Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 7 (1962)

Artikel: Aufbau und Absicht der Erga
Autor: Verdenius, W.J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660781

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 16.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

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) [1]. 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 » [2]. 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 » [3].

[1] *Notice,* 82. [2] *Kleine Schriften* (München, 1960), 171. [3] *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 » [1], 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 [2]. 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

[1] *Kleine Schriften,* 171. [2] *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 »[1]. 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 Nachbars (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 lässe sich von selbst so ergänzen: der Wille zur Arbeit genügt nicht; man muss auch wissen, wie man arbeiten soll[2]. 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[3], in seinem Text gerade zwischen diesen Versen keine Zeile offen lässt. Noch merkwürdiger

[1] *Notice,* 83. [2] *Notice,* 83-84. [3] *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[1]. 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 bemerkt 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 eigentümlich ist, dass die Musen nicht dazu aufgefordert

[1] *Notice*, 75.

werden, etwas von der Vergangenheit zu erzählen, sondern Zeus zu besingen. Man hätte eigentlich erwartet, dass Hesiod, dessen Ichgefühl von den Modernen so oft hervorgehoben worden ist [1], 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 besingen, während nachher (105) umgekehrt der Dichter die Musen dazu auffordert, das Geschlecht der Götter zu besingen. Man darf diesen Widerspruch nicht mit der Bemerkung beiseiteschieben, die Musen ständen « fast schon metonymisch » für den Dichter selbst [2], 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 [3]. 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 » (*Th.* 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 [4].

[1] Vgl. z. B. J. KERSCHENSTEINER, *Hermes* 79 (1944), 153_3: « Hesiod, nicht erst Archilochos, ist der erste, der sein Ich frei herausstellt ». [2] WILAMOWITZ, *Erga*, 40. [3] Vgl. VERDENIUS, *Mnemos.* 1958, 21_3, B. A. VAN GRONINGEN, *Mnemos.* 1959, 31, H. J. ROSE, *Harv. Theol. Rev.* 51 (1958), 14. [4] 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 [1]. 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 [2]. 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 μῦθοι ein». Für das Bewusstsein Hesiods fiel sein eigener Wille mit der Eingebung 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».

[1] 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».

[2] Darum sollte man am Ende des zweiten Verses lieber ein Komma als ein Semikolon setzen: τε nach ὅν hat explikative Bedeutung. Cf. 20, 36, 305, DENNISTON, *Gr. Part.*, 522-3. — Zur Etymologisierung bei Hesiod vgl. RZACH,

dikate φατοί und ῥητοί [1] 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 [2], 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 ἰθύνει σκολιόν bilden [3] : 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, Eumusia (*Festgabe E. Howald,* Erlenbach-Zürich, 1947), 72-91; zu Δία-διά: Norden, *Agnostos Theos,* 259_1, 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. [1] Natürlich stehen ἄφατοί τε φατοί τε nicht attributiv, wie Wilamowitz meinte. Die singuläre Bedeutung von ῥητοί spricht gegen W. Schmids Vorschlag, Vers 4 zu streichen (*Gr. Lit. gesch.* I, 278_5). Vgl. weiter Norden, *Agnostos Theos,* 258 ff., H. Meyer, *Hymnische Stilelemente in der frühgriech. Dichtung* (Würzburg, 1933), 39. [2] Man denke z. B. an δήμου φάτις (*Il.* 9, 461) und φάτις ἀνδρῶν (*Od.* 21, 223). [3] An sich könnte ἰθύνει σκολιόν bedeuten « er richtet den Gebogenen auf» (cf. *Th.* 535-6 οὔ ποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν, ἀλλ' αἰεὶ σκολιὴ καὐχένα λοξὸν ἔχει), aber Hesiod gebraucht den Gegensatz ἰθύς-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 [1], zeigt nochmals, dass für Hesiods Bewusstsein kein schroffer Gegensatz besteht zwischen den Äusserungen der Musen und seinen eigenen Worten. Der Inhalt seiner Bitte, ἴθυνε, knüpft an den zentralen Begriff des Zeusbildes, ἰθύνει (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 » [2]. Es ist aber merkwürdig, wie wenig man diese Erkenntnis bei der Erklärung des Gedankenganges in Anwendung gebracht hat [3]. 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 ἐγώ? Zeus wird dazu aufgefordert, die menschlichen Rechtsaussprüche mit Hilfe der göttlichen Gerechtigkeit gerade zu machen [4]. 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 [5]. Diese allgemeine Erziehung zur Gerechtigkeit ist eine gemeinsame göttlich-

[1] NORDEN, *Agnostos Theos*, 163. [2] I. SELLSCHOPP, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod* (Hamburg, 1934), 107_{165}. [3] 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. [4] 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. [5] 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 (ἰθύνειν), der zweite auf die Theorie (μυθεῖσθαι) [1]. 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 ἰθύς findet bei Hesiod seine meist prägnante Anwendung in der Beurteilung der Rechtsaussprüche [2]. 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 [3].

