

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME VII

---

HÉSIODE  
ET SON  
INFLUENCE

KURT VON FRITZ, G. S. KIRK, W. J. VERDENIUS,  
FRIEDRICH SOLMSEN, ANTONIO LA PENNA,  
PIERRE GRIMAL

---

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDOEUVRES - GENÈVE





*En plus de leur beauté intrinsèque, les poèmes d'Hésiode sont le très précieux témoin d'un moment décisif de la civilisation grecque. Aussi leur voe-t-on depuis quelques années une attention renouvelée. Mais situer, comprendre, interpréter la Théogonie et les Travaux n'est pas chose aisée. Pour bien lire ces poèmes, il faut allier à l'intuition une méthode rigoureuse.*

*On sait d'autre part de quel prestige Hésiode n'a cessé de jouir pendant toute l'Antiquité. Platon, souvent, se réfère à lui. Les Alexandrins l'admirait fort, et c'est parfois à travers eux que les poètes latins l'ont connu. Dans le désarroi de la vie urbaine, le vieux chantre d'Ascea faisait figure, pour un Virgile, pour un Tibulle, de témoin d'un âge heureux, où l'homme était plus proche de la nature. Curieux paradoxe, à vrai dire, car, du temps d'Hésiode, la vie était dure pour le faible, et la Justice n'était encore qu'une espérance passionnée.*

*On le voit: l'interprétation des poèmes d'Hésiode, l'étude de leur influence, sont des thèmes d'actualité. C'est pourquoi la Fondation Hardt leur a consacré ses septièmes Entretiens, qui ont eu lieu à Vandœuvres en août 1960. Elle avait demandé aux professeurs von Fritz (Munich) de définir l'élément proprement hésiodique dans l'œuvre d'Hésiode, Kirk (Cambridge), d'analyser la composition de la Théogonie et Verdenius (Utrecht), celle des Travaux. Les professeurs Solmsen (Ithaca), La Penna (Florence) et Grimal (Paris) étaient chargés de déterminer l'influence du poète d'Ascea sur Platon, Virgile et Tibulle.*

*Les exposés de ces six savants ont été suivis de discussions dont la Fondation Hardt publie, comme à l'accoutumée, l'essentiel.*

Francs suisses: 28.—; N.F.: 32.—; £2/10/—

DM.: 28.—; \$6.50; Lire: 4.000.—





FONDATION HARDT  
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

*ENTRETIENS*

*Tome VII*



ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE  
TOME VII

\*

HÉSIODE  
ET SON INFLUENCE

SIX EXPOSÉS ET DISCUSSIONS

PAR

KURT VON FRITZ, G. S. KIRK, W. J. VERDENIUS,  
FRIEDRICH SOLMSEN, ANTONIO LA PENNA,  
PIERRE GRIMAL

VANDOEUVRES-GENÈVE

5-10 SEPTEMBRE 1960

**TOUS DROITS RÉSERVÉS**

**© 1962 by Fondation Hardt, Genève**

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

## TABLE DES MATIÈRES

<b>I.</b> KURT von FRITZ <i>Das Hesiodische in den Werken Hesiods</i> Discussion	1 48
<b>II.</b> G. S. KIRK <i>The Structure and Aim of the Theogony</i> Discussion	61 96
<b>III.</b> W. J. VERDENIUS <i>Aufbau und Absicht der Erga</i> Discussion	109 160
<b>IV.</b> FRIEDRICH SOLMSEN <i>Hesiodic Motifs in Plato</i> Discussion	171 197
<b>V.</b> ANTONIO LA PENNA <i>Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio</i> Discussion	213 253
<b>VI.</b> PIERRE GRIMAL <i>Tibulle et Hésiode</i> Discussion	271 288
<b>VII.</b> INDEX	303

## *AVERTISSEMENT*

*Les Entretiens contenus dans ce volume sont les premiers qui aient eu lieu après la mort du Baron Kurd de Hardt.*

*Le Conseil de la Fondation avait chargé le professeur Waszink (Leyde) de les préparer et de les présider. Les professeurs von Fritz (Munich), Kirk (Cambridge), Verdenius (Utrecht), Solmsen (Cornell University), La Penna (Florence) et Grimal (Paris) avaient été invités à y participer. Le professeur Gigon (Berne) y a assisté.*

*Le sténogramme des discussions a été mis au point par MM. Waszink et Verdenius. Le professeur Reverdin (Genève) a édité le volume.*

*La Fondation Hardt est heureuse d'avoir pu reprendre, après une année seulement d'interruption, la série des Entretiens sur l'Antiquité classique. Elle l'a fait dans l'esprit même de son fondateur, le Baron Kurd de Hardt.*

I  
KURT VON FRITZ  
Das Hesiodische in den Werken Hesiods



## DAS HESIODISCHE IN DEN WERKEN HESIODS

Wenn von dem Hesiodischen in den Werken Hesiods die Rede sein soll, denkt man wohl zunächst an seine persönlichen Anliegen, sein Verhältnis zu seinem Bruder Perses und zu den *βασιλῆς*, die ihm in der Erbauseinandersetzung mit seinem Bruder nach seiner Meinung sein Recht verweigert haben, sowie an sein Verhältnis zu Zeus, von dem er Schutz seines Rechtes erhofft, ferner etwa an seine Begegnung mit den Musen, die ihm versprachen, ihm nicht der Wahrheit gleichende Lügen zu erzählen wie anderen Dichtern, sondern ihm die Wahrheit zu verkünden. Umgekehrt freilich kann man als das Hesiodische auch alles das bezeichnen, was in seinen Werken nicht nachweislich aus älteren «Quellen» stammt oder von ihm älteren Vorlagen gegenüber geändert worden ist. Aber zwischen dem, was sich durch seinen ganz persönlichen Inhalt unmittelbar als Hesiodisch darstellt, und dem, was sich durch Vergleich mit älteren literarischen oder sonstigen Dokumenten als unzweifelhaft übernommen erweisen läßt, liegt ein weites Feld, auf dem es nicht so leicht ist, mit einiger Sicherheit festzustellen, was in dem angegebenen Sinne eigentlich Hesiodisch ist und was nicht.

Hier auf diesem Zwischengebiet und nicht nur auf diesem Zwischengebiet, sondern auch auf dem Gebiet der zweifellosen Entlehnungen, tritt jedoch die Frage nach dem Hesiodischen und dem Nichthesiodischen in den Werken Hesiods noch in einer ganz anderen Form auf. Es gibt wohl kaum eine neuere Ausgabe der Theogonie und der Werke und Tage — und von diesen soll hier im Wesentlichen die Rede sein —, in der nicht eine beträchtliche Zahl von Versen in Klammern gesetzt wären, um sie so ausdrücklich als nicht von Hesiod stammend oder zum mindesten als von zweifelhafter Echtheit zu bezeichnen. Dem liegt meistens die Auffassung zu Grunde, daß die beiden Werke nicht von Hesiod selbst niedergeschrieben, sondern zunächst von Rhapsoden weiter-

gegeben worden seien, wobei dann bei der endlichen schriftlichen Fixierung viele von diesen Rhapsoden gemachte Zusätze und Änderungen aufgenommen worden seien, ganz abgesehen von späteren Interpolationen im eigentlichen Sinne, d. h. Zusätzen zu dem bereits schriftlich fixierten Text, die wiederum teils absichtlich gemacht, teils unabsichtlich aus an den Rand geschriebenen Parallelversen aus anderen Dichtern in den Text eingedrungen seien. F. Jacoby hat bekanntlich in seiner Ausgabe der *Theogonie*<sup>1</sup> ein ganzes System von Zeichen und Druckarten erfunden, um die verschiedenen Einschaltungen, Einschaltungen in Einschaltungen, weiteren Zusätze usw. kennzeichnen zu können, die er unterscheiden zu müssen glaubte, und wollte für die Werke und Tage etwas ähnliches versuchen. Natürlich ist es in einem Vortrag von notwendig beschränktem Umfang unmöglich, auf alle die Probleme einzugehen, die sich hier ergeben. Aber ganz außer Acht lassen kann man sie nicht.

Stellt man aber die Frage nach dem Hesiodischen bei Hesiod in dem dritten möglichen Sinn, den sie haben kann, nämlich als die Frage danach, was in seinen Werken für ihn als Dichter im Vergleich zu anderen Dichtern charakteristisch ist, so zeigt sich sogleich, daß die drei verschiedenen Fragen, die sich hinter derselben Formulierung verbergen können, doch im engsten Zusammenhang zueinander stehen, ja daß die Antworten auf sie weitgehend von einander abhängig sind. Das für Hesiod als Dichter Charakteristische scheint sich nur feststellen zu lassen, wenn feststeht, was von den unter seinem Namen überlieferten Werken wirklich von ihm stammt und wie weit er in ihnen selbständig ist. Darüber besteht jedoch eine außerordentlich weitgehende Uneinigkeit zwischen den verschiedenen modernen Interpreten und Kommentatoren; und stellt man gar die Frage, wieviel von diesen Werken sich aus untrüglich in die Augen fallenden Anzeichen als sowohl authentisch als auch original erweisen

<sup>1</sup> *Hesiodi Carmina* rec. F. JACOBY, Pars I: *Theogonia*, Berlin 1930.

läßt, so findet man, daß dies nur ein sehr kleiner Teil der beiden Gedichte ist. Die Grundfrage, die sich hier stellt, ist daher die, ob sich aus den wie immer in ihrem Umfang eingeschränkten unbezweifelbar Hesiodischen Teilen solche Kriterien des spezifisch Hesiodischen gewinnen lassen, daß es mit ihrer Hilfe möglich wird, den Kreis des als authentisch zu Betrachtenden und den Grad der innerhalb dieses Kreises zu findenden Originalität genauer zu bestimmen. Dies macht es jedoch notwendig, sich zunächst mit der bisher bei solchen Untersuchungen befolgten Methode auseinanderzusetzen; und dies um so mehr, als die modernen Kritiker, allen voran Jacoby, im allgemeinen einen ganz anderen Weg als den soeben empfohlenen beschritten haben, indem sie im Wesentlichen einfach das als nichthesiodisch ausschalteten, was ihnen aus irgend einem Grunde, sei es aesthetisch, sei es wegen mangelnder Logik, sei es stilistisch, nicht gefiel, ohne zuerst die Frage zu stellen, ob Hesiod denn ihnen zu Gefallen und ihrem Geschmack entsprechend gedichtet habe.

Es ist eine auf den ersten Blick etwas paradoxe Tatsache, daß die klassisch philologische Methode unter den Vertretern der Geisteswissenschaften ziemlich allgemein als besonders vorbildlich gilt, methodische Betrachtungen aber sich unter klassischen Philologen im allgemeinen weder einer besonderen Beliebtheit noch eines besonderen Ansehens erfreuen, sondern weithin mit Mißtrauen betrachtet werden. Vielleicht liegt dem das durchaus berechtigte Gefühl zu Grunde, daß methodische Betrachtungen notwendig allgemein und bis zu einem gewissen Grade abstrakt sein müssen, die Methode aber, wenn sie zum Ziele führen soll, sich nach dem ganz konkreten und individuellen Gegenstand der Untersuchung richten muß, so daß auch hier in gewisser Weise der Grundsatz gilt: bilde, Künstler, rede nicht. Dies wäre nun ganz in der Ordnung, wenn der Verzicht auf formulierte allgemeine methodische Prinzipien die Anpassung

der Methode an den individuellen Gegenstand garantierte. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Auf der einen Seite hat man sich z. B. von den von Aristoteles in seiner Poetik für die Dichterkritik, speziell die Tragödienkritik, aufgestellten Regeln und Prinzipien völlig emanzipieren zu können geglaubt, obwohl diese von Aristoteles aus dem Gegenstand selber und seiner genauen Analyse abgeleitet waren, und hat den großen Tragödiendichtern nicht nur einzelne Verstöße gegen, sondern prinzipielle Abweichungen von den von Aristoteles aufgestellten Kunstregeln zugeschrieben, von denen dieser an den fraglichen Stücken offenbar nichts bemerkt hatte: sehr zum Schaden einer tiefer eindringenden Interpretation und Kompositionsanalyse. Auf der anderen Seite ist vor allem die Interpolations- und Echtheitskritik nur allzu häufig von unausgesprochenen methodischen Prinzipien, wie etwa der Forderung einer überall streng durchgeföhrten Analogie oder einer äußerlichen logischen Konzinnität, beherrscht, welche nicht nur auf die Eigenart des jeweils behandelten Dichters keine Rücksicht nehmen, sondern dem Wesen der Dichtkunst überhaupt Gewalt antun.

Wenn ich versuche, dies an einigen vorläufigen Beispielen aus Hesiod zu illustrieren, so muß ich um Entschuldigung bitten, wenn ich zunächst etwas wiederhole, was ich schon anderweitig im Druck ausgesprochen habe: um aber dann sogleich einige weitere Folgerungen daran zu knüpfen. Zu Beginn der eigentlichen Theogonie, d. h. nach dem Ende des Prooemiums, erscheint neben Ge und Tartaros als dritte Urmacht der Eros. Kern<sup>1</sup> und Jacoby<sup>2</sup> haben die Verse, in denen er eingeführt wird, zwar nicht athetiert, glaubten aber die Einführung des Eros an dieser Stelle nur daraus erklären zu können, daß in der Nähe von Hesiods Heimat,

<sup>1</sup> O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Vol. I (Berlin 1926), p. 251.

<sup>2</sup> F. JACOBY, «Hesiodstudien zur Theogonie», *Hermes* 61 (1926), p. 166.

in Thespiae, nach dem Zeugnis des Pausanias<sup>1</sup> ein Steinfetisch als Gott Eros verehrt worden ist. Denn Eros habe in der Theogonie keinerlei Funktion, sein Name werde später nicht mehr erwähnt, vor allem aber habe er keine Nachkommenschaft wie alle anderen göttlichen Mächte, die in dem Gedicht namhaft gemacht sind. Das beweise, daß er von außen eingedrungen sei.

Dies ist nun ein geradezu unübertreffliches Beispiel dessen, was ich geneigt bin, den methodologischen Analogiezauber in der klassischen Philologie zu nennen. In seinem Artikel *Weltschöpfung*<sup>2</sup> in der *RE* hat Hans Schwabl darauf aufmerksam gemacht, daß es zwei Arten kosmogonischer Mythen gibt, eine, in welcher die Teile des Kosmos von einem Gott oder von Göttern gemacht und geschaffen werden, und eine andere, nach welcher alles durch Zeugung, Empfängnis und Geburt entsteht. Außerdem gibt es natürlich auch Mischungen zwischen den beiden Typen. Hesiods Theogonie aber gehört unbeschadet einer Reihe parthenogenetischer Geburten ganz zu der zweiten Art. Unter den altorientalischen Weltentstehungsmythen gibt es nun solche, in welchen alle Arten parthenogenetischer oder aber durch verschiedene Formen der Befruchtung oder Begattung hervorgerufener Geburten vorkommen, ohne daß eine dem griechischen Eros entsprechende Gestalt oder Potenz erwähnt wird, daneben aber auch andere, in welchen eine solche Gestalt oder Macht wie bei Hesiod gleich unter den Urmächten vorkommt. Ob nun Hesiod seinen Ureros aus einem früheren Mythos der zweiten Art übernommen hat — was mir wahrscheinlich erscheint, obwohl die Mythen dieser Art, soviel ich sehen kann, im Gegensatz zu denen der ersten, erst verhältnismäßig spät, wenn auch als aus uralter Zeit stammend, überliefert sind, — oder ob er ihn

<sup>1</sup> Pausanias IX, 27, 1. Pausanias berichtet, daß dieser Eros in Thespiae eine große Verehrung genossen habe.

<sup>2</sup> Zur Zeit nur als Sonderdruck erschienen.

selbst zuerst an diese Stelle gesetzt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Aber daß Eros in einer Theo- und Kosmogonie, in welcher alles durch Zeugung und Geburt entsteht und das φιλότητι μιγῆναι eine so ungeheure Rolle spielt wie bei Hesiod, nicht nur eine Funktion hat, sondern die Grundfunktion, die allem Werden zu Grunde liegt, kann nur völlige Blindheit verkennen. Was aber die geforderte Analogie angeht, daß er wie alle übrigen göttlichen Mächte Nachkommen haben müsse, so ist ebenfalls offenkundig, daß er gerade wegen seiner Funktion die große Ausnahme bildet, da es ja seine Aufgabe ist, andere zu veranlassen, sich zur Erzeugung von Nachkommenschaft miteinander zu vereinigen, nicht selbst solche zu haben. Stellt man ihn sich, wie in späterer Zeit, mit Pfeil und Bogen vor, so kann er sich ja auch nicht selbst in die Brust schießen. Dem entspricht es auch, daß erst in späten Märchen die Vorstellung auftaucht, daß Eros selbst sich verlieben könne oder gar Nachkommenschaft haben. Der Unterschied aber zwischen den Fortpflanzungsmythen, in welchen Eros unter den Ur-mächten erscheint, und jenen, in welchen eine analoge Gestalt nicht auftritt, ist eben der, daß den ersten die Erkenntnis zu Grunde liegt, daß es außer den sichtbaren Mächten wie Himmel und Erde noch eines nicht in gleicher Weise sichtbaren, wenn auch dann in einer mythischen Gestalt krystallisierten Prinzipes bedarf, um alles in Bewegung zu setzen.

Soweit habe ich nun nur an einem besonders krassen Beispiel die Inadäquatheit einer philologischen Methode zu demonstrieren versucht, die überall streng durchgeführte Analogien postulieren zu müssen glaubt, auch wo solche ganz und gar nicht passen. Für Hesiod dagegen ist noch nicht viel Positives gewonnen, da er die Gestalt des kosmogonischen Eros, wenn auch kaum aus dem Steinfetisch geschaffen, wohl aber aus einem früheren Mythos übernommen haben kann. Nun kommt jedoch Eros in der Theogonie

kurz darauf noch einmal vor, diesmal aber mit Himeros zusammen als Begleiter der Aphrodite. Zwar wird er auch hier nicht, wie sonst überall in der griechischen Dichtung, als Sohn der Aphrodite bezeichnet, aber es ist doch seltsam, daß die Urmacht hier mit Himeros zusammen zu einem Begleiter der Aphrodite herabzusinken scheint, was umso gravierender ist, als von seinem Gefährten Himeros kurz zuvor<sup>1</sup> gesagt worden ist, er habe seine Wohnung mit den Chariten zusammen bei den Musen, was deutlich zeigt, daß er keine Urmacht ist.

Trotzdem haben fast alle Herausgeber und Kommentatoren daran festgehalten, daß sowohl der Ureros als auch der Begleiter der Aphrodite echt hesiodisch seien. Nur Jacoby ist auch hier konsequent gewesen und hat den ganzen Abschnitt über Aphrodite für eine spätere Einschiebung erklärt, nur mit dem bei ihm, wo es sich um «Interpolatoren» handelt, ungewöhnlichen Zusatz, der unbekannte Rhapsode, der diese Verse eingefügt habe, habe es *scienter apteque* getan<sup>2</sup>. Die Annahme, der Abschnitt sei interpoliert, hat jedoch, wie mir scheint, geradezu ungeheuerliche Konsequenzen. Denn da später in der Theogonie in Versen, die nicht einmal von Jacoby athetiert worden sind, von der Geburt der Hera, der Demeter, der Athena, der Artemis, des Ares, des Apollon, des Hephaistos, etc. die Rede ist, aber nicht von der Geburt der Aphrodite, so muß man, wenn man Jacoby zustimmt, annehmen, daß entweder Aphrodite für Hesiod überhaupt nicht existiert hat, oder ein späterer Expurgator die Erwähnung der Geburt der Aphrodite an einer anderen Stelle des Gedichtes wegen des Widerspruches mit den inzwischen eingeschobenen Versen entfernt hätte. Der selbe Expurgator müßte aber an dem doppelten Eros keinerlei Anstoß genommen haben. Denn dieser ist ja nicht aus dem Text der Handschriften entfernt. Jacoby selbst war allerdings offenbar der Meinung, Hesiod habe von

<sup>1</sup> *Tb.*, v. 64. <sup>2</sup> Theogonieausgabe (oben Anm. 1), p. 7.

Aphrodite keinerlei Notiz genommen, und hat sämtliche Verse, in denen sie in der Theogonie vorkommt, als eingeschoben gestrichen, auch im Prooemium, wo die zusätzlich von ihm für die Athetese angeführten Gründe, wie ich an anderer Stelle<sup>1</sup> zu zeigen versucht habe, ganz unzutreffend sind. Aber wie sollte Hesiod, der in seiner Göttergenealogie den unglaublichesten Wesen einen Platz angewiesen hat und bei dem das φιλότητι μιγῆναι eine so große Rolle spielt, gerade diese Göttergestalt, die bei Homer unter den vornehmsten erscheint, völlig ignoriert haben? Wenn irgendwo, dann ist es hier sicher, dass der Abschnitt über die Geburt der Aphrodite, wenn auch nicht notwendig jeder Vers davon, von Hesiod selbst stammen muß; und dann ist auch Eros nicht von Aphrodite zu trennen.

Es steht also fest, daß Hesiod zwar den unmittelbaren Widerspruch vermieden hat, Eros von Urzeiten her und also schon vor der Geburt der Aphrodite existieren zu lassen und ihn gleichzeitig zu ihrem Sohn zu machen, daß er aber zwei Erosgestalten verschiedener Art nebeneinandergestellt hat, ohne sie doch als verschiedene Personen ausdrücklich von einander zu unterscheiden. Nun gibt es ja aber wirklich zwei verschiedene Arten des Eros, die gewaltige Macht des Urtriebes, der in dem großartigen Fragment aus den Danaiden des Aeschylus<sup>2</sup> gepriesen wird: ἐρᾶ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα κτλ., und den Eros, der sich an dem Schönen, dem Lieblichen, dem Anmutigen, entzündet. Der erste geht der Entdeckung — und da das Schöne erst dadurch wird, daß es als solches wahrgenommen wird, dem Dasein — des Schönen voraus, der andere setzt es voraus und kann daher höchstens mit ihm zusammen entstehen. Trotzdem sind sie nicht ohne Beziehung zu einander, und diese Beziehung wird in dem Hesiodischen Mythos durch die Geburt der Aphrodite aus dem Schaum von den ins Meer gefallenen

<sup>1</sup> *Festschrift Bruno Snell*. München 1956, p. 34.

<sup>2</sup> Aesch. Fr. 44, ed. Sidgewick.

Zeugungsorganen des Uranos angedeutet. Was wäre nun die Folge davon gewesen, wenn Hesiod hätte logischer und konsequenter sein wollen als er es tatsächlich gewesen ist? Entweder hätte er nach der Forderung Jacobys, da ihm der kosmogonische Eros als Grundprinzip seines ganzen Weltentstehungsmythos unentbehrlich war, den Mythos von der Geburt der Aphrodite, zu der doch nun einmal Eros gehört, weglassen müssen, einen Mythos, welcher den Anstoß zu den herrlichsten Kunstwerken gegeben hat und ja doch auch zur Darstellung der anderen Seite des Eros faktisch nicht entbehrt werden kann, oder er hätte ausdrücklich zwei Erotes unterscheiden müssen, wie er zu Antang der Werke und Tage zwei Erides unterschieden hat. Aber wie man zwei Erotes und zwei Erides unterscheiden kann, so kann man auch zwei Aphroditen unterscheiden, wie außerhalb der Werke Hesiods ja auch geschehen ist, man kann zwei Arten von Moiren unterscheiden<sup>1</sup>, und zum mindesten in dem überlieferten Text der Theogonie kommen die Moirai ja auch zweimal vor<sup>2</sup>. So gibt es noch eine ganze Anzahl von Göttergestalten, die sich auf die eine oder die andere Weise aufspalten lassen. Wenn Hesiod das überall hätte durchführen wollen, so ist nicht schwer zu ersehen, daß durch eine solche Pedanterie die ganze poetische Aura seiner Gedichte verloren gegangen wäre. Auch bei der Eris macht Hesiod in der Theogonie keine Unterscheidung, sondern nur in den Werken, wo er die gute Eris für die Ermahnung seines Bruders braucht und die ausdrückliche Unterscheidung daher nicht pedantisch wirkt, wie es in einer Genealogie der Fall gewesen wäre.

Man kann aber die Analyse an dieser Stelle noch weiter führen. Bei Homer ist Aphrodite eine Tochter des Zeus und der Dione, und was von ihr erzählt wird, gehört durchaus in den Kreis einer menschlichen, selbst schon bis zu einem gewissen Luxus und Raffinement entwickelten Zivilisation.

<sup>1</sup> Vgl. darüber *Gnomon* 27 (1955), p. 318 f. <sup>2</sup> Tb. 217 ff und 904 ff.

Bei Hesiod folgen — was immer man auch athetieren mag — drei Göttergenerationen aufeinander, die des Uranos und der Ge nebst den ihnen gleichgeordneten Gewalten, die des Kronos und der Titanen, und die des Zeus und der olympischen Götter. Die erste ist ein Reich der vor allem Menschlichen liegenden, überwältigenden, in ihrer ursprünglichen Form dem Menschen unfaßbaren und ihn erdrückenden Urgewalten. Die letzte dagegen repräsentiert das Reich einer Ordnung, in welcher bei aller Übermächtigkeit des höchsten Gottes doch für den Menschen und seine Verrichtungen, sowie auch vor allem für menschliche Gesittung, Platz geschaffen ist. Dazwischen liegt ein Reich, das aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzt ist und daher nicht wie das erste und das letzte in wenigen Worten charakterisiert werden kann; doch symbolisiert der Titanenkampf, der aus dem Gedicht nicht entfernt werden kann und selbst von Jacoby nicht ganz athetiert worden ist, offenbar den Sieg der Ordnung des Zeus und der olympischen Götter über die ungeschlachten, nicht von einem ordnenden Geist gelenkten Mächte der Natur. Auf der anderen Seite finden sich unter den Göttergestalten dieser Generation und selbst unter den Titanen viele Wesen ganz anderer Art. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, schon jetzt darauf hinzuweisen, was oft nicht beachtet wird, daß nur die Kinder des Kronos und der Rhea sowie deren Nachkommen olympische Götter, die Nachkommen der übrigen Titanen dagegen Titanen sind.

Zieht man dies alles in Betracht, so kann man sich wundern, warum Aphrodite bei Hesiod nicht unter den olympischen Göttern erscheint, obwohl sie doch in der Ilias und zweifellos schon vor der Ilias zu den olympischen Göttern und Kindern des Zeus gezählt worden war und obwohl ihre homerische Mutter Dione im Prooemium der Theogonie selbst in einem Vers<sup>1</sup> erwähnt wird, der unmittel-

<sup>1</sup> Tb. 17.

bar auf die erste Erwähnung der Aphrodite folgt. Wenn richtig ist, was vorher gesagt wurde, daß Aphrodite das Schöne, das Liebliche, das Anmutige verkörpert und der Eros, der sie begleitet, den Eros, der sich an dem Lieblichen und Anmutigen entzündet, gehört sie dann nicht eigentlich in jene Ordnung der Dinge, die für den Menschen fasslich ist? Warum hat Hesiod sie dann, wenn er sie auch nicht geradezu zur Titanin macht, doch in jenes Zwischenreich versetzt, in welchem die ungeschlachten Titanen zu herrschen scheinen? Man kann darauf natürlich antworten, daß er den Mythos schon vorgefunden hat — was auch durchaus wahrscheinlich ist — und daß er, wenn dieser Mythos mit dem Entmannungsmythos verbunden war, ihn notwendig an die Stelle setzen mußte, an der er jetzt steht. Aber dann bleibt immer noch die Frage, warum Hesiod, da er ja zweifellos die homerische Version von der Herkunft und Geburt der Aphrodite auch kennen mußte, diese Version vorgezogen und an der Stelle seines Werkes, die von Herkunft und Geburt der Zeuskinder handelt, Aphrodite ausgelassen hat. Diese Frage kann vollständig erst im Zusammenhang einer genaueren Untersuchung des Sinnes und Wesens sowie der Zusammensetzung der zweiten Göttergeneration in Hesiods Theogonie beantwortet werden. Vorläufig muß es genügen darauf hinzuweisen, was aber für das Verständnis Hesiods auch nicht ganz unwichtig ist, wie ungleich dichterisch wirksamer es ist, daß sie nicht als eines der Elemente der von Zeus geschaffenen Ordnung erscheint und damit in ihr aufgeht, sondern aus dieser Gemeinschaft heraustritt und daß ihr ein ganz eigener Platz im Werden der Welt angewiesen wird.

Ich habe mich bei diesem Detail der Theogonie etwas länger aufgehalten, weil es sich um ein Stück handelt, von dem man, wie ich glaube, strikte beweisen kann, daß das Ganze von Hesiod stammt und weil sich daran gleichzeitig eine ganz wesentliche Eigenheit des Hesiodischen Dichtens

und Komponierens sehr gut beobachten lässt. Es hat sich gezeigt, daß Hesiod dem Wesen nach deutlich verschiedene, wenn auch nicht völlig außer Beziehung zu einander stehende Dinge so wenig klar auseinanderhält, daß er sie mit dem Namen ein und derselben göttlichen Gestalt bezeichnet, daß er eine göttliche Gestalt in eine Umgebung zu setzen fähig ist, in welcher man sie zunächst nicht erwartet, obwohl sie in einer ihm zweifellos bekannten Überlieferung in eine Umgebung gesetzt war, in welche sie auf den ersten Blick sehr viel besser zu passen scheint, daß seine genealogischen Konstruktionen überhaupt an manchen Stellen die durchsichtige Klarheit vermissen zu lassen scheinen und daß das, was dabei herauskommt, dennoch einen dichterischen Glanz und vielleicht auch — aber das wird noch genauer zu zeigen sein — eine Bedeutsamkeit hat, die es nicht hätte, wenn er das nach einer äußerlichen Logik Naheliegende getan hätte. Daraus folgt nicht, daß Hesiod sich überlegt haben muss, wie er am besten gewisse poetische Affekte erzielen oder eine tiefere Bedeutung in sein Gedicht bringen könne. Aber es ist nun überhaupt an der Zeit, sich einige, zunächst noch vorläufige, Gedanken darüber zu machen, wie denn wohl Hesiods Gedichte in seinem Kopfe entstanden sind.

Im Prooemium seiner Theogonie erzählt Hesiod, wie er auf dem Gipfel des Helikon den Musen begegnet ist und wie sie ihm sein Gedicht eingegeben haben. Das ist bei ihm gewiss nicht eine bloße dichterische Floskel, sondern ist ein wirkliches dichterisches Erlebnis gewesen. Auf der anderen Seite kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß er den Stoff zu seinem Gedicht im wesentlichen nicht von den Musen, sondern aus anderen Quellen bekommen hat. Diese Mythen, die das Gerüst seiner Göttergenealogie bilden, den Sukzessionsmythos, den Entmannungsmythos, den Mythos von dem Gott, der seine Kinder verschlingt und an Stelle des göttlichen Kindes, das sein Nachfolger werden und ihn stürzen soll, einen Stein zu verschlucken bekommt,

hatte es nachweislich alle schon vor ihm gegeben. Aber auch die Einzelgestalten, welche bei ihm vorkommen, waren, wenigstens soweit sie von Bedeutung sind, zu einem sehr großen Teil schon nachweislich vor ihm vorhanden und bekannt. Ja, man kann überhaupt zweifeln, ob Hesiod außer etwa den Namen der einzelnen Musen und Chariten, der Okeaniden und Nereiden — von denen viele aber auch schon älter waren als Hesiod — stofflich sehr viel erfunden hat. Doch ist es vielleicht notwendig, auch dazu einige allgemeine Bemerkungen zu machen. Die Frage nach den «Quellen» Hesiods wird gewöhnlich so gestellt, daß gefragt wird, ob es etwa vor ihm eine Titanomachie, eine Gigantomachie, oder gar schon eine Theogonie gegeben habe. Wenn das heißen soll, ob es vor Hesiod ein Epos oder Epen mit einem solchen Titel gab, die etwa damals schon niedergeschrieben waren oder später mehr oder minder in der Form, in welcher sie vor Hesiod in mündlicher Überlieferung verbreitet wurden, niedergeschrieben worden sind, so ist die Frage gewiß zu verneinen. Auf der anderen Seite jedoch kann es ja keine Frage sein, daß es lange vor Homer und Hesiod Rhapsoden gab, und es ist ebenso unfraglich, daß diese nicht nur vom trojanischen Krieg und von der Heimkehr des Odysseus gesungen haben. Wenn im Prooemium der Theogonie davon die Rede ist<sup>1</sup>, daß die Musen von den Giganten singen, so ist das doch wohl ein vollgültiger Beweis dafür, daß es Rhapsoden gab, die das selbe taten. Die Erwähnung des Kronos und der Titanen in dem Eid der Hera in der Dios Apate in der Ilias wäre für die Zuhörer oder Leser Homers gar nicht verständlich gewesen, wenn sie von dem Sturz des Kronos und der Titanen nie etwas gehört gehabt hätten. Die Frage nach der Existenz einer Titanomachie oder Theogonie vor Hesiod oder vor der Ilias ist also unklar gestellt. Wenn es auch unmöglich ist, die Frage zu beantworten, wie weit es vollständig ausgearbeitete Gedichte

<sup>1</sup> Th. 50.

dieser Art gab, die niemals in ihrer damaligen Form schriftlich fixiert worden sind, so muß es doch unzweifelhaft vor Homer und Hesiod Rhapsoden gegeben haben, die von solchen und noch von vielen anderen Dingen sangen. Dazu muß es Wiedererzählungen, Abwandlungen und Ausschmückungen von diesen und anderen Geschichten gegeben haben, welche die Mütter und Großmütter ihren Kindern erzählten. Das war ein reiches und disparates Material, aus dem Hesiod schöpfen konnte.

Wenn also kein Grund zu der Annahme besteht, daß Hesiod stofflich sehr viel Neues erfunden habe und sich vielmehr nachweisen läßt, daß gerade die wichtigsten stofflichen Elemente seiner Dichtung schon vor ihm vorhanden waren, was ist es dann, das die Musen ihm auf dem Helikon eingegeben haben? Oder — was dasselbe bedeutet, — was ist das Eigene bei Hesiod, das er zu dem überlieferten Stoff hinzugetan hat?

Sieht man nun also zu, was für die Theogonie Hesiods im Vergleich zu früheren, aber auch zu späteren theogonischen oder kosmogonischen Mythen, wie etwa dem hurritisch-hetitischen Kumarbi-Epos, das alle drei Hauptelemente des Gerüstes der Göttergenealogie Hesiods, den Sukzessionsmythos, den Entmannungsmythos und den Mythos von dem an Stelle eines göttlichen Kindes verschlungenen Stein enthält, charakteristisch ist, so ist es zunächst wieder negativ der Mangel an logischer Eingleisigkeit, der bei Hesiod vor allem in die Augen fällt. Um zunächst noch einmal ein einzelnes Beispiel zu nehmen, so erscheinen als Kinder der Nacht<sup>1</sup>, wenn auch nicht alle als Erzeugnis einer und derselben Geburt oder desselben Wurfes, der Aether, der Tag, dann Moros, Ker, Thanatos, Hypnos und die Träume, endlich als ein Wurf: Apate, Philotes, Geras und Eris; dazu noch in angezweifelten und zum Teil wirklich zweifelhaften Versen: Momos, Oizys, die Hesperiden

<sup>1</sup> Tb. 211 ff.

und die Moiren. Was für eine heterogene und bunt zusammengewürfelte Schar ! Und doch: wieviel lebendiger, wieviel bedeutsamer, und wieviel wirklicher ist dies als wenn Hesiod die Nacht hätte nur düstere und grausige Gestalten hervorbringen lassen. Die Nacht hat ja wirklich nicht nur einen Aspekt. Sie ist nicht nur unheimlich, sie ist auch nicht nur dem Tod, dem Schlaf und den Träumen verwandt, sondern sie ist auch die Schützerin der Heimlichkeiten der Liebe; und es ist vielleicht nicht ganz irrelevant, zur Charakterisierung der Vielseitigkeit und Zwielichtigkeit, die hier die Wirklichkeit des Lebens hat, darauf hinzuweisen, daß das deutsche Wort « *heimlich* », das sich an dieser Stelle von selbst einstellt, einerseits etymologisch das Gegenteil des Unheimlichen bezeichnet, andererseits aber eigentlich zur Bezeichnung des Verborgenen, Verstohlenen dient und dadurch zu der Apate in Beziehung steht, die bei Hesiod unmittelbare Nachbarin der Philotes ist, die hier natürlich nicht die Freundschaft, sondern die Liebesumarmung bedeutet. Endlich ist die Nacht aber in ganz anderer Weise auch wiederum die Mutter des Tages, der sich aus ihrem Schoß erhebt, und des Lichtes, das aus und in ihr ausstrahlt und doch von ihr umgeben bleibt. So heterogen die Dinge auch sind, die bei Hesiod als Kinder der Nacht aufgezählt werden, so hat doch alles seinen sehr guten Sinn.

Am stärksten jedoch tritt der Mangel an eingleisiger Logik nebst seinen sehr positiven Seiten bei Hesiod in dem Hauptmythos von der Sukzession der drei Göttergeschlechter in Erscheinung, und hier wieder vor allem in der Schilderung der zweiten oder mittleren Göttergeneration. Es ist nun natürlich unmöglich in einem Vortrag von unvermeidlich beschränktem Umfang, der zudem noch vieles andere berühren muß, auch nur den Versuch zu machen, Hesiods Verhältnis zu seinen orientalischen Vorgängern im einzelnen aufzuklären. Ich verzichte daher von vorne herein darauf, auf solche Fragen einzugehen wie die, ob etwa der auf den

Tafeln von Boghazkoi dem Götterpaar Anu und Antu, also Himmel und Erde, zeitlich noch vorgeordnete Gott Alalu in dem Hesiodischen Chaos eine Entsprechung hat. Hier wird ohnehin die genauere Interpretation der Funde noch manches zu klären haben, das ohne die Mitarbeit von Orientalisten nicht geklärt werden kann. Es muß also genügen, einerseits festzustellen, was Hesiod unzweifelhaft mit seinen orientalischen Vorgängern gemeinsam hat, andererseits, was bei ihm nicht nur stofflich zu dem dort nachweisbaren hinzugekommen ist, sondern seinem Charakter nach anders ist. Denn von dem, was Hesiod gegenüber dem bisher Gefundenen stofflich mehr hat, kann sich jeden Augenblick durch neue Funde herausstellen, daß es doch schon vorhanden gewesen ist, wie ja auch durch die gemachten Funde selbst die bis dahin herrschenden Ansichten in dieser Hinsicht vielfach widerlegt worden sind. Bei dem seinem Charakter nach Andersartigen ist eine solche Entdeckung sehr viel weniger zu erwarten.

Gemeinsam ist nun dem altorientalischen Mythos und Hesiod die Generationenfolge von dem Paar Himmel und Erde, das die gewaltigsten Urmächte verkörpert bis zu einer Generation von mehreren gleichzeitigen Göttern, an deren Spitze ein oberster Gott steht und mit deren Herrschaft die Einführung einer gewissen für Menschen faßbaren Ordnung verbunden ist. Daß diese Ordnung, auf deren Errichtung durch Zeus und die olympischen Götter, wie Herr Solmsen in seinem Buch über *Hesiod und Aeschylus*<sup>1</sup> eingehend gezeigt hat, bei Hesiod alles hinstrebt, bei diesem sehr viel deutlicher und lebendiger geschildert wird als in den erhaltenen orientalischen Fragmenten, mag allenfalls noch als Zufall betrachtet werden, da nicht ausgeschlossen werden kann, daß eine ausführlichere orientalische Version noch gefunden wird. Nur so viel ist sicher, daß Hesiod hier die Götter der griechischen Religion, die er ja aber auch schon

<sup>1</sup> Ithaca, N.Y., 1949.

als sehr lebendig ausgeprägte Gestalten vorgefunden hatte, an Stelle etwaiger orientalischer Vorgänger gesetzt hat.

Anders steht es dagegen mit der Zwischengeneration. Hier findet sich in dem orientalischen Mythos die Gestalt des Kumarbi<sup>1</sup>, der wie der Kronos Hesiode mit dem Entmannungsmythos einerseits, dem Mythos von dem an Stelle eines Kindes verschlungenen Stein andererseits verbunden war. Aber nach dem bisherigen Befund erscheint es als ganz unwahrscheinlich, daß dem Kumarbi in seiner eigenen Generation sehr viele andere bedeutsame Gestalten zur Seite standen. Dagegen finden sich bei Hesiod in dieser Generation eine Fülle der heterogensten Gestalten, von denen es bei vielen äußerst unwahrscheinlich ist, daß sie in den orientalischen Mythen eine Analogie hatten, während sie den Griechen allerdings, wenn auch nicht in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Hesiod auftreten, zum großen Teil nachweislich und für den Rest sehr wahrscheinlicherweise schon bekannt gewesen waren. Läßt man die Kinder des Chaos und die vor der Vereinigung mit Uranos von Gaia ohne Befruchtung geborenen Mächte, die in gewisser Weise noch zur ersten Göttergeneration gehören, bei Seite und beschränkt man sich, da die Zeit nicht erlaubt, sich mit allen einzelnen zu beschäftigen, auf die wichtigsten, so findet man hier außer der schon früher erörterten Aphrodite zunächst die mit Namen genannten Titanen und Titaninnen der ersten Generation: Okeanos, Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys und als jüngsten Kronos, den Götterkönig dieser Generation<sup>2</sup>, ferner einige ebenfalls mit Namen genannte Titanen und Titaninnen der zweiten Generation, von denen die Hyperionkinder Helios, Selene und Eos<sup>3</sup>, und die Iapetossöhne Atlas, Menoitios, Prometheus und Epimetheus<sup>4</sup>, die wich-

<sup>1</sup> Vgl. SCHWABL *RE*. s.v. Weltschöpfung. <sup>2</sup> *Tb.* 134 ff. <sup>3</sup> *Tb.* 19 und 371 ff. <sup>4</sup> *Tb.* 507 ff.

tigsten sind, endlich die Hekatoncheiren, die Kyklopen, und vieles andere.

Was nun die Titanen und Titaninnen angeht, so ist schon oft bemerkt worden, daß die mit Namen genannten unter ihnen eine außerordentlich seltsam zusammengewürfelte Schar darstellen und daß so gut wie keiner von ihnen als an der Titanenschlacht teilnehmend gedacht werden kann, da sie fast alle ein individuelles Schicksal haben, vermöge dessen sie entweder schon vor dem Titanenkampf von Zeus in den Tartaros gestürzt worden sind oder aber eine Funktion erhalten, die ihre Teilnahme an der Titanenschlacht und ihre darauf folgende Verbannung in den Tartaros ausschließt. Was hat dies nun zu bedeuten ?

Geht man von dem Grundmythos aus, der alles überspannt, und bei dem es sich offenkundig um die Errichtung einer auch dem Menschen zugänglichen Ordnung durch Zeus und die olympischen Götter gegenüber den überwältigenden und erdrückenden Naturmächten handelt, so ist die Tatsache, daß auch schon vor und außerhalb Hesiods zwischen die Herrschaft der ganz übergewaltigen Mächte Himmel und Erde und die Errichtung einer die Natur bändigenden Ordnung eine Zwischengeneration eingeführt worden war, wohl darauf zurückzuführen, daß auch die Naturmächte sozusagen zuerst auf eine handlichere Form zurückgeführt werden müssen, ehe sie einer solchen Ordnung unterworfen werden können. In dem weit verbreiteten Mythos von der Trennung von Himmel und Erde liegt der Himmel zuerst fest auf der Erde, und erst nachdem er gewaltsam von ihr getrennt worden ist, was vielfach mit seiner Entmannung verbunden ist, können die Naturmächte im engeren Sinne sich entfalten. Die Darstellung Hesiods hat die wichtigsten Züge dieses Mythos, daß Uranos seine mit Gaia gezeugten Kinder nicht herausläßt und erst durch seine Entmannung dazu gezwungen wird, bewahrt. Die Einschaltung der Titanen wird also die selbe Bedeutung haben,

und die Titanomachie ist ja auch ganz offensichtlich der Kampf eines ordnenden und geistigen Gottes gegen mit roher Gewalt kämpfende ungezügelte Gegner. Die Funktion der Hundertarmer und der Kyklopen, die bei Hesiod auf der Seite des Zeus kämpfen, bzw. ihm seine Waffen liefern, in diesem Zusammenhang ist dann auch nicht allzuschwer zu verstehen. Auch die geistige ordnende Macht braucht ihr dienende materielle und gewaltsame Kräfte, wenn sie die ungebändigten Mächte der Natur bändigen und ihrer Ordnung unterwerfen will. Hier ist es nun aber für die Erkenntnis der Eigenart Hesiode von höchster Bedeutung, daß der spätere Dichter Eumelos — oder wer immer der Verfasser des Gedichtes war — in seiner Titanomachie die Hekatoncheiren auf der Seite der Titanen kämpfen ließ<sup>1</sup>. Er hat damit im Grunde nichts anderes getan als damals schon die Logik der meisten modernen philologischen Kritiker anzuwenden: Die Hekatoncheiren sind wirklich ihrer Natur nach den Titanen des Titanenkampfes auf das engste verwandt. Also ist es auch völlig logisch und der Analogie entsprechend, sie auf ihrer Seite kämpfen zu lassen. Nur verliert damit die Spaltung dieser gewaltigen Urmächte in zwei Gruppen ihren Sinn, während sie bei Hesiod höchst sinnvoll ist. Aber noch ein weiteres ist für Hesiod charakteristisch. Obwohl die Titanenschlacht mit dem Eingreifen der Hekatoncheiren die entscheidende Wendung nimmt, wird der endliche Sieg doch durch Zeus persönlich erfochten. Darin spricht sich Hesiodes Gefühl aus, daß der Sieg nicht für Zeus von einer anderen Macht erfochten werden darf, so sehr er gewahr ist, daß Zeus der Hilfe einer sich ihm unterordnenden Macht bedarf, um den Sieg erringen zu können. Er hat dann aber eben aus diesem Grunde das Motiv in gewisser Weise verdoppelt, indem er die Waffen, mit denen Zeus den Sieg erringt, von den ungeschlachten Kyklopen angefertigt sein ließ. Solche Motivverdopplungen finden sich bei Hesiod noch öfter, wie

<sup>1</sup> Vgl. *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 1165.

ja auch der doppelte Eros in gewisser Weise eine solche darstellt. Aber sie haben immer einen Sinn.

Die Titanen der Titanomachie sind also, wie auch Eumelos deutlich gesehen hat, ihrem Wesen nach den Hekatoncheiren verwandt. Aber die mit Namen genannten Titanen und Titaninnen sind zum größten Teil völlig anderer Natur, was sich äußerlich eben auch darin ausdrückt, daß ihre Teilnahme an der Titanenschlacht als ganz ausgeschlossen erscheint. Sehr eigentümlicherweise gilt dies gerade auch für den Götterkönig der Titanenzeit, Kronos, obwohl dieser, wie die übrigen Titanen, aber nicht im Zusammenhang mit dem allgemeinen Titanenkampf, von Zeus in den Tartaros gestürzt wird. Schon sein immer wiederkehrendes Epitheton ἀγκυλομήτης zeigt, daß er keine rohe Naturkraft, sondern eine geistige Potenz ist. Aber auch sonst zeigt er widersprechende Züge. Daß er seine Kinder verschlingt, scheint ihn zu einer Ogre- oder Riesengestalt zu machen. Aber auf bildlichen Darstellungen erscheint er keineswegs als ungeschlachter Riese, sondern in durchaus menschlichen Proportionen, ähnlich dem Zeus. Das ist wohl zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß in dem griechischen Kronos ein vorgriechischer, von dem griechischen Zeus verdrängter, sonst aber durchaus zeusähnlicher Gott mit dem von dem Gott der dritten Göttergeneration verdrängten Gott oder Götterkönig der zweiten Göttergeneration des Sukzessionsmythos zusammengeflossen ist.

Sehr viel wichtiger für das Verständnis seiner Rolle bei Hesiod ist jedoch ein anderer Aspekt. Es ist ganz richtig gedacht, daß die erste Revolte gegen die alles umfassende Urpotenz des Himmels nicht von blinden und zugleich schwächeren Naturkräften durchgeführt worden sein kann. Es bedurfte auch dazu schon einer geistigen Macht, aber noch nicht der ordnenden, die dann durch Zeus verkörpert wird, da ja erst die Voraussetzungen für die Schaffung einer Ordnung geschaffen werden mußten. Die geistige Macht

erscheint also zuerst in der Form der List; und dies, d. h. die Überwindung roher Kräfte durch List, ist etwas, das in den primitiven Mythen der verschiedensten Völker wiederkehrt. Wie also die unbenannten Titanen sozusagen verkleinerte Nachfolger der Urmacht des Himmels sind, so ist Kronos in gewisser Weise ein auf einen Teil von dessen Geistemacht beschränkter Vorläufer des Zeus<sup>1</sup>.

Daß Helios, Selene, Eos und Astraios bei Hesiod unter den Titanenkindern erscheinen, versteht sich dann auch ohne besondere Schwierigkeit. Sie sind ja in gewisser Weise auch Naturmächte und außerdem dem Himmel zugeordnet, an dem sie erscheinen, sehr verschieden von den olympischen Göttern, die in ihren Funktionen, in ihrem Charakter und in ihrer Gestalt sehr viel menschlicher sind. Aber sie sind keine wilden, ungezügelten Naturkräfte. Sie können nicht gegen Zeus gekämpft haben, geschweige denn von ihm in den Tartaros verbannt worden sein. Sie sind ja immer noch auf der Oberwelt. Als Naturmächte, welche einer geregelten Ordnung folgen, sind sie in gewisser Weise auch Vorläufer der Ordnung des Zeus und der olympischen Götter. Zu diesen werden sie daher bei den meisten griechischen Dichtern ausser Hesiod auch gerechnet, obwohl sie ihrer kosmischen Funktionen wegen auf dem Olymp eigentlich nicht erscheinen können. Das hat Hesiod gesehen. Deshalb stehen sie bei ihm an einer anderen Stelle.

Besonders interessant ist jedoch die Zugehörigkeit der Mnemosyne und der Themis zum Kreise der Titanen bei Hesiod. Sie sind nicht wie Koios, Krios und Kronos vorgriechische Götter, die von Zeus und den Göttern, die mit ihm zu einem Pantheon zusammengewachsen sind, verdrängt wurden. Sie sind, wie ihre Namen zeigen, unzweifelhaft griechischen Ursprungs. Sie sind auch ganz gewiss keine Naturmächte, sondern verkörpern rein geistige Prinzipien, Themis sogar ein Ordnungsprinzip, das mehr der

<sup>1</sup> Vgl. darüber ausführlicher *Review of Religion* XII (1947), p. 247 ff.

Sphäre der menschlichen Gesittung als derjenigen der Naturordnung anzugehören scheint. Wie kommen sie also in diese ganz und gar andersartige Gesellschaft?

Ich glaube, man muß, um dies zu verstehen, von einer spezifischen Eigenart des griechischen Denkens ausgehen. Im Gegensatz zum alten Testament, wo das Gute gut ist, weil Gott es befohlen hat, und das Schlechte schlecht, weil Gott es verboten hat, und wo deshalb der Wille und das Verhalten Gottes niemals einer moralischen Beurteilung unterliegen kann — wie denn auch die Anhänger Jehovas, wenn sie für ihn kämpfen, immer gerechtfertigt sind, auch wenn sie sich den Feinden des wahren Gottes gegenüber in einer Weise verhalten, die nach gewöhnlichen moralischen Begriffen als niedrig und verwerflich beurteilt werden müßte — haben die Griechen niemals einen Gott als Herrn darüber betrachtet, was recht und was unrecht ist. In der älteren Zeit herrscht die Auffassung, daß Götter auch Unrecht tun können. Dies setzt natürlich voraus, daß es ein den Göttern übergeordnetes Prinzip gibt, nach welchem Recht eindeutig von Unrecht geschieden ist. Dann — und dies ist bei Hesiod schon recht weit entwickelt, — setzt sich der Gedanke durch, daß Zeus das Recht schützt und das Unrecht bestraft. Endlich bei Sokrates und Platon wird die Meinung herrschend, daß die Götter kein Unrecht tun können: aber nicht deshalb, weil alles, was ein Gott tut, einfach deshalb recht wäre, weil er ein Gott ist, sondern umgekehrt, weil er kein wahrer Gott wäre, wenn er unrecht tätige. Immer also bleibt, was recht und unrecht ist, als Prinzip den Göttern, auch Zeus, übergeordnet.

Aber was für das Prinzip des Guten und Schlechten, des Rechten und Unrechten gilt, das gilt in gewisser Weise für alle geistigen Prinzipien. Die griechischen Götter sind ganz und gar individuelle Gestalten und keine Abstrakta. Auf der andern Seite wurden die geistigen Prinzipien, soweit sie als göttlich empfunden wurden, z. T. wie Themis schon vor

Hesiod, z. T. vielleicht erst durch ihn, doch auch personifiziert. Diese personifizierten Prinzipien unterscheiden sich jedoch ihrem Charakter nach sehr stark von den individuellen Göttern. Sie sind auch als Personen mit dem Prinzip identisch, das sie verkörpern, während die eigentlichen und individuellen Götter wie Menschen vielerlei Eigenschaften haben und auch an den geistigen Prinzipien teilhaben können, aber niemals mit solchen identisch sind. So tritt Zeus mit Themis, Mnemosyne, Metis usw. in Verbindung, indem er sich mit ihnen vermahlt oder sie in sich aufnimmt, aber er kann niemals mit ihnen identifiziert werden. Er hat sie aber, da sie ihm vorgeordnet sind, auch nicht erschaffen oder erzeugt: und eben dies drückt sich bei Hesiod darin aus, daß sie nicht von Zeus abstammen, sondern Titaninnen der ersten oder zweiten Generation sind.

Man wird nun vielleicht gegen diese Interpretation, die sich natürlich noch auf viele andere Gestalten ausdehnen ließe, einwenden, sie kehre zu einer veralteten allegorischen Mythenerklärung zurück, und Hesiod habe sich die Dinge nicht in dieser Weise überlegt. Was den ersten Teil dieses möglichen Einwandes angeht, so kann von Allegorie bei Hesiod deshalb nicht die Rede sein, weil er nicht bewußt eine Gestalt an Stelle eines von ihm als solches aufgefaßten abstrakten Prinzipes setzt, sondern diese für ihn offensichtlich tatsächlich lebendige und gestaltete Mächte sind. Daß sie dies sind, ist aber offenkundig und nicht zu bezweifeln. Was den zweiten Einwand angeht, so ist er der Sache nach durchaus richtig und nur kein Einwand gegen das, was ich ausgeführt habe. Wenn Hesiod sich die Dinge so säuberlich auseinandergelegt hätte, wie ich es hier zu tun versucht habe, so hätte er gewiss nicht Themis und Mnemosyne mit so völlig andersartigen Gestalten wie Koios, Krios und Iapetos in einem Atem genannt, sondern hätte sie, wenn sie auch vor die olympischen Götter gesetzt werden mußten, doch von den soeben genannten Gestalten getrennt gehalten

und wohl auch sonst nicht die unbenannten Titanen des Titanenkampfes mit den benannten ein und demselben Göttergeschlecht angehören lassen.

Man kann ferner auch fragen, ob er Aphrodite zeitlich vor Helios, Selene und Eos angesetzt hätte, wie er es, wenn man ihm nachrechnen will, offenbar getan hat, da ihr Vater Hyperion erst Kinder haben kann, nachdem er aus dem Mutterschoß der Erde entlassen worden ist, was seinerseits erst infolge der Entmannung des Uranos geschieht, in deren Gefolge Aphrodite geboren wird. Von dieser speziellen und etwas pedantischen Frage abgesehen, lässt sich nun jedoch die chronologische Einordnung der Aphrodite nicht nur vom Standpunkt der dichterischen Wirksamkeit, sondern auch von dem der kosmogonischen Bedeutsamkeit aus sehr gut verstehen. In gewisser Weise kann sich das Wesen der Aphrodite erst innerhalb einer auch dem Menschen zugänglichen Ordnung entfalten. So erscheint sie denn auch bei Homer und sonst in der griechischen Dichtung unter den olympischen Göttern, die mit dieser Ordnung verknüpft sind. In gewisser Weise kann aber eine harmonische und schöne Ordnung aber auch nur geschaffen werden, wenn die Schönheit und Harmonie schon als solche erkannt und gegeben sind, ebenso wie eine Rechtsordnung erst geschaffen werden kann, wenn das Prinzip des Rechten schon vorhanden und in den Gesichtskreis getreten ist. Daher ist es wiederum durchaus richtig, daß Aphrodite nicht minder als Themis und Mnemosyne der Ordnung der olympischen Götter vorgeordnet ist. Daß sie nicht wie die beiden anderen Göttingen als Titanin erscheint, liegt dann natürlich daran, daß sie sinnvoll an den Entmannungsmythos angeschlossen werden konnte, sei es nun, daß dieser Anschluß schon in einem vorhesiodischen Mythos vollzogen war, sei es daß er erst von Hesiod eingeführt worden ist. Die Unstimmigkeit, daß Aphrodite damit vor Helios und Selene geriet, hat Hesiod dann mit in Kauf genommen.

Auf Grund dieser Betrachtungen ist es nun wohl auch möglich, eine positivere Antwort auf die Frage zu geben, was denn eigentlich die Musen bei jener Begegnung auf dem Helikon dem Hesiod geoffenbart haben, wenn es, wie sich nun deutlich gezeigt hat, im wesentlichen nicht das Stoffliche gewesen ist, und was es mit jener Offenbarung für eine Bewandtnis hatte. Es kann wohl kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Hesiod von früh auf über die Welt und das Leben nachgedacht hat und mit Eifer allen Geschichten zuhörte, die darüber etwas lehren zu können schienen. Daß er dabei auf Vieles stieß, was ihm schöne Lügen, die der Wahrheit gleichen, zu sein schien, sagt er selbst. Die Offenbarung der Musen bestand dann, wie sie es selbst ja auch deutlich zum Ausdruck bringen<sup>1</sup>, in der sicheren Unterscheidung zwischen dem Wahren und den schönen Lügen, und darüber hinaus darin, daß ihm das, was er als Wahrheit zu erkennen glaubte, zu einer Einsicht zusammenfloß. Das unbewußte Kriterium der Wahrheit aber war ihm ganz und gar nicht logische Widerspruchsfreiheit und Folgerichtigkeit<sup>2</sup> oder gar die Durchführung äußerlicher Analogien. Vielmehr war das, was die Musen ihm als wahr offenbarten, dasjenige, aus dem etwas sprach, das seiner eigenen Erfahrung der Welt und des Lebens entsprach. Wenn das der Fall war,

<sup>1</sup> *Tb.* 26-34.

<sup>2</sup> Zur genaueren Unterscheidung ist hierzu freilich zu bemerken, daß ein guter Teil dessen, was von den Interpolationskritikern gegen den Hesiodtext wie gegen den Text anderer Autoren vorgebracht zu werden pflegt, auf einer mißbräuchlichen Anwendung des Satzes vom Widerspruch beruht, als ob ein Mensch nicht gleichzeitig schwarz und weiß sein könnte, schwarz in Bezug auf die Haare und weiß in Bezug auf die Hautfarbe, ebenso die Musen zugleich helikonisch, weil sie sich dort gern aufhalten und dem Hesiod dort erschienen sind, und olympisch, weil sie dort ihren eigentlichen Wohnsitz haben. Aber abgesehen davon finden sich bei Hesiod auch wirkliche logische Unstimmigkeiten wie in der später zu behandelnden Pandorageschichte oder in der Ansetzung der Geburt der Aphrodite vor der Entstehung von Sonne, Mond und Sternen. Doch ist dabei immer in den für Hesiod wesentlichen Aspekten die Beziehung zur Realität gewahrt.

kam es ihm nicht darauf an, auch die heterogensten Dinge, wie Themis und Mnemosyne einerseits, die roh-gewaltigen Titanen des Titanenkampfes andererseits in demselben Göttergeschlecht zusammenzubringen, wenn nur die für ihn allein wichtige Beziehung, daß beide aus ganz verschiedenen Gründen der Generation vor Zeus angehören mußten, gewahrt war. Wo andererseits gewisse Gestalten in überlieferten genealogischen Beziehungen fest saßen oder solche Beziehungen einen sehr guten Sinn ergaben, kam es ihm nicht darauf an, wenn, wie bei Helios und Selene einerseits, Aphrodite andererseits, die natürliche Ordnung, sofern es sich um eine für die Gesamtansicht der Welt unwichtige Beziehung handelte, umgekehrt wurde und die Gestalten in die falsche Reihenfolge gerieten. Aber gerade weil Hesiod nicht wie spätere Nacherzähler<sup>1</sup> den Versuch gemacht hat, die alten Mythen in ein strikt logisches Schema zu pressen, statt dessen aber das aufgenommen hat, was einer lebendigen Anschauung oder Erfahrung entsprach, ist alles bei ihm trotz aller scheinbaren Verworrenheit so außerordentlich lebendig. Aus eben diesem Grunde sind seine Werke für die Behandlung durch eine philologische Kritik, die sich vor allem an der Logik und den Forderungen durchgeföhrter äußerlicher Analogien orientiert, so wenig geeignet.

Was ich bis hierher an der Theogonie aufzuweisen versucht habe, läßt sich in etwas anderer Art, aber vielleicht sogar noch deutlicher, auch an den Werken und Tagen illustrieren. Die Theogonie ist zweifellos das frühere der beiden Werke Hesiods. Sie ist das Resultat des Nachdenkens des jungen Hesiod über die Welt und das Leben im Allge-

<sup>1</sup> In der Bibliothek des Mythographen Apollodor kann man überall die Bemühung erkennen, die Schwierigkeiten auszugleichen und die Dinge in eine logische Ordnung zu bringen, wobei freilich oft gerade das Bedeutsame verloren geht und die Herstellung eines völlig widerspruchslosen Zusammenhangs doch nicht gelingt.

meinen. Die Verse 81 ff. des Prooemiums über die Könige weisen vielleicht darauf hin<sup>1</sup>, daß der Konflikt mit dem Bruder wegen der Erbschaft damals schon ausgebrochen war oder unmittelbar bevorstand, daß Hesiod damals jedoch noch auf die Gerechtigkeit und wirksame Vermittlung der «Könige» hoffte. Als er die Werke und Tage schrieb, hatte er mit den Königen eine große Enttäuschung erlebt. Aber er hatte den Kampf nicht aufgegeben. Die Dichtung selbst sollte ihm die Waffen liefern, den Bruder und die Könige doch noch auf den Weg der Gerechtigkeit zu bringen.

Die Theogonie ist, wie Herr Solmsen in seinem Buche im Einzelnen gezeigt hat<sup>2</sup>, auf die Errichtung einer höheren und zugleich den Menschen angepaßten Ordnung durch Zeus und die olympischen Götter hin ausgerichtet, die am Ende der Weltentwicklung steht. Trotzdem fehlt es auch in der Theogonie schon nicht an einer pessimistischeren Wendung. Nicht so sehr durch eigene Schuld als durch passive Teilnahme an einem von dem Titanen Prometheus an den Göttern verübten oder versuchten Betrug haben sich die Menschen die Gunst der Götter verscherzt und müssen nun dafür leiden<sup>3</sup>. Diese Geschichte nebst dem Zusammenhang, in dem sie bei Hesiod erscheint, ist sehr interessant. Der sozusagen faktische Hintergrund der Geschichte vom Opfertrug ist der folgende: Es gab zwei Arten von Opfern, das Holokaust, bei dem das ganze Opfertier verbrannt wird, und das gewöhnliche Opfer, bei dem die eßbaren Teile des Opfertieres von den Menschen verzehrt werden und nur der Rest für die Götter verbrannt wird. Dem liegen zwei verschiedene Auffassungen vom Sinn des Opfers zu Grunde. Sieht man von der primitiven Vorstellung ab, daß die Götter auf die Opfer für ihre Nahrung angewiesen sind, so gibt es einmal die vor allem im vorderen Orient verbreitete Auffassung, das Opfer bedeute, dem Gott zuliebe etwas aufzu-

<sup>1</sup> Vgl. darüber ausführlicher *Festschrift Snell*, p. 39 ff. <sup>2</sup> *Hesiod and Aeschylus*, pp. 34 ff., 65 ff., 163 ff., 196 ff. <sup>3</sup> Tb. 535 ff.

geben, auf etwas zu verzichten, das man selbst gern haben möchte. Dem entspricht das Holokaust. Dieser Auffassung steht gegenüber eine vor allem griechische Auffassung<sup>1</sup>, wonach die Götter an nichts mehr Freude haben als daran, an der Freude und dem Wohlsein der Menschen teilzunehmen. Dem entspricht das Opferfestmahl, bei dem die Menschen sich an dem Fleisch des Opfertieres ergötzen und die Götter, die zur Teilnahme eingeladen sind oder für die das Opfer gebracht wird, die aber der Fleischnahrung nicht bedürfen, den Duft von der Verbrennung der für den Menschen nicht eßbaren oder minderwertigen Teile einziehen. Obwohl auch dies eine « höhere » und vergeistigte Auffassung von dem Verhältnis zwischen Göttern und Menschen voraussetzt, so konnte doch jemand, dem der Zusammenhang nicht klar war, die Frage aufwerfen, warum die Götter bei der gebräuchlichsten Art des Opfers den schlechteren Teil des Opfertieres bekommen. Daraus ist die Geschichte vom Opfertrug als aetiologische Legende entstanden.

Diese Geschichte kann nun durchaus für sich stehen und ist wahrscheinlich auch ursprünglich für sich gestanden. Daß sie nicht von Hesiod stammt, geht schon daraus hervor, daß er nicht, wie es ursprünglich der Fall gewesen sein muß, die Götter oder Zeus wirklich betrogen werden läßt, sondern hinzufügt, Zeus habe den beabsichtigten Betrug natürlich sofort durchschaut, aber sich absichtlich betrügen lassen, um dann die Menschen für den Betrug zu bestrafen; und dies, obwohl gar nicht gesagt wird, daß die Menschen in irgend einer Weise aktiv oder auch nur zustimmend an dem Betrug beteiligt waren. Hesiod aber brauchte die Geschichte, um den ersten Ursprung des Konfliktes zwischen Zeus einerseits und Prometheus und den Menschen andererseits zu erklären. Daran hat er dann die Geschichte vom Feuerraub

<sup>1</sup> Über den allgemeineren Zusammenhang der spezifisch griechischen Auffassung des Opfers vgl. *Review of Religion* X (1945), p. 5 ff.

des Prometheus und die misogyne Version des Pandora-mythos (ohne den Namen der Pandora) angeschlossen. Nach dieser Version hat Zeus, des Betruges gedenkend, den Menschen das Feuer «nicht gegeben». Aber Prometheus stiehlt es in einem Narthexstengel verborgen. Darauf erschaffen die Götter ein Wesen, das mit allen lockenden Reizen ausgestattet ist. Das senden sie zu den Menschen, die es in ihrer Torheit mit Freuden aufnehmen. Davon stammt das Geschlecht der Frauen, von außen lieblich anzuschauen, das aber den Menschen nichts als Mühen und Plagen bringt. Und doch können sie ohne es auch nicht auskommen. Denn ohne es gehen sie ohne Nachkommenschaft einem trüben und hilflosen Alter entgegen.

Auch hier ist wiederum nicht alles auf den ersten Blick klar und einiges auch bei näherem Zusehen nicht ganz «logisch». Da es sich bei den Opfern, bei denen die Götter betrogen werden sollen, um Opfer handelt, zu denen Feuer nötig ist, müssen die Menschen es vorher gehabt haben. Wenn es also weiter heißt, daß Zeus den Menschen nach dem Betrug das Feuer «nicht gab»<sup>1</sup>, so steht dahinter zwar zweifellos eine Geschichte, nach der Zeus den Menschen das Feuer, wenn es ausgegangen war, immer von neuem entzünden mußte und dies auch tat, nach dem versuchten Betrug aber es ihnen vorenthielt, bis Prometheus als εύρετής die Kunst erfand und die Menschen lehrte, das Feuer mit Hilfe des Narthexstengels über größere Entfernung zu transportieren. Diese Geschichte wird aber von

<sup>1</sup> Tb. 563 f. Hier ist es freilich nicht unmöglich, daß die von den Herausgebern vielfach geänderte Leseart μελίσσων in Vers 563 die richtige ist, und daß der Vers heißen soll: Zeus habe den Eschen das Feuer nicht gegeben, d. h. nicht jedesmal durch Blitz eine Esche entzündet, wenn die Menschen Feuer brauchten. Der Vers 564, der sich damit nicht vereinigen läßt, müßte dann interpoliert worden sein, weil der Vers 563 nicht verstanden wurde. Aber auch so bliebe die Geschichte seltsam und die kurze Anspielung darauf schwer verständlich, wie ja auch die Interpolation von v. 564 zeigen würde, daß 563 schon im Altertum nicht verstanden wurde.

Hesiod nicht erzählt, da sie für seinen eigenen Zweck nicht weiter relevant ist. Das hat jedoch zur Folge, daß der nicht ganz gewitzte Leser zunächst stockt und sich fragt, was es denn heißen solle, daß Zeus das Feuer den Menschen, nicht etwa wegnahm, sondern « nicht gab », da sie es doch schon gehabt haben müssen. Schlimmer noch ist, daß man nichts darüber erfährt, wie sich die Menschen gegen ein Alter ohne Nachkommenschaft geschützt hatten, ehe ihnen die Götter das liebreizende Übel geschickt hatten; denn hier kann man sich nicht so leicht wie im ersten Fall die Erklärung ergänzen. Aber solche Fragen darf man nicht stellen, und ungeachtet der « logischen » Mängel und Unklarheiten spiegeln sich in den von Hesiod aneinander gereihten Geschichten verschiedene Aspekte des menschlichen Lebens und der Entwicklung der menschlichen Kultur auf das lebhafteste wider.

Ist nun in der früher entstandenen Theogonie die Entwicklung zu der höheren Ordnung des Zeus und der olympischen Götter hin das dominierende Element und erscheinen die drei zuletzt erwähnten Geschichten als eine Art Korrektur, die erklärt, warum es den Menschen doch auch unter der Ordnung des Zeus nicht in jeder Weise gut geht, so ist es in den Werken und Tagen, die nach der großen Enttäuschung gedichtet sind, umgekehrt. Am deutlichsten ist dieser Gegensatz in der Geschichte von den Weltaltern, die in den Werken und Tagen auf eine zweite Version der Pandorageschichte (diesmal mit dem Namen der Pandora) folgt. Hier wird das goldene Zeitalter in die Epoche des Kronos (und also, wenn man logisch sein will, der Titanen) verlegt, obwohl es — wiederum etwas « unlogisch » und unklar — heißt, das goldene Geschlecht sei von den olympischen Göttern geschaffen worden, « welche zur Zeit des Kronos waren, als dieser am Himmel herrschte »<sup>1</sup>. Dabei

<sup>1</sup> *Op.* 110.

hilft es gar nichts, Verse zu athetieren, wie dies auch hier natürlich wieder geschehen ist. Denn die seltsame Verbindung zwischen den Versen 109 und 110 ist nur ein Ausdruck für die nicht zu überwindende Verlegenheit, die daraus entsteht, daß die Regierung des Zeus und der olympischen Götter, die doch eine höhere und bessere Ordnung geschaffen haben, mit dem eisernen Zeitalter endet, das in den düstersten Farben geschildert wird und dem anzugehören Hesiod in bitteren Worten beklagt. Also wieder ein flagranter Widerspruch, diesmal zwischen der Theogonie und den Werken; und so hat es denn auch wiederum Philologen gegeben, die das eine der beiden Werke Hesiod glaubten absprechen zu müssen. Aber in Wirklichkeit spiegelt sich in diesem Widerspruch nur das gegensätzliche und doppelte Verhältnis, das die Menschen jederzeit zur Vergangenheit gehabt haben, indem sie jederzeit an die gute alte Zeit, an eine Vergangenheit, in der alles besser war, und gleichzeitig an einen Fortschritt, an eine Zukunft, in der alles besser sein wird, geglaubt haben, ja endlich drittens auch noch auf Errungenschaften stolz gewesen sind, durch welche die jeweilige Gegenwart der doch als besser gepriesenen Vergangenheit überlegen ist. Dazu kommt bei Hesiod noch der Umschwung der Stimmung gegenüber dem früheren Gedicht und das Schwanken der Stimmungen innerhalb des jüngeren Gedichtes selbst, auf das später noch ausführlicher einzugehen sein wird.

Die Darstellung des Ablaufes der Zeitalter unterscheidet sich aber von anderen griechischen und orientalischen Darstellungen des Zeitaltermythos auch noch wieder in sich selbst durch ihren Mangel an logischer Eingleisigkeit. Überall sonst, wo es sich um zwei, drei oder vier Zeitalter handelt<sup>1</sup>, ist es eine ununterbrochene Folge des immer Schlechter-

<sup>1</sup> Vgl. vor allem die altindische und die wahrscheinlich alt persische Version *Mahabharata* III, 11234 und E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, I, 191 ff. in MAX MULLER, *The Sacred Books of the East*, vol. V.

werdens. Ganz anders bei Hesiod. Nicht nur unterbricht das Zeitalter der Heroen, das dem schlechtesten, dem eisernen Zeitalter vorangeht, die Linie des kontinuierlichen Abstiegs, sondern auch das eherne Geschlecht ist den Menschen des silbernen Zeitalters, die fast ihr ganzes Leben hindurch kindisch bleiben und erst kurz vor ihrem Tode erwachsen werden, nicht in jeder Hinsicht unterlegen. Sieht man aber genauer hin, so verkörpert jedes der vier ersten Zeitalter einen bestimmten Aspekt der Vergangenheit, bzw. gibt es einer Art, sei es die Vergangenheit überhaupt, sei es die unmittelbar vorangegangene Vergangenheit zu sehen, den lebhaftesten und angemessensten Ausdruck<sup>1</sup>. Gerade durch ihren Mangel an konsequent logischem Fortschreiten ist die hesioidische Version des Zeitaltermythos den konsequent logischen orientalischen Fassungen, die, wenn auch erst später überliefert, doch auf sehr alte Zeit zurückzugehen scheinen, an Lebendigkeit und Bedeutsamkeit bei weitem überlegen.

Aehnliches gilt für die Fassung des Pandoramythos, welche in den Werken und Tagen dem Zeitaltermythos vorangeht. Hier ist die Hoffnung in dem selben Fass mit den Übeln eingeschlossen. Also scheint sie selbst ein Übel sein zu müssen; und so ist der Mythos später ja auch oft aufgefasst worden. Aber wenn man die späteren Teile der Werke liest, scheint die Hoffnung kein reines Übel sein zu können. Auch ist dies nicht die einzige Schwierigkeit. Die Übel, die in dem Fass eingeschlossen waren und daraus entkommen sind, haben die Menschen befallen. Aber die Hoffnung, welche in dem Fass eingeschlossen geblieben ist, scheinen die Menschen doch auch zu haben.

Alle paar Jahre werden mehr oder minder geistreiche neue Erklärungen der widersprüchlichen Stelle veröffentlicht, die alle von der Annahme ausgehen, Hesiod habe in

<sup>1</sup> Für eine genauere Untersuchung des Sinns der verschiedenen Zeitalter bei Hesiod vgl. *Review of Religion* XII, p. 236 ff.

die Geschichte einen besonders feinen Sinn hineingeheimnissen wollen: am geistreichsten vielleicht die von Hermann Fränkel<sup>1</sup>, wonach mit Hoffnung in dem Mythos die Wünsche und Sehnsüchte gemeint seien, die sich nie erfüllen: wenn sie die Schwelle zur Realität (die Lippe des Gefäßes) überschreiten wollen, fällt vor ihnen die Türe des Kerkers zu, aus dem sie nicht auszubrechen vermögen. Aber ganz abgesehen davon, daß auch so die logische Unstimmigkeit bleibt, daß die Wünsche und Sehnsüchte doch kaum im selben Sinn als reine Übel wie die Krankheiten betrachtet werden können, bzw. erst durch ihr Eingeschlossensein zu solchen werden, ist Hesiod ganz und gar nicht geistreich. Nirgends findet sich ein Anzeichen dafür, daß Hesiod auf so komplizierte Weise in seine Geschichten einen tiefen Sinn hineinzugeheimnissen versucht hätte. Überall hat er die Geschichten aufgenommen, in denen er etwas seiner eigenen Erfahrung der Welt und des Lebens Entsprechendes fand und hat sich nicht daran gestoßen, wenn bei der Zusammenfügung solcher Geschichten vom rein logischen Standpunkt aus gewisse Unstimmigkeiten entstanden. So ist es offenbar auch mit der Pandorageschichte gegangen. Es ist verschiedenes durcheinandergekommen: eine Geschichte von einem Fass mit Gütern, die Pandora — ihr Name muß ja, auf eine Überbringerin von Dingen angewendet, einmal eine positive, nicht ironische Bedeutung gehabt haben<sup>2</sup> —, indem sie den Deckel lüpft, entkommen lässt, so daß nur die Hoffnung als einziges Gut zurückbleibt, und eine Geschichte von einem Fass mit Übeln, in das dann auch die Hoffnung, die ja ein etwas zweifelhaftes Gut ist, geraten ist.

<sup>1</sup> H. FRÄNKEL, «Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums», *Philological Monographs of the Amer. Philol. Assoc.*, XIII, p. 163 f.

<sup>2</sup> Die künstliche Erklärung des Namens, *Op.* 81-82, ob sie nun von Hesiod stammt oder nicht, zeigt ja auch deutlich die Verlegenheit, die dadurch entstanden ist, daß die Allspenderin zu einer Überbringerin von Übeln geworden war.

Das ist nun freilich von Karl Reinhardt heftig bestritten worden<sup>1</sup>. Die Geschichte von einem Fass mit nichts als Gütern sei archaischem Denken ganz fremd und erweise sich damit als späte verflachte Version<sup>2</sup>. Archaischem Denken entspreche es nur, daß die Götter sowohl Gutes als Schlechtes verteilen. Hier scheint mir jedoch selbst Reinhardt, der sich sonst von Klischeebegriffen so außerordentlich frei gehalten hat und, wo er sie antraf, oft genug in den Ausruf « Oh, die Philologen ! » ausgebrochen ist, dem Klischeebegriff des Archaischen eine Konzession gemacht zu haben. Die Geschichte, daß die Götter den Menschen ein Fass nur mit Übeln schicken, steht ja bei Hesiod. Das ist auch eine Abweichung von der Vorstellung, daß sie Gutes und Böses unter die Menschen verteilen. Im übrigen hat es jedoch in der archaischen Zeit nicht nur große und mehr oder minder realistische Dichtung gegeben, sondern auch Großmütter- und Ammenmärchen; und der Anschein, daß es nicht so gewesen sei, entsteht nur dadurch, daß wir sie nicht unmittelbar, sondern nur durch das Medium der großen Dichtung, die sie in eine höhere Sphaere erhoben hat, hindurch zu Gesicht bekommen. Aber durch dieses Medium hindurch lässt sich ihr frühes Vorhandensein überall noch erkennen.

Doch haben Reinhardt und einige der übrigen Erklärer insofern recht, als Hesiod zweifellos die Unlogik seiner Geschichte erkannt und diese nicht in der Form, in der er sie bringt, erzählt haben würde, wenn sie nicht gerade in ihrer Unlogik Elemente enthalten hätte, die seinem Sinn für die Wirklichkeiten des Lebens entsprachen. Es ist sehr wohl möglich, daß Hesiod etwas von dem Gefangensein der Hoffnung empfunden hat, von dem Fränel spricht, oder, wie Reinhardt es sehr schön ausdrückt: Krankheiten und

<sup>1</sup> K. REINHARDT, « Prometheus », *Eranos-Jahrbuch*, XXV (1957), p. 253 ff. <sup>2</sup> In der erhaltenen antiken Literatur erscheint diese Fassung ausdrücklich allerdings zum ersten Mal bei Babrius. Aber viele der von Babrius erzählten Fabeln gehen nachweislich auf ganz alte Zeit zurück.

