

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME I

*

LA NOTION DU DIVIN

DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON

SEPT EXPOSÉS ET DISCUSSIONS

PAR

H. J. ROSE, PIERRE CHANTRAINE, BRUNO SNELL
OLOF GIGON, H. D. F. KITTO, FERNAND CHAPOUTHIER
W. J. VERDENIUS

VANDŒUVRES - GENÈVE

8-13 SEPTEMBRE 1952

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome I

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME I

*

LA NOTION DU DIVIN

DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON

SEPT EXPOSÉS ET DISCUSSIONS

PAR

H. J. ROSE, PIERRE CHANTRAINE, BRUNO SNELL
OLOF GIGON, H. D. F. KITTO, FERNAND CHAPOUTHIER
W. J. VERDENIUS

VANDŒUVRES - GENÈVE

8-13 SEPTEMBRE 1952

COPYRIGHT 1954 BY FONDATION HARDT
VANDŒUVRES (GENÈVE), SWITZERLAND
PRINTED IN ITALY

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DE LA
BOLLINGEN FOUNDATION INC., NEW YORK, N. Y.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS		VII
I. H. J. ROSE		
<i>Introductory Lecture</i>		3
Discussion		27
II. PIERRE CHANTRAINE		
<i>Le divin et les dieux chez Homère</i>		47
Discussion		80
III. BRUNO SNELL		
<i>Die Welt der Götter bei Hesiod</i>		97
Discussion		117
IV. OLOF GIGON		
<i>Die Theologie der Vorsokratiker</i>		127
Discussion		155
V. H. D. F. KITTO		
<i>The Idea of God in Aeschylus and Sophocles</i>		169
Discussion		189
VI. FERNAND CHAPOUTHIER		
<i>Euripide et l'accueil du divin</i>		205
Discussion		226
VII. W. J. VERDENIUS		
<i>Platons Gottesbegriff</i>		241
<i>Erläuterungen</i>		271
Discussion		284
VIII. INDEX		295

AVANT-PROPOS

La «*Fondation Hardt pour l'Étude de l'antiquité classique*» a été créée, il y a quelques années, à Vandœuvres-Genève pour encourager les études classiques et contribuer, dans un effort de collaboration internationale, à défendre et à cultiver l'héritage spirituel de l'antiquité.

De jeunes savants, hôtes de la Fondation, trouveront, dans le recueillement de la campagne genevoise, la possibilité de se consacrer à leurs recherches et, grâce au caractère international de la Fondation, pourront nouer des liens durables avec des confrères d'autres nations.

De plus, chaque année, au siège de la Fondation à Vandœuvres, auront lieu des «*Entretiens sur l'antiquité classique*», au cours desquels des spécialistes, représentant plusieurs pays, feront des exposés sur un domaine choisi et, au cours de discussions, procéderont à d'enrichissants échanges de vues.

Les premiers «*Entretiens*» ont eu lieu du 8 au 13 septembre 1952. Sept savants, représentant cinq pays, y prirent part. MM. Victor Martin, William Lameere et Olivier Reverdin se sont joints aux discussions.

Exposés et discussions forment le contenu du présent volume.



I

H. J. ROSE

Introductory Lecture

INTRODUCTORY LECTURE

WHEN trying to trace the development of the idea of God in Greece we are handicapped, as is so often the case when we study the great peoples of history, by our defective knowledge of their origins. Contrast, for instance, the comparative ease with which we can trace the development of Christian theology in the major European nations. We know in some detail when the new faith came to them, who brought it, in what form it was taught, what its ritual was like, what conflicts and compromises it had with the existing paganism. We know, with full documentary evidence, what movements arose afterwards, what heretics, reformers, counter-reformers sprang up and succeeded or failed. And knowing all this we can give good historical reasons why an English, a French, a German theist of to-day, be he Christian or not, conceives of God in the way he does, and not in some other fashion. But for Greece we are almost as defectively informed as we should be if we knew nothing of English religious belief and thought earlier than Henry VIII, nothing of German Christianity before Luther. Thus we are cut off from a great part of the history of the formation of Greek habits of mind, and have no ready answer, for instance, to the question why they were almost invariably anthropomorphists in their attempts to imagine Deity, why the relative importance of female as against male powers seems to have declined, why their gods seem never to create, or why there was so little in their persons and activities that savoured of the mysterious or even magical.

For what do we know of the early days of Greek religion, that is of religion in the country we call Greece and in those parts of the neighbouring countries which at fairly early dates became the homes of Hellenic settlers who brought

with them their language and customs? A certain amount, yes; but not nearly enough. We have one venerable document, the Homeric poems, which I would date to the tenth century B. C., although many would put it, or part of it, later. But suppose I am right; the bearers of the Greek language seem to have begun to enter Greece about the twentieth century before our era; what was happening to them in the meantime? We know a little of their material history and civilisation, very little of their thought, religious or other. Greece was not uninhabited when they came; what manner of powers did the Thessalian and Helladic cultures believe in? The brilliant civilisation of Minoan Crete certainly influenced the mainland before and after the formation of the Mycenaean culture, and we have but to consult Nilsson's great work¹ to see how much of the picture of Cretan religion and its mainland developments is faded past all certain restoration, since for us the Minoan monuments are dumb and even if we could read their script there is little left to read, hardly more than what seem to be labels and seal-mottoes, except the isolated Phaistos disk. A few things we can make out. It is a plausible theory that the mainlanders worshipped a power of fertility, quite likely an earth-goddess; we can even guess with some show of reason that her name, or pet name at least, was Da. Goddesses were certainly prominent in the Minoan cults, though we know none too much about their functions and nature, certainly not enough to warrant us in supposing that they were all variants of one female power. Some of these pre-Achaean goddesses we can find with more or less certainty in the Homeric and post-Homeric world, Artemis quite probably, Athena undoubtedly, Helen possibly at least, others more vaguely, for the line between heroine and 'faded' goddess is not always easy to draw, but at least the daughters

1. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2, Lund 1950.

of Kekrops seem to be minor powers of fertility, and their Greek names might be secondary. As for the Achaians themselves, we can hardly say more than that they worshipped Zeus. Of his sons, Apollo is beyond doubt a foreigner, wherever his Greek votaries first came across him; Ares seems to be a Thracian, Dionysos is apparently Phrygian and in any case comparatively a late comer; Homer has just heard of him and it seems to be the received opinion that he and Apollo came to an agreement about the seventh century B. C. Hephaistos is plainly an Asianic immigrant, though of fairly early date. Zeus' wife and daughters are but doubtfully his. The former is the great Lady (*Hera*) of Argos, whose cult clearly preceded his both there and at Olympia. The latter include Artemis, Athena, and the Cyprian immigrant Aphrodite. Hestia his sister is little more than a shadow, the hearth personified and never very personal; Demeter's name has been variously explained, but only its second element is certainly Greek. Kore-Persephone assuredly has non-Greek connections, and even when she is Kore the corn-maiden and not the queen of ghosts, she is part and parcel of a very ancient rite at Eleusis which can be traced to Mycenaean days at least. Of his brothers, the name of Poseidon is a happy hunting-ground for conjectural etymologies, and the most elaborately argued reconstruction of his origin and growth² makes him a god, so to say, of mixed blood, husband of the somewhat hypothetical goddess Da. It seems just now to be the fashion to deny that Hades is the Unseen One, although I for one am content with the old etymology. But in any case the divine family is a very mixed group, especially when we add to it Hekate the Karian, with her strange character which varies from that of a deity strong to aid her worshippers in all their needs to a disreputable figure worshipped in holes and corners by

2. Fr. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950.

witches or placed outside a house as a spiritual scarecrow to keep other bogeys away. And outside this select body we have the *plebs superum*, the innumerable little local powers, Nymphs, satyrs, Seilenoi, Panes, with one comparatively great god Pan apparently crystallising out of them, Artemides now and again, with Hermes the daimon of the cairn by the wayside (if that is what he truly was to begin with) on the border-line between lesser and greater, also numerous objects of the worship of some small community who have no names but only epithets, and strange groups such as the Kabeiroi and the Great Gods of Samothrace, to whom I shall have to return presently.

As far back, therefore, as we can go, we find the inhabitants of Greece worshipping a bewildering number of gods and godlings, very far from homogeneous in origin and conceived, it would appear, in a number of different ways. We know, or at least guess intelligently and plausibly, that the chief reason for this was that the population consisted of at least two strata, the older inhabitants, whom the classical Greeks knew as Pelasgoi, and the bringers of the Greek language, whom it is perhaps most convenient to call Achaians. We must not, however, forget that there is another stratification, one primarily economic. In the earliest society we can learn anything about there were, in Greece as in other countries, men comparatively rich, owners (or perhaps rather trustees) of fairly large tracts of land and of the produce thereof, who were known by titles which we generally render by 'king' or 'prince', though those are rather too high words for these rulers of small groups of subjects, and men much poorer, owners or tenants of small pieces of ground from which they wrung a bare living under conditions such as Hesiod describes. Finally there were the thralls, *thetes*, who might be in the service of wealthy men and so be comparatively comfortable, or in that condition which the ghost of Achilles seems to think the most

miserable on earth, under a master who had no estate, *kleros*, of his own, presumably a small tenant-farmer.³ It is therefore not to be wondered at if the better-off were less afraid of the power of any gods, seeing that they were 'honoured even as gods' themselves by their vassals, while the poorer folk, knowing how completely they were at the mercy of forces quite beyond their control, liable for instance to be reduced from a meagre living to sheer starvation by one or two bad seasons, peopled their surroundings with a host of unseen beings who were dangerous if angered, quick to take offence at small slights, and to be propitiated by observances generally simple and often betraying a survival of something like savage thought and custom. And it is to be observed that, again judging by what Hesiod has to tell us, these unprivileged believers were by no means all of the aboriginal population, for they included men like the poet himself, who were of as good Greek stock as any of their richer fellow-countrymen. We cannot make a facile division of Greek beliefs and practices into higher and lower, or Olympian and chthonian, or polytheistic and polydaimonistic, and then equate the two halves of the antithesis with Achaian and Pelasgian, or northerners (if the Achaians were northerners) and Mediterraneans. Fusion of the different strains seems to have begun at an early date, must indeed have done so, for it is most unlikely, and also contrary to tradition, that the invaders brought many of their women with them, and so intermarriages would take place practically from the beginning, especially but not only among the lower orders. And the language spoken by the descendants of these mixed marriages was regularly Greek, the old speech dying out, save perhaps for a few small enclaves here and there as late as Herodotos' time,⁴ and leaving traces only in place-names, names of some deities, and words signifying various kinds of plants and so forth.

3. *Odyssey*, xi, 489-951. 4. Herodotos, i, 57.

The most, therefore, that we can do is to distinguish between the religious attitudes of the higher and lower classes of Greek society, putting on one side the question of their ethnical composition, although it is nowise improbable that the lower orders had in their ancestry a larger share of the old local strain, of Helladic as opposed to Achaian blood. Here we have some material to go upon, starting from the lucky chance which gave us in our oldest documents the compositions of a court bard and a small farmer, who approached their poetical profession from very different angles. Let us sketch their points of view and see if we can draw therefrom any materials for explaining why later Greeks thought as they did concerning the supernatural.

Homer, as is well known, gives us a glimpse into what he does not formally describe, the religion of a singularly enlightened aristocracy, living under material conditions not very unlike those of the feudal epoch in Europe but with a mental attitude which would have surprised the nobles of the Middle Ages and horrified their clergy. The Homeric barons clearly believed firmly in their gods and regarded religious practices as an essential part of their lives: all men, says good old Nestor, have need of the gods.⁵ But there is a noteworthy absence of any profound awe in the presence, even the visible presence, of these revered beings. Still to take Nestor as our example, when Athena, who had been standing by and speaking to him under a human disguise, suddenly turns herself into a bird and flies away, Homer tells us indeed that 'the old man was surprised' and that 'surprise took hold of them all when they saw it', but no one is overcome; Nestor at once comments to Telemachos on what has happened, utters a short prayer to the goddess, and promises her a sacrifice, which he proceeds to arrange for.⁶ Achilles looks over his shoulder straight into the terrible

5. *Odyssey*, III, 48. 6. *Ibid.*, 371 sqq.

eyes of the same deity, but is fully self-possessed and asks her in a matter-of-fact way why she has come, going on at once to voice his grievance against Agamemnon.⁷ Contrast, for instance, the attitude of Elijah during the theophany on Mt. Horeb, who on hearing the *sibilus aurae tenuis*, as the Vulgate has it,⁸ which announced the presence of Yahweh, 'wrapped his face in his mantle' before going out to hear the message from the deity. On occasion one of the greater heroes will not only, like Diomedes, attack one god because he is supported by another,⁹ but criticise him as sharply as if he were a god himself. We hear not only the complaint of a very minor goddess, Kalypso, when her affaire with Odysseus is interfered with by command of Zeus,

σχέτλιοι ἐστέ, θεοί, ζηλήμονες.

('Full of wicked jealousy are ye gods', *Odyssey* v, 118), but the most open criticism of Apollo to his face by Achilles, in language which Plato was to consider unfit to be heard by the young and impressionable,

ἔβλαψάς μ' ἐκάεργε, θεῶν ὀλοώτατε πάντων...
ἦ σ' ἂν τεισαιμην, εἴ μοι δύναμις γε παρείη.

('Thou hast harmed me, Far-Darter, most cruel of all gods . . . truly I would take revenge on thee, had I the power', *Iliad* xxii, 15, 20, cf. Plato, *Repub.* 391a).

It is at the very opposite end of the scale from such an attitude as is expressed in St. Jerome's dictum, one of hundreds of like tone which might be cited from Jewish or Christian sources, *sciendum quod iudicium Dei humana non possit scire fragilitas* ('you must know that frail humanity cannot comprehend the judgement of God', *Comm. in Isaiam* viii, p. 337d Vallarsi). Humanity, frail or not, which held to the tradition of the Achaian gentry in its religious

7. *Iliad*, I, 199 sqq. 8. 3 Reg., 19, 12. 9. *Iliad*, v, 330 sqq., 855 sqq.

attitude was ready to criticise, because it felt itself perfectly capable of knowing, such divine judgements as affected it. Long after Homer, Theognis was to puzzle himself over what has proved a serious problem to more philosophical men than he, how to reconcile the prosperity of the wicked with the omnipotence of God; but his reflection took the form of a direct protest to Zeus himself, whom he tells that he is much surprised at his inconsistent behaviour.¹⁰ Such an enquirer would not have been so quickly silenced as Job was by a reminder that not being a god himself he should not expect to understand deity.¹¹ Yet, with all their lack of humility in face of their gods, the upholders of this part of Greek tradition seem to have been of one mind in considering the gap between gods and men unbridgeable; for the gods are immortal and have unlimited power, whereas men die and their powers, at best, have clearly defined limits. It is to this tradition that two of the most famous sayings of antiquity belong, the maxim of Pindar, 'seek not to become Zeus', and the tale of Diagoras' friend, who, when the old athlete's sons won distinction at Olympia, bade him die, because he would never ascend to heaven.¹²

'There is', says Professor Macbeath (*Experiments in Living*, London 1952, p. 327) 'a tendency both for the concept of the supernatural to become moralised and for morality to acquire a religious sanction; but the latter tendency, at least, is by no means universal.' If we examine the Homeric or aristocratic tradition in Greece, we find both tendencies present, although not very marked. The Epic gods are not without a moral side to their nature, far though they may be from ethical perfection. For instance, Zeus is sufficiently interested in moral conduct to send a special warning to Aigisthos to refrain from murder and adultery; and he is susceptible to an argument based on the principle of fair

10. Theognis 373-80. 11. Job 38, 1-42, 6. 12. Pindar, *Isth.* v, 14, cf. *Olymp.* v, 2; Cicero, *Tusc. disput.* i, 111; Plutarch, *Pelopidas* 34.

play. Odysseus, Athena reminds him, has always behaved piously towards Zeus, and therefore has a claim to divine assistance in his troubles. Zeus acknowledges that this is so, and therefore determines that the enmity which Poseidon feels towards the hero shall be overruled by a majority vote of the other gods and Odysseus helped to return to his own kingdom. Poseidon himself is not actuated by mere spite; Odysseus has blinded the Cyclops, who is Poseidon's son, and revenge is fully allowable by contemporary codes of morals, indeed there are occasions when it becomes a duty.¹³ First Chryses and then Achilles appeal successfully to celestial powers to punish those who have wronged them; and a virtuous king may normally expect that his land will be fruitful and his subjects will prosper.¹⁴ The gods' own interrelations, however, do not seem to be governed by any very definite code, except that they on occasion show gratitude to one another for favours received, as when Hephaistos exerts his skill for the benefit of Eurynome and Thetis and later for Thetis' son, because they had rescued and sheltered him when Hera cast him out, while Zeus himself is moved to revenge Achilles chiefly because Thetis has a claim on him for aiding him against rebels of his own household. Generally, subject to obedience to the overriding will of Zeus, which he justifies on no higher grounds than his own vastly superior might, they seem to do much as they please to one another, again within the limits imposed by respect for each other's powers or cunning.¹⁵ They are in fact much like human nobles, in whom respect for any sort of international code, or even the feeling that such a code ought to exist, seems to have been very little developed in Homeric times. The kingdom, or barony, was for most purposes completely sovran and independent, unless of course it was conquered and became a subject 'city' which

13. *Odyssey*, I, 68-79. 14. *Iliad*, I, 37 sqq., *Odyssey*, XIX, 109 sqq. 15. *Iliad*, XVIII, 394 sqq., I, 395 sqq., 503 sqq.

could, if the overlord chose, be cleared of its inhabitants and handed over to new-comers, as Menelaos suggested doing by way of inducing Odysseus to come and settle near him in the Peloponnesos.¹⁶ And being independent and sovran, it so completely had its own laws, or customs, that a woman (Helen is the classical instance) could be simultaneously the legal wife of two different men in two realms.

If now we turn to the beliefs of the lower orders, starting from Hesiod, we find a very different tone. His Zeus is the author of justice, which is the great distinction between men and beasts; mythologically, she is his daughter, her mother being Themis and her sisters Eunomia and Eirene.¹⁷ Theologically, he rewards the just and punishes the unjust and the perjured. There is nothing here which Homer would have denied; he too believes in deities who punish perjurers, although they or some of them are not Olympian but chthonian. But the emphasis is different, Hesiod dwelling on the justice of Zeus in a way foreign to Epic. It may be said that this is the opinion of one man, a poet of theological interests; but side by side with his conception, destined to be expanded and made still more impressive by Aeschylus, we find, still in the religion of the lower rather than the higher orders, a machinery for punishing at least some forms of injustice, those forms which are most widely resented, because they strike at the fundamental structure of the family itself. I refer of course to the Erinyes, whose non-Greek name seems to guarantee their ancience. Homer is indeed acquainted with these grim beings, but his attitude towards them is the result of what seems to be comparatively cool and almost philosophic reflexion on their nature and functions, not the fervid and awestruck belief in them which much later was to find supreme dramatic expression in the

16. *Odyssey*, IV, 174 sqq. 17. Hesiod, *O. D.*, 356 sqq.; *Theog.*, 901-02.

Eumenides of Aeschylus. He does indeed attribute to them, or to an Erinyes, the traditional function of avenging a wrong done to the next of kin; the 'Erinyes that walks in darkness' hears Althaia when she prays for death for her son (*Iliad* ix, 571), but we are told no details; Meleagros was dead by the date of the Trojan War (*Iliad* ii, 642), that is all. Elsewhere, the Erinyes of his unwittingly injured mother inflict 'many woes' on Oedipus. But it was an Erinyes who, in Agamemnon's opinion, made him so forget himself as to wrong Achilles (*Iliad* xix, 87), that is, a man who was none of his kin. And it is the Erinyes who stop Xanthos from speaking any further to his master (*ibid.*, 418), in other words they do something very like what Herakleitos¹⁸ says they would do if the sun turned off his proper course; they maintain the normal workings of nature, which do not include human speech in a horse's mouth. It seems to me that we are here already a long way from the embodied curses which the primitive Erinyes probably are.

On the whole, then, these lower-class worshippers conceived of their gods as more directly and actively interested in morals than did their social superiors. At the same time, again to judge by their earliest spokesman, they did not set so great a gap between mortals and immortals as was usual with the gentry. As is well known, the long history of the word *δαίμων* as something other than a vaguer synonym of *θεός* begins in the *Works and Days*, which tells us (122) that the men of the Golden Age, who were mortals like ourselves, although morally far superior, became and now are daimones, guardians of mortal men and givers of prosperity. This passage, it is plain, early excited interest, for someone inserted into the description two lines from further on in the poem, to identify these beings with the innumerable spies of Zeus who, in 252 foll., walk the earth invisible and observe the

18. Herakleitos frag. 29 Bywater, 94 Diels-Kranz.

doings of mankind. Of course we must not read into the poet the elaborate daemonology which the scholia find in him, but the commentators are so far right that this is, so far as we know, the beginning of those ingenious speculations which flourished especially from the last days of Plato's life onwards. Mr. Guthrie has rightly said (*The Greeks and their Gods*, London 1950, 113-16) that it is a central problem whether the gulf between men and gods is unbridgeable or not, in Greek opinion. So far as it goes, the evidence of Hesiod tends to indicate that the latter view was taken by at least some of the lower-class Greeks of early days, or at all events, they had ideas which might be not illogically developed in that direction. Hero-cult is, I think, another step on the same road. It is worth remarking that to call a potent ghost a *heros*, that is to say a gentleman or noble, hints pretty strongly that the cult was of plebeian origin. If the *heroes* of Homer's time had had such a worship, which by all indications they had not, they surely would have called the objects of it by some name which differentiated them more clearly from their own living equals. I hold that the vassals of Homeric nobles on occasion continued to 'honour, even as a god' some chieftain whose power and abilities as a ruler had impressed them, and to hold, contrary to what seems to have been the aristocratic belief, that even among the dead he was something more than a shadow and could, at least in the immediate neighbourhood of his mortal remains, influence the living for good or ill. That on occasion the veneration might go further than such local worship is clear at all events from the apotheosis of Herakles, who, whether he ever really existed or not, clearly was originally conceived as a man and no god, as his name plainly testifies.

But, leaving Hesiod and most of our literary evidence on one side, we have in and about the classical Greek world a class of cults which have been expounded in recent times

especially by those learned investigators Fernand Chapouthier and Bengt Hemberg.¹⁹ Every here and there we find as objects of worship, not single deities but groups, sometimes of definite number, as in the case of *les Dioscures au service d'une déesse*, sometimes not so. In all such cases, apart from patent borrowings from the mythology of other beings (as when the males of the group are identified with Kastor and Polydeukes), we hear of very little in the way of legends concerning these vague figures; yet it is plain that in many cases at least the group was fervently worshipped and often referred to by highly complimentary titles, as the Great, the Powerful and so on. I think we can find analogies for these cults which go at all events some way towards explaining whence they came.

An early religious phenomenon, whether primitive or not fortunately does not matter for our purpose, is beyond reasonable doubt the concept of a power, *numen*, *mana*, *wakanda*, *orenda*, according as we choose to call it by a Latin, a Polynesian or an Amerindian name, which is more than human, at all events beyond that of ordinary humanity, commoners having little or none of it, great men and holders of important offices a good deal, in their persons, their regalia or their ritual formulae, gods and ghosts a very considerable amount; though it may also be found in unpromising places, for example in an oddly-shaped stone, if on trial that stone is found to possess the very desirable quality of making the gardens bear better than usual. It would appear that there is a stage of religious development at which believers in such *mana* conclude that where there is a power there must be someone to exercise it, but go little, if at all, further in their reasoning. The most familiar example of this stage is the earlier religion of Rome, so far as we can reconstruct it. Here, leaving out of count the multitude of

19. F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris 1935; B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.

Sondergötter, justly suspect ever since Wissowa's famous essay of being the product of more or less educated or specialist reflexion, not of genuine popular thought, we have such groups as the Lares, conventionally two in number, which I take to be no more than a naïve expression of plurality (if I may adduce a parallel from another kind of naïveté, I know young children in whose mouths the word 'two' means simply 'more than one'), the Semunes, whatever their origin and functions may be, the Nouuensides, and, perhaps the best illustration of all, the Indigetes, almost certainly 'they who are active in' some sphere as yet undetermined by modern research. So far as our information goes, none of these groups ever had any mythology, or any kind of differentiation within the group, save that the Lares projected the Lar Familiaris, i.e., that one of the plurality who is specially concerned with the *familia*: and even here, one would like to be sure that such a Greek figure as the ἥρως οἰκουρός did not affect the development. In several cases, we do not know the etymology of the name by which the group is called, and cannot be certain that it is originally Latin, or even that it is Wiro (a term I prefer to 'Indo-Germanic' or 'Indo-European', because it begs no ethnological questions). Now one of the most interesting facts for ancient Italy is that, so far as we can discover, these ancient but vague groups are contemporary with, or at all events belong to the same religious system as, such comparatively clear-cut and personal figures as Juppiter and Mars, whom we cannot trace back to anything less than the status of high gods, having wide functions and worshipped over a large territory; Juppiter in particular was assuredly the sky-god of some or all of those invaders of early date (whoever exactly they may have been) who brought Latin and its cognates with them to the peninsula. Thus, whatever may be the ethnological reason for it, we have in Rome at all events a clear instance of the double form of religious

thought (if it can be called by so intellectual a term at that stage) whereof we find traces in Greece.

Returning now to the Greek phenomena, we find at a date certainly not later than the sixth century B. C. the complicated religious movement which for want of a better name we style Orphism. I do not now wish to discuss the many and difficult questions relevant to this movement, such as the age of the various doctrines belonging to it, the extent, if any, to which it ever was one body of doctrine such as might conceivably have been embodied in some kind of creed, its relations to Pythagoreanism, and so forth. Let me keep to the one undoubted fact, that from as far back as we can trace the movement there were current, perhaps never among the bulk of the populace, but certainly among a considerable portion of it, speculations concerning the origin and government of the universe and the destiny of man, and that these were frequently embodied in poems written somewhat after the manner of Hesiod and borrowing freely from him, but attributed to the mythical Orpheus or to alleged contemporaries and associates of his, notably Musaios. The form of the speculations was, as could hardly have been otherwise at that time, mythological and genealogical, the myths, as far back as we can trace them, having a strange and wild form, full of absurdities and immoralities (i.e., alleged departures on the part of the gods from what any Greek would normally recognise as praiseworthy conduct), and a little reminiscent of those stories in the Hesiodic tradition which we feel most alien to ordinary Hellenic mythology (for instance, the fantastic relations between Kronos and his family) and therefore assign to some source other than the kind of imagination which furnished Homer with his material.

The question of the origin of these speculations has been debated, and it is the opinion of Mr. Guthrie that Orphism as a whole is not only Greek but upper-class Greek, whereas

most scholars think of it rather as a popular movement and some detect foreign influence. I incline to think that both sides are, in a sense, right. First, as to the origin of the ideas, it seems to be true that no religious movement of any importance has come from the lower strata of any people. Mohammed was a man of some social position, though apparently not the highest; Buddha was a prince; Zarathustra was at least the protégé of an influential noble; the father of Jesus seems to have been a master-carpenter, a man of some substance who claimed very high descent, and one of his brothers, James, was rather prominent among his own people. Of later movements, Francis of Assisi was highborn; Methodism owed its beginning largely to a Fellow of Lincoln College, Oxford, a man well educated and of very respectable upper middle-class parents, although his family was far from wealthy. By such analogies as these it is not at all improbable that Orphism, or some of its doctrines, sprang from the activities of a man, or men, at least not of the lowest grade of Greek society, possessed of some means and leisure. But again by these same analogies, we need not be surprised if many of its adherents were, like the bulk of St. Paul's, St. Francis' and John Wesley's converts, of the 'unprivileged' classes. Plato may be right when he attributes the doctrine of reincarnation in one of its Orphic or Orphic-Pythagorean forms to those priests and priestesses 'who care to be able to give a reason for their practices' (*Meno* 81a), and priests and priestesses were often members of very good families; but the idea that a virtuous man, however poor and humble in this life, might find acceptance in another world and be reborn to a high station here, is certainly one which would find a warm welcome among many of the decent poor in those troubled centuries which saw the rise of so many interesting religious phenomena, Orphism, Pythagoreanism (so far as that was a religious and not a philosophic movement), *Wundermänner* such as Epimenides of Crete, the

Sibyls, and lastly that strange creature, born out of due time, Empedokles of Sicily, who looks at once backward to the age of inspired prophets and teachers of religion and forward to the development of philosophical and scientific theory.

Let us then attempt to put all these facts together and see if we can estimate the legacy which the earlier times left to those who formed European theology in its main lines. On the one hand, the ideas which we have seen associated with the Homeric aristocracy and its successors contributed, we may perhaps say, the rudiments of a transcendental Deity. Between the least gods and the greatest men there is the double gulf of the greater power of the former and their immortality. Once a man is dead, he becomes an insignificant, 'strengthless' shadow, and remains so. There is one small class of exceptions; a few favoured individuals are transported to the Elysian Plain at the ends of the earth, and there, apparently, they do not die, but continue their earthly life under ideal conditions, especially of climate. On the other hand, if (which is doubtful) we can take the Nekyia as belonging to normal Homeric belief, a few others who have directly and unforgivably offended the gods are eternally tormented.²⁰ With these exceptions, punishments for sin take the form of earthly misfortune more or less severe, or of untimely death; while the inhabitants of Elysion are nowhere stated to have gained entrance by reason of exceptional virtue, Menelaos in particular being plainly told that his title to bliss is that he has married Helen and therefore is son-in-law of Zeus. Along with this contribution such as it is there is the persistent anthropomorphism of Homeric and most post-Homeric pictures of the gods; they are glorified men and women and not morally superior to their earthly models. They possess almost no powers which are

20. *Odyssey*, IV, 561 sqq., XI, 576 sqq.

mysterious or different in kind from those of human beings; the only important exceptions are that they can fly through the air (there may be some connection between this and the bird-form which Minoan deities seem on occasion to have taken), that they are generally invisible to human eyes, which have a 'mist' over them preventing them seeing a god or goddess, that they can take any visible shape they choose, at least any visible human shape, and that at all events some of them can alter the appearance of a human being or make him invisible altogether; Athena, it may be noted, is prominent in this kind of activity. It is perhaps especially noteworthy that they never create anything. Kalypso for instance has no magic boat to give Odysseus when she lets him go from her island; she provides materials and tools and leaves him to contrive the best makeshift craft he can put together. It certainly is true that they are far from immaterial; thus Athena again, visible only to Diomedes of all the warriors engaged, nevertheless is almost too great a load for his chariot when she takes the place of Sthenelos beside him, and she catches Ares' spear in her hand as he thrusts at Diomedes.²¹

Hence, when Greek theology of a philosophic kind began to develop, men like Xenophanes had a hard battle to fight and a long time to wait for any measure of success when they protested that God is not at all like human beings in body or mind (even in Xenophanes he has a sort of body, apparently) and accomplishes his purposes without physical effort or movement.²² Even the highly transcendental god of the *Timaeus* does not create *ex nihilo*, and the gods whom he creates are not even essentially immortal, but kept in being by his will, which does not alter.²³ We may perhaps recollect that Homeric gods, although they never do die, yet under certain circumstances might do so, as nearly happened to

21. *Odyssey*, v, 160 sqq.; *Iliad*, v, 835 sqq. 22. Xenophanes frags. 19-22 Diehl. 23. Plato, *Tim.*, 31b; 41 a-b.

Ares when he was shut up in a chest for thirteen months and therefore cut off from the divine food which makes the gods immortal.²⁴ Even when anthropomorphism is got rid of, the typical Greek ideals of deity distinctly involve a personal god, not an impersonal force, and regularly leave room for a plurality of other beings more or less completely divine, however inferior to the supreme being. 'Exclusive' monotheism was never Greek.

Of some importance it seems to me, for the future development of Greek ideas of God is the fact that Zeus is regularly referred to as a father, *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, from Homer on. This of course, given the Greek use of *πατήρ*, long ago drawn attention to by Fustel de Coulanges,²⁵ means simply that he enjoys natural authority comparable to that of the head of a normal household; but it was an idea capable of further development. At least it had the negative aspect that we do not normally find the relation of God and man paralleled to that of master and slave; it is rather that of the senior and junior members of a family.

An outstanding characteristic, perhaps the most important of all, of this upper-class religion was that there never was a powerful priestly caste. Priests were normally persons who, without necessarily quitting any of their secular activities, were engaged in the ritual pertaining to this or that cult, and civil magistrates had regularly some priestly duties. Hence the authority of the Greek priesthood was simply that enjoyed by any expert, for example a physician, in his own sphere. Even Delphoi at the height of its influence was hardly more than a much respected advisory body, and stories of its advice being disregarded (with disastrous results, however, according at least to those accounts which we may suspect of being influenced by the personnel of the oracle), or of measures being taken to induce Apollo to

24. *Iliad*, v, 385 sqq., cf. 341-42. 25. *La cité antique*, p. 97.

change his advice and substitute something more in accordance with the consultant's wishes are quite common. Theological speculation, therefore, had no all-powerful orthodoxy to contend with. Trials for impiety did indeed take place, but it seems to me that they reduce to two types, those of Anaxagoras and of Sokrates being good examples. A physical scientist was in some danger from heresy-hunters if he came to the sound conclusion that what had long been regarded as a divine being, in his case the sun, was really an inanimate body, governed by mechanical laws and not by any will of its own. The last century saw a parallel in the rage of bigots against those scientists, first geologists and then biologists, whose discoveries incidentally put into its proper place the mythology which Christianity, like all other religions, had in course of time accumulated. Sokrates' indictment, in so far as it was not concerned with purely political matters (for clearly the notorious 'corruption of youth' meant the training up of anti-democrats) specified interference with the established State cults and alleged an attempt to introduce new and unauthorised forms of worship directed to strange objects. Only the former of these trials can properly be said to involve a theological objection to the doctrines taught by the accused.

Passing now to the question of what lasting contribution, if any, the lower orders made to theological developments, we have first to recognise that their attitude of mind must have been in some ways a hindrance to sound reasoning in this sphere. I am much inclined to think that the particularism which so strongly marks popular Greek religion is not wholly due to the fact that the country was split up into a multitude of petty city-states and political union was never effectively achieved, but in part at least to the tendency of the uneducated mind, if religious at all, to look for an object of worship as local as its own interests. We know that in modern Greece the widespread cult of the Virgin Mary splits into

scores of local worships, not without rivalry between them, of course not in the official teaching of the Orthodox Church, but in popular belief and feeling. In like manner we find in antiquity prominent cults, associated with local sites and their legends (Athena at Athens is the classical instance), which actually push into the background others which lack local ties and aim at a more nearly universal appeal. The strongest instance of this is the comparative neglect of the worship of Zeus outside his own chief shrines such as those at Olympia and Dodona. All this is the precise opposite of the trend of the best Greek thought, so far as that was theistic at all. Thus we have the strange paradox that the very city which, in Aeschylus, found the noblest poetical expression of belief in the righteous government of the universe by a supreme god to whom all others were subordinate, had an ecclesiastical calendar, so to call it, in which the modern enquirer has to search rather carefully to find evidence that that god was worshipped at all. Athena's temple was the glory of Greek architecture; that of Olympian Zeus was left for Hadrian to finish. It seems to be natural for the less intelligent dwellers by the Mediterranean to be polytheists and worshippers of powers close at hand; nearly two millennia of a strongly monotheistic religion with a transcendental theology have not eradicated this.

At the same time, there were elements in this lower-class religion which were capable of developing into something much higher. The very pettiness of many of the familiar objects of worship, such as the Nymphs, would naturally result in a religion which could not remain content with so abstract and far-off a deity as, for instance, the Unmoved First Mover of Aristotelian speculation. It is a very far cry from such an attitude to conceiving a God who is omnipresent, but it seems just possible that the two are not wholly unconnected. What is more nearly certain is that any acceptable deity must be interested in man's welfare, as the familiar

gods and goddesses of the countryside were, and also in his conduct, for surely such complaints as I have cited from Theognis are too common for them not to have been popular. Furthermore, as I have pointed out, some of the lower-class beliefs were not far removed from the conception of an impersonal *mana*, which may manifest itself in all manner of ways; and such an idea as this surely has in it possibilities of development into the notion of a divine activity not too closely tied to a nameable figure, associated with myths of not always edifying nature, and so in time into a genuinely spiritual theology. It is a not uninteresting speculation to wonder if some remnant of this conception may not lie behind the development, in Hellenistic days, of the idea of *δύναμις*. However, this is outside the chronological limits of our discussions.

Putting together what we can gather of the two classes of religious thought and practice traceable in early times in Greece, we may perhaps list the following features which were to prove of importance for future speculation. Firstly, divine figures, clear-cut, definite, imposing in their splendour and power but not overwhelmingly awful, divided from man by their immortality and almost if not wholly unlimited might, yet sufficiently like human beings to be interesting and intelligible, so much so that the most varied and fascinating mythology in the world gathered about them. Secondly, a way of conceiving of such beings which was never wholly dissociated from the moral ideas then current. On the whole, Homeric gods behave reasonably enough, as reasonably as the Homeric barons who believed in them; certainly none of them is deliberately wicked, although some, notably Ares, do things which meet with general disapproval from the other gods. Thirdly, a deep-rooted belief, more emphatic among the lower orders who had more need of justice, that at least the chief god is just; and as ethical thought developed, this belief grew in definiteness, till some few superior minds

conceived the idea that there is but one moral law and all, gods or men, should conform to it. This, however, was in part a reflection of the changing condition of society, especially in the most articulate State, Athens; if, generally speaking, all citizens had the same rights and duties with regard to the State, it was a much more obvious conclusion that what was right or wrong for one moral being was so for another. The feeling epigrammatically summed up by Ovid in the saying *sunt superis sua iura*²⁶ belonged, when it was taken seriously, to the times when nobles might do things which commoners might not. Ovid of course uses it of deities who are mere characters in a story, beings in whom he has no belief.

I am aware that I have omitted, in this brief survey, much that could have been said. There are for example endless matters concerning ritual, which must have influenced thought, at least subconsciously, to a perceptible extent; we still have, complete or in fragments, more than one work which concerns itself with ritual and asks what ideas underlie the traditional acts and words, and wildly unscientific though the explanations are from a historical point of view, they are interesting as showing what the writers' notions of religion and its relation to theology were. There are the important currents of feeling and practice associated respectively with the names of Apollo and Dionysos and representing the nearest approach the generally sane and individualistic Greeks made to rigid legalism on the one hand and enthusiastic fanaticism on the other. There is the question, not yet fully decided, of why the mysteries, especially of course the famous cult at Eleusis, came to be 'mysterious', and hedged about with secrecy, and the closely related problem, whether or not there ever existed in early times anything like persecution by the new-comers to Greece of the cults, or the gods, of the

26. Ovid, *Met.*, IX, 499.

earlier inhabitants. Much, again, might be said of the curious mixtures of higher and lower religious thought exemplified especially by Pythagoreanism, with its lofty philosophy and serious attempts at scientific investigation of the universe side by side with its clutter of savage tabus, its important advances in geometry and its childish numerical mysticism. I have left on one side the whole complicated business of the allegorical interpretation of myths, which was to bear such a wild harvest in later centuries, and the related question of the extent to which real allegories were current in early times. There is, I think, yet to be made a thorough investigation of yet another related phenomenon, the question of personification, which is so entirely different from ours. A modern poet, Spenser for instance, may make an abstract idea into a concrete figure, Holiness and Error appearing as a knight errant and a dragon. He will keep up the symbolism throughout, the knight always acting as a man conceivably might, the monster always dangerous in a material way, even when its horrible vomit clearly stands for the dissemination of false doctrine through the press of the time. At any time during the last century or so he will, if he writes in English or French, mark off his personifications from the ordinary use of the words by spelling them with an initial capital. A Greek poet, Pindar notably, can in one and the same clause say that *Themis* (with a capital letter, according to our fashion) is assessor of Zeus and that *themis* without a capital (to the confusion of modern editors, who cannot print the same word in two different ways at once) is practised zealously in Aigina.²⁷ I can but mention this paradox in passing; to analyse it fully would, I believe, help us considerably to understand how a Greek thought when he let his mind dwell in that border region between objective and rational contemplation of problems and free imagining which is surely one

27. Pindar, *Ol.*, VIII, 21-22.

of the chief breeding-grounds of religious ideas. No doubt some of these matters will be dealt with by later speakers, to whose utterances I look forward with expectant interest; but I hope I have touched on enough of the principal points to strike a not utterly inadequate or discordant keynote to their symphony.

*

DISCUSSION

M. Chantraine: Je remercie M. Rose de cet exposé qui se pose si nettement tant de problèmes, et je demande qui désire prendre la parole.

M. Verdenius: You have related the differences between Homeric and Hesiodic religion to a difference of character between the higher and the lower classes of the population. You have also mentioned some contradictions within Homeric religion itself. On the one hand we find a certain familiarity and even similarity between gods and men, on the other hand there is a strong sense of a gap separating the two worlds. On the one hand the gods are interested in the morality of men, but on the other hand their own relations are not ruled by morality. Here the question suggests itself, whether these contradictions are to be traced back to the different characters of the classes which constituted the Homeric world.

Mr. Rose: If we were dealing with philosophic doctrines, I think we should be obliged to say that these conflicting ideas came from different sources, perhaps even different nationalities. But we are dealing largely with imaginative works, containing comparatively little that is strictly rational.

I should like to answer the two questions separately. First, as to the Homeric ἀνακτες. Homer's Achaians are on easy, even familiar terms with their gods, and yet conscious that a great gap separates them from themselves. Let us try to reconstruct the mental

attitude of a Homeric βασιλεύς. He knows that he is powerful; he can conceive of a more powerful being, but hardly of one fundamentally different. Zeus or Apollo is a kind of βασιλεύς like himself, stronger no doubt, but not overwhelmingly terrible. The earthly king will at most feel obliged to address his divine counterpart respectfully. On the other hand, he knows that his father and more remote ancestors worshipped that god, and he knows that they are dead, and that he himself cannot live forever. But the god is not dead, he has survived these generations of worshippers and there is no reason to suppose he will ever die. This gives him an undoubted superiority. Again, the βασιλεύς knows that he cannot in a moment transport himself where he will, but he believes in a constant going and coming of the gods. He therefore supposes that, in this and in many other directions, their powers have no limits, or none that he can ascertain, whereas his own are limited. As to the two different aspects, we are not obliged to suppose two different sources; let us remember that two conflicting ideas can be and sometimes are held simultaneously. I may take as an example the attitude of many moderns towards their dead. The survivor generally performs some little ceremony, such as the deposit of flowers now and again, on the grave of the dead, as though his friend or kinsman were there and could take pleasure in his attentions. And yet officially he believes that the dead man's soul is elsewhere, in Heaven he hopes. The same inconsistency, of believing, or at least acting as if one believed, simultaneously that the dead kinsman is in his grave and that he has gone away to the world of souls is to be found among many peoples. Logically, these views are quite contradictory; in practice, many individuals, from savages up to members of modern civilisations, can entertain them at one and the same time.

Again, as regards the conflicting views concerning the gods, illustrated on the one hand by occasional statements of belief, on the other by myths. Many peoples, in fact practically all who have any idea of a 'high' god and especially of a sky- or weather-

god, conceive that he takes some interest in human conduct, rewarding the good and punishing the bad, at least in some cases. This certainly was true of the Greeks, in both Homer's and Hesiod's days. But when it comes to picturing to himself the relations of the gods towards each other, questions arise which the human enquirer has really no means of answering. He knows, or thinks he knows, for instance, that Artemis helps women in childbed. But are Artemis and Zeus on such good terms as a father and daughter should be? Is Hera affectionate towards her or not? Here he is entirely at the mercy of what the poets tell him, on the basis of their supposed superior knowledge, given them by the Muses. An Artemis who is a powerful and kindly helper and an Artemis who is scolded and beaten by Hera like a naughty little girl are certainly very different figures, but I do not think it necessary to suppose that they come from different strata of the population, nor from different peoples.

M. Verdenius: Your answer leads me to a further question. The distinctive features you found in Hesiod's religion were that the moral character of the gods has strengthened, that their moral interest has increased, and that the gap between gods and men has been narrowed. This development has its origins in the antinomies of Homeric religion which we have just been discussing. Now if these antinomies did not arise from social differences, but belong to one common religious fund, it may be asked whether the Hesiodic development of these ideas is not to be explained in the same way, viz. from a purely religious point of view without recurring to social influences.

Mr. Rose: I suppose it is possible, but it seems to me most easily explained if you take into account the difference of social standards. A βασιλεύς has no social superior on earth, although of course an individual of his own class may be more distinguished in war or council or rule over more subjects, in fact be βασιλεύτερος. Above him is but one class, the gods. But a peasant farmer like Hesiod knows that above him there is the class of nobles, while he himself is the superior of the θῆτες who on occasion work for

him; he has his place in a hierarchy of social classes. Might not a thoughtful man such as Hesiod undoubtedly was, conceive of a more complex ascending order of classes, with *daimones* intervening between nobles and gods, *daimones* who may originally have been very superior men, like those of the Golden Age, so much better than his own contemporaries that, unlike them, they did not die but moved to a higher status?

M. Chapouthier: Les questions si intéressantes que vient de poser M. Verdenius concernaient l'aspect logique des notions religieuses; elles les atteignaient, si je puis dire, en dehors du temps, dans leur valeur absolue. Je me placerai à un autre point de vue. L'exposé de M. Rose, plein d'une si riche expérience, permet de soulever de grands problèmes généraux concernant l'évolution de ces notions dans le temps. Nous allons avoir à nous occuper, dans ces entretiens, des aspects variés pris par la notion de Dieu dans des écrivains successifs, d'Homère à Platon. Il me plairait que ces aspects fussent reliés l'un à l'autre: Homère, Hésiode, Euripide doivent être considérés comme des documents sur une évolution qui en un certain sens les dépasse; car de même qu'il y a des problèmes philosophiques antérieurs aux philosophes et des problèmes littéraires antérieurs aux littérateurs, la notion de Dieu se transmet et se précise à travers des œuvres et grâce à des écrivains qui ne sont pas libres de les modifier à leur gré. L'histoire des genres littéraires est indépendante en quelque sorte des écrivains qui en permettent l'étude. La notion du divin et ses progrès dans le cours des siècles doit ainsi apparaître au premier plan et se détacher sur l'arrière-plan des documents qui servent de base à l'enquête. De ce point de vue, le riche exposé d'introduction qui vient de nous être présenté fait naître en moi les trois questions suivantes.

A quel moment et par quelle voie la notion de dieu est-elle arrivée en Grèce? On croit d'ordinaire, et je le croirais volontiers, que cette notion est inhérente à toute forme de civilisation; mais je vois que certains érudits le contestent. Je viens de lire dans le *Journal de Romain Rolland*, p. 207 que, d'après Albert Rémusat,

'les Chinois, Tartares et Mongols n'ont pas de mot dans leur langue pour exprimer l'idée de Dieu'. Dans un article de Lévy-Brühl parue dans la *Nouvelle Revue française* de juillet 1934 'les indigènes de l'Australie et de la Nouvelle Guinée ne connaissent ni dieux, ni déesses, ni divinités d'un ordre inférieur, — bref rien qui rappelle, même de loin, le panthéon grec, égyptien ou indou'. Il semblerait donc que ce ne soit pas une notion qui existe partout. La question reste alors ouverte de savoir si les civilisations de l'Égée, plus jeunes que les civilisations environnantes n'ont pas reçu d'ailleurs la notion même de divinité. Le problème, si problème il y a, échappe peut-être d'ailleurs à la compétence de l'historien.

On peut se demander en outre à quelle époque la notion de la suprématie de Zeus s'est établie? Fut-ce dès l'époque mycénienne? On doit convenir alors que les résultats de l'exploration archéologique n'en fournissent pas la constatation. Il faut pourtant que la primauté du grand dieu du ciel soit apparue à un moment donné.

D'une façon plus générale, peut-on préciser le moment où certaines notions, certains aspects de l'idée de dieu apparaissent dans la littérature grecque comme des acquisitions nouvelles qui ne seront plus abandonnées, même quand la conception ancienne subsiste à côté d'elles? Voici quelques exemples: le mot *δαίμων* désignant des divinités d'un rang inférieur apparaît-il chez Hésiode? est-il une création d'Hésiode? On cite volontiers le passage que vous avez mentionné sur les *δαίμονες πλουτοδόται*, mais on ne s'accorde pas sur la traduction: certains lui donnent le sens de 'dieu' comme dans Homère; d'autre celui de 'génie', de démon d'ordre inférieur. Les épithètes que portent les dieux ont dû apparaître aussi à des dates diverses; l'épithète de *φίλιος* semble dater d'un moment où la crainte à l'égard du divin avait perdu de son intensité.

Ces dernières questions ne sont pas tant adressées à M. Rose qu'à nous-mêmes; je voudrais que dans la suite des exposés nous ne perdions pas de vue que ce qui est au premier plan, ce ne sont

pas des états d'âme ou des théories successives d'écrivains, mais l'évolution d'une notion qui s'accroît et s'enrichit progressivement.

Mr. Rose: These are comparatively easy questions to ask, but very hard to answer. When did the idea of God reach Greece? Frankly, I have no notion. We must, however, beware of statements that this or that people had no such idea. It may for instance be true that in the Australian languages there is no word which exactly translates 'God', or precisely expresses what we mean by that word, i.e., the conception of divinity which we, with our intellectual heritage of Jewish and Christian thought, possess. It is, however, also true that the native Australians do worship gods, even high gods, such as Baiame, who created the first men, or Daramulun, who is quite an exalted deity. It therefore may well be that the original inhabitants of Greece had high gods of their own, or perhaps high goddesses, though it is equally possible that they worshipped only minor local deities; we simply do not know.

When, then, did Zeus become the chief deity? We may say with certainty that it was before Homer. This of course leads to the further question, 'When did Homer live?', and the answer to that is far from certain. But it is clear that the idea of Zeus as 'father' of gods and men, that is to say head of their family, clan or tribe, is perfectly familiar. Another question to which we do not know the answer is, why we find no trace on Mycenaean sites of a cult of Zeus. I would suggest as a possible solution that there was such a cult but it was aniconic, with no idols, perhaps no altars, for us to find; it has even been suggested that the altar as we know it from later antiquity is no older than the Dorian invasion. However, Homer is familiar with sacrifices, therefore with some kind of holy places and presumably some kind of altars, very likely non-permanent ones, like the turf altars of early Rome.

In general, can we date exactly the arrival of any idea in Greece? We can indeed say, on the basis of the materials we have, that such-and-such a conception is not later than Homer, Hesiod or

some other author. We can even say that certain concepts appear unfamiliar at a given date, because the author in question takes the trouble to explain them. We have only, for instance, to look at the *Phaedo* to see that the idea of the immortality of the soul was not generally accepted in Plato's time, for his Sokrates is obliged to expound it at length. But that no one before Sokrates or Plato had had such a notion is, I would not say improbable, but next door to impossible. Similarly, if we find in Hesiod, but not before him, the word *daimon* used to denote a sort of inferior god, intermediate between the great gods and mankind, we cannot be sure that Hesiod invented such a use of the word, indeed I do not think it probable that he did, for he uses it quite simply; the men of the Golden Age *δαίμονες εἶσι* (*W. D.* 122), and he does not go into elaborate explanations of what the word means or how it differs from *θεοί*.

M. Chantraine: Je voudrais indiquer, à propos de ce qui vient d'être dit, que l'idée que Zeus est le *pater*, ne signifie pas qu'il a donné la vie, mais qu'il est chef de famille, chef de la société des dieux et des hommes (Ce qui est dit d'une autre façon dans la formule *Zeus basileus*).

Cette idée-là, nous pouvons la dater relativement, et elle apparaît extrêmement ancienne. Elle appartient au monde indo-européen archaïque comme l'étymologie nous l'enseigne. Nous avons en sanskrit *Dyaus pità* et en latin *Juppiter*: c'est le Zeus *pater*. La correspondance est évidente et fait remonter à l'Indo-Européen l'association de *Zeus* et *pater*.

M. Gigon: Drei Bemerkungen scheinen mir hier notwendig zu sein. Erstens: von grösster Wichtigkeit ist (was schon Mr. Rose hervorgehoben hat), dass öfters Gedanken, die wir als widersprüchlich empfinden, bei den Griechen neben einander haben bestehen können. Diese Beobachtung ist für das Verständnis der Probleme, die uns beschäftigen, so grundlegend, dass ich in aller Kürze drei Beispiele anführen möchte.

a. Wir haben schon von dem Verhältnis gesprochen, das bei Homer und Hesiod zwischen der Gottheit und den ethischen

Kategorien zu bestehen scheint. Gerade bei Hesiod hat in diesem Punkte (für den antiken Leser noch mehr als für uns) eine erstaunliche Zwiespältigkeit existiert. Nehmen wir sein Werk im Ganzen, so kann nicht zweifelhaft sein, dass die Theogonie den endlichen Sieg des Zeus als einen Sieg der gerechten Ordnung über die wüste Unordnung der Vorzeit auffasst; die Erga wiederum appellieren an die Gerechtigkeit des Zeus in der Not des menschlichen Lebens. Wenn aber Xenophanes und das klassische Athen von Hesiod reden, so meinen sie durchaus nicht diesen Aspekt seiner Dichtung, sondern so gut wie ausschliesslich die skandalösen Geschichten, mit denen die Theogonie beginnt. Hesiod gilt als einer der Dichter, die den Göttern die menschliche Unsittlichkeit angedichtet haben; junge Menschen, die ihre Väter zu beleidigen oder zu misshandeln gesonnen sind, berufen sich auf ihn. Anzuerkennen ist, dass sich Hesiod über die Moralität der Geschichten, die er von den Göttern erzählt, keine sonderlichen Gedanken gemacht zu haben scheint. Die Untaten eines Uranos, Kronos und Zeus werden zwar motiviert, aber schwerlich gerechtfertigt.

b. Nicht weniger bedeutungsvoll und eigentümlich ist das Folgende: Wenn Homer und Hesiod die Musen anrufen und sich von ihnen belehren lassen, so besagt dies, dass sie grundsätzlich die Wahrheit berichten wollen. Die Intervention der Musen kann nur bedeuten, dass sie dem Dichter Dinge über die Vorzeit und über die Götter mitteilen, die dieser als kurzlebigen menschlichen Wesen unmöglich aus eigener Erfahrung wissen kann. Auch die Geschichten selbst sind (zuma! bei Homer) so stilisiert, dass sie strikte dem Gesetz des εἰκόσ folgen d. h., dass sie so ablaufen, wie sie hätten wirklich ablaufen können. Die Illusion des historischen Berichts wird also konsequent festgehalten. Dennoch wird man schwer glauben, dass sich die Zuhörer der epischen Vorträge nicht im klaren darüber gewesen seien, in welchem Umfange die gehörten Rhapsodien freie Erfindung waren, und dass das System der Götter, das Hesiod darbot, eine (wenn auch sinnvolle) persönliche Konstruktion Hesiods darstellte. Wie Dich-

ter und Hörer des 7. und 6. Jhd. mit diesen widerstreitenden Faktoren: Wahrheitsanspruch und Fiktivität, zurecht kamen, wissen wir nicht.

c. Endlich eine für unsern Gegenstand unmittelbar bedeutsame Einzelheit. Zu den sehr wenigen für Anaximander von Milet selbst gesicherten Begriffen gehört τὸ ἄπειρον. Das ist ein substantiviertes neutrales Adjektiv. Wenn Anaximander diese Bildung gewählt hat, so ist es unzweifelhaft geschehen, um eine durchaus unpersönliche, unmythische Wesenheit zu bezeichnen. Auf der andern Seite aber findet sich unter den zuverlässig bezeugten Begriffen das Verbum κυβερνᾶν, ausgesagt vom Apeiron. Dies Verbum muss in so früher Zeit (Mitte des 6. Jhd.) noch in seiner ganzen kräftigen Anschaulichkeit verstanden werden. Das Apeiron steuert die Welt, wie wenn sie ein Schiff wäre (bei Thales war der Kosmos in der Tat mit einem Schiff verglichen). Damit haben wir aber par excellence die Tätigkeit einer verantwortlich planenden und handelnden Person. Der Widerspruch ist unaufhebbar und anzuerkennen.

Zweitens: M. Chapouthier hat mit Recht gefragt, wie alt die Vorstellung von der Oberherrschaft des Zeus sei. Diese Frage geht zum grössten Teile auf in ein viel weiteres Problem, wo und seit wann die Versuche begonnen werden, die Götterwelt zu systematisieren. In der Urzeit ist ohne jeden Zweifel die Zahl der Götter, die die einzelne Polis, der einzelne Magistrat, Krieger oder Handwerker anrief, eine sehr beschränkte gewesen. Erst mit der Zeit stellt sich das Bedürfnis nach praktischem Ausgleich und spekulativer Ordnung ein, am fassbarsten für uns bei Hesiod und in den sonstigen alten Theogonien, in Spuren aber auch in späten Teilen Homers. Das Streben nach rationaler τάξις ist ja einer der Grundzüge des griechischen Geistes. Wann aber dies Streben auf die Gottheit übergreift und sie damit der unmittelbaren Religiosität wie der Poesie zu einem guten Teil entzieht, das müssten wir genau wissen.

Drittens: Aus dem soeben Gesagten entspringt eine weitere Frage, die dem Religionshistoriker zu stellen ist: Besteht überhaupt zwischen den seit Hesiod fassbaren Götterkatalogen und den Ver-

hältnissen des Kultes irgendein sicherer Zusammenhang? Die Frage ist seit Jahrzehnten akut an der Gestalt des Eros. Stammt er wirklich von dem thespischen Lokalkult? Ist er ein spekulativ entwickeltes Gebilde? Oder wäre es gar so, dass der 'uralte' thespische Eros erst aus Hesiods Theogonie abgeleitet ist, etwa so wie allem Anschein nach der troizenische Hippolytos-kultus und was dazu gehört weitgehend erst auf Grund der euripideischen Tragödien ins Leben gerufen wurde? Die Beziehungen zwischen thegonischer Spekulation und konkretem Kultus sind, wie mir scheint, noch ausserordentlich undurchsichtlich und bedürfen dringend einer vorsichtigen Klärung.

Mr. Rose: Let us try to put ourselves at the ancients' point of view. It is perfectly true that there are mutually contradictory ideas in both Homer and Hesiod, but how did they come about? What was the view then taken of the poetical function? If we look at a typical modern imaginative author, say a novelist, perhaps our nearest parallel to the epic poet of those days, we have our own explanation of his procedure in writing a historical romance. He selects an episode, it may be from the history of Great Britain, France or Germany, and to the facts he has got from the historians he adds details from his own imagination, a character here, a conversation there, and so on. There really was, we say, a rising in 1745 led by Prince Charles Edward, but *Waverley* and his adventures are unhistorical, the product of Scott's imagination. But this apparently was not so for those who listened to Homer, nor for Homer himself. It was generally known that there had been a Trojan War, and that the Greeks had won it; how and why they had won and by what steps their victory was hastened or delayed was not known, save to the all-knowing Muses:

ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
 ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν.

(B 484-86).

It was they who informed Homer of the wrath of Achilles, the death of Hektor and so forth. But now look at the Hesiodic meeting with the Muses. They do not profess to be solely inspirers of truth; they tell him frankly that they know how to utter many lies which seem like truth, but also how to tell the truth when they wish (*Theog.*, 27-28). Poetry has taken a new turn; the contrast between truth and what we now call imaginative fiction has occurred to Hesiod. But it still is the Muses who inspire, whether to truth or falsehood; in other words, the pattern of both thought and language was mythological, not only in such a writer as Hesiod, for whom the only possible way of setting forth his views of the universe was in the form of a genealogy of the gods, but for a philosopher like Anaximandros, whose ἀπειρον, neuter and impersonal though it is, is yet divine and 'steers' the universe as a helmsman does his ship (*Anax. ap. Arist., Phys.* 203b11). Equally, neither the poet nor the philosopher could refrain from systematising.

The relation of all this mythologising to cult is obscure: I think the connexion between the two is slight. From very early times there were holy places, with or without anything which we could call a temple, where sacrifices and other rites were carried on κατὰ τὰ πάτρια. Clearly, such ceremonies were pleasing to the gods, but taught nothing concerning their nature; that was set forth in the myths. At a later date, but considerably earlier than the age of Plato, reflexion on the myths began, and the question arose whether the Zeus or Apollo who was traditionally worshipped at Olympia, Dodona or Delos, if he had really behaved as the myths said, was worthy of worship or respect at all. Apparently such a question had not yet arisen for the contemporaries of Homer or of Hesiod, but Pindar was conscious of it and it was much to the fore in Plato's time. However, the whole matter is very complex and difficult, and I do not imagine that I have a complete answer to it.

M. Lameere: Reprenons un instant, si vous le permettez, ce que monsieur Chantraine évoquait tout à l'heure au sujet de l'une des épithètes de Zeus.

La linguistique indo-européenne est un guide infailible, avouons-le, pour ce qui est du cheminement de cet aspect de l'idée de dieu, à retracer ici depuis une époque assez éloignée des temps historiques jusqu'à celle où nous pouvons l'analyser à l'aide des documents écrits, dans le cadre particulier de la religion grecque. Mais monsieur Rose ne croit-il pas qu'il faudrait tenir compte aussi d'un autre courant religieux, et cela en dehors de la tradition des peuples indo-européens, pour ce qui est de l'origine de l'idée de dieu en général? Je songe ici aux textes de langue hittite, mais de provenance hourrite, que l'on a découverts en Asie Mineure, et que monsieur Hans Gustav Güterbock a mis récemment à la portée des profanes.¹ Dans ces textes on relève des analogies tout à fait curieuses entre certains éléments de la *Théogonie* d'Hésiode et l'histoire des dieux hourrites. Or ces légendes ont été très certainement connues des Hellènes, et cela notamment par l'intermédiaire des Phéniciens. Nous voici reportés au second millénaire avant Jésus-Christ, outre le fait que ces écrits d'Asie Mineure s'inspirent d'une notion relativement élevée de la puissance divine. Par conséquent, sur ce point précis, il se pourrait fort bien qu'à l'influence de la tradition indo-européenne, attestée par la linguistique, soit venue se superposer, par l'intermédiaire des Phéniciens, une influence proprement asianique, sans parler des grands dieux de la civilisation minoenne.

Je voudrais présenter aussi une observation au sujet de la royauté homérique. Le βασιλεύς n'est pas seulement un personnage dont les rapports avec les dieux sont connus. Chez Hésiode (et sur ce point le chantre d'Ascre s'inspire vraisemblablement d'une tradition très ancienne), les rois ont quelque affinité, semble-t-il, avec les hommes de la race d'or, ou plus exactement avec les hommes divinisés de la race d'or, ces δαίμονες qu'Hésiode a qualifiés de πλουτοδόται, non sans préciser aussitôt

καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔσχον²

1. *American Journal of Archaeology*, vol. LI, 1948, pp. 123-134. 2. *Trav.*, v. 126.

J'ai souvent pensé que l'épithète βασιλήιον, appliquée ici au privilège qu'ont les démons de la race d'or d'être πλουτοδοται, n'était pas simplement une épithète ornementale. Il faut, je crois, lui garder ici tout son sens, ce qui suggère un rapport à examiner de plus près entre la conception de ces δαίμονες et les éléments religieux de la royauté homérique. Parmi ceux qui ont commenté ce vers des *Travaux*, Wilamowitz-Moellendorff est le seul à ma connaissance qui ait souligné ce rapport.³

Mr. Rose: These are very interesting questions. I would not venture to deny the possibility of a considerable religious influence from the East, whether through the Phoenicians or by some other route, perhaps as early as, or earlier than, the days of Homer. We may gradually get to know and analyse that influence as our knowledge of the Orient increases. It would indeed be very strange if Greek settlers in Asia Minor, Achaians or other, had remained proof against such influences. It thus is possible, though in the present state of our knowledge we cannot affirm it, that the idea of Zeus as king and father was at least in part a product of non-Hellenic religious thought.

The δαίμονες πλουτοδοται are very interesting. πλοῦτος is of course primarily the natural wealth coming from the soil. A principal function of these *daimones* is therefore the giving of abundant harvests, and Hesiod particularises that this is a royal function, γέρας βασιλήιον. For a commentary on this we may surely look to the description of the good king in the *Odyssey* (τ 109 sqq.), in whose time all natural products, vegetable and animal, are plentiful. A function therefore of the king is to ensure plenty for his people. May we not say that the Hesiodic *daimones* in this respect much resemble the heroes, and speculate as to the possibility of the cult of the latter being due to the idea that their royal function of securing prosperous harvests, &c., continued after their death? I wish we could speak to Hesiod and ask him precisely what he meant by βασιλήιον and how he conceived

3. *Hesiod Erga. — Erklärt von U. von Wilamowitz-Moellendorff*, Berlin, Weidmann, 1928, p. 56.

the connection, or likeness, between his beneficent *daimones* and an earthly, or perhaps a divine king. For once more, I do not imagine that I can furnish a complete answer to the questions involved.

Mr. Kitto: M. Gigon has mentioned the anomaly that the gods who treated each other with such *ἀδικία* were regarded as being themselves the guarantors of *δίκη*. It is an odd situation, but perhaps another odd thing may help to explain it. The other odd thing is that the Greek gods were everlasting but not eternal: I mean, they were not everlasting in both directions, backwards as well as forwards, because there was a time when the gods did not yet exist. In Hebrew mythology – or theology – God created Heaven and Earth, but in Greek mythology Heaven and Earth created the gods. But if the gods are not eternal, what is? The idea of Order – as M. Gigon said: *κόσμος, ἀνάγκη, μοῖρα*. Here is the ultimate, the eternal, reality; and it is one which could be thought of as a power superior to the gods, or it could be identified with the gods.

Now, early Greek thought attributes different natural phenomena to different gods – a way of thought which of course is common enough. As for these powers of nature, we can see for ourselves that they fight with each other; we can still speak of the wind vexing the sea. But it is just as evident that these conflicts are subordinated to a larger unity; in the long run, Nature is regular. The mythical expression of this is that there are certain limits which the individual god cannot transgress. These limits can be thought of either as some shadowy power superior to the gods – *μοῖρα* or *ἀνάγκη* – or as a supreme god who, perhaps with difficulty, controls the others, or as the collective will of the gods.

Therefore – especially when we remember how easy it is for unphilosophical man to entertain contradictory ideas at the same time – it is perhaps not difficult to understand how the idea of Justice should be attributed to gods who practise Injustice among themselves. Individually, the gods fight with each other; collect-

ively, they keep the cosmos running in an orderly way. Individual ἀδικία appears quite manifestly to be consonant with collective δίκη.

