andern hesiodischen Epos: denn die Muses gebieten dem Hesiodus, sie sowohl zuerst als zuletzt bei jedem Gesange anzurufen (B. 34.)

Diese Aussonderung ist in hohem Grade aussprechend, und die Aufzeigung des vierfachen Abspringens, worauf sie sich gründet, giebt auf jeden Fall für die Beurtheilung des Gedichts eine völlig sichere Grundlage. Sie wird unterstützt durch die Erzählung des Plutarch, daß der Hymnus auf die Muses, der ihre Geburt berichte, aus den Gedichten des Hesiod für sich allein nach der Anrufung Apollo's und der Muses gesungen sey, und durch die Bemerkung des Grammatikers Aristophanes, (Schol. Theog. 68) daß der Zug nach dem Olymp entgegenstehe ihrem Tanz am Orte, d. h. da wo der Dichter sie damals gesehen hat und wo er jetzt singt, (*πρότερον γὰρ ἦν ὁ λόγος αὐτῶν (τῶ ποιήτῃ) περὶ τῆς ἐν τόπῳ αὐτῶν χορείας*), womit nur der Helikon gemeint seyn kann. Die Auscheidung des zweiten Stückes B scheint noch besonders nothwendig zu werden durch die Bemerkung, daß in demselben theils die mantischen Gesänge der böotischen Schule (B. 38), theils eine specielle Verherrlichung des Zeus (B. 47), theils Heroogonien und Gigantomachien (B. 50) angedeutet werden, welche den gesammten Stoff jener böotischen Poesie ausmachten (S. 1381.) Doch müssen wir schon hier bestimmter, als es von Müller geschehn ist, auch diesen Hymnus einer Theogonie als Einleitung vindiciren, denn es sind ausdrücklich die Zeugungen sowohl von Erde und Himmel, als auch von den Kindern derselben, welche die Muses hier besungen (B. 45.) Und in

unserer Theogonie, auch das ist anzuerkennen, fehlen weder die Giganten noch die Heroen, wenn auch in kurzer Andeutung, eben so wenig fehlt die besondre Verherrlichung des Zeus, denn eine genauere Untersuchung des gesammten Gedichts läßt nicht verkennen, daß die Grundanlage eben darauf hinausgeht, den Sieg des Zeus über Alles, was vor ihm und nach ihm Gewaltiges geboren ist, darzustellen und von der Urzeit her die Mittel bereitet werden zu lassen, wodurch er diesen Sieg gewinnt (B. 141, 285, 388, 412 u. s. w.).

Dann ergibt sich gegen die Verbindung von B. 34 und 68, so einfach und ansprechend sie an sich ist, das Bedenken, daß wir dann den folgenden B. 35: warum halte ich hier mich auf bei Eiche und Fels? für ein Einschleibsel erklären müssen. Es hat aber dieser durchaus frische alterthümliche Farbe, Müller selbst bezeichnet ihn als den Ausdruck ländlicher Einfachheit, harmlosen Hirtenlebens. In der Einführung dieses Sprüchwortes in die epische Poesie liegt ein unbefangenes Selbstvertrauen, welches von einem Grammatiker durchaus nicht zu erwarten ist: dieser würde sich begnügt haben, aus gewöhnlichen epischen Phrasen einen oder mehrere Verse zusammenzuschneiden, um das eingeschobne Stück vorzubereiten. Nehmen wir aber einmal an, Hesiod habe seinem Proömion wirklich selbst jenen Musenhymnus eingefügt, so ist er hier völlig passend angebracht: die Musen haben mich zum Sänger bestellt, mir geboten, das Geschlecht der Seligen zu singen, sie selbst aber vorher und nachher immer zu preisen. Aber warum halte ich (dem ein so heiliger Auftrag geworden ist) mich mit ländlichen Dingen auf, (die nur mich selbst betreffen, nur von meiner Berufung reden? Vielmehr will ich ihr Gebot befolgen) ich will wirklich von den Musen beginnen, welche Zeus erfreuen durch Gesang. Bisher hat der Dichter nur den Anlaß erzählt, der ihn mit den Musen in Verbindung brachte; nun, da er ans Werk geht, sie zu

verherrlichen, wie sie es geboten haben, preist er ihre Erzeugung, ihre Geburt und ihr ganzes Ehrenamt. Hier ist also ein gesetzmäßiger Zusammenhang bestimmt anzuerkennen.

Was nun ferner die Einschiegung des vierten Stückes betrifft, welches Müller für einen Schlußgesang erklärt, so ist vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn man den ersten Vers abrechnet, dies eben so gut an jeder andern Stelle passend und schicklich wäre, denn außer jenem deutet durchaus Nichts auf eine solche Bestimmung hin, auch bezieht sich in den folgenden Versen Nichts bestimmt auf den ersten, so daß das ganze Stück sehr füglich die Mitte eines Gedichts auf die Musen einnehmen könnte. Ist es dagegen von Grammatikern eingeschoben (S. 1380), so war diese Stelle gewiß die ungeschickteste, die man wählen konnte, denn es geht gar Nichts vorher, was den Musen als Gesang beigelegt werden kann. Freilich vor dem letzten Stück B. 104 ff. mußte man es einschieben, weil dies sich zu bestimmt auf den Inhalt der Theogonie bezieht, aber warum nicht gleich nach B. 34, wo doch ein Musengesang vorher erwähnt ist, der ihr Gebot an Hesiodus enthält? Oder wenn der Musenhymnus schon früher dort eingeschaltet war, warum nicht entweder ganz einfach hinter diesem, B. 67, wo es immer noch besser stände, als wo wir es jetzt lesen, oder in diesem selbst nach B. 49, wo der Gesang der Musen auf die Götter genannt ist, und die Construction, wie die ganze Diction, allenfalls vertragen hätte, den folgenden Gesang auf die Menschen B. 50 ff. hinter jenen eingeschobnen Schlußgesang zu stellen? Wie konnte man überhaupt sich einfallen lassen, das Relativum vom Demonstrativum (*οσαύτως δ' αὐτός* B. 34 und *αὐτός* B. 68) zu trennen, wenn sie nach der Absicht des Dichters zusammengehören sollten? Warum schob man nicht lieber Musenhymnus und Schlußgesang zusammen nach B. 74 ein, wo sie durchaus nicht störend seyn würden? Man hätte etwa absichtlich suchen müssen, den sprüchwörtlich

den Vers (35) einzuschieben, welche Bewegtheit keinem gebildeten Grammatiker ähnlich sieht.

Die Trennung des zweiten vom vierten Stück, des Musenhymnus vom Schlußgesang, erscheint um so auffallender, da beide eine Verherrlichung der Musen sind, sich also sehr wohl an einander angeschlossen hätten. Ja, für einen Schlußhymnus ist die unvorbereitete Aufzählung der einzelnen Museennamen ziemlich seltsam, denn für den Zusammenhang derselben bedurfte der Dichter bloß der Kalliope und hätte die andern auf allgemeiner Andeutung beruhen lassen können. Eben so beziehungslos erscheint im Musenhymnus die Neunzahl. Sollte die Mehrheit allgemein angegeben werden, so hätte, wie in andern Gedichten, der gewöhnliche Ausdruck derselben, die Dreizahl, genügt: wenn neun genannt werden, so werden wir in einem Gedicht, das eigens die Natur der Musen behandelt, auch für diese Neunzahl einen Inhalt durch Aufzählung der einzelnen Namen erwarten. Vollends in einem Werke von hesiodischer Kunstform, welche die namentliche Aufzählung liebt. Und wenn andre Gedichte die Neunzahl ohne Angabe der einzelnen erwähnen, so erinnern sie offenbar eben an dieses hesiodische Gedicht und setzen dessen Bekanntseyn voraus, was wir schon von Od. XXIV, 60 annehmen müssen: nach Müller's Abtheilung aber schließt der Musenhymnus, den noch Plutarch als die bedeutendste dichterische Behandlung dieser Göttinnen kannte, ohne die Neunzahl, die doch durch die neun Nächte der Erzeugung noch ausdrücklich motivirt worden ist, poetisch zu beleben.

