

DIE ARCHILOCHOSLEGENDE*)

Als Nikolaos Kontoleon 1954 die Inschrift zweier marmorner Orthostaten publizierte, die wenige Jahre zuvor 3 km nordöstlich der Stadt Paros auf einem Feld in der Senke des Elitas entdeckt worden waren und sich als Bauglieder eines Archilochos-Heroon aus der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. erwiesen¹⁾, da war die Überraschung über die dabei zutage getretene Legende von der Begegnung des Dichters mit den Musen groß. Nachdem sie aber eine Zeitlang die Forschung beschäftigt hat²⁾, scheinen inzwischen

*) Im Winter 1956 nahm ich als Stipendiat des DAAD in Athen an Lehrveranstaltungen von N. M. Kontoleon teil. Bei meinem Antrittsbesuch schenkte er mir seinen jüngsten Sonderdruck: *Zu den neuen Archilochosinschriften* (Philologus 100 [1956] 29 ff.). – Dem Andenken des Erstherausgebers der Mnesiepes-Inschrift sind die nachfolgenden Seiten gewidmet.

1) Νέαι ἐπιγραφαὶ περὶ τοῦ Ἀρχιλόχου ἐκ Πάρου: Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς 1952 [1955] S. 32 ff. Der Band muß schon 1954 erschienen sein, wie die Angaben in den frühesten Stellungnahmen zeigen.

2) Außer der Erstpublikation vgl. W. Peek, Neues zu Archilochos: Ph 99 (1954/55) 4 ff.; Eug. Vanderpool, New Inscriptions Concerning Archilochos: AJPh 76 (1955) 186 ff.; F. Jacoby, FGrHist IIIb. Kommentar [Noten], Leiden 1955, S. 415 f.; F. Dornseiff, Archilochos von Paros und Saul von Gibeā: ThLZ 80 (1955) 499 f.; J. Robert/L. Robert, Bulletin Epigraphique: REG 68 (1955) 248 ff.; REG 69 (1956) 150; N. M. Kontoleon, Zu den neuen Archilochosinschriften: Ph 100 (1956) 29 ff.; G. Tarditi, La nuova epigrafe Archilochea e la tradizione biografica del poeta: PP 11 (1956) 122 ff.; B. Snell, Das Heitere im frühen Griechentum: A & A 6 (1957) 154 f.; H. W. Parke, The Newly Discovered Delphic Responses from Paros: ClQ N. S. 8 (1958) 90 ff.; F. Lasserre/A. Bonnard, Archiloque, Paris 1958, S. LXXII f.; T. B. L. Webster, Greek Art and Literature 700 – 530 BC, London 1959, S. 29; M. Treu, Archilochos, München 1959, S. 42 ff. 205 ff.; W. F. Otto, Die Musen, Darmstadt³ 1961, S. 89 ff.; A. Kambylis, Zur ‚Dichterweihe‘ des Archilochos: Hermes 91 (1963) 129 ff.; H. Maehler, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars [Hypomnemata 3], Göttingen 1963, S. 49; N. M. Kontoleon, Archilochos und Paros: Archiloque [Entretiens sur l'antiquité classique X], Vandoeuvres-Genève 1963 [1964], S. 37 ff.; M. L. West, The Muses Buy a Cow: CIR N. S. 14 (1964) 141 f.; M. Treu, RE s. v. Archilochos [2] Suppl. XI (1968) 138 f.; E. Zwielerlein-Diehl, NEKTAP XYTON, MOΪΣΑΝ ΔΟ-ΣΙΝ: MDAI(A) 83 (1968) 186 ff.; M. E. Mayo, Honors to Archilochos. The Parian Archilocheion, Diss. phil. Rutgers University (New Jersey) 1973 [Mikrofilm], S. 28 ff.; A. J. Podlecki, Archilochus and Apollo: Phoenix 28 (1974) 12 ff. Nicht zugänglich waren mir I. Boserup, Archilochos forste digt: Opuscula Graecolatina 19 (1972) 46 ff., und C. Miralles, L'Iscrizione di Mnesiepes: Quaderni dell' Umanesi-

alle wichtigen Fragen beantwortet, und es ist wieder ruhig um die Inschrift geworden. Indes sieht es so aus, als sei die Legende in einem wesentlichen Punkt noch nicht verstanden, so daß man daran zweifeln darf, inwieweit ihre Intention bisher überhaupt begriffen worden ist.

(1) *Die Überlieferung „der Alten“*

Die ersten Kolonnen der umfangreichen Inschrift im Buchstil³⁾ verzeichnen die Umstände der Errichtung des Archilocheion und enthalten eine Darstellung exemplarischer Episoden aus dem Leben des bedeutendsten Sohnes der Insel. Stifter des Heiligtums und zugleich Verfasser der Inschrift war ein gewisser Mnesiepes. Der Text diene der Rühmung des Dichters und der indirekten Begründung seiner außergewöhnlichen Ehrung. Er basiert, wie Mnesiepes einleitend mitteilt, auf alter biographischer Überlieferung über Archilochos sowie auf eigener Beschäftigung des Verfassers mit dem Gegenstand: *περὶ δὲ ὧν ἠβουλήθημεν ἀναγράψαι, τὰδε παρα|δέδοται τε ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ αὐτοὶ πετρα|γμα-τεύμεθα* (E¹ col. II 20/22). Mnesiepes beginnt seine biographische Darstellung mit einem *λέγουσι γὰρ Ἀρχίλοχον ἔτι νεώτερον ὄντα* und bleibt über die ersten drei Episoden hin, die er aus dem Leben des Dichters mitteilt, bei der Konstruktion der *Oratio obliqua*. Damit allein ist zwar noch nicht über die ursprüngliche Einheit und Zusammengehörigkeit der drei Abschnitte entschieden – und sie wird denn auch von der Forschung allgemein in Abrede gestellt⁴⁾ –, doch darf vorerst soviel als sicher gelten, daß ihr Inhalt insgesamt dem zuzuweisen ist, was Mnesiepes als *von den Alten überliefert* bezeichnet, und daß sein eigenes *πραγματεύεσθαι* sich hier (und im Unterschied zum Folgenden) auf die Auswahl des Aufgenommenen und dessen sprachliche Wiedergabe beschränkt. Wir werden somit, da es sich um ein ausdrückliches Referat han-

mo 38 (1981) 29 ff. – Der Text der Inschrift, soweit er die im folgenden behandelten Partien betrifft, basiert in allen wesentlichen Punkten auf den Lesungen Kontoleonis. Einige Verbesserungen und eine Reihe sinngemäßer Ergänzungsvorschläge steuerte Peek bei. Der Text findet sich ferner in den Archilochos-Ausgaben von Lasserre/Bonnard, Treu und Tarditi (Rom 1968) sowie im SEG XV (Leiden 1958) Nr. 517. Vgl. auch Wests Fragmentsammlung der voralexandrinischen Jambographen und Elegiker (I Oxford 1971).

3) Vgl. die Zeilenvorückungen bei Zitaten, die Koronis in E¹ col. III 16 sowie die zahlreichen Paragraphoi.

4) Vgl. unten Anm. 60.

delt (λέγουσι γὰρ col. II 22, φασίν col. III 19), über den Wortlaut der Inschrift hinaus nach dem ursprünglichen Sinnzusammenhang des Mitgeteilten zu fragen haben.

