Das Weib nimmt in der primitiven Gesellschaft eine Stellung ein, die ganz ebenso voller Widersprüche ist, wie bei den höchstzivilisierten Völkern.

Ratzel.

Das Kulturbild, das uns in den homerischen Gedichten entgegentritt, ist infolge ihrer Entstehungsweise nicht einheitlich. Man kann es wohl mit einem alten Münster vergleichen, an dem Jahrhunderte bauten und daher die verschiedensten Bauweisen zu sehen sind. Dabei darf aber ein Unterschied nicht übersehen werden: an dem Gotteshause baute jeder Meister getrost im Stile seiner Zeit, aber den Schöpfern der homerischen Gedichte standen Mythus, Sage und Kultgebräuche gegenüber, die dahin wirken, längst vergangene Kulturzustände festzuhalten. Die Dichtung schilderte ferner bewußt eine vergangene Zeit, die nur im Gesange noch existierte. Aber wir merken doch, daß die Dichter aus ihrer eigenen Mitwelt Züge in jene hineintrugen, daß sie ferner vielfach den Stoff umgestalteten, da ihnen die alten Anschauungen für den dichterischen Zweck nicht paßten. Und obwohl die verschiedenartigen Bestandteile durch einen großen Dichtergeist zu einer Einheit verschmolzen sind, die diejenige eines solchen alten Münsterbaues weit übertrifft, so tragen doch die einzelnen Stücke den Stempel verschiedener Zeiten; dabei ist aber die Zeit, in der der dargestellte Stoff entstand, vielleicht als Mythe oder Sage, vielleicht in einer poetischen Gestalt, die der jetzigen ähnlich war, von der Zeit zu unterscheiden, in der er seine jetzige Gestalt erhielt. Denn auch in Stücken, die der Entstehung nach jung sind, finden sich Ueberreste alter Zustände und Anschauung. Soweit nun eine Entwicklung deutlich zu erkennen ist, wird es möglich sein, einen Rückschluß auf die Entstehungsweise der Gedichte zu ziehen, die Widersprüche in ihnen vielfach anders zu beurteilen als vom rein ästhetisch-kritischen Standpunkte aus.

Diesem Verhältnisse von Kulturschilderung zum dichterischen Werden möchte ich in einem Punkte nachgehen, der für Zustände und Anschauung von größter Bedeutung ist: in der Stellung der Frau innerhalb der homerischen Gesellschaft.

L. Bloch unterscheidet in seinen „Alkestisstudien" (Neue Jahrb. 1901 S. 24 ff.) in einer großzügigen Uebersicht drei Schichten: die Urilias, die ionische Umgestaltung und das junge, unter hesiodeischem Einflusse stehende Epos. Er konstatiert dabei, wie die soziale Stellung der Frau sich stufenweise hebe und damit ihre dichterische Bedeutung, auf die es ihm ankommt. Ich möchte lieber die Methode P. Cauers befolgen, der in seiner allgemeinen kulturgeschichtlichen Uebersicht (Grundfragen S. 168 ff.) die Gedichte zunächst als überliefertes Ganze hinnimmt und aus Anzeichen kultureller Entwicklung auf „Kulturschichten" zurückschließt, wobei er als Beispiel u. a. ein Stück homerischer Frauenfrage behandelt (S. 187 ff.), nämlich den Uebergang von Brautkauf zu Mitgift. Ebenso möchte ich von der ganzen Frage, die mit den verschiedensten Verhältnissen der homerischen Gesellschaft verflochten ist, nur einen Teil herausgreifen (schon wegen des geringen Raumes, der mir zur Verfügung steht) und mich wesentlich auf zwei konkrete Stücke

beschränken: die Stellung der Königin Arete und die Sitte, daß Männer durch Mädchen gebadet werden. Diese Zusammenstellung, die sich im Verlauf der Untersuchung einigermaßen rechtfertigen wird, hat schon den Vorteil, daß ich fast nur die Odyssee, besonders die Phäakis, weniger die Jlias ins Auge zu fassen brauche, das sonstige Epos, sowie Lyrik und Drama aber bei Seite lassen kann. Sie entspringt auch meiner Absicht, mein Hauptaugenmerk auf die ethische Bedeutung der Frage zu richten, sie zunächst freilich vom geschichtlichen, vielmehr völkerkundlichen Standpunkt aus zu betrachten. Dazu möchte ich hauptsächlich auf altdeutsches Epos und Leben hinüberblicken, die beide Parallelen und Aufklärungen zu Homer bieten, zeigt doch u. a. das Nibelungenlied ein ähnlich geartetes Kulturbild, wenn es ursprünglich mythologische Gestalten wie Siegfried und Brunhild mit den geschichtlichen wie Etzel und dem gleichzeitig gesetzten Theoderich und Bischof Pilgrim, heidnische Charaktere und Anschauungen mit dem Christentume vereinigt.

1. Die Stellung Aretes.

Es ist oft gesagt und oft bestritten, daß die Frau im heroischen Zeitalter eine höhere Stellung gehabt habe als in der klassischen Zeit. Als Beweis für eine hohe Stellung wird die Phäakenkönigin immer einfach in einer Reihe mit anderen homerischen Frauengestalten angeführt. Mit Unrecht: Die Stellung Penelopes und Andromaches hat ihren Grund in der Persönlichkeit des Dichters, diejenige Aretes in einer ihm vorliegenden Ueberlieferung. Sie beruht auf einem Gesellschaftszustand, den man vielleicht vorgeschichtlich nennen kann. J. Beloch (Griech. Gesch. I S. 63) weist darauf hin, daß sich in den griechischen Anschauungen noch Ueberreste des sogen. Mutterrechtes finden, wie er auch die gentilicische Ordnung bei Homer „ohne Zweifel ein Erbteil aus proethnischer Zeit“ nennt (S. 40). Die hervorragende Stellung der Stammmütter in der genealogischen Tradition, die Herleitung des lokrischen Adels von den Frauen der „hundert Häuser“, die Parthenier Tarents führt er als solche Spuren an. Anderseits findet er im Mythus und in den Gebräuchen der homerischen Zeit Ueberreste des alten Brauches, daß die Witwe ihrem Gatten in den Tod folgte (S. 115). Wir haben also da schon widersprechende Anschauungen.

Eine solche Erinnerung an ehemalige Zeit scheint mir nun auch Aretes Stellung zu sein. Aus dem Epos selbst hat man sich den Widerspruch verschiedentlich zu erklären gesucht dazwischen, wie erst ihr Einfluß auf König und Volk gerühmt wird und welche geringe Wirkung er nachher tatsächlich für den Verlauf der Erzählung hat: ζ 310—312 weist Nausikaa den Fremdling ausdrücklich an ihre Mutter, nicht an den Vater. In der Parallelstelle η 48 ff. spricht Athene es deutlich aus: das Wohlwollen der Königin entscheidet über Odysseus' Schicksal. Aber schon seine Anrede η 146 ff. gilt nicht allein ihr, sondern auch dem Könige und den Geronten; und dann erwartet man doch, daß die Königin spricht oder daß wenigstens der rätselhafte Herr Echeneos oder der König Rücksicht darauf nimmt, daß der Fremdling gerade die Königin angerufen hat. Nichts davon, es ist ganz selbstverständlich, daß er gut aufgenommen und heimgeleitet wird; denn so machen die Phäaken es mit jedem Fremdling; zürnt ihnen ja doch deswegen schon längst Poseidon (ζ 92 f., 207; ϑ 31 f., 546, 566). Man erkennt gar keinen Grund, warum der Held sich gerade an Arete hat wenden müssen. Und im weiteren Verlauf tritt sie nirgend bemerkenswert hervor, nur daß noch zwei Stellen von ihrer hohen Stellung Zeugnis ablegen: ν 55 ff. nimmt Odysseus von ihr besonders Abschied, obwohl er sich schon von Alkinoos im Namen aller verabschiedet hat (V. 38 f.), und hier erklingt das tiefgefühlte Wort: *αὐτὰρ ἐγὼ νέομαι.* λ 35 f. ist es die Königin, die das schweigende Staunen über die Abenteuer unterbricht, *ξεῖνος δ' αὖτ' ἐμός ἐστιν,* sagt sie dabei stolz; sie ist es hier, die die Phäakenfürsten zu reichlichen Geschenken auffordert; aber hier sagt Echeneos, eigentlich nicht sehr höflich, sogleich: „Schön, aber auf Alkinoos kommt es an.“ (V. 346.)

Alte und neue Erklärer haben zu ζ 310 angemerkt, Odysseus habe sich an Arete zu wenden wegen der Weichheit des weiblichen Herzens; wir wollen diese als bewiesen annehmen und daran festhalten. Andere empfinden zart, daß Nausikaa bei ihrer Neigung zu dem Fremdling wünscht, daß er sich bei der Mutter beliebt mache. Was hat das aber alles zu tun mit dem, was wir über Aretes dominierende Stellung hören? Soweit die Kritik nicht nur auf Interpolationen ausging, hat sie schon ausgesprochen, daß wohl eine Aenderung in der Erzählung anzunehmen sei, so daß ursprünglich die Königin die wirkliche Entscheidung hatte, aber später mehr zurücktrat.[1]) Indessen scheint mir noch wichtiger als dieser Widerspruch das, was wir über die Stellung der Königin selbst hören, und hierin zugleich der Anlaß zu liegen, warum die Erzählung geändert wurde.

