

## DIE NIOBESAGE BEI HOMER

Zur Geschichte des griechischen *Παράδειγμα*.

Achill hat dem Leichnam Hektors die gebührenden Ehren erwiesen und ihn schliesslich auf dem Wagen selbst aufgebahrt. Dann kehrt er in sein Zelt zurück und spricht zu Priamos, der in das Lager der Achäer gekommen war, um seinen toten Sohn auszulösen ( $\Omega$  599—620):

*Υἱὸς μὲν δὴ τοι κέλνται, γέρον, ὡς ἐκέλευες,  
κεῖται δ' ἐν λεχέεσσ'· ἅμα δ' ἦοι φαινομένηφιν 600  
ᾧφραι αὐτὸς ἄγων· νῦν δὲ μνησώμεθα δόρπου.*

*Καὶ γάρ τ' ἠΰκομος Νιόβη ἐμνήσατο σίτου,  
τῇ περ δώδεκα παῖδες ἐνὶ μεγάροισιν ὄλοντο,  
ἕξ μὲν θυγατέρες, ἕξ δ' υἱέες ἠβώνοντες.*

*Τοὺς μὲν Ἀπόλλων πέφνεν ἀπ' ἀργυρέοιο βιοῖο 605  
χωόμενος Νιόβη, τὰς δ' Ἄρτεμις ἰοχέαιρα,  
οὐνεκ' ἄρα Λητοῖ ἰσάσκετο καλλιπαρήφ·*

*φῆ δοιῶ τεκέειν, ἢ δ' αὐτῇ γείνατο πολλούς·  
τῷ δ' ἄρα καὶ δοιῶ περ εἶοντ' ἀπὸ πάντας ὄλεσαν.  
Οἱ μὲν ἄρ' ἐννήμαρ κέατ' ἐν φόνῳ, οὐδέ τις ἦεν 610  
κατθάψαι, λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων·*

*τοὺς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Οὐρανίωνες.  
Ἢ δ' ἄρα σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δάκρυ χέουσα.<sup>1)</sup> 613*

*Ἄλλ' ἄγε δὴ καὶ νῶϊ μεδώμεθα, διὲ γεραῖέ,  
σίτου, ἐπειτὰ κεν αἴτε φίλον παῖδα κλαίοισθα  
Ἴλιον εἰσαγαγών· πολυδάκρυτος δέ τοι ἔσται. 620*

Achill ermahnt den Priamos zu essen; er behauptet aber nicht, wie der Schillerische Nestor im Siegesfest, dass der Schmerz im Leben nicht existieren könne; im Gegenteil, Achill fühlt, dass der grosse Schmerz des Priamos über seinen toten Sohn dauernd bleiben wird: Du wirst ihn auch später in Ilion beweinen müssen: *πολυδάκρυτος δέ τοι ἔσται*.

<sup>1)</sup> *νῦν δὲ που ἐν πέτρῳ, ἐν οὐρεσιν οἰοπόλοισιν,  
ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεῶν ἐμμεναι εὐνάς 615  
νυμφῶν, αἱ τ' ἀμφ' Ἀχελῷον ἐρρώσαντο,  
εἰ θα λίθος περ εἶδσα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει.*



Auch Thetis hatte vorher ihren Sohn ähnlich ermahnt, als er den Verlust seines Freundes Patroklos dauernd beweinte ( $\Omega$  128 ff.). Auch Achill musste sich endlich den Forderungen des Leibes beugen. Nachdem er Patroklos gerächt hatte, isst und schläft er — das wird auch Priamos im Zelte des Feindes selbst später tun —, ja er wendet sich wieder der Liebe zu Briseis zu. Ähnlich soll auch Niobe gehandelt haben; müde vom Weinen hatte sie nach dem Begräbnis ihrer Kinder essen müssen. Wer von uns Menschenkindern hat nicht öfter diesen Kampf in sich erlebt zwischen der in ihrem Leid versenkten Seele und dem immer stärker seine Ansprüche erhebenden und endlich den Sieg davortragenden Fleisch? Hekuba in Schillers Siegesfest wird den Becher austrinken, um zu vergessen, da überhaupt dem Schmerz im Leben kein Raum gegeben wird, Priamos bei Homer dagegen wird seine Tränen nur für eine Zeit zurückhalten, um zu essen. Vergessen wird er nie. Wie viel tiefer und erschütternder die Ermahnung des Homerischen Achill als die des Schillerischen Nestor auf uns wirkt, brauche ich nicht zu sagen.