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 [4].

[1] 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. *Il.* 5, 32 οὐκ ἂν δὴ Τρῶας μὲν ἐασαίμεν; und KÜHNER-GERTH I, 233, SCHWYZER II, 329. [2] Vgl. S. 117 Anm. 3. [3] Aus diesem Grunde ist die Lesart Πέρση weniger wahrscheinlich. Die Bedenken, die HARDER (*Kl. Schr.*, 167) gegen Πέρση äussert, sind unbedeutend. [4] 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 [1]. Diese fördert die Arbeit [2], 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) [3]. 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 [4], denn er

[1] Zur korrektiven Bedeutung von οὐκ ἄρα cf. KÜHNER-GERTH I, 145-6, Schwyzer II, 279-80, Denniston, *Gr. Part.*, 36-37. [2] Die Worte ἀγαθὴ δ' Ἔρις ἥδε βροτοῖσιν (24) sind mit Friedländer (*Herm.* 48, 1913, 56[13]) als eine Parenthesis aufzufassen. Das καί am Anfang von Vers 25 hat wahrscheinlich explikative Bedeutung. Das einzige evidente Beispiel von καί ... καί bei Homer ist *Il.* 13, 260. Cf. DENNISTON, 323-4. [3] Dass ἐφόρεις (38) keine iterative Bedeutung haben kann (wie H. FRAENKEL, *Wege und Formen frühgriech. Denkens,* München, 1960, 89$_2$, meint), folgt aus δεύτερον (34). Die Handlung des Imperfektums 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. [4] 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)[1]. 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 ἄδικον ἐδίκασε. 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. [1] Zur temporellen Bedeutung von αὖθι (« sofort ») cf. *Od.* 18, 339 κεῖσ' ἐλθὼν ἵνα σ' αὖθι διὰ μελεϊστὶ τάμῃσιν. Eine rein lokale Bedeutung würde implizieren, dass Hesiod einen aussergerichtlichen Vergleich will (so z. B. SINCLAIR). Dem widerspricht aber die Zufügung ἰθείῃσι δίκῃς, 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 » entscheiden (*Hesiods Erga,* 23. Ähnlich schon v. GRONINGEN, *Hésiode et Persès,* 4).—Zur reflexiv-kausativen Bedeutung des Mediums διακρινώμεθα cf. Thuc. IV 122, 4 δίκῃ ἑτοῖμοι 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 [1]. 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 [2], 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 [3].

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

[1] 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 ». [2] Man braucht also nicht mit Wilamowitz anzunehmen, dass Vers 41 « auf die Richter keine Beziehung mehr hat, wohl aber auf Perses, der mit diesem ὄνειαρ schwerlich zufrieden war ». [3] Diese Ergänzung des Gedankenganges scheint mir psychologisch naheliegender 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 πτόρθους.

hinzukommt [1], oder eine Spezifikation dieser κήδεα [2]. 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) [3].

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 [4]. Vers 76 ist öfters als eine Wiederholung von 72 verurteilt worden [5], aber ἐφήρμοσε 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 [6]. Die Authentizität von 69-82 ist von Wilamowitz und anderen [7] ange-