Den ersten wichtigen Punkt bietet V. η 74, der freilich im Anfang nicht sicher zu deuten ist: „sie ist so verständig, daß sie auch die Streitigkeiten zwischen Männern schlichtet."[2]) Wie denkt sich der Dichter dieses Streitschlichten? Doch in irgend einer Weise öffentlich. Und das Volk, das sie wie eine Göttin ehrt (V. 71), richtet sich doch offenbar nach ihren Entscheidungen. Eine Frau hat hier staatliche Gewalt. Damit erklärt sich vielleicht, daß Odysseus sich an sie wendet und sie die Entscheidung hat. Jedenfalls hat sie eine Stellung, wie sie sonst nicht in die homerische Gesellschaft hineinpaßt. Der Dichter betont auch, daß es sich um ein Stück Vergangenheit handelt: sie wird (von ihrem Manne, offenbar auch von ihrem Volke) geehrt wie keine, *ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν* (V. 68). Das *νῦν* darf man dabei nicht übersehen (A. Scotland, der einzige, der auf die Stelle eingeht, übersieht es bezeichnender Weise in seiner Paraphrase S. 397). Der Vers entspricht doch wohl der Formel der Jlias *οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*, mit der öfters die Helden der Vergangenheit in Gegensatz zu des Dichters Zeitgenossen gestellt werden.[3]) Dem Dichter kommt selbst die berichtete Tatsache auffallend vor; hier handelt es sich nicht um eine typische Schilderung oder sonst eigene Erfindung, sondern um etwas, das ihm in irgend einer Form überliefert war. Es kommt noch Auffallendes hinzu.

A. Scotland erklärt nun (S. 399): „Eine Königin, welche auch den Streit der Männer schlichtet, scheint mir überhaupt bedenklich, und ich sehe darin nur eine geschmacklose Uebertrumpfung des Gedankens, daß die Königin großen Einfluß auf ihren Gatten ausübte." In gewissem Sinne wird man ihm zustimmen müssen, wie wir gleich sehen werden, wenn man sich bemüht, die phäakischen Verhältnisse geschichtlich zu verstehn. Wenn aber derselbe Kritiker Aretes Einfluß einfach dadurch erklärt, daß sie als Schwester dem Könige ebenbürtig sei, und wenn er diese

---

[1]) H. Anton, Interpolationen im 7. Buch der Odyssee. Rhein. Mus. XVIII (1863) S. 428 ff. — A. Scotland, Kritische Untersuchungen zur Odyssee. Philol. XXXIV (1885) S. 385 ff., 592 ff. — C. Rothe, Bedeutung der Widersprüche für die homerische Frage. Progr. d. Französ. Gymn. Berlin 1894 S. 25 u. 33 f. — A. Gercke, Analyse als Grundlage d. h. Kritik. Neue Jahrb. 1901 S. 19. — Fr. Blass, Die Interpolationen in der Odyssee. Halle 1904 S. 94 f. — M. Gröger, der Einfluß des Ω auf die Komposition der Odyssee Hermes LIX (1904) S. 1 ff. — D. Mülder, Die Phäakendichtung der Odyssee. Neue Jahrb. 1906 S. 10 ff.

[2]) Der Text scheint einige Kühnheit zu rechtfertigen: die Handschriften geben meist *ᾗσί(ν)τ' εὖ φρονέῃσι καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει*, V gibt *οἷσιν*. Das soll heißen: „welchen sie irgend wohl will, auch Männern schlichtet sie den Streit". (Ameis.) Auf das Streitschlichten kommt es uns ja nur an, und das steht zweifellos da. Aber was soll der vorhergehende Relativsatz? Woher käme das *ᾗσιν*, das die Scholien erklären: wenn sie Frauen wohlwill, schlichtet sie deren Streitigkeiten mit ihren Männern! Nun gibt Eustathius noch eine dritte Lesart: *ᾗσιν εὐφροσύνῃσιν, ἤγουν ἰδίαις φρονήσεσι*. Und die Scholien BPQT umschreiben den Vers mit den Worten: *τοσαύτῃ συνέσει φησὶ κεχρῆσθαι τὴν Ἀρήτην ὁ ποιητὴς ὥστε καὶ στάσεις ἀνδρῶν δύνασθαι αὐτὴν διαλύειν*. Sollte das nicht trotz V. 73 auf diese 3. Lesart zurückgehn? Cauer hat daher nach Voß' Vermutung *ᾗσιν ἐπιφροσύνῃσι* in den Text gesetzt. Weck schreibt (nach Hentze): *ᾗσί τ' ἐυφρονέῃσι*. Sollte nicht vielmehr *ᾗσι τ' ἐυφρονέῃσι* zu lesen sein? Es müßte dann zum Adjektiv *ἐυφρονέων* „verständig" das Substantiv *εὐφροσύνη*, wie *γενεή* gebildet, vorgelegen haben und nach dem bekannten Gebrauch der Plural des Abstraktums angewandt sein. Das unbekannt gewordene Wort, das vielleicht aus der „Vorlage" des Dichters stammte, wäre dann nicht mehr verstanden und auseinandergeschrieben, die Lesart *οἷσιν* des Venetus hätte etwas Sinn hineinbringen sollen.

[3]) Das *νῦν* enthält somit eine „Schwäche homerischer Denkart", denn es ist einer Person in den Mund gelegt, in deren Gegenwart Arete lebt. Ebenso scheint mit Recht Hentze das *νῦν* A 272 aufzufassen. Aehnlich steht es ϑ 29, wenn Alkinoos sagt, er wisse nicht, woher sein Gast sei *ἠὲ πρὸς ἠοίων ἢ ἑσπερίων ἀνθρώπων* — die Phäaken wohnen ja am Ende der Welt (ζ 204), einerlei ob im äußersten Osten oder Westen!

Geschwisterehe auf die Abgeschlossenheit der Phäaken zurückführt, so ist das doch eine gewaltsame Kombination, und wir werden uns zunächst nach einer kulturgeschichtlichen Erklärung umsehn. Dazu müssen wir die Vorstellung von der Ungastlichkeit der Phäaken berücksichtigen, die Scotland wieder für eine spätere Zudichtung ansieht, die er natürlich wieder für geschmacklos hält. Es handelt sich hier um η 30 f., wo Athene, ihrem Liebling als Wasserträgerin begegnend, ihn warnt, sich von irgend einem Phäaken sehn zu lassen, „denn sie können Fremde nicht leiden und nehmen sie nicht gastlich auf", und V. 50 f. ermahnt sie ihn ausdrücklich zu großem Mute, was doch widersinnig ist, wenn er zum Schmaus gesitteter Menschen kommt. Der Nebel, mit dem sie ihn schützt, gehört auch hierher. Die Verse 32—36 will nun Scotland, mit H. Anton als widersinnig einfach streichen, zumal er wie andere Gelehrte das ganze Auftreten Athenes für eine Dublette zu Nausikaa hält. Stellen wir aber die Frage so: ist das, was Athene über die Königin sagt, ursprünglicher, oder was Nausikaa? so wird, abgesehn von dem Stammbaum V. 56 ff. niemand zweifeln, daß die Worte Athenes (Geschwisterehe, Rechtsprechen der Königin) auf alte Vorstellungen hindeuten. Ob sie ursprünglich der Göttin in den Mund gelegt waren, ist nicht so wichtig. Und wenn wir uns fragen, warum die Göttin überhaupt eingeführt wird, so ist ihr Zweck doch offenbar, dem Helden die nötigen Kenntnisse zu vermitteln, durch die er gute Aufnahme und Heimgeleit erlangen kann. Bei gesitteten Menschen hatte er besondere Orientierung nicht nötig. Athene spielt mithin dieselbe Rolle, wie Hermes, wenn er Odysseus über Kirke Bescheid sagt und die Art, wie er sie für sich gewinnen könne, oder Kirkes Prophezeihungen über die Gefahren der Heimfahrt (oder Eidotheas Ratschläge an Menelaos δ 367 ff.). Ohne dies Vorherwissen schienen dem Dichter diese Gefahren für menschliche Klugheit und Kühnheit zu groß; zu naiv schien die Erzählungsweise, wenn rein aus Zufall Odysseus, nicht durch den Zauber der Lotosfrucht bezwungen wird, wenn er bei den Lästrygonen sein Schiff nicht in die einladende Bucht hineinfahren läßt, aber nachher von ihrem Lande Bescheid weiß, wenn er die Sitten der Kyklopen kennt. Ich nehme also an, daß der Dichter, der Athene zu diesem Zwecke einführte, zu ihren Worten Verse benutzte, die vorher Schilderung waren; wenn man das oben besprochene νῦν in V. 68 pressen wollte, könnte man es als Beweis dieser Annahme ansehn.