Übel fliegen frei, die arme aufflatternde Hoffnung bleibt gefangen und gelangt nicht, wohin sie möchte. Und wenn danach die Hoffnung immer noch an sich eine Art Gut sein müßte, so hat Hesiod doch den Widerspruch, daß sie im Fass mit den Übeln ist, nicht empfunden, weil er sehr wohl davon wußte, daß sie in jedem Fall ein zweifelhaftes und trügerisches Gut ist. Insoweit liegt also zum mindesten in einigen der modernen Erklärungsversuchen durchaus etwas richtiges. Sie irren nur darin, daß sie Hesiod auf eine in allen Einzelheiten durchdachte logisch völlig einwandfreie geistreiche Ausdeutung festnageln wollen. Abgesehen davon, daß alle bisherigen Versuche an irgend einem Punkte scheitern, widerspricht ein solcher Versuch schon der Art von Hesiods Denken und Dichten, wie es sich in der bisherigen Analyse immer deutlicher herausgestellt hat. Zugleich wird deutlich, daß die Geschichte erst durch ihre Unlogik tief und bedeutsam geworden ist. Aus der zweideutigen Stellung der Hoffnung bei Hesiod konnte Aeschylus die tiefsinnige Version entwickeln<sup>1</sup>, daß, anders als bei Hesiod, Prometheus selbst es war, der den Menschen « blinde Hoffnungen » eingepflanzt hat als ein Mittel, sie am Leben zu erhalten, da sie nicht lebensfähig wären, wenn sie wirkliche Einsicht hätten in die Bedingungen ihres elenden Lebens, ein Geschenk also und ein Geschenk aus Wohlwollen und Mitleid und doch ein sehr zweifelhaftes Geschenk. Aber auch viele andere spätere Versionen nebst vielen der modernen Ausdeutungen, so weit sie nicht töricht sind, kann man als legitime Enkelkinder des Geistes Hesiods betrachten. Nur wiedergefundene unmittelbare Kinder seines Geistes sind sie nicht.

Dies alles, was so weit als die besondere Art des Denkens und der Dichtung Hesiods aufgewiesen worden ist, zeigt sich nun vielleicht am allerdeutlichsten und in der bedeutsamsten

<sup>1</sup> Aesch., *Prom.* 252 ff.

Form in dem, was man, um einen in der modernen Literaturgeschichte etwas allzusehr strapazierten Ausdruck zu gebrauchen, das persönliche Anliegen des Hesiod nennen kann. Dies ist die Auseinandersetzung mit seinem Bruder Perses, der ihn mit Hilfe der bestechlichen Könige oder Richter um sein Erbe, oder, was sehr viel wahrscheinlicher ist, um einen Teil seines Erbes gebracht hat. Er verflucht seinen Bruder deswegen nicht und wünscht auch nicht, daß es ihm schlecht gehen solle. Aber die Auseinandersetzung ist für ihn nicht beendet, und er möchte erreichen, daß, wenn es noch einmal zu einer Entscheidung kommt, sein Bruder freiwillig das Rechte als recht anerkennt oder die Richter gerechter richten.

So beginnt sein Gedicht nach der Anrufung der Musen mit einer Bitte an Zeus, er möge die krummen Richtersprüche gerade richten. Darauf lässt er sogleich die Ankündigung folgen, nun wolle er Ermahnungen an seinen Bruder richten. Diese beginnen mit der berühmten und hübschen Unterscheidung zwischen den beiden Erides, die wohl von ihm selbst stammen wird, da in der Theogonie nur eine Eris vorkommt: der guten, dem Wetteifer, und der bösen, dem Streit. Nachdem er beide kurz charakterisiert hat, preist er zunächst die gute, die auch den Ungeschickten und Schwerfälligen zur Arbeit antreibt, wenn er sieht, daß sein Nachbar es durch Fleiß und Anstrengung zum Wohlstand gebracht hat. Dann warnt er den Bruder vor der schlechten Eris, « denn », sagt er, « ein Mann, der keinen Überfluß an Gütern hat, hat wenig Zeit, sich mit Streitigkeiten abzugeben. Du wirst das auch nicht zum zweiten Male tun können. Diesmal wollen wir den Streit nach gerechten Regeln austragen. Denn wir haben das Erbe schon einmal geteilt, und da hast du vieles unrechtmäßig an dich genommen, indem du die Geschenke fressenden Könige flattiert hast, die in unserem Streit Richter sein wollen: die Toren, die nicht wissen, um wieviel mehr die Hälfte ist als das Ganze. »

Dann fährt er fort: « Denn die Götter haben (und halten) den Menschen ihren Lebensunterhalt verborgen. Sonst könntest du leicht in einem Tag so vieles zustande bringen, daß du ein ganzes Jahr davon leben könntest, ohne dich weiter anstrengen zu brauchen » und erzählt darauf die Geschichte vom Feuerraub des Prometheus und vom Fass der Pandora. Das « denn » das hier am Anfang steht, ist wiederum nicht sehr logisch und folgerichtig, wenn man es auf das bezieht, was unmittelbar vorangeht. Aber eben dadurch enthält es viel mehr als ein logisches und deshalb mit Notwendigkeit auf eine spezifische Beziehung eingeschränktes « denn » je enthalten könnte: « Wenn die Götter den Lebensunterhalt nicht verborgen hätten, würde es nicht zu einem Streit um Güter kommen, da dann jeder ohnehin im Überfluss hätte, was er braucht. Aber da es so ist, wie es ist, nützt es auch nichts, dem andern wegzunehmen, was er hat. Denn ohne Arbeit kann man es doch zu nichts bringen und der Streit, der aus der ungerechten Wegnahme entsteht, hindert an der Arbeit.... » und was man sich sonst noch alles bei diesem « Denn » denken kann.

Im übrigen enthalten die Geschichten vom Feuerraub des Prometheus und von Pandora eine Fülle von Elementen, die zu dem Konflikt zwischen Hesiod und seinem Bruder keine oder kaum eine Beziehung haben, aber auf viele Aspekte des menschlichen Lebens ein Licht werfen. Dasselbe gilt von dem unmittelbar darauf folgenden Mythus von den Weltaltern, der mit den Worten eingeleitet wird: « wenn du willst, will ich dir noch eine andere Geschichte erzählen; und die bewahre ebenfalls in deinem Herzen ». Aber in der Geschichte von den ersten vier Zeitaltern, so schön und inhaltsreich sie ist, findet sich nur wenig, von dem unmittelbar und auf den ersten Blick erkennbar wäre, wie Hesiods Bruder dadurch, daß er sie in seinem Herzen bewahrt, zu einem besseren Verhalten angeregt werden könnte.

Worauf das ganze hinsteuert, ist natürlich die Beschrei-

bung des eisernen Zeitalters. Aber hier findet sich wieder vieles, das zunächst seltsam anmutet und einer Erklärung bedürftig ist. Hesiod beginnt mit der Klage darüber, daß er diesem unglücklichen Geschlecht angehört. « Denn », geht es dann weiter, « sie werden Tag und Nacht nicht aufhören, von Mühsal und Kummer geplagt zu werden. Die Götter werden ihnen schwere Sorgen aufladen. Aber trotzdem wird auch für sie noch Gutes mit Schlechtem gemischt sein. Zeus wird aber dieses Geschlecht vernichten, wenn die Kinder schon mit grauen Schläfen auf die Welt kommen werden, .... wenn kein freundliches Verhältnis mehr bestehen wird zwischen Gast und Gastgeber, zwischen Gefährte und Gefährte, ja zwischen Bruder und Bruder. Dann wird Lug, Trug und Meineid herrschen; und am Ende werden Aidos und Nemesis sich von den Menschen ganz abwenden und zu den Göttern zurückkehren. »

Man könnte das letztere als eine Warnung betrachten, es nicht dahin kommen zu lassen. Aber wenn die völlige Verderbnis der Zukunft dadurch gekennzeichnet ist, daß die Kinder schon mit grauen Schläfen zur Welt kommen, so scheint daran nichts durch guten Willen geändert werden zu können. Und was ist der Sinn des kurzen Zwischensatzes, Vers 179, in dem gesagt wird, daß auch jetzt noch Gutes mit Schlechtem gemischt ist? So wie er dasteht, unterbricht er höchst seltsam das ungemildert düstere Bild der Gegenwart und der Zukunft, das vorher und nachher entworfen wird. Da kann man denn wieder durch Athetese zu helfen suchen; und das ist seit Lehrs auch oft genug geschehen, sogar durch den sonst mit Athetesen sehr zurückhaltenden Rzach. Aber für den, der die Erga zu Ende gelesen hat, sollte offensichtlich sein, daß man hier nicht athetieren darf. Die Jeremiade über die Verderbnis der Gegenwart ist, zumal nach der vorangegangenen Schilderung der besseren Vergangenheit, ganz natürlich. Die Schilderung der noch düstereren Zukunft

ist dann nichts als was man heute eine Extrapolation zu nennen pflegt, die Verlängerung einer Kurve über einen gegebenen Punkt, in diesem Fall den Gegenwartspunkt, hinaus. Aber wenn alles wirklich so ganz hoffnungslos ist, hat es keinen Sinn, den Bruder zu ermahnen, sich anzustrengen, zu einem besseren Leben der ganzen Gemeinschaft beizutragen, wie es nachher geschieht. Deshalb platzt der Vers 179 in die düstere Schilderung von Gegenwart und Zukunft hinein. Für ein solches Hineinplatzen werden sich im weiteren Verlauf der *Erga* noch Analogien finden.

Noch unvermittelter, als auf die Pandorageschichte der Mythos von den Weltaltern gefolgt war, folgt auf diesen die Fabel vom Habicht und der Nachtigall; und nachdem Hesiod die vorangegangenen Mythen an seinen Bruder Perses gerichtet hat, ist diese Fabel, wie Hesiod ausdrücklich ausspricht, speziell für die Könige bestimmt. Der Nachtigall, die klagt und jammert, als sie der Habicht mit seinen Krallen gepackt hat und durch die Lüfte davonträgt, antwortet der Habicht: « Was schreist du eigentlich ? Dich hält ein viel stärkerer als du es bist. Du gehst dahin, wohin ich will, wenn du auch eine Sängerin bist. Wenn es mir so passt, werde ich dich fressen oder auch dich freilassen. Aber Torheit ist es, mit einem Stärkeren rechten zu wollen. » Das scheint ja nun, wenn man es so liest, eher eine höhnische Rede zu sein, welche die Könige an Hesiod richten könnten, zumal da im Griechischen Sänger und Sängerin dasselbe Wort sind, wodurch die Parallele zwischen Hesiod und der Nachtigall noch deutlicher wird. Umso mehr erwartet man eine unmittelbare Fortsetzung, in welcher dem Habicht geantwortet wird.

Unmittelbar nach Beendigung der Geschichte wendet sich jedoch Hesiod keineswegs an die Könige, sondern an seinen Bruder Perses, dem er sagt, er solle auf die Stimme der Gerechtigkeit hören und sich nicht der Hybris schuldig machen. Erst ganz allmählich kehrt die Rede zu den Königen zurück,

zunächst andeutend, indem es heißt, auch der Adelige könne sich nicht leicht den Folgen seiner Hybris entziehen; dann nach einem längeren Zwischenstück deutlicher, indem ausgeführt wird, daß nur eine politische Gemeinschaft, in welcher «gerades Recht» gesprochen wird, blühen kann. Aber erst nach nahezu vierzig Versen wendet sich Hesiod wieder direkt an die Könige selbst, und selbst jetzt kehrt er noch nicht explicite zu der Fabel vom Habicht und der Nachtigall zurück. Statt dessen wird nun zunächst eine unerwartete Verbindung zu einem viel früheren Abschnitt hergestellt, indem Hesiod von dreißigtausend Wächtern erzählt, die Zeus zur Beobachtung der guten und schlechten Taten der Menschen eingesetzt habe. Damit knüpft Hesiod an eine Reihe von Versen innerhalb der Erzählung von den fünf Weltaltern an, in denen ganz kurz von dem Schicksal der Menschen des goldenen Zeitalters nach ihrem Tode die Rede ist und gesagt wird, Zeus habe sie zu unsichtbaren Wächtern über die Menschen bestellt. Freilich hat man auch hier wieder ein Verspaar<sup>1</sup> im Zeitaltermythos athetiert, weil es eben später noch einmal vorkommt. Aber auch selbst wenn man annimmt, daß die Verse dort in den Text geraten sind, weil sie jemand von der zweiten Stelle her an den Rand geschrieben hatte, wäre der Zusammenhang immer noch unzweifelhaft. Denn ganz kann man die Stelle über die nach ihrem Tode zu Wächtern bestellten Angehörigen des goldenen Zeitalters nicht tilgen, da Hesiod überall über das Schicksal der Menschen der verschiedenen Zeitalter nach ihrem Tode Auskunft gegeben hat.

Aber nicht genug mit den dreissigtausend Wächtern, die Zeus bestellt hat. Auch Dike selbst, so fährt Hesiod fort, wacht darüber, daß richtiges Recht gesprochen wird. Geschieht es irgendwo nicht, dann fliegt sie hinauf zu Zeus, setzt sich zu seinen Füssen und klagt, damit er das Unrecht

<sup>1</sup> *Op.* 124-125.

rächt; und dann muß das ganze Volk für das von den ungerechten Richtern getane Unrecht büßen. Denn Zeus sieht alles. Nichts bleibt ihm verborgen, und so — so wird nun die konkrete Anwendung gemacht — blickt er auch auf den Rechtsstreit hier zwischen uns.

Damit scheint nun endlich der Anschluss an die Fabel vom Habicht, bzw. die Könige, an deren Stelle er steht, erfolgen zu müssen. Aber in diesem selben Augenblick, in dem Hesiod nach dem nachdrücklichsten Hinweis auf Zeus als den Schützer der Gerechtigkeit zu seinem eigenen Anliegen kommt, platzt er zunächst mit drei ganz persönlichen Versen hinein<sup>1</sup>: « wenn aber nicht, dann möchte ich und mein Sohn selber keine anständigen Menschen mehr sein. Da wäre es ja schlimm, ein rechthandelnder Mensch zu sein, wenn der, der Unrecht hat, vor Gericht immer besser wegkommen sollte. Aber das kann ich doch nicht denken, daß der weise Zeus das auf die Dauer geschehen lassen sollte. »

Erst nach diesem ganz persönlichen Ausbruch kehrt Hesiod wieder zu allgemeineren Betrachtungen zurück, und jetzt erst, siebzig Verse nach Beendigung der Erzählung vom Habicht und der Nachtigall, gibt er, nicht an die Adresse der Könige, an welche die Fabel gerichtet war, sondern an diejenige seines Bruders Kommentar und Erklärung dazu: für Fische, wilde Tiere und Vögel hat Zeus das Gesetz gegeben, daß sie einander ohne Rücksicht fressen sollen, weil es unter ihnen keine Gerechtigkeit gibt. Aber den Menschen hat er die Gerechtigkeit gegeben; und er sorgt dafür, daß derjenige, der recht tut, gedeiht, der aber, der es nicht tut, am Ende Schaden erleidet.

Sieht man nun das Ganze der beiden Gedichte in der Weise an, wie ich es mit einigen ausgewählten Abschnitten getan habe, so ist offenbar, daß ein Schullehrer, der sie auf die Beobachtung der Kompositionssregeln hin durchzusehen

<sup>1</sup> *Op. 270 ff.*

hätte, unaufhörlich Anlass fände, einen dicken roten Strich an den Rand zu machen und daneben zu schreiben: schlechte Disposition, unlogische Gedankenfolge, mangelnde Überleitung und dergleichen. Jacoby hat dies in seiner Weise für die Theogonie auch mit großer Konsequenz durchgeführt. Aber die erste Hälfte der Erga zeigt noch deutlicher als die Theogonie, daß man das ganze Gedicht, und gerade das Dichterische daran, zerstören muß, ja, daß man im Grunde nichts übrig behält, wenn man darin wirklich konsequent sein und alles, was nach den für einen guten Schulaufsatz geltenden Regeln anstößig ist, als unecht entfernen will<sup>1</sup>. Auf der andern Seite kann jedoch auch wieder keine Rede davon sein, daß Hesiod aus bewußten überlegenen Kun-

<sup>1</sup> Ein vortreffliches Beispiel für die «Widerspruchphilologie» die in den mannigfachen Athetesen ihren Ausdruck findet, findet sich auch in der kürzlich erschienenen Schrift von HEINZ MUNDING: *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias*, Frankfurt a.M., 1959, p. 16. Dort heißt es: «Wenn Hesiod in dem Prozess unterlegen war, so wäre zwar der herbe .... Ton gut verständlich (sc. den Hesiod in den Erga anschlägt). Wie aber vertrüge sich das mit dem festen Vertrauen auf Zeus ... wie es uns ... überall im ersten Teil entgegentritt? Konnte Zeus auf diese Weise gerade in einem Falle apostrophiert werden, in dem er versagt hatte? Die Annahme ist von allen dreien die absurdste.» Wenn man derartiges liest, bekommt man den Eindruck, es sei die beste Voraussetzung für die Anwendung philologischer Methode, von Menschen und menschlichem Leben gar keine Ahnung zu haben. Wieviel Beispiele gibt es aus der Geschichte aller Zeiten dafür, daß der Glaube, die Gerechtigkeit müsse endlich siegen, durch Enttäuschung nur immer stärker geworden ist! Im übrigen verweise ich auf das oben über Op. 270 ff. Gesagte. Ein schönes Beispiel ist auch das jüdische Gedicht aus der Pogromzeit, das kürzlich in einer Beilage zum «Parlament» veröffentlicht worden ist:

Ich glaube, ich glaube, ich glaube  
ehrlich, unerschütterlich und fromm,  
daß der Messias komm;  
An den Messias glaube ich  
und wenn er auf sich warten läßt,  
glaub ich darum nicht weniger fest.  
Selbst wenn er länger zögert noch,  
an den Messias glaub' ich doch.  
Ich glaube, ich glaube, ich glaube.

prinzipien heraus sich über alle anerkannten Prinzipien der Kompositionstechnik hinweggesetzt hätte. Es ist sehr oft wirklich Ungeschicklichkeit und Unbeholfenheit. Und trotzdem — das ist das Erstaunliche daran — ist alles ganz dicht und von einer dichterischen Intensität, die kaum ein Dichter mit dem größten Kunstverstand je übertroffen hat. Es ist eine großartige Naivität, mit der es mitten in den nachdrücklichsten Ausführungen über die Gerechtigkeit des Zeus aus Hesiod hervorbricht: « da möchte man ja gleich selbst ein Schurke sein und seinen Sohn dazu erziehen, einer zu werden, wenn die Schurken immer besser wegkämen als die anständigen Leute »; und dann das sich Zurückrufen zu der Überzeugung: « aber das kann ich nicht glauben, daß Gott es so zugehen lässt ». Wie eindrücklichst menschlich ist dieser Ausbruch, viel eindrücklicher als die logisch folgerichtigste Ausführung es sein könnte.

Ferner: wenn man die ausdrücklich an die βασιλῆς gerichtete Fabel vom Habicht und der Nachtigall liest, muß man sich wundern, weil sie zunächst genau das Gegenteil von dem zu besagen scheint, was Hesiod hier den Königen muß sagen wollen, und dies umso mehr, weil die deutliche Erklärung, was Hesiod damit sagen will, nicht unmittelbar darauf folgt. Aber die Fabel drückt ja auch einen wichtigen Aspekt der Welt und des Lebens aus, wie es nicht nur unter Tieren, sondern auch unter Menschen sehr oft zu sein pflegt. Das kommt dadurch, daß die Fabel zunächst für sich steht, viel stärker zur Geltung, als wenn die Gegenerklärung so gleich darauf folgte. Auch wird durch die Verwunderung darüber die Aufmerksamkeit auf das, was folgt, stärker erweckt und dieses daher intensiver aufgenommen als wenn sofort klar zum Ausdruck käme, worauf Hesiod eigentlich hinaus will.

Die Beispiele ließen sich noch lange vermehren. Am zweiten Teil der Erga würden sich die Grundcharakteristika der Hesiodischen Dichtung, die in der Theogonie und in

dem ersten Teil der *Erga* in etwas verschiedener Weise in Erscheinung getreten sind, noch in einer dritten, wieder etwas verschiedenen Erscheinungsform, nachweisen lassen. Aber ich hoffe, daß das Wesentliche auch so deutlich geworden ist. Überall sind es die Dichte und der Beziehungsreichtum jedes einzelnen Teiles seiner Dichtung, selbst noch in der nackten Aufzählung der Namen der Nereiden, welche die offenkundigen Mängel und Ungeschicklichkeiten der Komposition nicht nur aufwiegen, sondern beinahe in Tugenden verwandeln. Diese Dichte ließe sich in einer sorgfältigen Analyse der kleinen Einzelabschnitte der Werke Hesiode nachweisen, wobei sich dann vor allem in der Theogonie auch manches als späterer Zusatz erweisen würde, aber nicht auf Grund der von Jacoby verwendeten Kriterien. Eine solche Untersuchung würde jedoch naturgemäß sehr viel mehr Zeit erfordern, als für einen Einzelvortrag zur Verfügung steht.

Da sich jedoch niemand gefunden hat, der bereit gewesen wäre, einen Vortrag über Hesiod und die hellenistische Dichtung zu halten, so ist es vielleicht erlaubt, zum Schluß noch einen flüchtigen Blick auf das Verhältnis des Kallimachos zu Hesiod zu werfen, zumal da sich daraus vielleicht eine gewisse Bestätigung für das Gesagte gewinnen lässt.

Kallimachos war in vieler Hinsicht das äußerste Gegen teil Hesiodes: ein Dichter von einem unerhört wachen Kunstverständ gegenüber dem offenbar ohne bewußte Kunstprinzipien dichtenden Denker und Grübler Hesiod; ein Dichter mit der raffiniertesten Technik der Komposition gegenüber dem in der Komposition oft ganz ungeschickten Hesiod. Und doch hat Kallimachos gerade für Hesiod die allergrößte Bewunderung gehegt<sup>1</sup>, während er an dem ihm so viel näher stehenden Apollonios, der in vieler Hinsicht auch ein Virtuose der dichterischen Technik war und sogar

<sup>1</sup> Call., *Ep.* 27 (29).

einiges konnte, das Kallimachos nicht konnte, scharfe Kritik zu üben fand. Denn im Gegensatz zu der zur Zeit herrschenden Meinung glaube ich durchaus an den Konflikt zwischen Kallimachos und Apollonios, von dem die antike Überlieferung berichtet.

Man kann die Bewunderung des Kallimachos für Hesiod vielleicht zum Teil daraus erklären, daß er als der ganz bewußte und raffinierte Dichter einen ausgesprochenen Geschmack für das Naive gehabt hat, das er in seinen Gedichten zugleich nachzuahmen versuchte und ironisierte. Aber das allein hätte für die ganz genuine und durchaus nicht herablassende Bewunderung, die sich in seinem 27. Epigramm ausspricht, kaum ausgereicht. Das künstlerische Grundprinzip, das er, wo er von Dichtung spricht, immer wieder betont, ist die *καθαρότης*, die Reinheit. Das bedeutet nichts anderes, als daß alles ganz dicht und durchgeformt sein muß, daß es keinerlei Füllsel und tote Stellen gibt, daß der klare Fluß der Dichtung keinen trüben Schlamm und kein Geröll mitführt, wie er es am Ende seines Apollonhymnus ausgedrückt hat. Er selbst liebt plötzliche Übergänge, wie etwa im Zeushymnus und im Apollonhymnus von einem scheinbar ganz objektiven kultischen Preislied zu ganz persönlichen Dingen. Aber Füllsel und tote Stellen gibt es bei ihm nicht. Das ist es, was er an Apollonios, der ihm in manchen Dingen vielleicht sogar überlegen war, auszusetzen hatte: daß es zwischen den Glanzstellen, deren sein Epos viele hat, auch tote Übergänge gab. Daß Hesiod, der von der technischen Raffinesse des Kallimachos und des Apollonios so gar nichts hat, ihm, Kallimachos, hinsichtlich der *καθαρότης*, der Dichte und Gefülltheit, zum mindesten ebenbürtig war, das muß Kallimachos bewußt gewesen sein und deshalb hat er ihn aufrichtig bewundert.

## DISCUSSION

*M. Verdenius*: Die Echtheit der Verse 120 ff. scheint mir durch 132 gestützt zu werden: die Tatsache, dass die Gaia zuerst einige Wesen « ohne Liebe » hervorbringt, ist die Ausnahme, die die Regel, dass im ganzen genommen jede Schöpfung von Eros angeregt wird, bestätigt.

*M. von Fritz*: Ja, es ist interessant, dass die grossen titanischen Mächte aus einer Liebesvereinigung hervorgehen, während der Pontos, der gleichsam ein Teil der Erde selber ist, ohne Eros entsteht. Auch die Nacht erzeugt den Tag und das Licht durch Liebe, d. h. wo etwas wirklich Neues entsteht, ist ein sexuelles Verhältnis notwendig.

*M. Verdenius*: Ich möchte nun aber bezweifeln, dass Eros an der späteren Stelle (201) als Gott der Schönheit gemeint ist. Die Verbindung mit Himeros weist doch darauf hin, dass das Sexuelle auch hier im Vordergrund steht.

*M. von Fritz*: Ich meine natürlich nicht, dass der zweite Eros das Sexuelle ausschliesst. Aber es scheint mir wesentlich, dass Aphrodite, in deren Gefolge Eros erscheint, hier vorwiegend als Göttin der Schönheit dargestellt wird.

*M. Verdenius*: Aber auch der kosmische Eros wird  $\kappa\alpha\lambda\lambda\iota\sigma\tau\circ\varsigma$  genannt (120). Darum glaube ich nicht, dass der Schönheitsaspekt sich als Prinzip der Differenzierung verwenden lässt. Vielleicht könnte man den Unterschied besser in einer etwas anderen Weise erklären. Sie haben sehr richtig gesagt, dass der zweite Eros in die menschliche Ordnung gehört. Wir haben also ein Urprinzip, das dem ganzen Kosmos zugrunde liegt, und eine spezielle, nämlich irdische Erscheinungsform dieses Prinzips, ebenso wie bei Heraklit das kosmische Feuer sich in der Erscheinungswelt als das gewöhnliche Feuer offenbart.

*M. von Fritz*: Das Problem war für mich, zu erklären, warum denn Hesiod die Aphrodite in das Zwischenreich gestellt hat und

nicht erst mit den olympischen Göttern hat auftreten lassen. Auch Themis, Mnemosyne, die Musen, Eros und Himeros gehören in dieses Zwischenreich: sie verkörpern die geistigen Prinzipien, die schon vor der olympischen Ordnung da waren.

*M. Verdenius*: Hesiod hat aber trotzdem diese vor-olympische Aphrodite auch wieder mit den olympischen Göttern in Verbindung gebracht. Er lässt sie zu den Göttern hingehen (202), was eigentlich nur ein etwas künstlicher Versuch ist, seine eigene Konstruktion mit der traditionellen Vorstellung in Einklang zu bringen.

*M. von Fritz*: Ein solcher Versuch ist gerade hesiodisch.

*M. Verdenius*: Dass die Aphrodite gerade an dieser Stelle eingeführt wird, scheint mir vor allem darauf zu beruhen, dass die Erwähnung des ἀφρός (191) dem Dichter die Gelegenheit zu einer etymologischen Deduktion der Göttin bot.

*M. von Fritz*: Natürlich spielt das auch eine Rolle. Er wäre diesem Anlass aber nicht gefolgt, wenn nicht ausserdem ein allgemeinerer Gesichtspunkt die Erwähnung der Aphrodite an dieser Stelle passend gemacht hätte.

*M. La Penna*: Trovo molto difficilmente conciliabili, malgrado le argomentazioni di von Fritz e di Verdenius, la funzione cosmica di Eros in *Tb.* 120-122 e la funzione secondarissima di Eros nel corteo di Afrodite in *Tb.* 201. Ma neppure è logica la soluzione dello Jacoby, che conserva il verso 120 nella lezione data da Aristotele: ci sono due interpolazioni successive, l'una anteriore ad Aristotele, cioè il v. 120 nella lezione da lui data, l'altra forse posteriore ad Aristotele, cioè i vv. 120-122 nella lezione dei codici. Sono d'accordo, invece, sull'autenticità del passo relativo ad Afrodite.

*M. Kirk*: I feel attracted myself by Prof. Verdenius' reconciliation of something which does not seem to me to be basically a contradiction. It is quite natural that if Hesiod and his predecessors were familiar with the sexual metaphor of cosmological differentiation, they connected this with Aphrodite and with Eros in its human association.

*M. Gigan*: Les vers 120-122 — comme d'ailleurs l'autre passage — me paraissent authentiques. Λυσιμελής et δάμναται νόον tirent l'Eros dans la sphère humaine. Une telle interaction des plans humains et divins est assez courante dans la pensée grecque. On peut penser au νοῦς d'Anaxagore et à la φιλία d'Empédocle, qui agissent sur le plan cosmique aussi bien que sur le plan humain.

Il faut compter, pour revenir à Hésiode, avec un mélange étrange d'incohérence et de préméditation. Qu'on songe à la structure de la Titanomachie. Les enfants d'Ouranos et de Gaia, les Titans, les Cyclopes et les Cent-Mains, sont faits prisonniers par leur père, puis libérés par l'astuce de Cronos. Cela semble achevé au vers 210; mais, beaucoup plus loin, au vers 501, c'est Zeus qui libère enfin les Cyclopes, et plus loin encore (au vers 624), les Cent-Mains; après quoi il recourt à l'aide des uns et des autres contre les Titans, leurs frères. Il est très caractéristique que le pseudo-Apollodore ait essayé, dans son récit, de remédier à cette incohérence. Il dit expressément: «Cronos a libéré tous les enfants, ses frères et sœurs, puis il a renvoyé en prison les Cyclopes et les Cent-Mains pour qu'ils puissent être ensuite libérés une seconde fois par Zeus». Solution évidemment naïve, mais qui montre bien l'incohérence sous-jacente de la *Théogonie*.

On peut aussi s'étonner de ce que le contrat entre Zeus et les Cent-Mains soit évoqué avec une telle prolixité, alors que la Titanomachie elle-même est traitée fort sommairement. C'est la preuve, comme l'a dit M. von Fritz, que Zeus est surtout le partisan — ou le recteur —, de la δίκη. Hésiode a tenu à étaler pendant presque 30 vers ce contrat, pour bien montrer comment s'ouvre le règne de la justice et des συνθῆκαι.

Il y a ensuite des difficultés parce que la Titanomachie doit être d'une part l'aristie de Zeus et que, d'autre part, Zeus ne peut pas vaincre sans les Cyclopes et les Cent-Mains: encore une de ces incohérences qui, pourtant, répondent à une exigence supérieure. Je crois pour ma part que tout est bien hésiodique dans cet ensemble.

*M. Solmsen:* Das Motiv, dass Zeus mit älteren Mächten einen Bund eingeht, scheint auch mir für Hesiod besonders charakteristisch zu sein. Nach seinem Sieg, zur Sicherung seiner Herrschaft, braucht Zeus andere Gewalten, nämlich Mnemosyne und Themis. Dann gibt es noch die wichtige Partie, wo die Styx in dem Augenblick, wo sie auf die Seite des Zeus tritt, ihm ihre Kinder zuführt, nämlich Kratos, Zelos, Nike und Bia (384-5; 397-8). All diese Grundmächte waren also sozusagen vorgegeben und Zeus hat sie zu gewinnen. In diesem Gedanken, so glaube ich, offenbart sich die eigene Erfindungsfähigkeit des Dichters. Auch die Aphrodite, als die Macht der Schönheit, ist offenbar eine solche schon vorher existierende Macht. Darum ist es sinnvoll, dass sie aus dem  $\alpha\varphi\rho\acute{o}\varsigma$ , d. h. aus dem  $\sigma\pi\acute{e}\mu\alpha$  des Uranos entstanden ist. Diese Deutung des  $\alpha\varphi\rho\acute{o}\varsigma$  hat P. Friedländer in seiner Rezension von Jacobys Ausgabe begründet.

*M. Waszink:* Liegt nun diese Erfindungsfähigkeit des Hesiod auf dem Niveau der Auswahl oder auf dem wirklicher Gestaltung? Hat er aus dem vorher Gegebenen nur durch Auswahl etwas anderes gemacht oder hat er so stark eingegriffen, dass etwas ganz Neues zustandegekommen ist?

*M. von Fritz:* Ich würde sagen, dass das Gestaltende in Hesiod vor allem in der Weise, wie er auswählt, liegt. Das heisst, dass er nicht bloss eklektisch vorgegangen ist, sondern nur dasjenige genommen hat, was ihm zur Erklärung der Welt und des Lebens wichtig schien. Gestaltet hat er also nicht in dem Sinne, dass er aus seinem Stoff ein schönes Ganzes gemacht hat, sondern indem er das wirklich Bedeutsame in den Dingen aufzuspüren versucht hat. So ist trotz allen Mängeln der Komposition etwas außerordentlich Eindrucksvolles herausgekommen, eindrucksvoller vielleicht als bei vielen Dichtern, die einen viel grösseren Kunstverständ haben. Es ist diese aussergewöhnliche Fähigkeit Hesiods, das wirklich Lebendige zu erfassen, die ihn dazu geführt hat, gelegentlich auch Sachen aufzunehmen, die ihm selber nicht ganz klar waren, Widersprüche, wie eben das Leben selbst widerspruchsvoll ist. Das bekannteste Beispiel ist die Elpis

(*Op.* 96), die in der Büchse bleibt und trotzdem bei den Menschen ist. Diesen Widerspruch hat er offenbar nicht gesehen, aber ich glaube nicht, dass er das Motiv aufgenommen hätte, wenn er nicht irgendwie das Bedeutsame darin gespürt hätte.

*M. Verdenius*: Ich glaube, dass sich dieser Widerspruch beseitigen lässt, aber es würde zuviel Zeit nehmen, das jetzt auszuführen. Ich möchte lieber auf ein anderes Beispiel hinweisen, wo die Gestaltungskraft Hesiods besonders deutlich hervortritt. Ich meine die Verse 385-7 der *Theogonie*, wo es von Kratos und Bia heißtt, dass sie immer in der Nähe des Zeus sind. Das bedeutet nicht, dass überall, wo Zeus ist, auch Kratos und Bia anwesend sind, und dass überall, wo Zeus geht, diese beiden Mächte hinter ihm hergehen (wie Mazon übersetzt), sondern gerade umgekehrt, dass überall, wo Kratos und Bia sind, auch Zeus zugegen ist, und überall, wo diese Mächte hingehen, Zeus vorangeht (ἢ γε μονεύῃ). Die rohen kosmischen Mächte werden also immer von Zeus geleitet und überwacht. Darin steckt, so scheint mir, ein sehr persönlicher und auch sehr gestalterischer Gedanke.

*M. von Fritz*: Ich bin damit völlig einverstanden. Dieses Beispiel zeigt noch einmal, wie in der *Theogonie* alles auf die Ordnung des Zeus hingehet und dass das eine neue Ordnung ist, in die auch die Naturgewalten aufgenommen und unter die Direktion des Zeus gestellt werden.

*M. Gigan*: Um auf das Problem der Widersprüche zurückzukommen, möchte ich auf die Figur des Kronos hinweisen, der ja auf der einen Seite mit den anderen Titanen in den Tartaros verbannt wird, auf der anderen Seite aber die Herrschaft über das goldene Geschlecht führt (*Op.* 111).

*M. Solmsen*: Man könnte die scheinbar widersprechende Rolle des Kronos so erklären, dass Vers 111 ein Versuch ist, die Tradition der fünf Weltalter, die ursprünglich wahrscheinlich gar nicht mit der Uranos-Kronos-Zeus-Linie zu tun hatte, mit dieser zu harmonisieren.

*M. von Fritz*: Der Widerspruch zwischen der Tatsache, dass erst die olympischen Götter die gute Ordnung geschaffen haben,

und der Tatsache, dass das goldene Geschlecht als eine vor-olympische gute Ordnung dargestellt wird, bleibt aber doch bestehen. In diesem Widerspruch drückt sich eben das widersprüchliche Verhalten der Menschen überhaupt zur Vergangenheit und Zukunft aus. Der Fortschrittsgedanke steht immer neben dem Glauben, es wäre früher besser gewesen.

*M. Kirk:* I should like to return to the question of Hesiod's etymological interests. Although the explanation of Aphrodite from ἀφρός has all the signs of being Hesiodic, many of the most obvious etymologies, such as Κυθέρεια (198), have the marks of interpolation. So I just wonder if one can really substantiate the generalization that Hesiod had a great interest in etymologies.

*M. von Fritz:* Man kann aber zeigen, dass die Erfindung der Namen der Musen und der Okeaniden auf Hesiod zurückgeht, obwohl in dem letzten Fall die Möglichkeit späterer Zusätze zugegeben werden muss.

*M. Kirk:* I think there is a distinct difference between the poetic activity of choosing suitable names for figures like the Oceanides and what one may call more specifically an etymological interest, namely an attempt to explain a name which was not entirely clear in terms of Greek derivation by reference to some Greek word.

*M. Verdenius:* The predilection for etymologies is very marked in Homer, and there is also a strong tendency in Pindar and Aeschylus. The examples in Hesiod quite conform to this tradition, for instance Δίκη Διὸς ἐκγεγανῖα (*Op.* 256).

*M. Kirk:* I accept this as a possible etymology; but Διὸς ἐκγεγανῖα is an established formula, and its combination with Dike could be purely fortuitous.

*M. Verdenius:* There is also *Th.* 207-9 Τιτῆνας τιταίνοντας.

*M. Kirk:* That is absolutely certain.

*M. Verdenius:* Again, *Th.* 281-2 Πήγασος πηγάς.

*M. Kirk:* I would think that this is possibly an addition. The form γέντο (283) is hardly Hesiodic.

*M. Verdenius:* What do you think of *Op.* 2-3 Δία-διά?

*M. Kirk*: I would class this as possible, although it might be a mere assonance.

*M. von Fritz*: We should remember that δία in postposition was still pronounced δία in Hesiod's times.

*M. La Penna*: Alcune etimologie sono certamente nel testo autentico. Esse forse rientrano anche in una retorica primitiva, in un preziosismo ingenuo.

*M. Gigon*: Je crois qu'il faut retenir toutes ces étymologies. Nous n'avons aucune raison spéciale de supposer qu'au VI<sup>e</sup> siècle, on aurait encore interpolé Hésiode. La densité des étymologies reste chez lui impressionnante, et si on veut éliminer tout cela, on risque de faire une pétition de principe. Il y a encore le cas de *Tb.* 39 δύμηρεῦσαι et 60 δύμόφρονας: il ne me semble pas impossible que ces mots contiennent une allusion à l'étymologie célèbre Μοῦσαι/δύμονοῦσαι.

*M. Solmsen*: I think we all agree that *Tb.* 188-195 is authentic. It is also clear that 196 cannot stand side by side with 195 and 197. But 198 is authentic, because it explains why Hesiod brought in Kythera in 192. After the mention of Kypros in 193 we expect a similar use of it for the explanation of the name Kypris. Gottfried Hermann was on the right line when he changed the beginning of 199 into Κύπροι δ' ὅττι γένοιτο. On the other hand, 200 does not seem to be Hesiodic. Another instance of his etymological interest is 143: even if one leaves out 144-5, 143 explains Κύκλωπας in 139.

*M. Kirk*: I do not want to take the position of denying this etymological interest in Hesiod. But in the Cyclopes passage there are some certain interpolations in the immediate neighbourhood, and that suggests the possibility that the amount of interference has been greater than we can detect. It is also remarkable that Hesiod has not indulged in etymologizing on a number of occasions where one might have expected him to have done so.

*M. Waszink*: I think we should relate this problem to the fact that, according to Herodotus, Homer and Hesiod gave the gods their names. If Hesiod really felt this to be one of his tasks, he

must have been guided by the principle of « telling the truth » (*Tb.* 28). This implied that, although he could not depart too much from the sacred stories, he had to make clear their hidden meanings. These meanings were especially to be found in the names of the gods, for the name of a god is the most pregnant expression of his nature. From this point of view, the difference between mentioning a name and giving an etymology is in fact a very small one.

*M. von Fritz*: Yes, and I think this also explains why Hesiod does not always etymologize. He gives a name where there was no name before, and he explains a name where he thinks that this is important to understand what the god is.

*M. Kirk*: It still remains a problem why he did not feel the obligation to explain such names as Apollo and Athena.

*M. Waszink*: It may be that in those cases he simply felt unable to « tell the truth ».

*M. Verdenius*: It might be profitable to consider another example. Merkelbach (*Stud. It.* 1956, 289-290) has pointed out that *Tb.* 234-5 does not mean « they call him the Old Man », but « they call the old man Nereus, because he is truthful and kind », and that νη- from νημερτής and ἥρα (φέρειν) which is suggested by ἥπιος form the etymology of the name Nereus. If this interpretation is correct, as I think it is, we have another example of the way in which Hesiod was a « Gestalter ».

*M. Kirk*: I absolutely accept this example, but it confirms my impression that Hesiod's etymologies mainly refer to minor figures. Aphrodite seems to be the only exception.

*M. von Fritz*: It is the names of the minor gods that had to be explained, because people were not so familiar with them. As to *Tb.* 234-5, it may be interesting to note that in the *Odyssey* (IV. 349) Proteus is called a γέρων νημερτής without any etymological implication.

*M. Verdenius*: Hesiod took the Homeric material and modelled it in his own way. In this respect, too, he was a « Gestalter ».

*M. Solmsen*: There is another interesting relationship to Homer

in *Th.* 901-3. Hesiod's Horai are no longer seasons, but supervising powers (*Ὥρεύουσι*). Another point I want to make is that etymologizing is not his only way of explaining the nature of a deity. In many cases he tries to convey his conception of the deity's real nature by specifying the epithets, as for instance in 924-6.

*M. Kirk*: I think we have really got something « Hesiodisches » here. But the last example again brings out my original point, that Hesiod did not always want to etymologize in the way that some of his successors wanted to. It is highly characteristic that he refrained from producing an etymology of such a puzzling name as *Τριτογένεια*.

*M. Verdenius*: In support of M. Kirk's point of view I should like to express my doubts about the authenticity of 199. Aphrodite cannot have been born in Kypros, because she first was in Kythera and then went to Kypros (192-3).

*M. Solmsen*: Perhaps γέντο with ἐν should be taken to mean « arrive ».

*M. Kirk*: Such a meaning would be quite exceptional. The word also occurs in 283 and 705, both of them suspect for other reasons.

*M. Grimal*: Je voudrais revenir sur la question posée par M. Waszink à propos du texte d'Hérodote qui disait qu'Hésiode avait donné un nom aux dieux. Cette remarque d'Hérodote paraît d'abord absurde, parce qu'il est évident que les noms des dieux existaient avant Hésiode. Mais Hérodote pensait peut-être à un phénomène dont il avait des exemples autour de lui, dont il a lui-même parfois donné l'exemple. Lorsque les Grecs se trouvaient en présence d'un domaine religieux qui leur était étranger, leur première préoccupation était de chercher à reconnaître dans les dieux indigènes des dieux grecs. Ne peut-on pas se demander si, pour Hésiode, il se serait passé un phénomène analogue? Hésiode, qui était en présence, en possession plutôt, d'une tradition sacerdotale de *ἱεροὶ λόγοι*, se serait ingénier à découvrir dans les δαιμονες plus ou moins nommés ou innommés de la Grèce

les dieux traditionnels du monde achéen, du monde homérique. Par conséquent, nommer les dieux voudrait dire essayer de donner une forme intelligible à des manifestations du divin qui, jusque là, étaient informes. Et la préoccupation étymologique s'expliquerait en somme par le désir de découvrir la réalité cachée qui est derrière la personnalité des dieux. Alors je concevais, pour ma part, l'effort d'Hésiode comme l'effort d'un véritable théologien, qui a voulu éléver les manifestations populaires et hétérogènes du divin à une unité qui constitue l'essence même de sa *Théogonie*.

*M. von Fritz*: It seems to me that Hesiod's preoccupation was not so much with discovering a hidden meaning behind the names of the known gods. There is, of course, the explanation of Aphrodite and of the Titans, but there is a greater number of cases where he actually invents new names and, to some extent, new figures. I am especially thinking of the names of the Muses, the Nereids and the Oceanids. In these cases new aspects of what he actually finds in the world are expressed by the names of newly invented goddesses.

*M. Kirk*: If Hesiod had the intention suggested by Professor Grimal, one might have expected him to have shown far more attention to minor local cults and particular epithets.

*M. Gigan*: Selon Hérodote (II, 53), Hésiode et Homère sont τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἰδεα αὐτῶν σημήναντες. Pour ἐπωνυμίας, on peut penser par exemple à *Th.* 144 et 282, et τιμάς διελόντες se rapporte à 885. Pour εἰδεα, on préférerait songer à Homère, et pour τέχνας il est difficile de dire à quoi se réfère Hérodote. Evidemment, les noms des grands dieux préexistaient, mais il y avait aussi des divinités mal définies, et Hésiode ajoutait d'autres figures encore pour compléter le système. En effet, les rapports avec le culte sont très rares; on en trouve un exemple dans *Th.* 498-500.

*M. La Penna*: Il Prof. von Fritz ha difeso l'autenticità di *Th.* 63-67. L'autenticità di 63-66 può essere difesa: benchè "Ιμερος,

che qui è in compagnia delle Muse, sia a 201 in compagnia di Afrodite, questa contraddizione è lieve di fronte a quella tra le posizioni di Eros in 120-122 e in 201. Ma 67 non può essere della stessa mano dei versi precedenti: la sola parola utile che contenga è πάντων; κλείουσιν ripete μέλπονται, il resto è ripreso inutilmente dal v. 65; qualcuno ha voluto completare il πάντων che trovava difficile a capire. Il procedimento è lo stesso che ha portato all'interpolazione di 118: anche qui ἀθανάτων, con la formula che segue, vuole spiegare il πάντων del verso precedente: forse l'interpolatore è il medesimo. Dunque: o abbiamo due fasi di interpolazione, prima 63-66, poi 67, o almeno 67 deve considerarsi interpolato.

Il Prof. von Fritz ha toccato problemi più interessanti di quelli di critica testuale. La *Teogonia* presuppone certamente, come le ultime scoperte vanno dimostrando, un'ondata d'influenza religiosa asiatica. Ma questa ondata, diversamente da ondate successive, non ha portato ad una religione che ponga al centro dei suoi interessi la salvezza dell'anima: benchè Esiodo non abbia dietro di sè una πόλις, la sua teologia è, se è lecito usare la terminologia di Varrone, una *theologia civilis* (il passo sull'isola dei beati — *Op.* 166-173 — ha ben poca importanza). Come non subisce influenze soteriologiche, così Esiodo resiste ad un razionalismo rudimentale, ma radicale. A proposito dell'ἀλύօς famoso (*Op.* 202 ss.) rifiuta quell'interpretazione razionalistica del mondo, che poi dominerà nella favola esopica, ma che doveva preesistere in qualche misura ad Esiodo, secondo la quale la società è fondata su rapporti di forza, sull'avidità, sulla violenza, sull'egoismo. Esiodo non esalta l'astuzia. Mi pare che il Prof. von Fritz abbia messo acutamente in rilievo che la lotta di Zeus contro i Titani non è tanto la lotta dell'intelligenza contro la violenza bruta (come sarà dopo l'interpretazione filosofica, specialmente stoica, nella Titanomachia di Orazio, *Carm.* III, 4,65: *Vis consili expers mole ruit sua*) quanto dell'intelligenza contro l'astuzia. Punita è l'astuzia di Prometeo; e forse qui Esiodo nega una versione che esaltava l'astuzia e l'abilità inventiva di Prometeo.

Così Esiodo, nel suo tentativo di sistemazione, si pone tra due estremi, da una parte l'abbandono mistico alla divinità, che comporta l'inerzia dell'uomo, e dall'altra una interpretazione rudimentalmente razionalistica. Credo che proprio in questo equilibrio, e non nell'aver inventato qualche divinità o qualche mito in più o in meno, stia la sua originalità e la ragione della sua grande influenza sulla cultura greca successiva, specialmente sulla morale e la filosofia. Invece ha un'importanza secondaria la sua influenza sugli alessandrini. Gli alessandrini sono spinti verso di lui dalla curiosità mitologica, condividono il suo gusto per le etimologie, ma il suo afflato etico-religioso non passa in loro, eccetto forse, attraverso lo stoicismo, in qualche raro passo di Arato. La missione poetica di Callimaco è la missione del letterato puro, non la missione del poeta profeta: se egli proclama di cantare il vero ( $\alpha\mu\alpha\rho\tauορον οὐδὲν \alpha\epsilon\iota\deltaω$ ), vuol dire solo che documenta sui libri la sua squisita mitologia, non che abbia verità etico-religiose da rivelare. Lo spirito esiodeo più autentico rivive nella poesia latina, specialmente in Virgilio.

*M. von Fritz*: Ich glaube nicht, dass es sich beim Kampf gegen die Titanen hauptsächlich um einen Kampf gegen die Schlauheit handelt. Kronos scheint mir vielmehr in gewisser Weise ein Vorläufer des Zeus zu sein, insofern als er schon gegen die Urgewalten kämpft und dazu die Schlauheit braucht. Es ist natürlich ganz richtig, dass Zeus nicht bloss schlau ist, oder überhaupt nicht überwiegend schlau ist, sondern die Einsicht hat, eine neue Ordnung einzuführen. Dieser Gegensatz zwischen der Einsicht des Zeus und der Schlauheit des Kronos wird aber von Hesiod nicht besonders hervorgehoben. Der Titanenkampf ist ja offenbar ein Kampf gegen die Gewalt und dazu braucht Zeus nicht nur Weisheit, sondern auch Gewalt.

Was nun Prometheus betrifft, so wird seine Schlauheit nicht eigentlich mit der Schlauheit des Kronos in Beziehung gesetzt. Vielmehr werden seine Tricks von Zeus mit seinem eigenen Trick, Pandora und dem Frauengeschlecht, bekämpft.

Ich glaube nicht, dass Kallimachos ein bloss gelehrttes Inte-

resse für die hesiodeische Poesie gehabt hat. Bei aller Verschiedenheit hat er für die dichterische Qualität Hesiods Gefühl und selbst Bewunderung gehabt; das zeigt sich in dem, was er selbst über Hesiod sagt. Die alte Religion hatte für ihn als solche natürlich keine Bedeutung mehr, aber was für Hesiod Religion war, ist für Kallimachos zur Poesie geworden.

II

G. S. KIRK

The Structure and Aim of the Theogony



## THE STRUCTURE AND AIM OF THE THEOGONY

Clearly the first need is to determine as accurately as possible the extent and structure of the poem; only when that has been done can its original purposes be conjectured. This plunges one at once into the problem of the text, a problem which cannot be avoided and is central to any discussion of the Theogony.

Not even the most conservative of critics now takes the Theogony as we have it, and as it has survived from the first centuries after Christ, to be a unified work. It has obviously suffered major expansions and omissions as well as many minor interpolations. Most of these, and all the large-scale elaborations, probably occurred during the period of rhapsodic transmission, down to the time when written texts of the poem were produced in some numbers between the late 7th or early 6th and the 5th century B.C. Even after that time there was some fluctuation, as can be seen from the ancient quotations, from the papyri, and probably from the 19-line variant on the birth of Athene known to Chrysippus. But there is no reason to suppose that this fluctuation was serious or that it seriously affects the shape of the work as a whole. In many ways the situation resembles that of the Homeric poems, except that the composition of the Theogony was presumably later than that of most parts of the Iliad and probably of the Odyssey too; and that the making of anything like a standard version was also later than with Homer, whose exceptional popularity soon produced the need for an unmutilated Panathenaic text. In the meantime, during the period of predominantly oral transmission which might be approximately and hesitantly defined as from ca. 650 to ca. 525, fluctuations in the text may have been, and probably were, serious. I place the composition of the Theogony not earlier than around 675, on the grounds

that the Iliad cannot safely be brought below the end of the 8th century, with the exception of a few rhapsodic elaborations, and that the Hesiodic poem shows a degree of linguistic development beyond the latest integral stage of the monumental Iliad. Parts of the Theogony, in addition, and most notably the prologue to the Muses, are linguistically akin to the Homeric Hymns, the earliest of which there are reasons for placing around the middle of the 7th century. As for a lower limit for the activity of Hesiod, the Greeks of the classical period, Herodotus for example, took him to be roughly contemporary with Homer. If his work had been substantially later than that of Archilochus, even allowing for the differences between a primarily oral and a primarily literate poet, this reputation would surely have been unthinkable.

It may be doubted, moreover, whether an oral poet who was also an innovator is likely to have flourished much later than the rise of written literature. This anticipates an important question which will also have a bearing on the qualities of the "original" Theogony: *Was Hesiod a true oral poet?* Some critics have recently been inclined to challenge the idea that even Homer was completely oral; they cannot stomach the thought that so long a poem as the Iliad, or so complex a one as the Odyssey, can have been put together in the head, and preserved by memory, entirely without the aid of writing. If these critics are right then *a fortiori* Hesiod, who was probably younger and certainly less spontaneous and less strict with the traditional phraseology than the composers of the Homeric poems, cannot have been a true oral poet either.

None of the arguments for Homer having used the aid of writing in some form seem to have much force. That he might have made a list of headings and themes, as a sort of aide-mémoire, is conceivable though there is nothing particular to suggest it. That he wrote out his verses in the

process of composition is certainly impossible, since all comparative experience shows that this immediately and seriously reduces the strict economy of the oral formulaic system, an economy which is very marked in the Homeric poems. As for the theory that Homer dictated his poetry to a literate accomplice, this seems to me to be founded largely on a misleading analogy with modern oral poets and also on some not quite accurate generalisations made by Sir Maurice Bowra, A. B. Lord and others on the degree of variation to be expected in oral transmission. If there was an oral dictated text of Homer then that text must have been immediately lost, since the received text strongly suggests that the Homeric poems were open to rhapsodic elaboration over some considerable period. Essentially, as I have already remarked, the desire to associate the composers of the *Iliad* and *Odyssey* with writing in some shape or form emanates from incredulity that such long and complex poems can be composed and recited from memory. This incredulity has been strengthened by the much more limited capacities of the South-Slavic *guslars*, who are also capable of *dictating* their songs without too much distortion. But the feelings of habitual literates on the capacities of oral poets are almost entirely valueless by themselves, and the Yugoslav analogy is extremely precarious for three main reasons: that these modern singers are vastly inferior in ability to the Homeric poets, that they are handicapped by an imprecise metrical scheme, and that those who can be studied in detail so far (namely the singers of the Novi Pazar region who feature in the first volume of Parry-Lord, *Serbo-Croatian Heroic Songs*) are not fully creative oral poets like the Homeric *aoidoi* with whom we are concerned, but primarily reproductive oral reciters or rhapsodes.

Even if the Homeric singers were not helped by writing, this does not mean that Hesiod was not so helped. The language of the *Theogony*, like that of the fragmentary

Catalogue of Women, is Homeric in essence; its vocabulary and phraseology can more often than not be paralleled in the Iliad or Odyssey. The Works and Days, on the other hand, has long been recognized as far less Homeric in diction. Yet even the mythical and genealogical poetry, though closely associated in its linguistic elements with the Ionian epic tradition, clearly belongs to a secondary stage of development. There are few passages of Hesiod which, even apart from their subject-matter, could for long be mistaken for the work of Homer. Many of the Homeric formulas undergo minor variation in Hesiod, sometimes unnecessarily and for the mere sake of variety. New words and formulas are introduced, and the old formulas derived from the Ionian tradition, even when they are not varied, are combined with each other in a clumsy, redundant or colourless manner. There are many stylistic variations in the Theogony, but both as a whole and in its parts the work is vastly inferior in style and language to most of the Iliad and Odyssey. This does not necessarily mean that the oral technique has been adulterated by the aid of writing. The awkwardness, repetitiveness and flaccidity and the futile striving after effect that are to be seen, for instance, in the Typhoeus episode, can be closely paralleled in those parts of the Homeric poems which are most affected by rhapsodic elaboration or supplementation—notably the Doloneia in the Iliad and the Nekyia and the ending of the Odyssey. No good arguments have been produced to show that these parts are written poetry as opposed to oral poetry. Rather they possess the qualities that one expects to find when an oral tradition is moribund, when the "poets" are reciters of other men's songs rather than singers of their own, when they seek for a specious glitter of originality through exaggerated and affected elaboration of the poetry they have committed to memory. In these circumstances a poet, or rather a rhapsode, will frequently misunderstand the true use and real meaning

of the traditional phraseology, simply because he has learned this by rote rather than assimilated it as a natural poetical language.

The probable conclusion that the Theogony is an oral poem, produced at a time when oral creativeness was on the wane and when the heroic epic was falling into the hands of rhapsodes, is an important if not a surprising one. It immediately suggests that the "original" text of the Theogony has to be understood in a special way. A poem like the Theogony differs in this respect from one like the Iliad. The composer of the monumental Iliad probably made small unconscious changes, improvements perhaps, each time that he recited his work or a part of it. Yet these would be kept to a minimum, and need not in my view have been important in scope or have entailed any alteration in the order of themes. Now the Iliad or the Odyssey are much more formal poems than ever the Theogony was, at least to the extent that their progressive narrative structure exercised a high degree of control over any possible variations. There are many occasions, admittedly, where a description of battle in the Iliad could be expanded or contracted at will without affecting the plot or disturbing the narrative thread; and similes could be left out or reduplicated at the desire of the singer, and no doubt were, according to the exigencies of time and place and the restiveness or absorption of the audience. With a poem like the Theogony, though, the variation could be much greater, since, although it must always have had a definite over-all plan and even some element of progressive action, its narrative content is much more tenuous and could in any case be arranged in a number of possible ways. Catalogues could be added or omitted, shortened or sometimes lengthened; minor figures could be mentioned or not, offspring could be recorded *en passant* without seriously affecting the shape or purpose of the poem. In short the opportunities for digression, variation and elaboration were greater in the

Theogony than in the Iliad. That these opportunities were taken from the beginning is possible even if it is not certain; and this means that there need never have been precisely an "original" Theogony, in the sense of a fixed and ideal exemplar all departures from which were in some sense spurious. Hesiod could have varied the poem very considerably each time that he recited it, and perhaps he did so. Now in relation to poems possessing the particular properties of the Iliad and Odyssey I am growing tired of the dictum that the oral poet never gives the same poem twice; not because it is not literally true, in the unimportant sense that inevitable and unnoticed minor changes of diction will occur, and a line or two will be omitted here or added there, but because it is invariably construed to mean that you will find the same degree of variation in a Homer as you will in a Salih Ugljanin or an Avdo Mededovich. But with a poem like the Theogony the variation from recital to recital may well have been considerable, and there may never have been a moment at which *the* Theogony came into being.

About the status of the singer of this possibly fluctuating Theogony remarkably little is known. He was born and brought up in Ascra, son of a small farmer, and a shepherd until his call by the Muses. Then he became a singer, and later incorporated a quarrel with his brother into one of his songs. Apart from the few oar-strokes to Chalcis he had never left the mainland up to this time. In spite of occasional ancient doubts, based in part upon the apparent inconsistencies between the two main poems and to some extent, perhaps, upon rivalry between the cults of the Heliconian and the Pierian Muses, there is little reason to deny his substantial authorship of the Theogony, Works and Days, and Catalogue of Women. These poems show a great variation in diction and style. The Theogony and Catalogue contained a considerable number of non-Homeric phrases and words, especially abstract nouns, but the proportion is

much higher in Works and Days, which also has many Aeolisms and resorts to gnomic sayings and fables quite different in spirit from the Ionic epic. The change in diction and style is largely conditioned by a change in subject. When Hesiod sang of the generations of gods and heroes his language was closely based on the Homeric. When he sang of gift-devouring kings, of Pandora, of homely fables and moralisms, of the economics of the small-holding and the life of the farmer, his language inevitably changed. Where possible the epic *lingua franca* was made to serve; but in many situations in which the traditional poetical vocabulary resisted adaptation it was replaced by new, sparse and often ungainly phrases that were the contribution of Hesiod himself and perhaps of other contemporary poets.

For the Hesiod of the Theogony, at least, is unlikely to have been unique of his kind. One can admittedly be too glib with phrases like "the Boeotian school of catalogue-poetry", but the facts remain that the Catalogue of Ships in the Iliad gave exceptional prominence to the Boeotians and their northern neighbours and may well have originated in the region of Aulis, and that the Catalogue of Heroines in the 11th book of the Odyssey is substantially a list of Boeotian heroines. The Catalogue of Ships, at least, must have been incorporated in its monumental surroundings before the time of Hesiod, and this indicates that Boeotian catalogue-poetry was not his invention. Some other Homeric lists, like those of Nereids and of rivers, might have Boeotian affiliations, but can hardly be used as evidence because of the possibility that they were derived from Hesiod; though personally I am inclined to minimize the direct infiltrations from Hesiod into the text of Homer.

The internal evidence of the Hesiodic poetry itself confirms the suggestion that Hesiod learned from other singers — from a local tradition, perhaps, which may have grown up only a generation or so before his time. So much is

suggested by the range of the subject-matter of the Catalogue combined with its Homeric language. The variety of legends, heroes and heroines certainly exceeds that which a single poet, inventing freely and unaided by earlier poetry on the same subject, could cover. On the other hand the special tradition on which he relied could not have been very old or very firmly established in Boeotia, since it developed no individuality of diction but simply lived on the formular system of the Ionian singers. There is no sign in the fragments of the Catalogue of Women—and I wish that room could have been found in our conversations for a special treatment of this important topic—of a native formular system, let alone of much native dialectal influence, which would be the inevitable result of a strong pre-Homeric local tradition. The possibility cannot be dismissed that Ionian singers had visited the mainland for generations before the creation of the two monumental epics; but in the light of the argument from the Catalogue poetry I should be inclined to conjecture that Hesiod came near the beginning of a Boeotian poetical renaissance, in which the *Iliad* and *Odyssey* acted as a tremendous stimulus on a weak native legendary tradition with a genealogical bias. On the other hand there is nothing to suggest that Hesiod was anything but unique in his two most notable achievements—the attempt at a relatively comprehensive codification of divine legends on the one hand, and the application of epic technique to the actualities of daily life on the other.

Hesiod's originality must not blind his critics to his undoubted poetical limitations. These affect not only his use of language but also, it may be conjectured, his powers of construction within a semi-monumental framework. So much may be inferred from a consideration of the present shape of the *Theogony* and *Works and Days*. Even when probable accretions have been removed, and due allowance made for possible omissions during transmission, the residue

suggests that the structural plan of each poem was loose and rather undisciplined, being often based on the exploitation of casual associations rather than on a principle of strictly logical development. Such looseness of arrangement may be inferred also from the distortions which the poems later suffered. Their very subjects expose them to the risk of elaboration, as I have already pointed out—much more so than a simple heroic narrative. Yet the amount of disruption and elaboration which the two main Hesiodic poems have undergone, to reduce them to the rather amorphous aggregations which confront us in our texts, presupposes not merely a certain kind of subject but also some original lack of precision in its handling. In addition, as has been seen, there was perhaps a considerable fluctuation in the text from one performance to the next even by Hesiod himself, not to speak of the rhapsodes who rapidly took the poems into their répertoire.

Thus even if there was a strictly determinable original version of the Theogony it could never be theoretically reconstructed, since the probable structural looseness and discursiveness of the poem make inferences about the detailed shape of its original particularly hazardous. This forms one overwhelming argument against the kind of endeavour undertaken by Jacoby in his edition: for the line between what is so anomalous that it must be due to post-Hesiodic interference, and what might be considered legitimate for a singer like Hesiod working on subjects like Hesiod's, is so tenuous and irregular that in many cases it simply cannot be accurately drawn on the evidence available. The proper course, then, is to isolate what is certainly posterior on the one hand and what is certainly indispensable on the other, and to remain uncommitted about the rest. With this in mind I proceed to consider the different elements of the poem.

A brief initial synopsis of the extant Theogony may be useful. First is the prologue to the Muses, describing among

other things Hesiod's first poetical inspiration and announcing the general theme of the poem (lines 1-115). Then comes a cosmogony and the early stages of theogony, beginning with the formation of Gaia, earth, and passing rapidly to the offspring of Gaia and Ouranos, the so-called Titans and the Cyclopes and hundred-handed giants (116-53). There follows the story of the mutilation of Ouranos by Kronos to allow the Titans to be born from Gaia, and the consequent birth of Aphrodite (154-210). The offspring of Night are next described, an allegorical bunch, and then that of Pontos or Sea; Pontos's children's offspring are duly listed, first the names of fifty Nereids, then Iris and the storms as children of Thaumas (211-69), then a long section on the descendants of Phorkys, who with his sister Keto produces the Graiai, the Gorgons (of whom Medusa leads on to a brief digression), and the unpleasant Echidna, who in turn produces other monsters (270-336). After the line of Pontos comes the line of Okeanos, with catalogues of rivers and Oceanids (337-70); next various other Titanic marriages and children and grandchildren are briefly listed, with longer digressions first on Styx and then on Hecate (371-452). There follows the important union of Kronos and Rheia, and the story of how Kronos swallowed his offspring, all except for Zeus who saved the others (453-506). The last Titanic marriage is of Iapetos with the Oceanid Klymene, who bears Atlas, Menoitos, Prometheus and Epimetheus; Prometheus is the subject of a long digression (507-616). The hundred-handed giants, earlier imprisoned by Ouranos or Kronos, are released by Zeus on Gaia's advice, for the children of Kronos are now at war with Kronos and the other Titans. A battle is grandiloquently described, with a digression on Zeus's part in it, but it is the giants who settle the matter and despatch the Titans beneath the earth (617-735). Eighty lines are taken up with a series of supplementary descriptions of Tartaros, including

a second description of Styx; and a further sixty lines with the growth of the monstrous Typhoeus and his suppression by Zeus (736-880). Zeus briefly distributes their prerogatives to the victorious Olympians (881-5). The rest of the poem is rather chaotic: first a list of Zeus's divine consorts (Metis, Themis, Eurynome, Demeter, Mnemosyne, Leto, Hera) with a brief account of the birth of Athene (886-929), then the marriages of two other gods, then some human wives of Zeus, then the marriages of Hephaestus and Dionysus and a bit on Heracles and the race of Circe and Aletes; a sudden couplet bids farewell to the Olympians, to lands, islands and sea (929-64). The Muses are called on to give a list of goddesses with mortal lovers; this lasts from 965 to 1018, and the poem ends abruptly in the middle of a transition to a list of mortal women who had divine lovers (1019-22).

From this extant text of the Theogony three major interpolations may be immediately subtracted on the ground that they break a necessary sequence (necessary, that is, even by the fairly loose standards that have been tentatively ascribed to Hesiod) or are totally inconsistent with their context. They are the variant descriptions of Tartarus in lines 736 to 819, the Typhoeus episode which immediately follows, and the list of goddesses with mortal lovers from 965 to the end.

The descriptions of Tartarus in fact began as early as 720 ff., the statement that the Titans were as far below earth as sky is above it, and 726 ff., the somewhat bizarre additional information that night in three ranks is poured round the neck of Tartarus, and above are the roots of earth and sea. Yet there is nothing necessarily impossible or contradictory in these passages, apart from one or two added verses in the former, and they are immediately followed by a further reference to the general situation of the hundred-handed giants guarding the Titans. We cannot with confidence

abrogate them from Hesiod. Very different is the series of alternative and conflicting descriptions which follows, a series which clearly suggests the exercise of rhapsodic virtuosity on a subject which seems to have been found particularly fascinating during the Greek archaic period. First comes an extension of the roots of sea and earth mentioned at 728 into those of earth, sea, Tartarus and sky, a singularly strange expansion which includes the notion that the roots of Tartarus are above Tartarus. The depths of Tartarus are then envisaged as filled by storms—a much better idea. There too are the halls of Night; but it is perturbing to discover in the lines that follow (746 ff.) that in front of them Atlas takes his stand. The scene has changed without warning from the underworld to the far west. The halls of Night provoke further expansions, on Sleep, Death and Cerberus, leading on to the Styx digression—although Styx's functions have already been described earlier in the poem—and some curious underworld geography. Finally a repetition of 736-9 and the fourfold roots leads back to the Titans, a praiseworthy though somewhat obvious attempt to re-connect this list of expansions and optional doublets with its original starting-point.

Little time need be spent on these Tartarus-expansions, since they are generally agreed to be rhapsodic additions—though I expect to be taken up on this by Professor Solmsen. If there was a line or two among them by Hesiod himself, that does not really affect the issue. General agreement can also be invoked for the Typhoeus episode. It is a strained elaboration of the general theme of the Titanomachy, in which Zeus is given complete prominence on the side of the angels—a prominence which an interpolator, perhaps the same as the Typhoeus-poet, probably tried to restore to the Titanomachy itself at 687 ff. The last eleven lines of the episode are an excursus on the Typhoean origin of storm-winds, which contradicts earlier passages in the poem and

in which Jacoby is probably right in recognizing a secondary stage of elaboration. After this there is a sudden reversion to the subjection of the Titans, as though nothing had intervened. In fact Typhoeus has already been dealt with earlier in the poem, under his alternative form of Typhaon, who is mentioned at 306 as mating with Echidna. Echidna is there described as *εἰν' Ἀρίμοισιν*, a reference to the line in the Iliad (II 783) in which this description is applied to Typhoeus. But this repetition-argument is not inviolable, since linguistic reasons make it possible to suspect the authenticity of parts of the Echidna passage in Hesiod.

Before the expansions on Tartarus and Typhoeus Zeus was left assigning prerogatives and rewards to his helpers. It is conceivable that a list of his divine wives might have been related to this activity by Hesiod himself, though in any event a considerable lacuna must be envisaged. The mortal wives of 938 ff. are much less relevant, and seem to be appended by free association; so are the verses which follow, and which veer from god to hero to god with vertiginous and inconsequent speed. The farewell couplet to gods and islands, 963-4, is a curiosity which at least pays lip-service to the theme indicated in the prologue. The list of goddesses with mortal lovers that follows is absolutely irrelevant to that theme, and Pausanias (I 3) evidently found lines 984-91 in a text not of the Theogony but of the Catalogue of Women. This presents certain difficulties; but the list of women with divine lovers to which the end of the poem turns must come, as antiquity judged, from that source. Thus 965 to the end are almost certainly added, perhaps to a large extent from other Hesiodic poetry, and much of 886 to 964 falls under suspicion too.

These major elaborations have been distinguished by their structural inadequacy, but they are also sometimes recognizable by their language and style. If one adopts the practice of going through the poem and underlining Homeric

formulas, or minor adaptations of them, with one sort of mark, phrases found not in Homer but in the Homeric Hymns with another, and words and phrases strange to the whole Homeric tradition and unparalleled elsewhere in Hesiod with a third, remarkably interesting results will follow. The prologue, as one would expect, is seen to have an unusually high proportion of expressions found in the Hymns as well as many phrases from the Iliad and Odyssey. The parts of the poem that can with the greatest probability be assigned to Hesiod, like the cosmogony and the earliest part of the genealogy of gods, including the story of the castration of Ouranos, contain a high proportion of Homeric phraseology and a low proportion of non-Homeric; but with the Tartarus and Typhoeus passages the proportions are more equal. The list of Zeus's divine wives, at least down to 923, is fairly traditional, but the language deteriorates both in formular quality and in fluidity in the muddle that follows. Differences in subject naturally have their effect; the Iliad and Odyssey do not, except in isolated and untypical cases, deal with Tartarus or with giants, and it is natural that the language used to describe these things in the Theogony should differ at some points from that used for more traditional subjects. The traditional language simply will not cover some aspects of the new subject, though on reflexion these aspects will appear fewer than one might at first think. Yet the difference of subject does not by any means account for all the untraditional qualities of the great expansions; and in particular it does not account at all for the unperceptive *distortions* of established Homeric formulas. The gross misuse or misunderstanding of well-known traditional phrases immediately points, for me, to later elaboration and to a period when the creative oral tradition had passed or was passing away, when the true use of the oral poet's main tools, the treasury of available phrase-units, was no longer understood, and when the itch

for elaboration and the sterile passion for going one better than the familiar phrase were submerging the conservative virtues of the true oral singer. This kind of distortion may be termed not so much untraditional as anti-traditional, and wherever it occurs in the Theogony in unusual density we should consider the probability of post-Hesiodic expansion. Certainly it is typical of palpable elaborations of Homer. The critical value of this kind of phenomenon is admittedly less clearly defined in Hesiod, since he himself belonged in all probability to a later stage of the epic tradition than the Homeric singers. He was therefore liable not only to use some untraditional language, particularly in the description of newly-developed subjects, but also on occasion to carry the permissible re-adaptation of traditional phrases too far, to the point of absurdity and active incompatibility with the tradition. Yet it has been argued earlier that Hesiod was still an oral poet; and unlike most rhapsodes he was certainly a creative one—that is, he was continually making fresh verses and developing new themes, though normally on the basis of the inherited oral equipment. This being so I do not believe it likely that he would have overthrown the tradition so readily as a professional reciter. Certainly there are large tracts of the Theogony where the language is straightforward if not fluent, and where the rhapsodic kind of exaggeration and straining for effect is entirely absent.

Let me now give some examples, which will be stated, to save time, rather dogmatically. Untraditional language of a harmless sort can be simply illustrated from the prologue. The Muses are described at line 55 as *λησμοσύνην τε κακῶν ἀμπαυμά τε μερμηράων*. None of these abstracts occurs in Homer, the Hymns or elsewhere in Hesiod, and the line is untraditional. A more revealing case is the phrase *γελᾷ δέ τε δώματα πατρός* in 40: the two final words are a Homeric formula, but the metaphor *γελᾷ*, constructed with a dative in the form of the Homeric phrase *δπὶ λειριοέσση* in the

next line, is a new elaboration. It is clearly based on Iliad XIX 362, γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθών, from a passage which itself belongs relatively late in the oral tradition; the innovation, bold enough when one reflects on it, was the addition of the dative: the halls of father Zeus laugh with the voice of the Muses.

As *anti-traditional* one might instance the unpleasant and unique distension ἔεις in a palpable double recension explaining the name Cyclopes at 145, or the disastrous line which immediately follows it: ισχὺς δ' ἡδὲ βίη καὶ μηχανὴ ἥσαν ἐπ' ἔργοις. This represents more than a mere extension of established oral practice. As well as a weak list of nouns, of which the post-Homeric ισχὺς is to be found only in two equally unsatisfactory and doubtful lines of the Theogony, 823 in the Typhoeus-expansion and 153 discussed below, the verse includes a piece of syntax in ἥσαν ἐπ' ἔργοις which could hardly have been tolerated in Homer or by a true oral poet. Yet the verse is not quite nonsensical. Non-sense is the surest sign of the anti-traditional, so long as there is no probability of textual corruption, and is exemplified a few lines later in the statement at 151-2 that "heads had grown from shoulders *on heavy limbs*", where ἐπέφυκον is an untraditional oddity and ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν is an inappropriate elaboration pointlessly based on the Homeric phrase ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν.

This example comes in the last part of the introductory description of the hundred-handed giants, and is immediately followed by another abortion, ισχὺς δ' ἀπλητὸς κρατέρη μεγάλῳ ἐπὶ εἰδεῖ. The last words are based none too happily on ἐπὶ εἰδεῖ, twice in the seventeenth book of the Odyssey meaning 'in addition to good looks'; and the structure of the whole line, together with the use of ισχὺς and the loose ἐπί construction, relate it closely with 146 considered above. Before one concludes that 151-3, and consequently also 672-3, are certainly added, one must recall that 152 recurs as line 149 of

Works and Days, while 148 there is closely related to Theogony 151. The description of the men of the age of bronze presents certain difficulties, however, and I cannot accept this recurrence in Works and Days as a guarantee of Hesiodic authorship for this kind of language. Which passage has been more heavily adapted is hard to say; certainly the μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἀπτοι of Erga 148, for the fifty heads of Theogony 151, produces an additional clumsiness which may suggest rhapsodic composition.

Turning briefly to the language of the large-scale expansions recognized on structural grounds, for possible confirmation of the inference that inept and contorted diction tends to be post-Hesiodic, we observe in the Tartarus-expansion 733 περιχεται, which is possibly a Dorism, 744 τοῦτο τέρας, extremely curious in its present position, 755 the weak and untraditional φάος πολυδερκὲς ἔχουσα, 770 the un-Homeric form νηλειής and the feeble and untraditional phrase τέχνην δὲ κακὴν ἔχει, followed in the next line by the bold expression about Cerberus fawning with both ears. Other innovations follow, but for real distortions of the established poetical language one must turn on to the Typhoeus elaboration, in which 823 οὐ χεῖρες μὲν ἔασιν ἐπ' ισχὺι ἔργματ' ἔχουσαι, which is of course incurable by emendation, sinks to the lowest level. In addition the repetition of κεφαλῆσι with different epithets in 827 and 829 is jejune and ineffective, and there is a higher than usual proportion of untraditional words like 832 ἀγαύρου, 839 σκληρόν, 853 κόρθυνεν and 860 αἰδνῆς. At 861 the phrase πολλὴ δὲ πελώρη καίστο γαῖα is an odd extension of Γαῖα πελώρη in 159 and 173.

Some of these words and phrases are no more than permissible if sometimes rather unhappy innovations of the kind that occurs from time to time even in those parts of the poem that are most likely to be Hesiodic. In the large-scale elaborations they are more frequent than usual and are sometimes associated with the much more significant *anti-traditional*

features. It must be admitted, though, that the large elaborations are not so obviously tainted by probably post-Hesiodic language as one might expect. Certain other sections of the poem show more marked tendencies of that kind, and to them we may now turn.

The offspring of Night at 211 ff. have surprised some critics, though not all, by their concentration of allegorical qualities (among which the Hesperidai are clearly interpolated), and untraditional words abound, for example ἀλγινόεσσαν, νηλεοποίνους, Ἀμφιλλογίας, συνήθεας. The use in 220 of ἐφέπουσιν = 'punish' is not merely untraditional but anti-traditional, while 222 δώωσι κακὴν ὅπιν, 'give the evil eye', is a drastic elaboration of the θεῶν ὅπιν that can be observed or disregarded according to rare passages in Homer and other poems of Hesiod. The offspring of Pontos, on the other hand, are not so prodigious in language as they are in shape. Only the excursus on Echidna is anomalous, with its tasteless accumulating of epithets (for example 320 δεινήν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε, also 300, 305, 307, 312 and the sterile redundancy of 296 and 302), its untraditional οὐ τι φατειόν (310) and ἀπλητόν (315), and finally the wonderfully anti-traditional line 332, ἀλλά ἐ τις ἐδάμασσε βίης Ἡρακλησίης, in which the primarily Iliadic periphrasis βίης Ἡρακλησίη is senselessly conflated with the Odyssean periphrasis ἵερη τις Τηλεμάχοιο. The Hecate-excursus, 411 ff., is as bizarre in expression as it is surprising in content: witness not so much μάλιστα at the end of the sentence in 415, since this is paralleled at Works and Days 642, or the new use of νόμος = 'custom' in 417, since this recurs in fragment 119 of the Catalogue of Women, but μεγάλως παραγίγνεται in 429, transitive μεταπρέπει in the next line, 440 γλαυκήν ... ἐργάζονται meaning 'work the sea', excessively bold in construction and ambiguous in result, ἄγρην = 'commercial gain' in 442, and the purely decorative variation of ἐθέλουσά γε θυμῷ and θυμῷ γ' ἐθέλουσα in 443 and 446. The episode of the birth of Zeus which

follows is much more Homeric in diction; then at 506 ff. comes the long digression on Prometheus. This has not been generally considered as un-Hesiodic, but close attention to the language nevertheless suggests that much of it is added. Signs of remoteness from the living oral tradition multiply from 521 onwards: ἀλυκτοπέδησι is a totally un-Homeric compound, while ποικιλόβουλον instead of traditional ποικιλομήτην breaks the oral rule of economy. μέσσον διὰ κίον' ἐλάσσας in 522 is a meaningless hotch-potch; 530 contains Θηβαγενέος; at 534 ἐρίζετο βουλάς is distinctly odd even apart from the perhaps Doric quantity of βουλάς; ἐκρίνοντο in the next line meaning 'were resolving a dispute', is new, so are 540 δολίη ἐπὶ τέχνῃ, 541 εὐθετίσας, 544 ἐτεροζήλως, and the use of ἀναξ in πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων in the previous line. From 545 anomalies sharply decrease. In the first-woman story, part of which recurs in Works and Days, 584 φωνήσσιν and 589 δόλον αἰπύν are harmless novelties; more surprising are 585 καλὸν κακόν and 593 συμφόρος with the genitive, but in general the unusual features are fewer here despite the *sermo obscurissimus* (Jacoby) of 603 ff. and the anti-traditional addition of ἔμμεναι to ἀντιφερίζει in 609-10. The first-woman section may or may not be Hesiodic; but the description of Prometheus bound, his release by Heracles, and the first part of the dispute over sacrifices, all of which last from 521 to 544, are highly dubious, and I feel confident in conjecturing that the Prometheus excursus has suffered considerable rhapsodic elaboration.