Mr. Rose: In Homer we find Zeus wishing, at least for a moment, to save his son Sarpedon from death in battle; Hera reproves him for desiring to save 'a mortal man, long ago assigned to his *aisa*', his allotted portion of good and evil, which includes this death (Π 431 sqq.). This *aisa* is something which has been determined, apparently by none other than the gods themselves; Zeus would do wrong if he wantonly reversed the decision once taken, but is not, as in the *Prometheus*, weaker than an impersonal Destiny. He could, if he chose, take this unconstitutional step, as a human king might go against the traditional θέμιστες.

In Homer also we see something like a first beginning of the idea of opposing forces within a single universe in the quarrels of the gods; but it is only a first beginning, an adumbration. No Greek of Homer's age had deliberately planned out the universe as a whole and assigned its component parts to sundry powers who on occasion acted against each other.

M. Chantraine: Je voudrais ajouter quelques mots à ce qui vient d'être dit, parce que dans cette introduction nous avons évoqué des notions qui devront être étudiées plus tard. Ce problème du destin, je me le suis posé moi-même, et je le poserai demain dans mon exposé. M. Rose a eu le mérite d'en fournir les données philologiques en citant les expressions mêmes d'Homère. Je voudrais attirer l'attention sur un ou deux points. D'abord la notion d'ἀνάγκη. Le mot, au sens religieux de destin, n'est pas attesté chez Homère; il signifie seulement nécessité. D'autre part il y a le terme μοῖρα qui, lui, est d'une importance capitale et qui désigne la part qui revient à un homme: du point de vue humain cette notion est très claire. Mais les rapports de la μοῖρα avec les dieux ne vont pas sans difficultés; la μοῖρα est parfois le résultat de l'action des dieux: on dit μοῖρα, αἴσα Διός; toutefois il y a des passages où un conflit semble survenir entre la μοῖρα et Zeus. C'est le cas dans le passage de la mort de Sarpédon,

et également dans un passage du chant xxii de l'*Iliade* où l'antonomie ressort nettement. M. Rose a bien montré les contradictions, les antinomies qu'il faudrait tenter de résoudre. Cette antinomie, en ce qui concerne les rapports des dieux et de Zeus avec le destin est rare, mais elle embarrasse le poète.

Toutefois je crois que nous aurons l'occasion de reprendre l'examen de ce problème au cours de nos entretiens.

M. Snell: Ich hatte ungefähr dasselbe zu sagen. Diese Frage ist ausserordentlich schwierig. Ich glaube dass es besser wäre, nach diesem einleitenden Vortrag nicht weiter in eine Diskussion zu treten, da wir uns der Gefahr aussetzen, dem vorzugreifen, was später noch im Laufe der anderen Vorträge gesagt wird. Ich schlage deswegen vor, dass wir jetzt abschliessen, und dass wir vielleicht heute Abend noch einmal auf diese Fragen zurückkommen.

M. Verdenius: I should like to return once more to the social aspects of ancient Greek religion. Homer is generally considered as representing the aristocratic point of view and Hesiod as expressing the belief of the lower classes. Yet one of Hesiod's greatest achievements, the combination of the central position of Zeus with the idea of justice, seems to presuppose a more embracing view of the world than could originate from the minds of the lower people. So Hesiod must have been different from the common man. This also follows from the free and self-conscious tone he takes with the aristocrats. A man who dares to call his rulers and judges 'bribe-swallowing fools' (*Works* 39-40) and admonishes them to mend their ways (*Works* 202-212, 248-266) can hardly be regarded as the mouthpiece of the lower classes.

Mr. Rose: We have good grounds for saying that Hesiod was a very exceptional man, of unusual intellectual powers. Although he is generally thought of as representing the lower class, and indeed his original status was low, yet he seems to have inherited something from his father and to have been impoverished by the action of his brother, which reduced him to supporting himself.

But somehow he must have found leisure to study and master the technique of a professional poet. He is the mouthpiece of the small peasant farmer, but this does not mean that he was not of as good Greek descent as the βασιλῆες themselves, to whom he speaks, not indeed as a social equal, but also not as a serf.

M. Verdenius: Probably the distinction between upper class and lower class was not so sharp as it is often thought. Homer describes an aristocratic world to which he is commonly said not to belong himself. Yet his description is so close and sympathetic that he cannot have felt himself a stranger in this sphere.

Mr. Rose: I quite agree; Homer stands for the aristocrats. It does not therefore follow that he was one himself. For instance, take his attitude towards fish. His *heroes* think of them simply as nasty, not to be eaten save as a last resort; but Homer himself knows a good deal about fishing, and also styles fish *ἱεροί*, i.e., uncanny, tabu, a very different thing from merely nasty. It follows that he knew something at least of the life of the lower classes. No doubt there were a good many intermediate degrees.

M. Verdenius: One often gets the impression that Odysseus is such an intermediary figure, a king but bearing many features of the common man, building his own ship and his own bedroom and feeling himself quite at home in his beggar's rôle.

Mr. Rose: Yes; Odysseus builds his own ship and is a good reaper and a good ploughman. He is perhaps not a pure-blood Achaian; his name yields no Greek etymology. A wealthy man and a local potentate, no doubt employing a number of helpers on occasion, he is probably not the social equal of a Nestor or a Menelaos.

II

PIERRE CHANTRAINE

Le divin et les dieux chez Homère

LE DIVIN ET LES DIEUX CHEZ HOMÈRE

LES poèmes homériques sont les textes les plus archaïques que nous ait livrés l'antiquité grecque. Que nous apprennent-ils sur la vie religieuse des plus anciens Grecs et sur leurs conceptions de la divinité? Bien des analyses ont tenté de scruter ces poèmes chargés de sens. On a cherché, par exemple, avec une érudition ingénieuse à distinguer dans le panthéon homérique des éléments indo-européens et des éléments méditerranéens. Toutefois, ce qui importe d'abord, c'est d'imaginer l'expérience religieuse des contemporains d'Homère, puisque nous ne saurions la revivre. La recherche religieuse est tantôt historique, pour montrer le développement de la religion, et tantôt structurale, pour en définir la phénoménologie. Le point de vue historique et le point de vue structural doivent, en effet, être envisagés. Mais il faudrait les dépasser, partir des textes pour appréhender la réalité et participer à l'expérience religieuse des hommes dont on entend étudier le comportement.¹

On a pu écrire² que l'*Iliade* est un poème aussi peu religieux que possible, et ce jugement est valable dans la mesure où la vie religieuse prend la forme d'une effusion, d'un élan spirituel. Nous ne pouvons pas affirmer qu'un tel élan n'ait pas existé chez les contemporains d'Homère ou du temps des héros qu'il a voulu peindre. Entre les croyances chthoniennes et mystiques que nous attribuons au monde égéen, et le mouvement que nous appelons l'orphisme, et que nous ne connaissons guère mieux, le monde où vivent les héros d'Homère, tel que le poète a voulu le représenter, se refuse à toute attitude mystique comme il répugne à des pratiques

1. Cf. H. C. Puech, *l. c.* 2. P. Mazon, *l. c.*, p. 294.

magiques qui n'apparaissent qu'occasionnellement, et comme à contre jour.

Il n'en reste pas moins que le monde homérique est peuplé de divinités dont les relations avec l'humanité sont constantes, confiantes ou méfiantes selon les circonstances, les personnes divines ou humaines, mais, pour ainsi dire, naturelles. Un dieu peut être favorable ou défavorable, hostile ou bienveillant; ce qu'il y a de sûr, c'est que son intervention est toujours admise. Aucune victoire ne s'obtient sans l'aide des dieux. Aucune réussite n'est la récompense nécessaire d'un mérite ou d'une vertu.³ Lorsqu'Achille va immoler Hector, il écarte toute assistance humaine qui amoindrirait le prix de sa victoire. Mais il ne s'étonne pas qu'Athéné combatte à ses côtés. Le plus humble succès suppose une assistance divine. Au concours du tir à l'arc, lors des funérailles de Patrocle, Méronion triomphe de Teucer: c'est qu'il a obtenu l'aide d'Apollon en lui promettant une hécatombe d'agneaux nouveaux-nés.

Cette intervention des dieux est au cœur de la psychologie des héros d'Homère et en commande tous les mouvements. Au début de l'*Iliade* (A 190 sqq.), Achille dégainera-t-il ou maîtrisera-t-il sa colère? C'est Athéné, dépêchée par Héra qui lui inspirera sa décision. En II 712 sqq. Hector se demande s'il va ramener son armée sous les murs de Troie, ou la rameuter contre l'ennemi. Il suivra l'avis que lui donne Apollon, déguisé sous les traits du vieil Asios.

Tout écart du comportement d'un personnage, que ce personnage s'en rende compte ou non, peut ou doit être imputé à une intervention divine.⁴ L'*até*, l'égaré inspiré par les dieux, joue dans la psychologie homérique un rôle déterminant. Agamemnon a commis des erreurs, obéissant à des pensers funestes (I 119). Mais ces erreurs, il n'en est pas coupable: «J'ai commis une erreur, Zeus m'a enlevé

3. cf. F. Robert, *l. c.*, p. 1 sqq. 4. cf. Dodds, *l. c.*, p. 2 sqq.

la raison» (T 137); et de façon plus explicite: «Je ne suis pas coupable, c'est Zeus, c'est le destin, c'est Erinys... qui à l'assemblée soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur» (T 86-88). Ce type d'interprétation revient à chaque instant, qu'il s'agisse d'Automédon à qui un camarade demande: «Qui des dieux t'a mis ce vain dessein dans la poitrine et t'a dérobé la raison?» (P 469); – ou de Glaucos à qui Zeus a ravi la raison puisqu'il a troqué avec Diomède des armes d'or contre des armes de bronze (Z 234 sqq). Deux vers de l'*Odyssée* peuvent définir cette psychologie: «les dieux peuvent rendre fou l'homme le plus sage, tout comme ils savent inspirer la sagesse au moins raisonnable» (ψ 11-13).

Car l'action des dieux peut aussi se montrer bénéfique. Ce sont les dieux qui confèrent au guerrier le κῦδος, «la gloire», et qui lui mettent au cœur l'ardeur guerrière, le μένος. En E 121 sqq., Athéné exauce la prière de Diomède. Elle assouplit ses jambes et ses bras: «maintenant combats sans crainte les Troyens, je mets en ta poitrine la fougue (μέμος) intrépide de ton père». Toutes les qualités qui distinguent un héros lui sont conférées par les dieux. Agamemnon le rappelle à Achille: «Si tu es fort, c'est un dieu qui t'a donné cette force» (A 178).

C'est surtout dans la bataille que se fait sentir l'intervention des dieux. Au chant B de l'*Iliade*, 446 sqq. Athéné parcourt les rangs des Achéens, l'égide en main: «et au cœur de chacun elle fait lever la force nécessaire pour batailler et guerroyer sans trêve; et à tous aussitôt la bataille devient plus douce que le retour sur les nefs creuses vers les rives de la patrie». Le double aspect, psychologique et merveilleux, de l'événement, est bien marqué. De même Poséidon rend courage et vigueur à la fois aux deux Ajax: «les touchant alors de son bâton, il les emplît tous deux d'une fougue puissante» (N 59-60). Ailleurs l'aide d'un dieu confère à un héros une vigueur qui dépasse les limites humaines. En M 437-450, Zeus accorde la force triomphante (κῦδος) à

Hector, et le héros enlève une pierre que deux hommes vigoureux ne pourraient soulever pour la mettre sur un chariot: «le fils de Cronos pour lui l'a rendue légère». En P 98 sqq., Ménélas proclame l'importance décisive de l'appui divin: «Quand un homme prétend en dépit du Ciel (πρὸς δαίμονα) lutter contre un guerrier que favorise un dieu (θεός) il ne faut pas longtemps pour qu'un grand malheur dévale sur lui». Or, ajoute-t-il, Hector combat par la volonté des dieux (ἐκ θεῶν πολεμίζει).

L'intervention de forces divines est une explication à laquelle on recourt souvent. En E 183 sqq. Pandore n'a pu de ses flèches atteindre Diomède: «je ne suis pas sûr qu'il ne s'agisse pas d'un dieu. En tout cas . . . ce n'est pas sans l'aide d'un dieu qu'il montre ici une telle fureur (οὐχ ὅ γ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται). Un Immortel doit être à ses côtés les épaules enveloppées d'un nuage et c'est lui qui aura détourné mon trait rapide à l'instant qu'il touchait le but. Mon trait était parti, je l'avais atteint à l'épaule droite . . . et je ne l'ai pas abattu. Il faut qu'un dieu m'en veuille». Ailleurs, Ajax constate que Zeus favorise les Troyens: «Tous voient leurs traits porter, que le tireur soit un lâche ou un brave. Zeus est toujours là pour les mettre au but. Pour nous tous au contraire ils tombent à terre, inefficaces ou vains» (P 629 sqq.).

Des événements qui semblent naturels peuvent être imputés à l'intervention divine. En II 114 sqq. Hector brise d'un coup d'épée la lance d'Ajax à la hauteur de la douille et Ajax voit là un signe de l'intervention de Zeus. Mais en N 159 sqq. lorsque Mérion atteint le bouclier de Deiphobe et que sa pique s'y brise, le poète ne croit pas devoir expliquer cet échec par une action surnaturelle.

Des puissances surnaturelles, des divinités exercent sur le cours des événements un rôle déterminant. Quelles sont ces puissances? L'homme ne les reconnaît pas toujours aisément.

Cette expérience qu'il fait de forces mystérieuses reste souvent incertaine et il les désigne par mots vagues comme θεός, θεός τις, Ζεύς, dont nous verrons que la valeur peut être fort générale. Toutefois le terme propre pour désigner une puissance dont la personnalité est mal définie est δαίμων qui a fourni le mot français *démon*. Il ne s'agit pas d'un être fermement déterminé, et Wilamowitz⁵ a observé que le mot n'était pour ainsi dire pas employé dans le culte. C'est exceptionnellement que chez Homère une divinité bien identifiée est appelée δαίμων. En Γ 420 Aphrodite ramène Hélène au palais d'Alexandre et marche en tête: ἤρχε δὲ δαίμων. On a pensé que le choix du mot souligne la puissance mystérieuse de la divinité. Au pluriel le terme est rarement attesté. En A 222 il désigne l'ensemble des dieux et le sens est plus général encore dans des tours comme δαίμοσιν ἀρήσασθαι «supplier les dieux» (Z 115), ou δαίμοσιν εἶναι ἀλιτρός «être coupable aux yeux des dieux» (Ψ 595). Le mot, au singulier, indique le plus souvent, de façon indéterminée, une puissance supérieure que l'on ne désigne pas par son nom, soit parce qu'on l'ignore, soit parce qu'on ne désire pas l'employer. Ainsi dans la formule de l'*Iliade* δαίμονι ἴσος «semblable à un dieu» (E 438 – 884 – Π 705, etc. . . .). Ou encore, pour désigner une puissance supérieure non déterminée: ἐπεὶ ῥ' ἐπέλασσε γε δαίμων «puisque le Ciel l'a déchâiné» (O 418 – Φ 93).

Un trait apparaît capital. A peu d'exceptions près δαίμων n'est pas employé dans le récit du poète, mais dans les propos que tiennent ses personnages. Ainsi dans l'*Iliade*: εἰς ὃ κε δαίμων ἄμμε διακρίνη «jusqu'au jour où le Ciel nous départagera» (H 291 – 377 – 396). Ou encore: μάχης ἐπὶ μῆδεα κείρει / δαίμων (O 468). Les savants scandinaves O. Jørgensen et E. Hedén⁶ ont pensé que l'appareil mythologique n'apparaît que dans le récit du poète, ou dans les récits insérés dans les

5. *l. c.*, t p. 363 sqq. 6. voir la bibliographie.

discours, mais que les personnages de l'épopée l'ignorent en général. Ce trait explique que dans l'*Odyssée* notamment le mot δαίμων soit souvent employé par les hommes pour désigner de façon vague la divinité, ou plus généralement une puissance qui intervient dans les affaires humaines. Il suffit de citer quelques exemples: τίς δαίμων τόδε πῆμα προσήγαγε « Quel *daimon* nous a amené le fléau que voilà » (ρ 446); – τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων « un *daimon* m'accable de tant de tourments » (σ 256); – παρά μ' ἤπαφε δαίμων « un *daimon* m'a trompé » (ξ 488); voir encore τ 129, 512, υ 87, ω 306 etc. – L'intervention du *daimon* peut également se montrer bénéfique: ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται « un *daimon* te souffleras le reste... » (γ 27); – αὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων « un *daimon* les anima d'une audace nouvelle » (ι 381); cf. ξ 386 etc. . . .

Le terme a pu s'employer vaguement et équivaloir à peu près à la notion de destin: πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι « lutter contre un guerrier en dépit du destin » (P 98, cf. 104); – et même πάρος τοι δαίμονα δώσω « je t'aurai d'abord donné ton destin », c'est à dire la mort (Θ 166).

Cette puissance peut être favorable ou hostile. Lorsqu'elle est hostile des adjectifs signifiant *méchant* ou *haïssable* sont parfois employés, ainsi en κ 64 et en ω 149, où un κακὸς δαίμων amène un visiteur indésirable, ou en ε 396 où un στυγερὸς δαίμων apporte la maladie.

Que sont ces δαίμονες? Ce sont des puissances mal identifiées qui interviennent dans les affaires humaines. Le terme désigne souvent un dieu que le personnage ne reconnaît pas. En O 461 sqq. Zeus brise la corde de l'arc de Teucros au moment où il tire contre Hector mais le guerrier achéen attribue l'accident à un *daimon*. En ι 411 on lit νοῦσος Διὸς « maladie envoyée par Zeus », mais en ε 396 il est question d'un *daimon* haïssable qui est cause d'une maladie.

L'emploi fréquent du mot dans l'*Odyssée* n'implique pas une dégradation de la notion de dieu; il suppose encore moins

que les personnages envisagent avec quelque scepticisme l'intervention divine. L'usage de ce terme s'explique seulement par le fait que les héros du poème ne peuvent pénétrer le jeu des puissances divines. Invoquer à toute occasion l'intervention vague du *daimon*, c'est bien se comporter comme les contemporains du poète. Faut-il se demander si cette puissance est personnelle ou non? Elle peut et, pourrait-on dire, elle doit l'être, mais cette personnalité ne pouvant être identifiée, tout se passe souvent comme si elle n'était pas personnelle. Cette conception imprécise est-elle postérieure ou antérieure à celle d'un panthéon organisé? On a pensé que le *daimon* s'est substitué au dieu anthropomorphique dont l'image s'est usée. E. R. Dodds est d'une opinion exactement inverse,⁷ et qui peut sembler plus plausible. Il est vain, à la vérité, de poser le problème sous une forme historique. Les deux conceptions ne s'excluent pas, mais elles se situent sur des plans différents et peut-être à des niveaux sociaux différents. Expliquer la marche du monde, lois naturelles ou miracles, par l'action de divinités bien définies, c'est procéder à une analyse que l'on pourrait appeler rationnelle et qui ne concerne que les gens bien informés des affaires divines et humaines. Mais le peuple se contente de constater l'intervention favorable ou redoutable des *δαίμονες*. Ces puissances peuvent être des dieux olympiens que l'on n'identifie pas mais elles ne le sont pas nécessairement. Le sens du mot est confirmé par l'adjectif dérivé *δαιμόνιος*. Il est employé plaisamment par Zeus s'adressant à Héra (Δ 31) et avec un autre ton par Hélène parlant à Aphrodite (Γ 399) qui vient de lui apparaître sous les traits d'une servante. Il s'applique généralement à un homme, souvent sur un ton de reproche et indique que le personnage auquel on s'adresse est égaré par un *daimon*: *Δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος* «pauvre fou, ta fougue te perdra.» (Z 407).

7. *l. c.*, p. 12 sqq.

Il serait donc possible que le *daimon* fût l'être qui attribue à l'homme sa part. Wilamowitz traduit le mot par *Zuteiler*. Cette interprétation serait confirmée par des termes comme εὐδαίμων, δυσδαίμων (qui ne sont pas attestés chez Homère) ou par un tour comme δαίμονος αἴσα κακῆ « le mauvais sort donné par le *daimon* » (λ 61). Le rapprochement avec la famille de l'aoriste ἔδαισα etc. reste, il est vrai, douteux et ce verbe veut dire *partager, découper*, non *attribuer*. Si ce rapprochement n'était qu'une étymologie populaire, il apparaîtrait, quand même, chargé de sens.

En tous cas, δαίμων a pu équivaloir à μοῖρα « part, destin » (cf. P 98 et Θ 166 cités p. 52). Les deux termes dont les valeurs originelles diffèrent et même s'opposent, se sont rejoints et croisés. *Moirā* qui est la « part » revenant à chaque homme a pu devenir une divinité, tandis que *daimon*, par un chemin inverse, a pu passer du sens de « *Zuteiler*, celui qui attribue », à celui de « destin ».

S'il importait de définir la notion de δαίμων, nous pourrions enfin passer à celle de dieu, de θεός. Le dieu, c'est la puissance dont mille événements surprenants ou mystérieux dénoncent la présence dans le monde. Le terme, avouons le, ne se distingue pas toujours franchement de δαίμων. Il s'emploie de façon vague. Cela d'abord pour la raison que nous avons définie à propos de l'emploi de δαίμων: l'homme ignore à quelle divinité il a affaire. En α 384 Antinoos constate que ce sont les dieux qui inspirent les paroles de Télémaque, mais le poète et ses auditeurs savent qu'il s'agit d'Athéné. D'une manière générale des expressions comme θεός, θεός τις, θεοί (sur quoi nous reviendrons) semblent parfois équivaloir à δαίμων. En τ 485 on lit θεός ἔμβαλε θυμῷ « un dieu te l'a mis dans l'esprit » qui répond exactement à τ 10 τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε δαίμων. En de nombreux exemples le terme θεός est employé de façon indéfinie « une divinité » ou peut-être « la divinité, le Ciel » (cf. sur ce

point p. 67 sq.). Cet usage apparaît souvent dans les formules où figure l'idée de « donner »: εἰ μάλα καρτερός ἐσσι, θεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν « si tu es fort c'est à un dieu (ou à la divinité) que tu le dois » (A 178); cf. encore Z 228, X 285, etc. . . . Le sens est si vague que θεός devient l'équivalent de οἱ θεοὶ ou de Ζεύς, notamment dans des formules générales: θεός διὰ πάντα τελευτᾷ « la divinité achève tout » (T 90); ou dans l'*Odyssée*: μὴ τοῦτο θεός τελέσειεν « le Ciel m'en garde » (ρ 399), ou ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεός ὡς τὸν ὁμοῖον « la divinité assemble toujours qui se ressemble » (ρ 218).

Toutefois, les dieux homériques sont bien définis et on peut tenter d'en donner une description. Ces puissances qui habitent le monde, la théologie et la poésie tendent à les cerner de contours précis. Meillet⁸ a tenté de préciser la structure de la religion indo-européenne, mais ce que nous savons reste vague. Le dieu grec (quelle que soit dans chaque cas l'origine des divinités) est dans une large mesure un dieu indo-européen. Il n'y a rien à tirer du mot θεός dont l'étymologie est ignorée, mais les autres langues indo-européennes emploient un terme, qui est en latin le mot *deus*, qui exprime l'idée que le dieu est céleste. Cette idée apparaît chez Homère dans l'adjectif dérivé δῖος qui ne signifie pas originellement « de Zeus » (cf. pourtant I 538), mais s'applique aux dieux en tant qu'ils sont célestes et lumineux, comme l'indique la formule δῖα θεάων (Σ 388 etc. . . .). Les dieux sont également désignés par l'expression θεοὶ Οὐρανίωνες, ou Οὐρανίωνες « dieux du Ciel » ou « issus du Ciel » (A 570 etc. . .). C'est le syncrétisme avec des cultes locaux qui a introduit dans la religion des divinités chthoniennes. Hadès est appelé Zeus souterrain en I 457.

C'est par opposition aux humains que se définissent les dieux. Ils sont en principe célestes, tandis que l'homme est terrestre. De même, l'homme étant condamné à la vieillesse

8. *l. c.*, p. 323 sqq.

et à la mort, la divinité échappe à la vieillesse et à la mort. Elle échappe à la mort, mais elle n'est pas éternelle. Elle n'est pas hors du temps. Nous savons en principe de qui chaque personne divine est le fils ou la fille. Mais l'immortalité est indissolublement liée à la divinité et les dieux sont constamment nommés les immortels (ἄμβροτοι), comme les hommes sont dénommés les mortels (βροτοί). L'idée que les dieux ne sont pas soumis aux misères de la vieillesse est également essentielle. Elle apparaît dans la formule qu'Ulysse emploie en s'adressant à Calypso et en l'opposant à Pénélope: «elle est mortelle, et tu ne connais toi ni vieillesse ni mort» (ε 218). L'expression se retrouve ailleurs, sans s'appliquer proprement aux dieux (parce que cette précision est inutile). On la trouve à propos d'un objet divin comme l'égide (B 447) et elle figure comme un vœu irréalisable pour les hommes: «si nous pouvions vivre toujours sans que nous touchent l'âge ni la mort» (M 323, cf. ε 136, η 257, ψ 336). Ces dieux, immortels et toujours jeunes, sont en principe bienheureux (μάκαρες). Ils boivent le nectar et se nourrissent de l'ambrosie, nourriture d'immortalité.

Un autre trait notable qui caractérise la religion indo-européenne est que les noms de personnages divins qui soient communs à plusieurs langues indo-européennes sont surtout des noms d'astres ou de phénomènes naturels. Le plus bel exemple est constitué par le rapprochement de skr. *Dyaus pitā*, lat. *Jupiter*, grec *Ζεὺς πατήρ*: on a ici un nom divin commun à plusieurs langues parce que l'adoration du ciel lumineux se retrouve sur tout le domaine indo-européen.

Les θεοί sont, comme les δαίμονες des forces qui dominent le monde. Ont-ils toujours possédé une personnalité? Ce point est douteux. Il semble en tout cas probable que les tours du type ὕει «il pleut», ἐβρόντησε «il a tonné», ἀστράπτει «il y a un éclair», ont d'abord été des tours impersonnels où l'expression d'un sujet-agent était superflue, et qui exprimaient un phénomène naturel. Le fait que chez Homère le

sujet Zeus est toujours exprimé résulte d'un effort de l'esprit pour « mythologiser », c'est à dire pour rationaliser un phénomène obscur et inquiétant. Tout en voulant ici nous garder d'une explication génétique de la naissance des dieux, qui de toute façon étaient antérieurs à l'époque homérique et de discuter des théories comme l'animisme, le préanimisme ou la théorie du *mana*, nous devons observer que les dieux d'Homère animent la nature. Les croyances que l'on pourrait attribuer aux formes inférieures de la religion ne tiennent à peu près aucune place dans la théologie homérique. Ni fétichisme, ni culte des animaux, même s'ils existaient, ne se laissent saisir véritablement; le culte des arbres ou des sources donne naissance à des divinités humanisées, les nymphes habitent les grottes ou les forêts, on nous parle de leurs amours et elles donnent naissance à des enfants. Les dieux d'Homère sont des dieux personnels et anthropomorphiques; cette conception profondément rationaliste donne une explication qui ne diffère pas tellement de l'explication par des causes que propose plus tard la physique.

Il faudrait examiner la manière dont s'est opéré ce que l'on pourrait appeler l'« anthropomorphisation » des dieux. Soit Hélios le soleil. Il ne joue pas un rôle important, ni dans le culte ni dans la mythologie. C'est surtout dans l'*Odyssee* qu'il apparaît comme une personne. Il possède des qualités humaines, a des enfants, peut se fâcher pour des offenses qu'on lui fait. Toutefois il est généralement présenté dans son rôle d'astre lumineux (cf. γ 1 etc. . . .), est invoqué dans l'*Iliade* comme garant des serments (Γ 104, T 197), découvre les amours d'Arès et d'Aphrodite (θ 271 sqq.), fonctions qui lui conviennent à merveille; mais lorsque les compagnons d'Ulysse lui tuent ses vaches, il n'a pas d'autre recours que de demander aux autres dieux de châtier les coupables, en les menaçant, s'ils ne lui donnent pas satisfaction, de disparaître sous la terre et d'éclairer le royaume d'Hadès (μ 377

sqq.). C'est à dire que le Soleil n'est pas une divinité dont le comportement soit libre et la puissance étendue. Son rôle est toujours étroitement déterminé par sa nature d'astre lumineux. Un cas assez comparable est fourni par le fleuve Scamandre qui au chant Φ livre combat à Achille. C'est bien un fleuve et, dans la bataille, c'est par le déchaînement de ses eaux qu'il entend triompher (cf. Φ 240 à 303). Mais c'est aussi un dieu, considéré comme tel par les autres dieux, et qui appelle à la rescousse son frère le Simoïs (Φ 308 sqq.). Il apparaît même à Achille sous forme humaine pour le menacer. Le double caractère du personnage apparaît en Φ 212-213: «(Achille aurait tué bien d'autres Péoniens) si, courroucé, le fleuve aux tourbillons profonds ne lui eût parlé sous les traits d'un homme et n'eût fait entendre sa voix du fond de son tourbillon». La scène, plastiquement, pose un problème et je ne sais comment la représenterait un candidat au Prix de Rome. Il s'agit d'un dieu qui peut prendre forme humaine, mais dont toute la puissance réside dans les eaux du fleuve qu'il incarne. Lorsqu'Héra veut arrêter son élan au moment qu'il va triompher d'Achille, c'est au dieu du feu Héphestos qu'elle fait appel (Φ 331 sqq.), et la lutte entre les deux divinités s'exprime dans un duel où s'affrontent les eaux débordantes et l'incendie. Ce tableau littéraire illustre à merveille le caractère naturaliste de certaines divinités homériques.

Ce personnage d'Héphestos que nous venons d'évoquer met en lumière le double caractère de quelques êtres divins. C'est d'abord le dieu du feu, comme le montre la scène du combat avec le Scamandre, et comme le prouve également l'emploi fréquent de son nom par métonymie pour désigner le feu: «On met la fressure à la broche, on la tient au-dessus d'Héphestos» (B 426 etc. . .). Voilà donc une divinité dont l'identification avec un des éléments du monde est fermement marquée. Mais c'est en même temps un des dieux dont la personnalité physique nous est le plus soigneu-

sement décrite: «monstre essoufflé (?) et boiteux dont les jambes grêles s'agitent sous lui» (Σ 410-411). Cette description, qui nous montre au passage que la beauté n'est pas un attribut nécessaire de l'être divin, établit en même temps des liens étroits entre l'élément du feu et le personnage divin. C'est un forgeron. Thétis le surprend à l'atelier, tout suant, roulant autour de ses soufflets, affairé, en train de fabriquer des trépieds... puis il sort en boitant, soutenu par deux servantes: «elles sont en or, mais ont l'aspect de jeunes filles vivantes; dans leur cœur est une raison; elles ont aussi voix et force; par la grâce des Immortels elles savent travailler». On saisit sur le vif le double aspect d'Héphaïstos, élément naturel et dieu de forme humaine dépeint de façon réaliste. Un élément mystérieux prend l'aspect de l'homme.

Le caractère à la fois anthropomorphique et rationnel des divinités homériques explique que l'on ait personnifié des abstractions, des forces qui ne s'expriment dans le monde par aucune réalité matérielle. Après d'autres, B. Snell a mis en lumière la naissance de divinités issues de notions animées qui expriment des forces.⁹ C'est ainsi que *Hypnos*, Sommeil, désigne la force qui endort, mais se trouve personnifié, par exemple, au chant Ξ de l'*Iliade*, que *Ossa* qui répond au sanskrit védique *vāk*, désigne la Voix, la Rumeur, en tant que force personnifiée (B 93), que *Deimos*, *Phobos* et *Eris*, Crainte, Déroute et Lutte sont des forces divines en Δ 440. Le rapprochement de *Ossa* avec un terme védique montre que le procédé peut remonter à l'indo-européen. Toutefois c'est avec le développement de l'esprit d'analyse que de telles personnifications se sont multipliées. Elles jouent un rôle plus important chez Hésiode que chez Homère et c'est dans un développement récent du chant I (502-512), que l'on voit prendre corps les *Litai*, «Prières». Le poète y peint l'image pittoresque des *Litai* «boiteuses, ridées, lou-

9. *l. c.*, p. 220.

ches des deux yeux qui courent sur les pas d'*Até* (Erreur)».

Des divinités multiples, d'origines diverses (toutes ne sont pas des personnifications de forces naturelles ou morales) habitent le panthéon homérique. Si elles possèdent toutes le privilège de l'immortalité, elles ont toutes forme humaine et leur pouvoir est limité en principe à un domaine défini: on sait par exemple comment les trois frères Zeus, Poséidon et Hadès se sont répartis l'empire du monde (O 187-193). Ce polythéisme anthropomorphique confère à la divinité des caractères particuliers.

L'aspect humain des dieux est un trait essentiel. L'anthropomorphisme des dieux n'est pas seulement plastique, il est fondamental: les divinités agissent et se conduisent comme des hommes. Qu'il suffise de rappeler le passage du chant E (297-430) où Aphrodite volant au secours de son fils Enée le prend dans les bras, déploie devant lui un pan de sa robe pour le préserver des traits. Mais Diomède l'a reconnue; il sait qu'elle n'est pas une déesse guerrière et la blesse au bras de sa javeline. Le sang divin, l'*ichor* jaillit; il faudra que son frère Arès, qui lui-même sera bientôt blessé, lui donne son char pour qu'Iris l'emmène toute gémissante sur l'Olympe. Zeus lui-même qui apparaît comme la puissance suprême n'est pas toujours omniscient ou omniprésent. En N 1-9 Zeus détourne le regard du champ de bataille: il ne peut croire qu'aucun Immortel ose intervenir dans le combat; ce moment d'inattention va permettre à Poseidon de rallier les Achéens. Bientôt au chant Ξ Héra, pour endormir la vigilance de Zeus va se donner à lui et le sommeil le prendra dans ses bras. Ces histoires toutes humaines peuvent être dues pour une part à l'imagination du poète. Elles mettent en lumière le caractère anthropomorphique des divinités et marquent les limites de leur pouvoir.

Les dieux interviennent dans les affaires des hommes. Ils leur apparaissent le plus souvent sous forme humaine. Ils prennent volontiers l'aspect d'un ami ou d'un camarade de

l'être humain à qui ils veulent apparaître. Au chant Γ Aphrodite apparaît à Hélène sous les traits d'une ancienne servante. Mais la reine reconnaît la gorge merveilleuse de la déesse, sa poitrine désirable, ses yeux de lumière. Dans les chants O et Π Apollon apparaît plusieurs fois sous forme humaine: en O 243 sqq. il apparaît à Hector qui reconnaît en lui un dieu sans savoir que c'est Apollon; alors Apollon se nomme à lui; en Π 698-711 il surgit devant Patrocle, le repousse et lui parle, et le héros rompt en arrière. En Π 718 il apparaît sous les traits du vieil Asios à Hector qui ne semble pas reconnaître en lui un dieu. — Les épiphanies divines présentent une grande variété. En E 800 Athéné vient au secours de Diomède qui la reconnaît. En Ξ 135 sqq. Poséidon s'approche des Grecs sous les traits d'un vieil homme en qui personne ne reconnaît un dieu, mais pousse bientôt un cri terrifiant. Le plus souvent le dieu se dissimule par une nuée aux yeux de la foule et se fait voir du seul personnage à qui il veut apparaître: ainsi en O 247-266, 307, Apollon, marchant devant Hector dont il s'est fait reconnaître, s'enveloppe d'un nuage tout en agitant l'égide. Lorsque les dieux se montrent aux hommes sous les traits d'un parent, d'un ami ou d'un camarade, tantôt ils laissent les mortels dans l'illusion, tantôt ils leur font comprendre par un signe leur nature divine. Le plus souvent cette nature divine n'est aperçue que du personnage dont ils entendent se faire reconnaître. Apollon sous les traits de Périphas se fait reconnaître comme dieu par Enée, mais pour tous les autres il reste Périphas (P 323 sqq.).

Si les dieux cherchent par leurs déguisements à s'insérer dans l'expérience humaine, c'est que l'expérience humaine a fourni pour une part l'idée de leur apparition. Dans les songes d'abord, qui ont contribué à développer le sentiment du surnaturel. Mais aussi dans la vie elle-même où l'intervention inattendue d'un ami ou d'un inconnu a pu, plus d'une fois, dans une circonstance grave, exercer une influence décisive.

Cette familiarité avec les dieux (ce qui ne veut pas dire intimité ni confiance) s'exprime par exemple dans ces paroles d'Alcinoos: «Cent fois dans le passé ne les vîmes nous pas à nos yeux apparaître?» (η 201). Les personnages d'Homère s'attendent à chaque instant à rencontrer un dieu sous forme humaine. Les héros de l'*Iliade* savent que n'importe quel adversaire rencontré dans la mêlée peut dissimuler un dieu. Diomède s'écrie face à Glaucos: «Si tu étais l'un des Immortels descendu des cieux je ne saurais combattre les divinités célestes» (Z 128 sqq.). Diomède s'est bien battu contre Aphrodite (E 310 sqq.), mais c'est qu'il y a été encouragé par Athéné qui a enlevé de ses yeux le nuage qui l'empêchait de distinguer un dieu d'un homme (E 127-132). L'*Odyssee* exprime souvent l'idée qu'un dieu peut être caché sous l'apparence d'un homme. Un hôte ou un mendiant qui se présente risque d'être un dieu (cf. ρ 483-487); et Alcinoos constate en recevant Ulysse: «Peut-être est-ce un dieu qui nous descend du ciel pour un nouveau dessein que les dieux ont sur nous?» (η 199-200).

Sous des aspects divers, plus ou moins reconnaissables, les dieux se mêlent aux hommes sous forme humaine. C'est exceptionnellement et par une métamorphose qu'ils se dissimulent dans le corps d'un animal, cette métamorphose dénonçant leur pouvoir surnaturel.¹⁰ Athéné et Apollon se perchent sur un chêne sous la forme de vautours (H 59). Dans l'*Odyssee* Athéné prend volontiers l'aspect d'un oiseau de mer (ε 337, 353). Ailleurs, après s'être entretenue avec Télémaque sous la figure de Mentès elle se change en oiseau pour s'envoler (α 320). Puis à Pylos, après avoir introduit Télémaque auprès de Nestor, la déesse d'abord dissimulée sous les traits de Mentor s'envole sous la forme d'une orfraie, laissant les assistants stupides (γ 372). Si ces métamorphoses conservent peut-être pour une part le souvenir de vieilles divinités

10. En Δ 75 Athéné s'abat sur le champ de bataille sous la forme d'un aérolithe.

de forme animale, elles appartiennent chez Homère au merveilleux de l'épopée.

Les dieux sont essentiellement anthropomorphiques, d'abord parce qu'on croit avoir rencontré des dieux sous forme humaine, ensuite parce que la forme humaine est l'aspect sous lequel il semble le plus naturel, — et le plus rassurant — de se représenter les puissances supérieures. L'anthropomorphisme homérique est une forme de rationalisme. L'intervention des dieux de forme humaine dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* peut être due pour une part à l'imagination des aèdes: elle repose malgré tout sur une conception fondamentale. Certains chants apparaissent caractéristiques, comme le chant E où les dieux se mêlent franchement aux combats, le chant N avec l'intervention de Poséidon, le chant Ξ avec l'épisode de *Zeus berné*, les chants Υ et Φ avec la bataille des dieux. Dans l'*Odyssée* l'action divine prend un autre aspect et Athéné joue un rôle dominant jusqu'à dans d'innombrables détails de l'action. Elle protège Ulysse qui a conscience de cette protection et la reconnaît en toute occasion. Il faudrait citer toute la scène du réveil d'Ulysse à Ithaque lorsque Athéné qui s'était d'abord présentée sous l'aspect d'un pastoureau reprend ses traits de femme et que le héros la reconnaît (v 290 sqq.): « Tu n'as pas reconnu cette fille de Zeus, celle qui à tes côtés en toutes tes épreuves tu retrouves toujours veillant à ta défense » (v 299-301). Ulysse répond: « Ce que je sais bien moi, c'est que ton dévouement était à mes côtés tant qu'au pays de Troie les fils de l'Achaïe ont mené la bataille » (v 314-315). Et plus loin Athéné fait cette promesse: « Oui, toujours et partout, quand nous devons agir je serai près de toi sans te manquer jamais » (v 393-394). Dans l'*Odyssée* l'action de la déesse présente un caractère systématique et contribue efficacement au déroulement de l'action.

L'intervention de dieux de forme humaine est chez Homère, dans une certaine mesure un procédé poétique traditionnel. Mais ce procédé se fonde sur une croyance implantée

au cœur de l'homme. Comme B. Snell l'a remarqué¹¹ le caractère souvent superflu de l'action divine montre qu'elle n'est pas inventée pour tirer le poète d'une difficulté, mais qu'elle correspond à une croyance religieuse bien définie.

L'anthropomorphisme de la religion a relégué dans l'ombre les craintes irraisonnées, il a réduit l'importance des pratiques magiques, il a commencé à libérer l'homme et Nilsson a probablement raison d'écrire¹² que la religion des rhapsodes a ouvert la voie à la philosophie naturaliste de l'Ionie. Toutefois cette religion ne rend pas compte de l'ordre de la nature. Il est vrai qu'Hélios ou l'Aurore, sont des personnifications qui traduisent des phénomènes naturels. Mais ce cas est relativement exceptionnel. Les dieux grecs ne traduisent aucune loi naturelle, et en général, aucune loi morale. Le polythéisme n'introduit aucun principe d'ordre : ce n'est pas chez Homère que le monde peut porter le nom de *cosmos*. Les dieux font parfois échec au cours des phénomènes naturels au lieu de le garantir. Héra oblige le soleil à se hâter malgré lui pour assurer le salut des Grecs (Σ 239). Ailleurs Athéné, dans l'*Odyssée*, peut prolonger la nuit en faveur d'Ulysse et de Pénélope (ψ 241-246).

Il suffit de renvoyer aux tableaux de batailles où les dieux s'affrontent, répartis dans chacun des deux camps, à certaines scènes qui se déroulent dans l'Olympe, ou aux rapports mêmes de Zeus et d'Héra, pour mettre en lumière le caractère anarchique du panthéon homérique. La conduite des dieux n'est, d'autre part, jamais déterminée par des principes moraux. Qu'il s'agisse des rapports des dieux entre eux ou de leurs rapports avec les hommes, seuls commandent la passion et l'esprit de vengeance. W. Schmid¹³ qui souligne l'amoralité des dieux (*Aussersittlichkeit*) ajoute en parlant de l'auteur de l'*Iliade* : « Ses dieux sont moralement très inférieurs aux

11. *l. c.*, p. 45. 12. *Geschichte . . . I*, p. 349. 13. *l. c.*, p. 112.

hommes et se laissent mener par des mobiles purement égoïstes».

Laissons les dieux à leurs querelles et voyons quels sont leurs rapports avec les humains. Les dieux, lorsqu'ils agissent chacun pour son compte, entendent d'abord châtier les offenses personnelles. Ils se vengent tout comme les hommes eux-mêmes, la différence consistant dans le fait qu'ils recourent à des moyens surnaturels. Les dieux sont rancuniers: c'est pour venger son prêtre qu'Apollon au début de l'*Iliade* déchaîne la peste dans le camp achéen. Au chant Ω 25-30 (dans un passage d'ailleurs athétisé par Aristarque) le poète explique comment le jugement de Pâris est à l'origine des malheurs d'Ilion: Héra et Athéné, à qui il a infligé l'injure de leur préférer Aphrodite, se sont vengées. Parler légèrement d'un dieu, négliger son culte, maltraiter son prêtre ou ses amis, telles sont les fautes qui dechaînent sa colère. Les dieux veulent défendre leur honneur (τιμή). Lycurgue n'a pas vécu longtemps du jour où il a cherché querelle aux divinités célestes en poursuivant les nourrices de Dionysos (Z 130 sqq.). Poséidon poursuit Ulysse de sa haine et cherche par tous les moyens à l'empêcher d'aborder chez les Phéaciens (ε 288-290). La haine des dieux est terrible; Zeus reproche à Héra sa rancune inexpiable: «franchir les portes et les hauts murs d'Ilion, puis dévorer vivants Priam et les fils de Priam et tous les Troyens, il ne te faut pas moins pour guérir ton courroux» (Δ 34 sqq.).

Les dieux n'hésitent pas à tromper les mortels. La promesse de Zeus à Agamemnon au chant B de l'*Iliade* n'est qu'une ruse. Et à l'égard d'Hector également, Zeus et les autres dieux usent constamment de tromperie.

L'abord même des dieux est redoutable. Au combat un homme ne peut en principe affronter un dieu. En E 432 sqq. Diomède s'élançait contre Enée que protège Apollon: «Il sait bien qu'Apollon étend son bras sur lui, mais il n'a pas respect même du dieu puissant... Une quatrième fois,

il bondit, pareil à un dieu; mais Apollon Préservateur d'une voix terrible le semonce et dit: "Prends garde à toi, fils de Tydée; arrière! et ne prétends pas égaler tes desseins aux dieux; ce seront toujours deux races distinctes que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre". S'il est dangereux d'approcher une divinité, il est même difficile d'en soutenir la vue: «on soutient mal la vue des dieux qui se montrent en pleine lumière» (Υ 131). Cette philosophie pessimiste se trouve résumée en Ω 525-526: «Tel est le sort que les dieux ont filé aux pauvres mortels, vivre dans le chagrin, tandis qu'ils demeurent, eux, exempts de tout souci».

On voit apparaître confusément chez Homère une notion qui jouera à l'époque archaïque un rôle considérable, celle de la jalousie des dieux. Les dieux sont jaloux: Thamyris qui prétendait chanter mieux que les Muses est châtié et elles le rendent muet (B 594 sqq.). En δ 78-81 Ménélas ne consent pas qu'on compare ses richesses à celles de Zeus. Le verbe ἀγάσσασθαι exprime parfois l'idée de la jalousie des dieux: «L'Atride eût emporté les armes... si Apollon de lui n'eût pas pris ombrage» (P 70-71). De même dans l'*Odyssée* «... Poséidon nous en voudrait un jour de notre renommée d'infailibles passeurs» (θ 565 - ν 173). A propos du bonheur refusé par les dieux: «Ce bonheur, un dieu l'a refusé, qui l'a voué au malheur et ne lui a pas permis, à lui seul de revenir» (δ 181-182); - ou encore: «les dieux nous ont refusé, près l'un de l'autre, de jouir de notre jeunesse et d'atteindre ainsi le grand âge» (ψ 211-212).

Si nous faisons le point de notre analyse, un fait apparaît frappant. Les dieux anthropomorphiques, qui semblent se substituer à des δαίμονες mal définis, introduisent dans le monde plus de désordre que d'ordre. Ils se chamaillent entre eux, interviennent dans les affaires humaines au gré de leurs amitiés ou de leurs inimitiés, ils exercent sur les hommes une

tutelle jalouse et rancunière. Mais dès l'époque homérique les Grecs ont senti le besoin d'imposer à cette vue du monde des principes d'ordre. On en observe de plusieurs sortes.

Dans la multiplicité des dieux helléniques existe une hiérarchie. C'est peut-être à l'image de la société mycénienne que le monde des dieux possède depuis longtemps une organisation familiale et féodale à la fois. Le père et le suzerain est Zeus. Comme Agamemnon, malgré bien des résistances, Zeus réussit à imposer sa loi. Il est le plus fort : « Ma fougue et mon bras redoutables sont tels que tous les dieux qui habitent l'Olympe ne me feraient pas, moi, tourner le dos » (Θ 450 sqq.). Cette force est le fondement de sa prééminence (O 165), qui est reconnue d'Héra elle-même (Δ 56). Lorsqu'il entre dans l'assemblée des dieux, tous se lèvent pour lui témoigner leur respect (A 534). Si l'empire du monde a été réparti entre les trois frères, Hadès, Poséidon, et Zeus (O 189 sqq.), c'est bien à Zeus que revient la suzeraineté. C'est lui, en somme, qui mène les événements qui se déroulent sur la terre. Toute la partie médiane de l'*Iliade* repose sur la conception que c'est lui qui règle le cours des choses. Zeus dirige la bataille de loin, bien qu'il n'intervienne presque jamais directement et finalement son dessein s'accomplit : Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (A 5). Ce principe d'ordre qu'introduit la prééminence de Zeus au milieu de la famille divine nous oblige à nous poser le problème des rapports de Zeus et des dieux, d'une part, avec le destin, de l'autre avec la morale. Mais avant d'envisager ce problème il convient de donner une première indication. Nous avons observé que les héros d'Homère avaient le sentiment de puissances supérieures, de δαίμονες. Nous avons également analysé le rôle des dieux anthropomorphiques qui introduisent dans le monde leurs luttes et leurs discordes. Il existe une troisième façon d'interpréter les forces surnaturelles qui mènent le monde, c'est d'y voir l'action des dieux considérés dans leur ensemble, ou ce qui revient à peu près au même, celle de Zeus. Nous

avons déjà constaté (p. 54 sq.) que dans un grand nombre de formules le mot θεός est employé sans qu'il soit toujours possible de déterminer si le terme signifie « la divinité », en général, ou ce qui semble plus fréquent, « un dieu » que l'on ne peut ou ne veut nommer. En tout cas, l'idée de la puissance et de l'action des dieux est clairement exprimée par le pluriel θεοί. Ainsi, Priam dit à Hélène: οὐ τί μοι αἰτία ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν « tu n'es pour moi cause de rien, les dieux seuls sont cause de tout... » (Γ 164). De même Ulysse déclare à Achille: δειδοικα... μή οἱ ἀπειλάς/ἐκτελέσωσι θεοί... « j'ai peur que les dieux n'achèvent ses menaces » (I 244 sqq.). Autres exemples où θεοί désigne les dieux dans leur ensemble: « Si les dieux toujours vivants ont fait de lui un guerrier... » (Α 290); – « les dieux aux hommes n'octroient pas tout à la fois » (Δ 320); « fassent les dieux que tout cela s'en aille au vent » (Δ 363), etc. – Plus souvent encore dans l'*Odyssée*: « les dieux lui filaient le retour au logis » (α 17); – « mais voilà que les dieux lui barrent le chemin » (α 195); – « les dieux m'ont préparé d'autres soucis funestes » (α 244); – « Ah si les dieux m'avaient armé de tels moyens! » (γ 205); – « pareil bonheur passerait mes espoirs, quand les dieux le voudraient » (γ 228); – « Les dieux refusaient à Hélène toute autre descendance » (δ 12); – « je voulais rentrer, et les dieux me retenaient » (δ 351); – « les dieux changèrent le vent » (δ 520); etc. – En ε 397 θεοί se trouve employé en bonne part après δαίμων pris en mauvaise part: στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων, / ἀσπάσιον δ'ἄρα τόν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν « un cruel *daimon* l'avait frappé; pour la joie de tous, les dieux l'ont libéré de son mal ».

La formule se trouve pour certaines prières adressées à tous les dieux. Ainsi: « les mains tendues, chacun à tous les dieux adresse une ardente prière » (Θ 346); – « invoque toi aussi les dieux toujours vivants » (Υ 104-105); – « il aurait dû invoquer les Immortels » (Υ' 546); etc.

A côté des dieux Zeus peut également être invoqué

puisque'il est le père et le roi des dieux. Les deux expressions *les dieux* et Zeus, peuvent à l'occasion s'équivaloir. Si nous avons cité (p. 68) la formule de Γ 164, θεοὶ αἴτιοι, on trouve aussi Ζεὺς αἴτιος, ainsi en α 347 οὐ νό τ' ἀοιδοὶ / αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος «les aèdes n'y peuvent rien, c'est Zeus qui peut». Zeus et les autres dieux se trouvent volontiers associés: «Zeus très glorieux, très grand, et vous tous dieux immortels» (Γ 298); — «Que Zeus et tous les dieux immortels m'épargnent cet affront!» (γ 346); etc. . . . En H 177, les hommes prient et tendent les mains vers les dieux, mais lorsque la prière est rapportée au style direct (H 179), c'est à Zeus qu'elle est adressée (cf. un exemple comparable Γ 318 sqq.). Ailleurs une prière est adressée à Zeus pour obtenir l'appui d'un dieu ou d'un *daimon*: «Zeus puisses-tu réaliser ce souhait, que cet homme vienne et qu'un *daimon* l'amène» (φ 200). Ailleurs encore on s'adresse aux dieux pour gagner l'aide de Zeus: «j'invoquerai les dieux immortels pour voir si Zeus m'accordera la vengeance» (α 378 sqq.).

Le polythéisme homérique n'exclut pas, on le voit, l'idée d'une action ordonnée que l'on attribue presque indifféremment à Zeus et aux dieux. Il admet une certaine unité de l'action divine.

Nous sommes conduits alors à poser le problème souvent débattu des rapports de Zeus et des dieux avec le destin. Pour le poser correctement il faut définir la notion de destin, de la μοῖρα, qui est «la part» allouée à chaque homme. Cette notion se trouve sur un autre plan que celle de l'action divine. Les mots μοῖρα, μόρος, αἴσα, se trouvent à peu près indifféremment employés pour désigner le destin, c'est à dire la part qui revient à chacun. D'un point de vue passionnel ou sentimental, l'homme peut imputer tel événement, imprévu ou non, favorable ou non, à un δαίμων, à un dieu ou aux dieux. Mais s'il envisage sa destinée objectivement, il y

voit sa part de vie, de bonheur ou de malheur, tout comme après le combat il reçoit sa part de butin. Le destin est donc d'abord un partage, un ordre. Un des traits essentiels du destin de l'homme, est qu'il est fini, qu'il a un terme, la mort. Ainsi s'explique que les mots μοῖρα (par exemple dans le tour μοῖρα θανάτιο), ou surtout μόρος, servent souvent à désigner la mort. La μοῖρα c'est donc le cours des choses réservées à chaque homme, son lot, et notamment sa mort. Ainsi en H 52: οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν «ton lot n'est point encore de mourir ni d'accomplir ton destin»; — Z 488 «il n'est pas d'homme qui échappe à son lot, son destin»; — ω 29 «le lot de la mort que personne n'évite, une fois qu'il est né». L'emploi du mot n'est guère plus significatif d'un mode de pensée que celui de *destin* aujourd'hui dans la bouche d'un chrétien. La μοῖρα n'est pas une puissance qui agit mais un ordre d'événements que l'on constate. Toutefois le terme est accompagné d'adjectifs comme κραταιή «impérieuse» (E 83 etc. . . .), ὀλοή «funeste» (ω 29), que l'on pourrait employer pour les dieux. Il peut servir de sujet à un verbe qui exprime une action: ainsi, μοῖρα πέδησε «le destin l'enchaîne» (Δ 517 etc. . . .); — μοῖρ' ἐδάμασσε «le destin le dompte» (Σ 119 etc. . . .); — τὸν δ' ἄγε μοῖρα κακῇ θανάτιο τέλος δέ «le destin cruel l'emmenait au terme de la mort» (N 602); etc. . . . La personnification du destin qui commanderait le cours des choses n'est pas réalisée dans ces formules.

On ne peut éviter, toutefois, de poser la question des rapports du destin et de la divinité. Il s'agit bien de deux interprétations diverses du monde, mais ces deux interprétations se croisent nécessairement. On ne peut demander aux aèdes homériques de réduire cette antinomie, mais il faut en poser les termes avec le plus de précision possible. D'une part il est dit plus d'une fois que ce sont les dieux qui fixent le destin des hommes: «les dieux ont fixé son lot à chaque mortel» (τ 592-593); — ou encore que c'est Zeus: «Zeus a

fixé ton lot» c'est à dire a causé ta mort (λ 560). On relève d'autre part quelques exemples du tour θεοῦ ou θεῶν μοῖρα: χαλεπή δὲ θεοῦ κατὰ μοῖρα πέδησε «le lourd destin d'un dieu l'enchaîna» (λ 292); – τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν «le destin des dieux les dompta» (χ 413); – avec le mot αἴσα: δαίμονος αἴσα κακὴ «le mauvais sort d'un *daimon*» (λ 61); – κακὴ Διὸς αἴσα «un mauvais sort de Zeus» (ι 52).

Ces textes n'indiquent aucun conflit entre la divinité et la destinée, mais les dieux semblent régler le destin, ou, du moins, ils en sont les exécutants. Ailleurs le poète exprime l'idée qu'un événement est dû au destin et à telle ou telle divinité: «Le destin l'a dompté et le cruel courroux d'Héra» (Σ 119); – «nous n'en sommes point cause, mais bien plutôt le dieu terrible et l'impérieux destin» (T 410). En T 87 sqq. l'aède use d'une formule qui éclaire bien sa pensée. Agamemnon déclare qu'il n'est pas responsable de sa faute: «C'est Zeus, c'est le destin, c'est Erinys qui marche dans la brume, qui à l'assemblée, soudain m'ont mis dans l'âme une folle erreur». La formule d'Agamemnon est un premier pas vers la personification de la *Moirai*, mais il constate seulement que tel est son destin, sans en faire une véritable divinité. L'expression apparaît également remarquable en Π 849: «C'est le sort funeste, c'est le fils de Létô, qui m'ont abattu, et parmi les hommes Euphorbe». La mort de Patrocle admet une triple explication dont les termes, loin de s'exclure, s'associent: c'est son lot, c'est l'intervention d'un dieu, c'est le geste d'un homme (cf. encore Φ 82-83, X 297-303). La μοῖρα ne se trouve jamais nettement promue au rang de divinité. Cette conception peut toutefois se dégager confusément de passages comme ceux que nous venons de citer ou encore Ω 209: «tel est le sort que l'impérieux destin lui a filé». ¹³

Le problème du rapport des dieux et du destin n'est pas résolu lorsque l'on a constaté que le destin n'est pas véritable-

14. Sur les *Moirai* de Ω 49, voir Dodds, *l. c.*, p. 20.

ment conçu comme une divinité. Nous observons en effet que les dieux ne peuvent pas agir arbitrairement contre le destin. L'homme ne peut échapper à sa destinée: «Il est vrai que la mort est notre lot commun et que même les dieux ne peuvent l'écarter de l'homme qu'ils chérissent, quand le destin funeste le prend pour le coucher dans la mort» (γ 236 sqq.). En Σ 464 sqq. Hephaïstos répond à Thétis: «Aussi vrai que j'aimerais le dérober au trépas douloureux quand l'affreux destin l'atteindra». Thétis et Achille savent bien (Σ 70 sqq.) que la déesse ne peut rien faire pour arracher son fils à la mort. Poséidon sait que le destin d'Ulysse est d'être sauvé et qu'il peut seulement retarder son salut (ε 288 sqq.). Zeus lui-même ne peut ou ne veut triompher du destin. En II 431 sqq. le destin de Sarpédon est de tomber sous le bras de Patrocle. «Mais, dit Zeus, mon cœur est anxieux et, au fond de moi, agite un double dessein. Vais-je le ravir vivant au combat, . . . ou vais-je dès maintenant l'abattre sous les coups du fils de Ménoétios?» A quoi Héra répond: «Un simple mortel, depuis longtemps voué à son destin, tu voudrais le soustraire à la mort cruelle? A ta guise, mais nous les autres dieux nous ne sommes pas tous d'accord pour t'approuver . . .» Deux détails semblent notables dans ces vers. D'une part Zeus se demande s'il abandonnera ou non Sarpédon à son destin. Il semble donc qu'un effort du dieu suprême pourrait modifier le cours des choses, ou du moins le retarder, car la mort est inévitable. On ne peut pas dire que Zeus soit strictement soumis au destin. D'autre part, quelle que soit sa décision, c'est lui Zeus, qui, d'accord avec les autres dieux ou non, commande aux événements ou les exécute: «Vais-je le ravir ou l'abattre?» – Un passage comparable et qui se développe presque dans les mêmes termes se retrouve à propos de la mort d'Hector; X 168 sqq. Zeus consulte les dieux: «Allons-nous le sauver de la mort, ou allons-nous à cette heure (ῥῆδη), . . . le faire tomber sous Achille, le fils de Pélée?» A quoi Athéné répond:

«Quoi! un simple mortel, depuis longtemps voué à son destin, tu voudrais maintenant le soustraire à la mort cruelle...». Bientôt, en X 208 sqq. Zeus pèse dans sa balance d'or les *Keres* d'Achille et d'Hector et c'est «le jour fatal d'Hector» (*ἄλσιμον ἤμαρ*), qui par son poids l'emporte. Le roi des dieux mesure et détermine ainsi le destin de chacun. Alors il l'exécute: Apollon abandonne Hector, Athéné va rejoindre le fils de Pélée.

Si nous voulons tirer une conclusion de cette analyse, il apparaît d'abord que *μοῖρα* désigne la part qui revient à chaque homme et que la notion qu'il s'agit d'une puissance suprême n'est jamais clairement formulée. Le destin est la part de l'homme, l'ordre des choses apparemment inéluctable, et la mort ne peut être évitée. Cette conception est, pour ainsi dire une conception intellectuelle. Mais sur le plan religieux l'homme croit à l'action de la divinité. Cette double vue des choses conduit à une antinomie dont il ne faut pas exagérer la gravité. Elle existe toutefois. Elle est masquée par le fait que la divinité est l'agent de la *moira* et qu'on a même des formules comme «Zeus a fixé ton lot» (*λ 560*); ajoutons (cf. les passages II 431 sqq. et X 168 sqq. qui viennent d'être cités), que les dieux délibèrent avant de trancher si oui ou non ils laisseront s'accomplir le destin d'un homme qui leur est cher; il semble enfin que parfois, les dieux pensent pouvoir retarder les événements prévus dans le destin d'un homme (cf. II 431 sqq., X 168 sqq., ε 288 sqq.).

Zeus prend ainsi, malgré tout, une place dominante dans l'ensemble de la religion homérique. Cette prééminence de Zeus s'exprime dans la formule *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* «père suprême des dieux et des hommes», ce qui signifie non qu'il les a engendrés, mais qu'il exerce sur eux, tel un père de famille, une autorité patriarcale. Cette conception souligne les rapports de Zeus (et, nous le verrons, des autres dieux) avec la morale. Nous avons observé que la morale ne

réglait pas la conduite des dieux entre eux ni leur attitude à l'égard des hommes. Toutefois, Zeus agissant comme père de famille, et la famille étant le fondement de la société, il est amené, déjà chez Homère, à faire respecter certains principes de conduite très généraux. Zeus et les dieux sont d'abord les garants du serment qui constitue un rite religieux. *L'Iliade* donne deux images classiques d'une prestation de serment. En Γ 103 sqq. les victimes sont sacrifiées à la Terre, au Soleil et à Zeus. Retenons la formule de Γ 276 sqq. « Zeus père, maître de l'Ida, très glorieux, très grand, et toi Soleil, toi qui vois tout et entends tout, et vous Fleuves, et toi Terre, et vous qui sous ce sol châtiez les morts parjures à un pacte, servez-nous de témoins et veillez au pacte loyal ». Une formule comparable se retrouve en T 257 sqq. C'est comme témoins qui voient tout que Zeus et le Soleil sont ici invoqués. — Zeus châtie la félonie; ainsi Δ 160 sqq. lorsque le pacte a été rompu par Pandare, Agamemnon s'écrie: « L'Olympien peut ne pas agir sur l'heure... il agit toujours... et les coupables paient leurs dettes... Un jour viendra où elle périra la sainte Ilion et Priam et le peuple de Priam à la bonne pique, où Zeus... saura se charger d'agiter sur eux son égide noire dans sa colère de telle félonie ».

Zeus sanctionne une autre loi morale de grande portée en protégeant les hôtes et les suppliants. Ménélas s'écrie lorsqu'il met à mort Pisandre: « Voilà comment vous quitterez les nefes des Danaens... Troyens insolents... vous qui excellez dans l'affront et l'infamie — témoin l'affront que vous m'avez fait... vous dont le cœur n'a pas tremblé devant le lourd courroux de Zeus retentissant, Zeus protecteur des hôtes, par qui un jour sera anéantie votre haute cité » (N 620 sqq., et cf. Γ 351-354). C'est donc parce que Pâris a violé les lois de l'hospitalité que Troie sera châtiée. — Dans *l'Odyssée* le respect dû aux hôtes et aux suppliants est un thème qui est souvent traité. Nausicaa proclame que les étrangers et les mendiants sont envoyés par Zeus (ζ 207). Ulysse rappelle au

Cyclope que Zeus protège les suppliants et les étrangers (ι 269-271). Dans le chant ξ de nombreux passages se rapportent à ce thème. Eumée affirme qu'il accueille Ulysse par crainte de Zeus *Xenios*, protecteur des hôtes (ξ 388-389); dans le récit inventé par Ulysse, lorsque les Egyptiens veulent mettre à mal les pillards, le roi (ξ 283-284) les en empêche par respect pour Zeus *Xenios*, protecteur des étrangers.

Les dieux et Zeus, même dans l'*Iliade*, ne se désintéressent pas complètement de la justice humaine. Il n'y a pas lieu d'analyser la notion de θέμις qui désigne un ordre des choses conforme à ce que les dieux permettent. Mais il apparaît aussi que la justice des hommes doit s'inspirer de Zeus. Le sceptre qui est le signe de l'autorité royale, et qui confère aux rois le privilège de dire le droit, leur est remis par Zeus: «Zeus t'a mis en main le sceptre et les lois afin que tu décides pour eux» (I 98 sqq.). On attachera encore plus de sens aux paroles prononcées par Achille en A 237-239: νῦν αὐτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν / ἐν παλάμαις φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας / πρὸς Διὸς εἰρύαται «ce sceptre le voici maintenant entre les mains des fils des Achéens qui rendent la justice et, au nom de Zeus maintiennent le droit». La formule la plus chargée de signification se lit en II 384 sqq.: «Parfois sous la tourmente la terre apparaît sombre et toute écrasée, dans un de ces jours d'arrière-saison où Zeus déverse l'eau du ciel avec le plus de violence, pour manifester sa colère aux mortels à qui il en veut, à ceux qui, sur la grande place, brutalement prononcent des sentences torses, et bannissent la justice sans souci du respect dû aux dieux». Le passage, dont le ton fait penser à Hésiode, figure dans une comparaison: peut-être reflète-t-il un état d'esprit contemporain de l'aède et ne répond-il pas exactement à la peinture qu'il fait du monde d'autrefois.