Der eigentliche Anstoß, den Scotland nimmt, liegt ja nun darin, daß die Vorstellung von der Ungastlichkeit der Phäaken ihrer sonstigen Vorstellung widerspricht. Wie aber ein Späterer etwas so Unpassendes hineinbringen konnte, erklärt er nicht. Denn wenn er annimmt, es sei nur dem Nebel zu Liebe geschehn, so bewegt er sich offenbar im Kreise; denn woher kommt der Nebel, wenn die Phäaken nicht böse sind? M. Gröger stimmt nun mit Scotland überein, erklärt aber den Nebel als Nachahmung von Ω, wo Priamos, von Hermes geleitet, sicher durch das griechische Lager gelangt. Die Situation des bittflehenden Königs, speziell sein plötzliches Erscheinen vor Achill hat ja vieles mit η gemeinsam; aber die Anlehnung von η an Ω ist doch viel leichter zu erklären, wenn auch Odysseus in einer gefährlichen Lage ist. Den wegen ihrer Gastfreundschaft berühmten Phäaken nur einem Nebel zuliebe plötzlich Ungastlichkeit anzudichten, wäre doch eine Ungeschicklichkeit, mit der man nicht als sichrem Faktor rechnen sollte. Umgekehrt scheint mir bei der allmählichen Entstehung der Odyssee viel wahrscheinlicher, daß die ursprüngliche Ungastlichkeit infolge des glücklichen Ausganges in der Vorstellung der Dichtenden bis auf geringe Spuren verschwand, die an markanter Stelle zurückblieben. Verkehrt scheint es mir jedenfalls, die Frage zu isolieren, statt die sonstigen Gesellschaftszustände bei den Phäaken heranzuziehn. Und wenn D. Mülder die ursprünglichste Bedeutung der Phäaken für die Dichtung darin sieht, daß sie Odysseus nach Hause bringen, so braucht das doch einer ursprünglichen Ungastlichkeit nicht zu widersprechen. Am meisten möchte ich daher A. Gercke beistimmen, der von V. 50 (Odysseus' Ermutigung durch Athene) ausgehend findet, „daß wir uns die Königin als ein furchtbares, übermenschliches Wesen zu denken haben"; im folgenden werde das aber ganz vergessen. Er deutet auch an, daß in der Herausforderung zu den Wettkämpfen ursprünglich eine Drohung zu sehn sei. Sollte aber nicht die Sache so liegen, daß das Volk wild ist, aber die Königin zu gewinnen? Wenn wir auf das Mythologische eingehn, hatte Odysseus ja jedenfalls

nichts Gutes von den Totenschiffern zu erwarten. Und die frühere Nachbarschaft, sogar Verwandtschaft mit Kyklopen und Giganten (ζ 5; η 56, 206) deutet doch auch auf gewalttätigen Charakter.

Suchen wir aber lieber auf dem Boden der Wirklichkeit zu bleiben. Als auffälliges Merkmal phäakischer Zustände kommt die Geschwisterehe des Königspaares hinzu: η 54. 55 heißt es ausdrücklich, Arete sei ἐκ τοκήων τῶν αὐτῶν, οἵ περ τέκον Ἀλκίνοον βασιλῆα. Die Scholien wollen, daß τοκῆες hier „Großeltern" heißt, aber sie führen doch an, daß nach Hesiod Arete Alkinoos' Schwester gewesen sei. In der Tat werden V. 61 f. die beiden nicht als Geschwister, sondern als Base und Vetter hingestellt. Seit A. Kirchhoff ist die Kritik sich ziemlich einig, daß die erste Stelle die alte Vorstellung gibt, während man später die anstößige Verwandtschaft hat beseitigen wollen; die Ehe zwischen den nächsten Verwandten außer Kindern desselben Vaters und derselben Mutter ist ja den Griechen der klassischen Zeit nicht anstößig. Daß ein späterer Bearbeiter die Geschwisterehe erst hineingebracht habe, also V. 54. 55. zu streichen sei, glaubt doch heute wohl niemand; aber die üblichen Darstellungen, auch G. Finsler[1]), schweigen von der Geschwisterehe. Man kann sich nicht in den Gedanken finden, daß sie auf griechischem Boden jemals möglich gewesen wäre. Denn nichtgriechische Zustände hat man bei den Phäaken wohl noch nicht angenommen. Aber nach einer sicheren Erklärung sehe ich mich vergeblich um. Halten wir an jenen Spuren von Mutterrecht fest, die J. Beloch, wie oben erwähnt, bei den Griechen findet, so ist die Geschwisterehe ein natürliches Glied der Entwicklung (vgl. J. Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit, II S. 46 ff): Wie noch heute bei wilden Völkern erbt nach dem sog. Neffenrecht nicht der Sohn des Führers Habe und Führerschaft, sondern der Sohn seiner Schwester. Das hat den Pharao wie den Jnka veranlaßt, seine Schwester zu heiraten. Sollte man nicht vielleicht die Ehe Aretes und ihres brüderlichen Gemahls als einzige Spur dieses Brauchs bei den Griechen ansehn können? Oder muß man wieder zur Erklärung in die mythologische Zeit zurückgehen?[2]) Oder könnte man vermuten, daß in mykenischer Zeit die griechischen Fürsten von den Aegyptiern diese Sitte annahmen, wie die Perser unter Kambyses? Das Beispiel von Zeus und Hera hätten sie für sich gehabt. Wie dem auch sei, die Geschwisterehe des Phäakenpaares ist wieder etwas, das nicht dahinein paßt, was wir uns gewöhnlich unter „homerischer Gesellschaft" denken.

Aber noch nicht genug: das Königspaar wohnt mit seinen verheirateten Söhnen in demselben Hause (ζ 62 f.), wie Priamos nach Art der Hausgemeinschaften. Davon möchte ich aber unten noch etwas ausführlicher sprechen.

Zu erwähnen ist vielleicht noch, wie D. Mülder (S. 18 f.) nachweist, daß in der Phäakis nicht Alkinoos überall als König gedacht scheint, sondern in der Scene mit dem Diskoswurf ϑ 210 Laodamas. Vielleicht ließen sich hieran weitere Vermutungen knüpfen.

Tatsache scheint mir zu sein, daß manche Züge in den phäakischen Verhältnissen auf einen verschwundenen Gesellschaftszustand hinweisen, mit dem sich in der Poesie eine Kulturstufe mischt, die ihn geschichtlich ausschließt. Die staatliche Gewalt Aretes, die Ungastlichkeit der Phäaken, die Geschwisterehe des Königspaares, schließlich die Hausgemeinschaft gehören zusammen. Daß Gerontenrat und Volksversammlung, die freilich keinerlei wirkliche Bedeutung haben können, hineingetragen werden, liegt daran, daß der Dichter sich menschliches Zusammenleben ohne sie nicht denken kann;[3]) denn auch für die wilden Lästrygonen ist der Markt als Mittelpunkt des

---

[1]) Homer. Leipzig und Berlin 1908. Wenn ich gelegentlich gegen dies schöne Buch polemisiere, so verkenne ich nicht, daß es seinem Zweck entsprechend sich vielfach allgemein halten muß.

[2]) O. Schrader, Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde. Straßburg 1901, S. 912: „Anders zu beurteilen (sc. als die iranische Neuerung der Geschwisterehe unter den herrschenden Geschlechtern) wird es sein, wenn in indog. Mythen mehrfach der Geschwisterehe gedacht wird. Im Griechischen ist Zeus Bruder und Gatte der Here, im Rigveda (X, 10) streitet Yama, der Verwerfer der Geschwisterehe, mit Yamî, ihrer Anhängerin; die Edda kennt die Verbindung Niörds und seiner Schwester. Möglich, daß hier dunkle, von der Sage fortgetragene Erinnerungen an vorindogermanische, auf ewig verschleierte Zeit zu uns herüberklingen."

[3]) cf. G. Finsler, Das homerische Königtum. Neue Jahrb. 1906. S. 313 ff. 393 ff., speziell S. 321. — Ich vermisse nur die Erklärung der Tatsache, daß auf Ithaka in den 20 (resp. 30) Jahren von Odysseus' Abwesenheit keine Volksversammlung stattgefunden haben soll, nachher aber die tägliche ἀγορά als selbstverständlich gilt.

täglichen Lebens vorausgesetzt, und wenn bei den Kyklopen bewußt davon abgesehn ist, weil das Einzelleben die Voraussetzung für die Erzählung bildet, so wird wenigstens von *δικάζειν* innerhalb der Familie gesprochen. Dieser Ausdruck zeigt uns wohl auch, wie das *ἀνδράσι νείκεα λύει η* 74 zu verstehn ist: auf einer niederen Kulturstufe ist nicht an geordnetes öffentliches Rechtswesen zu denken, aber der Dichter kann sich königliche Macht nicht anders vorstellen. Aber es ist keineswegs aus ihrer hohen Stellung die nötige Konsequenz, daß Alkinoos ursprünglich nicht tatsächlicher Herrscher gewesen ist. Da nun ferner die Nausikaa-Episode nicht organisch mit dem Uebrigen zusammenhängt, bliebe als Kern etwa ein Märchen der Art, daß ein Held zu einer ungastlichen Gemeinschaft kommt, unter der eine Frau großen Einfluß hat; es gelingt ihm durch unerschrockene Klugheit, sich die Gunst dieser Frau zu erlangen und durch sie Rettung und Heimreise. Es könnte Arete ursprünglich eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie sie Ariadne und Medea spielen, oder wie bei Apollonius Rhodius (IV 980 ff.), wo Arete den Flüchtlingen durch List, nicht durch ihren Einfluß hilft. Sollte die Argonautensage auch in diesem Zuge älter sein als die Odyssee?[1]) Beim liebevollen Ausmalen und Weiterdichten wäre dann aus dem Lande, von dem aus Odysseus Rettung verheißen war, ein „Land der Verheißung" geworden, eins der Schlaraffenländer der Odyssee, und aus dem wilden Volk ein friedliches, nachdem es einmal zu Helfern geworden war. Damit war Aretes Hülfe nicht mehr nötig, mit deren fabelhafter Stellung der Dichter sowieso nichts anzufangen wußte. Auch Kirke ist anfangs grausam, was nachher ganz vergessen wird. Auch die „Verhüllerin" Kalypso wird Odysseus ursprünglich nicht nur mit Liebe haben zurückhalten wollen.