The next section is the Titanomachy, of which the first half contains no more than a probable Hesiodic average of untraditional diction. Indeed the parley with the hundred-handed giants at 644 ff. is exceptionally fluent; the difficulties do not begin until 671-3, which is a repetition of the earlier and objectionable description at 150-2 of heads growing from shoulders on heavy limbs. In the next line κατέσταθεν with the dative meaning 'took their stand against' is absolu-

tely unique; 678 περίαχε, perhaps a Dorism, and 682 αἰπεῖα ἵωή are untraditional and somewhat odd, while the expression χειρῶν τε βίης θ' ἄμα ἔργον ἔφαινον in 677 has the true rhapsodic quality or rather lack of quality. There follows the passage in which Zeus takes the leading part in the battle and indeed submerges the Titans in fire; this whole piece is inconsistent with the main idea that the hundred-handed giants are the Olympians' trump-card, and that even Zeus could make no progress before the giants brought their multiple artillery to bear. Odd language, however, is not so noticeable here as might be expected. There are a few new words like 690 συνωχαδόν, 691 ἵκταρ, 709 δτοβος, and the conception of χάος meaning something like 'air' in 700 is original. Yet there are two strongly anti-traditional phenomena: first ἐγέντο in 705 as a new and very curious by-form of ἐγένετο, paralleled by γέντο in a palpable double recension at 199 and by γένθο in the Perseus and Chrysaor digression at 283, and absolutely opposed to the Homeric tradition in which γέντο means 'grasped'; and secondly 710 κάρτος δ' ἀνεφαίνετο ἔργων, an unappealing phrase resembling 677 χειρῶν τε βίης θ' ἄμα ἔργον ἔφαινον, to which exception was taken above. It is worth noticing how often the words φαίνειν, ἔργον, βίη, κάρτος, κρατερός, τέλος and χεῖρες are involved in these new locutions of suspected rhapsodic type. Finally the Titans are despatched below ground; this leads on to the Tartarus expansions, the language of which, like that of the succeeding Typhoeus episode, has already been briefly considered. The language of the miscellaneous remainder does not contain an exceptionally high proportion of anti-traditional elements.

No use has been made in this paper of dialect-forms as a criterion of authorship or date, for the simple reasons that the Theogony is almost entirely Homeric in dialect and that the occasional oddities can hardly ever be assigned to a particular dialect or period with any security whatever. The poem contains no certain non-Homeric Aeolisms and only

a few possible Dorisms, of which virtually the only one which cannot be reduced by easy emendation is the use of short  $-\alpha\varsigma$  in the accusative plural of first-declension nouns. This occurs in lines 60, 267, 401, 534 and 653, of which only 534 (the release of Prometheus) comes in an otherwise suspected context. The use of dialect, syntax and morphology as effective criteria within the Theogony flourished in the first half of the last century, the most prolific era of Hesiodic studies, and produced little that is particularly cogent. I prefer to rely on the detection of gross departures from the traditional language of epic as a guide to post-Hesiodic composition, especially when such distortions are associated with an unusual concentration of non-Homeric language not found elsewhere in Hesiod and with a context not itself un-Homeric in subject.

This sort of linguistic test is admittedly imprecise for individual phrases, and depends on the accumulation of probabilities. It is nevertheless better than no test at all, provided always that the conclusions reached by it are regarded as probable and not as certain. Consequent inferences about the structure of the poem as a whole are as follows. Apart from the three large-scale elaborations, which leave only the list of Zeus's divine wives as possibly Hesiodic after the end of the Titanomachy, there has probably been post-Hesiodic expansion in the following episodes: the descendants of Night, 211-32; the birth of Echidna and her offspring, 295-332, and possibly the Perseus and Chrysaor passage which immediately precedes; the description of Hecate, a brief mention of whom was probably expanded by the addition of 414-52; the Prometheus excursus, particularly 521-44; some part of the description of the hundred-handed giants in the Titanomachy, from 670; and the inconsistent part played by Zeus in lines 687-712 of the same episode. In addition there has clearly been considerable expansion and reduplication of the Prologue. Opinions have differed about which parts of this are

prior and which posterior, and linguistic criteria are of little or no use here; but Jacoby is probably right in thinking that at least 38-52 and the extraordinary passage in which the Muses are claimed as helpers alike of singers and of kings, 80-103, are rhapsodic expansions. Apart from all these cases there are, of course, a number of one- or two-line interpolations, for example etymological glosses and doublets, most of which are obvious—and are bracketed even by a conservative editor like Mazon—and do not affect the structure and disposition of the poem as a whole.

Assuming that these judgements are correct, what sort of poem remains? There remains a shorter prologue of perhaps seventy lines; a cosmogony and theogony which puts far less emphasis than before on Night, on the offspring of Pontos (especially on the series of monsters), on Hecate and Prometheus; a somewhat abbreviated battle against the Titans, ending with Zeus distributing privileges and powers to his helpers; and then perhaps a list of Zeus's divine consorts. Within the main theogonical section the two matching episodes of the mutilation of Ouranos by Kronos and the tricking of Kronos by Zeus become relatively much more important with the diminution of some of the subsidiary themes and digressions; and the poem that remains is concentrated more markedly than before round the theme of Zeus's gradual emergence to supreme power. The Titans are the last foes to be overcome, in a decisive battle between an old divine order and a new, and their defeat marks the full establishment of Zeus as supreme god.

The next question to ask is how such a nucleus would correspond with the programme announced in the prologue. An initial difficulty is that the prologue itself has suffered expansion, and that it contains not a single version of a programme for the poem that follows but three or four versions, not all of which are likely to be 'original' and give a clue to the Hesiodic extent of the poem. The content of these

versions is as follows: first of all the subject of the Muses' song, as they sing by night around Helicon, might be taken as indicating the subject of the poem (9 ff.)—they sing of Zeus, Hera, Athene, Apollo and Artemis, Poseidon, Themis, Aphrodite, Hebe, Dione, Leto, Iapetos, Kronos, Eos, Helios, Gaia, Okeanos, Nyx and the sacred race of other immortal gods. Ouranos is a notable absentee from this list, and the Dione envisaged here is not the mere Oceanid of the subsequent poem but the mother of Aphrodite as in the fifth book of the Iliad; otherwise the subjects range roughly in reverse order from the end of the hypothetical nucleus, assuming that this contains the list of divine wives, to its beginning, though Echidna, Hecate, Styx, Typhoeus and even Prometheus find no mention. Secondly at 33 ff. the Muses bid Hesiod ever to sing of 'the race of eternal blessed ones, but of the Muses themselves first and last.' This at least is more specifically programmatic, and it has been taken to imply, if it belongs to the early form of the poem, that Hesiod's version normally ended with a farewell addressed to the Muses, corresponding with the initial invocation. This farewell does not survive, which may help to confirm that the ending of the received poem is curtailed or mutilated. Thirdly at 44-50, in a probably identifiable expansion-passage, the Muses are said to sing of the race of gods from the beginning, of the children of Gaia and Ouranos, and of the next generation, the Olympians; also of Zeus, and how he is the best and strongest of gods, and again of men and mighty giants. Only men, here, seem irrelevant to the poem that follows, except insofar as they are mentioned in the Prometheus story and a few other minor digressions. Fourthly at 71-7 the Muses are described as singing of Zeus's reign in the sky, of his possession of thunder and the thunderbolt, of his conquest of Kronos and assignment of possessions and honours to the gods. Finally at 104 ff. the Muses are asked to give the power of song to the singer and to glorify (to make him glorify, that

implies) the holy race of gods who come from Ge and Ouranos, and Night, and those whom Pontos reared; and to tell how gods and earth came into being, and rivers and sea and stars and sky; and how there descended from these the gods who are givers of good things—the regular periphrasis in the Theogony for Zeus and his coevals—and how they divided up wealth and received their honours and first possessed Olympus. There is no explicit mention of Zeus here, but he is strongly implied as author of the division of divine wealth and honours. Now all these possible forecasts of the poetry that Hesiod learns from the Muses bear a fairly close relation to the subject of the extant poem; but I think it can be said that they have a much more accurate correspondence with the nucleus that remains when identifiable accretions have been removed. The quality they all share in common is their emphasis on the emergence of Zeus as chief god for ever, and on his assignment of privileges and possessions to the other Olympians. There is a marked absence of reference to figures like Hecate and Styx, who form the subjects of digressions in the extant version of the poem; and only the first forecast of all, and then not explicitly, suggests that the plot continued after Zeus's establishment. There are of course many brief incidental references, even in the apparent Hesiodic nucleus, to events which logically follow his assignment of prerogatives, but these are a different matter from the formal list of goddesses whom he fertilized after his power was secure. That list is itself the point of attachment for other lists of divine and heroic marriages, which ultimately lead into a part of the Hesiodic Catalogue; but these are without doubt secondary additions, and only the list of divine consorts has any claim to be part of the Theogony. An indication in its favour is that Themis and Mnemosyne, alone of the Titans listed in the presumed nucleus-poem at 133 ff., were omitted in the subsequent list of Titanic marriages at 337 onwards, apparently because they were being reserved

as wives of Zeus. On the other hand it is odd that they should be both Titans and wives of Zeus, since they were a generation older than him and formerly his implacable enemies.

The Hesiodic ending is lost: that is relatively certain. The list of divine wives can be accepted as Hesiodic and as belonging to the Theogony only if it is assumed that a *considerable portion* of the ending disappeared; otherwise there is no way in which they could either be relevant or avoid anti-climax. One considerable element that seems to be missing, or to have been drastically condensed, is the whole description of the assignment by Zeus of divine rights and prerogatives—a διάταξις which is repeatedly foreshadowed in the course of the poem but which never explicitly takes place apart from six words in 885. That is not even so much as can be found in the Iliad, where at XV 187 ff. (still part of the Beguilement of Zeus, with its markedly cosmogonical and theogonical emphasis) Poseidon recalls how his share was the sea, Hades's the underworld and Zeus's the sky, with earth and Olympus held in common. This division places less emphasis on Zeus's supremacy than the casual Hesiodic references, either because a different version of the story is being followed or perhaps because Poseidon is deliberately distorting the truth; but at least the division was obviously a crucial stage in the development of Olympian rule, and one which would have formed part of a suitable and expected climax to Hesiod's poem. Once this stage had been described other details of the Olympian system could be filled in. An obvious means to this end would have been the listing of the first sexual unions of Zeus, who now fulfils a sort of secondary Ouranos-rôle by producing such important gods as Apollo, Artemis and Athene, while Hera retaliates by bearing Hephaestus 'without love' (cf. 131).

Little more can be usefully conjectured about the content of the lost ending. In short it probably described the primary division of powers and also accommodated the extant list of

Zeus's divine wives—the triadic form of which, incidentally, accords with an evidently Hesiodic tendency exemplified in the Titanic marriages of 371 ff. But what other parts of the poem have disappeared, if any? The argument of the earlier part of this paper still applies: that the Hesiodic Theogony may always have been patchy, volatile and incomplete. Much indeed is omitted that would have been relevant even to the limited period in the history of the gods that is covered in our poem. More could profitably have been said about the underworld, about Okeanos and Night, about other important cosmological factors like sun and stars (for it is only meteorological phenomena, especially winds, that receive more than the most cursory treatment), or even about famous giants like Otos and Ephialtes, who are entirely omitted though known to the Iliad, or Typhaon. Yet these omissions could be due to accident or personal choice. Quite different is the fragmentary quality of the description of Kronos. Why are we told nothing whatever of his reign, known in the Works and Days as a golden age? And why so pitifully little about his deposition by Zeus? Only the story of Kronos swallowing his children is told in full, and that because it is relevant to the birth of Zeus; the episode fades out with the description of Zeus's release of the Ouranides at 501 ff., as though Kronos were already deposed. If he was we have heard nothing about it, and it seems to be the Titanomachy episode of over a hundred lines later that really describes this deposition. Admittedly the interruption of sequence is very likely caused by the displacement of the whole expanded Prometheus excursus, and Iapetos and his offspring should really come earlier, before the marriage and offspring of Kronos and close to the marriages of Koios, Krios and Hyperion, with whom Iapetos is associated in the original Titan-list at 134. Yet even so there is something missing in the transition from the birth of Zeus to the Titanomachy episode, and in addition the gaining by Zeus of thunder, lightning and

the thunderbolt at the end of the former episode is incompatible with his notable lack of pre-potency in the Hesiodic part of the latter. It might be argued that an analogous incompleteness is seen in the deposition of Ouranos, and certainly we do not know why Ouranos re-imprisoned the Ouranides of 502, if he is signified, rather than Kronos, by the word *πατήρ* here; for there are difficulties in either interpretation. Yet the act of castration, so much more damaging than mere stone-swallowing, by itself accounted for Ouranos's decline, and the un-manning of this essentially un-anthropomorphic figure was presumably followed by a rapid return to his original cosmological essence. Kronos was more completely anthropomorphic and had to be put somewhere when no longer needed. In short, the one notable and easily-detectable omission *within* the poem is concerned with the rule of Kronos, the details of his deposition, and the transition to the Titanomachy.

The basic structure of the Hesiodic poem has now been hypothetically reconstituted as far as this is possible. What are the most conspicuous and characteristic features of this hypothetical original? It is chiefly remarkable, as I think, for its cosmogony, for its preoccupation with the Titans on the one hand and a whole host of monsters on the other, and for its central emphasis on the progressive overthrow of the old gods of nature and the emergence of the fully-anthropomorphic Olympians under their supreme master Zeus.

Among references to gods in Homer one of the few good parallels with the cosmogonical material in Hesiod is the isolated mention of the priority of Okeanos in the Διὸς ἀπάτη. Yet Hesiod did not *invent* his cosmogonical subject-matter, not only because it is inherently improbable that he should have done so but also because his account shows the kind of inconsistency and reduplication which results from the conflation of earlier and variant sources. This is especially apparent in the erratic use of Eros and sexual union for the

production of new divine figures, in the uncertain relationship of Tartarus, Erebus and Night, and in the three different accounts, on three distinct mythopoeic levels, of the separation of earth and sky. In fact this separation is a cosmogonical myth widely known in Egypt and the Near East in the second millennium B.C., and there is little doubt that Hesiod's various accounts of it were affected by indirect contact, perhaps through the Mycenaean minority in Ugarit, with these earlier non-Hellenic sources. Not only the story of the mutilation of the sky-god Ouranos by his son Kronos, so as to force the separation of the primeval parents Sky and Earth, but also that of the supplanting of Kronos in his turn by the thunder-and-lightning god Zeus had an eastern origin, and both are too closely related for coincidence to the second-millennium legend known to us through the Hurrian-Hittite Kumarbi-tablet. Thus there is no doubt that even where Hesiod seems most original by comparison with Homer and other Greek sources he was relying in many cases on stories long known and already transposed into a Hellenic form. Whether these had been transmitted by prose story-telling, or whether they had already been taken up by other poets before Hesiod, we cannot say; but the degree of inconsistency in the cosmogonical section of Hesiod, compared with the relative consistency of much of the divine generation later in the poem, may suggest that the formalizing and simplifying effect of oral poetry had not long been at work. It may be noted that the post-Hesiodic Typhoeus-expansion is likewise founded on a story of probably Near-Eastern origin, and shows that Hesiod did not exhaust the material that was to be found in pre-existing legends or try to work them all into a universal synthesis. Nor, it may be assumed, did he leave those that he did use entirely unaltered. So much is strongly suggested by his setting of cosmogony before theogony. In the eastern versions the creation and disposition of the world, notably by the splitting of earth and sea, is achieved by the

gods after the settlement of their own dynastic problems, as for example in the Babylonian Creation-hymn. In the Theogony the situation is reversed: the cosmos is formed before the gods begin their anthropomorphic quarrels, as a necessary setting for them. This is an important and deliberate adjustment, in a rationalistic sense, of the tradition, and one which both foreshadows and facilitates the rational and abstract character of Greek physical thought.

The first truly anthropomorphic gods are the Titans, though even these have certain cosmological associations. Hesiod's twelve Titans are a motley collection, however, who show signs of having been forced into an uneasy symmetry and an unnatural contemporaneity. Themis and Mnemosyne marry into a generation younger than themselves; Okeanos and Tethys are prior to the Titans in the account adumbrated in book fourteen of the Iliad and elaborated in an Orphic version mentioned in Plato's *Timaeus* (40 d-e); Atlas is known by Hesiod to hold up the sky, a task which he must presumably have taken on shortly after its separation from earth—he should belong therefore in the generation of his father Iapetos. Here too, then, as in the cosmogony, there seems to have been considerable synthesis and re-arrangement, and some at least of Herodotus's evaluation of Hesiod at II 53 seems to be deserved. How far Hesiod depended on earlier systematization is impossible to say. It may be conjectured, though, that he may well have been responsible for widening the old conflict between the storm god and Kumarbi/Kronos into one between all the older Olympians, together with their chthonian allies, and the whole generation of Titans. Probably it was Hesiod's own choice to make this Titanomachy the final and decisive episode in Zeus's rise to supremacy. At least this does not seem to have been the standard account; for the Typhoeus-interpolator followed the second-millennium myth more closely in making a fast-growing giant the final challenge, whereas in the first book of

the Iliad (401 ff.) it is a subsequent mutiny by the Olympians themselves that causes the hundred-handed Briareos to be summoned.

That there was a degree of novelty in the rôle assigned in Hesiod to the hundred-handed giants can be seen from the distinct signs of re-adjustment of the rôle assigned to the Cyclopes. In the majority of the earlier versions the decisive factor in Zeus's acquisition of power must have been his possession of thunder, lightning and the thunderbolt, and not his kindly or cunning persuasion of monstrous allies. In the Theogony these weapons are closely associated with the Cyclopes, who bear their names at 139 ff., a passage which describes the birth of the Cyclopes from Gaia in parallel fashion to the birth of the hundred-handed giants a few lines later. Then at 501 ff., after Kronos had vomited up the stone substituted for the infant Zeus, we learn that Zeus released the children of Ouranos whom his (or their) father had bound, and that they in gratitude gave Zeus thunder, lightning and the thunderbolt. Obviously it is the Cyclopes who are meant, and it is they who give to Zeus the weapons symbolized in their own names, weapons with which he is said at 506 to rule over mortals and immortals. Yet in the great crisis of the nucleus-poem, that Titanomachy which probably followed almost directly upon the gift of these weapons, it is the hundred-handed giants who gain the day, and Zeus's weapons seem to have been quite ineffective. They are prominently used only in the Zeus-insertion of 687-712 and the rather similar Typhoeus-addition of 810 ff. The elaborators who inserted these passages were conservative in that they were relying on the standard version of the story, one of which Hesiod shows himself at times to be aware but which he suppressed in favour of a variant of his own choice. One of Hesiod's motives for the adoption of this variant was probably his preoccupation with monsters in general, as demonstrated by the space and prominence devoted even in the

nucleus-poem, so far as we can judge, to the various prodigious offspring of Pontos. There are also signs, however, that he wished to place greater emphasis at this point on the more humane qualities of Zeus and his coevals, rather than on the brute force of rule by thunderbolt. Brute force there has to be, of course, in order to suppress the Titans, representatives here of a coarser age; but this force is exerted not by Zeus himself but by agents who are made to say to him, through Kottos, 'We know that you excel in mind and understanding . . . by your wisdom we came up from darkness' (656 ff.). At least there must have been some specific motive for abandoning, in this crucial part of the poem, the traditional appurtenance of the sky-god, by the violence of which he had always been envisaged as maintaining his power.

Why did Hesiod make his Theogony? This is a question to which some answers have already been implicitly given in the reconstruction of the Hesiodic poem. What can or must be added is necessarily brief. Hesiod clearly had many different aims, some of them perhaps conflicting ones. First and foremost, though, he must have decided to use the stories of the gods, some of them already in poetical form, to construct a brief history of the earlier generations from the very moment when sky and earth first separated down to the firm establishment of Zeus. In this he had some idea of a gradual progress, not only from more abstract cosmogonical figures to more concrete and anthropomorphic ones, but also from cruder and more violent gods to cleverer and more orderly ones. There is almost nothing in the hypothetical Hesiodic original about divine justice, a theme which is fully developed in the Works and Days. Whatever the Hesiodic element in the Prometheus-excursus, its content shows Zeus not as moral but as clever and all-powerful. It is prudence again, rather than justice, that is emphasized in Zeus's dealings with the hundred-handed giants, though there is a certain emphasis on the concept of *quid pro quo*. This episode

seems to have been given a new prominence by Hesiod, who in playing down the probably traditional picture of the thunder-and-lightning god burning up his opponents—a picture duly restored by the rhapsodes—was probably trying to depict a figure who, all-powerful as he was, was also capable of properly ordering the cosmos. The assignment of divine prerogatives and the stabilization of the world of nature were the real climax of Hesiod's poem. These were also the ultimate functions of the storm- or sky-god in the old stories shared by Hellas with her Near-Eastern neighbours. In this respect, then, Hesiod may have been deliberately restoring to Zeus an element of skill and intelligence that had been distorted in the sophisticated Ionian treatment of the gods and may have suffered even in the cruder mainland tradition.

Subsidiary aims may be inferred from the formal battle-piece of the Titanomachy, in a relatively new poetical genre of which the Ionian equivalent is seen in the Theomachy of the Iliad; from the preoccupation with giants and monsters, which perhaps arises from native poetical tastes; and from the use of catalogues—some of which, it should be remembered, could have been greatly expanded by rhapsodes. Finally Hesiod's emphasis on the Muses, his pride in the poet's craft and his reference to his own poetical vocation show that he had a new awareness of himself as a person, as a poet, and as a Boeotian poet. He had too a new conception of the oral singer, one which could not have arisen if the old poetical tradition had not seriously but not totally declined in power and public appeal. That conception found its full expression in a subsequent poem which departed much more completely than the Theogony from the exemplar of the heroic epic. The Works and Days allows many inferences to be made about Hesiod's personality; the Theogony, almost none. Needless to say this has not prevented a great deal of scholarly conjecture. But this is mainly because the Theogony,

although not a great or even a good poem, whatever original shape we may give it, is yet a highly fascinating one. It is a kind of fascinating swamp in which its critics are imperceptibly and relentlessly engulfed—which is why, before I lose all contact with solid ground, I bring my survey to a close.

## DISCUSSION

*M. von Fritz*: It seems to me that one must not start with asking Hesiod for a plan, or with assuming that there are different plans, which then, of course, are found to contradict one another, but I think one must see in what context these things appear. In 11 ff. we must not expect a complete enumeration; it is quite sufficient for the poet to indicate by some examples what in general the Muses were singing. In 36 ff. we do not have a second plan, but the execution of an order given by the Muses, namely to sing about themselves. As to 80 ff., why should a rhapsode who had nothing whatsoever to do with «kings» have added this passage, whereas Hesiod had every reason to talk about «kings»? If these lines are a little clumsy, we can only conclude that Hesiod found the subject difficult.

*M. Kirk*: I would agree that the inconsistencies between the different parts of the Prologue are not particularly serious. The thing that impressed me is that even if we may believe that a few parts of the Prologue are due to expansion, yet its general programmatic content strongly suggests that in the poem that follows there must be a dramatic concentration on the emergence of Zeus and on his distribution of powers and honours. And I drew the conclusion that this programmatic content does in fact coincide with the kind of nucleus which I have tried to establish by detecting certain probable additions to the latter part of the poem.

*M. Verdenius*: I would emphasize the fact that the Muses sing two different songs. There is one song they sing on their way from Helicon to Olympus, and there is another song they sing when they are on Olympus. The central subject of the first song is Zeus and everything connected with him. This song is resumed in 68, and the reign of Zeus is mentioned again (71). The subject of the other song is the Theogony in general. If we make this

distinction between the two songs, we get two different subjects and we can dispense with different plans.

*M. Kirk*: I would entirely agree with this. I feel that this prologue, whether we abstract from it a couple of passages or not, is a fairly loose structure, and so I do not find the local progression of the Muses very significant. What impresses me is that all these possible programmes, as I have called them, do have this common emphasis on Zeus.

*M. Waszink*: It is curious that the Muses are already singing before they meet Hesiod. Should we not regard this first song as a kind of prelude meant by Hesiod to express the general background of his theme and to be followed by a number of specifications?

*M. Verdenius*: The fact that they are going from Helicon to Olympus may be explained as an attempt to reconcile the Muses of Helicon and the Muses of Olympus. Their locomotion seems to be the graphic expression of some kind of logical connection. As such it may be compared with the fact that Aphrodite goes to the gods (202). When in 68 the first song is resumed, this is, as you said, a specification, a concentration on the main idea, which was already suggested in the beginning, namely the central position of Zeus in the Olympic family. We could say, then, that after the Muses have inspired him, Hesiod feels able to express more clearly what is his ultimate aim, namely to write a theogony resulting in the reign of Zeus.

*M. von Fritz*: I am sorry I do not at all agree with this interpretation. The Muses were born, not on Olympus, but a little bit away from it (62). Being real goddesses, they were at once grown up, and went to Olympus (68). So I do not think that there is any march of the Muses from Helicon to Olympus.

*M. Verdenius*: But what is, in your interpretation, the meaning of τότε?

*M. von Fritz*: It is the time of their birth. It seems to me more natural that τότε should refer to something immediately preceding than to something many lines back.

*M. Verdenius*: But the passage describing their birth is followed by a description of the place where they are dwelling (63-67), so that τότε cannot refer to the immediately preceding words.

*M. Solmsen*: The parallel of the birth of Aphrodite (202) is, I think, very important and stands in favour of the view of Professor von Fritz. In general, I would hardly use the word «programme» at all for any of the passages here discussed. As far as Hesiod says anything about the contents of his poem, he does it in the most extrinsic terms, just saying that he is dealing with several generations of gods. The only place where he does tell us something more substantial and intrinsic is curiously the one which has not at all the character of a programme, namely the one we have just discussed, 71 ff. This passage gives us the real essence of the poem: Zeus, having overcome his father, reigns and distributes prerogatives among the other gods. An explicit description of these prerogatives was not necessary, except in those cases where Hesiod introduced new deities, such as the Horae (901-3). The τιμαι of most of the deities were familiar.

*M. Verdenius*: I have been thinking about a possibility of reconciling the parts played by Zeus and by the Hekatoncheires in the battle against the Titans. The fact that Zeus calls the Hekatoncheires for help does not imply that their help will be decisive. When the battle is going on in 686, there is not as yet any decision at all. Then Zeus comes into action, and it is he who makes the battle turn (711). This is the decisive point, but it does not mean that now the battle is over. The Hekatoncheires resume their activity, and it is they who give the finishing stroke.

*M. Kirk*: I still do find a great difficulty in the fact that 689 ff. is a description of somebody who produces a master-stroke. After this smashing attack we expect the battle to be finished absolutely and instantly. To me this passage has all the signs of an insertion by somebody who could not support the conception that Zeus did not himself play the decisive physical part in the

action. After all, even the most conservative of editors and critics would now agree that there are detectable expansions in the *Theogony*.

*M. Verdenius*: On the other hand, we should try to keep the number of interpolations as small as possible. If something can be saved, let us save it.

*M. Kirk*: Certainly, I agree.

*M. Solmsen*: Wilamowitz said that if you cut out Zeus from the Titanomachy, much of the substance of Hesiod's belief in Zeus and of the whole meaning of the *Theogony* is gone. On the other hand, we should in my opinion not make it a principle to keep as much in the *Theogony* as is possible, but should examine, how much we can keep in it. My personal view is that there has been a good deal of what I should call overpainting here. Zeus played a role in this passage, but we do not read that role in the authentic version of Hesiod. My suspicions arise from the fact that the style and language of the passage are open to objections. For instance, objections have been raised against 697 χθονίους. Who is the subject in 700 εἰσατό? In 703 πίλνατο is very suspect. In 705 θεῶν ἔριδι ξυνιόντων is awkward, for the commotion arises from Zeus' own exertions. As for the fact that the roles of Zeus and of the Hekatoncheires are not very well integrated with one another, this seems to me very characteristic of Hesiod. There is a similar lack of integration in the Prometheus section. Here the poet explains (1) a sacrificial custom, (2) the existence of women, (3) the omnipotence and omniscience of Zeus (613-4). To my mind it is a very characteristic feature of Hesiod's technique that different interests and different emphases have not been properly coordinated with one another.

*M. von Fritz*: At this point the question of the way in which the poem was transmitted might be brought in. I cannot imagine Hesiod to have written down or dictated his work. It must have been taken over by somebody else or perhaps two or three persons in succession until it was written down. Now in contradistinction to Homer, Hesiod has an extremely individual style,

which to other people was not something familiar but something to be learned. This may explain the increasing number of alterations and additions. The beginning was remembered fairly well, but then memory failed more and more. In the proem I think nothing really can be dropped except very minor things. But as the poem proceeds there is an increase of anomalies, repetitions and variants. The passage with which we have been dealing is so far advanced in the poem that it may have suffered from a number of such more or less unconscious and spontaneous alterations. On the other hand, the fact that after 711 the battle goes on may be paralleled by a story in the *Rosengarten*, where the battle is going on for some time, even after Dietrich von Bern has turned the tide.

*M. Kirk*: I do not think the number of additions and alterations increases so very as markedly the poem goes on. I am also sceptical about the influence of any difficulties of memory. For an ancient rhapsode a poem of the length of the *Theogony* can hardly have been difficult to learn by heart.

*M. von Fritz*: I still have the impression that in the *Theogony* the text constantly deteriorates, till at the end it just dissolves.

*M. Verdenius*: There is perhaps some kind of parallel between the *Theogony* and the text of Theognis, where deteriorations and interpolations increase as the poem proceeds. I would not explain that from the point of view of memory, but from the fact that the poem of Theognis, as it proceeds, becomes more and more «catalogic». This is also the case with the *Theogony*: in the beginning the composition is rather close, but gradually it becomes looser and gets the character of a catalogue. This growing dissolution involves a corresponding increase of the possibility and the temptation to insert interpolations.

*M. von Fritz*: The analogy between Hesiod and Theognis does not seem to me quite conclusive, because the latter's composition is much looser from the very beginning. Hesiod is a very conscientious poet, and therefore the fact that his work is not completed but becomes loose toward its end seems to me

to indicate that for some reason the beginning was better transmitted than what followed.

*M. Grimal*: Je me demande si l'explication de ce phénomène ne peut pas se trouver dans ce fait que le début de la *Théogonie* traite d'événements qui sont beaucoup plus rares, beaucoup moins connus que la suite qui se rapproche de plus en plus des *τεποὶ λόγοι*, des mythes communément admis. Par conséquent, au fur et à mesure que se déroulait la *Théogonie*, la possibilité des interpolations augmentait.

*M. Kirk*: I suggested in my paper that 687-712 was inserted for the very reason that Hesiod's version of the story conflicted with the common conception of Zeus. Hesiod wished to emphasize, at this stage of Zeus' rise to power, not so much his physical strength and his brute force as symbolized by the thunderbolt, but his intelligence. Zeus actually wins the battle by *reconciling* to himself former enemies who were symbolic themselves of another kind of brute force. If we assume that this was Hesiod's intention, we can also imagine that a transmitter, a rhapsode perhaps, should have felt that this was at odds with the traditional version, and tried to reconcile both versions by inserting a passage in which Zeus uses his traditional weapons.

*M. Waszink*: But in 71-74, which I am inclined to regard as a kind of programme, there is no reference to Zeus' intelligence.

*M. Kirk*: His intelligence is emphasized in 656. As to the Prologue, I am very agnostic about it. I think it extremely difficult to say that any one particular part of the Prologue is especially programmatic at the expense of others. But I fully admit that there is nothing in the Prologue to suggest that the intelligence of Zeus was a theme which Hesiod intended to stress.

*M. Verdenius*: Does the compliment paid to Zeus by Kottos in 656 refer to the fact that he now calls the Hekatoncheires to help, or—as I would explain it—to the fact that formerly he liberated them?

*M. Kirk*: Are not the two things connected very closely? Is

not this former liberation bound up with the fact that they are now prepared to come to his aid?

*M. Verdenius*: But I do not think the idea of calling them to help is represented as a sign of his intelligence. The πραπίδες of 656 seem to be identical with the βουλαί of 653 and the ἐπιφροσύναι of 658.

*M. Kirk*: The fact remain that Hesiod at this point is putting a rather unexpected emphasis on Zeus' wisdom and cleverness.

*M. Verdenius*: On the other hand, Zeus needed ten years to get the idea of calling the Hekatoncheires to help.

*M. von Fritz*: This may be simply a means of giving a kind of climax to the battle story. I quite agree with Mr. Kirk that Hesiod made a point of emphasizing Zeus' intelligence, but I do not think this is incompatible with 687 ff. Hesiod did not wish to neglect altogether the other aspect of Zeus. He may have felt that Zeus after all must also do something himself.

*M. Grimal*: L'idée que la victoire doit être acquise d'une part par des moyens accessoires et d'autre part par une action personnelle, est fréquente. On la trouve notamment dans le cycle troyen, où la victoire dépend des armes d'Héraclès en même temps que l'intervention de Néoptolème. Et je me demande si l'accent qui est mis sur la sagesse de Zeus n'est pas précisément destiné à montrer que cette sagesse consiste dans le fait d'avoir obéi à l'oracle de Gaïa, c'est-à-dire de s'être conformé aux destinées. Mais il doit être aussi violent en même temps. C'est pour cela que je serais moins enclin que M. Kirk à voir une contradiction dans ce qui n'est peut-être que le double développement d'une même action.

*M. Kirk*: I do not want to insist on whether this intervention of Zeus is an interpolation or not, but I still think the important thing is the emphasis laid on Zeus' intelligence in using other aids, which may very well not have been part of the traditional picture.

*M. Solmsen*: I would also accept both sides of the picture of Zeus as Hesiodic, his intelligence as well as his violence. The

latter aspect is never absent from the *Theogony*. It is significant, for instance, that when the birth of Zeus is related, the poet adds the words *τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖς χθῶν* (458). We should also remember that in the epic a great battle is usually bound up with the *ἀριστεία* of a great hero. In the Titanomachia Zeus is the obvious person to play that role.

*M. Grimal*: Je me rappelle que dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore le récit de la guerre des géants présente un caractère assez voisin. C'est que chaque géant doit être tué deux fois, par la force d'Héraclès et par la sagesse du dieu.

*M. La Penna*: Pour moi, la difficulté principale c'est de lier les v. 711-2 au v. 713. Les mots *μάχην δριμεῖαν ἔγειρον* ne donnent pas l'impression qu'on a déjà gagné la bataille.

*M. Verdenius*: L'expression *ἐκλίνθη μάχη* n'implique pas la victoire, mais seulement le fait que la bataille prend une tournure favorable à Zeus.

*M. La Penna*: Tout de même, le fait qu'on allume la lutte (*ἔγειρον*) se conçoit plutôt de la part de ceux qui fuient que de la part de ceux qui sont en train de prendre le dessus. L'interlocuteur semble avoir senti que les v. 713-4 présupposent une lutte acharnée, non pas une lutte qui va se résoudre dans peu de temps. Alors il a essayé de remédier à cette anomalie par l'addition de la remarque qu'auparavant le combat était encore dur (711-2), mais la maladresse de cette adjonction saute aux yeux. De plus, le v. 713 ne peut pas suivre immédiatement le v. 686. Par conséquent, il faut penser que toute cette partie remplace une version où, probablement, la position des dieux était beaucoup plus précaire.

*M. Kirk*: Yes, it is a little strange that immediately after the battle has turned decisively in favour of Zeus' party the hundred-handed giants should start up a particularly savage fight.

*M. Verdenius*: But the phrase *πρὸς ἐμμενέως ἐμάχοντο* need not imply that after the *ἐκλίνθη* the battle did not remain very fierce.

*M. Solmsen*: It seems to me that Hesiod in 713 takes up the description of the hundred-armed giants just at the point where he left it in 675. In the intervening passage he has described the general commotion, in which due prominence is given to the activity of Zeus.

*M. von Fritz*: After all, there is not much important action after 712. The Hekatoncheires merely finish them off.

*M. La Penna*: Mais le poète dit: «ils allumaient la bataille, une bataille acharnée», ce qui est bien autre chose que «ils mettaient fin à la bataille».

*M. Verdenius*: Il n'est pas nécessaire de traduire: «ils allumaient la bataille»; on peut aussi traduire: «ils allumaient une bataille».

*M. La Penna*: Mais c'est toujours la même bataille.

*M. von Fritz*: When they see that the enemy does not yet give in, that gives them a new impetus which puts an end to the battle.

*M. Waszink*: In that case we should not leave a space between 712 and 713, as is done by Rzach.

*M. La Penna*: Mais les mots  $\pi\varphi\lambda\iota\nu \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\epsilon\omega\varsigma \acute{\epsilon}\mu\acute{\alpha}\chi\omega\nu\tau\omega$  impliquent que la bataille a cessé d'être dure.

*M. Verdenius*: No, the main point of the sentence, as so often in Greek, is the participle. The  $\acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\epsilon\omega\varsigma \acute{\epsilon}\mu\acute{\alpha}\chi\omega\nu\tau\omega$  continues, the only thing which does not continue is the  $\grave{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\iota\omega\varsigma \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\chi\omega\nu\tau\omega$ , the equal push from both directions. I think we may conclude that even if the passage represents an attempt to reconcile two different aspects of Zeus, it could be the work of Hesiod himself.

*M. Kirk*: For the sake of argument I am prepared to accept this conclusion, but I feel by no means certain about it.

*M. Verdenius*: I should like to pass on to a more general question. You remarked in your lecture that in those passages which are generally admitted to be expansions or interpolations, odd language is not particularly frequent. This is in perfect accordance with what we would expect in advance, namely that interpolators would generally avoid unusual expressions and

stick as much as possible to the traditional epic idiom. If this assumption is correct, must not we conclude that odd language is rather an argument *pro Hesiod* than *contra*?

*M. Kirk*: I think one has to recognise that the rhapsodes varied greatly in ability. The major expansions in Hesiod were added by particularly able rhapsodes. On the other hand the end of the *Odyssey* contains a concentration of very odd language, and it seems generally agreed that this part of the poem is a later expansion. In the period of decline of the oral tradition some poets will have been conservative, and have repeated as far as possible the old language, whereas others were trying to compete against the new types of literature by producing something more exciting, more literary, more rhetorical. They, therefore, were more prepared to innovate, but just because they were not fully familiar with all the oral equipment of fixed phrases the results were often deplorable.

*M. Solmsen*: The author of the *Aspis* seems to belong to the first class: his work does not show any great peculiarities of language, but also no great originality.

*M. von Fritz*: I think the first question we have to ask is whether an expression can be Hesiodic, and this can only be decided by an analysis of the text. We cannot start from the character of the transmission, because we do not know anything of the rhapsodes between Hesiod and the writing down of the text.

*M. Verdenius*: Let us, then, turn to the discussion of some details, for instance the difficulties in the Prometheus passage. The phrase μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας (522) was called by Mr. Kirk «a meaningless hotch-potch». Could not we from δεσμοῖς understand δεσμούς as the object of ἐλάσσας: «putting them through the middle of a column», namely to fasten them? The translation of μέσον by «half-way» (Mazon: «à mi-hauteur») seems to me meaningless in this connection. We should rather assume that Zeus made a hole (in a horizontal direction) through the column.

*M. Kirk*: It was quite a difficult thing to make holes in columns.

*M. Verdenius*: For Zeus everything is easy.

*M. Waszink*: And it was still the time of wooden columns.

*M. Solmsen*: Aeschylus must have misunderstood the phrase (*Prom.* 65 στέρνων διαμπάξ πασσάλευε).

The phrase δεσμοῖς ἀργαλέοισι may be an explanation by a later rhapsode of ἀλυκτοπέδησι. Similarly 564 seems to have been added as an explanation of μελίησι which was understood as an epithet of human beings. The passage 523-533 is under suspicion, because it is contradicted by 616 δεσμὸς ἐρύκει. Just as the liberation of Kronos and the Titans was interpolated into the *Erga*, so the liberation of Prometheus got into the *Theogony*. The only difference is that the latter interpolation was incorporated into the archetypus of our mss., whereas the former was rejected and has been preserved only in the papyrus.

*M. Verdenius*: The use of ἄναξ in 543 reminds me of a line in the *Erga*, where Hesiod addresses his brother as δῖον γένος (299). In both places we have the same kind of sarcastic irony. We might also compare the use of « my dear Sir » addressed to a naughty boy.

*M. Kirk*: This is an attractive explanation, but the addition of πάντων makes the phrase rather clumsy, and I am not so sure that the clumsiness is part of the irony.

*M. La Penna*: Il me semble qu'on peut garder le vers 146. En effet, les vers 140-1 et 504-5 suggèrent qu'Hésiode connaît la tradition selon laquelle les Cyclopes ont travaillé les métaux. En outre, après la description de l'apparence des Cyclopes, on s'attend à ce que soit indiquée leur fonction.

*M. Kirk*: The thing I find most extraordinary about this line is the language.

*M. von Fritz*: Could one not understand the verse by just adding in mind αὐτοῖς: « they had strength and skill in their works »?

*M. Kirk*: Of course, yes, but it still remains a thoroughly

clumsy line. Again, I fail to see any strong suggestion in other passages that the idea of the Cyclopes as metal-workers was known to Hesiod. It is not present in Homer and it seems to appear for the first time in 5th century authors. There is a striking similarity in structure between 146 and 153. This line, just like 152, may also be regarded as a later addition. The couplet 144-5 seems to be another expansion, for it is absolutely superfluous after 143.

*M. von Fritz*: Wenn man daran denkt, dass für diese Hundertarme eben die Glieder das Wichtigste sind, so scheint mir der Ausdruck ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν (152) an dieser Stelle nicht unpassend. Auch die Betonung ihrer Körperkraft in 153 ist eine gute Vorbereitung auf ihre spätere Rolle in der Titanomachie. Dass diese Verse, ebenso wie 146, in der Form weniger schön ausgefallen sind, ist zuzugeben, aber wichtiger scheint mir, dass der Geist, der aus ihnen spricht, ganz hesiodisch ist.

*M. La Penna*: Que pensez-vous des rapports entre la *Théogonie* et le *Catalogue des femmes*? Si, comme on l'admet généralement, la fin de la *Théogonie* n'est pas authentique, et si, d'autre part, le prélude du *Catalogue des femmes* se rattache étroitement à cette dernière partie de la *Théogonie*, il semble s'ensuivre que nous devons rejeter soit tout le *Catalogue des femmes*, soit le prélude seul. Personnellement, j'inclinerais vers cette seconde hypothèse.

*M. Kirk*: I find it difficult to use the first words of a proem, or the last words of a poem, as the basis of certain arguments. One has to remember that the beginnings and endings of these epic poems were adapted to make possible various rhapsodic combinations. It is perfectly possible that the *Catalogue of Women* could be given another proem which could be attached to other poems of the Hesiodic type. The proem such as we have it—but I doubt whether it really was the only one—presupposes some kind of a list of Zeus' divine wives, and I think one can make quite a good case that these were an authentic part of the Hesiodic *Theogony*. But this does not mean that we must accept the whole of what comes between 965 and 1021 as Hesiodic.



III  
W. J. VERDENIUS  
Aufbau und Absicht der Erga



## AUFBAU UND ABSICHT DER ERGA

In Rzachs Ausgabe wird der Text der Erga durch ungefähr hundert Spatien unterbrochen; bei Mazon hat sich diese Zahl auf sieben und in der neuesten Ausgabe von Colonna auf eins reduziert. Wollte man aus dieser Tatsache schliessen, dass die Erkenntnis der Einheit dieses Gedichtes sich nun endgültig Bahn gebrochen hat, so würde man sich gründlich irren. Zwar findet die analytische Liedertheorie keine Anhänger mehr, aber ernste Versuche, den Zusammenhang des Ganzen gründlich und im einzelnen zu erklären, sind noch kaum unternommen worden. Was die Kommentare dazu beibringen, bleibt allzusehr im Allgemeinen stecken. So erklärt Mazon, das Gedicht habe zwei Themen, Arbeit und Gerechtigkeit; nachdem der Dichter diese exponiert habe (11-26), zeige er ihren Zusammenhang (27-41); darauf beweise er die Notwendigkeit der Arbeit durch den Prometheusmythos (42-105), die Notwendigkeit der Gerechtigkeit durch den Mythos der fünf Geschlechter (106-201); daran schliesse sich die Ausführung der beiden Themen, zuerst der Gerechtigkeit (202-285) und dann der Arbeit (285-828)<sup>1</sup>. Andere haben das Schema noch weiter vereinfacht, wie Harder, der das ganze Gedicht durch das Thema der Eris beherrscht sein lässt. « Die grossen Hauptstücke des Gedichtes », so schreibt er, « lassen sich ganz ohne Zwang so verstehen, dass sie entweder der guten oder der bösen Eris angehörig sind »<sup>2</sup>. Am weitesten in der Richtung der Abstraktion geht wohl Eduard Meyer; nach ihm fällt das Ganze in zwei Teile auseinander: « die Prozessgedichte zeigen, wie man es nicht machen soll; der zweite Teil dagegen gibt die Anweisung zum richtigen Verhalten im Leben »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Notice*, 82. <sup>2</sup> *Kleine Schriften* (München, 1960), 171. <sup>3</sup> *Kleine Schriften* II (Halle, 1924), 23.

All solche Analysen leiden an zweierlei Mängel. Zunächst verdecken sie die tatsächliche Buntheit des Inhalts und zweitens vernachlässigen sie den konkreten Fortschritt des Gedankenganges. Ich möchte das an einigen Beispielen zeigen. Harder charakterisiert den Mythos der Geschlechter als «*Eris gegen die Götter*»<sup>1</sup>, obwohl Hesiod nur die Vernichtung des silbernen Geschlechtes daraus erklärt, dass man sich nicht mehr um die Götter kümmerte (135-9). Für die Vernichtung des goldenen Geschlechtes wird keine bestimmte Ursache angegeben. Das dritte und vierte Geschlecht vernichtet sich selbst, während in der Beschreibung des eisernen Geschlechtes die Vernachlässigung der Götter nur beiläufig erwähnt wird (187). Übrigens fragt man sich auch, ob eine solche Vernachlässigung als «*Eris gegen die Götter*» qualifiziert werden kann. Es macht einen nicht weniger künstlichen Eindruck, wenn Harder den Arbeitsgedanken und den Rechtsgedanken sich aus den beiden Seiten des Streit-Begriffes, Wettstreit und Streitigkeit, entwickeln lässt<sup>2</sup>. Obwohl der Dichter am Anfang (20-26) Wetteifer und Arbeit eng miteinander verbindet, hält er diesen Zusammenhang nicht fest. Nur an zwei Stellen (312, 482) klingt das Thema «Arbeit und Wetteifer» nochmal, aber nicht sehr stark, an. Auch der Rechtsgedanke löst sich im Laufe des Gedichtes immer mehr von seinem Ausgangspunkt, dem Bruderstreit.

Das Schema Mazons ist insofern irreführend, dass es einen rigorösen und fast wissenschaftlichen Aufbau suggeriert, den das Gedicht gar nicht besitzt. Man kann z. B. schwerlich sagen, dass die beiden Themen, Arbeit und Gerechtigkeit, in den Versen 11—26 exponiert werden, sondern höchstens, dass sie angedeutet oder vorbereitet werden. Es leuchtet auch nicht ein, wie die moralischen, religiösen, sozialen und ökonomischen Ratgebungen (320-380) sich

<sup>1</sup> *Kleine Schriften*, 171. <sup>2</sup> *Kleine Schriften*, 172.

unter dem Thema «Arbeit» subsumieren lassen. Mazon zerteilt diesen Abschnitt in zwei Stücke, von denen er das erste (320-341) mit dem vorangehenden Abschnitt über Reichtum und Ansehen als Resultate der Arbeit zusammennimmt. Das zweite Stück (342-380) verbindet er mit dem Folgenden unter dem Leitgedanken: «Man muss wissen, wie man arbeiten soll»<sup>1</sup>. Das erste Stück handelt also über die Verwertung der Arbeitsresultate, das zweite über die Arbeitsmethode. Aber die Anweisungen zum Verhalten dem Flehenden und dem Fremden, einer Schwägerin, verwaisten Kindern und einem alten Vater gegenüber (327-334) gehören doch nicht zur Betrachtung über die Resultate der Arbeit. Ebensowenig gehören die Gedanken über die Behandlung des Nachbarn (342-362) und über das Umgehen mit den Vorräten (363-9) zur Methodik der Arbeit. Ausserdem ist Mazon gezwungen, zwischen seinen beiden Stücken, d. h. zwischen den Versen 341 und 342 einen Gedankensprung anzunehmen: hier sei der Moment, wo der Dichter seine doppelte Ermahnung, zur Arbeit und zur Gerechtigkeit, beendet hat und zu praktischen Anweisungen übergeht. Dass er diesen Übergang nicht explizit zum Ausdruck gebracht habe, bedeute nur eine leichte Ungeschicklichkeit, denn die Ellipse lasse sich von selbst so ergänzen: der Wille zur Arbeit genügt nicht; man muss auch wissen, wie man arbeiten soll<sup>2</sup>. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die nächsten Verse sehr schlecht zu diesem Gedanken passen. Das gilt besonders vom Anfang dieses Abschnitts, wo die Frage, welche Leute man zur Mahlzeit einladen soll, beantwortet wird. In diesem Zusammenhang ist es um so auffallender, dass Mazon, der den Übergang von 341 zu 342 als den einzigen Hiat im Gedichte betrachtet<sup>3</sup>, in seinem Text gerade zwischen diesen Versen keine Zeile offen lässt. Noch merkwürdiger

<sup>1</sup> *Notice*, 83. <sup>2</sup> *Notice*, 83-84. <sup>3</sup> *Notice*, 83.

mutet es an, dass er an einer andren Stelle seiner Einleitung den Zusammenhang ganz anders erklärt. Hier heisst es, dass das erste Stück (320-341) zeigt, wie man sich den Göttern gegenüber zu verhalten hat, damit die Arbeit Früchte trägt, während das zweite Stück (342-380) lehrt, wie man sich den Menschen gegenüber zu verhalten hat, damit diese Früchte sich erhalten und mehren<sup>1</sup>. Diese Einteilung, die den ganzen Abschnitt unter den Gesichtspunkt der Verwertung der Arbeitsresultate stellt, überzeugt ebensowenig. Nur die Anweisungen zum richtigen Gebrauch der Vorräte (363-9) könnte man mit einiger Mühe so klassifizieren. Im ganzen aber hat der Dichter den Arbeitsgedanken völlig aus dem Auge verloren und nur am Ende (382) nimmt er den Faden wieder auf. Es befremdet auch, dass Mazon die Diskrepanz zwischen den beiden Einteilungen nicht bemerk't zu haben scheint. Das kommt doch wohl daher, weil er sich das Problem nicht scharf genug gestellt hat.

Ich habe diese Kritik an den Analysen Mazons ziemlich weit ausgesponnen, nicht um die Verdienste eines grossen Gelehrten zu schmälern, sondern um zu zeigen, wie der Zusammenhang des Ganzen in den *Erga* noch ungenügend geklärt worden ist. Denn nicht nur Mazon, sondern auch die anderen Kommentare und Studien versagen in dieser Hinsicht. Die Ursache dieses Mangels scheint mir darin zu liegen, dass man nicht nur den Zusammenhang des Ganzen, sondern auch den Zusammenhang des Einzelnen, d. h. den Gedankengang, zu wenig beachtet hat. Es wird daher nötig sein, bevor wir ein Urteil über Aufbau und Absicht der *Erga* aussprechen können, den Fortschritt des Gedankens im einzelnen zu verfolgen.

Der Dichter hebt mit einem Musenanruf an, der insofern eigentlich ist, dass die Musen nicht dazu aufgefordert

<sup>1</sup> *Notice*, 75.

werden, etwas von der Vergangenheit zu erzählen, sondern Zeus zu bessingen. Man hätte eigentlich erwartet, dass Hesiod, dessen Ichgefühl von den Modernen so oft hervorgehoben worden ist<sup>1</sup>, sich direkt über den höchsten Gott geäussert hatte, wie er nachher (661-2) sagt, die Musen haben ihn gelehrt, in seinem Gedicht den Willen des Zeus zu verkünden. Ebenso geben die Musen in der Theogonie (33) ihm den Auftrag, das Geschlecht der Götter zu bessingen, während nachher (105) umgekehrt der Dichter die Musen dazu auffordert, das Geschlecht der Götter zu bessingen. Man darf diesen Widerspruch nicht mit der Bemerkung beiseiteschieben, die Musen ständen « fast schon metonymisch » für den Dichter selbst<sup>2</sup>, denn man ist sich in der letzten Zeit immer mehr darüber einig geworden, dass die Musen für Hesiod reale göttliche Mächte waren und dass der Beschreibung seiner Dichterweihe ein echtes Erlebnis zugrunde liegt<sup>3</sup>. Dieses Erlebnis bedeutet aber auch wieder nicht, dass der Dichter sich selbst als ein blosses Werkzeug der göttlichen Offenbarung betrachtete. Er nennt den Sänger ein « Diener der Musen » (*Tb.* 100), aber dieser Dienst schliesst die eigene Aktivität des Menschen nicht aus. In dieser Zeit, wie schon bei Homer, reflektierte man noch nicht über das Verhältnis des menschlichen und des göttlichen Handelns, sondern begnügte sich mit der Annahme einer Art von Komplementarität. Die göttliche Inspiration ist immer anwesend, auch wenn sie nicht genannt wird, und umgekehrt wird das Wort der Musen zugleich vom Dichter selbst mitausgesprochen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. J. KERSCHENSTEINER, *Hermes* 79 (1944), 153: « Hesiod, nicht erst Archilochos, ist der erste, der sein Ich frei herausstellt ».

<sup>2</sup> WILAMOWITZ, *Erga*, 40. <sup>3</sup> Vgl. VERDENIUS, *Mnemos*. 1958, 21, B. A. VAN GRONINGEN, *Mnemos*. 1959, 31, H. J. ROSE, *Harv. Theol. Rev.* 51 (1958), 14. <sup>4</sup> Es ist nicht richtig, wenn WILAMOWITZ (*Erga*, 146) schreibt: « Es ist eben immer Hesiodos von Askra, der zu uns redet; dass er es kann, dankt er der Muse, aber er ist nicht mehr ihr ὑποφήτης ».

Ob der göttliche oder der menschliche Aspekt dieser Zusammenwirkung mehr hervortritt, hängt ganz von der speziellen Situation ab. Hier, am Anfang der *Erga*, beherrschen die Musen die Bildfläche, weil der Dichter fühlte, dass seine Verabsolutierung des Zeus einer göttlichen Sanktion bedurfte. Die Tatsache, dass es die Musen selbst sind, welche Zeus besingen, impliziert eine solche Sanktion. Wir haben gesehen, dass die Musen Hesiod gelehrt haben, den Willen des Zeus zu verkünden. Diese Äusserung steht mitten im Abschnitt über die Schiffahrt. Daraus können wir entnehmen, dass alles was der Dichter sagt, als Offenbarung des Zeuswillens aufgefasst werden soll. Dieser ungeheure Anspruch liegt auch in dem Proömium beschlossen: wenn die Musen herbeigerufen werden um Zeus zu besingen, so bedeutet das, dass das ganze Gedicht ein Loblied auf Zeus sein wird<sup>1</sup>. Nicht aber ein Loblied im gewöhnlichen Sinne, denn es geht Hesiod um eine ganz bestimmte Interpretation des höchsten Gottes. Zeus wird gleich am Anfang als derjenige bezeichnet, durch dessen Willen alles geschieht: es besteht ein zweifellos beabsichtigter Zusammenhang zwischen dem Δία in Vers 2 und dem διά in Vers 3<sup>2</sup>. Schon die überraschenden Prä-

Nicht weil die Tochter der Mnemosyne ihm den Stoff liefert, sondern weil er es so will, fügt er auch die beiden λόγοι oder μῆθοι ein». Für das Bewusstsein Hesiods fiel sein eigener Wille mit der Eingabeung der Muse zusammen. Vgl. auch H. SCHWABL, *Proc. Afr. Class. Ass.* 2 (1959), 26, der auf die Korrespondenz zwischen den V. 31-33 und 37-39 hinweist und die Folgerung zieht: «the correspondences bring out the identity of the singing of the Muses and the poet's song».

<sup>1</sup> E. RÖMISCH, *Studien zur älteren griechischen Elegie* (Frankfurt, 1935), 44, irrt sich, wenn er schreibt: «die Funktion der Musen ist, Zeus zu preisen... und die Bitte an Zeus einzuleiten... Der Dichter erfährt von den Musen nicht mehr seinen Stoff, denn nicht Zeus ist der Inhalt seines Gedichtes, sondern ἐτήτυμα für Perses... Was der Dichter verkündet, lehrt er aus eigenem Wissen». <sup>2</sup> Darum sollte man am Ende des zweiten Verses lieber ein Komma als ein Semikolon setzen: τε nach διά hat explikative Bedeutung. Cf. 20, 36, 305, DENNISTON, *Gr. Part.*, 522-3. — Zur Etymologisierung bei Hesiod vgl. RZACH,

dikate φατοί und ὄητοί<sup>1</sup> machen besonders drastisch diese Allmacht des Zeus deutlich: im Gegensatz zur gewöhnlichen und speziell homerischen Auffassung, nach der es von den Menschen abhängt, ob über jemand geredet wird und sein Name genannt wird<sup>2</sup>, erklärt Hesiod, dies werde in Wirklichkeit von Zeus bestimmt. Aber die Verse 3—6 dienen vor allem zur Vorbereitung von Vers 7: nachdem die Allmacht des Gottes in einer Reihe von vier umkehrbaren Situationen geschildert worden ist — umkehrbar in dem Sinne, dass der Gott ebenso leicht das Positive ins Negative als das Negative ins Positive umschlagen lässt — bekommt sie in Vers 7 ihre richtige, d.h. moralische, Perspektive. Rein formell kommt das schon darin zum Ausdruck, dass die Worte ἀγήνορα κάρφει nicht mehr die Umkehrung, sondern nur das Komplement zu ιθύνει σκολιόν bilden<sup>3</sup>: wenn Zeus in das menschliche Leben eingreift, so bedeutet das immer eine Korrektion, und zwar entweder der Richtung (σκολιόν) oder der Grösse (ἀγήνορα).

Der Dichter geht dann in Vers 9 zu einer direkten Anrede über. Dieser abrupte Übergang, der übrigens ein

*RE* 8, 1199-1200, E. RISCH, Eumenia (*Festgabe E. Howald*, Erlenbach-Zürich, 1947), 72-91; zu Δία-διά: NORDEN, *Agnostos Theos*, 2591, L. PH. RANK, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus* (Assen, 1951), 43-44, K. DEICHGRÄBER, *Zt. f. vergl. Sprachforsch.* 70 (1952), 19-28, B. SNELL, *Entretiens* I (1954), 112. <sup>1</sup> Natürlich stehen ἀφατοί τε φατοί τε nicht attributiv, wie WILAMOWITZ meinte. Die singuläre Bedeutung von ὄητοι spricht gegen W. SCHMIDS Vorschlag, Vers 4 zu streichen (*Gr. Lit. gesch.* I, 278<sub>5</sub>). Vgl. weiter NORDEN, *Agnostos Theos*, 258 ff., H. MEYER, *Hymnische Stilelemente in der frühgriech. Dichtung* (Würzburg, 1933), 39. <sup>2</sup> Man denke z. B. an δῆμου φάτις (*Il.* 9, 461) und φάτις ἀνδρῶν (*Od.* 21, 223). <sup>3</sup> An sich könnte ιθύνει σκολιόν bedeuten « er richtet den Gebogenen auf » (cf. *Tb.* 535-6 οὐ ποτε δουλείη κεφαλὴ ιθεῖα πέφυκεν, ἀλλ' αἰεὶ σκολιὴ καύχενα λοξὸν ἔχει), aber Hesiod gebraucht den Gegensatz ιθύς-σκολιός immer in moralischer Bedeutung. Cf. 36, 194, 219-24, 230, 250, 263-4 und O. BECKER, *Das Bild des Weges im frühgriech. Denken* (*Hermes Einzelschr.* 4, 1937), 85-88, W. LUTHER, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum* (Borna-Leipzig, 1935), 144-8.

Merkmal des hymnischen Stiles ist<sup>1</sup>, zeigt nochmals, dass für Hesiods Bewusstsein kein schroffer Gegensatz besteht zwischen den Äusserungen der Musen und seinen eigenen Worten. Der Inhalt seiner Bitte, *ἴθυντες*, knüpft an den zentralen Begriff des Zeusbildes, *ἴθύνει* (7), an. Hier begegnen wir zuerst einem Kompositionsprinzip, das uns noch weiter beschäftigen wird, nämlich die Assoziation. Man hat richtig bemerkt, dass «Hesiod, der sich eben von der (homerischen) Formel befreit, sich an das Wort klammert, so dass das Wort Einheit und Fortgang der Rede bestimmt»<sup>2</sup>. Es ist aber merkwürdig, wie wenig man diese Erkenntnis bei der Erklärung des Gedankenganges in Anwendung gebracht hat<sup>3</sup>. Die Assoziation wirkt nämlich nicht nur in der Wiederaufnahme eines Wortes im Hinblick auf eine spezielle Situation, sondern auch in der Herausarbeitung mancherlei Implikationen, die in einem bedeutsamen Wort verborgen sind.

Davon bietet sogleich der nächste Vers ein Beispiel. Was bedeutet diese sonderbare Zusammenstellung von *τύνη* und *ἔγω*? Zeus wird dazu aufgefordert, die menschlichen Rechtsaussprüche mit Hilfe der göttlichen Gerechtigkeit gerade zu machen<sup>4</sup>. Die Erwähnung der Rechtsaussprüche erinnert den Dichter daran, dass es beim Rechtsproblem nicht nur um die Richter geht, sondern auch um die Recht suchenden Menschen<sup>5</sup>. Diese allgemeine Erziehung zur Gerechtigkeit ist eine gemeinsame göttlich-

<sup>1</sup> NORDEN, *Agnostos Theos*, 163. <sup>2</sup> I. SELLSCHOPP, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod* (Hamburg, 1934), 107<sub>165</sub>. <sup>3</sup> P. FRIEDLÄNDER, *Herm.* 48 (1913), 570, bemerkt richtig zu V. 303 ff.: «Die Gedankenverbindung von Spruch zu Spruch ist associativ», aber seine Analyse dieser Partie ist viel zu vag. Dasselbe gilt von W. ALY, *Formprobleme der frühen griech. Prosa* (Leipzig, 1929), 26. <sup>4</sup> Die Göttlichkeit der *δίκη* geht hervor aus V. 34, 220-4, 256-60, Th. 902-3. Die θέμιστες sind natürlich nicht die Rechtsaussprüche des Zeus (MAZON, EVELYN-WHITE, LATTIMORE), denn diese brauchen nicht gerade gemacht zu werden, sondern der menschlichen Richter. Cf. 221, Th. 85, Il. 16, 387. <sup>5</sup> Cf. 190-4, 275, 282-5.

menschliche Aufgabe, wobei dem Gotte die Führung des tatsächlichen Geschehens, dem Dichter die Aufklärung seiner Mitmenschen zufällt. Diese Aufklärung richtet sich, wie sich nachher zeigt, ebensowohl an die Richter wie an Perses. Umgekehrt darf man annehmen, dass Zeus auch den «krummen» Perses gerade machen soll. Die beiden Verse 9 und 10 gehören also eng zusammen: der erste bezieht sich auf die Praxis (*ἱθύνειν*), der zweite auf die Theorie (*μυθεῖσθαι*)<sup>1</sup>. Die Tatsache, dass im ersten Glied nur von den Richtern, im zweiten nur von Perses gesprochen wird, erklärt sich wieder durch die Assoziation. Das Wort *ἱθύς* findet bei Hesiod seine meist prägnante Anwendung in der Beurteilung der Rechtsaussprüche<sup>2</sup>. Darum beschränkt Hesiod sich zunächst auf die Erwähnung der Rechtspflege. Diese geht ihm aber persönlich unmittelbar an durch das Betragen seines Bruders. Darum richtet er sich vorläufig nur an diesen<sup>3</sup>.

Das Wort *ἐτήτυμα* bildet nun den Anknüpfungspunkt für eine weitere Assoziation. Der allgemeine Wahrheitsanspruch, der in dem Ausdruck *ἐτήτυμά κε μυθησαίμην* liegt, führt den Dichter zu einer Selbstberichtigung: in der Theogonie (225-6) hatte er nicht die ganze Wahrheit gesagt, insofern er nur eine schlechte Eris anerkannt hatte<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Dieser Zusammenhang ist von vielen verkannt worden, z. B. von MAZON, *Notice*, 71: «Hésiode en appelle de la justice des hommes à la justice des dieux. En attendant, il va donner à son frère quelques bons avis»; 83: «Je ne veux ici que faire entendre à Persès quelques vérités». WILAMOWITZ hat den Potentialis gründlich missverstanden, wenn er übersetzt: «Ich denke, es wird wahr sein, was ich sagen werde» (vgl. 136: «er hofft, dass es Wahrheit ist»). Die Milderung der Behauptung bezieht sich nicht auf *ἐτήτυμα*, sondern auf das *μυθεῖσθαι*. Übrigens ist diese Milderung weniger ein Ausdruck des Zauderns als der Urbanität. Cf. II, 5, 32 οὐκ ἀν δὴ Τρῶας μὲν ἐασαίμεν; und KÜHNER-GERTH I, 233, SCHWYZER II, 329. <sup>2</sup> Vgl. S. 117 Anm. 3.  
<sup>3</sup> Aus diesem Grunde ist die Lesart *Πέρση* weniger wahrscheinlich. Die Bedenken, die HARDER (*KI. Schr.*, 167) gegen *Πέρση* äussert, sind unbedeutend. <sup>4</sup> Zur Priorität der Theogonie cf. VERDENIUS, *Mnemos*. 1958, 20-21.

Bei näherer Betrachtung erweist sich aber die gute Eris als von grösserer, d.h. mehr positiver Bedeutung<sup>1</sup>. Diese fördert die Arbeit<sup>2</sup>, jene hält die Menschen von der Arbeit ab und verführt sie zu ungerechter Besitzergreifung. So hat Perses schon früher bei der Verteilung des väterlichen Erbes sich durch Bestechung der Richter mehr zugeeignet als ihm von Rechts wegen zukam (37-38)<sup>3</sup>. Jetzt hat er das alles durchgebracht und erwägt er einen neuen Versuch, etwas von seinem Bruder loszukriegen. Hesiod warnt ihn dafür, keinen neuen Prozess zu beginnen<sup>4</sup>, denn er

<sup>1</sup> Zur korrekiven Bedeutung von οὐκ ἄρα cf. KÜHNER-GERTH I, 145-6, Schwyzer II, 279-80, Denniston, *Gr. Part.*, 36-37. <sup>2</sup> Die Worte ἀγαθὴ δὲ Ἐρις ἔδε βροτοῦσιν (24) sind mit Friedländer (*Herm.* 48, 1913, 56<sup>13</sup>) als eine Parenthesis aufzufassen. Das καὶ am Anfang von Vers 25 hat wahrscheinlich explikative Bedeutung. Das einzige evidente Beispiel von καὶ ... καὶ bei Homer ist *Il.* 13, 260. Cf. DENNISTON, 323-4.

<sup>3</sup> Dass ἐφόρεις (38) keine iterative Bedeutung haben kann (wie H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriech. Denkens*, München, 1960, 89<sub>2</sub>, meint), folgt aus δεύτερον (34). Die Handlung des Imperfekturns kann mit der des Aorists gleichzeitig sein. Cf. J. HUMBERT, *Synt. grecque*, 139: « L'imparfait indique, de façon courante, que l'on s'intéresse au développement de faits passés. Aussi est-il constamment employé dans toute description détaillée et concrète, par opposition à l'aoriste, temps de la chronologie pure et du procès-verbal ». Das Imperfektum beweist also nicht, dass die Versuche des Perses, mehr zu bekommen, vergeblich gewesen sind, wie B. A. VAN GRONINGEN (« Hésiode et Persès », *Meded. Kon. Nederl. Akad. v. Wet. afd. Letterk. N.R.* 20: 6, 1957, 4) meint. Van Groningen (5-6) behauptet weiter, dass κυδαίνων auf Beifallsbezeugungen geht und dass δωροφάγους keine Bestechung impliziert. Aber μέγα weist doch wohl auf etwas Aussergewöhnliches hin. <sup>4</sup> Warum erwägt Perses einen solchen neuen Versuch? Die Vermutung MAZONS, dass Perses seinem Bruder im Tausch gegen Geld ein Stück Land gegeben hatte, scheint mir sehr ansprechend. Die beiden Brüder hatten ihre Übereinkunft wahrscheinlich ohne Zeugen getroffen (vgl. 371), so dass Perses jetzt mehr Geld forderte als ihm zugesagt war. Das heisst aber nicht, dass er schon einen neuen Prozess gegen Hesiod angestrengt hat. Der Ausdruck τήνδε δίκην (39) gibt zu dieser Vermutung keine Berechtigung (wie z. B. WILAMOWITZ meinte), denn δίκη bedeutet bei Homer und Hesiod niemals « Prozess ». Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass Hesiod diese Partie im Hinblick auf einen bevorstehenden Prozess gedichtet hat, schon darum, weil er sich dann auch über dessen Ausgang geäussert haben würde.

hat keinen Besitz mehr, wovon er während des langen Dauers eines solchen Prozesses leben könnte (30-34). Stattdessen will Hesiod sofort den Streit von einem gerechten Richter schlichten lassen (35-36)<sup>1</sup>. Von dieser richtlichen Behandlung erfahren wir weiter nichts; sie hat also wahrscheinlich niemals stattgefunden. Es war auch nicht Hesiods Absicht, ein wirkliches Rechtsverfahren herbeizuführen, sondern Perses gerade davon abzuhalten. Zu diesem Zweck kleidet er seinen Vorschlag so ein, dass er sogleich abschreckend wirkt: die Schlichtung soll «sofort» stattfinden, d.h. ohne dass Perses Zeit finden wird, den Richter zu bestechen, und «mittels gerechten Aussprüchen die von Zeus stammen», d.h. die von jenem Gotte bestimmt werden, dem nichts entgeht (105, 249-260, 267) und der natürlich auch eventuelle weitere Ränke des Perses durchschauen und bestrafen wird.

Nachdem der Dichter seinen Bruder auf diese Weise von seinem Vorhaben abgedroht hat, erwartet man die Folgerung: Perses wird also an die Arbeit gehen. Darauf

Cf. H. MUNDING, *Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias* (Frankfurt, 1960), 15-18. Wir müssen also τήνδε im Sinne von «eine solche wie wir sie hier kennen» und δίκην als einen Akkusativ des inneren Objekts auffassen. Cf. Hdt. V. 25, 1 ἐπὶ χρήμασι δίκην ἀδίκασε. Zu ὅδε = «der uns bekannte» cf. H. HUNGER, *Wien. St.* 65 (1950-51), 19-24. In dem vorliegenden Fall nähert sich τήνδε der Bedeutung τοίηνδε. Cf. Archil. 7,7 D. ἄλλοτέ τ' ἄλλος ἔχει τάδε. So auch 249, 269. <sup>1</sup> Zur temporellen Bedeutung von αὐθι («sofort») cf. Od. 18, 339 κεῖσθαι ἐλθόντων ίνα σ' αὐθι διὰ μελεῖστι τάμησιν. Eine rein lokale Bedeutung würde implizieren, dass Hesiod einen aussergerichtlichen Vergleich will (so z. B. SINCLAIR). Dem widerspricht aber die Zufügung θείησι δίκης, denn dieser Ausdruck hat eine spezifisch gerichtliche Bedeutung. Dieser Einwand gilt auch gegen die Interpretation MUNDINGS, nach der die beiden Brüder «hier», d.h. im ersten Teil des Gedichts, der eine lehrend über die Gerechtigkeit, der andere zuhorchend, den Streit «in einer idealen Rechtsprechung» entschieden (*Hesiods Erga*, 23). Ähnlich schon v. GRONINGEN, *Hésiode et Persès*, 4).—Zur reflexiv-kausativen Bedeutung des Mediums διακρινώμεθα cf. Thuc. IV 122, 4 δίκη ἐτοῖμοι ἦσαν περὶ αὐτῆς κρίνεσθαι, KÜHNER-GERTH I, 108, SCHWYZER II, 232.

könnte die Frage folgen, warum der Mensch denn überhaupt arbeiten muss. Auf diese Frage gibt die Prometheusgeschichte die Antwort. Diese Antwort wird durch γάρ (42) eingeleitet, aber ich glaube nicht, dass dieses γάρ sich auf eine solche nicht ausgesprochene Frage beziehen kann<sup>1</sup>. Wir müssen also einen Zusammenhang mit dem unmittelbar vorhergehenden Satz zu rekonstruieren versuchen. Die Richter in ihrer Habgier verstehen nicht, dass auch einfache Sachen Erquickung geben können (41). Die Erwähnung der beiden Pflanzen hat zunächst sprichwörtliche Bedeutung<sup>2</sup>, enthält aber auch eine Assoziation, die den Dichter zum Arbeitsgedanken zurückführt: vielen armen Leuten bieten diese Pflanzen tatsächlich eine willkommene Nahrung; zwar ist es nur eine armselige Nahrung, aber die Erde bietet nun einmal aus sichselbst und ohne Zutun der Menschen nicht mehr und nichts besseres. Denn (γάρ) die bessere Nahrung halten die Götter verborgen, und man muss schwer arbeiten um sie zu erwerben<sup>3</sup>.

Diese Verborgenheit des Lebensunterhalts wird nun erklärt durch die Prometheusgeschichte, wobei der Dichter zuerst die ursprüngliche Veranlassung (48) und das endliche Resultat (49) erwähnt, um darauf den Lauf der zwischenliegenden Begebenheiten zu erzählen. Man hat diese Komposition öfters missverstanden, z. B. durch die Annahme, das κρύψε δὲ πῦρ (50) sei etwas, was noch zu den κήδεα λυγρά

<sup>1</sup> Wie MAZON annimmt: «γάρ apporte la preuve de l'idée générale exposée dans tout ce qui précède: le travail seul doit assurer la vie de l'homme». <sup>2</sup> Man braucht also nicht mit Wilamowitz anzunehmen, dass Vers 41 «auf die Richter keine Beziehung mehr hat, wohl aber auf Perses, der mit diesem θνεαρ̄ schwerlich zufrieden war». <sup>3</sup> Diese Ergänzung des Gedankenganges scheint mir psychologisch nahe liegender zu sein als die Erklärung Sinclairs: «and no good food is to be despised, for...». Die Erwähnung der Malve lässt assoziativ den Gedanken an bessere Nahrung aufkommen. Cf. Ar. *Plut.* 543 σιτεῖσθαι δ' ἀντὶ μὲν ἄρτων μαλάχης πτέροθους.

hinzukommt<sup>1</sup>, oder eine Spezifikation dieser *κήδεα*<sup>2</sup>. In Wirklichkeit ist das Verbergen des Feuers die unmittelbare Folge des in Vers 48 erwähnten Betrugs. Dieser Betrug selbst wird nicht näher bestimmt, weil er schon in der Theogonie beschrieben worden war (538-41)<sup>3</sup>.

Die jetzt folgende Erzählung enthält inbetreff des Gedankenganges keine besondere Schwierigkeiten. Die Tatsache, dass zuerst (61) Hephaistos den Auftrag erhält, Pandora eine *αὐδή* zu geben, während später (79) Hermes ihr eine *φωνή* gibt, hat vielen Anstoss gegeben. Aber *αὐδή* ist hier das Sprachvermögen und *φωνή* die Aktualisierung dieses Vermögens in der konkreten Sprache<sup>4</sup>. Vers 76 ist öfters als eine Wiederholung von 72 verurteilt worden<sup>5</sup>, aber *ἔφηρμοσε* bedeutet, dass Athene dem ganzen Schmuck (man beachte *πάντα*), an dem ausser ihr selbst auch die Chariten, Horen und Peitho mitgearbeitet haben, die endgültige Form, den «finishing touch» gibt<sup>6</sup>. Die Authentizität von 69-82 ist von Wilamowitz und anderen<sup>7</sup> ange-

<sup>1</sup> So WILAMOWITZ. <sup>2</sup> PALEY, SINCLAIR, SELLSCHOPP, 116. Auch die von W. OLDFATHER (*RE* 36: 2, 1949, 543) und K. v. FRITZ («Pandora, Prometheus, and the Myth of the Ages», *Rev. of Religion* 1947, 254) konstruierten Schwierigkeiten beruhen auf der falschen Annahme, das Verbergen des Lebensunterhalts und das Verbergen des Feuers seien gleichzeitig. <sup>3</sup> Man setze nach 49 kein Komma (MAZON), sondern einen Punkt. Das δέ (50) hat explikative Bedeutung. Cf. auch G. BROCCIA, *Par. Pass.* 62 (1958), 297. Ursprünglich wurden die Opfer von Zeus durch seinen Blitz angezündet. Cf. S. EITREM, *Eran.* 54 (1946), 14-16. Zeus wollte den Menschen das Feuer enthalten um ihnen den Genuss ihres Opferteils zu verhindern. Cf. G. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité* (Ann. Musée Guimet 34. 1924), 93-94, 103. <sup>4</sup> Cf. *Il.* 4, 430 ἔχοντ' ἐν στήθεσσιν αὐδήν, 3, 161 Πρίαμος δ' Ἐλένην ἐκαλέσσατο φωνῇ. Wenn Kirke und Kalypso αὐδήσσα heissen, so bedeutet das nicht «mit schöner Stimme», sondern «mit menschlichem Sprachvermögen begabt». Cf. *Od.* 5, 334 (Ino) πρὸν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήσσα. Der Unterschied zwischen αὐδή und φωνή wird nicht immer festgehalten (cf. *Th.* 39 ρέει αὐδή, *Od.* 21, 411). <sup>5</sup> F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus* (Ithaca, 1949), 78<sup>12</sup>, tilgt V. 72. <sup>6</sup> Also nicht «bedecked her form with all manner of finery» (EVELYN-WHITE), sondern «adjusted the whole finery to her body». <sup>7</sup> JACOBY zu *Th.* 573-84, O. LENDLE, *Die Pandorasage bei Hesiod* (Würzburg, 1957).

zweifelt worden, aber die angeführten Bedenken sind nicht unüberwindlich: ausser den schon besprochenen Anstössen wird auf die Tatsache hingewiesen, dass Vers 69 ὅς ἔφατο nach einer bloss erzählten Rede auftritt. Aber ähnliche Fälle finden sich schon bei Homer<sup>1</sup>. Die Verse 70-72 wiederholen *Tb.* 571-3. Aber 124-5 = 254-5, *Tb.* 671-3 = 150-2 (mit einer kleinen Änderung) und Wiederholungen von mehr als einem Vers hat auch Homer<sup>2</sup>. Man hat es beanständet, dass die Chariten, Horen und Peitho in dem Befehl des Zeus nicht genannt werden. Sie handeln aber als Subalterne der Aphrodite, die wohl genannt worden ist. In Vers 94 steht das Wort γυνή statt Pandora, aber daraus folgt nicht, dass diese Frau für Hesiod anonym war<sup>3</sup>. Die Umdeutung des traditionellen Epithetons der Erde als «Allgeberin» zu «Geschenk aller (Götter)» erklärt sich mühelos aus Hesiode's Neigung zu etymologischen Spekulationen<sup>4</sup>.