[1] So WILAMOWITZ. [2] 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. [3] Man setze nach 49 kein Komma (MAZON), sondern einen Punkt. Das δέ (50) hat explikative Bedeutung. Cf. auch G. BROCCHIA, *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. [4] Cf. *Il.* 4, 430 ἔχοντ' ἐν στήθεσσιν αὐδήν, 3, 161 Πρίαμος δ' Ἑλένην ἐκαλέσσατο φωνῇ. Wenn Kirke und Kalypso αὐδήεσσα heissen, so bedeutet das nicht « mit schöner Stimme », sondern « mit menschlichem Sprachvermögen begabt ». Cf. *Od.* 5, 334 (Ino) πρὶν μὲν ἔην βροτὸς αὐδήεσσα. Der Unterschied zwischen αὐδή und φωνή wird nicht immer festgehalten (cf. *Th.* 39 ῥέει αὐδή, *Od.* 21, 411). [5] F. SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus* (Ithaca, 1949), 78[12], tilgt V. 72. [6] Also nicht « bedecked her form with all manner of finery » (EVELYN-WHITE), sondern « adjusted the whole finery to her body ». [7] 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 ὣς ἔφατο nach einer bloss erzählten Rede auftritt. Aber ähnliche Fälle finden sich schon bei Homer [1]. Die Verse 70-72 wiederholen *Th.* 571-3. Aber 124-5 = 254-5, *Th.* 671-3 = 150-2 (mit einer kleinen Änderung) und Wiederholungen von mehr als einem Vers hat auch Homer [2]. 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 [3]. Die Umdeutung des traditionellen Epithetons der Erde als « Allgeberin » zu « Geschenk aller (Götter) » erklärt sich mühelos aus Hesiods Neigung zu etymologischen Spekulationen [4].

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,

[1] *Il.* 23, 149, *Od.* 8, 570. Cf. *H. Dem.* 316, 448. [2] *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 *Th.* 150-2 = 671-3. [3] Sehe weiter die kritischen Bemerkungen zu Lendles Buch von H. Erbse, *Gymn.* 66 (1959), 561-3. [4] Dazu S. 116, Anm. 2. — Dass Πανδώρη 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[1]. 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

[1] 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 βουλῇσι Διός in Widerspruch. Schon bei Homer bedeutet μήδομαι öfters « tun », ohne Rücksicht auf einen vorhergehenden Plan, z.B. *Il.* 22,395 Ἕκτορα δῖον ἀεικέα μήδετο ἔργα, und *Il.* 10,48-52 ἄνδρ' ἕνα τοσσάδε μέρμερ' ἐπ' ἤματι μητίσασθαι, / ὅσσ' Ἕκτωρ ἔρρεξε ... / ἔργα δ' ἔρεξε ... / ... τόσα γὰρ κακὰ μήσατ' Ἀχαιούς. 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, insbesondre nicht für Hesiod, in dessen Glauben schlechthin alles von Zeus bestimmt wird (sogar der Sturz des Kronos ist vorherbestimmt Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, *Th.* 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 κήδεα λυγρά bereitete. Diese κήδεα 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 [1]. Vielleicht schliesst der in Vers 91 erwähnte πόνος das Mühsal der Arbeit ein [2], und das blosse Wort κήδεα 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

[1] Der Versuch von G. Brocchia (*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 accompagna 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. [2] 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. Brocchia (*Par. Pass.* 62, 1958, 300) meint. Auch *Th.* 226 Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα macht keine Schwierigkeit, denn zur guten Eris gehört natürlich ein guter Ponos.

der andere Pol des hesiodischen Denkens, die Dike [1]. 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 [2].

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 [3]. Man könnte gegen

[1] 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. [2] 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. [3] MAZON (in seinem Kommentar, 68-70) gibt eine andere Rekonstruktion des Zusammenhanges: 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 σῇσιν 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 σῇσιν 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 ὁμόθεν sagen sollen, sondern ὁμοίως ... 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 klarmachen, dass Vers 108 nicht das Programm, sondern nur die Einleitung zu der Geschichte zu sein braucht [1]. 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 [2]. Der von Mazon behauptete Widerspruch zwischen Vers 108 und Vers 110 besteht also nicht. Die Menschen des goldenen Geschlechts lebten noch wie Götter (112) [3], das silberne Geschlecht kümmerte sich schon nicht mehr um die Götter (135-9) [4] 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 wegzufliehen (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 [5]. Das Richtige scheint mir gerade vor