Mir kommt es nur darauf an zu zeigen, was für Widersprüche der Begriff „homerische Gesellschaft" enthält. Daß wir es hier mit nichtgriechischen Verhältnissen zu tun hätten, halte ich nicht für nötig anzunehmen. Die Möglichkeit freilich ist wohl nicht zu leugnen, daß eine solche Erzählung auf Nachrichten über irgend ein fremdes Volk beruht, etwa über einen der nordafrikanischen Frauenstaaten, von denen wir im Altertum hören, wie die Kunde von den kurzen nordischen Nächten oder den Zwergvölkern Inner-Afrikas auf Tatsachen zurückgeht. F. G. Welcker (Kleine Werke II S. 1 ff. = Rhein. Mus. I S. 219 ff.) der zuerst die Phäaken mythologisch erklärt, will sie aus dem Norden ableiten, nennt sie aber doch „ein nach Verfassung und Sitte hellenisches Volk" (S. 43). Th. Bergk wollte die Stellung Aretes aus spartanischen Einflüssen auf das Epos erklären, wie ja denn auch die Einwirkung des spartanischen Doppelkönigtums auf die Jlias nicht zu leugnen ist. Menelaos' Hofhaltung in der Odyssee hat aber nichts Spezifisch-Spartanisches an sich. Und aus Mülders oben erwähnter Beobachtung zu schließen, daß Laodamos neben Alkinoos ursprünglich König gewesen wäre, scheint mir doch gewagt. Die Spartaner standen ja in dem Rufe der Abneigung gegen Fremde, und von ihren Frauen hören wir allerhand Merkwürdiges, aber keine Spur von Geschwisterehe. Der Gerontenschmaus sieht freilich spartanisch aus, widerspricht aber der Hausgemeinschaft, ist also wohl aus dem kriegerischen Gesellschaftszustand, in dem wir die Spartaner kennen, in das ursprüngliche Bild hineingetragen. So kämen wir auch wieder nur auf eine unbestimmte Vorzeit zurück. Der unbewußte Hauptgrund für Bergk war wohl, daß er an die lykurgische Redaktion der Odyssee glaubte. Vielleicht könnte man an die griechischen Weststämme denken, bei denen die Kultur langsam fortschritt; natürlich spielt die Lokalisierung der Phäaken auf Kerkyra keine Rolle dabei.

Zu dem Bilde, das wir uns über die sogenannte mykenische Zeit machen, passen die geschilderten phäakischen Zustände nicht. Zwar genossen dort die Frauen eine sehr hohe Stellung, aber wie später in Athen, besonders für den Kultus,[2]) und davon findet sich bei Arete nichts.

---

[1]) Wer an vergleichende Mythologie glaubt, könnte das Bechsteinsche Märchen vom Menschenfresser vergleichen, in dem Däumling und seine Brüder nur durch des Menschenfressers Frau gerettet werden (die schnellen Phäakenschiffe = Siebenmeilenstiefel!)

[2]) cf. A. Furtwängler, Antike Gemmen III S. 48 — R. Holsten, Griechische Sittlichkeit in mykenischer Zeit. Progr. Pyritz 1908 S. 19 ff. — Von diesem Gesichtspunkte aus ließe sich der Bittgang, den in Z die troischen Frauen tun, nicht Priamos und die Greise, doch vielleicht als alte Ueberlieferung halten, in die dann das Sitzbild Athenes später hineingefügt wäre.

Dies hindert auch, daß wir etwa an die Stellung einer Veleda und Deborah denken. Für die Entstehung des Epos ist Arete vormykenisch, und ich meine, sie ist in das Griechentum zu setzen. Denn es scheinen mir in der Stellung der homerischen Frau sich noch andere vormykenische Spuren zu finden, die meine Annahme stützen. Auf diese möchte ich noch eingehn.

Der Ausweg, fremdländischer Sitte zuzuschreiben, was man griechischer nicht zutraut, gilt als selbstverständlich bei Priamos' Vielweiberei, die mir aber auf vorhomerische griechische Gesellschaftszustände zurückzuweisen scheint. Um Polygamie handelt es sich tatsächlich, wiewohl die Dichtung das Verhältnis so auffaßt, als wäre Hekabe die Hauptfrau, die anderen Nebenfrauen; werden doch offenbar nur Hekabes Söhne als thronberechtigt angesehn, hat doch zu ihr der greise Herrscher das herzliche Verhältnis, das wir nur mit Monogamie vereinbar denken. Aber mindestens ist Laothoe noch rechtmäßige Gattin (cf. *Φ* 85 und *X* 48) und doch wohl die schöne Kastianeira, die aus Thrakien stammt (*Θ* 305). Wir pflegen uns freilich Ganymed und Paris mit der phrygischen Mütze vorzustellen. Aber bei Homer findet sich kaum eine Andeutung, daß die Trojaner und ihre Bundesgenossen sich kulturell von den Griechen unterscheiden (W. Helbig, hom. Epos S. 3 und 10), höchstens scheinen die Trojaner auf einer etwas höheren Stufe der Gesittung und zwar griechischer Art zu stehn. Einzig will man in der maßlosen Trauer des Vaters über Hektors Tod einen Zug von Barbarei sehn. Nun findet aber die Annahme immer mehr Geltung, daß die Jonier die troischen Sagen aus der festländischen Heimat mitgebracht haben, u. a. die Gestalt Hektors (vgl. u. a. E. Bethe, Neue Jahrb. 1901 S. 657 ff.). Auch bieten die germanischen Zustände, wie wir sie aus Cäsar und Tacitus kennen, aber auch noch in viel späterer Zeit eine Parallele: am bekanntesten sind die zwei Frauen Ariovists, deren eine aus fremdem Stamme ist, und die Bemerkung Germ. cap. 18: singulis uxoribus (Germani) contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur. Ferner schließt L. Bloch (Neue Jahrb. 1901 S. 128) aus dem Umstande, daß in Gräbern der sogen. griechischen Inselkultur, die er etwa um 1800 v. Chr. ansetzt, in mehreren Gräbern je zwei weibliche Idole gefunden sind, auf Bigamie, „man sieht, sagt er, daß der hier Begrabene besonders wohlhabend gewesen sein muß, also den Luxus der Bigamie sich mindestens recht wohl gestatten konnte." Sollte da nicht auch Priamos' Polygamie ursprünglich griechisch sein? In geschichtlicher Zeit sind ja sicher bezeugt nur zwei Beispiele von Bigamie, der Spartanerkönig Anaxandridas und Dionysios d. Ä.[1]) Aber wenn die Griechen Kekrops die Einführung der Monogamie zuschrieben, hatten sie doch noch eine Ahnung davon, daß es bei ihnen früher anders war. Dann hätten wir in Priamos' Polygamie einen alten Sagenbestandteil, der trotz der moderner werdenden Anschauungen nicht verschwand und mit der phäakischen Geschwisterehe insofern auf eine Stufe zu stellen ist.

Die gleiche Stellung hat im Epos die Vorstellung von der Hausgemeinschaft, die auch nicht konsequent durchgeführt ist.

Am bekanntesten ist die Hausgemeinschaft[2]) ja bei Priamos, weil sie der Dichter *Z* 243 f deutlich beschreibt[3]): Der König wohnt mit all seinen Söhnen, Schwiegertöchtern, Töchtern und

[1]) cf. E. v. Lasaulx, Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. Abh. der bayr. Akad. d. W. VII (1855) S. 21 ff. — Die singulären Maßregeln Athens nach dem peloponnesischen Kriege (Laert. Diog. II 26) finden übrigens ihre Parallele in Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege.

[2]) R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I S. 17: „Der Hof des Priamus ist unverkennbar ein Abbild der sog. Hausgemeinschaften d. h. Vereinigungen von Abkömmlingen desselben Stammvaters, Blutsverwandten zweiten bis dritten Grades, welche in demselben Gehöft wohnen, Grund und Boden gemeinschaftlich besitzen und vom Ertrag gemeinsamer Arbeit gemeinsam leben."

[3]) C. Robert, Studien zur Jlias S. 195 f. vgl. 575 setzt die ganze Partie *Z* 242—312 sehr spät an wegen Athenes Sitzbild. V. 242—250, auf die er nicht eingeht, lassen sich aber leicht abtrennen. Die Sache selbst wird durch andre Stellen und Parallelen gestützt; wer sie beseitigen will, muß doch zunächst erklären, woher sie kommt; in Roberts Urilias paßt sie wegen der Schwiegertöchter freilich nicht hinein.

Schwiegersöhnen zusammen in einem Hause (*δόμος*); so ist auch die Situation *Ω* 166 und *X* 62 f. gedacht. Aber dieser alte Zug ist nicht konsequent beibehalten: in *Z* hat Hektor seinen eigenen Palast, ebenso Paris, dessen *θάλαμος*, *δῶμα* und *αὐλή* *Z* 217 eigens erwähnt werden; vielleicht ist es eine alte Spur, daß Hektor gleich weiß, daß Andromache nicht zu Hause ist, als er sie im *μέγαρον* nicht findet; ebenso, daß die Paläste noch nahe aneinander sein sollen. In der Odyssee (*ϑ* 517) wie in der kleinen Jlias hat auch Deiphobos seinen eignen Palast. So entspricht es der ungekünstelten Vorstellung, dem jeweiligen Bedürfnis des Dichters Weshalb behält man aber überhaupt solche alten Züge bei? „Die Dichter wollen eine Vorzeit schildern und können dazu die auf alte Zeit hinweisenden Spuren gut gebrauchen.“ (Finsler S. 390.)