Von der Niobe, die uns der Epiker schildert, kann nicht angenommen werden, dass sie in derselben Erzählung am Ende in Stein verwandelt wurde. Der Dichter muss ihr Ende absichtlich im Dunkel lassen. Denn es ist klar, dass eine Niobe, die der Kummer in einen Stein verwandelt, sich nicht mit der Niobe vereinbaren lässt, die nach dem Begräbnis ihrer Kinder ‚der Speise gedenkt‘<sup>1)</sup>. Die erste ist das Symbol der *mater dolorosa*, einmal für immer geschaffen, die zweite ist grundverschieden, und doch erscheint sie wieder als ein Symbol: des Menschen nämlich, der im tiefsten Schmerz seine Tränen von Zeit zu Zeit trocknen muss, damit er seine leibliche Existenz weiter führen könne<sup>2)</sup>.

Dann können aber die V. 614—617 im  $\Omega$ , wo die Versteinerung Niobes als eine weitere Phase ihres Schicksals erscheint, nicht von dem gleichen Dichter eingelegt worden sein, der in der Rede Achills diese Heldin als mythisches Vorbild dem Priamos für sein Verhalten erscheinen liess. Schon Aristophanes hatte diese Verse verworfen<sup>3)</sup> aus Gründen, die doch nicht alle stichhaltig waren<sup>4)</sup>; auch die Modernen

<sup>1)</sup> So auch P. Cauer, *Homerkritik*<sup>3</sup> 575 Anm. 11.

<sup>2)</sup> Vgl. mein Buch *Ἀγάη* S. 90 f.

<sup>3)</sup> Schol. a. d. St.

<sup>4)</sup> Vgl. Düntzer, *Homer. Abhandl.* 370f.; Thraemer, *Pergamos* 5.

haben aus verschiedenen Gründen sie für unecht erklärt<sup>1)</sup>, während Andere sie zu retten versuchten<sup>2)</sup>. Die neuere homerische Forschung neigt dazu, sie als echt anzusehen (Finsler, Wilamowitz, Bethe, Robert)<sup>3)</sup>, ohne diese Behauptung rechtfertigen zu wollen. Wir haben gesehen, warum das nicht richtig sein kann. Ein zweiter Beweis wird bald hinzukommen.

\* \* \*

Homer erzählt also die Niobegeschichte anders als die Späteren<sup>4)</sup>. Dass es sich bei Niobes Versteinerung um eine echte Sage und zwar eine ätiologische handelt, ist unzweifelhaft<sup>5)</sup>, abgesehen von der Möglichkeit, dass der Name der Heldin ursprünglich im Mutterland heimisch war und später auf Kleinasien übertragen wurde. Nun fragt sich, wie sich die homerische Version zu der von der Versteinerung verhält: Ist sie tatsächlich älter, wie manchmal geglaubt wird, weil sie von Homer bezeugt ist, während erst Pherekydes (Fr. Gr. Hist. 38) die Versteinerung erwähnt<sup>6)</sup>? Oder ist sie überhaupt keine echte Sage<sup>7)</sup>? Eine solche Frage kann gewiss nur von dem aufgeworfen werden, der jene vier Verse vom  $\Omega$  ausschliesst. Aber die Modernen, die an deren Echtheit glauben und die homerische Niobe am Ende zu Stein werden lassen, müssen dann das Fehlen vieler Motive der homerischen Sage bei den Späteren zu erklären versuchen: Die Versteinerung des Volkes, ferner dass die Niobiden so viele Tage in ihrem Blute liegen und durch die Götter begraben werden. Sind denn diese Züge so unwesentlich, dass sie bei den Späteren hätten vergessen sein können? Keineswegs! Auch wenn

<sup>1)</sup> Heyne, Ausg.; Düntzer a. a. O.; Stark, Niobe und die Niobiden 26 ff.; Preller-Plew, Gr. Mythologie<sup>3</sup> II 382. Anm. 3; Thraemer a. a. O.; Leeuwen-Da Costa, Ausg. Mehrere Verse haben A. Jacob (602–617), La Roche (602–620) und E. Petersen (604–617) athetiert.