Die erste Episode beginnt col. II 22 und reicht bis Z. 43. Sie ist in der Inschrift durch das Interpunktionszeichen eines dreifachen Punktes graphisch gegen das Vorhergehende und das Folgende abgesetzt⁵⁾:

λέγουσι γὰρ Ἀρχίλοχον ἔτι νεώτερον | ὄντα πεμφθέντα ὑπὸ τοῦ
πατρὸς Τελεσεικλέους | εἰς ἀγρόν, εἰς τὸν δῆμον, ὃς καλεῖται
Λειμώνες, | (25) ὥστε βοῦν καταγαγεῖν εἰς πρᾶσιν, ἀνασάντα |
πρωύτερον τῆς νυκτός, σελήνης λαμπούσης, | [ἄ]γειν τῆμ βοῦν
εἰς πόλιν. ὡς δ' ἐγένετο κατὰ τὸν | τόπον, ὃς καλεῖται Λισίδες,
δόξαι γυναικας | [ἰ]δεῖν ἀθρόας. νομίσαντα δ' ἀπὸ τῶν ἔργων
ἀπιένας | (30) αὐτὰς εἰς πόλιν προσελθόντα σκώπτειν, τὰς δὲ |
δέξασθαι αὐτὸν μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος καὶ | [ἐ]περωτῆσαι, εἰ
πωλήσων ἄγει τῆμ βοῦν· φήσαντος δὲ | [εἰ]πεῖν, ὅτι αὐταὶ
δώσουσιν αὐτῷ τιμὴν ἀξίαν. | [ῥη]θέντων δὲ τούτων αὐτὰς μὲν
οὐδὲ τῆμ βοῦν οὐκέτι | (35) [φ]ανεράς εἶναι, πρὸ τῶν ποδῶν δὲ
λύραν ὄραν αὐτόν. | καταπλαγέντα δὲ καὶ μετὰ τινα χρόνον
ἔννοον | [γ]ενόμενον ὑπολαβεῖν τὰς Μούσας εἶναι τὰς φανείσας
| [καὶ] τὴν λύραν αὐτῷ δωρησαμένας· καὶ ἀνελό[μ]ενον αὐτὴν
πορεύεσθαι εἰς πόλιν καὶ τῷ πατρὶ | (40) [τὰ] γενόμενα
δηλώσαι. τὸν δὲ Τελεσεικλῆν ἀκού[σ]αντα καὶ τὴν λύραν ἰδόντα
θαυμάσαι· καὶ πρῶτομ | μὲν ζήτησιν ποιήσασθαι τῆς βοῆς κατὰ
πᾶσαν | [τ]ῆν νῆσον καὶ οὐ δύνασθαι εὐρεῖν.

Seit dem Bekanntwerden der Inschrift hat dieser Teil immer besonderes Interesse gefunden. Kaum jemand, der sich mit der Erzählung von der Begegnung des Archilochos mit den Musen beschäftigt hat, unterläßt es dabei, auf die älteste Dichterweihe der griechischen Literatur in der *Theogonie* des Hesiod (V. 22 ff.) als Vorbild hinzuweisen und die Archilochoslegende als deren heiteres Gegenstück zu deuten. Ob die Geschichte gar so heiter ist, wie man vielfach annimmt⁶⁾, wird sich noch zeigen. Was aber das

5) Vgl. Kontoleon S. 40 f.

6) Vgl. Snell S. 155; Webster S. 29; Treu Sp. 139; Kambylis S. 142 Anm. 1; Mayo 42. Vorsichtiger Kontoleon (S. 74; vgl. auch Ph 100 [1956] 37 Anm. 2), der als einziger auf den ersten Aspekt des Tauschhandels – unabhängig von einer symbolischen Bedeutung des Wechsels der Lebensformen – eingeht. Auch wenn man seiner Deutung der Musen als chthonischer Wesen nicht zustimmt, so ist doch seine Auffassung von der Schutzfunktion der menschlichen Gabe gegenüber der Ambivalenz der ‚Holden‘ ein bedenkenswerter Gedanke (vgl. weiter unten S. 107 ff.).

Verhältnis zu Hesiod betrifft, mag es, strenggenommen, fraglich erscheinen, ob man mehr als eine typologische Beziehung anzunehmen genötigt ist. Um so erstaunlicher ist, daß man dem einzigen Detail, das sich als Indiz für eine Einwirkung der hesiodischen Musenweihe auf die Archilochoslegende anführen läßt, bisher keine Beachtung geschenkt hat.

Es ist bereits eine antike Streitfrage, ob die Musen des Hesiod ihre Weihung bei Nacht oder am Mittag vorgenommen haben⁷⁾. Indes läßt sich zugunsten der Tageslösung nicht mehr vorbringen, als daß Hesiod über den Zeitpunkt der Erscheinung der Göttinnen in den V. 22/25 nichts sagt, wie er sich insgesamt über die näheren Umstände der Parusie ausschweigt. Wenige Verse vorher aber, als von den Musen in allgemeiner Weise die Rede ist, heißt es in V. 9/11: „Von dort (vom Helikon) kommen sie, eingehüllt in dichten Nebelschleier (κεκαλυμμένοι ἤερι πολλῷ), und schreiten in der Nacht einher (ἐννύχαι στείχον) und lassen ihre herrliche Stimme erschallen, ein Preislied auf den aigishaltenden Zeus und die argivische Hera, die Herrin, zu singen“⁸⁾. Wer es denn genau wissen will, wann die Musen dem Hesiod erschienen sind, ob am Tage oder in der Nacht, darf sich aufgrund dieser Verse berechtigt fühlen – und er kann gar nicht anders –, mit ἐννύχαι auch den Zeitpunkt der Parusie bei der Dichterweihe angegeben zu finden; sie am Mittag stattfinden zu lassen, heißt die Dinge auf den Kopf stellen. Die Archilochoslegende ist für uns das älteste Zeugnis⁹⁾ einer solch naheliegenden Deutung des Hesiodtextes in der Antike, und dies um so mehr, als sich hier von der erzählerischen Gestaltung des Vorgangs her die Mittagsstunde als Zeitpunkt der Götterepiphanie – ähnlich wie in der Epimenideslegende¹⁰⁾ – emp-

7) Für eine Weihe am Tage Asklepiades AP 9,64,1, Mark Aurel in einem Brief an Fronto 1,4 (p. 11 Naber) und in der neueren Literatur A. Kambylis, Die Dichterweihe und ihre Symbolik, Heidelberg 1965, S. 59 f. Für die Nacht bzw. die Morgendämmerung entscheidet sich Lukian (De salt. 24), und auch Kallimachos dürfte Hesiod so verstanden haben, wenn er in dessen Nachfolge seine eigene Musenweihe am Helikon in einem Traum vonstatten gehen läßt (Aet. fg. 2 Pf. und dazu Schol. Flor. p. 11 Pf.). In der gleichen Tradition steht die Aischyloslegende, derzufolge der Tragiker in einem nächtlichen Traum, der ihm in einem Weinberg zuteil wird, durch Dionysos zum Dichter berufen wird (Pausanias 1,21,2). In der neueren Literatur vgl. G. Méautis, Le prologue à la Théogonie d'Hésiode: REG 52 (1939) 575; W. F. Otto, Hesiodica: Varia Variorum [Festschrift K. Reinhardt], Münster/Köln 1952, S. 49.

8) ἐννύχαι in der Nachfolge von Hes. Theog. 10 von den singenden Musen Pindar, Pyth. 3,78 ff.

9) Vgl. unten S. 131 ff.