Man hat weiter darauf hingewiesen, dass die Hervorhebung der Verschmitztheit der Pandora (67, 78) eher zur Theogonie passt, wo die Frau selbst als das Übel dargestellt wird, als zum jetzigen Zusammenhang. Denn die Tatsache, dass sie den Deckel sofort wieder fallen lässt (98), zeigt, dass es nicht Verschmitztheit, sondern Neugier war,

<sup>1</sup> *Il.* 23, 149, *Od.* 8, 570. Cf. *H. Dem.* 316, 448. <sup>2</sup> *Il.* 8, 557-8 = 16, 299-300, 6, 506-11 = 15, 263-8, *Od.* 6, 119-21 = 13, 200-2. Cf. C. M. BOWRA, *Tradition and Design in the Iliad* (Oxford, 1930), 87-94, *Heroic Poetry* (London, 1952), 254-66, A. SHEWAN, *Homeric Essays* (London, 1935), 368-92, S. E. BASSETT, *The Poetry of Homer* (Berkeley, 1938), 75-77, G. M. CALHOUN, *Univ. Calif. Publ. Class. Phil.* 12 (1936), 1-26. Es besteht also auch kein Anlass, *Op.* 124-5 (= 254-5) zu tilgen. Vgl. auch *Tb.* 150-2 = 671-3. <sup>3</sup> Sehe weiter die kritischen Bemerkungen zu LENDLES Buch von H. ERBSE, *Gymn.* 66 (1959), 561-3. <sup>4</sup> Dazu S. 116, Anm. 2. — Dass Πλευδώρη nicht «von allen Göttern beschenkt» bedeutet (so z. B. EVELYN-WHITE, LATTIMORE, ERBSE, a.a.O., 562), kann man aus dem Singular δῶρον (82) ersehen, der also prädikative Bedeutung hat. Vgl. auch δῶρον in 85-86.

die sie zur Öffnung des Deckels antrieb<sup>1</sup>. Aber es scheint mir fraglich, ob Hesiod in den Erga Pandora nur als eine Zwischenperson darstellen wollte, als ein Mittel, dessen Zeus sich bediente um die Übel sich unter den Menschen verbreiten zu lassen. Zeus selbst sagt (57-58), dass er den Menschen ein Übel geben wird, «an dem alle Menschen ihre helle Freude haben werden, wenn sie es zu ihrem Unglück pflegen werden ». Diese Formulierung zeigt deutlich, dass auch Pandora selbst dazu bestimmt ist, den Menschen ein Übel zu werden. In welcher Hinsicht das der Fall ist, sagt der Dichter nicht, offenbar weil er den betreffenden Abschnitt der Theogonie als bekannt voraussetzt. Dort wird Pandora als die Stammutter der Frauen dargestellt (591) und werden diese darum ein Übel genannt, weil sie zu nichts anderem taugen als die Vorräte aufzuessen (592-612). Diese Eigenschaft ist in den Erga nicht weniger, ja sogar noch mehr aktuell als in der Theogonie, denn es ist die Absicht des Zeus, die Arbeit notwendig zu machen. Zu diesem Zweck verbirgt er den Lebensunterhalt (47), zugleich aber schickt er den Menschen «schmerzliche Kümmer » (49). Diese Kümmer werden nicht näher angedeutet; der Dichter denkt dabei natürlich an die Tatsache, dass der Lebensunterhalt nur mit

<sup>1</sup> Vgl. v. FRITZ, *Pandora*, 229. Mit der Annahme, dass sie den Deckel aus Neugier öffnete und aus Schrecken wieder fallen liess, stehen weder V. 95 ἐμήσατο noch V. 99 βουλῆστ Διός in Widerspruch. Schon bei Homer bedeutet μήδομαι öfters « tun », ohne Rücksicht auf einen vorhergehenden Plan, z.B. *Il.* 22,395 «Εκτορά δύον ἀεικέα μήδετο ἔργα, und *Il.* 10,48-52 ἄνδρ' ἔνα τοσσάδε μέρμερ' ἐπ' ἡματὶ μητιοσθαι, / οσσ' "Εκτορ ἔρρεε ... / ἔργα δ' ἔρεξε ... / ... τόσα γάρ κακὰ μήσατ' Αχαιούς. So auch *Il.* 6,97 μήστωρα φόβοιο, *Il.* 13,93 μήστωρας ἀυτῆς. PALEYS Vorschlag ἐλύσατο ist daher überflüssig. Die Spontaneität des Schreckens schliesst die göttliche Fügung nicht aus, insbesondere nicht für Hesiod, in dessen Glauben schlechthin alles von Zeus bestimmt wird (sogar der Sturz des Kronos ist vorherbestimmt Διός μεγάλου διὰ βουλάς, *Tb.* 465). Die Lesart ἐπέλλαβε ist wahrscheinlich ein Versuch, den vermeintlichen Widerspruch zwischen menschlicher Initiative und göttlicher Fügung zu beseitigen.

Mühe zu erwerben ist. Diese Mühen sind den Zuhörern aus der Praxis des Lebens so gut bekannt, dass sie nicht im einzelnen beschrieben zu werden brauchen. Nur einen speziellen Umstand, eine Art von Komplikation hielt der Dichter für erwähnungswert, nämlich die Tatsache, dass der so mühsam erworbene Lebensunterhalt von den Frauen ohne gebührenden Ersatz verbraucht wird.

Im Laufe seiner Erzählung verliert Hesiod aber seinen Ausgangspunkt, die Erklärung der Notwendigkeit der Arbeit, allmählich aus dem Auge. In Vers 49 heisst es, dass Zeus den Menschen κῆδεα λυγρά bereitete. Diese κῆδεα sind, wie wir gesehen haben, die Folgen der Tatsache, dass er den Lebensunterhalt verborgen hat. Nun wird derselbe Ausdruck in Vers 95 auf Pandora angewendet, aber hier liegt die Beziehung auf den Lebensunterhalt viel weniger nahe<sup>1</sup>. Vielleicht schliesst der in Vers 91 erwähnte πόνος das Mühsal der Arbeit ein<sup>2</sup>, und das blosse Wort κῆδεα widersetzt sich auch nicht dieser Deutung. Aber es ist bezeichnend, dass von den Übeln, die aus dem πίθος kommen, nur die Krankheiten explizit genannt werden (102-4). Auch die Schlussfolgerung, man könne dem Willen des Zeus nicht entgehen (105), geht in eine andere Richtung. Nicht mehr die Arbeit steht im Zentrum des Interesses, sondern

<sup>1</sup> Der Versuch von G. BROCCIA (*Par. Pass.* 9, 1954, 118-136; 62, 1958, 296-309), zu zeigen, dass die Sendung Pandoras mit dem κρύπτειν βίον identisch ist, überzeugt nicht. Wenn es z.B. heisst (S. 304-5): « se dai vv. 498-501 risulta che la ἐλπίς si accompagnava agli uomini quando questi sono sprovvisti di βίος... e nei vv. 96-99 si dice che, con Pandora, è venuta in mezzo agli uomini la ἐλπίς, è da concludere che gli uomini, dopo l'invio di Pandora, sono sprovvisti di βίος », so ist das nur ein Trugschluss. <sup>2</sup> WILAMOWITZ schreibt: « Arbeit kann das nicht sein, auch nicht Schmerz, sondern allgemein Mühe, Plage ». Aber diese Mühe und Plage können sich auch auf die Arbeit beziehen. Aus 397-400 folgt nicht, dass Arbeit und πόνος Gegensätze sind, wie G. BROCCIA (*Par. Pass.* 62, 1958, 300) meint. Auch *Th. 226* Ερις στυγερή τέκε μὲν Πίονον ἀλγινόεντα macht keine Schwierigkeit, denn zur guten Eris gehört natürlich ein guter Ponos.

der andere Pol des hesiodischen Denkens, die Dike<sup>1</sup>. Prometheus hatte Zeus nicht seine δίκη, den ihm zukommenden Teil des Opfers, gegeben. Jetzt bekommt Prometheus, und mit ihm das ganze Menschengeschlecht, seine δίκη, die ihm zukommende Strafe. Hesiod wendet hier einen Gedanken an, den er erst später (240 ff.) voll ausspricht, dass nämlich Zeus die Strafe für das Vergehen eines Einzelnen öfters auf die Häupter einer ganzen Gemeinschaft niederkommen lässt. Man sieht hier nochmals, wie verfehlt es ist, die Erga in scharf bestimmte Abschnitte zu zerteilen. Hesiod hat kein festes Schema vor Augen, sondern er lässt sich durch den Strom der Gedanken mitführen, wobei die Richtung sich manchmal verschiebt. Eine solche Gedankenverschiebung findet man auch schon bei Homer, z. B. wenn ein Gleichnis auf etwas ganz anderes hinausläuft als dasjenige, zu dessen Erläuterung es eingeführt worden war<sup>2</sup>.

Der Vergeltungsgedanke führt den Dichter nun von selbst zur Geschichte der fünf Menschengeschlechter. Hesiod will nämlich mit dieser Erzählung deutlich machen, wie die Menschheit nicht nur büsst für die Tat des Prometheus, sondern auch für ihre eigene Taten<sup>3</sup>. Man könnte gegen

<sup>1</sup> Die Erklärung von WILAMOWITZ (*Erga*, 138): « so mag er gewünscht haben, den Schluss der Geschichte von dem ersten Weibe anzubringen, der in der Theogonie fehlt », scheint mir zu oberflächlich. <sup>2</sup> Vgl. z.B. *Il.* 12, 145-159; 15, 618-629. Dazu H. FRAENKEL, *Die homerischen Gleichnisse* (Göttingen, 1921), 6 ff.; VERDENIUS, *R.E.G.* 1960, 345 ff. <sup>3</sup> MAZON (in seinem Kommentar, 68-70) gibt eine andere Rekonstruktion des Zusammenhangs: der Mensch muss arbeiten — Arbeit beruht auf guter Eris — schlechte Eris richtet zugrunde, sowohl in der Weltgeschichte wie auch heute. Aber 1. das Ende der Prometheusgeschichte verliert, wie wir gesehen haben, den Arbeitsgedanken aus dem Auge; 2. der Dichter nimmt die Verbindung Arbeit — Eris nicht wieder auf; 3. die Eris ist nicht das Zentrum der Geschichte der fünf Geschlechter; nur am Ende (195) tritt der ζῆλος auf, und MAZON (61) ist gezwungen anzunehmen, dass « c'est dans les derniers vers du récit qu'il faut chercher l'intention du poète ». — Es ist nicht wahr, dass Hesiod zwischen den beiden Erzählungen « mit einer gewissen Selbstironie die Wahl lässt » (SCHMID, *Gr. Lit. gesch.* I, 274). WILAMOWITZ (*Erga*, 139), schreibt: « Das Weib als Bringerin der Übel ist mit dieser allmählichen

diese Deutung einwenden, dass die Geschichte durch einen Satz (108) eingeleitet wird, in dem der Vergeltungsgedanke nicht zum Ausdruck kommt. Dieser Einleitungssatz hat der Interpretation immer Schwierigkeiten bereitet. Mazon klammert den Vers aus, nicht nur weil er mit der eigentlichen Geschichte nichts zu tun hat, sondern auch weil der Gedanke eines gemeinsamen Ursprungs der Götter und Menschen sich nicht mit der Tatsache verträgt, dass die ersten Menschen von den Göttern geschaffen wurden. Der Vers sei also eine Glosse zu 112. Aber diese Glosse passt ziemlich schlecht zu demjenigen, was sie erklären sollte, denn die Tatsache, dass die ersten Menschen ein göttergleiches Leben führten, folgt nicht unmittelbar aus dem gemeinsamen Ursprung der Götter und Menschen. Sinclair lässt Vers 108 nur von σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν abhängen und nimmt an, dass Hesiod nur darauf hinweisen will, dass seine Schöpfungsgeschichte den traditionellen Glauben an den gemeinsamen Ursprung von Göttern und Menschen nicht aufhebt. Aber die homerische Formel σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν bezieht sich immer auf das Vorhergehende. Wilamowitz versteigt sich zu der Annahme, Hesiod hätte eigentlich etwas ganz anderes sagen wollen, nämlich dass die «Menschengeschlechter erwachsen entsprechend den Geschlechtern der Götter... Er hätte nicht δύοθεον sagen sollen, sondern δυοῖως... Im Hinblick auf die Θεογονία hat er gesagt 'ihr Ursprung ist derselbe' ». Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer solchen Kontamination mit der Theogonie ist zu bemerken, dass der von Wilamowitz angenommene Gedanke eines Parallelismus zwischen dem Wechsel der Göttergeschlechter und dem Wechsel der Menschengeschlechter nur auf das goldene Geschlecht zutrifft. Ich möchte eine andere Lösung des

Entartung der Menschheit unvereinbar». SOLMSEN (*Hesiod and Aesch.*, 90) bemerkt aber richtig, dass die fatalistische und die moralische Interpretation des Übels einander nicht aufzuheben brauchen.

Problems vorschlagen. Zunächst müssen wir uns klar machen, dass Vers 108 nicht das Programm, sondern nur die Einleitung zu der Geschichte zu sein braucht<sup>1</sup>. Diese Einleitung hat keinen weiteren Zweck als der fortwährenden Degeneration der Menschheit eine spezielle Perspektive zu geben. Die Menschen haben denselben Ursprung wie die Götter, d.h. die Götter sind aus der Erde hervorgegangen und haben die ersten Menschen aus Erde oder in der Erde gebildet<sup>2</sup>. Der von Mazon behauptete Widerspruch zwischen Vers 108 und Vers 110 besteht also nicht. Die Menschen des goldenen Geschlechts lebten noch wie Götter (112)<sup>3</sup>, das silberne Geschlecht kümmerte sich schon nicht mehr um die Götter (135-9)<sup>4</sup> und die nächsten Geschlechter wandten sich immer mehr von den Göttern ab, bis am Ende die letzten göttlichen Mächte auf Erden, Aidos und Nemesis, sich genötigt sehen werden, von den Menschen wegzuflihen (197-200). Diese zunehmende Abwendung von den Göttern korrespondiert mit der menschlichen Leibesbeschaffenheit. Man hat viel über die Bedeutung der hundertjährigen Kindheit des silbernen Geschlechts diskutiert<sup>5</sup>. Das Richtige scheint mir gerade vor

<sup>1</sup> Ähnlich E. MEYER, *Kl. Schr.* II, 36. <sup>2</sup> Cf. A. DIETERICH, *Mutter Erde* (Berlin, 1913), 36 ff. SINCLAIR, *Gnom.* 5 (1929), 627, bemerkt richtig: « δύμόθεν does not imply contemporaneous origin, only that the ultimate source of all life divine or humane is one (cf. Pind., *Nem.* 6, 1) ».

<sup>3</sup> Dieser Vergleich zeigt schon, dass V. 119 ἔργ' ἐνέμοντο nicht bedeuten kann « sie besorgten die Arbeit » (so z.B. MEYER, *a.a.O.*, 47, LATIMORE). Proklos erklärt richtig: ἀπέλαυνον τῶν γιγνομένων. Das Medium νέμεσθαι bedeutet « sich zuteilen », « profitieren von ». Cf. II. 12,313 (Sarpedon zu Glaukos) τέμενος νεμόμεσθα, *Od.* II, 184-6 ἔκηλος (vgl. *Op.* 119 ήσυχοι) / Τηλέμαχος τεμένει νέμεται καὶ (explikativ) δαῖτας ἔτσας / δαίνυται, *Od.* 20, 336-7 ὅφρα σὺ μὲν χαίρων πατρώια πάντα νέμηται, / έσθιων καὶ πίνων. Zu ἔργα = Produkte cf. z.B. *Od.* 4, 318 ἔσθιεται μοι οἶκος, ὅλως δὲ πίνων ἔργα. So auch *Op.* 231 θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται, wo das Arbeitselement durch μεμηλότα ausgedrückt wird.

<sup>4</sup> In dieser Zeit kam also die « Scheidung » zwischen Menschen und Göttern zustande, wovon die *Theogonie* (535) spricht.

<sup>5</sup> Cf. v. FRITZ, *Pandora*, 238-40.

hundert Jahren Rudolf Roth gesagt zu haben: « Das ganze Dasein ist nichts als Entwicklung, eine träge Entfaltung der menschlichen Fähigkeit, mühseliges Wachstum ohne Blüte und Frucht »<sup>1</sup>. Hesiod wollte ein Bild entwerfen, das mit dem des goldenen Geschlechts so scharf wie möglich kontrastiert (129): dort dauernde Reife (114) — hier dauernde Unreife. Die dauernde Reife bedeutet Gottesnahe, die dauernde Unreife Gottesferne. Nur insofern sie nicht die Gebrechen des Alters kennen, stehen auch die silbernen Menschen den Göttern noch nahe. Im Zukunftsbild des fünften Geschlechts wird dann auch dieses letzte Band mit den Göttern verbrochen: die Menschen werden grauhaarig geboren werden (181), d.h. die göttliche Blüte wird aus dem Menschenleben ganz verschwinden.

Die Abwendung von den Göttern wird den Menschen durch ein entsprechendes Schicksal nach dem Tode vergolten: die Menschen des goldenen Geschlechts werden zu δαίμονες ἐπιχθόνιοι (123-4), bleiben den Göttern also noch ziemlich nahe; das silberne Geschlecht lebt fort als ὑποχθόνιοι μάκαρες θυητοί (141), d.h. sie bleiben gerade unter der Erdoberfläche, wo sie als « sterbliche Selige », d.h. als Helden verehrt werden<sup>2</sup>; das eherne Geschlecht verschwindet ganz im Hades (153).

Man hat sich oft darüber gewundert, dass Hesiod seine Beschreibung des fortschreitenden Abstiegs durch die Schilderung eines Aufstiegs im vierten Geschlecht unterbricht. Das geschieht nicht sosehr um der Vollständigkeit

<sup>1</sup> *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod* (Tübingen, 1860), 16. Wenn man diesen Gesichtspunkt aus dem Auge verliert, entsteht der Widerspruch, den Th. G. ROSENMEYER, *Herm.* 85 (1957), 270, annimmt: « The strong warriors of the bronze age are hardly to be regarded as inferior to the impious weaklings of the silver γένος; and yet the silver men after their death become blessed spirits, whereas the bronze men after death merely go to the Homeric Hades to lead an anonymous spectral existence ». <sup>2</sup> PEPPMÜLLERS Konjektur θυητοί ist von vielen übernommen worden und man hat darin sogar eine beson-

willen,<sup>1</sup> als vielmehr um dem heutigen Geschlecht ein kontrastierendes Vorbild vorzuhalten. Zwar gab es auch damals « argen Kampf und schreckliches Kriegsgetümmel » (161), aber trotzdem gelangten all diese Helden zu den Inseln der Seligen<sup>2</sup>. Bei Homer ist es ihre Verwandtschaft mit Zeus, die Menelaos und Radamanthys zu diesen Inseln Zutritt gibt (*Od.* 4, 561-9). Hesiod hebt zwar die Göttlichkeit der Heroen hervor (159-160)<sup>3</sup>, aber das Kri-

dere Pointe gesehen. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *R. E. G.* 1950, 352: « Le datif donne la réplique à 122: ne voulant attribuer à Zeus l'institution du culte rendu à ces « génies inférieurs », il se contente de la rapporter à la tradition des « mortels ». » Vgl. aber E. ROHDE, *Psyche* I, 100-1, der darauf hinweist, dass Hesiod hier den Versuch macht, « diese dem Homer nicht bekannte Classe der Wesen mit einem dem homerischen Sprachvorrath, auf den sich der Dichter angewiesen sah, entlehnten Ausdruck treffend und deutlich zu bezeichnen... Man nannte später solche *gewordene* Unsterbliche « Heroen ». Hesiod, der dies Wort in diesem Sinne noch nicht verwenden konnte, nennt sie mit kühnem Oxymoron: sterbliche Selige, menschliche Götter. Den Göttern ähnlich sind sie in ihrem neuen Dasein als ewige Geister; sterblich war ihre Natur, da ja doch ihr Leib sterben musste, und hierin liegt der Unterschied dieser Geister von den ewigen Göttern ». ROSENMEYER (*Herm.* 85, 1957, 284) vergleicht Platon *Crat.* 397d ἀνθρώπους δαίμονας. — Der Gebrauch von καλέονται impliziert hier ebensowenig wie in 159, dass sie unter diesem Namen allgemein bekannt waren. Sie bekommen diese Bezeichnung erst in Hesioids Weltgeschichte. <sup>1</sup> So z.B. PALEY: « Having mentioned the δαίμονες on earth and the Spirits in Hades, the poet was bound to find some place for the heroes ». <sup>2</sup> Es ist naheliegend, τοὺς μὲν ... τοῖς δέ (166-7) als zwei verschiedene Gruppen aufzufassen. Th. G. ROSENMEYER, *Herm.* 85 (1957), 273<sub>2</sub>, weist aber richtig darauf hin, dass in diesem Fall « Elysium would be a very thinly populated place ». VON FRITZ, *Pandora*, 235, nimmt an, dass mit τοὺς μὲν « the common crowd » gemeint ist. Aber Hesiod wird schwerlich behauptet haben, dass keiner der homerischen Helden gestorben ist. Auch von den vorhergehenden Geschlechtern wird zuerst ihr Tod erwähnt (116, 121, 133, 140, 153-6). Man muss also annehmen, dass τοὺς μὲν und τοῖς δέ identisch sind und dass die Formel μὲν/δέ sich nicht auf die Pronomina, sondern auf die ganzen Sätze bezieht. Cf. II, 17, 193-5 οἵτοι δὲ μὲν τὰ δὲ δῶκε φέρειν προτὶ Ἰλιον ἵρην / Τρωσὸι φιλοπτολέμοισι, δέ δὲ μέμβροτα τεύχεα δῦνε / Πηλεῖδεων Ἀχιλῆος. <sup>3</sup> E. BETHE, *Homer* II (Leipzig, 1922), 306, schreibt: « ἡμίθεοι sind für Hesiod die Heroen, weil sie auf den seligen Inseln ein göttergleiches Dasein führen ». Das ist nachweislich falsch. Cf. ROHDE, *Psyche* I, 152<sub>2</sub>.

terium der Auserwählung lag ihm wahrscheinlich mehr in jener Eigenschaft, die er mit Nachdruck voranstellt: das vierte Geschlecht war δικαιότερον καὶ ὅρειον (158), d.h. « gerechter und dadurch besser »<sup>1</sup>. Damit gibt der Dichter in exemplarischer Weise zu verstehen: je gerechter jemand ist, umso besser ist er und umso besseres Schicksal wird ihm zuteil.

Wenn diese Deutung richtig ist, zeigt sich auch in der Geschichte der fünf Geschlechter eine eigentümliche Verschiebung des Schwerpunkts. Hesiod hatte damit angefangen, die göttliche Vergeltung von der Gottesnahe der Menschen abhängig zu machen. Diese Gottesnahe wird aber allmählich ersetzt durch die Gerechtigkeit. Der erste Ansatz dazu findet sich in Vers 134, wo die gegenseitige Gewalttätigkeit dieser Menschen mit Nachdruck vorangestellt wird. Unmittelbar danach wird aber nicht diese innere menschliche Ungerechtigkeit, sondern ihre Gleichgültigkeit gegenüber den Göttern als Ursache ihres Verderbens angeführt (138-9). Auch beim dritten Geschlecht tritt die ὑβρίς auf (146), aber der Dichter geht nicht näher darauf ein. Offenbar steht auch hier noch das andere Motiv, das Verhältnis zu den Göttern, im Mittelpunkt: die ehemaligen Menschen kümmern sich nur noch um Ares (145) und in dieser Exklusivität liegt ihre Gottesferne, denn Ares galt niemals als ein richtiger Gott. Umgekehrt wird in der Beschreibung des fünften Geschlechts, wie wir gesehen haben, die Abkehr von den Göttern nur noch beiläufig erwähnt (187). Alles dreht jetzt um die Gerechtigkeit, und

<sup>1</sup> So richtig MAZON in seinem Kommentar 67: « plus justes et, par conséquent, meilleurs ». Zum konsekutiven καὶ vgl. VERDENIUS, *Mnemos*, 1955, 270-1, 1956, 250, S. TRENKNER, *Le style KAI dans le récit attique oral* (Assen, 1960), 36-37, 39-40. — Die Sublimierung der homerischen Heroen kam zustande durch « a certain transference to the Homeric « heroes » in general of the kind of veneration felt for local heroes » (v. FRITZ, *Pandora*, 235).

das Stück gipfelt in dem Satz δίκη ἐν χερσὶ (192): es gibt nur noch das Faustrecht<sup>1</sup>.

Der Zweck dieses letzten Abschnitts entspricht dem des vorigen Abschnitts. Wie Hesiod durch seine Beschreibung der Heroen dem heutigen Geschlecht ein positives Vorbild vorhalten will, so gibt er jetzt ein abschreckendes Zukunftsbild. Dieses Zukunftsbild ist tatsächlich als ein abschreckendes und durchaus nicht als ein fatalistisches gemeint. Man hat aus den Worten ἔπειτα γενέσθαι (175) schliessen wollen, dass Hesiod den Beginn eines neuen Zyklus erwartet<sup>2</sup>. Der ganze Ausdruck ist aber nur eine polare Umschreibung für «ich möchte jetzt nicht leben», wo das zweite Glied, wie öfters in solchen Ausdrücken<sup>3</sup>, keine aktuelle Bedeutung hat, sondern nur zur formellen

<sup>1</sup> So richtig WILAMOWITZ, *Herm.* 63 (1928), 389, will er aber ἐν χερσὶ als «unter ihnen» auffassen («Gerechtigkeit und Pietät wird es nicht geben»). Dafür gibt es keine Parallele. Thuc. IV, 43,3 ἐν χερσὶ ἦν ἡ μάχη hat noch die Bedeutung von «unter Händen». Ausserdem weist δίκη ἐν χερσὶ zurück auf 189 χειροδίκαι. Es gibt keinen Grund, diesen Vers zu streichen. Er schliesst sich gut dem Vorhergehenden an: man ist nicht dazu bereit, dem Nächsten seine δίκη zu geben, denn man kennt nur die δίκη, die im Nehmen besteht. — Dass die Erklärung des Übels in der Menschheitsgeschichte durch einen immer stärker werdenden moralischen Gesichtspunkt bestimmt wird, ist auch von SOLMSEN (*Hesiod and Aesch.*, 85-86) hervorgehoben worden.

<sup>2</sup> PALEY, HAYS, REITZENSTEIN, *Stud. z. ant. Synkretismus*, 62; ROSE, *Handbook of Gr. Lit.*, 59; NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 50.

<sup>3</sup> Cf. II. 10, 249 Τυδεῖδη, μήτ' ἄρ με μάλ' αἰνεῖς μῆτε τι νείκει, Od. 6, 160-1 οὐ γάρ πω τοιοῦτον ἔγώ ίδον ὀφθαλμοῖσιν, / οὔτ' ἀνδρ' οὔτε γυναικα, Od. 9, 14 τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον καταλέξω; Od. 15, 374-5 ἐκ δ' ἄρα δεσποινῆς οὐ μελιτιχόν ἔστιν ἀκοῦσαι / οὔτ' ἔπος οὔτε τι ἔργον, Th. 34 σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὑστατὸν αἰὲν ἀείδειν, Mimm. 7 D., Pind., *Nem.* 7, 3, Soph., *El.* 305-6, Eur., *Ba.*, 801. Auch das erste Glied kann irrelevant sein, z.B. II. 22, 432-3 δομοὶ νύκτας τε καὶ ἥμαρ / εὐχωλὴ κατὰ δστο πελέσκεο, Od. 23, 65-66 οὐ τινα γάρ τιεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, Aesch. *Sept.* 795-6, Platon *Resp.* 567b. Sehe weiter E. KEMMER, *Die polare Ausdrucksweise i.d. griech. Lit.* (Würzburg, 1903); WILAMOWITZ zu H. F. 1106; B. A. VAN GRONINGEN, «De antithese als Griekse denkvorm», *Med. Vlaamse Akad.*, 1953: 1; J. D. MEERWALDT, *Vormaspecten* (Den Haag, 1958), 71 ff.

Abrundung des Ganzen zugefügt wird. Dieser Stoßseufzer « ich möchte jetzt nicht leben » soll nun nicht im pessimistischen Sinne missverstanden werden. Man findet einen ähnlichen rhetorischen Wunsch in 270-1<sup>1</sup>, und dort fügt Hesiod die zuversichtliche Einschränkung zu, es werde wohl nicht so weit kommen<sup>2</sup>. Dieselbe Zuversicht spricht aus dem Vers 179, eine Zufügung, die dramatisch nicht zu dem düsteren Zukunftsbild passt, aber psychologisch sehr gut zu erklären ist: Hesiod ist so fest davon überzeugt, dass die Menschen sich durch seine Worte belehren lassen werden und die üble Entwicklung gehemmt werden wird, dass er diese Besserung sozusagen proleptisch in sein Zukunftsbild aufnimmt. Die abschreckende, apotreptische Wirkung dieses Bildes wird dadurch geschwächt, seine protreptische Wirkung aber gestärkt.

Jedenfalls können wir schliessen, dass diese Erzählung nicht, wie Wilamowitz meinte<sup>3</sup>, eine Abschweifung ist, sondern ein Exemplum, das die mehr systematischen Erörterungen vorbereitet<sup>4</sup>. Das gilt auch von der jetzt folgenden Fabel. Diese dient dazu, den Grundgedanken der Beschreibung der heutigen Generation schärfster hervorzuheben. Ich sagte soeben, dass diese Beschreibung in dem Satz δίκη ἐν χερσὶ (192) gipfelt. Das wird durch die Fabel bestätigt: es herrscht jetzt das Recht des Stärkeren. Im Ge-

<sup>1</sup> Vgl. auch *Od.* 2, 230-4. <sup>2</sup> V. 273 οὐλπα bedeutet nicht « ich hoffe » (WILAMOWITZ), sondern « ich bin geneigt zu glauben ». So auch *H. Dem.* 213, 277. Nach H. DIELS, *Der antike Pessimismus* (Berlin, 1921), 7, ist Hesiod der erste « Überwinder des Pessimismus » und « ein wahrhaft faustischer Mensch ». Das trifft nicht ganz zu, denn erstens war der Pessimismus noch nicht da und zweitens hängt Hesiodes Optimismus aufs engste mit seinem Glauben an Zeus zusammen. Auf den ersten Blick scheint V. 418 κηριτρεφέων ἀνθρώπων auf einen grundsätzlichen Pessimismus hinzuweisen. Aber es handelt sich da nur um die Tatsache, dass die Menschen den durch Sirios verursachten und oft tödlichen Krankheiten ausgesetzt sind. Cf. 92 νούσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράτι κῆρας ζδωκαν. <sup>3</sup> *Op.* 141. <sup>4</sup> So richtig J. KÜHN, *Würzb. Jbb.* 2 (1947), 268.

gensatz zum Geschlecht der Heroen, von dem gilt δικαιότερον καὶ ἄρειον (158), gilt von den heutigen Herrschern κρεῖσσον (210) καὶ ἄρειον (207).

Diese vermeintliche Überlegenheit der Herrscher ist aber in Wirklichkeit nichts anderes als Überhebung, ὕβρις. Dieses Wort, das in der Geschichte der fünf Geschlechter schon einige Male gefallen war (134, 146, 191), wird jetzt zum Prinzip erhoben. Das Leben enthüllt sich als einen Streit zwischen Dike und Hybris (213). Anfänglich scheint Hybris die mächtigere zu sein, aber am Ende wird sie stets von Dike besiegt (217-8). Diese Besiegung geht immer mit Unheil zusammen (216, 218)<sup>1</sup>; darum empfiehlt es sich, sich gleich am Anfang der Dike zuzuwenden (216-7).

Man würde erwarten, dass Hesiod in dieser Erörterung über Hybris und Dike fortgefahren hätte, die Könige anzureden. Einerseits ist es, wie wir gesehen haben, ihre Geisteshaltung, die als Hybris diagnostiziert wird, andererseits bezieht sich die Fortsetzung ausschliesslich auf die rechtsprechenden Könige. Stattdessen wendet sich der Dichter nach Abschliessung der Fabel plötzlich wieder dem Bruder zu (213). Damit greift er auf einen Punkt zurück, der in der Beschreibung des fünften Geschlechts schon berührt worden war. Das jetzt vorherrschende Faustrecht hat nämlich eine Art von Komplement. Die Starken und Mächtigen können nehmen was sie wollen, aber die Schwachen und Geringen müssen zu einem andern Mittel greifen. Dieses Mittel ist die Lüge. So steht es in den Versen 193-4. Perses ist Hesiod gegenüber solch ein κακός, ein in sozialer Hinsicht Geringerer. Dieser Gedanke wird in Vers 214 wieder aufgenommen durch das Wort δειλός<sup>2</sup>. Überhebung ist

<sup>1</sup> V. 216 ἐγκύρσας δτῆσιν bedeutet nicht «when he loses his way in delusions» (LATTIMORE), sondern «wenn er ins Unheil stürzt». Cf. V. 231, *Od.* 12, 372; LIDDELL-SCOTT s.v., II 2. <sup>2</sup> Cf. *Il.* 6, 489 οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, *Od.* 6, 189 ἐσθλοῖς ἡδὲ κακοῖσιν, *Hes.*, *Fr.* 164, 2 δειλῶν τε καὶ ἐσθλῶν, *Theognis* 57-58 οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοί / νῦν δειλοί. Hesiod gibt der homerischen Formel δειλοί βροτοί eine neue Bedeutung.

schlecht, d.h. schädlich, für einen geringen Mann. Hesiod sagt nicht, warum, sondern geht sogleich zur Hybris des ἐσθλός über, deren unheilvolle Folgen er breit ausführt. Das hat wahrscheinlich seinen Grund in der Tatsache, dass die Hybris des δειλός zwar auch durch die Dike bezwungen wird, aber in seinen Folgen viel weniger eindrucksvoll ist. Die von den Königen verübte Rechtsverletzung schleppt in ihrer Bestrafung die ganze Gemeinschaft mit. Eine solche Katastrophe wird man bei der Bestrafung eines unangesehenen Mannes wie Perses schwerlich erwarten können. Darum lässt der Dichter diesen Fall gleich wieder fahren, um all seine Kräfte auf die Schilderung der übeln Folgen der Hybris eines ἐσθλός zu konzentrieren.

Es bleibt aber vorläufig bei einer Andeutung: Dike beweint die Stadt und die Gesinnung der Bürger, die sie vertrieben haben (222-4)<sup>1</sup>, d.h. sie macht die ganze Stadt für die Rechtsverdrehung der Richter verantwortlich und sieht das allgemeine Unheil herannahen<sup>2</sup>. Der Dichter gibt nun zuerst das Gegenbild: das Wohlergehen der Gemeinschaft als Folge der Gerechtigkeit der Richter (225-237). Daran schliesst sich dann die Beschreibung der Katastrophen, wodurch die Ungerechtigkeit bestraft wird, von selbst an (238-247). Der nächste Satz (248-9) beruht auf zwei Assoziationen, die sich aus dem Vorhergehenden entwickeln lassen. Zunächst erhebt sich die Frage, ob eine göttliche Strafe auch in dem vorliegenden Fall zu erwarten ist. Weiter kann man sich fragen, ob die menschliche Ungerechtigkeit immer zur Kenntnis des Zeus gelangt. Diese

<sup>1</sup> Ich glaube nicht, dass ζθεα (222) hier «Wohnstätten» bedeutet, was nicht gut zu κλαίουσα passt. Die Bedeutung «Gesinnung» findet sich auch VV. 67, 137, 699. Cf. Isocr. 2, 31, Dem. 20, 14 τὸ τῆς πόλεως ζθος, Arat., *Phaen.* 116 (Dike) ποθέουσα παλαιῶν ζθεα λαῶν. Vgl. auch das Schol.: τὰ ζθη τῶν χαιρόντων τοιούτοις δικασταῖς. V. 260 νόον weist auf ζθεα zurück. <sup>2</sup> V. 223 wird mit Recht von Mazon und Sinclair ausgeklammert. Dike straft nicht selbst, sondern beklagt sich bei Zeus (259). Wenn sie selbst strafen würde, wäre das κλαίειν weniger natürlich.

beiden Fragen werden vom Dichter in einem einzigen Satz beantwortet. Wir haben also eine Kontamination von zwei Gedanken, nämlich: (1) Achtet auf das Recht h i e r<sup>1</sup>, d.h. merket doch die Ähnlichkeit zwischen dem Recht, wie es von euch gesprochen wird, und der Rechtsverletzung, dessen schreckliche Folgen ich soeben beschrieben habe. (2) Achtet a u c h s e l b s t auf das Recht hier, d.h. die Götter achten schon lange darauf. Dieser letzte Gedanke wird dann durch die Beschreibung der göttlichen Wächter und der Aktivität der Dike motiviert (249-262).

Die Könige sollen sich vor der göttlichen Strafe hüten und bedenken, dass das Üble, das man einem andern antut, auf einen selbst zurückfällt (265). Diese zweite Überlegung scheint von der ersten verschieden zu sein, ist aber in Wirklichkeit darin enthalten: Hesiod weiss genug von der egoistischen Gesinnung der Könige um zu sehen, dass diese sich um die üblen Folgen, die ihre Rechtsverdrehung für die Gemeinschaft haben kann, nicht kümmern werden; darum weist er darauf hin, dass diese Gemeinschaft die Könige selbst einschliesst, so dass das Unheil auch sie treffen wird<sup>2</sup>. Mit einem explikativen Asyndeton schliesst dann Vers 267 sich an: die Katastrophe wird kommen, denn Zeus sieht, wie es hier zugeht (267-9). Damit wird nochmals deutlich festgestellt, was am Anfang (248-9) schon angedeutet worden war, nämlich dass die Götter die hier herrschende Ungerechtigkeit schon längst bemerkt haben. Das Wort οὕη (269) wird darauf durch die drastische Erklärung erläutert, das heutige Leben sei nicht mehr lebenswert. Dieser Ausbruch wird aber sogleich wieder

<sup>1</sup> V. 249 τήνδε δίκην hat hier (und 269) dieselbe Bedeutung wie in V. 3.9 (vgl. S. 120, Anm. 4). EVELYN-WHITE lässt τήνδε zurückweisen auf 239, aber dieser Gebrauch von ὄδε findet sich nicht im Epos. SINCLAIR erklärt: « good custom — namely, the watching of Zeus and the spirits of Justice », was sprachlich ganz unmöglich ist. <sup>2</sup> Natürlich bedeutet βουλή in V. 266 nicht « Ratgebung » (LIDDELL-SCOTT, LATTIMORE), sondern « Überlegung ». Cf. Il. 24, 652 βουλὰς βουλεούσι.

gemildert durch die zuversichtliche Annahme, Zeus werde die Bevorzugung des Ungerechten wohl nicht bestehen lassen (273)<sup>1</sup>.

Die Bevorzugung des Ungerechten, das ist das Ziel, dem Perses immer nachstrebt: er ist einer jener ἀδικώτεροι (272), die immer eine μείζω δίκην haben wollen. Er soll aber nunmehr von dieser Habgier und damit auch von der Gewalttätigkeit abstehen und sich durch die Gerechtigkeit leiten lassen (275). Denn die Gerechtigkeit bildet die Grundlage des menschlichen Lebens, und zwar in dem Sinne, dass sie endgültigen Vorteil, die Ungerechtigkeit aber endgültigen Nachteil bringt (274-285). Hier haben wir nun endlich die Motivierung, die man nach dem Satz «Überhebung ist schlecht für einen geringen Mann» (214) erwartet hatte<sup>2</sup>. Eigentlich war sie schon in dem Früheren angedeutet worden, nämlich in Vers 219. Jede Rechtsausprache impliziert einen Eid, und jeder Eid impliziert eine bedingte Selbstverfluchung<sup>3</sup>. Diese Selbstverfluchung erfüllt sich im Falle eines Meineids, und so ist der Meineid eine solche Überhebung, die schlecht für einen Menschen ist, d.h. ihm Nachteil bringt. Hesiod hatte diesen Punkt dort nicht weiter verfolgt, weil die Selbstverfluchung und Selbstzerstörung des Richters ihm weniger eindrucksvoll vorkam als die Zerstörung der ganzen Gemeinschaft. In dem jetzigen Abschnitt betrachtet der Dichter die Überhebung aber nicht mehr in ihren Folgen für die Gemeinschaft, sondern in ihren Folgen für das Individuum, und zwar für den gewöhnlichen Mann. Das Unrecht des ge-

<sup>1</sup> V. 273 τελεῖν bedeutet nicht «bring to pass» (EVELYN-WHITE), denn die Bevorzugung des Ungerechten besteht tatsächlich, sondern «endgültig machen». <sup>2</sup> Ganz verfehlt ist die Bemerkung FRIEDLÄNDERS, *Herm.* 48 (1913), 563: «Der Bruder wird noch einmal zu Recht und Gerechtigkeit gemahnt; man kann vielleicht nicht sicher sagen, warum, da der Abschnitt 217-47 ganz ähnlichen Zuspruch an dieselbe Adresse richtet». <sup>3</sup> Cf. 804, *Tb.* 231-2 und R. HIRZEL, *Der Eid* (Leipzig, 1902), 152; K. LATTE, *RE* s.v. Meineid, 346.

wöhnlichen Mannes hat keine Konsequenzen für die Gemeinschaft, sondern nur für ihn selbst und seine Nachkommen<sup>1</sup>. Darum wird die Bedeutung des Meineids hier starker hervorgehoben.

Das Ergebnis der bisherigen Erörterung könnte so zusammengefasst werden: Unrecht führt zum Unheil, Gerechtigkeit führt zum Wohlergehen. Das erste war ausführlich dargelegt, das zweite aber nur beiläufig, als Folie, erwähnt worden (158, 225-237, 281, 285). Es erhebt sich daher von selbst die Frage, ob die Gerechtigkeit genügt um zum Wohlstand zu gelangen. Diese Frage wird verneinend beantwortet: so leicht man ins Elend stürzt, so schwer und harte Arbeit erfordernd ist der Weg zum Erfolg (286-292)<sup>2</sup>.

Die jetzt folgende Mahnung, man müsse guten Rat annehmen (293-7), hat ihren logischen Platz unmittelbar nach Vers 286. Warum hat Hesiod diese logische Folge verschmäht? Wilamowitz schreibt: «Hesiod weiss zwei ἔσθλα, wie es mit den beiden Wegen steht, und dass man zu nichts kommen kann, wenn man guten Rat verschmäht». Aber eine solche Zweiteilung der ἔσθλα ist durch nichts, nicht einmal durch eine Partikel angedeutet. Hesiod hat die Mahnung nicht an ihrem logisch richtigen, sondern an ihrem psychologisch effektiven Ort eingefügt, nämlich an der Stelle, wo der Schluss gezogen werden muss, man solle den steilen und harten Weg nicht nur als den richtigen erkennen, sondern ihn auch wirklich einschlagen und ver-

<sup>1</sup> Die Verfluchung bezog sich auch auf die Nachkommenschaft. Cf. Antiph. V 11, Andoc. I 98. <sup>2</sup> V. 287 κακότητα bedeutet hier nicht «Schlechtheit» (LIDDELL-SCOTT), wie schon aus ίλαδὸν ἐλέσθαι hervorgeht, sondern «Elend», «Unglück». Der Gegenteil ist ἀρετή, «Wohlergehen», «Erfolg». Cf. 313 πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὁπηδεῖ, Od. 13, 45-46 θεοὶ δ' ἀρετὴν δπάσειαν / παντοῖην, καὶ μὴ τι κακὸν μεταδῆμιον εἴη. Für Hesiod ist Reichtum ein Selbstzweck und nicht ein Mittel «without which you cannot live an honest and respectable life» (SINCLAIR).

folgen. Erst an diesem Punkt macht sich gleichsam auf dem Antlitz des Perses ein gewisser Widerwille bemerkbar. Hesiod versucht diesen Widerwillen durch eine Berufung auf die Überlegenheit seiner eigenen Erkenntnis zu brechen. So führt er den Gedanken, der schon in dem Prädikat *μέγα νήπιε* (286) enthalten war, jetzt näher aus. Es kommt darauf an, zu wissen, was am Ende das beste ist (294)<sup>1</sup>. Gerade in dieser Hinsicht hat Perses sich jämmerlich geirrt: er hat sich nicht als ein Mann erwiesen, der selbst die Folgen seiner Taten bedenkt (*αὐτὸς πάντα νοήσῃ*), sondern er hat immer nur darauf geachtet, was für den Augenblick das beste schien, und so ist er schliesslich heruntergekommen. Jetzt wird er hoffentlich so klug sein, endlich mal auf guten Rat zu hören.

Dieser Rat beschränkt sich vorläufig auf den blossem Imperativ « arbeite » (299). Der Dichter geht zuerst auf die Vorteile der Arbeitsamkeit ein: er hatte doch soeben angekündigt, zu zeigen, « was am Ende das beste ist » (294), d.h. was zu den besten Resultaten führt. Er schickt ein kurzes Gegenbild voraus: die Hungersnot des Faulen und die daraus hervorgehende Schmarotzerei und allgemeine Verachtung (302-6). Dann folgen einige Wesensbestimmungen der Arbeit, die in dem Gedicht noch viele Male zurückkehren werden: Angemessenheit (306 *μέτρια*), Ordnung (*κοσμεῖν*) und Rechtzeitigkeit (*ώραιον*)<sup>2</sup>. Auf diese Merkmale wird hier vorgegriffen, weil sie es sind, die den Erfolg bestimmen. Arbeiten ist nicht genug: es kommt darauf an, planmässig zu arbeiten. Diese Bestimmung haben wir im nächsten Vers mitzudenken: die planmässige Arbeit macht

<sup>1</sup> Es ist unbegreiflich, dass WILAMOWITZ u.a. diesen für den Gedankengang so wesentlichen Vers haben streichen wollen. <sup>2</sup> Cf. 394, 409, 422, 617, 630, 642, 665, 694-5, 697. PALEY erklärt *μέτρια* (306) als «a moderate-sized farm», Mazon als «les travaux faits au temps voulu», aber das Wort umfasst sowohl das Ortliche wie das Zeitliche. Auch *κοσμεῖν* beschränkt sich nicht auf das Zeitliche, wie H. DILLER, *Festschrift Snell* (München, 1956), 55, glaubt.

die Menschen reich. Das folgende *xai* (309) hat kausale Bedeutung: der Arbeitsame ist erfolgreich, weil die Götter ihn lieben<sup>1</sup>.

Der Erfolg der Arbeit besteht nicht nur in dem Wohlstand, sondern auch in dem Ansehen, das diesem Wohlstand folgt (313). Dieser Gedanke wird durch die Folie «Untätigkeit ist Schande» (311) eingeleitet, die ihrerseits an das Vorhergehende, besonders an Vers 303 anknüpft. Vers 314 gibt dann die Schlussfolgerung: «In deinen Umständen ist Arbeiten das beste»<sup>2</sup>.

Daran schliesst sich, scheinbar unvermittelt, eine Betrachtung über die Scheu an. Hesiod erklärt nicht einmal, worauf diese Scheu sich bezieht. Auch hier scheint aber wieder eine Assoziation im Spiegle zu sein: in Vers 311 war behauptet worden, dass Arbeit keine Schande ist. Hesiod sieht voraus, dass Perses, der sich zu vornehm fühlt um seine Hände zu rühren<sup>3</sup>, erwidern wird: «Ich schäme mich, Handarbeit zu verrichten»<sup>4</sup>. Diesem Einwand kommt er zuvor durch die Bemerkung, dass eine solche Arbeitsscheu nichts anderes als falsche Scham ist. Wer Wohlstand erreichen will, soll seine Scheu überwinden durch Kühnheit (319 θάρσος)<sup>5</sup>. Man darf die Kühnheit

<sup>1</sup> So richtig MAZON, der V. 320 θεόσδοτα vergleicht. Zum kausalen *xai* vgl. VERDENIUS, *Mnemos*. 1956, 249. Ganz verfehlt J. KÜHN, *Würzb. Jbb.* 2 (1947), 263: «Die religiöse Begründung der Arbeitsethik im göttlichen Willen muss auf Perses wie ein unausweichliches «Du sollst» wirken». Die hesiodischen Götter sagen nicht: «Du sollst arbeiten», sondern: «Wenn du arbeitest, geben wir dir Erfolg».

<sup>2</sup> Zum konklusiven δέ cf. DENNISTON, *Gr. Part.*, 170; VERDENIUS, *Mnemos*. 1956, 248. <sup>3</sup> Auf diese Vornehmheit spielt schon V. 299 δῖον γένος ironisch an. Cf. WILAMOWITZ z.St.: «Hesiod macht für seine Familie auf wirklichen Adel Anspruch. Der zugewanderte Händler aus Kyme hatte sich den Bauern, die ihn unter sich aufgenommen hatten, als Nachkommen der Ritter vorgestellt».

<sup>4</sup> Cf. Eur., *Fr.* 285, 4 von einem verarmten Edelmann: ὅπ' αἰδοῦς δ' ἔργ' ἀπωθεῖται χερῶν.

<sup>5</sup> Ganz verfehlt P. FRIEDLÄNDER, *Herm.* 48 (1913), 568: «Der Wohlstand (den man durch die Arbeit gewinnt) gibt Selbstvertrauen». A. HOEKSTRA, *Mnemos*. 1950, 102, schreibt: «pour Hésiode θάρσος est

aber auch nicht wieder zu weit treiben, sonst entartet sie in Frechheit, und diese führt nicht zur Arbeit, sondern zum Raub. Durch diese Assoziation, die sich auf der unausgesprochenen Erwägung gründet, dass es so gut wie eine gute und eine schlechte *αἰδώς* auch ein gutes und ein schlechtes *θάρσος* gibt, schliesst sich Vers 320 ganz ungezwungen dem Vorhergehenden an<sup>1</sup>. Geraubter Besitz hat keinen Bestand, denn der Räuber wird von den Göttern bestraft (325-6). Eine ähnliche Strafe bedroht denjenigen, der sich an einem Schutzflehdenden oder Fremden vergreift (327)<sup>2</sup>. Diese beiden Kategorien werden hier angeschlossen, weil sie unter dem besonderen Schutz der Götter stehen und weil das ihnen gegenüber begangene Vergehen meistens durch dasselbe Motiv wie der Raub, nämlich Habsucht (323) veranlasst wird. Der Ehebruch (328-9) schliesst sich der Erwähnung des *ξεῖνος* an, weil er als eine Verletzung des Gastrechts betrachtet wurde<sup>3</sup>. Dass die Waisen unter dem besonderen Schutz der Götter stehen (330), wird an keiner anderen Stelle ausgesprochen. Das kann aber Zufall sein, denn es ist unwahrscheinlich, dass Hesiod hier eine neue und «reformatorische Ethik» vorträgt, wie Wilamowitz meint. Dass die Schmähung der Eltern von den Göt-

sans doute un vice, ce que montrent encore clairement les vers 320-326». Aber aus diesen Versen folgt nicht, dass Reichtum immer mit Frechheit verbunden ist. Andrerseits ist zu bedenken, dass *θάρσος* bei Homer meistens im guten Sinne gebraucht wird. HOEKSTRA nimmt an, dass «*αἰδώς* au v. 319 désigne en principe une vertu, principe accepté au fond également dans le v. 317». Aber dann entsteht ein Widerspruch mit *οὐκ ἀγαθή*, was HOEKSTRA zugibt (103: «l'expression, sous sa forme élémentaire et primitive, est chargée de sentiments différents»).

<sup>1</sup> Daraus folgt, dass V. 318 nicht (mit RZACH und SINCLAIR) nach 319 zu setzen ist. MAZON klammert 318 aus, aber in *Il.* 24, 45 ist der Vers sicher interpoliert. Die Anaphora findet sich auch in V. 4, 578, 761.

<sup>2</sup> Bei Ισον hat man *μαυροῦται* zu denken (vgl. Proklos). Hesiod will nicht all diese Frevel einander gleichsetzen, sondern darauf hinweisen, dass sie am Ende (333) ebenso sehr bestraft werden. <sup>3</sup> Vgl. L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, II (Berlin, 1882), 192-3.

tern übelgenommen wird, war schon 1867 angedeutet worden<sup>1</sup>.

Nach der Abschliessung durch Vers 335 hebt dann die Behandlung der religiösen Pflichten an. Wilamowitz nennt diesen Übergang «ziemlich gewaltsam», aber es ist zu bedenken, dass man in dieser alten Zeit noch keinen scharfen Unterschied zwischen dem moralischen und dem religiösen Gebiet mache<sup>2</sup>. Allerdings ist der Übergang logisch nicht ganz einwandfrei: zuerst war gezeigt worden, dass die Vernachlässigung sozialer Verhaltungsregeln von den Göttern bestraft wird; jetzt wird gezeigt, dass die Beobachtung religiöser Verhaltungsregeln von den Göttern belohnt wird (341). Der Vergeltungsgedanke (334 ἀμοιβὴ) bleibt also im Zentrum. Man hätte aber erwartet, dass nun auch gezeigt wird, wie die Beobachtung sozialer Verhaltungsregeln belohnt und die Vernachlässigung religiöser Verhaltungsregeln bestraft wird. Hesiod lässt diese beiden Fälle unbesprochen, weil die Vergeltung hier für das gläubige Gemüt weniger einleuchtend ist.

Zum jetzt folgenden Vers 342 bemerkt Wilamowitz: «Ohne jede Verbindung folgen Verhaltungsmassregeln gegenüber der Gesellschaft». Die Verbindung liegt aber wieder in der Assoziation: in dem Vorhergehenden war von Opfern die Rede, und beim Begriff des Opfers denkt der Grieche von selbst an eine Mahlzeit<sup>3</sup>. Die Frage, wen man zur Mahlzeit einladen soll, erweitert sich dann ganz natürlicherweise zu einer Betrachtung über das Verhalten dem Nachbar gegenüber (343-353), an der sich ebenso natürlich eine allgemeine Betrachtung über Geben und Nehmen anschliesst (354-362). Vers 363 bringt aber plötzlich etwas

<sup>1</sup> Im allgemeinen ist daran zu erinnern, dass das Ehren der Eltern von den Griechen dem Ehren der Götter öfters zur Seite gestellt wird. Cf. SCHMIDT, *Ethik*, II, 141 ff. <sup>2</sup> Vgl. z.B. V. 134-6. <sup>3</sup> Cf. Ps. Xen., *Resp. Ath.* II, 9 θύειν καὶ εὐωχεῖσθαι, Xen., *Mem.* II, 3, 11 ὅπότε θύοι, καλεῖν σε ἐπὶ δεῖπνον.

Neues: den Rat, einen Vorrat anzulegen. Man hat den Zusammenhang wiederherstellen wollen durch die Umstellung von 363 und 361-2. Der Gedanke wäre dann: lieber als einen anderen seines Vorrats zu berauben soll man selbst einen Vorrat anlegen<sup>1</sup>. Abgesehen von der Tatsache, dass dieser Gedanke des «lieber als» aus der blossen Zusammenstellung von 360 und 363 schwer abzulesen ist, kann man sich aber nicht dem Eindruck entziehen, dass  $\sigma\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}$  in 361 sich bezieht auf  $\sigma\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}$  in 360. Verfolgen wir den Gedankengang von 354 an. Man soll nur demjenigen etwas geben, der auch selbst bereit ist zu geben (354); umgekehrt soll man bedenken, dass man vom andern nur eine Gabe erwarten kann, wenn man selbst bereit ist zu geben (355)<sup>2</sup>. Es ist besser, dass der andere freiwillig gibt als dass man ihm die Sache raubt (356). Das wird erklärt durch 357-362. Der freiwillige Geber freut sich darüber, geben zu können (358). Hesiod erklärt nicht, warum diese Freude auf der Seite des Gebers etwas Wichtiges ist. Gewiss nicht, weil er sie als einen Selbstzweck betrachtete, denn er stellt das ganze Problem des Gebens und Nehmens von vornherein unter einen pragmatischen und egoistischen Gesichtspunkt<sup>3</sup>. So können wir die Erklärung des Verses 358 dem Vers 351 entnehmen: man soll mit seinen Nachbarn so umgehen, dass sie nicht nur für den Augenblick, sondern auch für später ( $\chi\alpha\iota \dot{\epsilon}\varsigma \tilde{\sigma}\sigma\tau\epsilon\varrho\acute{\nu}$ ) zur Hilfe bereit sind. Darum soll man es darauf anlegen, dass der Nachbar freiwillig gibt, was man von ihm verlangt, denn in diesem Fall wird das Geben ihm eine Freude sein und — so können wir jetzt ergänzen — wird er auch ein nächstes Mal einer Bitte Gehör geben. Wenn man ihn dagegen seines Besitzes beraubt, mag es sich auch um

<sup>1</sup> Vgl. PALEY: «It is better to be thrifty than to be dishonest». <sup>2</sup> Die Bedeutung der beiden Verse ist also nicht identisch, wie WILAMOWITZ meint. <sup>3</sup> Auch das Wort  $\delta\gamma\alpha\theta\acute{\eta}$  (356) impliziert die Nützlichkeit, wie MAZON richtig bemerkt.

eine Kleinigkeit handeln, so macht das ihm Verdruss (360)<sup>1</sup> und — so dürfen wir ergänzen — er wird ein nächstes Mal nicht mehr zur Hilfe bereit sein. Er wird dazu auch nicht imstande sein, denn der andere wird das Rauben einer Kleinigkeit bald und oft wiederholen, so dass es am Ende eine ganze Menge wird (361-2) und er sein Opfer ganz ruiniert<sup>2</sup>. Hesiod spricht aus eigener Erfahrung, denn Perses versuchte immer wieder etwas von ihm loszukriegen<sup>3</sup>.

Wir können jetzt auch den Übergang zum Vers 363 verstehen. Dieser Übergang liegt in einer Assoziation, die sich mit dem Ausdruck *καταθεῖο* (361) verbindet: das Anhäufen geraubter Güter ist schlecht, das Anhäufen der Produkte eigener Arbeit ist gut<sup>4</sup>. Wir haben gesehen, wie die Empfehlung des guten θάρσος in Vers 319 den Dichter von selbst dazu bringt, das schlechte θάρσος zu verurteilen. Hier haben wir eine ähnliche Gedankenbewegung, aber jetzt in umgekehrter Richtung, vom Negativem zum Positiven: die Verurteilung der schlechten Anhäufung führt von selbst zur Empfehlung der guten Anhäufung.

Nachdem der Dichter deutlich gemacht hat, wie wichtig der Besitz eines Vorrats ist (364-7), zeigt er in den Ver-

<sup>1</sup> Ich nehme an, dass mit φίλον ἡτορ (360) nicht der Räuber, sondern dessen Opfer gemeint ist. Es ist wahr, dass bei Homer φίλον ἡτορ sich immer auf das Subjekt des Satzes bezieht, aber Hesiod ändert manchmal die Bedeutung homerischer Ausdrücke. Gewissensbisse des Räubers (SINCLAIR) passen nicht zu diesem Zusammenhang. Zur Bedeutung von παχνών cf. *Il.* 17, 111-2 τοῦ δὲν φρεσὶν ἄλκιμον ἡτορ / παχνοῦται, Aesch., *Cro.* 83 πένθεσιν παχνούμενη, Eur., *Hipp.* 803 λύπῃ παχνωθεῖσα. WILAMOWITZ hat schon darauf hingewiesen, dass der Subjektswechsel (δέ δέ) seine Parallelen in den alten Gesetzesformeln hat. <sup>2</sup> V. 362 μέγα erklärt 356 θανάτοιο δότειρα. Es handelt sich also nicht darum, «dass der Raub schliesslich zum Tode des Räubers führt» (WILAMOWITZ).

<sup>3</sup> B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque* (Amsterdam, 1958), 286, schreibt: «aucune de ces recommandations [342-380] ne présente le moindre rapport avec la situation spéciale dans laquelle celui-ci [Persès] se trouve, ni avec les difficultés qui ont troublé l'accord des deux frères». Vgl. aber auch V. 371 κασιγνήτω. <sup>4</sup> Zur Bedeutung «aufspeichern» cf. 601, *Od.* 18, 45; LIDDELL-SCOTT, II, 4.

sen 368-9, dass es ebenso wichtig ist, den richtigen Gebrauch seiner Vorräte zu machen. Der Übergang beruht wieder auf einer Assoziation: der Ausdruck *χρηζειν ἀπεόντος* (367) bedeutet in seinem Kontext «nach etwas verlangen, das nicht da ist». Dieses Verlangen kann aber auch auftreten, wenn das Abwesende nicht mehr da ist, d.h. wenn man seine Vorräte zu schnell verbraucht hat.

Der nächste Vers (370) bezieht sich auf ein ganz anderes Problem. Der Lohn, den man einem Arbeitnehmer zugesagt hat, soll sicher sein, d.h. der Mann muss darauf rechnen können, dass der volle Betrag ihm ausgezahlt werden wird<sup>1</sup>. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden lässt sich aber rekonstruieren. Der Anknüpfungspunkt für die Assoziation liegt in dem Ausdruck *δειλὴ δ' ἐν πυθμένι φειδώ* (369): es ist peinlich, wenn man gezwungen ist, am Ende des Jahres seine eigene Nahrung einzuschränken — es ist nicht weniger peinlich, wenn man gezwungen ist, am Ende einer Periode einem andern seinen Lohn zu schmälern. Darum soll man mit seinem Geldvorrat nicht weniger ökonomisch umgehen als mit seinem Nahrungsvorrat, so dass man zu allen Zeiten imstande ist, seinen finanziellen Verbindlichkeiten nachzukommen.

Vers 371 schliesst sich dem Vorhergehenden auf Grund einer neuen Assoziation an: man soll nicht nur dem andern Sicherheit gewähren, sondern auch sich selbst sicherstellen, dadurch dass man eine finanzielle Verpflichtung nur in Gegenwart eines Zeugen eingeht.

Die Verse 370-2 stehen nur in einer einzigen Handschrift und am Rande von drei anderen Handschriften. Im Altertum wurde ihre Echtheit von einigen bezweifelt, aber

<sup>1</sup> Der nächste Vers zeigt, dass es sich nicht um die Hinlänglichkeit (WILAMOWITZ), sondern um die Sicherheit des Lohnes handelt. Auch in V. 351 hat *ἀρκιος* diese Bedeutung. Aristoteles (*E. N.*, 1164a 25) und Plutarch (bei Proklos: ἐπὶ ὠρισμένῳ μισθῷ) haben den Spruch so verstanden.

Plutarch hielt sie für authentisch. Wilamowitz und Colonna klammern sie aus. Aber wir haben gesehen, dass 371 sich ganz natürlich an 370 anschliesst. Diese beiden Verse bilden die unentbehrliche Vorbereitung von 372<sup>1</sup>, und dieser Vers ist ebenso unentbehrlich, weil er die Assoziation enthält, die zu 373 überleitet: allzugrosses Vertrauen ist gefährlich nicht nur in der Arbeitsgemeinschaft, sondern auch in der Hausgemeinschaft, denn man kann von seiner eigenen Frau betrogen werden.

Die Erwähnung der Ehefrau führt den Gedanken von selbst zum Problem der Nachkommenschaft. Dabei ist aber auch eine mehr spezielle Assoziation im Spiel: eine Frau kann die Provision verschwenden (374). Wir haben gesehen, wie der Gedanke Hesiods es liebt, sich vom Negativen zum Positiven oder umgekehrt zu bewegen. So bewegt er sich jetzt von der Verschwendug des Besitzes zu der Mehrung des Besitzes (377). Im Hinblick auf dieses Ziel empfiehlt es sich, nur einen einzigen Sohn als Helfer und Nachfolger zu haben<sup>2</sup>.

Der nächste Vers (379) fügt eine Einschränkung zu: der Besitz mehrerer Söhne ist nicht immer schädlich, denn unter günstigen Umständen können diese durch ihre grössere Arbeit den Besitz vergrössern (380)<sup>3</sup>, so dass — so können

<sup>1</sup> Ich schreibe πίστις δ' ἀρ τοι. Hesiod hat mehr Äolismen, z.B. 426 ἄψυ, 683 αἰνημι. Sein Vater stammte aus dem äolischen Kyme.

<sup>2</sup> V. 378 ἔτερον bedeutet nicht «einen zweiten Sohn» (EVELYN-WHITE, SINCLAIR, LATTIMORE), sondern «an deinen Platz». Cf. Plat., *Symp.*, 208b: das Menschengeschlecht ist unsterblich τῷ τὸ ἀπίδν καὶ παλαιούμενον ἔτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἶον αὐτὸ δῆν. Ich halte θάνοις für einen Potentialis: wenn du einen Sohn als γηροκόμος hast (cf. *Ib.* 604-5 διοδὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἕκηται / χήτει γηροκόμοι), hast du Aussicht, ein hohes Alter zu erreichen. Zum Fehlen von ἀν cf. CHANTRAINE, *Gramm. hom.*, II, 216-7; SCHWYZER, II, 325; HUMBERT, *Synt. gr.*, 120. <sup>3</sup> Cf. 412 μελέτη δέ τοι ἔργον δφέλλει. Es handelt sich also nicht um «die stärkere Sorge für mehrere Söhne» (WILAMOWITZ). B. A. VAN GRONINGEN, *La comp. litt. arch. gr.*, 286<sub>4</sub>, deutet πλεόνων als Neutrumb: «à sa μελέτη de propriétaire rural s'est ajoutée celle de poète». Aber πλεόνων bezieht sich auf πλεόνεσσι (379). Die Konjektur PEPP-

wir hinzufügen — die Erbschaft gross genug ist um sie unter ihnen zu verteilen.

Mit dem Begriff  $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$  sind wir wieder zum Arbeitsgedanken zurückgekehrt, und dieser Übergang wird in Vers 382 denn auch tatsächlich vollzogen. Dieser Vers enthält zugleich die Assoziation, die zum folgenden Abschnitt hinüberleitet. Der Ausdruck  $\xi\varphi\gamma\omega\acute{\epsilon}\pi'$   $\xi\varphi\gamma\omega$  bedeutet zunächst nicht mehr als « Arbeit auf Arbeit »<sup>1</sup>. Aber es kommt Hesiod nicht nur auf die Häufung der Arbeit, sondern auch auf ihre richtige Abfolge an. Dieses Nacheinander, das ebenfalls in dem  $\acute{\epsilon}\pi\acute{i}$  liegt<sup>2</sup>, wird jetzt im prägnanten Sinne als die richtige Abfolge aufgefasst, ein Begriff, der für die folgenden Ausführungen von grundlegender Bedeutung ist.

Man ist gewohnt, diese Partie als den « Bauernkalender » zu bezeichnen, aber dieser Name ist insofern irreführend, dass er eine allzugrosse Systematik vortäuscht. Kaum hat der Dichter mit der Beschreibung der Landarbeit einen Anfang gemacht, da lässt er sich schon in Vers 394 wieder zu einer ausführlichen Mahnung zur Arbeit abgleiten, wobei er ausdrücklich auf den Konflikt mit seinem Bruder Bezug nimmt. Ähnliche Mahnungen mit ähnlichen persönlichen Pointen finden sich auch weiterhin<sup>3</sup>. Hesiod scheut sich nicht, sogar einen rein autobiographischen Exkurs einzufügen (650-662). Dieser Exkurs enthält selbst wieder einen mythologischen Exkurs über Aulis (651-3). Andere Exkurse sind die Beschreibungen des Winters (507-

MÜLLERS  $\mu\epsilon\iota\omega\acute{\nu}$  statt  $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\acute{\nu}$  beruht auf der falschen Annahme, dass  $\mu\acute{e}v / \delta\acute{e}$  immer einen Gegensatz ausdrückt. Hier, wie z.B. in V. 17, ist  $\mu\acute{e}v$  einfach vorausweisend und vorbereitend. Cf. DENNISTON, *Gr. Part.*, 369 ff. <sup>1</sup> Cf. 644  $\acute{\epsilon}\pi\acute{i}$   $\kappa\acute{e}\rho\delta\acute{e}\iota$   $\kappa\acute{e}\rho\delta\acute{o}\varsigma$ , *Od.* 7, 120  $\delta\gamma\chi\nu\eta$   $\acute{\epsilon}\pi'$   $\delta\gamma\chi\nu\eta$ , LIDDELL-SCOTT, B I 1, d. <sup>2</sup> Cf. LIDDELL-SCOTT, B II 2. <sup>3</sup> Vgl. 408-413, 493-501. Perses tut nichts als  $\alpha\acute{l}te\acute{v}\acute{\eta}\acute{\lambda}\acute{l}ou\acute{\varsigma}$ . Darauf beziehen sich wahrscheinlich V. 408, 453, 478. Auch V. 500 scheint sich gegen Perses zu richten. Es ist also nicht richtig, wenn MAZON (*Notice*, 80) schreibt: « La seconde moitié est un traité agricole, ce n'est plus une exhortation véhémente au travail ».

535) und des Sommers (582-596), welche den praktischen Zweck fast ganz aus dem Auge verlieren.

Aber auch von solchen Abschweifungen abgesehen ist der Aufbau des Stückes weit von dem eines Kalenders entfernt. Nach einer Bestimmung der Zeiten der Ernte und der Saat, woran sich die schon genannte Mahnung zur Arbeit anschliesst, folgt in Vers 405 die Beschreibung der Einrichtung des Hauses. Diese gehört natürlich logisch am Anfang des ganzen Stücks, wird aber erst jetzt gegeben, weil das Wort φράξεσθαι (404) dem Dichter den Gedanken eingibt, dass zur Landarbeit gewisse Vorbereitungen gehören. Zunächst wird nur der Minimalbestand genannt: eine Dienstmagd<sup>1</sup>, ein Pflugochs und allerhand Gerät. Darauf wird der zuletzt genannte Begriff χρήματα ἀρμενα ποιήσασθαι (407) näher ausgeführt (414-436). An die Anweisungen zur Anfertigung des Pfluges schliessen sich dann von selbst die Bemerkungen über die Pflugochsen (436-440) und über den Pflüger (441-7) an. Es folgt eine neue Um- schreibung der Zeit des Pflügens, obwohl diese Zeit schon in Vers 384 bestimmt worden war. Das ist aber keine willkürliche Wiederholung: in dem ersten Abschnitt wird die Notwendigkeit hervorgehoben, vor Eintritt des Winters die Landarbeit abzuschliessen (391); jetzt geht es darum, dass man gegen die Zeit des Pflügens seine Ochsen und seine Geräte fertig hat<sup>2</sup>. Der frühere Rat, vor dem Winter

<sup>1</sup> Die Echtheit von V. 406 ist mit Unrecht von WILAMOWITZ u.a. bestritten worden. Cf. MAZON z. St. und A. HOEKSTRA, *Mnemos.*, 1950, 91-98. Zum Hyperbaton vgl. auch Solon 1, 43-45 ὁ μὲν κατὰ πόντον ἀλλάται / ἐν νησὶν χρῆζων οἴκαδε κέρδος ἀγειν / ἤχθουσεντα, Hdt. VIII 32, 2 πάντα ἐπέφλεγον καὶ ἔκειρον, καὶ ἐς τὰς πόλις ἐνιέντες πῦρ καὶ ἐς τὰ ἵρα. Der archaische Stil liebt es, die Hauptsachen vorauszuschicken.

<sup>2</sup> V. 452 wird öfters missverstanden, z.B. von LATTIMORE: « At this time, keep your horn-curved oxen indoors, and feed them», was unmöglich ist, denn die Ochsen sollen gerade zum Pflügen auf das Land geführt werden. Der Nachdruck des Satzes fällt auf ἔνδον ἔσοντας: sorge dafür, dass du auf dem eigenen Hofe Ochsen hast, so dass du sie nicht zu leihen brauchst.

die Arbeit abzuschliessen, wird darauf durch die Mahnung unterstützt, mit allen Kräften zuzupacken (458-461).

An diesem Punkt fällt es dem Dichter ein, dass dem Pflügen im Herbst ein Pflügen im Vorfrühling und im Sommer vorausgeht. Diese beiden Tätigkeiten werden darum zur Ergänzung hinzugefügt (462), wobei zugleich ein zweiter Nachgedanke auftaucht: Hesiod hatte versäumt mitzuteilen, dass es sich um Brachland handelt. Also wird auch dieses, und zwar mit einem gewissen Nachdruck, nachgeholt (463-4)<sup>1</sup>. Wir sehen hier deutlich, wie wenig der Dichter dem Kalender folgt. Sein Vorgehen ist primär assoziativ.

Nach der Empfehlung zweier Fürsorgen, des Betens zu den Göttern (465) und der Bedeckung des Gesäten (471) kommt Hesiod nochmals auf das Problem der richtigen Zeit zurück. Im allgemeinen ist Dezember eine schlechte Zeit zum Pflügen, unter besonderen Umständen kann aber die Ernte doch noch gelingen (479-490). Die Verse 491-2 sind keine Übergangsformel, wie Wilamowitz meinte, sondern ein Abschluss, der sich noch immer an den spät Pflügenden richtet: für ihn kommt es besonders darauf an, auf den Frühling und den Regen achtzugeben<sup>2</sup>.

Die Erwähnung der Möglichkeit, in Dezember zu pflügen, führt von selbst zu einer Besprechung der Winterarbeit (493 ff.). Hier haben die Verse 502-3 Schwierigkeiten gemacht. Wilamowitz wollte sie nach 490 einfügen, wo sie aber gar nicht passen. Man nimmt gewöhnlich an, dass die *καλιαί* Hütten sind, worin die Knechte im Winter wohnen sollen. Aber an allen anderen Stellen der *Erga* (301, 374, 411) dienen die *καλιαί* zum Aufbewahren der

<sup>1</sup> MAZONS Umstellung von 463 und 462 ist sehr unglücklich. Natürlich bedeutet ἀλεξιάρη nicht «Verfluchung abwehrend» (PALEY, MAZON, SINCLAIR, LATTIMORE) sondern «Unheil (d.h. Hunger) abwehrend». Cf. *Tb.* 657 ἀλεξτήρ ἀρῆς, *Od.* 2, 59 ἀρῆν ἀπὸ οἴκου ἀμῦνει. <sup>2</sup> So richtig HARDER, *Kl. Scbr.*, 167.

Vorräte. Der Zusammenhang liegt in den Begriffen  $\varepsilon\lambda\pi\iota\varsigma$  οὐκ ἀγαθή (500) und βίος ἀρχιος (501): der Faulenzer sitzt in der Dorfsschenke, unbekümmert und in der Erwartung, dass er von selbst den Winter durchkommen wird. Dieselbe Sorglosigkeit hat ihn verhindert, sich ordentlich auf den Winter vorzubereiten. Er hat keine Vorräte, worauf er rechnen kann (βίος ἀρχιος), denn er hat nicht einmal dafür gesorgt, Scheunen zu bauen, worin er seine Vorräte aufbewahren könnte. Das ist aber eine Arbeit, an die man schon während des Sommers denken soll.

Die Beschreibung der Januar- und Februarkälte (504-563) enthält keine besondere Kompositionsprobleme. In chronologischer Ordnung folgen dann die Arbeiten des Frühlings (564-581), des Sommers (582-608) und des Herbstes (609-617). Es ist nur natürlich, dass der Abschnitt über die Schiffahrt (618-694) hier, nach dem Abschluss der Beschreibung der Landarbeit, angeschlossen wird. Für die assoziative Kompositionweise Hesiods ist es aber bezeichnend, dass er zuerst die Zeit behandelt, in der man nicht fahren soll, d.i. die Zeit des Unterganges der Pleiaden, die am Ende des vorigen Stückes (615-6) genannt worden war.

Die jetzt folgenden Ausführungen über Heirat, soziales Verhalten und religiöses Benehmen (695-764) sind von einigen modernen Gelehrten für unecht erklärt worden<sup>1</sup>. Sowohl der Inhalt als die Komposition sind aber so typisch hesiodisch, dass man das Stück unserm Dichter schwerlich absprechen kann. Der Ausgangspunkt liegt in dem Begriff «richtiges Mass», der in Vers 694 zur allgemeinen Regel erhoben worden war<sup>2</sup>. Dieses richtige Mass soll zu-

<sup>1</sup> SCHMID, *Gr. Lit. gesch.*, I, 274; J. KÜHN, *Würzb. Jbb.* 2 (1947), 278. Cf. WILAMOWITZ, *Erga*, 130: «Manches ist darin, was ich an sich dem Hesiodos nicht zutraue». <sup>2</sup> Die Erklärung MAZONS (*Notice*, 75): «Si Persès s'enrichit, il souhaitera sans doute d'avoir une famille», scheint mir weniger naheliegend zu sein.

nächst in dem Heiratsalter zum Ausdruck kommen (695-8), dann aber auch in dem Umgang mit anderen Menschen (707-723). Der dazwischenstehende Vers 706<sup>1</sup> macht Schwierigkeiten, weil er in den Abschnitt über das religiöse Benehmen zu gehören scheint, sich aber dort schwer einfügen lässt. Man kann auch nicht annehmen, dass der Dichter den Umgang mit Freunden auf der Gottesfurcht basieren wollte, wie Mazon vermutet. Es gibt aber ein anderes Gebiet, mit dem der Zorn der Götter in enger Beziehung steht, nämlich das Gebiet der Dike. Von den Menschen des eisernen Geschlechts, die ihren Eltern nicht die gebührende Ehre und Pflege geben, sowie von den ungerechten Richtern war gesagt worden, dass sie sich nicht um die ὅπις θεῶν kümmern (187, 251). Eine solche Verletzung der Dike ist immer eine Verletzung des richtigen Masses, und unter diesem Gesichtspunkt tritt der Zorn der Götter hier auf, wobei der Dichter sozusagen auf die frühere ausführliche Behandlung des Dike-Problems verweist.

Die Opfervorschriften (724-6) knüpfen an die Erwähnung der Mahlzeit (722) an, wie schon in Vers 342 mit einer umgekehrten Assoziation die Erwähnung der Mahlzeit an die Erwähnung der Opfer anknüpfte. Zum Trankopfer gehört das Trinken, und zum Trinken gehört das Urinieren (727-32). Daran schliessen sich ebenso natürlich die sexuellen Vorschriften an (733-6). Die Verse über das Händewaschen vor dem Überqueren eines Flusses (737-741) sind wahrscheinlich hier angefügt, weil vom Händewaschen schon beim Opfer die Rede war (725). Die nächsten Verse (742-5) kommen dann wieder auf das Opfer und das Trinken zurück. Das Wort ὑπερθέ (744) gibt dann den Anknüpfungspunkt zu einer weiteren Assoziation: wie das Schöpfge-

<sup>1</sup> Die Übersetzung «observe bien le respect dû aux Immortels» (MAZON, ähnlich LATTIMORE) ist unrichtig. Diese subjektive Bedeutung bekommt ὅπις erst im 5. Jh.

fäss nicht auf das Mischgefäß gelegt werden soll, so soll man zu verhindern suchen, dass eine Krähe sich auf das Dach eines unfertigen Hauses setzt (746-7). Der Begriff « auf » bleibt der Leitgedanke: statt einen Fluch über Nahrung oder Waschwasser kommen zu lassen, soll man ein Reinigungsopfer darüber bringen (748). Man soll auch nicht Kinder auf Grabsteine setzen (750), weil das ihre Zeugungskraft lähmen könnte. Eine ähnliche Gefahr bedroht den Mann, der sich in Wasser begibt, das schon eine Frau benutzt hat (753-5). Man soll keine Kritik an  $\alpha\delta\eta\lambda\alpha$  üben (756): damit sind wahrscheinlich Mysterien gemeint<sup>1</sup>, und wenn man annehmen darf, dass schon zu Hesiods Zeiten die Mysterien vorwiegend von Frauen begangen wurden, so ergibt sich ein assoziativer Zusammenhang mit dem weiblichen Badewasser. Der Begriff des Badens führt dann weiter zu Vers 757-9, denn die Verleitung, im Wasser zu urinieren und seine Notdurft zu verrichten<sup>2</sup> entsteht doch wohl beim Baden. Zum nächsten Vers (760) bemerkt Wilamowitz: « Kein Schatten von Zusammenhang mit den letzten Verboden, wo immer überirdische Strafe drohte », und er setzt den ganzen Schluss (760-4) nach 723. Es ist wahr, dass in jener Partie schon einige Male implizit auf die φήμη hingewiesen worden war (701, 715, 721). Aber wir können die Verse ruhig an ihrem Platze lassen, denn es lässt sich denken, dass man sich auch durch die Übertretung einiger der genannten religiösen Gebote einen schlechten Ruf zuziehen konnte. Beachten wir auch das  $\kappa\alpha\iota\alpha\sigma\tau\alpha$  (764): die φήμη ist nicht weniger eine göttliche Macht als die Götter, auf

<sup>1</sup> WILAMOWITZ nimmt  $\alpha\delta\eta\lambda\alpha$  als inneres Objekt: « durch ein unverständliches Brummen » (!). Zur Bedeutung « unbekannt », « geheim » vgl. Parm B 10, 3 ( $\eta\epsilon\lambda\iota\omega\iota\omega$ )  $\xi\rho\gamma'$   $\alpha\delta\eta\lambda\alpha$ , von KARSTEN richtig erklärt als « quorum caussae vulgus latent ». <sup>2</sup> V. 759  $\alpha\pi\omega\psi\chi\epsilon\omega$  bedeutet nicht « baden » (MAZON), sondern  $\alpha\pi\omega\pi\alpha\tau\epsilon\omega$ . So Hsch., der auch  $\alpha\pi\delta\psi\gamma\mu\alpha$  in dieser Bedeutung kennt.

die die religiösen Vorschriften sich in erster Instanz beziehen<sup>1</sup>.