Nun finden sich aber auch sonst Spuren dieser patriarchalischen Art des Wohnens. Für Nestors Familie hat Hentze zu *γ* 396 dasselbe mit Recht angemerkt, wenn es auch nicht vom Dichter ausdrücklich gesagt wird, sondern aus den Tatsachen zu kombinieren ist: Nestors Söhne, die bis auf Peisistratos verheiratet sind, und seine Schwiegersöhne wohnen mit ihm in demselben Hause.

Bei den Phäaken scheint man es noch nicht beachtet zu haben, und doch sagt es Nausikaa *ζ* 62, daß ihre fünf Brüder mit in des Vaters Hause wohnen, von denen zwei verheiratet sind. Aber wenn Alkinoos *η* 314 sagt, er wolle seinem künftigen Schwiegersohn *οἶκον καὶ κτήματα* geben, widerspricht das der früheren Vorstellung.

Bei Aiolos (*κ* 5) sind ja die Söhne mit den Töchtern verheiratet und wohnen zusammen in ihrer Burg (*πόλις*) und haben natürlich gemeinsamen Haushalt (V. 8). Zu arbeiten werden sie ja wohl nicht haben, wie eine menschliche Hausgemeinschaft, aber nach deren Bild ist ihr Zusammenleben doch gedacht. Ebenso steht es doch mit dem Bilde, das sich Homer von dem Zusammenleben der olympischen Götter macht.

Laertes hat ja nur einen verheirateten Sohn, mit dem er bis zu dessen Wegreise zusammenwohnt (*σ* 267). Aber vom Gesichtspunkte der Hausgemeinschaft aus fällt ein Licht auf Odysseus' berühmten Thalamos[1]). Wenn nämlich ein Mann heiratete, so baute er sich ein Ehe-Gemach an das Haus seines Vaters oder Schwiegervaters an; eigenhändig, denn Sklaven gibt's für den Gesellschaftszustand der Hausgemeinschaft nicht. So heißt es *P* 36, des jungvermählten Hyperenor Witwe traure *μυχῷ θαλαμοῖο νέοιο*, und *Λ* 226 f. heißt es von dem neuvermählten Iphidamas, er käme nach Troja aus dem Brautgemach, das auch nach F. Noack (Hom. Paläste S. 50) zum Hause des Schwiegervaters gehört. (*B* 701 und *ο* 241 handelt es sich um ein *δόμος* bezw. *δῶμα* des Neuvermählten.) In diesem Sinne ist auch wohl die Nachricht ursprünglich aufzufassen, daß Paris seinen Palast selbst gebaut hätte, wenn es auch *Z* 313 f. heißt, er habe es mit den besten troischen Bauleuten getan. So stand also nahe Laertes' Haus ein Oelbaum, um dessen Stumpf Odysseus sein Ehegemach eigenhändig daran baute, als er sich verheiratete (*ψ* 189 f.).

Nur Menelaos' glänzende Hofhaltung zeigt keine Spur patriarchalischen Zusammenwohnens, hier ist eben alles „mykenisch“. Aber wenn sonst alle Haushaltungen, die wir näher kennen lernen, auf die Hausgemeinschaft zurückdeuten, so ist doch wohl der Schluß sicher, daß die Griechen auf diese Art wohnten, als die Erzählungen sich bildeten. Die Verhältnisse der Sklaverei weisen auch dahin, über die gleich noch einiges zu sagen ist. Zu der Vorstellung des Herrenhauses, die bei Homer und bei uns die gewöhnliche ist, paßt diese Kulturschicht allerdings nicht recht. Daß geschichtlich in diesem Falle „nichtmykenisch“ = „vormykenisch“ ist, wage ich nicht zu behaupten, (obschon die phäakische Geschwisterehe und Priamos' Polygamie wohl auf hohes Alter hinweisen)

[1]) Eine Anmerkung über das homerische Haus möchte ich doch machen, ohne zu glauben, daß die Formel mit den Kulturschichten das „Sesam öffne dich“ für alle Schwierigkeiten sei: daß die Vorstellung des homerischen Hauses nicht einheitlich ist, wird allerseits anerkannt. Aber es wird immer vorausgesetzt, daß z. B. Odysseus' Haus einheitlich gedacht sei. Das ist ebenso wenig der Fall, wie etwa bei Odysseus' Haarfarbe, die *ν* 399 = 431 blond ist, aber *ζ* 230 = *ψ* 158, sind die Haare *ὑακινθίνῳ ἄνθει ὅμοιαι*, *π* 176 ist der Bart schwarz. Der Düngerhaufen und der leicht aufzureißende Fußboden, ich denke auch das Obergemach, vertragen sich nicht mit der mykenischen Badeeinrichtung *ψ* 154. O. Seeck (S. 50) schließt aus der bald hölzernen, bald steinernen Schwelle auf zwei verschiedene Quellen.

für die Entstehung des Epos scheint es mir sicher, ebenso wie die Streitwagen erst nachträglich in die Kämpfe der Jlias hineingebracht sind.

Es ist selbstverständlich, daß in solcher Hausgemeinschaft die Frauen zu arbeiten haben, die Männer aber auch, denn das ist der Zweck des Ganzen. Dabei können die Frauen recht wohl eine hohe Stellung haben. Das können sie sogar, wenn die Männer wenig arbeiten, wie das Beispiel der Nordindianer zeigt (Lippert II S. 33 f.) und wie es von den Germanen bekannt ist, wo den Frauen die Viehwirtschaft und alle häusliche Arbeit zufiel (Germ. 25). Eine Parallele aus dem Nibelungenlied erklärt wohl auch das Verhältnis der Frauen solcher Gemeinschaft unter einander: nach Siegfrieds Heirat dankt sein Vater ab, aber seine Mutter bleibt noch 10 Jahre bis zu ihrem Tode die wirkliche Königin, d. h. doch wohl Vorsteherin des königlichen Hofes (V, 661 L.).

Nun beruht unsere Vorstellung von Aretes hoher Stellung nur auf dem, was Nausikaa und Athene vorher darüber sagen; wie die Erzählung jetzt ist, bot sich für eine Betätigung ihres Charakters keine Gelegenheit. Anders steht es mit Hekabe: ihr gibt das Leid Anlaß, ihr rührendes Verhältnis zu ihrem Gemahl und ihre hohe Stellung als Ehefrau zu bewähren.

2. **Das Baden durch Mädchen.**

Die Stellung der Frau als Dienerin ist bei Homer nicht ohne Widersprüche und eine Entwicklung wohl in ihr zu beobachten. Speziell scheint mir das der Fall zu sein in der Beurteilung der Sitte, daß Männer durch Mädchen gebadet werden.

Dazu ist zunächst einiges über die Sklaverei bei Homer zu sagen. Die Sklavin ist rechtlich nicht mehr als ein Ding: die weiblichen Gefangenen sind ein Stück Beute, in Ψ wird ein Weib als Kampfpreis ausgesetzt, dem treuen Diener wird von Herren zum Lohne ein Haus, ein Weib und ein Stück Vieh geschenkt, der Herr kann die Sklavin ohne weiteres töten (σ 339), Odysseus' ungetreue Mägde werden einfach hingerichtet. Aber ich glaube doch, daß in der Sklavin auch das Weib geehrt wird. Man hat auch von der Ehefrau bei Homer gesagt: sie ist nur ein Ding, denn sie wird vom Vater gekauft. Aber Hektor hat auch Andromache „gekauft" (X 472). Es ist überhaupt nicht richtig, unsern Begriff von „Recht" auf andere Kulturzustände zu übertragen. Es ehrt nicht nur Achill seine Sklavin Briseis und will sie zur Myrmidonenkönigin machen, in der Jugend werden, wie bei den Germanen, die Sklaven mit den Herrenkindern zusammen aufgezogen, Nausikaa's Mägde scheinen ihre vertrauten Gespielinnen; kurz, die Sklaven sind „mehr Genossen der Familie als bequeme Werkzeuge für die Gesellschaft" (H. Bernhardy). Aber viel merkwürdiger: der Begriff Sklavenarbeit scheint gar nicht zu existieren. Die Herrin spinnt immer mit den Mägden zusammen, Nausikaa wäscht mit; im Demeterhymnus (V. 105) holen Königstöchter Wasser am Brunnen wie Ismene in der „Thebais" und in κ die Tochter des Lästrygonenkönigs.

Ohne Frage haben wir es hier wieder mit Kulturschichten zu tun und in der Achtung der Arbeit einen Uebergang zu beobachten. Zur Zeit der Hausgemeinschaft gibt es keine Sklaven. In mykenischer Zeit waren sie auch nicht zahlreich (vgl. Holsten, griech. Sittlk. S. 16 f.). Aber das Publikum Homers setzt viel Sklaven voraus, es besteht aus „Leuten, die Muße haben" (Blaß, Interpolationen S. 12). Diese Hörer werden die Heroen und Heroinen nicht verachtet haben, wenn sie die Herden bewachen oder sonst Sklavenarbeit tun, sondern nicht anders gedacht haben als wir: „in der Poesie ist es nun einmal so". Aber unwillkürlich trägt der Dichter die Sklaverei der ihn umgebenden Wirklichkeit in seine Welt hinein: wenn Arete einmal Speise hergibt, tut es das andere Mal plötzlich die Schaffnerin (ζ 76 und η 13), Diener spannen zwar die Maultiere Nausikaas an, aber die Königssöhne spannen sie nachher ab und tragen die Wäsche in das Haus (ζ 72; η 5). Und wenn in Ω Priamos' Söhne den Wagen anspannen, wie Telemach und Peisistratos in δ den ihrigen, so beruht das an der zweiten Stelle nur auf Nachahmung, denn bei Menelaos gibt es Sklaven, bei Priamos nicht (von sportlichem Interesse sollte nicht die Rede sein).