<sup>2)</sup> Peppmüller, Kommentar des 24. Buches der Ilias, 286 f. (dagegen A. Römer, Ein Dichter vor dem Richterstuhl des Herrn Peppmüller 37 ff.); Enmann in Roschers Lex. 3, 372; Steuding ebd. 6, 225.

<sup>3)</sup> Finsler, Homer<sup>1</sup> 125; Wilamowitz, Die Ilias und Homer 70; Bethe, Homer I 324; Robert, Griech. Heldensage I 120 (zweifelnd).

<sup>4)</sup> Homer berücksichtigen nur Lukian, de luctu 24, Seneca Epist. 63, 2 und Tzetzes Chil. 4, 452 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. unter anderen M. Nilsson, Primitive Religion 115.

<sup>6)</sup> So Heyne, Düntzer, Preller-Plew, Enmann, Leeuwen-Da Costa.

<sup>7)</sup> ‚Sage‘ wie sie Wilamowitz, Gr. Heldensage I 41 f. und Bethe in seinem Homer und sonst verstehen.

wir annehmen, dass die Versteinerung des Volkes fortgelassen wurde, als das Interesse sich auf das Schicksal Niobes konzentrierte<sup>1)</sup>, so wird doch das Schweigen über ein Begräbnis der Niobiden durch die Götter nicht leicht zu erklären sein — wenn es sich tatsächlich um einen alten Bestandteil der Sage handeln soll. Dieselben Aporien erheben sich, wenn man die homerische Erzählung nach der Ausschaltung jener vier Verse als die älteste Form der Niobesage ansehen will.

Eine zweite Frage kommt hinzu. Dass die Götter bei Homer das Volk in Steine verwandeln, lässt sich nicht schwer erklären: Auch das Volk muss für die Hybris seiner Königin büssen<sup>2)</sup>. So leiden auch die Griechen im A für die Schuld ihres Herrschers: *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi*. Aber warum sollen die Götter die Kinder der Niobe selbst begraben haben? Man versucht gewöhnlich diesen Zug durch den Hinweis zu erklären, dass die Niobiden vorher mit den Göttern in enger Verbindung gestanden hatten; daher sei deren Erbarmen verständlich<sup>3)</sup>. Stark wollte darin auch den Gedanken an ein entweder menschlichen Augen entzogenes oder nicht durch menschliche Kraft herstellbares Grab finden. Die letztere Behauptung steht ganz in der Luft, aber auch die erste fusst nicht auf sicherem Boden; denn die Götter sorgen gewiss für die Leichen ihrer Lieblinge, so für die des Patroklos, des Sarpedon und des Hektor. Aber sie begraben diese ihre Lieblinge niemals selbst<sup>4)</sup>. Dass sie selbst die feindlichen Niobiden bestatten, kann sich gewiss nicht durch den hellenischen Göttern ganz fremden ethischen Gedanken rechtfertigen, dass sie durch diese einzigartige Ehrung die gegen

1) So ich in meinen *Agal* S. 89 Anm. 2 zweifelnd.

2) Vgl. Hesiod D. 240ff.; Peppmüller a. a. O. 289f.; Robert a. a. O. 120 Anm. 1. Roberts Behauptung ebenda, dass die Verwandlung des Volkes ein Ausdruck für die am Sipylos häufigen Erdbeben ist, kann ich überhaupt nicht verstehen. Klar ist es, dass Robert darin einen alten Zug der Sage sieht.

3) Peppmüller a. a. O.; Stark a. a. O. 29. Für die euhemeristische Erklärung des Eustathios a. d. St. 1367, 53 dürfte man kein Wort verlieren, für die symbolische Erklärung Welckers (Gr. Götterlehre III 126) ebenfalls.

4) Das höchste, was sich die Götter für einen toten Gottessohn gestatten, steht im  $\Sigma$  667: Apollo wird von Zeus geschickt, um die Leiche Sarpedons zu retten und zu säubern; auch das äusserst auffallend und einzigartig. Vgl. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, S. 140.

die unschuldigen Kinder begangene grausame Tat möglichst sühnen wollen.

