

## 2. Die Quellen der Widersprüche in der Phäakis.

In den Büchern ζ—θ und ν 1—187 findet sich im Vergleich zu andern Teilen der Odyssee ein ungewöhnlich grosses Mass von kleineren und grösseren Widersprüchen und aus dem Zusammenhang fallenden Stellen. Diese Wahrnehmung hat die Kritiker des Altertums und der Neuzeit zu einer Anzahl von Athetesen veranlasst. Einen andern Weg schlugen Kirchhoff und Seeck ein, indem sie die Odyssee aus verschiedenen Bearbeitungen zusammengesetzt sein lassen. Kirchhoffs Zerlegung in einen älteren Nostos und eine jüngere Bearbeitung übergehe ich, da sie zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten nicht viel beiträgt. Weit mehr ins Einzelne geht Seeck. Er lässt die uns vorliegende Odyssee durch einen Redaktor in pisisistrateischer Zeit aus drei Bearbeitungen zusammenschweissen, die er die Odyssee der Telemachie (T), die Odyssee der Verwandlung (V) und die Odyssee des Bogenkampfes (B) nennt. In der Phaeakis kommen nur die beiden ersteren in Frage. Seeck<sup>1)</sup> nimmt hier an, dass der Bearbeiter bald der einen, bald der andern als Hauptquelle folgte und abweichende Darstellungen der Nebenquelle, so gut oder schlecht es gehen mochte, einfügte. Für ε und ζ ist nach ihm V die Hauptquelle. Eingeschoben aus T sei darin ζ 41—53, enthaltend die Schilderung des Olymp (allgemein als fremdartiger Zusatz anerkannt) und die Angabe, dass Nausikaa den Eltern ihren Traum erzählen will (in ihrer Bitte 54—67 erwähnt sie ihn aber nicht); ferner 244 f (Nausikaas keimende Neigung zu dem Fremden stehe mit ihrer in V gezeichnete Zurückhaltung in Widerspruch); endlich 252—288 (wieder Heiratsgedanken der Prinzessin; die hier befindliche Instruktion an den Fremden wiederholt Nausikaa nach 289) für η sei T die Hauptquelle; eingeschoben aus V sei 56—68 (Verwandtschaftsverhältnis zwischen Alkinoos und Arete 55 anders dargestellt); 103—130 (Schilderung der Frauenarbeit und der Zaubergärten, allgemein als fremdartiges Einschiesel angesehen); ferner eingesetzt für ein T-stück 146—198 (Odysseus erscheint als gewöhnlicher hilfefeulender Mensch, während nachher Alkinoos seine Göttlichkeit für möglich hält); eingeschoben endlich 252—310 (enthält unter andern eine Wiederholung der in derselben Rede eben erzählten Aufnahme bei Kalypso). In θ nimmt Seeck, allerdings zweifelnd, T als ausschliessliche Quelle an, nur soll der Redaktor den ersten Gesang des Demodokos von Ilios eingefügt und das in T an dieser Stelle befindliche Lied von Ares und Aphrodite an seine jetzige Stelle gesetzt haben; nach 572 soll wieder V beginnen (Alkinoos' Frage, weshalb das Ilioslied den Fremden zu Tränen rühre, stimmt nicht mit der Erzählung desselben 220, er sei Trojakämpfer gewesen). Durch die Teilung wird ausserdem die Doppelstellung Athenes erklärt, die im V nur mittelbar wirkt, in T leibhaftig auftritt.

Aber es bleiben noch Widersprüche genug unerklärt. Seeck findet einen solchen zwischen der Schamhaftigkeit des Helden vor den Mägden in ζ und dem Bad durch diese in θ; aber η 296 behauptet Odysseus sogar: *Ναυσικάα λοῦσέ με*, und doch soll diese Stelle wie die erstgenannte zu V gehören. Nausikaa befiehlt Odysseus vor der Stadt zurückzubleiben, — er sagt, sie habe ihn mitnehmen wollen (beides V). Zahlreiche siegreiche Wettkämpfe des Helden mit den Phäaken werden angekündigt, — er beschränkt sich auf éinen (beides T). Die phäakischen Schiffe sind gewöhnliche, von Rudern bewegte Fahrzeuge, — werden als vernunftbegabte Zauberwesen hingestellt (beides T). Häufig bemerken wir schlecht eingefügte Einzelstellen, z. B. die Schilderung des Phäakenlebens θ 248 f, die Reflexion über körperliche und rednerische Anmut θ 167—175: Seeck geht über den

<sup>1)</sup> Quellen der Odyssee S. 152—166. 172—187.

Riss im Zusammenhang, sogar über den im Satzgefüge hinweg mit der Annahme, seine ‚Telemachie‘ habe schon dem Redaktor in schlechter Überlieferung vorgelegen.

Aus dieser Zusammenstellung, die sich noch vermehren liesse, scheint mir hervorzugehen, dass diese Teilung nicht leistet, was man von ihr verlangen muss, eine Erklärung sämtlicher Widersprüche, Wiederholungen und Fugen, da sie doch auf der Erkenntnis eines Teiles derselben aufgebaut ist. Die Aporie wird nur auf die vorhergehende Entwicklungsphase der Dichtung zurückgeschoben. Ich meine, wenn wir den Versuch machen wollen, die vorliegenden Differenzen zu erklären, dürfen wir die Phäakis nicht behandeln wie ein aus Quellschriften kontaminiertes historisches Werk, sondern mehr noch als die übrigen Teile des Epos als eine Dichtung, die in langer Entwicklung aus mythologischen Ursprüngen in reale Verhältnisse übertragen worden ist. Der Mythos vom Schattenreich ist seinem Wesen nach ein Gebiet, wo dämmerndes Halbbewusstsein, Ahnungen, Spekulationen ohne klares Ziel herrschen, wo es weder ein Wissen noch deutliche Vorstellungen und Anschauungen giebt. Ein solcher Mythos musste von vornherein mit Übernatürlichem, Wunderbarem, Märchenhaftem reich ausgestattet sein. Eine Dichtung nun, die ihn in das hellere Licht irdischer Wirklichkeit rückte, die ihm als Träger Menschen von Fleisch und Blut gab, konnte sich mit dem Wunderbaren auf vierfache Art auseinandersetzen:

- Entweder sie nahm, was sie vorfand, gläubig auf und gab es unbefangen, naiv wieder;
- oder sie suchte es zu rationalisieren, sei es durch Umdeutung, sei es, indem sie stillschweigend das Natürliche, Glaubhafte an seine Stelle setzte;
- oder sie fand es lächerlich und liess sich dadurch reizen, es durch Übertreiben oder Herabziehen zu karikieren;
- oder sie übte unmittelbare, ernsthafte Kritik, indem sie dem, was sie missbilligte, ihre Verbesserung zur Seite setzte.

Es ist klar, dass die drei erstgenannten Gestaltungsweisen eine zeitliche Aufeinanderfolge darstellen, von denen die dritte jungen Datums sein muss; die vierte kann kaum noch als poetische Behandlung gelten. Ich will nun zu zeigen versuchen, wie alle vier Formen in der Phäakis zum Ausdruck kommen.

1. Naiv übernommen und wiedererzählt sind die Stücke, die die Phäaken den Göttern gleichstellen. Da der Mythos von der Schattenwelt in drei Verkörperungen erscheint, ausser der Phäakis in der Insel der Kirke und der der Kalypso, so durften die Phäaken den letzteren an Göttlichkeit nicht zu sehr nachstehen. Wenn Kirke dämonische Kräfte und göttliches Wissen besitzt, wenn Kalypso selbst eine Unsterbliche ist, so rühmen sich die Phäaken wenigstens göttlicher Abstammung, und ihr Stammvater Poseidon bestätigt das, wenn er das ganze Volk *διοτρεφέες* nennt ( $\epsilon$  378). Ihr König stellt sie auf gleiche Stufe mit Kyklopen und Giganten: mit ersteren, gleichfalls Poseidonssöhnen, haben sie zusammengewohnt, bis Familienzweist sie aus der Urheimat vertrieb ( $\zeta$  6), für letztere scheinen sie nach deren Vernichtung gleichsam als Ersatz geschaffen zu sein ( $\eta$  60 ff.). Die Beziehungen zu den Göttern bestehen in freundschaftlichem, man möchte sagen gesellschaftlichem Verkehr sowie in matrimonialer Ebenbürtigkeit. Die Unsterblichen sitzen beim Opferschmaus unter ihnen und halten es auch im alltäglichen Leben nicht für nötig, bei der Begegnung mit einem Phäaken ihr Incognito zu wahren. Das letztere ist natürlich bedeutungsvoller: ein Gott kann wohl auch sonst bei einer feierlichen Handlung seinen Glanz enthüllen wie ein Monarch unserer Zeit; dass er aber auch in der Alltäglichkeit den Anblick seiner Majestät bietet, und, fügen wir hinzu, die Phäaken ihn ertragen können, ist etwas Ausserordentliches. Wenn Nausikaa mit einem Fremden von hoheitvollem Aussehen durch die Strassen geht, denkt

der Phäake, ohne sich darüber aufzuregen: das ist vielleicht ein Gott. Auch würde er nichts Erstaunliches darin finden, wenn sich die Fürstin einen Gott als Mann wünscht (*πολυόρητος* ζ 280), ebensowenig, wenn der Wunsch erfüllt wird. Höchstens fühlt er sich in seinem Selbstbewusstsein gekränkt, dass sie den Söhnen des einheimischen Adels sich versagt; die sind doch ebensoviel wert wie ein junger Gott, denkt er entrüstet. Allerdings stehen die Phäaken in dieser Beziehung nicht weit über Odysseus. Was von jenen bloss behauptet wird, sehen wir bei ihm in *v* tatsächlich eintreten: bei der Landung in der Heimat erscheint ihm Athene leibhaftig. Auch nicht zu weit über Penelope. Denn auch diese hält es für möglich, dass der Sieger über die Freier, der sie als Gattin zu umfassen begehrt, ein Gott sei (*ψ* 63). Und so lag es nahe, das Verhältnis der Phäaken zu den Göttern auf das des Odysseus zu Athene auszudehnen. Das Märchenhafte wuchert. Wenn die Phäaken, die doch nur Nebenfiguren sind, bestimmt, dem Helden durch ihre Hilfe zu dienen, mit den Göttern auf gleichem Fuss verkehren, so darf der Held nicht zurückstehen. Ja, er muss ihnen gegenüber noch höher gehoben werden: seine Göttin muss ihm in niedriger Gestalt dienen. Nirgends steigt die hehre Strahlängige so tief herab wie hier. Als Wegweiserin in Gestalt einer Wasserträgerin muss sie fungieren, als *δημοσεργός* in Heroldsverkleidung die Neugier auf ihn lenken, als Zielweiserin in der Maske eines gewöhnlichen Mannes ihn bewundern. Allerdings, auch für Telemach besorgt sie ein Schiff und spielt den Kapitän, aber es ist doch ein erhabener Beruf, vaterlose Königssöhne zu Helden heranzubilden; auch tut sie beim Verschwinden dort ihre Göttlichkeit kund.