Wirklich aber stehn jene beiden Stücke in augenscheinlicher Beziehung auf einander. Nicht nur nennen beide die Neunzahl, die das zweite durch jene neun Nächte motivirt, das vierte durch die neun einzelnen Namen belebt: sondern diese Namen selbst sprechen das im vorhergehenden Stücke geschilderte Geschäft der Musen aus: sie rühmen den Zeus

(*Κλειώ*, vgl. B. 44 und 67: *κλείουσιν*), sie erfreuen ihn (*Ἐντέρη*, vgl. B. 37, 51: *τέρπουσι*) bei der Mahlesfreude (*Θάλεια*, vgl. B. 65: *ἐν θαλίης*) durch ihren Gesang (*Μελπομένη*, vgl. B. 66: *μέλπονται*), durch ihre Reihentänze (*Τερψιχόρη*, vgl. B. 63: *ἐνθα σφιν λιπαροί τε χοροί*), durch ihre blühende Stimme (*Καλλιόπη*, vgl. B. 41: *θεῶν ὅπι λειριόεσση*), durch die Lieblichkeit ihres Wesens (*Ἐρατώ*, vgl. B. 65: *ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἰεῖσαι*), durch ihren Reichthum an Liedern (*Πολύμνια*, vgl. B. 48: *Ζῆνα ὑμνεῦσαι* und B. 50: *ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γηγάντων ὑμνεῦσαι*, vgl. B. 37), und sie sind himmlischen Ursprungs (*Οὐρανίη*, vgl. B. 62: ihre Geburt und Wohnung nahe am höchsten Gipfel des Olymp). Diese durchgängige Beziehung der im vierten Stück überlieferten Namen der Musen auf ihre im zweiten geschilderten Handlungen und Zustände schließt den Zufall aus. Aber auch im Uebrigen deuten beide Stücke bestimmt auf einander hin. Wie das zweite das Verhältniß von Zeus und den Musen darstellt, so das vierte das von König und Sänger: durch Zeus aber sind die Könige, die Sänger durch die Musen (B. 95): und wie die Musen in jenem den Ruhm der Menschen und der Götter singen (B. 47 und 50), so ihr Sänger dieselben in diesem (B. 100, 101).

Wir können hienach nicht umhin, das zweite und vierte Stück des Proömiums zusammenzuziehen und aufzufassen als einen großen Lobgesang auf die Musen, der von ihrer Thätigkeit im Olympos ausgehend dann ihre Geburt, darauf ihre aus ihrer Thätigkeit hervorgehenden Namen, endlich ihren Einfluß in den menschlichen Verhältnissen schildert, wo sie mit Zeus den Königen Beredsamkeit, mit Apollon den Sängern süßen Ton verleihn. Ja, Plutarch's Erzählung, man habe mit dem Eraton zur Lyra die Stelle über die Erzeugung der Musen aus den Gedichten des Hesiodus gesungen, nachdem vorher den Musen und dem Musenführer Apollon

Spende und Anruf dargebracht sey (Plut. II, S. 743 C), giebt ein Zeugniß, daß mit dem zweiten auch das vierte Stück gesungen wurde: denn die Erwähnung der feierlichen Anrufung des Apollon deutet darauf hin, daß man ein Gedicht vorgetragen habe, in dem er erwähnt war: man hätte entweder seine Anrufung unterlassen oder ein Gedicht gewählt, das seiner in einer ihm so eignen Angelegenheit nicht vergaß, ja ein Gedicht von den Musen, das einigermassen vollständig seyn wollte, konnte seiner gar nicht vergessen. Auch erkennen die Zeugnisse wenigstens aus römischer Zeit alle vorliegenden Theile des Gedichts an, den B. 35 Porphyrius, B. 38 Aristides, Mehreres in den folgenden Hesychius, also auch dessen Gewährsmänner, B. 46 Lucian, B. 64 Plutarch und der alte Scholiast des Pindar, die neun Musennamen B. 77 Diobor, Plutarch, ja B. 79 Aristarch, Kalliope's Ehrenamt B. 80 Plutarch, Cornutus, Dio, Aristides, Themistius (vgl. Müggell De Emend. Theog. S. 380 ff.): auch von dieser Seite steht also Alles auf das Beste gesichert.

Der äolische Dichter von Aëtra, der die alten Volkslieder des böotischen Landes von der Götterzeugung umbildete in die Kunstform des ionischen Hexameters, mußte wohl vielfachen Anlaß finden, einem so bedeutenden Werk, zu dem eine priesterliche Weihe des Dichters erforderlich scheinen konnte, ein Lobgedicht auf die Musen, die in seiner Heimath verehrt wurden, wie nirgend sonst, voraufzuschicken und seinen Beruf auf die ausdrückliche Weihe durch sie zu begründen. Eine ausführlichere Schilderung des Wirkungskreises der Musen kann also hier keinesweges befremden, wenn dieselbe nur die Beziehung auf den eingeleiteten Gegenstand nicht aufgibt und am Schluß ausdrücklich sich zu demselben hinwendet. Dies geschieht nun ausführlicher von der ausdrücklichen Anrufung der Musen B. 104 an. Zu dieser Anrufung und Bitte um lieblichen Gesang giebt die Darstellung

der Macht des Sängers über den Gram eine passende Vorbereitung, namentlich da als Inhalt seines Gesanges die Thaten der Götter und Menschen angegeben werden, das Gedicht selbst aber, wie nachher aufzuzeigen ist, die Begründung der Verhältnisse zwischen Menschen und Göttern darstellt. Haben wir nun aber im ersten Stück den Sänger erzählen sehn, wie die Musen ihm erscheinen, im zweiten das Gedicht sich erheben zur Schilderung der Musen im Götterkreis, im vierten zurückkehren zu den menschlichen Verhältnissen und zum Diener der Musen (V. 100), bei dem er zunächst sich selbst im Auge gehabt haben wird, so würde es gewiß willkommen seyn, hier die erste ausdrückliche Anrufung der Musen, ehe nun ihr Beistand für das Einzelne erbeten wird, auf eine wenn auch nur flüchtige Andeutung seines persönlichen Verhältnisses zu ihnen gegründet zu sehn. Alles dieses leistet gerade so, wie man es nur wünschen kann, das dritte Stück. Wenn wir dies einfügen hinter dem vierten (V. 105), so erinnert nun der Dichter zum Abschluß des V. 36 begonnenen Lobgesanges auf die Musen, in dessen letztem Theil schon eine Beziehung auf ihn selbst durchblickte, daran, wie sie damals, als sie ihm geboten, das Geschlecht der Götter zu singen und vor Allen sie selbst zu verherrlichen, vom Hesikon an ihm vorüber in schönem Festzuge zum Olymp gezogen seyn. Die Beziehung dieses damals konnte nicht dunkel seyn, da nur jener Lobgesang dazwischen lag, und so wird das Gedicht dem Aristophanes vorgelegen haben für seine oben erwähnte Bemerkung. Der Zusammenhang wird durch diese Anordnung einleuchtend schön. Indem der Dichter den allgemeinen Gegenstand des Musengesanges wie seiner eignen Lieder, namentlich des folgenden Gedichts, den ihm von den Musen selbst gebotenen Inhalt, erwähnt, den Ruhm der Menschen und die Herrschaft der Götter, ruft er theils zurück, wie sie ihm erschienen sind, theils wie herrlich sie, in deren Dienste er singt, selbst gesungen haben in ihrem Zuge zum

Zeus, dessen Herrschaft im himmlischen Reich der erste Theil, dessen Bestellung der Könige der zweite Theil des Lobgesanges gepriesen hat: daher nun derselbe, welcher begann mit der Hinweisung auf Zeus Freude am Musengesang, schließt mit der Schilderung des Zeus als des Himmelkönigs, als Ueberwinders der Urwelt und als Vertheilers der Aemter unter alle Götter. Und hiemit wird der Mittelpunkt der ganzen Darstellung des großen Gedichts, das nun folgen soll, ausgesprochen, als beste Vorbereitung für die nun folgende ausführliche Inhaltsangabe der Theogonie, die jenen Sieg des Zeus und die Einnahme des Olymp durch die Götter zum Hauptinhalte hat (B. 113), wie auch für die Anrufung der Musen, die als Zeus Kinder begrüßt werden, von denen lieblicher Gesang erbeten wird, nachdem so eben ihr eigener gepriesen ist. So ist Alles, was im ersten Theil des Lobgesanges Gesang der Musen ist, im zweiten übergegangen in den des von ihnen berufenen Dichters. Nicht also den Rhapsoden, keinem Diaskeuasten, keinem alten Grammatiker haben wir die jetzige Verwirrung der Gestalt dieses Proömiums zuzuschreiben, wir können annehmen, daß Aristophanes, ja noch Plutarch, es in der richtigen Anordnung gefasst hat, wo sich B. 76 dicht an B. 67 oder 66 schloß, B. 68—74 hinter B. 103 standen. Nur durch den Fehler eines Abschreibers sind diese sieben Verse ausgefallen, an den Rand geschrieben und an einem unrichtigen Orte aufs Gerathewohl in den Text gesetzt. Nachdem sie nun falsch eingeschoben waren, stand B. 76 verbindungslös da und man schaltete zur Aushülfe den Vers ein: dies sangen die olympischen Musen, weil doch B. 69 ihr Gesang erwähnt war und diese alltäglichen Worte sich einem Grammatiker bequem zum Verse ordneten: denn gewiß hat dieser Nichts, was uns hindern könnte, ihn einer solchen Fiction zuzuschreiben, wogegen B. 35 Alles spricht.