On voit maintenant dans quelle mesure il est possible d'accepter la formule de Dodds: «I find no indication in the narrative of the *Iliad* that Zeus is concerned with justice

as such». ¹⁵ Si l'on met à part la comparaison de II 384 sqq., qui est homérique, mais qui illustre en même temps le progrès de la pensée religieuse entre la naissance des thèmes traditionnels et leur mise en œuvre, il reste qu'avec les dieux, leur suzerain Zeus, comme garant du serment (Γ 103 etc. . . .), comme protecteur des hôtes (Γ 351, N 620), comme patron des rois qui rendent la justice (A 237-239), entend faire régner dans la société humaine un certain ordre. Nous ne voyons toutefois pas Zeus agir vraiment en justicier pour faire respecter une loi morale.

L'évolution de la pensée morale se fait nettement sentir dans l'*Odyssée*. Nous avons déjà constaté que l'idée de la protection des suppliants y tient une grande place. «Etrangers, mendiants, tous viennent de Zeus» (ζ 207); Dodds croit voir poindre ici le Zeus protecteur du pauvre et de l'opprimé qu'invoquera Hésiode. L'idée d'une justice divine devient familière aux personnages de l'*Odyssée*. Le terme ὕβρις «démésure» qui tiendra une si grande place dans la pensée des tragiques, ne se trouve attesté que deux fois dans l'*Iliade* (A 203 et 214), dans la bouche d'Achille, pour désigner l'affront que lui inflige Agamemnon. Dans l'*Odyssée* le mot s'applique aux prétendants (cf. π 86 etc. . . .) et se colore d'une valeur morale. Qui plus est, cette «démésure» est châtiée par les dieux. Les dieux prennent les traits de lointains étrangers et sous toutes les formes s'en vont de ville en ville, inspecter la sagesse des humains et leur «démésure» (ρ 485 sqq.). Les vers, qui appartiennent à un développement «récent», n'en apparaissent que plus significatifs. Le châtiement divin de cette démesure est clairement exprimé en ψ 64-65: «Si quelqu'un vint tuer les nobles prétendants, c'est un dieu qu'indignait leur démesure et leurs crimes». Même idée, sous l'emploi du mot ὕβρις «démésure» en β 66-67: «Des dieux indignés craignez que le courroux ne fasse retom-

15. *l. c.*, p. 32.

ber sur vos têtes ces crimes». L'intention moralisatrice de l'*Odyssée* est soulignée dans deux passages qui figurent au début et à la fin du poème: «Les mortels mettent en cause les dieux. C'est de nous disent-ils que leur viennent leurs maux, quand eux, en vérité par leur propre folie aggravent les malheurs assignés par le sort» (α 32-34). Zeus évoque alors le sort d'Egisthe qu'il avait pourtant dûment averti en lui dépêchant Hermès. Et Athéné conclut: «Celui-là n'est tombé que d'une mort trop juste, et meure comme lui qui voudrait l'imiter». Le passage (qui appartient aux développements dus au «Bearbeiter») n'exprime pas franchement l'idée du châtement divin. Cette idée se trouve clairement énoncée en ω 351-352 dans la conclusion du poème (que les Alexandrins, on le sait, considéraient déjà comme «récente»): «Zeus Père, au sommet de l'Olympe, dieux, vous réglez encore, s'il est vrai que les prétendants ont payé leur folle démesure (ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν)». Mais déjà en ξ 81 sqq. le souci qu'ont les dieux de châtier les coupables est vigoureusement marqué: «Les dieux bienheureux détestent l'injustice: c'est toujours l'équité que le ciel récompense.»

Nous avons déjà observé que la divinité, et notamment Athéné, joue dans l'*Odyssée* un rôle tutélaire et mène l'action à une fin heureuse. Ce trait peut s'expliquer par le caractère littéraire de cette sorte de roman d'aventures merveilleux qui accueille de multiples thèmes populaires. Il peut aussi nous révéler une conception nouvelle et plus optimiste de l'action divine. Les bons, après avoir surmonté bien des épreuves, se voient récompensés: Ulysse, Pénélope, Télémaque et leurs partisans l'emportent. Les méchants, c'est à dire les prétendants et ceux qui les ont aidés, sont châtiés. C'est Athéné qui protège Ulysse et les siens. Elle ne cesse de faire des miracles sans lesquels ses amis ne pourraient se tirer d'affaire. Cette protection détermine la trame même du récit et Athéné joue, on l'a dit, le rôle de *deus ex machina*. Mais elle se reflète dans la psychologie et les croyances des personnages. Ils se

sentent soutenus par la divinité. Athéné apparaît à Ulysse un grand nombre de fois et le héros se sent tout réconforté (cf. v 290 sqq., etc. . . .). Ailleurs Ménélas constate la faveur manifeste que la déesse témoigne au héros: οὐ γὰρ πω ἴδον ὄδε θεοὺς ἀναφανδὰ φιλεῦντας «je n'ai jamais vu des dieux témoigner aussi ouvertement leur amitié» (γ 221). Enfin la déesse envoie un fantôme à Pénélope pour lui faire savoir qu'elle a pris Ulysse en sa garde (δ 825 sqq.). Ces multiples interventions concourent au triomphe d'Ulysse, au triomphe du bien. Elles apparaissent proprement comme providentielles.

Que conclure de cette longue enquête? La présence de puissances supérieures, de puissances divines est constamment sentie et décrite dans l'*Iliade* comme dans l'*Odyssée*. Favorables ou défavorables, les dieux sont là. Ils interviennent dans la bataille pour donner le succès ou infliger la défaite. Ils interviennent même pour inspirer à l'homme ses décisions et, trop souvent, pour l'égarer. Ces puissances supérieures sont souvent désignées, surtout lorsque l'homme en parle, par le terme vague de δαίμων, force mystérieuse dont on sent la présence sans la reconnaître. Cette conception populaire est élaborée par les poètes et les θεολόγοι qui aident à constituer l'idée précise du θεός, du dieu. Si l'on cherche à en cerner les contours on aperçoit que le dieu est parfois une force de la nature et qu'il possède toujours une forme humaine. Cet aspect anthropomorphique de la divinité a contribué à bannir les terreurs irraisonnées. Homère ignore délibérément les monstres comme il néglige les pratiques magiques et cette attitude convient peut-être au public aristocratique qui est le sien. Sa religion anthropomorphique ouvre dans une certaine mesure la voie à la pensée rationnelle.

Mais le polythéisme anthropomorphique qui caractérise la religion homérique a pour conséquence que les dieux sont animés par toutes les passions de l'homme. Ils se chamaillent

entre eux et se montrent à l'égard des humains des maîtres rancuniers, fantasques et redoutables. Toutefois la suzeraineté de Zeus introduit dans la famille divine un principe d'ordre. Ce principe d'ordre se reflète dans la société des hommes. Les héros d'Homère parlent de la volonté des dieux, de la volonté de Zeus, et si l'antinomie des rapports de Zeus avec le destin, la *moira*, reste difficile à résoudre, il apparaît que, déjà dans l'*Iliade*, Zeus et l'assemblée des dieux sont en train de conquérir la maîtrise du monde. C'est ainsi que dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* nous voyons coexister plusieurs images de la divinité qui répondent à des degrés différents de la réflexion philosophique: le δαίμων populaire, le dieu anthropomorphique, la suzeraineté de Zeus, où l'on peut déjà entrevoir l'esquisse de sa toute puissance. L'absence des monstres, la négligence des pratiques magiques ne semblent pas moins significatives. Les dieux homériques sont des dieux de lumière.

Il importe enfin de marquer une différence entre l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Dans l'*Iliade* le divin est supérieur à l'homme, mais il reste, au mauvais sens du mot, profondément humain, passionné, trompeur et rancunier. L'homme ne peut lui demander ni espérance ni consolation.¹⁶ Dans l'*Odyssée* l'idée divine se relie à la morale. Les dieux ne trompent plus guère les hommes. Ils s'efforcent déjà à leur imposer certaines règles de conduite. L'*Odyssée*, roman d'aventures, donne la victoire aux bons, châtie les méchants et fait régner une morale sur laquelle veille la divinité. Comment le bien peut-il triompher? Le thème optimiste de l'*Odyssée* et sa fin heureuse dissimulent les graves problèmes avec lesquels devront se mesurer la pensée d'Hésiode, puis celle d'Eschyle.

16. cf. K. Reinhardt, *l. c.*

DISCUSSION

Mr. Rose: I have no general criticism to make of M. Chantraine's paper, which seems to me almost entirely right in its ideas, excellently expressed and supported by sufficient facts. If I may make one or two remarks concerning details, I do not think that θεός is ever quite equivalent to δαίμων; θεός τις may be. As to the difference between the divine machinery of the Iliad and Odyssey, is this not due to the difference in tone? The Iliad is founded on a saga, on real or supposed historical facts, however much embroidered by the poet's imagination; the Odyssey, on a well-known Märchen, the tale of the wanderer who returns home just in time to prevent his wife, who supposes him dead, marrying someone else. With the attitude of Zeus towards μοῖρα we may perhaps compare that of a Homeric 'king' to the θέμιστες. A good king will observe them, but a bad one might violate them. So Zeus, for instance, could set μοῖρα or αἴσα aside and save Sarpedon, but it would not be a laudable action nor one which the other gods could approve:

ἄνδρα θνητὸν ἐόντα, πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ,
 ἄψ' ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι;
 ἔρδ'· ἀτὰρ οὐ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.

M. Chantraine: Pour ce qui est de δαίμων et θεός, vous avez raison. Les deux mots ne sont pas absolument équivalents. Nous pouvons dire en français: dieu, ou la divinité presque indifféremment, ce n'est pourtant pas exactement la même notion. Et je crois que δαίμων désignait originairement une puissance, je n'ose pas dire vague, mais non identifiée, et θεός peut aussi être employé ainsi. Cela n'empêche pas que le sens propre des deux mots n'est pas identique. Voilà ma réponse à la première question. Je ne veux pas avoir l'air d'opérer des distinctions synonymiques rigides, mais il n'empêche qu'il faut essayer, si on a les moyens de le faire, de distinguer entre les deux mots.

Pour ce qui est de la seconde question, de l'atmosphère différente de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, — l'*Iliade* étant guerrière, et l'*Odyssée* étant un conte, — c'est tout à fait exact, — et je me permettrai peut-être de poser une question à Monsieur Rose: il est certain, cela m'a beaucoup frappé en faisant cette recherche, que l'idée d'une justice, mon Dieu, je dirais d'une justice distributive, qui est exclue de l'*Iliade*, apparaît dans l'*Odyssée*. Est-ce dû à ce que l'*Odyssée* est une féerie, ou est-ce dû à ce que l'*Odyssée* est postérieure à l'*Iliade*? Enfin, je voudrais répondre à votre idée qui est si ingénieuse, et qui consiste à dire que Zeus se trouve à l'égard de la *μοῖρα* dans la même situation que le βασιλεύς à l'égard des *θέμιστες*. Cela me paraît extrêmement ingénieux; je regrette que la mythologie ne nous fournisse pas un exemple où Zeus a violé la *μοῖρα* comme nous voyons si souvent le βασιλεύς qui a violé les *θέμιστες*.

M. Chantouhier: Dans l'exposé de M. Chantraine, on voit apparaître une différence entre *δαίμων* et *θεός*. On se demande si cette notion plus vague de *δαίμων* ne correspondrait pas à ce qui a été appelé *numen*, si le mot et l'idée ne seraient pas nés avant que la notion de *θεός* fût précisée et serait antérieur dans l'évolution logique de l'idée de dieu.

Mr. Rose: We must not forget that *numen* is a neuter and apparently of passive meaning, whereas the termination *-μων* shows *δαίμων* to be a noun of agent, whatever *δαί-* may mean. A *daimon* therefore is not quite an impersonal power, though he may be an unknown or undefined one. A poet like Homer may by virtue of a poet's inspiration say who that power is, e. g., Aphrodite; but when an ordinary mortal uses the word he means 'someone superior to us whom I cannot name.'

M. Chantraine: Si vous me permettez d'ajouter un mot, nous n'avons pas assez situé *δαίμων* par rapport à *θεός*. J'ai dit que c'est un point de vue plus vague, plus populaire mais je n'ai pas voulu insister. D'autre part, je suis tout à fait d'accord avec l'indication de Monsieur Rose qui fait remarquer que le *δαίμων* est animé; et enfin je voudrais reconnaître que je suis très embarrassé par le

problème de l'étymologie de *δαίμων*. Il faut bien avouer que le rapport avec *δαίνομαι* qui est difficile à prouver et, techniquement peu défendable, qui est peut-être une étymologie populaire, est pourtant satisfaisant pour l'esprit et Wilamowitz l'a adopté: il a traduit *δαίμων* par 'Zuteiler'. Je voudrais être sûr que c'est l'étymologie: elle ne paraît pas vraisemblable, mais elle serait satisfaisante.

M. Snell: Wenn von Aphrodite gesagt wird, $\eta\rho\chi\epsilon\ \delta\epsilon\ \delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ (Γ 420) merkt man doch sofort, dass theos da nicht richtig sitzen würde, das Überraschende kommt doch durch das Wort 'daimon' gross heraus, das Gefühl, dass dem Menschen etwas gegenübersteht, das unheimlich ist.

M. Verdenius: Vous avez remarqué qu'il y a une certaine antinomie dans la relation entre les Dieux et la Moira. D'une part la Moira est un ordre inéluctable auquel les Dieux ne songent pas à s'opposer. D'autre part elle n'exerce aucun pouvoir de contrainte sur les Dieux et ceux-ci se conforment librement au Destin. On a cherché de résoudre cette antinomie en supposant que les Dieux ont une intelligence si claire des principes du monde qu'ils ne puissent pas agir autrement (cp. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*², 1934, 356, Chr. Voigt, *Überlegung und Entscheidung*, 1934, 83, E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, 1935, 78). Si cette solution est juste, on pourrait se demander s'il n'y a pas une certaine continuité de pensée entre cette idée et la doctrine socratique qu'un savoir parfaitement clair entraîne automatiquement l'action correspondante.

M. Chantraine: On a en effet l'impression que la $\mu\omicron\upsilon\tau\alpha$ est «discutable» pour l'ensemble des dieux. On se demande dans deux ou trois passages si on va exécuter la $\mu\omicron\upsilon\tau\alpha$ d'un homme, ce qui veut dire le faire périr. Cette demie liberté, Monsieur Rose à l'instant l'expliquait ingénieusement comme la situation du roi à l'égard de la justice. Vous voulez l'expliquer maintenant, — je m'excuse de comparer Zeus à Socrate ou Socrate à Zeus, — comme la situation de Socrate à l'égard de principes qui sont autant intellectuels que moraux, étant donné l'intellectualisme de

la pensée de Socrate. Eh bien, c'est aussi une solution. Je vous dirais que contre votre solution, on objecterait ceci: c'est que les dieux d'Homère ne sont pas des intellectuels, ils ne cherchent pas à comprendre.

M. Chapouthier: J'ai lu quelque part une solution du problème théologique que pose la mort de Sarpédon au chant xvi et celle d'Hector au chant xxii. Zeus, ni les dieux, ne peuvent rien contre les arrêts de la Moira, mais ils auraient la faculté de décider du moment où ces arrêts se réaliseront. Soumis dans l'absolu au destin, ils reprennent de la liberté dans la relativité des temps.

M. Snell: Beim Tod des Sarpedon spielt Zeus mit dem Gedanken, ihn länger leben zu lassen, aber Hera ermahnt ihn, dass ihn die Götter nicht loben werden, wenn er einen πάλαι πεπρωμένον ἄλση länger leben liesse. Der Gedanke wird erwogen, aber es wird nicht Ernst gemacht damit.

M. Chantraine: C'est une solution que j'ai lue aussi, mais que je trouve un peu casuistique.

M. Snell: Ich glaube, dass es sich nicht um eine allgemeine Weltordnung handelt, nur in Bezug auf den Tod der Menschen, das ist der Anteil, der dem Menschen zufällt, die 'Moira'.

Das Schicksal, das dem Menschen als πεπρωμένον zufällt wird offenbar gedacht als Tod an einem zugewiesenen Tag. Die 'Moira' ist der Erbanteil am Land, 'Aisa' ist der Beuteanteil. Und diese Vorstellung vom dem Anteil spielt eine ausserordentlich grosse Rolle, sodass man den 'Daimon' als Zuteiler ansehen darf. In der Vorstellung von den 'Ehren' hat man ja auch fast dasselbe; das 'mega' spielt hier eine grosse Rolle. Aber man soll sich hüten, das 'Schicksal' zu allgemein zu nehmen, denn es ist immer nur der Tod des Menschen, worum es dabei geht.

M. Chantraine: La μοῖρα est la part de l'homme, et par conséquent, sa mort. C'est pourquoi je suis persuadé qu'au cours de nos exposés nous allons voir la naissance de la Μοῖρα, puissance divine; mais elle n'existe pas proprement chez Homère.

M. Verdenius: Gegen Herrn Snells Auffassung der Moira als Anteil des individuellen Menschen scheint die Zusammenstellung

'Zeus und die Moira' (Il. 19,87) und 'die Moira und Apollon' (Il. 16, 849, vgl. 19, 409) zu sprechen. In diesen Fällen muss Moira doch eine mehr allgemeine Bedeutung haben.

M. Gigon: Es ist herauszuheben, wie unendlich bezeichnend es gerade ist, dass der Tod für den Menschen eine undiskutable Grenze seines Anteils darstellt. Die doch so verbreitete Anschauung, dass die Götter unsterblich machen können, ist nur ganz am Rande vorhanden. In diesem einen Punkt würde ich Ihnen vollkommen beistimmen: die 'moira' ist nur auf den Tod hin so gemeint.

M. Chapouthier: La question que je vais poser n'intéresse pas tant Homère que l'époque qui le suit. Cette question est la suivante: à quoi s'aperçoit-on dans les poèmes homériques qu'un dieu qui apparaît sous la forme humaine est réellement un dieu? par quels caractères se fait-il reconnaître? quel est le signe distinctif de la divinité? Cette notion me paraît très floue dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*; parfois le dieu se nomme, comme fait Hermès auprès de Priam au chant xxiv de l'*Iliade*; parfois le héros qu'il vient protéger devine sa présence par une sorte d'intuition instinctive; c'est le cas d'Athéné auprès d'Achille au chant I de l'*Iliade*: αὐτίκα δ' ἔγνω Παλλὰδ' Ἀθηναίην. Mais en aucun cas il y a à proprement parler de transfiguration. Cette imprécision du poète est d'autant plus significative que lorsqu'il s'agit des hommes et non plus des dieux, il a noté et analysé la transformation des apparences; Ulysse, déguisé en mendiant, se fait reconnaître de Télémaque sous l'action d'Athéné, et le poète décrit son nouveau visage (*Od.* chant xvi); de même, régénéré par le bain que lui fait prendre Nausicaa au chant vi, il ne semble plus le même homme. Au contraire, quand les dieux veulent se faire reconnaître des mortels, aucune transformation des apparences n'est sensible. Mais ce que l'*Iliade* ou l'*Odyssée* ne savent pas révéler, des œuvres postérieures sauront le faire voir. Qu'on parcoure les hymnes homériques et notamment les hymnes à Déméter, à Apollon, à Aphrodite, à Dionysos, tous attribuables à divers moments de l'époque archaïque, les caractères sensibles de l'être divin se

dégagent nettement (voir *Déméter*, 275; *Aphrodite*, 172). La taille de la divinité brusquement grandit; elle touche le plafond; son éclat devient resplendissant; ses vêtements exhalent une odeur délicieuse; son poids s'alourdit. Dans l'hymne à Dionysos, les pirates qui l'ont enlevé, soupçonnent le dieu au fardeau qu'il impose à la barque (v. 18: οὐδὲ φέρειν δύναται μιν νηῦς εὐεργήης) dans Homère déjà, Athéné montant dans le char de Diomède faisait craquer sous elle l'essieu de frêne; mais ce n'est pas ce trait qui la fait reconnaître; Diomède sait déjà qui elle est à la manière homérique, d'après une intuition immédiate que le poète n'analyse pas. Là où les auteurs des hymnes archaïques font du poids, de l'odeur, de la taille et de la clarté, des signes sensibles du divin.

A quoi est dû ce progrès? peut-être simplement au développement de la réflexion dans le sens même de la conception homérique. Je me demande pourtant, étant donnée la place que tiennent dans l'art archaïque les images des dieux, si cette précision concrète donnée à la divinité n'est pas due à une influence des arts plastiques; les hymnes en question ont vu le jour dans l'ambiance des sanctuaires. L'habitude de modeler les effigies des dieux en pierre ou en métal a pu contribuer à associer des idées de grandeur, d'éclat, de parfums à la notion jadis plus confuse de toute-puissance divine.

Les hymnes nous découvrent une autre transformation: il ne devient plus nécessaire d'être immortel pour être dieu. Dans Homère, le titre θεός implique qu'on est ἀθάνατος. Dans l'hymne à *Aphrodite*, apparaissent des nymphes qui ne sont pas immortelles. Un passage d'Hésiode, qui a été commenté par Plutarque, définit entre la catégorie des immortels et celle des mortels humains, une catégorie, celle des μακρόβιοι qui connaissent une durée de vie considérable sans atteindre pourtant à l'immortalité. C'est là une précision qui date de l'époque archaïque; elle est née du souci de résoudre le problème que posait dans la mythologie l'existence des dieux mineurs.

M. Chantraine: Je voudrais répondre que les manières dont les dieux apparaissent aux mortels sont variées. J'en ai donné un aperçu, incomplet d'ailleurs. Ce problème de l'épiphanie est

étudié par Fernand Robert dans son livre sur Homère. Tantôt les dieux ont seulement figure humaine, tantôt ils prennent la figure d'un humain déterminé, mais ils se font quand même reconnaître. Comment? Par les personnages auxquels ils veulent s'adresser, les autres ne voient qu'un humain banal. Il y a quelques traits indiqués: il y a le poids d'Athéné, il y a aussi ce vers dont nous avons parlé, ce vers 131 du chant xx de l'Iliade: 'La vue des dieux est si brillante qu'elle est difficile à soutenir'. Les indications que vous donnez sont importantes. A l'époque archaïque, la divinité prend un caractère extrêmement concret, concret et matériel.

M. Chapouthier: C'est dire qu'à l'époque archaïque, on a fait des progrès dans la notion de la forme extérieure du dieu.

M. Gigon: Nur zwei Kleinigkeiten seien hier angeknüpft. Erstens: Wichtig und erstaunlich ist, dass in der Epiphanie der Götter das Göttliche sich ohne Zauber und Wunderwerk offenbart. Gott ist bei Homer gewissermassen der Superlativ des Menschen, die höchste Steigerung alles dessen, was am Menschen wünschenswert ist. Zweitens: Es verdient Beachtung, dass die philosophische Theologie der Atomistik Zug um Zug nichts anderes ist als eine Explikation der homerischen Religiosität. Ohne Zweifel bedeutet diese Haltung so etwas wie Skepsis; zugespitzt gesagt: Demokrits auf Homer gegründete Theologie ist ein Rückzug aus der unhaltbaren Position des Xenophanes, so wie seine Ontologie ein Rückzug aus der Position des Parmenides ist.

Generell ist immer wieder zu bedenken, dass das Fortschreiten zum Begriff des reinen körperlosen Geistes in der Antike sehr viel mühsamer und fragmentarischer vor sich gegangen ist als es heute noch vielfach angenommen wird.

Mr. Kitto: I wonder if I should be going too far from the subject of our discussion if I suggested that there may be a direct connexion between the thought of the Odyssey and its literary form? As M. Chantraine has said, the conception that underlies the poem is the Justice of the gods. Now, the structure of the

Odyssey raises a question which interests me very much. In the first hundred verses or so we are told, virtually, how the poem will end. We are told how Odysseus is being kept a prisoner far from his home, and how wicked suitors are wasting his property. Athena asks Zeus to protect the just King, who is being ruined, and Zeus agrees to do it. Therefore the end of the story is already established: the hero will get home safely, and he will drive out the suitors.

Now, we are often told that the Odyssey is a 'romantic' poem, or a poem with a distinctly romantic colouring, in contrast with the tragic Iliad – and I have no quarrel with that. But if we ask ourselves how a romantic poet would have constructed an Odyssey I think the answer must be that it would be a poem very different in shape from Homer's. A romantic story needs suspense and surprise. Isn't this the way in which a really romantic Odyssey would go? – Odysseus leaves Troy with all his ships and men, intending to sail straight home to Ithaca – doing perhaps a bit of piracy on the way. But one thing after another happens to him, until at last he is the only man left alive, shipwrecked, a prisoner on Calypso's island. Will he ever get home? It seems impossible. But the hero does not despair, and at last, against all the odds, he does get home, and after a terrific fight he kills all the suitors.

That surely would be the romantic structure. It would lead to the unexpected conclusion: triumph, in spite of everything. Of course we always suspect that a romantic story will end happily, but my point is that it would ruin such a story if we were told at the beginning what the end was going to be. My question is: why does Homer tell his story differently? It isn't enough to say that it was literary judgment, his sense of form. The romantic Odyssey could be given a form just as good as Homer's. The true answer, I think, is not his literary judgment but the way in which he thought about life – I won't say his philosophy, because he was a poet and not a philosopher; but even a poet has ideas, and one of Homer's ideas was that, in the long run,

the gods see to it that justice is done. The literary form which corresponds to this idea is not the romantic one. That leads us from one surprise to another, up to an end which seemed impossible, in order that we may feel what a great man the hero is. Homer's conception of a law that prevails in human affairs demands an ending which is, not surprising, but inevitable and foreseen. Therefore he begins the poem by making us feel that the end is certain.

May I add another point, of the same kind? I have been told, more than once, by unhellenic readers of Homer in translation, that Homer spoils a good story by bringing in a god to save the hero at a critical moment. How much better it would have been if Odysseus and Telemachus had killed the suitors in a straight fight, without unfair help from Athena. I needn't explain here what Athena's help means, but the criticism does illustrate the difference between the modern romantic attitude, with the interest concentrated in the individual hero, and the philosophical or religious attitude, which emphasises the working of Law.

M. Chantraine: Je suis embarrassé pour répondre parce que je ne suis pas sûr d'avoir compris dans tout son détail la pensée de M. Kitto. Par conséquent je me permets de lui demander de résumer ce qu'il vient de dire.

Mr. Kitto: It was the structure of the whole poem rather than any one passage that I had in mind. Of single passages perhaps the most significant is the one early in the first book, where Zeus says that men blame the gods unjustly. Men must suffer, but it is their own wickedness that makes them suffer 'beyond their lot'. That is, the suitors must not blame the gods, but their own ἀδικία.

M. Chantraine: Cette remarque est importante pour l'*Odyssée*; il y a dans le chant I de l'*Odyssée* un passage où Zeus dit: Les hommes nous reprochent les malheurs qui leur arrivent, mais ces malheurs, ce sont leurs fautes qui en sont cause. On y lit le mot typique ὑπέρμωρον, au-dessus de leur part. Par conséquent, dès ce début, en effet, et l'exemple d'Egisthe est un exemple qui doit

être un avertissement pour le déroulement des événements, on voit les criminels châtiés. Ce que vous dites souligne l'importance de la justice. Seulement, je voudrais vous demander (en ce moment nous dérivons du domaine des idées religieuses vers celui de la littérature) quels chants de l'*Odyssée* vous envisagez surtout parce que je sais très bien que j'ai cité du chant xxiv de l'*Odyssée* ce passage où l'on dit: 'vous dieux, vous existez puisque vous avez châtié les prétendants injustes'; c'est précisément dans le chant xxiv, probablement tardif. Tout cela donne à croire que l'*Odyssée* est quand même moins ancienne que l'*Iliade* et que l'idée de la justice y est essentielle puisqu'elle apparaît au début et conduit toute l'intrigue. Mais elle est soulignée avec une particulière fermeté dans le chant xxiv, récent pour Aristarque et pour beaucoup de savants modernes.

M. Martin: Il me paraît extrêmement difficile, dans la question que nous étudions, d'écarter complètement le facteur littéraire et la remarque de M. Kitto l'avait mis en évidence. Après tout l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont des poèmes, ce ne sont pas des traités religieux. Naturellement on peut dégager de ces poèmes une certaine attitude religieuse, mais enfin ce n'était pas le but du poète d'exprimer cela: son but était de divertir ses auditeurs au sens le plus élevé du terme. Et alors on se pose toujours la question quand on discute de l'*Odyssée*, qu'est-ce qui, — dans ce poème et dans ce qu'il a de religieux, — exprime véritablement le sentiment religieux de l'auteur, qu'est-ce qui est simplement là pour satisfaire des nécessités littéraires, c'est-à-dire des nécessités esthétiques qui sont malgré tout celles qui étaient les plus urgentes pour le poète? A ce propos je voudrais faire une remarque qui se rapporte à la question qui a été discutée tout à l'heure des rapports des dieux avec la 'moira'. J'ai été très frappé d'un point de l'exposé de Monsieur Chantraine, il a mis en quelque sorte en opposition d'une part ces dieux anthropomorphes, aux contours si bien dessinés, doués d'une vie individuelle, d'une individualité tellement nette et qui se rapprochent des hommes par certains caractères comme ceux que Monsieur Chapouthier

indiquait tout à l'heure, et d'autre part des êtres, des puissances, des présences infiniment plus indéterminées, comme la 'moira' et d'autres encore. On se demande alors qu'est-ce qui correspond véritablement aux sentiments du poète, dans quelle mesure est-ce qu'il croit à ces dieux anthropomorphes qui sont si indispensables au point de vue littéraire, dramatique, esthétique, ou plutôt à ces puissances beaucoup plus vagues. Quelle était la nécessité pour lui de faire cette distinction, est-ce qu'il n'aurait pas pu recourir à des dieux anthropomorphes dans tous les cas? pourquoi croyait-il devoir faire appel à la 'moira', ou à telle autre présence, puissance indéterminée? Il y a là une question qui se pose à moi, et cela m'intéresserait beaucoup de savoir ce qu'en pense Monsieur Chantraine car, ces puissances indéterminées, elles me paraissent plus poétiques que les dieux anthropomorphes qui sont eux dramatiques. Mais ces puissances sont plus poétiques parce qu'elles sont plus indéterminées, elles nous mettent en contact avec quelque chose de mystérieux qui est plus proche de l'essence de la religion.

M. Chantraine: Nous avons déjà rencontré hier ce problème. C'est le problème des rapports de la mythologie et finalement de la littérature avec la religion et nous constatons hier qu'il y avait divorce, qu'il n'y avait pas en tout cas identité entre le culte et les œuvres littéraires en ce qui concerne Homère. Monsieur Martin pense que chez Homère la part de la littérature est prépondérante. Je croyais qu'il allait exprimer l'idée que les dieux anthropomorphes étaient, dans une large mesure, une imagination littéraire, mais il dit aussi que les δαίμονες sont de la littérature, parce qu'ils sont beaucoup plus mystérieux, beaucoup plus efficaces. Alors il ne reste plus rien.

M. Martin: J'ai dit plus poétiques, non pas plus littéraires.

M. Chapouthier: Il y a beaucoup de vrai dans ces remarques; ce qui montre que nos recherches pèchent un peu par la base: nous nous adressons à des poètes ou à des dramaturges, au lieu de nous adresser à des théologiens.

M. Chantraine: En ce qui concerne les δαίμονες, ils sont poétiques dans la mesure où la peinture de l'inquiétude de l'hu-

manité est poétique, c'est-à-dire que je crois qu'ils sont au contraire très réels. Pour ce qui est des histoires mythologiques et des interventions des dieux, là, par contre, je crois qu'elles comportent beaucoup de développements poétiques. Mais voici le problème que je voudrais poser: Homère, est avant tout un poète, mais son œuvre a servi à fonder la théologie après lui. Pendant qu'Homère amusait ses auditeurs, en même temps, il expliquait les secrets de la religion et c'est pourquoi Homère est, quand même, un document religieux important; non pas parce qu'il exprime les idées religieuses de ses contemporains, mais parce qu'il a aidé à les constituer.

M. Gigon: Es ist wohl auch gut, sich die Wandlungen im antiken Homerverständnis klar zu machen. Auszugehen ist gewiss davon, dass Homer (generell verstanden) für eine Gesellschaftsschicht geschrieben hat, die seine dichterischen Absichten, seine Form des *εἶκός* und seine Götterdarstellungen so begriff, wie er sie begriffen haben wollte. Aber diese Schicht starb aus, es kam eine andere, die den Dichter nach neuen Maßstäben mass, die nicht die seinigen waren, und die von ihm Belehrung verlangte, wie er sie nie hatte geben wollen. So entwickelt sich das Missverständnis, das in Platons Verurteilung wie in der späteren Kanonisierung Homers seinen monumentalen Ausdruck findet.

Dazu noch etwas anderes. In der Regel gilt die Ilias als das ältere, die Odyssee als das jüngere Gedicht. Es gibt aber einen Gesichtspunkt, unter dem sich das Verhältnis umgekehrt präsentieren könnte. Die Odyssee ist ihrer Handlung nach kaum tragisch zu nennen. Die Art zumal, wie in den letzten Teilen des Gedichts der vielgeprüfte Held einer Schar ausgemachter Bösewichter gegenübertritt, wirkt primitiv. Die Ilias ist da unvergleichlich viel subtiler. Die Frage nach Schuld oder Unschuld bleibt letzten Endes durchaus in der Schwebe und Gestalten wie Hektor und Priamos sind tragisch im eminentesten Sinne. So könnte man sagen, dass jedenfalls in dieser Richtung die Ilias reifer, fortgeschrittener wirkt. Natürlich komplizieren die Ergebnisse der Homeranalyse diesen Tatbestand.

M. Chantraine: Sur le second point des observations de M. Gigon c'est toujours le même problème, que je me refuse à résoudre. L'*Iliade* est une tragédie du destin, sans justice. L'*Odyssée* est un roman optimiste qui fait triompher la justice. Qu'est-ce que cette différence exprime? Est-ce que l'on ne peut imaginer toute espèce de solution? Un même écrivain, pensons au Français Victor Hugo, peut écrire des œuvres d'inspirations très différentes. Votre explication est que les deux poèmes ne s'adressent pas au même public. Autre explication: la différence d'époque. Et alors pour ce cas il y a deux hypothèses: Celle qui voit dans l'*Iliade* un poème plus ancien, plus primitif, et l'hypothèse apparemment paradoxale de M. Gigon qui consiste à dire: mais non, l'*Odyssée* est ancienne et l'*Iliade* marque un progrès vers la conception des tragiques.

M. Verdenius: Vous avez souligné l'importance de l'intervention divine dans le monde homérique. Agamemnon rejette la responsabilité sur Zeus, la Moira et l'Erinyes (Il. 19, 87). Mais il y a un autre passage où il s'en prend de la même faute à soi-même (9, 119: ἀσάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας). Wilamowitz attribuait ces deux affirmations à des poètes différents (Glaube der Hellenen II, 117). Mais dans un troisième passage les deux aspects sont exprimés dans la même sentence: ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην (forme médiale comme dans 9, 119) καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς (19, 137). De telles phrases semblent indiquer que la responsabilité humaine et la responsabilité divine ne s'excluent pas mais qu'elles forment des aspects complémentaires (voir H. Gundert, Charakter und Schicksal homerischer Helden, Neue Jbb. 3, 1940, 225-237). Je voudrais vous demander si cette coïncidence de l'action humaine et l'intervention divine doit être acceptée comme un fait donné ou si elle remonte à un principe plus général.

M. Chantraine: En ce qui concerne votre dernière citation (*Iliade* XIX, 137), il me semble que ce vers n'implique pas du tout une responsabilité d'Agamemnon, 'Si je me suis égaré, si Zeus m'a enlevé la raison'; mais il n'y a pas contradiction avec le vers de IX, 119. Seulement, en XIX, 137, comme il arrive à

chaque instant dans l'*Iliade*, l'événement est doublement expliqué, sur le plan humain: 'ἀασάμην' et sur le plan divin 'φρένας ἐξέλετο Ζεύς'. Il y a là, un parallélisme essentiel.

M. Snell: In der ganzen Religiosität Homers spielt es doch offenbar eine grosse Rolle, dass durch die Götter die Motivierung gegeben wird für das Geschehen auf der Erde; und wir können das, was auf der Erde passiert, erfassen, wenn wir wissen, was unter den Göttern verhandelt wird. Es ist eine Eigentümlichkeit der Ilias und der Odyssee, dass der Dichter so eingehend und genau das Handeln unter den Menschen auf seine Ursachen zurückführt, und diese liegen letztlich bei den Göttern. Dadurch wird das, was von den Göttern gesagt wird, auf eine sehr rationale Weise mit dem über die Helden Erzählten verknüpft. In einer so primitiven Literatur zeugt es von einer erstaunlichen Klarheit, dass eine so durchgehende Kausalität festgehalten wird, und für die weitere Entwicklung ist das von grosser Bedeutung geworden.

M. Chantraine: Oui, cette motivation double a des effets importants. Elle s'observe dans les événements; elle met de l'ordre dans la psychologie des personnages; par exemple la décision d'Achille est dictée par Héra qui dépêche Athéné.

Second point: ce parallélisme fournit une explication; je suis frappé de voir comme cet anthropomorphisme homérique est souvent rationnel; il explique les choses.

Et troisième point, et je me tourne vers Monsieur Victor Martin, il produit des effets littéraires saisissants.

★

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
 E. EHNMARK, *The idea of god in Homer*, Uppsala, 1935.
 E. EHNMARK, *Anthropomorphismus und Miracle*, Uppsala Univ. Arskrift, 1939, 12.
 W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950.
 E. HEDÉN, *Homerische Götterstudien*, Diss. Uppsala, 1912.

- O. JÖRGENSEN, Das Auftreten der Götter in den Büchern ϵ - μ der Odyssee, *Hermes*, 34 (1904), 357 sqq.
- E. LEITZKE, *Moirä und Gottheit im alten griech. Epos*, Diss. Göttingen 1940.
- P. MAZON, *Introduction à l'Iliade*, Paris, 1942.
- A. MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale* 1, Paris, 1921.
- M. P. NILSSON, *Götter und Psychologie bei Homer*, Arch. f. Religionswissenschaft, 22 (1924) 363.
- M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 1, Munich, 1941.
- H. C. PUECH, *Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire des Religions du Collège de France*, Paris, 1952.
- K. REINHARDT, *Tradition und Geist im homerischen Epos*, *Studium Generale*, 4 (1951), 334 sqq.
- F. ROBERT, *Homère*, Paris, 1950.
- W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Literatur* 1, Munich, 1929.
- B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, seconde édition, Hambourg, 1948.
- U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 1, Berlin, 1931.
- Les traductions sont généralement empruntées à P. MAZON et V. BÉRARD.

III

BRUNO SNELL

Die Welt der Götter bei Hesiod

DIE WELT DER GÖTTER BEI HESIOD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

durchsichtig. (Unsicheres habe ich lieber beiseite gelassen.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Er unterscheidet streng in seiner Genealogie zwei verschie-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

★

DISCUSSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

M. Snell: Der geographische Unterschied spielt wahrscheinlich

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

M. Snell: Die Gruppen sind aber deutlich.

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

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

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

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

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

Mr. Rose: But the Maori had no kings.

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

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

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

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

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

*

HAUPTSÄCHLICH AUSGEWERTETE LITERATUR:

- PAUL FRIEDLAENDER, *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1931, 253.
 PAULA PHILIPPSON, *Genealogie als mythische Form*. Symbolae Osloenses, Fasc. Suppl. VII, 1936.
 HANS DILLER, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, Antike und Abendland, II, 1946, 140.
 KURT LATTE, *Hesiods Dichterweihe*, Antike und Abendland, II, 1946, 152.
 FRANZ DIRLMEIER, *Der Mythos von König Oedipus*, Mainz, 1948.
 FRIEDRICH SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, New York, 1949.
 WALTER F. OTTO, *Hesioda, Varia Variorum*. Reinhardt-Festgabe. 1952, 49.

IV

OLOF GIGON

Die Theologie der Vorsokratiker

DIE THEOLOGIE DER VORSOKRATIKER

Wo das philosophische Denken der Griechen sich auf das Wesen und den Ursprung des Ganzen richtet, das den Menschen umgibt, da stösst es unvermeidlich auf das Problem der Gottheit. Es kann versuchen, der Gottheit einen angemessenen Platz im Ganzen zuzuweisen oder sie mehr oder weniger entschieden und ausdrücklich aus dem Ganzen zu eliminieren. Das Problem ist aber unter allen Umständen von vorn herein vorhanden.

Für die Geschichte der antiken Philosophie gibt es indessen kaum ein schwierigeres Unternehmen als die Entwicklung eben dieses Problems zu verfolgen. Der Grund ist leicht einzusehen. Der Philosoph, der von der Gottheit spricht, ist stärker als in irgendeinem andern Bereich gebunden durch überlieferte Vorstellungen und durch die Sitte des täglichen Lebens. Der Gottheit bedarf jedermann immer wieder, auf sie ist der Kultbrauch hingeordnet und von ihr redet die Dichtung. All dies ist dem Philosophen gewollt oder ungewollt gegenwärtig, wenn er in seinem Werk von der Gottheit spricht.

Die Lage ist also eine vollkommen andere als etwa bei der vielverhandelten Frage der Nilüberschwemmungen. Das war ein fernes sonderbares Phänomen, von dem die Griechen durch Reisende, die in Ägypten gewesen waren, Kenntnis bekamen. Das Leben des Einzelnen ging das weiter nichts an; mochten jene, die es interessierte, versuchen, das Phänomen so elegant und scharfsinnig als möglich zu erklären. Die Spekulation war frei.

Ganz anders beim Problem der Gottheit. Da fand sich eine ungeheure Masse gegebener Anschauungen. Der Philosoph konnte sich an sie gebunden fühlen oder sie bekämpfen; auf alle Fälle war sie da, und nicht nur der Philosoph,

sondern auch seine Hörer und Leser kannten sie. Die Aussagen des Philosophen hatten unweigerlich eine bestimmte Wirkung auf die Religiosität der Hörer, und es ist schwer denkbar, dass sich die frühgriechischen Philosophen nicht selbst darüber im Klaren gewesen wären und eine solche Wirkung so oder anders (Rücksicht nehmend oder destruktiv aufklärerisch) einberechnet hätten.

Die Spekulation im theologischen Bereich kann also weniger als irgendeine andere frei ihren eigenen Gesetzen folgen. Ihr Weg ist aufs stärkste durch die gegebenen Gottesvorstellungen bestimmt. Wenn wir aber nun unter diesen Voraussetzungen an die sogenannten Vorsokratiker herantreten, so sehen wir bald, dass uns auch die historische Überlieferung über den theologischen Problembereich ungewöhnliche Schwierigkeiten bereitet. Was wissen wir von den Gottesvorstellungen, die den Vorsokratikern konkret gegeben waren? Und was wissen wir von der Theologie der Vorsokratiker selbst? Zum ersten: von den Kultbräuchen und religiösen Anschauungen von Milet zur Zeit Anaximanders, von Akragas zur Zeit des Empedokles oder von Abdera zur Zeit Demokrits wissen wir so gut wie nichts. Was wir einigermaßen kennen, sind nur die Gottesvorstellungen der Dichter, die damals panhellenische Geltung besessen haben.

Grundsätzlich ist diese Lage nicht eben günstig. Man wird gut tun bei der Erforschung der Theologie der Vorsokratiker nie zu vergessen, dass uns eine Komponente (Kult und faktische Religiosität der Zeit) unbekannt bleibt, also immer einen Faktor der Unsicherheit darstellen wird. Immerhin ist die andere Komponente allem Anscheine nach die wichtigere. Eine Auseinandersetzung mit dem Kult scheinen die Vorsokratiker durchaus vermieden zu haben, wenn man davon absieht, dass sie gelegentlich Götternamen heranziehen und (gewiss erst im 5. Jhd.) die Angemessenheit von Kultbildern, Kultgebäuden, Gebet und Opfer diskutieren. Das bleibt aber ganz allgemein und hebt die Regel

nicht auf, dass zwar die Aussagen der Dichter über die Gottheit beliebig in Frage gestellt werden können, dass dagegen der Staatskult, die Nomizomena, unantastbar sind. Einen Angriff auf die Nomizomena duldet die Polis nicht. Ein solcher ist auch streng genommen nie gewagt worden (diese Überlegung muss übrigens schon zur Annahme führen, dass die aus Augustin-Varro bekannte Dreiteilung der Theologie in naturalis, mythica, civilis sicherlich älter ist als die Stoa des 1. Jhd. v. Chr.). Es sind die repräsentativen Dichter, mit denen sich die Vorsokratiker vor allem auseinandergesetzt haben. Der Kampf gegen die Dichter und deren Einfluss ist ja überhaupt ein Grundzug der griechischen Philosophie von ihren Anfängen bis zu Platon.

Aber welche Dichter meinen die Vorsokratiker? Wir dürfen Homer und Hesiod nennen, wenn wir uns bewusst bleiben, dass die Vorsokratiker unter Homer den gesamten epischen Kyklos verstanden und dass sie neben der uns erhaltenen Theogonie Hesiods eine ganze Reihe anderer Theogonien besaßen, die in griechischer Weise einander gegenseitig in der Richtung auf das *θαυμάσιον* wie auf das *ἀληθές* zu überbieten suchten. Ihre Reste stecken (bisher noch niemals ernstlich durchforscht) in den Versen, die uns unter dem Namen des Orpheus, Musaios, Linos, Epimenides überliefert sind. Was wir wirklich und zuverlässig besitzen, ist von alledem nur ein Bruchteil. Und nicht bloss dies: wir haben den Eindruck, dass gerade die theologisch ergiebigeren Texte verloren gegangen sind. Es ist ja ein Streben des griechischen Geistes gewesen, schon von früher Zeit an aus der hohen Literatur alles Phantastische und Zauberberhafte, alle zu massive und krude Intervention der Gottheit zu eliminieren. Gerade die theologische Phantastik der auf Orpheus und Musaios gestellten Theogonien hat bewirkt, dass diese Gedichtmasse in der Zeit Platons nur mehr als primitive Kuriosität galt und beiseite geschoben wurde. Aber die Vorsokratiker haben mit diesen Dingen noch gerechnet.

Unser Bild der Dichtung, von der die Vorsokratiker sich abheben und gegen die sie sich wenden, ist also ein recht fragmentarisches. Zum zweiten: Was wissen wir von der Theologie der Vorsokratiker selbst? Wie weit ist uns die Auseinandersetzung der Vorsokratiker mit den in der Dichtung gegebenen und durch die Dichtung verbreiteten Gottesvorstellungen überhaupt fassbar?

Es ist längst bekannt, dass unser Wissen von den Vorsokratikern zur Hauptsache zurückgeht auf die achtzehn Bücher Theophrasts *φυσικῶν δόξαι*. In diesem Werke wird über eine bestimmte Anzahl von Philosophen historisch und kritisch berichtet. Es ist in der Forschung bisher nur selten ausgesprochen worden, dass es sich dabei um eine Auswahl handelt, eine Auswahl nach Prinzipien, die wir noch nicht recht durchschauen. Immerhin liegt ein Prinzip im Titel: es ist von *φυσικοί* die Rede. Wir sehen hier davon ab, dass mit diesem Prinzip allein die Auswahl wohl noch nicht genügend verständlich wird. Wesentlich ist für uns, dass der Begriff *φυσικός* aus der Philosophie des Peripatos interpretiert werden muss: Gegenstand des Philosophierens ist die Physis, also die Seinswelt, soweit ihr ursprünglich Bewegung eigen ist. Damit ist eine Abgrenzung getroffen einmal gegen die Erzeugnisse menschlicher Technik, die nur von aussen in Bewegung versetzt werden können, sodann gegen die Welt des Unbewegten, die Gottheit. In einem Buch *φυσικῶν δόξαι* hat also das Problem der Gottheit thematisch keinen Platz. Theophrast wird also nur Philosophen aufgenommen haben, in denen dieses Problem (mindestens explizite) nicht vorkam; oder aber (und dies könnte leicht die Regel gewesen sein) er hat die Philosophen, die er aufnahm, nur soweit behandelt, als sie die bewegte Physis untersuchten, und den Rest eben beiseite gelassen. Damit befinden wir uns in einer denkbar fatalen Situation. Die massgebende antike Darstellung der Vorsokratiker hat die Theologie nicht berücksichtigt.

Die Frage erhebt sich, ob diese Lücke (die Theophrast zweifellos selbst gesehen hat) etwa anderswo ausgefüllt wurde. Das lässt sich heute noch nicht sagen. Festgehalten sei nur Folgendes: (a) Abzuweisen ist nach meiner Überzeugung die vielverbreitete Hypothese, es habe der Aristoteles-schüler Eudemos von Rhodos eine Geschichte der Theologie geschrieben. Die zwei Texte, auf die sich diese Hypothese stützt, zeigen nur, dass Eudemos irgendwo eine Übersicht über altgriechische und orientalische Theogonien gegeben hat, also über Texte, die als primitive volkstümliche Vorstufen philosophischer Kosmologien gelten konnten. Eine systematisch-kritische Untersuchung im Stil der φυσικῶν δόξαι war das keineswegs, eher eine Skizze der Art, wie sie Aristoteles vielleicht selbst im ersten Buch des Dialogs περὶ φιλοσοφίας gegeben hat. (b) Andererseits besitzen wir einige doxographische Zusammenstellungen περὶ θεῶν, vor allem Cicero ND I, 25-41 und Aet. I, 7. Ohne einer genauen Analyse dieser Texte (die sehr notwendig wäre) vorzugreifen, ist zu konstatieren, dass zwar viele Mitteilungen gerade über die Theologie der Vorsokratiker höchst sonderbar anmuten, dass man sich aber die Sache nicht damit einfach machen darf, dass man das Ganze für wertlose späthellenistische, stoische Interpretamente erklärt. Vor allem bei Cicero ist das völlig ausgeschlossen. Es bleibt die Frage, ob man nicht doch in den – freilich merkwürdig formulierten – Titeln Theophrasts περὶ τὸ θεῖον ἱστορία in 6 Büchern oder περὶ θεῶν in 3 Büchern eine theologische Ergänzungsschrift Theophrasts zu den φυσικῶν δόξαι vermuten darf. Auf sie würden letzten Endes die Mitteilungen der Doxographen zurückgehen. Dass die Stoiker später in ihren Referaten vielfach ihre Terminologie einsetzten, soll nicht bestritten werden. Sie haben damit nichts anderes getan als Aristoteles und Theophrast, die von den Vorsokratikern in der peripatetischen Terminologie gesprochen haben.

Natürlich kommen zur Ergänzung dieser Tradition man-

che andere Texte dazu. Von den späteren Vorsokratikern besitzen wir wörtliche Fragmente in ansehnlicher Zahl, und über die Theologie eines der wichtigsten, Xenophanes, ist uns ein zusammenhängender Bericht erhalten, der unzweifelhaft auf einen entsprechenden Bericht Theophrasts zurückgeht.

Es sei nun versucht, auf Grund dieser Quellenverhältnisse einige Hauptlinien vorsokratischer Theologie, so gut es geht, herauszuarbeiten. Methodisch wird dabei zweierlei entscheidend sein: einmal die Kontinuität der Probleme zu beachten ohne sich zu voreiligen Synthesen und Schematismen hinreißen zu lassen; es ist ausserordentlich einfach, die Vorsokratiker als eine Bildergalerie geschlossener Systeme vorzuführen; ob es geschichtlich richtig ist, ist eine andere Frage. Zweitens wird man gut tun, das Problem möglichst scharf zu fassen. Die Frage nach der Gottheit ist die Frage nach dem personalen Element im Aufbau des Alls. Wir wollen wissen, wo es seinen Ort hat und wie es sich manifestiert – oder gerade nicht manifestiert.

Zu beginnen ist mit einem kurzen Rückblick auf die Theogonien, vor allem auf Hesiod. Dass er vom Ganzen der Welt reden will, so weit sie über den Menschen hinaus ist, und dass er es als eine Einheit fasst, die aus Einem Ursprung sich entfaltet, das liegt auf der Hand und braucht nicht weiter dargelegt zu werden.

Dieses Ganze ist durch und durch personal verstanden. Es ist ein Ganzes von Göttern und seine Entfaltung vollzieht sich als Zeugung und Geburt, in Genealogien. Eros als das Prinzip des «genealogischen Werdens» steht mit am Anfang, und es hat einen guten Sinn, wenn die Mächte der Zerstörung, die doch nicht fehlen dürfen, eine geschlossene Gruppe bilden, in der Eros nicht wirkt (Th. 211-232). Ausserdem bedeutet das Fortschreiten der Genealogien einen immer entschiedeneren Sieg der Ordnung und des Rechtes über die wüste Unordnung der Urzeit. Die Gegenwart ist das

Reich des Zeus, der jedem der Götter seinen Platz zugewiesen hat.

Der Ursprung freilich steht auf der Grenze zwischen göttlicher Personalität und neutralem Dasein. Denn das Chaos meint den leeren Raum, der als Letztes übrig bleibt, wenn man alles Andere, auch Himmel und Erde, den Schauplatz des Lebens der Götter hinweggedacht hat. Wenn eine sogenannte «Orphische» Konkurrenztheogonie an der Stelle des Chaos die Nacht nennt, so liegt dieselbe Absicht vor. Nacht und Tag sind die Wesenheiten, die im Chaos-raume zwischen Himmel und Erde abwechselnd herrschen; die Nacht aber als das Gestaltlosere, Leerere ist noch früher als der Tag. Wiederum dasselbe, in einer nur ganz leichten Modernisierung ist es, wenn anderswo die Zeit am Anfang gestanden zu haben scheint. Denn die Zeit ist das, was wie das Chaos, noch hinter Tag und Nacht zugleich, beides umgreifend, eben noch genannt werden kann.

Bedeutsam ist bei Hesiod endlich, dass er die Wahrheit verkünden will. Seine Geschichte der Götter ist kein beliebiger erfundener Mythos. Wenn bei Homer die Muse den Dichter über die Dinge belehrt, die dieser menschlicherweise nicht wissen kann, so ist das nur noch eine blasse Formel. Bei Hesiod dagegen ist diese Formel in einen persönlichen Glauben zurückverwandelt. Hesiod bedarf ganz anders als der homerische Dichter der Legitimation durch göttliche Autorität. Ein Wissen von der Herkunft der Götter können wirklich nur Götter selbst besitzen.

Die andern Theogonien haben dies grob übersteigert. Wenn sie sich als Werke der Göttersöhne Orpheus und Musaios geben, so wollen sie damit augenscheinlich die Legitimierung, auf die sich Hesiod beruft, noch übertrumpfen. Aber gerade darüber hat sich später Platon lustig gemacht.

Über Thales von Milet ist nur wenig zu sagen. Sein Buch dürfte schon im 5. Jhd. untergegangen sein. Nur einzelne Lehren haben sich, zu Anekdoten zurückgebildet, in

Spuren erhalten. Welches der Sinn des Apophthegmas «Alles ist voll von Göttern» gewesen ist, hat Aristoteles, der es uns überliefert (11A22), selbst nicht mehr gewusst. Dass Thales von einer Kosmos-Seele gesprochen haben kann, darf wohl nicht kategorisch gezeugnet werden; aber die Bezeugung ist so schlecht und dürftig, dass wir da nicht weiter kommen (11 A 23). Sehr wichtig ist dagegen die eine Nachricht, in der eine ganze Reihe erstaunlich alter Zeugen übereinstimmen: die Voraussage der Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr. Davon redet nicht nur Herodot I, 74, sondern haben allem Anschein nach auch Xenophanes (21B19), Heraklit (22B38), Demokrit (68B115a) und vielleicht sogar der Dichter Alkaios (11A11a) gesprochen. Diese Leistung muss als repräsentativ für die σοφία des Thales gegolten haben. Betrachten wir nun den Bericht Herodots genauer, so erscheint es mir unverkennbar, dass Herodot nicht nur das Faktum erzählen, sondern gleichzeitig die aufgeklärte Weisheit des Ioniers und seiner Landsleute der abergläubischen Ängstlichkeit der Asiaten gegenüberstellen will. Die Ionier wissen Bescheid darüber, dass die Finsternis eintreffen wird. Für die Barbaren kommt sie offenbar als eine Überraschung und als ein Wink der Götter, schleunigst Frieden zu schliessen.

Wenn wir so die Andeutungen Herodots richtig verstanden haben, so fassen wir ein Gedankenelement, das wie mir scheint, für die ganze ionische Philosophie bis hinab zu Demokrit und dessen Erben Epikur konstitutiv ist. Es ist die Philosophie als Überwinderin der Angst vor den Himmelserscheinungen. Bei Anaximander und Anaximenes zeichnet sich klar das Bemühen ab, vor allem für Finsternisse, Blitz und Donner «natürliche» Ursachen zu finden; Ursachen, die mindestens stillschweigend jeden Gedanken an göttliche Interventionen ausschlossen. Bei Anaxagoras führt dieses selbe Bestreben dazu, dass er einen Asebieprozess über sich ergehen lassen muss. Wenn Demokrit als Ziel seiner Philosophie gelegentlich die ἀθαμβία bezeichnet hat, so

hat er damit offenkundig jenen Zustand gemeint, in dem das abergläubische *θαυμάζειν* vor den meteorischen Phänomenen besiegt ist, weil man über deren Ursachen im Bilde ist. Ich halte es für wahrscheinlich, dass diese aufklärerische Zielsetzung schon bei den ältesten Milesiern mehr oder weniger explizit vorhanden war.

Wenn freilich damit ein ganzer grosser Komplex von Erscheinungsweisen der Gottheit bestritten wird, so bedeutet das keineswegs, dass nun etwa der Gottheit und dem Göttlichen überhaupt kein Platz im Weltganzen eingeräumt würde. Vielmehr glauben wir schon bei Anaximander die eigentümlichste Dialektik des Verhältnisses zur Gottheit erkennen zu können. Auf der einen Seite wird der Glaube an die konkreten Offenbarungen göttlichen Willens in den Himmelserscheinungen systematisch zerstört. Auf der andern Seite aber erkennen wir das Bestreben, im Weltganzen ein sozusagen «spekulativ gereinigtes» *θεῖον* um so stärker wieder zur Geltung zu bringen. Der Kampf gegen partikulare, traditionell geglaubte Manifestationen der Gottheit geht Hand in Hand mit einer immer stärkern abstrakten Radikalisierung der Gottesvorstellung.

Dass Anaximander die Himmelserscheinungen genau so entgöttlicht hat wie Thales, bedarf keines Nachweises. Schon ein flüchtiger Blick auf seine Lehren über Blitz, Donner usw. zeigt dies. Daneben aber gibt es das Andere.

Fürs erste haben wir das *Apeiron*. τὸ ἄπειρον gehört zu den ganz wenigen Begriffen, die zuverlässig für Anaximander bezeugt sind. Es ist das substantivierte Neutrum eines Adjektivs. Es kann nicht bezweifelt werden, dass Anaximander den Begriff gewählt hat, weil er eindeutig unpersönlich war. Wenn wir bedenken, dass das *Apeiron* problemgeschichtlich der unmittelbare Erbe des hesiodischen Chaos ist, so sehen wir, dass Anaximander in der Aufhebung aller differenzierten Gestaltetheit im Begriff des Ursprungs noch ein erhebliches Stück über Hesiod hinausgekommen ist.

Das Apeiron steht dem letzten möglichen Begriff dieser Reihe, dem ὄν oder dem μὴ ὄν, schon ganz nahe.

Bei Hesiod gebiert das Chaos aus sich die Nacht und diese wieder den Tag. Bei Anaximander vollzieht sich das Werden von Tag und Nacht (Licht und Dunkel) aus dem Apeiron durch ein ἀποκρίνεσθαι. Es ist nicht zu beweisen, dass auch dieses Wort bei Anaximander vorkam, aber es ist doch wahrscheinlich. Ein genealogisch personales γίνεσθαι Hesiods wird ersetzt durch ein dingliches ἀποκρίνεσθαι, das, wie immer man es auffasst, einem mechanischen Zerteilen nahe kommt.

Doch auf der andern Seite haben wir ein Zeugnis des Aristoteles, aus dem mit fast völliger Sicherheit hervorgeht, dass Anaximander für das Verhältnis des Apeiron zu den kosmischen Gebilden, die sich aus ihm «abteilen», das Wort κυβερνᾶν gebraucht hat. Diesem Wort muss, zumal in einem so alten Text wie es das Buch Anaximanders war, seine ganze ursprüngliche Anschaulichkeit gelassen werden. Dann aber kann es nur von einer handelnden Person gesagt werden, die wie ein Steuermann am Steuerruder des Kosmoschiffes sitzt (nur flüchtig sei daran erinnert, dass Thales den Kosmos wie ein Schiff auf dem Ur-wasser schwimmen liess). Die Vorstellung τὸ ἄπειρον κυβερνᾶν ist für uns unvollziehbar, weil hier ein betont dinglicher Begriff einem betont personalen Handeln zugeordnet wird. Vielleicht, dass es im Buch Anaximanders Äusserungen gab, die diese Spannung weniger krass erscheinen liessen. Bestehen bleibt, dass das Apeiron zwei ganz verschiedene Aspekte aufweist. Es ist hier die Negierung aller mythischen Personalität, und dort ein handelndes Wesen, das dem Sinne nach einer Gottheit nahekommt, auch wenn wir keinerlei Anhaltspunkt dafür haben, dass Anaximander das Apeiron tatsächlich Gott genannt hätte.

Die personalen Kategorien erscheinen noch an einer zweiten Stelle, nämlich in den berühmten ποιητικώτερα ὄνόματα,

die Theophrast aus Anaximanders Buch ausgezogen hat. Da ist von Dingen die Rede, die «einander gerechte Strafe und Busse zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Anordnung der Zeit». (12B1). Man hat merkwürdigerweise noch nie näher gefragt, was für Dinge denn mit dem unverbindlichen Wort ὄντα, das der resümierende Theophrast eingesetzt hat, konkret gemeint sein können. Sicher ist nur, dass die Interpretation, die W. Kranz in den VS dem Fragment beigibt, falsch ist: «das Untergehende dem Überlebenden» usw. Denn dies ergibt kein ἀλλήλοισ, und wir sind gehalten, auch dieses Wort genau zu nehmen. Dann kann es sich aber (wenn wir nicht gar zu weit suchen wollen) im Umkreis Anaximanders nur um zwei mögliche Erscheinungen handeln: entweder um den Wechsel von Tag und Nacht, wo immer das eine das andere im Jahreslauf überwiegt und insofern «Unrecht» tun kann, oder um ein wechselweises Überwiegen des Wassers und des Feuers im einzelnen Kosmos, also die komplementären Katastrophen, auf die noch in später Zeit die Mythen von Phaethon und Deukalion bezogen worden sind. Ich würde meinen, dass Anaximander eher an das erste Phänomen gedacht hat. Denn da darf man daran denken, dass auch bei Heraklit (22B94) und bei Parmenides (28B1, 11ff.) gerade Dike in einer festen Beziehung zum Wechsel von Tag und Nacht steht: sie wacht darüber, dass der Wechsel sich gleichmässig vollzieht. Ausserdem darf man sich an die Sonnenfinsternis erinnern, die bei Thales eine solche Rolle spielt. Eine Verfinsternung der Sonne ist par excellence ein Unrecht, das die Nacht am Tage begeht. Dies Unrecht muss gesühnt werden, denn nur allein die Isonomia von Tag und Nacht ist gerecht. So allein erhält das Fragment jene volle Anschaulichkeit zurück, die es bei Anaximander zweifellos hatte, und nur so passt es wirklich in den Zusammenhang ionischen Denkens. Nicht sogenannte orphische Theologumena sind hier einzumengen; sondern das Fragment spricht von der Regelmässigkeit

in den Himmelserscheinungen und den möglichen Verletzungen der Regelmässigkeit, also Dingen, die alle Vorsokratiker augenscheinlich aufs stärkste beschäftigt haben.

Dann aber stossen wir auf etwas Eigentümliches. Die gewaltsame Verknüpfung dinglicher und personaler Kategorien, die wir in dem τὸ ἄπειρον κυβερνᾷ gefunden haben, kehrt hier wieder. Denn es ist ganz klar: die «mit Feuer gefüllten Schläuche», die nach Anaximander Sonne und Mond darstellen, sind niemals personale Wesen wie Helios und Selene, sondern physikalische Konstruktionen. Wir berührten das schon. Dennoch aber lässt Anaximander diese konstruierten Gebilde Unrecht tun und Strafe zahlen. Weder beim κυβερνᾷ noch hier (die Stellen stützen sich gegenseitig) darf man die Antinomie, die wir empfinden, weginterpretieren. Mit dem Glauben der Dichter, des Volks und der Barbaren, dass die Finsternisse den Zorn der Götter anzeigten, hat das δίκην δίδοναι der Feuerschläuche nichts zu tun. In einer höchst eigenartigen und subtilen Weise werden die meteorologischen Vorgänge, die als solche durchaus begreifbar und insofern «natürlich» sind und keinen Schrecken mehr einjagen, in personalen Kategorien beschrieben.

Mehr sei an dieser Stelle nicht gesagt. Es genügt zu sehen, wie seltsam bei Anaximander Dingliches und Personales, also «physikalische» und «theologische» Kategorien sich verbinden.

Viele solche Stellen wird es nicht gegeben haben. Man hat den Eindruck, dass Theophrast doch wohl eine bestimmte ungewöhnliche Ausdrucksweise Anaximanders festhalten und nicht etwa ihn im Ganzen damit charakterisieren wollte.

Nach einer letzten Tradition endlich scheint Anaximander ausdrücklich von den Göttern gesprochen zu haben. Die Tradition ist freilich dürftig und anfechtbar; was aber für sie spricht, ist, dass sie nicht das enthält, was wir erwarten würden. Sie bezeichnet gerade nicht das Apeiron, sondern die aus ihm sich abteilenden unbegrenzt vielen Welten als

göttlich (12 A 17). Zugunsten dieses Berichts dürften wir also gewissermassen das Prinzip der *lectio difficilior* anrufen. Es bliebe dann ein Rudiment hesiodischer Genealogie. Das Oberste ist das steuernde Apeiron, das Anaximander vielleicht mit Absicht «noch jenseits» des Göttlichen angesetzt hat, darunter als zweite Stufe die unendliche Vielheit der Kosmogötter, die dann freilich werdende und vergehende sind. Dergleichen kennt ja noch der platonische Timaios 41AB.

Mehr können wir nicht sagen. Entscheidend ist die nicht wegzudeutende theologische Dialektik, die das Ganze beherrscht: hier die Aufklärung, in welcher Phänomene, die bisher als Zeichen göttlichen Willens mit Furcht entgegengenommen worden waren, sich zu natürlichen Vorgängen verflüchtigen, dort das Bestreben, in der spekulativen Weltkonstruktion dem Göttlichen seinen festen Platz zuzuweisen.