10) Vgl. Epimenides VS 3 A 1 (I 28, 1/2); B 1 (I 32,19). Zum Verhältnis der

fohlen hätte, da im Unterschied zur Parusie der Musen bei Hesiod das Visuelle eine wichtige Rolle spielt. Die Verhüllung der Göttinnen in ihrer Anwesenheit erfolgt hier nicht durch einen Dunstschleier, sondern durch die Art ihrer Epiphanie, die sie Archilochos wie Bäuerinnen auf dem Wege zum Markt erscheinen läßt¹¹). Plötzlich entzieht sich Vertrautes und sichtbar Gegenwärtiges (wie die Kuh des Jungen und die jungen Frauen) dem Gesicht, während zu Füßen des Erwählten, wo vorher nichts war, mit einem Mal eine Leier zu sehen ist. Damit dies alles wie beschrieben vor sich gehen kann, bedarf es des Lichtes in der Nacht. Und so ist es nicht, wie man gemeint hat¹²), ein besonders poetisch-stimmungsvolles oder gar spezifisch volkstümliches Detail der Erzählung, wenn sie den Mond scheinen läßt, sondern eine notwendige und höchst realistische Voraussetzung des Geschehens, da der Erzähler gemäß seiner Hesioddeutung der Meinung war, daß die Musen nur ἐννόχια ihren Günstlingen erscheinen.

Die wichtigste typologische Übereinstimmung ist die Antithese der Lebensformen vor und nach der Berufung durch die Musen, die sich bei Hesiod und in der Archilochoslegende jedoch in jeweils ganz eigener Weise darstellt. In Hesiod widerfährt die Berufung zum Dichter einem ganz und gar nicht von Hause zu solchem Dienste Ausersehenen. Damit ihm und jedem, der es hört, dies auch bewußt wird, begrüßen die Musen den Hirten, der am Helikon seine Schafe weidet, zunächst einmal mit einer derben Beschimpfung: „Hirten auf dem Felde kampierend, verfluchte Kerle, nur an den Bauch denkend“ (V. 26). Das ist der kontrastierende Hintergrund, vor dem sich im folgenden das Wunder der Dichterweihe ereignet. Die Musen verleihen dem ordinären Hirten den erlesenen Lorbeerzweig als Zeichen seiner neuen Würde und hauchen ihm den göttlichen Gesang ein, verbunden mit dem Wissen von Vergangenheit und Zukunft, und geben ihm seine neue Aufgabe: die Rühmung des Geschlechts der ewigseienden Götter. Eine extremere Steigerung des Kontrastes von Vormalis und Jetzt ist kaum denkbar.

Die für die Musenweihe der *Theogonie* charakteristische Spannung und Paradoxie, die sich für den böotischen Schafhirten

Epimenideslegende zur Archilochoslegende vgl. unten S. 137f. – Initiierungswunder am Tage finden sich auch in der biographischen Pindar- (Pausanias 9,23,2) und Platonüberlieferung (Aelian, VH 10,21; Olympiodor, Vita Plat. 1).

11) Zur richtigen Deutung von col. II 29/30 (νομίσαντα δ' ἀπὸ τῶν ἔργων ἀπιέναι αὐτὰς εἰς πόλιν) vgl. West S. 142.

12) Vgl. Peek S. 21; Mayo S. 36.

in der zeitenthobenen¹³⁾ Ephiphanie der Göttinnen manifestieren und erzählerisch in der Wiedergabe ihrer Reden Gestalt gewinnen, erscheinen in der Archilochoslegende umgesetzt in Handlung und novellistisches Geschehen. Auch Archilochos ist mit einer Tätigkeit beschäftigt, die keine Affinität zu dem hat, wozu ihn die Musen berufen werden. Auch er ist ein Hirt, und man hat ihm aufgetragen, eine Kuh in der Nacht von der Weide zur Stadt zu treiben, damit sie dort am Morgen auf dem Markt zum Verkauf angeboten werden kann. Man mag diesen Vorgang als einen unproblematischen Bestandteil einer archaisch-bäuerlichen Gesellschaft betrachten und darin einen besonders liebenswert-realistischen Zug der Legende finden¹⁴⁾, doch darf die innere Stimmigkeit und Lebensnähe der Erzählung nicht darüber hinwegsehen lassen, daß jede Einzelheit der Geschichte ihre eigene Funktion im Zusammenhang des Sinnganzen der Legende hat und sich alles nur scheinbar wie von selbst ergibt. Da ist zunächst der Umstand, daß Archilochos noch ein junger Bursche ist. Jugendlichkeit des Helden gehört zum Typus der Berufungsgeschichte. Doch in der Archilochoslegende hat es damit seine besondere Bewandnis. Was der Junge tut, tut er nicht für sich und von sich aus, sondern auf Anordnung des Vaters und vor allem – mit dessen Eigentum. Dies ist bisher übersehen worden, obwohl es, wie sich zeigen wird, für die Funktion der Begegnung mit den Musen im Ablauf der Handlung von folgenreicher Bedeutung ist, hängen doch damit aufs engste der Berufungsvorgang als Tauschhandel und die daraus sich ergebenden Komplikationen zusammen. Vorgegeben sind dem Erzähler auch der Zeitpunkt und der Ort des Geschehens, der Zeitpunkt durch eine entsprechende Auslegung der hesiodischen Musenweihe, die Felsen- und Grottenlandschaft der *Λισσίδες*¹⁵⁾ durch die Typik solcher Götterbegegnungen¹⁶⁾. Aber

13) Insofern ist die Frage nach der Tageszeit für das Verständnis des Dichters müßig, da sie von Hesiod bewußt ausgeklammert wird.

14) Jacques Schwartz (Straßburg) wies mich im Anschluß an einen in Heidelberg gehaltenen Vortrag zum Thema (Januar 1984) darauf hin, daß er sich noch an ähnliches in ländlichen Gegenden des Elsaß erinnern könne. Kambylis (S. 139) verweist auf noch bestehende Gepflogenheiten im heutigen Griechenland. Darin jedoch ein Indiz für die ländliche Provenienz der Archilochoslegende sehen zu wollen, scheint mir unzulässig. Auch der Stadtbürger der damaligen Zeit, der nicht mit dem gedankenlosen Zivilisationskonsumenten unserer Tage gleichgesetzt werden darf, dürfte (bei der engen Verflechtung von Stadt und Umland) sehr wohl gewußt haben, daß die Marktfrauen vom Lande bereits in der Nacht aufbrechen mußten, um rechtzeitig ihre Ware in der Stadt anbieten zu können.

15) *Λισσίδες* stelle ich mit Snell (S. 154) zu den Ortsnamen *Λίσσα*, *Λισ-*

statt es bei der Konstatierung der notwendigen Fakten zu belassen und zu sagen, eines *Nachts* begegnete dem *jungen* Archilochos am *Blankenstein* eine Schar Frauen, konstituiert sich ein komplexer und sorgfältig motivierter Geschehniszusammenhang. Der Auftrag des Vaters, der sich nur an einen *jungen*, weil noch unter seiner Aufsicht stehenden Archilochos richten kann, bringt das ganze Geschehen in Gang. Die Besonderheit des Auftrags (Herbeiholung eines Rinds von einer weit entfernten Weide zum Verkauf in der Stadt) erklärt, warum Archilochos *des Nachts* unterwegs ist, und auch der Weg, der ihn am *Blankenstein* vorbei führt, ist mit der Lokalisierung des Weidegrundes (Λειμῶνες) – und sei es auch auf der fiktionalen Ebene des Erzählens – geographisch festgelegt. Zugleich ist auf diese Weise aber auch das verhüllende Spiel der Musen als Frauen auf dem Weg zum Markt und die Täuschung, der Archilochos bei seiner Begegnung mit ihnen verfällt, erklärt; und schließlich ist mit der zum Verkauf bestimmten Kuh der bäuerlich-kommerzielle Handlungsrahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich auch die ‚Begabung‘ des Erwählten in der Form eines Tauschhandels vollziehen kann. Schon in ihrem ersten Teil ist die Archilochoslegende somit alles andere als eine Geschichte naiv-spontaner Erzählfreude, vielmehr haben wir es mit dem sorgsam geknüpften Netz eines vorzüglich motivierenden Erzählers zu tun, und es ist ein Beweis seiner Qualität, daß der Leser oder Hörer den Eindruck gewinnt, als könne alles gar nicht anders gewesen sein als so, wie er es erzählt. Die umsichtige Verfahrensweise kausaler Verknüpfung macht es nun aber unwahrscheinlich, daß die Geschichte ursprünglich so abrupt einsetzte, wie Mnesiepes sie beginnen läßt. Wir wissen aus dem Folgenden, daß Telesikles mehrere Söhne hatte und daß die Frage, wer von ihnen der von den Göttern begünstigte sei, eine zentrale Rolle

σός, Λίσσις (*Blankenstein*, Pape-Benseler, Wb. d. gr. Eigennamen S. 808) und zu λίζ, λισσός, λισσός, die mit Vorliebe als Epitheta zu πέτρα erscheinen oder wie λισσάς ‚der glatte Stein‘ bedeuten (ähnlich auch Treu S. 43). Vgl. auch Wilamowitz zu Eurip. Herc. 1148 (III S. 237f.). Anders Kontoleon S. 59f., der auf Ἰλισσιδέες, Ἰλισσιάδες als Epitheton der attischen Musen verweist.