Dreimal giebt das einleitende Gedicht eine Uebersicht über den Inhalt der Theogonie, aber immer in verschiedner

Beziehung und auf verschiedne Weise. Zuerst werden die Mächte der Welt nach ihrer Rangordnung aufgezählt, worin die vornehmsten olympischen Götter voranstehn (V. 11—16), dann Hebe (vgl. V. 922, 950) als Hindeutung auf die Aufnahme des Herakles in die Götterwelt, und Dione (vgl. V. 353) als die berühmteste der jugendernährenden Okeaninen (V. 347), beide also als Darstellungen der göttlichen Zuneigung zum Menschengeschlecht, während die olympischen Götter dessen gewaltige Herrscher sind, angeführt werden. Darauf die einflußreichsten Titanenkinder und die bedeutendsten Titanen (Kronos der Stammvater der Götter, Japetos der Stammvater der Menschen oder, was gleich viel ist, der im menschlichen Gemüthe waltenden Dämonen: denn sehr mit Unrecht hat man die Theogonie beschuldigt, sie vernachlässige die Entstehung der Menschen: auf die einzelnen Menschen kommt es in einer Theogonie nicht an, sondern auf die Entstehung der in ihrem Herzen waltenden Geister: sobald diese da sind, wachsen die Menschen als ihre Zugabe aus der Erde hervor, wie sie denn V. 535 vom Prometheus in Allem vertreten werden, und V. 592 alles Unheil erdulden, das Epimetheus V. 512 verschuldet): endlich die Urwesen, die Erde als Mutter alles Lebens, Okeanos als Vater aller Ernährung, Nacht als Urmutter aller Plagen. Während dies nur Aufzählung der bedeutendsten göttlichen Mächte war, wird zweitens eine Uebersicht über die drei Hauptgeschlechter der Welt in ihrer Steigerung gegeben, Erde und Himmel, Kinder derselben und Kinder dieser Kinder: dann die Herrschaft des Zeus und endlich die beherrschten und empörrischen Menschen und Riesen entgegengestellt. Jenes, wie dieses, erscheint als gewöhnlicher Gegenstand des Musengesanges, das erste schildert die Weltordnung, wie sie jetzt besteht, das zweite, wie sie durch Zeugungen und Götterstreit geworden ist. Nachdem nun am Schluß dieser Inhalt auch dem menschlichen Sängern als eigen beigelegt und darauf die sie

gende Herrlichkeit des höchsten Gottes noch einmal in glänzender Schilderung hervorgehoben ist, werden drittens die Musen aufgefordert, jetzt durch den Mund des Dichters die Entstehung dieser Weltordnung zu verkündigen, und diesmal werden zur unmittelbaren Einleitung des Gedichtes selbst die einzelnen Gebilde der Welt ausführlicher hergezählt und zuletzt der Erwerbung der Herrschaft durch die Olympier gedacht. Die erste Uebersicht also giebt ausführlicher die Herrschenden an, die dritte die beherrschten, die mittlere hebt das Verhältniß der drei Weltgeschlechter und ihre Vollenbung im Herrscher Zeus sowohl durch den Mund der Musen als durch den des Dichters selbst hervor. Auf diese gewaltige Herrschaft des Zeus deutet also das ganze Proömium hin und wie der erste Theil und der Schluß des Lobgesangs auf die Musen diese Herrschaft ausdrücklich preisen, so gründet der zweite Theil auf sie die Herrschaft der von Zeus bestellten Könige und verherrlicht jene in dem segnenden Einfluß derselben auf das entzweite Volk, wie Zeus im ersten Vater der Götter und Menschen heißt und wie die Erwähnung der Giganten ihn als den strafenden Vändiger alles Frevels einführt. Mit Unrecht würde man aus der Erwähnung der Menschen und Giganten (B. 50 und 100) folgern, das Lobgedicht passe nicht als Einleitung zur Theogonie. Denn theils fehlt in dieser die Erwähnung der Giganten keineswegs, und wenn sie zu kurz scheinen sollte, so nimmt einerseits Typhoeus ihre Rolle der Empörung auf, andererseits spricht die Theogonie von der Dione, die doch in den Versen, welche selbst Müller dem wirklichen Proömium zuweist, eigens genannt war, keineswegs ausführlicher: theils giebt die Erwähnung des Geschlechts der Männer und des Ruhms der frühern Menschen den Beweis, daß auch der letzte Theil der Theogonie, der die Liebesverbindung zwischen Göttern und Menschen schildert, nicht abgerissen werden darf. Hiernach nun ist der Gedankengang des Proömiums dieser.

1. Vom Bad und Tanz an ihrem Lieblingsorte auf dem Helikon ziehn die Musen Nachts in Nebel gehüllt hinweg, preisend sämtliche Götter, die herrschenden, die freundlichen, die Urmächte. Bei einem solchen Zuge haben sie den Hesiodos vom Hirtenleben zu ihrem Diener bestellt und ihm geboten, das Geschlecht der Götter zu singen, vor Allen sie selbst.

2. Daher eile ich ans Werk, die Musen zu preisen, welche Zeus Herz durch Gesang erfreuen, schildernd die Zeugungen der Urwelt und wie von diesen die herrschenden Götter abstammen, vor Allen unter diesen den Zeus preisend in Beginn und Schluß in seiner überlegnen Stärke: dann auch die Geschlechter der Menschen und der Riesen. An allem dem erfreut sich ihr Vater, von dem die Erinnerung sie empfing in neun Nächten. Neun Töchter gebar sie, die auf ihrem heimischen Olymp wohnen und die Göttermahle schmücken durch anmuthigen Tanz und Gesang: neun an Zahl und Namen, die geehrteste unter ihnen die Gönnerinn der von Zeus bestellten Könige, denen sie Beredtsamkeit verleiht, um die Zwiste der Bürger zu schlichten: wie die von den Musen bestellten Sänger aus dem menschlichen Herzen den Gram verscheuchen mit der Gabe der Göttinnen, die mir damals erschienen im Zuge zu ihrem Vater, dem gewaltigen Sieger und Herrn der Welt.

3. Verkündet nun, ihr Töchter des Zeus, durch mich die Zeugungen der Urwesen, die Entstehung der Ströme und Gesirne, die Geburt der Götter und ihre Erwerbung der Herrschaft.

Um das Verhältniß dieses Proömiums zur Theogonie selbst völlig aufzuklären, wird es nun noch nöthig sein, den Grundgedanken des ganzen Gedichts zu entwickeln, namentlich da wir noch immer von den einsichtigsten Kritikern den Vorwurf wiederholt sehn, es sei dasselbe nur eine zufällige Zusammenreihung heterogener Lieder nach genealogischer Anordnung. Freilich muß ein theogonisches Gedicht dem genea-

logischen Faden folgen, aber das Gesetz der Composition ist ein ganz andres. Der Grundgedanke aber ist dieser. Aus der fortschreitenden Steigerung der in der Welt waltenden Geschlechter geht der höchste lebendige Gott hervor, der durch Verstand und Gewalt die Geschlechter der Menschen, die der frühern Götter, und die empdrerischen Erdgeburten überwindet, und nachdem er seine Herrschaft auf die Gewalt gegründet hat, sich durch Liebe dem Menschengeschlechte zuneigt. Daher ziehen sich von vorn herein durch das Gedicht zwei Haupttrüffichten. Die erste die auf jenen Götterstreit, für welchen die Nyklopen dem Zeus den Blitz schmieden (B. 141), dessen Waffenträger beim Zeus das am Urquell geborne Flügeltroß wird (286), in welchem die Styr mit ihren Kindern Eifer, Sieg, Macht und Gewalt auf immer zum Zeus übergeht (386 ff.), und nicht minder die allgegenwärtige Fernwirkung, welche dem herrschenden Gott erst das weite Weltall wahrhaft zu eigen macht (daß auch sie zum Zeus übergegangen sein muß, zeigt die Vergleichung von B. 423 mit 392 bis 394). Die zweite die auf die Liebe, welche die einander entgegenstehenden Geschlechter vereint, zuerst nur das dunkle schmelzende Verlangen (120), dann die heitre tändelnde Göttinn der Liebeslust, an die jenes nun sich anschließt und die allen Göttern theuer wird (202 ff.), nebst der durch sie gerechtfertigten auf den Herakles, der allein von allen Menschen aus dem menschlichen Loose sich in das göttliche hinaufarbeitet, und nicht bloß göttlichen Liebesgenusses, sondern der Ehe mit der aus der erlauchtesten Ehe gebornen Göttinn theilhaft wird (951 ff.). Hiernach bilden den Mittelpunkt des Gedichtes zweierlei Kämpfe der Götter, die Auseinandersetzung (535) mit den Menschen, die durch den Dämon, der ihre Stelle vertritt, sie an Verstand überbieten wollen, und mit den Urgöttern, die ihnen an Gewalt entgegenstehn. Den Sieg über jene gewinnt Zeus theils durch die zwingende Fesselung des Prometheus, theils durch die Bethörung des