Bei Anaximenes liegen die Dinge ähnlich, aber einfacher. Wenn er die «Luft» als Ursprung des Alls bezeichnet, so korrigiert er offensichtlich den Begriff des Apeiron. Wenn er ferner das anaximandrische Prinzip der mechanischen «Abteilung» ersetzt durch dasjenige der qualitativen Verdichtung und Verdünnung, so wird (wohl nicht ganz zufällig) das Verhältnis antizipiert, das später zwischen Anaxagoras, dem radikalsten Vertreter quantitierender Mechanik, und Diogenes von Apollonia, dem Lehrer qualitativer «Umwandlung» besteht. Das ist nicht auszuführen. Von Anaximenes berichtet eine Notiz (13 A 10, aus derselben Überlieferung wie 12 A 17), dass die Luft Gott sei oder vielmehr, dass die Götter aus der Luft geworden seien; wir kämen damit zu derselben Zweistufigkeit, die sich bei Anaximander andeutete.

Es wäre weiter daran zu erinnern, dass bei Anaximenes zum ersten Male ausdrücklich der menschliche Organismus und der Kosmos-organismus mit einander geglichen werden: in beiden herrscht dieselbe Lebensluft. Die Seele des Menschen erhält damit eine überraschende Dignität und umgekehrt

wird damit das Kosmos-Ganze als ein Lebewesen, also als ein Gebilde von personalem Range gefasst. Zu der Konsequenz, die Gottheit einfach mit der Weltseele zu identifizieren, führte nur noch ein kleiner Schritt. Es darf hier gleich bemerkt werden, dass wir damit auf einen Aspekt der antiken Theologie stossen, der uns immer besonders schwer verständlich sein wird. Die antike Theologie hat nie sauber zu unterscheiden vermocht zwischen der Gottheit, die als ein steuerndes, ordnendes und wissendes Wesen der Welt gegenübersteht, und der für unsern Begriff ganz andersartigen Gottheit, die die Welt «von innen» belebt und sich zu ihr verhält wie die Seele zum Körper.

Endlich ist zu erwähnen, dass Anaximenes den göttlichen Charakter von Blitz, Donner usw. in derselben Weise bestritten hat wie Anaximander. Dabei kann es wohl sein, dass er wie schon Anaximander in der Polemik gegen bestimmte Formen archaischer Religiosität sehr weit gegangen ist. Auszugehen ist davon, dass rund hundert Jahre nach den beiden Milesiern Anaxagoras in Athen der Gottlosigkeit angeklagt wurde, weil er die Sonne einen Feuerklumpen und den Mond eine Erde nannte. Er hat also mindestens implicite (aber der Heftigkeit der Reaktion nach vermutlich nicht bloss implicite) geleugnet, dass Helios und Selene Götter seien. Eine Generation später hat Demokrit von Abdera (ihn sowohl wie die altgläubigen Athener verspottend) diese Tatsache damit glossiert, dass er bemerkte, diese Ansichten seien gar nicht neu, sondern uralte und Anaxagoras habe sie bloss gestohlen (Diog. Laert. 9, 34f., vgl. 1,4 und 2,6).

In der Tat: wenn des Anaxagoras Lehre die Göttlichkeit von Sonne und Mond ausschliesst, dann tut dies die Lehre der Milesier in genau demselben Umfang; nichts beweist uns, dass die Milesier diesem ihrem Unglauben nicht ebenso schonungslos Ausdruck verliehen hätten wie vermutlich Anaxagoras. Nur war eben Ionien im 6. Jhd. schon im Ganzen viel aufgeklärter als Athen um 440. Das schien uns

schon die Stellung des Thales zum Problem der Finsternisse zu zeigen.

Zu nennen wäre sodann Pythagoras. So gross sein Einfluss auf die Gestaltung der vorsokratischen und antiken Theologie überhaupt gewesen ist, so schwierig ist es, von ihm zu reden. Die erste Ursache dieser Schwierigkeit ist, dass bis heute die verschiedenen Schichten der Überlieferung über sein Leben und Wirken (Voraristotelisches, Aristoteles, Frühhellenistisches, Späthellenistisches) noch nicht hinlänglich getrennt und analysiert worden sind; solange das nicht geschehen ist, bleibt jede Arbeit über Pythagoras eine Improvisation von zweifelhaftem Werte. Die zweite Ursache ist, dass es offenbar schon sehr früh verschiedene und einander zum Teil geradezu widersprechende Observanzen pythagoreischer Lehre gegeben hat. Es scheint, dass es pythagoreisch war, die Seele (gleich den Gestirnen) göttlich zu nennen und vom Menschen die Beobachtung bestimmter ethischer, kultischer und sonstiger Regeln zu fordern, damit seine Seele zu den Göttern, denen sie zugehört, zurückkehren könne. Aber das Alles bleibt höchst ungewiss: sicher ist nur, dass etwa Empedokles eine bestimmte Observanz pythagoreischer Doktrin aufgenommen und verarbeitet hat, ebenso, dass eine etwas andere Observanz im platonischen Phaidon berührt wird. Auf all das näher einzugehen ist hier ausgeschlossen.

Umso wichtiger ist Xenophanes, der ja seit alters als der eigentliche Theologe unter den Vorsokratikern gilt. Über ihn ist denn auch in den letzten Jahren eine ansehnliche Literatur erschienen, vor allem die Analyse Werner Jaegers in *The theology of the early Greek philosophers* (Oxford 1947) S. 38 ff. Ich bemerke indessen sofort, dass ich keinen Anlass gesehen habe, meine eigene frühere Darstellung in irgendeinem wesentlichen Punkte zu modifizieren. Nach wie vor erscheint mir die Hypothese, die ich in meinem «Ursprung der griechischen Philosophie» (Basel 1945) S. 154 ff. skizziert

habe, als diejenige, die den verschiedenen Faktoren der Überlieferung am wenigsten Gewalt antut. Die Überlieferung ist nun allerdings eine reichlich undurchsichtige. Wir besitzen eine winzige Reihe von Zitaten, die nur gerade Stichworte liefern und darauf schliessen lassen, dass der Einfluss des Xenophanes letzten Endes nicht sehr gross gewesen sein kann; doch wohl, weil, wie Aristoteles summarisch feststellt, sein Denken noch recht primitiv war. Gehen wir die Zitate rasch durch: sie betonen die radikale Verschiedenheit aller Gottheit vom Menschen nach Gestalt, Planen und Handeln. Man darf sich die Gottheit nicht menschengestaltig vorstellen, noch sich anstrengend nach Menschenart, noch menschlicher Vergehen fähig.

Aber wie hat Xenophanes diese Thesen begründet? Wie kommt er überhaupt dazu, sich derart autoritativ zu äussern? Fühlte er sich durch eine Gottheit belehrt wie Hesiod und Parmenides oder sah er sich im Besitz von Beweisen, die ihm sein eigener Logos lieferte? Nun haben wir einen Text, der Beweise gibt, die im Corpus Aristotelicum erhaltene Monographie über Melissos, Xenophanes, Gorgias. Dass sie in vielen Dingen nachlässig und ungenau ist, vermag die doppelte Tatsache nicht zu beseitigen, dass sie erstens über Melissos und Gorgias anerkanntermassen gut Bescheid weiss und dass sie zweitens mit dem Bericht Theophrasts in seinen *φυσικῶν δόξαι* übereinstimmt. Der Versuch, den entscheidenden Text 21 A 31 wegzuzinterpretieren, ist unzulässig, mag er noch so oft wiederholt werden. Es ist reine Willkür, aus allgemeinen Erwägungen einen Text zu eliminieren, der so solid bezeugt ist, wie man es in dieser Sphäre nur verlangen kann. Natürlich erhebt sich die Frage, wie man denn die abstrakten dichotomischen Beweisführungen unseres Traktats in Versform denken soll. Aber dergleichen Fragen finden wir auch bei anderen peripatetischen Referaten über vorsokratische Werke; dass der Peripatetiker in seinen Referaten die Gedanken zusammenzieht und strafft und die Termino-

logie modernisiert, werden wir am allerwenigsten leugnen wollen. Die Substanz der Gedanken ist aber anzuerkennen, es sei denn, man wolle annehmen, dass Theophrast sich durch ein Pseudepigraphon habe täuschen lassen. Dies ist aber aus verschiedenen Gründen ziemlich unwahrscheinlich. Die im Traktat vorgetragenen Thesen (die Gottheit ist eine – allein mächtig – ewig – homogen – kugelartig – weder unbegrenzt noch begrenzt – weder bewegt noch unbewegt) und die dazugehörigen Beweise sind in der ersten Hälfte des 5. Jhd. durchaus möglich. Die «Theologia negativa» der beiden letzten Thesen ist natürlich sehr seltsam und wie ein Vorspiel zu Spekulationen, die erst Jahrhunderte später sich wirklich entfalten. Aber wir müssen uns damit abfinden; diese Thesen als Einschiebsel (durch wen und wozu?) zu erklären geht nicht an. Ein anderes Problem sei hier kurz angeschlossen.

In den wenigen erhaltenen «Stichwortversen» des Xenophanes fallen zwei Thesen besonders auf: 1. die Gottheit hat eine vom Menschen völlig verschiedene Gestalt, 2. die Gottheit ist frei von menschlichen Lastern. Nun geht die ausführlichste Beweisreihe zugunsten des Atheismus, die wir aus der Antike haben (Sextus Emp. adv. phys. I, 137-190) eigentümlicherweise gerade von diesen Dingen aus. Ihre beiden Hauptbeweise gegen die Existenz der Gottheit lauten: 1. Die Gestalt Gottes ist entweder körperlich oder unkörperlich. Ist sie körperlich, so ist die Gottheit offenbar vergänglich, ist sie unkörperlich, dann ist Gott handlungsunfähig, da wir uns ein Wahrnehmen und Handeln ohne Sinnesorgane, also ohne Körperlichkeit nicht vorstellen können. Also ist Gott weder das eine noch das andere, d. h. inexistent. 2. Man schreibt den Göttern den Besitz der Tugenden zu. Besitzen sie aber Tugenden, dann besitzen sie auch die entsprechenden Laster, die durch eben jene Tugenden überwunden werden. Da aber die Gottheit keine Laster hat, so hat sie auch keine Tugend, ist also ethisch eigenschaftslos und inexistent.

Bemerkt sei sofort, dass die erste Beweislinie vermutlich in Beziehung steht zu der epikureischen Theorie, die der Gottheit einen «Quasi-leib» und «Quasi-blut» usw. zuschreibt, offenbar um der fatalen Alternative zu entgehen. Die zweite Beweislinie ist in jedem Falle älter als Aristoteles, der in seiner Begründung der *vita contemplativa* im *Protreptikos* ausdrücklich auf sie geantwortet hat: die reine Erkenntnis ist die einzige Tugend, die durch den bei Sextus berichteten Einwand nicht getroffen wird, darum auch die einzige Tugend, die die Gottheit besitzt.

Die Ausführungen des Sextus stammen ihrem Kerne nach, wie mir scheint, aus der späten Vorsokratik; vielleicht aus der Sophistik, aus der sich ja (begrifflicherweise) bei Sextus viele Spuren erhalten haben. Dass sie unmittelbar auf Xenophanes gemünzt waren, will ich nicht behaupten. Es zu vermuten, liegt aber nahe. Denn eins ist klar: der Radikalismus der xenophanischen Theologie musste (so gut wie der Radikalismus der parmenideischen Ontologie) zu einem Gegenschlag führen. Wird die Gottheit derart zu einem unfassbaren abstrakten «Ganz Anderen» gesteigert, so kann es nicht ausbleiben, dass die konkrete religiöse Erfahrung gegen eine solche Spekulation ausgespielt wird.

Dass führt dann entweder zu einem völligen Atheismus oder Agnostizismus (Protagoras!) oder zu einem bewussten Rückzug auf die traditionellen Anschauungen, die immerhin den *Consensus gentium* für sich haben. Einem derartigen Rückzug werden wir bei Demokrit begegnen.

Dass auf der andern Seite Xenophanes die Göttlichkeit der Gestirne und meteorischen Erscheinungen noch entschiedener bestritten hat als die Milesier, geht aus den Fragmenten deutlich hervor. Wenn bei ihm die Sonne «jeden Tag» neu entsteht und wieder vergeht, so ist das beinahe ein offener Hohn auf den unwandelbaren Helios, wie ihn Homer und Hesiod geschildert hatten.

Schwierigkeiten der sonderbarsten Art bereitet uns Hera-

klit, dessen Werk (im starken Gegensatz zu demjenigen des Xenophanes) noch bis in die Spätantike als Erbauungsbuch weit verbreitet gewesen zu sein scheint. Als Erbauungsbuch ist es auch von seinem Verfasser selbst gemeint, als eine Sammlung von Weisheitssprüchen, die schon ihrer Form nach ein Protest gegen die gelehrten Traktate der Kosmologen sein wollte, – gar nicht anders als später der sokratische Dialog seiner Form nach einen Protest gegen die gelehrten Bücher der Eleaten und Sophisten darstellt. Bewusst unsystematisch, bewusst paradox und «dunkel» formulierend will Heraklit seine Leser von der kosmologischen Betriebsamkeit weg zur Fürsorge für die eigene Seele auffordern. Die Theologie spielt dabei eine ausserordentlich grosse Rolle, aber ein einheitliches geschlossenes System darf man von vornherein nicht fordern. Nur einzelne Gedankenkomplexe sind erkennbar (und dies wäre vermutlich auch nicht anders, wenn wir das Buch Heraklits noch vollständig besässen). Da haben wir die Bezeichnung der Gottheit als des «allein Weisen», bedeutungsvoll anklingend an platonische und «pythagoreische» Stellen, die auch den Begriff σοφόν für die Gottheit vorbehalten und den Menschen auf die Philo-sophia beschränken. Ein anderer, berühmter und von Poseidonios nahezu wörtlich übernommener Spruch redet von der Gottheit, die durch alle kosmischen Zustände hindurchgeht und abwechselnd deren Namen annimmt. Endlich haben wir das kosmische Feuer, in dessen Einheit der vielfältige Kosmos untergeht und aus dem er wieder entsteht, so wie die Nacht in den Tag untergeht und aus ihm entsteht (und man tut gut, sich daran zu erinnern, dass von Hesiod an der feste Rhythmus von Tag und Nacht das kosmische Grundphänomen überhaupt ist). Wie die sichtbare Sonne verlischt auch das kosmische Feuer und entzündet sich wieder, und doch geht es paradoxerweise und im Gegensatz zum homerischen Helios nie unter, ist also immer gegenwärtig und sieht immer Alles und richtet über Alles. Denn es heisst auch

φρόνιμον, ist also Träger des später bei Platon und der Stoa so bedeutungsreichen Begriffs, und richtet die Bösewichter, indem es sie verschlingt.

Endlich wird wie bei Xenophanes erklärt, dass die Gottheit an schöner Gestalt wie an Einsicht mit dem Menschen unvergleichbar sei.

Dass Heraklit auf die Sokratik wie auf die Stoa sehr stark eingewirkt hat (und zwar längst nicht nur durch die berücksichtigte «Flusslehre» und die Verkündigung der Ekpyrosis), kann nicht bezweifelt werden. Aber er wirkt vorzugsweise als ein ethischer und theologischer Impuls. Seine Doktrin bleibt in gewissem Sinne unfassbar und voll von Widersprüchen, deren Auflösung zu erzwingen gegen die Absicht Heraklits selbst wäre.

Ganz anders Parmenides, in dessen ontologischem System die Einordnung der Gottheit klar zutage liegt. Nur mit einem Wort, aber nachdrücklich sei hervorgehoben, dass Parmenides seinen Zentralbegriff, das «Seiende» nirgendwo als Gott oder göttlich bezeichnet hat. Er meidet diese Präzisierung genau so, wie Anaximander das Apeiron und Anaximenes die Elementarluft nicht «Gott» nennen und so wie auch später Anaxagoras den Nus zwar wie eine Gottheit beschreibt, aber niemals den Begriff θεός verwendet. Letzten Endes wird dies am Bedeutungsbereich des griechischen Wortes θεός und θεῖος liegen, der eben ein viel weiterer und unbestimmterer ist als derjenige unseres Wortes «Gott», das durch die Theologie der Psalmen und Propheten eine sehr entschiedene Prägung erhalten hat. Das Wort θεός hat nicht genügend Rang, um das zu bezeichnen, was mit ἄπειρον oder ὄν gemeint wird.

Faktisch finden wir die Gottheit an zwei verschiedenen Stellen. Eine Göttin ist zunächst die Dike, die am Tore von Tag und Nacht sitzt (28 B 1, 14 ff.); sie ist also im Prinzip dieselbe «Gerechtigkeit», die bei Heraklit (22 B 94) und schon bei Anaximander (12 B 1) im Ablauf der meteori-

schen Perioden Ordnung hält. Gleichzeitig ist sie es, die dem Parmenides die Wahrheit über Sein und Nichtsein verkündet, also eben dies tut, was auf primitiverer Stufe bei Hesiod die Musen tun. Die Verbindung ist sinnvoll: denn Licht und Tag sind für Parmenides die Repräsentanten des Seins wie das Dunkel der Repräsentant des Nichtseins. Über beides Bescheid geben kann aber nur die Gottheit, die beides kennt, weil sie an beider Grenze wohnt.

Eine zweite Gottheit finden wir in der Mitte der Ringe, die den Kreis des Mondes ausmachen (28 B 12, 3 ff. vgl. A 37). Sie regiert das Werden in der sublunaren Welt, der Welt des unbegrenzten Entstehens und Vergehens. Sie heisst denn auch Aphrodite und ist die Hervorbringerin der Götter, allen voran des Eros, eine wohlverständliche Umsystematisierung Hesiods. Nächste Eros bringt sie eine Schar anderer Gottheiten hervor, die in Gegensatzpaaren gegliedert ist; endlich führt sie die Seelen der Menschen durch die gegensätzlichen Zustände von Licht und Dunkel, wie denn Parmenides den Aufbau der Doxa-welt aus dem Urgegensatz von Sein und Nichtsein konsequent bis zum Letzten durchgeführt hat.

Immerhin ist für die Entwicklung der vorsokratischen Theologie Parmenides von nicht allzu grosser Bedeutung. Entscheidend dagegen sind, wenn wir die Probleme so weit als irgend möglich vereinfachen, zwei Komplexe etwas späterer Zeit. Das eine ist die Abfolge Anaxagoras-Leukippos-Diogenes, das zweite eine Gruppe von Theologumena, die ich die sophistischen nennen möchte und deren Wirkung bei Demokrit und in der Sokratik Platons und Xenophons zu fassen ist. Erst in diesen beiden Komplexen werden diejenigen Fragen radikal gestellt, die wir wohl als theologische Grundfragen bezeichnen möchten: war es bisher das Bemühen der Vorsokratiker gewesen, dem Göttlichen einen Ort im Kosmos so anzuweisen, dass sein Begriff sich spekulativ reinigte und steigerte, so wird nun nach der Existenz der

Gottheit überhaupt und der Begründung dieser Existenz gefragt. Und hatten die Vorsokratiker bisher versucht, den Menschen von abergläubischer Angst zu befreien dadurch, dass sie ihn über die wahre Natur der angeblichen Manifestationen göttlichen Willens aufklärten, so wird nun gefragt, ob überhaupt eine Verbindung zwischen der Gottheit und der Welt der Menschen und Dinge bestünde, und wenn ja, wie diese Verbindung zu verstehen sei: wie und wieweit die Götter über unsere Welt walteten und wie und wieweit der Mensch dieses ihr Walten zu beeinflussen vermöchte.

Beginnen wir mit Anaxagoras. Seine Lehre vom Nus bedeutet insofern einen entscheidenden Fortschritt, als zum ersten Mal ein handelndes Prinzip in eine ursprüngliche und notwendige Beziehung zum kosmologischen Prozess gesetzt wird: der Nus gibt den Anstoß zur Bewegung der Masse, aus der der Kosmos wird. Das Entstehen des Kosmos ist damit keine mechanische Abteilung aus dem Ursprungswesen wie bei Anaximander oder eine qualitative Modifikation, sondern das Ergebnis eines Tuns. Der Weg zu einer ganz neuen Art von Veranschaulichung ist damit eröffnet, ein Weg, an dessen Ende das Bild des göttlichen Handwerkers steht, das aus dem platonischen Timaios berühmt ist.

Nicht ganz einfach ist es indessen, die problemgeschichtliche Herkunft des Nus-Prinzips zu bestimmen. Allem Anschein nach sind drei Hauptkomponenten zu unterscheiden.

In erster Linie ist es ein Versuch, den parmenideischen Gegensatz zwischen dem Sein und der Doxa-welt zu überwinden. Bei Parmenides stehen einander gegenüber: das reine Sein, dem der Nus korrelat ist, weil es nur durch ihn erkannt werden kann, und das eines und unbewegt ist – und die Welt des Scheines, die aus der Zweiheit von Sein und Nichtsein aufgebaut und darum ein Vielfältiges und (so scheint es doch) unaufhörlich Bewegtes ist. Was sich nun bei Parmenides als Wirklichkeit und Schein entgegentritt, das gestaltet Anaxagoras um zu einer Abfolge: am Anfang ist das (min-

destens der Intention nach) einheitliche und unbewegte Sein und der Nus, der es erkennt. Dieser Nus aber erkennt nicht nur, sondern bringt auch in das Unbewegte die Bewegung hinein und ist so im prägnantesten Sinne der Vermittler zwischen der Unbewegtheit des ursprünglichen Seins und der Bewegtheit der Welt, in der wir uns befinden.

Diese eigentümliche Rolle des Nus ist zweitens wohl nicht ohne den Einfluss der Theologie des Xenophanes zu verstehen. Bei Xenophanes fand Anaxagoras eine Gottheit, die mühelos das All in Bewegung versetzt (21 B 25; der Vers ist ebenso bestimmt durch das Bild des Olymposerschütternden Zeus, Il. A 530, wie durch den Gegensatz zu Helios, der *πόνον ἔλλαχε ἤματα πάντα*, wie es bei Mimnermos Frg. 10 D. und anderswo ähnlich heisst) und die ohne äusseres Handeln, allein schon durch ihr blosses Wollen und Planen Alles bewirkt (dies der Sinn von 21 B 24 und 26). Dass in der grossen Beschreibung des Nus bei Anaxagoras (59 B 12) starke theologische Elemente, Nachwirkungen hymnischer Rede vorliegen, ist nicht zu bestreiten. Ebenso wenig ist allerdings zu bestreiten, dass Anaxagoras niemals den Nus als *θεός* bezeichnet hat. Auch wenn uns das Buch des Anaxagoras nur bruchstückhaft erhalten ist, in diesem Falle erscheint mir das Argumentum ex silentio praktisch zwingend. Anaxagoras hat den Begriff in der Darstellung des Nus offenbar absichtlich gemieden.

Wenn endlich drittens Anaxagoras zwar erklärt, der Nus stünde ganz für sich, dann aber auch feststellt, dass in einigen Wesen auch Nus enthalten sei (59 B 12 und 11), so ist er sicherlich bestimmt durch jene Gleichung zwischen dem Menschen und dem kosmischen Organismus, die zuerst bei Anaximenes fassbar wird: dem Nus im All entspricht ein gleichartiger Nus im Menschen. Dass dann, ausgehend von dieser (gegenüber Anaximenes viel präziseren) Gleichung, das Wirken des Nus im All anthropomorphisch geschildert werden konnte und dass umgekehrt der menschliche Nus

theologischen Rang erhielt, liegt auf der Hand. Anaxagoras selbst scheint nur zögernd die Konsequenzen aus seiner Doktrin gezogen zu haben. Von vornherein darf aber vermutet werden, dass dies sehr bald nachgeholt wurde.

Bemerkenswert ist jedoch zunächst, dass gegen Anaxagoras sich Leukippos von Abdera, der Schöpfer des Atomismus gewandt hat. Es ist hier nicht darzulegen, wie die gesamte Theorie der «unteilbaren Seinspartikel» aus der Polemik gegen Anaxagoras entstanden ist und im Bestreben, die parmenideische Antithese von Sein und Schein auf einem besseren Wege zu überwinden. Dass aber dann der Buchtitel *περὶ Νοῦ* (67 B 2) auf ein Werk hinweist, in dem Leukippos die Nuslehre des Anaxagoras widerlegt hat, ist höchst wahrscheinlich. Erhalten ist nur ein Satz, der im Wortlaut angeführt sei: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὕπ' ἀνάγκης. Dieser Satz kann (wir fassen uns so kurz als möglich) nur Folgendes bedeuten: Das Wirken eines Nus wird abgelehnt. Dennoch aber darf man nicht meinen, dass nun die Dinge sinnlos ablaufen; sie werden alle aus notwendigen Gründen. Die Leugnung des Nus bedeutet also nicht die Leugnung jeder Sinnhaftigkeit. Nur wird der Sinn nicht durch einen Nus gegeben, sondern durch die Ananke, die man am besten als «zwingende Gründe» versteht. Von Sinnhaftigkeit ist die Rede, nicht von Zweckmässigkeit. Denn die Kosmologie der Atomisten weist nicht Zwecke nach, sondern Gründe; durch die Atomistik wird ja das «Finden der Ursachen» zur zentralen Aufgabe der Philosophie. So ist auch unsere Stelle gemeint: der personale Grund für das Dasein und Sosein des Kosmos wird ersetzt durch eine sachliche, rationale Ananke.

Warum aber hat Leukippos den Nus abgelehnt? Da direkte Zeugnisse darüber fehlen, müssen seine Motive indirekt erschlossen werden. Es ist durchaus denkbar, dass in den epikureischen Polemiken gegen platonische und stoische Gottesvorstellungen atomistische Einwände gegen Anaxagoras

übernommen sind; sie herauszupräparieren wäre freilich eine ansehnliche Aufgabe. Wir versuchen hier einen kürzern Weg, der, wenn auch nicht völlig sicher, so doch im Prinzip gangbar ist. Schon Theophrast hat bemerkt, dass die Philosophie des Diogenes von Apollonia einen Kompromiss zwischen Anaxagoras und Leukipp darstellt. Er hat die Nuslehre des Anaxagoras übernommen, doch mit einigen bezeichnenden Modifikationen, von denen man annehmen darf, dass sie durch die Polemik Leukipps veranlasst sind. Es sind, summarisch gesagt, die drei folgenden: 1. der Nus erhält in der Luft einen körperlichen Träger. Leukippos wird also wohl die Körperlosigkeit des anaxagoreischen Nus beanstandet haben; dazu darf der früher aus Sextus Emp. angeführte Text in Erinnerung gerufen werden. 2. Die kosmische Bewegung ist ewig und ohne Anfang. Die These des Anaxagoras, dass der Nus das zuvor ruhende Sein einmal in Bewegung gesetzt habe, wird also von Leukipp widerlegt worden sein, und Diogenes hat diese Widerlegung anerkannt (vgl. dazu Epikur bei Lucr. 5, 168 ff. und Cicero N. D. 1, 22). 3. Wenn Leukipp erklärte, die Ursache des Werdens der Dinge könne auch ohne Nus gefunden werden, so scheint Diogenes als erster den Blick auf die ästhetische Vollkommenheit und praktische Zweckhaftigkeit der Dinge im Kosmos gerichtet zu haben. Nicht dass er der Schöpfer des teleologischen Denkens überhaupt gewesen wäre; das lässt sich mindestens nicht erweisen. Aber den Eindruck erhält man, dass er gegen Leukipp ausgeführt hat, die Vollkommenheit des Kosmos sei von solcher Art, dass sie eben doch nur durch ein personales νοεῖν erklärt werden könne.

Auf diesen dritten Punkt haben später Epikur und wohl schon Demokrit mit aller Kraft repliziert. Durch die Schilderungen der Mangelhaftigkeit des Kosmos (Epikur auch durch die radikale Ablehnung der mathematischen Astronomie) versuchen sie dem teleologischen Argumentieren den Boden zu entziehen.

Endlich ein Wort über die sophistischen Theologumena. Es liegt in der Natur unserer Überlieferung, dass eine beträchtliche Anzahl philosophischer Gedanken bis in die Zeit der Sophistik zurückverfolgt werden können, dass es aber nicht gelingt, einen bestimmten Autor zu nennen. Die durch Platon (willkürlich genug) als Scheinphilosophie abgestempelten Werke eines Protagoras, Hippias, Prodikos, Gorgias u. a. sind bis auf geringe Reste untergegangen. Protagoras hat ein Buch *περὶ θεῶν* geschrieben; es besteht aber kaum eine Aussicht, den Inhalt, der unter Umständen für uns sehr wichtig wäre, auch nur einigermaßen rekonstruieren zu können. Was wir erkennen, ist nur, dass eine Reihe theologischer Gedanken, die wir bei Platon, Xenophon und Demokrit finden, offenbar in der Zeit der grossen Sophisten konzipiert worden sind. Zuweisungen im Einzelnen unterbleiben besser.

Wir heben in Kürze hervor:

1. Wir sahen, wie schon Anaximander bestimmte Formen der Religiosität (Furcht vor Erdbeben, Blitz usw. als göttlichen Winken) bekämpft hat. Darin liegt, dass er auch bestimmte Vorstellungen vom Wesen der Gottheit bekämpft. Es kann nun die Frage auftauchen, wie denn diese falschen Vorstellungen beim Menschen geschichtlich entstehen. Wir kommen also zur Frage nach dem Ursprung der Gottesvorstellung.

2. Zu derselben Frage führt eine ganz andere Gedankenlinie. Uralt und in volkstümlichen Erzählungen weit verbreitet ist der Vergleich zwischen Mensch und Tier. In der Regel läuft er zunächst zu ungunsten des Menschen aus. Die Tiere besitzen Krallen, Hufe, Pelze usw., der Mensch scheint hilflos allen Gefahren ausgeliefert. Dem wird zunächst entgegnet, dass der Mensch eine Reihe von Vorzügen habe, die ihn an Rang weit über die Tiere hoben. Genannt werden: Sprache, Gemeinschaftsbildung und Gotteserkenntnis. Kein Tier weiss von der Existenz der Götter, wohl aber der

Mensch. Von da her wird gefragt, was den Menschen zu einer solchen überragenden Erkenntnis befähigt und hinführt.

3. Dieselbe Gedankenlinie wird unter einem andern Gesichtspunkt noch sehr viel wichtiger. Alte Lebensweisheit fragte im Hinblick auf das Unglück in der Welt, ob die Götter sich überhaupt für das Ergehen des Menschen interessierten. Wenn die Atomistik die Unvollkommenheiten des Kosmos schilderte, um die Vorstellung von einem Wirken des Nus und der Gottheit (Diogenes von Apollonia hat ja im Gegensatz zu Anaxagoras seinen Luft-Nus der Gottheit ausdrücklich gleichgesetzt, 64 B 5) abzuweisen, so hat sie zweifellos auch dargelegt, dass die Götter den Menschen ganz besonders zu vernachlässigen schienen.

Dagegen wendet sich nun das teleologische Denken im eigentlichen Sinne. In berühmten Kapiteln seiner Memorabilien hat Xenophon den Nachweis übernommen, dass im Gegenteil der Mensch körperlich und geistig aufs beste eingerichtet sei und dass offenbar der sichtbare Kosmos im Ganzen keinen andern Zweck habe, als dem Nutzen des Menschen zu dienen.

Systematisch gesehen kulminiert also das theologische Denken der Sophistik in zwei umfassenden Theoremen, die sich aus dem eben Gesagten entwickeln.

Das eine ist die historische Betrachtung der Gottesvorstellung, einmal in der Richtung auf das Problem, wie die Gottesvorstellung überhaupt entstanden sei und ob sie in der Urzeit des Menschengeschlechts primitiver, d. h. fehlerhafter oder vielmehr reiner und vollkommener gewesen sei als heute; Demokrit hält die Furcht vor den Gestirnen für einen primitiven Irrglauben (68 B 30). Andere haben bei den Völkern der Urzeit (und bei den urtümlichen Barbaren am Rande der Oikumene) die reinste Religion gesucht. Sodann führt die historische Betrachtung zum Erweis der Existenz der Gottheit *ex consensu gentium*. Wo es sich

zeigt, dass spekulative Thesen und rationale Beweisgänge wie die des Xenophanes nicht hinreichen, um den Glauben an die Gottheit zu befestigen, da tritt das Denken den Rückzug in die historische Tatsächlichkeit an. Eine Überzeugung, die sich bei allen Völkern der Erde findet, kann nicht falsch sein. Es ist Demokrit, der wie es scheint, dieses Argument zuerst formuliert und auf ihm seine überraschend traditionalistische Theologie (vgl. 68 A 78, B 166) aufgebaut hat; es ist ausserordentlich bezeichnend, dass es später von Aristoteles aufgenommen worden ist.

Das andere Theorem ist die teleologische Deutung des Kosmos. Der Kosmos wird zu einem Kunstwerk, das von einem göttlichen Künstler planmässig geschaffen worden ist. Der Mensch und die Himmelserscheinungen dienen vorzugsweise als Belege, und in dem Augenblick, da sich die mathematische Astronomie entfaltet, wird sie die stärkste Stütze allen teleologischen Denkens. Denn ein mathematische geordneter Kosmos ist ohne einen θεός γεωμετρῶν nicht vorstellbar.

Die vorsokratische Philosophie mündet in die Philosophie der griechischen Klassik. Die Theologie der Vorsokratiker reinigt den Gottesbegriff von den Unzulänglichkeiten der traditionellen Religiosität, zieht ihn damit aber auch immer tiefer in die Diskussion. Am Endpunkt tauchen gleichzeitig das Phänomen des spekulativen Atheismus und die Reihe der rationalen und historischen Gottesbeweise auf. Beides gehört zusammen, im Ganzen wie im Einzelnen. Die mit den Milesiern anhebende Aufklärung sucht alle paradoxen Erscheinungen aus begreifbaren Ursachen zu erklären, bis schliesslich die totale Rationalität keines intervenierenden Gottes mehr zu bedürfen scheint. Aber von der totalen rationalen Verursachtheit zu einer ebenso totalen rationalen «handwerklichen» Zweckmässigkeit ist der Schritt nur noch klein. Und dann wird eben die Rationalität im Kosmosablauf der wirkungsvollste aller Gottesbeweise. Auf der andern Seite verfehlt die historische Universalität des Gottesglau-

bens nicht ihren Eindruck; aber sie lässt sich auch umdeuten in ein blosses psychologisches Faktum. In der Urzeit haben kluge Gesetzgeber den Gottesglauben «erfunden», um die Völker in Schach zu halten, oder die Völker selbst haben in begreiflichem primitiven Schluss die Spender der wichtigsten Lebensgüter zu Göttern emporgesteigert.

Dieser Problemkreis ist im wesentlichen auch derjenige der klassischen Philosophie geblieben, wie denn generell die Abhängigkeit der sokratischen und nachsokratischen Philosophie von den kühnen und mannigfaltigen Entwürfen ihrer Vorgänger nicht leicht überschätzt werden kann.

★

DISCUSSION

M. Chantraine: Je voudrais vous remercier d'avoir présenté votre exposé d'une manière très claire, et ensuite d'avoir été très philologue, puisque la question de la tradition a été envisagée d'une manière détaillée et critique. Maintenant, la question que je voudrais poser est une question générale et qui n'est pas philosophique, mais qui se présente à ma pensée; c'est celle-ci: Nous avons constaté qu'Homère, d'une façon ou d'une autre, reflétait les pratiques religieuses des Grecs. Or, dans notre étude du développement de l'idée de dieu, nous avons eu affaire à des écrivains et nous aurons probablement affaire à d'autres écrivains, comme Euripide, qui nous donnent des témoignages de la pensée de leur temps. Au contraire, avec les philosophes qu'a étudiés Monsieur Gigon, il me semble qu'il se produit un divorce, une opposition; et alors la question que je voudrais poser est une question historique et sociale: Comment se situent les philosophes dont il parle, dans la société, quelle influence y exercent-ils? Sont-ils des opposants ou sont-ils des hommes qui exercent une influence non

seulement sur quelques initiés, mais sur l'ensemble de leurs concitoyens?

M. Gigon: Dies ist in der Tat eine kapitale Frage, die nicht leicht zu beantworten ist, vor allem, weil man sie für die verschiedenen Zeiten verschieden beantworten muss. Grundsätzlich stehen alle Philosophen von den Milesiern bis zu den Atomisten in einem gewollten und betonten Gegensatz zu den Anschauungen, die von ihrer Umwelt und vor allem von dem geistigen Beherrscher dieser Umwelt, dem homerischen Epos vertreten werden. Wenn Anaximander, Xenophanes, Parmenides und Heraklit schreiben, so ist überall die pathetische Behauptung zu spüren: ich allein weiss die Wahrheit, die Leute dagegen bewegen sich in törichten Meinungen.

Mit den Atomisten scheint sich ein Umschlag anzubahnen, der dann bei Aristoteles sich vollendet. Nun wird das, was die Philosophen schreiben, zu der gereinigten Form dessen, was die Menschheit im Grunde schon seit jeher gedacht hat. Das Ziel der Philosophen wird nun nicht mehr so sehr die Überwindung des menschlichen Irrs als vielmehr die Interpretation des Consensus gentium. So lassen sie sich denn alle möglichen Theoreme durch alte Kultgebräuche (s. etwa Aristot. Eudemos F. 3 Walzer und Coel. 268a 10-20), Sprichwörter und Sprachtatsachen bestätigen.

Aber dies beantwortet nur einen Teil der Frage. Das Problem, wie die Philosophen in ihrer Gesellschaft standen, ist ein anderes. Da wissen wir nur ausserordentlich wenig. Einiges können wir indirekt aus Legenden erschliessen. Ein Bild von der Wirkung der Milesier haben wir praktisch nicht. Anaximander wie Anaximenes sind in der biographischen Überlieferung bis auf verschwindende unsichere Spuren untergegangen. Bei Heraklit ist es anders. Zwar haben wir auch da keine Berichte, die verlässlich auf Zeitgenossen zurückgeführt werden könnten, aber in platonischer Zeit ist ein ansehnlicher Kreis von Erzählungen vorhanden, der den sokratischen Logoi unverkennbar nahe steht und der das Interesse spiegelt, das der eigentümliche Mann gefunden

hat. Ähnlich steht es mit Empedokles, ebenso mit Demokrit.

Man kann sich fragen, wie die Beziehungen dieser Philosophen zur hohen attischen Literatur, der Tragödie, gewesen sind. Drei Linien dürfen unterschieden werden. Einmal kommt es vor, dass (vor allem bei Euripides) philosophische Theoreme im Drama angedeutet werden. Freilich sind diese Stellen viel seltener als gelegentlich gemeint wurde. Eigentlich interessanter ist der Fall, dass die Tragödie zuweilen den Philosophen in der Gestalt eines der grossen Gottesfeinde des Mythos 'porträtiert'. Die Figur des euripideischen Ixion etwa muss so stilisiert gewesen sein, dass die Leute Anspielungen auf Protagoras entdecken konnten, dergleichen die des Bellerophon. Die Naturphilosophen, die die Geheimnisse des himmlischen Raumes ausplaudern, werden etwa mit Tantalos verglichen, und bekannt sind die Verse des Kritias, in denen Sisyphos eine atheistische Religionstheorie vorträgt (ob das die Meinung des Kritias persönlich war, ist eine ganz andere Frage!).

Dass die Komödie die Naturphilosophen hernahm, ist bekannt, und das ist jedenfalls die greifbarste Wirkung der Naturphilosophie auf das 'Volk von Athen'. Jedenfalls muss man sich denken, dass die Philosophie bei ihrem Eintritt in die attische Welt sofort genau so viel Bewunderung wie Entrüstung erregte, wie es dreihundert Jahre später in Rom der Fall war.

Endlich darf immerhin daran erinnert werden, dass zumal die philosophische Psychologie und Ethik aus den Problemstellungen von Tragödie und Komödie offenkundig eine Menge von Anregungen schöpfte. Viele verzwickte ethische Fragen, die von der Sophistik an bis auf Cicero diskutiert werden, entstammen bestimmten dramatischen Situationen.

Wir haben dann die bekannten Philosophenprozesse (Anaxagoras, Protagoras, Sokrates); ob es dergleichen auch in Ionien und in Sizilien gegeben hat, wissen wir überhaupt nicht. Möglich ist es an sich. Aber auch die Überlieferung über die athenischen Prozesse ist ausserordentlich unübersichtlich; ich darf dazu auf die Andeutungen in meinem Sokrates (Bern 1947) verweisen.

Es kommt endlich dazu, dass offenbar schon im 5. Jhd. wie später in römischer Zeit, diese Philosophen gerne als politische Berater und Gesandte verwendet wurden; man denke an Damon, Anaxagoras, Gorgias, Hippias.

Ob schliesslich, um nur dies noch zu sagen, die Eleaten in Elea und die Atomisten in Abdera eine 'Schule' gehabt haben, wie diese aussah und welche Rolle sie in der Gesellschaft spielte, das alles ist uns im Grunde durchaus unbekannt.

M. Chantraine: Je me félicite de vous avoir fait préciser ces quelques points, et je constate que dans votre réponse vous avez été naturellement amené à citer des écrivains, mais qu'on ne peut pas se rendre compte de ce que les gens du peuple pensaient, ce qu'ils connaissaient de ces philosophes, sinon de leurs théories.

M. Gigon: Am interessantesten bleibt zweifellos die Komödie. Wenn sie von Hippon, Protagoras und andern redet, so setzt dies voraus, dass die grosse Masse des Volkes von Athen, für die die Komödie aufgeführt wurde, darüber Bescheid wusste, um was für Leute es sich da handelte und was diese ungefähr zu bieten hatten.

M. Chantraine: Ma question visait à montrer que nous sommes dans un tout autre monde que lorsque nous étudions Homère.

M. Verdenius: Die Tatsache, dass die Vorsokratiker sich so weit über den Unverstand der Menge erhaben fühlten, schliesst doch nicht aus, dass sie sich vielfach bemüht haben, ihre Gedanken an die Volksreligion anzuknüpfen. Wenn Heraklit sagt: 'Das allein Weise lässt sich nicht und lässt sich doch mit dem Namen des Zeus benennen' (Fr. 32), so versucht er eine Verbindung zwischen dem höchsten Prinzip seiner Philosophie und dem höchsten Prinzip der Volksreligion herzustellen. Die Art und Weise, wie er das tut, scheint mir für das Verhältnis der griechischen Theologie zur Volksüberlieferung charakteristisch zu sein. Herr Snell hat uns gezeigt, wie Hesiod die primitiven und rohen Züge der alten Göttergeschichten nicht aus seiner Theologie eliminiert, sondern in sein System einordnet und ihnen so ihren richtigen und bedingten Platz zu geben versucht. Etwas Ähnliches lässt sich bei Aischylos beobachten, der den wilden und tyran-

nenhaften Aspekt des Zeus nicht leugnet, sondern in das Ganze einer Charakterentwicklung aufnimmt. Wir werden noch sehen, wie auch Platon die überlieferte Religion nicht verwirft, sondern ihr einen untergeordneten Platz gibt, wobei er die olympischen Götter als niedere Erscheinungsformen der Ideenwelt deutet. Heraklit tut dasselbe, indem er in dem Namen des Zeus (*Ζηνός ὄνομα*) einen Hinweis auf das Urprinzip des Lebens (*ζῆν*) sieht. So kann er den obersten Gott des Volksglaubens als eine zwar unzulängliche, aber doch positive Darstellung des höchsten Gottes in sein eigenes System aufnehmen.

M. Gigon: In der Tat haben die Vorsokratiker in beträchtlichem Umfange Götternamen aus dem Kulte teils aufgenommen, teils sie berücksichtigt. Aber sie deuten sie rücksichtslos um. Darin haben sie schon einen Vorgänger an Hesiod, dessen Theogonie ganze Massen von Namensdeutungen enthält und voraussetzt (so hat er etwa, um nur ein weniger bekanntes Beispiel zu nennen, *Μοῦσαι* zweifellos als *ὁμονοοῦσαι* etymologisiert. Das erklärt die Verse Th. 39 und 60; vgl. Servius ad Aen. 1,8 und Plur. mor. 480E). Das wirkt weiter, bei Heraklit, Empedokles u.a.

Generell bleibt das Verhältnis zum Kulte ein undurchsichtiges, nicht nur bei den Vorsokratikern, sondern in der ganzen antiken Philosophie. Zenon und Epikur machen den Staatskult mit, obschon ihre Theologie mit dem ursprünglichen Gehalt der Kult-handlungen nichts mehr gemein hat. Die Gottheit und ihr Kult werden respektiert und doch durch die philosophischen Theorien ihrem Sinne nach ausgehöhlt.

M. Verdenius: Ich möchte hinzufügen, dass hier eine gewisse Kontinuität in der Methode vorliegt. Die etymologische Namensdeutung als Hilfsmittel für die theologische Rechtfertigung der Volksüberlieferung ist keine Erfindung Heraklits, sondern fängt wahrscheinlich schon bei Homer an (Od. 8, 82 *Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς*, Il. 21, 6 *ἦέρα δ' Ἥρη πίτνα*) und setzt sich nach Hesiod u. a. bei Aischylos (z. B. Ag. 1485 *διὰ Διὸς παναιτίου*) und Platon (z. B. Phaid. 80d *Ἀιδηγ-αἰδήγ* als Merkmal der Ideenwelt) fort.

M. Gigon: Da bin ich vollkommen Ihrer Meinung.

M. Snell: Ich glaube es ist dasselbe Prinzip, das sich vollzieht im Verhältnis zur Gottheit. Xenophanes sagt in fr. 34 Diels: «Das Genaue hat kein Mensch gesehen und es wird auch keinen geben, der es weiss über die Götter und über alles, wovon ich spreche. Denn wer es auch am meisten träfe, indem er Vollenstedes sagte, so weiss er es doch nicht. Denn Schein ist allem beigefügt.» Das ist ja zweifellos, wie Hermann Fränkel gezeigt hat, ein direktes Zitat von dem Musenanruf an dem Anfang des Schiffskatalogs im 2. Buch der Ilias. Bei Homer ist es so, dass die Musen überall dabei gewesen sind und deswegen ein Wissen haben. Die Menschen hören aber nur dunkle Kunde, erst mit Hilfe der Musen können sie etwas wissen. Von den Musen sagt Xenophanes nichts, und das wird er auch nicht vor oder nach diesem herausgerissenen Fragment getan haben. Dann wird man aber vielleicht ein anderes Fragment heranziehen dürfen, um sich klarzumachen, wie Xenophanes es sich gedacht hat, dass die Menschen zu einem gesicherteren Wissen kommen, nämlich das Fragment 18: «Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles aufgewiesen, sondern suchend finden sie mit der Zeit das Bessere».

Es ist eine vollkommen andere Vorstellung vom Verhältnis des Menschen zum Wissen und zum Göttlichen. Der Gedanke ist, dass der Mensch durch eigene Tätigkeit und eigenes Suchen allmählich an das Göttliche herankommen kann, dass dieses Göttliche nicht mehr als etwas Gegebenes genommen wird. Daraus ersen wir, wie alles Wissen problematisch wird und sich nur auf dem Wege zur Wahrheit finden lässt; und da wird denn auch das Göttliche fragwürdig und gerade darum entstehen solche Deutungen der übernommenen Religiosität, wie man es in dem Fragment sieht, das Sie zitierten. Ursprünglich standen hinter den Namen die klaren einfachen Gestalten der Götter, ohne dass man das Wesen der verschiedenen Götter dahinter suchen musste.

M. Gigon: In der Tat hebt Xenophanes hervor, dass der Mensch nicht wissen kann, sondern auf ein Meinen angewiesen ist. Das

liegt ja auch in der platonischen Vorstellung vom Philo-sophos, und es ist nicht so verwunderlich, dass Xenophanes in der Tradition der griechischen Skepsis eine hervorragende Rolle spielt.

Dagegen scheint mir der Sinn von Fragment 18 nicht ganz derjenige zu sein, den Sie in ihm hören. Nicht vom Wissen über das Göttliche spricht es, wie mir scheint, sondern viel nüchterner, wenn man so will, von dem allmählichen Werden der menschlichen Kultur durch die Heuremata. Beinahe könnte man schon den hesiodischen Prometheusmythos heranziehen: Prometheus ist ja der Vertreter des Menschen und stiehlt das himmlische Feuer, das die Gottheit dem Menschen vorenthält. Der Mensch muss sich im Dasein selbst weiterhelfen und kann es auch. Insofern ist der Gegensatz zur Tradition von Hesiod an in Frg. 18 bedeutend weniger stark als in Frg. 34, wo Sie es mit Recht herausheben.

M. Snell: Das ist hier zum ersten Mal ausgesprochen; das ist doch etwas fundamental Neues für die Vorstellungen der Welt und des Göttlichen.

M. Gigon: Glauben Sie, dass sich das Fragment direkt auf das Wissen von der Gottheit bezieht?

M. Verdenius: Es scheint mir durchaus möglich, dass das 'Suchen' und 'Finden' im Fr. 18 sich nicht nur auf die Kulturgüter, sondern auch auf den Gottesbegriff bezieht. In diesem Fall ergibt sich eine schöne Zusammenfassung der theologischen Position der Vorsokratiker. Wenn die Menschen das Göttliche 'allmählich' finden, so kann die Volksüberlieferung als eine Vorstufe der philosophischen Gotteserkenntnis gelten.

M. Gigon: Ich kann nur wiederholen, dass ich diese beiden Fragmente 34 und 18 durchaus von einander trennen möchte. Frgm. 34 ist von grundlegender Bedeutung für das Bild des Xenophanes von der Stellung des Menschen im Kosmos; Frgm. 18 würde ich eher in die Nähe von Frgm. 4 stellen. Die Polemik richtet sich gegen die Vorstellung von einer vollkommenen gottgegebenen Urzeit und setzt ein Bild der Kulturentwicklung voraus, wie es später (allgemein gesagt) Lukrez in seinem fünften Buch gezeichnet hat.

Dass der Mensch in Bezug auf die Götter und das All kein Wissen haben kann (Frgm. 34), hat ausser Xenophanes ja nicht nur Platon und die Skepsis behauptet, sondern, recht verstanden, auch Demokrit und in bestimmtem Sinne auch die Stoa.

M. Snell: Ich glaube, dass dadurch die prinzipielle Kluft nicht überbrückt wird.

M. Chapouthier: J'ai une question à poser toujours dans le même sens; c'est la suivante. Comment les philosophes ont-ils laisser subsister côte à côte d'une part le nom de dieu pour désigner les principes de la nature et quelquefois un principe unique et de l'autre ce même nom pour désigner les dieux de la religion traditionnelle? C'est une antinomie qui se trouve un peu partout dans la philosophie grecque. Il y a une tendance vers un monothéisme spéculatif, – grâce aux nombreuses identifications auxquelles ont procédé les philologues, puis les philosophes, – d'autre part il y a la pluralité des dieux. Cela nous semble, – comme il apparaissait déjà aux premiers apologistes et polémistes chrétiens, – une antinomie insoluble. Pourtant d'après ce que disait M. Verdenius, il semble qu'un essai d'union ait été tenté; je me demande jusqu'où il a été poussé; on aurait dû, du moins les philosophes, arriver à concilier monothéisme et polythéisme. Zeus aurait dû devenir le seul dieu; il devait être seul à porter le nom de θεός.

M. Gigon: In diesen ganzen Fragen bleibt das griechische Denken von Grund auf undezidiert. Die Versuche, einen reinen Monotheismus zu formulieren haben zwar niemals gefehlt. Ich nenne etwa Heraklits Frgm. 67, ein Satz, den sich auch die Stoa bis hinab zu Poseidonios (Aet. I, 7, 19 und 33) ausdrücklich angeeignet hat; Gott ist einer unter wechselnden Formen und Namen. Aber dergleichen bleibt rein theoretisch und wird nie konsequent durchgedacht. Eine Gottheit wie Athena kann wohl als Phronesis zu einem Aspekt des Einen Göttlichen umgedeutet werden, aber am Kulte der Athena Parthenos wird dennoch nicht gerüttelt, und auch die Philosophen machen an ihren Festen mit. Die in Varros Antiquitates abschliessend ausgesprochene, aber zweifellos viel ältere Dreiteilung der Theologie in eine solche der Dichter,

der Philosophen und des Staates, und die Gedanken, die er sich über das Verhältnis dieser drei Theologien zu einander macht (bei Augustin C. D. 6, 5 und 4, 31-32), fassen die Haltung der gesamten Antike zu diesem Problem zusammen.

M. Reverdin: Permettez-moi d'intervenir dans votre discussion, et de faire une remarque au sujet de l'antinomie que signale M. Chapouthier. Ce qui, par essence, était sacré pour le Grec, c'était, je crois, le culte de la Cité; et ce culte présuppose ce polythéisme, cette diversification des dieux qui nous semble un corps étranger dans le système de plus d'un philosophe. Nous sommes fort mal renseignés sur la vie des Présocratiques; mais nous savons qu'ils étaient citoyens, et qu'à ce titre, ils étaient attachés par une tradition, par des besoins très profonds au culte de leur cité. Or, rejeter le polythéisme, c'était en un sens rejeter ce culte. Cela non seulement les Présocratiques, mais des philosophes plus tardifs – un Platon, en particulier –, ne l'ont ni osé, ni même probablement désiré. Il y a là un problème sociologique. Nous devons en être conscients.

N'est-il pas significatif de voir que la critique des Présocratiques, comme celle de la plupart des philosophes postérieurs est dirigée non pas contre le culte, qui laissait une très grande liberté à l'imagination et aux croyances, mais contre Homère, contre la mythologie, contre les traditions poétiques, ou populaires; ce n'est pas la religion que les philosophes ont détruite, mais le prestige de la mythologie homérique. Ils ont ainsi préparé la voie à la synthèse platonicienne, dans laquelle nous trouvons unis le culte traditionnel et des idées philosophiques nouvelles sur le divin. Dans les Lois, où cette synthèse se présente à nous sous sa forme achevée, Platon conserve le culte traditionnel. Il en fait la base de la vie religieuse de l'individu et de la cité; mais aux formes anciennes, il donne un contenu moral et spirituel nouveau.

M. Gigon: Man kann umgekehrt darauf hinweisen, dass die wenigen notorischen Atheisten, von denen die Antike berichtet, als Verächter des Kults und seiner Manifestationen gezeichnet sind, so Diagoras von Melos, so Theodoros von Kyrene. Das

ist ein Verhalten, das die Antike als unbedingt verwerflich empfunden hat. Was dem Sokrates vorgeworfen wurde, war denn auch Missachtung des anerkannten Staatskultes, und besonders Xenophon hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, nachzuweisen, dass Sokrates in Sachen des Kults völlig korrekt gehandelt habe.

M. Snell: Nach der Apologie Platons hat Sokrates immer dem Kult gedient.

Ich hätte noch eine sehr spezielle Frage. Sie hatten gemeint, dass im Xenophanesfragment 25 von dem Gott gesagt wird, dass er nur mit dem Geist alles erschüttert. Das kann doch kaum auf den Helios gehen; da steckt doch dahinter die Vorstellung des Zeus, der bei Homer durch sein Nicken den Olymp erschüttert.

M. Gigon: In der Tat ist die vorherrschende Vorstellung die von Zeus, der den Olymp erschüttert. Dass aber auch die Heliosvorstellung bei Xenophanes wesentlich hereinspielt, zeigt Frg. 24 und die doxographische Notiz über die Kugelähnlichkeit der Gottheit.

M. Verdenius: Sie haben den Ausspruch des Thales, alles sei voll von Göttern, richtig als eine Berichtigung der volkstümlichen Vorstellung, nach der es nur hier und dort Götter gibt, gedeutet. Ich möchte aber noch etwas weiter gehen und eine Beziehung zwischen diesem 'Alles ist voll von Göttern' und dem Ausspruch 'Alles ist Wasser' vermuten, wobei die 'Götter' die verschiedenen Lebens- und Naturkräfte sind, die in dem Wasser ihren Urquell haben. Die Naturlehre des Thales hat also auch einen theologischen Aspekt.

M. Snell: Ich bin damit nicht ganz einverstanden. Nach dem Zusammenhang bei Aristoteles, ist es nicht sehr sicher, was Thales gesagt hat.

M. Gigon: Die Stelle ist Thales A 22 bei Diels. Offenbar geht sie zunächst auf apophthegmatische Überlieferung zurück und ist insofern sehr schwierig richtig zu deuten. Ich würde es nicht wagen, zu weitgehende Folgerungen aus ihr zu ziehen.

M. Snell: Es gibt aber zwei verschiedene Stellen.

M. Gigon: Dasselbe gilt auch von dieser zweiten Stelle, die bei Diels gleich begedruckt ist. Dass sie zunächst auf eine anekdotisch verkürzende Sekundärüberlieferung zurückgeht, ist ausdrücklich vermerkt. Mehr als die Erklärung eines noch in späterer Zeit viel beachteten physikalischen Thaumasion gibt der Text nicht her.

M. Verdenius: Die Beziehung auf die Seele ist natürlich eine Interpretation des Aristoteles, aber der Satz 'Alles ist voll von Göttern' wird doch als eine überlieferte Meinung von Thales angeführt.

M. Gigon: Zudem ist die Stelle nicht ohne Beziehung zu dem bekannten Apophthegma aus der Heraklitüberlieferung 22A9, auch wenn man da wie immer den Gebrauch, den Aristoteles von dem vorgefundenen Text macht, von dem möglichen ursprünglichen Sinne des Texts sorgfältig trennen muss.

M. Verdenius: Es scheint mir kaum denkbar, dass Anaxagoras den Nus, der doch alles in Bewegung setzt, nicht als Gott aufgefasst hat. Kann das Fehlen dieser Bezeichnung in der Überlieferung nicht auf Zufall beruhen?

M. Gigon: Ich glaube doch, dass dieses Fehlen Absicht ist. Der Nus-komplex bei Anaxagoras stammt von Parmenides, und bei diesem heisst weder der Nus noch das Sein, das er erkennt, Gott. Wesentlich ist bei Anaxagoras das grosse Fragment über den Nus B 12. Es kann kein Zufall sein, dass hier die Begriffe 'Gott' und 'göttlich' ganz fehlen und dass sie auch in der ganzen sonstigen – ziemlich reichen – Überlieferung über Anaxagoras praktisch nicht auftreten. Allerdings wird man dann folgern, dass die Erklärung des Diogenes 64 B 5, die Luft, die gleich der Noesis ist, sei Gott, bewusst Anaxagoras korrigiert.

M. Chapouthier: Si Anaxagore n'appelle pas le νοῦς dieu, qu'est-ce qu'il appelle dieu?

M. Gigon: Ich weiss es nicht, denn in der praktisch einhelligen Überlieferung über Anaxagoras fehlt jede Mitteilung über den Ort der Gottheit.

M. Chapouthier: Mais alors je serais tenté d'adhérer à la position de M. Verdenius. Si nous insistons trop sur le fait que le νοῦς n'est pas appelé dieu, on ne voit plus où Anaxagore met le dieu.

M. Verdenius: Wenn Anaxagoras den Nus als Gott aufgefasst hätte, so hätte Platon im Phaidon kaum darüber geschwiegen. Auf der anderen Seite bleibt es doch sehr befremdlich, dass ein Grieche das höchste Bewegungsprinzip nicht als etwas Göttliches erlebt hätte.

M. Gigon: Die einzigen Stellen, in denen für Anaxagoras vom Göttlichen die Rede ist, sind dürftig, spät und zweifelhaft. Wir müssen annehmen, dass Anaxagoras einen physikalischen Kosmos unter völligem Absehen von der Gottheit konstruiert hat, als legitimer Vorläufer der Atomisten, bei denen die Gottheit in der Kosmologie ja auch keinerlei *notwendige* Funktion hat. Soweit Demokrit von den Göttern spricht, geschieht es, um psychische Erfahrungen zu erklären und den religionsgeschichtlichen Data Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das ist Alles.

So sehr der Nus bei Anaxagoras in Kategorien beschrieben wird, die theologisch-hymnisch wirken, Gott heisst er nicht.

V

H. D. F. KITTO

The Idea of God in Aeschylus
and Sophocles

THE IDEA OF GOD IN AESCHYLUS AND SOPHOCLES

OUR survey has now reached a period in which the poets' religious and philosophical thought is fully conscious. But we shall do well to remember how they expressed that thought, and how we, in our turn, must try to recover it. The thought of Aeschylus and Sophocles may be clear and conscious, but we are to remember that these men were dramatists, and therefore realised their thought in the medium of drama – as for example a composer expresses his in music. If we wish to know what Aeschylus thought and believed it is not enough to study what he says, for his medium is more than speech; it includes also dramatic situation, the dance, music – in fact, the whole art of the theatre. This and nothing less than this, is the material that we must examine in our attempt to establish the religious thought of these two dramatists. Too often, as it seems to me, scholars have imagined that it is possible to divide a dramatist's work into two separate parts: on the one hand, his religious, philosophical, political thought; on the other hand, the art-form which, like some vehicle, carries this philosophical merchandise. Mr. A thinks that he can reasonably write a book about Sophocles' thought without concerning himself with Sophocles' dramatic art; Mr. B thinks that he can say something sensible about Sophocles' dramatic art without concerning himself with his religious ideas. Mr. A and Mr. B delude themselves. A work of art is not a vehicle with interesting merchandise inside it; it is a ζῷον. If it is alive, its soul and its body are inseparable. The living thought and the living form each explain the other; each exists, indeed, for the sake of the other.

If therefore I say things this morning which may seem to

concern dramatic criticism rather than the study of religion I shall be doing it deliberately and, I hope, constructively. You will understand too why I shall say little or nothing about fragments and plays which can be more or less plausibly reconstructed. A fragment without its context may mislead us, and although a reconstruction may give us the skeleton of the play, it cannot recreate its life and so recover for us the poet's thought. Another reason for my present neglect of fragments is that I wish to concentrate on certain major problems, which only the interpretation of complete plays can solve.

The first of these problems is that quite frequently, both in Aeschylus and in Sophocles – as well as in Euripides, who is not my concern this morning – the Gods are presented to us as being unreasonable, cruel, stupid, or otherwise imperfect. In the *Agamemnon* Zeus 'sends', πέμπει, Agamemnon to punish the sin of Paris, and then destroys him for doing it. Zeus decreed this war – but the Elders of Argos thought that it was a gross error. At least, they say to Agamemnon:

σὺ δέ μοι τότε μὲν στέλλων στρατιὰν
 'Ἐλένης ἔνεκ', οὐ γάρ σ' ἐπικεύσω,
 κάρτ' ἀπομούσως ἦσθα γεγραμμένος
 οὐδ' εὖ πράπιδων οἶακα νέμων...

'When you began this war, to bring back a wanton woman at the cost of men's lives, I thought you a fool, or worse.' There seems to have been a difference of opinion, about this war, between the Elders and Zeus, and it is not evident that Aeschylus thinks the Elders to be wrong. Or take the *Electra*. Agamemnon offends Artemis, and the goddess retaliates by holding up the fleet so that it can go neither backwards nor forwards; Agamemnon has to kill his daughter because he has killed one of Artemis' stags. A cruel story. Is it simply a bit of mythology surviving into Sophocles'

play, like an old fossil in a piece of more recent limestone? No, Sophocles meant it; he was a poet, not a geological process. But what did he mean? Hippolytus' servant says to Aphrodite in Euripides' play:

χρὴ δὲ συγγνώμην ἔχειν . . .
σοφωτέρους γὰρ χρὴ βροτῶν εἶναι θεούς.

Neither in Euripides nor in Sophocles does the goddess pardon what a man might think a venial offence. What do these gods mean to the poets?

Another problem: there is the theological difficulty of one god quarrelling with another. We have just seen that in the matter of gods who are more cruel than men Sophocles and Euripides agree – except that Sophocles does not talk so much about it; it is interesting then to observe that in the matter of gods who quarrel it is Euripides and Aeschylus who agree. They never quarrel in Sophocles – a point which deserves explanation. I will say nothing about the conflict between Zeus and Prometheus in Aeschylus' play; for one thing, there are desperadoes who believe that the play was written not by Aeschylus but by another poet of the same name, indistinguishable from Aeschylus. But what of the *Oresteia*? Zeus designs a war, and Artemis hates it:

ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἀγνὰ
πτανοῖσιν κυσὶ πατρὸς . . .
στυγεῖ δὲ δεῖπνον αἰετῶν.

Again, in the *Agamemnon* the Erinyes are in complete harmony with Zeus and Apollo, but in the *Eumenides* they are on extremely unfriendly terms. An explanation is wanted. If Euripides showed gods in conflict because he was an atheist, for what reason did Aeschylus do exactly the same thing?

Here are two problems: gods who are imperfect, and gods who are in conflict. There is a third, to which Dr. Snell

has already drawn our attention: what is the normal relationship, in Greek Tragedy, between the activity of the gods and the activity of men? For very often – as indeed in Homer too – we seem to see the same action on two levels at once. As this seems to me the central problem, I would like to discuss it first.

You will remember how, early in the *Agamemnon*, the chorus explains that the two sons of Atreus have been sent by Zeus, like an Erinys, to punish Paris. When an eagle has been robbed of its young, the god

ὕστερόποινον
πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν
οὕτω δ' Ἀτρέως παῖδας ὁ κρείστων
ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ πέμπει Ξένιος
Ζεὺς, πολυάνορος ἀμφὶ γυναικός,
πολλὰ παλαίσματα . . . θήσων
Δαναοῖσιν Τρωσί θ' ὁμοίως.

Zeus 'sends' Agamemnon. Accordingly, at the beginning of the second ode, we hear that it is Zeus who has captured and ruined Troy. The blow came from Zeus.

But does Agamemnon know that he has been sent by Zeus? When Artemis holds up the fleet does Agamemnon say to her: 'But, Artemis, I *have* to go to Troy; Zeus has sent me'? Three times the ominous word *πολιπόρθης* is used of Agamemnon; is it ever suggested that not he, but Zeus, was responsible? Even more striking is the killing of Cassandra. Who causes her death? Is it not obvious? Agamemnon brings her home as his paramour; Clytemnestra, inevitably, murders her. It is very simple, very natural. But this is not the explanation which is given by Cassandra herself. Cassandra sees that she is the victim of Apollo. It is Apollo who has brought her to this house of the Erinyes, to this bloodstained palace, in order to satisfy his own resentment. Aeschylus does all he can – even to the extent of puzzling

most of his modern critics – to impress on us that Cassandra is really the victim not of Clytemnestra but of Apollo, as I will try to show later. But Clytemnestra herself does not know this. Clytemnestra, like Agamemnon in the matter of the war, is working quite independently, an entirely autonomous agent.