16) *Locus classicus* der Höhle als Begegnungsstätte für Götter und Menschen ist die Nymphengrotte der *Odyssee* (13, 102 ff.) mit einem eigenen Eingang für Menschen und Götter (109/112). Die Initiierung des Epimenides erfolgt in einer Höhle (VS 3 A 1; A 8; B 1), und Hesiods Begegnung mit den Musen ereignet sich an den Hängen des Helikon (Theog. 23), auf dem die Musen zu Hause sind (1 ff.). Vgl. zur Musengrotte auch Horaz c. 3,4,40; Properz 3,1,5; 3,3,27 ff. Der junge Euripides soll in einer Höhle auf Salamis gedichtet haben (φεύγοντα τὸν ὄχλον, Vita 5).

spielt¹⁷). Wir dürfen daher sicher sein, daß schon zu Beginn der Erzählung begründet war, warum ausgerechnet Archilochos den Auftrag des Vaters erhielt, der so bedeutsame Folgen hat. Archilochos selbst hatte sich in einem seiner Gedichte als Sohn der Sklavin Enipo bezeichnet¹⁸). Wenn auch der Status des *vóθος* der archaischen Zeit günstiger gewesen zu sein scheint als der des 5. Jahrhunderts¹⁹), so war damit doch ein hinreichender Anhalt für die Annahme eines Kontrastes zwischen gesellschaftlicher Stellung und tatsächlicher Bedeutung gegeben, ein Kontrast, der als geradezu konstitutiv für den Helden in volkstümlicher Literatur gelten kann²⁰). Die Vermutung liegt nahe, daß auch die Archilochoslegende sich dieses Motivs bediente und den Sohn der Sklavin im Hause des vornehmen Telesikles gegenüber den echtbürtigen Geschwistern eine mindere Stellung einnehmen ließ. Dem entsprachen die Aufgaben, die man für ihn bereit hielt oder die man auf ihn abschob: man hieß ihn das Vieh hüten oder wie im vorliegenden Falle früh in der Nacht aufstehen, um eine Kuh von der

17) Vgl. unten S. 117.

18) Kritias VS 88 B 44. Man hat des öfteren versucht, die Angabe des Kritias als ein Mißverständnis zu erklären. Wenn Archilochos sich als Sohn der Sklavin Enipo (die „Scheltfeste“ Welcker) bezeichnet habe, sei dies metaphorisch gemeint und beziehe sich auf die jambische Dichtung (F. G. Welcker, *Namen* [1823] S. 6 f.; Archilochos [1812] S. 79 [Kl. Schr. I]; M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin 1974, S. 28 [offenbar ohne Kenntnis der Welckerschen Erklärung]), oder aber Enipo sei eine Priesterin gewesen, Kritias aber habe ein *θερόπνη* bei Archilochos irrträglich als *δούλη* gedeutet (Tarditi S. 125 f.; Kontoleon, Archilochos und Paros S. 78 [vgl. auch die Diskussion S. 77; 81 f.]). Aber selbst wenn diese Erklärungsversuche überzeugender wären, als sie es sind, dürfte dieses ‚Mißverständnis‘ älter sein als Kritias, und die Archilochoslegende wäre der geeignete Ort, um für den Ursprung dieser Deutung gelten zu können.

19) Vgl. K. Latte, *Zeitgeschichtliches zu Archilochos: Hermes* 92 (1964) 385 f. [Kl. Schr. S. 457 f.].

20) Bei Herodot genügen der Aufstieg des Gyges, Kypselos, Kyros und Amasis diesem populären Darstellungsmuster. Auch die niedere Herkunft Homers in der *Vita Herodotea* wäre zu vergleichen. Nicht nur daß im Märchen Prinzen und Prinzessinnen sich mit Vorliebe von Bürger- und Bauerskindern heiraten lassen, auch die seriöse Historiographie zeigt sich mitunter vom volkstümlichen Typus des Aufstiegs des Tüchtigen aus kleinen Verhältnissen beeinflusst, wie das Beispiel der Genealogie des staufischen Kaiserhauses mit seiner angeblichen Herkunft aus niederem Adel zeigt (vgl. H. Decker-Hauff, *Das Staufische Haus: Die Zeit der Staufer III* [Ausstellungskatalog], Stuttgart 1977, S. 339 f.). Das Motiv hat sozialpsychologisch etwas Tröstliches, ist es doch die Bestätigung des Traums vom Aufstieg des Tüchtigen nach ganz oben. Seine typologische Bedeutung dürfte freilich eine andere sein: Das künftige Große bedarf des Paradoxons eines Aufstiegs aus den Niederungen der Verachtung, damit es in seiner schicksalsbestimmten und durch nichts aufzuhaltenden Größe allererst sichtbar wird.

mehrere Stunden entfernt liegenden Weide in die Stadt zum Verkauf zu bringen. Archilochos war in der Legende, so vermute ich, die Rolle des weniger geachteten Jüngsten, des ‚Dritten‘, um einen bekannten Märchentypus zu zitieren, zgedacht, von dem niemand im Hause ahnt, was man sich da großzieht.

Im Unterschied zur Musenweihe des Hesiod besteht somit der Kontrast zwischen der Gabe und dem Be-gabten bei Archilochos nicht in der *Natur* des Betroffenen, sondern in seinem sozialen Status, in der familiären Erwartung dessen, was man ihm zutraut, und dem, wozu ihn die Götter erwählt haben. Denn der Held der Archilochoslegende ist – ungleich den ποιμένες ἄγραυλοι, die sich von den hesiodeischen Musen beschimpfen lassen müssen (V. 26) – ein aufgeweckter Bursche, der nicht auf den Mund gefallen ist und sich herausnimmt, den fremden Frauen mit übermütigem Spott zu begegnen. Und diese, weit davon entfernt, ihm dies übelzunehmen, „nehmen ihn an“ und zahlen ihm unter Lachen mit gleicher Münze heim (μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος). Archilochos ist seiner Natur nach schon auf Spott hin angelegt, wie es dem späteren Jambendichter zukommt. Wenn die Frauen ihm seine Kuh abkaufen wollen und ihm einen anständigen Preis (τιμὴν ἀξίαν) zusagen, dann hält sich dies zunächst im vertrauten Bereich bäuerlich-kommerziellen Denkens, und der Junge kann mit dem Handel, wenn er denn zustande kommt, zufrieden sein. Doch dann erfüllt sich die Zusage in einer Weise, die ihm gar keine Möglichkeit einer Entscheidung mehr läßt, und dies angesichts eines auf den ersten Blick bedenklichen Tauschs von beunruhigender Disproportionalität: Kuh und Käuferinnen sind verschwunden und als Kaufpreis liegt eine *Leier* zu Füßen des Archilochos. Das Wunder der Epiphanie der Göttinnen, identisch mit dem Vorgang des Tauschs, ereignet sich nicht in direkter Weise, sondern gemäß der ‚bürgerlichen‘ Weltsicht der Erzählung im Entzug ihrer sichtbaren Gegenwärtigkeit und in der Hinterlassung eines zeichenhaften Gegenstandes. Das Innwerden des vollzogenen Tauschs löst bei dem, dem es widerfährt, unvermittelt einen Zustand ekstatischer Betroffenheit aus, für den Kataplexis und Bewußtlosigkeit die äußeren Symptome sind. Erst als Archilochos wieder zu sich kommt, kann er sich Rechenschaft über das Geschehene geben und erkennen, daß es die Musen waren, denen er da begegnet ist²¹). Allein schon die ekstatische Wirkung der