Bezeichnend ist wohl, daß bei Menelaos, wo wir nichts von Hausgemeinschaft hören, außer diesem Anspannen auch nicht vorkommt, daß Herren oder Herrinnen Sklavenarbeit tun.

Ich sagte eben, bei Priamos gebe es keine Sklaven; das soll sich nicht nur auf den fast vergessenen Zustand der Hausgemeinschaft beziehn, sondern für die nächst-spätere Zeit bedeuten: keine männlichen Sklaven. In der friedlichen mykenischen Zeit versagt die Haupterwerbsquelle der Sklaverei; in den kriegerischen homerischen Zeiten werden durch Raub oder Städteeroberung Sklavinnen erworben[1]), denn die Männer werden erschlagen, heißt es immer. Sklavenhandel aber findet sich fast noch gar nicht. Nun werden die Sieger nicht immer die männlichen Kinder erschlagen oder freigelassen haben. Jedenfalls hören wir von Odysseus' Palast (χ 421, π 316 f.) ganz deutlich, daß 50 Dienerinnen darin seien, aber keine Diener; denn die wenigen, die der Herrscher hat, wohnen draußen auf dem Lande beim Vieh; ein Sklave im Hause, Dolios, kommt freilich vor, ist aber von etwas zweifelhafter Existenz. Und wenn in der Interpolation η 103 (= χ 421) als Bedienung im Phäakenpalast wieder nur die 50 Dienerinnen erwähnt werden, so entspricht das den Verhältnissen, wie sie einmal gedacht waren. Nachher werden freilich doch Diener erwähnt. Die Zahl 50 klingt stark übertrieben; auf dem Olymp ist man bescheidener und hat nur eine Dienerin, Hebe, aber keinen Diener. (Zum Ganzen vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. A. II S. 306 und Finsler S. 360 f.)

Dies Verhältnis ist zu berücksichtigen, wenn wir das Baden junger Männer durch Mädchen beurteilen wollen. Diese Sitte, die auf orientalischen Einfluß zurückgeht[2]), ist für die „mykenische" Zeit und epische Kulturschicht einfach anzuerkennen; die Angabe aber, daß auch Fürstinnen Gäste badeten, ist ohne erklärenden Zusatz falsch und sollte nicht immer einfach wiederholt werden, wie noch jetzt von G. Finsler (S. 129).

Daß Männer von Dienerinnen gebadet werden, ist deutlich gesagt: ϑ 449 f., wo Odysseus durch Aretes Mägde gebadet wird, κ 348 f. durch Kirkes, ψ 153 durch Eurynome, ω 366 Laertes durch die Sikele, δ 48 Menelaos' beide Gäste, ρ 86 f. Telemach und sein Gast; Ξ 6 bereitet Nestors Dienerin für Machaon, X 442 Andromaches Mägde für Hektor das Bad. Und wenn E 905 Ares von Hebe gebadet wird, ist dies auch nur ein Beweis dafür, daß Hebe ursprünglich nur Dienerin ist. Und zwar handelt es sich nicht nur darum, Feuer anzumachen, Wasser zu holen und zu wärmen, dem Herren neue Kleider zu reichen, sondern auch dem Badenden, der in der Wanne sitzt, beim Waschen behilflich zu sein, ihm in Ermangelung einer Dusche das heiße Wasser über Kopf und Rücken[3]) gießen und sich salben und ankleiden zu helfen. Das hat für unser Empfinden ja etwas sehr Bedenkliches; aber wir können zunächst Finsler zustimmen, der gerade über diesen Punkt sagt (S. 366): „Die homerische Poesie ist anständig, aber nicht prüde, und so müssen auch die Sitten gewesen sein." Daß das gerade im Punkte dieses Badens denkbar ist, beweist eine Parallele aus dem deutschen Epos und Leben: E. Martin sagt in seinem Kommentar zum Parzival[4]): „Weibliche Bedienung im Bad ist die gewöhnliche im Mittelalter, wie sie noch jetzt in Skandinavien und Finnland vorkommt, und die Gefahr für die Sittlichkeit wird nicht empfunden." Vielfach sind ja in anders gearteten Kulturen oder Kulturstufen mit Sittenreinheit Bräuche verbunden, die für unser Gefühl anstößig sind.

Bedienung ist aber aus den verschiedensten Rücksichten für Erquickung und Kleiderwechsel erwünscht, namentlich dem ankommenden Gaste. Sie ist nun naturgemäß Aufgabe der Sklavinnen,

---

[1]) Bezeichnend dafür, wie wenig die Odysseussage ursprünglich mit dem trojanischen Krieg verbunden ist, ist wohl der Umstand, daß aus der troischen Beute nicht nur keine edlen, sondern überhaupt keine Sklavinnen erwähnt werden.

[2]) cf. Schrader, Realb. d. indog. Altt. S. 57. – Bezeichnend ist, daß Menelaos δ 128 zwei silberne Badewannen aus Aegypten mitbringt. — Vgl. auch Hentze zu γ 468.

[3]) Nägelsbach nimmt, doch wohl nur aus Schicklichkeitsrücksichten, an, der Badende säße bis zu den Schultern in kaltem Wasser; er wird das kaum ausprobiert haben. — Vom Frisieren wird merkwürdiger Weise nicht gesprochen, das später ein Hauptdienst des Badedieners war und in mykenischer Zeit sicher sehr nötig.

[4]) Halle, 1903. S. 165. — W. Hertz, Parzival 4 S. 498 gibt viele Beispiele für weibliche Bedienung aus mittelalterlichen Epen und Geschichte, darunter auch einige durch vornehme Frauen. — Die Kirche wird schon ihren Grund gehabt haben, gegen diese Sitte vorzugehen.

da es Sklaven im homerischen Hause nicht gibt.[1]) Im Lager von Troja, wo Herolde oft Dienste verrichten, die in der Odyssee meist Sklavenarbeit sind, bekommen diese einmal den Auftrag, das Bad zu rüsten (Ψ 39). Uebrigens ist υ 297 ein männlicher Badediener anzunehmen, dem man ein Trinkgeld gibt (A. Römer, Hom. Studien S. 431) bezeichnender Weise in der Erzählung von Ktesippos' Wurf.

Und eben weil es Sklavenarbeit ist, ist es nicht Sache der Herrin. Nur insofern diese gelegentlich Dienste tut, für die sonst die Dienerinnen da sind, ist es denkbar oder kann es der Dichter so darstellen, daß Damen einmal beim Bade Hilfsdienste leisten, da ja moralische Bedenken ursprünglich nicht vorliegen. Aber die Beispiele, die im Homer vorkommen, brauchen das nicht zu beweisen. Es handelt sich um γ 464, wo Telemach durch Nestors Tochter Polykaste, und δ 252, wo der verkleidete Odysseus von Helena, wie es heißt, gebadet wird; die Stelle ε 264, wo Odysseus von Kalypso der Dienst geleistet wird, pflegt man in den Zusammenstellungen aus irgend einem Grunde wegzulassen, ebenso κ 449 f., wo Odysseus' Gefährten durch Kirke gebadet werden. Und welche Ehre mußte das für die armen Burschen sein! Denn nach Finsler u. a. ist es für den Gast eine besondere Ehrung, von den Damen des Hauses eigenhändig bedient zu werden. Warum Kirke sie freilich Odysseus' Gefährten erweist, ihm selbst aber nicht (denn er wird nur von Dienerinnen bedient) das ist freilich nicht ersichtlich. Ebenso wenig, wie Helena für den armen Bettler unbemerkt Feuer anmachen und Wasser holen kann, zumal das Badezimmer unmittelbar neben dem *μέγαρον* liegt. Nun steht da: *ἐγὼ λόεον*, aber in diesem Fall klingt die schon längst gegebene (Ameis-Hentze[2]) und bestrittene (Nägelsbach) Deutung von *λούειν* wahrscheinlich: machen, daß jemand gebadet wird. Und der Dichter, der Odysseus η 296 von Nausikaa sagen läßt: (*ἐμὲ*) *λοῦσ' ἐν ποταμῷ*, hat doch sicher die Erzählung so im Sinne gehabt, wie wir sie jetzt kennen, daß die Königstochter ihren Dienerinnen den Auftrag gibt (ζ 210). Daraus, daß diese wieder den Fremdling auffordern, sich zu waschen, geht doch nur hervor, daß sie ihm dabei helfen wollen (ζ 216; vgl. unten). Jedenfalls hat noch kein Neuerer η 296 so gedeutet, als müßte Alkinoos an eigenhändige Bedienung seiner Tochter glauben. Und κ 449 f. scheint mir niemand anzunehmen, daß Kirke Odysseus' Gefährten eigenhändig bedient.[3]) So ist es denn möglich, daß ψ 153 nicht die Schaffnerin selbst den Fremdling badet, wenn es heißt *λοῦσεν*, sondern nur die Mägde bei den verschiedenen Verrichtungen beaufsichtigt, wie ϑ 449 ff. Aretes Schaffnerin ihn sich baden heißt, die Mägde aber ihn bedienen.