Epimetheus mit dem schüßelgeschmückten Weibe, das den Menschen zum Unheil wird; den Sieg über diese theils durch das für ihn von Alters her geschmiedete Blitzgeschloß, theils durch die Befreiung der hundertarmigen Riesen, eine That seines Allen überlegenen Verstandes (655). Diese beiden Auseinandersetzungen also mußten in ausführlicher Schilderung erzählt werden, und weder Prometheus Betrug, noch die Bildung des Weibes, noch die grollende Erzählung des durch dasselbe gebrachten Unheils kann irgend entbehrt werden, so wenig, wie die Geschichte des Götterkriegs: eben so wenig aber auch die darauf folgende Schilderung der Weltgrenzen mit der sich steigenden Unheimlichkeit der Behausung von Nacht und Tag hinter dem Himmelsträger Atlas, von Tod und Schlaf hinter jener, von Höllengott und Höllenhund hinter dieser, von der götterfesselnden Styx hinter dem Hause des Hades selbst und mit den am Ende nochmals eingeschärften Gräueln des Tartaros, aus dessen Schlunde ein neugebornes Ungeheuer noch einmal einen Angriff auf den Zeus wagt, der nun durch dessen Besiegung sein Reich für immer wider jeden Zweifel feststellt. Eben so unentbehrlich, wie diese ausführlichen Schilderungen, sind im Vorhergehenden die der Kinder der Styx und die der Hekate. Denn Siegesgewalt und allgegenwärtige Fernwirkung sind es eben, durch die Zeus für alle Ewigkeit herrscht, und nur durch deren Beschreibung wird die Art und Weise seiner Herrschaft anschaulich. Wie nämlich als die gewisste und in allen philosophischen Systemen aller Zeiten so gut, wie in allen Religionen, anerkannte Thätigkeit der Gottheit in der Welt die des Bildens, des Vollendens der Gestalt zu einem eigenthümlichen Gebilde, das, was die Griechen *τελεῖν* nennen, erscheint: so verlangt jedes Nachdenken als wesentlichste Bedingung für diese Thätigkeit die Gegenwart der Gottheit bei dem Gebilde, welches sie zum einigen Ganzen zusammenschließt: da aber die griechischen Götter körperlich und räumlich begrenzt sind,

so muß diese Gegenwart nach griechischer Auffassungsweise in den meisten Fällen eine Gegenwart nicht der Person selbst, sondern der Macht dieser Person sein: und diese Gegenwart der Macht der entfernten Person stellt sich dar in der Fernwirkung. Wie diese als eigenthümlichste Eigenschaft der olympischen Götter gepriesen wird, ist schon andern Orts (Abenteuer des Odysseus S. 28) aus Jl. II, 27. Aesch. Eum. 65, 297 aufgezeigt; wozu ich hier noch Jl. XXIV, 174. Aesch. Ag. 884 unter vielen andern füge, namentlich aber Od. III, 251: Leicht auch fernher rettet ein Gott, wenn er will, den Bedrängten. Wegen dieser Wichtigkeit der Einführung Hekate's für den Zusammenhang des Gedichtes wird es zweckmäßig sein, ihre Schilderung bei Hesiod näher ins Auge zu fassen, namentlich da die ganze Stelle, welche von ihr handelt, zu den am meisten angefochtenen gehört.

Gewiß hat nicht die dichterische Sprache in derselben diese Anfechtung verschuldet, welche offenbar der des übrigen Gedichtes nicht nachsteht. Nur gegen einige Worte ist der Einwurf gemacht, als entsprächen sie dem Gebrauche der ältern Epiker nicht, namentlich gegen *ἐσθλός* B. 435, 439, 444. Nun aber steht *ἐσθλός* für das, was nützlich und zweckmäßig ist, sowohl bei Homer (Jl. XXIV, 301 *ἐσθλὸν γὰρ Αἰὼ χεῖρας ἀνασχέμεν*) wie auch bei Hesiod selbst (Opp. 810: *ἐσθλή μὲν γὰρ θ' ἠδὲ φύτευόμεν ἠδὲ γενέσθαι*), woraus sich der Gebrauch B. 439 und 444 rechtfertigt; und als Beiwort der kräftig helfenden Götter ganz wie B. 435 auch in der Odyssee (XVI, 265: *ἐσθλὸν γὰρ τοῦτω γ' ἐπαμύντορε*) und in der Theogonie selbst vom Pluto (B. 972). Auch gegen *παράγινεται* B. 429, 432, 436. Aber *παράγινεσθαι* im Sinne des Zugewesens ist homerisch (Od. XVII, 173), und es ist durchaus nicht abzusehn, warum dies nicht in der epischen Sprache eben so gut von der segnenden Gegenwart der Götter gesagt sein sollte, wie *παρεστάμεν* B. 439 ganz wie Jl. V, 116; Od. XIII, 301 und öfters: namentlich da eben dies

Herannah aus der Ferne Hekate's eigentliche Thätigkeit ist. Ferner ist B. 414 *ἐπ' οὐρανοῦ*, woran man Anstoß genommen hat, weder in *ἐπ' οὐρανοῦ* zu ändern, noch *ἐπ' Οὐρανοῦ* zu schreiben, was den Zusammenhang verwirrt und zu der hesiodischen Auffassung des Himmelsgeistes nicht stimmt, auch nicht zu übersetzen: unter dem Himmel (wie *ἐπ' οὐρανῷ* Jl. IV, 44), sondern in seiner eigentlichsten Bedeutung: unter dem Himmel heraus, d. h. vom Himmel her, vom Himmel aus: d. h. von den Himmelsbewohnern: denn die vom Himmel her ertheilte Ehre ist die, welche die im Himmel wohnenden Götter zugestehn. Nur in diesem Sinn kann gesagt werden *ὐπουρανίων πετεηνῶν* Jl. XVII, 675: Geflügel, das unter dem Himmel her zu Hause ist. Der Dativ setzt das, was unter dem Himmel ist, in Gegensatz gegen denselben; der Genitiv bestimmt dasselbe durch den Begriff des Himmels. Hiezu kommt nun, daß manche Worte dieser Schilderung, die Manchem nicht episch scheinen könnten, weil Homer sie wenig oder gar nicht braucht, recht eigentlich hesiodisch sind. So *μουννογενής* B. 426, Opp. 374 (nicht homerisch); *ὀνίνησι* B. 429 nur Jl. XXIV, 45 und Opp. 316; *δυσπέμφελος* B. 440 nur Jl. XVI, 748, aber Opp. 606, 728; *ἐργάζεσθαι θάλασσαν* wie *ἐργάζεσθαι γῆν* Opp. 621; *γλαυκή* für Meer ohne Hauptwort, was man ebenfalls angegriffen hat, bestätigt theils durch die Nereide Glaufe B. 244, theils durch Ausdrücke wie *φερέοικος* für *κοχλιάς* Opp. 569, *ἰδρις* für *μύρμηξ* Opp. 776 (mehr bei Zöler Quaest. Hesiod. S. 20); *ἐρίκτυπος Ἐννοσίγαιος* B. 441 (nicht hom.) ganz wie B. 456, 930; B. 442 die hesiodische Form *κυδνή* durch die Handschriften beglaubigt; *βριάει* B. 447 (nicht hom.) ganz wie Opp. 5; *κουροτρόφος* B. 450 nur Od. IX, 27, aber Opp. 226 und in der Theogonie dem Begriff nach auch B. 347; *πολυδερχής* B. 451 (nicht hom.) ganz wie B. 755. Endlich *ἐξ ἀρχῆς* B. 452 sowohl gut homerisch wie auch hesiodisch (B. 156, 203, 502) und *ἀπ' ἀρχῆς* B. 425

wenigstens nicht unbdotisch: Pindar braucht es (Pyth. VIII, 25) neben εἰ ἀρχαῖς (Pyth. IV, 132). Auch die Tragiker Weides.