[1] Ähnlich E. Meyer, *Kl. Schr.* II, 36. [2] Cf. A. Dieterich, *Mutter Erde* (Berlin, 1913), 36 ff. Sinclair, *Gnom.* 5 (1929), 627, bemerkt richtig: « ὁμόθεν does not imply contemporaneous origin, only that the ultimate source of all life divine or humane is one (cf. Pind., *Nem.* 6,1) ». [3] Dieser Vergleich zeigt schon, dass V. 119 ἔργ' ἐνέμοντο nicht bedeuten kann « sie besorgten die Arbeit » (so z.B. Meyer, *a.a.O.*, 47, Lattimore). Proklos erklärt richtig: ἀπέλαυον τῶν γιγνομένων. Das Medium νέμεσθαι bedeutet « sich zuteilen », « profitieren von ». Cf. *Il.* 12,313 (Sarpedon zu Glaukos) τέμενος νεμόμεσθα, *Od.* 11, 184-6 ἕκηλος (vgl. *Op.* 119 ἥσυχοι)/ Τηλέμαχος τεμένεα νέμεται καὶ (explikativ) δαῖτας ἐΐσας / δαίνυται, *Od.* 20, 336-7 ὄφρα σὺ μὲν χαίρων πατρώϊα πάντα νέμηαι, / ἔσθων καὶ πίνων. Zu ἔργα = Produkte cf. z.B. *Od.* 4, 318 ἐσθίεταί μοι οἶκος, ὄλωλε δὲ πίονα ἔργα. So auch *Op.* 231 θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται, wo das Arbeitselement durch μεμηλότα ausgedrückt wird. [4] In dieser Zeit kam also die « Scheidung » zwischen Menschen und Göttern zustande, wovon die *Theogonie* (535) spricht. [5] 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 »[1]. 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 θνητοί (141), d.h. sie bleiben gerade unter der Erdoberfläche, wo sie als « sterbliche Selige », d.h. als Heroen verehrt werden[2]; 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

[1] *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 ». [2] PEPPMÜLLERS Konjektur θνητοίς ist von vielen übernommen worden und man hat darin sogar eine beson-

willen,[1] 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[2]. 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)[3], aber das Kri-

dere Pointe gesehen. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *R. E. G.* 1950, 35_2: « 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.* 397*d* 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 Hesiods Weltgeschichte. [1] 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* ». [2] Es ist naheliegend, τοὺς μέν ... τοῖς δέ (166-7) als zwei verschiedene Gruppen aufzufassen. Th. G. ROSENMEYER, *Herm.* 85 (1957), 273_2, 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 μέν « 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 μέν und τοῖς δέ identisch sind und dass die Formel μέν/δέ sich nicht auf die Pronomina, sondern auf die ganzen Sätze bezieht. Cf. *Il.* 17, 193-5 ἤτοι ὁ μὲν τὰ ἃ δῶκε φέρειν προτὶ Ἴλιον ἱρὴν / Τρωσὶ φιλοπτολέμοισι, ὁ δ' ἄμβροτα τεύχεα δῦνε / Πηλεΐδεω Ἀχιλῆος. [3] 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_2.

terium der Auserwählung lag ihm wahrscheinlich mehr in jener Eigenschaft, die er mit Nachdruck voranstellt: das vierte Geschlecht war δικαιότερον καὶ ἄρειον (158), d.h. « gerechter und dadurch besser »[1]. 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 ὕβρις 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 ehernen 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

[1] So richtig MAZON in seinem Kommentar 67: « plus justes et, par conséquent, meilleurs ». Zum konsekutiven καί 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 χερσί (192): es gibt nur noch das Faustrecht [1].

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 [2]. Der ganze Ausdruck ist aber nur eine polare Umschreibung für « ich möchte jetzt nicht leben », wo das zweite Glied, wie öfters in solchen Ausdrücken [3], keine aktuelle Bedeutung hat, sondern nur zur formellen