21) Die Reihenfolge der Reaktionen zeigt die bewußte Arbeitsweise des Erzählers. – Das Innwerden der Epiphanie in dem Augenblick, da sie ‚physisch‘

Offenbarung der Göttinnen auf den ‚Geweiheten‘ läßt es geraten erscheinen, den Vorgang nicht zu ‚heiter‘ zu nehmen; gelacht wird nur vorher, und auch dieses Lachen hat seine dämonische Ambivalenz, ist doch die Grenze zwischen Foppen und Beschenken fließend. Gerade der Tauschhandel, der dem modernen Leser witzig vorkommen mag, hat seine ernsthaften Implikationen, und zwar gleich in mehrfacher Hinsicht. Kontoleon war zweifellos im Recht, dahinter eine alte Form menschlicher Kommunikation mit außerirdischen Mächten wirksam zu sehen²²), ohne daß man dabei seiner Anbindung an ein chthonisches Ritual folgen mußte. Die vergleichende Sagen- und Märchenforschung kennt zahlreiche Beispiele von Gabe und Gegengabe in einer der Archilochoslegende vergleichbaren Weise²³). Hier sei nur an die durch Goethes Ballade bekanntgewordene thüringische Sage vom *Getreuen Eckart* erinnert, die in der ältesten schriftlichen Fassung von 1663 wie folgt lautet²⁴):

Weiter soll es zu Schwartz (welches ein Dorff ist in Thüringen) geschehen seyn auff Weynachten: daß auch die Frau Holla fürüber gezogen da der Treue Eckart vorne an im Troppe gewesen und die begegneten Leute gewarnet hat damit sie möchten aus dem Wege treten daß ihnen kein Leid wiederfahre. Bey solchem Zuge aber sollen ein paar Knaben desselbigen Dorffs zugesehen haben welche aus der Schenke Bier geholet und solches nach Hause tragen wollen. Weil aber die Gespenster im vollen Marg gewesen; so wahren sie ein wenig abseits gewichen mit ihren Kannen an einer Ecke. Da sollen unterschiedliche Weiber derselben Rotte solche ihre

bereits vorüber ist, hat eine Parallele in der Begegnung von Mensch und helfender Gottheit in der Telemachie. Erst als Athene, die zuvor in der Gestalt des Mentos (Od. 1,319 ff.) und des Mentor (Od. 3,371 ff.) gegenwärtig war, sich den Blicken des Telemach bzw. des Nestor entzieht (im Epos verschwindet sie nicht einfach, sondern fliegt als Vogel davon), geht beiden auf, wer da vor ihnen gestanden hat. Vgl. auch Il. 13,62 ff. (Poseidon als Kalchas). Il. 22,298 f. steht das Motiv der sich im Verbergen offenbarenden Göttin im Dienst von Hektors tragischem Irrtum: Als Athene, die ihm in der Gestalt seines Bruders Deiphobos nahe war, nicht mehr zu sehen ist, erkennt er die Täuschung und weiß, wer ihn getäuscht hat.

22) S. 74; Ph 100 (1956) 37 Anm. 2.

23) Vgl. M. Lüthi, Die Gabe im Märchen und in der Sage, Diss. Bern 1943 (bes. S. 99 ff.).

24) M. J. Praetorius, Saturnalia, Leipzig 1663, S. 403/5: *Der Treue Eckart machet auff Weynachten semper-volle Kannen*. Der Text im folgenden nach A. Leitzmann, Die Quellen von Schillers und Goethes Balladen, Bonn 1911, S. 44 f. Vgl. ebend. S. 51.

Kannen genommen und draus gleichsam getruncken haben. Darzu doch die Knaben aus Forcht stille geschwiegen; wie-wohl sie nicht gewust wie sie ihnen gethun solten, wenn sie nach Hause mit leeren Gefässen kommen würden. Endlich soll der Treue Eckart drauff zu sie gesprochen haben: Das heisset euch Gott sprechen daß ihr nichtes geredet habet; sonst solten eure Hälse ümmege-drehet worden seyn; und nun gehet drauff flugs nach Hause und saget von dieser Geschichte keinem Menschen etwas so werden eure Kannen immer voll seyn und wird ihnen niemahl an Bier gebrechen oder fehlen. Solches hatten die Knaben bey 3. Tage in acht genommen: Da es ihnen ergangen wie jener Witwen in der Bibel mit ihrem Oelkrüge. Aber endlich hatten sie es doch aus Vorwitz nicht länger verbergen können; sondern die Sache ihren Eltern erzehlet. Da war es mit dem Cornu copiae ausgewesen und hatte der Brunnenquell versiegen. Andere sagen es sey dieses nicht eben in Weynachten geschehen sondern auff eine andere Zeit.

Die Übereinstimmungen mit der Archilochoslegende, im vorliegenden Zusammenhang bemerkenswerter als die offenkundigen Unterschiede, beschränken sich nicht auf das Motiv von genomener Gabe und gewährter Gegengabe, sondern erstrecken sich auch auf das Verhältnis der beteiligten Personen zueinander (Knaben, Huldinnen, der elterliche Auftrag, die Furcht vor den Eltern bei der Heimkehr). Das Motiv von Gabe und Gegengabe zwischen Überirdischen und Menschen ist freilich variabel und vielfältig einsetzbar. Um so wichtiger für die typologische Zuordnung ist der Umstand, daß auch die Musen der Archilochoslegende, die von allem Anfang auf die Berufung des Jungen zum Sänger abzielen, zunächst einmal den Anschein erwecken, als sei ihnen allein an seiner Kuh gelegen. Und mehr noch: Was sie haben wollen, nehmen sie sich auch, und ohne die Einwilligung des Hirten abzuwarten. Der Vorgang enthüllt sich als ein dämonisches Geschehen, das der Einflußnahme des Menschen entzogen ist. Der Tausch als eine vorgegebene Form der Kommunikation zwischen überirdischen Wesen und Menschen hat sein eigenes Gewicht, das keiner weiteren Rechtfertigung durch den Erzähler bedarf, und es gibt auch anderwärts – vor allem im Märchen – genügend Beispiele dafür, daß die verlangte Gabe im Grunde nur einen gesuchten Anlaß für die Gegengabe darstellt²⁵).

25) Vgl. Lüthi (wie Anm. 23) S. 109 f.