In der Darstellung findet sich allerdings ein doppelter Anstoß. Schon Götting bemerkt, daß B. 416 — 420 an unpassender Stelle stehn und vielmehr hinter B. 428 gehören, und daß B. 427 eben so sehr den Zusammenhang stört. Warum aber, da jene fünf Verse an sich schlechterdings nichts Ausstößiges enthalten, nun hier gleich wieder an einen interpolirenden Dichter denken, warum nicht das an unzähligen andern Stellen erprobte Hülfsmittel der Umstellung anwenden? Muß ja doch der Interpolator jene Stelle nach B. 428 haben interpoliren wollen, so daß die Umstellung auf jeden Fall den Handschriften zur Last fällt. Dort eingeschoben aber passen die Verse ganz vortrefflich und schließen sich sowohl an B. 428 wie an B. 429 in Sinn und Construction ganz gefügig an; indem nun zusammen zu construiren ist: *καὶ τὲ οἱ ὄλβον ὀπάζει — ᾧ δ' ἐθέλει, μεγάλως παραγίγνεται*. Der andre anstößige Vers aber (427), den Götting hinter B. 426 zu stellen vorschlägt, wogegen Hermann erinnert, daß an *ὡς ἐπλετο δασμός* sich nicht *καὶ γέρας* anschließen kann, sondern nur etwa *καὶ γέρα*, gehört wohl ohne Zweifel an den Schluß der ganzen Schilderung hinter B. 450 *αἶδε τε τιμαί*, wodurch theils die Abgerissenheit und Nüchternheit dieses Ausdrucks gehoben, theils die dreifache Thätigkeit der Hekate eben so passend am Schluß ihrer Schilderung hervorgehoben wird, wie B. 413 im Anfang.

Der Gedankengang ist hienach dieser: Alerie zeugt die Fernwirkung, welcher Zeus ein Ehrenamt gab in allen drei Weltreichen: denn sie vereinigt in ihrem den Antheil aller Kinder von Erde und Himmel und verbindet damit ihr eignes Recht, das sie unter den frühern Göttern besaß: durch den Mangel an Geschwistern nur desto höher in Ehren (ganz wie auch Opp. 374 das Loos des eingebornen Sohns gepriesen):

bei Opfern aller Art angerufen und Segen verleihend, wenn sie will; Auszeichnung gewährend in der Volksversammlung, Sieg in der Schlacht, Majestät im Gerichte, Ruhm in Kampfspielen, Geschick zu Ross und auf der See, Beute auf der Jagd, Gedeihen und Fruchtbarkeit bei der Viehzucht, Jugendkraft allen Nachgebornen. So ist sie von Anfang an Jugendlührerin und dies sind ihre Ehren und ihr Amt in Erde, Himmel und Meer.

Hienach ist Hekate thätig bei sämtlichen Lebensbeschäftigungen der Menschen, denn ihre aufgezählten einzelnen Wirkungskreise umfassen ziemlich alle, die die alte Welt kennt. So führt der hesiodische Schild folgende auf, die offenbar ebenfalls die Kreise des Lebens vollständig darstellen sollen: Hafen mit Fischfang, Belagerung, Hochzeit, Pflügen und Ernten, Jagen. So der homerische: Hochzeit, Gericht, Belagerung, Pflügen, Ernten und Weinlese, Rinderzucht, Schafzucht, Lanz. Daß nicht alle einander in diesen drei Aufzählungen entsprechen, zeigt eben nur, daß man nicht ängstlich aufrechnete. Auffallend kann nur sein, daß der Ackerbau in unsrer Stelle nicht erwähnt wird. Vielleicht, weil er dem Hirten Hesiod (B. 23), der die Theogonie abfaßte, nicht unmittelbar nahe lag, vielleicht aus andern verborgnen Beziehungen. Auf jeden Fall sehn wir die Hekate fast in allen Angelegenheiten thätig, wo der Mensch, damit sie glücklich ausfallen, des Beistandes der Götter bedarf: Hekate ist der Geist, welcher da waltet in der Macht, welche die Götter in den Stand setzt, von den Sternen herab (daher ihre Mutter Asterie) diese irdischen Angelegenheiten zu lenken, wie sie selbst das Gebet zu ihnen emporträgt, das bei den Opfern dargebracht wird. Keineswegs aber haben wir diese Erwähnung der Göttinn bei den Opfern (B. 418) so zu fassen: als ob jeder, der da opfere, die Hekate anrufe: sondern wann einer opfert, dann ruft er wohl die Hekate an, oder Mancher, der da opfert (*ὅτε ποῦ τις — ἰλάσκηται, κικλήσκει Ἐκάτην*); und

wenn er sie anruft, dann steht es in ihrer Macht, die Erhö-
 rung seines Gebets und seiner Opfer, an welche Gottheit er
 sie auch richte, zu befördern (dem πολλή τε οἱ ἔσπετο ent-
 spricht in Gedanken ein andres τέ hinter κικλήσκει, denn τέ
 verbindet, wie Hartung Partikeln I. S. 103 und 106 mit
 Recht bemerkt, Sätze nur dann, wenn sie sich gegenseitig be-
 dingen). Hierin ist also durchaus kein düsterer Zauber, son-
 dern alle Heiterkeit der olympischen Götternatur. Wohl aber
 mußte sich aller Zauber an den Cult der Hekate anschließen,
 weil sie die fernen Götter den Menschen näherte, die Gebete
 zu den Göttern emportrug, überhaupt die Vermittlung zwi-
 schen Göttern und Menschen hergab, in ganz anderer Weise
 als Hermes, bei dem diese Vermittlung immer von oben, von
 den Göttern ausgeht. Und eben so sehr darum, weil sie die
 Nemter und Gewalten der Titanen in ihrer Macht verei-
 nigt: denn wenn auch überwältigt, sind diese den Göttern
 immer doch noch eine Autorität (vgl. Jl. XIV, 274, 278).
 Auszuführen aber, wie dieser Begriff bei den Spätern fortge-
 bildet ist, wozu das Material und manche schöne Bemerkung
 die Abhandlung von Voss über die Hekate giebt, kann hier so
 wenig unsre Aufgabe sein, wie die Aufzeigung des Naturge-
 genstandes, an den man diese Gottheit geheftet und der Man-
 ches zur Ausbildung derselben beigetragen haben mag, wel-
 cher wenigstens zu Zeiten wohl gewiß der Mond war: denn
 Hesiodus deutet hierauf durchaus nicht hin. Nur daran ist
 zu erinnern, daß die dreifache Thätigkeit der Hekate, die He-
 siod nach den drei Weltreichen auffaßt, überhaupt in ihrer
 Mythologie in verschiedenen Formen hervortritt, sowohl in den
 drei Leibern, als in ihrer Verehrung an den Dreiwegen. Die
 Drei ist der symbolische Ausdruck der allgemeinsten Vielheit,
 daher die allgegenwärtige Fernwirkung nirgends besser verehrt
 wird, als am Dreiweg und in der dreifachen Gestalt, weil
 sie immer sich nach allen Seiten wendet. Noch wichtiger für
 Hesiodus selbst ist ihre Kurotrophie: welche hier ebenfalls

nicht aus dem Begriff der Göttinn hergeleitet werden kann. Nur das leuchtet ein, daß der fernwirkenden Hekate unter den Göttern der besonders nahe stehen muß, der auch vorzugsweise den Namen des Fernwirkers führt: und dieser, der Sohn der Leto, wie sie die Tochter der Asterie, ist eben so wie sie Kurotrophos (B. 347), und ist eben so der wissende Gott, wie ihr Vater Perses hervorleuchtet an Wissenschaft. Eben so erscheinen jene Begriffe verbunden, wenn bei Hesiod (Strab. X, 471) der apollinische Dämon Hekataös der Stammvater der Dreaden, Satyrn und der Kureten ist, in deren Namen die Kurotrophie des Fernwirkers, wie in ihrer Tanzlust seine Fröhlichkeit hervortritt. Und dieselben Kureten heißen nun wieder Diener der Hekate (Strab. ib. 472). Dieser Parallelismus, dessen tiefere Begründung andern Untersuchungen vorbehalten werden muß, wird hier wenigstens so viel beweisen, daß die ganze Schilderung der Hekate von Hesiod in verständigem Zusammenhang erzählt ist und die passendste Vorbereitung bildet zur Schilderung der Geburt der höchsten Götter, welchen allein der Begriff der Gottheit nach griechischem Glauben in vollem Sinne zukommt, unter welchen jedem der drei Weltreiche, in welchen allen Hekate ihr Ehrenrecht ausübt, ein Zeus vorsteht, und unter welchen zuerst Hestia geboren wird, welche die Gottheit als Anhalt und Mittelpunkt der Welt darstellt, wie Hekate die Allgegenwart der Gottheit in derselben.