[1] So richtig WILAMOWITZ. *Herm.* 63 (1928), 389, will er aber ἐν χερσί 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 χερσί 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.
[2] PALEY, HAYS, REITZENSTEIN, *Stud. z. ant. Synkretismus*, 62; ROSE, *Handbook of Gr. Lit.*, 59; NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 50.
[3] Cf. *Il.* 10, 249 Τυδεΐδη, μήτ' ἄρ με μάλ' αἴνεε μήτε τι νείκει, *Od.* 6, 160-1 οὐ γάρ πω τοιοῦτον ἐγὼ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν, / οὔτ' ἄνδρ' οὔτε γυναῖκα, *Od.* 9, 14 τί πρῶτόν τοι ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον καταλέξω; *Od.* 15, 374-5 ἐκ δ' ἄρα δεσποίνης οὐ μείλιχόν ἐστιν ἀκοῦσαι / οὔτ' ἔπος οὔτε τι ἔργον, *Th.* 34 σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν, Mimn. 7 D., Pind., *Nem.* 7, 3, Soph., *El.* 305-6, Eur., *Ba.*, 801. Auch das erste Glied kann irrelevant sein, z.B. *Il.* 22, 432-3 ὅ μοι νύκτας τε καὶ ἦμαρ / εὐχωλὴ κατὰ ἄστυ πελέσκεο, *Od.* 23, 65-66 οὔ τινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, *Aesch. Sept.* 795-6, Platon *Resp.* 567*b*. 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 [1], und dort fügt Hesiod die zuversichtliche Einschränkung zu, es werde wohl nicht so weit kommen [2]. 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 [3], eine Abschweifung ist, sondern ein Exemplum, das die mehr systematischen Erörterungen vorbereitet [4]. Das gilt auch von der jetzt folgenden Fabel. Diese dient dazu, den Grundgedanken der Beschreibung der heutigen Generation schärfer hervorzuheben. Ich sagte soeben, dass diese Beschreibung in dem Satz δίκη ἐν χερσί (192) gipfelt. Das wird durch die Fabel bestätigt: es herrscht jetzt das Recht des Stärkeren. Im Ge-

[1] Vgl. auch *Od.* 2, 230-4. [2] V. 273 ἔολπα 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 Hesiods 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, αἵ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν. [3] *Op.* 141. [4] 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)[1]; 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, andrerseits 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 wiederaufgenommen durch das Wort δειλός[2]. Überhebung ist

[1] V. 216 ἐγκύρσας ἄτῃσιν 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. [2] Cf. *Il.* 6, 489 οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, *Od.* 6, 189 ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, Hes., *Fr.* 164, 2 δειλῶν τε καὶ ἐσθλῶν, Theognis 57-58 οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ / νῦν δειλοί. Hesiod gibt der homerischen Formel δειλοὶ 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 üblen 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) [1], d.h. sie macht die ganze Stadt für die Rechtsverdrehung der Richter verantwortlich und sieht das allgemeine Unheil herannahen [2]. 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

[1] Ich glaube nicht, dass ἤθεα (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 ἦθος, Arat., *Phaen.* 116 (Dike) ποθέουσα παλαιῶν ἤθεα λαῶν. Vgl. auch das Schol.: τὰ ἤθη τῶν χαιρόντων τοιούτοις δικασταῖς. V. 260 νόον weist auf ἤθεα zurück. [2] 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 [1], 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 [2]. 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 οἴην (269) wird darauf durch die drastische Erklärung erläutert, das heutige Leben sei nicht mehr lebenswert. Dieser Ausbruch wird aber sogleich wieder

[1] 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 ὅδε findet sich nicht im Epos. SINCLAIR erklärt: « good custom — namely, the watching of Zeus and the spirits of Justice », was sprachlich ganz unmöglich ist. [2] Natürlich bedeutet βουλή in V. 266 nicht « Ratgebung » (LIDDELL-SCOTT, LATTIMORE), sondern « Überlegung ». Cf. *Il.* 24, 652 βουλὰς βουλεούυσι.

gemildert durch die zuversichtliche Annahme, Zeus werde die Bevorzugung des Ungerechten wohl nicht bestehen lassen (273) [1].

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 [2]. Eigentlich war sie schon in dem Früheren angedeutet worden, nämlich in Vers 219. Jede Rechtsaussprache impliziert einen Eid, und jeder Eid impliziert eine bedingte Selbstverfluchung [3]. 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-

[1] V. 273 τελεῖν bedeutet nicht « bring to pass » (EVELYN-WHITE), denn die Bevorzugung des Ungerechten besteht tatsächlich, sondern « endgültig machen ». [2] 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 ». [3] Cf. 804, *Th.* 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 [1]. 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) [2].