Die Unechtheit der «Tage» ist oft behauptet, aber niemals zwingend erwiesen worden. Mazon hat gewiss recht mit seiner Bemerkung, dass die Einleitung und der Schluss dieser Partie jedenfalls die Marke des hesiodischen Stils tragen<sup>2</sup>. Zuerst wollte er 782-804 809-13, 815-6, 819-21 ausscheiden, weil durch diese Verse die chronologische Ordnung der Tage verwirrt wird, aber in seiner Budé-Ausgabe hat er sich mit der Athetese von 815-6 begnügt. Man muss es einfach akzeptieren, dass Hesiod die chronologische Behandlung in Vers 781 abbricht, um sich von dort an durch Assoziationen weiterführen zu lassen. Die Erwähnung der Gewächse in Vers 781 führt zur Erwähnung eines für die Gewächse ungünstigen Tages (782). Dieser Tag ist günstig für die Geburt eines Knaben, aber ungünstig für die Geburt eines Mädchens (783). Es gibt noch einen anderen für Mädchen ungünstigen Tag (785). Dieser ist aber gut zum Kastrieren der Böcke und zu einigen anderen Sachen (786-9). Zum Kastrieren der Schweine und Maulesel wähle man wieder andere Tage (790-1). Vers 792 greift dann wieder auf 783 zurück: es gibt noch zwei andere günstige Tage für die Geburt eines Knaben. Für ein Mädchen ist aber ein anderer Tag günstig (794). Dieser selbe Tag ist auch gut zum Zähmen der Tiere (795-7). Zum Grämen vermeide man aber den 24sten und den 4ten (797-9). Dieser Übergang ist äusserst charakteristisch für Hesiod: wir haben schon mehrmals gesehen, wie sein Gedanke sich in Gegensätzen bewegt. Hier ist es der Begriff der Beruhigung (797 πρηψεῖν), der den Gedanken an Schmerzausbruch (θυμοθορεῖν) wachruft. Der 4te ist auch gut zum Heiraten, nicht aber der 5te (800-4). Damit bricht

<sup>1</sup> MAZON bezieht das καὶ auf V. 706, was mir weniger wahrscheinlich vorkommt. <sup>2</sup> Man beachte z.B. 765 ἐκ Διόθεν, 766 πεφραδέμεν διμώεσσι (cf. 502), 768 ἀληθείην (cf. 10), 824 παῦροι δ' ἵσασιν (cf. 484).

die Kette der Assoziationen ab, denn ich sehe keinen möglichen Zusammenhang zwischen 805 und dem Vorhergehenden. Vielleicht wollte der Dichter die chronologische Ordnung, die er in Vers 782 verlassen hatte, wiederaufnehmen. Vers 809 schliesst sich wieder assoziativ dem Vorhergehenden an (808 νηυσί, 809 νῆας). Anhangsweise werden zwei Tage genannt, die am Abend besser oder schlechter sind (810-13, 819-21). Dazwischen steht ohne Verbindung eine Bemerkung über den 27sten (814-8). Wenn man annimmt, dass 815-6 eine Interpolation sind, so könnte man erwägen, die Verse 814-8 nach 809 zu setzen, wo ebenfalls von Schiffen die Rede ist.

Der Schluss enthält keine besondere Probleme. Nur über die Bedeutung des letzten Satzes lässt sich streiten. Mazon meint, dass ὄρνιθας sich auf die günstigen und ungünstigen Tage bezieht und dass ὑπερβασίας auf die Partie 706-764 zurückweist. Aber selbst zugegeben, dass ὄρνις die allgemeine Bedeutung von «Vorzeichen» haben kann<sup>1</sup>, so ist es doch unwahrscheinlich, dass die günstigen und ungünstigen Tage selbst «Vorzeichen» genannt werden. Ich glaube daher, dass Hesiod darauf hinweisen will, dass die Kenntnis der günstigen und ungünstigen Tage nicht genügt und dass man selbst an einem günstigen Tag auch auf die Vogelzeichen achtgeben soll<sup>2</sup>. Das Wort ὑπερβασίας bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die sozialen und religiösen Gebote, denn das am Anfang des Satzes stehende τάχον macht deutlich, dass es sich nur um die Tage handelt.

Wir müssen es also hinnehmen, dass Hesiod sein Gedicht nicht mit einer allgemeinen Zusammenfassung beschliesst. Diese Tatsache stimmt auch zu dem Mangel an Systematik, der das Gedicht im ganzen kennzeichnet. Dieser Mangel an Systematik ist immer der Hauptanstoß für die moderne Interpretation gewesen. Immer wieder hat

<sup>1</sup> *Il.* 24, 219, LIDDELL-SCOTT, II, 2. <sup>2</sup> Vgl. 801 οἰωνούς κρίνας.

man vergessen, dass ein Lehrgedicht nicht dasselbe ist wie ein Lehrbuch. So bemerkt Wilamowitz zu Vers 757: «Dass hier noch einmal das Harnen behandelt wird und eine Verunreinigung der Gewässer verboten, nachdem vorher schon selbst das Durchwaten ein Gebet um Entschuldigung forderte, kann nicht ursprünglich sein». Ge- wiss, in einem Lehrbuch würde man ein Kapitel über Harnen und ein Kapitel über das Betreten von Gewässern erwarten. Aber Hesiod kümmert sich nicht um solche strenge Einteilungen. Er behandelt das Harnen zuerst unter dem Gesichtspunkt der Haltung und später unter dem Gesichtspunkt der Verunreinigung, aber er fühlt nicht das geringste Bedürfnis, diese Gesichtspunkte zusammenzurücken. Das kommt daher, weil die Gesichtspunkte ihm nicht von vornherein als solche vor Augen standen, sondern sich mehr oder weniger zufällig aus dem speziellen Zusammenhang ergeben. Das Betreten der Gewässer wird erwähnt im Zusammenhang mit dem Problem des Händewaschens, die Verunreinigung der Gewässer aber im Zusammenhang mit dem Problem des Badens. Diese beiden Problemkreise werden aber nicht koordiniert, sondern sie bleiben an die verschiedenen Assoziationen gebunden, die zu ihrer Erwähnung Anlass gaben.

Das grundlegende Kompositionsprinzip Hesiods ist nicht die Systematik der Klassifikation, sondern die Kontinuität der Assoziation. Im Strohm des Gedankens tauchen allerhand Probleme auf, um wieder in ihm zu verschwinden und vielleicht später in einer andren Gestalt noch einmal zu erscheinen. Dabei herrscht aber keine absolute Willkür. Hesiod liebt die Ordnung (471 ἐνθημοσύνη γὰρ ἀρίστη), und das gilt auch für seine eigene Poesie. Diese Ordnung hat aber einen mehr dynamischen als statischen Charakter. Die Dynamik liegt in der Assoziation. Sie ist aber nicht die einzige Triebkraft. Es gibt auch eine Anzahl allgemeiner Prinzipien, die das Ganze zusammenhalten und die Rich-

tung bestimmen. Zu diesen Prinzipien gehören die Dike, die Arbeit, der Nutzen, der Wohlstand, die göttliche Strafe und Belohnung, die richtige Zeit und das richtige Mass. Zwischen all diesen Begriffen bestehen bestimmte Zusammenhänge, aber nicht im Sinne eines geschlossenen Systems, wobei das eine dem anderen über- oder untergeordnet ist. So ist es ein ernstliches Missverständnis, wenn Mazon behauptet, dass die beiden Hauptthemen, Arbeit und Gerechtigkeit, im Grunde zusammenfallen in dem Sinne, dass das hesiodische Evangelium lautet: «Arbeite um gerecht zu bleiben»<sup>1</sup>. Zu einer solchen Unterordnung der Arbeit unter der Idee der Gerechtigkeit gibt der Text nicht die leiseste Andeutung. Nicht die Gerechtigkeit, auch nicht die Arbeit ist dem Hesiod Zweck des Lebens<sup>2</sup>, sondern Wohlstand und Ansehen<sup>3</sup>. Zu diesem Zweck dienen sowohl die Gerechtigkeit als die Arbeit als Mittel.

Das bedeutet aber nicht, dass dieser Hauptzweck zugleich der einzige Zweck des Gedichtes ist. Die Prometheusgeschichte und die Menschheitsgeschichte haben eine gewisse selbständige Bedeutung<sup>4</sup>. Das gilt auch von den

<sup>1</sup> Notice, 72: «travaille pour rester juste : les deux thèmes, travail et justice, en réalité n'en font qu'un». Ähnlich P. WALTZ, *Hésiode et son poème moral* (Bordeaux, 1906), 89: «L'agriculture est la condition indispensable de toute moralité», J. BRAKE, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung* (Göttingen, 1935), 56: «Die Arbeit ist eines der tragenden Fundamente für das gerechte Leben». Gut SCHMID, *Gr. Lit. gesch.*, IV, 535: «nur wer seine Persönlichkeit in der Art bindet, dass er in seiner Arbeit von der Gerechtigkeit nicht abweicht, wird den göttlichen Segen und durch ihn dauernden Wohlstand haben». <sup>2</sup> Cf. WILAMOWITZ, *Erga*, 138: «er verlangt die Arbeit nur, weil sie nötig ist, nicht weil sie dem Leben erst Inhalt und Wert verleiht». Brake, a.a.O., 52: «Die Arbeit ist kein Tun, das in sich selbst irgendeine Erfüllung trägt». Ganz verfehlt Th. Ph. HOWE, *T. A. Pb. A.*, 89 (1960), 60: «It is not Nature, but Agriculture, Work itself, that the poet is urging men to love and regard as pleasure». <sup>3</sup> Vgl. 313, 341, 826. <sup>4</sup> Ich glaube nicht, dass «all ages, with the exception of the iron age which represents the present, are essentially not different periods of the past, but different ways of viewing the past» (v. FRITZ, *Pandora*, 240). Sehe weiter Th. G. ROSENMEYER, «Hesiod and Historiography», *Herm.*, 85 (1957), 257-285.

rein persönlichen Teilen. Es ist gewiss unrichtig, wenn Wilamowitz behauptet, dass der eigene Rechtsstreit dem Dichter « nur ein Exempel für den Glauben an die Herrschaft eines ewigen Sittengesetzes ist, für den er seine Hörer gewinnen will » und dass er ihn hier vorführt, « weil ein konkreter Fall ganz anders zum Herzen spricht als die Theorie »<sup>1</sup>. Die Schwierigkeiten mit Perses waren dem Hesiod eine bedrückende Realität, und als solche, in ihrer einmaligen und konkreten Gestalt, stellt er sie dar. Das persönliche Interesse für den Bruder, schwankend zwischen Ärger und Mitgefühl, macht sich immer wieder bemerkbar<sup>2</sup>. Man hat diese persönlichen Ausserungen mit den autobiographischen Elementen in den horazischen Episteln vergleichen wollen<sup>3</sup>. Es bleibt aber der Unterschied bestehen, dass Hesiods Gedicht kein Brief, nicht einmal ein offener Brief ist. Es ist sehr bezeichnend, dass der Dichter nach seiner Ankündigung: « Ich werde dem Perses Wahres sagen » (10) sich nicht unmittelbar an den Bruder wendet, sondern seine Theorie über die Erides sozusagen frei in die Luft hineinstellt. Erst in Vers 27 folgt dann die Anrede. Schon in 42 aber vergisst Hesiod den Angeredeten und spricht wieder ganz unpersönlich und fast in einem wissenschaftlichen Ton. Die Anrede wird in 106 wiederaufgenommen, aber die zweite Person hat sich hier zu einem allgemeinen Hörer verblasst. In 215 bekommt die Anrede

<sup>1</sup> *Op.*, 136, 142. Ähnlich F. DORNSEIFF, *Phil.*, 89 (1934), 399: « Richter und Perses sind Adressaten, die nur als herausgegriffene Muster von Lesern, wie sie Hesiod sich wünscht, Bedeutung haben ». <sup>2</sup> Man beachte solche Ausserungen wie 314 δαίμονι δ' οἶος ἔησθα. Unrichtig J. KÜHN, *Würzb. Jbb.*, 2 (1947), 289: « Das Verhalten seinem Bruder gegenüber ist nur von einer Tendenz bestimmt: die dauernde Bedrohung loszuwerden, die Perses für die Sicherheit des eigenen Lebens darstellt. Von brüderlichen Liebe, die den anderen um des anderen willen auf den rechten Weg führen will, spürt man nichts ». Richtig v. Groningen, *Hésiode et Persès*, 13: « un fond de sympathie est incontestable: Persès est toujours pour lui un frère ». <sup>3</sup> SINCLAIR, XV-XVI.

wieder ihre persönliche und leidenschaftliche Pointe. So geht es weiter, immer zwischen persönlichem Rat und allgemeiner Lehre hin und her pendelnd. Für diese Abwechslung gibt es keinen literarhistorischen Namen und auch wohl kaum eine genaue Parallele. Wie Hesiod die Methode der Klassifikation ignoriert hat, so ist er selbst nicht zu klassifizieren. Seine Poesie ist ein Unikum, nicht aber im Sinne eines blossen Kuriosums. Denn neben den logischen Schwächen in der Anordnung besitzen die Erga überzeugende positive Eigenschaften. Reichtum des Inhalts verbindet sich mit Klarheit der Darstellung, tiefes Wissen mit intensivem Gefühl. Es ist vor allem die Kombination dieser Merkmale, die das Gedicht zu einem Meisterwerk der Weltliteratur macht.

## DISCUSSION

*M. Solmsen*: Es scheint mir immer noch durchaus möglich, dass der Ausdruck  $\tau\acute{y}\n{d}s\ \delta\acute{ix}\eta\n{v}$  an allen drei Stellen (39, 249, 269) sich auf den Rechtsstreit zwischen Hesiod und seinem Bruder bezieht.

*M. Verdenius*: Es lassen sich gegen diese Auffassung vier Bedenken erheben: (1) gibt es bei Homer und Hesiod keine einzige Stelle, wo  $\delta\acute{ix}\eta\n{v}$  eindeutig « Prozess » bedeutet; (2) wie Munding hervorgehoben hat (s. oben, S. 121, Anm. 1), würde Hesiod, wenn  $\delta\acute{ix}\eta\n{v}$  sich auf einen bevorstehenden Prozess bezöge, auch dessen für ihn günstigen Ausgang erwähnt haben, da er, wenn der Ausgang für ihn ungünstig gewesen wäre, den ganzen Prozess überhaupt nicht erwähnt hätte; (3) mutet es ziemlich grotesk an, anlässlich einer Privatangelegenheit den Königen mit den dreisigtausend Wächtern zu drohen; (4) macht es einen zu pathetischen Eindruck, wenn der Dichter sagte: wenn der Prozess nicht zu meinen Gunsten entschieden wird, möchte ich nicht länger leben.

*M. Solmsen*: Ein solches Pathos steht aber nicht im Widerspruch zu dem Geist der *Erga*. Hesiod geht von einer persönlichen Erfahrung aus, die ihm sozusagen zur Quelle fundamentaler theologischer und ethischer Erkenntnisse wird. Darum nimmt er den eigenen Rechtsstreit so ausserordentlich ernst und wichtig. Dass Hesiod die Endredaktion seines Gedichtes mit dem Ausgang seines Rechtsstreites in Einklang gebracht hat, scheint mir nicht unbedingt notwendig: er kann gewisse Partien so belassen haben, wie sie durch die augenblickliche Situation bestimmt worden waren. Was den V. 39 anbetrifft, so möchte ich von der Bedeutung « Rechtsausspruch » ausgehen. Das Pronomen  $\tau\acute{y}\n{d}s$  zeigt aber, dass es sich um einen sehr konkreten Fall handelt.

*M. Verdenius*: « Diesen Rechtsausspruch zu tun » ist aber nicht dasselbe wie « in diesem Rechtsstreit einen Ausspruch zu tun ».

*M. von Fritz*: Wenn man δίκην δικάζειν mit Ausdrücken wie φυλαχὴν φυλάττειν vergleicht, so könnte man übersetzen: « die Gerechtigkeit in die Hand nehmen ». Dadurch scheint mir die Möglichkeit einer Beziehung auf den bevorstehenden Prozess gesichert zu sein, ohne dass man auf das Dilemma « Rechtsaus-spruch-Prozess » einzugehen braucht. Ebensowenig brauchen wir uns mit dem Ausgang des Prozesses zu beschäftigen, denn das Gedicht ist deutlich aus einer unfertigen Situation hervorge-gangen.

*M. Kirk*: It seems to me that the words πόλις ἐντὸς ἔργει (269) are easier to explain on a more general and abstract interpretation of τήνδε δίκην than on a more specific one.

*M. Waszink*: But what is the meaning of τήνδε? It seems to be almost identical with τοίηνδε.

*M. Verdenius*: Yes, but this meaning is based on a local reference: τήνδε is « here », just as οὗτος may have the meaning of « there ».

*M. Waszink*: But does not this imply that δίκην refers to a specific case?

*M. Verdenius*: No, it only implies that this δίκη is something we are acquainted with.

*M. Waszink*: Aber wie ist in V. 269 das οἶγν konstruiert?

*M. Verdenius*: Prädikativ: « es entgeht ihm nicht, was für eine Gerechtigkeit es ist, diese Gerechtigkeit, die auch hier die Stadt in sich birgt », d. h. Zeus weiss, welch eine Ungerechtigkeit die sogenannte Gerechtigkeit ist, die die Könige in dieser Stadt gewöhnt sind auszuüben.

*M. Solmsen*: Aber in aller Wahrscheinlichkeit ist Hesiod schöpferisch mit dem Wort δίκη, wie er sie auch zu einer Göttin gemacht hat. Meine Uebersetzung von V. 269 würde sein : « Welche Form dieser Prozess annimmt, den die Stadt in sich birgt ».

*M. Kirk*: It does still seem to me strange that this verb ἔργει should have been used of something like a law-suit.

*M. von Fritz*: Aber dieser Prozess ist für Hesiod das Zeichen

dafür, dass es hier in der Stadt im allgemeinen schlecht geht. Ich möchte auch, wie schon gesagt, δίκη lieber nicht mit « Prozess », sondern mit « Rechtssache » oder irgend etwas dergleichen übersetzen.

*M. Kirk*: To turn to another subject, why is it Hermes who gives the name to Pandora (80)?

*M. Waszink*: It does not seem unnatural that the God of speech should also interpret (έρμηνεύει) things by giving them their right names.

*M. La Penna*: Est-ce que le fait que φωνήν (79) répète λόγους (78) ne plaide pas contre l'authenticité du v. 79?

*M. Verdenius*: Nein, denn die λόγοι befinden sich ἐν στήθεσσι. Es sind also die noch nicht ausgesprochenen Gedanken.

*M. La Penna*: Votre défense de tout le passage 69-82 me paraît convaincante. La répétition du contenu d'un ordre dans la narration de son exécution est tout à fait dans le style épique.

*M. Solmsen*: But there are some discrepancies here. The deities concerned with fitting out Pandora are quite different from those envisaged by Zeus.

*M. Verdenius*: Ich würde nicht sagen, dass sie ganz verschieden sind. Es gibt nur einige Variationen in der Ausführung des Befehls, aber diese sind nicht so gross, dass sie diesem Befehl widersprechen.

*M. von Fritz*: Den Auftrag des V. 64 führt Athena aber nicht aus, sondern sie schmückt die Pandora von aussen.

*M. Verdenius*: Aus der Tatsache, dass der Dichter nicht auf V. 64 zurückkommt, folgt nicht, dass Athena den Auftrag nicht ausführt: das wird vielmehr stillschweigend vorausgesetzt.

*M. von Fritz*: Es bleibt aber eigentlich, dass die einzige nützliche Gabe in dem Auftrag des Zeus nachher nicht mehr erwähnt wird.

*M. Solmsen*: Wenn Sie den Sinn des V. 108 darin sehen, dass Hesiod die ursprüngliche Nähe der Menschen zu den Göttern durch die Tatsache ihres gemeinsamen Ursprungs aus der Erde hervorheben wollte, so muss ich gestehen, dass ich einen solchen

spezifischen Ursprung hier gar nicht ausgedrückt finde. Hesiod hat vielleicht mit δύμόθεν etwas gewaltsam gewirtschaftet; soll es heißen: « von der selben Basis »? Und meint er, dass die Entwicklung des Menschengeschlechts ihren Ausgangspunkt in der Sphäre der Götter hatte, d. h. in einem Zustand wo man wie Götter lebte (112)? Nur so, wenn überhaupt, könnte man den Vers halten.

*M. Verdenius*: Wenn man die Parallelstellen *Od.* 5, 476-7 θάμνους ἐξ δύμόθεν πεφυῶτας und *H. Ven.* 135 κασιγνήτοις οὐ τοι δύμόθεν γεγάστιν heranzieht, scheint es mir kaum möglich das δύμόθεν anders als von einer gemeinsamen Abstammung zu verstehen. Mit dieser gemeinsamen Abstammung muss wohl der Ursprung aus der Erde gemeint sein. Hesiod versucht die Göttlichkeit der ersten Menschen damit zu erklären, dass Götter und Menschen denselben Ursprung haben.

*M. Solmsen*: Es bleibt aber so doch die Spannung zwischen dem, was er tatsächlich sagt, und dem, was er meinte, bestehen. Der Annahme einer Unlogik, entweder im Sprachlichen oder im Gedanklichen, können wir uns also nicht entziehen.

*M. Verdenius*: Unlogik würde ich das nicht nennen, denn für die Griechen hängt das Psychische sehr eng mit dem Physischen zusammen. So war es ein naheliegender Gedanke, den göttlichen Charakter der frühesten Menschen aus der Tatsache abzuleiten, dass Götter und Menschen aus demselben Stoff, der Erde, gebildet worden sind.

*M. Solmsen*: Man erwartet aber, dass die Ankündigung, die in dem ώς liegt, auch irgendwie ausgeführt wird.

*M. Verdenius*: Tatsächlich geschieht das nicht, aber Hesiod könnte sich damit entschuldigen, dass er von dem λόγος, dessen Einleitung der V. 108 bildet, nur die Hauptpunkte geben will. Das scheint mir wenigstens die Bedeutung von ἐκκορυφώσω zu sein.

*M. Waszink*: Lässt sich die Vorstellung der Erde als Ursprung der Menschen schon in dieser Zeit belegen?

*M. Verdenius*: Die Erzählung im platonischen *Protagoras* (320 c) wird auf einer alten Tradition beruhen. Die Bezeichnung

der Erde als Mutter scheint ebenfalls auf einen uralten Glauben zurückzugehen.

*M. Grimal*: On pourrait aussi penser à Phoroneus qui était considéré comme le premier homme, né de la terre.

*M. Solmsen*: Solche Mythen machen aber den Eindruck, eher exzentrische als normale Vorgänge schildern zu wollen.

*M. Kirk*: The difficulty of line 108 seems to be that, if you ignore this prologue, the conclusion you would draw from the whole myth of the five generations is not at all that Gods and men are closely connected in some way. I think that however you interpret δυόθεν the line does remain unexpected, surprising, and somewhat irrelevant. This would be a reason for seriously considering the possibility that it is an addition by somebody who did not really see quite what the meaning of the myth was.

*M. Verdenius*: But if this somebody wanted to add some explanation of the whole myth, it is a very strange explanation.

*M. Kirk*: And a very feeble one, too. I fully admit that. On the other hand interpolators very often, when they do not understand a passage, pick up a very superficial meaning.

*M. von Fritz*: Yes, but a superficial meaning is usually something you can easily understand. If you permit me to say a few words about the myth as a whole, I had the impression that Professor Verdenius somewhat overstressed its logical coherence. In the first place, nothing is said about the Golden Age being guilty; nevertheless it is abolished, and we do not know why. In the second place, although the people of the Silver Age are in a way guilty of neglecting the Gods, they can hardly be held responsible for that: it is just a deterioration. Now if we accept Professor Solmsen's explanation, we could say that Hesiod is struggling with a problem which to him was difficult to solve. At one time the human race led a godlike life, and now we have arrived at the very opposite position. The Fifth Age will be abolished when men will be born πολιοκρόταφοι (181). But this is not something dependent on their own guilt or their own action. On the other hand Hesiod makes it quite clear that the

present generation still can improve and that it should try very hard to improve. Again, how could they improve but by hard work? But the people of the Golden Age did not have to work. Still we get the impression that Hesiod wanted us to try and return to our glorious past. So we cannot make his argument logical.

*M. Verdenius*: It is true that the way in which Hesiod deals with the problem of human responsibility cannot be made quite logical. To mention another instance, at one moment war is represented as a calamity (14-16), but in another passage as a punishment (229). Hesiod did not resolve this paradox, but we should not forget that it is only in Attic tragedy that the problem of the relation between human responsibility and divine determination began to be seriously tackled. Accordingly I do not think that the prophecy of lines 180-1 is meant as an inescapable doom. Hesiod also prophesies the existence of some goods among the evils (179), and this seems to leave open the possibility of improving our condition. If this is true, the prospect of being born πολιοκρόταφοι can only be a relative one: Zeus will not destroy men if they will revert to justice.

*M. von Fritz*: But the preceding lines (176-8) certainly sound like an absolute statement, not a relative one.

*M. Verdenius*: I would also attach much weight to line 273, ἀλλὰ τά γ' οὐ πω ἔολπα τελεῖν Δία μητιόεντα, which seems to imply that the moral attitude of man may have some influence on the course of things.

*M. von Fritz*: Yes, but this statement comes later, and this confirms my impression that Hesiod's struggling with this problem constantly involved him in inconsistencies.

*M. Verdenius*: I admit that there is a kind of wavering between the idea of fatalism and the idea of human autonomy. But in the end the «humanistic» point of view prevails.

*M. von Fritz*: Yes.

*M. Solmsen*: I do not think that the ἐσθλά in line 179 suggest a return to the Golden Age. What kind of ἐσθλά will be available

to the present generation is to be seen from the description of the city which practices justice and is rewarded with all kinds of good things by Zeus (227 ff.). We may also remember from the *Theogony* that the Charites, the Muses, and especially the Horae give men all kinds of good and pleasant things. As regards the contradiction pointed out by Prof. von Fritz, I would stress the fact that 174 ff. is not so much a rational statement, as an outburst of despair. I can hardly imagine that he wrote line 179 on the same day as the verses which precede and those which follow, but he probably added it when he was in a more optimistic frame of mind, perhaps when he looked back at the passage while writing about the prosperity of the just city.

*M. Kirk*: The words ἔπειτα γενέσθαι (175) seem to imply that Hesiod from the very beginning of this passage envisages the possibility of a future improvement.

*M. von Fritz*: Except if, as Professor Verdenius suggested, these words merely serve to complement πρόσθε θανεῖν.

*M. La Penna*: L'interpolateur voulait seulement suggérer qu'une pensée orphique remontait à Hésiode. En ce qui concerne le problème de la responsabilité, il est important de noter que le sentiment de la justice est beaucoup moins fort dans la *Théogonie*. Il y est même presque inexistant. C'est là une constatation importante pour qui cherche à retracer l'évolution spirituelle d'Hésiode. Dans cet ordre d'idées, je me demande quelle connexion il peut y avoir entre Hésiode et la pensée orientale.

*M. Verdenius*: A mon avis, aucune, du moins sur le plan de la morale. La différence entre la *Théogonie* et les *Erga* s'explique par la différence des sujets.

*M. Kirk*: Still it is a little surprising that in the description of Zeus in the *Theogony*, when he attains to power and distributes privileges among the Gods, we hear nothing about δίκη.

*M. Verdenius*: This is not surprising, if we remember that the rôle of δίκη only begins in the human world.

*M. Grimal*: Je crois me rappeler que dans la *Théogonie* Dikè est une des τῷραι et que son rôle est de présider aux travaux des

champs (901-3). Et je suis frappé par le fait que la notion de justice, dans la *Theogonie*, n'est pas exprimée par Dikè mais par Thémis. Il y aurait donc là une opposition entre la Thémis cosmique et la Dikè qui domine le monde humain, la vie des champs et la vie des cités.

*M. Solmsen*: Das Problem des Verhältnisses der *Erga* zur *Theogonie* ist besonders akut in der Prometheusgeschichte. Ich würde diese Geschichte nicht so stark ethisieren. Hesiod hatte nur die Absicht, die Herkunft der κακά irgendwie verständlich zu machen. Der Gedanke einer göttlichen Strafe bleibt im Hintergrund. Wenn er den V. 105 zufügte, so ist das nur eine Erinnerung an die *Theogonie* (V. 613).

*M. Verdenius*: In der *Theogonie* wird aber Pandora und das ganze Frauengeschlecht den Menschen zugeschickt als eine Strafe für den Betrug des Prometheus. Wenn Hesiod seine Geschichte jetzt mit derselben Lehre beschließt, so bedeutet das, dass er den Sinn der κακά unter dieselbe Perspektive stellt wie das Uebel des Frauengeschlechtes in der *Theogonie*, d. h. die Perspektive einer göttlichen Strafe.

*M. Solmsen*: Ich glaube, dass er den V. 105 einfach zufügte, weil er zu der Geschichte dazugehörte. Den Gesichtspunkt der δίκη entwickelt er erst später in seinem Gedicht.

*M. Verdenius*: In den V. 48-49 ist der δίκη-Begriff aber schon enthalten.

*M. Solmsen*: Dass Zeus über den Betrug des Prometheus empört ist und sich an den Menschen rächt, hat aber noch nichts mit Gerechtigkeit zu tun. Zeus handelt im Affekt, χολωσάμενος (V. 47).

*M. von Fritz*: Ich würde sagen, dass wir hier wieder einen Fall haben, wo die Dinge nicht ganz klar werden. Besonders schwer zu verstehen ist die Tatsache, dass die Rache des Zeus auch die Menschen trifft, ohne dass der Dichter uns deutlich macht, ob sie mit dem Betrug des Prometheus einverstanden waren oder ihn vielleicht dazu angeregt hatten.

*M. Verdenius*: Zur Erklärung dieser Frage könnte man die

V. 240-241 heranziehen, wo explizit gesagt wird, dass die Strafe für das Vergehen eines Einzelnen oft die ganze Gemeinschaft trifft.

*M. Solmsen*: Diese Verse handeln aber über das Verhältnis des Einzelnen zur Polis, und dieser Polis-Begriff spielt in der Prometheus-Geschichte noch keine Rolle. Ich möchte nochmals betonen, dass die Haltung des Zeus in der Prometheus-Episode der *Theogonie* einen emotionalen Charakter hat.

*M. Verdenius*: Das schliesst aber die Möglichkeit nicht aus, dass Hesiod diesem emotionalen Geschehen nachher in seinen *Erga* eine moralische Perspektive und damit eine tiefere Bedeutung hat geben wollen.

*M. von Fritz*: Wenn das Wort δειλός (214) sich auf Perses bezieht, so folgt daraus, dass Hesiod sich selbst zu den ἐσθλοί rechnete. Aber in der Fabel von dem Habicht und der Nachtigall scheint der Dichter sich selbst doch mit der letzteren zu identifizieren. Im Vergleich mit den Königen gehört er also zu den δειλοῖ.

*M. Verdenius*: Bei dem Gegensatz δειλός-ἐσθλός handelt es sich vor allem um den Wohlstand, während die Fabel von dem Habicht und der Nachtigall um den Begriff der Macht dreht. Es ist auch bezeichnend, dass der Habicht sich selbst nicht ἐσθλός sondern κρείσσων nennt (210). Im Vergleich mit den Königen ist Hesiod also ein Schwächerer, aber das bedeutet nicht, dass er als wohlhabender Mann im Vergleich mit seinem Bruder kein ἐσθλός sein kann.

*M. von Fritz*: Aber bedeutet das Wort ἐσθλός nicht etwas mehr als «wohlhabend»? Es bezeichnet im allgemeinen doch den Aristokraten.

*M. Verdenius*: Bei Homer ist das zweifellos der Fall. Aber bei Hesiod scheint mir der aristokratische Gesichtspunkt weitgehend durch einen sozial-ökonomischen ersetzt worden zu sein.

*M. von Fritz*: Aber ἐσθλός in V. 214 geht doch in erster Linie auf die Könige.

*M. Verdenius*: Ja, natürlich.

*M. Kirk*: Prof. Verdenius suggested that the transition from the theme of sacrifice (336-341) to the problem of who should be invited to a feast was made easier because a Greek thought of feasts when he thought of sacrifices. But in the last part of the sacrifice passage Hesiod is speaking about private sacrifices, particularly in 339.

*M. Verdenius*: I admit that this line does not imply a feast, but 337 probably does, and the association need not start from the last words of the preceding passage.

*M. Solmsen*: Ich habe nicht recht verstanden, warum man ein schlechtes θάρσος einzuführen braucht um den Uebergang von 319 zu 320 herzustellen. Hesiod sagt einfach, dass man sich nicht unrechtmässig Besitz zueignen darf.

*M. Verdenius*: Das Verbot des Raubes ist aber etwas ganz anderes als die Ermahnung zur Arbeit. Darum scheint mir eine gewisse Ergänzung des Ueberganges notwendig. Wer wohlhabend werden will, muss eine gewisse Kühnheit (θάρσος) besitzen; er soll sich nicht scheuen, selbst die Hand anzulegen. Dabei darf er aber nicht so weit gehen, dass die Kühnheit entartet zu Frechheit und das Anlegen des Handes umschlägt in Raub.

*M. Solmsen*: Ich möchte den Ausdruck θάρσος πρὸς ὅλῳ lieber so auffassen, dass die Zuversicht eine Folge des Reichtums ist.

*M. Verdenius*: Wenn man den Vers isoliert betrachtet, so könnten die Worte diese Bedeutung haben, aber in dem Zusammenhang ergibt das kaum einen Sinn. Die Worte αἰδώς τοι πρὸς ἀνόλαβτη beziehen sich doch auf Perses, der sich scheut zu arbeiten.

*M. Solmsen*: Nicht auf den Perses, der sich scheut zu arbeiten, sondern auf den Perses, der nicht arbeitet und zu dem sein Bruder jetzt sagt: « Du wirst bald eine schlechte αἰδώς haben, und das ist kein begehrenswerter Zustand ».

*M. Verdenius*: Aber wird der Perses sich darum kümmern, dass seine Verarmung gewisse psychische Folgen haben wird? Auch Hesiod selbst wird sich kaum darüber gekümmert haben, ob der Bruder zu seiner Seele Schaden leiden wird.

*M. Kirk*: It seems to me that Prof. Verdenius somewhat overstressed the thematic connection between *καιρός* in 694 and the passage which follows, in particular 706 ff., one would expect to find somewhere around 342 ff. where the whole question of social relations is dealt with.

*M. Verdenius*: I fully agree that the place in which these lines occur is difficult, but I should very much hesitate to remove them. At the end of his poem the composition becomes less careful and the associations are looser and bolder. I therefore still think it possible that the idea of *καιρός* induced the poet to append some related problems.

*M. La Penna*: Io vedrei l'architettura degli *Erga* in una divisione in due parti: 11-334, fondazione, se mi è lecito usare questo termine kantiano, della giustizia e del lavoro; 381-694, manuale pratico dell'agricoltura e della navigazione: ciascuna delle due parti è completata da una serie di *γνῶμαι* riguardanti la vita familiare e sociale. Il calendario è probabilmente spurio. Se da una parte il Prof. Verdenius ha negato troppo nettamente schemi compositivi, dall'altra cerca troppi legami logici nelle due serie di *γνῶμαι*: in realtà si tratta di gnomologî come ve ne saranno tanti nella letteratura greca.

IV

FRIEDRICH SOLMSEN

Hesiodic Motifs in Plato



## HESIODIC MOTIFS IN PLATO

From Plato's *Protagoras* we may infer that some of the sophists, inspite of their professional and intellectual pride, were willing to regard Hesiod as one of their forerunners. If it was his aim to make men better he was a sophist in disguise and his poetic form was a πρόσχημα<sup>1</sup>. Plato too when appraising the poets is inclined to separate content from form but he would not take the view that the content of their epics qualifies Homer and Hesiod as philosophers in disguise. There is too much in their presentation of gods and men that is wrong — not only materially wrong in the sense of being a ψεῦδος (this would perhaps be pardonable) but fundamentally misconceived because the poets lacked the true discrimination between good and evil.

There are a few specific thoughts in the *Theogony* which Plato would appreciate but the story as a whole was for him one of filial rebellions and of crime and violence practiced in the divine family and had therefore to be classed with the worst moral errors to be found in the Homeric poems<sup>2</sup>. It is definitely not the kind of work through which a poet makes his audience better than he found it. In contrast to it the *Works and Days* embodies what would now-a-days be called a moral message and might by this token have a better chance of being tolerated in the new city. Unfortunately, however, its moral teachings are too simple and unsophisticated. True, the life of justice which this poem celebrated still figures in the κρίσις τοῦ βίου πέρι, i. e. the comparison and choice between different kinds of life, in *Republic* II; it still presents itself for consideration to the serious and troubled young man who so earnestly desires to make the right decision. In the general uncertainty and confusion of values, in the absence of any binding

<sup>1</sup> Pl., *Prot.* 316d.    <sup>2</sup> *Resp.* 377e f.; Legg. 886b f.; cf. *Euthyphro* 5e f.

tradition the individual must indeed make his choice. The great poets of the past are here one after another called in for consultation, each being asked what he has to offer and what kind of prospects he holds out. The trouble with Hesiod is that he promises too much, namely all conceivable good fortune and prosperity, all that the Greeks called ὀλβος<sup>1</sup>. By Plato's time the Greeks had long found out that the realities of life were far more complex than Hesiod had imagined them to be and they had become sufficiently realistic to accept the facts. Prosperity and success which Hesiod had promised to the just and hard working man materialize more often in the life of the wicked, unscrupulous man; what counts is not the reality of justice but the reputation for justice — not ἀλήθεια but δόξα — which hides crafty scheming from the eyes of the fellow citizens<sup>2</sup>. Moreover, Hesiod's assurances are not only untenable in the light of common human experience but also philosophically and ethically unsatisfactory because he recommends the way of justice on the strength of τὰ ἀποβαίνοντα, of the material advantages, instead of proving the intrinsic superiority of justice over a life of injustice and selfishness<sup>3</sup>. Plato would not take the charitable and historically perhaps correct view that if Hesiod's promises of material rewards fly in the face of experience he must have had deeper, more intrinsic and a-priori reasons for his belief in the power of justice. The basis on which he extolled it must be abandoned as a lost position. Hesiod is given no credit for being the first prophet of the cardinal excellence.

For many generations Greek moral and political thinking had been content to enrich, deepen, and revise Hesiod's teachings about justice and injustice. But when the gospel

<sup>1</sup> See esp. *Resp.* 363α f. <sup>2</sup> *Ibid.* 362α ff.; 365b; 366b. <sup>3</sup> *Ibid.* 362α ff.; 366e f.; 367c ff.

of *physis* and of the justice of nature gained ground no revision could keep pace with the radical transformation of values. The extremists of the new school were even ready to sacrifice the preferred position which Hesiod had assigned to man in the scheme of living beings<sup>1</sup> when he set him apart from fish and beasts and winged birds whose habit it is to devour one another "because there is no justice among them". For a Callicles the law of the animal world with its right of the stronger<sup>2</sup> is entirely good enough as a pattern for man. Clearly the reasons and appeals, the religious motifs and religious sanctions which Hesiod had used when proclaiming justice as the supreme value of human life were obsolete. For a new proclamation of justice the ground had to be prepared with the greatest circumspection and it had to be entirely new ground—how new may be seen from the fact that while Hesiod's passionate affirmations are frankly inspired by his own experience of injustice, for Plato the suffering of injustice is no longer one of the evils against which his just man must be protected. We need not here review the arguments of the new approach by which Plato establishes the necessity and intrinsic superiority of justice in the individual and in the political community and by which in his last work he arrives at a broader vision of *divine* providence and justice. Justice consists no longer in individual just actions but in the right condition and inner order of the soul. When on this basis the happiness of the just man has been contrasted with the utter wretchedness of the tyrant Plato can claim that he has not "like Homer and Hesiod" praised the rewards or the reputation of justice but has "found out that justice itself is best for the soul itself" ( $\alphaὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ$ )<sup>3</sup>. This being settled, he feels that he may now restore to his good man the ad-

<sup>1</sup> *Op.* 276-285. <sup>2</sup> *Gorg.* 483d. <sup>3</sup> *Resp.* 612a f.

vantages of divine protection and even of worldly goods; yet even in this concession to δόξα he uses arguments—both philosophical and empirical—that would be alien to Hesiod's way of thought<sup>1</sup>.

We may still go on for a while collecting so called negative evidence—evidence for Plato's distance from Hesiod—before we turn to some Hesiodic motifs which Plato invested with a new meaning. Hesiod's conception of human excellence would meet with little or no appreciation on the part of Plato. To be sure the verse τῆς δ' ἀρετῆς ιδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν is in everybody's mouth at the time and so are others of the same context which oppose the long and steep road leading towards ἀρετή to the easy access everywhere to κακότης. But everything depends on the interpretation put upon these lines. They were used to support a remarkable variety of attitudes, and where the lustre of *arete* had been dimmed they may even have been quoted as suggesting that the way to it was so full of troubles that it was hardly worth taking<sup>2</sup>. Thus the fact that Plato too quotes these lines means little since the specific form of human excellence to which Hesiod works up could only have a very limited appeal to Plato. Thrift, industry, shrewd economic planning, and diligent, careful husbandry are not among the excellences which he would wish to incorporate in his scheme, and if it is true (as I believe) that the canon of the four excellences antedates Plato by some generations we must infer that the *polis* generally regarded such domestic virtues as of limited merit and did not allow them to rank with the excellences of a more social and political character. Hesiod's *arete* is the excellence of the householder and farmer; its sphere is οἶκος and οἰκονομία.

<sup>1</sup> *Ibid.* 612b-613e. <sup>2</sup> See e.g. *Resp.* 364a2 f.; cf. 15 ff. For quotations of *Op.* 287 ff. in Plato and other authors see the collection of passages in Rzach's *editio maior* (Leipzig, 1902, *ad loc.*).

In the Athenian democracy it may still have been understood that all improvement "begins at home". The pupils of the sophists and the admiring followers of Socrates expected that they would be better prepared to "administer home and city" (*οἶκον καὶ πόλιν διοικεῖν*)<sup>1</sup>. But although words like *διοικεῖν* had been transferred to the political sphere, the parallel approach to «running the home» and «running the city» could not be carried very far and the widely held notion that a good householder will also be a good statesman seems to have been no less disappointing in its theoretical returns than it would have been in its practical results. As for the 'oeconomic' (in the Greek sense of the word) implications of Socrates' search, they were of greater interest to Xenophon than they were to Plato. *εὐθημοσύνη* γὰρ ἀρίστη θυητοῖς ἀνθρώποις is Hesiod's opinion<sup>2</sup>. The solemn noun was probably in his mind associated with *οἶκον εὖ θέσθαι*<sup>3</sup>, and the dictionaries indicate that it retained this association. The next author to use the word is Xenophon, in whose *Cyropaedia* it is again applied to the order and orderliness of the household, conditions which Xenophon himself and therefore also his Cyrus greatly admire (Plato does not use the noun but he once employs the verb *εὐθημονεῖν* with definite reference to domestic concerns as distinct from political)<sup>4</sup>. For the larger tasks of political life *εὐθημοσύνη* did not suffice. Plato would as little relate it to the varieties of order (*τάξις* and *κόσμος*) with which he is concerned as he would accept Hesiod's recommendation of building up one's possessions through patient toil and thrifty management. For him *φειδωλία* and the closely related *φιλοχρηματία* are dispositions of the timocratic and of the oligarchic man.

<sup>1</sup> The phrase and others of a similar type occur frequently (e.g. Pl., *Prot.* 318e f.; *Meno* 91a; Xen., *Mem.* 1.7). Note Xenophon's opinion *Mem.* 3.4.12. See also Ar., *Ran.* 976 f. <sup>2</sup> *Op.* 471 f. <sup>3</sup> *Ibid.* 23.

<sup>4</sup> Xen., *Cyr.* 8.5.7; Pl., *Legg.* 758b.

The latter in particular is described as one who κατὰ σωματὸν φειδόμενος καὶ ἐργαζόμενος χρήματα συλλέγεται<sup>1</sup>. The ethos of the *Works and Days* is never outright condemned; some lines of the poem are quoted with respect in the *Lysis*, in the *Cratylus*, and elsewhere<sup>2</sup> but certain aristocratic features in the ideal picture drawn of the philosopher-ruler — e.g. his μεγαλοπρέπεια<sup>3</sup> — make one wonder whether there were limits to Plato's sympathy with Hesiod's wisdom and with his concern for the common man and his work.

"Ἐργον δ' οὐδὲν ὄνειδος<sup>4</sup> was a venerable piece of archaic wisdom but alas it had lost its archaic innocence. In Socrates' days it was a dangerous phrase, full of political dynamite, since it sounded one way to the man of the *demos* and another to the ears of the aristocrat. If Socrates himself quoted it (as seems likely)<sup>5</sup> he would do so in a probing and inquiring spirit, wishing to bring its latent problems to light. Was every kind of 'work' good, were even the most despised professional activities good, and free from opprobrium? In the *Charmides* the aristocrat Critias wants it to be understood that the work must be μετὰ τοῦ καλοῦ or καλῶς ποιούμενον<sup>6</sup> — which brings home to us that while ἀρετὴ itself, κῦδος and other related notions had been transferred from Homer's aristocratic form of excellence to Hesiod's more realistic one, this καλόν is in the *Works and Days* conspicuous by its absence. But even apart from τὸ καλόν, the question whether every activity was good, useful, socially valuable, and therefore blameless existed not only for the aristocrats. Did the value lie in the work itself, regardless of how it was performed, by whom it was performed, with what competence and what intention it was done? Clearly, the social usefulness (τὸ ὡφέλιμον) of the work was a problem which Hesiod with

<sup>1</sup> *Resp.* 548a ff.; 553c; 554e f.   <sup>2</sup> *Lys.* 215c; *Crat.* 428a; *Resp.* 466c; *Legg.* 690e; 910a.   <sup>3</sup> *Resp.* 486a, 487a.   <sup>4</sup> *Op.* 311.   <sup>5</sup> *Xen., Mem.* 1.2.56 f.   <sup>6</sup> *Charm.* 163b f.

all his concern for a man's standing in his community had not sufficiently taken into account. Many qualifications, differentiations, and discriminations, a whole scale of priorities had to be applied to the concept of ἔργον before it could safely become incorporated in Plato's political philosophy. "To do one's own work" ( $\tauὸ\ ἔχειν\ πράττειν$ ) is the safe formula<sup>1</sup> but the applicability of even this formula depends on the new objective criteria of a man's personal worth which Plato himself had discovered. The *Charmides* indicates that the aristocrats had used the same formula in a different spirit<sup>2</sup>.

Thus there are certain threads of continuity between Hesiod and Plato, and it may be more profitable by tracing them to study the changes in the pattern of ethical thought than to record the instances in which Plato quotes a line of Hesiod's poetry or endorses a minor item of his thought. By and large Plato is moving on a level of thought on which direct contact with the Hesiodic legacy could serve little purpose. It may however be said that Plato on his level of καθόλου φιλοσοφήματα attempts something comparable to what Hesiod had attempted on his archaic level and had expressed in the medium of religious and mythical speculation. Both men are great organizers of the realities of the Greek world; to put it simply, Hesiod's *Theogony* organizes the world of divine realities (but we must bear in mind that anything that has power is a reality and indeed a divine reality for him) whereas Plato and the Academy through their method of *diairesis* try to organize many, if not necessarily all, human and other realities. I do not mean to suggest that *diairesis* is Plato's only way of establishing meaningful relations between  $\tauὰ\ ὄντα$  but it is perhaps the most obvious, and even if we confine ourselves to it a comparison between Hesiod's and Plato's procedures

<sup>1</sup> *Resp.* 433a f.; cf. 369e ff. <sup>2</sup> I am here indebted to an unpublished study of Helen North.

raises so many difficult problems of *Denkformen* that I must not be lured deeper into the matter which requires an investigator with the intellectual equipment of an Ernst Cassirer. All I would say is this: Mythical genealogy as handled by Hesiod and dialectical genealogy as practised by Plato aim both of them at setting up intellectually satisfactory relationships between kindred entities — συγγενῆ as Plato likes to call them. To put it differently, both construct pedigrees (*γένη*) based on material and substantial rather than on accidental similarities.

If one were to carry the comparison further one might be tempted to say that Hesiod has less freedom since not a few genealogical connections were already fixed (and he had to make the best of them). But would it not also make sense to argue that he moves more freely inasmuch as he, for instance hypostatizes aspects of *charis* or qualities of the sea, presenting them as names of Charites and Nereids respectively<sup>1</sup>. Thus he is a discoverer of realities, whereas Plato merely reduces realities into order. Clearly much depends on the (modern) categories which one wishes to apply, and I had better repeat that a classicist is hardly competent to assess these achievements. Needless to say, there are sections of the *Theogony* which are not primarily genealogical and could therefore not be included in the comparison. I have noticed one instance in which the two methods are applied to the same — or almost the same — subject. This subject happens to be the evils, *κακά* in Plato and *κακά* or *λύγρα* in Hesiod<sup>2</sup>. Hesiod certainly had good reasons for making some evils children of Night and others children of Eris, who is herself Night's daughter; in the latter case we can clearly see that he thinks in terms of cause-and-effect relations. Plato on his part distin-

<sup>1</sup> *Tb.* 909; 240-264. <sup>2</sup> Pl., *Soph.* 228d f.; Hes., *Tb.* 214-217, 223-225, 226-232.

guishes in the *Sophist* among various κακίαι which affect the soul. Those which he mentions (e.g. δειλία, ἀκολασία, ἀδικία) are not necessarily too ‘abstract’ but they are too ethical and too inward to be considered of the same order as Murders and Quarrels or even as Forgetfulness and Lying Words which figure in Hesiod’s catalogue of evils.

Having discussed Plato’s *dairesis* as an ontological genealogy we should for the sake of fairness — as well as of completeness — mention that a few of Hesiod’s theological names and genealogical connections prove quite acceptable to Plato. He welcomes the names of the three Moirai but replaces their Hesiodic mother by a more philosophic one, Ananke<sup>1</sup>. And as the new parents of Eros in the *Symposium* show<sup>2</sup>, he himself when it suits his purpose invents new mythical relationships — as so many poets had done before him. In Hesiod πενίη does not quite achieve the status which Λιμός and Πλοῦτος achieve<sup>3</sup>.

We may now give our attention to a Hesiodic *logos* which for Plato can only be a *mythos* but it is a *mythos* which he found philosophically very significant and whose usefulness he exploited more than once, focusing now on one aspect of it and now again on another. Actually the myth of the five generations is by no means entirely Hesiod’s own invention<sup>4</sup> and when we record the successive metamorphoses which the myth underwent in Plato’s mind we ought perhaps to consider whether particular motifs were inherent in the pre-Hesiodic tradition or whether they reflect the poet’s own outlook. Where Plato for the

<sup>1</sup> *Resp.* 617b7 ff. (cf. d6); *Legg.* 960c. Note also *Tim.* 40d-41a (cf. 40c2 f.). <sup>2</sup> *Conv.* 203b f.; cf. 178b2 ff. <sup>3</sup> *Th.* 227; *Op.* 299; *Th.* 969, 972 ff. <sup>4</sup> *Op.* 106-201. The place of the fourth generation conflicts with the development in a downward direction which Hesiod must have inherited. In the question of Oriental models due weight should be given to the voices of caution (JULA KERSCHENSTEINER, *Plato und der Orient*, Stuttg., 1945, 164 ff.; H. C. BALDRY, *J. Hist. of Ideas* 17, 1956, 553 f.).

first time avails himself of the story, in Book III of the *Republic*, his adaptation of it is expressly called a 'lie' ( $\psi\epsilon\delta\delta\omega\zeta$ )<sup>1</sup>; more precisely, it is a part of a more complex lie which should be spread in the newly founded city with a view to making the strict and inexorable class-division more acceptable to the citizens. That the difference between the four metals here symbolizes qualitative differences between human beings is entirely in harmony with Hesiod's own intention. Where Plato presents the story in the form in which it is to be used for the purpose of persuasion he gives the metal motif a surprisingly concrete turn; he speaks as though gold and the other metals were physically present in the individuals whereas Hesiod had simply relied on the comparative value and other qualitative connotations of the metals<sup>2</sup>. However when Plato instructs the rulers to watch the quality of future generations he refers to the metals as admixtures in the soul<sup>3</sup>. Here we are closer to Plato's own criterion of differentiation which is of course the diversities in moral and intellectual endowment.

The feature of the Hesiodic myth which recommended it for this adaptation is evidently the qualitative scale. The temporal sequence of Hesiod's scheme and the motif of progressive deterioration could not serve Plato's purpose. He deliberately ignores the 'historical' point of view. In a passage of the *Cratylus*<sup>4</sup> where Plato uses Hesiod's description of the *daimones* for his etymology of this word he says in so many words: "don't you think that if anyone of those now living is excellent, (Hesiod) would include him in the golden race?"

A reference to the myth of the generations in *Republic* VIII adds no new elements of meaning but we may note that Plato here uses the words  $\tau\alpha\cdot\text{Ησιόδου}\tau\epsilon\,\chi\alpha\iota\tau\alpha\pi\alpha\sigma'\delta\mu\tilde{\nu}$

<sup>1</sup> *Resp.* 414b ff. <sup>2</sup> *Ibid.* 415a. <sup>3</sup> *Ibid.* 415b3 ff. <sup>4</sup> 397e-398b.

$\gammaένη$ <sup>1</sup> to indicate the races or classes that would be adversely affected if the sacred number were to lose its control. He thus admits that he fashioned his own myth of the metals after the model of Hesiod's; in fact as Plato is not at all concerned with the effect of the sacred number on Hesiod's generations the words may be freely translated as "the races which you have distinguished in conformity with Hesiod".

Plato has not seen fit to transfer to his classes any of the specific items which figure in Hesiod's description of the successive generations and of their mode of life. The blessings of an affluent and carefree life which Hesiod's golden generation enjoys would accord as little with the duties of Plato's rulers as with their philosophical outlook. However in Book V Plato while speaking of the guardians promotes those who have died in battle *post mortem* into the golden race and appropriates for them the very peculiar honor and truly 'royal' prerogative which Hesiod had assigned to his golden race. After their death these guardians are to be regarded as *daimones* and are to receive worship<sup>2</sup>.

We shall have to say more about Plato's conception of the *daimones* and about his debt to Hesiod in the matter. As for Hesiod, let us bear in mind that he specifies the status after death also for the men of the silver generation and for the heroes who are his fourth race (the men of the third generation pass away  $\nuόνυμοι$ , without name or honor)<sup>3</sup>. I think it likely that Hesiod himself created these connections between various current — but perhaps rather vaguely apprehended — beliefs and the three generations in question. He may have identified the men of his first group with the *daimones*, and those of the second with the *makares*, and he may have decided that the heroes had earned

<sup>1</sup> *Resp.* 546e.   <sup>2</sup> *Ibid.* 468e f.; cf. Hes., *Op.* 121-126 (see below p. 184).   <sup>3</sup> *Op.* 140-142, 152-155, 167-173.

a life after death on the Islands of the Blessed. But even if he did so and if I am right in crediting him with these speculative ventures, the fame and popularity which his poems came to enjoy inevitably gave his statements regarding the *daimones* and other forms of afterlife a certain authority for Greek religious belief. I do not mean to say that these statements were generally accepted, still less that they were accepted without any questioning and further speculating. Rather the authority of which I am speaking is evinced by the fact that the statements were modified and to some extent rewritten; they became subject to (*sit venia verbo*) dogmatic corrections<sup>1</sup>. The different readings between which we have to choose in these passages reflect variations and fluctuations of Greek belief. One of these textual problems is of special interest to us. While the manuscripts and three other late witnesses (Proclus, Lactantius, and Macrobius) inform us that the men of the golden generation have their *post mortem* status as *daimones* and friends of men Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς, Plato's quotations in the *Republic* and in the *Cratylus*<sup>2</sup> include no reference to Zeus' counsels but give us instead two additional characterizations of the *daimones*. They are 'holy' and 'ward off misfortune' (ἄγνοι, ἀλεξίκακοι). Inasmuch as Hesiod placed this generation in the era of Cronus — a point to which we shall come back — it would indeed be slightly disturbing, although perhaps not altogether unthinkable, that these men should owe their honors after death to Zeus. Unlike other editors, Wilamowitz accepts the text as presented by Plato's quotations. He probably made the right choice<sup>3</sup>, yet whatever the truth and the true text may be,

<sup>1</sup> Note in this connection also the lines (173, 169-169e Rzach, 173a-e Wilamowitz) added to Hesiod's description of the Islands of the Blessed. ὑποχθόνιοι (for ἐπιχθόνιοι, v. 122) need not be an old v. l. <sup>2</sup> Op. 122; Pl., *Resp.* 469a; *Crat.* 397e f. <sup>3</sup> Cf. also F. LEO, *Hesiodea* (*Gött. Ind. lect.* 1894) 17; R. HARDER, *Kleine Schriften* (Munich, 1960), 167.

for Plato we must infer that he knew no connection of these *daimones* with the rule of Zeus. For him they belong to the age and reign of Cronus, a fact which has its bearing on the form and the use which this myth finds in his later dialogues.

Let us again for a moment go back to Hesiod. In the *Works and Days* the relation between the golden race and Cronus has caused the critics some worry. For when Hesiod begins this section of the poem by saying that the first race was created by the ἀθάνατοι ... Ολύμπια δώματ' ἔχοντες<sup>1</sup> the reader can hardly help thinking of Zeus and his group who are so often designated by this phrase. The verse οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἡσαν δτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν reads oddly after the reference to the Olympians, and the critic (Göttling) who wished to eliminate the verse does not deserve Rzach's censure *temere*. It is perhaps best to regard the verse as an afterthought on the part of Hesiod himself who may have felt the need of coordinating the myth of the human generations with the history of the divine dynasty as he had set it forth in the *Theogony*. Still it is on the strength of this verse — whatever we may think of its origin — that the easy and carefree happiness of the first human race came to be known as "the life under Cronus" (ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος).

In the *Statesman* and in the *Laws*<sup>2</sup> Plato does not return to the qualitative differences between the four or five generations but concentrates on the alleged supreme happiness of the first. This feature of the Hesiodic legacy needs scrutiny and philosophical reappraisal. Is the life of the golden age (as we may for convenience call it, with apologies to Professor Baldry) in truth the best conceivable life for man? Are the real problems of man's existence solved by this conception? Are the highest values realized in this kind of life?

<sup>1</sup> V. 110. <sup>2</sup> *Polit.* 271c-272b; *Legg.* 713c-714a.

In the *Statesman* Plato actually asks whether εὐδαιμονία was realized in a life of this kind and while avoiding a straight answer indicates that he sees reasons for a "no"<sup>1</sup>. In this lecture it is impossible to deal with the entire myth; we must limit ourselves to a few salient points. Plato provides something like a cosmological framework for the myth of the golden age as well as for some other myths which he incorporates in his story. He plays with a theory of cosmic phases and cosmic reversals. In an earlier period of its existence our Cosmos was in a condition of perfect order and under the sole control of the god<sup>2</sup> (in the terms of the *Timaeus* only νοῦς but not ἀνάγκη was operative in the cosmic processes). At that time everything happened in the reverse way to its present mode of functioning. Moreover just as the Cosmos itself was guided on its path by the god himself so the human and other living beings in it were under the direct care and supervision of those divine herdsmen, the *daimones* of Cronus. The definition of the ruler as a shepherd in which the *diairesis* immediately preceding the myth has resulted would hold good for the life under Cronus whereas it is hardly applicable to the present conditions of the world (the need for correcting the definition is in fact Plato's excuse for embarking upon the myth)<sup>3</sup>.

While Plato ignores and even by implication rules out some features of Hesiod's golden age he stresses one, the abundance of food which the Earth produced of itself. The αὐτόματον motif which Hesiod and others after him had emphasized recurs several times in Plato's account<sup>4</sup>. There was no agriculture but neither was there any form of political organization (*πολιτεῖαι ... οὐκ ἔσται*), the place of the latter being taken by the rule of the *daimones* who

<sup>1</sup> *Polit.* 272b-d. <sup>2</sup> *Ibid.* 269c ff.; 271d (for the present cosmic period see 272d ff.). <sup>3</sup> *Polit.* 268d ff.; 274e; cf. 267e. <sup>4</sup> 271 d1, e5; 272a4 f.; cf. 274c2; Hes., *Op.* 117 f.

took care of man in the same fashion in which man now-a-days takes care of his flocks. In that earlier period human beings too were put together in flocks and each flock was in the charge of a *daimon* who fed it (or drove it to pasture, ἔνεμεν). Quite clearly, in some important respects human life in that supposedly happy age did not differ from the life of animals<sup>1</sup>. By comparison with Hesiod there is in Plato's account a somewhat greater emphasis on primitivism<sup>2</sup>. Plato may have borrowed some features which create this impression of primitivism from the more 'advanced' and scientific reconstructions of man's earliest life. But such borrowings would be slight and the features themselves are inoffensive. They do not disturb the picture of abundance, peace, and apparent happiness.

Hesiod had not said, and he can scarcely have meant to say, that the *daimones* help and protect the men of their own generation. The golden race is so richly provided with all good things that it does not need divine helpers. It may be pedantic to insist that the *daimones* come into existence when the men of the first generation pass away<sup>3</sup> but there can in any case be no doubt that Hesiod thought of them as belonging to his own world and environment. The conception of the *daimones* as agents of Cronus' government and as taking complete and constant care of man is Plato's own. For Hesiod the question of man's social organization in the golden age did not exist. It is Plato who approaches the myth with this question. He uses the Hesiodic *daimones* for his answer; but the answer is not a solution of the political problem. In fact it is rather a negation

<sup>1</sup>The ζῷα, as we learn 271 d6, were divided "into species and (presumably the species subdivided) into flocks". Ζῷα includes men and θηρία (272b10, c7). θεός, 271 e5 ('a deity') seems to have caused some misunderstanding. It is most unlikely that Plato means to make a distinction between 'gods' who looked after men and 'demons' who, were in charge of animals (see also 272e6 f.). <sup>2</sup> See e.g. 272a5. <sup>3</sup> *Op.* 121.

of it, and the sole relation of this utopia to the political organization of life in man's present state is one of contrast. There is nothing in the rule of the *daimones* that could serve as model or prototype for man's political life now — for there simply was no *πολιτεία*, and Hesiod's description if it still matters does not suggest one. The Cosmos as such was in an ideal condition which it later, when no longer governed by the god, tries to recover or to imitate<sup>1</sup>. This creates a presumption that man's life too was ideal but when Plato asks whether man enjoyed happiness (*εὐδαιμονία*) in that non-political life the contrast between the presumption and the reality produces some undertones of irony and ambiguity. Plato admits that under Cronus men did not lack leisure and that they had opportunities for self-improvement but as he does not know whether they used these opportunities to advantage — i.e. to philosophical advantage — he ends with a *non liquet*<sup>2</sup>.

Let us briefly sum up. The myth of the *Statesman* includes in this section many motifs which Hesiod and the post-Hesiodic tradition had associated with the golden age. There is happiness of the traditional variety, even though it falls short of the Hesiodic extreme, *τέρψις* and *θαλάτη*<sup>3</sup>. There is the usual emphasis on the abundance of material provisions. But Plato makes it clear that in this condition mankind had, politically speaking, not come into its own. Man was treated as an animal but not as a political animal. Plato's attitude to the golden age and to the supposedly ideal state of man is sceptical and with regard to an essential question negative.

<sup>1</sup> *Polit.* 273a. <sup>2</sup> Cf. esp. H. HERTER, *Bonner Jahrbücher*, 158 (1958), 116. I should not say (with M. VANHOUTTE, *La philos. polit. de Platon dans les Lois*, Louvain, 1954, 338) that by integrating the myth in a cosmological legend Plato has deprived it of all political significance but rather that it is meant to have a negative significance for the problem of man's political existence. <sup>3</sup> *Op.* 115.

In Book IV of the *Laws* Plato reads an entirely different meaning into the myth of Cronus' rule<sup>1</sup>. Intimations of the new point of view may already be found in the *Critias* where the divine herdsmen treat the human beings with more respect and greater consideration<sup>2</sup>. However, in the *Critias* Plato does not speak of Cronus and as we are concerned with Plato's use and interpretation of Hesiodic ideas we may at once turn to the *Laws* and compare its account of the golden age with that of the *Statesman*.

To anticipate our main conclusion, the condition of mankind under Cronus is no longer characterized by the absence of a πολιτεία but by the realization of the best, in fact of the ideal πολιτεία. Yet it is clear that if the myth was to yield this meaning it had to be given a different form and to be developed in a different direction.

For one thing the entire cosmological framework of the *Statesman* has been discarded. This is easy to understand, for in the *Timaeus* (which, I take it, should be placed between the *Statesman* and the *Laws*) the divine mind and the antagonistic force inherent in the nature of the Cosmos have been shown to work peacefully together and Plato would no longer see a point in associating them with alternate periods of the world. Moreover Plato, just as in the meantime he had worked out his cosmology, has also in Book III of the *Laws* presented a reconstruction of human pre-history beginning with primitive conditions and the rudimentary πολιτεία of family life, and the first phase of this — rational or at any rate non-mythical — account<sup>3</sup> could, inspite of the all but ideal simplicity of human *mores*, not be identified with the age of Cronus. The dispensation of Cronus must be kept completely separate from the 'historical' development (which is closer to the rational

<sup>1</sup> Legg. 713a-714a. <sup>2</sup> *Critias* 109b f. Cf. PAUL FRIEDLÄNDER, *Plato I* (Engl. transl., New York, 1958). 205 and n. 37. <sup>3</sup> Legg. 678e ff.; 680 b. Cf. VANHOUTTE, *op. cit.* 344.

reconstructions attempted by thinkers like Democritus). Plato himself says that the ‘most happy’ rule of Cronus must be placed ‘a very long time’ before the settlements described in Book III<sup>1</sup>, which means that it is entirely outside the world of history.

As I have indicated, Plato this time unequivocally and indeed emphatically endorses the notion that mankind’s condition under Cronus was a ‘most happy one’ ( $\mu\acute{\alpha}\lambda'$   $\epsilon\nu\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ ). But he no longer stresses the abundance of food which according to Hesiod’s and to his own earlier version the Earth produced for men without any toil on their part. Such items of material happiness are now quite irrelevant. True, the first sentence of our section accepts the tradition that the blessed life under Cronus had all things in abundance and that these things were forthcoming by themselves —  $\alpha\varphi\thetaov\alpha$  and  $\alpha\acute{\nu}\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$ , two adjectives which are key-words already in Hesiod<sup>2</sup>; but the meaning of these words must be explained and Plato’s new version of the myth supplies the explanation.

We read also this time that *daimones* have been placed in charge of man by Cronus, and the sentences which state this recall in their wording the corresponding statements in the myth of the *Statesman*<sup>3</sup>. Yet the *daimones* are no longer called ‘herds-men’ but ‘rulers’ and ‘kings’; they do not pasture flocks but are in charge of *poleis*. They had to take care of man, Plato explains, because Cronus in his wisdom realized that human nature as long as it is left to itself can never arrive at a form of community life that is not full of *hybris*, injustice, and civil strife<sup>4</sup>. Rule by the divine is the only solution. In the *Statesman* Plato had gone beyond Hesiod by putting the *daimones* of the *Works and Days* in control of their generation of men but

<sup>1</sup> Legg. 713b2 f. <sup>2</sup> *Ibid.* 713c3 f.; cf. *Polit.* 272a3, b1. (Hes., *Op.* 118).

<sup>3</sup> 713d1-5; *Polit.* 271e6 f. <sup>4</sup> Legg. 713c5 ff.

their rule as there described excluded all elements of man's social and political life. Here in *Laws* IV the motif of the ruling *daimones* has evolved into the conception of a divine *politeia*. Even under the political aspect the golden age is no longer the antithesis but is once again the ideal. The myth has changed its meaning, keeping pace with the changes of Plato's political thought.

Plato does not picture in detail how the divine rulers went about their task of governing the 'cities'. All he says is that they did it with the greatest ease, and we know that all divine activity is characterized by ὁρατώνη<sup>1</sup>. But he does tell us what kind of condition they brought about in the communities entrusted to their rule. There was no civil strife, there was εὐδαιμονία, and there were εἰρήνη, αἰδώς, εὐνομία, and ἀφθονία δίκης<sup>2</sup>. This seems to be the essential and desirable kind of 'abundance' (as I have pointed out, the 'abundance of fruits', ἀφθονία καρπῶν, which the myth of the *Statesman* has in common with Hesiod, is not again mentioned).

We recognize Dike, Eirene, and Eunomia as the three Horai of the *Theogony* "who watch (ὠρεύουσι) the works of mortal men"—note Hesiod's etymology and interpretation of the word Ὀρατοί<sup>3</sup>. I think it probable that each of the three owes her name and individuality to Hesiod's own speculative mind. In the *Works and Days* each of them with her specific blessings may be found present in the city of just men who avoid deeds of *hybris* and « give straight judgments to strangers and to citizens »<sup>4</sup>. We may believe that also in Hesiod's view the condition of such a city

<sup>1</sup> 713d7. See for instance the comments Legg. 904a3 ff. on the θεωμαστή ὁρατώνη of divine rule and providence. The ὁρατώνη motif has a long history which would repay study. <sup>2</sup> 713e1-3. <sup>3</sup> Hes., *Tb.* 901 ff. <sup>4</sup> *Op.* 225-237 (regarding the presence of Eunomia it may suffice to say that the city while it may not have good "laws" clearly flourishes in its good "ways").

approximates the happiness of the golden age. He could conceive of εὐδαιμονία equally well with or without man's organization in a political community, with or without rulers, with *Dike* or without a need for her, whereas for Plato mankind under Cronus if it was to be happy had to have the best πολιτεία. In a context which embodied other Hesiodic reminiscences the names of Hesiod's Horai presented themselves to Plato as the epitome of the flourishing conditions produced by the best of governments. We started by observing that in this account some Hesiodic features of external or material happiness which the *Statesman* still retained have been discarded as irrelevant to Plato's purpose. We now see that another and profounder conception of Hesiod has been revived and is appreciated in its political significance. What ultimately matters for human happiness is not the presence in abundance of fruits and the absence of human toil but the presence of Eirene, Dike, and Eunomia.—We need not dwell on Plato's addition of αἰδώς to the names of the Horai. Hesiod's gloomy prophecy that *Aidos* will leave the unjust men of the fifth generation comes to mind but I should attach more importance to Plato's own emphasis in many passages of the *Laws* on αἰδώς as ensuring the desirable moral attitude of the citizens<sup>1</sup>. As the names of the Horai denote objective conditions prevailing in the well governed city Plato may have wished to supplement these names by an indication of the individuals' disposition without which peace, justice, and good order of the community life cannot materialize. In another Book of the *Laws* he calls *Dike* Αἴδοῦς παρθένος, the "maiden daughter of *Aidos*", another instance of a new parentage which is Hesiodic in type and in spirit — in fact Plato's wording suggests that this mother owes her existence to the adjective

<sup>1</sup> Hes., *Op.* 1967-200. See e.g. Legg. 647a5; 729b. Cf. JAEGER, *Paideia*, 3 (New York, 1945). 122, 226.

αἰδοίη which Hesiod had attached to the maiden goddess *Dike*<sup>1</sup>.

At the end of the myth the Athenian speaker reaffirms his conviction that no city where a mortal holds the rule which ought to be in the hands of god can be saved from troubles and misfortunes. This, he says, is the true meaning (the ἀλήθεια) of the story about Cronus and his government, and therefore human cities must by every possible means try to imitate the life under Cronus<sup>2</sup> (you remember that in the myth of the *Statesman* the μύμησις motif was restricted to the Cosmos). In the present dispensation in which gods and demons are no longer active among us we can imitate the ideal government only by letting the divine and immortal element in ourselves rule. This divine part of ourselves is νοῦς and the right νόμος is νοῦς διανομή.

In the city of the *Laws* the magistrates are to be servants of the νόμοι<sup>3</sup>. The much greater emphasis on laws remains one of the characteristics which distinguish this work from the *Republic* and the *Statesman*<sup>4</sup>. In our context the concept of law is, as we have seen, reached by the next step in the progress of the thought. Unlike the idea of divine government the νόμος motif as such cannot be found in the tradition about the golden age but the reason why Plato wished to connect it with the myth is not difficult to find. For the myth as now refashioned by Plato heralds the theocratic and theocentric conception of the state which this last work of his unfolds. It is impossible and fortunately also unnecessary here to set forth how persistently Plato throughout the *Laws* upholds the priority or primacy of the divine and how much more anxious than in the *Republic* he is to provide a religious foundation for

<sup>1</sup> Legg. 943 ει (cf. Hes., *Op.* 257). The references to the power of Δίκη here and elsewhere (e.g. 716a, 717d) in the *Laws* are in harmony with the archaic and religious atmosphere of this work. <sup>2</sup> Legg. 713e.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 715a ff., esp. c. <sup>4</sup> Cf. GLENN R. MORROW, "Plato and the Rule of Law", *Philos. Review*, 50 (1941), 105 ff.

his city. As he affirms in Book X, anyone holding the right views about the gods will thereby be kept from unholy deed and unlawful speech; the proofs of the reality and goodness of the gods which the same Book contains are in his opinion "the best and most beautiful proem of the entire legislation<sup>1</sup>." The city delineated in the *Laws* is meant to be a city of god, a *civitas Dei*, and the government of Cronus is intended as its model. The tendency to place the ideal in the past — the historical or myth-historical past — is rightly considered characteristic of Plato's old age. As for the statement that the rule of Cronus is 'imitated' by the best constitutions of Plato's own time, let us give the concept of μίμησις its full value but let us beware of fanciful analogies with the *Republic*. It can hardly be Plato's intention that the members of the nocturnal council are to keep their thoughts on the government of Cronus in the same way in which the philosopher rulers of the *Republic* are to look to the eternal Forms.

Actually Plato makes clear which of the *existing* constitutions he would regard as the best. The Spartan and Cretan interlocutors have just described their own states as a mixture of monarchy, aristocracy, and democracy<sup>2</sup>. Accepting their opinions, the Athenian treats the mixed constitution as a true πολιτεία and if not identical with, yet in any case as the closest approximation to the theocracy which was realized under Cronus. Again — as in the case of the νόμος motif — I should hesitate to say that the idea of a mixed constitution is germane to Plato's interpretation of the golden age. Plato has clearly made several roads to the best form of government converge in the myth of the ideal theocracy. In a historical perspective it is particularly interesting that he has brought the mixed constitu-

<sup>1</sup> Legg. 885b; 887b f. Note also the opening words of the *Laws* which set the tone for the entire work. <sup>2</sup> *Ibid.* 712c-e. Cf. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution* (New York), 1954). 79 ff.

tion into contact with the city of god; for we are wont to regard these conceptions as alternatives, and later political thinkers would indeed, in accordance with their general outlook or bent of mind, favor one or the other of them as the solution of the political problem but would not find it easy to endorse both. However as there is evidence, though admittedly not of the best kind, that the Stoics approved of the mixed constitution<sup>1</sup>, we should perhaps bearing Plato's precedent in mind consider it possible that they too combined such a preference with their belief in the perfect πολιτεία as being the realization of divine reason in human society.

Allow me to conclude with a few more words about the *daimones*. We have found in the *Republic* the first indication that Hesiod's *daimones* may obtain a place in the new political or philosophical scheme. We have seen that Plato thinks of them as associated with Cronus, rather than with Zeus, and that he made the most of this association. In the *Statesman* they take care of man during another phase of the Cosmos and of human life, and in the *Laws* they are the agents and so to speak executives of the ideal theocracy. Plato has definitely revived Hesiod's idea that they are φύλακες θυητῶν ἀνθρώπων<sup>2</sup>. But this revival is not confined to the idealizing account of the past. Other

<sup>1</sup> Diog. Laert. 7.1.131 (*St. V. F.* 3.700 v. A.). M. POHLENZ, *Die Stoia*<sup>2</sup> (Göttingen, 1949), 76, somewhat arbitrarily treats the testimony as referring to Panaetius. Other scholars, including von FRITZ (*op. cit.* 82) and MARGARET E. REESOR (*The Polit. Theory of the Old and Middle Stoa*, New York, 1951, 20) seem to regard it with a certain suspicion.

<sup>2</sup> *Op.* 123. I see no reason for supposing that Plato's text of the *Erga* included vv. 124 f. (= 254 f.). But I should not exclude the possibility that the description of the φύλακες in *Op.* 252-255 influenced Plato's conception of the *daimones*. An entirely different question is whether Hesiod himself identified these spirits. WILAMOWITZ (*Hesiodos Erga*, Berlin, 1928, 70 and 140) and others think that he did. It may be wiser not to press this point. Unlike the φύλακες, the *daimones* may be independent of Zeus (as we have seen, p. 184, the statement which connects them with him is of dubious authenticity).

passages of the *Laws* adumbrate similar or essentially the same thoughts with reference to man's present existence or, indeed, to man as such<sup>1</sup>. The *daimones* are spoken of as helpers and servants of god — each of them being in charge of some portion of the human world —, as having been set over man, and as helping him in the realization of good and in the fight against evil. This Platonic conception of the *daimon* could easily be fused with the definition in the *Symposium* of the *daimon* as a mediator and messenger between god and man, and a glance at the *Epinomis* shows how early this fusion materialized<sup>2</sup>. As you know, this Platonic or Hesiodic *daimon* — we may now call him the revived Hesiodic *daimon* — was destined for a long life and important career in later Greek thought and belief. In the course of this history he proved capable of further fusions, especially with the corresponding intermediaries and divine helpers of other religions. This story need not here be told<sup>3</sup>. Nor need I dwell on the fact that the Greeks ascribed to their *daimones* other functions as well and credited them with other intentions and that there were other and competing definitions of their nature. It may be too much to maintain that the *daimon* owes his quality as ἀλεξίκακος and his task as protector (φύλαξ) of man exclusively to Hesiod's and Plato's creative genius. But I think we are entitled to say that these are the aspects emphasized and developed by both of them and that Plato's conception drew its original inspiration from Hesiod's simpler and less philosophic belief.

<sup>1</sup> See esp. Legg. 903b4-9 (with the comments of A. Diès, édition Budé, Paris, 1956); 906a6 f. Legg. 717b and 747e are perhaps less conclusive. <sup>2</sup> Conv. 202d ff.; Epin. 984d ff. <sup>3</sup> See e.g. FRIEDLÄNDER, *op. cit.* 40 f. To his bibliography for the *daimon* (346 n. 17) may now be added M. P. NILSSON, *Gesch. d. griech. Relig.* II (Munich, 1950) 200 ff., 388 ff. (on Plutarch), 516 ff. H. ERBSE, *Hermes*, 80 (1952). 304 ff. (on Plutarch); K. REINHARDT, *R. E.* s.v. 'Poseidonios' 778 ff., 786 ff. (on Xenocrates and Posidonijs).