Wir haben also einerseits das Motiv der Bestattung an sich in der homerischen Erzählung zu erklären, andererseits das Schweigen der späteren Zeugnisse über Motive, die dort vorkommen. Diese Fragen treffen zusammen in dem Problem, ob die homerische Erzählung eine echte Sage wiedergibt. Denkt man an die Freiheit, die der alte Dichter immer hatte, eine Sage umwandeln zu dürfen, um sie entweder an die technischen Bedürfnisse des behandelten Stoffes oder an die Forderungen seiner inneren Welt anzupassen, so wird man von vornherein gegen die Behauptung keinen Einwand erheben, dass die Niobegeschichte, wie sie bei Homer steht, keine echte Sage ist, sondern eine Anpassung der alten Versteinerungssage über Niobe an die vorhandene Situation, vom Dichter augenblicklich ersonnen, um Achill seine Ermahnung an Priamos, sich dem Schicksal zu fügen, durch ein mythisches Paradeigma unterstützen zu lassen. Ich werde an anderer Stelle hoffentlich bald zeigen können, wie Phönix in der Presbeia die Motive der \*Meleagris umwandelt, damit die Sage, die ebenfalls als mythisches Paradeigma erwähnt wird, eine grössere Ähnlichkeit mit der vorhandenen Lage bekomme.

Niobe muss danach gegessen haben, nur weil Priamos essen wird<sup>1)</sup>. Solch eine Niobe hat die echte Sage niemals gekannt. Die Heldin war damals gewiss nicht das, was sie für uns heute ist, d. h. das durch die Jahrhunderte sanktionierte Symbol des mütterlichen Schmerzes. Der Dichter war noch frei, aus ihr etwas Neues zu schaffen. Seine Genialität schuf ein anderes ewiges, wenn auch nicht so bekanntes Symbol. So wird das Verhältnis beider Versionen aufgeklärt: einerseits echte Volkssage, andererseits epische Umbildung.

Sehen wir nun, ob eine solche Annahme auch alle anderen Schwierigkeiten zu beseitigen vermag. Zuerst eine Frage, die bisher nicht berührt wurde und uns den richtigen Weg

<sup>1)</sup> ,Unser Gleichnis ist nicht erzählt, um Priamos zu essen zu veranlassen — das ist die 'Koppelung' —, sondern als Mahnung an Priamos, sein Geschick mit dem der Niobe zu vergleichen, als Mahnung: Gedenke, dass du ein Mensch bist!' (Eva Sachs, briefliche Mitteilung). Ganz richtig; aber diese Koppelung ist ein allerwichtigstes Element des Vergleiches. Dadurch, dass Niobe trotz ihres Schmerzes isst, wird sie zu einem tragischen Symbol erhoben (S. 113): dieses Symbol soll Priamos vor Augen haben und sich fügen.

zeigen soll: *λαούς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων*. Warum soll es Zeus gewesen sein, der diese Strafe vollzog? In der späteren Sage tritt dieser Gott nicht als Helfer der Letoiden auf. Im Gegenteil, er ist regelmässig der Gott, der Niobe nach ihrer Bestrafung aus Mitleid versteinert. Aber auch bei Homer bewirkt er die Versteinerung. Also hat der Epiker das Motiv der Versteinerung von Niobe — wo er es nicht mehr brauchte, denn die Heldin wie gesagt durfte hier nicht verwandelt werden — auf ihr Volk übertragen, wo es ihm nötig schien, wie es sich später zeigen wird<sup>1)</sup>. So wird Zeus aus einem das Unglück Niobes Bemitleidenden zu einem Bestrafer. Die Vermutung, dass die versteinerte Niobe älter sei als die homerische, die die Motive von jener entnimmt und umbildet, hat sich demnach bestätigt. Sonst würde man vergeblich nach dem Grunde suchen, warum Zeus in diesem Kampfe der Leto und der Niobe einen Teil der Strafe vollzieht. Auch war es keine ungeschickte Änderung, die Versteinerung auf das Volk zu übertragen: *λαός* und *λάας*, diese paretymologische Verbindung zweier völlig fremder Wörter spielt bekanntlich auch in der Deukalionsage eine Rolle<sup>2)</sup>. Immerhin sieht man jetzt klar: wenn der Epiker das Versteinerungsmotiv auf das Volk Niobes übertragen hat, konnte er nicht auch von der Versteinerung der Heldin selbst nach ein paar Versen erzählen<sup>3)</sup>. Dass schon ein alter Rhapsode jene vier Verse zusetzte, verrät, wie tief die alte Volkssage von der versteinerten Niobe in der Vorstellung der Griechen wurzelte.