Das Märchenhafte zeigt sich ferner in Eigentümlichkeiten des phäakischen Familienrechts. Arete und Alkinoos sind Geschwister und Gatten wie Zeus und Here. Spuren von Gynäkokratie finden sich. Wenn Odysseus' Aufnahme sowie seine Entsendung von Arete abhängt, so wird sie als der eigentliche Gebieter im Hause charakterisiert (ζ 310 ff., η 75 ff.). Die Rangordnung im Königssaal ist umgekehrt: sie thront auf dem höchsten Ehrenplatze, und der Gemahl schmiegt sich ihr zur Seite (ζ 305 ff.). Während sonst die Eltern ihrer Tochter den Gemahl bestimmen, hat Nausikaa unbeschränkte Freiheit der Gattenwahl. Nicht nur unter den Söhnen des Landes darf sie sich aussuchen, sondern auch einen Fremdling an ihre Seite erheben. Ob sie die Wünsche von Eltern und Sippe achten will oder nicht, ist ihr freier Wille; tut sie es, so geschieht es aus kindlicher Pietät. Wenn sie nach ihrem Willen handelt, so kann das Volk weiter nichts tun als darüber murren, und der König schreibt sich nur die Befugnis zu, dem Auserkorenen eine Prüfungszeit zu bestimmen. Märchenhaft sind Einzelheiten über die nautische Leistung der Phäaken. So die Angabe, dass sie in einem Tage nach Euboea und zurück gefahren sind, und zwar ohne sich anzustrengen (η 321 ff.); ihr zauberhaftes Wesen wird angedeutet durch die Sicherheit, mit der Alkinoos behauptet, das Meer werde bei der Fahrt nach Ithaka ruhig sein und der Gast die Reise schlafend zurücklegen. Märchenhaft sind Einzelzüge in der Schilderung des Palastes, des Gartens und Weinbergs: dass die metallenen *κόρυμβες* lebendig und unsterblich sind, dass Wachsen, Blühen und Reifen ohne Wechsel der Jahreszeiten nebeneinander hergeht (η 93 f. 117—119. 124—126). An manchen dieser Züge finden wir eine gewisse Dunkelheit und Unklarheit. Die göttliche Abstammung des Volkes wird behauptet, aber der gegebene Stammbaum bezieht sich nur auf das Königspaar. Von der Fahrt des Rhadamanthys, des Richters der Unterwelt, zu dem ebendort ewiger Pein verfallenen Tityos weiss die gesamte griechische Sage nichts.

2. Auf dem Boden normaler Anschauung über Götterwalten und Menschendasein stehen wir in dem bei weiten grössten Teil von ζ—θ. Athene ist wieder die Himmlische, die nur im Traum den Sterblichen erscheint, als sie Nausikaa den Gedanken eingiebt, grosse Wäsche zu halten,

wie sie auch Penelope so oft sich naht. Meistens wird sie auch in der Phäakis als mittelbar wirkend geschildert, indem jeder kluge Gedanke, jede vorteilhafte Situation, jeder gute Eindruck des Helden ihr zugeschrieben wird. Sie giebt ihm bei der Landung den rettenden Gedanken ein, schenkt ihm Schlaf, flösst Nausikaa Mut ein, der abenteuerlichen Erscheinung standzuhalten, giebt ihm imponierende Heldenschönheit und hüllt ihn in Nebel, um sicher sein Ziel zu erreichen. Wir haben oben gezeigt, wie einheitlich und geschlossen die Schilderung des Staatswesens als einer typischen Aristokratie mit patriarchalischem Königtum gegeben wird, wie andererseits die Züge der neuionischen Handelskolonie ebenso realistisch gezeichnet werden. Wie genau stimmt die Palastbeschreibung zu den ausgegrabenen mykenischen Burgen. Im Rat und auf dem Markt, im Geschäft und beim frohen Mahl und Spiel sind die Phäaken normale Sterbliche. Sie machen ihre Schiffe seeklar wie jeder Seemann, und wenn sie fabelhaft schnell vorwärtskommen, so müssen sich die Ruderer auch tüchtig in die Riemen legen ( $\eta$  328,  $\nu$  78). Durch leichtes Umbiegen wird das Zauberhafte in Natürliches umgewandelt. An Stelle der märchenhaften Götterfreundschaft tritt der reinmenschliche Ausdruck des Vertrauens auf den Nationalgott ( $\eta$  35). Im Märchen sollen sie die Götter leibhaftig gesehen haben, in der rationalisierten Darstellung sind sie zwar auch darauf gefasst, aber ihrer Beobachtung doch nicht sicher; erst aus dem wunderbarem Wechsel in der Erscheinung des Schiffbrüchigen erschliesst Nausikaa, aus der Plötzlichkeit seines Erscheinens Alkinoos die Möglichkeit, dass er ein Gott sei. Beide sind also im Erkennen der Götter nicht klüger als Telemachos und Nestor ( $\alpha$  323,  $\gamma$  377 ff.). Die Friedensgewissheit ihres Volkes leitet Nausikaa zuerst aus der märchenhaften Götterverwandtschaft ab, fügt aber sogleich als zweiten natürlichen Grund die insulare Lage hinzu. Wenn Athene ihren Schützling persönlich geleitet, so sollte das doch billig genügen, ihn vor Belästigung zu sichern; gleichwohl hat sie ihn schon vorher vorsorglich durch Fernwirkung in Nebel gehüllt. An andern Stellen ist das Natürliche und das Märchenhafte unmittelbar nebeneinander gesetzt: so erscheinen an der realistischen Palast- und Gartenbeschreibung die Wunderzusätze wie schlecht angeleimt. Nachdem Arete ihre Schuldigkeit gethan hat, ihre Knie von Odysseus umfassen zu lassen, hört sie plötzlich auf das Überweib zu sein, für das sie Nausikaa und Athene ausgegeben hatten, und verwandelt sich in eine sorgliche Hausfrau, die in ihrem Kleiderschrank wohl Bescheid weiss, und das männliche Element nimmt seine natürliche Stellung ein, Alkinoos als Hausvater, die Geronten als Hausfreunde. Durch eine Mischung beider Vorstellungsweisen nimmt die Darstellung bisweilen etwas ungewiss Schillerndes an. Liest man  $\eta$  318—328 von vorn, so wirken die Sätze in ihrer dunkeln Kürze zauberhaft, blickt man aber von den letzten Worten rückwärts, so lassen sie sich natürlich deuten: „Meine Leute sind ebenso seekundig wie seetüchtig; sie kennen Wind und Wellen bis in die fernsten Gegenden; ihre Ruderkunst ist unübertrefflich, darum wirst du in unserm Schiff sicher fahren wie bei Windstille und so sanft, dass du dabei schlafen kannst“. Ebenso doppeldeutig ist  $\eta$  191—195: Alkinoos verbürgt sich, dass Odysseus auf der Fahrt kein Unfall widerfahren wird, aber es bleibt unklar, ob das eine Eigentümlichkeit der phäakischen Fahrzeuge oder eine Folge der zu treffenden tadellosen Vorbereitung der Fahrt sein soll.