## DISCUSSION

*M. von Fritz*: Für ein richtiges Verstehen der etwas negativen Beurteilung des Kronos-Zeitalters im *Politikos* muss man meines Erachtens anfangen mit einer Betrachtung der Geschichte vom Schweinestaat im zweiten Buch der *Politeia*. Plato lässt dort den Staat entstehen durch einen Mangel an *αὐτάρκεια* im Leben des Einzelnen. Er kommt dann zu einem Staat, der mit dem goldenen Zeitalter bei Hesiod eine ziemliche Aehnlichkeit hat. Nach der Frage des Adeimantos, worin sich ein solcher Staat von einer *ὑῶν πόλις* unterscheidet, wird zunächst der Luxus eingeführt, und in diesem Zusammenhang wird dann auf die Notwendigkeit, Soldaten (*φύλακες*) zu haben, hingewiesen. Mit den Soldaten werden nun aber auch die *ἀρεταῖ* hereingebracht, was ja wohl in gewisser Weise den Sinn hat, dass die Tugenden militant sind und dass deshalb die Leiter des Staates etwas Militärisches an sich haben müssen. Was nun den *Politikos* von der *Politeia* wesentlich unterscheidet ist meines Erachtens, dass im *Politikos* zum ersten Mal die Frage gestellt wird, ob nicht die politische Macht den Menschen notwendigerweise verdirbt und also infolgedessen dagegen irgendwelche Vorkehrungen getroffen werden müssen. Da wird nun dieser Kronos-Mythos hineingebracht. Es sollte Herrscher geben, die durch den Besitz der Gewalt nicht verdorben werden. Das ist nur möglich, wenn sie mehr als Menschen sind. Man braucht also einen göttlichen Herrscher. Darum wird der Kronosmythos eingeführt. Nun haben Sie ganz recht, wenn Sie sagen, dass das Zeitalter des Kronos, wie es im *Politikos* geschildert wird, mit dem Schweinestaat im zweiten Buch der *Politeia* eine gefährliche Aehnlichkeit hat. Aber andererseits gibt es den wichtigen Unterschied, dass es in dem Schweinestaat, der dem Zeitalter des Kronos bei Hesiod ähnlich sein soll, keine Herrscher gibt, während es bei dem Kronos-Zeitalter im *Politikos* eben gerade darauf ankommt, dass, wie Sie auch herausgehoben haben, dort ein göttlicher Herrscher da ist. Am Schluss

des *Politikos* wird dann über die Frage diskutiert, ob man Gesetze braucht, und was für einen Nachteil Gesetze haben. Ich würde also sagen, dass in diesem Zwischenstadium, wo Plato sehr intensiv die Frage diskutiert, ob eine absolute Herrschaft des Wissenden oder eine Gesetzesherrschaft besser ist (wobei die Schwierigkeit darin besteht, dass das Gesetz nicht an die Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens angepasst werden kann), diese Kronos-Herrschaft zwei Seiten hat, eine positive als Herrschaft des Wissenden, sofern er nicht der Korruption durch den Besitz der Gewalt unterliegt, und eine negative als absolute Herrschaft, welche mit Notwendigkeit der Korruption unterliegt, wenn der Herrscher nicht mehr ist als ein Mensch. Dagegen ist in den *Gesetzen*, worauf Sie hingewiesen haben, alles auf die Gesetzesherrschaft abgestellt. Die Königsherrschaft erscheint dort nur möglich als Herrschaft von göttlichen Wesen. Zugleich erhebt sich dort jedoch ein weiteres Problem. Da die Gesetze sich nicht selbst verteidigen können, muss es jemand geben, der sie erhält und für ihre Anwendung sorgt. Dies scheint wieder der Herrscher sein zu müssen. Um die Herrschaft nicht absolut werden und damit der Korruption unterliegen zu lassen, wird der Gesetzesstaat auf eine Art gemischte Verfassung basiert, innerhalb deren die verschiedenen Herrschaftsorgane sich gegenseitig kontrollieren und in Schach halten. Trotzdem soll dieser Gesetzesstaat so nah als möglich an die Herrschaft des Wissenden, welcher der Korruption nicht unterliegt, herankommen, d. h. an die Art der Herrschaft, die im Kronosmythos geschildert wird und faktisch nur von einem übermenschlichen Wesen ausgeübt werden kann. So erscheint also die Kronos-Herrschaft des goldenen Zeitalters bei Platon dreimal, als Schweinstaat im zweiten Buch der *Politeia*, dem aber sowohl die ἀρετή wie der Herrscher fehlen, als der etwas doppelseitige und zwielichtige Zustand der Kronos-herrschaft im *Politikos*, und als das positive Ideal der Kronos-herrschaft, welcher aber der menschliche Staat sich nur annähern kann, in den *Gesetzen*.

*M. Solmsen:* Es ist sicher richtig, dass man in den späteren

Teilen des *Politikos* nach diesem Mythos manche Probleme aufgeworfen findet, die schon auf die Form hinweisen, die der Kronosmythos in den *Gesetzen* hat. Doch möchte ich darauf hinweisen, dass der im *Politikos* geschilderte Zustand des Kronosmythos eine menschliche Existenz ohne Staat ist: es gibt dort überhaupt keine menschliche Organisation; der Zustand ist ja von den Göttern geschaffen.

*M. von Fritz*: Das ist richtig, aber ich glaube, man kann doch nicht den Kronosmythos so ganz von den Diskussionen am Ende des *Politikos* trennen; es ist doch ein positives Element darin, wenn auch nicht eine richtige Politeia. Die Frage der richtigen Herrschaft wird im *Politikos* nicht zu Ende diskutiert, und erst in den *Gesetzen* wird das wirklich ausgeführt, aber die Probleme sind ja doch im *Politikos* alle schon da.

*M. Verdenius*: Wenn wir uns darüber einigen können, dass das politische Problem im *Politikos* wenigstens da ist, dann könnte man die Frage stellen, ob nicht vielleicht das politische Problem selbst in dem Kronos-Abschnitt der *Erga* schon vorliegt. Ich meine im Vers 119, und speziell in dem Ausdruck ἡσυχοτ. Wilamowitz hat das übersetzen wollen durch « ohne zu arbeiten ». Ich glaube, dass das sehr unwahrscheinlich ist, und dass Mazon recht hat mit seiner Uebersetzung « sans se jalouser ni se battre ». Man könnte hier vielleicht an den späteren Begriff der ἡσυχία als eines politischen Ideales denken.

*M. Solmsen*: Das spätere Ideal der ἡσυχία ist, so weit ich es kenne, identisch mit dem Ideale der ἀποργμοσύνη, also nicht viel tun, keine Neuerungen vorschlagen, keine Schwierigkeiten machen. Das ist eine Bedeutung die man bei Hesiod kaum erwartet.

*M. Verdenius*: Ich dachte, dass ἡσυχία speziell bei Aristoteles, aber auch schon bei Plato, doch auch die innere Harmonie einer politischen Gemeinschaft bedeutet. Und das ist gerade, glaube ich, was Hesiod hier meint.

*M. Solmsen*: Meint er das wirklich, wenn man sich die Stelle im Zusammenhang ansieht?

*M. Verdenius*: Das hängt natürlich auch von der Interpretation des ἔργα νέμοντο ab. Das wird vielfach übersetzt mit «sie verrichteten ihre Landarbeit», was, wie ich glaube, nicht zu der weiteren Beschreibung des goldenen Zeitalters passt; die Bedeutung ist vielmehr: « sie hatten den Genuss von den ἔργα », d. h. von den Produkten des Landes. Und dieses νέμεσθαι verrichten sie ἡσυχοι, « ohne Streit, in gegenseitiger Harmonie ». Natürlich handelt es sich hier nicht um eine πόλις-Gemeinschaft, aber ich wollte zur Erwägung stellen, ob dieser hesiodische ἡσυχία-Begriff nicht ein gewisser Ansatz sein könnte zu dem späteren politischen ἡσυχία-Ideal.

*M. Solmsen*: Was das νέμεσθαι betrifft — Hesiod kann sich das Leben in dem goldenen Zeitalter doch nicht ganz so vollkommen anders vorstellen als es in seiner Zeit war; irgendwas mussten die Leute denn doch tun, und so stellt er sich vor, dass sie — obwohl dies im Grunde ganz unnötig ist — etwas Landarbeit betreiben. Das ist natürlich keine schwere Arbeit; sie sind sehr glücklich und zufrieden damit, und die Enttäuschungen, die dem Landmann in Hesiods eigener Zeit zufallen, sind bei ihnen abwesend. Wir haben eine ähnliche Stelle in 231 (es handelt sich dort um die gerechte Stadt, die dem Zeitalter des Kronos in manchem ähnlich ist): θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.

*M. Verdenius*: Es scheint mir, dass der Arbeitsgedanke in dieser Zeile nur durch das Wort μεμηλότα ausgedrückt wird: sie geniessen also die Produkte der Landarbeit, denen sie ihre Sorge und Arbeit gewidmet haben (μεμηλότα). Das Geniessen findet statt θαλίης, « bei Festen ». Νέμεσθαι kann sehr gut bedeuten « sich selbst etwas zuteilen », darum « von etwas geniessen »; in der Odyssee hat es schon diese Bedeutung. Wenn man dagegen annimmt, dass Hesiod sich die Menschen des goldenen Zeitalters nur als Bauern vorstellen kann, so gibt es doch einen sehr auffälligen Widerspruch mit 118: nach dem αὐτομάτῃ dort kann Hesiod doch nicht gleich im nächsten Vers von Landarbeit sprechen.

*M. Solmsen*: Auch im goldenen Zeitalter müssen die Menschen

mindestens ernten. Sicher gibt Hesiod keine Andeutung irgend-einer politischen Organisation.

*M. Verdenius*: Ich wollte hier auch nicht mehr als eine Art von Vorstufe der späteren «politischen» ἡσυχία angedeutet finden.

*M. Solmsen*: Das ist möglich; vielleicht könnte man ἡσυχοι mit «ohne politische Sorgen und Tätigkeiten» übersetzen.

*M. La Penna*: Pour déterminer si dans ce passage il y a une allusion politique ou non, ne serait-il pas utile de le comparer à la description du cinquième âge? S'il y a là une allusion aux στάσεις politiques, il est probable qu'il y en a une ici aussi.

*M. Solmsen*: I agree that it is a good method of interpretation to look at the descriptions of the other Ages and to see whether there is any political allusion in them.

*M. Kirk*: If I am not mistaken, such an allusion may be found in the description of the Silver Age, v. 134-135:

ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο  
ἀλλήλων ἀπέχειν

There is an implication of a mutual strife there which, I think, does give to the ἡσυχοι in the description of the Golden Age some kind of implication of social peace. This, I think, must also be implicit in the idea that they can reap the products of the earth without any trouble.

*M. Solmsen*: That is possibly right. However, I am not sure whether Hesiod conceived of these various ages as political communities. I would rather assume that he just thinks of people living somehow together, either perfectly at peace with one another or trying to do violence to one another.

*M. von Fritz*: It seems to me that we must make some distinctions in order to arrive at conclusions. We have till now used the word «political» with rather different meanings. If we start from the Greek πόλις and πολιτικὸν ζῆν, we see that it not only means what we call «political» but also «social». There is a social living-together in the Golden Age, but, as you pointed out, the tensions are lacking, and therefore there is no need for

authority and for political organisation in the modern sense of the word. If we start from this observation, we can, I think, also come to a better understanding of the Kronos-myth in the *Politikos*. You quite rightly pointed out that the notion that the political leaders were «shepherds of people» is a very old one; and it has certainly played a part in the teaching of Socrates, as we see both from several anecdotes and the philosophy of Antisthenes and other disciples of his. Furthermore it is very important that right at the beginning of the *Politikos*, in the *διαλόγος*, Plato makes it clear that there is a fundamental difference between the situation in human societies and the relation between shepherd and sheep, because the shepherd is a superior kind of being — if this relation were to be applied to human societies, the human shepherd or ruler must also belong to a higher category of beings, and that is, in my opinion, exactly the idea which we find in the Kronos-myth. Further, I still believe that this Kronos-myth is fundamentally connected with the story of the good monarchy that comes later in the *Politikos*: the important thing is that there we find a superior power and a superior insight, which deals with existing tensions in such a way that no further great political organisation is necessary. But all this is brought in—and this seems to me to be the important point—not for its own sake but in order to discuss a real problem that arises in human society. The problem is this: if we could find a human being who could be such a ruler, then kingship would be by far the best form of government; but since this is impossible—for even the best ruler may be corrupted by the possession of power—it is necessary to make other arrangements. So far, I think, the question is carried in the *Politikos*, for there no final connection is made between these last discussions and the Kronos-myth. The next step is taken in the *Laws*, where this connection is actually made, but in such a way that the problem is: «If we had a divine ruler, as in the case of Kronos, we still would need a social organisation but not a political organisation in the sense of a distribution of power and hierarchy and mixed constitution. But since we do

not have such a divine ruler, we shall need a political organisation indeed, but—and here it seems to me that the positive connection is made which was not made in the *Politikos*—this organisation is to come as near as possible to the state that would exist under a ruler belonging to a superior category of beings.

*M. Solmsen*: You may indeed say that later in the *Politikos*, in the discussion of kingship, we do well to remember the Kronos myth; but I should not say that when we read Plato's version of that myth we should have in mind any of the thoughts that Plato develops later. In the Kronos myth he tries to envisage a condition of human beings in which there is no political organization. We cannot call these herdsmen βασιλεῖς in the proper sense of the word. Your distinction between political and social life is certainly helpful, though we should not forget that this distinction hardly existed in Plato's time. For him and his contemporaries it was natural to think in the terms of the πόλις. It was a great effort to imagine any kind of society—any living together of human beings—that was not «political». For Hesiod, I suppose, it was easier to think of human beings living together without a πόλις.

*M. von Fritz*: I want to ask just one question: what, in your opinion, is the function of the myth of Kronos in the *Politikos*? For what purpose do you think that Plato has introduced it? To give a clear picture of an undesirable state of things or to point out what the problem of rulership is?

*M. Solmsen*: Not necessarily the latter: he certainly points out the problem of rulership in the last part of the *Politikos*, but in the myth of Kronos he just wants to give a picture of human beings living without a πολιτεία.

*M. von Fritz*: This seems to me extremely unlikely, because, after all, Plato introduces the distinction between the ποιμήν (as described in the myth of Kronos) and the political ruler. I cannot believe that he should merely set out this whole myth in order to show human beings without a political order, as a purely negative picture, which then is not criticized in any way.

*M. Solmsen*: It is criticized in so far as further progress is considered necessary.

*M. Verdenius*: I would like to return now to Hesiod and to ask this question: is there not a very fundamental contrast between the function of the φύλακες in Hesiod and Plato? Plato's φύλακες are rulers, whereas Hesiod's φύλακες are watchers. It seems to me that the idea of providence and protection and, in general, of a positive function is almost completely missing in Hesiod's conception of the φύλακες: they watch over human unrightfulness but, as far as I can see, this is their only task. In short, there is no rule.

*M. Solmsen*: Certainly there is no rule. It may be that I have left this point out but I thought I dealt with the subject when I said that for Hesiod the political problem did not here exist. When Plato approached this description of the Golden Age with the question « What kind of community life was there, who took care of human beings? », he gave the φύλακες an entirely new function indeed.

*M. Grimal*: Le problème que vous soulevez, celui de la différence d'interprétation du mythe de l'Age d'or entre Hésiode et Platon, ne repose-t-il pas sur le fait que, pour Hésiode, les différentes races ont entre elles une différence de nature, tandis que pour Platon, les hommes de l'Age d'or sont substantiellement identiques à l'humanité que nous connaissons, c'est-à-dire que Platon transpose l'état de l'humanité actuelle avec ses besoins et toutes ses tendances dans un monde antérieur qui était meilleur? Donc ces hommes ont besoin d'une πολιτεία, tandis que je me demande si, dans l'esprit d'Hésiode, les hommes de l'Age d'or n'étaient pas dépourvus du besoin de πολιτεία par leur nature même. A ce propos, je pense aux variations du dix-huitième siècle français sur le mythe du « bon sauvage »: l'homme dans son état actuel a besoin de politique, de πολιτεία, de πόλις, parce qu'il est corrompu, tandis que le « bon sauvage » n'a pas besoin de πολιτεία parce qu'il n'est pas corrompu.

*M. Solmsen*: I certainly agree with your first proposition,

namely that Hesiod thinks of the men of the Golden Age as essentially different from the present generation, whereas Plato ignores that. For the rest, I believe that, when we start comparing the notions of the eighteenth century with the utterances of Hesiod, we should remain alive to the fact that Hesiod himself did probably not think out these things rationally: as he conceives the men of the Golden Age, they do not need a *πόλις* or *πολιτεία*; but I do not think that he ever asked himself what this implied and whether a political organization is necessary only after men have become corrupted.

*M. Grimal*: Ce n'est pas la seule fois que la poésie archaïque présentait un peuple sans *πόλις*. Comme les hommes de l'Age d'or, les Cyclopes odysséens vivent en dehors de toute « cité », mais ils sont mauvais, tandis que les hommes dont parle Hésiode sont bons. Platon est sans doute plus proche d'Homère que d'Hésiode.

*M. Solmsen*: Here I would say that there were various intermediate stages, because philosophers, too, and authors of comedies (I am thinking particularly of the "Αγριοι of Pherecrates) speculated on the primitive conditions of man and brought in several notions which are neither found in Hesiod nor in Homer: for instance that these primitive people were particularly repulsive and that conditions were very bad. Therefore in this point I would not make a complete and simple correlation between Plato and Hesiod or Homer. All these variants of the description of man's earliest political existence were known to Plato, and to all of them he has defined his attitude, partly in the myth of the *Politikos* and partly elsewhere.

*M. von Fritz*: It seems to me that what Mr. Grimal said is really very important; and perhaps if we start from this even Mr. Solmsen and I may come to an agreement concerning both the relation of Plato to Hesiod and the meaning of the Kronos-myth in the *Politikos*. In this dialogue, after the state of things under Kronos has been described, Socrates asks the question: « What do you think is preferable, the state of things under

Kronos or the state of things under Zeus (that is, the state of things as it exists now)?». Then he says: « We must make a distinction. If the people under Kronos used the leisure which they had, and the fact that they were under such a good government, and the fact that they could talk with the animals in order to become philosophers and to arrive at φρόνησις, then the life under Kronos will have been a thousand times better than the life that we have. But if, on the other hand, they used all these gifts solely in order to eat and drink well and to do nothing else, they were undoubtedly inferior in to the men of our time.» So here the ἀρεταί are brought in again, and the important point is whether the ἀρεταί existed in this benevolent rule of a higher being or whether they really did not exist. Yet, at this point, Plato does not take up the problem again which he brings in the *Republic*, that is, whether the ἀρεταί can exist in a state of things when there is a complete lack of tension or whether they arise only where there is tension, and where they therefore have to be militant. Now to come back to the question of Plato's relation to Hesiod. It seems to me that Plato neither takes a completely negative nor a completely positive attitude toward Hesiod but that he rather asks him a question: « What exactly is your Golden Age? Is it something like the pigs' state or is it the state of things that I consider desirable?». In order to find an answer, it should be observed that in Hesiod's description of the Golden Age nothing is said about the higher virtues. On the other hand, since we have said that the Golden Age is probably introduced in order to provide a contrast to the Iron Age, and since the Iron Age is not lost beyond hope but can be retrieved by Δίκη, the picture given of the improved Iron Age, though certainly not quite what Plato envisaged as the ideal state of things under the rule of Kronos, comes yet at least somewhat nearer to it than Hesiod's description of the Golden Age. And so, I think, we obtain in this way a view of a rather complicated relation both of Plato to Hesiod, and of the different concepts of the Kronos-Age in Plato's writings to one another.

*M. Solmsen*: I have not much to say to this because it is my own opinion, too, that Plato was also interested in the description of the just city in Hesiod, and that later on, in the representation of the Kronos-myth in the *Laws*—that representation which is much more synthetic and also much more positive, and which solves problems unsolved in the *Politikos*—he makes use of the conceptions which Hesiod embodied in the just city. Now, as for the ἀρεταῖ and their existence and practice under Kronos, I think Plato is not here as close to his notion of the δῶν πολιτεία as Prof. von Fritz thinks. The very limited ἀρεταῖ, whose possible materialization in the Golden Age is discussed here by Plato, are spoken of in an ironical way which shows that man did not have in that period the possibility of attaining real spiritual perfection as a philosopher. It is indeed quite natural for Plato to approach the traditional description of the Golden Age with this alternative of a perfection of man as political being or philosopher. In a sense these two perfections are synthesized in the *Republic*. I take it that Plato's first great problem was the true πόλις and the realization of man's political ἀρεταῖ. But the Academy did not become the centre for a political reform of Greece, as Plato may or may not have envisaged its role originally. It became a school of philosophy. When Plato wrote the *Politikos* the development had already gone very far in that direction. Hence it is natural for him to ask whether the men of the golden age were likely to engage in philosophical inquiries. If political life and the realization of political values were denied to them it would still be—theoretically—possible that they might realize the values of a philosophical life. They have one essential prior condition for that, leisure ( $\piολλή σχολή$ , 272 b 9).

*M. Waszink*: Mr. Grimal has observed that in the *Politikos* Plato deliberately ignores the historical point of view. I think this is a very important observation, and I wonder whether we are not a little losing sight of the point that, whereas Hesiod quite naturally brings in the notion of time and describes an evolution, Plato is rather treating various synchronic situations—for him

the systematic, not the historical, approach is always the natural thing.

*M. Solmsen*: It is indeed true that Plato does not at all concern himself with the historical relations between the Kronos Age and the present age—he is concerned with the perfect model and with the relations between the perfect model and the imperfect human conditions. In Hesiod the sequence in time matters but I should not call him a historian.

*M. Waszink*: I would not do that either. I only wanted to point out that Hesiod quite naturally takes time into account, whereas for Plato the purely systematic approach is, as usual, predominant in the *Politikos*.

*M. Kirk*: I wonder whether it is possible to detect a common conception in the period of Homer and Hesiod by relating the conditions of the Golden Age in Hesiod with those in the story of the Cyclopes in the ninth book of the *Odyssey*. I have the impression that it was the mere fact of the necessities of life being freely available that by itself eradicated human strife. At all events it is notable that, even though the Cyclopes are described as being without θέμις, they live among themselves apparently in peace. The only way in which their lack of θέμις is demonstrated, apart of course from the savage behaviour of Polyphemus to Odysseus, is in the cynical indifference shown by the other Cyclopes when Polyphemus says that he is in trouble. They are depicted as people who are ἄγριοι and ἀθέμιστοι, to be sure, but who have no particular social problems; and the thing that enables them to live as they do is precisely that food was ἀφθονος and that there was no question of ἔργον. It is ἔργον which immediately produces social tensions. Unfortunately when Hesiod comes to describe the Race of Silver—obviously with a good deal of degeneration from the Golden Race—he does not say anything specific about whether the earth still produced its fruits freely, but I would guess that this was no longer so. And I have already laid stress on the probability that with the Silver Race the elements of social tension had entered. Now if this distinction

is a possible one Plato certainly did not observe it precisely, because even in the passages of the *Laws* which we have been discussing he still emphasizes that the fruits of the earth are produced *αὐτόματοι*—there is no need for men in this society to work. Yet they have to have kings and they have to have a constitution—in other words, in spite of the fact that the necessities of life are freely available without any necessity to work, Plato still thinks that the social tensions arise and that you have to have some kind of society. At all events Plato (like, I imagine, most of his contemporaries) used these myths very freely and he distorted them a good deal to suit the needs of his particular context. We should bear this in mind in connection with the question of the *ποικίλενες*.

*M. Solmsen*: It should, however, be noted that in the passage of the *Laws* it is no longer regarded as self-evident that all things were there in abundance by themselves, as in Hesiod. They are there thanks to the God.

*M. Kirk*: An alternative explanation, to which I think I feel slightly more inclined, is that the production of these fruits of the earth, *ἄφθονά τε καὶ αὐτόματα*, was a well-known, in fact perhaps the best known, feature of the traditional Golden Age; and when Plato wants to mention the Golden Age and to develop other aspects of it he simply adds this to relate it to the common myth. When, in the next sentence (713 c 3), he says «the cause of these things is as follows», he is referring not so much to the *ἄφθονά τε καὶ αὐτόματα* as to the general concept *τῆς τῶν τότε μακαρίας ζωῆς*, for that is the point which he in fact develops in what follows.

*M. Solmsen*: It should also be mentioned that Homer, in his description of the life of the Cyclopes, speaks in a much more specific way about the absence of political life than Hesiod does in his description of the Golden Age. In the *Laws* (680 b) Plato himself quotes that passage of Homer and shows a particular interest in the statement that among the Cyclopes there are *οὐτ' ἄγοραι βουληφόροι οὔτε θέμιστες*.

*M. La Penna:* Il mito dell'età dell'oro può rispondere ad esigenze diverse. Per lo più, come è ovvio, esso è la proiezione nel passato degli ideali del presente, e questi ideali si configurano secondo i bisogni e i problemi delle varie situazioni storiche: così è per Esiodo, così è per Platone nel IV delle *Leggi*. Platone proietta nell'età dell'oro il suo ideale di città bene ordinata, senza contrasti politici, senza lotte sociali; il contadino di Beozia vi mette soprattutto l'abbondanza. Ma anche Esiodo conosce discordie (cfr., per l'età d'argento, *Op.* 134 s.), benchè ignori, naturalmente, le tempeste sociali e politiche dei tempi di Teognide o di Platone; perciò è possibile che in 118 ἡσυχοι si riferisca alla mancanza di discordie, mentre in 117 ἐθελημοι si referisce alla mancanza di coercizione da parte dei capi (che non esistono e di cui non c'è bisogno). Diverso è il caso del *Politico*. Qui Platone polemizza, più o meno esplicitamente, contro una concezione inferiore della vita umana, che si fa consistere solo nell'abbondanza dei beni materiali, nella facile soddisfazione dei bisogni. Ciò mi pare dimostrato ottimamente dal Prof. Solmsen.

Ho trovato particolarmente interessante il punto in cui il Solmsen accenna a rimanipolazioni del testo dovute a tendenze filosofiche o religiose. Uno studio di storia dei testi nell'antichità che esaminasse organicamente questi fenomeni, sarebbe desiderabile. Tra le manifestazioni di questo genere rientra la lezione che Platone dà di *Op.* 122 s. Credo col Verdenius che il testo dei manoscritti sia superiore: ἀλεξίκακοι è stato introdotto da qualcuno che voleva precisare la funzione dei δαίμονες secondo una concezione nuova, mentre non si concepisce perchè sarebbe stato eliminato.

*M. Solmsen:* I would say that in Book IV of the *Laws* Plato finds a way of amalgamating features of Hesiod's description of the just city with that of the Golden Age. As to the variant readings in *Op.* 122-123, it is impossible to say anything definite since our knowledge of the history of the text is too limited. The variant in 122 (ἀγνοι, ὑποχθόνιοι καλέονται Plato in the *Cratylus*; ἄγνοι ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν Plato in the *Republic*) has the

advantage that there is no mention of Zeus ( $\Deltaιὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς$ ). In this description of the reign of Kronos, Zeus seems out of place.

*M. Verdenius*: When I made my remark on the fundamental difference between the rôles of the φύλακες in Hesiod and Plato, I was simply preparing a remark on this textual problem which now has been touched by Professor La Penna. I am fairly certain about the fact that the man who in 122 put ἀλεξίκακοι into the text instead of δαίμονές εἰσι was Plato himself, because this is an idea which harmonizes particularly well with his conception of the φύλακες as divine shepherds, as ποιμένες.

*M. Solmsen*: There is also the possibility that Plato may have known several forms of the text and may have chosen one which particularly appealed to him. I would not be inclined to assume a deliberate change of the text by Plato himself, because in the *Republic*, where we find the variant ἀλεξίκακοι, Plato had not yet developed the theory of the ποιμένες.

*M. Verdenius*: But even if Plato does not explicitly mention that notion in the *Republic*, it may still have been an idea which he always had, and so may have put into this Hesiodic text. It can, I think, be shown that the other variants are also arbitrary alterations made by Plato himself. For instance, καλέονται has been replaced by τελέθουσιν in the quotation in the *Republic*, because there Plato wants to point out that people who have died in war actually become such δαίμονες as the δαίμονες of the Golden Age.

*M. Solmsen*: That is perfectly possible indeed for τελέθουσιν but I wonder whether the same holds good for the variant ἀλεξίκακοι.

*M. Verdenius*: I quite agree that τελέθουσιν is perhaps a more deliberate change than ἀλεξίκακοι. As to ἄγνοι... καλέονται, I think we have here a reminiscence of the famous fragment from Pindar's θρῆνοι (*Fr. 133 Snell*) which is quoted by Plato in the *Meno* 81 b. In this fragment Pindar speaks of ἥρωες ἄγνοι and these ἥρωες in Plato's eyes were δαίμονες.



V

ANTONIO LA PENNA

Esiodo nella cultura e nella poesia di Virgilio



## ESIODO NELLA CULTURA E NELLA POESIA DI VIRGILIO

E' opportuno, *in limine primo*, richiamare alcune considerazioni che proprio in questa sede svolse, nell'agosto del 53, il Klingner<sup>1</sup>: dopo duemila anni che si disserta *de furtis Vergilii* non c'è grande speranza di accrescere l'elenco dei *loci similes* (si aggiunga che Virgilio è stato, fino all'inizio del nostro secolo, uno degli autori più e meglio commentati e che, per quanto riguarda i rapporti con Esiodo, possediamo una raccolta quasi esauriente dei *loci similes* nello apparato dell'*editio maior* dello Rzach); ma, se dalla catalogazione del materiale passiamo ad esaminare il come Virgilio abbia interpretato e ricreato i suoi autori prediletti, il campo della ricerca può presentarsi ancora interessante.

Non solo le considerazioni del Klingner è utile richiamare, ma un po' tutti gli interessanti *Entretiens* di quello anno: giacché da essi è evidente quanto lontani siamo ormai da quella impostazione meccanicistica che alla *Quellenforschung* troppo spesso fu data fino agli inizi di questo secolo: ficcando l'occhio nella *Werkstatt* del poeta, lo si riduceva ad un artigiano più o meno abile, ad un ricucitore di pezze di vario colore: dove portasse un simile procedimento, si può vedere, per esempio, in certe analisi spietate che un filologo pur acutissimo e di grande statura quale lo Jacoby condusse su qualche elegia di Properzio nei suoi rapporti con Tibullo. *Sed haec prius fuere*: il Klingner mostrava giustamente come anche la metafora dell'« influsso » fosse inadeguata; oggi credo che dobbiamo guardarci anche da un altro pericolo, che si è affacciato specialmente da noi in Italia, in certa critica di ispirazione idealistica e che pur si dice storisticista, dal pericolo, cioè, di considerare la cultura del poeta come semplice *Stoff*, come materia inerte a cui il poeta ha dato vita, come presupposto indiffe-

<sup>1</sup> FONDATION HARDT, *Entretiens sur l'antiquité classique*, II, 131 ss.

rente che, in fondo, è superfluo indagare per capire e valutare il poeta. Non c'è dubbio che ciò sia vero in certi casi: sarà stato vero, per esempio, e non sempre, per i rapporti tra le *Georgiche* e i trattati di agricoltura; ma in altri casi il *Bildungserlebnis* è già esso vita, da cui fiorisce faticosamente la poesia; la lettura infonde una vita che il poeta arricchisce e continua, e costituisce così uno stimolo indispensabile: ognuno sente che, se per lo più Catone o Varrone o anche Arato (ma vedremo che qualche riserva è necessaria) sono stati per Virgilio materiale grezzo, ben diversamente stanno le cose con Omero o Esiodo o Apollonio Rodio o Catullo; il culto del genio dall'intuizione folgorante è inevitabile, ma serve poco a capire l'arte: oggi noi sentiamo nel genio non il creatore *ex nihilo*, ma l'interprete di grandi forze storiche (e direi che vi è nell'interpretazione una inevitabile umiltà) che egli ravviva, arricchisce e piega per nuove vie.

1. L'accostamento di Virgilio ad Esiodo non ha, nella vita letteraria latina del tempo, niente di rivoluzionario o di sorprendente; ispirarsi ad Esiodo non è, di per sé, neppure indizio di « classicismo ». Del resto fino a qual punto la semplice scelta degli *auctores* fosse segno di orientamento classicistico è questione da rivedere. Delimitavano i poeti augustei nella letteratura greca delle epoche in modo tale che mantenersi fedeli ad esse significasse adesione ai *poetae novi* o indirizzo classicista? Se qualche cosa del genere vi fu certamente nell'epoca ciceroniana nelle battaglie delle scuole di retorica, difficilmente si può dire lo stesso per i poeti, e specialmente per quelli augustei: Catullo si ispira a Omero, a Saffo, ad Archiloco come a Callimaco; Virgilio si ispira ad Omero come ad Apollonio Rodio; per Orazio sappiamo ormai, dopo le ricerche di Richard Reitzenstein e del Pasquali, che egli si ispira a letteratura ellenistica quanto e forse più che ad Archiloco o Alceo o Pindaro (e non è stata messa abbastanza in rilievo l'importanza che ha, per

intendere il suo gusto e la sua poetica, un riecheggiamento, e forse voluta citazione, di Mosco, proprio nella chiusa dell'ode dove ricusa l'emulazione di Pindaro); Properzio celebra tra i suoi ispiratori Callimaco e Filita, ma anche Mimnermo: dunque per i poeti neoterismo e classicismo significano molto più gusto e stile che scelta di *auctores*. Per Virgilio, poi, la questione è più semplice (e, per altro verso, più complessa), perché egli mai ha voluto staccarsi dal neoterismo con taglio netto, mai si è rivoltato, come Orazio, contro le scimmie di Catullo e di Calvo (e anzi deve aver nutrito per Catullo un culto del tutto estraneo al gusto di Orazio, in questo caso del tutto iniquo), perché, insomma, se di «classicismo» si può parlare per Virgilio, esso cresce molto lentamente.

E' superfluo ricordare quanto caro fosse Esiodo, considerato quale un tesoro di miti, ai poeti alessandrini e, di conseguenza, ai *poetae novi* e come egli alimentasse in loro, nel rinnovato amore per l'erudizione peregrina, il gusto sciagurato per i *Kataloggedichte* (secondo l'espressione coniata da Franz Skutsch ed ormai divenuta usuale). Dei legami di Virgilio con questa lunga tradizione abbiamo un documento letterario ben noto, oggetto di discussioni infinite, l'*ecloga sesta*. Non starò, naturalmente, a fare la rassegna, che sarebbe ben lunga, delle interpretazioni proposte per ritrovare in quest'*ecloga* il filo che conduca dal caos originario ai miti di passione e di tragedia di Pasifae, di Atalanta, di Scilla, di Filomela<sup>1</sup>: chi ha voluto vedere nel «catalogo» una rassegna di opere di Gallo, chi una rassegna di opere di Euforione, chi una rassegna di temi neoterici, già svolti o solo proposti a Gallo, chi una rapida antologia di letture

<sup>1</sup> La rassegna si potrà seguire nello SCHANZ-HOISUS, nella *RE* VIII A, col. 1219 ss. (ampio articolo del Büchner), nell'articolo dello JACHMANN in *Hermes*, 58 (1923), 288 ss., e infine in J. B. EVENHUIS, *De Vergilius ecloga sexta commentatio*, Diss. Groningen 1955, dissertazione molto mediocre che svolge una lunga polemica, ormai inopportuna ed inutile, con lo Skutsch.

virgiliane. Nel caos di tante interpretazioni i confronti più sicuri restano quelli con Esiodo, nel quale il vecchio Ribbeck<sup>1</sup>, a mio parere giustamente, trovava la chiave per capire l'ecloga: il caos era dopo il proemio della *Teogonia*; di Deucalione e Pirra si parlava nel *Catalogo delle donne* (Fr. 3 Rzach<sup>3</sup>); i *Saturnia regna* erano negli *Erga* (109 ss.); Prometeo ricorreva sia nella *Teogonia* (510 ss.) sia negli *Erga* (47 ss.) sia nel *Catalogo*, dove Deucalione era dato come figlio di Prometeo e di Pronoe (Fr. 3 Rzach<sup>3</sup>); un accenno ad Ila poteva trovarsi nella narrazione della leggenda degli Argonauti (Fr. 50 ss. Rzach<sup>3</sup>); oggi sappiamo che anche il mito dell'amore mostruoso di Pasifae era svolto nel *Catalogo* (Fr. 45 dell'ed. Traversa, Napoli, 1951 = Fr. L Merkelbach in *Archiv f. Papyrusforschung* 16 (1956), 63 s.); nel *Catalogo* si narrava pure della follia delle Pretidi che non vollero accogliere il culto di Dioniso (Fr. 27 Rzach<sup>3</sup>), di Atalanta e dei pomi d'oro (Fr. 20 ss. Rzach<sup>3</sup> ed ora Fr. 14-15 Traversa = Fr. Q—R Merk., p. 72 ss.); forse si trovavano lì anche le sorelle di Fetonte (Fr. 199 Rzach<sup>3</sup> = *Test.* 79 Traversa). Ammessa l'origine esiodea di questi miti, si spiega bene ciò che appare strano allo Jachmann: egli non arriva a dire, per fortuna, che il richiamo di Gallo sia un'interpolazione, ma lo sente come un'intrusione inspiegabile, come un *Fremdkörper*<sup>2</sup>. Lungi dall'essere un'intrusione, il richiamo di Gallo è essenziale: in Gallo, a cui Lino offre da parte delle Muse la zampogna già donata un giorno ad Esiodo, Virgilio esalta l'*alter Hesiodus*, colui che oggi riprende o porta a nuova gloria la grande tradizione di una certa poesia mitologica. E' probabile che il richiamo ad Esiodo fosse in un'elegia proemiale o all'inizio di un'elegia di Gallo: tra le tante ipotesi di Franz Skutsch ormai cadute questa è ancora accettabile: ed è inutile dire che Gallo si sarà riattaccato ad Esiodo attraverso Euforione, indagatore

<sup>1</sup> *Römische Dichtung*, II<sup>2</sup>, 28.    <sup>2</sup> *Art. cit.*, 299.

sottile di miti, autore persino di un poemetto su Esiodo (*Fr. 22* Powell). Certo, è difficile seguire lo Skutsch nel supporre che Gallo si gloriasse di esser salito dalle rive del Permesso alla cima dell'Elicona<sup>1</sup>: più probabilmente Gallo avrà ritessuto il solito motivo della *recusatio* e, in una cornice che era data dal proemio esiodeo della *Teogonia*, ma in cui la dottrina talora pedante di poeti alessandrini, forse di Euforione, aveva introdotto distinzioni sottili, raffigurava sé stesso errante sulle rive del Permesso, simbolo di poesia umile, e non salito ancora sull'Elicona, riservata ai poeti grandi: proprio come farà Properzio, in un'elegia certamente destinata, in un primo momento, a servire da proemio (II, 10, 25 s. *Nondum etiam Ascraeos norunt mea carmina fontis, Sed modo Permessi flumine lavit Amor*), riecheggiando, forse, non Virgilio, ma direttamente Gallo<sup>2</sup>; Virgilio, come nell'ecloga 10 cercherà di consolare in Arcadia la disperazione dell'amico, così cerca qui di vincerne la convenzionale modestia e le esitazioni: l'elegia mitologica di Gallo, che rielabora gli epilli di Euforione (oggi si può ritenere probabile che né Gallo abbia scritto epilli né Euforione elegie), si riattacca ad una tradizione gloriosa che ha come suo *inventor* Esiodo ed è, quindi, già degna di stare accanto alla poesia elevata: anzi oggi, lascia intendere Virgilio, la poetica di Gallo è quella viva, mentre la tradizione del poema epico-storico, alla quale Virgilio si sottrae, con elegante e un po' ironica *recusatio*, al principio della ecloga, è logorata.

Con la consacrazione della poesia esiodea di Gallo si chiude il canto di Sileno e finiscono, probabilmente, anche i miti esiodei: una Scilla figlia di Forbante e di Ecate compariva nelle *Grandi Eèe* (*Fr. 150* Rzach<sup>3</sup>), e sarà stata probabilmente la Scilla mutata in mostro marino; ma la Scilla

<sup>1</sup> *Aus Vergils Frühzeit*, 37 s.    <sup>2</sup> Probabilmente Gallo, non Virgilio Properzio richiama anche in I 8, 5 ss., notoriamente paralleli a *Buc.*, 10, 46 ss.

dell'ecloga in cui, com'è ben noto, si confondono quella mutata in mostro e quella mutata in *ciris*, non ha a che fare con Esiodo; né appariva, probabilmente, in Esiodo, il mito di Filomela, anche se in un punto delle opere esiodee o pseudoesiodee si parlava dell'usignuolo e della rondine (*Fr. 203 Rzach*<sup>3</sup>).

Con questo, però, non è ancora spiegato come siano unite la cosmogonia dell'inizio, seguita da accenni alla storia delle origini dell'umanità, con il catalogo delle eroine: si avevano poemi teogonici e cosmogonici, specialmente orfici, come quello che, in un passo presente alla memoria di Virgilio qui nell'ecloga, Apollonio Rodio (I, 496 ss.) immaginava cantato da Orfeo, ed esistevano raccolte di elegie e di epilli che potevano considerarsi come cataloghi di ἐρωτικὰ παθήματα; ma un poema che vada dal Caos alle storie d'amore, che segua il filo di questa ecloga e quello dei racconti con cui Virgilio immagina la ninfa Climene diletti le altre ninfe, mentre nella favolosa dimora fluviale tessono la lana milesia (*Ge.*, IV 345 ss. *narrabat inanem Volcani Martisque dolos et dulcia furta Aque Chao densos divom numerabat amores*)<sup>1</sup>, non sappiamo indicarlo con sicurezza. Ma è facile supporre che nell'antichità si credesse di trovare un poema del genere già nell'opera di Esiodo. Si sa che la *Teogonia*, se non quale la scrisse Esiodo, quale già certamente la leggevano al tempo di Virgilio e anche alcuni secoli prima, finisce con un catalogo di dee che si unirono a mortali. Nel codice *F* (Parisinus Graecus 2833) alla fine di questo catalogo troviamo appiccicati due versi di una nuova invocazione alle Muse, con cui si annunzia un nuovo catalogo, quello delle donne: il codice è del sec. XV e in *E* (Laur. conv. suppr. 158 del sec. XIV), suo parente stretto, i due versi sono scritti da una mano più recente: pareva quindi difficile che risalissero all'antichità e potevano

<sup>1</sup> Il passo fu molto opportunamente richiamato, per l'interpretazione dell'ecloga, dallo JACHMANN, *art. cit.*, 296.

sembrare frutto di un'interpolazione del tardo Medioevo; ma oggi quei versi sono venuti alla luce in un papiro<sup>1</sup>, il 2354 di Ossirinco, e sappiamo che essi erano effettivamente l'inizio del *Catalogo delle donne*, che così veniva strettamente legato alla *Teogonia*<sup>2</sup>.

Da Esiodo, dunque, o da quello che si riteneva Esiodo, Virgilio prendeva un ampio schema generale e, richiamando alcuni miti da lui svolti, confermava ad una certa tradizione alessandrino-neoterica la sua nobiltà ascrea; ma dentro quello schema riversava esperienze culturali e gusti del tutto nuovi: la cosmogonia civetta con terminologia e stile di Lucrezio e, se, al contrario di quanto parecchi hanno sostenuto, non può dirsi epicurea, è però una contaminazione di Epicuro con Empedocle, un filosofo già amato e venerato negli ambienti colti romani e dallo stesso Lucrezio; nella rassegna dei miti Virgilio tralascia il filo (del resto tenue) che li univa in Esiodo e che passava probabilmente, a quanto pare dal frammentario proemio ora tornato alla luce, non da donna a donna, bensì da dio a dio che si fosse unito con una o più mortali<sup>3</sup> (con lo stesso criterio seguito alla fine della *Teogonia*, dove appunto si passano in rassegna le dee unitesi ad uomini<sup>4</sup>; e può darsi che in *divom ... amores* di *Ge.*, IV, 347 vi sia una traccia del filo del *Catalogo*): non degli *excerpta* Virgilio voleva fornire e neppure le linee di un sistema, che avrebbero appesantito l'ecloga intollerabilmente, ma celebrare in Esiodo un tesoro di miti, da cui si poteva scegliere, ma che si doveva anche rinnovare ed

<sup>1</sup> Fr. A MERK. Cfr. M. TREU, «Das Proömium der hesiodischen Frauenkataloge» in *Rhein. Mus.*, 100 (1957), 170 s. <sup>2</sup> Mettendo all'inizio dello *Scudo di Eracle* il brano del *Catalogo* relativo ad Alcmena, si cercò, io credo, di appicciare questo poemetto al *Catalogo* stesso.

<sup>3</sup> Max TREU, *art. cit.*, 172. <sup>4</sup> Il *Catalogo* delle dee unitesi a mortali nella *Teogonia* (965-1020), è certamente spurio: tra l'altro è assurdo che in 963-964 il poeta dica addio alle divinità per invocare poi le Muse a parlare di dee (965): dunque il proemio del *Catalogo* si riattaceava a 963-964, passando dagli immortali alle mortali: l'interpolatore dell'ultimo pezzo della *Teogonia* presuppone il *Catalogo*.

arricchire: nuova è la cosmogonia, nuovi, rispetto ad Esiodo, i miti di Scilla e di Filomela. Ma nuovo è soprattutto il criterio della scelta, che è il gusto neoterico degli amori appassionati, non raramente perversi e mostruosi: non per niente il mito più ampiamente svolto è quello di Pasifae, con allusione probabile alla *Io* di Calvo (*Fr. 9 M.*); e accanto a questo gusto la curiosità erudita: tale curiosità, più che vero e proprio dubbio nella scelta tra versioni differenti, va sentita nella serie di interrogazioni di 78 ss. (*ut ... narraverit ..., quas ... dapes, quae dona, quo cursu, quibus ... alis*): anche qui maniera alessandrino-neoterica, anche se un tale procedimento poteva farsi forte di un'autorità grande come quella di Omero, che proprio con un'interpretazione del genere dava inizio al racconto, nientedimeno, dell'*Iliade*: Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέγηκε μάχεσθαι; Così il vasto schema esiodeo serviva ad accogliere le esigenze della nuova filosofia e della nuova poesia.

Se nell'ecloga non era riprodotto veramente un sistema, si può dire, però, che in essa si affacciasse la tentazione di un sistema. Questa tentazione doveva esserci nella cultura dell'epoca: e ad essa risponderanno, in fondo, le *Metamorfosi* di Ovidio: senza rinunziare all'eleganza neoterica né al gusto per la psicologia complicata e perversa creare una grande architettura poetica, che andasse dal Caos alle storie dilettose d'amore, che fosse nello stesso tempo vasta e leggera, è disegno che già prima di Ovidio avrà attratto i letterati romani: e la tentazione doveva venire innanzi tutto da Esiodo.

Ma di Esiodo, per questa via, andava perduto l'essenziale, cioè il senso religioso della missione poetica: Esiodo non vuol essere un narratore di favole dilettose, ma un rivelatore di verità: tra gli altri lo ha messo in rilievo, e con vigore, alcuni anni fa, Kurt Latte<sup>1</sup>; forse Esiodo reagiva ad una frivolezza narrativa in cui si era infiacchita

<sup>1</sup> «Hesiods Dichterweihe» in *Antike und Abendland*, II (1946), 152 ss.

l'epica della Ionia. Nell'ecloga di Virgilio non domina il senso della rivelazione religiosa, ma il fascino del canto: Sileno, col gusto della poetica nuova narra ψεύδεα ... ἐτύμοισιν ὄμοια, non gli ἀληθέα che le Muse esiodee sanno proclamare. E tuttavia anche questo fascino del canto è esiideo: Esiodo conosce la dignità della poesia, che mette i cantori accanto ai βασιλῆς, ma anche la sua magia consolatrice: « Beato colui che le Muse amano: dolce a lui scorre dalla bocca la voce: ché, se uno porta una pena nell'animo nuovo al dolore ed ha il cuore disseccato dal tormento, ma un cantore servo delle Muse gli celebri i fatti gloriosi degli uomini dei tempi passati e gli dei beati che abitano l'Olimpo, subito egli oblia le sue molestie, non si ricorda più dei suoi dolori: presto i doni delle dee lo hanno rivolto altrove » (*Th.*, 96 ss.).

2. Ho cominciato dall'ecloga 6, perché in essa l'Ascreo è menzionato e perché ivi la sua presenza è importante per capire l'intera ecloga; ma non è detto che essa sia la più antica in cui la presenza di Esiodo si avverta: giacché è incerto se la sesta preceda la quarta o viceversa. In ogni modo la distanza fra le due ecloghe dedicate a Pollione è tutt'al più di pochi mesi, e non entreremo, quindi, nel ginepraio della cronologia delle ecloghe. E' noto che Virgilio nell'ecloga quarta, nel descrivere l'età dell'oro il cui avvento coincide con quello del *puer* miracoloso, si serve di alcuni spunti esiodei: le querce che portano in cima ghiande, a mezzo del tronco alveari (*Op.*, 232 s.), e questo tratto Virgilio carica favolosamente colla raffigurazione delle querce che trasudano miele e affina mediante il contrasto fra le *durae quercus* e i *roscida mella*, che accentua il miracolo (*Buc.*, 4, 30); la fine della navigazione e la produzione spontanea dei frutti da parte della terra (*Op.*, 236 s. e *Buc.*, 4, 38 s.). Una delle fasi che precederanno la pienezza del nuovo *saeculum*, sarà caratterizzata da imprese analoghe alla spedizione degli Argonauti e alla guerra di Troia (*Buc.*, 4, 34 ss.):

è press'a poco il modo in cui Esiodo (*Op.*, 161 ss.) caratterizza la quarta età, quella degli eroi (richiamo della guerra tebana e della guerra troiana). Pochi τόποι erano tanto diffusi quanto la descrizione dell'età dell'oro: descrizioni del genere Virgilio trovava negli oracoli sibillini, ma ne trovava anche in Arato (100 ss.), un poeta senza dubbio già presente in quell'ecloga, poiché da lui proviene la *Virgo*, cioè la Dike, che caratterizza i *Saturnia regna*; ma con due o tre leggere allusioni Virgilio ha voluto dare alla sua descrizione un'impronta di nobiltà più alta e nello stesso tempo ha evitato quella traccia di razionalismo che è in Arato, per cui all'età dell'oro, se è estranea la navigazione, non è estraneo il lavoro dei campi (110 ss.). A questo proposito il confronto di Virgilio, e di Arato, con Esiodo richiede qualche sottile considerazione. I tratti favolosi a cui ho accennato, querce che trasudano miele, fine della navigazione, spontaneità della terra donatrice di frutti, ricorrono in Esiodo non proprio nella descrizione dell'età dell'oro (*Op.*, 109 ss.), ma nella descrizione di quello stato di pace e di prosperità a cui arriva la città di coloro «che agli stranieri e ai cittadini danno sentenze rette e mai violano la giustizia» (*Op.*, 225 ss.). In questa descrizione Esiodo, non senza una certa raffinatezza letteraria, riecheggia in 237 καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα un verso della descrizione dell'età dell'oro, 117 καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα: egli vuol mostrare che la giustizia umana, sotto l'occhio vigile di Zeus, riporta sulla terra qualche cosa di simile all'età dell'oro (e vedremo presto quale valore avrà nelle *Georgiche* questa corrispondenza); ma, mentre per l'età dell'oro è chiaro che il lavoro della terra non esiste (Esiodo precisa nel verso successivo a 117 che la terra αὐτομάτη produce frutti in abbondanza), questa precisazione manca nel quadro della prosperità dei giusti: probabilmente la terra risponde generosa al lavoro, ma il lavoro c'è: Virgilio integra con la prima descrizione, Arato, invece, nel descrivere con

ispirazione stoica l'età dell'oro, sembra accostarsi alla seconda descrizione esiodea. Questa sottigliezza un po' pendente ci porta a sentire una differenza fondamentale tra la speranza virgiliana e la speranza esiodea: qui nell'ecloga il ricorso dell'età dell'oro è una speranza di carattere soteriologico, diffusa nell'età tormentata del tramonto della repubblica, è un miracolo divino, in Esiodo è frutto del lavoro umano nella giustizia: il culto del lavoro nella giustizia, che sarà l'apporto fondamentale di Esiodo alle *Georgiche*, qui è ancora assente. Ma anche nell'attesa soteriologica, che, particolarmente viva nell'età di Virgilio, non era un fenomeno effimero e, alimentata dal dolore di masse oppresse, veniva di lontano e andava lontano, la grande speranza esiodea, anche se fondamentalmente distorta, agì in misura notevole: oltre le poche allusioni virgiliane ce lo dicono gli echi numerosi di Esiodo negli oracoli sibillini, che lo Rzach, ottimo conoscitore sia di Esiodo sia di quegli oracoli, annotò esaurientemente<sup>1</sup>.

3. Nonostante il potente soffio dell'inizio l'ecloga 4 è, più che l'espressione poetica di una religiosità di Virgilio, l'eco letteraria e un po' artificiosa di una grande speranza diffusa nell'epoca (e sotto questo riguardo conserva una importanza che non può essere diminuita con l'ironia sugli interpreti ierofanti); ognuno sente, invece, che l'accostamento ad Esiodo nelle *Georgiche* è più profondo ed autentico perché presuppone esigenze etico-religiose nuove maturate in Virgilio. Tali esigenze non hanno origine libresca: ché, a parte i trattati tecnici, la cultura di Virgilio nelle *Georgiche* non è molto diversa da quella delle *Bucoliche*: senza contare

<sup>1</sup> Non credo che la presenza di Esiodo sia certa al di fuori delle ecloghe 4 e 6. R. HANSLIK (*Wien. St.*, 68 (1955), 16 ss.) crede di avvertirla in *Buc.*, 1, 42 ss., che dipenderebbero dal proemio della *Teogonia* (22 ss.); ma, se il πρώτιστα di *Tb.*, 24 sembra spiegare abbastanza bene il *primus* di *Buc.*, 1, 44, l'analogia dei due passi è troppo scarsa e, soprattutto, tale da non rientrare nella maniera «allusiva» di Virgilio.

Lucrezio ed Esiodo, Arato è presente non solo nell'ecloga 4, ma in un verso famoso dell'ecloga 3: *Ab Iove principium, Musae: Iovis omnia plena*; e, nella stessa ecloga, su coppe si immaginano raffigurati Conone e un altro astronomo, che è, se dobbiamo credere a Servio, Eudosso di Cnido; si è visto persino che in *Buc.*, 7, 61-68 compare quasi esattamente la stessa serie di piante che in *Ge.*, II, 63-72<sup>1</sup>. Probabilmente, dunque, mentre elaborava le *Bucoliche*, Virgilio preparava già il materiale per l'opera successiva. Queste considerazioni da una parte convergono con la nota ipotesi di Jean Bayet che fa risalire sino al 39 l'inizio della stesura delle *Georgiche*<sup>2</sup>, dall'altra possono indurre a dubitare della cronologia corrente dell'ecl. 3 (e, per conseguenza, della 5 in cui essa è citata), considerata in genere tra le più antiche. Ma la sostanziale identità di cultura letteraria e filosofica che scorgiamo dietro le due opere, non elimina la novità di ispirazione delle *Georgiche*; solo ci invita a cercare le radici molto meno nei libri che nella vita terribile ed intensa di quegli anni, nello sforzo del circolo di Ottaviano e di Mecenate di rispondere al bisogno di ricostituire la classe media agricola quale uno dei fulcri sociali e morali dell'impero. Forse gli *haud mollia iussa* di Mecenate riguardarono solo l'aspetto più scopertamente etico-politico dell'opera e in ogni modo sollecitarono un temperamento poetico senza farzarlo (del resto tale fu sempre il metodo di Mecenate, mutato in peggio da Augusto dopo la morte di Virgilio); ma si mutilano e si impoveriscono le *Georgiche*, quando si vuol farne un poema di pura contemplazione della natura: non già che Virgilio si proponesse veramente di propinare in versi amabili precetti utili agli *agricolae* (per carità, nessuno pensa a questo!); ma egli volle rispondere e rispose ad un

<sup>1</sup> Un rapido e felice esame della questione si può vedere nel commento alle *Georgiche* di WILL RICHTER, Monaco, 1957, 193. <sup>2</sup> «Les premières «Géorgiques» de Virgile» in *Revue de Philologie*, 56 (1930), 128 ss.; 227 ss.

orientamento ideale del tempo, che dalla crisi sociale e politica passò alla cultura, dopo tanto culto neoterico dell'« arte per l'arte », anzi della « vita per l'arte »: senza questo presupposto il nuovo accostamento ad Esiodo non avrebbe potuto essere quale esso fu nelle *Georgiche*.

Se nell'ecloga 6 compariva un grande schema esiodeo, qui nelle *Georgiche* non solo nello schema esiodeo bisognava versare una cultura letteraria, filosofica, tecnica quasi del tutto nuova, ma lo schema stesso delle *Opere e i Giorni* andava enormemente ampliato. Questo grosso problema si pose a Virgilio subito o dobbiamo credere all'ipotesi sviluppata brillantemente da Jean Bayet, delle « prime Georgiche » esiodee stese fra il 39 e il 37 e comprendenti il libro I, senza, naturalmente, il proemio? Nell'ipotesi acuta del Bayet resta parecchio di vero, ma proprio il centro della costruzione, l'isolamento, cioè, delle « prime Georgiche » esiodee, non regge. Che la stesura delle *Georgiche* incominciasse nel 39 è probabile, ed è questo il risultato più notevole dello studio memorabile del Bayet; ma a quello anno deve risalire, oltre l'inizio della stesura del libro I, anche la concezione generale dell'opera, la sua architettura o, almeno, lo stile di questa architettura. So bene che sulla architettura delle *Georgiche* e di tante opere latine sono state imbastite ipotesi tanto artificiose e complicate quanto fragili, che molto lavoro è stato sprecato; ma chi può negare, per esempio, che alla digressione sui prodigi seguiti alla morte di Cesare, con cui si chiude il libro I, corrisponda, per architettura e per analogia di tono, la digressione sulla peste degli animali, con cui si chiude il libro III?<sup>1</sup> Il libro primo ha tre digressioni, quella esiodea sulla teodicea del lavoro (117-159), quella eratostenica sulle zone terrestri

<sup>1</sup> Non resta però niente del tentativo artificioso di D. L. DREW tendente a legare le due digressioni per il loro riferimento al periodo seguito alla morte di Cesare (*American Journal of Philology*, 50 (1929), 246 ss.).

(231-251), quella sui prodigi seguiti all'assassinio di Cesare (468-514); il libro II ha anch'esso tre digressioni di tono ben diverso da quelle del libro precedente, cioè la digressione delle lodi d'Italia (136-176), quella delle lodi della primavera (323-345) e quella delle lodi della vita campestre (458-542); in ambedue i libri le prime due digressioni sono meno ampie della terza. E' inutile ripetere che uno stile architettonico del genere presuppone una raffinata tecnica letteraria dei poeti didascalici ellenistici e presuppone in una certa misura anche Lucrezio, che, ovviamente, non è neppur lui del tutto fuori dell'ellenismo. Il primo libro delle *Georgiche* nasce già come elemento di un'architettura più complessa, che nel 39 non sarà stata in tutto la stessa di dieci anni dopo, ma che, come ampiezza e come stile, doveva rassomigliarle molto: difficilmente al tempo di Virgilio, dopo Lucrezio, ci si poteva proporre di scrivere un poema didattico sfuggendo ai problemi architettonici presenti nelle *Georgiche*. Come già nell'ecloga 6, nel I delle *Georgiche* accanto ad Esiodo si avverte Lucrezio; e, se le *Georgiche* sono state sin dall'inizio un poema tanto lucreziano quanto esideo, molto difficilmente si immagina che esse non avessero sin dal primo concepimento un'ampiezza di respiro diversa dalla attuale. E infine, fosse uscita o no l'opera di Varrone, chi poteva pensare di scrivere per l'Italia un poema sulla agricoltura senza trattare ampiamente della vite e dell'ulivo? <sup>1</sup>

Fin dall'inizio, dunque, Virgilio ha concepito un disegno ben più ampio di quello esideo; ma in questo disegno era il primo libro quello che doveva portare l'impronta della nobiltà ascrea, della nobiltà dell'*inventor*. E tuttavia, per quel che riguarda la struttura e il materiale tecnico,

<sup>1</sup> Anche il rapporto, a cui ho accennato, fra *Buc.*, 7, 61-68 e *Ge.*, II, 63-72, se si ammette che il passo dell'ecloga presupponga la preparazione per le *Georgiche*, contraddice all'ipotesi del BAYET: Virgilio si prepara fin dall'inizio a trattare anche degli alberi.

Esiodo è presente solo in pochissime linee generali, in qualche spunto, in qualche dettaglio: Virgilio ha voluto mostrare che da Esiodo prendeva gli auspici, ma che, poeta latino, seguiva un corso suo proprio.

Nella struttura Esiodo è riconoscibile solo con molto sforzo, ma, tutto considerato, resta di lui più di quanto gli interpreti di Virgilio non abbiano scorto. Io non posso entrare qui nel turbine delle discussioni sulla struttura del libro I; molto mi sembra inutile dopo che Erich Burck, in uno studio la cui utilità per l'interpretazione delle *Georgiche* va al di là del tema trattato<sup>1</sup>, ha offerto un buon filo per seguire la trattazione del libro. Il pezzo da 351 alla fine sta a sé, anche se ben legato con ciò che precede, come trattazione dei *prognostica*: si svolge sotto l'insegna di Arato e i versi 351-355, ispirati dallo stoicismo arateo, ne sono l'introduzione<sup>2</sup>. Il pezzo precedente va da 204 a 350: il filo è qui il tempo, la distribuzione cronologica dei lavori, guidata dalle conoscenze astronomiche; resta, oltre il proemio, il pezzo 43-203, dove il filo, in verità non molto visibile, ma importante, è il *labor improbus*, la fatica assidua, la lotta accanita e i mezzi con cui condurla. E' evidente che la seconda parte del libro, quella sulla distribuzione cronologica dei lavori, corrisponde strutturalmente alla parte delle *Opere e i giorni* che va da 383 alla fine, nella quale, però, a Virgilio non interessavano né il pezzo sulla navigazione (617-694) né la serie di consigli di saggezza pratica che vien dopo (695-764). Questa corrispondenza è anche sottolineata da qualche opportuno richiamo: il consiglio di attendere il tramonto mattutino delle Pleiadi prima di seminare frumento e farro (219 ss.) richiama, io credo, il consiglio esiodeo di cominciare la mietitura al sorgere delle

<sup>1</sup> «Die Komposition von Vergils Georgica» in *Hermes*, 64 (1929), 279 ss. <sup>2</sup> Il RICHTER, *op. cit.*, 78 ss., che segue il BURCK nelle linee essenziali, fa incominciare il terzo pezzo da 311, ma non mi convince; il BURCK è seguito dal BÜCHNER, *RE*, VIII A, col. 1267 ss.

Plejadi, l'aratura per la seminazione al loro tramonto (*Op.*, 383 s.) (solo che qui la molto maggiore precisione astronomica di Virgilio oscura la corrispondenza, trascurata per lo più dai commentatori); un particolare del calendario lunare (276 s.) richiama certamente il calendario esideo (802 ss.), anche se Virgilio ha corretto Esiodo con qualche lunario più moderno<sup>1</sup>. Ma riesce molto meno evidente la corrispondenza tra la prima parte di *Ge.* I (cioè 43-203) e la prima parte degli *Erga* (cioè la parte che precede 383); eppure la corrispondenza sussiste, poiché il brano di Virgilio è dominato proprio dal motivo della necessità e della giustificazione del lavoro che è svolto in quel pezzo degli *Erga*. La corrispondenza vi è oscurata, perché Virgilio voleva scrivere, se non un poema tecnico, tuttavia un poema limitato all'agricoltura, mentre Esiodo vuol regolare nella giustizia e nell'operosità *tutta la vita* di un piccolo proprietario della Beozia, dalla coltivazione della terra al commercio, dalla venerazione degli dei ai rapporti coi vicini e al matrimonio; Virgilio ha destinato anche la prima parte al tema suo proprio, a cominciare dalla preparazione del terreno per la semina, introducendo in essa anche spunti provenienti dalla seconda parte degli *Erga*: procedimento che è la causa prima delle pene degli interpreti. Altra causa di queste pene è la speranza di trovare anche nelle linee particolari un ordine da trattato. Ora già le linee generali, asprezza ed assiduità del lavoro, astronomia e calendario, sono molto tenui; dentro queste linee il poeta procede ad una scelta secondo il proprio gusto, non secondo un sistema; anzi, ad un certo punto rinuncia alla sistematicità anche esplicitamente e, tra i molti precetti che potrebbe enumerare, sceglie pochissimi interessanti (176 s.):

<sup>1</sup> Per la difficile questione cfr. discussione e bibliografia nel commento del Richter, 156 s. Lo scambio di *Orcus* per "Ορκος può essere dovuto a Virgilio stesso, se non ad una etimologia proposta prima.

*Possum multa tibi veterum praecepta referre,  
Ni refugis tenuisque piget cognoscere curas.*

E' un procedimento che non doveva essere raro nella letteratura didattica, gnomica, diatribica antica: la prima epistola di Orazio, per esempio, non è, da un certo punto in poi (27 ss.), una serie di precetti sparsi, anche se una è, si capisce, la morale ispiratrice? L'epistola seguente, dopo le allegorie omeriche, non procede allo stesso modo (32 ss.)? Per la poesia didattica questo metodo eclogistico è stato illustrato nella maniera migliore, per quel che io so, da Otto Immisch nel suo commento all'*Ars* di Orazio: di là si potrebbe trarre qualche frutto, io credo, anche per le *Georgiche*: specialmente con gli autori di trattati Virgilio si è comportato come Orazio con Neottolemo di Pario, secondo la famosa testimonianza di Porfirione: *Congessit praecepta Neoptolemi τοῦ Παριάνου de arte poetica non quidem omnia, sed eminentissima.* Ora io sospetto che un tale procedimento eclogistico Virgilio, o poeti ellenistici prima di lui, credessero di ritrovare, al di là dei trattati in prosa più o meno sistematici, nell'antico vate ascreo: una serie di precetti spiccioli senza sistema precede in Esiodo i consigli sul lavoro della terra (342-380) e una serie analoga segue i consigli sulla navigazione, prima del calendario (695-764). Siccome il procedimento eclogistico porta ad eliminare ciò che ci appare più ovvio, Esiodo tralascia due momenti importanti come la semina e la mietitura: e in ciò Virgilio lo segue.

Ad un altro procedimento compositivo esiodeo Virgilio può essersi ispirato, più o meno consapevolmente: quello dei passaggi per associazione di idee. Diamo un'occhiata a *Ge.*, I, 259-350, cioè ad un buon pezzo della seconda parte. Virgilio descrive (259-267) i lavori leggeri che il contadino può sbrigare nei giorni di pioggia, quando non può uscire; per associazione passa ai lavori leggeri che si possono

sbrigare nei giorni festivi (268-275), ma per sapere quali sono i giorni propizi ai diversi lavori, bisogna conoscere il calendario (276-287). Altri lavori non pesanti si fanno bene di notte (287-296), altri nell'inverno, anche se l'inverno è fatto soprattutto per godersi la vita (297-310). L'inverno richiama per associazione le tempeste di altre parti dello anno (311-334), e il bisogno di evitare il pericolo delle tempeste consiglia l'osservazione astronomica (335-337), col che si preannuncia la terza parte del libro, la parte aratea; solo che, prima di chiudere la seconda parte, Virgilio non può fare a meno di ricordare che l'osservazione scientifica non deve stare senza la *pietas*, anzi è più importante di essa (338-350).

Dunque, se il riferimento del lavoro al tempo dà la cornice, entro la cornice l'ordine è dato non dalla successione cronologica, ma dall'associazione di idee. Non ho bisogno di illustrare questo procedimento associativo presso Esiodo, perchè esso risulta già chiaro dall'ampia analisi svolta uno dei giorni passati dal Prof. Verdenius.

Tali procedimenti lasciano alle esigenze liriche del poeta tutta la libertà necessaria: si può ben affermare col Bayet<sup>1</sup> che la formula letteraria del primo libro delle *Georgiche* è «un lyrisme pittoresque qui force à faire chatoyer les impressions et les observations du poète... sans grande recherche de composition et avec, souvent, un excès d'attachement au détail, au petit»: solo che né essa è del tutto particolare al primo libro né coincide veramente colla formula delle *Bucoliche*.

Io sento la presenza di Esiodo più in questi procedimenti che nella tendenza a dare al primo libro la completezza di un trattato indipendente come quello esiodeo: questa tendenza in realtà non esiste: l'accenno all'utilità dell'astronomia per i naviganti (204 s.) sarà dovuto al

<sup>1</sup> Art. cit., 239.

ricordo di Esiodo, ma prova troppo poco in questo senso.

La composizione delle *Georgiche* (e potremmo dire lo stesso per Lucrezio) è esiodea in un senso più importante. E' oggi evidente agli interpreti di Virgilio che le cosiddette digressioni non sono ornamenti retorici dell'opera né stupendi pezzi lirici estranei al corpo dell'opera: in essi diviene solo più splendido e più intenso quell'*igneus vigor* che percorre quasi tutta l'opera. Ora questo è, consciamente o inconsciamente, esiodeo: il mito compare nelle *Opere e i giorni* non come digressione, ma come l'espressione più naturale allo spirito del poeta del suo afflato etico-religioso. La tecnica delle digressioni era ellenistica, il senso della unità organica dell'opera era esiodeo e lucreziano.

4. Ma la patina ascrea è data soprattutto, è superfluo dirlo, dai riecheggiamenti che Virgilio ha sparsi nelle prime due parti del libro, con molta libertà rispetto alla struttura, senza curarsi del posto che gli spunti esiodei avevano nell'opera originaria. Oggi noi sappiamo che i *furta Vergilii* erano precisamente il contrario del furto: lungi dal celare la propria fonte Virgilio ne suppone la conoscenza nel lettore dotto e raffinato e richiede il confronto del passo originario con l'elaborazione stilistica che egli ne dà: i riecheggiamenti, cioè, sono «allusioni». Giorgio Pasquali si soffermò soprattutto sulle *Georgiche* in un breve articolo sull'*arte allusiva*<sup>1</sup>; e a lui era sfuggito (ai grandi filologi, come sappiamo dal caso del Wilamowitz, non bisogna chiedere la completezza bibliografica) che alcuni anni prima studiosi anglosassoni erano giunti a conclusioni molto simili<sup>2</sup>; Jacques Perret qualche anno dopo penserà

<sup>1</sup> *Italia che scrive*, 25 (1942), 185 ss., ora nel vol. *Stravaganze quarte e supreme*, Venezia, 1951, 11 ss. (per le *Ge.*, 16 ss.). <sup>2</sup> E. E. KELLETT, *Literary Quotation and Allusion*, Cambridge, 1933, 17 ss.; W. A. EDWARDS, *Plagiarism*, Cambridge, 1933, 45 ss.; E. K. RAND, *The Magical Art of*

non molto diversamente<sup>1</sup>. L'arte allusiva, naturalmente, non nacque, e non morì, con Virgilio: Pasquali in quello articolo risaliva ad Eschilo e, in qualche conversazione con me, sino a Pindaro; ma fu l'arte ellenistica che diffuse il diletto di quel procedimento e fu forse Virgilio che lo portò ad una raffinatezza suprema. Non si tratta solo di *lusus*: io penso innanzi tutto a quel lavoro di gusto e anche di riflessione critica che è dietro la poesia colta: il poeta si forma una specia di antologia interiore e nel fissare questa antologia elabora il suo ideale di bellezza. D'altro canto oggi sappiamo abbastanza anche sulla *aemulatio* dei poeti augustei.

Esiodo non era poeta che potesse offrire molto quanto ad immagini ed espressioni raffinate. Tuttavia come un'immagine audace Virgilio deve aver sentito la πετραίη ... σκιή di *Op.*, 589, che rende con *saxea* ... *umbra* in *Ge.*, III, 145; altra espressione particolarmente felice, rielaborazione felice di una formula omerica, gli è parso μένος δέσμος ἡλίου di *Op.*, 414, che egli ha ancora affinato in *Ge.*, I, 92 *rapidi* ... *potentia solis*; caso analogo quello di *Ge.*, I, 111 *gravidis procumbat culmus aristis* in rapporto con *Op.*, 473 ἀδροσύνη στάχυες νεύοιεν ἔραζε. Altra volta è la felicità della formula precettistica che seduce Virgilio: *Nudus ara, sere nudus* (*Ge.*, I, 299), che riecheggia e abbrevia *Op.*, 391 s. Talora trascura dettagli dell'originale e ne perde la vivacità realistica per fissare una propria espressione nuova ed audace: in Esiodo un piccolo schiavo, con una vanga, nasconde dietro l'aratore i semi sotto il terreno procurando fatica agli uccelli (*Op.*, 469 ss.); ed ecco Virgilio (*Ge.*, I, 104 s.):

*Vergil*, Cambridge (U.S.A.), 1931, 10 s.; 269 s. Traggo queste citazioni da W. F. JACKSON KNIGHT, *Virgilio Romano* (trad. ital.), Milano, 1949, 118. Interessante è a questo proposito una polemichetta del Croce contro il Pasquali, perché ancora una volta l'interpretazione della poesia senza storia, posta al di fuori della cultura, cozzava contro l'interpretazione filologico-storica della poesia. <sup>1</sup> *Virgile*, Parigi, 1952, 36 s.

*... iacto qui semine comminus arva  
Insequitur cumulosque ruit male pinguis arenae:*

Virgilio è teso nella ricerca della metafora audace, *arva insequi*, che sostituisce alla vivacità un po' comica di Esiodo un'animosa dinamicità di battaglia. Quanto condensa la materia, tanto Virgilio sa indugiare a volte su un tratto del suo autore che ha stimolato la sua fantasia: un tratto di descrizione di tempesta è in Esiodo (*Op.*, 508) il muggito della terra e della selva: Virgilio (*Ge.*, I, 334) amplia (*Nunc nemora ingenti vento, nunc litora plangunt*), inseguendo l'amore per quella sua musica fondata sui suoni cupi e nasali, che crea un'impressione di vastità indefinita: musica in cui ha qualche parte Ennio e che sarà cara al più virgiliano dei poeti moderni, Torquato Tasso. Altrove un rapporto di dinamica vitale si stabilisce dove in Esiodo era un'immagine statica: se gli dei non avessero nascosto i beni necessari per vivere e non ci fosse, quindi, bisogno di faticare e trafficare, dice Esiodo, «presto tu appenderesti sul fumo il timone della nave» (*Op.*, 45); Virgilio si ricorda di quest'immagine in tutt'altra occasione, a proposito dell'aratro il cui legno dev'essere provato sul fumo, ed ecco come si animano le cose nel rapporto (*Ge.*, I, 175):

*Et suspensa focis explorat robora fumus.*

Non mancano casi in cui Esiodo è stato per Virgilio inerte materia. Esiodo consiglia (*Op.*, 462) di arare in primavera e poi di arare di nuovo d'estate<sup>1</sup>, se non si vuol essere delusi dal raccolto; ma l'accenno alla primavera, collocato da Virgilio proprio all'inizio della trattazione (*Ge.*, I, 43 ss.), diviene in lui una descrizione di liricità intensa e costituisce un bellissimo inizio musicale:

<sup>1</sup> Sono le due arature di cui Virgilio in 47 s., versi che, se si fosse tenuto presente Esiodo, non avrebbero dovuto dare luogo a tante discussioni.

*Vere novo, gelidus canis cum montibus umor  
Liquitur, et Zephyro putris se glæba resolvit,  
Depresso incipiat iam tum mibi taurus aratro  
Ingemere, et sulco adtritus splendescere vomer.*

Anche lo splendore del vomere sembra intonato allo slancio vitale della nuova stagione. Virgilio ha intonato proprio al principio quel *leitmotiv* della primavera, che sarà così importante nell'opera: la materia arida di Esiodo è stata investita da un soffio potente, che proviene da quello che chiamerei il vitalismo dell'atomista Lucrezio. A questo proposito è interessante notare che Virgilio sposta alla primavera, precisamente al periodo degli *Ambarvalia*, *extremæ sub casum biemis, iam vere sereno*, un tratto che Esiodo riferiva all'estate: *tum pingues agni et tum mollissima vina* (*Ge.*, I, 341 da *Op.*, 585): anche qui libero adattamento alle proprie esigenze liriche; ma in questo caso qualche cosa della sana gioia rustica di Esiodo (è questo forse l'unico punto in cui il contadino di Beozia, così preoccupato della fatica e dell'economia, apre il cuore alla bellezza della natura e alla gioia della vita) è passato nella letizia festosa della descrizione di Virgilio.

*Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus,  
Singula dum capti circumvectamur amore :*

a voler immergersi nell'indagine del lavoro stilistico attraverso cui Virgilio ha creato i fiori della sua poesia, non si finirebbe mai: qui basti aver indicato con qualche esempio la maniera e la complessità del lavoro e la libertà creativa di Virgilio.

5. Con le indagini strutturali e stilistiche non si tocca ancora il significato essenziale di Esiodo per Virgilio: questo si manifesta soprattutto nella celebre teodicea del lavoro di *Ge.*, I, 117-159. Nel meditare sull'importantissimo problema della ragione per cui la vita dell'uomo è lavoro

aspro, lotta accanita, Virgilio era certo dominato dal V libro di Lucrezio molto più di quanto non possa apparire dai pochi riecheggiamenti annotati dai commentatori: l'uomo della concezione epicurea doveva provvedere ai suoi bisogni in una natura spietata e, spinto dal bisogno, costruiva la civiltà, senza la vigile cura degli dei. Che la teodicea di Esiodo agisca su Virgilio in senso antilucreziano, è stato ben visto<sup>1</sup>, ed è inutile insistervi: basti sottolineare che qui l'influsso di Esiodo va accostato a quel grande ritorno verso la filosofia presocratica e platonica che caratterizza l'età di Cicerone e prepara l'età augustea, ritorno eccellentemente illustrato dal Gigon negli *Entretiens* del 1955<sup>2</sup>. E' un Esiodo che, senza perdere il suo venerando arcaismo, è filtrato attraverso lo stoicismo di Arato: al proemio di Arato rimanda il rilievo dato a Giove, il *Pater ipse* (in Esiodo, *Op.*, 42, sono gli dei in genere a nascondere i beni agli uomini, anche se dopo domina sulla scena Zeus), al proemio di Arato (nonché a 373 ss.) rimanda l'accenno all'astronomia (137 s.), che sembra preannunciare l'introduzione alla terza parte del libro (351 ss.), dove naturalmente è ancora l'*ipse Pater* a fissare le leggi del cosmo. Ricercare, almeno per il passo che interpretiamo, altre fonti stoiche in prosa, è superfluo: qui Arato basta a spiegare ciò che di stoiceggianti affiora in Virgilio<sup>3</sup>. Il filtro stoico eliminava quelle tracce di « invidia degli dei » che ancora possono trasparire nell'arcaico Esiodo.

V'è nell'età augustea un altro esempio di influsso esiodeo filtrato attraverso lo stoicismo (benché in questo caso lo stoicismo abbia maggior peso), che va qui segnalato non per curiosità filologica, ma perchè è indicativo della tendenza

<sup>1</sup> Cfr., per es., A. M. GUILLEMIN, *Virgile*, Parigi, 1951, 117 ss.

<sup>2</sup> FONDATION HARDT, *Entretiens sur l'antiquité classique*, III, 25 ss.

<sup>3</sup> Il passo della teodicea e 351 ss. sono i soli in cui Arato abbia dato a Virgilio qualche cosa più del materiale grezzo; per il resto si può ben essere d'accordo con G. Perrotta, *Virgilio e Arato* in « Atene e Roma », n.s., 5 (1924), 3 ss., che conduce un'analisi di finezza esemplare.

culturale nel regime di restaurazione: l'ode I, 34 di Orazio. Qui *Diespiter* è rappresentato secondo il proemio degli *Erga*:

*Valet ima summis  
Mutare et insignem attenuat deus  
Obscura promens.*

Questo *Diespiter* è identificato con la *Fortuna* o almeno la *Fortuna* è suo agente: l'identificazione, o quasi, presuppone l'assorbimento della τύχη in Zeus concepito come Fato e come Provvidenza, assorbimento operato dagli stoici: e questi, come si può indurre da fonti tarde che citano il passo di Esiodo a proposito della τύχη, si erano rifatti ad Esiodo<sup>1</sup>.

