

K R I T I K A I B I B L I O G R A F I J A

BRUNO SNELL, *Tyrtaios und die Sprache des Epos*. Hypomnemata H. 22. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 64. S.

Vor fünfzig Jahren hat Wilamowitz geschrieben: „Der alte Tyrtaios ist eben kein wirklicher Poet, sondern bedient sich des epischen Stils, weil es noch keinen andern gibt. . .“¹ Seine Leistung bestehe bloß darin, daß er zwischen die homerischen Hexameter „Verbreiterungen“ in Gestalt von Pentametern „ungeschickt genug“ eingeflochten habe².

Nachdem man das Buch von B. Snell durchgelesen hat, wird man kaum noch diesem Urteil des Fürsten der Philologen zustimmen. Zwar liegt es keineswegs in Snells Absicht, Tyrtaios als Dichter zu rehabilitieren oder seine poetische Ehre zu retten; der Verfasser ist sich des bescheidenen poetischen Wertes der Elegien des Tyrtaios wohl bewußt, Sappho und Alkaios sind ja viel größere Dichter (vgl. S. 39). Sein Hauptanliegen ist es vielmehr, eben jene „Erweiterungen“ des homerischen Stils, eben das, was Tyrtaios in das homerische Gewebe eingeflochten hat, oder wie man mit E. Fraenkel sagen könnte, „das Tyrtaiische im Tirtaios“ zu erforschen. Und eben das erweist sich nach einer eingehenden Analyse als eine höchst interessante Neuerung, als ein kühner Vordrang in die Sphäre des Abstrakten, manchmal als eine wahre Entdeckung der bisdahin ungeahnten geistigen Energien und unbekanntem seelischen Vorgänge. Man könnte demgemäß nicht mehr mit Wilamowitz von „Verbreiterungen“, sondern viel eher von „Vertiefungen“ der homerischen Ausdrucksweise sprechen.

Und so bohrt der Verfasser gleich im ersten Kapitel (θυμός — ψυχή) auf den Spuren der „Entdeckung des Geistes“ weiter und tiefer in die Schatzkammer der homerischen und archaischen Ausdrücke für „Leben“, „Seele“, „Mut“ und verwandtes. Indem z. B. θυμός in der homerischen Sprache ein noch undifferenziertes Allbegriff ist (manchmal bedeutet dieses Wort „die schwer zu bändigende Leidenschaft“, andermal scheint es „das ganze Innere“ zu umfassen)³, wird bei Tyrtaios im θυμός immer mehr die geistige Energie des Menschen konzentriert.

Übereilt scheint jedoch die Vergleichung des homerischen φιλοκτέανος mit der Lebenssucht der homerischen Helden: „In der Ilias A 122 beschimpft Achill den Agamemnon als φιλοκτεανώτατος. Genauso ist es natürlich, daß man das Leben liebt“ (S. 12). Die zwei Arten des Egoismus stehen bei Homer doch nicht auf derselben Ebene: φιλοκτέανος ist ein Schimpfwort, die Lebenssucht, das Begehren nach der Erhaltung des eigenen Selbst, klingt eher als eine selbstverständliche Entschuldigung. Denn das Leben, das homerisch mit ψυχή bezeichnet wird, ist für den homerischen Menschen der höchste Wert, der durch nichts abgewogen werden kann. In der großen

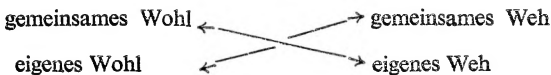
¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Ilias und Homer*. Berlin 1920², 96.

² Wilamowitz, 1. c.

³ Die Forscher vor Snell betrachteten das homerische θυμός meistens als einen Ersatz für das bei Homer noch nicht vorhandene Reflexivpronomen, vgl. Ameis-Hentze, *Anhang zu Homers Ilias* 2 (Leipzig 1882³), 167 (zu Z 522). Snells Auffassung sehr nahe kommt M. D. C. Tait, *TAPhA* 80 (1949), 209: „In Homer, θυμός can mean not only anger, but heart, mind, desire, life. Sometimes it denotes the whole complex of consciousness so as to be almost equivalent to ‚self‘.“