Jetzt kommt es darauf an, die so einzigartige Bestattung der Niobiden durch die Götter zu erklären. Durch das Übertragen des Versteinerungsmotivs auf das Volk hat der Dichter, der die Götter selbst die Niobiden am zehnten Tag

<sup>1)</sup> Der Epiker hat also die Verwandlung Niobes hauptsächlich aus technischen Gründen unterlassen, nicht so sehr, weil er den phantastischen Zug der Verwandlung eines Helden überhaupt vermeidet (so Thraemer, Pergamos 5), wie das bei anderen Sagen der Fall ist.

<sup>2)</sup> Pind. Ol. 9, 45; auch hier wird diese Verbindung als bekannt vorausgesetzt, denn es wird ebenfalls von *λίθος*, nicht von *λάας* gesprochen.

<sup>3)</sup> Ohne die Sachlage viel zu überlegen, hat Eumann in Roschers Myth. Lexikon III 372 s. v. Niobe in diesem gemeinsamen Zug der Versteinerung der Niobe und ihres Volkes eine Stütze für die Echtheit der Verse finden wollen.

bestatten lassen wollte, die Aporie vorweggenommen, warum doch die Menschen die Leichen nicht inzwischen begraben hatten. Es steckt also eine bestimmte Absicht des Dichters in der Übertragung der Versteinerung. Aber warum wollte er, dass die Götter die Niobiden bestatteten?

Wie konnte man bisher verkennen, dass die Ähnlichkeit zwischen der erzählten Niobegeschichte und der vorhandenen Situation sich nicht nur auf Priamos und Niobe in bezug auf ihr Verhalten während ihrer Trauer beschränkt! Priamos hat sich gewiss nicht vor Peleus wegen der grossen Zahl seiner Kinder rühmen wollen, wie Niobe vor Leto; aber er hatte die Parallele zwischen dem Vater Achills und sich vorher selbst gezogen (V. 486 f.; vgl. auch 534 ff.); und wie die Letoiden, obwohl nur zwei, alle Niobiden vernichteten, so hat auch Priamos die meisten seiner Söhne durch Einen vernichtet sehen müssen: Achill (X 423, Ω 520 f.)<sup>1)</sup>. Aber folgendes ist unendlich wichtiger: Achill rechtfertigt vor Priamos seine Grausamkeit gegen den Leichnam Hektors, indem er die Götter ähnliches begehen lässt: Die Niobiden liegen in ihrem Blute zehn Tage lang — Achill verwendet absichtlich dieses grausame Bild —, wie Hektor zwölf. Endlich erbarmen sich die Götter und bestatten selbst die Kinder, wie Achill den Hektor. Weil Achill seinem Feinde die letzten Ehren selbst erwiesen hat, nachdem er ihn auf wilde Weise misshandelt hatte, darum müssen auch die Götter die Kinder Niobes endlich selbst bestatten, was sie nicht einmal für ihre Lieblinge getan hatten<sup>2)</sup>.

Auf diese Weise ist alles, was in der zwar später überlieferten, aber, wie bewiesen, schon früher vorhandenen Versteinerungssage nicht stand, aus den besonderen Absichten des Helden, der diese Sage vorbringt, völlig erklärt: „Komm und iss mit mir, du göttlicher Greis; denn auch Niobe gedachte der Speise; ihre Kinder haben die Götter getötet und zehn Tage lang unbestattet gelassen. Dann aber erbarmten sie sich der unglücklichen Mutter und besorgten selbst die

<sup>1)</sup> Vgl. Eust. a. d. St. 1367, 38 ff.; er ist der einzige, der die Parallellität bemerkte.

<sup>2)</sup> Das *tertium comparationis* zwischen der Niobe, die aus der volkstümlichen Sage entnommen als Vorlage diente, und dem Priamos, das den Dichter zu der Verbindung dieser Gestalten führte, war der durch den Verlust der eigenen Kinder hervorgerufene trostlose Schmerz.