Dunque, teodicea esiodea ed aratea in funzione anti-lucreziana; ma è del tutto vero? Se si guarda attentamente, la giustificazione provvidenziale in Virgilio o non c'è o è molto debole. Per Esiodo Zeus nasconde il fuoco e gli altri beni, rendendo necessario il lavoro, perché è stato ingannato da Prometeo: si tratta di una condanna che punisce una colpa; anche la decadenza funesta dell'umanità nell'età del ferro (*Op.*, 174-201) è causata da una degenerazione morale di cui l'uomo è responsabile. Ma Virgilio tralascia il mito di Prometeo e non introduce, almeno in questo passo, l'elemento importante della colpa: Giove rende difficile la vita, aguzza con le preoccupazioni le menti dei mortali e li costringe alle arti, perché non vuole che il suo regno affondi nel torpore: non si riesce a vedere perché l'uomo decada dall'età aurea e che cosa di meglio porti la civiltà. Lo sforzo umano per il progresso è voluto certamente dalla divinità, ma come esso si giustifichi in una teodicea non si vede, e quindi non si vede veramente in che cosa consista questa provvidenzialità di Giove, che dà il veleno ai serpenti,

<sup>1</sup> Il problema è affrontato con acume da E. FRAENKEL, *Horace*, 254 n. 2, che però non ne vede tutta l'importanza.

impone ai lupi di predare, distrugge la felicità favolosa dell'età dell'oro. Il progresso in Virgilio si giustifica ancora meno che in Lucrezio, il quale, pur non credendo all'età dell'oro, constata l'infelicità umana dopo i secoli di progresso. E' vero che, se manca la colpa e manca quindi veramente la teodicea, neppure si esprime chiaramente una pietà per l'uomo vittima della divinità, una protesta contro la storia voluta da Giove (qualcosa del genere affiora tutt'al più in *duris urgens in rebus egestas*): forse nel fondo dell'anima virgiliana v'è quel dubbio velato tra l'accettazione del volere divino e la pietà per l'uomo che è l'ispirazione più profonda e più segreta dell'*Eneide*.

D'altra parte io credo che resti nelle *Georgiche* uno *hiatus*, malgrado i non pochi tentativi artificiosi che si son fatti e si fanno per colmarlo, tra il senso del *labor improbus*, della lotta accanita contro la natura, e la visione arcadica della vita contadina che domina l'ultima digressione del libro II o il famoso brano sul vecchio coricio. Ciò era quasi inevitabile dopo secoli di letteratura bucolica che celebrava la felicità campestre, una letteratura in cui il sogno della quiete e la contemplazione della natura avevano creato pagine di alta poesia, ma che aveva quasi sempre falsato la vita dura del contadino; lo *hiatus*, però, si apriva, oltre che per l'influenza della poesia bucolica, per l'influenza profonda delle filosofie ellenistiche, le quali ponevano al centro delle loro aspirazioni l' $\alpha\dot{\nu}\tau\alpha\kappa\varepsilon\iota\alpha$  e l' $\epsilon\bar{\nu}\theta\upsilon\mu\iota\alpha$  del saggio, per il raggiungimento delle quali la fatica del progresso è, a rigore, inutile e rispetto alle quali il lavoro è manifestazione inferiore dell'uomo: credo di non dire niente di nuovo, se ricordo che le filosofie antiche da Platone in poi non riuscirono a dare un fondamento serio alla storia, al progresso, tanto meno al lavoro. Per esaltare la vita dei campi Virgilio la mette subito dopo la vita contemplativa del saggio e vede in essa molto dell' $\alpha\dot{\nu}\tau\alpha\kappa\varepsilon\iota\alpha$  e dell' $\epsilon\bar{\nu}\theta\upsilon\mu\iota\alpha$  del saggio. Non interessa a questo proposito

che l'ideale del saggio esaltato da Virgilio all'inizio delle lodi della campagna sia pitagorico, come vuole Pierre Boyancé<sup>1</sup>, piuttosto che lucreziano: quello che interessava più Virgilio, e molte altre persone colte della sua epoca, era, anche nell'epicureismo, non l'aspetto scientifico e illuministico, ma la ricerca della quiete contemplativa (a questa, non all'entusiasmo scientifico, si riduce la fortuna di Lucrezio nell'età augustea, in una cultura di « restaurazione »). Non era facile conciliare con questo orientamento la vita dura del contadino di Beozia, minacciata spesso dal pericolo della fame, quale l'aveva sperimentata e rappresentata Esiodo. L'economia del contadino di Beozia era chiusa in sé stessa, sufficiente a sé stessa, autarcica<sup>2</sup>; ma questo ben poco aveva a che fare, almeno prima di Senofonte, con l'*αὐτάρκεια* beata e contemplativa del filosofo. Il contrasto si manifesta in un caso anche con una punta polemica. Esiodo ha paura della miseria: egli esorta ad arricchirsi: arricchirsi col lavoro onesto ed assiduo, ma, insomma, arricchirsi: il contadino liba e sacrifica agli dei perché gli conservino il loro favore e possa un giorno comprare il pezzo di terra di un altro, non un altro il suo (*Op.*, 338 ss.). Lavori il contadino in tempo, perché in tempo vengano i frutti e non abbia a mendicare, tornandosene, per di più, a mani vuote (*Op.*, 391 ss.); e in questo caso Virgilio, con un adattamento di cui vedremo poi il valore, gli fa eco (*Ge.*, I, 155 ss.):

*Quod nisi et assiduis herbam insectabere rastris...  
Heu! magnum alterius frustra spectabis acervum  
Concussaque famem in silvis solabere queru.*

<sup>1</sup> « Sur quelques vers de Virgile (*Géorgiques*, II, vv. 490-492) », in *Revue archéologique*, V série, 25 (1927), 361 ss. Nel passo non manca la presenza di Esiodo, come poi vedremo. <sup>2</sup> Cfr. A. AYMARD, « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation*, n. s., 11 (1933), 124 ss.

C'è molta distanza tra questo contadino che guarda con invidia alla ricchezza del vicino, e il mercante messo in caricatura dalla diatriba (cfr. Orazio, *Sat.*, I, 1, 38 ss.), che affronta qualsiasi pericolo, *dum ne sit... ditor alter*, ma c'è pure qualche somiglianza: ed è questo l'animo del contadino di Beozia, del contadino italico, como del resto, dopo tanti secoli di cristianesimo, del contadino e del piccolo borghese di oggi. Ma, quando Esiodo esorta apertamente al lucro, Virgilio polemizza con lui: «Loda la nave piccola», consiglia Esiodo, «ma metti il tuo carico su una nave grossa; più grosso sarà il carico, più grosso il guadagno»; ma Virgilio, a proposito dei campi, ribatte (*Ge.*, II, 412 s.): *Laudato ingentia rura, Exiguum colito*<sup>1</sup>: il lavoro sarebbe eccessivo. C'è nella massima un'eco della polemica contro il latifondo, che ha distrutto i piccoli proprietari italici, polemica che, su un piano puramente moralistico e, quindi, innocuo, è ancora viva nell'età augustea: ma ciò non esclude l'influenza della filosofia spicciola, giacché proprio in nome dell'*αὐτάρκεια* veniva condotta la polemica contro la ricchezza eccessiva. Diversità di problemi sociali e di cultura fanno sentire a Virgilio un po' angusta e gretta la mentalità del contadino ascreo<sup>2</sup>.

Sia per questa ragione sia per la spinta della fantasia a rappresentare le cose, a contemplare la natura e il lavoro Virgilio si sbarazza di quella tendenza al prontuario di massime che appesantisce alquanto il pur breve poema esiodeo. Le considerazioni di carattere universale non mancano (anzi la suggestione di Lucrezio è così forte da sollecitare Virgilio verso il poema cosmico in tutta la sua opera),

<sup>1</sup> Il RICHTER, 243, ritiene improbabile l'allusione: la formula sarebbe proverbiale. In un autore che conosce Esiodo a menadito, l'allusione polemica a me sembra certa. <sup>2</sup> Una polemica contro Esiodo (o Pseudo-Esiodo) si potrebbe supporre là dove Virgilio (*Ge.*, II, 420 ss.) mostra la facilità e l'utilità della cultura dell'olivo: Esiodo (fr. 227 Rzach<sup>3</sup>) metteva in rilievo quanto tempo ci vuole per ricavare profitto da un olivo. Suppongo che il frammento appartenesse ai *μεγάλα ἔργα*, che Virgilio poteva conoscere. Ma non si può provare nulla.

ma egli le riserva a qualcuna delle sue digressioni; e qui per fortuna lo slancio lirico vince la tentazione della gnomicità: il pericolo di Virgilio è, se mai, nel colore troppo carico, retorico, non nella banalità delle sentenze. I precetti sono quasi sempre circoscritti ad una precisa operazione; se in qualche raro caso sconfinata nella gnome, questa ha un pathos ed un'intensità lirica che innalza la poesia invece di appesantirla: do qualche esempio:

*mitte in Venerem pecuaria primus  
Atque aliam ex alia generando suffice prolem.  
Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi  
Prima fugit...<sup>1</sup>  
Omne adeo genus in terris hominumque ferarumque  
Et genus aequoreum, pecudes pictaeque volucres  
In furias ignemque ruont: amor omnibus idem.<sup>2</sup>  
(quoniam casus apibus quoque nostros  
Vita tulit)<sup>3</sup>*

Questo pathos del poema didascalico viene da Lucrezio, non da Esiodo.

6. Come la teodicea del lavoro così la Giustizia esiodea in generale serba in Virgilio qualche traccia del passaggio attraverso Arato: l'immagine della Giustizia che, abbandonando la terra, imprime le sue ultime orme tra gli agricoltori presuppone, com'è noto, Arato (cfr. *Ge.*, II, 473 s. con Arato, 133 ss.)<sup>4</sup>, il quale rielabora immagini di Esiodo, fonde, cioè, l'immagine di Nemesis e Aidos, che, « avvolgendo il bel corpo nei loro bianchi veli », fuggono dalla terra verso l'Olimpo dopo la degenerazione spaventosa dell'età del ferro (*Op.*, 197 ss.) con l'immagine della vergine Dike (*Op.*, 256).

<sup>1</sup> *Ge.*, III, 64 ss.    <sup>2</sup> *Ge.*, III, 242 ss.    <sup>3</sup> *Ge.*, IV, 251 s.    <sup>4</sup> Lo conferma la derivazione, in questo stesso brano, di *Ge.*, II, 537 s., da Arato, 132.

In tutta la tematica dell'età dell'oro e del suo ritorno la presenza di Esiodo è essenziale. Abbiamo già visto come in Esiodo la descrizione della prosperità dei giusti sia sentita, anche se su un piano puramente umano, non soteriologico o escatologico, quasi come un ritorno alla perduta età dell'oro; ma è già stato notato felicemente che Virgilio pensa all'età dell'oro o vi si riferisce esplicitamente quando celebra le lodi dell'Italia o le lodi della vita campestre o, nell'*Eneide*, esalta la pace di Augusto o rievoca l'Italia primitiva. Niente si spiega solo coi libri: Virgilio e i poeti augustei hanno adottato questa tematica, perché il regime augusto voleva presentarsi come la realizzazione di attese messianiche delle masse: la grande speranza veniva in realtà elusa, ma, nella ricerca del consenso, il nuovo regime ne teneva il massimo conto. Che in questa tematica di viva attualità agisse Esiodo è confermato, per es., da una reminiscenza oraziana: quando Orazio canta la restaurazione augustea, esalta, fra l'altro, la fine degli adulteri: *Laudantur simili prole puerperae* (*Carm.*, IV, 5, 23): è un tratto preso da Esiodo, anche se non inteso esattamente<sup>1</sup>, e proprio dalla descrizione della prosperità dei giusti (*Op.*, 235).

Tuttavia la vergine Dike non ha in Virgilio un rilievo paragonabile a quello che le dà Esiodo. Certo, la vita dello *agricola*, pura, giusta, laboriosa, è contrapposta alla scelleratezza senza scrupoli di altri *βίοι* (*Ge.*, II, 503 ss.): ma il contrasto con l'ingiustizia si può dire secondario rispetto al contrasto fondamentale, che è quello tra la felicità della vita campestre e l'inseguimento, tanto tormentoso quanto vano, di altri beni che agita la vita cittadina. L'*agricola* di Virgilio non è il povero contadino oppresso dalle iniquità dei *βασιλῆς*, non è scosso dalla protesta e dalla rivolta; della protesta di origine graccana si sente qualche eco meno fievole in Orazio, il quale ancora addita (*Carm.*, II, 18, 23 ss.) il latifondista che

<sup>1</sup> Vedi una discussione dei due passi in E. FRAENKEL, *Horace*, 444 n. 1.

avidio strappa i confini ai campi dei clienti e il contadino che è scacciato insieme con la moglie e porta nel grembo gli dei della casa e i figlioletti. Virgilio conosce l'effusione elegiaca o il pathos tragico, non lo sdegno; la sua poesia dopo le *Bucoliche* si può dire, se mi si permette un termine alla moda, *engagée*; e tuttavia egli non è, come il fiero contadino di Beozia, un combattente.

In Virgilio ha radici più vive la *pietas*, che si pone anche essa sotto l'insegna di Esiodo: *In primis venerare deos atque annua magnae Sacra refer Cereri...* (*Ge.*, I, 338 s.) è raccomandazione che prende lo spunto dal vate ascreo (*Op.*, 465): solo che lo spunto cresce nel quadro grandioso e gioioso di una festa italica.

Forse una lieve eco esiodea non manca nel celebre e discusso μακαρισμός dell'*agricola*:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas...*  
*Fortunatus et ille deos qui novit agrestes,*

lontano dal lusso e dalle scelleratezze della città: a me pare sia qui presente, benchè non richiamata per «allusione», la conclusione degli *Erga*:

Τάχων εὐδαιμών τε καὶ ὅλβιος δὲ τάδε πάντα  
 εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,  
 δρυιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.

Naturalmente l'eco è appena riconoscibile per la preponderante influenza della filosofia e della diatriba: eppure è ancora la religiosità esiodea che agisce.

L'ispirazione esiodea si incontrava felicemente con la religiosità delle umili masse italiche, come la teodicea del lavoro si incontrava col culto romano tradizionale della *industria*, del *labor*, della *cura*; nella ripresa di contatto con le remote tradizioni latine, nella «restaurazione» augustea Esiodo acquistava un significato di attualità prima mai avuto in Roma.

7. La lettura degli *Erga* poteva essere per Virgilio una scuola di realismo poetico: di realismo, innanzi tutto, in quel senso superficiale in cui si parla di realismo alessandrino, cioè di amore per i quadretti vivaci e graziosi di ambienti non eroici, per i dettagli bene illuminati e accarezzati. Non si sarebbe trattato, dopo il neoterismo, di una novità: il testo che più ispirò un realismo di questo genere fu la *Hecale* di Callimaco, cioè di un poeta prediletto dai poeti nuovi; tuttavia lo sviluppare quel realismo invece delle astruserie mitologiche e della psicologia morbosa avrebbe potuto caratterizzare in qualche misura una letteratura nuova. Non c'è dubbio che da Esiodo Virgilio ricevette una spinta verso il realismo molto più sensibile che da Teocrito: nelle *Bucoliche* l'incanto, contemplativo e musicale insieme, della campagna e l'effusione elegiaca lasciano poco spazio al realismo vivace; da Teocrito Virgilio attinge la gioia della musica e del paesaggio, ma cura poco la tendenza al quadretto realistico e alla caricatura colorita dall'ironia-simpatia del cittadino verso la gente semplice di campagna (un tono che richiama, accanto a forti differenze, la poesia beceresca del Quattrocento italiano); qui nelle *Georgiche* Esiodo invitava alla descrizione minuta di lavori e di strumenti, all'amore del dettaglio preciso. C'è appena bisogno di ricordare la descrizione minuta della fattura dell'aratro (*Ge.*, I, 169 ss.), che, se è diversa da quella di Esiodo (*Op.*, 422 ss.) per brevità, eleganza ed anche per i dati tecnici, certamente la emula; ricorderò per analogia solo la descrizione della giovenca (*Ge.*, III, 51 ss.) e del puledro da scegliere per la procreazione (*Ge.*, III, 72 ss.). Ma, per es., alla descrizione del puledro Virgilio imprime un movimento alacre di *élan vital*, infonde una musica che va molto al di là del quadretto realistico; e movimento e musica analoghi si sentono nella ricca descrizione dei lavori che il contadino può compiere quando è trattenuto in casa dalla pioggia o nei giorni di festa (*Ge.*, I, 259 ss.), descrizione in cui l'alacrità festosa del lavoro con-

trasta col peso della fatica sottolineato altrove. Abbiamo avuto occasione di vedere come allo schiavetto che dietro l'aratore si affretta a coprire i semi (*Op.*, 469 ss.), Virgilio tolga la vivacità comica per sottolinearne l'alacrità operosa (*Ge.*, I, 104 ss.). Nei quadri minimi (e del resto sempre sobri) di Virgilio c'è quasi sempre, per lo più alla fine, una pennellata che stacca dalla realtà e ferma il lettore in un incanto quasi inaspettato, trasfigurando anche i dettagli precedenti: la descrizione minuta dell'innesto (*Ge.*, II, 73 ss.) termina con quel tratto dell'albero che lancia verso il cielo i suoi rami e guarda meravigliato le foglie novelle e i frutti non suoi; altrove (*Ge.*, I, 287 ss.) Virgilio descrive qualcuno dei lavori che l'agricoltore può più opportunamente sbrigare di notte; ebbene, su questa fatica si leva il canto della sposa che fila (*Interea longum cantu solata laborem Arguto conium pectine telas...*): per misurare qui la trasfigurazione si noti che Virgilio ha voluto richiamare questo passo delle *Georgiche*, con una delle sue solite allusioni a sé stesso, in quella descrizione, degna di Saffo, della calma della notte lunare in cui risuona il canto di Circe (*Aen.*, VII, 8 ss.). Siamo dunque ormai lontani dal realismo «alessandrino» che poteva suggerirgli Esiodo.

Ma Esiodo conosce anche un realismo più serio di quello degli alessandrini: è quello che svela, dopo le imprese degli eroi, le fatiche e le sofferenze degli uomini in lotta contro la fame e oppressi dalle iniquità dei βασιλῆς; ma di questo neppure in Virgilio resta niente; e quanti secoli dovranno passare perché l'Arcadia scompaia dalla letteratura! Abbiamo visto che Esiodo (*Op.*, 394 s.) esorta a lavorare per evitare la situazione spaventosa della mendicità; Virgilio, riecheggiando questo passo (*Ge.*, I, 158), rappresenta il contadino affamato che guarda con invidia il mucchio altrui e va a procurarsi ghiande nel bosco (forse immagine del tutto letteraria), ma evita l'immagine sordida del pitocco. Esiodo ha un lungo, celebre pezzo sull'inverno spietato per gli

uomini e gli animali e dà numerosi consigli per difendersi dal freddo e dalla fame (*Op.*, 493-563): Virgilio ne attinge uno o due tratti per una descrizione grandiosa di una tempesta (*Ge.*, I, 322 ss.), sollevando ad un tono epico un particolare realistico di Esiodo (cfr. *Op.*, 529 ss. con *Ge.*, I, 330 s., dov'è eliminato il dignagnar dei denti delle fiere); ma alla rovina del contadino, alla sofferenza che lo attende, si accenna appena. Dell'inverno Virgilio canta, in un brano bellissimo (*Ge.*, I, 300-304), la gioia conviviale, con un abbandono alla vitalità che Esiodo conosce appena nell'estate (*Op.*, 582 ss.). Per intendere il senso di questa diversità bisogna rifarsi a ciò che poco fa si è detto sulla Giustizia di Esiodo e di Virgilio: la letteratura di Virgilio non è più una letteratura di denuncia e di protesta. Dietro l'*agricola* di Virgilio vediamo la natura, ora bellissima ora spietata, ma non la vita familiare e sociale coi suoi problemi, che scorgiamo, sia pure incompletamente, dietro il piccolo proprietario di Esiodo: nello sfondo cosmico di Virgilio questi problemi sono scomparsi.

8. Dopo le *Georgiche* la presenza di Esiodo si fa, ovviamente, molto più tenue; e non tanto conta il fatto che la frequenza dei riecheggiamenti si fa molto minore, quanto il fatto che essi non sono, come nelle *Georgiche*, indizi di più profonde consonanze etico-religiose: l'aver adornato di alcune reminiscenze della *Teogonia* la catabasi del libro VI non significa nulla per la complessa cultura filosofica e religiosa di quel libro; tutta'al più si può notare il significato letterario di quelle allusioni, il desiderio di Virgilio di non rinunziare del tutto a qualche tratto di patina ascrea sul suo grande edificio: per la stessa ragione esiodeo, oltre che omerico, vuol essere il catalogo delle ninfe, ripreso, del resto, dal IV delle *Georgiche*. Una curiosità interessante per il filologo è che ancora nell'*Eneide* Virgilio si serva del *Catalogo delle donne*: un confronto attento di *Aen.*, VII, 808 s.

*Illa (Camilla) vel intactae segetis per summa volaret Gramina nec teneras cursu laesisset aristas* con *Iliade*, XVIII, 227 e col. fr. 117 Rzach<sup>3</sup> porta a concludere, io credo, che Virgilio ha tenuto presente Esiodo oltre che Omero: *laesisset*, infatti, mi pare presupporre il σινέσκετο del passo esiodeo.

Ma per valutare pienamente la portata dell'esperienza esiodea di Virgilio bisogna considerare come motivi e problemi etico-religiosi delle *Georgiche* siano ripresi e maturino nell'*Eneide*: il ritorno dell'età dell'oro e, problema forse centrale nel poema epico, la teodicea. Sull'unità delle tre opere virgiliane si è forse ecceduto, ma nell'insieme la tendenza della critica di questi ultimi decenni a cogliere in tutte e tre le opere i medesimi motivi continuati e arricchiti è giusta<sup>1</sup>. La missione eroica di Enea è, come il lavoro umano nelle *Georgiche* secondo l'ispirazione esiodea, voluta e decisa da Giove: una medesima religione induce ad assumere il compito affidato dalla divinità. Lo stoicismo con cui Arato accentua il motivo esiodeo, è naturalmente nell'*Eneide* più complesso e più profondo. Parlo di stoicismo, s'intende, solo come di stimolo culturale: la *Stimmung* è romana e virgiliana ed essa stempera l'intellettualismo stoico: si possono accettare, circa il personaggio di Enea, le riserve di Viktor Pöschl<sup>2</sup> allo Heinze, senza con questo negare il fermento stoico. Sarebbe stato opportuno accostare, ma non mi pare che sia stato ancora fatto, il senso che Enea ha del suo compito a quel motivo della *statio principis* che fu caro ad Augusto: il compito del principe è come un turno di guardia affidatogli dalla provvidenza: anche in questo motivo sentimenti tradizionali romani e tendenze stoiche si fondono felicemente<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr., per es., A. M. GUILLEMIN in *Revue des Etudes latines*, 26 (1948), 189 ss., e poi nel volume, già cit., su Virgilio; F. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, Monaco, 1956<sup>3</sup>, 256 ss. (l'articolo risale al 1930); K. BÜCHNER, *RE*, VIII, A<sub>2</sub>, col. 1459 s.   <sup>2</sup> *Die Dichtkunst Virgils*, Wiesbaden, 1950, 89 ss.   <sup>3</sup> Sul motivo cfr. E. KöSTERMANN in *Philologus*, 87 (1932), 358 ss.; 430 ss.

Ma anche per l'*Eneide* io arriverei a conclusioni non lontane da quelle a cui sono giunto per la teodicea del lavoro nelle *Georgiche*: Virgilio non accusa il fato, ma neppure possiede saldamente una giustificazione della vita. Negli ultimi decenni un po' dappertutto, ma specialmente in Germania, Virgilio è stato sentito come il poeta che raggiunge un'armonia al di sopra del contrasto di luce e ombra, che celebra la vittoria del divino sul demonico, dell'ordine sulle forze dissolvitrici<sup>1</sup>, e la realizzazione di quest'ordine è stata vista soprattutto nell'impero di Augusto: sembra che il recente neoumanesimo tedesco abbia rivalutato la letteratura latina per meglio alimentare il culto tedesco dello Stato. In realtà tutto questo è ciò che Virgilio ha voluto, non ciò che ha effettivamente sentito e cantato: resta nella sua poesia un contrasto fra l'innocenza dell'uomo e l'ingiustizia del destino, da cui scaturisce il suo pathos più alto. Didone non è giustificata, ma neppure condannata dalla pietà di Virgilio: e virgiliana, come già euripidea, è la pietà per i giovani stroncati *ante diem*. Quando leggo quei pochissimi versi sulla morte di Rifeo nel II dell'*Eneide*: *cadit et Ripheus, iustissimus unus Qui fuit in Teucris et servantissimus aequi (diis aliter visum)*, non posso fare a meno di accostare Virgilio a Sofocle: come Sofocle, Virgilio accetta piamente l'ordine divino, ma la sua giustificazione resta un mistero. Neppure nell'oltretomba il destino di Enea e il destino di Didone si conciliano in un ordine cosmico. Il personaggio di Enea vuol essere il personaggio ideale della restaurazione augustea: ma poeticaamente Virgilio ha creato in lui solo alcuni bei frammenti di un personaggio, non un personaggio vero e proprio, malgrado i molteplici sforzi che si son fatti e si fanno per affermarlo. Accadde a Virgilio ciò che sarebbe accaduto, in altra misura, al virgiliano Torquato Tasso: volle essere il poeta

<sup>1</sup> Cfr., per es. F. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, 239 ss.; V. PÖSCHL, *op. cit.*, 282; K. BÜCHNER, *RE*, VIII, A<sup>2</sup>, col. 1462; per la Francia vedi il libro della GUILLEMIN.

del rinnovamento religioso della Controriforma, e fu in realtà il poeta di *Erminia* e di *Tancredi*.

Vi prego di scusarmi se ci siamo allontanati troppo da Esiodo: volevo dire che quella spinta verso la giustificazione della vita proveniente da Esiodo, dallo stoicismo, dalla tradizione romana non eliminò il contrasto inconciliabile di vitalismo e pessimismo da cui era scaturita, nella grande crisi della repubblica romana e di tutto un ordine morale, la poesia di Lucrezio. Da ciò non si deve concludere che quella spinta fu un elemento insignificante, trascurabile nella cultura e nella poesia di Virgilio: senza di essa, anzi, la poesia di Virgilio o non sarebbe stata o sarebbe stata molto diversa: l'impossibilità di giustificare il mondo non sarebbe stata drammatica, se non avesse urtato contro il profondo bisogno religioso della giustificazione; la storia di Didone sarebbe stata una bellissima storia d'amore, secondo il gusto di Apollonio Rodio, non sarebbe stata, come è stato detto eccellentemente, la sola tragedia latina degna di stare accanto alle tragedie attiche. Ed è ovvio, d'altra parte, che la poesia per nascere non ha bisogno di aspettare che il pensiero concili in sistemi armoniosi i contrasti del mondo, ma nasce già, per lo più, dalla sofferenza di quei contrasti. Né si diminuisce Virgilio facendone un poeta dell'inquietudine umana piuttosto che il vate dell'impero di Roma.

9. Vorrei aggiungere, per finire, qualche parola sull'importanza che Esiodo può aver avuto per Virgilio nel dargli il senso della missione poetica, nel rivendicare la dignità della poesia. Si sa come muti, sotto questo riguardo, l'atteggiamento della letteratura romana dal neoterismo all'età augustea: dal disinteresse o disprezzo del poeta per la vita pubblica si passa all'impegno di proclamare gli ideali del rinnovamento politico e morale, dalla figura del puro artista a quella del poeta sacerdote o vate. Il mutamento è importante ed anche sincero, benché non poco vi sia di sinceramente forzato,

quando non addirittura di fittizio e di convenzionale. Si sa anche quale importanza abbia avuto in questo processo la poesia classica greca, soprattutto Pindaro, la cui influenza, alquanto diffusa, fu in verità piuttosto nefasta (fra tanti scrittori augustei perduti non rimpiangeremo certamente i poeti pindarici). Ma ebbe qualche influsso in questo senso, come già su Ennio, il proemio della *Teogonia*? In verità di questo proemio vi è in Virgilio una sola eco sicura, in quel punto dell'ecloga 6 dove Lino consegna a Gallo la zampogna di Esiodo, come le Muse avevano consegnato ad Esiodo un ramo di alloro e gli avevano ispirato il canto. Tuttavia non ci sarà qui inutile segnalare l'influsso che il proemio della *Teogonia* ha avuto su Orazio, in cui il problema della dignità e della funzione della poesia è stato abbastanza vivo. Non parlo della derivazione da Esiodo, *Tb.*, 81 ss., all'inizio di *Carm.*, IV, 3: qui la voce esiodea è passata probabilmente attraverso Callimaco; ma credo che il verso precedente del proemio (80 "H (Calliope) γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἄμ' αἰδοῖοισιν ὅπηδεῖ") e tutto il brano che segue fino a 103, siano nella memoria di Orazio nella quarta ode romana, quella che più in alto mette la funzione delle Muse presso il principe (*Carm.*, III, 4, 37 ss.):

*Vos Caesarem altum...*  
*Finire quaerentem labores*  
*Pierio recreatis antro,*  
*Vos lene consilium et datis et dato*  
*Gaudetis almo*

(e si noti che segue la Titanomachia). In Virgilio, se non abbiamo un legame esplicito col proemio della *Teogonia* (anche perchè Virgilio, come Lucrezio e al contrario di Esiodo, parla poco di sè: e ciò dovrebbe fare riflettere quanti gonfiano il carattere soggettivo della letteratura latina in confronto colla greca), abbiamo un legame implicito col senso esiodeo della missione poetica: quando il poeta canta nelle

*Georgiche* la necessità del lavoro voluto dalla provvidenza divina o in Enea disegna un ideale di *pietas* e di giustizia, egli non è più il cantore di miti affascinanti, ma il cantore di grandi verità.

## DISCUSSION

*M. Waszink*: Je me demande si la meilleure méthode ne serait pas de procéder point par point, et de commencer par la VI<sup>e</sup> *Eglogue*, puis de passer à l'*Enéide* et aux *Géorgiques*. Après quoi, si c'est nécessaire — mais je pense qu'en connexion avec les *Géorgiques*, les questions générales auront déjà été débattues — nous pourrions réservier quelques instants aux problèmes plus généraux. Tournons-nous donc vers la VI<sup>e</sup> *Eglogue*.

Si j'ai bien suivi et bien compris M. La Penna, après une excellente introduction dans laquelle il nous a mis en garde contre le mot « influence » en se référant à ce qu'en a dit M. Klingner dans le deuxième volume des *Entretiens* (c'est naturellement là une question fondamentale, qui sera sous-jacente tout au long de notre discussion), il a souligné les quelques influences (je ne peux éviter le mot, mais pris alors *cum plurimis granis salis*) qui montrent qu'au temps de Virgile, on lisait la *Théogonie* au moins combinée avec le *Catalogue des Femmes*, ajoutant que, lorsqu'on regarde le chant de Silène, dans la VI<sup>e</sup> *Eglogue* qui commence au v. 31, l'influence de Lucrèce est peut-être plus importante encore. Ai-je bien compris?

*M. La Penna*: L'influenza di Lucrezio sulla cosmogonia è più nella lingua che nella dottrina: nell'epicureismo gli atomi vengono prima degli elementi e non si può parlare di atomi degli elementi. Virgilio contamina teorie diverse.

*M. Waszink*: Je crois en effet que, quand les poètes latins ont fait des emprunts à la cosmogonie et à l'histoire de la civilisation du Ve livre de Lucrèce, ils ont été enclins à oublier que cette cosmogonie et cette histoire de la civilisation étaient épiciennes. J'ai toujours le sentiment que pour Virgile, le fait que cela se trouvait dans Lucrèce, qui était sous plus d'un rapport le digne successeur de *pater Ennius*, était beaucoup plus important que le fait que Lucrèce avait mis en vers le système épicien. Je trouve un cas analogue dans l'admiration de Lucrèce pour

Empédocle — Lucrèce ne s'intéresse pas tellement à la doctrine d'Empédocle, mais Empédocle lui donne l'exemple d'un philosophe qui est aussi un poète et qui, pour cette raison même, peut être un modèle et un garant pour un poème en latin sur la doctrine d'un homme qui lui-même condamnait la poésie.

*M. La Penna*: Tout à fait d'accord.

*M. Solmsen*: I would say that when we find a cosmogonia in poetry, whether it be in Apollonius of Rhodes or in Ovid, or here the *Eclogues* of Vergil, we may speak of a *vulgata*, which occasionally has slightly more affinities with Epicurianism, occasionally with other systems. I would not attach too much importance to these affinities.

*M. Grimal*: Vous avez dit que cette *VI<sup>e</sup> Eglogue* avait été considérée par certains comme une anthologie. Mais plutôt qu'une anthologie de ce qui a été écrit, je me demande si Virgile n'a pas voulu faire là une espèce de « programme » poétique, indiquer une voie nouvelle, et le Prologue de cette *VI<sup>e</sup> Eglogue* me semble bien aller dans ce sens, tout en exprimant les réticences de Virgile à s'engager dans cette voie. Mais, il y a un poète qui s'est fait une spécialité de s'engager dans toutes les voies qui avaient été indiquées par ses prédécesseurs: c'est Ovide. Et je me demande s'il ne serait pas concevable que la cosmogonie d'Ovide fût la mise à exécution systématique de ce programme virgilien, tout en se référant à Hésiode, puisque les *Métamorphoses* d'Ovide doivent tellement à la *Théogonie* d'Hésiode! Et je me demande si cette espèce d'orientation qu'Ovide a acceptée de la part de Virgile ne nous ramènerait pas au problème fondamental de cet entretien, qui est l'influence d'Hésiode sur la *VI<sup>e</sup> Eglogue*. En d'autres termes: si Ovide, en tant que disciple de Virgile, n'a pas été plus sensible peut-être que nous ne le sommes à l'aspect hésiodique, authentiquement hésiodique, de ce poème. Virgile aurait donc demandé à Hésiode un modèle pour engager la poésie latine dans une voie nouvelle.

*M. La Penna*: Je n'oserais pas dire que la *VI<sup>e</sup> Eglogue* a inspiré Ovide. Je n'en suis pas sûr. Pour supposer des rapports entre

Ovide et Hésiode, là aussi, il faut être prudent, il faut voir ce qu'il y a d'autre qu'ovidien dans les *Métamorphoses*. Nous sommes là dans une culture assez différente. Je n'oserais pas dire qu'Ovide se soit attaché à Hésiode à travers Virgile. D'ailleurs, pour Ovide, il faut compter aussi que plus d'un sujet des *Métamorphoses* avait été traité par des poètes hellénistiques. Mais, en ce qui concerne le programme poétique en général, vous avez tout à fait raison. Virgile a sûrement, dans la *VI<sup>e</sup> Eglogue*, indiqué une voie nouvelle.

*M. Grimal*: Et alors, ce qui serait intéressant, c'est que Virgile aurait consciemment uni à l'influence d'Hésiode, qui est le modèle, le garant de cette poésie, des influences philosophiques plus récentes, comme celles d'Empédocle et de Lucrèce. Ce serait donc une volonté de synthèse dont l'élément fondamental serait Hésiode. Ne le croyez-vous pas?

*M. La Penna*: Je suis tout à fait d'accord.

*M. Waszink*: Il serait à mon avis très important — *M. La Penna* en a parlé plusieurs fois — de distinguer toujours l'inspiration directe d'Hésiode et une inspiration indirecte. Quand Hésiode est mentionné dans l'apothéose de Gallus de la *VI<sup>e</sup> Eglogue*, on repère l'inspiration hellénistique — il suffit de nommer Euphorion. Mais il en va autrement dans les *Géorgiques*. Je suis d'accord avec *M. La Penna* quand, à la fin de sa conférence, il relève l'unité de l'œuvre poétique de Virgile, mais cela ne m'empêche pas de trouver d'étroits rapports entre les *Géorgiques*, avec leur motif central du *labor improbus*, et les *labores* du *pius Aeneas*. Or, je suis sûr que, quand il commençait à faire le plan général des *Géorgiques*, Virgile a été impressionné et influencé par les *Erga*, et cela pas seulement de « manière littéraire », mais vraiment quant au fond de la pensée morale et religieuse. Pour revenir aux *Eglogues*, j'ai constaté avec beaucoup de plaisir que vous avez insisté sur le caractère littéraire de la *IV<sup>e</sup> Eglogue* plutôt que sur la *religio Romana* qu'on a coutume d'y chercher. Cela m'encourage à maintenir l'idée d'une importante césure entre les *Eglogues* et les *Géorgiques*.

*M. La Penna:* Ritengo anch'io che tra le *Georgiche* e l'*Eneide* vi sia una maggiore continuità di «Stimmung» e di problemi religiosi che tra le *Bucoliche* e le *Georgiche*, benchè nell'*Eneide* vi sia, rispetto all'opera precedente, una cultura più complessa. Il senso della vita come compito affidato dalla Provvidenza e il tentativo di giustificare la vita e il male costituiscono soprattutto la base della continuità. Mi fa piacere che il Prof. Waszink cerchi anche lui il Virgilio autentico nella sua inquietudine morale e religiosa piuttosto che nella sua celebrazione di Roma e di Augusto.

*M. Grimal:* Je pense tout de même que le thème de l'Age d'or dans la IV<sup>e</sup> *Eglogue* a une importance beaucoup plus considérable qu'à l'intérieur du poème d'Hésiode, et cela à cause de tout ce que M. Carcopino a souligné comme le caractère astral, le retour de la Grande Année, etc. L'élément purement hésiodique de l'Age d'or dans la IV<sup>e</sup> *Eglogue* n'est qu'un élément dans une composition beaucoup plus vaste. Et c'est peut-être là-dessus que j'insisterais: les éléments orphiques, si vous voulez (bien que le terme soit extrêmement délicat à employer), ou pythagoriciens, si l'on veut employer la terminologie de M. Carcopino. Le problème semble être du même ordre que celui que nous traitions hier à propos de Platon: l'utilisation faite par Platon du thème hésiodique de l'Age d'or se place dans un concept philosophique, dans une évolution de pensée infiniment plus complexe que chez Hésiode. Aussi, là encore, je me demande — et, ce faisant, je reviens à ce que disait M. Waszink — si l'utilisation d'Hésiode dans les *Eglogues* n'est pas purement littéraire et pas du tout philosophique. La «philosophie» de Virgile lui vient d'ailleurs, et non d'Hésiode.

*M. La Penna:* V'è nell'ecloga certamente un programma ed una sintesi: Esiodo è indicato come tesoro da cui attingere soggetti degni di essere trattati; nella cornice esiodea sono fuse e sintetizzate le nuove tendenze poetiche e filosofiche.

*M. Grimal:* Ce qui me frappe, c'est la façon différente dont Virgile a utilisé Hésiode dans la IV<sup>e</sup> *Eglogue* et dans les *Géor-*

giques. En effet, dans la IV<sup>e</sup> *Eglogue*, l'Age d'or se fera sans travail; or cela est absolument contraire à tout l'esprit des *Géorgiques*. Est-ce qu'il n'y a pas eu, dans l'esprit de Virgile, une véritable révolution par rapport à Hésiode?

*M. La Penna*: Oui, mais de cela aussi j'ai traité. J'ai dit que cette ambiance sotériologique de la IV<sup>e</sup> *Eglogue* se retrouve bien par la suite, mais très affaiblie.

*M. Grimal*: Entre Octave et Antoine, il y a eu tout le mouvement politique, toute la révolution tendant à éloigner progressivement Antoine, qui cherchait, lui, précisément, le retour du *neos Dionysos*, tandis qu'Octave restait en Italie et prêchait la loi du travail ! Et là il est très intéressant, je crois, de voir comment Virgile s'est trouvé entraîné dans cette espèce de scission qui s'est produite à l'intérieur de la pensée romaine entre les années 40 et 30 avant J.-C.

*M. La Penna*: Evidemment. Mais je n'ai pas pu approfondir. Il ne faut pas opposer d'une façon trop absolue Antoine et Octave. Chez Octave aussi, il y avait la recherche d'une atmosphère religieuse; il se présentait comme l'Apollon. Seulement cette attente messianique, si l'on peut s'exprimer ainsi, s'affaiblit quand même: on donne à entendre que ce nouvel Age d'or est déjà, en une certaine manière, réalisé !

*M. Solmsen*: Auch ich würde in den Eklogen, sogar in der sechsten, die Beziehung zu Hesiod als rein literarisch ansehen und ich würde sogar sagen, dass sie ziemlich schwach ist. Die Katalog-Motive gehen meiner Meinung nach nicht direkt auf Hesiod zurück, sondern auf die ἐρωτικὰ παθήματα oder auf andere hellenistische Kataloge. Franz Skutsch hat die Bedeutung der Katalogform überschätzt, Jachmann in seinem Hermesauf- satz (58, 1923, 288 ff.) sie auf das rechte Mass reduziert. Auch in der vierten Ekloge scheint mir die Nähe zu Hesiod nicht besonders gross. Ich habe mich noch nicht überzeugt, dass die Beschreibung des goldenen Zeitalters von Hesiod mit der Beschreibung der gerechten Stadt irgendwie zusammengebracht ist. Auch bin ich nicht sicher, dass Vergil in der gerechten Stadt, wie

Hesiod sie beschreibt, eine Wiederkehr des Goldenen Zeitalters sieht. Die Anakyklosis dürfte ganz anderen Ursprungs sein, ebenso der Mythos vom Ende des Saeculum.

*M. La Penna*: Si sa che sull'età dell'oro esisteva una topica diffusissima: Virgilio avrà conosciuto altre descrizioni ellenistiche. Ma nei passi da me segnalati o almeno in 39 s. l'eco diretta di Esiodo è probabile.

Quant à la sixième Eglogue, je ne doute point qu'il y ait là une influence hellénistique, que j'ai d'ailleurs mise en relief. Mais le schéma général qui mène du chaos aux histoires de femmes ne se trouve pas ailleurs. Là Virgile remonte à Hésiode. Naturellement il n'a pas voulu donner des extraits d'Hésiode. Il a voulu simplement indiquer que dans ce grand poème d'Hésiode, qui comprenait la *Théogonie* et le *Catalogue*, il y avait comme un « Thesaurus » où l'on pouvait puiser beaucoup de thèmes de poèmes.

*M. Waszink*: Nous avons discuté les divers aspects de l'influence d'Hésiode dans les *Eglogues*, surtout dans la VI<sup>e</sup>; il nous la faut maintenant rechercher dans les *Géorgiques*, et peut-être aussi dans l'*Eneïde*. Permettez-moi une brève observation: M. La Penna a parfaitement raison, à mon avis, quand, pour *Ge.*, I, 117-119, il n'accepte pas la formule « théodicée hésiodique et aratéenne en fonction anti-lucrétiennes », et aussi quand il souligne le fait qu'une justification de la Providence ou bien ne se trouve pas chez Virgile, ou bien n'y est que très faible. Si je ne me trompe, nous avons là une combinaison de motifs d'origines très différentes: le *ignem... removit* est sans doute une réminiscence d'Hésiode qui évoque l'atmosphère du mythe et de l'ancienne poésie épique; mais le vers 133 (*ut varias usus meditando extunderet artes*) vient directement de Lucrèce, tandis que le *labor inprobus*, notion qui domine tout le passage, ainsi que le vers 124 (*nec torpere gravi passus sua regna veterno*) me semblent plutôt d'inspiration stoïcienne. Certainement, le vers « lucrétiens » que je viens de citer, ou plutôt l'idée lucrétienne, n'est pas dominante: les progrès du *labor* sont attribués, mais autrement que chez Lucrèce,

à la volonté de Jupiter. Dans cette perspective, on pourrait, je crois, tout de même parler d'une théodicée, mais d'une théodicée stoïcienne plutôt qu'hésiodique, qui aurait emprunté à Lucrèce un détail relatif aux progrès du *labor*.

*M. La Penna*: Lei ha ragione nel sostenere che *l'ignem... removit* di 131 rimanda il lettore al mito di Prometeo; ma per me rimane strano che il motivo della colpa e della condanna sia ridotto ad un oscuro sottinteso. In 124 la fine dell'età dell'oro non avviene per una colpa di Prometeo o degli uomini, ma perchè Giove non vuole che gli uomini poltriscano. Forse qui si avverte l'influenza di una concezione simile a quella illustrata dal Solmsen nel *Politico* di Platone: l'abbondanza dell'età dell'oro realizza un ideale inferiore, non l'ideale del vero uomo, che presuppone l'educazione. Tendenze varie agiscono su Virgilio senza che egli riesca a dominarle ed a fonderle in un pensiero coerente. Le contraddizioni poi crescono, se ci riferiamo ad altri passi di Virgilio sull'età dell'oro, dove essa è vista come regno della giustizia.

*M. Solmsen*: I agree with this last point—indeed in this passage of the *Georgics* and in the section of the *Politikos* we find the two most remarkable criticisms of the Golden Age. The idea that Jupiter had the intention of educating man and of making things difficult so that there should be a challenge (to use the modern word) and a need for mankind to develop its abilities, is, in my opinion, a very important one and Mr. La Penna should not minimize it; although he is certainly right in saying that it does not solve every problem for Virgil, and that there are quite other attitudes to be found in him. But it remains a very important conception. It somehow looks Stoic, and it has the element of «*pronoia*». I dare say there are only two other thoughts about Zeus' ordinance or his law for mankind, which I could compare in the whole of ancient thought: the one is Hesiod's idea that Zeus has given to mankind *δίκη* as its specific characteristic, whereas among the animals there is the law of the stronger; the other is Aeschylus' *πάθει μάθος* (*Ag.* 177). Hesiod preaches the

necessity of work, but it is never suggested that Zeus established it as a law for mankind; what he established for mankind is δίκη. Now Virgil has the Hesiodic ἔργον-motif but he embeds it in a scheme of the divine plan, of the divine « pronoia ».

*M. Waszink*: I fully agree with Mr. Solmsen's observations and, for that reason, I would not say that, in contrast to Hesiod, Virgil does not have a theodicy but rather that he substituted the idea of an education of mankind by Jupiter for Hesiod's idea of a punishment of mankind by Zeus.

*M. von Fritz*: Ich bin mit den Herren Solmsen und Waszink ganz einig, möchte bloss noch einen kleinen Punkt zur Bekräftigung hinzufügen. Die Abweichung von Hesiod, und zwar die ganz bewusste Abweichung, scheint mir vor allem darin offenbar zum Ausdruck zu kommen, dass Vergil vom Feuerraub des Prometheus gerade nichts sagt, sondern ihn durch die Worte *ut silicis venis abstrusum excuderet ignem* (V. 135) ersetzt; das heisst also, der Mensch soll gerade das tun, was Prometheus getan hat und wofür er bestraft worden ist, und darin zeigt sich ja völlig die entgegengesetzte Theodizee.

*M. Grimal*: Je voudrais dire que l'allusion à Hésiode et au mythe de Prométhée, du fait que Jupiter enlève le feu, est certaine, mais que Virgile donne à ce mythe, auquel il fait allusion, une autre signification. Chez lui, le dieu dissimule le feu non pas dans le ciel, mais dans les veines des cailloux, pour faire en sorte que l'homme ait la possibilité et le devoir d'aller le chercher, et développe ainsi les arts. Cette idée d'un Jupiter qui exerce la patience et la sagacité des hommes est probablement stoïcienne. Aussi me semble-t-il que nous avons ici une glose, une interprétation stoïcisante du mythe d'Hésiode. Et cela me semble tout à fait dans la ligne non seulement du stoïcisme, mais en général de la pensée philosophique ancienne. De la même façon, nous avons déjà vu Virgile se servir du mythe pour le charger d'une pensée philosophique et d'une pensée humanitaire qui n'est pas chez Hésiode. C'est pour cela que je crois que cette observation est très importante pour établir cette filiation de l'un à l'autre.

*M. von Fritz*: Ich möchte noch einen kleinen Zusatz dazu machen. Es scheint mir, dass hier nicht nur eine Beziehung zu Hesiod vorliegt, die ja ganz offenkundig ist, und eine Abweichung von Hesiod im Sinn einer neuen Theodizee, sondern auch eine gewisse Beziehung zu Lukrez, denn Lukrez schildert ja, in welchem Zustand die Menschen zuerst gewesen sind, und wie sie dann dadurch gezwungen worden sind, durch ihre Erfindungskraft sich allmählich ein besseres Leben zu schaffen. Das ist auch sehr interessant. Was bei Lucrez gegenüber Vergil fehlt, ist natürlich Zeus. Bei ihm kommt daher alles durch Zufall zustande. Bei Vergil dagegen erscheint an dieser Stelle der *pater divom*, der Juppiter heisst, aber eigentlich Zeus ist, und der die Bedingungen, welche bei Lucrez das Ergebnis des Zufalls sind, absichtlich schafft, damit die Menschen durch Arbeit und Anstrengung sich vervollkommen sollen.

*M. Grimal*: La description du phénomène est lucrétiennne, mais l'intention, par l'intervention de la *Providentia*, devient stoïcienne. Il y a transposition.

*M. La Penna*: Je voudrais dire qu'il n'y a de véritable conciliation ni dans la pensée, ni dans la *Stimmung* de Virgile. Ces éléments ne sont pas fondus chez lui.

*M. Grimal*: Je ne serai pas aussi catégorique. Je crois que l'intention stoïcienne, l'idée de la *virtus* et du travail est le principe unificateur de tous ces éléments littéraires et philosophiques que Virgile prend partout, chez Hésiode comme chez Lucrèce.

*M. La Penna*: Oui, mais l'effort de la civilisation ne peut s'expliquer que si une faute humaine a provoqué la fin de l'Age d'or. Il est bizarre que, dans tant de vers, Virgile ne dise rien sur cette question, ni de la responsabilité et de la corruption humaines.

*M. Grimal*: Mais je pense que c'est une idée qui n'est pas virgilienne, ni même romaine, que la nécessité du travail soit le résultat d'une malédiction. Je crois au contraire que l'originalité de Virgile et de Rome est de dire que la nécessité du travail est une fin en soi, un *téλος*.

*M. La Penna*: En ce cas, vous arrivez à la même conclusion que moi, à savoir qu'un élément fondamental de la morale épiqueurienne est perdu ! Je voulais aussi dire que, si cette théodicée est assez cohérente chez Hésiode, elle ne l'est pas chez Virgile.

*M. Gigon*: J'estime cependant que, dans la ligne de M. La Penna, on peut encore voir comment l'idée à laquelle nous avons à faire s'est développée à partir d'Hésiode. J'ai lu les scholies de ce passage. On y constate que le ζήτημα existe déjà; une faute originelle, qui n'est pas à strictement parler celle des hommes, mais celle de Prométhée, peut avoir d'incalculables conséquences pour toutes les générations à venir, en imposant aux hommes l'obligation de travailler. Malgré l'état lamentable des scholies, on voit déjà se dessiner l'idée qu'à l'origine, ce n'est pas seulement la faute de Prométhée qui a provoqué cela, mais le dessein de Zeus qui, par cette difficulté (*κρύψαντες γὰρ ἔχουσιν*), veut faire surgir la γεωργία et la νευτιλία dans les τέχναι de l'homme aux prises avec la nécessité. Je pense donc qu'il y a là une part d'ancienne exégèse philosophique, si vous voulez, d'Hésiode, et ensuite une pensée, assez répandue (elle apparaît ici dans les *Géorgiques*, et nous la retrouvons plus tard et ailleurs), alors que le thème de la faute de Prométhée et la perspective d'un Age d'or absolument parfait sont absents. J'admetts volontiers qu'il y a contradiction dans d'autres passages où, en effet, pour Virgile, l'Age d'or a une qualité morale que ne peuvent compenser la τέχναι et l'ἐργάζεσθαι. Mais cette contradiction s'explique.

*M. La Penna*: Il faudrait en effet voir comment Hésiode a été interprété par les scholies. Je dois ajouter qu'une incohérence entre le mythe de l'Age d'or et la doctrine du progrès n'est pas particulière aux Stoïciens: on la retrouve dans beaucoup de traditions de la pensée antique. Sous ce rapport, l'épicurisme était plus cohérent.

*M. Gigon*: En effet, par exemple, l'idée que l'imperfection de l'homme est voulue par Dieu afin de l'inciter à développer ses τέχναι se trouve, avec certains éléments virgiliens, chez Lactance, *De opificio Dei*, dont une grande partie traite des nombreuses

imperfections de l'homme, comparé aux animaux, et affirme que ces imperfections physiques l'obligent à exercer son *ingenium*, à créer les *artes*, etc.

*M. von Fritz*: It seems to me that Virgil's theodicy is well expressed in vs. 121 ff.:

... *Pater ipse colendi*  
*haut facilem esse viam voluit, primusque per artem*  
*movit agros curis acuens mortalia corda*  
*nec torpere gravi passus sua regna veterno.*

There it is said in the clearest words that Jupiter did not wish mankind to get rest but that he forced them to work; and when he gives a very short description of the Golden Age, it is obvious that not the Golden Age is the ideal, but the other thing.

*M. Waszink*: Ces vers rendent évidente la différence avec Lucrèce, chez qui ce sont les *curae* elles-mêmes qui *acuunt mortalia corda*, tandis que pour Virgile, c'est Dieu qui *curis acuit mortalia corda*.

Je voudrais ajouter une brève observation en marge de l'affirmation de M. La Penna: « Il progresso in Virgilio si giustifica ancora meno che in Lucrezio, il quale, pur non credendo all'età dell'oro, constata l'infelicità umana dopo i secoli di progresso ». Je dirais plutôt que le progrès trouve chez l'un et l'autre sa justification, mais de manière fort différente. Virgile, comme nous venons de le constater, emprunte sa théorie du progrès à Lucrèce, mais il la situe dans une théodicée, tandis que Lucrèce la justifie par sa nécessité inévitable. Il n'est donc pas juste de dire, comme on le fait souvent, que Lucrèce condamne le progrès à cause des conséquences néfastes du progrès technique et du luxe: il accepte le progrès comme une nécessité naturelle et ne condamne que ceux qui l'emploient mal — mais ceux-là pourront être guéris par la doctrine d'Epicure.

*M. La Penna*: Non dico che ci sia in Lucrezio, a proposito del progresso, una vera contraddizione di dottrina, ma c'è un contrasto tra la teoria del progresso e la sfiducia nelle sorti dell'umanità, causata soprattutto dagli sconvolgimenti politici del tempo.

*M. von Fritz*: Ich möchte in diesem Zusammenhang auf den bekannten Aufsatz von Reinhardt über Kulturentstehungstheorien (im *Hermes*, 1912) hinweisen, der zuerst einen grossen Eindruck gemacht hat und dann wohl zu heftig angegriffen worden ist. Was bei Lukrez zunächst im Vordergrund steht, das ist, dass die Menschen durch die Not, die  $\chiρεία$ , dazu getrieben werden, ihre Lage zu verbessern; nun spielt aber diese  $\chiρεία$  in einigen der Traktate, die Reinhardt ans Licht gezogen hat, eine grosse Rolle. Hier scheint mir nun etwas interessant zu sein, worauf, wie ich glaube, nicht genügend aufmerksam gemacht worden ist, und das mit dieser Entwicklung, die wir bei Epikur und Lukrez vorfinden, sehr stark zusammenhängt, und zwar das Fragment B 256 von Demokrit: Δίκη μὲν ἐστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἔοντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἔοντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι. Hier wird ja, im Gegensatz zu den sonstigen Auffassungen der Moral, die sich so schön mit dem Satz aus Busch illustrieren lässt, «Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man lässt», eine völlig andere und positive Moral gepredigt: die Gerechtigkeit besteht darin, dasjenige zu tun, was notwendig ist, und die Ungerechtigkeit ist, Nichts davon zu tun. Ich glaube, man muss das zu der ganzen Schilderung der Entstehung eines besseren menschlichen Zustandes durch die  $\chiρεία$  in Beziehung setzen. Wenn die  $\chiρεία$  aus eigentlicher Lebensnot wegfällt, dann muss sozusagen die Moral an ihre Stelle treten: wenn man sieht was notwendig ist, muss man es auch tun. Wenn man Lukrez sich darüber beklagt, dass die Menschen jetzt dem Luxus verfallen sind, so steht meines Erachtens die demokratische Auffassung ( $\alphaδικίη$  δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἔοντα) dahinter.

*M. La Penna*: Democrito ha avuto senza dubbio un'influenza notevole nella teoria delle origini della civiltà, anche al di fuori dell'epicureismo. Le contraddizioni nascono in gran parte proprio dal tentativo di assorbire impostazioni democritee ed epicuree in una concezione dominata dalla Provvidenza.

*M. Grimal*: Il y a un petit problème — une question — que je voudrais soulever à propos de ce qu'a dit M. La Penna sur

L'attitude d'Hésiode et celle de Virgile en face de la terre et de la culture des champs. Je suis frappé par le fait qu'Hésiode, qui chante la culture de la terre dans ses *Erga*, déteste son pays. Il dit qu'Ascra est un petit canton sec et désagréable. Et Virgile, au contraire, dit que l'Italie est la plus belle de toutes les terres. Il y a là une espèce de contradiction profonde entre Hésiode et Virgile. Pour Hésiode, on cultivera la terre, mais c'est une terre maudite, et on trouvera le bonheur — ou, tout au moins, les apparences du bonheur — sur un territoire qui n'a aucun charme. Pour Virgile au contraire, le paysan italien est dans une position bien meilleure que tous les autres paysans du monde, puisqu'il a la terre la plus agréable que l'on puisse rêver, la plus fertile, celle où il n'y a pas de serpents, etc. Vous vous rappelez les *laudes Italiae*. N'illustrent-elles pas l'opposition entre le pessimisme profond d'Hésiode et l'optimisme de Virgile. Et, en passant d'Hésiode aux *Géorgiques*, il ne faut pas oublier ce changement profond de *Stimmung*, de tonalité. Je me demande donc encore une fois si Virgile ne s'est pas livré à une espèce de distorsion consciente de son modèle, et s'il n'y a pas en lui infiniment plus de vérité humaine, de richesse, qu'il n'y en a dans Hésiode où on a l'impression que l'amour de la terre vient, en quelque sorte, malgré le poète. Le poète déteste son pays, mais, malgré lui, il s'intéresse aux travaux des champs, et cette espèce de mauvaise conscience, de malédiction qu'Hésiode porte en lui fait place, chez Virgile, à une espèce d'épanouissement, à une espèce de bonheur qui, chez Hésiode, est toujours latent. Croyez-vous, M. La Penna, que cela soit vrai ?

M. La Penna: Il contrasto da Lei segnalato tra Virgilio ed Esiodo è del tutto giusto. Si aggiunga che Esiodo conosce direttamente la dura lotta con la terra, Virgilio molto meno: egli viene da una famiglia di proprietari molto agiati: fra tanti paradossi del Perret questa ipotesi è giusta. Ma bisogna aggiungere che c'è un contrasto in Virgilio stesso, tra il sentimento del lavoro come duro sforzo e il sentimento idilliaco della vita di campagna. Nelle lodi dell'Italia bisogna anche tener conto del movente politico,

in qualche punto anche troppo evidente. A parte tutto questo, c'è in Virgilio un contatto vitale e gioioso con la natura e la vita di campagna, quello che ho chiamato vitalismo, quasi assente in Eiodo. Indubbia la maggior ricchezza umana di Virgilio.

*M. Grimal:* Je suis frappé par le fait que Virgile, quand il parle d'Hésiode, dit qu'il veut chanter les travaux du vieillard d'Ascra *per oppida*, dans les petites villes de l'Italie ! Cela aussi est important. Virgile essaie de donner la dignité poétique à la population de ces villes. Pour ce faire, il recourt à Hésiode qui est son garant. Exactement comme Homère sera son garant pour l'instauration du régime monarchique. Seulement, il part d'Hésiode et le dépasse infiniment. Exactement comme il part d'Homère qui est pour lui simplement un point de départ et non pas un modèle.

*M. Solmsen:* Die Bemerkung von Prof. Grimal über das verschiedene Verhältnis zur *terra* hat auf mich einen erheblichen Eindruck gemacht und ich glaube, etwas Ähnliches vielleicht lässt sich bemerken im Verhältnis zur Natur. Bei Vergil hat doch die Natur ihr eigenes, sehr starkes, reiches und göttliches Leben, wovon bei Hesiod sehr wenig zu merken ist. Gewiss gibt es die berühmte Schilderung des Winters, aber da ist alles auf den Menschen bezogen, und der Sommer mit seiner Hitze ist auch auf den Menschen bezogen: es ist hauptsächlich eine Beschreibung, wie der Mensch in der Sommerhitze leidet. Gerade das sind grosse Unterschiede, die natürlich geschichtliche Gründe haben und ihren wesentlichsten Grund in Vergils eigenem spontanen, sehr viel lebhafterem Gefühl und lebhafteren Sympathie für die Natur; da ist *sympatheia* und *symphonia* in der Natur. Sehr deutlich ist auch in den *Georgica* die Vorstellung von einer  $\tau\alpha\xi\iota\varsigma$ , die die ganze Natur durchwaltet. Das hat viel zu tun mit der Ordnung des Jahres und der Jahreszeiten. Von dieser  $\tau\alpha\xi\iota\varsigma$  weiss auch Hesiod etwas; nur was bei Hesiod ganz embryonal ist, ist bei Vergil voller und klarer entwickelt. In diesem Zusammenhang ist der berühmte Passus des Aratos (V. 5-18) sehr wichtig: da findet man schon etwas von der Ordnung der Jahres-

zeiten usw., und auch von der Ordnung der Gestirne, die so wichtig sind für die Menschen.

*M. Kirk*: I was just going to add that Virgil's optimism partly derives from the fact that he is influenced by the purely literary motive, derived from Hellenistic poetry, of the happy peasant. In other words, there intervened between Hesiod and Virgil the townsman's optimistic view of the country.

*M. Gigon*: Nous touchons là un point où la différence entre Hésiode et Virgile devient très profonde. Chez Hésiode, me semble-t-il, nous avons en quelque sorte deux plans: le plan général de l'έργαζεσθαι qui doit aboutir à un δλβος ou à une richesse réelle, à laquelle on aspire très directement, sans arrière-pensée, et, d'autre part, ce pessimisme autobiographique — si je puis user de cette expression très concise — qui est une chose fort curieuse. Cela commence déjà avec ce que lui disent les Muses; puis il y a les vers sur son père et sur Ascra. Cela n'est pas sans rapports, me semble-t-il, avec certains passages d'Archiloque et avec d'autres manifestations de la poésie archaïque où se marque la volonté de peindre avec cruauté sa propre situation. Or, on ne trouve ni l'un ni l'autre chez Virgile. D'une part, pour Virgile, il n'est plus possible de justifier de la sorte l'δλβος du paysan; d'autre part, un Romain saurait difficilement envisager ce genre de pessimisme concernant sa propre personne. Il y a vraiment incompatibilité entre l'âge archaïque et une civilisation riche, spiritualisée, raffinée et romantique.

*M. La Penna*: Certamente ciò che voi chiamate senso romanzatico della campagna o ottimismo idilliaco presuppone secoli di letteratura ellenistica, che stride con Esiodo. Ma questo ottimismo non è che un lato di Virgilio: dall'altro vi è il pessimismo cosmico lucreziano, che domina soprattutto nella digressione sulla peste degli animali: senza questo pessimismo il ritratto di Virgilio è gravemente mutilato.

*M. Verdenius*: Au sujet de ce contraste si marqué que M. Grimal a signalé entre Hésiode et Virgile, il convient, ce me semble, de ne pas oublier deux faits: d'abord qu'Hésiode ne parle pas de la

Grèce, ni de la Béotie, mais seulement du village d'Ascra, et ensuite, qu'il ne parle pas du sol, mais seulement du climat.

*M. Grimal*: Evidemment. Mais les travaux des champs sont tout de même dominés par le climat, par les conditions générales et il est certain qu'Hésiode n'aime pas, ou fait semblant de ne pas aimer Ascra.

*M. Verdenius*: Sans doute, mais c'est en raison du climat qu'il ne l'aime pas. Et je me demande si l'on en peut déduire un pessimisme qui se rapporte au travail des champs et au sol.

*M. Kirk*: Though the geographical identification of Ascra presents certain difficulties, we know roughly where it was, and in fact it does not appear likely to have been in ancient times a particularly ghastly place. There seems to be an element of exaggeration in Hesiod's description of it, and I would say that the exaggeration is a literary exaggeration of some kind.

*M. Grimal*: Hesiod may also remember the country of Asia where his father was before coming to Greece, and he may regret, in a way, those richer countries.

*M. Kirk*: This, I think, is certainly a motive which increases the exaggeration.

*M. La Penna*: Analyser les causes du pessimisme d'Hésiode ne manque pas d'intérêt. L'important, toutefois, c'est de constater que ce pessimisme existe, et que le climat moral d'Hésiode est très différent de celui de Virgile.

*M. Waszink*: I think it is time we should now turn to the *Aeneid*. In my opinion, it is too often forgotten that there, too, Hesiod has had a certain influence; for instance, nothing about this point is said by Heinze in *Vergils epische Technik*. As I have observed already in this discussion, the *labores* of the *pius Aeneas* are not to be disconnected from the *labor inprobus* and the *curis accuens mortalia corda* of the *Georgics*. At all events, Mr. La Penna will, I hope, agree with me when I say that in the *Aeneid* the influence of this Υθος, which we find already in the *Georgics*, is at least as important as those notions which are usually put in the foreground, like « the justification of the imperium », etc.

*M. La Penna*: Il y a certainement dans l'*Enéide* une culture beaucoup plus complexe que dans les *Géorgiques*. J'admet, certes, avec vous, qu'entre les deux poèmes il n'y a pas une différence de climat moral bien nette. Je me garde toutefois d'en conclure qu'Hésiode lui-même a directement influencé l'*Enéide*; je préfère dire que, pour l'*Enéide*, tout se déduit de la conception selon laquelle l'homme accomplit une tâche assignée par la divinité, conception très proche de la doctrine hésiodique du travail. Au demeurant, je suis tout à fait d'accord avec vous: il faut cesser de mettre exclusivement l'accent sur l'aspect politique de l'*Enéide*. C'est en effet négliger le côté le plus profondément humain et religieux de Virgile.

*M. Verdenius*: Revenons aux *Géorgiques*. Vous avez cité *Op.*, 643, Νῆ δλίγγην αἰνεῖν μεγάλη δ' ἐνὶ φόρτια θέσθαι et l'allusion à ce passage dans *Ge.*, II, 412-413: *Laudato ingentia rura, exiguum colito*. Or, il ne me semble pas nécessaire, ni même heureux, de parler d'une allusion polémique. Ne s'agit-il pas d'occupations tout à fait différentes: la navigation et l'agriculture?

*M. La Penna*: La polemica è molto velata. In ogni modo esiste una grande distanza tra lo spirito di Esiodo, per cui il guadagno non è un male, che, anzi, esorta più di una volta al guadagno, e quello di Virgilio, che sul lucro non insiste. Il riferimento ad Esiodo mi pare certo.

*M. Verdenius*: Ce passage soulève aussi un petit problème linguistique: Quelle est la signification de *αἰνεῖν* chez Hésiode et de *laudare* chez Virgile? Sinclair, dans son commentaire, cite un fragment de Sophocle dans lequel on trouve le verbe *ἐπαινεῖν* dans le sens de « refuser » (*Fr.* 28 τὰ μὲν δίκαια' ἐπαινεῖν, τοῦ δὲ κερδαῖνεῖν ἔχου). Il me semble intéressant de déterminer si *laudare* peut aussi avoir ce sens de « refuser », ou si Virgile a simplement traduit machinalement le verbe grec.

*M. La Penna*: Questo uso di *laudare* è rarissimo, e la singolarità di *laudo* con quella sfumatura ironica dell' *αἰνεῖν* mi conferma nella certezza che qui si trova un riferimento ad Esiodo.

*M. Waszink*: Is there also irony in the verse of Sophocles?

*M. Verdenius*: This is very difficult to say, because it is a fragment.

*M. Solmsen*: In that passage of Sophocles, if I have taken it in correctly, we have just a case of hypocrisy. Wilamowitz repeatedly made the point, that in Greek, but especially in Attic, one does say  $\alpha\lambda\nu\omega$  (and  $\epsilon\pi\alpha\lambda\nu\omega$ ) if one means: « danke, nein », « sehr schön, ich will es nicht haben ». So this use is well established in Attic; but may we assume that the verb was already used by Hesiod in the same sense ? His use of  $\alpha\lambda\nu\epsilon\tau\bar{v}$  here seems more spontaneous, not due to a « façon de parler » but to his own peculiar sense of humour (cf. Wilamowitz in his commentaries on Eur. *Heracles* 275 and on *Op.*, 643).

*M. Waszink*: Should we not rather say that the use of  $\alpha\lambda\nu\omega$  described by Wilamowitz has arisen from such contrasts between  $\alpha\lambda\nu\epsilon\tau\bar{v}$  and another verb as we find in both Hesiod and Sophocles? Then we need not quote this later Attic usage to explain Hesiod: the contrast which he has in *Op.*, 643 provides a sufficient explanation. In the case of Virgil, I would propose the same explanation.

*M. Verdenius*: I think this is correct, because *laudare* usually does not have this meaning.

*M. La Penna*: Ma questo conferma la derivazione del verso di Virgilio dal verso di Esiodo.

*M. Verdenius*: Certainly.

VI  
PIERRE GRIMAL  
Tibulle et Hésiode



## TIBULE ET HÉSIODE

Hésiode a-t-il exercé une influence sur les deux plus grands élégiaques latins, Tibulle et Properce ? Il ne semble pas que la question ait jamais été posée. L'examen attentif des bibliographies ne nous a permis de découvrir ni article, ni mémoire qui ait traité dans le passé de ce problème. Les plus complets parmi les commentaires consacrés aux deux élégiaques ne contiennent, pour Tibulle, qu'un ou deux rapprochements, assez lointains, avec l'œuvre du poète d'Asкра; pour Properce, le bilan est entièrement négatif. Mais les commentaires ne sont pas toujours exhaustifs et, après tout, il peut exister, encore, des sujets neufs.

Le rapprochement établi entre l'œuvre de Tibulle et celle d'Hésiode se trouve, *a priori*, justifié si l'on songe que le premier livre, au moins, des *Elégies*, fut composé à l'époque même où Virgile plaçait ses *Géorgiques* sous l'invocation du vieillard d'Asкра :

« ... *tibi res antiquae laudis et artis*  
*ingredior sanctos ausus recludere fontes,*  
*Ascreumque cano Romana per oppida carmen.* »

(II, 174 ss.)

Virgile entendait ainsi rapprocher l'éloge de l'agriculture, le tableau qu'il dessinait de la vie rustique dans les petites villes italiennes, des leçons autrefois données par Hésiode à son frère Persès. Hésiode était donc « à la mode », et la parenté d'inspiration, indéniable, qui unit Tibulle à Virgile, permet de supposer que tous deux ont également puisé aux mêmes « sources sacrées ».

Que demandait-on à Hésiode ? D'abord, une caution littéraire. Si l'épopée pouvait se réclamer d'Homère, la peinture de la vie aux champs se réclamait d'Hésiode, considéré comme le contemporain et le rival heureux de l'auteur de l'*Iliade*. Mais aussi — et cela ne comptait pas moins pour les

contemporains d'Octave, dont s'esquissait déjà le programme de restauration morale — les *Travaux et les Jours* avaient indissolublement lié agriculture et sagesse. Dignité littéraire, dignité morale, promesse de bonheur dans la soumission à la loi divine du travail, l'œuvre d'Hésiode offrait tout cela, et l'âme d'un poète romain, qu'il fût Virgile ou Tibulle, ne pouvait rester indifférente à cet appel venu du fond des siècles.

On admet souvent, surtout après l'ouvrage de Cartault (*Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, Paris 1909), que Tibulle doit la meilleure part de son inspiration à Virgile (p. 117 et suiv.), et que les souvenirs hésiodiques, si l'on en découvre, ont été transmis à notre poète par son devancier. Cette conception repose sur une chronologie de l'œuvre de Tibulle que nous croyons erronée.

Nous avons essayé de montrer autrefois (*Revue des Etudes Anciennes*, 1958, p. 131 et suiv.) que la première en date des *Elégies* du livre I (l'élegie 10) ne saurait être postérieure à 32 av. J.C.; elle est donc antérieure à la publication des *Géorgiques*. Tibulle aurait-il donc eu avec Virgile des relations suffisamment intimes pour connaître, avant sa parution, l'œuvre de celui-ci ? Cela n'est certes pas impossible, mais ce que nous savons, ou croyons savoir, du caractère de Virgile, de sa répugnance à montrer — même à Auguste — une ébauche encore éloignée de la perfection rend l'hypothèse assez peu vraisemblable.

Cartault écrit (p. 120): « l'*Elégie* I, 10, repose sur l'idée fondamentale du célèbre tableau que fait Virgile du bonheur du paysan, *O fortunatos nimium*, etc., *Ge.*, II, 458 sqq. Il y a donc entre les deux poètes un accord si profond et si intime que Tibulle eût forcément dit des choses analogues à celles qu'a dites Virgile, alors même qu'il ne l'eût pas connu; mais ce n'est point le cas. Il a lu les *Géorgiques* et il en a le souvenir présent. On se demande si dans l'*Elégie* II, 1, tout en conservant son originalité, il n'a pas

voulu faire transparaître par un ingénieux résumé la matière même des *Géorgiques...* » En écrivant ces phrases, Cartault raisonne d'une façon évidemment contestable. Il est possible — probable, même — que l'influence des *Géorgiques* transparaîtse dans la première élégie du livre II de Tibulle. Cela n'a rien d'étonnant, puisque la publication de ce second livre est postérieure à la parution du poème de Virgile. Mais il est, au contraire, très peu vraisemblable que la première élégie composée par Tibulle, la dixième du livre I, ait subi la même influence, en un temps où Tibulle ne connaissait sans doute que très indirectement le dessein formé par Virgile, ou même ne le connaissait pas du tout. La ressemblance, incontestable, soulignée par Cartault, doit donc s'expliquer autrement. Ne serait-ce pas la marque d'une commune influence, celle d'Hésiode ?

Telle est l'hypothèse dont nous partirons. Et, aussitôt, une première constatation s'impose: la dixième élégie du livre I présente plusieurs résonnances hésiodiques indéniables.

Evoquant, à propos des méfaits de la richesse, le temps où l'universelle pauvreté assurait le bonheur des hommes, Tibulle s'écrie:

« *Tunc mihi uita foret, Valgi, nec tristia nossem  
arma...* »

(I, 10, 11-12).

Or, c'est le mouvement même du célèbre passage des *Travaux* où Hésiode regrette, lui aussi, d'appartenir à la race de fer:

Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι  
ἀνδράσιν, ἀλλ' ή πρόσθε θανεῖν ή ἔπειτα γενέσθαι.

(*Op.*, 174-175.)

Ce rapprochement est d'autant plus significatif que le passage de Tibulle évoque, indirectement, mais sans aucune équivoque, le mythe de l'Age d'Or (que le poète développera explicitement dans la troisième élégie). Hésiode lui a

bien fourni non seulement le thème initial de son poème mais un élément essentiel de sa structure lyrique, ce retour du poète sur lui-même, son insertion personnelle dans le mythe.

Après un développement, plus typiquement romain, sur la religion rustique et sur la vie simple des champs, Tibulle invoque, avec des accents lyriques, la protection de la Paix :

« *Interea Pax arua colat : Pax candida primum  
duxit aratueros sub inga curua bunes ;  
Pax aluit uites et sucos condidit uuae,  
funderet ut nato testa paterna merum ;  
Pace bidens uomerque nitent, at tristia duri  
militis in tenebris occupat arma situs... »*

(I, 10, 45-50.)

Il est possible que Tibulle ait alors songé à la guerre civile menaçante, en ces jours qui précédèrent Actium. Mais l'expression de ce sentiment, quelque personnel qu'il puisse être, retrouve le thème développé par Hésiode immédiatement après le mythe des races : en récompense de leur droiture, Zeus envoie aux hommes qui observent la justice et sont fidèles à leurs serments (« *Tunc melius tenuere fidem...* » a dit de même Tibulle, au vers 19, de cette nouvelle race d'or) « la Paix nourricière de jeunes gens » :

Εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὔτοῖς  
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εύρυοπα Ζεὺς·  
οὐδέ ποτ' ιθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ  
οὐδ' ἀάτη, θαλίγης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.

(Op., 228-231.)

A la vérité, le développement de Tibulle est beaucoup plus abondant que celui d'Hésiode, et il emprunte ses éléments à d'autres sources, peut-être à Bacchylide (*Fr. 4*, Blass ; le rapprochement est établi par K. F. Smith, *Commentaire à Tibulle*, p. 385), mais l'idée même de présenter la paix comme

la récompense de la sagesse que comporte la vie rustique, ce sentiment impliqué par la prière de Tibulle: « *Interea Pax arua colat...* », tout ce mouvement nous paraît être un souvenir conscient d'Hésiode.

Il est remarquable, en tout cas, que, en formulant cette prière à la Paix, Tibulle ait recouru à une longue suite d'anaphores dont le modèle se retrouve précisément dans les *Travaux et les Jours*, par exemple dans l'éloge de l'Aurore:

'Ηώς γάρ ἔργοιο τρίτην ἀπομείρεται αῖσαν,  
ἡώς τοι προφέρει μὲν ὁδοῦ, προφέρει δὲ καὶ ἔργου,  
ἡώς, ἡ τε φανεῖσα πολέας ἐπέβησε κελεύθου  
ἀνθρώπους πολλοῖσι τ' ἐπὶ ζυγὰ βουσὶ τίθησιν.

(Op., 578-581.)

Cette longue anaphore, assez exceptionnelle dans l'ensemble des *Elégies* de Tibulle<sup>1</sup>, contribue à donner une couleur nettement hésiodique à cette pièce, où la pensée s'enferme volontiers en maximes concises, à l'intérieur d'un distique. Malgré la différence des mètres, entre l'élégie et le vers épique, Tibulle a réussi à rappeler ainsi le ton hésiodique et les sentences composées par le poète pour Persès, sans que les mots mêmes aient, le plus souvent, été suggérés par les vers d'Hésiode.

Une fois, cependant, un souvenir de la *Théogonie* semble avoir dicté le choix d'un adjectif. Tibulle veut qualifier le sinistre Cerbère, et il l'appelle « *audax* » (v. 35-36). Apparemment, cette épithète n'a jamais, ailleurs, été appliquée au chien infernal. Elle surprend, en fait; mais Hésiode n'avait-il pas écrit (*Tb.* 311-312):

Αἴδεω κύνα χαλκεόφωνον,  
πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε·

<sup>1</sup> Un autre ex., de ton analogue, II. 6. 20 sqq: *Spes fouet*. etc. Cf. aussi II. 1. 47 sqq: *Rura*. Deux passages « hésiodiques ».

Ce chien « irrespectueux », c'est bien l'audacieux Cerbère de Tibulle.

Les quelques faits qui précèdent tendent à imposer l'idée que Tibulle, lorsqu'il composa sa première élégie (ou du moins la première qu'il ait jugée digne d'être publiée), se trouvait sous l'influence d'une lecture récente d'Hésiode, si même, en bon élève, il n'avait pas appris par cœur, sous la direction du grammairien, dans son enfance (qui n'était pas encore très lointaine), des passages entiers de la *Théogonie* et des *Travaux*. Il est remarquable surtout que ce dernier poème lui ait fourni l'idée maîtresse sur laquelle est bâtie l'élégie entière, comme, vers le même temps, il donnait à Virgile le thème fondamental des *Géorgiques*. A l'hypothèse de Cartault nous sommes sans doute autorisés à en substituer une autre, que nous pensons mieux démontrée: Tibulle ne travaille pas après Virgile, ni d'après lui, mais tous deux se rencontrent dans une commune admiration du vieillard d'Ascra.

Peut-être est-il permis d'aller plus loin. Cartault, poursuivant le parallèle entre Virgile et Tibulle, mais cette fois-ci à propos de la première élégie du second livre, écrivait: « après le vin et le blé vient le miel, assurément moins important; si Tibulle l'a fait figurer en bonne place, c'est sans doute parce que Virgile lui a consacré tout son IV<sup>e</sup> livre » (*ibid.*, pp. 121-122). En réalité, nous pensons que Tibulle se souvient, dans tout ce poème, moins de Virgile que d'Hésiode, et du passage même qui, déjà, lui avait inspiré le mouvement de la dixième élégie du livre I. Hésiode dit en effet, à propos des justes qui jouissent de la Paix:

Τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὕρεσι δὲ δρῦς  
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·  
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·  
τίκτουσιν δὲ γυναικες ἐοικότα τέκνα γονεῦσι.

(Op., 232-235.)

Et, ici encore, on ne peut résister à l'impression que Tibulle a volontairement développé, amplifié, le tableau qu'il trouvait chez Hésiode. Nous retrouvons chez lui les brebis aux épaisse toisons (v. 62: *molle gerit tergo lucida uellus ouis*), aussi bien que les abeilles (v. 49: *rure leuis uerno flores apis ingerit alueo*). Les glands sont mentionnés également, mais pour rappeler que les dieux ont enseigné à l'homme une meilleure nourriture (v. 37 et suiv.). Enfin, il n'est jusqu'à l'évocation des « enfants qui ressemblent à leur père », qui n'ait son correspondant chez Tibulle: toute la fin de l'élegie célèbre l'Eros champêtre (v. 67 et suiv.: *Ipse quoque inter agros interque armenta Cupido / natus...*). Il était naturel que le poète amoureux amplifiât tout particulièrement la sobre notation d'Hésiode, l'un des rares moments où celui-ci se départit de sa farouche misogynie !