Is it Zeus or is it Agamemnon who begins the war? Is it Zeus or is it Apollo or is it Clytemnestra who determines that Cassandra shall die? Obviously, in each case it is both. Why then does Aeschylus give two explanations of one action? What is the relation between the divine and the human action?

We turn to Sophocles, and there we find the same problem again and again. Take for example that scene in the *Electra* which is exactly parallel to a scene in the *Tyrannus* – each of them an excellent illustration of what I said at the beginning, that a dramatist can express his thought through dramatic situation, without using words at all. The Queen is frightened. She comes into the orchestra to offer sacrifice and prayer to Apollo. The whole audience is assisting at a holy rite; it keeps a reverent silence. Doing so, it hears from Clytemnestra a prayer of unexampled wickedness: the smoke of the sacrifice carries up to the God the petition that he shall keep Clytemnestra safe in the enjoyment of what she won by murder and is protecting by adultery. The audience remains silent. Suddenly the silence is broken by the arrival of a man who brings news – good news to Clytemnestra: Orestes is dead; he has been killed, as it happens, at Delphi. But we know that this man is an enemy of the Queen's, and that his news is false.

Now, what do we think, in the theatre, when this man comes in? What *can* we think, except that he is Apollo's immediate and fitting answer to a blasphemous prayer? The god has sent him. But it was Orestes who sent him; it was arranged between them in the first scene of the play.

Similarly in the *Tyrannus*, where Iocasta prays that Apollo will prevent what Apollo has predicted. Again, a man comes with news: Polybus is dead! It is Apollo's answer to the prayer. But has Apollo sent him? The man himself does not think so: he has come for his own private reasons, as he tells us quite explicitly. Human action, divine action, or both?

One more instance, from the *Antigone*. Teiresias warns Creon that he has angered the gods and that the Erinyes will strike. They do strike – and Sophocles is careful to explain how they do it. The ruin of Creon comes about in the most natural way possible. Antigone, being what she is – impulsive, decisive in action – hangs herself rather than await slow death by starvation. Haemon, being in love with her, enraged with his father, tries to kill him, and failing in this kills himself. Eurydice, as Sophocles reminds us, has already lost one son; losing the other she curses Creon and stabs herself to death. Is the ruin of Creon the work of the divine Erinyes, or the natural result of his own actions? Both.

That is to say, in both dramatists – and in Euripides too – we often find the same action presented on two levels at once, and if we would understand the religious thought of these poets we must first understand this. Then the other problems will clear themselves up.

Let us begin with the *Electra*. What is the point of the two levels there?

We observe that Apollo does not order Orestes to kill his mother. It is Orestes and Electra themselves who determine to do this. Orestes simply asks the god how he shall try to do it, and the god gives him sensible advice. We observe too that Apollo does nothing to help the avengers. They plan the vengeance and they carry it out as autonomous agents. Further, Sophocles makes it quite plain why they resolve to do it. The characters of Electra and Orestes are drawn vividly; so are the circumstances in which they

are living – Orestes living on charity, in exile; Electra living with the hated murderers, treated like a slave. This is not decorative character-drawing, mere play-making. Sophocles is showing us that two people of spirit and courage, not like Chrysothemis, will inevitably refuse to accept the situation in which Electra and Orestes find themselves.

Nevertheless, although they are acting independently, Apollo acts with them. He accompanies them, so to speak, on his own plane; not intervening, but approving. As soon as Orestes arrives in Mycenae Clytemnestra has her prophetic dream; it does not help the avengers, but we remember *καὶ γὰρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστι*. The gods may not be helping, but they are not indifferent. The Paedagogus, though sent by Orestes, enters as if sent by Apollo in answer to an evil prayer. The chorus makes us feel that the Erinyes and the spirit of Agamemnon are working with, or in, the avengers.

But if the action is already completely intelligible on the human plane, what does Sophocles gain by adding the divine plane? If we remove it, we see the reason at once. If we rewrote the *Electra*, leaving out everything that concerns the gods, we should have a perfectly intelligible play, but a less philosophical one. It would be not a 'religious' but a 'secular' one; a play of character, intrigue, exciting action, perhaps of psychological study. As so often happens, one can put it best in Aristotelian language: the action would be *τῶν καθ' ἕκαστον*, a particular action, *τί Ἡλέκτρα καὶ Ὀρέστης ἐπραξάν ἢ τί ἐπαθόν*, the exciting story of their revenge. With the gods in the background, *θεοὶ μεταίτιοι*, the action is both a particular and a universal. As a particular action, what Electra and Orestes do is natural, even inevitable. But in the background we see also Apollo and the Erinyes, and what they represent: the principle of *Δίκη*. The gods do not control the human action; that is the whole point. To borrow a term from mathematics, they are there as a system

of coordinates, fixing for us certain eternal principles. As we watch the particular human action against these coordinates, we can read their values. The god accompanies the actions of the avengers; that is to say, their actions correspond to, and illustrate, the principle of $\deltaίκη$.

All that we have to do now is to interpret $\Deltaίκη$, Justice, in the Greek and not in the Christian sense, and our difficulties disappear. In certain of the Ionian philosophers $\Deltaίκη$ is the principle of Order which pervades the physical universe; the balance of forces, the natural rhythm in things. In Sophocles it is something similar, but in the universe of human affairs. Here too there is a natural order, a proper balance; and if it is disturbed, by an act of violence, even by an unconscious offence, like that of Oedipus, it will reassert itself, in one way or another. 'If the Sun should leave his path, the Erinyes would bring him back.' The crime of Clytemnestra and Aegisthus was a violent interference with the due order of things. Therefore it brought about a situation that was essentially unstable. The law of $\Deltaίκη$ comes into operation, and – once more – Sophocles shows us *how* it works: it works through the natural course of things. That, indeed, is precisely what it is. It is the divine background that shows us that a universal law is at work in the particular case. The act of vengeance may not be moral, beautiful or edifying; that is not the point. The point is that it is the inevitable consequence of the original crime.

It is very evident that oracles play a great part in Sophocles' thought. What do they mean? Every surviving play of his contains at least one prophecy. He is so much concerned with oracles that one might take him to be an orthodox believer of an almost priestly kind. But if we suppose this, we have misunderstood both his religion and the profundity of his mind.

It is the *Tyrannus* which raises this problem in its most acute form, but before we examine this play it will be

convenient to take a simpler case, Teiresias' prophecy in the *Antigone*. This has indeed the dramatic function of breaking the obstinacy of Creon, but it has a philosophic function as well. Creon, time after time, has defied some of the natural sanctities or natural forces in human life, and these, as is their nature, recoil on him and crush him. Specifically: Creon overlooks, defies, outrages, the instinctive respect which humanity feels for a dead body, the horror we feel that a dead man should be eaten by animals, the natural love of a sister for her brother, the loyalty of a daughter towards her family, the love of a young man for a girl. All these fundamental things Creon tries to override, and they avenge themselves on him, in the desperate anger of his son and the broken heart of his wife. It is *Δίκη* at work, the Law that operates in these human affairs. And as there is a Law, its operation can be predicted. The philosophical function of prophecy is therefore the same as the function of the rest of the divine background: it assures us that the events occur not *ὡς ἔτυχε*; they are not merely what happened in this particular case. They were bound to happen in this or in some similar way, because human affairs obey Law. If there were no Law, not even a god could prophesy.

For 'the idea of God' in Sophocles, the *Tyrannus* is critical. The play has been held to demonstrate that Sophocles believed in a blind, arbitrary Fate. In fact, it proves the opposite. Except in one important particular, the gods in this play are the same as the gods in the *Electra*: they are concerned in the action, but they do not intervene in it, still less control it. The exception is of course the starting-point of the whole myth, the oracle which Apollo gives to Laius. This must be taken as a datum. Sophocles will take the old myth, with its implication of a blind Fate, and give it an entirely different interpretation. Taking this as a datum we find just what we found in the *Electra*. On the human plane there is an entirely self-contained, intelligible action, played out by autonomous

human actors – Laius, Iocasta, Oedipus, two shepherds, Polybus, a tipsy young man in Corinth . . . Everything happens naturally.

What about the divine background? We have just been speaking of oracles. There is in the *Tyrannus* that ode about oracles – perhaps rather a surprising one. The chorus is loyal to Oedipus, yet it prays that the oracles may be conspicuously (χειρόδεικτα) fulfilled, for if not, ἔρρει τὰ θεῶα, ‘religion is at an end’ – if ‘religion’ is a good translation, here, of τὰ θεῶα. Besides this, we have that sacrifice which we have already looked at: the prayer, and the man from Corinth, who comes so explicitly because he is hoping for a reward, and yet seems to have been sent by Apollo, in answer to a prayer. And such a prayer! Clytemnestra’s prayer was abominable; she deserved what she got. But why does Sophocles treat in precisely the same way Iocasta, who prayed only for some innocent escape from an awful threat? Because Iocasta’s prayer was worse than Clytemnestra’s – not in its intention, but in its implications. Let us look at it for a moment; it may teach us something about Sophocles’ gods.

Iocasta has already spoken sceptically about oracles. Let us observe what she says presently, when the Messenger has come and she thinks Oedipus’ father to be dead:

ὦ θεῶν μαντεύματα,
ἴν’ ἔστέ.

‘Oracles! They are nothing!’

She continues:

τί δ’ ἂν φοβοῖτ’ ἄνθρωπος, ᾧ τὰ τῆς τύχης
κρατεῖ, πρόνοια δ’ ἔστιν οὐδενὸς σαφής;
εἰκῆ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις.

‘Chance rules; forethought is impossible; live at random!’

That is what Iocasta’s prayer implied. If oracles fail, if a

prophecy can be annulled, we live in a random universe, without Law, without moral law therefore, without any possibility of *πρόνοια*, rational calculation – a doctrine more dangerous even than Clytemnestra's open wickedness.

It is the essential meaning of the *Tyrannus* that the universe obeys Law. We may not understand it all, but moral law is a great part of it, and at least we know something about that. The story of Oedipus, the great and wise king who fell so suddenly and so abysmally, may seem to prove that life is ruled by chance, but it is not so. As we follow the play, we can see how naturally it all happened; and the fact that all could be prophesied indicates that it all obeyed rational law, since what is random cannot be predicted.

Sophocles' conception of the gods, then, we might summarise roughly in some such way as this. They symbolise his conception of an unchanging framework of Law which permeates human life as it does the physical universe; and when I say 'Law' I mean moral law and something more. Sophocles, as imperiously as any religious teacher, demands holiness, reverence, purity, wisdom. These moral principles are an important part of the pattern to which our universe is built; but there is more than this. The conception of *δίκη* in the *Electra* is more like a natural law than a moral law. When Artemis so implacably punishes Agamemnon she is not conspicuously a moral force; still, this sort of thing is what happens in life. When Oedipus is punished for what he did in ignorance – though rashly – he is being treated cruelly; he is not punished for a moral fault; he is suffering the inevitable consequences of what he and others have done inadvertently, even casually. Perhaps even more mysterious is the pattern in the *Trachiniae*, where the blood of the Hydra which Heracles slew becomes the poison by which Heracles, justly, slew Nessus, and at last the poison by which Heracles himself is slain, giving at last revenge to the dead Hydra.

That Life can be cruel we all know. Aristotle would not

accept it, in tragedy; but Sophocles does. Yet, says Sophocles, Life is not random, nor, ultimately, is it unintelligible. The Law can be harsh to the individual; the gods can be cruel. But at least there are gods. We know some of their laws, and we can try to obey them.

From Sophocles we may return to Aeschylus. I shall confine my discussion almost entirely to the *Oresteia*. For one thing, neither our time nor your patience is infinite, for another, the *Oresteia* and the *Persae* are the only complete works of Aeschylus that we possess. What does Aeschylus mean by Zeus in the *Supplices*? As we do not know how he completed the trilogy, we cannot be certain. I am not sure if I understand the *Septem*: I have not been able to read and reflect upon the first and second plays of that trilogy. I think I understand, vaguely, the religious or theological background of the *Prometheus*, though it is only one play of three, but only because it seems to resemble fairly closely the *Oresteia*.

As we have seen, the *Oresteia* raises some difficult problems. Zeus 'sends' Agamemnon to conduct a war to which Artemis objects violently; Agamemnon is cursed by his people for doing what Zeus planned; he is murdered for doing what Artemis made him do; and when Clytemnestra has killed him we are told that this too was contrived, or sanctioned by Zeus:

ἰὴ ἰὴ διαὶ Διὸς
 παναιτίου πανεργέτα·
 τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;
 τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν; (*Agam.* 1485 ff.)

And with this Zeus we must compare the Apollo in the same play, an Apollo who tried to seduce a princess, bribed her, and then, enraged, has her destroyed. If Euripides had told this story we should have heard a great deal about his 'scathing attack on an effete Olympian religion', but as it is Aeschy-

lus, nobody seems to object. Nor does Aeschylus treat the story casually, as if it were part of an old legend which he had forgotten to remove. On the contrary, one of the longest scenes in the play is concerned directly with this point, that it is Apollo who is destroying Cassandra; and the passage which critics have understood least is concerned with nothing else: I mean the passage in which first Clytemnestra and then the chorus try to communicate with Cassandra, fail, and then ask the apparently stupid question: Does Cassandra understand Greek? On this, some critics have spoken of Aeschylus' rather primitive technique. May they be forgiven! The technique is superb. Aeschylus is emphasising in the most directly dramatic way that Cassandra is not, except superficially, Clytemnestra's victim. Clytemnestra triumphed over Agamemnon in the matter of the purple carpet; so far from triumphing over Cassandra, she cannot even communicate with her. Cassandra is set apart; she enters the palace, not when Clytemnestra bids, but when the god drives her in. Clytemnestra is only Apollo's agent – a guilty, a foul, an unconscious agent of Apollo, even as Agamemnon was a guilty and unconscious agent of Zeus.

And in each case, if we turn from the human to the divine level, the instrument of divine justice is the Erinys. Agamemnon was sent to Troy as an Erinys; Cassandra is brought to the Palace of Atreus to meet her death; to this haunt of the Erinyes, where

κῶμος ἐν δόμοις μένει,
δύσπεπτος ἔξω, συγγόνων Ἐρινύων.

What are the gods who act in such a way? What is the significance of the two separate levels on which the action takes place? Why is Cassandra destroyed, for one reason, by Clytemnestra, and, for a different reason, by Apollo?

We will leave these questions for the moment, because there are others in the later part of the trilogy. If anyone

should say that these are questions that concern the dramatic critic only, I should repeat what I said at the beginning: Aeschylus, being a dramatist, is expressing his thought in drama, and if we have not fully understood the drama, we can have little confidence that we have understood his thought.

Coming to the *Choephoroi*, still more to the *Eumenides*, we notice that the character of Apollo has changed. Here we have a majestic god of light and purity, a god whom it is not easy to identify with the god who pursued Cassandra, and then, vindictively, used an adultress and a murderess to destroy her. We notice too that Agamemnon's character is different. No longer is he the violent *πτολιπόροθης*, the sacker of cities, the destroyer, the slayer of his own daughter; no longer the man of *ὑβρις* and of blood. He is the great King, the glorious conqueror, foully slain by a woman, his own wife. We notice too how different the avengers are. Agamemnon punished Paris in *ὑβρις*, with indiscriminate violence; Clytemnestra and Aegisthus punished Agamemnon from no very holy motives. But Electra prays for purity, and Orestes comes with clean hands, and not to serve some guilty purpose of his own. We notice yet another difference: the harmonious relations of the Olympian gods and the Erinyes have broken down. Apollo has now nothing but contempt for the Erinyes, and they have nothing but indignation for him and the other 'new gods'. It is clear that neither the old nor the new gods are wholly in the right. To make it clearer still, Aeschylus brings them before a human jury, and the jury is equally divided.

The dramatic critic is accustomed to find, in dramatists of this calibre, good sense, expressed through intelligent and significant structure and style. He suspects therefore that all these differences are related, and that when the relation is established, good sense will appear. But there is still one major question to raise.

Early in the *Agamemnon*, in the *πάροδος*, Aeschylus writes what we may call a Hymn to Zeus:

Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' ἀν-
τῷ φίλον κεκλημένῳ . . .

Why does he put these stanzas here, in a part of the play in which the behaviour of Zeus seems to be anything but wise? Another question: Why does he bring in the old myth of Zeus and Cronos? He says with emphasis that Zeus came as a conqueror, overthrowing an unnamed predecessor. He uses this myth, presumably, not simply because it existed – for he was not compiling a Dictionary of Mythology – but because it was relevant. Relevant to what?

These stanzas, if nothing else in the trilogy, associate the *Oresteia* with the *Prometheia*, for the *Prometheus Vincit* is based on the idea that Zeus is a new god, new and therefore tyrannical; and it even mentions the possibility that Zeus in his turn may be overthrown. Some scholars have found it inconceivable that Aeschylus should have believed in a Zeus who was imperfect, but developed into something better; they found it inconceivable therefore that Aeschylus wrote the *Prometheus*. If this is so, we seem to be in some danger of proving that he did not write the *Oresteia* either.

You would not expect me, in a quarter of an hour or thereabouts, to survey the *Oresteia* in sufficient detail to justify and prove the general interpretation which I am going to put before you; nor perhaps would this be the proper occasion for doing it. But I hope that I shall have said enough to make acceptable to you both the interpretation itself and the theological ideas which it imputes to Aeschylus.

If gods come and go, as Cronos did; if gods 'improve', as apparently Zeus and Apollo do, what is there in the universe that is eternal and unchanging? Or does Aeschylus see nothing like this? Certainly he does. Eternal and unchanging things are certain laws: that ὕβρις breeds ὕβρις and leads

to ἄτη; the law of δίκη, which means, in this trilogy, that wrong done will provoke retribution. These two laws are like two immovable columns, standing for ever; human society must be built around them, and must accommodate itself to them. The *Oresteia* shows how human society has, ideally or potentially, discovered how to do this. The *Prometheia* seems to have dealt with the growth of society, particularly perhaps in its cultural aspect; the *Oresteia* does the same thing, but specifically in relation to the problem – the moral and political problem – of Justice.

In the *Agamemnon* Aeschylus pictures a state of society which has failed to accommodate itself to these two laws. The law of δίκη is of course satisfied – it must be, for it is a law of nature. But it is satisfied only in a way which brings the other law into operation, the law of ὕβρις and ἄτη. In the private history of the House of Atreus, as in the public matter of Paris, Helen, Troy, Iphigeneia, and the war, the inevitable retribution is inflicted always by guilty persons, who are themselves those who have been wronged, and hit back, blindly, indiscriminately. As in Sophocles, the human actors are quite autonomous; they are not directed by the gods. But the gods participate in what the human agents do; they are precisely what Agamemnon calls them: θεοὶ μεταίτιοι. The war, in all its indiscriminate violence, is conceived and carried through both by Zeus and by Agamemnon, independently. So too the murder of Agamemnon and of Cassandra. This means just what it means in Sophocles; the divine plane universalises the human actions. If we performed on the *Agamemnon* the same surgical operation that we did on the *Electra*, and removed the divine plane, we should turn the play into a study of a calamitous and rather uncoordinated series of events in the history of a singularly violent family. The addition of the divine plane gives to the action the authority of a universal, together with the sharpness of a particular. Not only do all the human actors avenge their

wrongs in the same way, but the gods themselves follow the same principles. That is to say, we are following not merely the behaviour and the fate of a certain royal family, but contemplating a stage in the moral history of mankind. This crude way of achieving *δικη* is presented to us as a universal; at the moment, nothing better is known.

It leads straight to chaos – to social and political chaos. This is already implied in the demand made by Artemis. The conflict between her and Zeus is a sign that the whole system is wrong; it suffers from internal contradictions. The violence of the eagles cannot pass unpunished. Even Zeus agrees with that:

τῶν πολυκτόνων γὰρ οὐκ ἄσκοποι θεοί

and

τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν;

The demand for the sacrifice of Iphigeneia is a token of the violence that Agamemnon is contemplating, and it creates a specific *μῆνις* against Agamemnon, which is the counterpart of the general *μῆνις* which is felt against him by the Greeks at large.

The dramatic expression of the chaos to which it all leads is that Argos falls into the hands of a tyrant – and a singularly disgusting one. This leads us straight to the answer to one of the questions which the *Choephoroi* raised: why is Agamemnon now different? Briefly: from the darkness and chaos of the *Agamemnon* we are to make our way forward into a brighter world, although it is through a conflict that seems insoluble. Higher moral and philosophical conceptions now prevail. Orestes is an avenger of a new kind; his hands are clean, his motives are pure. Correspondingly, Apollo is a very different god from the one who so vindictively pursued Cassandra. The Erinyes whom then he used are now beneath

his contempt. His part in this play and in the *Eumenides* is to champion a principle. He, the Olympian, will at all costs defend the cause of the King, the Father, the Husband, head of the State and of the Family. It was the original Olympian gods who were particularly associated with civic usages: Zeus, Apollo, Hermes, Athena, Hera, Hestia. Apollo is defending the cause of Agamemnon because he sees in the King and the Husband the very key-stone of the social fabric – the fabric which is now threatened. Order and authority must be vindicated, or Justice is impossible. The Erinyes are now in revolt. When Zeus and Apollo themselves were blind and violent, the Erinyes were their unquestioning agents; now they are not.

There is neither time nor need to describe how Apollo and the Erinyes are both defending something without which civilised society cannot exist; both also ignoring something without which it cannot exist. Apollo would override certain instinctive sanctities; the Erinyes have no interest in the fabric of civilised society. Apollo's famous biological argument is absurd, and was meant to be absurd; he is in possession of only half of the truth. The whole truth comes only with Athena and her new institutions, in which authority and reason and mercy and αἰδώς are all blended. The Erinyes are persuaded; they give up something, but they receive more. They too 'improve'; they give up blind pursuit of their victims and accept reasoned judgement. Once more they range themselves beside Zeus, but on a higher level. Now Zeus at last reigns supreme, with no fear of divine opposition, for he has fulfilled himself and become Τέλειος.

Now, if we look back to the beginning of the *Agamemnon*, we can see why Aeschylus placed there the myth of Ouranos, Cronos and Zeus – a myth so alien to Sophocles. In these stanzas Aeschylus does not say that Zeus is all-wise; indeed, at the moment he is not. What he does say is that Zeus has made wisdom possible:

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶ-
σαντα, τὸν πάθει μάθος
θέντα κυρίως ἔχειν —

which I think we must interpret not 'In order to learn you must first suffer', but 'out of your suffering wisdom may come'. In the *Prometheus* Aeschylus is looking back across the centuries to primitive Man — to neolithic Man, so to speak, and it seems to me probable that in the trilogy he traces, in some sense, the rise of Man to his contemporary triumphs. In the *Oresteia* too he looks back, though not so far, and in a rather different spirit; not from the cultural triumphs of the Fifth Century, but from its moral and political maturity; and he asks: How did this arise, out of barbarism and violence? (He also asks, and answers, the question: How is this mature moral and political system to be maintained?) He puts his answer to the first question in myth. There were the long reigns of the earlier gods. Under them, man suffered indeed but made no progress; there was πάθος but no μάθος. But at last things began to change; a new spirit stirred among men. What it was, how it happened,

οὐκ ἔχω προσεικάζσαι
πάντ' ἐπισταθμώμενος
πλήν Διός.

When Zeus became the supreme god, suffering was no longer barren; Zeus 'opened the path to wisdom'.

Now we can answer a previous question, why the idea of conflict between gods is found in Aeschylus and in Euripides, but never in Sophocles. In Aeschylus, such conflict is a sign of imperfection or incompleteness in the moral order; it disappears when that order is complete. In Euripides, contending deities (like Aphrodite and Artemis in the *Hippolytus*) prefigure conflicting instincts or emotions within the nature of man. Sophocles, at least in his surviving plays, does not

concern himself with the development of society and its moral order, nor with psychological conflict. He sees man as a being who lives in a universe partly explicable, partly mysterious, but ultimately rational, having its unchanging laws, its eternal rhythm. In such a universe, conflict between its gods is impossible. Man is his theme, not political man, but the life of man in its broadest aspect, and the laws that govern this do not change and cannot be contradictory.

'The gods', then, in these poets represent those universal forces or principles or laws which make Life what it is. What, asks Aeschylus, has brought humanity out of barbarism to civilisation? There has been a certain willingness to learn from bitter experience, a certain striving after more restrained and intelligent conduct, and after a higher political expression of this. Today, perhaps, we should speak of 'the spirit of progress'; Aeschylus, in the desire to relieve the 'pressure of thought', the φροντίδος ἄχθος, calls it Zeus.

Here is one aspect of the religion of the dramatic poets. The gods are never transcendental, external to our universe, whether controlling it or being indifferent to it. Often, as in the *Oresteia*, they are some force within ourselves, some divine instinct. Such they are, very clearly, in the *Antigone*. Antigone's whole being rises in revolt against Creon's inhuman decree. She goes out and buries her brother. The Watchman, who speaks like a man who does not fully comprehend the tale he has to tell, describes what he found. When he has finished the chorus says:

Ἄναξ, ἐμοί τοι μὴ τι καὶ θεήλατον
τοὔργον τόδ' ἢ ξύννοια βουλευέει πάλαι

'Is not this the work of a god?' This is not conventional piety; it is a profoundly significant remark. In obeying her deepest human instincts Antigone was doing the work of a god, and the god was working through her.

But often the conception of the gods is perceptibly dif-

ferent from this: not an innate force or instinct, but a law. In the *Persae* Xerxes commits ὕβρις, and the law of ὕβρις operates against him; the god crushes him. How? Partly, as in the *Antigone*, through the instinctive and courageous resistance of the Greeks, but partly by an agency that is not human, for it was no human hands – in the play – that harassed and ruined the Persians in their retreat, but the country itself; for it condemned them to thirst and famine, and a river froze over deceitfully and drowned them. No sharp line is drawn between humanity and ‘inanimate’ nature. Both move in a certain regular pattern, and the pattern reveals, or is expressed by, the gods. So the double plane, of which I have said enough already, is the traditional poetic Greek way of indicating the universal pattern to which the particular event conforms. A universe without gods would be one in which there was no pattern, no λόγος, no significance.

★

DISCUSSION

M. Chapouthier: L'exposé si dense de M. Kitto soulève de multiples questions; je n'en veux retenir qu'une, d'ordre général; elle vise la différence entre la conception et le rôle des dieux dans Eschyle et dans Sophocle. La différence semble être à première vue que les dieux dans Eschyle se mêlent beaucoup plus à l'action des hommes; dans Sophocle, les dieux rivaux sont plus distincts. A quoi attribuez-vous donc la différence? Vous avez indiqué qu'Eschyle était préoccupé de justifier le développement de la civilisation, les progrès de la société.

Mr. Kitto: The difference seems to be this: Aeschylus, at least in the *Oresteia* and the *Prometheia*, is concerned with the

struggles of humanity from barbarism to civilisation, while Sophocles contemplates the laws, and the mystery, of human life. From Sophocles' point of view, Life is something which in its essentials does not change; its laws, its framework, are immutable; it follows a pattern which is eternally the same. One might therefore say that Aeschylus' thought is dynamic; Sophocles', static. In Aeschylus, the gods participate in human action because, from his point of view, the very foundations of human life have changed – and the gods represent that which is fundamental; men and gods together have arrived at something new. But from Sophocles' less 'political' point of view, the fundamental things have not changed. His gods cannot say anything new; they have said everything already. They do not intervene, because they have already laid down the unalterable laws of the universe; and the laws will operate against men who break them, without the necessity of divine intervention.

M. Chapouthier: Autre question: si Eschyle est un poète théologien, s'il aboutit à un système théologique cohérent où Zeus est le dieu suprême, est considéré un peu comme un roi souverain, comment cela se concilie-t-il avec cette notion de développement humain et d'idéal démocratique? Le système théologique d'Eschyle semble lié à un système royal.

Mr. Kitto: Perhaps so, but the important point seems to me to be this: that the supremacy of Zeus is a symbol of the essential unity, and therefore intelligibility, of the universe. If one god can oppose another god, that may be good democratic doctrine, but it is chaotic theology, and bad philosophy. I see nothing anti-democratic in the conception that the Universe is a harmonious unity and that one supreme god governs it.

Mr. Rose: Perhaps we might say that for Aeschylus the gods formed a kind of Periclean democracy, under the rule of their best, namely Zeus.

Mr. Kitto has called our attention to the two planes, one divine and the other human, in the plays. If we look at Shakespeare's *Macbeth* we find something similar, indeed quite a close parallel

to an Aeschylean situation, different though the atmosphere and dramatic technique are. It is clearly desirable that the amiable but weak Duncan should yield his place to a stronger man, with the ultimate result of bringing the Stuarts into power; the reasons existing when the play was written were quite sufficient to justify such a view. But it is not for Macbeth to bring this about by murdering his king, and at first he sees this:

*If Chance will have me king, why Chance may Crowne me,
Without my stirre.* (Macb. i, 4, 143-44)

Later, overpersuaded by his wife, he becomes the agent, but the guilty agent, of destiny.

Another point. I cannot believe that the famous address to Zeus in the *Agamemnon* really refers to Uranos and Kronos. What does the text actually say?

οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας
παμμάχῳ θράσει βρύων,
οὐδὲ λέξεται (so Ahrens; οὐδὲν λέξαι codd.) πρὶν ὦν.
ὅστ' (ὄς δ' codd.) ἔπειτ' ἔφυ, τριακ-
τῆρος οἴχεται τυχῶν.

(Aesch., *Agam.* 167-72)

Now how can Uranos be so utterly departed that 'it shall not even be said that formerly he was'? One has only to look up on a clear day to see him. And Kronos: it might indeed be said that he has 'found a wrestler to overthrow him', but how is he 'gone' (οἴχεται)? His festival was celebrated every year at Athens and seems to have been very popular. I believe Aeschylus is contrasting the transient power of men however great (note the generic pronouns, ὅστις and, as I would read, ὅστ', suggesting that he is not alluding to definite and namable figures) with the eternal omnipotence of the god.

Mr. Kitto: But would Aeschylus call Zeus the 'conqueror', the 'triactor', if those whom he had overthrown were only men?

Besides, the idea that Zeus overthrew earlier gods is fundamental to the *Prometheus*. In that play, even Zeus, in certain circumstances, will be overthrown. We must not expect too much consistency in these matters. In legend, Kronos was banished to Tartarus: surely it was possible for a poet to say that Kronos was an earlier god, dethroned by Zeus?

Mr. Rose: No, I do not think it possible.

M. Snell: Ehrlich habe ich es immer so aufgefasst, wie Herr Kitto. Der Uranos, der Himmel, das ist hier rein mythologisch, würde ich sagen.

Mr. Rose: If you take the passage as purely mythological, that is possible. But the rest of it is serious theology. Aeschylus does indeed use mythological language in many parts of his plays, but would he do so in the middle of a theological pronouncement?

M. Snell: Das hat aber nichts mit dem Kult zu tun.

Mr. Rose: Admittedly, the passage is very difficult.

M. Gigon: M. Rose hat sehr gut die Verwandtschaft zwischen bestimmten Aspekten der attischen Tragödie und Shakespeare hervorgehoben. Noch wichtiger scheint mir aber die Beziehung zwischen der attischen Tragödie und Herodot zu sein. Auch da haben wir zwei Ebenen des Geschehens: Kandaules, Kroisos und Kyros handeln aus eigenem Antriebe unvernünftig; dennoch aber steht dieses Handeln unter einer höheren Notwendigkeit und dies bewirkt, dass Kandaules wie Kroisos und die Andern in der Mitte zwischen Schuld und Schuldlosigkeit leben. Natürlich trägt diese höhere Notwendigkeit in der Tragödie den Namen von Gottheiten, während sie bei dem Historiker gewissermassen anonym bleibt. Vorhanden ist sie hier wie dort und zwar keineswegs als ein Sittengesetz, das die Guten belohnt und die Bösen bestraft, sondern als eine durchaus aussermoralische Verkettung von Realitäten. Herodot steht der attischen Tragödie (der Art des Sophokles) so nahe wie sonst nur noch die *Ilias*.

Mr. Kitto: Yes, I think this double level seems to be thoroughly characteristic for the Greek mind, right from the beginning. It

must be the same thing that the power that the Greeks have of seeing the universal in the particular; with other people, in other literatures the efforts to portray the universal very often have the effect of leaving the particular rather vague. Greek is perhaps unique in combining the particular with the universal. Is it not perhaps the case, that one of the historical developments of the Greek mind, is in gradually disengaging the individual from the divine? As you were saying, in the Iliad and Herodotus, there is a feeling that the responsibility of the individual is not complete: 'It is the god that makes me do this.' There is an example, when Helen, in the Troades says: 'It is not I who am responsible, but Aphrodite'. This argument is immediately destroyed; in tragedy, man is responsible himself.

M. Gigon: Sicherlich muss man für Herodot ausser dem Gesagten noch den Einfluss 'der Wissenschaft' annehmen, fassbar einmal in der immer wiederkehrenden Frage nach den Ursachen der Geschehnisse, sodann in der betonten (letztlich an die Physik des Xenophanes erinnernden) Ablehnung aller spekulativen Konstruktionen kosmographischer Art.

M. Chapouthier: Je suis de l'avis de M. Gigon sur les rapports d'Hérodote avec la tragédie. J'irais même plus loin que lui; je vois dans son idée de la destinée non point une conception d'historien, mais une conception empruntée au drame. Hérodote construit ses récits de façon à mettre en évidence une moralité des événements. La parenté avec le drame de certains épisodes qui se soumettent à une gradation, qui tendent vers un dénouement, est très sensible dans l'aventure de Cambyse. L'histoire d'Hérodote a une tendance moralisante; après l'événement les Grecs ont considéré les Guerres Médiques comme un épisode nécessaire et sanctionné par les Dieux.

M. Snell: Wenn Herr Kitto so betont, wie stark bei Sophokles die Idee lebendig ist, dass es bestimmte Gesetze in der Welt gibt, so möchte ich doch auf einen Punkt zu sprechen kommen, inwiefern sich diese feste Ordnung der Welt unterscheidet von dem, was wir bei Homer und Hesiod finden. Auch für Hesiod steht dieses

rechtliche Gesetz über allem Geschehen, aber ein wesentlicher Unterschied ist, dass dieses Weltgesetz nicht mehr mit der gleichen Sicherheit regiert, sondern etwas problematisch geworden ist. Dass man fragt, wie eigentlich dieses Gesetz aussieht, dass es anregt zum Nachdenken, das ist etwas, was bei Herrn Kitto sehr schön herausgekommen ist; dieses Gesetz fordert ein Grübeln heraus. Finden wir da nun nicht auch die andere Seite der Münze, dass nun im menschlichen Geist das Verhältnis zu dem Recht insofern ein anderes geworden ist, dass nun auch für den Menschen in einem täglichen Handeln es nicht mehr möglich ist, zu unterscheiden, wo eigentlich das Richtige liegt. Bei Homer und Hesiod braucht man doch nur zu sagen, das ist das Richtige, also tue das. Aber so ist es in der Tragödie nicht mehr, dadurch, dass der Mensch selber verantwortlich ist, und die ganze, schwere Entscheidung über das, was recht ist, bei ihm liegt. Da werden die Dinge sehr viel komplizierter. Ödipus oder Agamemnon handeln ja nicht unrecht wie ein Ägisthos bei Homer, einfach aus Verblendung, sondern das sind grosse Menschen, und das gross sein heisst in der Tragödie prinzipiell in Qual, in Zwiespalt zu verfallen. Das macht ja gerade das Tragische aus, in meinem Gefühl. Diese neue Konzeption des Göttlichen in der Tragödie hängt zum guten Teil daran, dass der Mensch zum Bewusstsein erwacht ist, und damit wird alles viel schwieriger.

Mr. Kitto: Yes, I think I agree entirely. It seems to me, that as regards the responsibility, the conscious responsibility of man for his own actions, that we have in the surviving plays of Sophocles various degrees of guilt. In the *Electra*, Clytemnestra and Aegisthus sinned wantonly and deliberately; they fully deserved what they suffered. In the *Antigone*, Creon does not offend the gods wantonly; his motives were honest, but his judgment was bad. But Oedipus offended in complete ignorance; at the most, he was guilty of what English lawyers call 'contributory negligence'; but he is punished nevertheless. Here, perhaps, is the purest form of tragedy.

M. Snell: Wo gibt es das vorher, dass der Mensch das Gute will,

und nur deswegen verkehrt handelt, weil er etwas nicht wusste; das gibt es nur in der Tragödie.

M. Verdenius: You have explained the role of the gods in the tragedies of Aeschylus and Sophocles as a universalizing principle. It seems to me that our discussion leads to the question whether this idea can be traced back to earlier times. Could we say that in the *Odyssey* Athena is universalizing the actions of Odysseus? I should rather regard her assistance as a glorification of the hero. We may perhaps assume a development from this glorifying function of the gods to their universalizing function. In that case the transition from the glorifying to the universalizing point of view seems to be found in Pindar. His effort to detect a universal meaning in the glorious achievements of men also influences his interpretation of the favours of the gods.

Mr. Kitto: I do not think I should quite agree with you about the function of Athena in the *Odyssey*, I think I should say this rather, that what Athena does, or rather what Homer does in making Athena continually help Odysseus, is to suggest that in the triumph of Odysseus one universal principle is working, and Athena helps it to triumph: namely the justice of the gods. There Homer is universalizing the experience of Odysseus in much the same way as the divine plane does in tragedy. As I suggested in the beginning, there is Odysseus, the just king, can Zeus allow him to be treated like this? The answer is no; the god will protect, defend justice. It is indeed true that the help of Athena glorifies Odysseus, but I would suggest that it is in the converse way: he is glorified because being universalized, as the state of just king is because of his justice.

M. Verdenius: Perhaps the glorifying aspect of the gods is more prominent in the *Iliad*.

Mr. Kitto: And in Pindar too. In the Second Pythian, when Artemis and Hermes help to prepare Hieron's chariot for the race, they confer a kind of halo upon it. This is not 'universalizing' in the tragic sense, although perhaps it is not far from it.

M. Chantraine: Il me semble que dans la différence qui vient

d'être évoquée entre le rôle des dieux dans l'*Odyssee* surtout, et dans la tragédie, il apparaît un trait important qui n'est pas sur le plan des dieux, mais situé sur le plan des hommes. Dans l'*Odyssee* la question de savoir qui a raison ne se pose pas une minute, le bon c'est Ulysse. Les méchants ce sont les prétendants, et Athéné tout naturellement va aider Ulysse. Dans la tragédie, quand Apollon pousse Oreste à tuer sa mère, c'est une grosse affaire pour un fils que de se décider à tuer sa mère, et par conséquent il l'engage dans une difficulté morale qui aboutira d'ailleurs à un problème juridique où interviendra Athéné à la fin de l'Orestie. Si bien qu'au fond je suis amené par un détour à rejoindre ce que disait tout à l'heure Monsieur Snell.

Mr. Kitto: I think the philosophic foundation of the Odyssey surely is what is sometimes called 'poetic justice', not tragic philanthropia, which is nearer to comedy than to tragedy. What we all like to see, the triumph of the worthy man is not Comedy in the modern sense (though it is 'comedy' in the mediaeval sense), but it does not attain the intensity of tragedy.

M. Gigon: Es bleibt bestehen, dass die Odyssee im Kern untragisch ist, die Ilias dagegen eminent tragisch, vor allem in der Gestalt Hektors, der als der Edelste unter allen doch tragisch gezwungen ist, für eine schlechte Sache zu kämpfen. Man darf auch an die Kypria denken, die – wenn auch in poetisch vielleicht grober und unschöner Weise – den Hintergrund des troischen Krieges voll enthüllen: die Absicht der Götter in alledem und die Wege, auf denen sie ihre Absicht erfüllen derart, dass Paris und Helene auch in der Mitte zwischen Schuld und Schuldlosigkeit verharren.

M. Chantraine: Je voudrais répondre à Monsieur Gigon, Monsieur Kitto conclura ensuite; mais il me semble que la différence fondamentale entre l'*Iliade* et la tragédie, c'est que dans l'*Iliade*, les hommes sont rendus malheureux, sont égarés surtout par les dieux. Mais il ne se pose aucun problème de justice, il n'y a aucun choix qui se pose à l'homme. La preuve, c'est que vous avez été obligé de dire qu'Hector défendait la mauvaise cause.

M. Snell: Ja, wo steht das eigentlich?

M. Gigon: Hektor weiss durchaus, dass Paris menschlich gesehen 'schuld' ist.

M. Snell: Ja, aber wo steht das, dass er moralische Probleme empfindet?

M. Gigon: Bestehen bleibt, dass der Dichter der Ilias wie derjenige der Orestie unbestreitbar den Eindruck erwecken will, dass der Zorn des Achilleus wie das Kämpfen Hektors wie der Muttermord des Orestes in einem Zwielficht stehen. Sie sind weder ganz zu billigen noch ganz zu tadeln – ohne dass man natürlich die moralischen Schemata anwenden dürfte, wie sie erst in der Sophistenzeit zur Ausbildung gelangt sind.

Mr. Kitto: As for the *Iliad*, it seems to me to be tragic in two ways. There is a generalised tragic feeling which suffuses the whole poem, a kind of inherent tragedy: the constant juxtaposition of heroism, glory and death. This inherent tragic idea is expressed very sharply from time to time, as for example when the Trojan Elders on the wall see Helen: she is so beautiful that men *must* fight for her. Then, besides this general tragedy, there is the specific one: the quarrel between the two men – both in the wrong, but Achilles at least not desperately so – which inevitably has such catastrophic results, to the Greeks in general and to Achilles in particular.

Is not this the very essence of tragedy, that a natural human error leads to wide-spread suffering which is out of proportion to the cause; and that this disproportionate suffering is seen to be not a casual or accidental result, but one which comes from the very nature and structure of human life? So in the *Coloneus*, Oedipus reflects that he is becoming of importance at a time when he is nothing at all, quite ruined; and Ismene replies: 'Yes, the gods abased you then, and are raising you now.' The *Coloneus* I do not find easy to understand, but I do not think that Sophocles had any moral or rational explanation of what the gods were doing to Oedipus. It is simply typical of human life, part of its structure.

M. Chantraine: Monsieur Kitto dans son exposé si intéressant, faute de temps, n'a pas beaucoup parlé d'Oedipe. Mais justement Oedipe est un personnage dont le tragique pourrait être homérique, parce qu'il me semble qu'Oedipe a toujours agi au mieux, n'a pas commis de faute (comme Hector qui ira à la mort); c'est en réalité dans l'*Orestie* que la tragédie pose un problème beaucoup plus moral, beaucoup plus moderne que dans l'*Oedipe*.

Mr. Kitto: But is it true that Oedipus always acted for the best? Sometimes indeed he did what seemed wisest, but at other times he acted on impulse. If for example he had been a man of real self-control and wisdom, would he have allowed himself to kill a man old enough to be his father?

M. Chapouthier: J'aimerais poser une question particulière, mais qui a des conséquences générales. Je pense à l'expression 'Zeus quel qu'il soit' dans les paroles d'*Agamemnon* et dont M. Kitto a parlé. Qu'entend-il exactement par là? Il me semble indiquer qu'il considérait comme nouvelle l'idée exprimée par ce 'ὅστις ποτ' ἐστίν'. 'Zeus whoever he is'. Comment l'interprétez-vous?

Mr. Kitto: Aeschylus believes in the unity of the universe. It is governed by one supreme power. Men call the supreme god 'Zeus' – and Aeschylus is content to use this name.

M. Chapouthier: Ce qui m'intéresse, c'est de savoir s'il veut dire 'Zeus, quelle que soit sa fonction particulière dans la mythologie', ou bien s'il pense à des conceptions autres que celles des mythologues 'quel que soit Zeus en réalité'.

M. Chantraine: J'ai plutôt pensé à la première interprétation, que le chœur, par cette expression, agit pieusement selon la religion traditionnelle, – quelle que soit la forme de Zeus, son nom en ce cas particulier.

Mr. Kitto: If I interpret the *Oresteia* rightly, 'Zeus', the conquering god, prefigures that Spirit or Power which has enabled man, after untold years of barbarism and moral violence, to rise to the high conceptions which are implicit in the *Polis*. For this Spirit and Power Aeschylus can find no better name than Zeus.

M. Chapouthier: Je signale cette expression parce qu'elle est très fréquente dans Euripide et il est intéressant de savoir si les deux poètes lui donnent la même valeur.

Mr. Rose: I take the words of Aeschylus (*Ag.* 160-62) to be no more than a poetical variation of the well-known formula εἴτε ὅστις καὶ ὀπόθεν χαίρει ὀνομαζόμενος, cf. for instance Plato, *Crat.* 400c, with Stallbaum's note there and that of Fraenkel on the Aeschylean passage. As you rightly say, however, it means something quite different in Euripides.

M. Chapouthier: Parce que l'expression introduit alors un doute sur la nature et peut-être sur l'existence du dieu.

Mr. Rose: Yes: Ζεύς, ὅστις ὁ Ζεύς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ (*Eur.* fgt. 480), implies that the speaker does not even know if Zeus exists; for Aeschylus, his existence is certain, the doubt extending only to the detail of whether he should be called Zeus or by some other name.

M. Chapouthier: J'aimerais savoir si Eschyle pense déjà à l'équivalence avec une force de la nature ou si c'est une expression banale de la religion populaire qu'il emploie; à un moment on a recours à Zeus et l'on ne veut oublier aucun de ses aspects.

Mr. Kitto: I think that Aeschylus doubts if the supreme power is a personal god; something more transcendent than this.

M. Reverdin: Dans un fragment d'Eschyle dont on ignore le contexte (*Nauck*² 70), se trouve une formule, généralement considérée, à tort ou à raison, comme orphique:

Ζεύς ἐστὶν αἰθήρ, Ζεύς δὲ γῆ, Ζεύς οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

Dans les *Suppliantes* (vers 524 sq; 574), Zeus est invoqué en des termes qui révèlent une conception plus complexe, plus vaste de sa divinité que celle de la mythologie traditionnelle. Il est non seulement Ἄναξ ἀνάκτων, mais τελέων τελειότατον κράτος et on le dit δι' αἰῶνος κρέων ἀπαύστου. Ces textes ne seraient-ils pas de nature à éclairer pour nous le sens du passage d'Agamemnon sur lequel nous discutons?

M. Chapouthier: Cela découvre une parenté entre Eschyle et les philosophes de la nature, la remarque irait dans le sens de M. Kitto: la formule vague d'Eschyle suppose un Zeus plus puissant que le Zeus ordinaire.

M. Reverdin: Alors c'est plutôt 'Zeus, quel que tu sois'.

M. Chapouthier: L'idée sortirait alors du cadre de la religion populaire; car les Grecs du commun à cette époque prenaient-ils suffisamment de liberté à l'égard de leur dieu pour penser qu'il était autre chose que ce que les représentants de la religion officielle prétendaient?

M. Snell: Es steckt doch offenbar ursprünglich die Angst darin, dass es nicht der richtige Name ist. Aber ich glaube auch, dass Äschylus diese populäre Volksmeinung dazu benützte um zu sagen, – ganz wie Herr Kitto meinte, – dass Zeus etwas so Grosses ist, das es für uns nicht vorstellbar ist.

M. Reverdin: Je voudrais faire encore une remarque. Dans Prométhée, dans l'Orestie, le monde des dieux, et précisons même, le monde des Olympiens est sujet au devenir. Il évolue. Il tend vers plus de perfection morale. On serait presque fondé à parler d'optimisme théologique. L'idée de providence, l'idée que les dieux manifestent de l'intérêt et de la compassion pour les hommes, et se soucient de les acheminer vers une civilisation meilleure, ces idées ne sont pas étrangères à Eschyle. Notre poète semble admettre qu'une loi morale préside à l'évolution parallèle du monde des dieux et de celui des hommes; Zeus, pour lui, est perfectible; avec le temps, il devient meilleur, plus juste.

Il y a là, je crois, un aspect très important, dont il importe de tenir compte pour comprendre la notion du divin chez Eschyle.

Mr. Kitto: Do you think that the gods, as they improve, help men to improve, or does it seem to you that the two are independent? That is a problem which has troubled me a great deal. In the Prometheus does Zeus lead men to something better?

M. Reverdin: En un certain sens oui. N'oublions pas que *Prométhée*, tel que nous le connaissons, est une œuvre tronquée. Le pardon de Zeus, qui intervenait vraisemblablement dans la

suite de la trilogie, devait apparaître comme un acte de justice envers le Titan révolté, et aussi envers les hommes, dont il avait été le bienfaiteur. De même dans l'*Orestie*, c'est à la suite d'une évolution dans le monde des dieux que la justice de l'Aréopage peut s'établir chez les hommes.

Mr. Kitto: It seems to me that the two lines of progress are independent – or, rather, that the one is a reflection of the other.

M. Chapouthier: Il nous reste à remercier M. Kitto pour son exposé et les éclaircissements qu'il a bien voulu nous fournir.

VI

FERNAND CHAPOUTHIER

Euripide et l'accueil du divin

EURIPIDE ET L'ACCUEIL DU DIVIN

LES nouveautés qu'apporte à l'idée de Dieu Euripide, fidèle témoin de l'âge des sophistes, qu'on ne s'attende pas à les trouver dans un système du monde ni dans la conduite de ses pièces. Ce n'est pas un théologien comme Eschyle; il ne se préoccupe pas de présenter une vue cohérente du monde surnaturel; il répugne à l'absolu; il a renoncé presque toujours à l'enchaînement qui relie les trois éléments de la trilogie et en fait une sorte de microcosme. Il n'a pas davantage, — ce par quoi il se distingue de Sophocle, — l'art de construire une intrigue serrée où les hommes apparaissent au premier plan sans doute, mais sur un arrière-plan de forces surnaturelles contre lesquelles ils tentent de lutter. A l'inverse de ses rivaux, il ne peut se définir comme un bâtisseur; il apparaît moins dense, plus subtil, insaisissable; on a du mal à retrouver sa pensée. Le problème est rendu plus difficile encore du fait qu'il vient le dernier des trois; il hérite d'une plus longue tradition; il ne crée pas le genre, mais le subit. Le rôle des dieux, leur action dans le monde, le vocabulaire même qui les caractérise ont été déjà consacrés par les succès de ses prédécesseurs. Nous sommes fort embarrassés pour faire le départ entre ce qui lui a été transmis et ce qui sort de son fond propre. Nous le serions même toujours s'il n'abandonnait jamais son métier de dramaturge; mais il se trouve que la tendance naturelle de son esprit le porte à méditer, — ou plutôt à faire méditer ses personnages — sur les situations contradictoires qui se présentent au cours de l'action. Il ne construit pas de thèses, mais il excelle à dégager de chaque cas particulier la maxime générale qu'il éveille. Peu lui importe que ces diverses maximes soient en désaccord; il est le poète des contradictions. Parfois ces thèses adverses s'épouvaient en deux développements opposés qui s'affrontent;

ils donnent naissance à une joute oratoire. Tous les érudits ont mis en valeur ce trait essentiel de sa manière; mais on aurait tort d'y voir un goût de la rhétorique ou du paradoxe. Le plus souvent ces oppositions se présentent sous forme de notations brèves qui ne sont pas tant des oppositions d'idées, que des oppositions de faits, des constatations opposées. Plus qu'à l'art des sophistes, j'aimerais rapprocher cette manière de voir, si surprenante chez un poète qui écrit pour la scène où l'on s'attend en principe à une unité d'action, des démarches de la sagesse populaire qui formule des principes contradictoires si on les rapproche, et qui sont pourtant vrais chaque fois. Nous disons: tel père, tel fils, mais aussi: à père avare, fils prodigue; nous constatons qu'il ne faut pas courir deux lièvres à la fois, mais aussi qu'il faut avoir deux cordes à son arc; nous reconnaissons qu'on ne perd rien pour attendre, mais nous savons aussi qu'un tiens vaut mieux que deux tu l'auras. Euripide abonde en vérités antinomiques de ce genre, qu'il s'agisse de vie politique ou de vie privée, il se plaît à présenter successivement deux points de vue intolérables côte à côte; il célèbre avec force à plusieurs reprises et notamment dans les *Suppliantes* (433 sqq.) les avantages de la démocratie mais il écrit dans *Andromaque* (481 sqq.) «une foule de sages a moins de force qu'un seul moins habile, mais seul maître absolu». On glane chez lui des pensées sur les avantages de mariages entre jeunes gens (frgt. 804) comme entre conjoints d'âge inégal (frgt 24), sur la douceur de se marier jeune et d'avoir des enfants qui soient presque des camarades (frgt. 319), aussi bien que sur la joie que procurent des enfants encore tout jeunes au couple qui les a longtemps attendus (frgt. 318).

Son état d'âme essentiel, sa préoccupation constante pourrait se définir par ce que Gide a appelé «la disponibilité à l'accueil». Il en est des dieux comme des autres choses humaines; car «dieu» est pour lui un problème essentiellement humain; il est prêt à accueillir sur lui toute information

d'où qu'elle vienne: de la religion officielle, des cultes grecs comme des cultes étrangers, des philosophes et des croyances populaires, de la mythologie comme du folklore, de l'expérience des autres comme de son expérience personnelle et même de ce qu'il ressent dans son propre cœur. Il s'ensuit que sa pensée, toujours inquiète, prend sans doute appui sur les croyances traditionnelles qui sont celles de ses contemporains, mais est toujours prête à réagir contre les principes qui lui parviennent tout faits et à accueillir des formes nouvelles; trois tendances se marquent de la sorte dans son mouvement vers le divin: une part d'acceptation de la religion apprise, un mouvement, que j'appellerais négateur qui le porte à dissocier l'idée de dieu de certaines formes auxquelles elle était naguère obligatoirement attachée, une tendance positive et confiante qui le pousse à charger cette notion, débarrassée de sa consistance première, de nouveaux aspects. Ce seront les trois points de cet exposé.

Euripide est à certains égards un poète traditionaliste. On peut faire, d'après son œuvre seule, un tableau de la religion grecque officielle. Il fut, dès son jeune âge, un enfant au service d'un dieu et continua de voir les dieux sous leur forme officielle. Ils figurent chez lui avec leurs attributs traditionnels; il n'a jamais, comme d'autres, critiqué leur aspect anthropomorphique. Ils gardent dans ses tragédies leur toute-puissance; ce sont eux qui souvent disent le monologue d'introduction, eux qui donnent un dénouement à la plupart d'entre elles. Certaines situations, insolubles par des moyens humains, sont tranchées par la brusque apparition d'un dieu: quand l'homme, comme dans *Oreste*, désespère et le poète avec lui, quand la situation se complique au point de devenir inextricable, le *deus ex machina* surgit. Fin dernière de l'intrigue, les dieux en sont le plus souvent les acteurs; la pièce d'*Hippolyte* se présente comme un conflit entre Aphrodite et Artémis, toutes deux présentes, aussi bien

que comme un conflit au sein d'une famille; nous retrouvons ainsi les deux plans, dont nous avons déjà parlé dans un exposé antérieur: le plan humain et le plan divin. L'assemblée des dieux, comme dans Homère, décide sur un plan supérieur des événements qui se déroulent sur la terre; la fuite de Ménélas et d'Hélène, dans l'*Hélène*, s'explique par des facteurs purement humains: la ruse de Ménélas, son courage, la complicité de ses compagnons; mais elles sont aussi l'objet d'une délibération divine où chaque dieu apporte son vote (878, 1006); la convergence de ces deux voies est assurée par un personnage, la prophétesse Théonoé, qui tout en participant aux actions des hommes, possède l'intelligence des choses divines.

A cette conception du monde, correspondent les aspects de la dévotion. La prière dans Euripide, n'est souvent autre que la prière homérique: la prière d'Achille au moment du sacrifice d'Iphigénie (*Iph. Aul.*, 1570) semble tirée d'un chant de l'*Iliade*; les formules employées, la disposition des éléments, l'intention de l'appel au dieu, cette espèce de marché qui veut obtenir une faveur en échange d'une offrande, tout cela est calqué sur des modèles épiques.

Euripide ne marque aucun dédain pour les rites transmis par l'usage; il a le goût des solennités et des pompes, le soin qu'il apporte aux descriptions de sacrifices, aux formes et aux matières des appareils de culte, son inclination à noter les instruments de musique qui accompagnent les chants en l'honneur des dieux, d'une façon générale sa tendance à faire voir les évolutions et les mouvements d'ensemble dans le déroulement des festivités, — et cela non point seulement à la fin de sa carrière, dans les pièces du «second style» où la richesse des ornements musicaux est évidente, mais dès les pièces du début de la guerre du Péloponnèse, dès *Alceste* — découvrent chez lui une sorte d'ivresse liturgique, un abandon aux sensations multiples que procure une fête religieuse: fête des Karneia ou des Hyacinthies à Sparte (*Alceste*, 447;

Hélène, 1466), journée de Iacchos à Eleusis pour le 20 boédromion (*Ion*, 1026) déploient dans les monodies ou les chants du chœur la magie de leurs couleurs et de leurs sons; victimes au pelage tacheté conduites à la table de sacrifice, vêtements bigarrés, déesses aux chaussures d'or et aux cheveux d'or, flûtes, tympanons, syrinx, cithares et «voix souterraine du bronze» contribuent à l'atmosphère religieuse où se sent la présence divine. Chateaubriand ne procédera pas autrement pour faire l'apologie du dogme catholique, et l'on pourrait être tenté de prêter au poète tragique une attitude de croyant sur son adhésion aux manifestations extérieures du culte, si l'on ne prenait garde qu'en Grèce la fidélité au rite n'implique pas la croyance aux mythes et qu'Euripide a des retours imprévus.

Ce n'est pas seulement du culte officiel qu'Euripide reçoit sa notion du divin; il se penche sur la piété populaire. Des notions auxquelles s'appliquait déjà la réflexion des philosophes, circulaient dans l'opinion courante: dieu, démon, fatalité, fortune, autant de concepts qu'Euripide accueille avec les imprécisions, les limites mal définies que comportent ces différents vocables. A parcourir son théâtre on est frappé de la diversité des forces qui mènent le monde: δ θεός, οἱ θεοί, τὸ θεῖον, δαίμων, τὸ δαιμόνιον, μοῖρα, αἴσα, ἀνάγκη, τύχη, τὸ πεπρωμένον, τὸ μόρσιμον; mais ce serait une erreur d'attribuer cette richesse à l'acuité de l'analyse, à la précision des distinctions; il n'y a pas entre elles de frontières bien tranchées; elles empiètent et mordent l'une sur l'autre; la forme neutre que prennent volontiers ces termes, est moins un signe d'analyse philosophique qu'un refus de définition précise. La formule δ θεός désigne-t-elle un dieu déterminé d'un multiple polythéisme? s'applique-t-elle à l'ensemble du panthéon grec et correspond-elle au pluriel οἱ θεοί? implique-t-elle la notion d'une divinité unique dont on a reconnu l'omnipotence? il est souvent malaisé d'en décider; suivant les textes, et quelquefois dans le même passage suivant les

manuscripts, ὁ θεός équivaut à οἱ θεοί; δαίμων a-t-il un sens différent de θεός? On pourrait le conclure de certains passages où il semble équivaleoir à «génie» (*Hécube*, 201), mais par ailleurs, que d'exemples où le mot tient la place d'un dieu de l'Olympe ou de cette force mal définie et souveraine qui préside aux destinées des hommes! Un passage des *Supplian-tes* est particulièrement révélateur de cette tendance d'Euripide: Thésée faisant l'éloge de l'action des dieux dans le monde qualifie cette même force tantôt de ὁ θεός tantôt de θεοί et l'appelle aussi δαίμονες (*Suppl.* 195-237). Ainsi la notion d'une hiérarchie entre les puissances surnaturelles, notion qui semble apparaître avec Hésiode et a été amplement analysée par Plutarque, reste floue et inconsistante et l'on serait incapable de tirer un ordre de cette confusion. L'opposition même des dieux personnels aux forces anonymes et impersonnelles qui dirigent l'univers, le conflit entre Zeus et Ananké ou Tychè, qui a été sinon résolu du moins aperçu par Homère, Eschyle et Pindare, n'éveille chez lui aucune curiosité: un passage des *Troyennes* (1201-1206) permet de poser l'équivalence: θεοί = τύχη. D'antiques images, courantes dans la pensée populaire, qui comparaient la vie humaine à un jeu de dés (*Rhésos*, 183) ou à un livre où s'inscrivent les événements (frgt. 506) ne provoquent pas chez lui d'émotion particulière; il dit «les tablettes de Zeus», comme Homère disait ἀἴσα Διός.

On a l'impression de notions un peu sclérosées. En fait, ce qui l'intéresse avant tout, en tant que dramaturge, c'est le sort de l'homme et les problèmes qui se posent à l'homme. Il porte son attention sur l'action des forces qui résistent à la volonté humaine sans trop se soucier d'en définir la nature exacte. Que l'on ne dise pas qu'il y a des indices d'évolution dans le cours de son œuvre; à aligner ses pièces suivant leurs dates, on y voit le monde tantôt dirigé par une force impersonnelle, tantôt par les dieux personnels accessibles à la prière. La croyance à la Nécessité est admise dans *Alceste* (de 438),

mais aussi dans *Iphigénie en Tauride* (de 414); le dieu personnel se trouve dans *Médée* (de 431) comme dans les *Troyennes* (de 415); il est des cas, comme dans *Électre* (de 413), où les deux notions apparaissent simultanément. Il est donc vain d'essayer de se représenter Euripide comme un chercheur en quête de vérité métaphysique et qui progresse dans la découverte du divin. On ne peut établir chez lui d'évolution religieuse. La position de Zielinski qui prétendait retrouver les fluctuations du poète et ses oscillations en faveur de tel ou tel dieu de la mythologie, me semble caduque. Euripide n'offre pas à l'auteur de systèmes une prise suffisante; il y a du conservatisme jusque dans ses dernières œuvres; toute une part de son esprit, qu'il s'agisse des formes de la religion traditionnelle ou populaire, reste en état d'accueil.

Euripide n'est-il donc qu'un Athénien du commun, perméable aux influences, mais incapable de réactions personnelles? il n'en est rien; il possède une qualité dominante grâce à quoi – et ce sera mon second point – son attitude à l'égard du divin est vraiment personnelle; c'est un esprit critique. Je ne sais pas si dans toute la littérature grecque, – jusques et y compris Lucien, – l'esprit critique intervient de façon aussi aiguë dans le domaine des choses divines, et, comme dit Oscar Wilde, ce n'est pas l'imagination qui crée, l'imagination imite, c'est l'esprit critique qui crée. Certains érudits, dont Steiger, ont même pensé que toutes ses pièces lui devaient leur naissance. Euripide ne penserait que mû par le désir de riposte, pour faire autrement que ses prédécesseurs, pour n'être pas comme tout le monde. Il y a quelque excès dans ces affirmations; il n'empêche que cette attitude fondamentale communique à ses pensées concernant le divin leur plus grande originalité; elle l'incline à se détacher des systèmes tout faits, à penser seul.

Ces critiques, qu'il ne porte pas – je l'ai dit plus haut – sur la forme et l'aspect des dieux, comme faisait Xénophane,

visent essentiellement les mythes; elles les atteignent en deux points: leur valeur morale et leur véracité. Les légendes prêtent aux dieux des passions contraires à leur état et à leur rôle. Vindictifs, ils se conduisent comme des hommes, et comme de piètres humains (*Ion*, 339); un dieu a une valeur exemplaire, leur conduite est une leçon d'immoralité. On entend dans *Héraclès*, 339, Amphitryon se plaindre de Zeus, non point tant parce qu'il s'est substitué à lui auprès d'Alcmène, mais parce qu'il a abandonné les enfants issus de cette union. Cette condamnation de la morale divine conduit à la condamnation de la hiérarchie homérique des dieux; il lui semble inadmissible que les dieux aient pouvoir les uns sur les autres, puissent se commander. A la fin d'*Héraclès*, dans la vision épurée que le héros, revenu à la conscience, présente du monde surnaturel, il proclame (1340 sqq.): «La pensée que les dieux s'adonnent à des amours coupables ne peut être la mienne, pas plus que je n'ai jamais admis et que je ne croirai jamais qu'ils chargent mutuellement leurs bras de chaînes ni que l'un commande en maître à l'autre (οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι). Les récits contraires sont de misérables inventions des poètes». Le passage contient toute une critique de l'ordonnance fondamentale du polythéisme hellénique.

Ses objections sont aussi d'ordre intellectuel; rien de sûr, rien de vérifié dans les légendes; elles vont parfois à l'encontre des phénomènes naturels. Les détails concernant la naissance d'Hélène, au début de l'*Hélène*, lui paraissent suspects (17 sqq.), non point comme ont pensé certains, parce qu'il connaît deux formes de légende irréductibles l'une à l'autre, mais parce qu'elle s'oppose aux lois de la nature. De même le soleil qui se détourne de sa course viole les lois naturelles (*Électre*, 737). Ailleurs, c'est la légende qui apparaît en contradiction avec le rite; annonçant la méthode systématiquement pratiquée par Lucien, il fait critiquer par Iphigénie les rites qui se célèbrent en Tauride (*Iph. Taur.*

380) d'après la conception même que la mythologie donne de la déesse; dressant mythe contre rite, il fait voir l'illogisme des pratiques traditionnelles. Cette critique est particulièrement vive à l'égard de la prédiction de l'avenir et de ses agents: les devins. On a mis en avant des raisons politiques, des raisons personnelles; la pièce d'Hélène où le rôle de Théonoé qui voit l'avenir mais par intuition, est dessiné avec sympathie, prouve que la critique vise uniquement la mantique inductive; Euripide conteste que des signes extérieurs puissent traduire la volonté des dieux; il se refuse, comme dit le poète, à voir « imprimé sur le front des étoiles ce que la nuit des temps enferme dans ses voiles ». Reprenant à son compte les doutes qu'exprimait l'opinion courante et qu'Homère avait déjà mis dans la bouche d'Hector, il se défie des signes qu'enverraient les dieux. Si bien qu'à suivre cette voie, il aboutirait à une sorte d'agnosticisme: on ne peut pas connaître dieu, c'est un être insaisissable; il lui prête les épithètes de ποικίλος et de δυστέκμαρτος.