3. Die ablehnende Haltung gegenüber dem Märchenhaften drückt sich am schärfsten aus, wenn dasselbe zum Gegenstand des Spottes gemacht wird. Eine Form desselben ist die komische Übertreibung, die Parodie. Hieher gehört unzweifelhaft die bekannte Stelle  $\vartheta$  248 f. vom phäakischen Schlaraffenleben:

*αἰεὶ δ' ἤμιν δαΐς τε φίλη κίθαρίς τε χοροὶ τε  
εἶματα τ' ἔξημοιβὰ λοετρὰ τε θερμὰ καὶ εὐναί.*

„Schlemmen mit Musik und Tanz, Freude am Putz, weichliche Körperpflege und Sinnlichkeit, das ist unser Leben alle Tage“. Die beiden Verse stehen ausser Zusammenhang mit der übrigen Rede. Alkinoos spricht hier nämlich als Patriot ernsthaft und feierlich von den nationalen Tüchtigkeiten seines Volkes:

*οἶα καὶ ἡμῖν*

*Ζεὺς ἐπὶ ἔργα τίθησι διαμπερὲς ἔξ ἔτι πατρῶν,*

indem er den etwas ruhmredig aufgezählten gymnastischen Fertigkeiten des Gastes, die er in seiner Rekapitulation auch recht beschneidet, die feineren, eleganteren des Reigentanzes und der Ruderkunst gegenüberstellt. Zweimal spricht er die Erwartung aus, dass der Fremde daheim den Ruhm der Phäaken weiter verbreiten werde. Der Ruhm ist aber dem Hellenen die allerwichtigste Sache und im Zusammenhang mit der Mahnung, diesen weiterzubreiten, eine Selbstverspottung undenkbar. Es ist überhaupt keine Stelle auffindbar, wo die Verse hinpassen könnten. In der Verallgemeinerung, mit der sie gesprochen werden, enthalten sie eine gröbliche Karikatur einzelner Angaben: sie beziehen sich auf das dreimalige Festmahl und auf das Bad des Gastes, welche Akte doch etwas Ausserordentliches sind, einer ungewöhnlichen Ehrung eines vornehmen Gastes dienen; sie erschliessen Putzsucht aus einer notwendigen Familienwäsche, und in *εὐναί* ist wohl eine schnöde Anspielung auf Stellen wie η 347, ν 44 und 62 zu erblicken. Der parodistische Charakter wird klar, wenn wir dagegen eine Stelle halten, aus der ein leiser Humor von naivem Gepräge spricht, ζ 309: Alkinoos, im Volk wie ein Gott geehrt, sitzt auch auf seinem Ehrenplatz wie ein solcher, und zwar *οἰνοποιᾷζει*; „er zecht wie ein Gott“. Die Feinheit erkenne ich darin, dass man *θεὸς ὡς* nicht notwendig zu *οἰνοποιᾷζει* ziehen muss, sondern auch zu *ἐφήμενος* fügen kann. Auch die Handlungsweise des Euryalos entbehrt, wie früher gezeigt wurde, nicht einer feinen Komik.

Parodistisch erscheint mir auch die Beschreibung der Zauberschiffe θ 556 ff.

*ὄψρα σε τῆ πέμπωσι τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες ·  
οὐ γὰρ Φαιήκεσσι κυβερνητῆρες ἔασιν,  
οὐδὲ τι πηδάλι' ἔστι, τάτ' ἄλλαι νῆες ἔχουσιν ·  
ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν  
καὶ πάντων ἴσασι πόλιας καὶ πύονας ἀγροῶς  
ἀνθρώπων, καὶ λαῖμα τάχισθ' ἄλως ἐκπερώσιν  
ἴερι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένα · οὐδὲ ποτέ σφιν  
οὔτε τι πημανθῆναι ἐπι δέος οὔτ' ἀπολέσθαι.*

Wenn auch bei dem Gedanken eine mythologische Grundlage angenommen werden darf: in der Form, wie er vorliegt, enthält er nichts Dunkles, sondern besteht in einer einfachen Umkehrung der natürlichen Verhältnisse. Der gewöhnliche Seefahrer braucht, um ans Ziel zu kommen, die ganze Kunst und Kraft des Steuermanns, der das Fahrzeug gegen Sturm und Wogen mühsam in der Richtung hält, — die phäakischen Fahrzeuge haben weder Instrument noch Virtuosen nötig, sondern sobald sich der Schiffer hineingesetzt hat, wissen sie, wohin er will, und bringen ihn ans Ziel. Der gewöhnliche Seefahrer muss scharfen Ausguck halten, damit ihm keine Landmarke, kein Leitstern entgeht, und ist auch dann noch vor Irrungen nicht sicher, — der phäakische kann ruhig schlafen; sein kluges Fahrzeug kennt alle Küsten und Häfen, ohne sich je zu täuschen. Jener darf die Küsten nicht aus den Augen verlieren, auch auf die Gefahr hin, bei trüber Witterung in gefährliche Nähe zu kommen, — dieses fährt mitten in Nebel und Sprühregen hinein, erreicht das Ziel blindlings und vermeidet mit unfehlbarer Sicherheit Klippen und Untiefen. Die Absichtlichkeit der übertriebenen Vermenschlichung erkennt man nicht nur darin, dass dem Schiff ausdrücklich menschlicher Verstand und menschliche Affekte zugeschrieben werden, sondern auch

in dem gesuchten Ausdruck *νήες πέμπουσι*: die Schiffe sind nicht Transportmittel, sondern *ἑταῖροι*. Zu den sonstigen halbdunkeln Aussagen des Königs über die Schiffe in *η* verhält sich diese Beschreibung etwa wie die Sage vom Fliegenden Holländer zu Anastasius Grüns ‚Seemärchen‘. Ich glaube aber noch einen Schritt weiter gehen zu können. Die ganze Rede des Alkinoos, von der die besprochene Schilderung ein Teil ist, trägt überwiegend parodistisches Gepräge. V 546 f. spricht er den wunderlichen Satz aus:

*ἀντὶ κασιγνήτου ξεινός θ' ἰκέτης τε τίενται  
ἀνέρι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύη πρᾶπίδεσσι.*

Dass alle Menschen Brüder seien, ist wohl ein christlicher Grundsatz, der hellenischen Anschauung liegt er aber sonst durchaus fern. Es muss schon eine besondere Stimmung sein, in der der Phäakenherrscher auf diesen Gedanken kommt, und nachdem er ihn ausgesprochen, noch hinzufügt: „das ist doch sonnenklar“, als wenn er die Absonderlichkeit des Einfalles vor sich und andern rechtfertigen müsse. Aus derselben zärtlichen Stimmung heraus behauptet er 545, dass alle den Fremden lieben. Die Achtung der Phäaken ist diesem natürlich sicher; woher soll aber die Liebe kommen? Sogar für die Geschenke hat der Redner die kosende Bezeichnung *φίλα δῶρα*. 552—555 folgt die platte und triviale Auseinandersetzung, dass jeder Mensch einen Namen habe; darauf die Schilderung der vernunftbegabten Schiffe, die dem Fremden nach dem, was er bisher über phäakische Marine gehört hat, als Aufschneiderei erscheinen muss. In 564 ff. plaudert der König ein Staatsgeheimnis aus, das bei der vorliegenden Gelegenheit am allermeisten verschwiegen werden musste, und schliesst diese unvorsichtige Enthüllung einer für sein Volk furchtbaren Zukunft mit den behaglich-gleichgültigen Worten:

*τὰ δὲ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν  
ἢ κ' ἀτέλειετ' εἴη, ὡς οἱ φίλον ἔπλετο θυμῷ.*

Endlich stellt er eine Reflexion über das Leiden der Argiver vor Troja an, die in ihrer Genusseligkeit an Frivolität streift:

*τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεῦξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον  
ἀνθρώποις, ἵνα ἦσι καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδή.*

„Leid geht die an, die es erduldet haben; sie haben es weg; wir brauchen uns darüber nicht zu grämen; uns ist es nur ein Quell des Vergnügens“.

Nehmen wir das alles zusammen, so muss es zu der Annahme treiben, dass der Verfasser dieser Stelle die Stimmung eines seligen Zechers ausdrücken wollte, den sein weinbeschwertes Gemüt zärtlich und redselig macht, alles in rosigem Licht sehen lässt, alles auszusprechen treibt, was ihm in den Kopf kommt, Trivialitäten, Klügeleien, Geheimnisse, Prahlerien. Die Stellen parodistischen Charakters kontrastieren hart mit dem würdigen und herzlichen Eingang der Rede bis V. 543, stimmen aber andererseits mit der Auffassung der Phäaken als einer Gesellschaft von Schlemmern und Vergnüglingen.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> 581—86 enthalten Anstösse, die durch keine Erklärung hinwegzudeuten sind. Alkinoos' Frage, welche Verwandten des Fremden vor Ilios gefallen seien, müsste doch selbstverständlich den nächsten Blutsverwandten, Vater und Brüdern, gelten. Ein Grund, weshalb statt dessen die Verschwägerten *πῆρος*, *πενθερός* und *γαμβρός* genannt werden, ist nicht ersichtlich. Die Ausrede, dass Alkinoos aus jener dunkeln gynäkokratischen Verfassung heraus nur die Verwandten weiblicherseits als solche anerkenne, scheint mir doch zu weit hergeholt zu sein. Nun bedeutet ja *πῆρος* meistens allerdings „Verschwägrte“, so I 163, aber bisweilen auch ganz allgemein „Verwandte“, so *ψ* 120. Es liegt nahe, anzunehmen, dass 582 f. von jemand hinzugefügt

Ein in sich abgeschlossenes, wohl abgerundetes parodistisches Stück haben wir anerkannterweise in dem genial-frechen Lied von Ares und Aphrodite. Dasselbe steht ausser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden; es zerreisst vielmehr eng Zusammengehöriges. Denn die Tanzaufführung, zwischen die es eingeschoben ist, zerfällt in zwei Teile, eine Massen- und eine Einzelvorstellung. Zur ersteren macht Demodokos die Musik, was mit *κί' ἐς μέσον* hinreichend deutlich ausgedrückt ist; die letztere wird nur durch Taktschlägen begleitet, und zwar bildet sich der Kreis dieser Taktschläger unmittelbar aus dem Reigen (9 264, 379 f.). Reigen und Jongleuraufführung gehören also eng zu einander. Ausserdem beginnt das Aphroditelied mit den Worten *ὁ φορμίζων ἀνεβύλλετο καλὸν αἰδεῖν*, als hätte der Sänger beim Reigen schweigend und zwecklos mitten zwischen den Tänzern gestanden. Der Einwand, dass das Lied hierhergehöre, weil es 253 angekündigt sei, fällt weg, da der Vers offenbar erst nachträglich zugleich mit dem Demodokosliede eingeschoben ist. Denn er enthält in den Worten *ναυτιλίη καὶ ποσσίν* eine lästige Wiederholung von 247, ferner mit *δοιδή* die unmögliche Annahme, dass geniale rhapsodische Begabung eines Einzelnen zu den nationalen Fertigkeiten des ganzen Volkes gehöre.