Außer den angegebenen Schilderungen jener beiden Auseinandersetzungen der Götter, der Weltgrenzen und der Hekate, deren Unentbehrlichkeit nach dem aufgezeigten Gedankengange wohl hinreichend einleuchtet, verweilt das Gedicht nirgends, als bei der eben so wichtigen Frevelthat des Kronos und bei der Schilderung der Göttinn der Liebeslust, deren Bedeutsamkeit ebenfalls nachgewiesen ist. So darf auch die Aufzählung der Ungeheuer nicht fehlen (sein diese nun als Abkömmlinge des Meeres zu fassen oder, was durch mehrere

Anzeichen sehr wahrscheinlich wird, Abkömmlinge von Erde und Tartaros: vgl. Müggell de Emend. Theog. p. 452. Apoll. II, 1, 2): weil alle diese Ungeheuer im Dienste der Kroniden die Menschen heimsuchen oder von den Gütern des Lebens fernhalten, bis der vom Weibe, dem Abkömmling jenes göttlichen Gebildes, dem Zeus geborne Herakles sie überwältigt und in der Erwerbung der durch sie den Menschen entzogenen Güter, wie durch die Lösung des Dämons des menschlichen Verstandes, das Loos der geknechteten Menschheit erleichtert; denn das vergönnt ihm Zeus aus persönlicher Vorliebe (B. 531).

Wenn der hier aufgezeigte Grundriß des Gedichts augenscheinlich richtig ist, so wird die Untersuchung über die Interpolationen desselben nun wieder von der launenhaften Willkür, die sonst nicht zu vermeiden war, sich beschränken müssen auf die Prüfung einzelner Verse. Denn auch die Folge der einzelnen Stücke-ist mit verständiger Kunst angelegt. Nach den Zeugungen der Urwelt folgt die Schilderung von Kronos Frevel, nach diesem treten die nachtgebornen Plagen in die Welt: dann kehrt die Erzählung zurück zu den Urwesen, und zählt die Zeugungen des Meeres auf; nach Kronos Frevel hat dies die heilige Zeugungskraft des Himmels in sich aufgenommen, die schönste Göttinn in sich genährt, und nun zeugt es die ihm angehörigen Geschlechter. Dann folgen die Zeugungen der Titanen, die Flüsse, die Gestirne, die Winde, alle noch fortwährend unter Zeus Reich, mit ihnen verschwistert die geistigen Gewalten, durch die Zeus herrscht: daran schließt sich völlig passend Zeus Erzeugung: dann die letzte Titanenzeugung, die Dämonen der Menschheit, ihr Zwist mit den Göttern und dessen Abfindung, dann der Götterkrieg mit den Urgöttern und die Verbannung der Urwelt an die fernen wüsten Weltgrenzen: die Empörung des Giftwindes aus dem Abgrund und endlich die Vermählungen des Zeus und seines Geschlechtes. Auch bei der Be-

urtheilung einzelner Verse ist wohl zu beachten, wie hier und da der böotische Dichter von einem leichten Ungeschick des Ausdrucks nicht freizusprechen ist und wie die Einwirkung homerischer Erinnerungen Manches modificirt haben muß, denn daraus erklärt sich die homerische Form *Typhoeus* neben der böotischen *Typhaon*: die doppelte Erzeugung der Mären ist eine Darstellung, wie in der Urwelt die Schicksalsloose ganz anders lagen, als unter der Herrschaft des Zeus, der sie feststellt durch das Gottesrecht, die neuen Mären erzeugt mit der Themis: wie auch in den orphischen Gedichten, schon in denen aus alter Zeit, dasselbe Wesen in verschiedenen Weltepochen verschieden erzeugt wird. Die *Ker* erscheint B. 211 als eine Form des Todes neben *Moros* und *Thanatos*, wie man den Tod sowohl als *Tod* an sich wie auch als *Grabesloos* und *Hinsterben* betrachten kann, und die Zusammenstellung mit *Schlaf* und *Träumen* beweist, daß hier die *Geburten der Nacht*, insofern sie die düstre und finstre ist, aufgezählt werden, also auch der *Tod* als der düstre. Dagegen sind B. 217 die *Keren* zu den *Mären* und *Hesperiden* in ein enges Verhältniß gesetzt, wie die Begriffe *Hochzeiten*, *Lebensloose* und *Tode* zusammengenommen den *Lebenslauf des Menschen*, wie er in seiner Beschränkung von den Göttern geregelt wird, bezeichnen, und damit zusammengestellt sind *Ladel* und *Noth*: alle fünf *Geburten dieser Reihe* also stellen die *Leerheit und Unzulänglichkeit des menschlichen Looses* dar, *Ladel*, *Noth*, *Hochzeiten* (denn die *Ehe* bringt nach B. 590 ff. Jedem mehr *Schlimmes* als *Gutes*), *Lebensloose* und *Tode*: und diese gebiert die *Nacht* als das *Kind des Chaos*, des *Raums*, der *Leere*, der *gänzlichen Nichtigkeit*. Dessen *Kind* aber ist sie, weil das *dichteste Dunkel* eben so gut den *Eindruck der Leere* macht, als die ganz *reine Helle*. Daß aber die Zusammenstellung jener *Geburten* nicht absichtslos und bloß zufällig ist, erweist sich schon aus der *dreifachen Fünzfahl*, in der ersten Reihe *Grabesloos*, *Tod*, *Ster-*

ben, Schlaf, Träume; in der zweiten Tadel, Noth, Hochzeiten, Lebenslose, Tode; in der dritten Verübelung, Täuschung, Zärtlichkeit, Alter, Zwietracht. Eben so wenig widerspricht V. 335 dem V. 215, denn die Hesperidenäpfel werden gehütet nur vom Drachen, von den Abendmädchen dagegen, welche vielmehr gern davon mittheilen, nur gewartet (V. 216. Vgl. Allg. Schulz. 1833. II, S. 348 f.) Und durch solche Betrachtung lösen sich die meisten übrigen Widersprüche, die man dem Gedichte vorgeworfen hat. Die doppelte Schilderung der Weltgrenzen (V. 732—745 und V. 807—819) können wir nicht umhin für absichtlich zu halten: weil der Dichter jenen gräulichen Zustand der überwältigten Urwelt, die von den Göttern dahin verbannt ist, eindringlich darstellen wollte, und namentlich des Tartaros sowohl als Abschluß des Titanenkampfs (V. 729), als auch als Vorbereitung für die Erzählung vom Typhoeus (V. 822 vgl. 807) bedurfte. Den Schluß des Gedichts konnte füglich die Erwähnung des Herakles machen (V. 950—955): die Kinder des Helios scheinen aus Rücksicht auf die homerischen Gedichte angereizt: die Göttinnen, welche mit Menschen der Liebe pflegen, leiten zu den Eöen hinüber und sind, wenn auch hier mehrere Erwähnungen später eingeschoben sein mögen, ein einleuchtendes Zeugniß, wie die Göttinn der Liebeslust nicht bloß die Götter zu den Weibern hinneigt, sondern sogar die Göttinnen den Umarmungen der Menschen unterwirft. Und als ausführlichere Darstellungen der Zeugungen der Götter mit sterblichen Frauen konnten dann auch die Eöen sich an die Theogonie anreihn, weil sie ähnlich gedacht sind, ohne mit ihr zu einem Ganzen zu gehören.

Um uns zu vergegenwärtigen, wie wir uns hesiodische Composition zu denken haben, wird ein Blick auf die Werke und Lage an seiner Stelle sein. Wir haben schon bemerkt, daß in der Theogonie absichtliche Wiederholungen erscheinen, allerdings ein Zeugniß von einer Armuth an Motiven, die

aber nach dem ganzen Charakter jener Poesie auch nicht befremden kann. Wie bei aller Gebundenheit und Beschränktheit, die wir wohl anerkennen müssen in der Auffassung des Dichters, kleinliche unpoetische Rücksichten ihm fern liegen, dafür geben ein gutes Zeugniß die unbefangenen Erwähnungen des Zeus, des Poseidon, des Apollon, des Hermes, des Herakles, des Hephästos, der Athene (V. 278, 347, 441, 444, 530, 571, 573) noch ehe ihre Erzeugung erzählt ist: ja der Dichter eröffnet auch den Blick in eine weitere Heldenwelt in der Erwähnung des Perseus und Bellerophon (V. 280, 325). Die Nachlässigkeit in der äußern Abschleifung der Composition aber bei völliger Folgerichtigkeit des Gedankenganges tritt namentlich in den Werken hervor, in denen Twisten mit einleuchtendem Urtheil fünf Lieder unterschieden hat, aus denen aber noch wiederum einzelne Stücke, wie die Thierfabel, ausgeschieden werden können, die vor der dichterischen Abfassung selbständig bestanden haben mögen. Eine dichterische Abfassung aber, nicht eine bloße Zusammenreihung durch Diasteuasten müssen wir annehmen, theils weil ein mechanisch arbeitender Diasteuast die jenen einzelnen Liedern voranstehende Schilderung der zwiefachen Eris nicht erfunden haben würde, theils weil von der Betrachtung dieser Einleitung aus der innere Zusammenhang des Gedichts, der freilich nirgends aufgezeigt wird, mit Sicherheit nachzuweisen ist.