Aber man könnte die Stellen, wo Damen bedienen, auch anders deuten: wie Herren und Herrinnen öfters andre Sklavendienste tun, könnte ihnen der Dichter auch dies zuschreiben; von Kalypso könnte er es etwa so gemeint haben; freilich, obwohl er die einmal gegebene Höhlenwohnung (mit Badeeinrichtung!) beibehält, ohne Bedienung beim Mahle kann er die Göttin sich nicht denken (ε 199). Oder die Erzählung von Odysseus' Bad durch Helena wäre so uralt, daß gar keine Bedienung zur Zeit ihrer Entstehung vorausgesetzt wäre; aber B. Niese (Entwicklung d. hom. Poesie S. 42) nimmt wohl mit Recht an, daß diese Erzählung auf Nachahmung der Doloneia beruht. Oder der Dichter hätte ohne weiteres Nachdenken einen Zug, der einmal zur Aufnahme von Gästen gehörte, nämlich von einer Dame des Hauses bedient zu werden, auf andre Stellen übertragen. Ein Vorbild dafür könnte die Stelle γ 464 gewesen sein.

Die Erzählung, daß Telemach durch Polykaste selbst gebadet wird, ist sicher alt. Das geht daraus hervor, daß Hesiod sie nicht nur gekannt, sondern mißdeutet hat.[4]) Er dachte gewiß an

---

[1]) Diese einfache Ueberlegung lag Aristarch freilich fern, der *T* 333 die überlieferten weiblichen Sklaven in männliche verwandelte (*δμφάς* zu *δμῶας*).

[2]) Zu η 296 „*λούω* und *λοέω* in faktitiver Bedeutung: jemanden sich baden lassen, indem der Ort ihm angewiesen wird und die dazu erforderlichen Gegenstände dargereicht werden: vgl. ζ 210 mit 216."

[3]) Einer meiner Schüler bemerkte, als ich die Klasse auf das *λοῦσεν* hinwies, sofort: „Kirke kann doch in der kurzen Zeit nicht alle 22 selbst abwaschen und einreiben."

[4]) cf. 17 R. (Eustath. 1796, 39) *Τηλεμάχῳ δ' ἄρ' ἔτικτεν ἐύζωνος Πολυκάστη, Νέστορος ὁπλοτάτη κούρη Νηληιάδαο, Περσέπολιν μειχθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.* — Das Certamen 34 (39) f. läßt die beiden sich in Ithaka heiraten und Homers Eltern werden, gibt freilich die Namensform Epikaste.

eigenhändige Dienstleistung der Königstochter und konnte sich die einst einwandfreie Sitte nicht mehr so denken. Wenn also der jüngere Dichter der jetzigen Odyssee die alte Kunde wiedergibt und als naiv darstellt, so tut er das im Bewußtsein: so gehört es einmal zum Stil. Er wird ferner die hesiodeische Mißdeutung gekannt, also auch an eigenhändige Bedienung geglaubt haben. Er konnte das um so leichter, als die Verhältnisse bei Nestor ja ursprünglich keinerlei Sklaven voraussetzen und, abgesehn davon, daß einmal die typische Schaffnerin erwähnt wird, die Königssöhne alle geringen Dienste selbst besorgen (γ 33, 423 f., 439 f., 471 ff.). Nun paßt freilich wieder in die ursprünglichen, einfachen Verhältnisse der mykenische Luxus des Wannenbades nicht hinein, also ist die Erzählung schon von vornherein konventionell: das Bad gehörte einmal zur Gastfreundschaft, und Nestors Kinder tun alle Dienste selbst. Vielleicht hat hier auch schon Ares' Baden durch Hebe vorbildlich gewirkt. Jedenfalls, meine ich, ist die Bedeutung von λούειν in der Odyssee selbst nicht einheitlich, wenn sie η 296 offenbar faktitiv ist und hier in γ nicht. Diese stehende Sitte wird eben immer wieder erwähnt, wie etwa im Nibelungenlied ankommende Boten in der Audienz regelmäßig aufgefordert werden, sich zu setzen, und dann erklären, stehend ihre Botschaft sagen zu müssen. Dabei setzt der Dichter dann in die einmal gegebenen Verse einfach einen zur Situation passenden Namen, ohne sich sonst um Einzelheiten zu kümmern. Ein Beweis dafür ist auch, daß Odysseus an der noch zu besprechenden Stelle ζ 210 f. sich gegen diese Sitte sträubt, nachher aber sich ganz ruhig von Aretes Dienerinnen und zu Hause von Eurynome bedienen läßt (ϑ 454, ψ 154). Es ist also müßig, zu untersuchen, wie im Einzelnen das Baden durch Helena, Kirke und Kalypso gedacht ist. Dichter und Hörer haben sich bei der weiblichen Badebedienung sicher gedacht: das ist ein typischer Zug der Vergangenheit[1]) wie die Hirtendienste junger Adliger; sie haben sich auch sonst wohl ihre Gedanken gemacht, das zeigt neben γ 464 auch ζ 210 f. Auch der Umstand, daß diese Sitte in der Odyssee viel häufiger vorkommt als in der Jlias, ist verdächtig: in der Jlias hätte sie ebenso häufig angebracht werden können, nämlich jedesmal wenn die Helden ermüdet oder verwundet in das Lager oder in die Stadt zurückkehren, wie sie in *E*, *Ξ* und *X* angebracht ist; die Stelle *K* 572 f. ist noch nicht erwähnt, wo Diomedes und Odysseus erst in das Meer und dann in die Badewannen steigen und keine Bedienung erwähnt, aber wenigstens ein Formelvers verwandt ist. Es liegt im Wesen der Konvention, daß sie sich immer breiter macht, bis sie — den Widerspruch hervorruft. Aber wir können infolge der ständigen Wiedererzählung dieser Sitte aus ihr nicht ohne weiteres einen Schluß ziehn auf die Stellung der Sklavin und auf die sittlichen Anschauungen Homers.

Den Protest gegen diese Sitte bringt die merkwürdige Stelle ζ 210 ff., wo Odysseus durch Nausikaas Mägde beim Baden bedient werden soll. Sie fordern ihn auf, sich nach der gewohnten Weise zu setzen, offenbar an einer ganz flachen Stelle des Flusses, um ihm beim Waschen, Salben und Ankleiden behülflich zu sein; er will aber alles allein tun, sie sollen fern bleiben, *ἄντην δ' οὐκ ἂν ἐγώ γε λοέσσομαι, αἰδέομαι γὰρ γυμνοῦσθαι κούρῃσιν ἐυπλοκάμοισι μεθελθών* (221 f.). O. Henke erklärt in seinem Kommentar: *γυμνοῦσθαι ··· μεθελθών* „in meiner Blöße erscheinen unter", denn unbekleidet ist der Held ja schon vorher[1]) und hat sich nur, der Not gehorchend, den Jungfrauen genaht.

Offenbar steht diese Weigerung im Gegensatz zu der hinlänglich beschriebenen Sitte. Finsler (S. 132) erklärt nun, Odysseus weise die Mädchen ab, „nicht weil er nackt ist, denn wenn das

[1]) Es läßt sich wohl nicht ermitteln, wann die Sitte aufgehört hat; in der „nachhomerischen Zeit" existiert sie nicht mehr, vgl. J. v. Müller, Griech. Priv. Altt. 8. 132 f. Nach Hesiods Mißdeutung halte ich es nicht für zweifelhaft, daß sie ein Stück „mykenischer" Kultur war und mit ihr verging.

[1]) Es tut nichts zur Sache, daß dieser Vers als unsinnig für unecht erklärt wird, von manchen auch der vorhergehende.