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 ἐσθλά, wie es mit den beiden Wegen steht, und dass man zu nichts kommen kann, wenn man guten Rat verschmäht ». Aber eine solche Zweiteilung der ἐσθλά 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-

[1] Die Verfluchung bezog sich auch auf die Nachkommenschaft. Cf. Antiph. V 11, Andoc. I 98. [2] V. 287 κακότητα bedeutet hier nicht « Schlechtheit» (LIDDELL-SCOTT), wie schon aus ἱλαδὸν ἑλέσθαι hervorgeht, sondern « Elend», « Unglück». Der Gegenteil ist ἀρετή, « Wohlergehen», « Erfolg». Cf. 313 πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ, *Od.* 13, 45-46 θεοὶ δ' ἀρετὴν ὀπάσειαν / παντοίην, καὶ μή τι κακὸν μεταδήμιον 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) [1]. 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 blossen 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 (ὡραίου) [2]. 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

[1] Es ist unbegreiflich, dass WILAMOWITZ u.a. diesen für den Gedankengang so wesentlichen Vers haben streichen wollen. [2] 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 καί (309) hat kausale Bedeutung: der Arbeitsame ist erfolgreich, weil die Götter ihn lieben [1].

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 » [2].

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 Spiele 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 [3], erwidern wird: « Ich schäme mich, Handarbeit zu verrichten » [4]. 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) [5]. Man darf die Kühnheit

[1] So richtig MAZON, der V. 320 θεόσδοτα vergleicht. Zum kausalen καί 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 ». [2] Zum konklusiven δέ cf. DENNISTON, *Gr. Part.*, 170; VERDENIUS, *Mnemos.* 1956, 248. [3] 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 ». [4] Cf. Eur., *Fr.* 285, 4 von einem verarmten Edelmann: ὑπ' αἰδοῦς δ' ἔργ' ἀπωθεῖται χερῶν. [5] 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 [1]. Geraubter Besitz hat keinen Bestand, denn der Räuber wird von den Göttern bestraft (325-6). Eine ähnliche Strafe bedroht denjenigen, der sich an einem Schutzflehenden oder Fremden vergreift (327) [2]. 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 [3]. 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 »).

[1] 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.

[2] Bei ἴσον hat man μαυροῦται zu denken (vgl. Proklos). Hesiod will nicht all diese Frevel einander gleichsetzen, sondern darauf hinweisen, dass sie am Ende (333) ebensosehr bestraft werden.

[3] Vgl. L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, II (Berlin, 1882), 192-3.

tern übelgenommen wird, war schon 186-7 angedeutet worden [1].

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 machte [2]. 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 ἀμοιβή) 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 [3]. 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

[1] 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. [2] Vgl. z.B. V. 134-6. [3] Cf. Ps. Xen., *Resp. Ath.* II, 9 θύειν καὶ εὐωχεῖσθαι, Xen., *Mem.* II, 3, 11 ὁπότε 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 [1]. 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 σμικρόν in 361 sich bezieht auf σμικρόν 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) [2]. 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 [3]. 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 (καὶ ἐς ὕστερον) 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

[1] Vgl. PALEY: « It is better to be thrifty than to be dishonest ». [2] Die Bedeutung der beiden Verse ist also nicht identisch, wie WILAMOWITZ meint. [3] Auch das Wort ἀγαθή (356) impliziert die Nützlichkeit, wie MAZON richtig bemerkt.

eine Kleinigkeit handeln, so macht das ihm Verdruss (360) [1] 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 [2]. Hesiod spricht aus eigener Erfahrung, denn Perses versuchte immer wieder etwas von ihm loszukriegen [3].

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 [4]. 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-

[1] Ich nehme an, dass mit φίλον ἦτορ (360) nicht der Räuber, sondern dessen Opfer gemeint ist. Es ist wahr, dass bei Homer φίλον ἦτορ 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 παχνόω cf. *Il.* 17, 111-2 τοῦ δ'ἐν φρεσὶν ἄλκιμον ἦτορ / παχνοῦται, Aesch., *Cho.* 83 πένθεσιν παχνουμένη, Eur., *Hipp.* 803 λύπῃ παχνωθεῖσα. WILAMOWITZ hat schon darauf hingewiesen, dass der Subjektswechsel (ὃς δέ) seine Parallelen in den alten Gesetzesformeln hat. [2] V. 362 μέγα erklärt 356 θανάτοιο δότειρα. Es handelt sich also nicht darum, « dass der Raub schliesslich zum Tode des Räubers führt» (WILAMOWITZ). [3] 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 κασιγνήτῳ. [4] 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 χρηίζειν ἀπεόντος (367) bedeutet in seinem Kontext « nach etwas verlangen, das nicht da ist ». Dieses Verlangen kann aber auch auftreten, wenn das Abwesende nicht m e h r 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 [1]. 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

[1] Der nächste Vers zeigt, dass es sich nicht um die Hinlänglichkeit (WILAMOWITZ), sondern um die Sicherheit des Lohnes handelt. Auch in V. 351 hat ἄρκιος diese Bedeutung. Aristoteles (*E. N.*, 1164*a* 25) und Plutarch (bei Proklos: ἐπὶ ὡρισμένῳ 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 [1], 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 Verschwendung 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 [2].