On comprendrait assez mal que Tibulle ait voulu « résumer » dans une élégie les quatre livres des *Géorgiques*. On comprend mieux que, dans ce poème liminaire de son second livre, il ait affirmé sa fidélité à son inspiration primitive, et utilisé, une fois encore, les *Travaux et les Jours*, à qui il devait tant. Et, pour que nul ne s'y trompe, c'est une évocation hésiodique qui termine le poème:

« *Ludite : iam Nox iungit equos, currumque sequuntur  
matris lasciuo sidera fulua choro,  
postque uenit tacitus furuis circundatus alis  
Somnus et incerto Somnia nigra pede.* »

(II, 1, 87-90.)

C'est Hésiode le premier qui a donné comme enfants à la Nuit le Sommeil et toute la race des Songes (*Th.*, 211-212). A la vérité, Hésiode n'a pas été le seul inspirateur de cet admirable final. Euripide avait déjà dit (*El.*, 54) que la Nuit était « nourrice des étoiles » et, apparemment, l'image appartient à la littérature orphique (*Hymnes*, 7, 3). Mais comment

ne pas rapprocher les « ailes sombres du Sommeil » et l'épi-thète hésiodique de la Nuit elle-même: *νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησιν* (*Tb.*, 745; cf. *ibid.*, 757) ?

Déjà, dans la première élégie du premier livre, Tibulle s'était souvenu de la même formule, et l'avait appliquée à la Mort, cet autre enfant de la Nuit: « *Iam ueniet tenebris Mors adoperta caput* » (I, 1, 70). Des souvenirs d'Hésiode flottent dans sa mémoire — réminiscences analogues à celle que nous rencontrerons dans l'*Enéide* (VI, 866: *sed nox atra caput tristi circumuлат umbra*).

\* \* \*

Si la prise en considération d'Hésiode comme source de Tibulle permet d'éclaircir le problème des rapports entre celui-ci et Virgile, la même méthode s'avère fructueuse lorsqu'il s'agit de comparer Tibulle et Properce.

Le problème a été posé, une fois encore, par Cartault, qui conclut, en comparant deux passages déterminés (Tibulle, I, 9, 3 et Properce I, 15, 25), à une imitation de Properce par Tibulle. Celui-ci, se plaignant d'une trahison de Marathus, écrivait:

« *A ! miser, et si quis primo periuria celat,  
sera tamen tacitis poena uenit pedibus;  
parcite, coelestes : aequum est impune licere  
numina formosis laedere uestra semel.* »

Cartault rapproche de ce texte ces vers de Properce:

« *Desine iam reuocare tuis periuria uerbis,  
Cynthia, et oblitos parce mouere deos,  
audax, a ! nimium, nostro dolitura periclo,  
si quid forte tibi durius inciderit.* »

(I, 15, 25-28.)

Et il en déduit que Tibulle s'est inspiré de Properce, sans donner d'ailleurs aucune raison précise — sinon, semble-t-il,

l'argument, très général que Properce étant « meilleur poète » que Tibulle, il est logique de rapporter au premier les trouvailles les plus remarquables et les expressions que l'on juge originales.

En fait, si les deux textes rapprochés par Cartault méritent de l'être, il n'en reste pas moins que l'idée exprimée dans l'un et dans l'autre est assez différente. Maratus a trahi son ami par appât du gain, ce qui n'est pas le cas pour Cynthie, qui a seulement commis des infidélités, sans que le poète veuille en savoir la raison. De plus, Tibulle constate que, si un manquement passe d'abord inaperçu au regard des dieux, le châtiment viendra pourtant, et c'est ce châtiment retardé qu'il veut détourner de son ami infidèle. Properce, au contraire, craint qu'une récidive ne réveille la colère des dieux qui avaient pardonné.

Or, l'idée exprimée par Tibulle se trouve déjà, très explicitement énoncée dans les *Travaux et les Jours*. Hésiode avertit Persès que, parfois, certains peuvent se procurer la fortune par la violence, ou le parjure, que l'appât du gain peut aveugler l'esprit de quelques hommes, mais que, bientôt, les dieux les punissent, et que cette prospérité mal acquise ne dure pas :

Εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίῃ μέγαν ὅλβον ἔληται,  
ἢ ὁ γ' ἀπὸ γλώσσης ληίσσεται, οἷά τε πολλὰ  
γίγνεται, εὗτ' ἀν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ  
ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ,  
ἥεια δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον  
ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὅλβος δηγδεῖ.

(Op., 321-326.)

Zeus a beau se montrer patient, « à la fin » (ἐς δὲ τελευτὴν) il leur paie « de leurs actes criminels dure récompense » (ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπήν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν, *Ibid.*, 333-4). Tibulle, on le voit, est beaucoup plus proche d'Hésiode que

de Properce, et s'il y a imitation, c'est bien plutôt Properce qui a imité Tibulle, dont le point de départ est, apparemment, le texte d'Hésiode. On ne s'étonnera pas, après cela, de constater que deux des expressions employées par Tibulle rappellent de fort près le style hésiodique — même si, en fait, l'intermédiaire peut avoir été, ici encore, Euripide. *Tacitis pedibus*, dit Tibulle. C'est ainsi qu'Hésiode dit des maladies envoyées par Zeus qu'elles viennent « en silence, car le sage Zeus leur a refusé la parole » (*Op.*, 104), et que, un peu plus loin, il montre Serment « courant en suivant les sentences torses » (*Op.*, 219). Euripide (*Fr.*, 979, 3 N) avait écrit :

ἢ Δίκη ... σῆγα καὶ βραδεῖ ποδὶ<sup>1</sup>  
στείχουσα μάρψει τοὺς κακούς, ὅταν τύχῃ.

Mais il est fort probable que ce fragment nous a conservé une maxime de ton hésiodique (personnification d'une abstraction, sous forme d'une image à la fois familière et concrète), qui, pour cette raison, a séduit Tibulle, et qu'il a introduite parce qu'elle exprimait de façon particulièrement typique l'idée empruntée d'abord à Hésiode.

Quant au texte de Properce, s'il doit être rapproché de celui de Tibulle, c'est en sens opposé de l'hypothèse avancée par Cartault. Très éloigné d'Hésiode, sans aucun caractère gnomique, il ne fait que continuer la pensée de Tibulle, la développer en un marivaudage précieux — si toutefois Properce n'a pas inventé tout seul cette « pointe » dont la gentillesse nous entraîne en un domaine bien différent de celui où se complaît Tibulle, et qui est, en tout cas, d'un tout autre style.

\* \* \*

Il est possible d'établir encore quelques autres rapprochements entre Tibulle et Hésiode. On sait que le poète romain a utilisé pour son compte le thème de l'Age d'Or, qui apparaît pour la première fois dans les *Travaux et les Jours*.

Mais il convient de remarquer que Tibulle restreint singulièrement le tableau qu'il trouvait dans son modèle. Il se contente de développer en deux vers le thème de l'abondance, caractéristique de cette époque bénie:

« *ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant  
obuia securis ubera lactis oves* » (I, 3, 45-46),

ce qui peut passer pour une paraphrase des vers d'Hésiode:

... ἐσθλὰ δὲ πάντα  
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἀρουραί  
αὐτομάτῃ πολλόν τε καὶ ἀφθονον· οἷς δ' ἐθελημοὶ  
ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.

(Op., 116-119.)

L'épithète *ἥσυχοι* est, elle, développée tout particulièrement par Tibulle, qui en tire tout le sens dans les vers qui suivent: « *non acies, non ira fuit...* » (v. 47 et suiv.). M. Mazon, dans son édition des *Travaux* (p. 90, n. 2), a souligné très justement la valeur de ce trait caractéristique des hommes de l'Age d'or, qui « ne connaissent ... ni le désir insatiable ni la jalouse, qui engendrent la démesure... ». Ce sont ces implications morales qui ont frappé Tibulle, et c'est sur elle qu'il insiste: l'absence d'insatisfaction, et de toutes les formes d'avidité: commerce maritime, souci de la propriété, guerres. Or, ces mêmes idées apparaissent chez Hésiode — et Tibulle, nous allons le voir, se souvient des vers où elles sont exprimées — mais en dehors du mythe de l'Age d'or. On les trouve dans la description du bonheur rustique — le texte même qui avait exercé une influence si décisive sur les débuts de Tibulle.

« Que l'on vivait heureux sous le règne de Saturne », soupire Tibulle, « *priusquam / tellus in longas est patefacta uias!* » (v. 35-36). De même, Hésiode, évoquant le bonheur des justes, qui se satisfont des biens que leur offre la terre,

affirmait qu'ils ne songeaient pas, eux, à s'embarquer sur des vaisseaux :

... οὐδ' ἐπὶ νηῶν  
νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.

*(Op., 236-237.)*

OÙS δ' ὅθρις τε μέμηλε κακή (*ibid.*, 238), ceux que possède la Démesure, ceux-là, au contraire, ont des flottes que Zeus frappera, dans sa colère, et dispersera sur la mer. Le retour de la formule ζείδωρος ἄρουρα, dans le passage relatif à l'Age d'or, et dans celui qui nous occupe maintenant, souligne l'étroite parenté des deux développements — et c'est cette parenté dont s'est prévalu Tibulle, pour superposer, en quelque sorte, les deux bonheurs, celui des contemporains de l'Age d'or, et celui que peuvent goûter les Justes, qui vivent dans la sagesse et la paix de la Terre.

Plus tard, au livre III de ses *Elégies*, Properce consacrera une pièce entière à maudire la navigation (III, 7), où passent aussi des échos hésiodiques — par exemple ces vers :

« *Quod si contentus patrio bove uerteret agros  
uerbaque duxisset pondus habere mea,  
uiueret ante suos dulcis coniuua Penates* »

(v. 43-45)

mais, cette fois, la chronologie, incontestable, des recueils, permet de supposer que Tibulle a été l'initiateur, et que l'amplification de Properce est partie des quelques vers de celui qui était, ici, son devancier.

La conception hésiodique du bonheur, sa morale de la sagesse, où s'esquisse déjà la plupart des grands thèmes de la philosophie grecque classique, mais pensés par un « philosophe de village », tout cela avait de quoi séduire Tibulle, qui retrouvait dans les *Travaux et les Jours*, avec ses contemporains, une solution à l'un des problèmes que se posait la Rome issue des guerres civiles, et qui la découvrait

sous un vêtement poétique. Sa propre morale, il la formule dans la première élégie du premier livre: docile aux conseils d'Hésiode à Persès, il « n'aura pas honte » de prendre lui-même la houe et, parfois, de gourmander les bœufs qui s'attardent (I, 1, 29 sqq.: « *Nec tamen interdum pudeat...* ». Lointain écho aux vers des *Travaux*: « Εργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος (v. 311). A ce prix, s'il ne compte pas atteindre à la richesse, du moins,

« ... ego composito securus aceruo  
dites despiciam despiciamque famem » (I, 1, 77-78).

Cette conclusion de la première élégie reprend presque terme pour terme celle d'Hésiode, à la fin du développement sur la nécessité du travail:

Εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο  
καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο.  
Οὓς δ' ἐπ' ἔόντι φέρει, δὲ δ' ἀλέξεται αἴθονα λιμόν.

(Op., 361-363.)

Il est tort peu probable que la rencontre soit fortuite. Hésiode, les *Travaux et les Jours* sont présents à l'esprit de Tibulle. Sans doute cette inspiration hésiodique ne représente qu'un seul aspect de la poésie des *Elégies*, puisqu'elle laisse en dehors d'elle tout ce qui concerne la passion amoureuse, et que l'amour est, à côté de la sagesse « rustique », la grande préoccupation du poète. Mais elle sert à planter, en quelque sorte, ce que l'on pourrait appeler le « décor spirituel » dans lequel se déroulera le drame de la passion. Et peut-être est-il permis d'aller plus loin, et de se demander si Tibulle n'a pas, consciemment, cherché à concilier ces deux exigences de son être — du moins lors de son premier amour — la morale « hésiodique » et la présence de la femme aimée.

Aux yeux d'Hésiode, en effet, la passion d'amour est ruineuse; il trouve pour la condamner, au nom de la pru-

dence, et en signaler le danger, une expression pittoresque et brutale :

Μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἔξαπατάτω  
αἰμύλα κωτίλλουσα, τεὴν διφῶσα καλιήν.

(Op. 373-374.)

Tibulle, si, comme nous le pensons, il était imprégné de la pensée d'Hésiode, n'a pas pu ne pas être sensible à cette condamnation qui le frappait directement, et qui trouvait maint écho dans la tradition romaine, chez les comiques aussi bien que chez les moralistes. Certes, la femme « à la croupe attifée » (selon l'expression de Paul Mazon), la coquette au bavardage flatteur est un péril pour la grange ! C'est le vieux thème de la *meretrix* entre les mains de qui dépèrit le patrimoine. Tibulle l'a senti, et, indirectement, a répondu au reproche : la Délie qu'il a rêvée n'est pas cette femme-là. Il nous le dit — une fois la désillusion venue. Il la rêvait à ses côtés, sur le domaine, non pas pour gaspiller le grain ni pour boire le vin, mais pour être la gardienne vigilante des récoltes :

« *Rura colam, frugumque aderit mea Delia custos,*  
*area dum messes sole calente teret,*  
*aut mibi seruabit plenis in lintribus uas*  
*pressaque veloci candida musta pede.*  
*Consuescit numerare pecus... »*

(I, 5, 21-25.)

Délie, dans ce rêve, devait être l'*anti-meretrix*. Délie devait apporter la preuve qu'Hésiode se trompait, qu'un accord harmonieux était possible entre la sagesse rustique et l'amour. Mais le rêve s'est effondré. L'Age d'or ne peut être retrouvé aussi aisément — Tibulle, courageusement, est parti à la guerre, auprès de Messalla, et a oublié Délie, en

attendant que Némésis — dont le nom même est hésiodique — Hésiode n'a-t-il pas dit que Némésis était sœur de Tromperie et de Tendresse (*Tb.*, 224) ? — apporte la preuve qu'Hésiode avait raison contre le poète.

## DISCUSSION

*M. Gigan*: J'aimerais compléter sur quelques points de détail le tableau très suggestif des relations de Tibulle avec Hésiode que nous a donné M. Grimal.

Il y a, dans la II<sup>e</sup> Elégie du livre I, v. 39 et 40, une allusion certaine à la naissance de Vénus, mais dans un contexte assez inattendu puisque le fait que Vénus est née du sang, ou du *σπέρμα* — ici c'est le sang pour les besoins de la cause — d'Oursanos et qu'elle a surgi de la mer sert à menacer celui qui trahirait les amants: il verra que *sanguine nata*, Vénus l'est aussi *e rapido mari*. Cette utilisation des données mythologiques à des fins complètement étrangères à leur signification originelle est caractéristique des poètes de ce genre. Autre détail: dans I, 3, 72, il est dit de Cerbère: *aeratas excubat ante fores*. Tibulle fait donc allusion à la prison des damnés dans le Tartare. Les portes en sont d'airain. Voilà qui rappelle la *Théogonie* (v. 732 sqq.).

M. Grimal a attiré très justement l'attention sur un procédé de Tibulle qui frappe tous ceux qui le lisent: l'emploi extraordinairement abondant, même presque abusif, de l'anaphore. Je crois qu'aucun poète latin de cette époque n'y recourt avec autant d'insistance. Visiblement Tibulle veut produire un certain effet. Un passage, qui n'est pas sans rapport avec Hésiode, le montre: II, 3, 36 sqq., où le mot *praeda* est répété plusieurs fois de suite. Il traduit visiblement le grec *κέρδος*. Certes, *κέρδος* ne se trouve pas seulement dans les *Erga* d'Hésiode. Il est courant dans toute la poésie moralisante de la Grèce archaïque. Sur un dernier passage je serais heureux d'avoir les lumières de M. Grimal. Dans la cinquième élégie du deuxième livre, où Tibulle veut célébrer une fête pour Messalinus, il commence par s'adresser à Apollon (*Phoebe, fove*) puis, v. 7 sqq., il dit *Nunc inde vestem depositam..., qualem te... continuisse Jovi*. Il doit y avoir là une allusion au triomphe de Zeus sur Cronos. Cela ne peut pas dériver d'Hésiode.

Ce triomphe, en effet, n'est pas mentionné dans notre texte de la *Théogonie*; ensuite, les mots *rege fugato* montrent bien qu'il y a une autre version là-derrière dans laquelle Saturne-Cronos n'est pas emprisonné dans le Tartare, mais chassé, et doit se cacher en Occident— en l'occurrence au Latium —, comme l'a raconté, semble-t-il, Ennius. Pourtant, il y a le thème général de la victoire et les quatre vers me semblent assez intéressants parce que Tibulle paraît avoir eu devant lui une description assez détaillée d'Apollon célébrant d'une façon grandiose la victoire de son père sur Saturne.

Tels sont les petits compléments que je me permets d'ajouter.

*M. Grimal*: Je pense que l'allusion à Saturne *rege fugato* et à Apollon citharède, s'est imposée par les conditions mêmes dans lesquelles cette élégie a été écrite. Il s'agit, comme si souvent, de la transposition du thème de la titanomachie dans les événements contemporains. C'est Apollon citharède tel qu'il figure sur le temple du Palatin, et les ennemis qui sont en fuite, ce sont naturellement Antoine et les dieux d'Egypte, les dieux d'Orient. Il y a là une transposition comme dans le cas du grand autel de Pergame, où il s'agit de la victoire du roi contre les Galates, contre les Titans, contre les éléments barbares. Je crois donc que cela peut très bien avoir été une imagination de Tibulle lui-même, fondée sur le rôle que l'art augustéen, plus particulièrement l'Apollon du Palatin, assignait à Apollon.

Quant à l'anaphore, on la trouve chez Tibulle sous une forme particulièrement primitive; ce qui est primitif, c'est la récurrence régulière de chaque terme en tête de chaque distique, et d'autre part la longueur considérable de la période anaphorique. Nos rapprochements avec Hésiode tendent, je crois, à justifier cet emploi, à montrer la volonté de réaliser un certain style de poésie archaïque et populaire.

Dans l'allusion de Tibulle à la naissance de Vénus, il y a en effet Hésiode à la source, mais, tandis que la mer dans laquelle se trouve Aphrodite est une mer calme, souriante, pleine de charme chez Hésiode, Tibulle la fait naître au milieu d'une tem-

pête. Quant aux *fores aeratae*, cela entre, en effet, dans ces formules hésiodiques qui flottaient dans les mémoires.

*M. Waszink*: L'extrême importance du mot comme entité dans la phrase latine (importance bien plus grande que dans la phrase grecque, comme l'a très bien montré M. A. W. de Groot), a pour conséquence naturelle la grande importance de l'anaphore dans la structure du *carmen* latin, dont elle est toujours restée un élément essentiel. Néanmoins, en ce qui concerne Tibulle, j'hésite à parler immédiatement d'une question de style ou de forme sans rapport avec le fond. Ainsi, la fameuse anaphore de *pax* (I 10, 45/49) n'est pas seulement une figure de style: elle exprime ce sentiment de la paix des champs qui est essentiel dans toute la poésie de Tibulle. Cette remarque vaut aussi pour les autres anaphores de Tibulle.

*M. Grimal*: Il me semble dangereux de dire que l'expression poétique naît d'un élan spontané. On ne fait pas de la poésie avec des sentiments: on fait de la poésie avec des mots. Il y a un certain style hésiodique, un style anaphorique qui est, au fond, je crois, le style paysan, le style de la prière spontanée, et c'est ce style, cette impression que, selon moi, Tibulle a essayé de reproduire très consciemment en s'inspirant du ton hésiodique.

*M. Waszink*: Cela me paraît juste, pourvu qu'on ajoute premièrement que l'anaphore était déjà particulièrement familière à Tibulle comme Romain, deuxièmement que Tibulle ne recherche ce style que dans des passages vraiment inspirés.

*M. Solmsen*: I would like to refer to a few other passages where Hesiod uses anaphora: *Op.* 317 ff., 462 ff., and 578 ff. I think we should not call the anaphora a figure there, because it is so spontaneous and natural with Hesiod; I would rather speak of a simple kind of  $\alpha\delta\epsilon\gamma\sigmaις$ . As a matter of fact, it is only in the *Erga* that Hesiod makes use of anaphora.

As far as Tibullus is concerned, I would like to suggest that, whatever precedents there were in Latin language and literature, one should compare his style with that of the neoteric poets. Only thus does one come to realize how different

Tibullus' poetry is from their tradition and also how he broke away from it in a manner quite different from Virgil's stylistic innovations. Indeed Tibullus has a very curious ability to produce the effect of ὕψος, of sublimity, and anaphora in his elegies often has the effect of sustaining this ὕψος. Like the other Augustans, he revolts against the Alexandrian and neoteric tradition of poetry, and stylistically he goes back to classical and archaic models. In this connection it seems not impossible that he was influenced by Hesiod. Pindar does not seem to have influenced him, and whether he studied tragedy I do not know.

*M. Kirk*: I quite agree that Tibullus sought his models in classical and archaic Greek poetry, and I regard it as very probable that in more than one respect he found a model in Hesiod. Nevertheless, in the case of the anaphora, we should certainly not forget the possibility of an influence of Homer rather than of Hesiod.

*M. La Penna*: Non c'è figura stilistica più diffusa dell'anafora; il tono, che può andare dal lezioso al patetico, le è dato dalla *Stimmung* del poeta e dal contesto. L'anafora di Tibullo, anche se esprime il pathos, presuppone la poesia neoterica e questa la poesia ellenistica: basti qui rimandare a Catullo, in cui influenze popolari convergono con influenze dotte, giacchè l'anafora è largamente usata anche nel carme 64, ed agli *Inni* di Callimaco, in cui l'anafora ha appunto tono patetico. Sull'uso dell'anafora non ci si può fondare minimamente per provare un contatto diretto di Tibullo con Esiodo.

*M. Grimal*: Seulement, il ne faut pas oublier que Callimaque est le plus hésiodique des alexandrins.

*M. Waszink*: N'oublions pas que le γένος de l'hymne, comme la prière, demande l'anaphore. Elle est aussi fréquente dans les Hymnes de Callimaque que dans les hymnes homériques. Aussi serais-je plutôt de l'avis de M. Solmsen: je crois que Callimaque, dans ses Hymnes, aussi bien que Tibulle, dans les passages les plus sublimes de ses élégies, ont recherché le ὕψος de la poésie ancienne.

J'ajouterai une observation. Vous avez dit qu'il n'y a rien chez Properce qui rappelle Hésiode. Il y a pourtant chez lui trois passages où Hésiode est mentionné. Je voudrais attirer sur eux votre attention, dans l'idée que cela nous aidera à mieux comprendre Tibulle. Je crois que cela ira dans le sens de M. Grimal et aussi de M. Solmsen. On lit dans Properce II, 10, 25-26 (c'est le célèbre poème où il dit qu'il refuse de faire un poème épique, cf. v. 8: *Bella canam quando scripta puella mea est*):

*Nondum etiam Ascræos norunt mea carmina fontis  
sed modo Permessi flumine lavit amor.*

On a donc au vers 8 une antithèse *bella/puella*, aux vers 25/26 une antithèse: *Ascræos fontes/Permessi flumine (amor)*. Il convient, je pense, de combiner *Permessi flumine lavit amor* avec *quando scripta puella mea est*. Or il est très important de constater que Properce parle constamment de la guerre, de son aspect épique, et que, pour récapituler, il évoque les *Ascræi fontes*. Nous avons là un très bel exemple du fait que, pour Properce, la poésie épique, c'est la poésie épique alexandrine avec, comme protagoniste, Hésiode. Le nom d'Homère n'est pas mentionné. Il y a encore un deuxième passage (II, 13, 3-4):

*Hic me tam gracilis vetuit contemnere Musas  
iussit et Ascræum sic habitare nemus.*

Cela nous rappelle un peu le *Crineium nemus* de Gallus. Je vois là un deuxième exemple de cette appréciation tout à fait alexandrine d'Hésiode. Le plus curieux, enfin, c'est que Properce parle encore ailleurs d'un autre poète, le fameux Lynceus, dont personne, à ma connaissance, ne sait qui il fut (II, 34, 77-78):

*Tu canis Ascræi veteris praecepta poetæ  
quo seges in campo, quo viret uva ingo.*

Le cas est ici différent. Il s'agit d'un poète latin, pour nous inconnu, qui a vraiment imité les *Erga*. C'est là une autre manière d'apprécier Hésiode, différente de cette allusion filtrée par Calli-

maque — pour reprendre l'expression de M. La Penna — qui fait de lui le protagoniste de la poésie épique: elle montre l'habitude qu'on avait de s'adresser directement à lui, de lire ses poèmes sans les voir à travers le prisme de la littérature alexandrine. Si on considère les choses sous cet angle, on dira de Properce qu'il n'aborde Hésiode que par l'intermédiaire de la culture alexandrine; de Tibulle, qui a un réel intérêt pour la vie des champs (ce « décor de toute sa vie intérieure », comme dit M. Grimal), qu'il s'est libéré de toute cette tradition alexandrine et qu'il a vraiment lu Hésiode lui-même.

*M. Grimal:* Oui, je suis absolument d'accord. Les citations d'Hésiode dans Properce sont des citations indirectes. Il en parle, non pas comme d'une source d'inspiration personnelle, mais comme d'une tradition littéraire et il se réfère à lui comme à un chapitre d'histoire littéraire.

*M. Waszink:* On pourrait dire: chez lui, c'est du Callimaque.

*M. Grimal:* Si vous voulez. Tandis que chez Tibulle, c'est quelque chose de très intérieur. L'élegie propertienne est certainement beaucoup plus inspirée de modèles hellénistiques, et plus conforme à la tradition de ce qu'on peut concevoir comme étant l'élegie hellénistique, tandis que Tibulle n'est pas du tout hellénistique — c'est vraiment l'homme de l'élegie romaine.

*M. La Penna:* Permettez-moi de revenir sur ce qui a été dit à propos de l'élegie du deuxième livre de Properce. Il faut remarquer que chez Hésiode, il n'y a pas d'opposition entre le *Permessus* et le sommet de l'Hélicon: dans son poème, Hésiode parle de différentes localités, mais il ne les oppose pas. Or, l'opposition entre la poésie plus humble, qui est symbolisée par le *Permessus*, et une poésie de plus grande dignité, qui est symbolisée par le sommet de l'Hélicon, doit remonter à des auteurs alexandrins. Properce, qui connaissait certainement Hésiode — il n'y a pas d'auteurs qui ne l'aient lu — fait allusion ou bien à Virgile, au passage bien connu de la *VI<sup>e</sup> Eglogue*, ou bien à Gallus, parce que là — comme j'ai cherché à le montrer — Virgile presuppose un poème de Gallus qu'il avait lu.

Pour ce que vous dites, enfin, de Tibulle, il ne faut pas perdre de vue que les *τόποι* de la poésie érotique dans sa poésie sont tous alexandrins. Dans la septième élégie du premier livre, on a même trouvé une allusion probable à Callimaque. Bref, la culture de Tibulle, comme celle de tous les poètes contemporains, est en grande partie hellénistique.

*M. Waszink*: Je ne nie pas que, dans l'ambiance culturelle de Tibulle, il n'y ait beaucoup d'éléments hellénistiques, et il va sans dire que dans les parties érotiques de son œuvre on retrouve tous les *τόποι* de la poésie alexandrine. Toutefois, la tendance consciente de sa poésie, pour la forme comme pour le fond, n'est pas hellénistique, mais romaine. Il n'a jamais voulu faire de *docta carmina* comme Properce.

*M. Solmsen*: I am quite in agreement with this statement about the pre-eminently Roman character of Tibullus' poetry, as contrasting, so to speak, with the fundamentally Hellenistic character of Propertius' elegies. In this connection, one should also appreciate the two motifs which are the most important ones (if one forgets for the moment the erotic ones) in Tibullus, namely *rura* and *pax*. Both of them correspond to tendencies which were extremely strong at his time, and here Tibullus is decidedly Roman and Augustan. This definitely distinguishes him from Propertius. We should not be led astray by Propertius' decision, at the end of his life, to write about Roman myths — that is, in my opinion, something entirely different.

*M. Grimal*: Il est intéressant de voir que les élégies romaines de Properce lui ont été commandées par Mécène et que la poésie vraiment nationale, celle de Tibulle, tendait à se développer en dehors de l'influence de Mécène, comme si le cercle de poètes immédiatement soumis à Auguste avait eu toutes les peines du monde à se plier aux injonctions de Mécène. Cela me semble prouver que la véritable vie romaine, la véritable âme de Rome était peut-être en dehors de la tyrannie d'Auguste et de Mécène.

*M. Solmsen*: I would also suggest that, if there was a return to Hesiod, and to the *Erga* in particular, in the time of Tibullus,

it was to a large extent prompted by the fact that certain topics of Hesiod had again become popular in the age of Augustus.

*M. Grimal*: Oui, ce qui est intéressant, c'est de voir que ce retour à Hésiode de la part de Tibulle a eu lieu spontanément en dehors de toute influence officielle de l'idéologie d'Auguste et de Mécène, qu'il y a là une volonté spontanée de l'âme romaine et non pas une pensée politique.

*M. Waszink*: Il me semble que dans ce contexte on peut aussi rappeler la thèse de R. Bürger dans ses *Beiträge zur Elegantia Tibulls* (Xάριτες Friedrich Leo, Berlin 1911, pp. 371-374). Selon cette thèse, très contestée, mais que je considère comme fondamentalement juste, la langue et le style de Tibulle sont d'une extrême *puritas* comparés à la langue et au style de Properce. En effet, Tibulle fait toujours de son mieux pour écrire un latin limpide, simple et exact. Sa *sermonis elegantia* correspond à l'*ἀξιόβεια* des Grecs; elle n'est pas « élégance », mais « précision ». Or, ce fait aussi peut venir à l'appui de la thèse de M. Solmsen.

*M. Solmsen*: I want to add a brief word of warning against an overestimation of the « Callimachean » influence in Tibullus. Luck in his recent book has mentioned a considerable number of echoes of Callimachus' poetry in Tibullus most of which had previously not been pointed out. However, in a seminar last year at Cornell University we found only one of the echoes quite cogent, I., 7, 27-28:

*te canit atque suum pubes miratur Osirim  
barbara, Memphiten plangere docta bovem,*

which indeed is almost a translation of Callimachus' *Osiris* — verse about the Apis εἰδυῖα φαλιὸν ταῦφον ἵηλεμίσαι (383, 16 Pfeiffer). It is possible that there are a few more echoes in I, 7, but with regard to I, 4, Luck seemed to us to overstate his case.

*M. Waszink*: Je m'excuse de revenir toujours aux mêmes sujets, mais je suis convaincu qu'il faut distinguer entre les intentions du poète et les reflets de ses goûts littéraires. Par exemple, dans son livre admirable *Orazio lirico*, Pasquali a cité des centaines

d'exemples de l'influence de la poésie hellénistique sur les *Epodes* et les *Odes*. A mon avis, ces imitations s'expliquent par les goûts littéraires d'Horace, alors que le but qu'il s'est fixé consciemment, c'est d'être le nouvel Alcée ou le nouveau Pindare. Dans le cas des *Carmina Pindarica*, je doute qu'il n'ait fait qu'obéir à un ordre d'Auguste, comme on l'a souvent prétendu. Prenons par exemple l'*Ode IV, 2*. Elle n'a pas été faite sur commande; Horace a écrit spontanément, et son propos était vraiment de « faire du Pindare », fût-ce dans des strophes alcéennes.

*M. La Penna*: Alcée a été heureusement un meilleur inspirateur pour Horace que Pindare.

*M. Waszink*: Peut-être; mais pour l'instant notre propos est de chercher ce qu'Horace lui-même a voulu.

*M. Verdenius*: Ce qui m'a frappé dans les rapprochements de M. Grimal, c'est le fait que l'idée de  $\chiέρδος$ , le désir de la richesse, joue un rôle beaucoup plus important chez Tibulle que chez Hésiode. Alors qu'Hésiode emploie  $\chiέρδος$  une fois seulement, Tibulle déduit la paix de l'absence du  $\chiέρδος$ ; chez Hésiode, la paix est déduite directement de l'existence de la  $\deltaίκη$ . Je voudrais vous demander s'il y a chez Tibulle quelque chose qui corresponde à cette idée fondamentale d'Hésiode, à ce contraste entre  $\deltaίκη$  et  $\betaίρις$ .

*M. Grimal*: Je ne crois pas qu'il y ait chez Tibulle quoi que ce soit de pareil. L'ensemble de la pensée, le « Gedankengang » dans lequel se trouvait placé Tibulle est très différent de la situation spirituelle dans laquelle se trouvait placé Hésiode. Le contraste au temps d'Hésiode était entre  $\deltaίβος$  et  $\piενία$ ; au temps de Tibulle, le contraste essentiel est entre la *mediocritas*, c'est-à-dire une fortune juste suffisante pour vivre, et l'excès de gain. Ce que Tibulle cherche à exorciser, à chasser, c'est la recherche d'une fortune démesurée, l'*auaritia*, tandis que ce qu'Hésiode cherche à chasser, c'est la faim. Ils partent donc de points de vue opposés, et se rencontrent précisément sur ce terrain moyen de la *mediocritas*.

*M. Kirk*: I do not know precisely what the evidence is for

Tibullus having been familiar with Greek poets of the Alexandrian period; but I do feel that the themes of Hesiod must have become extremely familiar in the lost literature of the IVth century and afterwards. Many of them, of course, were slightly altered in the process and had become commonplaces of literature, especially the themes of the Golden Age. They were familiar in classical literature and in Plato and they must have become more familiar still in the poetry of Alexandria. It may be true that Tibullus was not heavily indebted to that poetry, but then is there anything else to show that he was likely to have indulged in a quite literal and careful study of Hesiod himself?

*M. Grimal*: Il y a d'abord une vraisemblance générale. En effet, dans les écoles, chez le grammairien, on lisait et on devait apprendre Hésiode et Homère par cœur. Je pense qu'il y a là des témoignages, mais je ne les ai pas présents à l'esprit. Je sais que dans les écoles, on faisait apprendre Homère et je crois qu'on devait aussi apprendre Hésiode. Il est donc probable qu'à l'école, comme nous apprenons des vers de Virgile ou de Victor Hugo, il avait appris de l'Hésiode, alors qu'on ne faisait pas lire autant les poètes alexandrins qui restaient toujours « littérature moderne », même après plusieurs siècles: cela ne faisait pas partie de l'enseignement du *grammaticus*.

Que les thèmes hésiodiques aient été abondamment traités, avant Tibulle, c'est certain. Seulement, ce que j'ai essayé de montrer, c'est que la description de l'Age d'or en elle-même peut ne pas être hésiodique chez Tibulle, mais que la forme lyrique, le mouvement lyrique (« Ah ! si seulement j'avais vécu à d'autres périodes que maintenant ! »), qui est si caractéristique d'Hésiode, et qui n'appartient pas à la description, mais est plutôt la réaction personnelle d'Hésiode, se retrouve, non pas dans la description de l'Age d'or, mais dans un autre passage qui se souvient de la description de l'Age d'or. En d'autres termes, je serais disposé à accorder que les souvenirs matériels, littéraux ne sont peut-être pas aussi nombreux, aussi décisifs qu'on pourrait le croire, mais que l'influence est plus profonde; ou, si vous voulez prendre

une comparaison linguistique, que ce n'est pas tellement le vocabulaire d'Hésiode qui a inspiré Tibulle, mais plutôt sa « syntaxe », c'est-à-dire son armature poétique même.

*M. Kirk:* I wonder if I may just take one of your specific examples and ask you whether you would class it as a literal imitation or rather as caused by a similar general approach. You assume some connection between Tibullus' words about the punishment which comes later *tacitis pedibus* (I, 9, 4) and the passage (*Op.*, 104) about the illnesses which come at night. It seems to me that the sense of *tacitis pedibus* is that punishment is creeping up on you all the time and that you don't hear it coming. But this is something much more developed than what we find in Hesiod. According to Hesiod, there are two classes of diseases: those which are perfectly obvious and come in the daytime, and others which are suddenly there when you wake up: here the mere association with the night is enough to produce the idea of στργή as well. Now Tibullus' more subtle conception makes me doubt whether he is likely to have remembered the literal expression of Hesiod. I would rather think of a literary τόπος which had developed in the period after Hesiod, and had become well established in the poetry of Tibullus' time.

*M. Solmsen:* You also have in Horace (*Carm.* III, 2, 28-29) *raro antecedentem scelestum deseruit pede Poena clando*. I agree with Mr. Kirk about the existence of a more developed form, a τόπος, in the later poets.

*M. Grimal:* Ce que je voulais dire c'est ceci: que l'idée de considérer ces abstractions comme des divinités matériellement concevables, qui marchent dans le monde comme des δαίμονες, l'idée que Diké a des pieds, qu'elle se promène chez les mortels — tout cela finalement c'est chez Hésiode que nous le trouvons d'abord; Hésiode est donc à l'origine d'une tradition. Après tout, il n'est pas si simple que cela de s'imaginer que le Châtiment et la Justice sont des êtres, des démons qui viennent dans votre maison! Ce n'est pas romain du tout, cela! Les Romains élavaient un temple à Concordia, mais ils n'ont jamais imaginé que

Concordia se promenait sur le forum. Et même chez les Grecs, si l'on cherche cela, on le trouve, mais pas dans la religion. On le trouve dans une tradition littéraire, et cette tradition littéraire remonte à Hésiode. Cette personnification de l'abstraction et surtout cette façon de rendre l'abstraction familière, de lui donner la phisyonomie d'un être de tous les jours, cela est hésiodique. Ne croyez-vous pas ?

*M. Kirk*: Yes, but it starts already in Homer. However, I would agree that its most developed form was found by the later Greeks and the Romans in Hesiod's *Theogony*.

*M. La Penna*: Alcuni dei *loci similes* richiamati dal Prof. Grimal possono essere citati con profitto in un commento a Tibullo, ma di derivazione diretta da Esiodo non oserei parlare con certezza in nessun caso: metterei sempre un punto interrogativo, in alcuni casi anche più di uno. Si è già discusso dell'anafora e dell'immagine della *Poena*: in questo caso Solone (*Fr.* 1, 25 ss. D.), per esempio, è molto più vicino a Tibullo che non Esiodo. Per il passo sul giuramento (I, 9, 3 ss.) non c'è bisogno di supporre derivazione da Properzio, o viceversa, e neppure da Esiodo: sul tema del giuramento esisteva nella poesia amorosa dalla commedia nuova e dalla poesia ellenistica in poi tutta una topica diffusissima, studiata, per esempio, nell'*Orazio lirico* (477 ss.) dal Pasquali. Tibullo tende, come Orazio, ad una linearità e ad un pathos classico, tende a staccarsi dall'ellenismo: ma per capirlo non bisogna mai dimenticare quanto la sua poesia amorosa sia imprigionata di cultura ellenistica: la seconda elegia del libro I è un παρακλαυσίθυρον zeppo di τόποι della poesia erotica ellenistica; in I, 7, 28 v'è persino una reminiscenza di Callimaco (*Fr.* 383, 16 Pf.). Per l'immagine tibulliana della Morte (I, 1, 70), Lei ha richiamato l'immagine virgiliana della notte, *Aen.* VI, 866 *nox atra caput tristi circumvolat umbra*, che poi riecheggia *Aen.* II, 360: ora è noto (si veda il commento del Norden) che la clausola virgiliana è vicina ad Orazio, *Sat.* II, 1, 58 *mors atris circumvolat alis*; il Norden rimanda a modello più antico, e ognuno corre col pensiero ad Ennio (cfr. *Maia* 7 [1955], 131 ss.).

Il Prof. Grimal ha trattato duramente il suo compatriota Cartault, ed ha forse ragione: è ridicolo pensare che per parlare del miele Tibullo avesse bisogno di essere stimolato dal IV delle *Georgiche*! Tuttavia è azzardato escludere che Tibullo conoscesse le *Georgiche*: la sua poesia comincia negli ultimi anni del poema didascalico virgiliano e i poeti viventi a Roma si leggevano a vicenda i loro carmi. Che Virgilio leggesse le sue opere ad Augusto solo dopo averle compiute, è vero, ma con gli amici poeti era un'altra cosa: è inutile ricordare che Properzio, per esempio, sa qualche cosa dell'*Eneide* parecchio prima della sua pubblicazione, che Properzio legge le sue elegie al giovane Ovidio. Ma Tibullo apparteneva ad un circolo diverso da quello di Ottaviano: non è un ostacolo: Tibullo fu amico di Orazio e poteva esserlo benissimo, quindi, di Virgilio. In ogni modo si corre il rischio di mettersi per la strada del Cartault quando si suppone che Tibullo, sognando Delia come fedele e parsimoniosa custode della casa, la contrapponga alla procace e rovinosa donna ritratta da Esiodo: in realtà quell'immagine di Delia, così come l'altra, alla fine di I, 3, di Delia che fila la lana, presuppone solo l'immagine tradizionale della matrona. Ciò che rende difficile l'indagine sulla cultura di Tibullo è che egli, al contrario di Virgilio, Orazio, Properzio, non ama il gioco «allusivo», non riecheggia precisamente parole, immagini, movimento: egli riecheggia tutt'al più il motivo generale, lasciando che l'eco si affievolisca e dileguì.

Poco di simile io trovo anche nella saggezza di Esiodo e di Tibullo: la saggezza di Esiodo è il culto della Dike e del lavoro che le obbedisce, la saggezza di Tibullo è l'*εὐθυμία* nella *mediocritas*, che, come in Virgilio, presuppone, sia pure in modo generico, la filosofia ellenistica.

*M. Grimal:* Pour les rapports entre Tibulle et Virgile, je reproche à Cartault surtout de ne pas s'être préoccupé de les étudier plus précisément. Je ne peux pas lui reprocher de ne pas avoir connu les résultats des travaux plus récents qui reposent sur l'épigraphie, etc., et qui nous permettent de voir qu'une bonne partie de l'œuvre de Tibulle a été composée alors que les

*Géorgiques* n'étaient pas encore publiées, peut-être même terminées. Aussi gentil que Virgile ait pu être avec Tibulle, il ne pouvait pas lui montrer quelque chose qu'il n'avait pas encore écrit. Il y a aussi autre chose: bien sûr, nous ne pouvons pas savoir si Virgile était très intime avec Tibulle. En tout cas, Cartault n'avait pas le droit de tirer les conclusions qu'il a tirées. Quant à l'amitié de Tibulle et d'Horace, elle est quelque chose de très particulier et nous n'avons, au fond, là-dessus, que l'Epître à Albius — et encore faut-il que cet Albius soit Tibulle (je veux bien que ce soit Tibulle) — mais les rapports qui nous sont montrés entre Horace et Tibulle dans cette épître ne sont pas des rapports d'égalité.

*M. La Penna:* Il y a aussi une ode.

*M. Grimal:* Oui, il y a une ode, mais elle ne nous donne aucune idée claire sur ces rapports personnels. Maintenant, à propos de la *πυγοστόλος*, vous dites que c'est un thème de la comédie. C'est vrai, mais quand on explique cette élégie de Tibulle, en voyant Délie qui devient fermière, on éprouve un grand étonnement, parce que Délie est vraiment une *meretrix*: l'idée que Tibulle ait pu concevoir le projet de l'emmener dans une ferme est fantastique. Il la rêve en fermière, mais je me demande si cette image n'est pas née chez lui du désir de concilier l'inconciliable, c'est-à-dire l'hésiodique et l'amoureux.

*M. Waszink:* Votre dernière phrase est une belle évocation de la Muse tibullienne, par laquelle se terminent nos discussions.

PRINTED IN SWITZERLAND

## INDEX



## INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES

Andocide:

I, 98: 139, n. 1.

Antiphon:

V, 11: 139, n. 1.

Apollonius de Rhodes:

*Arg.* I, 496 sqq.: 220.

*Schol. ad Arg.* I, 1165: 21, n. 1.

Aratus:

5-18: 266 / 116: 136, n. 1 / 132:

242, n. 4 / 133 sqq.: 242.

Archiloque:

Fr. 7, 7 D: 120, n. 4.

Aristophane:

*Plut.* 543: 122, n. 3.

*Ran.* 976 sq.: 177, n. 1.

Aristote:

*Eth. Nic.* 1164 a 25: 146, n. 1.

Bacchylide:

Fr. 4 Blass: 276.

Calvus:

Fr. 9 M.: 222.

Callimaque:

*Epigr.* 27 (29): 46-7.

*Hymn. Jov.*: 47.

*Hymn. Ap.*: 47.

Fr. 383, 16 Pf.: 295, 299.

Fr. 442 Schn.: 59.

Catulle:

64: 291.

Démocrite:

Fr. 256 B: 264.

Démosthène:

XX, 14: 136, n. 1.

Diogène Laërce:

VII, 1, 131 (= St. V. F. 3, 700

v. A.): 195, n. 1.

Eschyle:

*Ag.* 177: 259.

*Cho.* 83: 145, n. 1.

*Prom.* 65: 106 / 252 sqq.: 37,  
n. 1.

*Sept.* 795-6: 133, n. 3.

Fr. 44 Sidg.: 10, n. 2.

Euphorion:

Fr. 22 Powell: 219.

Euripide:

*Ba.* 801: 133, n. 3.

*El.* 54: 279.

*HF.* 275: 270.

*Hipp.* 803: 145, n. 1.

*Fr.* 285, 4: 141, n. 4.

*Fr.* 979, 3 N: 282.

Hérodote:

II, 53: 54, 56-7, 64, 91.

V, 25, 1: 120, n. 4.

VIII, 32, 2: 149, n. 1.

Hésiode:

*Op.* 1 sqq.: 38, 114-9 / 1-383:

230 / 2-3: 53-4, 116 / 3: 117,

n. 1 / 3-6: 117 / 4: 117, n. 1,

142, n. 1 / 7: 117-8 / 9: 117-8 /

9-10: 119 / 10: 118, 119, 119,

n. 1, 119, n. 3, 154, n. 2, 158 /

11: 120, n. 1 / 11-26: 111, 112 /

11-334: 170 / 14-16: 165 / 17:

147, n. 3 / 20: 116, n. 2 / 20-6:

112 / 23: 177, 177, n. 3 / 24:

120, n. 2 / 25: 120, n. 2 / 27:

158 / 27 sqq.: 120, 120, n. 4,

121 / 27-41: 111 / 30 sqq.: 38 /

30-34: 121 / 34: 118, n. 4, 120,

n. 3 / 35: 121, n. 1 / 35-6: 121 /

36: 116, n. 2, 117, n. 3, 121,

n. 1 / 37-8: 120 / 38: 120, n. 3 /

39: 120, n. 3, 120, n. 4, 160, 161,

162 / 41: 122, 122, n. 2 / 42:

122, n. 1, 126, n. 1, 158, 237,

262 / 42 sqq.: 39, 93 / 42-105:

111, 122-6 / 45: 235 / 47: 125,

167 / 48: 122-3 / 48-9: 167 / 49:

122-3, 123, n. 3, 125, 126 / 50:

122, 123, n. 3 / 57-8: 125 /

59 sqq.: 34-7, 39 / 60 sqq.: 123-4 /

61: 123 / 67: 124, 136, n. 1 /

69: 124 / 69-82: 123-4, 162 /

70-2: 124 / 72: 123, 123, n. 5 /

76: 123, 123, n. 5 / 77: 162 / 78:

124 / 79: 123, 162 / 80: 162 /

81-2: 35, n. 1 / 82: 124, n. 4 /

- 85-6: 124, n. 4 / 91: 126 / 92:  
 134, n. 2 / 95: 125, n. 1, 126 /  
 96: 51-2 / 96-9: 126, n. 1 / 98:  
 124-5 / 99: 125, n. 1.  
 100 sqq.: 224 / 102-4: 126-33 /  
 104: 282, 298 / 105: 121, 126,  
 167 / 106: 158, 163 / 106-201:  
 111, 127, 181, n. 4, 197-210  
*passim* / 107: 128 / 108: 128, 129,  
 129, n. 2, 162, 163, 164 /  
 109 sqq.: 88, 164-5, 224 /  
 110: 32, n. 1, 129, 185, n. 1 /  
 112: 128, 129, 163 / 114: 130 /  
 115: 188, n. 3 / 116: 131, n. 2 /  
 116-9: 283 / 117: 210 / 117 sqq.:  
 186, n. 4, 210 / 118: 200, 209, 210,  
 224 / 119: 129, n. 2, 129, n. 3 /  
 121: 131, n. 2, 187, n. 3 / 121-6:  
 183, n. 2 / 122: 130, n. 2, 184,  
 n. 1, 184, n. 2, 210, 211 / 123:  
 195, n. 2, 204, 210 / 123-4: 130 /  
 124-5: 42, n. 1, 124, 124, n. 2,  
 195, n. 2 / 129: 130 / 133: 131,  
 n. 2 / 134: 132, 135 / 134-5:  
 201 / 134-6: 143, n. 2 / 135-9:  
 112, 129 / 136: 158, n. 1 / 137:  
 136, n. 1 / 138-9: 132 / 140: 131,  
 n. 2 / 140-2: 183, n. 3 / 141: 130,  
 130, n. 2, 134, n. 3 / 142: 158,  
 n. 1 / 145: 132 / 146: 132, 135 /  
 148: 79 / 149: 78-9 / 152-5: 183,  
 n. 3 / 153: 130 / 153-6: 131, n. 2 /  
 158: 132, 132, n. 1, 135, 139 /  
 159: 130, n. 2 / 159-60: 131-2 /  
 160: 131, n. 3 / 161: 131 /  
 161 sqq.: 224 / 166-7: 131, n. 2 /  
 166-73: 58 / 167-73: 183, n. 3 /  
 169-9 e (= 173 a-e Wil.): 106,  
 184, n. 1 / 173: 184, n. 1 /  
 173 a-e Wil (= 169-9 e Rzach):  
 106, 184, n. 1 / 174-5: 275 / 174-  
 201: 238 / 175: 133, 166 /  
 176 sqq.: 40, 41, 165 / 179: 40,  
 41, 134, 165, 166 / 180-1: 165 /  
 181: 130, 164, 165 / 186-7: 143 /  
 187: 112, 132, 152 / 189: 133,  
 n. 1 / 190-4: 118, n. 5 / 191:  
 135 / 192: 133, 133, n. 1, 134 /  
 193-4: 135 / 194: 127, n. 3 /  
 195: 117, n. 3 / 197 sqq.: 242 /  
 197-200: 129, 192, n. 1.  
 202 sqq.: 41-3, 58, 276 / 202-  
 85: 111, 135-9 / 207: 135 / 210:  
 135, 168 / 213: 135 / 213 sqq.:  
 41-2 / 214: 135, 136, 138, 168 /  
 215: 158 / 216: 135 / 216-7:  
 135 / 217-8: 135 / 217-47: 138,  
 n. 2 / 218: 135 / 219: 138, 282 /  
 219-24: 117, n. 3 / 220-4: 118,  
 n. 4 / 221: 118, n. 4 / 222: 136,  
 n. 1 / 222-4: 136 / 225 sqq.:  
 224 / 225-37: 136, 139, 191,  
 n. 4 / 227 sqq.: 166 / 228-31:  
 276 / 229: 165 / 230: 117, n. 3 /  
 231: 129, n. 3, 200 / 232 sqq.:  
 223 / 232-5: 278-9 / 235: 243 /  
 236 sqq.: 223, 284 / 237: 224 /  
 238: 284 / 238-47: 136 / 239:  
 137, n. 1 / 240 sqq.: 127 / 240-1:  
 167-8 / 248-9: 136, 137 / 249:  
 120, n. 4, 137, n. 1, 160 / 249-60:  
 121 / 249-62: 137 / 250: 117,  
 n. 3 / 251: 152 / 252-5: 195, n. 2 /  
 254 sqq.: 195, n. 2 / 254-5: 124 / 256:  
 53, 242 / 256-60: 118, n. 4 / 257:  
 193, n. 1 / 259: 136, n. 2 / 260:  
 136, n. 1 / 263-4: 117, n. 3 / 265:  
 137 / 266: 137, n. 2 / 267: 121,  
 137 / 267-9: 137 / 269: 120, n. 4,  
 137, 137, n. 1, 160, 161, 162 /  
 270 sqq.: 43, n. 1, 44, n. 1, 45 /  
 270-1: 134 / 272: 138 / 273:  
 134, n. 2, 138, 138, n. 1, 165 /  
 274 sqq.: 43 / 274-85: 138 / 275:  
 118, n. 5, 138 / 276-85: 175,  
 n. 1 / 281: 139 / 282-5: 118,  
 n. 5 / 285: 139 / 285-828: 111,  
 139-57 / 286: 139-40 / 286-92:  
 139 / 287: 139, n. 2 / 287 sqq.:  
 176, n. 2 / 293-7: 139 / 294: 140 /  
 299: 106, 140, 141, n. 3, 181, n. 3.  
 301: 150 / 302-6: 140 / 303:  
 141 / 303 sqq.: 118, n. 3 / 305:  
 116, n. 2 / 306: 140, 140, n. 2 /

- 307: 140 / 309: 141, 141, n. 1 / 311: 141, 178, n. 4, 285 / 312: 112 / 313: 139, n. 2, 141, 157, n. 3 / 314: 141, 141, n. 2, 158, n. 2 / 317: 141, n. 5 / 317 sqq.: 141, n. 5, 290 / 319: 141, 145, 169 / 319-20: 169 / 320: 141, n. 1 / 320-6: 141, n. 5 / 320-41: 113-4 / 320-80: 112-3 / 321-6: 281 / 323: 142 / 325-6: 142 / 327: 142, 142, n. 2 / 327-34: 113 / 328-9: 142 / 330: 142 / 333: 142, n. 2 / 333-4: 281 / 334: 143 / 335: 143 / 336-41: 169 / 338: 240 / 339: 169 / 341: 113, 143, 157, n. 3 / 342: 113, 143, 152 / 342 sqq.: 170 / 342-62: 113 / 342-80: 113-4, 145, n. 3, 231 / 343-53: 143 / 351: 144, 146, n. 1 / 354: 144, 144, n. 2 / 354-62: 143 / 355: 144, 144, n. 2 / 356: 144, 144, n. 3; 145, n. 2 / 357-62: 144 / 358: 144 / 360: 144, 145, 145, n. 1 / 361: 144, 145 / 361-2: 144, 145 / 361-3: 285 / 362: 145, n. 2 / 363: 143, 144 / 363-9: 113-4 / 364-7: 145-6 / 367: 146 / 368-9: 145-6 / 369: 146 / 369 sqq.: 147, n. 3 / 370: 146, 146, n. 1, 147 / 370-2: 146 / 371: 120, n. 4, 145, n. 3, 146, 147 / 372: 147, 147, n. 1 / 373: 147, 301 / 373-4: 286 / 374: 147, 150 / 377: 147 / 378: 147, n. 2 / 379: 147, 147, n. 3 / 380: 147, 148 / 381-694: 170 / 382: 114, 148 / 383 sqq.: 45-6, 230 / 383-828: 229-30 / 384: 149 / 391: 149 / 391 sqq.: 234, 240 / 394: 140, n. 2 / 394 sqq.: 246 / 397-400: 126, n. 2.
- 404: 149 / 405: 149 / 406: 149, n. 1 / 407: 149 / 408: 148, n. 3 / 408-13: 148, n. 3 / 409: 140, n. 2 / 411: 150 / 412: 147, n. 3 / 414: 234 / 414-36: 149 / 418: 134, n. 2 / 422: 140, n. 2 / 422 sqq.: 245 / 426: 147, n. 1 / 436-40: 149 / 441-7: 149 / 452: 149, n. 2 / 453: 148, n. 3 / 458-61: 150 / 462: 150, 150, n. 1, 235 / 462 sqq.: 290 / 463: 150, n. 1 / 463-4: 150 / 465: 150, 244 / 469 sqq.: 234, 246 / 471: 150, 156 / 471 sqq.: 177, n. 2 / 473: 234 / 478: 148, n. 3 / 479-90: 150 / 482: 112 / 484: 154, n. 2 / 490: 150 / 491-2: 150 / 493 sqq.: 150 / 493-501: 148, n. 3 / 493-563: 247 / 498-501: 126, n. 1.
- 500: 148, n. 3, 151 / 501: 151 / 502: 154, n. 2 / 502-3: 150 / 504-63: 151 / 507-35: 148-9 / 508: 235 / 529 sqq.: 247 / 564-81: 151 / 578: 142, n. 1 / 578 sqq.: 290 / 578-81: 277 / 582: 247 / 582-96: 149 / 582-608: 151 / 585: 236 / 589: 234.
- 601: 145, n. 4 / 617: 140, n. 2 / 617-94: 229 / 630: 140, n. 2 / 642: 80, 140, n. 2 / 643: 269, 270 / 650-62: 148 / 651-3: 148 / 654-60: 68 / 661-2: 115 / 665: 140, n. 2 / 683: 147, n. 1 / 694: 151, 170 / 694-5: 140, n. 2 / 695-8: 152 / 695-764: 151, 229, 231 / 694-5: 140, n. 2 / 697: 140, n. 2 / 699: 136, n. 1.
- 701: 153 / 706: 152, 152, n. 1, 154, n. 1 / 706 sqq.: 170 / 707-23: 152 / 715: 153 / 721: 153 / 722: 152 / 723: 153 / 724-6: 152 / 725: 152 / 727-32: 152 / 733-6: 152 / 737-41: 152 / 742-5: 152 / 744: 152-3 / 746-7: 153 / 748: 153 / 750: 153 / 753-7: 153 / 756: 153 / 757: 156 / 757-9: 153 / 759: 153, n. 2 / 760: 153 / 760-4: 153, 155 / 761: 142, n. 1 / 764: 153 / 765: 154, n. 2 / 766: 154, n. 2 / 768: 154, n. 2 / 781: 154 / 782: 154, 155 / 782-804: 154 / 783: 154 / 785: 154 / 786-9: 154 / 790-1: 154 / 792: 154 /

- 794: 154 / 795-7: 154 / 797:  
 154 / 797-9: 154.  
 800-4: 154 / 801: 155, n. 2 /  
 802 sqq.: 230 / 804: 138, n. 3 /  
 805: 155 / 808: 155 / 809: 155 /  
 809-13: 154 / 810-3: 155 / 814-8:  
 155 / 815-6: 154, 155 / 819-21:  
 154, 155 / 826: 155, 157, n. 3 /  
 826-8: 244 / 828: 155.
- Tb.* 1 sqq.: 64, 84, 85, 96-7,  
 218 / 1-115: 71-2 / 9 sqq.: 85 /  
 11 sqq.: 96 / 17: 12, n. 1 / 19:  
 19, n. 3 / 22 sqq.: 225, n. 1 / 24:  
 225, n. 1 / 26-34: 27, n. 1 / 28:  
 55 / 31-33: 116 / 33: 115 /  
 33 sqq.: 85 / 34: 133, n. 3 /  
 36 sqq.: 96 / 37-9: 116 / 38-52:  
 84 / 39: 54, 123, n. 4 / 40: 77 /  
 41: 77 / 44-50: 85 / 50: 15, n. 1 /  
 55: 77 / 60: 54, 83 / 62: 97 /  
 63-7: 57-8, 98 / 64: 9, n. 1 / 68:  
 96, 97-8 / 71: 96 / 71 sqq.: 98 /  
 71-4: 101 / 71-7: 85 / 80: 251 /  
 80 sqq.: 96 / 80-103: 84, 251 /  
 81 sqq.: 251 / 85: 118, n. 4 /  
 96 sqq.: 223.  
 100: 115 / 104 sqq.: 85-6 /  
 105: 115 / 116-53: 72 / 118: 58 /  
 120: 48, 49 / 120 sqq.: 48 /  
 120-2: 49, 50, 58 / 131: 87 /  
 132: 48 / 133 sqq.: 86 / 134:  
 88-9 / 134 sqq.: 19, n. 2 /  
 139: 54 / 139 sqq.: 54, 92 /  
 140-1: 106 / 143: 54, 107 / 144:  
 57 / 144-5: 54, 107 / 145-6: 78 /  
 146: 78, 106-7 / 150-2: 81, 124 /  
 151-2: 78 / 151-3: 78, 79 / 152:  
 78, 107 / 153: 78, 107 / 154-210:  
 72 / 159: 79 / 173: 79 / 188-95:  
 54 / 191: 49, 51, 53 / 192: 54 /  
 192-3: 56 / 193: 54 / 195: 54 /  
 195 sqq.: 57 / 197: 54 / 198: 53,  
 54 / 199: 54, 56, 82.  
 200: 54 / 201: 48, 49, 58 /  
 202: 49, 97, 98 / 207: 53 / 207-9:  
 53, 57 / 210: 50 / 211 sqq.: 16, n. 1 /  
 211-2: 279 / 211-32: 83 / 211-  
 69: 72 / 214-17: 180, n. 2 /  
 217 sqq.: 11, n. 2 / 222: 80 /  
 223-5: 180, n. 2 / 224: 287 / 225-6:  
 119-20 / 226: 126, n. 2 / 226-32:  
 180, n. 2 / 227: 181, n. 3 / 231-2:  
 138, n. 3 / 234-5: 55 / 240-64:  
 180, n. 1 / 267: 83 / 270-336:  
 72 / 281-2: 53 / 282: 57 / 283:  
 53, 56, 82 / 295-332: 83 / 296: 80.  
 300: 80 / 302: 80 / 305: 80 /  
 307: 80 / 310: 80 / 312: 80 /  
 320: 80 / 332: 80 / 337 sqq.:  
 86-7 / 337-70: 72 / 371 sqq.:  
 19, n. 3, 88 / 371-452: 72 /  
 384-5: 51 / 385-7: 52 / 397-8: 51.  
 401: 83 / 411 sqq.: 80 / 414-  
 52: 83 / 415: 80 / 417: 80 / 440:  
 80 / 442: 80 / 443: 80 / 446: 80 /  
 453-506: 72 / 458: 103 / 465:  
 125, n. 1 / 498-500: 57.  
 501: 50 / 501 sqq.: 88, 92 /  
 502: 89 / 504-5: 106 / 506: 92 /  
 506 sqq.: 81, 93 / 507 sqq.: 19,  
 n. 4 / 507-616: 72 / 510 sqq.:  
 218 / 521: 81 / 521-44: 83 / 522:  
 81, 105-6 / 523-33: 106 / 530:  
 81 / 534: 81, 83 / 535: 129, n. 4 /  
 535 sqq.: 29, n. 3 / 535-6: 117,  
 n. 3 / 538-41: 123 / 540: 81 /  
 541: 81 / 543: 106 / 544: 81 /  
 545: 81 / 561 sqq.: 34-7 / 563 sqq.:  
 31, n. 1 / 571-3: 124 / 573-84:  
 123, n. 7 / 584: 81 / 585: 81 /  
 589: 81 / 591: 125 / 592-612:  
 125 / 593: 81.  
 603 sqq.: 81 / 604-5: 147, n. 2 /  
 609-10: 81 / 613: 167 / 613-4:  
 99 / 616: 106 / 617 sqq.: 50, 51 /  
 617-735: 72-3 / 624: 50 / 644 sqq.:  
 81 / 653: 83, 102 / 656: 101-2 /  
 656 sqq.: 93 / 657: 150, n. 1 /  
 658: 102 / 670: 83 / 671-3: 81,  
 124 / 672-3: 78 / 674: 81-2 / 675:  
 104 / 677: 82 / 678: 82 / 682:  
 82 / 686: 98, 103 / 687 sqq.:  
 74-5, 102 / 687-712: 83, 92, 101 /

689 sqq.: 98-9 / 690: 82 / 691: 82 / 697: 99.

700: 82 / 703: 99 / 705: 56, 82, 99 / 709: 82 / 710: 82 / 711: 98, 100, 104 / 711-3: 103 / 712 sqq.: 104 / 713: 103-4 / 713-4: 103 / 720 sqq.: 73 / 726 sqq.: 73-4 / 728: 74 / 732 sqq.: 288 / 733: 79 / 736-9: 74 / 736-880: 73 / 736-819: 73 / 744: 79 / 745: 280 / 746 sqq.: 74 / 755: 79 / 757: 280 / 770: 79.

810 sqq.: 92 / 823: 78, 79 / 827: 79 / 829: 79 / 832: 79 / 839: 79 / 853: 79 / 860: 79 / 861: 79 / 881-5: 73 / 885: 57, 87 / 886-929: 73 / 886-964: 75.

901 sqq.: 191, n. 3 / 901-3: 55, 56, 98, 166-7 / 902-3: 118, n. 4 / 904 sqq.: 11, n. 2 / 909: 180, n. 1 / 923: 76 / 924-6: 56 / 927: 87 / 929-64: 73 / 938 sqq.: 75 / 963-4: 75, 221, n. 4 / 965: 107, 221, n. 4 / 965-1022: 73, 75, 221, n. 4 / 969: 181, n. 3 / 972 sqq.: 181, n. 3 / 984-91: 75 / 1019-22: 73 / 1021: 107.

*Fr. (Rzach<sup>3</sup>)*: 3: 218 / 20 sqq.: 218 / 27: 218 / 50 sqq.: 218 / 117: 248 / 119: 80 / 150: 219-20 / 164, 2: 135, n. 2 / 199: 218 / 203: 220.

(Traversa): 14-5: 218 / 45: 218 / Test. 79: 218.

(Merkelbach): A: 221, n. 1 / L: 218 / Q-R: 218.

*Schol. ad Op.* 222: 136, n. 1.

Hésychius:

s. v. ἀποψύχειν: 153, n. 2.

Homère:

*Il.* I, 8: 222 / I, 401 sqq.: 91-2 / II, 783: 75 / III, 161: 123, n. 4 / IV, 430: 123, n. 4 / V, 32: 119, n. 1 / VI, 97: 125, n. 1 / VII, 489: 135, n. 2 / VIII, 506-11: 124, n. 2 / VIII, 557-8: 124, n. 2 / IX, 461:

117, n. 3 / X, 48-52: 125, n. 1 / X, 249: 133, n. 3 / XI, 669: 78 / XII, 145-59: 127, n. 2 / XII, 313: 129, n. 3 / XIII, 93: 125, n. 1 / XIII, 260: 120, n. 2 / XV, 187 sqq.: 87 / XV, 263-8: 124, n. 2 / XV, 618-29: 127, n. 2 / XVI, 299-300: 124, n. 2 / XVI, 387: 118, n. 4 / XVII, 111-2: 145, n. 1 / XVII, 193-5: 131, n. 2 / XVIII, 227: 248 / XIX, 362: 78 / XXII, 395: 125, n. 1 / XXII, 432-3: 133, n. 3 / XXIII, 149: 124, n. 1 / XXIV, 45: 142, n. 1 / XXIV, 219: 155, n. 1 / XXIV, 359: 78 / XXIV, 652: 137, n. 2.

*Od. II*, 59: 150, n. 1 / II, 230-4: 134, n. 1 / IV, 318: 129, n. 3 / IV, 349: 55 / IV, 561-9: 131 / V, 334: 123, n. 4 / V, 476-7: 163 / VI, 119-21: 124, n. 2 / VI, 160-1: 133, n. 3 / VI, 189: 135, n. 2 / VII, 120: 148, n. 1 / VIII, 570: 124, n. 1 / IX, 1 sqq.: 205-8 / IX, 14: 133, n. 3 / IX, 112: 209 / XI, 184-6: 129, n. 3 / XI, 394: 78 / XII, 372: 135, n. 1 / XIII, 45-6: 139, n. 2 / XIII, 200-2: 124, n. 2 / XV, 374-5: 133, n. 3 / XVIII, 45: 145, n. 4 / XVIII, 339: 121, n. 1 / XX, 336-7: 129, n. 3 / XXI, 223: 117, n. 3 / XXI, 411: 123, n. 4 / XXIII, 65-6: 133, n. 3.

*H. Cer.* 213: 134, n. 2 / 277: 134, n. 2 / 316: 124, n. 1 / 448: 124, n. 1.

*H. Ven.* 135: 163.

Horace:

*Epist.* I, 1, 27 sqq.: 231 / I, 2, 32 sqq.: 231.

*Carm.* I, 34, 12-14: 238 / II, 18, 23 sqq.: 243 / III, 2, 28-29: 298 / III, 4, 37 sqq.: 251 / III, 4, 65: 58 / IV, 2: 296 / IV, 3: 251 /

- IV, 5, 23: 243.  
*Sat.* I, 1, 38 sqq.: 241 / II, 1, 58:  
 299.
- Hymnes orphiques:  
 VII, 3: 279.
- Isocrate:  
 II, 31: 136, n. 1.
- Lactance:  
*De opificio Dei*: 262.
- Mimnerme:  
*Fr.* 7 D: 133, n. 3.
- Parménide:  
*Fr.* 10, 3 B: 153, n. 1.
- Pausanias:  
 I, 3: 75.  
 IX, 27, 1: 7, n. 1.
- Phérécratès:  
 "Αγροι": 205.
- Pindare:  
*Nem.* VII, 3: 133, n. 3.  
*Fr.* 133 Snell: 211.
- Platon:  
*Charm.* 163 b sqq.: 178, n. 6.  
*Critias*: 109 b sqq.: 189, n. 2.  
*Crat.* 397 d: 130, n. 2 / 397 e-8 b:  
 182, n. 4, 184, n. 2, 210 / 428 a:  
 178, n. 2.  
*Epin.* 984 d sqq.: 196, n. 2.  
*Euthyphbr.* 5 e sqq.: 173, n. 2.  
*Gorg.* 483 d: 175, n. 2.  
*Legg.* 647 a 5: 193, n. 1 /  
 678 e sqq.: 189, n. 1 / 680 b: 189,  
 n. 3, 209 / 690 e: 178, n. 2 /  
 712 c-e: 194, n. 2 / 713 a-14 b:  
 185, 189-91, passim, 197-210  
 passim / 715 a sqq.: 193, n. 3 /  
 715 c: 193, n. 3 / 716 a: 193,  
 n. 1 / 717 b: 196, n. 1 / 717 d:  
 193, n. 1 / 729 b: 192, n. 1 /  
 747 e: 196, n. 1 / 758 b: 177,  
 n. 4 / 885 b: 194, n. 1 / 886 b:  
 173, n. 2 / 887 b sqq.: 194, n. 1 /  
 903 b 4-9: 196, n. 1 / 904 a 3 sqq.:  
 191, n. 1 / 906 a 6 sqq.: 196, n. 1 /  
 910 a: 178, n. 2 / 943 e 1: 192,
- 193, 193, n. 1 / 960 c: 181, n. 1.  
*Lys.* 215 c: 178, n. 2.  
*Meno*: 81 b: 211 / 91 a: 177, n. 1.  
*Polit.* 268 d-274 d: 185-90 pas-  
 sim, 197-211 passim.  
*Prot.* 316 d: 173, n. 1 / 318 e sqq.:  
 177, n. 1 / 320 c: 163-4.  
*Resp.* 362 a sqq.: 174, n. 2 /  
 362 e sqq.: 174, n. 3 / 363 a sqq.:  
 174, n. 1 / 364 a 2 sqq.: 176, n. 2 /  
 364 c 5 sqq.: 176, n. 2 / 365 b:  
 174, n. 2 / 366 b: 174, n. 2 /  
 366 e sqq.: 174, n. 3 / 367 c sqq.:  
 174, n. 3 / 369 e sqq.: 179, n. 1 /  
 372 d: 197 / 377 e sqq.: 173, n. 2 /  
 414 b sqq.: 182, 182, n. 1 / 415 a:  
 182, n. 2 / 415 b 3 sqq.: 182, n. 3 /  
 433 a sqq.: 179, n. 1 / 466 c: 178,  
 n. 2 / 468 e sqq.: 183, n. 2 / 469 a:  
 184, n. 2, 210-1 / 486 a: 178, n. 3 /  
 487 a: 178, n. 3 / 546 e: 182-3,  
 183, n. 1 / 548 a sqq.: 178, n. 1,  
 553 c: 178, n. 1 / 554 e sqq.: 178,  
 n. 1 / 567 b: 133, n. 3 / 612 a sqq.:  
 175, n. 3 / 612 b-13 e: 176, n. 1 /  
 617 b 7 sqq.: 181, n. 1 / 617 d 6:  
 181, n. 1.  
*Soph.* 228 d sqq.: 180, n. 2.  
*Symp.* 178 b 2 sqq.: 181, n. 2 /  
 202 d sqq.: 196, n. 2 / 203 b sqq.:  
 181, n. 2 / 208 b: 147, n. 2.  
*Tim.* 40 c 2 sqq.: 181, n. 2 / 40 d-e:  
 91 / 40 d-41 a: 181, n. 2.
- Properce:
- I, 8, 5 sqq.: 219, n. 2 / I, 15:  
 281-2 / I, 15, 25-28: 280 / II, 10,  
 8: 292 / II, 10, 25 sqq.: 219, 292 /  
 II, 13, 3-4: 292 / II, 34, 77-8:  
 292 / III, 7: 284 / III, 7, 43-5:  
 284.
- Solon:
- Fr.* 1 D, 25 sqq.: 299 / 43-5:  
 149, n. 1.
- Sophocle:
- El.* 305-6: 133, n. 3.  
*Fr.* 28: 269.

Théognis:

57-8: 135, n. 2.

Thucydide:

IV, 43, 3: 133, n. 1 / IV, 122-4:  
121, n. 1.

Tibulle:

I, 1, 29 sqq.: 285 / 47 sqq.: 277,  
n. 1 / 70: 280, 289 / 77-8: 285 /  
I, 2: 289 / I, 3, 35-6: 283 / 45-6:  
283 / 47: 283 / 72: 288, 290 /  
I, 4: 295 / I, 5, 21 sqq.: 286, 301 /  
I, 7: 295 / 27-28: 295 / I, 9, 3:  
280, 281, 299 / 4: 282, 298 /  
I, 10: 274-5, 278, 290 / 11-12:  
275 / 19: 276 / 35-6: 277, 278 /  
45: 277 / 45-50: 276, 290.  
II, 1: 274-5 / 37 sqq.: 279 / 39-  
40: 288 / 49: 279 / 62: 279 /  
66 sqq.: 279 / 87-90: 279 / II,  
3, 36 sqq.: 288 / II, 5, 1: 288 /  
7 sqq.: 288/9: 289/II, 6, 20 sqq.:  
277, n. 1.

Virgile:

*Aen.* II, 360: 299 / II, 426-8:  
249 / VI, 866: 280, 299 / VII,  
8 sqq.: 246 / VII, 808 sqq.: 247-8.  
*Buc.* I, 42 sqq.: 225, n. 1 / I, 44:  
225, n. 1 / III: 226 / III, 60:  
226 / IV: 225-6, 225, n. 1, 256,  
257 / IV, 30: 223 / IV, 34 sqq.:  
223/IV, 38 sqq.: 223/IV, 39 sqq.:  
258 / V: 226 / VI: 225, n. 1, 227-  
8, 251, 253-5, 258, 293 / VI, 31:  
253 / VI, 78 sqq.: 221-2 / VII,  
61-8: 226, 228, n. 1.

*Ge.* I, 43 sqq.: 235-6 / 43-203:  
229-30 / 92: 234 / 104 sqq.:

234-5, 246 / 111: 234 / 117-29:  
258 / 117-59: 227-8, 236-7 / 121:  
237 / 121-4: 263 / 123: 268 /  
124: 258-9 / 131: 259 / 133:  
258 / 135: 260 / 137 sqq.: 237 /  
155 sqq.: 240-1 / 158: 246 /  
169 sqq.: 245 / 175: 235 /  
176 sqq.: 230-1 / 204 sqq.: 232 /  
204-350: 229 / 219 sqq.: 229 /  
231-51: 228 / 259 sqq.: 245-6 /  
259-267: 231 / 259-350: 231-2 /  
268-75: 232 / 276 sqq.: 230 / 276-  
87: 232 / 287 sqq.: 246 / 287-96:  
232 / 293-4: 246 / 297-310: 232 /  
299: 234 / 300-304: 247 / 311:  
229, n. 1 / 311-34: 232 / 322 sqq.:  
247 / 330 sqq.: 247 / 334: 235 /  
335-7: 232 / 338 sqq.: 244 / 338-  
50: 232 / 340-1: 236 / 351 sqq.:  
229, 237, 237, n. 1 / 351-5: 229 /  
373 sqq.: 237 / 468-514: 228.  
II, 63-72: 226, 228, n. 1 / 73 sqq.:  
246 / 136-76: 228 / 174 sqq.:  
273 / 323-45: 228 / 412 sqq.:  
241, 269 / 458 sqq.: 274 / 458-  
542: 228 / 473 sqq.: 242 / 490-2:  
240, n. 1 / 490 sqq.: 244 /  
503 sqq.: 243 / 537 sqq.: 242, n. 4.  
III, 51 sqq.: 245 / 64 sqq.: 242 /  
72 sqq.: 245 / 145: 234 / 242:  
242 / 284 sqq.: 236.  
IV: 247-8, 278, 300 / 251 sqq.:  
242 / 345-7: 220 / 347: 221.

Xénophon:

*Cyr.* VIII, 5-7: 177, n. 4.  
*Mem.* I, 2, 56 sqq.: 178, n. 5 / I, 7:  
177, n. 1 / II, 3, 11: 143, n. 3 /  
III, 4, 12: 177, n. 1.  
[*Resp. Ath.*] II, 9: 143, n. 3.



*Achevé d'imprimer  
le 15 mars 1962 sur les presses d'Albert Kundig  
à Genève, Suisse*











## DÉPOSITAIRES

### SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113,*  
Berne 26.

### FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille,*  
Paris VII<sup>e</sup>.

### GREAT BRITAIN AND BRITISH COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

### ALLEMAGNE

A. FRANCKE VERLAG G.m.b.H., *Hess-Str. 50,*  
München 13.

### ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,  
*Via S. Senatore 6/2, Milano.*

Pour tous les autres pays, s'adresser à la

FONDATION HARDT  
VANDOEUVRES-GENÈVE

## VOLUMES PARUS

TOME I (1954): LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE  
JUSQU'A PLATON

*Sept Exposés et Discussions par*  
Pierre CHANTRAYE - F. CHAPOUTHIER - Olof GIGON -  
H. D. F. KITTO - H. J. ROSE - Bruno SNELL - W. J. VERDENIUS

TOME II (1956): L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE  
LATINE DE CATULLE A OVIDE

*Six Exposés et Discussions par*  
Jean BAYET - Pierre BOYANCÉ - Friedrich KLINGNER -  
Victor PÖSCHL - Augusto ROSTAGNI - L. P. WILKINSON

TOME III (1958): RECHERCHES SUR LA TRADITION  
PLATONICIENNE

*Sept Exposés par*  
Pierre COURCELLE - Olof GIGON - W. K. C. GUTHRIE -  
H. I. MARROU - Willy THEILER - R. WALZER - J. H. WASZINK

TOME IV (1958): HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ

*Sept Exposés et Discussions par*  
Marcel DURRY - Kurt von FRITZ - Krister HANELL -  
Kurt LATTE - Arnoldo MOMIGLIANO - Jacqueline DE ROMILLY  
Ronald SYME

TOME V (1960): LES SOURCES DE PLOTIN

*Dix Exposés et Discussions par*  
A. H. ARMSTRONG - Vincenzo CILENTO - E. R. DODDS -  
Heinrich DÖRRIE - Pierre HADOT - Richard HARDER -  
Paul HENRY - H.-Ch. PUECH - H. R. SCHWYZER - Willy THEILER

TOME VI (1960): EURIPIDE

*Sept Exposés et Discussions par*  
HANS DILLER - J. C. KAMERBEEK - Albin LESKY - Victor MARTIN  
André RIVIER - R. P. WINNINGTON-INGRAM - G. ZUNTZ

TOME VII (1962): HÉSIODE ET SON INFLUENCE

*Six Exposés et Discussions par*  
Kurt von FRITZ - Pierre GRIMAL - G. S. KIRK -  
Antonio LA PENNA - F. SOLMSEN - W. J. VERDENIUS

*A paraître en 1962:*

TOME VIII: GRECS ET BARBARES

*Six Exposés et Discussions par*  
H. C. BALDRY - Albrecht DIHLE - Hans DILLER -  
Willy PEREMANS - Olivier REVERDIN - Hans SCHWABL