Cette critique subtile et hardie du divin a ses procédés et, pourrait-on dire, sa langue particulière; elle fait appel à ces courts monosyllabes que le grec possède en abondance, susceptibles de se glisser dans l'économie générale de la phrase sans attirer trop le regard. Le plus significatif est le petit mot τις qui suffit à faire planer un doute sur la formule employée. On lit déjà dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (160): Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν; la formule est presque identique au début de *Mélanippe la Sage* (première version, frgt. 480): Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεὺς; mais comme il y a loin dans l'intention de l'une à l'autre formule: ce qui n'était qu'embarras devant les multiples aspects de Zeus devient incertitude sur sa propre existence; même intention dans *Oreste*, 418: « nous sommes esclaves des dieux, quels que soient ces dieux »; que ces menues et perfides insinuations aient été sensibles au grand public, nous en avons la preuve dans la retouche qui fut imposée à l'auteur pour le prologue de *Mélanippe* (frgt.

481). «Ei» est un autre mot, d'une ambiguïté perfide, car il signifie à la fois «si» et «puisque»; il est susceptible d'appuyer la croyance ou de l'ébranler, et l'embarras est grand chez les traducteurs pour communiquer à la phrase son inflexion exacte: «εἰ σοφὸς πέφυκας (*Phén.* 86)» signifie-t-il «puisque tu es sage, étant donné ta sagesse», ou au contraire, «si tu es sage, si l'on doit croire à ta sagesse».

Cette ambiguïté toute voltairienne fait place parfois à de véritables déclarations d'athéisme. On connaît le sujet célèbre du *Bellérophon* où le héros, exalté par ses exploits antérieurs, s'élançait au ciel pour visiter la demeure des dieux; nous avons conservé un fragment de sa déclaration (frgt. 286): «On dit qu'il y a des dieux dans le ciel. Il n'y en a pas, il n'y en a pas, à moins que, dans sa sottise, on veuille s'en tenir aux vieux contes». On a fait remarquer que le dénouement de la pièce, que nous font connaître les fragments, donnait tort à Bellérophon et que le héros finissait tristement précipité sur la terre et condamné à une existence sordide. Mais il n'empêche que le fait d'avoir créé cette figure est une nouveauté inconcevable dans les théâtres d'Eschyle ou de Sophocle. La création d'un personnage est souvent plus révélatrice que la moralité de l'action. Au moment où André Gide fit représenter Saül, on lui reprocha qu'en présentant un personnage trop «disposé à l'accueil», il avait fait l'apologie de l'abandon à ses tendances. Il répondit que la pièce en montre au contraire le danger puisqu'elles causent sa perte; il disait vrai, mais il n'en reste pas moins que Gide reste Gide pour avoir créé Saül et non pour l'avoir fait mourir. Tel Euripide estropiant Bellérophon.

Ce chemin où l'ironie joue à fleur du divin, conduirait aisément à l'agnosticisme, voire au pessimisme. En sorte que nous n'avons jusqu'à présent découvert chez lui que ceci: des éléments positifs de croyance mais qui ne sont pas proprement euripidéens, puis une attitude euripidéenne, mais qui est plutôt négative. N'y a-t-il donc dans sa notion du

divin rien de positif à quoi il tient? Cette notion dont les éléments traditionnels ont été soumis à la critique, de quoi va-t-il la charger? c'est ce qu'il nous reste à voir.

Le premier trait, indissolublement attaché par Euripide à l'idée de Dieu et que proclame, même par sa critique de la religion officielle, son œuvre tout entière, c'est la notion de justice. Nous avons appris à la connaître dès Hésiode; c'est pour la pensée religieuse une acquisition définitive qui ne disparaîtra plus. On ne peut cesser d'être juste sans cesser d'être dieu. On connaît la célèbre maxime: « si les dieux font le mal, ce ne sont pas des dieux » (fragt. 291) qu'il reprend avec peu de variations dans l'*Électre* (583-584). Leurs qualificatifs les plus constants sont σοφός (sage plutôt qu'habile) et δίκαιος. Cette notion de justice divine apparaît chez lui avec des aspects nouveaux qui lui donnent une physionomie particulière.

En elle confluent trois notions: une notion que j'appellerais juridique, inspirée au poète par la structure de l'organisation politique; une notion cosmique et presque astronomique, née en lui de la vue de l'ordre du monde; une notion morale innée au cœur de tout individu, provoquée par les besoins de la conscience intérieure.

Euripide vit dans une époque de démocratie qui n'en est plus à ses débuts; Eschyle n'a connu que ses premières conquêtes; chez lui les principes démocratiques ne pénètrent pas encore dans le monde des dieux, dans son système du monde; Zeus y conserve quelque chose de royal. Euripide est imbu, même quand il parle des dieux, d'habitudes et de vocabulaires parlementaires; ainsi s'explique que la notion de justice soit inséparable chez lui de la notion d'égalité (ισότης). Qu'on analyse l'éloge que Thésée présente dans les *Suppliantes* (430) de la démocratie athénienne, il se fonde essentiellement sur l'égalité des droits; les mots de ἴσος et de δίκη, de δίκαια et d'ἰσάμετρον s'y entremêlent pour fonder

la notion de loi sur la justice à base d'égalité; la loi même, quand il s'agit de procès du sang ne fait pas de différence entre l'homme libre et l'esclave (*Héc.*, 291); de même l'attitude des dieux pour être juste doit être égale pour tous (*Héc.* 805); aussi bien la loi, comme elle est au-dessus des magistrats, préexiste-t-elle aux dieux; «c'est la loi, peut-on dire, qui nous fait croire aux dieux: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα (*Héc.* 800).

Il est une autre loi, une autre égalité que les physiologues ont appris à reconnaître: l'ordre du monde, l'ordre des phénomènes célestes que rien ne détourne de leur marche régulière. Au cours de la scène de réconciliation que Jocaste a ménagée entre ses deux fils, l'argument qu'elle fait valoir contre les ambitions d'Étéocle et son refus de céder le trône à Polynice est précisément cette marche des phénomènes célestes qui se succèdent selon un ordre bien réglé. «Il vaut mieux, mon enfant, honorer l'Égalité; c'est elle qui ne cesse d'attacher les amis à leurs amis, les villes aux villes, les alliés aux alliés, car l'Égalité est pour les humains un principe de stabilité, au lieu que l'inférieur traite en ennemi celui qui possède le plus et donne le signal des jours d'inimitié. En effet, le système des mesures et des poids, c'est l'Égalité qui l'a fixé et qui a défini le nombre; la nuit à la sombre paupière, le soleil radieux, poursuivent d'une marche égale leur cycle annuel sans qu'aucun d'eux soit jaloux de la victoire de l'autre. Eh bien, quand le soleil et la nuit se soumettent à des mesures, tu ne supporteras pas quand tu as eu ta part du trône d'en céder aussi sa part à ton frère; alors où est la justice?» (*Phén.* 535 sqq.). L'Égalité, comme bien des qualités abstraites depuis Hésiode, est promue au rang de divinité, et de divinité d'un rang supérieur, au-dessous de laquelle s'ordonne le jeu humain et céleste. La divinité ne se loge plus, comme dans maintes légendes mythologiques dans les multiples aspects du monde, elle est le principe même qui règle son mécanisme. Nulle part l'invariabilité de la justice

divine ne se marque avec plus de force que dans la fameuse prière d'Hécube (*Troy.*, 884 sqq.), « O toi, support de la terre, et qui sur la terre as ton siège, qui que tu sois, insoluble énigme, Zeus, loi inflexible de la nature, ou intelligence des humains, je t'adore. Toujours suivant sans bruit ton chemin, tu mènes selon la justice les affaires des mortels ». On a prononcé à propos de ces paroles les noms de systèmes philosophiques : Euripide aurait en vue une certaine conception du monde ; il serait le disciple d'un philosophe déterminé qu'il s'agisse d'Anaxagore ou de Diogène d'Apollonie ; en d'autres passages, il nous découvrirait sa propre cosmologie (fragt. 839) ; c'est lui attribuer des intentions systématiques qui sont bien loin de son esprit ; il puise ses idées un peu partout sans se soucier de les coordonner. Qu'il ait lu et beaucoup retenu de ses lectures même savantes, ce n'est point douteux, mais il n'a cure de faire un tout cohérent de ces indications. Son point de vue n'est pas celui d'un constructeur de systèmes, mais d'un poète dramatique. Alors que les philosophes de la nature se préoccupaient avant tout de rendre compte logiquement des divers phénomènes du monde et n'établissaient qu'occasionnellement des correspondances entre ces principes naturels et les dieux de la mythologie, le poète au contraire, suivant une démarche inverse, se meut dans les faits et les êtres mythologiques qui forment la substance de son drame et ne dénoncent avec les forces naturelles que des coïncidences sporadiques qu'il n'éprouve nul besoin d'ériger en système. Les faits naturels n'interviennent que pour traduire l'omnipotence d'un dieu dans un domaine. Comme l'y portait le langage courant et une pratique héritée des anciens poètes, il souligne l'étendue des pouvoirs d'Aphrodite par l'universalité du sentiment de l'amour, par la loi physique qui fait que « la terre assoiffée désire la pluie, que le ciel nuageux s'unit à la glèbe pour donner naissance à la vie » (frag. 890) et de même voulant traduire la puissance de la justice de Zeus, le poète rencontre nécessairement

l'inflexibilité de la loi naturelle. Que l'on considère la situation: la vieille Hécube vient d'assister à la ruine de toute sa famille; elle a vu périr Polyxène, elle a vu Cassandre emmenée de force, son petit-fils Astyanax précipité du haut des remparts de Troie et elle apprend que Ménélas guette son épouse volage pour la tuer; cette nouvelle arrache à son cœur un appel criant vers la notion de justice divine; silencieuse jusqu'alors, elle explose. La forme toute particulière de sa prière n'a donc pas pour but de procurer aux spectateurs un système du monde dont ils n'ont que faire, mais de leur rendre confiance en la justice de Zeus, de souhaiter qu'elle s'exerce avec autant de rigueur que la marche inéluctable des forces naturelles. Une idée exprimée avec tant de force est une idée à laquelle on tient: par l'analyse et l'enrichissement qu'Euripide apporte à la notion de justice il apparaît incontestable que c'est là un attribut essentiel dont il accompagne la notion de divin.

Il est une autre direction de sa pensée religieuse qui est peut-être plus nouvelle encore. La prière d'Hécube présente Zeus sous une autre forme: il est l'intelligence des humains νοῦς βροτῶν. On a évoqué les termes du système d'Anaxagore; j'aimerais plus simplement en conclure que le dieu s'identifie à l'esprit de l'homme. Euripide a traduit ailleurs cette pensée de façon plus saisissante: «notre esprit dans chacun de nous est un dieu»: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός (frgt. 1018); le divin se trouve ainsi identifié à la conscience intérieure. Plusieurs passages indiquent en effet que la justice divine n'est plus liée chez lui aux dieux de l'Olympe; bien qu'elle reste fille de Zeus, ce n'est pas dans le ciel qu'il faut la chercher, c'est auprès des hommes. «Vous croyez que les actions coupables, dit-il dans la *Mélanippe* (frgt. 506), ont des ailes pour bondir jusqu'aux dieux; non, la justice est ici-bas, tout près de nous si vous savez voir clair», ou encore dans l'*Archélaos* (frgt. 255) «la justice est tout près de nous; sans qu'on la voie, elle regarde». Le dieu intérieur observe

les actions des hommes. Dans l'*Oreste*, 396 sqq., la conscience de sa faute qui tourmente Oreste, qualifiée successivement de maladie et de divinité se substitue aux Erinnyes vengeresses conçues jadis comme des divinités extérieures à l'homme. En passant à l'intérieur de l'homme, la notion du divin revêt des aspects nouveaux dont certains ont pu être suggérés au poète par les réalités du culte.

Le divin s'accompagne nécessairement de pureté; on sait les minuties de la purification dans le rituel antique; les sources et les eaux courantes abondent chez Euripide; être ἀγνός est l'idéal de plus d'un héros; chez Hippolyte ce désir de pureté va jusqu'à l'ascèse: abstinence de la chair dans tous les sens. On a décelé des influences orphiques. De même le chœur des *Crétois* (fragt. 472) exalte la vie pure qu'ils mènent. Cette pureté n'est pas seulement des mains mais de l'esprit; l'idée de la supplication, telle que la présente Macarie dans les *Héraclides* (500 sqq.) implique une très haute conception de la pureté morale: on ne peut accéder au divin que si l'on a soi-même un idéal de générosité, si l'on est prêt à faire l'abandon de sa personne. Ainsi s'explique qu'Euripide ait donné plus d'attention que ses rivaux aux psychologies d'enfants que leur innocence met en contact immédiat avec le divin; dans *Hippolyte*, dans *Ion*, dans les *Phéniciennes* avec Ménécée, dans les *Héraclides* avec Macarie, dans *Iphigénie* la présence de l'enfant ou de l'être jeune contribue à l'atmosphère de pureté, de générosité, de sacrifice où Euripide se plaît à faire sentir la présence du divin. L'enfant au cœur pur porte nécessairement en lui le divin.

Un autre ordre de faits religieux a exercé sur la pensée du poète une influence indéniable: la notion de la possession divine, du dieu installé à l'intérieur du cœur de l'homme, de l'«enthousiasme». Il y avait les oracles. La mantique n'était pas seulement fondée sur l'observation des signes; on connaissait des cas où le frisson divin communiquait la clairvoyance de l'avenir; c'était peut-être le cas à Delphes, bien

que des études récentes veuillent supprimer de la Pythie tout délire. C'était sûrement le cas des prophétesses de la légende comme Cassandre qui entrait en transes pour préfigurer la vision des scènes à venir. Il y avait les cultes orgiastiques: les Ménades errant et bondissant dans la montagne croyaient obéir à l'aiguillon du dieu. Il y avait aussi le cas des maladies mentales, des fièvres inexplicables attribuées à l'effet d'une divinité. Euripide a fait accueil à ces frénésies. Bien que le mot *ἐνθουσιασμός* ne se trouve pas dans son théâtre, il a appliqué l'épithète d'*ἐνθεος* à la fois aux divagations de Cassandre et aux dérangements de Phèdre. Mais je note chez lui, même en ces cas extrêmes, un désir de séparer le divin de tout état maladif; il a tenté de faire de la possession divine, dans certaines consciences, un état si je puis dire normal, une mysticité saine dont la venue n'implique pas nécessairement un état de trouble. Le terme d'*ἐξίσταναί* d'où naîtra *ἐκστασις* ne se trouve pas employé dans les *Bacchantes* à propos de l'exaltation des Ménades, mais du délire de Penthée (838). Tout au contraire, le sentiment des fidèles de Bacchos est dépeint de l'intérieur, au cours de la parodos (72), en termes où se marque non point le désordre de l'esprit, mais la confiance radieuse en l'idéal de vie proposé par le dieu. Les délires même, les *βακχεύματα* de Cassandre dans les *Troyennes*, si on les compare à ceux qui remuent la scène correspondante de l'*Agamemnon* d'Eschyle, ont perdu de leur trouble visionnaire où se sent la malédiction d'un dieu; Cassandre n'est plus victime de la vengeance d'Apollon pour s'être dérobée à son amour; par des touches discrètes, le poète a su transformer l'aventure du dieu et de sa prêtresse en une sorte de «consécration religieuse d'une pieuse jeune fille à un dieu». Et surtout, Euripide a réussi à créer une figure qui porte en elle le dieu à l'état de lucidité, que ne complique aucun délire et dont le nom annonce tout à la fois la divinité et l'intelligence: le personnage de Théonoé. On peut discuter des modèles dont il a pu s'inspirer; on a

mis en avant des figures du culte égyptien; mais je crois que la part de création l'emporte sur celle de l'emprunt; ce nom de Théonoé voulu par le poète qui l'a substitué au nom traditionnel d'Εἰδοθέα, comme le « nom parlant » qui désigne de façon parfaite la spiritualité de la prophétesse – tel le nom que reçoit de nos jours une personne entrant en religion, – semble créé pour peindre un état d'âme original: la possession normale et continue de l'intelligence divine; mieux qu'à une curiosité d'exotisme, le rôle me paraît répondre à un désir de spiritualité. C'est elle qui prononce le vers magnifique qui a été imité par Démosthène et dont on suit les échos jusque dans le christianisme « j'ai dans ma nature un grand sanctuaire de la justice »: ἔνεστι δ' ἱερὸν τῆς δίκης ἐμοὶ μέγα ἐν τῇ φύσει (1002). Il n'est pas dans le théâtre d'Euripide, et peut-être dans tout le théâtre grec un exemple d'une aussi haute élévation morale, une aussi forte affirmation du dieu intérieur.

Cette attitude pourtant ne conduit pas le poète à se faire l'apôtre du détachement et de l'austérité; tout au contraire en mêlant le dieu aux mouvements intimes de l'homme, le poète le rend solidaire de tous les sentiments profonds qui l'agitent et au premier chef de celui qui entretient le plus l'élan de son cœur: le sentiment de l'amitié. Euripide lui a donné dans ses pièces, à l'inverse de Sophocle, un rôle de premier plan; les intrigues d'*Iphigénie en Tauride*, d'*Électre*, d'*Oreste*, ne peuvent se concevoir si l'on en exclut l'amitié. Il a multiplié les notations sur l'analyse des notions voisines de φιλία, de συγγένεια, de κηδεία, d'ἔταιρεία; les sentiments entre frères et sœurs, d'*Électre*, d'*Iphigénie* ou d'*Oreste*, apparaissent moins chez lui comme dûs aux liens de l'hérédité que comme des affinités électives nées entre compagnons d'âge voisin; les fiançailles de Pylade et d'*Électre* dans l'*Oreste* ont une figure bien pâle comparées au dévouement spontané de Pylade pour son ami Oreste; les transports d'affection sont réservés au bon compagnon que l'on retrouve,

et pour lequel on se dévoue. Le dieu est un de ces fidèles amis, le plus fidèle. Les rapports entre Hippolyte et Artémis ont une tonalité inconnue des poètes antérieurs; le jeune chasseur la recherche et se tourne vers elle comme vers une camarade sur laquelle il ne cesse de régler sa conduite: «j'ai plaisir à vivre avec toi et à échanger avec toi des conversations»: σοὶ καὶ ζῦνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι (*Hip.* 85); il la traite de φιλάττη, où le sentiment a son double sens réversible: celle qui aime et celle qu'on aime. Au moment où il est exilé d'Athènes, il l'invoque sous le qualificatif de «O ma compagne de chasse», exactement le mot qu'emploie Pylade à l'adresse d'Oreste, au moment où en Tauride ils s'attendent tous deux à la mort. A son chevet, Hippolyte mourant accueillera comme une dernière consolation la parole de la compagne amie. Sans doute les dieux étaient-ils invoqués avant Euripide en qualité de φίλοι; mais ils ne se contentent plus maintenant de présider du haut de l'Olympe aux rapports des amis entre eux; ils vivent avec le compagnon humain dans un état d'intimité et de familiarité constante et l'on peut dire qu'ils sont aimés.

En sorte que nous allons trouver chez Euripide une troisième forme de prière; nous avons déjà vu avec la prière d'Achille dans *Iphigénie*, la prière rituelle, officielle; avec celle d'Hécube dans les *Troyennes* la prière philosophique; voici qu'avec Hippolyte déposant son offrande à Artémis apparaissent des accents nouveaux (*Hip.* 73 sqq.); c'est la délicieuse prière, célèbre dès l'antiquité, où l'on ne sait ce que l'on doit admirer davantage, de l'atmosphère de pureté qu'on y respire ou du sentiment de confiance et d'amitié qui s'y manifeste; la divinité est plus qu'une amie, une confidente avec qui l'on aime venir converser.

Si le plaisir enfin qu'apporte la fréquentation d'un dieu ne se distingue pas des plaisirs de l'amitié, n'y a-t-il pas de la divinité dans les relations entre amis? N'éprouve-t-on pas le sentiment du divin quand on rencontre des amis? On n'en

doutera pas en écoutant le cri d'Hélène retrouvant en Égypte contre toute attente son mari qu'elle croyait disparu: « O dieux, s'écrie-t-elle, car c'est un dieu aussi que de reconnaître ses amis » (*Hél.* 560); entendez « amis » dans un sens large comme d'ordinaire en grec « ceux qui nous sont chers ». Le nom de « dieu » n'est plus appliqué à un être, mais à une notion; le divin est placé dans ce que les Allemands appellent la *zwischenmenschliche Beziehung*. Je pense à ces vers d'Henri Frank (*La Danse devant l'Arche*):

*Je peux vous dire où est le domaine de Dieu:
Dieu est logé dans l'intervalle entre les hommes.
Dieu est ce qui révèle à chacun tous les autres.*

Les sentiments d'amitié sont surtout vifs chez les êtres jeunes; l'importance des liens amicaux explique peut-être chez Euripide la fréquence des dieux jeunes; Artémis auprès d'Hippolyte, Apollon auprès d'Ion, et surtout dans les *Bacchantes* Dionysos n'ont rien de la majesté lointaine des dieux de l'Olympe; ils se penchent familièrement vers les humains et leur tiennent compagnie. On a beaucoup discuté de l'époque où Dionysos a cessé d'être le dieu barbu des imagiers du style sévère pour faire place à l'adolescent du style libre, y perdant de la majesté, mais y gagnant de la douceur et de la séduction; d'aucuns inclinent à penser qu'Euripide par sa création des *Bacchantes* a facilité l'adoption d'un type juvénile et aimable.

La suite de cette étude me semble autoriser la conclusion qu'Euripide, qui s'intéresse uniquement aux sentiments humains et aux péripéties, n'a fait aucun effort systématique pour se représenter le divin. Il suit en bien des endroits les conceptions courantes, sans se préoccuper de les analyser ni de les accorder. On discerne chez lui un esprit critique très vif, qui l'a porté, comme sans doute ses contemporains, à

accueillir un idéal divin nouveau; le dieu dont la justice n'exclut pas l'amitié ni l'intimité avec les hommes.

Nous voici parvenus au terme de ce que j'ai appelé le mouvement d'Euripide vers le divin. Avec les deux derniers aspects: le dieu mêlé à la conscience intérieure et le dieu devenu le familier intime de l'homme, nous touchons, semble-t-il, au cœur de sa pensée religieuse, au trait par où la formule religieuse qu'il nous propose annonce de la nouveauté. D'une part la vie religieuse et la représentation divine se spiritualisent; Dieu est le garant de la vie spirituelle; il se découvre au fond de chaque conscience individuelle. On ne peut encore parler de vie mystique et pourtant certaines expressions comme *ὀμιλεῖν θεῷ* ou *προσομιλεῖν θεῷ* connaîtront dans la pensée philosophique à partir de l'époque hellénistique et jusqu'à la pensée chrétienne une fortune singulière. D'autre part la divinité, en perdant de son éloignement et de sa majesté, est descendue au niveau des affections humaines; cette intimité confiante avec la divinité est d'autant plus remarquable que dans l'intervalle de temps qui le sépare d'Homère, dans Eschyle et dans Sophocle, le dieu avait eu tendance à s'éloigner de l'humanité; il devient beaucoup plus directement sensible au cœur de l'homme; il devient un objet d'expérience religieuse; il garde le visage des dieux de la mythologie traditionnelle, mais on sait que c'est un ami. Le héros d'Euripide s'attend à rencontrer partout du divin, comme dans Homère, mais cette rencontre n'est plus un événement merveilleux; elle est ordinaire, familière, coutumière; Ion vit dans l'intimité de son dieu comme dans l'intimité d'un père. Le dieu, l'action du dieu s'expérimente chaque jour, en même temps que dans les vicissitudes de la vie, dans le commerce de ceux qui nous sont chers; il est lié à l'expérience quotidienne. Ainsi, sans être à proprement parler philosophe, mais sous forme de notations fragmentaires et parfois contradictoires, Euripide se trouve avoir préparé la voie aux philosophes qui feront du problème de dieu un

problème de recherche individuelle et mettront dans la ressemblance avec le dieu l'objet des efforts du sage. On emporte de chacune de ses pièces en particulier, et plus encore de l'ensemble de son œuvre, l'idée de la complexité d'une figure divine dont aucun système ne peut présenter la solution, mais qui ne se dérobe pas à la confiance de celui qui l'aime.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Tous les manuels de littérature consacrent une part de leur présentation d'Euripide à l'examen de son attitude religieuse; le dernier en date, qui donne en même temps la bibliographie, est celui de SCHMID, dans la *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 3, 701-725 (relevé des faits). De même, les histoires religieuses de la Grèce consacrent à Euripide des développements plus ou moins importants: KERN, *Die Religion der Griechen*, II, 1935, 292-293 (très sommaire); WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, 216-217 (Euripide dans le cycle des *Aufklärer*), NILSSON, *Geschichte der griech. Religion*, I, 1941, 729-737 (plus nuancé). Les livres qui traitent de la pensée du poète mettent en bonne place ses idées religieuses; ainsi NESTLE, *Euripides*, «Dichter der Aufklärung»; MASQUERAY, *Euripide et ses idées*, chap. IV, «Euripide et son sens du divin», 156-210. De nombreux essais enfin se proposent de recomposer sa vision religieuse du monde, depuis l'article un peu ancien, mais toujours utile de OERI, *Götter und Menschen bei Euripides*, dans «Einladungsschrift des Gymnasiums Basels», 1889, 84-147 jusqu'à celui de LEVI, *Le idee di Euripide e la sua visione della vita* dans «Rendiconti Istituto Lombardo», 1929, 909-919. Entre tous ces essais, je veux retenir, pour sa sympathique compréhension du poète, l'essai du R. P. FESTUGIÈRE, *La religion d'Euripide*, dans «L'enfant d'Agrigente», 1950, 1-32; je mettrai seulement moins de pessimisme et plus de confiance dans la vision du poète. — Les fragments d'Euripide sont cités ci-dessus d'après NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, 2^e édition.

DISCUSSION

Mr. Kitto: May I invite questions on M. Chapouthier's exposé?

M. Verdenius: En parlant de la conception de Dieu comme l'ami de l'homme vous avez posé la question de l'origine de cette idée. Peut-être l'amitié d'Artémis pour Hippolyte a son prototype dans l'amitié d'Athéné pour Ulysse qui repose également sur une certaine affinité entre le caractère de la déesse et le caractère de l'homme. Je pense au passage où Athéné dit à Ulysse: 'Je ne puis t'abandonner en ton malheur, parce que tu es si sage' (*Od.* 13, 331-2; notez aussi le sentiment d'intimité dans les vers 287-301).

M. Chapouthier: La figure de dieu s'intéressant à l'homme, venant en aide à l'homme se trouve en effet chez Homère; on la retrouverait aisément dans toute la littérature grecque, car cette conception découle naturellement de l'anthropomorphisme des dieux grecs. Ce qui est nouveau chez Euripide, c'est la réversibilité du sentiment: non seulement le dieu traite l'homme en ami, mais l'homme traite le dieu comme un ami, comme un camarade, qu'il sent sur le même plan que lui; le dieu de son côté se laisse aborder avec familiarité, semble perdre quand il converse avec l'homme, le sentiment de sa hautaine souveraineté.

M. Chartraine: Je voudrais seulement faire remarquer, au sujet de ce qui vient d'être dit, qu'Athéné est une protectrice pour Ulysse, mais qu'il n'existe pas entre eux d'amitié au sens propre, — il me semble que le mot φίλος est un mot typique pour définir la situation par exemple, d'Hippolyte à l'égard d'Artémis.

Mr. Rose: For the epithet φίλος attached to the name of a deity compare for instance Theognis 373, Aristophanes fgt. 389 Kock, M. Aurelius v, 7. It need be no more than a convention, like 'der liebe Gott, le doux Seigneur' and so forth, an expression of popular piety.

M. Snell: Ich glaube, dass Herr Chapouthier gerade sehr schön herausgebracht hat, dass Euripides nicht nur intellektuel in seinem

Verhältnis zu seinen Göttern steht, sondern dass er ein Gefühl hat für die Majestät von jungen Göttern, wie er auch den jungen reinen Menschen in seinem grossen Wert darstellen kann. Bei Euripides findet dieses Verzicht auf eine intellektuelle Erklärung des Gottes seine Kompensation dadurch, dass oft schon an das Sentimentale, das Gefühl für das Göttliche und das Empfindsame der Götter selbst hervorgehoben wird.

M. Chapouthier: C'est en effet la nouveauté essentielle que je crois voir chez Euripide: Dieu sensible au cœur, non à la raison; Dieu impossible à appréhender par la logique, mais se découvrant à la sensibilité de celui qu'il aime et qui l'aime. Il peut sembler étonnant que ce dieu d'amour, ou plutôt ce dieu ami, ait été découvert par celui qui passe pour le grand démolisseur de la mythologie et a le culte de l'esprit critique; à y réfléchir, comme le fait remarquer M. Snell, l'esprit critique, qui ébranle les critères logiques, favorise le développement de l'abandon sentimental et affectif. Aucun livre, plus que la *Vie de Jésus* de Renan, ne respire l'esprit critique; aucun n'est plus pénétré de tendresse pour son héros. Naturellement, ces conclusions ne se tirent pas de l'ensemble des pièces, mais apparaissent plus sensibles quand on porte son attention sur certaines en particulier, comme *Hippolyte*, *Ion*, *les Bacchantes*. D'autres mettent les humains en contact moins immédiat avec le dieu. Une pièce comme *Oreste* en est entièrement indépendante; le dieu n'apparaît à la fin que pour ramener la tragédie aux données traditionnelles de la légende; mais toute l'action est dirigée par des considérations purement humaines et se déroule, pourrait-on dire, sans dieu.

M. Snell: In der bildenden Kunst der Zeit finden wir genau dasselbe; das Verhältnis der Menschen zueinander und zur Gottheit gewinnt etwas von Gefühl, von Herzlichkeit.

Mr. Kitto: I would like to make two remarks about the anthropomorphism of Euripides. The first is that it was an established convention in the theatre for which he was writing – as indeed in Greek poetry as a whole. Myth, and the anthropomorphism which is inseparable from myth was a normal vehicle for religious

or philosophic thought. There may therefore be some danger, sometimes, in our confusing the vehicle with the thought itself. Those critics fall into this confusion, I think, who interpret the Hippolytus, for example, as an 'attack' on Aphrodite as a traditional 'goddess'. Then, as for the last scene of the *Orestes*, is not this *deus ex machina* purely a theatrical artifice, not meaning anything at all, not even satire; simply a light-hearted transformation-scene, such as one often finds at the end of a melodrama?

M. Chapouthier: En ce qui concerne le premier point, l'anthropomorphisme d'Euripide, il est bien certain qu'il lui est imposé par son métier de dramaturge. J'ajouterais pourtant que cette convention se prête à merveille à l'expression de son idéal divin; s'il voit le dieu en ami, il ne peut le concevoir que sous forme humaine; en sorte que c'est chez lui une convention reçue, mais accueillie et saisie avec empressement, car elle facilite l'expression de ses idées propres. — En ce qui concerne le *deus ex machina*, on ne peut nier qu'il ait un caractère spectaculaire; mais pourquoi lui attribuer une simple valeur technique et lui ôter tout caractère religieux; grâce aux dieux, tout finit bien; les incohérences de l'ordre humain ou de l'ordre voulu par un seul dieu se résolvent dans l'harmonie générale des dieux et du monde (voir la fin de l'*Electre*: l'oracle d'Apollon a tout compromis; le *deus ex machina* ramène la situation aux lois de Zeus et du destin (ὁ μοῖρα Ζεῦς τ' ἔκρανε).

Il faut seulement avouer que dans bien des cas le renversement de situation est si brusque et si complet qu'il produit un effet comique; la remarque en a été faite dès l'Antiquité à propos du double mariage qui termine l'*Oreste*, venant aussitôt après la menace d'incendie du Palais.

Mr. Kitto: One of the great difficulties in criticising Euripides is that some of his plays — Medea for instance — are pure tragedy, some like the Helen, are pure comedy, and that between these extremes there are those which are neither the one nor the other. You never know where you are.

M. Chapouthier: Les drames d'Euripide présentent en effet de surprenantes variétés de ton, non seulement de pièce à pièce,

mais à l'intérieur d'une même action; on a pu penser pour certaines à l'allure d'un drame satyrique plus que d'une tragédie. Il n'y a pas seulement variété dans le ton, mais diversité dans l'attitude religieuse que l'on n'arrive pas à expliquer par une prétendue évolution religieuse. On est en somme plutôt dérouteré par les considérations contradictoires tirées de l'intrigue de ses pièces; et l'on comprend que, bien que les œuvres conservées soient plus nombreuses que pour Eschyle ou Sophocle, on soit obligé de donner, plus que pour les deux autres, une grande importance aux fragments, et dans ces fragments aux sentences. Quand on rencontre une proposition paradoxale, on la considère comme propre à Euripide; son rattachement à l'action, qui n'apparaît plus, n'importe en effet aucunement.

Mr. Rose: I cannot criticise the paper we have just heard without taking time to reflect on it thoroughly, but I must say that it offers me a new Euripides. I had always thought of him as a man interested in religion as a subject of study and criticism, on occasion of antiquarian research, but personally of a non-religious temperament. Now, Sir, you represent him, if I have not misunderstood you, as full of sympathy for religious ideas, as being himself a religious man after his fashion. You may be right; I cannot yet say either 'yes' or 'no'. May I, however, mention one small matter of detail? You speak of his use of the word θεός to signify something quite impersonal (θεός γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους, *Hel.* 560). Is not this as old as Hesiod (*W. D.* 763-64)?

φήμη δ' οὐ τις πάμπαν ἀπόλλυται ἢν τινα πολλοὶ
λαοὶ φημίξωσιν· θεός νύ τις ἔστι καὶ αὐτή.

According to him, a rumour which is heard on the lips of many people not only 'does not altogether perish' but is 'a kind of god', i. e., has something supernatural about it; he can hardly mean that it is a personal deity.

Mr. Kitto: As for other deifications, like *Elpis* or *Phobos*: is it not the case that these emotions, or ideas, which will suddenly

take full possession of a man, like some uncontrollable power coming from without? Such a power is a Theos.

Mr. Rose: I have always been struck by the loose way in which Euripides uses divine names, practically as common nouns, for instance *I. A.* 1264-65, where the 'Aphrodite' which 'rages' in the Greek army is war-madness, morbid eagerness to be off to battle, and stranger still, *Herc. Fur.* 673-75,

οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας
Μούσαις συγκαταμειγνύς,
ἀδίσταν συζυγίαν.

where the chorus first 'mingle' the Charites with the Muses, as if they were materials which could be compounded to make a dish or a drug, and then call the result a 'most sweet pair of yoke-fellows', 'most delightful team', as if they were horses. This makes it hard to say exactly what the poet means when he mentions a deity.

M. Snell: Ich hätte noch gerne eine Frage stellen wollen zum sogenannten 'deus ex machina'. Wenn man sich die einzelnen Stellen ansieht, an denen er vorkommt, dann kommt man nicht durch mit der Erklärung, dass es ein 'dénouement' wäre. Es gibt am Ende der Tragödien des Euripides entweder einen 'deus ex machina' oder ein Orakel; das gehört immer dazu, das Eine oder Andere. Ein Orakel kann nur sagen: so geht es weiter, und es liegt nahe, dem 'deus ex machina' die gleiche Funktion zuzuschreiben. Man darf nicht vergessen, dass die Tragödie vor Zuschauern aufgeführt wird, die zunächst einmal sehr handfeste Interessen haben.

Mr. Rose: This is especially true of the *Iphigenia in Tauris*.

Mr. Kitto: May I add something to what Mr. Rose has just said? He has said that he finds it a new idea that Euripides is religious, and not only a critic of the gods. I think that you, M. Chapouthier, are quite right; that there is a good deal that is common to the thought of Euripides and Aeschylus. For example, one might compare the *Hippolytus* with the trilogy of which the

Supplices is the first play. The idea which Aeschylus expresses in this trilogy seems to me to be something like this: Zeus is the totality of things. The Danaids are women who do not accept the totality of things because they refuse marriage – indeed, for good reasons. But at the end of the trilogy – so it seems – they are compelled to submit; they have to accept the law of Zeus. The *Hippolytus* expresses a similar idea. Hippolytus will not accept Aphrodite, and gives all his devotion to Artemis. But it does not work; Aphrodite destroys him, and Artemis cannot save him. Sophrosyne, ‘whole-mindedness’, consists in reconciling two aspects of life, Aphrodite and Artemis, which may seem contradictory but are in fact complementary.

M. Chapouthier: La ressemblance est indéniable. On note d’ailleurs dans le théâtre d’Euripide plus d’un retour aux caractères de l’archaïsme eschyléen: goût de l’exotisme, importance du tétramètre trochaïque. S’il me fallait pourtant établir une différence entre les *Suppliantes* d’Eschyle et l’*Hippolyte* d’Euripide, je dirais que dans Eschyle le problème moral se développe dans une trilogie entière, fermée et repliée sur elle-même et ne laisse aucun doute sur la solution: le cas des Danaïdes met en valeur la sainteté du mariage. Au lieu que dans *Hippolyte* la question est posée plus que résolue; Hippolyte peut sembler coupable d’avoir abandonné Aphrodite et pourtant le poète prend si visiblement son parti qu’on hésite à le condamner, – comme nous hésiterions à condamner les filles de Danaos, si nous ne les jugions que d’après la première pièce de la trilogie, les *Suppliantes*.

Mr. Rose: It surely is clear that Euripides had made a careful study of Aeschylus. Again and again we find Aeschylean turns of phrase in Euripides and generally not in Sophocles, so that, despite the great differences in their styles, it is to Euripides that one must turn to illustrate Aeschylean language.

Mr. Kitto: Would you agree, M. Chapouthier, that in Euripides the gods represent sometimes psychological forces, such as love, or the desire for vengeance, forces which are ruinous to human society?

M. Chapouthier: C'est fort possible; mais je ne suis pas arrivé à me faire une idée précise du départ que fait Euripide entre le pathologique et le divin. Dans quel cas une agitation, un trouble psychologique est-il imputable à des causes purement physiologiques? dans quel cas, implique-t-il une possession divine? le malade est-il *ἔνθεος*? les réponses d'Euripide sont contradictoires: dans le cas de Phèdre, le mal semble d'origine divine; il est vrai que ce sont les femmes du chœur qui s'interrogent. Dans le cas d'Oreste au contraire, le poète a souligné les causes et les effets purement physiologiques: les yeux injectés de sang, la bave à la commissure des lèvres semblent observés par un clinicien attentif aux réactions du malade. Il faut pourtant noter, comme je l'ai indiqué dans mon exposé, que la cause de la maladie, le remords qui tourmente le patient, est, à quatre vers d'intervalle, qualifié de *νόσος*, puis de *θεός*. On connaît la page célèbre qui ouvre le traité *Du mal sacré*; l'auteur, peut-être Hippocrate, y oppose à la vieille médecine toute mythologique et pleine de dieux, l'étude objective et rationnelle des maladies. Il semble qu'Euripide ait été sensible aux progrès de la science médicale, mais ait laissé subsister, à côté, les modes d'explication populaire. Il n'a pas réussi à purifier l'idée de dieu de tout élément malsain.

M. Chantraine: Ce qui vient d'être dit m'amène à plusieurs réflexions. La première: ce que je constate pour le mal physique chez Homère; jamais ce n'est un dieu, c'est toujours la maladie. Mais la maladie est envoyée par Zeus. Seconde remarque, c'est que nous avons tourné au cours de plusieurs exposés, — le mien, celui de Monsieur Snell, — autour de ces 'Augenblicksgötter' d'Usener. Et je suis très frappé du fait que chez Euripide telle notion, — je ne sais plus laquelle vous avez citée, — joue un rôle psychologique exactement comme chez Homère, puisque chez Homère les personnages ne se sentent pas responsables parce qu'ils sont habités par un sentiment qui leur est envoyé par la divinité; et par conséquent l'expression d'Euripide, ou bien est populaire et n'a peut-être donc pas grande importance, ou bien, au contraire, elle se relie à une vieille tradition religieuse.

M. Gigon: Ich stimme mit Herrn Chapouthier vollkommen überein, und möchte nur auf einen Weg hinweisen, der mindestens einige der genannten Schwierigkeiten erklärt. Wir sprachen vom Orestes des Euripides. Er ist anerkanntermassen eines der Paradebeispiele für den Willen des Euripides, nahezu 'um jeden Preis' von Aischylos abzuweichen und aus dem gegebenen Stoffe an neuen Motiven herauszuholen, was nur herausgeholt werden kann. Mit diesem Bestreben ist bei allen Tragikern zu rechnen. Man denke an die Philoktet-dramen und (was noch frappanter, aber weniger bekannt ist) an das Verhältnis, das zwischen den hellenistischen Tragödien, die das Vorbild Senecas waren, und den entsprechenden Tragödien der drei attischen Klassiker besteht. Hier ist der Wille, gegebene Formungen zu überbieten und unter unerwarteten Gesichtspunkten zu variieren, mit Händen zu greifen.

Dazu kommt, dass unabhängig von diesem ἀγών zwischen den Dichtern gelegentlich das Bedürfnis auftritt, mythologische Figuren geradezu extravagant zu charakterisieren. Ich denke an Beispiele wie den euripideischen Bellerophon, der ein mythischer Theomachos war und nun als höchst moderner Atheist auftritt, und an den Sisyphos des Kritias, bei dem dieselbe Verwandlung vorgenommen wird; in solchen Fällen ist allerdings auch dringend davor zu warnen, dem Dichter selbst jene Theorien zuzuschreiben, die er in absonderlichem Spiel seinen Gestalten in den Mund legt.

Eine Kleinigkeit zum Abschluss. Wenn in der berühmten Stelle der Troerinnen der νοῦς βροτῶν als Gottheit angerufen wird, so ist das in der Tat nicht mit Anaxagoras zu verbinden, wohl aber mit Heraklits nicht minder berühmtem Spruche (Vors. 22 B 119) ἦθός ἀνθρώπου δαίμων. Beides sind Belege einer weitverbreiteten und bedeutenden Tendenz griechischer Ethik des 5. Jhd., den Menschen reflexiv auf sich selbst zurückzuweisen, in unserm Falle des Gedankens: der Daimon, der das Lebensgeschick zuweist, ist nicht ausserhalb des Menschen, sondern in ihm selbst, in seinem eigenen Wesen und Planen.

M. Chapouthier: J'aimerais que M. Gigon me précise chez quels philosophes se trouve la notion de 'retour sur soi' dont il vient de parler. Est-elle formulée dans la philosophie présocratique? Euripide a-t-il pu en subir l'influence?

M. Gigon: Zu nennen ist vor allem Heraklit selbst, der in dem einen Spruch paradox bekennt, er habe nicht (wie die Naturphilosophen und Periegeten) fremde Länder und die Merkwürdigkeiten des Kosmos gesucht, sondern sich selbst (22B 101); der in einem weiteren Spruch den ältesten Beleg für das gleichfalls paradox reflexiv gemeinte: 'Erkenne dich selbst' (22B 116, von Stobaios durch banale Modernisierung verstümmelt) bietet; der endlich auch von dem Mass der Seele redet, das nicht wie dasjenige des Körpers durch äussere Nahrung gemehrt wird, sondern das sich selbst mehrt (22B 115). Dann kommt Demokrit dazu mit der Aufforderung, vor 'sich selbst' Scheu zu empfinden (68 B 84, 244, 264), endlich die in der Moralistik des ausgehenden 5. Jhd. und später weit verbreitete Forderung 'sich selbst zu besiegen' (ἑαυτοῦ κρατεῖν) und endlich das sokratische Für sich selbst Sorge tragen. Auch das ἑαυτὸν φιλεῖν, das seit Aristoteles wichtig wird, gehört hierher. Auch es ist ursprünglich ein Paradoxon.

M. Chapouthier: Hécube, en maintenant là Zeus rien que comme 'νοῦς βροτῶν', considère quand même que c'est Zeus. Elle s'adresse à une forme supérieure à l'homme; et à mon avis elle emploie ces épithètes parce qu'elle veut affirmer plus fortement que la justice est venue. Ce Zeus présidant aux lois du monde donne plus de force à cette notion-là. «Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως εἴτε νοῦς βροτῶν», cela est particulier et semble indiquer qu'il y a des philosophes qui ont placé l'idée de la justice morale à l'intérieur de l'esprit.

M. Chantraine: En vous fondant sur le *Bellérophon*, vous ne pensez pas qu'Euripide soit athée, mais agnostique. C'est ce que dit le passage que vous avez cité et dont le sens est un peu différent de celui d'Eschyle. A ce propos, je voudrais revenir sur un vers que vous avez cité, dont je ne me rappelle plus la référence et dont l'interprétation m'embarrasse: νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα.

M. Chapouthier: C'est dans *Hécube*, 800. J'ai eu tort de ne pas le citer entièrement: 'Les dieux sont puissants, et, ce qui commande aux dieux, la Loi; car c'est la loi qui nous fait croire aux dieux'.

M. Chantraine: Je vois alors que j'avais tort. Le mot que vous avez cité par lui-même, en dehors du contexte, semblait vouloir dire: «c'est par tradition que nous croyons aux dieux».

M. Chapouthier: Ce sens est impossible d'après la phrase qui précède, et d'après les considérations auxquelles la phrase donne lieu par la suite; le *nomos* est fondé sur l'égalité; il s'agit de la loi morale.

M. Verdenius: Vous avez dit qu'Euripide n'a fait aucun effort systématique de synthèse. Mais comment cela s'accorde-t-il avec son esprit critique? Il me semble plus probable qu'il a voulu faire une synthèse en essayant de tirer la conclusion de l'ensemble des tendances spirituelles de son temps, mais qu'il n'a pas réussi dans cet effort.

M. Chapouthier: Je répondrai sans hésiter par la négative: il n'a pas songé à systématiser et je pense que la plupart des Grecs, à la fin du V^e siècle, toléraient la juxtaposition d'éléments contradictoires dans leur vision de la divinité. L'esprit critique n'est pas forcément synthétique. Il consiste à garder son intelligence continuellement disponible, sans prendre souci de se composer une vue d'ensemble. On peut renoncer à se représenter logiquement l'au-delà, tout en gardant de la curiosité pour chaque problème particulier que pose l'intervention des dieux dans le monde. Une certaine ignorance métaphysique est favorable à la bonne conduite d'une tragédie, à la bonne conduite de l'existence humaine. Ainsi fait Euripide. Il n'y a pas chez lui la moindre angoisse, le moindre pessimisme. Je le crois à l'aise dans ses limites; il accueille les tristesses et les joies de la vie avec la même ironie souriante; il ne vit pas dans l'au-delà, mais parmi les hommes.

Mr. Kitto: On this matter of synthesis: may there not be a correspondence between his ideas and his dramatic form? Sophocles, for example, evidently has made his synthesis; he has his view of the Universe, and it is clear and complete. That is the reason

perhaps, why his art is so complete, assured and elegant. But Euripides does not seem to have any synthesis. He is critical; he is concerned with the conflicts and contradictions in life. Hence a certain uneasiness in his art; plots, for example, which do not reach Aristotelian standards of elegance. There may be a modern parallel. After the first World War there were novelists who apparently could not construct logical and well-rounded plots as did the novelists of the previous century. But it is not a question of competence: it is a question of spirit and of ideas. These later novelists, like Euripides, are critical rather than constructive, have no religion or philosophy that unifies the world for them, and consequently lack assurance and unity as artists.

M. Chapouthier: C'est précisément la raison pour laquelle Euripide est si divers et si malaisément réductible à l'unité. La pensée d'Eschyle, comme celle de Claudel, se recompose à l'aide d'une seule de ses pièces. Webster a appliqué à Sophocle le mot de Proust: «les grands littérateurs n'ont jamais fait qu'une seule œuvre». Il serait difficile d'employer une pareille formule à propos d'Euripide. On aurait le même embarras devant l'œuvre de Gide. Et cependant, pour l'un comme pour l'autre, on ne serait pas embarrassé pour dégager leur manière propre; qu'il s'agisse d'art, de religion, ou de morale ces littérateurs ont une certaine attitude d'esprit qui les caractérise; ils ne résolvent pas les problèmes, mais ils ont leur façon à eux de les considérer.

Mr. Kitto: In Sophocles, as I was trying to say yesterday, the idea of dike resembles that of the Ionian philosophers; it is one which reconciles the calamities and vicissitudes of human life with the existence of a world-order; it is dike which prevails, not tyche, chance. But in Euripides we seem to have moved a little further on; the idea of dike bifurcates. On the one hand, 'justice' as it concerns man is becoming much more a matter of social relations between strong and weak, freemen and slaves, rich and poor – particular social questions, with which Sophocles did not concern himself. On the other hand, when Euripides uses 'dike' in a cosmic sense, not 'social justice' but 'natural

law', it becomes something abstract, scientific in spirit – the power which rules the physical universe, whether it be 'nous' or 'ether' or what you will. In Sophocles, dike is one universal conception, to be found operating equally in the physical universe and in human affairs; in Euripides we find the beginnings of our sharp modern distinction between physical law and social morality and justice.

M. Chapouthier: Il est vrai qu'Euripide pense moins globalement et, dirais-je, moins universellement que Sophocle; sa conception des choses est faite d'une somme de cas particuliers plus que d'une compréhension totale du monde. Il faut pourtant remarquer que dans le passage des *Phéniennes* que j'ai cité, la régularité des lois de l'univers est présentée comme le modèle de la justice sociale; Jocaste, en évoquant la course du soleil, veut ramener son fils au sentiment de l'équité.

Mr. Kitto: It is the beginning, I think, of the specialisation which began in the fifth century and increased steadily. First, poetry, religion and philosophy are undivided. Then philosophy develops her own intellectual methods, and takes to prose; poetry and poetic drama are left with attenuated material, to exploit themselves as best they can. Then religion, pure philosophy and natural science separate, and then one science from another.

Fernand Chapouthier n'a pas pu corriger les épreuves de son exposé, ni celles des entretiens auxquels il a participé. En automne 1953, la mort a mis fin, brutalement et prématurément, à sa belle carrière.

L'exposé qu'on vient de lire est un de ses derniers travaux. C'est avec émotion que nous le publions. M^{me} Fernand Chapouthier et M. Pierre Chantraine ont bien voulu en relire les épreuves. Nous les en remercions.

VII

W. J. VERDENIUS
Platons Gottesbegriff

PLATONS GOTTESBEGRIFF

DER platonische Gottesbegriff zeigt auf den ersten Blick eine verwirrende Mannigfaltigkeit. Der göttliche Künstler, der die Welt gebildet hat, heisst «Gott» (*Tim.* 30d u. ö.), aber auch diese Welt selbst trägt diesen Namen (*Tim.* 34ab u. ö.). Die Himmelskörper sind «Götter» (*Tim.* 39e u. ö.), aber auch die olympischen Götter werden als «Götter» anerkannt, ebenso wie die Lokalgötter, Geschlechtsgötter und chthonischen Götter (*Tim.* 40d-41a, *Ges.* 717ab u. ö.). «Göttlich» sind ausserdem die Ideen (*Phd.* 80ab u. ö.), die Seele (*Ges.* 726 u. ö.), insbesondere die Vernunft (*Alc.* I 133c, *Rep.* 590d u. ö.), und die guten Menschen (*Rep.* 383c u. ö.). Und schliesslich, wenn die Seele «göttlicher» als der Leib genannt wird (*Phd.* 91c), so bekommt man den Eindruck, dass für Platon im Grunde alles göttlich ist.

Es würde naheliegen, aus diesen Tatsachen auf einen Pantheismus zu schliessen. Man könnte dann auch die Ausdrücke «Gott» und «das Göttliche», die Platon so oft ohne nähere Bestimmung gebraucht, auf diese göttliche Allgegenwart beziehen. Mit dem Namen Pantheismus ist aber wenig erklärt, denn es kommt darauf an, zu sehen, wie all diese Götter und göttlichen Wesen zusammenhangen und welche Gliederung das grosse göttliche Ganze aufweist. Hier beginnen nun die Schwierigkeiten. Platon hat das Gottesproblem nirgends als eine Sonderfrage behandelt. Seine Theologie ist keine systematische Erforschung des Wesens Gottes, sondern ein gelegentliches Sprechen über das Göttliche. Der Mangel an Systematik, der für die gesamte platonische Philosophie charakteristisch ist, erweist sich auf diesem Gebiet als besonders stark. Es handelt sich dabei nicht um etwas bloss Formelles. Die unsystematische Art der Darstellung hängt aufs engste mit Platons Auffassung der Wirklichkeit

zusammen. Die verschiedenen Aspekte der Dinge waren für ihn so stark mit einander verwoben, dass sich schwerlich ein bestimmter Aspekt aus dem Ganzen herauslösen liess. Das gilt für das Göttliche noch in höherem Masse als für die anderen Aspekte. Daher kommt es, dass nicht nur Platons Ethik und Kosmologie, sondern fast alle seine wissenschaftlichen Bemühungen eine theologische Färbung tragen, wobei es aber nicht gelingen will, alle diese Wissenschaften als Teile einer einzigen Universaltheologie zu begreifen.

Jeder Versuch, das Theologische aus der platonischen Philosophie auszusondern, bekommt so den Charakter eines gewaltsamen Eingriffs. Da nun einmal ein solcher Eingriff gemacht werden muss, so empfiehlt es sich, ihn gleich an der schwierigsten Stelle vorzunehmen. Diese Stelle betrifft das Verhältnis von Platons Gottesbegriff zu seiner Ideenlehre. Wenn dieses Verhältnis sich geklärt hat, dürfen wir hoffen, dass die verschiedenen Formen des Göttlichen im platonischen Weltbild sowohl in ihrer Eigenart als in ihrem Zusammenhang etwas deutlicher hervortreten werden.

Wenden wir uns zuerst dem weltbildenden Gotte, dem Demiurg zu. Er schafft die Welt nach einem ideellen Muster. Dieses Muster, «das vollkommene und ewige lebendige Wesen» (*Tim.* 31b, 37d), liegt ihm vor; er hat es nicht selbst geschaffen, sondern er hat es zu nehmen wie es ist. Seine einzige Aufgabe ist, dafür zu sorgen, dass das ideelle Muster so gut wie möglich in der Welt der Erscheinungen abgebildet wird. Er spielt also eine ganz sekundäre, nur vermittelnde Rolle. An einer anderen Stelle (*Ges.* 716c) heisst es aber, dass Gott das Mass aller Dinge ist. Wenn mit diesem Gott der Demiurg gemeint wäre, so würde dieser den Masstab für alle Dinge, also auch für die Ideen abgeben. Das ist aber unmöglich, denn es steht deutlich im Text, dass er auf das ideelle Muster schaut (*Tim.* 28a, 29a, 39e). Wenn Platon geglaubt hätte, dass dieses Muster vorher vom Demiurg selbst geschaffen worden wäre, so hätte er nicht

das Wort παράδειγμα gebraucht. Die Ideen sind also ursprünglich gegeben. Sie bilden die Maßstäbe, nach denen die Tätigkeit des Demiurgen sich richtet. Die Existenz der Ideen gibt der Existenz des Demiurgen erst ihren Sinn.

Daraus folgt, dass der Gott, der das Maß aller Dinge ist, zusammenfällt mit dem höchsten Prinzip der Ideenwelt, der Idee des Guten. Gegen diese Identifikation hat man immer wieder eingewendet, dass ein unpersönliches Wesen wie die Idee keine Gottheit sein könne. Eine solche Beschränkung trifft aber für den griechischen Gottesbegriff nicht zu. Wilamowitz (*Glaube* I, 18 ff.) hat richtig hervorgehoben, dass «Gott» für die Griechen primär ein Prädikatsbegriff war und dass man mit diesem Wort schlechthin alles bezeichnen konnte, dem eine überragende Bedeutung zukam. Der Spruch bei Menander (Fr. 257 K.) «Alles Überlegene wird für Gott gehalten» gibt auch die Auffassung der älteren Zeit wieder. So sagt Sophokles (*O. R.* 872), dass in den ungeschriebenen Gesetzen «ein grosser Gott» steckt. Man wird kaum bezweifeln können, dass Platon diesem allgemein griechischen Empfinden gefolgt ist und die Idee des Guten, das Überragendste, das es für ihn gab, als den höchsten Gott betrachtet hat.

Es erhebt sich jetzt die Frage, wie dieser höchste Gott sich zu den anderen Ideen verhält. Ich habe schon erwähnt, dass die Ideen göttlich genannt werden. Das Problem wird aber noch weiter kompliziert durch eine umstrittene Stelle am Ende des *Timaios* (92c). Dort heisst die Welt «ein sichtbares lebendiges Wesen, das alles Sichtbare umfasst, ein Bild des intelligiblen, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott». Es besteht noch immer keine Einigkeit darüber, ob der mittlere Ausdruck «ein Bild des intelligiblen» zum Vorhergehenden gehört, so dass man zu ergänzen hat «ein Bild des intelligiblen lebendigen Wesens», oder zum Folgenden, so dass der Sinn ist «ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, ein Bild des intelligiblen Gottes». Ich glaube, dass beide Parteien

recht haben und dass das Wort «intelligibel» sowohl auf «lebendiges Wesen» als auch auf «Gott» zu beziehen ist. Aber abgesehen von dieser Frage scheinen mir alle drei Interpretationen auf dasselbe herauszukommen. Wenn die Welt sowohl ein Abbild von etwas anderem als auch ein sinnlich wahrnehmbarer Gott genannt wird, so folgt daraus, dass das Urbild auch ein Gott, und zwar ein intelligibler Gott sein muss. Nun hat man mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses Urbild, das ideelle Muster der Welt, nicht identisch ist mit der Ideenwelt schlechthin. Es steht aber auch nicht als etwas Selbständiges neben oder unter dieser Ideenwelt. Man wird es wohl als eine bestimmte Ausprägung derselben, als eine spezielle Konvergenz des Ideensystems aufzufassen haben. Daher scheint die Folgerung erlaubt zu sein, dass Platon nicht nur die Idee des Guten, sondern die gesamte Ideenwelt als Gott betrachtet hat.

Wir würden uns aber irren, wenn wir die Idee des Guten und das System der Ideen für zwei verschiedene Götter halten wollten. Wir haben hier wieder zu bedenken, dass «Gott» für die Griechen primär ein prädikativer Begriff war. Der griechische Gott ist nicht göttlich, weil er Gott ist, sondern er ist Gott, weil er etwas Göttliches ist. Man hat oft den Eindruck, dass «göttlich» für Platon mehr besagt als «Gott», z. B. wenn er die Himmelskörper «Götter und göttlich» nennt (*Ges.* 886d). Gott ist nur die bestimmte Erscheinungsform des Göttlichen. Das Göttliche verdichtet sich gewissermaßen zu den verschiedenen Göttern. Diese Verschiedenheit ist aber nur relativ, insofern sie von den verschiedenen Gesichtspunkten abhängt, unter denen das Göttliche betrachtet werden kann. Jeder Gott repräsentiert das Göttliche und ist aus diesem Grunde nicht nur «ein Gott», sondern zugleich «Gott» schlechthin. Es hängt nur vom Gesichtspunkt des Betrachters ab, ob eine spezielle Erscheinungsform des Göttlichen oder sein umfassendes Wesen mehr in den Vordergrund tritt. Daher besass das Dilemma zwischen

Monotheismus und Polytheismus für das Empfinden der Griechen nicht jene Schärfe, welche die modernen Gelehrten darin gesucht haben. So hat man sich oft darüber gewundert, dass Platon die olympischen Götter in gewissem Sinne anerkannt hat. Diese Schwierigkeit löst sich aber, wenn man mit einem Gottesbegriff rechnet, nach welchem das Göttliche zugleich in verschiedenen Formen erscheinen kann.

Platon hat diesen Gottesbegriff von der Tradition übernommen und ihm eine mehr systematische Prägung gegeben. Er hat die verschiedenen Erscheinungsformen des Göttlichen als Abstufungen einer Skala erfasst, die mit dem hierarchischen Aufbau der Wirklichkeit korrespondiert. Das höchste Prinzip der Wirklichkeit ist die Ordnung, die in der Idee des Guten ihre absolute Verkörperung besitzt. Diese Idee ist im höchsten Grade göttlich und daher im höchsten Sinne Gott. Dieselbe Göttlichkeit offenbart sich im System der Ideen, und zwar in dem Grade, in dem dieses die Merkmale der absoluten Ordnung aufzeigt. Wenn unser Blick sich auf das System der Ideen beschränkt, so kann dieses als «das Göttliche» (*Phd.* 80ab, *Rep.* 611e) oder sogar als «das Allergöttlichste» (*Polit.* 269d) bezeichnet werden, ohne dass dadurch die höhere Göttlichkeit des Guten in Zweifel gezogen wird. Ebenso kann eine bestimmte Ausprägung dieser Ideenwelt schlechthin «Gott» genannt werden. Wir haben gesehen, wie Platon das ideelle Muster der sichtbaren Welt «den intelligiblen Gott» nennt. Er wusste natürlich, dass der höchste intelligible Gott die Idee des Guten war. Die Göttlichkeit dieses obersten Prinzips scheint aber durch in jeder Ordnung, die der höchsten Ordnung untergeordnet ist, und solange man eine solche sekundäre Ordnung als den Grund der Dinge betrachtet, ist sie Gott.

Dasselbe gilt von den einzelnen Ideen. Sie sind die Ordnungsexponenten des Ideensystems und insofern offenbart sich die göttliche Ordnung des Guten nicht nur im Zusammenhang der Ideen, sondern auch in ihren besonderen Eigen-

schaften. Die Ideen sind ewig, unveränderlich, rein, einfach und sich selbst genug. Diese Merkmale bilden sozusagen den distributiven Aspekt der Ordnung. Aus diesem Grunde können die einzelnen Ideen als eine Transposition der Idee des Guten auf das Niveau der Vielheit betrachtet werden. Kraft dieser Beziehung zum absolut Guten sind sie göttlich.

Es fragt sich nun, ob die Ideen auch «Götter» genannt werden. Im *Timaios* (37c) heisst die sichtbare Welt «ein entstandenes Bild der ewigen Götter». Cornford (*Cosmology*, 99 ff.) hat diese ewigen Götter als die Himmelskörper gedeutet und viele sind ihm in dieser Meinung gefolgt. Allerdings nennt Platon die Gestirne sowohl «Götter» als «göttliche und ewige Wesen» (*Tim.* 40b), aber diese sind in dem hier beschriebenen Stadium der Weltbildung noch nicht da und ihre zukünftige Entstehung ist auch nicht angedeutet worden. Schwerer wiegt noch der Einwand, dass Cornford genötigt ist, dem Worte ἁγαλμα die Bedeutung «Heiligtum» zuzuschreiben, die sich nicht belegen lässt. Endlich zeigt der Aufbau des Satzes, dass die «ewigen Götter» irgendwie mit dem ewigen Muster der Welt zusammenhängen müssen: als der Demiurg «das entstandene Bild der ewigen Götter» sah, freute er sich und «fasste den Entschluss, es dem Urbild noch ähnlicher zu machen». Es ist kaum zu verkennen, dass mit diesen «ewigen Göttern» die Ideen gemeint sind, die das ewige Muster der Welt konstituieren. Da aber in diesem Dialog vorher von einer Mehrheit von Ideen noch nicht die Rede war, bleibt der Ausdruck auffällig. Warum hat Platon sich über diesen wichtigen Punkt nicht deutlicher ausgesprochen?

Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, müssen wir die weiteren Erscheinungsformen des Göttlichen noch etwas näher betrachten. Auf Grund des Vorhergehenden können wir erwarten, dass für Platon jedes Ding göttlich und somit Gott ist, je nachdem die Ordnung des absolut Guten in ihm sichtbar wird. Man kann das Pantheismus

nennen, wobei man aber bedenken muss, dass Gott und Welt nicht einfach zusammenfallen. Das Göttliche ist nicht überall in der Welt in gleicher Masse anwesend, sondern die wechselnde Intensität seiner Göttlichkeit hängt davon ab, wie weit die verschiedenen Schichten der Wirklichkeit vom höchsten Prinzip entfernt sind.

Die Schwierigkeit der Interpretation liegt nun aber in der Tatsache, dass Platon es unterlässt, den Grad der Göttlichkeit von Fall zu Fall genau zu bestimmen. Er spricht einfach von «Gott» und überlässt es dem Leser, den jeweiligen Göttlichkeitswert aus dem Kontext abzuleiten. Er folgt dabei seiner Gewohnheit, seine Ausdrucksweise der speziellen Situation eines Dialogs anzupassen, auf die Gefahr hin, dass seine Worte zu absolut genommen werden. Wir haben gesehen, wie im *Timaios* die Ideen als «die ewigen Götter» bezeichnet werden. In einem anderen Zusammenhang können aber ebensowohl die Gestirne oder die olympischen Götter als «die Götter» angedeutet werden. Eine nähere Bestimmung der Göttlichkeit dieser Götter hielt Platon für überflüssig, weil sie unter dem beschränkten Gesichtspunkt einer speziellen Gesprächssituation tatsächlich als *die* Götter gelten konnten. Dabei setzte er voraus, dass der Leser sich dieser Beschränktheit des Gesichtspunkts und somit auch der relativen Bedeutung der gebrauchten Ausdrücke bewusst ist.

Eine solche relative Bedeutung kommt auch dem Demiurg zu. Er heisst «Gott», aber das gilt nur, wenn wir uns auf den beschränkten Standpunkt der Weltbildung stellen. Solange die Bildung der Welt beschrieben wird, ist er in der Tat Gott schlechthin. Sobald wir aber die Kosmologie im Rahmen der Metaphysik betrachten, verblasst der göttliche Künstler zu einem bestimmten Aspekt der absoluten Ordnung. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, einige Eigenschaften des Demiurgen etwas näher zu untersuchen. Er ist an zwei Dinge gebunden, an sein Muster und an sein Material, die ihm beide in ihrer unveränderlichen Wesens-

art gegeben sind. Seine Aufgabe ist es, das Muster so gut wie möglich im Material zu verwirklichen. Er will zwar, dass die Welt so gut wie möglich wird, aber dieser Wille ist nicht mehr als ein Wunsch (29e ἐβουλήθη). Der göttliche Wille kann sich nicht unbedingt durchsetzen, sondern er findet seine Grenze an der beschränkten Empfänglichkeit des Materials. Die Welt kommt zustande durch die relative Nachgiebigkeit des Materials gegen die Überredung der göttlichen Vernunft (48a, 56c). Der Demiurg ist also nicht so sehr ein Schöpfer als vielmehr ein Ordner (30a, vgl. *Gorg.* 503e-4a, *Polit.* 269d, 273bd). Das universale Ordnungsprinzip ist aber die Idee des Guten. Unter diesem universalen Gesichtspunkt betrachtet, erscheint der Demiurg als ein spezieller Aspekt, nämlich als der kosmogonische Aspekt des höchsten Gottes.