In fast jedem Einzelzuge des Liedes lässt sich die parodistische Beziehung auf Stellen der übrigen Phäakis nachweisen. Tatsachen werden auf den Kopf gestellt: gelten sonst die Phäaken als halbe Götter, so macht Demodokos die Götter zu Phäaken. Tritt an diesen ein ausgesprochener Handels- und Erwerbsgeist hervor, so erscheint Hephaestos gar als niedrigdenkender Schacherer, der seine Ehe als schlechtes Geschäft betrachtet, bei dem für Geld alles käuflich ist, wenn er nur die Zahlung gesichert sieht, der aber die sicherste Bürgschaft verlangt, ehe er kreditiert; sein Grundsatz „faule Kunden, faule Bürgschaft“ klingt beinahe wie ein moderner Börsengemeinplatz. Und passt nicht die spottende Charakteristik der Phäaken *εἶματα τ' ἐξημοιβὰ λοιστρά τε θεομά καὶ εὐναί* in allen drei Stücken auf sein Weib, nur in umgekehrter Reihenfolge? Während die niedrig-komischen Züge des Phäakentums so auf die Götter übertragen werden, sehen wir die edlen in das Gegenteil verkehrt. Statt der reinen Jungfrau, die in süsser Verschämtheit zu einem Manne, selbst zum Vater, nicht von Hochzeit reden mag, das buhlerische Weib, das sich aus der Schande nichts macht. Erscheint die Gesellschaft bei den Phäaken als eine aristokratische voll Würde, Selbstbewusstsein und einer etwas altfränkischen Höflichkeit, so wird hier aristokratische Gesinnung spöttisch charakterisiert in der Haltung, die die jungen Götter zu Hephaestos einnehmen: wenn der krummbeinige Handwerker unter den Göttern eine junge Frau von adliger Geburt nimmt, muss er es sich gefallen lassen, dass elegante, schöngewachsene junge Herren nach ihr trachten, und es geschieht ihm ganz recht, wenn sie ihnen zur Beute fällt; der Erzaristokrat Euryalos wird 9 115 geradezu als das Ebenbild des Ares bezeichnet. In den Phäakenfamilien herrscht eheliches Glück und Friede, wie Odysseus durch seine Wünsche *ν 44 ff.* „fahret fort in der Liebe und Eintracht“ bezeugt — zwischen dem olympischen Paar herrscht Gleichgültigkeit, Hass, Tücke und Hinterlist. Mit bitterster Schärfe wird durch den Gleichklang der Worte Aphrodites Wesen *λέχος ἤσχυνε καὶ εὐνήν* dem Aretes *λέχος πόρσυνε καὶ εὐνήν* entgegengesetzt. Wenn Odysseus in seinem Wunsch

sind, dem diese Bedeutung nicht geläufig war. Dazu kommt, dass die Verse eine Dittographie zu 585 f. sind, die den gleichen Inhalt und in dem vorausgestellten *ἐσθλός* auch teilweise die gleiche Form haben; der Interpolator wollte dem Gedanken grössere Concinnität geben, indem er zu *πῆός* zwei erklärende Verse parallel den an *ἐταῖρος* angeschlossenen hinzufügte. Bei dieser Sachlage scheint mir eine Streichung von 582 f. unumgänglich. Es schliesst dann 584 tadellos an 581: „Hast du einen Verwandten verloren oder einen liebevollen, edlen Freund? Ein solcher steht ja selbst dem nächsten Verwandten, dem Bruder, gleich“.

für Nausikaa das Ideal einer Ehe aufstellt ζ 183 ff.:

ὄφ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχῃτον  
 ἀνὴρ ἠδὲ γυνή· πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσιν,  
 χάριματά δ' εὐμενέτῃσι, μάλιστα δέ τ' ἔκλυον αὐτοί,

so kontrastiert damit Zug um Zug im Demodokosliede. Statt der Eintracht das Streben, dem andern zu schaden; Kummer bereitet Aphrodites Verhalten hier den Wohlgesinnten, nämlich Poseidon, Vergnügen den Übelgesinnten, nämlich eleganten jungen Herren wie Apollo und Hermes; wie die Treue der rechten Gatten überall preisend besprochen wird, so giebt die Untreue hier Stoff zu unendlichem Klatsch. Auch auf die Schilderung des überirdischen Olymp ζ 42—46 nimmt das Lied Bezug: wenn jene schliesst τῷ ἐνι τέρονται μάκαρες θεοὶ ἥματα πάντα und damit das Transcendentale des Orts auf die Bewohner überträgt, so gebraucht Demodokos denselben Ausdruck in der Verbindung *τραπέομεν ἐννηθέντες* schnöderweise zur Bezeichnung des Lasterlebens. Indem der Dichter in ζ Athenes Abgang nach dem Olymp, in η 80 nach dem heiligen Athen erzählte, wollte er sagen: „Nachdem sich die Göttin so herabgelassen und ihrer Hoheit entäussert hatte, kehrte sie wieder in den Zustand ihrer göttlichen Erhabenheit zurück“. Demodokos lässt Ares und Aphrodite umgekehrt vom Olymp nach der Erde zurückkehren und verlegt blasphemisch die Erniedrigung, und zwar die moralische, dorthin, die Wiederaufnahme des gewöhnlichen Götterberufs, sich verehren zu lassen, auf die Erde.<sup>1)</sup>

4. Eine direkte Kritik in der Weise, dass einer Angabe durch einen Zusatz widersprochen wird, findet sich η 56 ff. verglichen mit 54 f. Die vorhergehende Angabe, dass König und Königin leibliche Geschwister gewesen seien, wird durch den nachfolgenden Stammbaum, in dem sie als Oheim und Nichte erscheinen, korrigiert. Es liegt auf der Hand, dass der Verfasser des Stammbaums an der Geschwisterehe Anstoss nahm. Eine andere Form der Kritik scheint mir η 67 f vorzuliegen, wo es von Arete heisst:

καί μιν ἔτισ', ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη,  
 ὅσσα νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν.