Einen doppelten Streit giebt es unter den Menschen, theils den des Haders, theils den des Wetteifers, jener ist eine den Menschen durch den Zwang der Götter auferlegte Plage (Opp. 16), diesen hat Zeus den Menschen zum Heil gegeben (Opp. 17, 24). Nun schildert der Dichter den schlimmen Streit, weil er unter ihm gelitten hat, verschert durch die Habsucht seines Bruders bei der Erbtheilung (Opp. 28, 38): denn die Götter haben die einfache Erlangung der Bedürfnisse den Menschen zur Strafe für Prometheus Betrug entzogen durch Zusendung des Weibes, die alles Unheil frei-

ließ aus dem bisher verschlossenen Faß (42, 57, 95, 101). Vorher war das goldne Weltalter, wo aller Jammer von den Menschen fern war (113: vgl. 90), wo die Erde ihnen ohne Arbeit reichlich Nahrung brachte (117: vgl. 43 ff.): das war die Zeit des Kronos (111); als Zeus herrschte, da begann unter den Menschen die Uebertretung, sie gestanden einander nicht ihre Gebühr zu, und das brachte ihnen Unheil, denn sie weigerten sich den Göttern zu opfern, wie es die Sitte war (133—136, 137, vgl. 48. Theog. 537 ff.). Dafür vernichtete sie Zeus (*ἐκρύψε* Opp. 137, durch Entziehung des Feuers, B. 50): nun aber ließ er ein drittes Geschlecht, ein gewaltthätiges, erwachsen, das sich selbst vernichtet durch Frevel und Blutvergießen: darauf das gottgeliebte Geschlecht der Heroen (dem Herakles der Theogonie entsprechend, wie das übermüthige eherner Geschlecht dem durch Zeus Blis vernichteten Menötios): aber auch dieses ist hingestorben in schlimmem Krieg und böser Schlacht (B. 160), und das jetzige ist das eiserne, das schlechteste von allen, immer ärger im Hader (180, 187, 191, 193). Ein solcher Zustand, wie die vom Bruder des Dichters gewonnenen habfüchtigen Landesfürsten (B. 38) ihn gutheißen, gehört in das Treiben der Thiere, bei denen nur die Gewalt gilt (B. 200, 205, 208): Perseus aber wird ermahnt, von dem schlimmen Streite des Haders, den alle diese Erzählungen geschildert haben, Hader mit den Göttern und vielfachen Hader unter einander, abzulassen (211) und der Gebühr zu folgen, welche die Städte blühend, die Felder, die Heerden, die Weiber fruchtbar macht (B. 225, 230), während Frevel den Städten Zerstörung, Hunger, Seuche, Unfruchtbarkeit und alles Mißlingen bringt (B. 236, 241, 245). Denn zahlreiche Wächter des Zeus beachten die Thaten der Menschen, die Gebühr hält über sie Gericht: nun aber lassen die Fürsten es dem gerecht Lebenden schlecht gehn (B. 251, 257, 259). Darum werden sie ermahnt von der Ungerechtigkeit abzulassen (262), und Perseus wird von dem

Treiben thierischer Gewaltthätigkeit auf die Gebühr verwiesen, die Zeus den Menschen verordnet habe (B. 273, 276 ff.). Wer sie bewahrt, dessen Kindern geht es gut, aber vor die Trefflichkeit bestellten die Götter den Schweiß, daher soll man arbeiten, um zu erwerben, denn das bringt Ehre, Reichthum und Gunst der Götter (279, 287, 297, 307, 309). Daher soll man sich frommer Scheu befleißigen (315), den Fremdling, das Ehebett des Bruders, die Eltern nicht verletzen, den Göttern opfern, gastfrei sein gegen die Freunde, dem guten Nachbar gefällig, das Haus hüten, zu rechter Zeit sparen, von Weibern sich nicht täuschen lassen und sorgen für einen Gesamtterben (325, 334, 340, 303, 367, 371, 374). Dann werden die einzelnen Lehren des guten Wettewers gegeben, theils die Regeln für den Landbau durch alle Zeiten des Jahres hindurch, vom Pflügen und Säen im Spätherbst durch die Wintereinrichtung und das Ernten und Aufspeichern im Sommer hindurch bis zur Weinlese, an die sich wieder das Pflügen anschließt (B. 381—615), theils die Gesetze der Schifffahrt (B. 616—692) theils die des häuslichen Lebens, von den Rathschlägen für die Heirath an durch alle Vorschriften über religiöses Verhalten und verständige sittliche Rücksichten in allem Thun mit Vermeidung böser Gewohnheiten (B. 693—762), bis zu der Auskunft über die Lage, welche für jedes Unternehmen nach dem Willen der Götter tauglich sind oder nicht (B. 763—826). So stellt der erste Theil des Gedichts (B. 1—210) die Erscheinungen des bösen Streites dar, die Mitte (B. 211—380) setzt das Verhalten der Gebühr und Ungebühr nach menschlichem und göttlichem Recht einander entgegen, der dritte größte giebt die Lehre, wie man sich verhalten solle, damit man durch den guten Streit des nützlichen Wettewers die Güter erwerbe, die der böse Streit auf dem Wege der Ungebühr doch nur zu seinem Schaden sich aneignet.

Auf diesen verständigen Gedankengang nun hat der Dich-

ter sich so sehr verlassen, daß er die einzelnen Schilderungen des bösen wie des guten Streites keineswegs abschleifend mit einander verbunden hat, sondern namentlich im ersten Theil stehn die einzelnen Stücke ziemlich abgerissen neben einander (vgl. B. 43, B. 106, B. 200 u. a.). Offenbar weil ihm alte Volkslieder im äolischen Dialekt und wahrscheinlich in kunstlosen Hexametern vorlagen, deren manche noch in den am wenigsten verarbeiteten Stellen B. 325—330 und 704—762 durchblicken, wo sowohl die Versform matter ist, als auch die Eigenthümlichkeiten des ionischen Dialekts nicht so sehr, wie wohl sonst, als Bedingungen des Versbaus erscheinen, und viele Verse entweder ganz unverändert oder mit leiser Ionisirung der Vocale aus der äolischen Form herübergenommen sein mögen. Diese Lieder reihte Hesiod nach dem aufgezeigten Grundgedanken an einander und behandelte sie in der ionischen Kunstform in zierlichen Hexametern: wofür ihm die homerischen Gesänge als Vorbild gedient haben müssen. Denn doch nur aus dieser Einwirkung des homerischen Vorbilds erklärt es sich, warum der böotische Dichter ionisch redet: und danach können wir diese Abfassung der hesiodischen Gedichte nicht früher ansetzen, als die homerischen Gesänge im europäischen Griechenland bekannt geworden sind, während wir die Volkslieder, aus denen die Tagwerke wie die Theogonie von jenem Hesiodus zusammengestellt sind, für uralt und zum Theil auch den ionischen Dichtern eben so gut, wie die ithakessischen Lieder, die in der letzten Hälfte der Odyssee durchblicken, bekannt glauben müssen. Ob jene ionische Abfassung der äolischen Volkslieder demselben Dichter beizulegen sei, läßt sich schwerlich bestimmt entscheiden, da theils aus der Betrachtung der Eöen, der Melampodie und der übrigen hesiodischen Gedichte klar ist, daß es mehrere Dichter gab, die in Bötien in gleicher Weise dichteten, theils aber auch zwischen der Theogonie und den Tagwerken bei großer Analogie der Grundansichten doch auch sehr bestimmte

Verschiedenheiten in der Auffassungsweise der Lebensverhältnisse hervortreten: denn wir wissen auch wiederum nicht, wie abhängig sich der Dichter jedesmal von den Liedern fühlte, die er verarbeitete, und die Zeugnisse der Alten können nach keiner Seite hin die Entscheidung bestimmen, nachdem von Mühsell (De Em. Th. p. 315 vgl. 309) erwiesen ist, daß Pausanias Urtheil gegen die Theogonie sich nicht auf alte Ueberlieferung, sondern auf die Meinung des Zeitalters, die das Gedicht entweder im Vergleich mit den orphischen für zu dürftig oder in Rücksicht auf die Erzählungen vom Götterstreit für unstütlich hielt, gründet und durch das Zeugniß des Bötters Plutarch aufgehoben wird. Wenigstens weist in den Tagwerken die Erzählung von der Weihe des Dreifusses an dem Ort, wo die helikonischen Musen den Hesiod zuerst berufen und ihm den Gesang gelehrt hätten (Opp. 657, 659) ausdrücklich auf unser Proömium (B. 24, vgl. B. 22) hin und jene kurze Erwähnung der Berufung durch die Musen giebt eine Analogie zu der Erwähnung ihrer Erscheinung B. 68.