Rede des Achilles im neunten Gesang der Ilias werden die beiden Werte, ψυχή und κτήμα, sogar in einen bewußten Gegensatz gestellt (I 401 ff.): οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιοι οὐδ' ὅσα φασὶν ἐκ τῆσθαί. . . . κτητοὶ δὲ τρίποδες τε καὶ ἔππων ξανθὰ κάρηνα, ἀνδρὸς δὲ ψυχῆ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λειστή οὐθ' ἔλετή. Erst Tyrtaios hat die Lebenssucht, das φιλοψυχεῖν als verwerflich bezeichnet, als unwürdigen Egoismus verurteilt, und die ψυχή zum Feind und den Tod zum Freund gemacht, wie es B. Snell an Tyrt. 8, 5—6, glänzend dargestellt hat. Aber diese Umwertung der Werte steht in der älteren griechischen Literatur noch ganz einsam da, eine solche Auffassung ist nicht nur unhomerisch, sondern bis zu Sokrates auch ungriechisch; die Liebe zum eigenen Leben wird z. B. in der griechischen Tragödie als ein allgemein berechtigtes Minimum des selbstverständlichen Egoismus betrachtet⁴. Tyrtaios ist zwar der erste, der gemeint hat: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht“ (Snell S. 58), aber er ist mit dieser Meinung erst ein Einzelgänger und Wegweiser der weit späteren Entwicklung; erst zweieinhalb Jahrhunderte später, in der Sokratik, hat sich eine solche Anschauung durchgesetzt, und eben in Sokrates ist dieses Wort Fleisch geworden.

Mit dem Problem des Egoismus ist auch das Thema des zweiten Kapitels eng verknüpft, das einen Gedanken behandelt, der bei Tyrtaios zum ersten Mal in der griechischen Geschichte auftaucht: ξυὸν ἐσθλόν. Wenn Tyrtaios hier den einzelnen Kämpfer ermahnt, bis zum Tode in der ersten Reihe auszuharren, mit dem Hinweis auf das gemeinsame Wohl, so macht er es wohl mit der Begründung, daß im gemeinsamen Wohl auch das Wohl des Einzelnen einbegriffen ist: „Sein Ruhm und sein Name geht nicht unter; wenn er auch im Grab ist, wird er unsterblich“. Es ist die konzentrische Auffassung der Kollektiv- und Individualinteressen (im Wohl der Gemeinschaft auch das des Einzelnen einbegriffen, im Weh der Gemeinschaft auch der Einzelne bedroht), worauf der Verfasser schon früher in „einem kurzen Kapitel aus der griechischen Ethik“ hingewiesen hat⁵. Es wäre allerdings interessant, diese „konzentrische“ Auffassung des Egoismus (denn um Egoismus handelt es sich letzten Endes: Ehre und Unsterblichkeit im Andenken des eigenen Geschlechts sind wohl die stärksten egoistischen Triebfedern zum Handeln) mit der „chiasmatischen“ zu konfrontieren, die ungefähr in derselben Zeit zum ersten Male bei Archilochos formuliert wird (Fr. 51 p. I A, 49 ed. Diehl): οἰκείω δὲ κέρδει ξὺν' ἐποίησαν κακά.⁶ Nach dieser Auffassung können die Interessen des Einzelnen (οἰκείον κέρδος) leicht zum Schaden der Gemeinschaft (ξυνὰ κακά) ausarten. Man kann dazu wohl auch die andere Möglichkeit komplementieren: dem Wohl der Gemeinschaft zuliebe muß sich der Einzelne einem großen Weh unterziehen — eine Alternative, mit der Tyrtaios in der behandelten neunten Elegie stillschweigend polemisiert, indem er den heldenhaften Tod des Einzelnen nicht als ein Übel, sondern als das Schönste, was man im Leben gewinnen kann, darstellt. Graphisch könnte man das Verhältnis etwa so veranschaulichen:



Von besonderer Bedeutung ist das vorletzte Kapitel („Epische Formeln“), wo die weiterbreitete Anschauung bekämpft wird, die epischen Formeln seien „hohl“ und „leer“, „purely conventional“ usw.: „Wer nur das Konventionelle sucht, haftet selbst am Konventionellen“. An zwei Paaren der Ausdrücke γοῖα — μέλη und μένος — σθένος werden Distinktionen herausgearbeitet und die sinnvolle Verwendung der entsprechenden homerischen Formeln bei Tyrtaios hervorgehoben. Sehr feinsinnig wird auch Archilochos Fr. 72 als eine ins Erotische übersetzte Parodie einer typischen Kampfsituation des Tyrtaios (8, 31—33) interpretiert.

⁴ Vgl. Soph. OT 612, Eur. Alc. 301. 340—1. 703—4, Orest. 644—5.

⁵ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg 1955⁶), 218 ff: Mahnung zur Tugend (besonders S. 234).