Der Verfasser verweist damit die gynäkokratische Stellung Aretes in den Bereich der fabelhaften Vergangenheit; dass er diese seine subjektive Meinung der Göttin Athene in den Mund legt, darf uns nicht stören, da die Unfähigkeit, subjektive und objektive Behauptungen zu unterscheiden, eine allgemeine Eigentümlichkeit der homerischen Dichtungsweise ist (vgl. φ 355). An ihrer Stelle gänzlich unmotiviert ist die Schilderung des Olymp ζ 42—47. Sie beschreibt den Sitz der Götter

<sup>1)</sup> v. Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen* S. 31 ff. hat den Besuch Penelopes bei den Freiern in σ für eine Parodie erklärt. Dagegen beschränkt Zutt, *Homerische Untersuchungen* S. 8 f. mit Recht die parodistischen Elemente auf den Eingang der Scene bis 205 sowie den Schluss etwa von 280 an, denn das Mittelstück mit seinem leidenschaftlichen Schmerzausbruch und seiner Resignation ist durchaus ernst und würdig gehalten. Es fallen manche Ähnlichkeiten der Situation auf. Wie Ares Aphrodites Gunst durch grosse Gaben gewinnt, so versuchen die Freier hier dasselbe bei Penelope. Als Ares in der Falle sitzt, muss er obendrein Busse zahlen, — in dem Augenblick, wo alles zum Mord der Freier vorbereitet ist, müssen sie noch Aufwand machen. Wie Hephaestos freut sich Odysseus an unnobeln Gewinn. Auffallend ist eine sprachliche Eigentümlichkeit: wie in θ *δόλος*, so wird in σ *κάλλος* als Konkretum gebraucht. Die parodistische Umbiegung von in der Tisis vorliegenden Angaben ist auch in σ leicht erkennbar: sonst ist nur von Werbegeschenken an den Brautvater die Rede, hier einzig an die Umworbene selbst; Odysseus sonst überall nach dem Blut der Freier lüstern, hier nach ihrem Gut; Athene sonst die erhabene Helferin, hier zur Schminkerin degradiert.

als einen überirdischen, allen physischen Bedingungen der Atmosphäre entrückten Raum.<sup>1)</sup> Das einleitende *γασί* möchte ich nicht als Zweifel fassen, sondern als gesprochen vom Standpunkt des Volkssängers, der die Spekulation theologisch-physikalischer Denker nicht als seine eigene Weisheit auszugeben wagt, sondern gläubig und ehrfurchtsvoll zitiert. Jedenfalls spricht hier ein Gläubiger, der an der Herabziehung der Götter, wie sie in den Behauptungen von der Göttlichkeit der Phäaken und in dem Auftreten Athenes liegt, Missfallen hatte, und der im Sinn eines reineren, xenophanäischen Gottesglaubens dagegen protestiert. Er hat seinen Zusatz an die Traumerscheinung Athenes angeknüpft, vermutlich weil diese Form des Auftretens ihm noch die würdigste erschien.<sup>2)</sup> Ein Protest gegen die phäakische Behauptung, den Göttern gleich zu sein, scheint mir auch  $\vartheta$  226—228 vorzuliegen, wo erzählt wird, dass Apollo den Eurytus tötete, weil dieser ihn zum Bogenkampf herausgefordert hatte. Die ganze weitschweifige Ausführung des Odysseus über seine Bogenkunst, mindestens von 219 an, ist ja als später Zusatz verdächtig. Freilich die Bemängelung, dass Odysseus sich als Trojakämpfer nicht offenbaren dürfe, weil Alkinoos  $\vartheta$  577 f. davon nichts weiss, und weil der Dichter überhaupt bestrebt ist, die Person des Helden möglichst lange im Dunkeln zu lassen, um ihn dann in  $\epsilon$  um so überraschender ans Licht treten zu lassen — sie wäre schon durch Athetese des einen Verses 220 zu heben. Aber die ganze Auseinandersetzung, welchen Rang er unter allen Bogenschützen im Himmel und auf Erden einnehme, und wie weit die Berechtigung zum Wett-eifern gehe, passt hier nicht, wo es sich darum handelt, möglichst rasch hintereinander seine verschiedenen athletischen Fähigkeiten in ihrer Mannigfaltigkeit aufzuzählen. Den Zweck der Aufstellung dieser langen Stufenreihe von den Durchschnittsbogenschützen über Odysseus, Philoktet, die Helden der Vorzeit bis zu den Göttern sehe ich darin, dass der gewaltige Abstand zwischen Sterblichen und Unsterblichen durch die Menge der Zwischenstufen möglichst anschaulich gemacht werden soll; diese Ausführung gipfelt dann in der mit Eurytos' Beispiel belegten Lehre, dass der Versuch, sich den Göttern gleichzustellen, ein todeswürdiges Verbrechen ist.

Was ergibt sich nun aus unserer Verteilung für die Komposition und Schichtenfolge der Bestandteile der Phäakis? Von Gruppe 4 sind  $\zeta$  42—47,  $\vartheta$  223—28 als späteste Zusätze kenntlich und ohne weiteres auslösbar; bei  $\eta$  67 f ist die schlechte Einfügung an der dreimaligen Wiederholung desselben Begriffs  $\xi\tau\iota\sigma'$   $\tau\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$   $\tau\epsilon\tau\acute{\iota}\mu\eta\tau\alpha\iota$  noch kenntlich; nur  $\eta$  56—66 der Text verändert.