Bestattung. Auch ich, der Mörder deines Sohnes, habe mich deiner erbarmt, Hektors Leiche freigegeben und selbst aufgebahrt, nachdem ich sie zwölf Tage lang unbegraben liegen liess. Sie wird bald begraben werden — nach zehn Tagen, genau wie die Niobiden<sup>1)</sup>. Komm also und iss auch du.‘ Wie kann darin echte Sage über Niobe stecken? Und wie konnte diese Erzählung die volkstümliche ätiologische Niobe-sage verdrängen? Alles ist momentane Erfindung Achills — des Dichters, der damit einen der Tat Achills ähnlichen Vorgang in einer höheren Sphäre gewissermassen als vorbildlich gewinnen will. Auf diese Weise wird Achill entsühnt. Ist denn nicht das ganze  $\Omega$  ‚eine Art Apologie des Achilleus‘?<sup>2)</sup>

*Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκ' Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
ὄσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν.*

Wer kann das bestreiten?

\* \* \*

Dass Achill die alte Versteinerungssage so umgestaltet, dass sie nicht nur auf das Verhalten des Priamos passt, sondern auch auf das eigene gegenüber Hektor, darf als sicher gelten<sup>3)</sup>. Vielleicht aber bleibt ein Punkt unserer Ausführungen noch etwas zweifelhaft. Wir kommen zu einer Frage zurück, die wir am Anfang berührt haben: Hat der Dichter des  $\Omega$  die Tragik des Kampfes zwischen der blutenden Seele und dem seine Existenz verfechtenden Leibe tatsächlich empfunden, wie wir sie heute empfinden? Oder handelt es sich auch hier um eine leider oft geübte Methode, älteren Zeiten und Kulturen moderne Gedanken, Gefühle usw. unterzuschieben? Denn Achill sagt nichts ausdrücklich über jenen Kampf.

<sup>1)</sup> V. 610 ff. *οἱ μὲν ἄρ' ἐννήμαρ κέατ' ἐν φόνῳ ... τοὺς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Ὀδρανίωνες* : 664 f. *ἐννήμαρ μὲν κ' αὐτὸν ἐν μεγάροις γοοῖμεν, τῇ δεκάτῃ δέ κε θάπτομεν ...*

<sup>2)</sup> W. Schmid, *Gesch. der griech. Literat.* I 1 (1929) S. 94 f.

<sup>3)</sup> Mülder, *Die Ilias und ihre Quellen* S. 45: ‚Wenn der Dichter, um das Niobemotiv zu zitieren, das die Farben hergab zum Gemälde des trostlosen Jammers des Priamos, den Achilleus sagen lässt: ‚iss und trink, wie Niobe ass und trank in all ihrem Jammer‘ — wer fühlt da nicht, dass das nur eine leere Formel ist, die nichts will als anknüpfen!‘ Vgl. auch S. 259 f. Das heisst die Sache auf den Kopf stellen. Mülder verkennt die Bedeutung des griechischen Paradeigma.

„Komm und iss, du erhabener Greis. Sogar Niobe hat essen müssen, nachdem sie müde vom Weinen war. Später wirst du um deinen Sohn wieder viel zu weinen haben“. Niemand kann den darin herrschenden tragischen Ton verkennen. Priamos wird gemahnt, seine Tränen nur für eine kurze Zeit zu stillen. Er soll auch müde vom Weinen sein, wie Niobe, der Leib soll seine Forderungen erfüllt haben; essen und schlafen muss Priamos. Aber wer kann sagen, sein Schmerz sei vorüber?

Im *T*, in der *μήριδος ἀπόρρησις*, will Achill, dass das Heer gleich auf die Feinde losgehe, ohne vorher zu essen. Odysseus widerspricht, die Griechen müssten sich vorher durch ein Mahl stärken. Achill beharrt bei seinem Wunsch; erst am Abend sollen sie essen, nachdem Patroklos gerächt sein wird. Ihm sei nicht möglich, etwas zu essen und zu trinken. Odysseus ist gezwungen, nochmal zu versuchen, ihn umzustimmen (V. 216 ff.):