Bei der erzählerischen Qualität der Archilochoslegende liegt es freilich nahe, dem Tausch von Kuh und Leier noch eine andere Bedeutung zuzuweisen als nur die eines motivischen Versatzstücks volkstümlichen Erzählens, zumal es der von Hesiod geprägten antiken Tradition der Berufung zum Dichter fremd ist²⁶). Der Tausch, den die Musen vornehmen, scheint besagen zu wollen, daß Kuh und Leier für zwei verschiedene und voneinander geschiedene Lebensformen stehen, so daß beides zusammen nicht möglich ist²⁷). Ohne sie rundweg für falsch erklären zu wollen, erscheint mir diese Deutung jedoch für den handlungsorientierten Charakter der Archilochoslegende etwas zu symbolistisch und auch mit den Voraussetzungen des Tauschhandels nicht ganz im Einklang. Die Kuh, die die Musen dem Archilochos abnehmen, ist nämlich nicht *sein* Eigentum und die Tätigkeit, bei der sie ihn antreffen, ist die Ausführung eines Auftrags seines *Vaters*. Sie nehmen ihm also nichts weg, was ihm selbst eigen wäre. Wenn die zuvor geäußerte Vermutung richtig ist, lag in dem Auftrag des *Vaters* etwas Abwertendes, war er etwas Unangenehmes, das man auf Archilochos abgeschoben hatte. Dann aber handelt es sich bei der Wegnahme der Kuh durch die Musen nicht um eine indirekte Belehrung für Archilochos, analog der Lehre, welche die Göttinnen dem böotischen Schafhirten zuteil werden lassen, sondern um seine Befreiung von der ihm aufgenötigten Rolle des Kuhtreibers und mißachteten ‚Dummlings‘ und um seine Berufung zum göttlichen Dienst des Sängers. Während der Hesiod der *Theogonie* durch die Weihe zum Sänger aus einem ganz und gar ‚unmusischen‘ zu einem neuen Menschen wird, verhelfen die Musen dem Archilochos der Legende durch den Tausch von Kuh und Leier dazu, endlich das sein zu können, was schon immer in ihm steckte, das aber der Freisetzung durch das Geschenk der Musen bedurfte.

Mit der Berufung des Archilochos zum Dichter ist aber keineswegs alles ins Reine gebracht, vielmehr beginnen für den Erwählten die eigentlichen Schwierigkeiten erst jetzt. Hesiod wird von den Musen mit Zweig und Gesang begabt, und er kann singen, ist Sänger; Aischylos wird im Traum von Dionysos zum Dichten von Tragödien berufen, und als er am anderen Morgen

26) Vergleichbares findet sich nur in der Gestaltung des Amphionmythos bei Moiro von Byzanz, derzufolge Amphion seine Leier von Hermes erhält, weil er dem Gotte als erster einen Altar errichtet hatte (Pausanias 9,5,8).

27) Vgl. Otto S. 91; Kamybilis (wie Anm. 2) S. 143.

erwacht, geht ihm das Dichten leicht von der Hand²⁸). Nichts von dem geschieht mit Archilochos. In der Archilochoslegende beweist das für die antike Berufungstopik singuläre Motiv des Tauschs in der besonderen Form des Tauschhandels über den unmittelbaren Vorgang hinaus seine handlungsbestimmende Funktion, und wie der Tausch von Kuh und Leier auf Voraussetzungen beruht, die eingebunden sind in das voraufgehende Geschehen, so läßt sich auch das, was folgt, nicht losgelöst von dieser Vorgeschichte betrachten. Wenn hier der Erwählte die von den Musen empfangene Leier nicht einfach nimmt und sich als von der Gottheit inspirierter Sänger offenbart, dann nicht allein deshalb, weil ein solcher Auftritt der Einbindung in das kultische Ereignis eines Götterfestes bedürfte. Wenn der Erzähler Archilochos diesen leicht zu schaffenden Anlaß vorenthält, so deswegen, weil da noch jemand beteiligt ist, der bei dem getätigten Handel ein Wort mitzureden hat, ist doch die Gabe der Musen der Preis für einen Gegenstand, der nicht Eigentum des Beschenkten war, sondern Telesikles gehört, und dieser denkt nicht daran, die Geschichte, die ihm Archilochos vorträgt, für bare Münze zu nehmen. Der Konflikt ergibt sich dabei aus dem Umstand, daß der Tausch von Kuh und Leier nicht äquivalent ist: so nicht, und auch so nicht! So nicht, weil für Telesikles als ihren Besitzer eine wohlgenährte und zum Verkauf bestimmte Kuh mehr wert ist als eine Leier; und so nicht, weil es eben keine gewöhnliche Leier ist, sondern ein Geschenk der Musen. Aber das weiß nur der Beschenkte. Der Vater kann dahinter nichts anderes als einen schlechten Tausch, wenn nicht Schlimmeres sehen: Veruntreuung, Betrug. Mnesiepes sagt, Telesikles sei, als er den Bericht des Sohnes gehört und die Leier gesehen, „ins Staunen geraten“. θαυμάσαι ist eine dezente, den wahren Sachverhalt eher verdeckende Umschreibung der Tatsache, daß der Vater auf die Geschichte des Archilochos mit Empörung reagiert und kein Wort davon glaubt²⁹). So läßt er überall auf

28) Pausanias 1,21,2: ὡς δὲ ἦν ἡμέρα – πείθεσθαι γὰρ ἐθέλειν – ῥᾶστα ἤδη πειρώμενος ποιεῖν [sc. ἔφη Αἰσχύλος].

29) θαυμάζειν, sofern es ein *Sichwundern* und nicht ein *Bewundern* bezeichnet, meint eine affektische Reaktion auf einen Vorgang, den man sich nicht erklären kann, und reicht vom staunend-betroffenen Hinnehmen des Unerklärlichen bis zu einem skeptischen Wissen-Wollen, wie es zu der Merkwürdigkeit, die Gegenstand des θαυμάζειν ist, gekommen ist, von einer urbanen Ausdrucksweise der Mißbilligung (Corp. Theogn. 373; Aischylos, Ag. 1399; Lysias 3,44) bis zum sprachlosen Entsetzen und zur Empörung über die zugemutete ‚Unmöglichkeit‘ (Polybios 5,18,4; 8, 21, 1; 12,15,4; 18,53,9).

der Insel nach der abhanden gekommenen Kuh suchen, und wenn diese Aktion erfolglos verläuft, ist dies nur in den Augen des Erzählers und des Zuhörers (oder Lesers) eine Bestätigung der Wahrheit. So bringt die nächtliche Epiphanie der Musen den zu ihrem Dienst Erwählten und von ihnen mit der Leier Begabten zunächst einmal ins Zwielflicht.

Eine Parallele zum Verhalten des Telesikles findet sich in Herodots Erzählung von Arion (1,24). In der wunderbaren Rettung durch einen Delphin erfährt Arion den göttlichen Schutz, unter dem der Sänger steht. Bei seiner Rückkehr nach Korinth glaubt Periander nichts von dem, was Arion berichtet, und nimmt ihn in Haft (Περιάνδρον δὲ ὑπὸ ἀπιστίας Ἀρίωνα μὲν ἐν φυλακῇ ἔχειν οὐδαμῇ μετιέντα). Der zweite Teil der Erzählung bringt dann mit der Bestätigung seines Berichts die Rehabilitierung des Dichters. Perianders rigide Reaktion wird nicht weiter begründet. Da er Arion seit langem verbunden ist (1,24,1), wirkt sie unangemessen, so erklärlich und sinnvoll sie aus der Sicht des Fortgangs der Erzählung ist. Das Motiv dürfte Bestandteil einer vorgegebenen Legendenstruktur sein, die durch die drei Phasen Wunder – Bericht des Wunders/Verweigerung des Glaubens – Bestätigung gekennzeichnet ist. Bei Herodot erscheinen freilich in Periander zwei Typen kontaminiert: der Zweifler und Ungläubige, der den vermeintlichen Schwindler hart anfaßt, verbindet sich mit dem weisen Tyrannen, der trickreich vorausdenkend den Frevlern eine Falle stellt, um die Wahrheit an den Tag zu bringen.