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) [3], so dass — so können

[1] Ich schreibe πίστις δ' ἄρ τοι. Hesiod hat mehr Äolismen, z.B. 426 ἄψιν, 683 αἴνημι. Sein Vater stammte aus dem äolischen Kyme. [2] V. 378 ἕτερον bedeutet nicht « einen zweiten Sohn » (EVELYN-WHITE, SINCLAIR, LATTIMORE), sondern « an deinen Platz ». Cf. Plat., *Symp.*, 208*b*: das Menschengeschlecht ist unsterblich τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. Ich halte θάνοις für einen Potentialis: wenn du einen Sohn als γηροκόμος hast (cf. *Th.* 604-5 ὀλοὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἵκηται / χήτει γηροκόμοιο), hast du Aussicht, ein hohes Alter zu erreichen. Zum Fehlen von ἄν cf. CHANTRAINE, *Gramm. hom.*, II, 216-7; SCHWYZER, II, 325; HUMBERT, *Synt. gr.*, 120. [3] Cf. 412 μελέτη δέ τοι ἔργον ὀφέλλει. Es handelt sich also nicht um « die stärkere Sorge für mehrere Söhne « (WILAMOWITZ). B. A. VAN GRONINGEN, *La comp. litt. arch. gr.*, 286_4, deutet πλεόνων als Neutrum: « 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 μελέτη 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 ἔργον ἐπ' ἔργῳ bedeutet zunächst nicht mehr als « Arbeit auf Arbeit »[1]. Aber es kommt Hesiod nicht nur auf die Häufung der Arbeit, sondern auch auf ihre richtige Abfolge an. Dieses Nacheinander, das ebenfalls in dem ἐπί liegt[2], 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[3]. 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 μείων statt μείζων beruht auf der falschen Annahme, dass μέν / δέ immer einen Gegensatz ausdrückt. Hier, wie z.B. in V. 17, ist μέν einfach vorausweisend und vorbereitend. Cf. DENNISTON, *Gr. Part.*, 369 ff. [1] Cf. 644 ἐπὶ κέρδεϊ κέρδος, *Od.* 7, 120 ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ, LIDDELL-SCOTT, B I 1, d. [2] Cf. LIDDELL-SCOTT, B II 2. [3] Vgl. 408-413, 493-501. Perses tut nichts als αἰτεῖν ἄλλους. 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 Stückes, wird aber erst jetzt gegeben, weil das Wort φράζεσθαι (404) dem Dichter den Gedanken eingibt, dass zur Landarbeit gewisse Vorbereitungen gehören. Zunächst wird nur der Minimalbestand genannt: eine Dienstmagd [1], ein Pflugochs und allerhand Gerät. Darauf wird der zuletzt genannte Begriff χρήματα ἄρμενα 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 Umschreibung 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 [2]. Der frühere Rat, vor dem Winter

[1] 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 ἁλᾶται / ἐν νηυσὶν χρῄζων οἴκαδε κέρδος ἄγειν / ἰχθυόεντα, Hdt. VIII 32,2 πάντα ἐπέφλεγον καὶ ἔκειρον, καὶ ἐς τὰς πόλις ἐνιέντες πῦρ καὶ ἐς τὰ ἱρά. Der archaische Stil liebt es, die Hauptsachen vorauszuschicken.

[2] 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 ἐόντας: 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) [1]. 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 [2].

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

[1] 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. *Th.* 657 ἀλκτὴρ ἀρῆς, *Od.* 2, 59 ἀρὴν ἀπὸ οἴκου ἀμῦναι. [2] So richtig HARDER, *Kl. Schr.*, 167.