ὦ Ἀχιλεῦ, Πηλῆος υἱέ, μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν,  
 κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ  
 ἔγχει, ἐγὼ δέ κε σεῖο νοήματι γε προβαλοίμην  
 πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα.  
 τῷ τοι ἐπιπλήτω κραδίη μύθοισιν ἐμοῖσιν. 220  
 Αἰψά τε φυλόπιδος πέλεται κόρος ἀνθρώποισιν . . .  
 γαστέρι δ' οὐ πως ἔστι νέκυν πενθήσοι Ἀχαιούς· 225  
 λίην γὰρ πολλοὶ καὶ ἐπήτριμοι ἤματα πάντα  
 πίπτονσιν· πότε κέν τις ἀναπνεύσειε πόνοιο;  
 ἀλλὰ χρὴ τὸν μὲν καταθάπτειν ὅς κε θάνησι,  
 νηλέα θυμὸν ἔχοντας, ἐπ' ἤματι δακρύσαντας·  
 ὄσοι δ' ἂν πολέμοιο περὶ στυγεροῖο λίπανται 230  
 μεμῆσθαι πόσιος καὶ ἐδητύος . . .

Wird hier nicht derselbe tragische Gegensatz anerkannt und formuliert? Und wie könnten überhaupt die Griechen damals diesen Kampf zwischen zwei elementaren Gewalten, dem Schmerze und dem Hunger, nicht empfunden haben?

Derjenige, der das  $\Omega$  dichtete<sup>1)</sup>, war ein geborener Dramatiker. Die Szenen bei der Abfahrt des alten Priamos aus der Burg zwischen ihm, seiner Frau und seinen Söhnen, seine Begegnung

<sup>1)</sup> Der Dichter des  $\Omega$  kann auch der Dichter der ganzen Ilias sein. Ich gebrauche den Ausdruck nicht als Analytiker.

mit Hermes sind voll von dramatischen Spannungen; vollends sein Zusammentreffen mit Achill: Priamos, der den Mörder seines Sohnes so tief hasst (vgl. X 41 ff.), muss dessen Knie umschlingen und die Hände küssen, die mit dem Blute Hektors — und nicht nur dieses — bespritzt waren. Er bittet um Mitleid und erinnert an den alten Peleus: In der fernen Heimat wartet er auf seinen Sohn, den er doch niemals wiedersehen wird. Achill, tief gerührt, weint um den Vater und dann um Patroklos, während Priamos zu seinen Füßen um Hektor weint — jeder um eigene Schmerzen. Welcher betonte mit Recht, hier sei der Gipfel der gesamten Heldenpoesie erreicht. Was folgt, kann ich hier nicht breit analysieren. Nur noch auf zwei höchst dramatische Momente möchte ich hinweisen. Das eine ist, dass Priamos und Achill nach dem Essen sich gegenseitig bewundern. Jeder ist dem anderen für die blutenden Wunden seines Herzens mittelbar oder unmittelbar schuldig und doch können sie nicht umhin, das Edle und die Würde in dem Ansehen und den Worten ihres Feindes zu bestaunen. Dann spricht Priamos (V. 635 ff.):

λέξον νῦν με τάχιστα, διοτρεφέες, ὄφρα καὶ ἦδη 635  
 ὑπνω ὑπο γλυκερῶ ταρπώμεθα κοιμηθέντες·  
 οὐ γάρ πο μύσων ὄσοι ἐπὶ βλεφάροισιν ἐμοῖσιν  
 ἐξ οὗ σῆς ὑπὸ χερσὶν ἐμὸς πάϊς ὤλεσε θυμόν,  
 ἀλλ' αἰεὶ στενάχω καὶ κήδεα μυρία πέσσω,  
 ἀλλῆς ἐν χόροισι κυλινδόμενος κατὰ κόπρον. 640  
 Νῦν δὴ καὶ οἴτου πασάμην καὶ αἶθοπα οἶνον  
 λαυκανίης καθέημα . . .

Das Fleisch ist schwach. Priamos hat am Tisch des Feindes gegessen, jetzt will er ruhen. Er vertraut sich dem Feinde an, in seinem Zelt will er schlafen — mag der Kampf bald wieder ausbrechen bis zum Sturz Trojas, bis zum Tod beider Helden, der beidemal durch den Sohn des Anderen hervorgerufen ist.

In einer solchen tragischen Atmosphäre hört man die Ermahnung Achills an Priamos. Sie wird auch von einer hohen Tragik getragen — eines Dichters, wie es der gewesen ist, der das Ω dichtete, nicht unwürdig.

Athen.

Joh. Theoph. Kakridis.