Man hat die besondere Rolle des Vaters in der ersten Episode der Archilochoslegende bisher außer acht gelassen, so als handle es sich bei seinem Auftrag um ein ‚blindes‘ Motiv, das ohne Konsequenzen für die weitere Handlung bliebe. Dabei ist Telesikles nicht nur derjenige, der die Geschichte in Gang bringt, sondern er bleibt in der Gestalt seines Eigentums am Tauschhandel der Musen beteiligt und bestimmt schließlich auch das folgende Geschehen. Wer die Erzählung so behandelt, als lautete sie: Eines Nachts trieb Archilochos eine Kuh zum Markt, aber die Musen, die ihm unterwegs erschienen, tauschten sie ihm gegen eine Leier ein, und so wurde Archilochos zum Dichter, der erzählt eine andere Geschichte, als sie uns vorliegt. Diese ist vielmehr auf den Konflikt mit dem Vater von Anfang an angelegt. Telesikles will seine Kuh, die Archilochos abhanden gekommen ist, wiederhaben, und da er sie nicht findet, behält er – so dürfen wir schließen – wenigstens den erhaltenen Kaufpreis ein, mag er in seinen Augen auch noch so unzulänglich und unbrauchbar sein. Die Logik der Personal-

konstellation der Legende verlangt – neben dem Ärger des Vaters –, daß dieser die Leier als sein Eigentum an sich nimmt. Nur so wird verständlich, daß Archilochos zu diesem Zeitpunkt noch keine Gelegenheit erhält, die Wahrheit seiner Geschichte dadurch zu bestätigen, daß er sich als Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος (Fig. 1 West) erweist und das Instrument zum Klingen bringt. Die Annahme, ein solcher Auftritt sei der raffenden Darstellung des Mnesiepes zum Opfer gefallen, ist ausgeschlossen, da dieser gewiß nicht auf die erste Offenbarung der Gotterwähltheit des Dichters verzichtet hätte, war doch eben deren Darstellung die Absicht der ausgewählten Szenenfolge.

Was Mnesiepes verkürzt oder besser verschleiert, ist die negative Reaktion des Vaters, die er nur insoweit berücksichtigt, als sie objektiv der Bestätigung der Wahrheit dient.

Mnesiepes fährt fort (col. II 43 – III 15):

ἐπειθ' ὑπὸ τῶν | [π]ολιτῶν θεοπρόπον εἰς Δελφοὺς εἰρημένον
μετὰ | (45) [Λυ]κάμβου χρησόμενον ὑπὲρ τῆς πόλεως προθυμὸ |
[τ]ερον ἀποδημήσαι, βουλόμενον καὶ περὶ τῶν | [α]ὐτοῖς συμ-
βεβηκότων πυθέσθαι· ἀφικομένων δὲ | [κ]αὶ εἰσιόντων αὐτῶν
εἰς τὸ μαντεῖον τὸν θεὸν | εἰπεῖν Τελεσεικλεί τὸν χρησμὸν τόνδε· |

(50) [Ἄ]θανάτος σοι παῖς καὶ ἀοίδιμος, ὃ Τελεσεῖκλεις, |
ἔσται ἐν ἀνθρώποισιν, ὃς ἄμ πρώτος σε προσεῖπει |
νῆος ἀποθρώσκοντα φίλην εἰς πατρίδα γαίαν. |

παραγενομένων δ' αὐτῶν εἰς Πάρον τοῖς Ἄρτε|μισίοις πρῶ-
τον τῶν παίδων Ἀρχίλοχον ἅπαν|(55)τήσαντα προσεῖπειν τὸμ
πατέρα· καὶ ὡς ἦλθον | οἴκαδε, ἐρωτήσαντος τοῦ Τελεσεικλέους,
εἴ τι τῶν | ἀνανκαίων ὑπάρχει, ὡς ἂν ὄψῃ τῆς ἡμέρας | (col. III)
[----- | ----- | ----- | ----- | (5) -----]30) |

ει[-----] |
οι[-----] |
Ἄρ[τεμι-----] |

ῶ[ἠθέντων δὲ τούτων-----] | (10) το[-----] | τη[-----] | ἀοιδ[ιμ-
-----] | σας [-----τήν] | λύραν [-----] | (15) Ἀρχιλο[χ-----] |31)

30) Unklar ist, ob die metrische Einlage nur aus den drei folgenden Versen bestand, die durch Vorrückung eindeutig markiert sind, oder ob noch eine oder zwei Zeilen des vorhergehenden Textes dazugehörten.

31) Z. 8: „Daß in Z. 8 AP-- einen Kasus von Ἄρτεμις verbirgt, mag immerhin einstweilen vermutet werden“ (Peek S. 27). Da es sich um einen hymnischen Anruf der Göttin handeln dürfte, wird man mit einem Vokativ rechnen

In der Wiedergabe der Legende durch Mnesiepes wird der Eindruck erweckt, als habe Telesikles seine Wahl zum staatlichen Orakelbefrager vor allem in der Absicht angenommen, um sich in Delphi nach dem Verbleib seiner abhanden gekommenen Kuh und den damit in Zusammenhang stehenden Umständen zu erkundigen. Diese Motivierung ist offenkundig sekundär; denn entweder glaubt Telesikles dem Bericht des Sohnes, dann bedarf es keiner Orakelbefragung, sondern nur einer Probe mit der Leier. Oder aber er glaubt ihm nicht und hält die ganze Angelegenheit für einen schlechten Scherz, dann wird er erst recht nicht daran denken, den Gott zu befragen. Die gewählte Motivierung ist daher nur möglich, weil Mnesiepes die ursprüngliche Ungläubigkeit des Vaters und seine ungehaltene, sich seines Eigentums versichernde Reaktion in milde Skepsis umgewandelt hat, die auf eine Aufklärung des rätselhaften Sachverhalts in Delphi hofft. Die Verknüpfung wird aber vor allem dadurch als eine nachträgliche Zutat erwiesen, daß Telesikles weder in Delphi nach seiner Kuh fragt noch das dort empfangene Orakel, das ihm den Schlüssel zu den jüngsten Ereignissen, die seinen Sohn Archilochos betreffen, in die Hand gibt, mit diesem Sachverhalt in Zusammenhang bringt. Bei seiner Heimkehr nach Paros scheint er das Orakel vergessen zu haben.

Vielfach neigt man zu der Annahme – oder hält es doch zumindest nicht für ausgeschlossen –, daß die Archilochos betreffenden Orakelverse authentisch seien und einer zuverlässigen historischen Quelle, wenn nicht gar dem delphischen Archiv selbst, entnommen seien³²). Davon kann jedoch keine Rede sein, vielmehr tragen sie alle Züge eines fiktiven Orakels an sich, dessen märchenhaft-novellistische Provenienz allein schon durch das sog. Angangsmotiv hinreichend bewiesen wird. Auch alle übrigen delphischen Orakelsprüche, die dieses Motiv verwenden, sind fiktive Orakel, wie man sich leicht anhand der Sammlung von Parke & Wormell überzeugen kann³³). Unter ‚Angang‘ versteht die ver-

können. – Z. 12: Im allgemeinen denkt man an eine Form von ἀοιδός, doch ist eine Bezugnahme auf das Orakel nicht weniger wahrscheinlich (ἀοιδ[ί]μος Lasserre S. CVI, doch ist der Nominativ unwahrscheinlich).

32) Vgl. Peek S. 21; Parke S. 94 (vgl. auch H. W. Parke – D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle I*, Oxford 1956, S. 396 f.); Kambylis S. 133; Mayo S. 45 („possible, but unlikely“). Für Tarditi sind die Orakelsprüche der Hauptbeweis seiner These, daß die Archilochoslegende zur Gänze der delphischen Propaganda entstamme (S. 131 ff.; ähnlich auch Podlecki S. 16 f.); vgl. dazu unten S. 138 ff.