Es gibt aber zwei Merkmale des Demiurgs, die sich dieser Deutung zu widersetzen scheinen, nämlich seine Fürsorge (30c, vgl. 44c) und seine Güte (29a, 29e). Man hat diese Eigenschaften oft im christlichen Sinne aufgefasst und daraus auf die absolute Stellung dieses Gottes geschlossen. Aber diese Fürsorge und diese Güte haben einen durchaus technischen Charakter. Die Fürsorge des Demiurgs ist die Fähigkeit des Künstlers, das Ganze seines zukünftigen Werkstückes zu überblicken und den Einzelteilen ihren richtigen Platz zu geben. Seine Güte hat mit der Barmherzigkeit und Liebe des biblischen Gottes nichts zu tun. Der göttliche Künstler tut seine Arbeit mit ganzem Herzen und er will ein möglichst gutes Produkt abliefern (29e). Seine Güte besteht in seiner technischen Meisterschaft und in dem unbeschränkten Eifer, womit er sich seiner Arbeit hingibt. Aber diese Liebe gilt seinem Werkstück ausschliesslich als einem Beweis seiner eigenen Meisterschaft. Die Sorgfalt, die er auf die Bildung der Welt verwendet, geht nicht hervor aus einem ursprünglichen Bekümmertsein um die Welt als solche, sondern umgekehrt ist sein Bekümmertsein um die Welt eine Folge

seiner fachmännischen Begabung und Begeisterung. Es ist z. B. sehr bezeichnend, dass die Menschen geschaffen werden, damit das Ganze nicht unvollständig sei (41bc). Daher ist die Güte des Demiurgen nicht die Ursache der Existenz der Welt, sondern ihrer guten Qualität. Dabei liegt der Gedanke eines göttlichen Dienstes ganz fern, denn das Wesen des Demiurgen erschöpft sich in seinem Fachmannsein. Auch in Platons mythischer Darstellung bleibt er im Grunde eine Abstraktion. Zwar ist er ein göttlicher Künstler, aber sein Künstlertum wird nicht getragen durch eine Persönlichkeit. Er wird sogar zweimal (76b, 90b) als «das Göttliche» angedeutet.

Dieses Fehlen der Persönlichkeit erklärt sich aus dem abgeleiteten Charakter seiner Tätigkeit. Er ist nicht der souveräne Herr der Welt, sondern nur ein untergeordneter Aspekt eines höheren Prinzips. Es ist seine Aufgabe, die Ordnung der Ideenwelt auf die sichtbare Welt zu übertragen. Die Ideen selbst können diese Aufgabe nicht übernehmen; sie bleiben grundsätzlich in ihrer eigenen Sphäre, denn sie sind sich selbst genug; sie sind Prinzipien und keine wirkende Ursachen. Andererseits verbietet es der mannigfaltige und doch so zweckmässige Charakter der sichtbaren Welt diese als eine bloss mechanische Abspiegelung der Ideenwelt aufzufassen. Die Ordnung des Mannigfaltigen ist eine Aufgabe, die nur von einem Wesen erfüllt werden kann, das sich zwischen den beiden Welten befindet.

Aber wer erteilt dem Demiurgen seine Aufgabe? Der höchste Gott? Oder handelt er aus eigener Initiative? Keines von beiden ist der Fall. Platon sagt, der Demiurgen sei so völlig frei von Neid, dass er alles möglichst gut machen wolle (29e-30a). In dieser natürlichen Arbeitsfreudigkeit liegt seine Initiative: er kann nicht anders als bilden und schaffen. Aber zugleich ist diese Schaffenslust so überwältigend, dass sie einen fast maniakalischen Eindruck macht. Insofern muss man sie wieder unnatürlich nennen. Die Erklärung dieses paradoxen Charakters ist in dem Fehlen der Persönlichkeit

zu suchen. Der Demiurg ist keine selbständige Person, sondern der produktive Aspekt der kosmischen Harmonie. Als solche ist er eine niedere Erscheinungsform des höchsten Gottes: die absolute Ordnung der Idee des Guten offenbart sich auf der Stufe der Weltbildung als unbeschränkte Ordnungslust.

Diese Stufe der Weltbildung ist aber von der Stufe der Ideen grundsätzlich verschieden. Daher ist es auch verfehlt, die Tätigkeit des Demiurgen als eine Emanation der Idee des Guten aufzufassen. Der göttliche Künstler hat immer auf sein Muster zu blicken; dieses Hinblicken ist der Beweis, dass zwischen ihm und dem höchsten Gott eine Kluft besteht. Dieser höchste Gott erniedrigt sich nicht, wie der christliche Gott, sondern er lässt sich nur anschauen. In dieser Anschauung widerspiegelt er sich je nach der Stufe der Wirklichkeit, auf dem sie stattfindet. In diesem Sinne ist der Demiurg die kosmogonische Widerspiegelung der Idee des Guten.

Der unpersönliche Charakter des Demiurgen tritt auch in seinem Verhältnis zur Seele hervor. Dass er ein vernünftiges Wesen ist, lässt sich kaum bezweifeln. Nun sagt Platon aber einerseits (*Tim.* 30b u. ö.), dass Vernunft nur in einer Seele bestehen kann, und andererseits (*Tim.* 34bc), dass der Demiurg die Seele schafft. Daraus folgt, dass seine Vernünftigkeit von anderer Art ist als die innerweltliche Vernünftigkeit. Sie ist eben eine unpersönliche Vernünftigkeit, wie der ganze Demiurg ein Mittelding ist zwischen abstrakter Ordnung und persönlichem Schaffen.

Man hat dagegen eingewendet, dass nach Platons *Gesetzen* die göttliche Vernunft die Welt beherrsche und dass diese Vernunft an eine Seele gebunden sei, die «die Ursache von allem» heisst (875cd), die «alles im Himmel und auf Erden leitet» (896d-7b) und die «das Ursprünglichste und Göttlichste ist von allem, dessen Bewegung unter Beitritt der gestaltenden Kraft (d. h. der Vernunft) das ewig fließende Sein hervorbrachte» (966e). Es ist verlockend, diese vernünftige

Seele, die alles schafft und leitet, als den eigentlichen platonischen Gott zu betrachten. Aber dann verliert die Schaffung der Seele durch den Demiurg ihren Sinn. Andererseits soll man auch nicht vergessen, dass die Seele, die in den *Gesetzen* auftritt, nicht das höchste Prinzip der platonischen Theologie sein kann. Zwar heisst sie «das Ursprünglichste», aber das bedeutet nur, dass sie ursprünglicher ist als das Körperliche (892ac, vg. *Tim.* 34d). Sie wird ausdrücklich als etwas Entstandenes bezeichnet (892c, vgl. 892a, 896a, 967d), und das kann kaum etwas anderes bedeuten als dass sie von dem Demiurg geschaffen worden ist.

Trotzdem wird diese Seele in den *Gesetzen* als die höchste Gottheit vorgestellt. Das liegt aber an dem beschränkten Gesichtspunkt dieses Werks, das die Welt gleichsam von innen heraus betrachtet. Der Gesichtspunkt des *Timaios* ist umfassender, aber doch auch beschränkt und einseitig, insofern hier die Ordnung der Welt von auswärts vor sich geht. Der Demiurg ist derjenige, «der das Ganze zusammengefügt hat» (29d), der Gott der *Gesetze* ist derjenige, «der für das Ganze Sorge trägt» (903b, 904a). Die Ordnung der Welt wird jetzt weniger unter dem Gesichtspunkt der Einrichtung als der Erhaltung betrachtet. Es ist aber im Grunde dieselbe Ordnung, und so kommt es, dass die Tätigkeit der vernünftigen Weltseele in mancher Hinsicht an den Demiurg erinnert. Doch würde es verfehlt sein, beide als identisch zu betrachten. Die vernünftige Weltseele, die für das Ganze Sorge trägt, repräsentiert die Weltordnung unter dem Aspekt der inneren Organisation. Man könnte diesen Aspekt den «kosmonomischen» nennen, im Unterschied zu dem kosmogonischen Aspekt, den der Demiurg vertritt.

Die göttliche Fürsorge, die in den *Gesetzen* eine so wichtige Rolle spielt, kann noch leichter im christlichen Sinne missverstanden werden als die Fürsorge des Demiurgs. Gott kümmert sich um die kleinsten Bestandteile der Welt. Aber das Entscheidende ist, dass er dabei kein Interesse für das Ein-

zelle als solches hat, sondern dieses nur als notwendiges Element des Ganzen betrachtet. Er hat nur das Wohl des Ganzen im Auge und bestimmt im Hinblick darauf den Platz des Einzelnen (903bd). Die Weite seiner Fürsorge ist kein Ausdruck liebender Besorgnis, sondern logische Folge seiner Vollkommenheit. Ein allwissendes und allmächtiges Wesen kann nicht anders als eine vollendete Organisation ausbilden (900c ff.). So trägt diese organisierende Fürsorge einen nicht weniger technischen Charakter als die schaffende Fürsorge des Demiurgen.

In dem Abschnitt der *Gesetze* über die göttliche Fürsorge wird abwechselnd von «Gott» und von «den Göttern» gesprochen, ohne dass man für diesen Wechsel einen Grund angeben kann. Etwas Ähnliches findet sich im *Timaios*. Die Bildung der lebenden Wesen wird vom Demiurgen den Gestirngöttern und den olympischen Göttern aufgetragen (41c ff.). Später wird aber auch «Gott» als Bildner der Menschen genannt (47b, 71a, 78b, 90b). Aus dieser Übereinstimmung können wir zwei Schlüsse ziehen. So wie die Gestirngötter und die olympischen Götter subalterne Bildner sind, so sind mit den «Göttern» in den *Gesetzen* wahrscheinlich dieselben Götter gemeint, aber nun in ihrer Funktion als subalterne Organisatoren. Andererseits soll die Unterscheidung zwischen «Gott» und «den Göttern» nicht zu streng genommen werden. Platon bildet sogar einen Satz wie: «Da die Götter wussten . . . , so hat Gott . . . » (*Tim.* 71a). Die niederen Götter unterscheiden sich also nicht prinzipiell, sondern nur graduell von der höheren Gottheit.

Dieser Gesichtspunkt einer relativen Unterscheidung bestimmt auch Platons Stellung zur traditionellen Religion. Wilamowitz hat darüber Folgendes gesagt (*Glaube d. H.* II, 250, vg. I, 17): «In den *Gesetzen* . . . wird auf den Kultus der hellenischen Götter der höchste Wert gelegt, Apollons Weisungen werden eingeholt, fremde Götter dürfen nicht eingeführt werden, Atheismus wird mit Zuchthaus und mit

dem Tode bestraft . . . Platon hat . . . der θεοί immer mit gläubiger Ehrfurcht gedacht; die Erinnerungen einer frommen Kindheit sind ihm immer lebendig und für seine Haltung bestimmend geblieben. So zwang ihn das Herz, den Bedenken und Zweifeln des Verstandes Schweigen zu gebieten. Das hat sich im Alter nur gesteigert, und so hat er im *Timaios* 40d die homerisch-hesiodischen Götter und sogar ihre Genealogien anerkannt, so schwer ihm auch dies Zugeständnis an die Überlieferung, also an die Dichter fällt». Andere haben darauf erwidert, dass Platon doch mit unverkennbarer Ironie über diese Götter spricht (*Crat.* 400d, *Phdr.* 246c, *Tim.* 40de, *Ges.* 886cd), so dass er wahrscheinlich nicht an sie geglaubt hat. Beide Interpretationen enthalten ein Stück Wahrheit. Platon glaubte an die traditionellen Götter; sonst hätte er ihnen nicht einen so wichtigen Platz in seinem Erziehungssystem gegeben. Dieser Glaube ist vermischt mit einer gewissen Ironie, aber trotzdem gab es keinen Konflikt zwischen seinem Herz und seinem Verstand, keine innere Zerrissenheit. Die Götter waren für ihn niedere Erscheinungsformen des Göttlichen; es galt nur, ihre relative Göttlichkeit zu erkennen und auf den richtigen Platz zu stellen. Diese Ortsbestimmung ist die Funktion der Ironie. Diese Ironie wirkt sich in vielen Formen aus, z. B. in einer gewissen Nachlässigkeit der Genealogie. Die Götter sind aus Ge und Ouranos entstanden; etwas später heissen sie aber plötzlich «Kinder» des Demiurgen (*Tim.* 40e, 42e). Offenbar kam das Persönliche im Verhältnis der göttlichen Mächte Platon nicht so wichtig vor. Wichtig war ihm nur, dass die Gestirne und die olympischen Götter entstandene Götter waren und somit eine Verkörperung des Göttlichen darstellten, die zum kosmogonischen Prinzip in einem untergeordneten Verhältnis zu stehen hatte. So heisst es von Zeus, dass er seine «königliche Vernunft» jener universellen Vernunft zu verdanken hat, die alle Grenzbestimmung und Ordnung in der Welt zustande bringt, und dass die verschiedenen guten Eigenschaften

der anderen Götter auf dieselbe Ursache zurückzuführen sind (*Phil.* 30cd. vgl. *Phdr.* 246e).

Durch ihre Abhängigkeit vom Demiurg kommen die Götter zugleich in eine gewisse Beziehung zur Ideenwelt zu stehen, insofern auch sie dem ewigen Muster nachgebildet sind. In den Eigenschaften der Götter müssen die Merkmale der Ideen sich auf eine bestimmte Weise widerspiegeln. Von diesem Gesichtspunkt aus ist Platons Zensur der traditionellen Mythologie zu verstehen. Die Götter sollen zuverlässig und wahrheitsliebend sein (*Rep.* 382ae, *Crat.* 408c), wie die Ideen «das Wahre» sind; sie sollen allwissend sein (*Symp.* 203e, *Phdr.* 246e, 278d, *Crat.* 391d, 438c), wie die Ideen «das vollkommen Erkennbare» sind; sie dürfen sich nicht verwandeln (*Rep.* 380d-1e), wie die Ideen «das Unveränderliche» sind; sie dürfen sich nicht durch ihre Gefühle beherrschen lassen (*Rep.* 388c-9a, *Phil.* 33b), wie die Ideen «das absolut Selbständige» sind. Damit diese Eigenschaften in ihnen lebendig bleiben, haben die Götter beständig auf die Ideen zu schauen (*Phdr.* 246e ff.), ja diese Schau ist es, die den Göttern ihre Göttlichkeit gewährt: die Ideen sind dasjenige, «bei dem ein Gott verweilen muss um göttlich zu sein» (*Phdr.* 249c), und das Göttliche an den Göttern ist das Schöne, Weise und Gute (*Phdr.* 246de). Hier sehen wir nochmals, dass das Wort «göttlich» mehr besagt als das Wort «Gott». Die olympischen Götter bleiben Götter, aber sie bekommen eine neue Göttlichkeit, und diese Göttlichkeit wird bestimmt durch ihr Verhältnis zu den Ideen. Platon bildet die traditionellen Götter um wie ein Demiurg: er gibt ihnen Mass und Ordnung und einen richtigen Platz, alles im Hinblick auf das ideelle Muster. Seine Theologie ist eine Reorganisation der Göttlichkeit.

Wenn wir jetzt noch einen Augenblick zurückblicken, dann sehen wir eine Skala der Göttlichkeit, die von der Idee des Guten zur individuellen Seele absteigt. Mit dieser Abnahme der Göttlichkeit korrespondiert eine Zunahme

der Persönlichkeit. Für Platon gilt: je göttlicher, um so unpersönlicher. Dies ist vielleicht, was ihn am tiefsten vom Christentum scheidet. Unter der ganz abstrakten Ordnung der Idee des Guten steht das schon etwas konkretere System der Ideen. Das ewige Muster der Welt ist eine etwas mehr individuelle Ausprägung dieses Systems, bleibt aber im Prinzip auch etwas Abstraktes. Die Persönlichkeit des Demiurgen sowie die des Weltorganisations löst sich auf in ihr Fachmannsein. Es folgen die Gestirne, die auf dem Gebiet des Konkreten die genaueste Nachbildung des ewigen Musters sind, insofern sie «gleichmässig in dem Selbigen sich umdrehend immerdar verharren» (*Tim.* 40c). Die Planeten, die auch an der Bewegung des «Anderen» teilhaben (*Tim.* 39a), besitzen schon eine schwache Persönlichkeit. Sie stehen denn auch den olympischen Göttern schon ziemlich nahe. Die letzteren unterscheiden sich aber durch ihre grössere Freiheit und Individualität. Die Bewegungen der Planeten sind an feste Regeln gebunden (*Tim.* 39a, *Ges.* 821b-2c); die olympischen Götter dagegen «lassen sich sehen, wenn es ihnen beliebt» (*Tim.* 41a). Noch persönlicher sind die *δαίμονες*, die Vermittler zwischen Göttern und Menschen, besonders wenn sie als Schutzgeister des individuellen Menschen auftreten.

Schliesslich kommt die individuelle Seele, das Göttliche im Menschen. Wie die abstrakten Ideen sich in den olympischen Göttern als persönliche Eigenschaften widerspiegeln, so dienen diese göttlichen Charaktere wieder als Muster für die menschlichen (*Phdr.* 252c-3c). Diese Personalisierung differenziert sich noch weiter durch die Verbindung der Seele mit dem Körper (*Ges.* 677a-8a). Das bedeutet aber zugleich eine Abnahme ihrer Göttlichkeit: wir tragen unsere Vernunft wie einen *δαίμων* in uns (*Tim.* 90ac), aber der Eintritt der Seele in den Körper hat eine Schwächung ihrer ursprünglichen Vernünftigkeit herbeigeführt (*Tim.* 44ab). Diese Vernünftigkeit verdankt sie ihrer Herkunft von

den Sternen (*Phdr.* 247a, *Tim.* 41d). Da es ihre Bestimmung ist, wieder zu diesem Ursprung zurückzukehren (*Phdr.* 248e-9a, *Tim.* 42d), muss sie schon im Leben versuchen, ihre Persönlichkeit so viel wie möglich abzustreifen. Dazu dienen die Kontemplation der Gestirnbahnen (*Tim.* 47c, 90c, *Ges.* 967e) und die Übungen der Dialektik. Die gedankliche Nachahmung der ewigen Ideen und der himmlischen Bewegungen ist ein Vernunftkult (*Tim.* 90c, *Ges.* 722e-7e), der den inneren δαίμων wieder vom Individuellen befreit und auf seine endgültige Vergöttlichung nach dem Tode vorbereitet (*Crat.* 398b, *Rep.* 468e-9b, 540bc).

Das Vorhergehende hat uns gezeigt, wie Göttlichkeit und Persönlichkeit sich bei Platon zwar nicht ausschliessen, aber nach entgegengesetzten Skalen geordnet sind: je göttlicher, umso unpersönlicher. Wir haben auch gesehen, wie der unpersönliche Charakter des höchsten Gottes sich weiter auswirkt in seinen niederen Erscheinungsformen: die Güte des Demiurgen und die Fürsorge des organisierenden Gottes sind nicht auf Barmherzigkeit und Mitgefühl, sondern auf fachmännischer Arbeitslust gegründet.

Dieses Fehlen göttlicher Liebe gibt natürlich auch dem Verhalten Gottes dem Einzelmenschen gegenüber ein eigenartiges Gepräge. Die Ideen sind sich selbst genug, sie gehen nicht in irgend etwas anderes ein, sie sind das ewige Muster der Welt, aber sie existieren nicht um als Muster zu dienen. Das bedeutet, dass von dem höchsten Gott keine Offenbarung ausgeht. Natürlich lassen die Ideen sich anschauen, und insofern kann man sagen, dass sie sich dem Menschen offenbaren. Aber eine religiöse Offenbarung findet erst statt, wenn sie getragen wird durch eine persönliche Anteilnahme Gottes, der sich in der Offenbarung hingibt. Die Ideen geben sich nicht hin, sondern sie konzentrieren sich in ihre eigene Superiorität.

Der Mensch hat die Aufgabe, sich Gott anzunähern und

anzugleichen. Dabei ist er ausschliesslich angewiesen auf seine eigene Vernunft (*The.* 176b). Er fühlt sich zu Gott hingezogen, aber er wird nicht von Gott herangezogen. Gott lässt sich anschauen und bewundern, aber es ist ihm ganz gleichgültig, ob der Mensch sein Ziel erreicht oder nicht. Diese Gleichgültigkeit auf Seiten Gottes macht es aus, dass der Begriff der Sünde in Platons Philosophie fehlt. Sünde ist die Empörung des menschlichen Willens gegen den göttlichen Willen. Die unpersönlichen Ideen haben aber keinen Willen, ihre Autorität kann also auch nicht verletzt werden. Natürlich gehen wohl von den Ideen Anforderungen aus, denn sie sind die höchsten Normen. Wenn der Mensch diesen Anforderungen nicht genügt, so verfehlt er sich gegen das Göttliche (*Phdr.* 242c, *Ges.* 908b). Aber dieses Verfehlen beruht nicht auf Ungehorsam einem göttlichen Gebot gegenüber, sondern ist ein sachliches Verfehlen. Zwar sagt Sokrates, dass er Gott mehr gehorchen werde als den Menschen (*Apol.* 29d, 37e), aber das hat mit persönlichem Gehorsam nichts zu tun. Sokrates sagt *πεισομαι*, d. h. «ich werde mich überzeugen lassen». Man erinnere sich, wie im *Timaios* das Material der Welt sich durch die göttliche Vernunft überzeugen lässt (48a). So steht es auch beim Menschen: von den Ideen geht eine Überzeugungskraft aus, aber ob der Mensch sich dadurch wird leiten lassen, ist diesen Prinzipien gleichgültig.

Wie das Christentum keinen Weg kennt, der vom Menschen her zu Gott führt, so kennt Platon keinen Weg von Gott zum Menschen, sondern nur vom Menschen zu Gott. Das christliche Leben ist ein Wandeln mit Gott (*Micha* 6,8, *Ps.* 75,23), das platonische Leben ist ein Wandeln zu Gott, oder besser: ein Kriechen zu Gott, denn Platon vergleicht das Philosophieren mit einem Ölstrom, der sich langsam vorwärts schiebt (*The.* 144b). Dabei braucht der Philosoph nicht zu hoffen, dass Gott ihm jemals die Hand reichen werde. «Gott gesellt sich nicht zum Menschen»

(*Symp.* 203a). Gott steht niemals am Anfang, sondern immer am Ende (*Rep.* 517b, vgl. *Ges.* 643a). Der christliche Mensch kann sich Gott anvertrauen, der platonische Mensch kann sich nur seiner eigenen Vernunft anvertrauen. Er hat sich von sich aus über seine Beschränktheit hinaus emporzuarbeiten. «Jeder hat soviel von der Tugend als er sie selbst pflegt» (*Rep.* 617e, vgl. *Tim.* 42cd, *Ges.* 904c). «Le dialecticien accède à Dieu en réfutant le monde», hat Schaerer treffend gesagt (*Dieu, l'homme et la vie*, 199). Gegenüber der christlichen Hingabe steht die platonische Selbstprüfung.

Mit dieser Selbstprüfung und diesem Selbstvertrauen der Vernunft ist wohl das wichtigste, aber noch nicht das letzte Wort des Platonismus gesagt. Es fragt sich nämlich, ob der Mensch imstande ist, sich aus eigener Kraft über das bloss Individuelle und Relative zu erheben. Im Prinzip wird diese Frage bejahend beantwortet. Die Vernunft bringt uns weiter als wir anfangs für möglich hielten. Der Mensch besitzt das Vermögen, mancherlei schlummernde Kräfte in sich zu erwecken. Aber diese geistige Entfaltung kann nicht bloss von unten her genährt werden, sie bedarf auch eines Richtpunktes, um sich zu orientieren, einer Norm, um ihre Fortschritte zu prüfen. Diese Norm ist die Idee des Guten. Das absolut Gute gibt die Richtung an für jedes wahrhafte Streben. Aber wie weiss ich, dass mein Streben keine Täuschung ist? Wenn ich weiss, dass es auf das Gute gerichtet ist. Und wie werde ich des Guten gewahr? Dadurch dass ich wahrhaft nach ihm strebe. Man bewegt sich hier in einem Kreis.

Dieses Problem hat nicht nur ethische, sondern auch religiöse Bedeutung. Der Mensch muss darnach streben, gottähnlich zu werden. Er bekommt aber von Gott erst etwas zu sehen, wenn er auf dem Wege zu Gott ist. Diesen Weg kann er nur entdecken, wenn er seinen Endpunkt, d. h. Gott, kennt. Aber dieser Endpunkt wird erst sichtbar, wenn man sich in die günstige Richtung begibt. Dieser Zirkel

scheint nur durch göttliche Hilfe durchbrochen werden zu können. Tatsächlich fehlt der Gedanke einer göttlichen Hilfe bei Platon nicht. Dadurch wird natürlich dasjenige, was oben über die Selbstisolierung des platonischen Gottes gesagt ist, eingeschränkt. Dass es aber nicht aufgehoben wird, werden wir sehen, wenn wir die Art dieser göttlichen Hilfe genauer betrachten. Platon nimmt hier seine Zuflucht zu einem altgriechischen Gedanken, der Zusammenwirkung von Mensch und Gott. Menschliche Freiheit und göttliche Fügung, menschliche Erfindung und göttliche Inspiration, menschliche Anstrengung und göttliche Hilfe, menschliches Verdienst und göttliche Gnade gehen ohne Widerspruch zusammen. Sie werden nicht als Gegensätze empfunden, sondern bilden die komplementären Aspekte einer und derselben Sache.

Platon übernimmt diese Vorstellung, aber entdeckt zugleich ihre Problematik. Das komplementäre Verhältnis von Mensch und Gott verschärft sich bei ihm zu einer Korrelation, in der die beiden Komponenten sich deutlicher gegen einander abheben. Die Frage der Priorität in der Zusammenwirkung von Mensch und Gott, die früher kaum berührt wurde, drängt sich jetzt dem Bewusstsein als ein Problem auf. Dieses Problem konnte und musste entstehen, als das unbestimmte religiöse Gefühl sich einerseits mit einer wissenschaftlichen Metaphysik und andererseits mit einer rationalen Ethik zu verbinden versuchte. Denn die Ethik kann sich an einer menschlichen Freiheit, die zugleich von Gott her bestimmt wird, nicht beruhigen. Die Ethik denkt nach dem Schema «Verdienst und Belohnung»; sie kann daher nicht anders als die menschliche Bemühung um das Gute als etwas Autonomes und Primäres zu fassen, auf das die göttliche Hilfe als die Belohnung folgt. Gott gibt jedem Menschen was er verdient (*Ges.* 903d-5a). Die Metaphysik bezweifelt aber, dass der Mensch von sich aus im Stande ist, sich dem Absoluten zuzuwenden. Das Resultat ist eine eigentümliche Spannung in der Zusammenwirkung von

Mensch und Gott, die sich zu einer Paradoxie steigern kann. Wir wollen diese Spannung nun etwas mehr im Einzelnen betrachten.

Im Kampfe gegen das Schlechte, sagt Platon (*Ges.* 906a), sind die Götter unsere Bundesgenossen. Das ist aber nicht so aufzufassen, dass die Götter uns vorangehen und wir nur zu folgen haben. Die göttliche Hilfe tritt erst in Wirkung, wenn der Mensch selbst sich um das Gute bemüht (*Rep.* 613a). Der Zweck der Dialektik ist, «den Göttern Wohlgefälliges reden zu können und zu ihrem Wohlgefallen zu handeln» (*Phdr.* 273e). Wer Gott wohlgefällig werden will, muss durch Pflege der Tugend versuchen, Gott ähnlich zu werden, denn Gott liebt nur was ihm selbst ähnlich ist (*Ges.* 716cd, vgl. *Symp.* 212a). Hier gilt nicht: die Menschen lieben Gott, weil Gott zuerst die Menschen geliebt hat (1 Joh. 4, 19), sondern umgekehrt: Gott liebt die Menschen, die ihn zuerst geliebt haben. Die Liebe des platonischen Gottes ist von einer durchaus sachlichen Art: Platon beruft sich ausdrücklich auf das Prinzip der alten Naturphilosophen «das Gleiche ist dem Gleichen befreundet» (*Ges.* 716c, vgl. *Rep.* 613b). Man sieht hier, wie der unpersönliche Charakter des platonischen Gottes sogar in seinem Verhältnis zum Menschen fortwirkt.

Dieser Gott kommt uns nicht entgegen, sondern er wartet ab, bis wir ihn finden. Wir sind dazu imstande, weil die menschliche Seele eine Verwandtschaft mit dem Göttlichen besitzt. Es ist die Verwandtschaft mit den Göttern, die uns dazu treibt, sie zu verehren und ihre Existenz anzuerkennen (*Ges.* 899d, vgl. *Prot.* 322a). Die Bewegungen des Weltalls sind auch in unsere Vernunft gelegt worden, so dass diese «uns von der Erde aufwärts richtet zur verwandten Himmelsregion» (*Tim.* 44d, 90a). «Gerechtigkeit und Besonnenheit im Bunde mit vernünftiger Einsicht haben ihre eigentliche Heimat in den Seelenkräften der Götter, doch ein kleines Teilchen davon gewahrt man deutlich auch hie-

nieden als *uns* innewohnend» (*Ges.* 906b). Wenn die Seele sich auf sich selbst konzentriert, «dann wendet sie sich nach jener Seite hin, nach dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und immer sich Gleichen, und als verwandt damit, weil sie, sobald sie für sich allein ist und die Umstände es ihr gestatten, immer bei ihnen» (*Phd.* 79d, vgl. *Rep.* 490b).

In diesen scheinbar unschuldigen Worten «sobald die Umstände es ihr gestatten» liegt nun aber das ganze Problem. Die bloße Verwandtschaft mit dem Göttlichen genügt nicht, um die Hinwendung der Seele zu Gott zu erklären. Der Ausgangspunkt in der göttlichen Seele des Menschen ist etwas Relatives, das göttliche Ziel in der Ideenwelt ist etwas Absolutes. Die letzte Wahrheit liegt im Bereich Gottes und entzieht sich dem menschlichen Verständnis (*Rep.* 517b, *Tim.* 53de, 72d). Zwischen der sichtbaren Welt und der Ideenwelt besteht eine Kluft. Man redet oft von einer Kluft zwischen der höchsten Stufe des dialektischen Aufstiegs und der unmittelbaren Schau der Ideen. Aber es gibt eine nicht weniger tiefe Kluft am Anfang des Weges. Schon die erste Hinwendung zum Absoluten ist eine übermenschliche Aufgabe. «Durch den philosophischen Antrieb wird die Seele herausgehoben aus dem Meeresdunkel, in dem sie sich jetzt befindet» (*Rep.* 611e). Die Seele muss aus dem Alltagstrott «herausgehoben» werden; es besteht also keine Kontinuität zwischen dem nicht-philosophischen und dem philosophischen Leben.

So scheint es, dass der Mensch schon am Anfang seiner Annäherung an Gott auf göttliche Hilfe angewiesen ist. Dieses Motiv einer göttlichen Aufweckung und Erleuchtung tritt in verschiedenen Formen auf. Eine philosophische Anlage kommt nach Platon in einer ungünstigen Umgebung nicht zur Entwicklung, «es müsste denn ein Gott ihr zu Hilfe kommen» (*Rep.* 492a, vgl. 368a, 492e, 499bc, *Ges.* 875bc). Unter diesem Gesichtspunkt erklärt sich auch

die Überzeugung des Sokrates, dass er von Gott gesandt worden sei (*Apol.* 30e-31b, 33c). Dieses Bewusstsein göttlicher Mission ist keine Fiktion, sondern durchaus ernst gemeint: die unphilosophischen Athener zur Philosophie aufzuwecken, übersteigt die Kräfte eines Menschen. Aber auch unter den besten Umständen kann der Philosoph der göttlichen Hilfe nicht entbehren. Als Protarchos annimmt, Sokrates werde die ihm vorgelegte Frage beantworten, sagt ihm dieser: «Nein, ein Gott wird es tun, wenn wenigstens einer der Götter meinen Gebeten Gehör schenken wird» (*Phil.* 25b). Solche Gebete mitten in philosophischem Gespräch findet man öfters. Im *Phaidros* wird die Philosophie als die höchste Form religiöser Begeisterung dargestellt: der Philosoph ist ein Gotteseerfüllter (249d, 253a). Diese Formulierung ist nur zum Teil aus der ekstatischen Stimmung dieses Dialogs zu erklären. Dass sie einen ernsthaften Kern enthält, wird bestätigt durch eine Stelle in den *Gesetzen* (811c), wo der Athener nach einer langen philosophischen Erörterung bemerkt, dass man sich, wie ihm scheint, «nicht ohne einen Anhauch göttlicher Begeisterung unterhalten hat». Es ist auch kein Zufall, dass Platon seine Akademie unter den Schutz der Musen, der Göttinnen der Inspiration, gestellt hat.

Es wäre aber verfehlt, aus diesen Tatsachen zu schliessen, Platon hätte alles Gute einfach als göttliche Gabe und Gnade hingenommen. Dazu stand er der inspirierten Erkenntnis zu argwöhnisch gegenüber. Jede Inspiration ist eine Form von Besessenheit. Der Besessene steht in unmittelbarem Kontakt mit dem Absoluten, aber seine Kenntnis des Absoluten ist nichts weniger als absolut. Die Gottheit spricht direkt nur zum Gefühl und die Gefühlserkenntnis bleibt immer unsicher, wie sehr man sie auch in rationelle Formen zu kleiden versucht. Denn der Grund dieser Erkenntnis liegt bei der Gottheit (*Ion* 536a), so dass der Mensch sie nie zu seinem wirklichen Besitz machen kann. Der Inspirierte weiss nicht, was er sagt (*Ion* 533e-4d, *Apol.* 22c, *Menon*

99bd, Ges. 719c), er ist seiner Sache nie ganz sicher. Das hat bedenkliche Folgen, besonders auf sittlichem Gebiet. Wenn unsere Erkenntnis von Gut und Böse auf göttlicher Inspiration beruht, so wird diese Erkenntnis nie zu einem Wissen, wofür wir selbst einstehen können. Dann kommen wir nicht weiter als zu einem unbestimmten Gefühl, wovon wir uns nicht völlig Rechenschaft geben können. Dann können wir aber auch keine Verantwortung für unsere Handlungen mehr tragen.

Diese eigene Verantwortung des Menschen ist ein Prinzip, das Platon auf keinen Fall preisgeben will. Aber nun entsteht die Schwierigkeit. Die menschliche Verantwortung bezieht sich auf das absolut Gute. Das absolut Gute fällt zusammen mit Gott. Der Mensch ist also verantwortlich vor Gott. Das Absolute steht aber so weit vom Menschen ab, dass er seine Verantwortung nur mit Gottes Hilfe übernehmen kann. Doch Gott hilft nur, je nachdem der Mensch selbst sich verantwortlich weiss. Andererseits kann die göttliche Hilfe den Menschen nur auf dem Wege der Inspiration erreichen, und diese Inspiration hebt gerade die Verantwortung auf.

Wir beobachten hier die Spannung, die in die Zusammenwirkung von Mensch und Gott hineingekommen ist. Platon hat sich nicht bemüht, diese Spannung um jeden Preis aus seiner Theologie zu beseitigen. Zwar findet man in seinem Werk einige Stellen, wo die Selbständigkeit des Menschen verneint und das ganze Gewicht auf Gottes Walten gelegt zu werden scheint. Aber nichts berechtigt zu der Annahme, Platon sei in seinem Alter zur resignierten Anerkennung der menschlichen Schwäche und Abhängigkeit gelangt, oder zu der Meinung, es hätten sich in seinem Geist immer zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Wert des Menschen gestritten. Denn eine genauere Prüfung zeigt, dass diese Äusserungen wenigstens teilweise keine dogmatische, sondern nur deskriptive Bedeutung haben. So ist es bekannt,

dass Platon über die Durchschnittsmenschen nicht sehr günstig urteilte (*Menon* 100a, *Phd.* 81e-2b), aber solche empirische Urteile sind nicht als Behauptungen über das Wesen des Menschen gemeint.

Die anderen Stellen beziehen sich wohl auf den Menschen schlechthin, aber haben nur eine relative Bedeutung. Platon vergleicht den Menschen zweimal mit einer Marionette in Gottes Hand (*Ges.* 644d-5b, 803a-4b). An der ersten Stelle wird dieses Bild aber nur gebraucht, um deutlich zu machen, wie die verschiedenen Seelenkräfte an uns herumziehen. Weiter geht die Analogie nicht. Die Frage, wer an den Drähten zieht, wird nicht einmal gestellt. Dass der Mensch selbst aber dabei die wichtigste Rolle spielt, folgt aus der wiederholten Mahnung, man solle nur der Zugkraft der Vernunft folgen und dem Zug der übrigen Drähte Widerstand entgegensetzen. Die zweite Stelle lautet: «Gott ist es, der aller glücklichen Bemühung wert ist; der Mensch dagegen ist, wie früher schon bemerkt, nur ein Spielzeug in der Hand Gottes, und das eben ist in Wahrheit gerade das Beste an ihm. Jedermann also, Mann wie Frau, muss in Übereinstimmung mit diesem Prinzip auf Lebenszeit die möglichst schönsten Spiele treiben». Auch hier finden wir eine Mahnung: es liegt also an dem Menschen selbst, die möglichst schönsten Spiele auszudenken und auszuführen. Es heisst sogar, dass es der Zweck dieser Spiele ist, die Götter sich geneigt zu machen. Diese ganze Bemühung wäre sinnlos, wenn die Spiele von den Göttern bestimmt und geleitet würden. Das Bild des göttlichen Spielzeugs hat also nur die beschränkte Bedeutung, dass die menschlichen Feste und Spiele einen ernsthaften Zweck haben und der Verherrlichung der Götter dienstbar gemacht werden müssen.

Diese Stellen widerlegen also die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem platonischen Menschen und seinem Gott als einer Zusammenwirkung nicht, sondern bestätigen sie gerade. Die Spannung in diesem Verhältnis ist für Platon

immer lebendig geblieben und er wollte sie auch so viel wie möglich lebendig erhalten. Daraus folgt schon, dass diese Spannung nicht den Charakter eines erbitterten Kampfes haben konnte. Was für einen Charakter sie hatte, lässt sich am besten an einigen Beispielen zeigen.

Als man im zehnten Buch der *Gesetze* zur Erörterung der Existenz der Götter übergeht, sagt der Athener: «Nun wohl denn, wenn wir jemals Ursache hatten, der Götter Beistand anzurufen, so ist dies jetzt der Fall. Denn wo es den Nachweis ihres eigenen Daseins gilt, da müssen sie gewiss mit allen Kräften angerufen werden. Und so wollen wir denn, an ihre Hilfe wie an ein festes Tau uns anklammernd, nunmehr die Untersuchungsfahrt antreten» (893b). Man würde sich gründlich irren, wenn man in diesem Gebet nur eine geistreiche Spielerei sehen wollte. Die Bitte um göttliche Hilfe ist durchaus ernsthaft gemeint. Trotzdem ist sie in einem spielerischen Ton gehalten. Diese spielerische Frömmigkeit hat etwas Paradoxales. In dieser Paradoxie besteht aber nach Platon das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Mensch ist auf Gott angewiesen, aber sobald er sich Gott hingibt, läuft er Gefahr, die göttliche Hilfe zu verlieren. Denn Gott hilft nur dem selbständigen Menschen, der sich dieser Hilfe durch eigene Leistungen würdig macht. Darum kompensiert der platonische Mensch seine Hingabe durch eine ironische Zurückhaltung, in der Absicht, dadurch seine wissenschaftliche Selbständigkeit aufrechtzuerhalten. Das Resultat ist eine eigentümlich schwingende Gedankenbewegung, wobei Hingabe und Zurückhaltung, Gottesvertrauen und wissenschaftliche Skepsis ein Spiel miteinander treiben und ihre absoluten Ansprüche wechselseitig beschränken.

Dasselbe Spiel lässt sich an einem zweiten Fall beobachten. Sokrates erzählt im *Phaidon* (60d ff.), wie er in seinen Träumen öfters die Mahnung gehört habe, musische Tätigkeit zu üben; wie er immer gemeint habe, dass mit dieser Musen-

kunst die Philosophie gemeint sei; wie es ihm jetzt aber eingefallen sei, dass das Wort vielleicht im gewöhnlichen Sinne aufzufassen wäre, so dass er sich entschlossen habe, einige Gedichte zu machen, um sich « durch Gehorsam gegen das Traumgebot aller etwaigen Schuld zu entledigen ». Man hat den ironischen Ton dieser Erzählung längst bemerkt, aber eine überzeugende Erklärung der ganzen Geschichte scheint mir noch nicht gegeben zu sein. Ich möchte die Stelle so auffassen, dass Sokrates sich hier von seiner göttlichen Mission distanziert. So ernsthaft er an diese Mission geglaubt hat, so unverkennbar ist doch die Ironie, mit der er sie in seiner Apologie beschreibt. Er hat sogar versucht, das Orakel des Apollon, der ihn für den Weisesten erklärt hatte, zu widerlegen (*Apol.* 21c). Diese Nachprüfung des Orakels ist kein Eigendünkel, sondern eine Selbstprüfung, die nötig ist, um sich der göttlichen Hilfe würdig zu machen. Denn Gott hilft nur, wenn der Mensch selbst mithilft. Tatsächlich nennt Sokrates sich selbst einen « Helfer Gottes » (*Apol.* 23ab). Eine ähnliche Zurückhaltung wie dem Orakel gegenüber übt er jetzt in Bezug auf das Traumgebot. Die Form der Zurückhaltung ist jedesmal eine ganz andere: dort ein übertriebener Skeptizismus, hier ein übertriebener Pietismus. Der Zweck ist aber in beiden Fällen derselbe. Es ist gefährlich, einen inspirierten Lebensauftrag auszuführen, weil man dabei so leicht zum Fanatiker wird. Der Fanatismus aber ist nicht nur der grösste Feind der Philosophie, sondern zerstört auch die Verbindung mit Gott. Der Fanatismus hebt das kritische Selbstbewusstsein auf, und man ist der göttlichen Hilfe nur versichert, wenn man dieses Selbstbewusstsein wach erhält. Das geschieht im *Phaidon* durch eine spielerische Bigotterie. Dadurch wird die Beziehung zu Gott nicht verbrochen, sondern gerade in der Spannung lebendig gemacht.

Auch die Mythen, in denen das Verhältnis von Mensch und Gott meistens dargestellt ist, haben den Zweck, die

Spannung in diesem Verhältnis lebendig zu erhalten. Der platonische Mythos ist ein Spiel. Er ist nicht bloss ein Zeichen des Unvermögens, das Absolute in wissenschaftlichen Begriffen zu fassen, sondern eine bewusste Preisgabe der strengen Wissenschaftlichkeit. Diese Methode ist die Anspielung in dem buchstäblichen Sinne des Wortes. Der Mythos spielt auf das Absolute an, er überspielt es sogar. Die mythische Darstellung hat immer etwas Übertriebenes, sie bringt eine Überfülle von Einzelheiten und tut als ob sie im Absoluten ganz heimisch wäre. In dieser Hinsicht gleicht sie dem inspirierten Dichter, dessen Geist ganz in seinem Gegenstand aufgeht und, wie Platon es ausdrückt, « bei den Sachen, die er erzählt, gegenwärtig zu sein glaubt » (*Ion* 535c). Der Dichter aber hat sich selbst verloren und verfehlt dadurch die Möglichkeit einer wirklichen Zusammenwirkung mit Gott. Der platonische Mythos dagegen hält sich selbst immer in der Hand. Seine Üppigkeit, Freimütigkeit und Selbstgewissheit sind ironisch gemeint und daher gerade in ihrer Übertreibung ein Zeichen der Zurückhaltung. So steht die übertriebene Familiarität mit dem Absoluten als eine dritte Form der Selbstironie neben dem übertriebenen Skeptizismus und dem übertriebenen Pietismus. Der Zweck ist hier wie dort, um in der hin und her schwingenden Gedankenbewegung, in dem wechselseitigen Spiel von frommer Hingabe und kritischer Zurückhaltung die Zusammenwirkung mit Gott möglich zu machen.

Wir können jetzt die Frage, warum Platon die Ideen nicht deutlicher « Götter » nennt und nirgends eine ausdrückliche Identifikation der Idee des Guten mit dem höchsten Gott gibt, zu beantworten versuchen. Die richtige Erklärung scheint mir hier von Schaerer gegeben zu sein: « L'identification de Dieu et du Bien, du Sujet et de l'Objet eût annulé du même coup tout le trajet intermédiaire, c'est à dire toute la dialectique; elle eût favorisé une confusion terrible, en laissant croire que le sentiment pur ou la raison seule suffisent

à révéler Dieu, et que la philosophie peut se dispenser soit de connaître, soit d'ignorer, en un mot de chercher» (*Dieu*, 177). Ich werde versuchen, diesen Gedanken noch etwas weiter auszuführen.

Wir haben gesehen, dass der höchste Gott, die Idee des Guten, unpersönlich ist, dass er sich aber in seinen niederen Erscheinungsformen mehr persönlich offenbart. Diese Personalisierung ist nicht in dem höchsten Prinzip als solchem angelegt, sondern sie entsteht erst bei seinem Niederschlag in der Welt des Mannigfaltigen. Wenn Platon nun das Prinzip selbst «Gott» genannt hätte, so hätte es leicht als ein persönliches Wesen missverstanden werden können. Dieses Missverständnis würde die Gefahr mit sich bringen, dass das vernünftige Streben nach dem Guten verdrängt würde durch eine quietistische Resignation. Die fromme Ergebung in Gottes Willen hat nur zu oft dazu geführt, sich um den objektiven Unterschied zwischen Gut und Böse wenig mehr zu kümmern. Platon hat sich vor allem bemüht, den objektiven Charakter des Guten gegen die Nivellierungen des Mystizismus sicherzustellen. Er nennt die Idee des Guten ausdrücklich «den höchsten Gegenstand des Lernens» (*Rep.* 505a).

Andererseits erkannte er, dass diese sachliche Objektivität in einem absoluten Prinzip gegründet war und dass der Mensch den Weg zum Absoluten nur mit göttlicher Hilfe antreten kann. Wer ist nun dieser Gott, der mit dem Menschen zusammenwirkt und zu dem dieser seine Gebete richtet? Platon sagt, dass ein Mensch, der sich den Ideen nähert, «gottgeliebt» wird (*Symp.* 212a, *Rep.* 501bc, *Ges.* 716c). Umgekehrt heisst es, dass ein Mensch, der Gott ähnlich werden will, seine Vernunft entwickeln und die Tugend pflegen muss (*Rep.* 613ab, *The.* 176b). Die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Ideenwelt korrespondiert also mit der Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott. Diese Korrespondenz scheint wieder auf dieselbe Identität von Gott und

Ideenwelt hinzuweisen, die wir vorher schon aus anderen Gründen angenommen haben. Es erhebt sich aber die Frage, was bei einer solchen Identität von Gott und Ideenwelt das Wort «gottgeliebt» zu bedeuten hat. Die Ideen können keine Liebe und kein Wohlgefallen empfinden, so wenig wie von ihnen eine helfende Kraft ausgehen kann. Der liebende und helfende Gott kann also nicht in strengem Sinne mit der Ideenwelt identisch sein. Trotzdem macht Platon zwischen den beiden keinen deutlichen Unterschied. Wir müssen zum Schluss versuchen, diesen Widerspruch aufzulösen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Platon sich bemüht hat, die persönlichen Götter so viel wie möglich der Ideenwelt anzugleichen. Auf Grund dieser Idealisierung können die Götter in einer speziellen Situation und unter einem beschränktem Gesichtspunkt als Repräsentanten der Ideen auftreten. In solchen Fällen werden ihre individuellen Merkmale so weit wie möglich zurückgedrängt. Sobald die Götter dem philosophierenden Menschen ihre Mitwirkung verleihen, treten sie in eine Sphäre, die von Platon mit Absicht ganz unbestimmt gelassen wird.

Das kommt besonders treffend im *Phaidon* zum Ausdruck. Sokrates sagt zuerst, dass er glaube, nach seinem Tode «zu weisen und guten Göttern» zu gelangen; etwas später aber heisst es, dass «die Seele, das Unsichtbare, nach einem ihrem Wesen gleichartigen Ort entweicht, einem würdigen, reinen und unsichtbaren Ort, dem wahren Aides, zu dem guten und vernünftigen Gott», während man gleich darauf liest, dass die Seele abgehe «in das mit ihr Gleichartige, das Unsichtbare, das Göttliche, Unsterbliche und Vernünftige», wo sie «unter Göttern» weiterleben werde (63bc, 80d, 81a). Dieser Abschnitt gibt Anlass zu zwei Bemerkungen. Zuerst fällt es auf, dass unmittelbar vorher die Ideenwelt als «das Unsichtbare», «Reine» und «Unsterbliche» und die Seele als das damit «Gleichartige» bezeichnet war (79a ff.). Diese

Übereinstimmung könnte uns dazu verleiten, den Ort, wo die Seele nach dem Tode verweilen wird, mit der Ideenwelt gleichzusetzen. Dann ergibt sich aber nicht nur die unmögliche Folgerung, dass die Ideenwelt ein vernünftiges Wesen ist, sondern auch die nicht weniger unmögliche Vorstellung eines Aufenthalts der Götter und der Seele in dieser Ideenwelt. Trotzdem lässt Platon die beiden Sphären sich hier vermischen. Er tut das aus zwei Gründen. Einerseits will er deutlich machen, dass das Jenseits eine enge Beziehung zur Ideenwelt hat. Andererseits beschränkt er in diesem Dialog seinen Blickpunkt auf das Niveau des Jenseits. Unter diesem beschränkten Gesichtspunkt kann das eschatologische Niveau zugleich das höhere Niveau der Ideenwelt vertreten.

Weiter ist es merkwürdig, dass Platon in diesem Abschnitt abwechselnd und ohne erkennbaren Unterschied von «Gott», «den Göttern» und «dem Göttlichen» spricht. Er tut das, um die Persönlichkeit der Gottheit so weit wie möglich zurücktreten zu lassen. Sie tritt ja hier nicht um ihrer selbst willen auf, sondern nur um dem Menschen bei seiner Annäherung an die unpersönlichen Ideen zu helfen.

Hier findet auch die Tatsache, dass die platonischen Gebete einen so auffallend unpersönlichen Charakter haben, ihre Erklärung. Der Philosoph betet zwar zu einem persönlichen Gott, aber sein eigentliches Streben ist auf die hinter diesem stehenden Ideen gerichtet. Darum sagt er nicht: «Hilf mir», sondern z. B.: «Möge ich nach dem Sinne der Götter sprechen» (*Tim.* 27c).

Dieses Fehlen eines persönlichen und vertraulichen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott hat seinen letzten Grund in dem Prinzip der Zusammenwirkung, wie paradoxal das auch klingen mag. Der unpersönliche Gott steht vor uns; er ist das Ziel all unserer Bemühungen. Der persönliche Gott steht hinter uns; er weist uns den Weg und hilft uns durch seine Inspiration. Wir müssen uns ihm annähern, aber wir dürfen

uns nicht an ihn binden, denn sonst wirkt die Inspiration lähmend statt inspirierend. Gott hilft nur demjenigen, der es eigentlich lieber allein tun möchte. Darum muss der Mensch bei der persönlichen Kommunikation mit Gott sich zugleich wieder von ihm abwenden und sich dem sachlichen Gotte zuwenden.

Diese Position des Menschen könnte manchem verzweifelt erscheinen. Wir stehen in der Mitte, wir streben und wir werden getrieben. Noch mehr: wir müssen getrieben werden, um streben zu können, und wir müssen streben, um getrieben werden zu dürfen. Was wir dem einen Gott opfern, müssen wir dem andern entnehmen. Platon hat aber diese niemals verschwindende Spannung nicht als ein tragisches Geschick empfunden. Er hatte Frieden damit, dass unsere Erkenntnis des Absoluten im Erdendasein niemals zu einem abschliessenden Ergebnis gelangen werde. So war es ihm auch selbstverständlich, dass das Wesentliche immer in der Schwebe bleiben musste. Der Sinn des Lebens lag ihm aber nicht in einem behaglichen Mitmachen dieser Schwingung, sondern in einer fortschreitenden Annäherung an Gott, die nach dem Tode ihre endgültige Krönung finden sollte.

★

ERLÄUTERUNGEN

Zu Seite 242.

DIE *untergeordnete Funktion des Demiurgs* ist oft bestritten worden. Man beruft sich dabei auf *Tim.* 28c, wo der Demiurg «Vater des Alls» genannt wird, und auf 29e, wo es vom Demiurg heisst: «Er wollte, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei». Aus diesen Stellen scheint hervorzugehen, dass der Demiurg zugleich der Schöpfer und das Muster der Welt ist. Diese Folgerung scheint bestätigt zu werden durch eine dritte Stelle (50d),

wo das Muster der Welt mit dem Vater, der alles aufnehmende Weltraum mit der Mutter und die geschaffene Welt mit dem Kinde verglichen wird. Aber der Kontext zeigt, dass mit dem Ausdruck «Vater des Alls» nichts weiter gemeint ist, als dass der Demiurg die sichtbare Welt gemacht hat. Die Existenz eines höheren Prinzips wird durch diesen bildlichen Ausdruck also nicht ausgeschlossen. Wenn der Demiurg wünscht, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei, so bedeutet das nicht, dass er selbst als Muster fungiert. Platon sagt: «Er war gut; wer aber gut ist, für den gibt es niemals und nirgends einen Grund zum Neide; völlig unberührt von ihm wollte er, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei . . . dass alles möglichst gut, nichts aber schlecht sei» (29e-30a). Es geht hier also nicht um eine allgemeine Ähnlichkeit zwischen der Welt und ihrem Schöpfer, sondern um den Zusammenhang zwischen der Freigebigkeit, mit der der göttliche Künstler seine Talente verwendet, und der guten Qualität seines Produktes. Die Stelle, wo das Muster der Welt mit einem Vater verglichen wird, hat auch keine Beweiskraft. Platon gebraucht das Bild von Vater, Mutter und Kind hier nur, um den passiven und rezeptiven Charakter des Weltraumes deutlich zu machen. Die Funktion des Musters wird durch Platon in demselben Kontext näher präzisiert als «der Ausgangspunkt für die Nachahmung». Das heisst: das ideelle Muster der Welt besitzt nur anregende und keine zeugende oder bildende Kraft. Die Bezeichnung «Vater» hat hier also eine ganz andere Bedeutung als an der Stelle, wo der Demiurg «Vater des Alls» genannt wird. Zwar heisst das Muster ein «ewiges lebendiges Wesen», aber daraus folgt nicht, dass es etwas Wirkendes ist. Ein ewiges lebendiges Wesen ist nicht dasselbe wie ein ewig lebendes Wesen. Das Wort «ewig» bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das Muster zur Sphäre der Ideen gehört. Es wird bezeichnet als etwas «sich selbst immerdar Gleichbleibendes» (28ab). Seine Lebendigkeit ist also keine konkrete Eigenschaft, sondern ein allgemeines Prinzip. Das Prinzip der Lebendigkeit ist selbst kein lebendiges Wesen. Schon aus diesem Grunde kann das Muster der Welt nicht mit dem wirkenden Prinzip, das durch den Demiurg verkörpert wird, identisch sein.

Zu Seite 243.

Die Ideen sind ursprünglich gegeben. *Rep.* 597b wird Gott als der Schöpfer der Idee des Bettes eingeführt. Das ist aber eine nur für den Augenblick gebildete Fiktion, dem keine dogmatische, sondern nur pädagogische Bedeutung zukommt. Es handelt sich für Platon darum, den geringen Realitätswert eines Gemäldes darzutun. Ein gemaltes Bett ist die Nachahmung eines gezimmerten Bettes, das wieder die Nachahmung der Idee des Bettes ist. Die absolute Realität dieser Idee kann in diesem Zusammenhang nicht wissenschaftlich bewiesen werden. Darum nimmt Platon seine Zuflucht zu einem leicht ansprechenden Bild: er stellt die Idee des Bettes als ein wirklich hergestelltes Bett vor und macht die Superiorität dieses Gebildes über das gezimmerte Bett plausibel durch den Hinweis auf einen göttlichen Urheber. Vgl. auch H. Cherniss, *A.J.P.* 53 (1932), 233-242, Frutiger, 105-106, Goldschmidt, 61, W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951), 78-79.

Schon im Altertum und auch noch in der letzten Zeit hat man die Ideen als Gedanken Gottes auffassen wollen. Man sehe aber *Tim.* 52a, wo ausdrücklich gesagt wird, dass eine Idee «weder anderes in sich aufnimmt noch selbst in irgendein anderes eingeht», und *Symp.* 211a: die Idee des Schönen ist nicht «etwas, das in irgendeinem anderen ist, sei es in einem lebenden Wesen oder sei es auf Erden oder im Himmel oder sonst in irgend etwas anderem». Die Existenz in etwas anderem würde eine Aufhebung ihrer Autonomie und Autarkie bedeuten. Was aber immer für sich und in sich ist, kann natürlich auch nicht in einem göttlichen Geist bestehen. S. auch *Ned. Theol. Tijdschr.* 1954, 135f.

Die Idee des Guten ist der höchste Gott. Vgl. W. Jaeger, *Paideia* (Engl. Ausg.) II, 285-286, III, 242, der auf die Vorbereitung des Gedankens von *Ges.* 716c in *Gorg.* 499e τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν und auf die Übereinstimmung mit Arist. *Fr.* 79 R. (99 W.) πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τᾶγαθόν ἐστὶν aufmerksam macht. Über das Gute als das höchste Prinzip des Masses und der Ordnung vgl. Rutenber, 43-45.

Über die prädikative Bedeutung des griechischen Gottesbegriffs vgl.

auch E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (Uppsala, 1935), 50 ff., H. Kleinknecht in Kittels *Wörterbuch z. Neuen Test.* III (1938), 68, J. Gunning, *De nieuwe Attische comedie als bron van de kennis der Griekse religie* (Amsterdam, 1940), 12 ff., der richtig bemerkt, dass man aus dem prädikativen Gebrauch von θεός nicht auf eine Personifikation des zugehörigen Subjekts schliessen darf.

Zu Seite 244.

Jeder Gott ist zugleich ein Gott und Gott schlechthin. G. C. Field, *The Philosophy of Plato* (Oxford, 1949), 149 bemerkt, dass es oft schwer zu entscheiden ist, ob mit θεός «ein Gott» oder «Gott» gemeint ist, und sagt: «We mean something different by speaking of 'soul' or 'a soul'. But the Greek had no way of expressing that difference, and perhaps, *for that reason* (ich unterstreiche), may not have been nearly so clearly aware of it». Wahrscheinlich war das Verhältnis gerade umgekehrt. H. Fraenkel, *Pindars Religion*, Ant. 3 (1927), 55 sagt sehr richtig: «Pindars 'die Götter' oder 'Gott' ist weder eines, noch viele, noch beides zugleich in irgendeiner Wechselbeziehung. Sondern es ist der goldene Dämmer einer lichten Sphäre, aus dem einzelne Gestalten hervortreten, um wieder in ihn hineinzutauchen». Gute Bemerkungen zum Problem von Monotheismus und Polytheismus gibt G. F. Else, *God and the Gods in Early Greek Thought*, T.A.P.A. 80 (1949), 24-36.

Zu Seite 246.

Die einzelnen Ideen sind eine Transposition der Idee des Guten auf das Niveau der Vielheit. Dass die Göttlichkeit der Ideen auf ihrer Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Selbstgenügsamkeit beruht, wird richtig hervorgehoben von Festugière, *L'idéal rel.*, 44-45, *Contempl.*, 255 ff. Dort wird auch der Zusammenhang dieser Merkmale mit dem traditionellen Gottesbegriff aufgezeigt. Die Ewigkeit und Selbstgenügsamkeit der Ideen z. B. sublimieren die Unsterblichkeit und Macht der olympischen Götter. Das ist eine Transposition in umgekehrter Richtung, wie sie von Diès (*Autour de Pl.*, 400 ff.) mit vielen Beispielen erläutert worden ist. Diese Beziehung – und das kommt bei Festugière nicht gut

heraus – ist aber sekundär, denn die Transposition des Guten nach unten ermöglichte erst die Transposition des traditionellen Gottesbegriffs nach oben.

Zu Seite 247.

Das Material ist ebenso wie das Muster irreduzibel. Vgl. Mugnier, 127-128, Cornford, *Cosmology*, 35-36, 163-165, 173, 176, Mind 1938, 326-327, R. Demos, *Philos. Rev.* 45 (1936), 555-556, Skemp, 111, Rutenber, 36, Cherniss, A.J.P. 68 (1947), 123, *Rev. of Metaph.* 4 (1951), 408-409.

Zu Seite 249.

Die Güte des Demiurgen ist nicht die Ursache der Existenz der Welt. Vgl. Cornford, Mind 1938, 325 (gegen Taylor, *ibid.*, 191). Zwar heisst diese Güte γενέσεως καὶ κόσμου ἀρχή (29e), aber das bedeutet nicht «Grund des Werdens und des Weltalls», wie meistens übersetzt wird, sondern «Grund der entstandenen Welt und des Weltgebäudes». Dieselbe Bedeutung hat γένεσις in 29d λέγωμεν δὴ δι' ἧντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν, und *Phdr.* 245de πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν. Die ἀρχή ist nicht der Grund der Existenz der Welt, sondern nur ihres Soseins, wie aus συνέστησεν (die schon bestehenden Elemente zusammenfügen) und dem unmittelbar vorhergehenden πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ folgt. Die Frage «Warum gibt es überhaupt eine Welt?», der Taylor eine so grosse Bedeutung beimisst (*Comm.*, 75, 647), wird von Platon gar nicht gestellt.

Die Ideen sind Prinzipien, keine wirkenden Ursachen. Vgl. E. Hoffmann in Zeller, 1089 ff., Cornford, *Cosm.*, 28, Festugière, *Cont.*, 476, Cherniss, 452 ff., N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford, 1951), 153-155, 183-186. Die Idee des Guten heisst zwar *Rep.* 517c πᾶσι πάντων ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, aber das braucht keine unmittelbare Ursache zu sein. Vgl. Cherniss, A.J.P. 53 (1932), 236-237.

Über die intermediäre Funktion des Demiurgen vgl. Festugière, *Cont.*, 477-479, Cherniss, 453-454, Rutenber, 35-36. Diese Vermittlung

bezieht sich nicht (wie z. B. Hoffmann und Taylor meinen) auf die μέθεξις als solche, denn diese ist ursprünglich gegeben, sondern nur auf die Ordnung der Abbilder.

Zu Seite 250.

Der Demiurg ist eine Widerspiegelung, keine Emanation der Idee des Guten. Diès, 540, 563 fasst den Demiurg zugleich als eine Widerspiegelung und als eine Emanation der Ideenwelt. Das ist aber nach platonischen Begriffen eine Unmöglichkeit. Diès beruft sich (554-555) auf *Tim.* 37a, wo der Demiurg «das beste der intelligiblen und ewigen Dingen» genannt wird. Aber νοητός bedeutet hier nicht mehr als «nur mit dem Denken zu fassen», vgl. Cherniss, 605, Loenen, 221-222. Auch Schaerer ist der Gefahr einer emanatischen Interpretation des Demiurgs nicht ganz entgangen; obwohl er ihn als «une figuration subalterne» und als «contemplateur» von der Idee des Guten unterscheidet (26, 116), schreibt er (46): «Le geste du Démiurge suppose, en effet, une volte-face, un désistement du Bien, un attachement au non-être, une substitution dans l'amour qui frise le scandale». Platon hat aber diesen Anstoss dadurch zu vermeiden gewusst, dass er den Demiurg auf ein untergeordnetes Niveau stellte. Durch die Kontemplation und die nachahmende Tätigkeit des Künstlers wird das Muster nicht kompromittiert.

Der Demiurg ist ein vernünftiges Wesen. Das folgt schon aus der Tatsache, dass er auf die Ideen blickt (39e). Auch scheint die Vernunft, die die Notwendigkeit zu überreden versucht (48a), dem Demiurg zu gehören. Vgl. weiter Cherniss, 605, 607, Rutenber, 41. Loenens Beweis für die immanente Position dieser Vernunft (223 ff.) ist nicht gelungen.

Über die unpersönliche Vernünftigkeit des Demiurgs vgl. Zeller, 714-715, Hackforth, C. Q. 30 (1936), 4-9. Daraus folgt aber nicht, dass «die Bezeichnung θεός etwas Mythisches, also Unverbindliches an sich hat», wie Wilamowitz, *Platon* II, 260 meint. Gleich verfehlt ist es, die Vernünftigkeit des Demiurgs als ein blosses Symbol für die Vernünftigkeit der Weltordnung aufzufassen, wie A. K. Rogers, *Philos. Rev.* 45 (1936), 75 tut. Die

Zwitterstellung des Demiurgs zwischen Unpersönlichem und Persönlichem ist wohl die Hauptursache für das Geständnis «Den Bildner und Vater dieses Alls zu finden ist schwierig, und hat man ihn gefunden, so ist es unmöglich ihn allen kundzutun» (*Tim.* 28e).

Zu Seite 251.

Die Auffassung der *vernünftigen Weltseele* in den Gesetzen als des eigentlichen platonischen Gottes scheint gestützt zu werden durch *Phil.* 22c, wo Sokrates auf die Bemerkung des Philebos, dass seine Vernunft nicht das Gute sei, erwidert: «Vielleicht *meine* Vernunft, aber ich glaube nicht die wahrhafte und göttliche Vernunft, mit der es wohl anders stehen wird». Viele haben aus diesen Worten eine Identität der göttlichen Vernunft und der Idee des Guten herausgelesen, aber Shorey (*What Plato Said*, 606) hat schon bemerkt, dass die Stelle «by-play» ist und keine dogmatische Bedeutung hat. Mit dem θεῖος νοῦς ist hier die vollkommene menschliche Vernunft gemeint (so auch 33b πάντων τῶν βίων ἐστὶ θεϊότατος) und Sokrates wählt diesen Ausdruck nur im Anschluss an seine Bezeichnung des Genusses als τὴν Φιλήβου θεόν. Dass die Vernunft nicht mit der Idee des Guten identisch sein kann, wird ausdrücklich festgestellt in 67a.