ungehörig wäre, hätte doch Nausikaa den Dienst nicht von ihren Mädchen gefordert. Vielmehr grämt sich der Held, daß er so scheußlich aussieht, und wünscht die Säuberung allein vorzunehmen. Die Mädchen treten zurück und sagen es Nausikaa, ein deutlicher Beweis, daß die Ablehnung für sie etwas Auffallendes hat, also ungewöhnlich ist". Aber dann hätte sich der Held doch wenigstens beim Salben und Anziehn helfen lassen können. F. Marx (Rhein. Mus. 42 (1887) S. 251 ff.) meint, das Baden durch die Mädchen unterbliebe hier, weil diese nicht in den Fluß hätten steigen können, und fährt dann fort: „Es lag nahe, ihn auch ihre Hilfe beim Salben und Ankleiden abweisen zu lassen, sei es aus Bescheidenheit, sei es, weil Odysseus es selber besser zu machen glaubte, sei es daß der Dichter den Odysseus lieber allein läßt, um hier am passendsten die wunderbare Verschönerung vornehmen zu lassen." Statt mich auf Einzelheiten einzulassen, die sich gegen diese Fülle von Annahmen anführen ließen, möchte ich auf eine Parallele aus dem deutschen Epos hinweisen, die ich für einleuchtend halte. Bei Wolfram (III Str. 167) läßt sich zwar der junge Parzival in der Badewanne von den bedienenden Mädchen abwaschen und seine Wunde behandeln, als sie aber ihm das Badetuch reichen und dann auch die neuen Kleider anziehen wollen, da schämt er sich und jagt sie aus dem Zimmer, offenbar sehr zu ihrer Ueberraschung. Sichtlich protestiert der Dichter hier gegen eine ihm anstößig erscheinende allgemeine Sitte, wie er denn trotz seiner Begeisterung für das Rittertum vielfach an ihm Kritik übt und dem französischen Vorbilde gegenüber allenthalben seinen Helden sittlich hebt.[1]) So sehe ich auch in unserer ζ-Stelle die persönliche Meinungsäußerung des Dichters; Pindar und Xenophanes haben freilich andere Gelegenheit, ihre Proteste zu äußern. Gewiß ist zuzugestehn, daß die Situation hier etwas anders ist als sonst beim Baden, daß für den reinen Toren Wolframs eine solche Weigerung angebrachter erscheint als für den vielerfahrenen Odysseus. Aber ich kann doch in ihr nicht mit F. Marx einen Zug von Prüderie sehn, und zwar „des klügelnden Rhapsoden, dem die orientalische Sitte und Denkweise das Verständnis für die Naivetät des alten Epos benommen hatte." Diese Aeußerung zeigt wieder, daß man mit Anwendung unserer Begriffe auf fremde Zustände nicht vorsichtig genug sein kann. Abgesehn davon, daß die Orientalen vielfach durchaus nicht prüde sind, stammt ja wie im Mittelalter die Sitte des Badens in Wannen und mit weiblicher Bedienung aus dem Orient. Uebrigens sind die homerischen Griechen trotz jener Badesitte z. T. prüder als die geschichtlichen: *B* 261 f. erscheint es als Schande, wenn ein Mann öffentlich nackt geht, die Faust- und Ringkämpfer in *Ψ* sind mit dem Gürtel bedeckt, was bekanntlich Thukydides (*I* 6) für prüde hält. Odysseus tut überdies nur etwas, was doch auch unserm Gefühle entspricht, und nach dem oben Ausgeführten dem Gefühle Hesiods und des Odyssee-Dichters, sowie seiner Hörer. Der Anlaß, gerade hier diese Weigerung anzubringen, scheint nicht schwer zu erkennen: die ganze Nausikaa-Episode ist offenbar von einem Dichter neu gedichtet, der Odysseus möglichst ideal erscheinen lassen will. Etwas, das ihm selbst nicht gefällt, will er seinen Helden nicht tun lassen, er will mit diesem Proteste ihn auf Scheria günstig einführen, einerlei, ob er diesem aus einer anderen Dichtung übernahm oder hierfür eigens erfand, wie ich glaube.[2])

---

[1]) Chrétien de Troyes ist jedenfalls, direkt oder indirekt, Wolframs Hauptquelle cf. Vogt und Koch, Geschichte der deutschen Litt. I 114 f. — An der betr. Stelle Chrestiens wird übrigens das Baden gar nicht erwähnt: Wolfram setzt die ganze Szene hinzu, um Gelegenheit zu haben, seinen Helden in seinem Sinne zu charakterisieren (cf. Perceval le Galois ed. Ch. Potvin, Mons 1866 p. 94). Wer einmal einige Partien bei Chrestien und Wolfram vergleicht, findet, wie der deutsche Dichter überall seine ideale Anschauung hineinträgt, z. B. im Verhältnis zu Kondwiramur, das bei Chr. wie das zwischen Odysseus und Kirke dargestellt wird, während bei Wolfram Parzivals keusche Gattenliebe und Treue ein Hauptmotiv ist (z. B. sein Widerstand gegen die Lockungen der dämonischen Orgiluse). Auch sonst gibt es Parallelen zwischen Wolframs Darstellung des Parzival und der oben ausgeführten Auffassung von Odysseus. — W. Hertz, Parzival S. 451, spricht von der Poesie des Gemüts, welche Chr. nicht zu Gebote steht. „Die Kälte des französischen Dichters steht in engstem Zusammenhange mit seiner Geringschätzung des Weibes, welche gegen die konventionellen Formen des Frauendienstes so seltsam absticht."

[2]) Ich finde eine ähnliche Auffassung auch bei O. Seeck, Quellen d. Odyssee S. 156 f. Er sagt über die modernen Romane: „in keinem derselben wird von dem Helden oder der Heldin etwas erzählt, was nach den Sitten unserer Zeit direkt unziemlich wäre, auch wenn es zum Kostüm der geschilderten sehr gut passen würde. Diejenigen Personen, in welchen der Dichter das Ideal von Mann und Weib, wenn auch ein historisch bedingtes, verkörpern will, dürfen keine

Vor allem hat er von Odysseus Stellung zu den Frauen nicht die Auffassung des Kirke-Abenteuers, das auch durch seine „komische Taktlosigkeit", im Gegensatz zum Kalypso-Abenteuer, seinen späten Ursprung verrät. Daß Odysseus bei den Phäaken stets auf Schicklichkeit (*αἶσμα*) bedacht ist, wird von Marx und Mülder betont, allerdings als Vorwurf gegen den Dichter. Aber außer in den Apologen steht der Held überhaupt auf einer sittlichen Höhe, die zu jenem Protest in vollem Einklang steht: so in (*σ* 125 ff.) seiner Rede an Amphinomos über die Vergänglichkeit des Menschen und seine sittlichen Pflichten, die von A. Römer einem sophokleischen Chorlied verglichen wird. So in seinem Verbot (*χ* 412), über die erschlagenen Feinde zu jubeln, das so seltsam von dem Brauche der Jlias absticht und auch unserem Gefühl überraschend kommt.[1]) Wenn die ungetreuen Mägde es mit den Freiern halten, so wird Odysseus weniger über ihre Untreue wütend als über ihr Verhältnis zu jenen. Und dies ist auch der Hauptgrund, weswegen sie hingerichtet werden (cf. *υ* 7 f.; *χ* 445. A. Römer, hom. Studien S. 29). Solche sittliche Verurteilung kann freilich nur jemand vollziehn, der so hoch steht wie dieser Odysseus, den man wie Parzival einen Priesterkönig nennen möchte. Schön weist E. Rosenberg (Neue Jahrb. 1897. II. Abt. S. 138 ff.) auf den Gegensatz zwischen Odysseus und Agamemnon hin, der in *λ* hervortritt: „Ag. ist als weichherziger, den Frauen allzuergebener Mensch geschildert, ein Mann, wie er der Natur des Odysseus nicht sehr sympathisch ist. . . Odysseus hatte ja keine Kassandra weggeführt und keiner Kalypso oder Kirke sein Herz gegeben." Nicht nur Penelope wird dort nachdrücklich zu den Atridenfrauen in Gegensatz gestellt, sondern also auch der Mann, der das Familienleben als größtes Glück empfindet, der die sittliche Wirkung solcher Gemeinschaft kennt und in sich verkörpert.

Auch in der Jlias erscheint der Held so und stimmt darin mit den meisten überein, die gegen oder für Troja kämpfen, wie sich in vielen kleinen Zügen zeigt. Das ist gewiß ein Geist, der sich mit der Existenz von Nebenfrauen nicht verträgt. Auch in Achills Charakter erkennen wir ein Steigen der sittlichen Anschauung: die Herausgabe von Hektors Leiche war einmal auch ein Protest gegen den allgemeinen Brauch, die Leiche des Feindes zu schänden (vgl. *P* 126, *Σ* 176, *N* 204, *Ξ* 499, *X* 347). *Z* 417 heißt es von ihm, daß er Eetion aus Scheu nicht der Rüstung beraubte, ebenfalls ein Zug, mit dem der Dichter seinen Helden idealisieren will, mit dem er auch den späteren Griechen gegenüber einsam dasteht. Und mit der Ruhmbegier, die ursprünglich das Wesen Achills ausmacht, streitet in seiner Brust die Sehnsucht nach ehelichem Glück (*I* 341 f., 398 f.).

Wir sind mit einem Längsschnitt durch die Frage nach der Stellung der Frau bei Homer von kulturgeschichtlichen Anfängen in das rein Ethische hinübergeglitten. Jede ethische Betrachtung des ältesten Griechentums wird so vorgehn müssen; sie kann ferner nicht ohne Rücksicht auf das dichterische Werden auskommen, kann aber auch ihrerseits der litterarischen Betrachtung von Nutzen sein. Wir haben einige Faktoren berührt, die für die Anfänge der griechischen Ethik von Bedeutung gewesen sind[2]); deren wichtigster ist aber die Persönlichkeit des Dichters.

Handlungen begehn, keine Eigenschaften besitzen, welche sie in den Augen der Leser herabwürdigen könnten. Wenn dies noch heute Geltung hat, wie viel mehr im griechischen Altertum, dem der Begriff objektiv historischer Beurteilung immer fremd geblieben ist."

[1]) „Die aus der Tiefe sittlicher Anschauung sich ergebende Erkenntnis, daß die Strafe der Frevler ein Werk der Götter und er selbst nur der Vollstrecker des göttlichen Strafgerichts sei, also sittliche Höhe, *σωφροσύνη* · · · · " Worte O. Rößners (Merseburger Progr. 1904), die ich nur kenne aus: H. Heubach, die Odyssee als Kunstwerk in der Lektüre des Gymnasiums und an höheren Schulen. Langensalza 1906 S. 143.

[2]) vgl. die beiden Programme von R. Holsten, Die Bedeutung des 7. Jahrhunderts für die Entwicklung d. sittl. Ansch. d. Griechen. Stettin 1903. — Und: Griechische Sittlichkeit in myken. Zeit. Pyritz 1908.