Vorräte. Der Zusammenhang liegt in den Begriffen ἐλπὶς οὐκ ἀγαθή (500) und βίος ἄρκιος (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 ἄρκιος), 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 Kompositionsweise 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 [1]. 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 [2]. Dieses richtige Mass soll zu-

[1] 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 ». [2] 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[1] 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 ὄπις 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 ὕπερδε (744) gibt dann den Anknüpfungspunkt zu einer weiteren Assoziation: wie das Schöpfge-

[1] Die Übersetzung « observe bien le respect dû aux Immortels » (MAZON, ähnlich LATTIMORE) ist unrichtig. Diese subjektive Bedeutung bekommt ὄπις 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 ἀίδηλα üben (756): damit sind wahrscheinlich Mysterien gemeint [1], 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 [2] entsteht doch wohl beim Baden. Zum nächsten Vers (760) bemerkt Wilamowitz: « Kein Schatten von Zusammenhang mit den letzten Verboten, 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 καὶ αὐτή (764): die φήμη ist nicht weniger eine göttliche Macht als die Götter, auf

[1] WILAMOWITZ nimmt ἀίδηλα als inneres Objekt: « durch ein unverständliches Brummen « (!). Zur Bedeutung « unbekannt », « geheim » vgl. Parm B 10, 3 (ἠελίοιο) ἔργ' ἀίδηλα, von KARSTEN richtig erklärt als « quorum caussae vulgus latent ». [2] V. 759 ἀποψύχειν bedeutet nicht « baden » (MAZON), sondern ἀποπατεῖν. So Hsch., der auch ἀπόψυγμα in dieser Bedeutung kennt.

die die religiösen Vorschriften sich in erster Instanz beziehen [1].

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 [2]. 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 fur 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 andrer 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 πρηΰνειν), der den Gedanken an Schmerzausbruch (θυμοβορεῖν) wachruft. Der 4te ist auch gut zum Heiraten, nicht aber der 5te (800-4). Damit bricht

[1] Mazon bezieht das καί auf V. 706, was mir weniger wahrscheinlich vorkommt. [2] Man beachte z.B. 765 ἐκ Διόθεν, 766 πεφραδέμεν δμώεσσι (cf. 502), 768 ἀληθείην (cf. 10), 824 παῦροι δ' ἴσασιν (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 [1], 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 [2]. Das Wort ὑπερβασίας bezieht sich wahrscheinlich nicht auf die sozialen und religiösen Gebote, denn das am Anfang des Satzes stehende τάων 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

[1] *Il.* 24, 219, LIDDELL-SCOTT, II, 2. [2] Vgl. 801 οἰωνοὺς 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 ». Gewiss, 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 εὐθημοσύνη 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 » [1]. 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 [2], sondern Wohlstand und Ansehen [3]. 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 [4]. Das gilt auch von den

[1] *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 ». [2] 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. Ph. A.*, 89 (1960), 60: « It is not Nature, but Agriculture, Work itself, that the poet is urging men to love and regard as pleasure ». [3] Vgl. 313, 341, 826. [4] 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 »[1]. Die Schwierigkeiten mit Perses waren dem Hesiod eine bedrängende 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[2]. Man hat diese persönlichen Äusserungen mit den autobiographischen Elementen in den horazischen Episteln vergleichen wollen[3]. 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

[1] *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 ». [2] Man beachte solche Äusserungen wie 314 δαίμονι δ' οἷος 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 ». [3] 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 τήνδε δίκην 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 δίκη eindeutig « Prozess » bedeutet; (2) wie Munding hervorgehoben hat (s. oben, S. 121, Anm. 1), würde Hesiod, wenn δίκη 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 dreissigtausend 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 τήνδε 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 φυλακὴν 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 « Rechtsausspruch-Prozess » einzugehen braucht. Ebensowenig brauchen wir uns mit dem Ausgang des Prozesses zu beschäftigen, denn das Gedicht ist deutlich aus einer unfertigen Situation hervorgegangen.

M. Kirk: It seems to me that the words πόλις ἐντὸς ἐέργει (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 οἵην 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 ἐέργειν 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 (ἑρμηνεύει) 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 eigentümlich, 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 ὁμόθεν 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 ὁμόθεν πεφυῶτας und *H. Ven.* 135 κασιγνήτοις οἵ τοι ὁμόθεν γεγάασιν heranzieht, scheint es mir kaum möglich das ὁμόθεν 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 ὡς 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 exzeptionelle 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 ὁμόθεν 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 prophecies 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' οὔ 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 Ὧραι 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 *Théogonie*, 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 δειλοί.

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 ὄλβῳ 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 ἀνολβίῃ 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.