Die vernünftige Weltseele ist nicht identisch mit dem Demiurg. *Soph.* 265c heisst es, dass die Natur alles hervorbringt μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης. Dieser Gott ist der θεός δημιουργῶν, der einige Zeilen zuvor genannt worden ist. Hier scheint die schaffende Tätigkeit vom Demiurg auf die von ihm mit Vernunft ausgestattete Natur übertragen zu sein. Das ist aber eine durch die Situation bedingte Redeweise, die sich der populären Vorstellung, τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης, anpasst. Vgl. die Besprechung dieser schwierigen Stelle bei Loenen, 148 ff., der mit Recht die ἐπιστήμη θεία als etwas Abgeleitetes auffasst, mit Unrecht aber daraus auf den supra-rationalen Charakter des Demiurgs schliesst. Auch scheint es mir nicht glücklich, γιγνομένης auf αἰτίας zu beziehen; θεῖος ist ein so weiter Begriff, dass ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης hier eine notwendige Präzisierung ist.

Loenen, 252-253 meint, dass der Gott von *Ges.* 903b-4c iden-

tisch ist mit dem Demiurg des *Timaios*. Aber aus der Tatsache, dass Gott auf das Gewordene blickt (904a), folgt nicht, dass er selbst nicht zu dem Gewordenen gehören kann. Das Dilemma transzendent-immanent wird von Loenen zu scharf gefasst. Die Bildung der Welt von aussen her geht unmerklich über in eine Organisation von innen heraus. So kommt es, dass der organisierende Gott auch «demiurgische» Züge aufweist. Umgekehrt hat die Tätigkeit des Demiurgen auch einen organisierenden Aspekt, was auf der Hand liegt, da er die Welt nicht aus dem Nichts schöpft. Es ist verfehlt, daraus auf «zwei artverschiedene Funktionen des Demiurgen» zu schliessen, von denen die organisierende dem Demiurg «philosophisch nicht zusteht» (Loenen, 222-223). Loenen betrachtet das Fehlen einer teleologisch funktionierenden Weltseele im *Timaios* als «eine Entstellung der wirklichen philosophischen Verhältnisse», die er auf Rechnung der «Notwendigkeit der bildlichen Darstellung» stellt (219, vgl. 157). Auch dieser Widerspruch verschwindet, wenn man einsieht, dass Platon mit seinem Demiurg nur einen speziellen Aspekt der Weltordnung darstellen wollte. Loenen nähert sich dieser Auffassung S. 226.

Der Gott des *Politikos*mythos ist eine Kombination der beiden genannten Aspekte: einerseits ist er δημιουργός (270a, 273b), πατήρ (273b), συναρμόσας (269d), συνθεῖς (273b), andererseits κυβερνήτης (272c), ἐπιμελούμενος (271d), ἐπιστατῶν (271e). Trotzdem ist auch dieser Gott nur ein beschränkter und untergeordneter Aspekt des Göttlichen im höchsten Sinne. Daher braucht man die Selbstbewegung dieses Gottes (269e) und seine rationellen Eigenschaften (269d u. ö.) nicht symbolisch wegzudeuten (wie Loenen, 173, 176 tut).

Zu Seite 252.

Die Fürsorge des organisierenden Gottes trägt einen technischen Charakter. Man beachte auch, wie die Tätigkeit menschlicher Techniker zum Vergleich herangezogen wird (902de, 903cd). Zwar vergleicht Platon an anderen Stellen Gott oder die Götter mit einem Hirten (*Polit.* 271e, *Crit.* 109b), aber dieser wird nur als Besitzer und Wächter gesehen und hat mit dem guten Hirten des Christentums nichts zu tun.

Zu Seite 253.

Wenn Platon den traditionellen Göttern einen wichtigen Platz in seinem Erziehungssystem gibt, so ist das weder ein Zugeständnis an die öffentliche Meinung (wie z. B. Shorey, *What Plato Said*, 394 meint), noch ein Mittel, um das Volk im Zaum zu halten (so F. W. Walbank, *J. H. S.* 64, 1944, 14). Vgl. R. K. Hack, *Cl. Ph.* 35 (1940), 317-318, Reverdin, 37, 48, 50-55. Martin, 146-147 betont richtig, dass Platon von seinen Staatsmännern einen aufrichtigen Glauben verlangte. Aber konnte er das tun, wenn seine eigene Übernahme der traditionellen Götter auf «*déférence pour la tradition*», «*adhésion formelle sans engagement*» und «*un certain opportunisme*» (136-137) beruhte?

Zu Seite 255.

Die Planeten stehen den olympischen Göttern ziemlich nahe. *Ges.* 945e erwähnen ein gemeinsames Heiligtum des Helios und des Apollon. Vgl. Wilamowitz, *Glaube* II, 257, P. Boyancé, *Et. sur le Songe de Scipion* (Limoges, 1936), 90 ff., Mueller, 463, Dodds, *Gr. Irr.*, 221 (dessen Auffassung «Apollon standing for the traditionalism of the masses, and Helios for the new 'natural religion' of the philosophers» ich aber nicht annehmen kann). Im *Phaidros* stellt Platon die olympischen Götter als astrale Wesen vor, vgl. Schaerer, 70-72, R. Hackforth, *Plato's Phaedrus* (Cambridge, 1952), 72-74.

Die *δαίμονες* sind persönlicher als die Götter. Nach den *Epin.* 985a kennen die *δαίμονες* Freude und Schmerz. Die Götter dagegen sind darüber erhaben (*Phil.* 33b), weil ihre Seele vollkommen einheitlich ist (*Phdr.* 246a). Vgl. weiter Reverdin, 134 ff.

Zu Seite 256.

Zur entpersonalisierenden Wirkung der Dialektik vgl. z. B. *Phil.* 59b «Also von dir und mir und dem Gorgias und Philebos lass uns völlig absehen, dagegen auf Grund der sicheren Beweisführung folgende feierliche Erklärung abgeben», *Euthyd.* 307b «Lass, was die Philosophie anbelangt, die Person des Betreffenden

rücksichtlich ihrer Tüchtigkeit ganz aus dem Spiele und prüfe lediglich die Sache scharf und genau». Sehe auch Schaerer, 121-123.

Zu Seite 258.

Gott steht immer am Ende. Vgl. O. Apelt, *Platonische Aufsätze* (Lpz.-Berl., 1912), 109. Die Formel «Gott ist Anfang, Ende und Mitte aller Dinge» (*Ges.* 715e) ist nur eine poetische Andeutung des höchsten Gottes.

Zu Seite 260.

Gott liebt nur was ihm selbst ähnlich ist. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Schärfe verständlich, mit der Platon (*Euth.* 14e, *Ges.* 716e-7a) sich gegen die übliche Motivpraxis kehrt (die ja voraussetzt, dass der Gott helfen wird, bevor der Mensch etwas geleistet hat).

Durch die *Verwandtschaft von Mensch und Gott* wird der Unterschied zwischen den beiden Bereichen nicht aufgehoben. Martin, 132-134 sieht die göttliche Hilfe und Fürsorge zu einseitig als «*dieu intérieur*», d. h. als eine Art Personifikation der sittlichen Kraft des Menschen. Er beruft sich für diese Auffassung u. a. auf *Ges.* 729e, aber ὁ ξένιος ἐκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Διὶ ist nicht «le sentiment vivant de l'indignité qu'il y a à maltraiter un être sans défense», sondern der rächende Schutzgeist des Fremden, wie auch aus 730a hervorgeht.

Zu Seite 261.

Es gibt *keine Kontinuität zwischen dem nicht-philosophischen und dem philosophischen Leben.* Schaerer, 76 Anm. 1 weist darauf hin, dass die Hinwendung des Höhlenbewohners zum Licht als etwas Plötzliches und Gewaltames beschrieben wird (*Rep.* 515c).

Zu Seite 262.

Platon stellte seine Akademie unter den Schutz der Musen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bezeichnung der Philosophie als *μεγίστη μουσική* (*Phd.* 61a, vgl. *Rep.* 548b). Vgl. weiter

Boyancé, 261 ff. und B. A. van Groningen, *De Muzen* (Kon. Nederl. Akad. v. Wetenschappen, Akademie-dagen IV, 1951), 156-157, 164-166, der aber den irrationellen Aspekt zu stark betont.

Zu Seite 264.

Der Mensch muss *auf Lebenszeit die möglichst schönsten Spiele treiben*. Der Sinn dieser Stelle (803c, vgl. 803e) ist nicht, dass das ganze Leben ein Spiel zu Ehren der Gottheit ist. Apelts Übersetzung von *παίζοντα διαβιῶναι* durch «die schönsten Spiele zum Inhalt seines Lebens machen» ist unrichtig.

Zu Seite 265.

Platon wollte die Spannung in der Zusammenwirkung von Mensch und Gott lebendig erhalten. Man beachte das Zugeständnis des Atheners, dass seine Geringschätzung des Menschlichen nur der Ausdruck seiner augenblicklichen Stimmung war (804b). Zwar wird der Mensch «ein Eigentum der Götter» genannt, aber in demselben Satz heissen die Götter «unsere Bundesgenossen» (*Ges.* 906a), was ohne eine gewisse Selbständigkeit des Menschen sinnlos ist. Dodds, *Gr. Irr.*, 215 sagt: «Man should be *ταπεινός*, 'abject', before God – a word which nearly all pagan writers, and Plato himself elsewhere, employ as a term of contempt». Aber es steht im Text (*Ges.* 716a) nur, dass der Mensch demütig zu der Gerechtigkeit halten soll, was gar keine Geringschätzung seiner Selbständigkeit impliziert. Dodds verweist weiter auf *Rep.* 486a: dem Philosophen kommt das menschliche Leben nicht als *μέγα τι* vor. Aber das bedeutet nicht «schlechthin unwichtig», sondern «unwichtig im Rahmen des Ganzen» (*παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας*). *Phd.* 62b heissen die Menschen *ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς*. Das gilt aber nur in Bezug auf das Verbot, sich selbst aus dem Leben zu befreien. Es folgt schon aus diesem Zusammenhang, dass *κτημα* hier nicht «Vieh» bedeutet (so Dodds nach Burnet u. a.). Die Verteidigung dieser Auffassung von P. Chantraine, *Rev. de Phil.* 20 (1946), 5 ff. ist nicht gelungen, denn 1. die Worte *τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτινύοι... τιμωροῖο ἄν* (62c) und *φευκτέον εἶναι ἀπὸ τοῦ δεσπότου* (62d)

deuten eher auf das Verhältnis Herr – Sklave. 2. φρουρά passt besser zu Sklaven als zu Vieh. 3. Chantraine übersetzt ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς durch «nous faisons partie du cheptel des dieux», was unmöglich ist. Diels, *Vorsokratiker* I, 414 hat die Stelle richtig aufgefasst.

Zu Seite 266.

Sokrates macht Gedichte. Schaerer, Rev. Mét. Mor. 48 (1941), 190–191 sagt: «Il répondra à l'ironie du sort par une ironie inverse», und gibt die Erklärung: «Les esprits religieux sont ceux qui, sensibles à l'ironie du destin, savent tirer le bonheur de la souffrance et le bien du mal». Aber eine solche Haltung ist mehr stoisch als sokratisch. Ph. Merlan, J. H. I. 8 (1947), 425 nennt die Geschichte «an extraordinary example of denying one's whole life and of something like 'existential' uncertainty», und wagt selbst die Vermutung (430): «Perhaps it is just this dissatisfaction, this sense of being at a loss, that is the essential outcome of Plato's philosophy». Wahrlich «an extraordinary example» moderner Verirrung! G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (2e Aufl. Frankf., 1948), 31 meint, dass am Ende des Lebens «die offenbare Ohnmacht des Menschseins zur mythischen Betrachtung hindrängt». Aber Sokrates macht am Ende seines Lebens nicht gerade den Eindruck eines Ohnmächtigen.

Sokrates ist ein Helfer des Gottes. Krüger, *Einsicht u. Leidenschaft.*, 30 schreibt: «Wenn seine Forschung den Ausspruch des Gottes bestätigt, die Meinungen der Menschen aber widerlegt, so ist diese Anerkennung Apollons, durch die Sokrates zum selbständigen 'Helfer' des Gottes wird, gerade die deutlichste Aufhebung seiner Göttlichkeit». Dieser Fehlschluss zeigt, wie schwer es dem modernen Menschen fällt, sich in den Gedanken einer Zusammenwirkung von Gott und Mensch zu versetzen.

Sokrates Zurückhaltung der Inspiration gegenüber. Dodds, *Gr. Irr.*, 198 Anm. 36 sagt mit Recht: «Socrates also warned his hearers against treating μαντική as a substitute for 'counting and measuring and weighing' (Xen. Mem. I I, 9)». Aber die Erklärung «it was a supplement and (as in the case of Chairephon's oracle)

a stimulus to rational thought, not a surrogate for it» scheint mir zu rationalistisch zu sein. Die Inspiration war für Sokrates und Platon in ihrem Verhältnis zu Gott keine Begleiterscheinung (Anleitung oder Ergänzung) des vernünftigen Denkens, sondern eine unersetzbare Erkenntnisquelle, die nur der Vernunft als «Gegenspieler» bedürfte.

Zu Seite 267.

Der platonische Mythos ist ein Spiel. Schaerer, 18 und Pétrement, 33 weisen auf den spielerischen Charakter des Mythos, sind aber dem positiven Sinn dieses Spiels nicht gerecht geworden. De Vries (*Spel bij Plato*, 282-283) trifft zunächst das Richtige, wenn er von der «schüchternen Freimütigkeit» des Mythos spricht, sieht aber im allgemeinen den Sinn des Mythos zu negativ, einerseits als einen Notbehelf, andererseits als etwas Überflüssiges. Ganz verfehlt scheint mir die Auffassung Boyancés (155 ff.), der den Mythos als eine Beschwörung erklärt, «une incantation destinée à agir sur la sensibilité», dessen spielerischer Charakter «convient pour toucher le cœur de ces enfants que sont les hommes». Die Beschwörung ist eine Bindung, während der Zweck des Mythos ist, die Bindung des Menschen an sich selbst und seine Bindung an Gott in einem wechselseitigen Spiel zu lösen. Tatsächlich nennt Sokrates den Mythos eine Beschwörung, aber die Verbindung $\chi\rho\eta\ \tau\alpha\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\alpha\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ (*Phd.* 114d, vgl. 77c) beweist doch deutlich die ironische Bedeutung dieses Ausdrucks. Dieselbe Ironie äussert sich z. B. in *Polit.* 277b $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \delta\gamma\kappa\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\upsilon$. Vgl. auch Schaerer, *La question platonicienne* (Neuchâtel, 1938), 145-146.

DISCUSSION

M. Chapouthier: Je voudrais souligner d'abord combien l'exposé de M. Verdenius me paraît résumer excellemment les différents problèmes que nous nous sommes posés au cours de ces discussions, et particulièrement ces deux grands faits:

D'abord la notion du divin, dans la conscience grecque, précède l'idée de dieu, et non seulement au point de vue historique que nous pouvons mal vérifier; c'est quelque chose de plus primaire dans la pensée grecque; le dieu n'est qu'une spécification du divin.

C'est ensuite que les deux tendances de la pensée grecque à l'égard du divin, d'une part le sentiment de la toute-puissance du dieu, de la justice du dieu, qui tend à l'éloigner de l'homme, et d'autre part le sentiment que le dieu s'intéresse à l'homme et se rapproche de lui, — ces deux tendances ont été vues par Platon et que le philosophe a tenté une conciliation entre elles.

Je poserai en outre à M. Verdenius une question précise. Quelle est la position de Platon vis-à-vis des formes étrangères du dieu, des dieux étrangers. Vous nous avez dit qu'il les bannissait de la cité. Cependant s'il considère les dieux existants comme des formes moins parfaites de l'idée de dieu, il devrait retrouver l'idée dégradée de dieu aussi bien dans les formes et sous les aspects étrangers que dans le panthéon hellénique. S'est-il posé la question de savoir s'il y a un même dieu pour tous les hommes qui pourtant adorent des formes différentes de ce dieu?

M. Verdenius: In Platons Theologie fliessen in der Tat zwei Strömungen zusammen, die vom Anfang an den griechischen Gottesbegriff bestimmt haben: auf der einen Seite entfernt Gott sich immer mehr vom Menschen, auf der anderen Seite nähert er sich ihm an. Eine vollständige Synthese ist Platon nicht gelungen, weil die erste Tendenz bei ihm immer das Übergewicht behält. Dadurch erklärt sich vielleicht auch seine Abweisung der fremden Götter. Ein 'naher' Gott erfüllte Platon mit einem ge-

wissen Misstrauen, weil er in dem allzu intimen Verhältnis von Gott und Mensch einen Verrat an dem Prinzip der Göttlichkeit sah. Übrigens wird Herr Reverdin uns über Platons Haltung den fremden Göttern gegenüber besser unterrichten können.

M. Reverdin: En ce qui concerne les dieux étrangers, Platon, me semble-t-il, s'en est tenu d'assez près à la législation d'Athènes. Celle-ci prohibait l'établissement de cultes nouveaux. La seconde loi de Platon contre l'impiété interdit, elle, les cultes privés, ce qui a pratiquement pour effet de protéger la cité contre l'intrusion de cultes nouveaux ou étrangers.

Nous ne devons toutefois pas oublier que, dans les *Lois*, toutes choses sont considérées d'un point de vue très particulier. Platon n'y définit pas sa religion personnelle, ou, si vous préférez, la religion du philosophe, mais celle de la cité; et c'est cette religion de la cité qu'il entend protéger contre l'envahissement des cultes étrangers.

M. Chapouthier: En somme il parlerait en législateur et non en philosophe; il ne se préoccupe pas de rattacher son attitude à sa théorie d'ensemble du divin. Nous avons déjà remarqué que les Grecs, par les traductions qu'ils donnaient des noms des dieux étrangers, avaient le sentiment confus que c'étaient les mêmes dieux. Mais cela n'avait rien de philosophique, c'est une tendance naturelle que de croire que les autres pensent de la même façon que nous. On s'attendait à ce qu'un philosophe eût posé la question d'une façon plus rigoureuse. Platon ne semble pas avoir vu comment l'idée de dieu pouvait se diversifier suivant les races des hommes.

M. Reverdin: On se trouve là aux prises avec une difficulté plus embarrassante encore. Platon, dans sa pensée politique, n'est jamais sorti du cadre de la cité grecque; c'est en fonction de la colonie des Magnètes, que s'apprête à fonder Clinias, ou, mieux encore, en fonction d'une Athènes rénovée, à laquelle, toute sa vie, il a rêvé, qu'il conçoit la religion. Or il le fait à l'époque même où cette forme de société politique est sur le point de disparaître. La cité avait vécu au moment où il songe à

la réformer, à redresser sa vie religieuse. Tourné vers le passé, son enseignement politique, son enseignement sur la religion de la cité n'a guère eu d'influence, ni d'écho.

M. Chapouthier: Et que Platon n'y ait pas trouvé matière à réflexion, qu'il n'ait pas tenté d'introduire cette notion dans son système, cela vient probablement de ce qu'il ne s'est pas posé la question.

M. Reverdin: L'exclusion des dieux étrangers, dans la religion civique que décrivent les *Lois*, peut aussi s'expliquer par la méfiance de Platon à l'égard des cultes extatiques, de leurs débordements. Ne les stigmatise-t-il pas déjà dans le *République*? Il y a ce fameux passage (364b-365a) où il condamne les prêtres mendiants et les devins, où il s'en prend à leurs pratiques, à leurs incantations; ce sont pour lui des charlatans, objets d'une foncière méfiance. La différence de nature entre le platonisme et le christianisme ne consisterait-elle pas notamment en ceci que le christianisme insiste sur l'élément affectif, et le platonisme sur l'élément rationnel?

M. Chapouthier: Nous l'avons vu hier, à propos d'Euripide, quand nous avons mis en évidence le côté affectif de la religion.

M. Chantraine: Je voudrais dire d'abord l'intérêt de tout ce que j'ai appris, et que j'ai été frappé par diverses remarques suggestives. D'abord par certaines formules que vous avez employées et qui m'ont paru saisissantes: plus on est divin, plus l'être est impersonnel. Vous avez bien marqué la différence avec le christianisme. L'autre point complémentaire est que le dieu est difficile à atteindre, et ce qui m'a frappé, c'est que vous avez bien parlé du secours que le dieu donne à l'homme, mais ce secours n'est pas grand, et j'ai eu l'impression que l'homme avait beaucoup de peine à l'obtenir; ce qui m'a frappé aussi, c'est votre idée des marionnettes et du jeu, et de l'ironie qui permettent d'approcher la divinité.

Ma question se rattache à ce point. Il y a un mot que vous n'avez pas prononcé et qui semble avoir tout de même, aux yeux de certains, une grande importance pour atteindre la divinité.

C'est l'*Eros*. Alors, en ce qui concerne tout ce côté du *Banquet*, quel est votre point de vue sur l'Amour?

M. Verdenius: *Eros* wird von Platon definiert als 'das Verlangen, etwas zu haben, was man noch nicht hat' (*Symp.* 200a). Dieses Verlangen zeigt viele Schattierungen, von der sinnlichen Liebe bis zur rein geistigen Bewunderung. Es ist diese Bewunderung, die den Philosophen vorwärts treibt. 'Wer die ewigen Dinge betrachtet', sagt Platon (*Rep.* 500c), 'muss wohl versuchen, ihnen ähnlich zu werden, denn was man bewundert und liebt, will man auch nachahmen'. Das Entscheidende ist aber, dass der *Eros* auch in seiner reinsten Form eine Kraft bleibt, die auf ihr Ziel losgeht (*Symp.* 203d). Die christliche Liebe dagegen beruht auf einer ganz anders gerichteten geistigen Bewegung. *Agape* ist eigentlich ein Willkommenheissen, ein Bei-sich-Aufnehmen. Diese Liebe geht nicht auf ein Ziel los, sondern empfängt und kommt entgegen.

M. Chantraine: Mais il me semble que l'importance de l'*Eros* diminue un peu le caractère intellectualiste de la recherche du dieu tel que vous l'avez exprimé.

M. Verdenius: Man darf nicht aus dem Auge verlieren, dass der *Eros* im *Symposium* in einer gewissen Vermummung erscheint, insofern Platon seine Darstellung der speziellen Situation anpasst. In Wirklichkeit fasste er den philosophisch-theologischen *Eros* als ein durchaus rationelles Streben auf. Dieses Streben ist ja auf das Gute und nicht auf eine Person gerichtet.

M. Martin: A ce propos-là, je me demande si les différences sont aussi tranchées, entre le christianisme et le platonisme. Évidemment il y a des différences, mais est-ce qu'elles ne tiennent pas aussi au mode de représentation différent. Les représentations familières du platonisme sont des représentations différentes de celles dont use le christianisme. Le christianisme se meut dans un monde de sentiments, le platonisme dans un monde de pensées et de concepts. Et alors l'accent n'est pas mis sur la même chose. C'est toujours la question de l'interprétation des formes d'expression. Il n'y a pas dans le platonisme de révéla-

tion semblable, dans les formes, à la révélation chrétienne. Tout de même si vous prenez l'image de la caverne, les sages vont à dieu et puis ensuite ils reviennent, c'est bien une espèce d'incarnation. Ou bien si vous prenez la notion du péché, le péché chrétien c'est une affaire de sentiment, d'impression, tandis que le péché platonicien c'est un péché contre l'intelligence, c'est l' 'agnoia'. L'accent n'est pas mis sur la même chose, et alors les différences existent, mais sont peut-être moins essentielles qu'elles ne paraissent à première vue quand on prend les termes employés au pied de la lettre.

M. Verdenius: Die Rückkehr der Philosophen in die Welt der Erfahrung ist in gewissem Sinne eine Inkarnation. Aber ich möchte nochmals hervorheben, dass wir hier mit der Inkarnation eines Prinzips und nicht einer Person zu tun haben.

M. Martin: Mais n'est-ce pas là une différence essentielle qui distingue deux familles d'esprits, ceux qui croient à la personnalité et ceux qui croient au principe?

M. Verdenius: Diese zentrale Stellung des Prinzips in der platonischen Theologie hängt natürlich mit der primär prädikativen Bedeutung des griechischen Gottesbegriffs zusammen. Kleinknecht hat darüber sehr treffend gesagt: «Wenn es bei Johannes heisst 'Gott ist Liebe', so musste es im klassischen Griechisch gerade umgekehrt heissen: 'Liebe ist Gott'. In dieser Vertauschung von Subjekt und Prädikatsnomen spricht sich ein Weltunterschied im Religiösen aus» (*Wörterb. z. N. T.* III, 68).

M. Martin: Oui, de même Gandhi a dit: «je préfère dire la vérité est Dieu, plutôt que Dieu est la vérité, parce qu'il y a des gens qui ne croient pas en Dieu, mais personne ne croit pas en la vérité.»

M. Rose: We should be careful not to confuse an earlier thought with one which belongs to a different period of Plato's life. For instance this idea of *Eros*: we do not find it in the *Laws*, nor, I think, in the *Timaeus*.

M. Verdenius: Die platonische Liebe fehlt nicht ganz in den späteren Dialogen. So wird in den *Gesetzen* (711d) von einer

‘göttlichen Liebe zur Besonnenheit und Gerechtigkeit’ gesprochen. Es kommt aber weniger auf das Wort *Eros* als auf den zugrundeliegenden Gedanken an. Dieser Gedanke, das Streben nach dem Guten und nach Gottähnlichkeit, ist ihm immer lebendig und für seine Theologie bestimmend geblieben. Aus diesem Grunde habe ich in meiner Darstellung das Problem der Entwicklung der platonischen Philosophie ausser Betracht gelassen. Man kann nur sagen, dass gewisse Gedanken in seinen späteren Werken präzisiert werden; im ganzen aber hat seine Gottesauffassung keine grundsätzlichen Änderungen erfahren.

Mr. Kitto: May I raise a question on a different topic, namely Plato's attitude to the religious ideas of the poets? He censures them for using unmoral myths: does Mr. Verdenius find anywhere in Plato's writings any indication that he appreciates or considers the philosophic significance with which the poets invest these myths? He seems to close his mind to what the poets are really saying. Does he do this deliberately, or did he not see their real meaning? About this, he has no more to tell us than Aristotle – or indeed any other ancient critic.

M. Verdenius: Platon bestreitet nicht, dass die Poesie tiefere Wahrheiten enthalten kann, aber er betrachtet solche Fälle als Zufälligkeiten. Der Dichter trifft von Zeit zu Zeit die Wahrheit (*Ges.* 682a), aber man kann sich nicht auf ihn verlassen, weil die dichterische Inspiration ein sicheres Wissen ausschliesst. Darum bleibt alle Poesie im Grunde rätselhaft (*Rep.* 332b, *The.* 194c, vgl. *Alcib.* II 147b) und die Deutung solcher Rätsel darf niemals eine ernsthafte Beschäftigung sein (*Rep.* 608a). Platons Dichterszitate und allegorische Deutungen sind denn auch immer in einem spielerischen und ironischen Ton gehalten. Dazu kommt noch die Tatsache, dass Platon für die tragische Stimmung, die ja nicht zu seiner eigenen Lebensanschauung passte, wenig empfänglich war. Im ganzen ist seine Beurteilung der Poesie an einem einseitig intellektualistischen Gesichtspunkt gebunden. Auf der anderen Seite darf man aber nicht vergessen, dass Platons Betrachtungen über Poesie fast immer mit politischen und pädagogischen

Darlegungen verbunden sind, so dass seinen Äusserungen nur eine beschränkte, auf einen nicht-ästhetischen Zweck zugespitzte Bedeutung zukommt. Aus anderen Stellen geht hervor, dass Platon doch auch für die künstlerischen Aspekte der Poesie ein gewisses Verständnis hatte. Im *Phaidros* (245a) bestimmt er den Unterschied zwischen guter und schlechter Poesie dahin, dass die erstere auf der Inspiration, die letztere aber auf einem bloss technischen Können beruhe.

Mr. Kitto: Yes. Perhaps it is in the *Ion* especially that Plato shows how well he understands the non-intellectual aspect of poetry, its 'inspiration'. But he will not allow for its intellectual aspect. He speaks of the 'ancient quarrel' between poetry and philosophy. But the 'quarrel' is surely a one-sided one: the poets do not join in.

M. Verdenius: Trotzdem ist dieser Streit zwischen Poesie und Philosophie keine Einbildung Platons, sondern eine Realität. In seiner Zeit betrachtete man die Dichter als die massgebenden Lehrer und Ratgeber des Volkes (*Arist. Ran.* 1054-55, *Isocr.* II 43, vgl. *Platon Lys.* 214a, *Symp.* 209a). Gegen diese Strömung und insbesondere gegen die Leichtfertigkeit, womit viele Leute ihre moralischen Fehler durch eine Berufung auf die von den Dichtern verherrlichten Götter und Helden beschönigten, richtet er seine Angriffe.

M. Reverdin: Permettez-moi de revenir sur ce que vous avez dit au sujet de l'espace qui sépare le monde des dieux du monde des hommes. Il me semble que dans plusieurs de ses dialogues, Platon peuple cet espace, qu'il y établit des courants ascendants et descendants, qu'il y ménage des voies de communication autres que celles que vous avez considérées.

Il y a tout d'abord le culte. Je songe à ce passage curieux des *Lois* (653c-654a) où il est dit que les fêtes religieuses sont un don des dieux; que ceux-ci, émus de pitié, ont accordé à l'homme des moments de répit; qu'ils l'aident enfin à percevoir à travers la joie des chants et des danses du culte comme un reflet de cette harmonie du monde des astres, qui est dans la pensée des *Lois*

un élément très important. Le culte est donc bien une voie de communication entre les deux mondes dont nous parlions tout à l'heure; les dieux s'y révèlent à l'homme; l'homme y élève ses regards vers eux.

Il y a d'autre part – et là je rejoindrais M. Chantraine –, il y a d'autre part *Eros*. Le fameux thème du *Banquet*, nous le retrouvons dans la *République* et dans les *Lois*, quelque peu transposé, il est vrai, puisque ce n'est plus *Eros* lui-même, mais que ce sont d'autres *δαίμονες* qui servent d'intermédiaires entre les deux mondes, et peuplent l'espace qui les sépare. Enfin, les philosophes de la *République*, les *εὐδουνοί* des *Lois* sont jusqu'à un certain point assimilables à ces *δαίμονες*. Platon ne les qualifie-t-il pas de *δαίμόνιοι*, dans l'idée sans doute qu'ils sont des intermédiaires entre le commun des citoyens et le monde du divin? Après leur mort, autrement dit dès l'instant où leur âme aura été délivrée du corps, la Cité les vénérera comme des *δαίμονες*. Elle célébrera en leur honneur un culte très différent des cultes funéraires ordinaires, et même des cultes héroïques.

Récapitulons. Les fêtes religieuses, instituées par les dieux eux-mêmes, reflètent l'harmonie du monde divin, qu'ils révèlent ainsi aux hommes; les *δαίμονες*, que ce soient ceux de la mythologie traditionnelle, comme *Eros*, ou que ce soient des hommes qui, par la contemplation, se sont élevés à ce rang, ces *δαίμονες*, dis-je, mettent en contact les deux mondes séparés. N'avons-nous pas là deux voies par lesquelles la communication peut s'établir entre eux? Je ne sais ce que vous en pensez.

M. Verdenius: Ich bezweifle, ob man die Philosophen-Herrscher als religiöse Vermittler auffassen darf. Die Bemerkung, dass sie nach ihrem Tode als *daimones* verehrt zu werden verdienen (*Rep.* 469a, 540 b c), scheint mir vor allem auf ihrer geistigen Überlegenheit zu beruhen (vgl. *Crat.* 398b). Die vernünftige Seele, die schon während des Lebens ein *daimon* ist (*Tim.* 90c), befreit sich beim Tode. Die Vermittlung zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt findet also im eigentlichen Sinne nur in der individuellen Seele statt. Natürlich wird die Kluft

zwischen den beiden Welten gewissermassen auch durch den Kult überbrückt. Man hat aber den Eindruck, dass dieser Kult in den *Gesetzen* für die Durchschnittsmenschen bestimmt ist. Platon versucht durch diesen Notbehelf auch die beschränkten Geister dem Göttlichen näher zu bringen. Für die Philosophen haben solche religiösen Feste keine grosse Bedeutung.

M. Reverdin: La question est délicate. Certes, ce culte est destiné au vulgaire. Mais nous savons que l'Académie était organisée en thiasse des Muses, qu'après sa mort, Platon y a été l'objet d'honneurs divins assez semblables, vraisemblablement, à ceux qu'il réserve lui-même aux εὐθουοι des *Lois*. Dans cet étrange écrit qu'est l'*Epinomis* (est-il de Platon? J'ai peine à le croire; mais il se situe dans le prolongement immédiat de sa pensée telle qu'elle s'exprime dans les *Lois*), dans l'*Epinomis*, dis-je, nous voyons la démonologie prendre une extrême importance, et cela nous donne le sentiment qu'il y avait à l'Académie, du temps même de Platon, et plus encore après sa mort, une religiosité assez particulière. Nous sommes ainsi amenés à nous demander si nous ne sommes pas victimes d'une erreur de perspective quand nous intellectualisons par trop la quête spirituelle de Platon, et sa conception du divin.

M. Verdenius: Es scheint mir ziemlich sicher, dass Platon an die Dämonisierung der Seele nach dem Tode geglaubt hat. Ich bezweifle aber, ob er sich persönlich am Dämonenkult beteiligt hat. Er hat seine Akademie unter den Schutz der Musen gestellt und damit das Recht der Inspiration anerkannt. Wir haben aber gesehen, dass dieses Recht der Inspiration nach Platon nur ein beschränktes und relatives war. Darum kann der Musenkult in der Akademie kaum einen inbrünstigen Charakter getragen haben; der Geist dieser Verehrung muss ein abstrakter, vielleicht selbst ein ironischer gewesen sein.

LITERATUR

- O. APELT, *Platon. Sämtliche Dialoge*. Leipzig, 1916-1926.
- P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris, 1937.
- H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I. Baltimore, 1944.
- F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*. London, 1937.
- F. M. CORNFORD, *The "Polytheism" of Plato*, *Mind* 47 (1938), 321-330.
- E. DES PLACES, *Pindare et Platon*. Paris, 1949.
- A. DIÈS, *Autour de Platon*. Paris, 1927.
- E. R. DODDS, *Plato and the Irrational*, *J. H. S.* 65 (1945), 22-32.
- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles, 1951.
- A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris, 1932.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, 1936.
- A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II. *Le Dieu cosmique*. Paris, 1949, 92-152.
- P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*. Paris, 1930.
- V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris 1949.
- H. GUNDERT, *Enthusiasmus und Logos bei Platon*, *Lexis* 2 (1949), 25-46.
- R. HACKFORTH, *Plato's Theism*, *C. Q.* 30 (1936), 4-9.
- E. HOFFMANN, *Platonismus u. Mystik im Altertum*. S. B. Heidelberg 1934-35, II.
- J. H. M. M. LOENEN, *De Nous in het systeem van Plato's filosofie* (Diss. Amsterdam). Amsterdam, 1951.
- V. MARTIN, *Sur la condamnation des athées par Platon au Xe livre des Lois*, *Jahrb. d. Schweiz. Philos. Ges.* II (1951), 103-154.
- J. MOREAU, *Platon et l'idéalisme chrétien*, *Rev. Et. Anc.* 49 (1947), 65-77.
- R. MUGNIER, *Le sens du mot Theios chez Platon*. Paris, 1930.
- G. E. MUELLER, *Plato and the Gods*, *Philos. Rev.* 45 (1936), 457-472.
- S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon*. Paris, 1947.
- O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*. Paris, 1945.
- C. G. RUTENBER, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*. Morningside Heights, 1946.
- R. SCHAEFER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel, 1944.
- J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, 1942.
- F. SOLMSEN, *Plato's Theology*. Ithaca N. Y., 1942.
- A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
- A. E. TAYLOR, *The "Polytheism" of Plato*, *Mind* 47 (1938), 180-199.
- W. J. VERDENIUS, *Christianiserende en historische Plato-interpretatie*, *Ned. Theol. Tijdschr.* 8 (1943), 129-143.
- G. J. DE VRIES, *Spel bij Plato*, Amsterdam, 1949.
- U. VON WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-32.

INDEX

I. INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES

AUTEURS GRECS

Aëtius

I 7: 131

Anaxagore: 22, 134, 139 s., 146,
147 ss., 217, 218

B II: 149 / B 12: 148 s., 165 s.

Anaximandre: 35, 37, 134 s., 146,
152

A 9: 136 / A 15: 136 / A 17: 136 s. /
B 1: 135 ss., 146

Anaximène: 134, 139 s., 146, 149

A 7: 140 / A 10: 139 / B 2: 139 s.

Archiloque: 116

Aristophane

Gren. 1054-5: 290 / fr. 389: 226

Aristote: 23, 144, 154, 179, 234

De caelo 268 a 10-20: 156 / fr.
39 R: 156 / 79 R: 273

Bible

I *Les Rois* 19, 12-13: 9

Job 38, 1-42, 6: 10

Psaume 75, 23: 257

Micha 6, 8: 257

I *St. Jean* 4, 19: 260

Critias

B 25: 157, 233

Démocrite: 144, 151, 162, 166

A 78: 154 / B 5: 140 / B 30: 153 /

B 84: 234 / B II 5 a: 134 / B 166:

154 / B 215: 134 s. / B 244: 234 /

B 264: 234

Diagoras: 10, 163

Diogène d'Apollonie: 139, 151

B 5: 153, 165, 217

Empédocle: 19

Épicure: 144, 151, 159

Éschyle: 23, 158 s., 169 ss., 189 s.,
205, 215, 231

Agamemnon 58-67: 172 / 61: 170 /

135-7: 171 / 160: 198 s., 213 /

160 ss.: 183, 187 / 167-72: 191 s. /

176 ss.: 187 / 401: 185 / 472:

172 / 783: 172 / 799-802: 170 /

811: 175, 184 / 1063: 181 /

1072 ss.: 172 s., 220 / 1189-90:

181 / 1485: 159 / 1485-8: 180,
185

Choéphores: 182 ss.

Euménides: 171, 182 ss.

Perses: 189

Prométhée: 183 s., 187, 192, 200 s.

Suppliantes: 231

524-6: 199 / 574: 199 / fr. 70: 199

Eudème: 131

Euripide: 157, 171, 180, 187, 199,
205 ss.

Alceste: 210

447: 208

Andromaque 481 ss.: 206

Bacchantes: 223

72: 220 / 838: 220

Électre: 211, 221

583-4: 215 / 737: 212 / 1248:
228

Hécube 201: 210 / 291: 216 /

800: 216, 234 s. / 805: 216

Hélène: 220 s., 228

17 ss.: 212 / 560: 223, 229 / 712:

213 / 878: 208 / 1002: 221 /

1006: 208 / 1466: 209

Héraclès 339: 212 / 673-5: 230 /

1340-6: 212

Héraclides 500 ss.: 219

Hippolyte: 207 s., 219, 223, 228,

230 ss.

73 ss.: 222 / 85: 222 / 117-20:

171 / 1092-3: 222

Ion: 219, 223, 224

339: 212 / 1026: 209

Iphigénie en Aulide 1264-5: 230 /

1570: 208, 222

Iphigénie en Tauride: 211, 221, 230

380: 212 s.

Médée: 211, 228

Oreste: 207, 221, 227, 228, 232,

233

396 ss.: 219 / 418: 213

- Phéniennes*: 219
 86: 214 / 535 ss.: 216, 237
Rhésos 183: 210
Suppliantes 195-237: 210 / 430:
 215 / 433 ss.: 206
Troyennes: 211, 220
 884 ss.: 217 s., 222, 233 s. / 948-
 50: 193 / 1201-6: 210
Fragments 24: 206 / 255: 218 /
 286: 214, 233 s. / 291: 291 / 318:
 206 / 319: 206 / 472: 219 / 480:
 199, 213 / 481: 213 / 506: 210, 218
 / 804: 206 / 839: 217 / 890: 217 /
 1018: 218
Héraclite: 145 s.
 A 9: 165 / B 16: 145 / B 32: 145,
 158 / B 38: 134 / B 64: 146 /
 B 66: 145 s. / B 67: 145, 162 / B 83:
 146 / B 94: 13, 137, 146, 176
 B 101: 234 / B 115: 234 / B 116:
 234 / B 119: 233 s.
Hérodote: 192 s.
 I 57: 7 / I 74: 134
Hésiode: 6 s., 12 ss., 17, 29 s., 34 s.,
 42 s., 97 ss., 158 s., 161, 193 s.,
 210, 215
Théogonie: 38, 97 ss., 129, 132 s.,
 135 s.
 4: 98 / 7: 98 / 10-11: 98, 121 /
 11 ss.: 114 ss. / 22: 98 / 25: 98 /
 27-28: 37, 99 / 32: 98 / 33: 121 /
 37: 98 / 39: 159 / 43 ss.: 114 /
 60: 159 / 62-7: 99 / 65: 121 /
 71-4: 106 / 77-9: 98 / 78: 121 /
 79: 99, 121 / 211-32: 132 /
 240 ss.: 100 ss., 122 / 244: 105,
 117 s. / 265-9: 122 / 270-336:
 117, 122 / 371-4: 122 / 901-2:
 12
Travaux et Jours I-4: 111 s. / 20-6:
 101 / 39-40: 42 / 109 ss.: 109 s. /
 121: 112 / 122: 13, 31, 33 / 126:
 38 s. / 127: 112 / 134 ss.: 113 /
 152: 113 / 155: 110 / 158: 113 /
 202-212: 42 / 236-7: 102 / 252 ss.:
 13 s. / 276-9: 111 / 356 ss.: 12 /
 618-32: 102 / 635: 102 / 641-5:
 102 / 651: 102 / 663-94: 102 /
 763-4: 229
Hippocrate
Du mal sacré I: 232
Homère: 4 ss., 47 ss., 106 ss., 111,
 115, 119 s., 129, 133, 156, 163,
 172, 194, 195 ss., 208, 210, 224,
 232
Iliade I 5: 67 / 37 ss.: 11 / 178:
 49, 55 / 190 ss.: 48 / 199 ss.:
 9, 84 / 203: 76 / 214: 76 / 222:
 51 / 237-9: 75 s. / 290: 68 / 395 ss.:
 11 / 503 ss.: 11 / 530: 149 / 534:
 67 / 570: 55
 II 93: 59 / 426: 58 / 446 ss.: 49 /
 447: 56 / 484-6: 36, 99, 160 /
 594 ss.: 66 / 642: 13 /
 III 104: 57 / 156-7: 197 / 164:
 68, 69 / 276 ss.: 74 / 318 ss.: 69 /
 351-4: 74, 76 / 383 ss.: 61 / 399:
 53 / 420: 51, 82
 IV 31: 53 / 34-6: 65 / 56: 67 /
 75: 62 / 160 ss.: 74 / 320: 68 /
 363: 68 / 440: 59, 118
 V 83: 70 / 121 ss.: 49 / 127-32: 62 /
 183 ss.: 50 / 297-430: 60 / 330 ss.:
 9 / 341-2: 21 / 385 ss.: 21 / 432 ss.:
 65 / 438: 51 / 800: 61 / 835 ss.:
 20 / 838-9: 85 / 855 ss.: 9
 VI 115: 51 / 128 ss.: 62 / 130 ss.:
 65 / 228: 55 / 234 ss.: 49 / 407:
 53 / 488: 70
 VII 52: 70 / 59: 62 / 177: 69 /
 179: 69 / 291: 51
 VIII 166: 52, 54 / 346: 68 / 450-I:
 67
 IX 98-9: 75 / 119: 48, 92 / 244-5:
 68 / 457: 55 / 502-12: 59 s. /
 538: 55 / 571: 13
 XII 323: 56 / 437-50: 49 s.
 XIII 1-9: 60 / 59-60: 49 / 159 ss.:
 50 / 602: 70 / 620 ss.: 74
 XIV 135 ss.: 61 / 231 ss.: 59
 XV 165: 67 / 187-93: 60 / 189 ss.:
 67 / 243 ss.: 61 / 247-66: 61 /
 307: 61 / 418: 51 / 461 ss.: 52 /
 468: 51

- XVI 114 ss.: 50 / 384-7: 75 s. / 431 ss.: 41, 72, 73, 80, 83 / 620 ss.: 74, 76 / 698-711: 61 / 712 ss.: 48 / 718: 61 / 849: 71, 84
 XVII 70-I: 66 / 98 ss.: 50 / 98: 52, 54 / 323 ss.: 61 / 469: 49 / 629 ss.: 50
 XVIII 39 ss.: 100 / 70 ss.: 72 / 119: 70, 71 / 239: 64 / 388: 55 / 394 ss.: 11 / 410-20: 59 / 464-5: 72
 XIX 86-88: 13, 49, 71, 84, 92 / 90: 55 / 137: 49, 92 / 197: 57 / 257 ss.: 74 / 409: 84 / 410: 71 / 418: 13
 XX 104-5: 68 / 131: 66, 86
 XXI 6: 159 / 82-3: 71 / 168 ss.: 72, 73, 83 / 208 ss.: 73 / 212-3: 58 / 240-303: 58 / 308 ss.: 58 / 331 ss.: 58
 XXII 15-20: 9 / 285: 55 / 297-303: 71
 XXIII 546: 68 / 595: 51
 XXIV 25-30: 65 / 209: 71 / 461: 84 / 525-6: 66
Odyssee I 17: 68 / 32-4: 77, 88 s. / 48-79: 11 / 195: 68 / 244: 68 / 320: 62 / 347: 69 / 378-9: 69 / 384: 54
 II 66-7: 76 s.
 III 1: 57 / 27: 52 / 48: 8 / 205: 68 / 221: 78 / 228: 68 / 236 ss.: 72 / 298: 69 / 346: 69 / 371 ss.: 8 / 372: 62
 IV 12: 68 / 78-81: 66 / 174 ss.: 12 / 181-2: 66 / 351: 68 / 517: 70 / 520: 68 / 561 ss.: 19 / 825 ss.: 78
 V 118: 9 / 136: 56 / 160 ss.: 20 / 218: 56 / 288-90: 65, 72, 73 / 337: 62 / 353: 62 / 396: 52 / 396-7: 68
 VI 207: 74, 76
 VII 199-201: 62 / 257: 56
 VIII 82: 159 / 271 ss.: 57 / 565: 66
 IX 52: 71 / 269-71: 75 / 381: 52 / 411: 52
 X 64: 52
 XI 61: 54, 71 / 292: 71 / 489-491: 7 / 560: 71, 73 / 576 ss.: 19
 XII 377 ss.: 57
 XIII 173: 66 / 290 ss.: 78 / 299-301: 63, 226 / 314-5: 63 / 331-2: 226 / 393-4: 63
 XIV 81-2: 77 / 283-4: 75 / 386: 52 / 388-9: 75 / 488: 52
 XVI 86: 76 / 172 ss.: 84
 XVII 218: 55 / 399: 55 / 446: 52 / 483-7: 62 / 485 ss.: 76
 XVIII 256: 52
 XIX 10: 54 / 109 ss.: 11, 39 / 129: 52 / 485: 54 / 512: 52 / 592-3: 70
 XX 87: 52
 XXI 200: 69
 XXII 413: 71
 XXIII 11-13: 49 / 64-5: 76 / 211-2: 66 / 241-6: 64 / 336: 56
 XXIV 29: 70 / 149: 52 / 306: 52 / 351-2: 77, 89
Cypria: 196
Hymne Aphr. 172: 85
Hymne Dém. 275: 85
Hymne Dion. 18: 85
 Isocrate
 II 43: 290
 Leucippe: 150 s.
 B 2: 150
 Lucien: 212
 Marc Aurèle
 V 7: 226
 Ménandre
 Fr. 257 K: 243
 Parménide: 146 ss.
 A 37: 147 / B 1, II ss.: 137, 146 s. / B 12, 3-6: 147
 Pindare: 116, 195
Isth. 5, 14: 10
Ol. 5, 2: 10 / 8, 21-22: 26
 Platon: 159, 162, 163, 241 ss.
Alcibiade I 133 c: 241
Alcibiade II 147 b: 289
Apologie 21 c: 266 / 22 c: 262 / 23 ab: 266, 282 / 29 d: 257 / 30 e-1 b: 262 / 33 c: 262 / 37 c: 257

- Banquet* 200 a: 287 / 203 a: 258 / 203 d: 287 / 203 e: 254 / 209 a: 290 / 211 a: 273 / 212 a: 260, 268
Cratyle 391 d: 254 / 398 b: 256, 291 / 400 d: 253 / 400 e: 199 / 408 c: 254 / 438 c: 254
Critias 109 b: 278
Epinomis 985 a: 279
Euthydème 307 b: 279
Euthyphron 14 e: 280
Gorgias 499 e: 273 / 503 e-4 a: 248
Ion 533 e-4 d: 262 / 535 c: 267 / 536 a: 262
Lois 643 a: 258 / 644 d-5 b: 264 / 653 c-4 a: 290 / 677 a-8 a: 255 / 682 a: 289 / 711 d: 288 s. / 715 e: 280 / 716 a: 281 / 716 c: 242, 260, 268, 273 / 716 e-7 a: 280 / 717 ab: 241 / 719 c: 263 / 722 e-7 e: 256 / 726: 241 / 729 e-30 a: 280 / 803 a-4 b: 264, 281 / 811 c: 262 / 821 b: 255 / 875 bc: 261 / 875 cd: 250 / 886 cd: 253 / 886 d: 244 / 892 ac: 251 / 893 b: 265 / 896 a: 251 / 896 d-7 b: 250 / 899 d: 260 / 900 c: 252 / 902 de: 278 / 903 b: 251, 252, 277 / 903 cd: 278 / 903 d-5 a: 259 / 904 a: 251, 278 / 904 c: 258 / 906 a: 260, 281 / 906 b: 261 / 908 b: 257 / 945 e: 279 / 966 e: 250 / 967 d: 251 / 967 e: 256
Lysis 214 a: 290
Ménon 81 a: 18 / 99 bd: 262 / 100 a: 264
Phédon: 33, 166
 60 d: 265 s., 282 / 61 a: 280 / 62 bd: 281 s. / 63 bc: 269 / 77 e: 283 / 79 a: 269 / 79 d: 261 / 80 ab: 241, 245 / 80 d: 159, 269 / 81 a: 269 / 81 e-2 b: 264 / 91 c: 241 / 114 d: 283
Phèdre 242 c: 257 / 245 a: 290 / 245 de: 275 / 246 a: 279 / 246 c: 253 / 246 de: 254 / 247 a: 256 / 248 e-9 a: 256 / 249 c: 254 / 249 d: 262 / 252 c-3 c: 255 / 253 a: 262 / 273 e: 260 / 278 d: 254
Philèbe 22 c: 277 / 25 b: 262 / 30 cd: 254 / 33 b: 254, 277, 279 / 59 b: 279 / 67 a: 277
Politique 269 d: 245, 248, 278 / 269 e: 278 / 270 a: 278 / 271 de: 278 / 272 e: 278 / 273 bd: 248, 278 / 277 b: 283
Protagoras 322 a: 260
République 332 b: 289 / 368 a: 261 / 380 d-1 e: 254 / 382 ac: 254 / 383 c: 241 / 388 c-9 a: 254 / 391 a: 9 / 468 e-9 b: 256 / 469 a: 291 / 486 a: 281 / 490 b: 261 / 492 a: 261 / 492 e: 261 / 499 bc: 261 / 500 c: 287 / 501 bc: 268 / 505 a: 268 / 515 c: 280 / 517 b: 258, 261 / 517 c: 275 / 540 bc: 256, 291 / 548 b: 280 / 590: 241 / 597 b: 273 / 608 a: 289 / 611 e: 245, 261 / 613 ab: 260, 268 / 617 e: 258
Sophiste 265 c: 277
Théétète 144 b: 257 / 176 b: 257, 268 / 194 c: 289
Timée 27 c: 270 / 28 a: 242, 272 / 28 c: 271 / 28 e: 277 / 29 a: 242, 248 / 29 d: 251, 275 / 29 e: 248, 249, 271, 272, 275 / 30 a: 248, 272 / 30 b: 250 / 30 c: 248 / 30 d: 241 / 31 b: 20, 242 / 34 ab: 241 / 34 bc: 250 / 34 d: 251 / 37 a: 276 / 37 c: 246 / 37 d: 242 / 39 a: 255 / 39 e: 241, 242, 276 / 40 b: 246 / 40 c: 255 / 40 d-41 a: 241, 253 / 41 a: 20, 139, 255 / 41 bc: 249 / 41 c: 252 / 41 d: 256 / 42 cd: 258 / 42 d: 256 / 42 e: 253 / 44 ab: 255 / 44 c: 248 / 44 d: 260 / 47 b: 252 / 47 c: 256 / 48 a: 248, 257, 276 / 50 d: 271 / 52 a: 273 / 53 de: 261 / 56 c: 248 / 71 a: 252 / 72 d: 261 / 76 b: 249 / 78 b: 252 / 90 a: 255, 260 / 90 b: 249, 252 / 90 c: 256, 291 / 92 c: 243 s.

Plutarque: 210
Mor. 480 B: 159
Pélop. 34: 10
 Posidonius (Aet. I 7, 19 et 33): 162
 Protagoras: 144, 152
 Pythagore: 141
 Sappho
 fr. 27 D: 116
 Sextus Emp.
Adv. phys. I 137-90: 143 s.
 Socrate: 22, 82, 164, 234, 262, 265 s.,
 282 s.
 Solon: 116
 fr. II D: 103
 Sophocle: 169 ss., 205, 221, 235 ss.
Antigone: 174, 194
 278-9: 188 / 998 ss.: 177
Électre: 170 s., 173 ss., 179, 194
Oedipe à Colone 394: 197
Oedipe Roi: 174, 177 ss., 194, 198
 872: 243 / 898 ss.: 178 / 946-7:
 178 / 977-9: 178
Trachiniennes: 179
 Thalès
 A 5: 134 / A II a: 134 / A 15:
 136 / A 22: 134, 164 s. / A 23: 134
 Théodore de Cyrène: 163
 Théognis
 373: 226 / 373-80: 10, 24
 Théophraste: 130 s.
 Tyrtée: 116
 Xénophane: 116, 141 ss., 193, 211
 A 28: 142 s. / A 31: 142 / A 41: 144 /
 B 18: 160 s. / B 19: 134 / B 23:
 143 / B 23-26: 20, 34 / B 24: 164 /
 B 25: 149, 164 / B 34: 160 ss.
 Xénophon
Mém. I 1, 9: 282 / I 4: 153

AUTEURS LATINS

Augustin
C. D. 4, 31-32: 163 / 6, 5: 163
 Cicéron
Nat. deor. I 22: 151 / I 25-41: 131
Tusc. disp. I III: 10

Jérôme
Comm. in Isaiam VIII, p. 337 d v.: 9
 Lucrèce
 5, 168 ss.: 151
 Ovide
Mét. 9, 499: 25
 Servius
Aen. I, 8: 159

AUTEURS MODERNES

Chapouthier, F.: 15
 Chateaubriand, F.: 209
 Claudel, P.: 236
 Cornford, F. M.: 246
 Coulanges, Fustel de: 21
 Diller, H.: 109
 Dodds, E. R.: 53, 75 s.
 Dumézil, G.: 123
 Fränkel, H.: 160
 Frank, H.: 223
 Gandhi, M.: 288
 Gide, A.: 206, 214, 236
 Gigon, O.: 141, 157
 Güterbock, H. G.: 38
 Guthrie, W. K. C.: 14, 17
 Hedén, E.: 51
 Hemberg, B.: 15
 Hugo, V.: 92
 Jacoby, F.: 120
 Jaeger, W.: 141
 Jørgensen, O.: 51
 Kleinknecht, H.: 288
 Kranz, W.: 137
 Lévy-Brühl, L.: 31
 Macbeath, A.: 10
 Meillet, A.: 55, 117 s.
 Nilsson, M. P.: 4, 64
 Philippon, P.: 109
 Proust, M.: 236
 Rémusat, A.: 30
 Renan, E.: 227
 Robert, F.: 86
 Schaerer, R.: 258, 267
 Schmid, W.: 64
 Scott, W.: 36

Shakespeare, W.: 190 s.
Snell, B.: 59, 64
Spenser, E.: 26
Usener, H.: 104, 232
Webster, T. B. L.: 236

Wilamowitz, U. von: 39, 51, 54,
82, 92, 243, 252
Wilde, O.: 211
Wissowa, G.: 16, 121 s.
Zielinski, Th.: 211

II. INDEX DES SUJETS TRAITÉS

- Abstrait, 117, 119, 122, cf. personnification
Achéens, 6, 7, 8
Achille, 6, 8, 11
Agamemnon, 9, 71
Age d'or, 13; les cinq âges chez Hésiode, 109 s., 112 s.
αἴσα, 41, 71, 80
Althaia, 18
Ame chez Platon, 250 s., 255 s., 260 s., 269 s., 277 s., 292
Amitié avec les dieux, 221, 222, 226
Amoralité des dieux, 64, 78
Amour des dieux, 226, 256 ss., 260, 268 s., 280
ἀνάγκη, 41
Anthropomorphisme, 3, 19, 21, 57, 50, 78, 228
Aphrodite, 5, 81, 217
Apollon, 5, 9, 21, 25, 28
Apparition des dieux, 60 s., 84 s.
Arès, 5, 20, 21, 24
Artémis, 4, 5, 29
Aspect physique des dieux, 84 s.
Astres, 56
Até, 48, 92
Athéisme, 214
Athéna, 4, 5, 8; dans l'Odyssée, 63, 77
Athènes, 23, 25
« Augenblicksgötter » d'Usener, 232
Australiens, 32
Autels, 32
- B**
Baïame, 32
Bellérophon, 214
Bonté divine, 248
Bouddha, 18
- C**
Cabires, 6
Calliope, 98, 121
Calypso, 9, 20
Cassandre, 220
Castor, 15
Charles-Édouard (Prince), 36
Chinois, 31
Christianisme, 248, 250, 251, 255, 257 s., 260, 278, 287 s.
Chrysès, 11
Contemplation, 256 s.
Coré (Persephone), 5

- Crète, 4, 18, 20
 Critique des mythes et des rites, 212 s.
 Cronos, 17, 122 sq., 191
 Croyance populaire, 155
 Culte: des héros 14, sans image 32, chez les Présocratiques 128 s., 163 s.,
 chez Platon 290 s.
 Cyclope, 11
- Da**, 4, 5
 δαίμων, δαίμονες 13, 31, 39, 51, 54, 80, 81, 210
 Daramulun, 32
 Deimos, 59
 Délos, 27
 Delphes, 21
 Démesure, 76
 Déméter, 5
 Demiurge (chez Platon), 242 ss., 247 ss., 271 s., 275 ss.
 Destin, 65 ss., 82 ss.
 Deus ex machina chez Euripide, 230
 Devins, 213
 Dialectique de Platon, 256, 279 s.
 Dieu: notion de dieu absente chez certains peuples 31; date de l'idée de dieu
 en Grèce 32; immortalité des dieux 20 s.; amoralité 64, 78; moralité
 24, 73-78; dieu suprême 28 s.; dieux homériques 11, 55; leurs interven-
 tions 48 ss.; dieux et psychologie 48 ss., 78, 232; dieux issus de forces
 59; sous forme animale 62; rancune des dieux 65 ss.; famille des dieux
 76 ss.; dieux chez les Milésiens 136, 138 ss.; théories sur les origines
 de la notion de dieu 152 ss.; notion de dieu chez les tragiques 169;
 chez Eschyle 170 s.; chez Eschyle et Sophocle 172 ss., 189 ss.; chez
 Euripide 210 ss.; humanité du dieu 224; amitié avec les dieux 221, 222,
 226; familiarité avec les dieux 62, 224; dieux olympiens chez Platon
 245, 247, 252 ss., 255, 269 s., 274 s., 279; dieux étrangers 284; dieux
 dans la cité platonicienne 285 s.; sollicitude de Dieu 195, 248, 251,
 259, 268, 281
 Diomède, 20
 Dionysos, 5, 25, 223
 Divin, 219, 241 ss., 274, 284; divin et conscience, 218
 Dodone, 23, 37
 δύναιμι, 24
- Egalité**, 215 s.
 Eirene, 12
 Éleusis, 5, 25
 Élysiion, 19
 Enfants chez Euripide, 219
 Enthousiasme, 219
 Epiménide, 18

Époque archaïque, 86
 Erinyes, 12 s.
 Eris, 59
 Éros, 287
 Esprit critique, 211
 Étymologies chez Hésiode, 112, 121; chez les Présocratiques, 159
 Eunomia, 12
 Euripide: et les sophistes, 205; et la sagesse populaire 206; disponibilité à l'accueil 206; traditionnaliste 207; esprit critique 211; Voltairien 214; opposition de thèses 216; contradictions 235; diversité 236; voir l'index des auteurs
 Eurynome, 11
 Évolution du monde des dieux chez Éschyle, 200

Feu, 58
 Filles de Cécrops, 5
 Forces divinisées, 59 s.
 Francis (St.), 18

Gorgone, 119

Hadès, 5
 Hadrien, 26
 Hécate, 5
 Hélène, 4, 12, 19, 212, 223
 Hélios, 57
 Helladique, 4, 8
 Henri VIII, 3
 Hephaistos, 5, 11, 58
 Héra, 5, 29
 Héraclès, 14
 Hérodote et le tragique, 192
 Hestia, 5
 Hippolyte, 219, 222
 Homère: date 4; et Dionysos 5; et la loi internationale 12 s.; et le poisson 43; etc. . . . voir *Iliade*, *Odyssée* et l'index des auteurs.
 Homériques, hymnes 84 s.
 Hourrites (dieux), 38

Idées contradictoires admises simultanément, 27 s.
 Idées (théorie des) chez Platon, 242 ss., 272 s. 274 s.
 Iliade: poème religieux 47; tragique ou non 91 sq., 196
 Indo-Européens, 118
 Influences sociales, 27 s., 42 s.
 Inspiration divine, 262 ss., 282
 Ironie platonicienne, 253, 265 s.

- Jésus, 18
 Jupiter, 16
 Justice, 24; chez Homère 74 s.; chez Hésiode 110; chez les tragiques 176; chez Euripide 215
- Lar, Lares, 18
 Littérature, 90
 Luther, 3
- Magie, 48, 64, 78
 Mal (forces du) chez Hésiode, 107 ss., 117
 Maladie, 232
 Mana, 15
 Mantique, 219
 Maoris, 122 s.
 Marie (la Vierge), 22 s.
 Mars, 16
 Ménélas, 12, 19, 43
 Mer chez Hésiode, 102
 Miracles, 64
 μοῖρα, 41, 69 ss., 82 ss.
 Mongols, 31
 Monothéisme, 162 s.
 Monstres, 78, 107 s., 119 s., 122 s.
 Morale et les dieux, 73 s., 79
 Motivation double, 93
 Musée, 17
 Muses, 29, 36 s., 262, 280 s., 292; leurs noms 98 ss., 121
 Mythes, 26, 37; leur véracité et leur valeur morale 212 s.; chez Platon 266 s., 283
- Néréides, 100 ss., 122
 Noms des dieux chez Hésiode, 97 ss., des muses 98 ss., 121, des Néréides 100 ss., 122
 Nous chez Anaxagore et ses successeurs, 148 ss., 165 s.
 Novemsides, 16
 Numen, 81
 Nymphes, 3, 6
- Obéissance, 257
 Odysée, 63; évolution de la pensée morale 76 s., 79-81, 88 s.; son caractère romanesque 87 s.
 Oedipe, 198
 Olympie, 10, 23, 37
 Ordre du monde, 216
 Orient (influence de l'), 39, 119
 Orphisme, 3, 17 s., 219

Ossa, 59

Ouranos, 122, 191

Pan, 6

Panthéisme chez Platon, 241 s., 246 s.

Parallélisme des mythes, 123

Paul (Saint), 18

Péché, 257

Pélasges, 6, 7

Péloponnèse, 12

Penthée, 220

Persécution, 25

Personnalité divine, 138

Personnification, 25, 59 s., 117 ss.

Phèdre, 220

Phénomènes naturels, 56

Philosophie grecque et religion, 158 s.; et milieu social 155 ss.; et superstition 134 s.

Phobos, 59

Piété populaire, 209; et les Présocratiques, 158 s., 161

Planètes, 279

Platonisme et poésie, 289 s.; et christianisme 287; voir encore âme, amour, contemplation, dialectique, dieu, divin, démiurge, idées, inspiration, ironie, mythes, planètes, secours des dieux

Poètes grecs et leurs dieux, 116

Polygenèse des légendes, 123

Polythéisme, 162, 245, 274

Poséidon, 5, 11

Possession, 232

Présence des dieux, 103 s.

Prêtres, 21

Prières, 262, 265, 270

Pythagorisme, 17, 18, 26

Pythie, 220

Responsabilité de l'homme chez Homère, 92

Retour sur soi chez les philosophes, 233

Rites de passage, 123

Rivalités entre les tragiques, 233

Romanesque de l'Odyssée, 87 s.

Rome (religion de), 15 ss., 121 s.

Royauté homérique, 38

Samothrace (grands dieux de), 6 s.

Sarpédon, 72, 83

Satyres, 6

Scamandre, 58

- Secours divin chez Platon, 259 ss., 268 s., 281 s; chez Homère, 195
 Sentiment du divin chez Euripide, 226
 Sentiment du religieux chez Homère, 89 s.
 Sophistes et Euripide, 205
 Sibyles, 19
 Silènes, 6
 Sollicitude divine chez Platon, 251 s.
 Sthenelos, 20
- T**
 Télémaque, 8
 Téléologie des Présocratiques, 154 ss.
 Thémis, 12, 26
 Théogonies grecques, 129
 Théologie: chrétienne 3; grecque 22 ss.; d'Homère 91; d'Eschyle 190;
 d'Héraclite 144 ss.; de Parménide 146 ss.; de Xénophane 141 ss.
 Théonoé, 220
 Θεός, Θεοί, 54 ss., 68, 209, 243 ss.
 Thessaliens, 4
 Thétis, 11
 Tragédie et Hérodote, 192 s.
 Tragique chez Homère, 91 s., 195 ss.
 Troie (guerre de), 36
- U**
 Uranie, 121
- V**
 Véracité des mythes, 212
- W**
 Waverley, 36
 Wesley, 18
 Wiro, 16
- Z**
 Zeus, 5, 10 ss., 19, 21, 23, 26, 28, 68, 69, ... suprématie de Zeus 31,
 67; Zeus père, 33, 67, 73; Zeus et le destin 72; Zeus et la morale 73 ss.;
 protecteur du serment 74; protecteur des hôtes 74 s.; Zeus et la déme-
 sure 75; chez Hésiode 105; chez Éschyle 198; chez Euripide 217 s.;
 Zeus et la justice chez Euripide 234
 Zoroastre, 18