⁶ Den Hinweis auf diese Stelle aus Archilochos verdanke ich einer brieflichen

Als Hauptergebnis der gesamten Studie kann wohl die Veranschaulichung des Bedeutungswandels bezeichnet werden, den die homerischen Bezeichnungen und Formeln bei Tyrtaios durchgemacht haben. Dieser Wandel ist weder einem bloßen Zufall untergeordnet noch ziellos, sondern es handelt sich um einen Prozeß bewußter und konsequenter Abstraktion: an die Stelle der homerischen mythischer Interpretation einzelner Seelenvorgänge ist eine psychologische Deutung getreten. Man könnte sagen: Tyrtaios hat als erster einen kleinen Schritt in der Richtung vom Mythos zum Logos gemacht. Dieser Schritt ist zwar noch weit von der logischen Schärfe eines Xenophanes entfernt; sein karger Umfang ist teilweise wohl schon in der unterschiedlichen Zielsetzung der beiden Dichter bedingt (Snell S. 35: „Tyrtaios will nicht argumentieren, sondern propagieren“).

Nebenbei sei noch auf einen Lapsus auf S. 37 verwiesen, wo in der Anmerkung behauptet wird, „die serbo-kroatische Volksepik hat zuerst M. Murko⁷ zum Vergleich mit Homer herangezogen“. M. Parry und A. B. Lord betrachteten M. Murko in der Tat als „a true pioneer“ auf diesem Gebiete, und eben deswegen werden seine Ergebnisse in der klassischen Philologie auch am häufigsten berücksichtigt und zitiert⁸. Doch haben Parallelen zwischen Homer und der serbo-kroatischen Volksepik schon viele vor Murko gezogen und erforscht, als erster wohl Jernej Kopitar, der schon im Jahre 1816 in seiner Rezension einer Sammlung der Serbischen Volkslieder geschrieben hat: „An Homer wird man hier überhaupt am öftersten erinnert: Königs-söhne tragen selbst Briefe, umarmen Diener; Kaiserinnen pflegen Verwundete; Prinzen hüten Schafe, Helden weinen usw., und um der Ähnlichkeit die Krone aufzusetzen, sind es blinde Rhapsoden, die diese Lieder zur Geige absingen“⁹. Nur zehn Jahre später hat auch Jacob Grimm auf die Bedeutung der serbo-kroatischen Volksepik für die Erforschung der homerischen Epen hingewiesen (in seiner Rezension von Talvas Volkslieder der Serben). Seit ihnen und vor Murko gab es eine Reihe Forscher, die diese Parallelen, auch was die festgeprägten Formeln betrifft, gründlich untersucht haben, unter denen besondere Beachtung die Arbeiten von Maks Pleteršnik, Luka Zima und Murkos Lehrer Fran Miklošič verdienen, zumal des letzteren „Die Darstellung im slavischen Volksepos“ (veröffentlicht in Denkschriften der Wiener Akademie Phil.-hist. Kl. 38, 3, 1890).

K. Gantar, Ljubljana

JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*. Introduction, texte critique, traduction et notes de Edouard JEAUNEAU. Paris, Les Editions du Cerf, 1969. 392 p.

Po genialnosti svojih idej, po globini in koherentnosti svojega filozofskega sistema in po izredni erudiciji in načitanosti Iohannes Scotus daleč presega raven svojih sodobnikov in sploh celotnega duhovnega gibanja, ki je znano pod imenom „karolinška renesansa“. Njegovo temeljno delo, *Periphyseon* (najčešče napačno citirano pod naslovom *De divisione naturae*), predstavlja edinstveno sintezo tedanjega filozofskega obzorja ter fizikalnega in teološkega znanja, veličastno metafizično konstrukcijo, ki po grandioznosti zasnove spominja na srednjeveško katedralo. Njeni temelji rastejo neposredno iz tal neoplatonizma in patristike, toda v njenih vrhovih se že svetlikajo zametki slovitega srednjeveškega spora o univerzalijah.

Morda najzanimivejši Skotov spis nasploh pa je njegova božična Homilija o prologu k Janezovemu evangeliju, po začetnih besedah znana tudi pod naslovom *Vox spiritualis*. Naslovna oznaka „homilija“ je varljiva, kajti v resnici je spis vse kaj drugega kot tipičen primerek homiletične literature. Janezov evangelij je avtorju

Mitteilung des H. Privatdozenten Herwig Görgemanns (Heidelberg).

⁷ Sein Name wird falsch als Murki geschrieben.

⁸ Vgl. z. B. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern-München 1963³), 32.

⁹ J. Kopitar, *Kleinere Schriften* (Wien 1857), 349.