<sup>1)</sup> Sie stimmt mit der ebenfalls in ihren Zusammenhang schlecht eingefügten Schilderung des Elysiums  $\delta$  565 ff. auffallend überein. Beidemal wird das Jenseits ausschliesslich durch meteorologische Erscheinungen charakterisiert, an beiden Stellen werden Schnee (*νιφετός* — *χιόν*), Sturm (*χειμών* — *ἄνεμος*) und Regen den betreffenden Stätten der Seligen abgesprochen. Der Unterschied besteht nur darin, dass der Olymp als Stätte ewigen Lichtes gilt, während dem Lande der seligen Verstorbenen die Sonne fehlt, vielmehr hier das Feuchtkühle in seiner erquickenden Wirkung — im Gegensatz zu seinen qualenden Erscheinungen auf der Oberwelt — ewig herrscht.

<sup>2)</sup> Der 79—81 erzählte nächste Abgang Athenes nach Attika steht dazu in enger Beziehung. Er ist vermutlich ein Zusatz der pisistrateischen Redaktion und hier wenig am Platze. Denn dem Verfasser hat offenbar Poseidons Meerfahrt  $\epsilon$  282, 381 vorgeschwebt, aber während dort der Herrscher auf dem Ozean die Weiten seines Reiches misst, indem er von der äussersten Residenz im Süden, Aethiopien, nach der fernsten im Norden, Aigai, zieht, ist hier für eine Reise Athenes um so weniger Anlass, dieselbe vielmehr mit Gewalt herbeigezogen, als die Göttin ja am nächsten Morgen mit militärischer Pünktlichkeit wieder am Platz sich einfindet. Der Verfasser will ausdrücken, dass Athen, Marathon und der Tempel des Erechtheus eben so heilig sind wie jener transscendentale Olymp: eine starke lokalpatriotische Schmeichelei. Entweder hat ihm 41—46 vorgelegen, oder er hat sowohl jenen wie diesen Zusatz verfasst.

Bei Gruppe 3 ist die Fuge ersichtlich  $\vartheta$  248 f. sowie beim Liede des Demodokos, teilweise auch in der Schlussrede des Alkinoos. Hier schliesst der Beginn der parodistischen Stücke 545 nicht an 544:

544 εἵνεκα γὰρ ξείνοιο τὰδ' αἰδοίοιο τέτυκται,  
πομπῆ καὶ φίλα δῶρα, τὰ οἱ δίδομεν φιλέοντες

*τάδε* hat klare Beziehung auf das Vorhergegangene (*δορπέομεν* und *αἰδέοι* 538 f.), nicht aber auf *πομπή*, selbst wenn wir das Wort gegen allen sonstigen Gebrauch konkret fassen wollten „das gegenwärtige Corps der Ruderer“; auf *δῶρα* nur, wenn wir annehmen wollten, dass die verschlossene Kiste im Festsaal stehen bleibt und nicht in einer Kammer untergebracht wird. Ebenso schliesst 556 ff. schlecht an die natürlich den Kern der ursprünglichen Rede bildende Frage nach Namen und Heimat an. Denn der Zweck, zu dem der Fremde seine Heimat nennen soll, wird ja hin-fällig, wenn die Zauberschiffe das Ziel ihrer Fahrgäste von selbst kennen; diese brauchen sich dann nur schweigend hineinzusetzen, um unfehlbar nachhause zu gelangen.

Von Gruppe 1 zu 2 hat, wie wir sahen, eine allmähliche Umbildung stattgefunden; nur in dem jähen Übergang der Schutzherrlichkeit von Arete auf Alkinoos ist noch eine Fuge erkennbar, im übrigen scheint alles ausgeglichen.

Damit sind aber noch lange nicht alle Discrepanzen erklärt. In der Palast- und Gartenbeschreibung ist anerkanntermassen ein Stück aus einer anderen Darstellung in Präsensform wörtlich eingesetzt und muss dafür eins in Imperfektdarstellung ausgestossen sein, denn dass die Wundergärten zur ältesten Märchenform gehören, hat Zutt S. 19 wahrscheinlich gemacht. Ebenso machen die Wiederholungen bei Athenes Auftreten ( $\eta$  15 und 42) und in Odysseus' Erzählung seiner letzten Schicksale ( $\eta$  245 f. und 254 f.) die Annahme einer doppelten Quelle notwendig. Endlich muss eine zweifache Darstellung der Spiele zu Grunde liegen. Dafür spricht nicht nur der Widerspruch zwischen der Ankündigung vieler Proben des Helden und der Ausführung einer einzigen, sondern auch seine Weigerung, sich mit Laodamas zu messen  $\vartheta$  207. Warum muss er sich hüten, gerade diesen durch etwaige Überlegenheit reizen? Muss er das nicht ebenso den beiden andern anwesenden Königssöhnen Klytoneos und Halios gegenüber? Denn er ist doch Gast des gesamten königlichen Hauses, zu dem nach  $\zeta$  62 f. auch diese gehören, und dass er deshalb Laodamas' spezieller Gastfreund sein soll, weil dieser ihm abends vorher seinen Tisch und Stuhl leihen musste, ist eine Spitzfindigkeit. Die Aporie lässt sich lösen, wenn wir eine doppelte Quelle annehmen, dergestalt, dass in der einen von den Alkinoosöhnen Laodamas allein erwähnt war, in der andern alle drei.

### 3. Die politische Bedeutung des Freierbundes.

Die Schuld der Freier erscheint in einem doppelten Lichte. Nach der Auffassung, wie sie besonders in  $\sigma$  bis  $\omega$  auftritt, ist sie eine private, gerichtet gegen die Heiligkeit des Hauses und der Familie sowie die Unverletzlichkeit des Privateigentums. Sie besteht in der Werbung um eine Frau, deren Verwitwung noch zweifelhaft ist ( $\varphi$  68 ff.  $\chi$  38). Nur deswegen muss Leiodes sterben, der sich von allem sonstigen Frevel reingehalten hat ( $\varphi$  146 f.  $\chi$  312 ff.). Viel tadelnswerter aber ist die Art des Werbens. Eine edle Frau, Tochter eines begüterten Vaters, hat eben aufgrund ihres Adels und der angesehenen Stellung ihrer Familie Anspruch darauf, dass ihre Werber