Gegen jenes ländliche Gedicht, namentlich gegen dessen ersten Theil gehalten, erscheint die Darstellung in der Theogonie keinesweges als abgerissen. Ihre Grundgedanken aber, wie sie oben aufgezeigt sind, wurzeln im Innersten der griechischen Religionsbegriffe. Die alten Theologen und Dichter konnten, wie Aristoteles sagt, (Met. XIV, p. 301 Br.) sich nicht zu dem Begriffe von einem anfangslosen höchsten Gotte erheben, sondern wie die vollkommne Zahl erst durch Summirung entsteht, wie in allen Erzeugnissen der Erde ein allmähliges Fortschreiten, Reifen, Bergeistigen erkannt wird, so erschien ihnen, nachdem sie jene Anschauung des urewigen Gottes verloren hatten, der ewige höchste Gott nur als die letzte höchste Entwicklung der Urmwelt. Sie leiteten ihn daher ab von der Urmutter Erde, die ihnen der sinnliche Urgrund der ganzen Welt war, und von dem aus ihr gebornen Himmel, in dem

er wohnt. Aber seine Natur erschien ihnen doch zu geistig, um ihn unmittelbar aus jenen materiellen Personificationen der Westreiche geboren werden zu lassen: sie stellten daher, weil die Dreizahl ihnen nach alter Ansicht erst jede Natur vollendete, wie der echte athenische Vollbürger drei bürgerliche Geschlechter seiner Vorfahren mußte nachweisen können (*ἐκ τριγώνιας Ἀθηναϊός*) ein Geschlecht von Urgöttern, mäterieller und elementarischer, als die herrschenden Kroniden, geistiger als jene Personificationen der Materie, in die Mitte. Dieses aber konnte seine Herrschaft nur aufgeben durch Kampf: daher begründen alle Sagen, alle Culte Zeus Recht zur Herrschaft auf den Sieg, den er zu Olympia auf der Hand trägt. Die Liebesabenteuer der Götter aber mit den sterblichen Frauen betrachtete der Grieche in alter Zeit im Allgemeinen nicht mit Unmuth, sondern mit Stolz auf die Schönheit seines Geschlechtes (vgl. Pind. Nem. X, 10. Isthm. VI, 5): denn die daraus geborenen Heroen sind göttlichen Bluts, sind besserer Art als der erdgeborene Haufe, und wer in Griechenland bedeutend war, ehe die Demokratie alle Schranken niederrieß, der leitete sich selbst von jenen Heroen her und rühmt sich des göttlichen Bluts. (Nem. III, 65). Also wie in der reinen Theologie die Liebe den alleinigen ewigen Gott zu den Menschen herabneigt, so in der heidnischen die Liebeslust. Und wie die Theogonie dies ausspricht in ihrer Beziehung auf Eros, Aphrodite und Herakles, wie die Hindeutungen darauf sich durch das ganze Gebiet der griechischen Sagen hindurchziehen: so hat der Tragiker Aeschylus in seinem Prometheus eben so sehr die Gewaltthatigkeit der durch den Sieg erworbenen Herrschaft des Zeus hervorgehoben, als die Liebe, die diesen zum menschlichen Weibe hinneigt, das, wie Pandora gebildet war von Götterhand, durch Erbuldung unendlichen Leides zur Göttlichkeit verklärt und die Ahnherrinn des einzigen vom Weibe gebornen Heros werden soll, der in den Kreis und die Ehre der Götter eintritt. Wie hier der Him-

melszeus, der höchste Gott des gesammten Weltalls, die Welt- herrschaft gewinnt durch die Waffen, welche die Riesen der Gewitter und der Orkane theils ihm bereiten, theils in sei- nem Dienste schleudern, unter dem Flammen der Blitze und dem Wirbeln der guten Winde (V. 692, 706), mit dem Bei- stande der Dämonen des Siegs, der Gewalt und der Fern- wirkung: so steht in der Odyssee entsprechende Dämonen im Dienste des Meerzeus, von ihm selbst erzeugt sowohl Ky- klopen als Kastrigonen (während Hesiod's Kyklopen und He- katoncheiren Söhne des Himmels sind), wohnend an den Gren- zen des Westmeers gegen die befahrne See, dort als Nach- barn der Gewalten, womit der Zeus der Unterwelt, der To- desgott, die ihm Verfallnen festhält, während zwischen dem Westmeer und dem Todtenreich die Scheidewand, die sonst in den griechischen Sagen ewig das Leben vom Tode trennt, auf- gehoben ist. Denn dem Meere gewinnt der Mensch im Kampfe sein Leben ab, wen das Meer festhält, den hält es als Reich- nam: diese tödtende Gewalt des Meeres stellt sich dichterisch nur in den Schrecknissen dar, womit der Todesgott fesselt; und wie das Reich der Todten, das sowohl unter dem Spiegel des Meeres als unter der Oberfläche der Erde ist, dem Dich- ter sich in das westliche Abendland rückt, so grenzt ihm nun unmittelbar an den Okeanos und das Gestade der Todten mit dem Hause des Zeus der Todtenwelt ein zwischen ihm und der leben- digen Welt gelegenes Todesmeer, das mit den Schrecknissen des Todes bevölkert und gegen die letzte durch dieselben begrenzt ist, aber dem Zeus des Meeres eben so eigen, wie die ver- schlingenden Wasser unter der Oberfläche, die den Tod eben so sicher bringen, wie Charybdis und Skylla; dabei aber ihm doch nicht allein dienend, sondern auch dem Todeszeus, denn aus dem Rachen der Charybdis kann selbst Poseidon nicht er- retten. Der Heros also, den der volle Zorn des Meerzeus trifft, wird allen jenen im Westmeer hausenden Schrecknissen Preis gegeben, und kämpft bei jedem Riesenvolk, das er dort

antrifft, einen Kampf mit Poseidon's Herrschergewalt, bei jedem Ungeheuer einen Kampf mit den dieselbe unterstützenden Todesmächten, von denen selbst die anmuthigen Sirenen und die schöne Göttinn Kalypso nicht ausgeschieden werden können. Nachdem die Geister der guten freundlichen Winde ihn vergebens unterstützt haben, rettet ihn endlich nur die Liebesverbindung mit der fernwirkenden Zaubergöttinn, welche von allen jenen Wunderwesen die geistigste ist, aus dem Todesmeer heraus, indem der Schatten des Seher's im Todtenreiche ihm angiebt, wie er die Götter veröhnen müsse, und als der Zorn des Meerzeus ihn nochmals ans Verderben fesselt, nur der Beschluß des Himmelszeus und sämmtlicher Götter, dem Poseidon nicht widerstehen kann. So begegnen diese Untersuchungen den kürzlich über die Odyssee vorgelegten und es wird, wenn gleich eine ausführlichere Erklärung und Gedankenentwicklung der Theogonie im Einzelnen, deren Endresultat sie sind, für eine andre Gelegenheit aufbehalten werden muß, auch schon durch sie aus dem Innern des Verständnisses der hesiodischen Theogonie heraus erwiesen sein, daß die dort angedeutete Analogie nicht für jenen Zweck in dieses Gedicht hereingetragen war. Der einsichtigen Beurtheilung, die zuerst die wirklich anstößigen Stellen unsers Proömiums unzweideutig bezeichnet hat, legen wir aber dieselben um so lieber ans Herz, da schon in den Prolegomenen zu einer wissenschaftlichen Mythologie (S. 373 ff.) die innere Einheit der Theogonie durch einleuchtende, freilich dort allgemeiner gebliebene Nachweisungen geltend gemacht ist.

R. H. K l a u s e n.