33) (wie Anm. 32) Index S. 431 (s. v. First met).

gleichende Märchenforschung das schicksalhafte Zusammentreffen mit einem Wesen – Mensch, Tier oder Pflanze –, das jemandem von einem bestimmten Zeitpunkt ab oder – besonders beliebt – bei der Rückkehr nach Hause *zuerst* begegnet³⁴). Der älteste literarische Beleg findet sich im alttestamentlichen Buch der Richter 11,30 f.:

Und Jephtha gelobte dem Herrn ein Gelübde und sprach: Gibst du die Kinder Ammon in meine Hand, was zu meiner Haustür heraus mir entgegengeht, wenn ich mit Frieden wiederkomme von den Kindern Ammon, das soll des Herrn sein, und ich will's zum Brandopfer opfern.

Es wird dann nach dem Sieg seine einzige Tochter sein, die dem Vater mit Pauken und Reigen entgegenkommt³⁵). Aus der römischen Mythologie wäre hier die Geschichte der Acca Larentia zu erwähnen als Beispiel einer glückhaften Verwendung des Angangsmotivs³⁶). Aus der deutschen Märchenliteratur ist wohl am bekanntesten das Vorkommen des Motivs im *Singenden, springenden Löweneckerchen* der Gebrüder Grimm (KHM 88). Dort will sich der Vater von einem Löwen, der ihn zu verschlingen droht, mit Geld loskaufen, doch der Löwe antwortet:

„Dich kann nichts retten, als wenn du mir zueigen versprichst, was dir daheim zuerst begegnet“... Der Mann aber weigerte sich und sprach: „Das könnte meine jüngste Tochter sein, die hat mich am liebsten und läuft mir immer entgegen, wenn ich nach Hause komme.“ Dem Diener aber war angst, und er sagte: „Muß euch denn gerade euere Tochter begegnen, es könnte ja auch eine Katze oder ein Hund sein.“ Da ließ sich der Mann überreden... und versprach dem Löwen zu eigen, was ihm daheim zuerst begegnen würde^{36a}).

Die beiden Beispiele aus dem *Alten Testament* und den *Kinder- und Hausmärchen* akzentuieren den besonders spannungsträchtigen Punkt des Motivs: das Nichtwissen dessen, dem die Ankündi-

34) Vgl. K. Heckscher, erster, erstes zuerst: Handwörterbuch des deutschen Märchens I, hg. von L. Mackensen, Berlin/Leipzig 1930/33, S. 601 ff.

35) Einige Parallelen zum versprochenen Opfer des Erstbegegnenden aus der griechischen Mythologie und ‚Geschichte‘ bringt H. Diller bei Kambylis S. 148 Anm. 2.

36) W. H. Roscher s. v. I 1 (1884/6) 4 f.

36 a) Zu den Vorlagen von KHM 88 vgl. zuletzt D. Fehling, Amor und Psyche [AbhMainz 1977, 9], Wiesbaden 1977, S. 69.

gung gilt, hinsichtlich dessen, was ihm zuerst begegnen wird. Dabei kann sich das Nichtwissen als eine Befürchtung, die sich erfüllt, oder eine Erwartung oder Hoffnung, die sich nicht erfüllt, artikulieren. Dieser aus dem Nichtwissen sich ergebende pointierte Überraschungseffekt ist für den Typus des Motivs konstitutiv, der sich auf den Angang eines Verwandten oder sonstwie Nahestehenden und Vertrauten bezieht, also auf jemanden, den der Betreffende *kennt*; denn nur so bleibt die beabsichtigte Rätselhaftigkeit der Ankündigung gewahrt. Für die Archilochoslegende bedeutet dies, daß der Vater bei der Prophezeiung des Orakels nicht weiß, *wer* gemeint ist, und schon gar nicht an Archilochos denken darf. Dies aber wiederum ist nur gegeben, wenn er vom Sinn des Berichts seines Sohnes über dessen nächtliches Erlebnis am Blankenstein nichts begriffen hat. Auch aus diesem Grund kann die motivierende Verknüpfung der beiden Episoden, wie sie Mnesiepes vornimmt, nicht ursprünglich sein. Ursprünglich ist vielmehr ein vermeintlich *zufälliges* Aufeinanderfolgen der beiden Ereignisse, die zunächst nichts miteinander zu tun zu haben scheinen, um sich alsbald miteinander zu verschlingen und der Geschichte ihre Pointe zu geben. Dies ist eine wirkungsvolle erzähltechnische Verfahrensweise novellistischer Literatur³⁷), die wir auch für die Archilochoslegende voraussetzen dürfen. Als der Sohn mit einer Leier statt, wie ihm aufgetragen, mit einer Kuh nach Hause kommt und zur Erklärung von seiner Begegnung mit den Musen erzählt, kann dies dem Vater, der seine Kuh oder aber einen entsprechenden Gegenwert sehen möchte, nur wie ein schlechter Handel erscheinen. Archilochos gerät in ein bedenkliches Licht. Wenig später erfolgt nun – zufällig – die Aussendung des Telesikles nach Delphi, und der Gott begrüßt den Eintretenden (καὶ εἰσιόντων αὐτῶν), nicht den nach seiner Kuh *Fragenden*, indem er ihm Ruhm und Unsterblichkeit eines seiner Söhne verheißt. Das ist das Motiv der spontanen Anrede durch den Gott gleich beim Betreten des Tempels, wie es auch bei Herodot mehrmals begegnet³⁸). Dabei handelt es sich gerne um eine Segensprophezeiung für den Eintretenden oder seine Familie. Für Telesikles

37) Vgl. die Adrastnovelle bei Herodot (1,34–45) mit der Verschlingung eines zweifachen Neueinsatzes der Handlung (35,1; 36,1); ferner Verfasser, Die Witve von Ephesus – Petrons Novelle und die ‚Milesiaka‘ des Aristides: A & A 26 (1980) 108.

38) Vgl. Herodot 1,65,2 (Lykurgos); 5,92 β 2 (Eetion von Korinth); 5,92 ε 1 (Kypselos).

muß die Weissagung des Gottes eine Rätselrede sein. Die Verschlüsselung durch das Angangsmotiv ist aber nur gewährleistet, wenn er der Erzählung des Archilochos von seiner Begegnung mit den Musen und der göttlichen Herkunft der Leier kein Wort geglaubt hat. Die strukturbedingte Rätselhaftigkeit des Orakels erlaubt nicht nur eine formale Unbestimmtheit (‚wer von deinen Söhnen dich zuerst anspricht bei der Heimkehr‘), sondern muß das mutmaßende Denken auf eine falsche Spur setzen. Das bedeutet, daß Telesikles auf keinen Fall zu sich sagen darf: Das kann nur Archilochos sein! Sondern umgekehrt, er muß geradezu ausgeschlossen sein. Dies aber bestätigt zugleich die eingangs geäußerte Vermutung, in der Legende sei Archilochos unter den Söhnen des Telesikles (das Orakel setzt das Vorhandensein mehrerer Kinder voraus) die Rolle des ‚Dritten‘, des ‚Jüngsten‘, des Verkannten und Außenseiters zugewiesen.

Rätselhaftigkeit des Orakels in dem Sinne, daß Genauer ausgesagt, aber nicht so verstanden werden kann, wie es gemeint ist, ist auch noch auf eine andere Weise erreicht. Wenn Apollon dem Sohn des Telesikles Unsterblichkeit und Leben im Gesang unter den Menschen weissagt (ἀθάνατος καὶ αἰδιμος ἐν ἀνθρώποισιν), dann kann der Vater dies zunächst nur so verstehen, daß der Sohn auf immer *Gegenstand* des Gesangs sein werde. In gleicher Weise wird in der *Ilias* von Paris und Helena³⁹⁾, im homerischen Apollonhymnus vom Tempel in Delphi⁴⁰⁾, bei Herodot von der Hetäre Archidike⁴¹⁾ ausgesagt, sie würden oder wären (auf immer) unter den künftigen Menschen, den Völkern oder in ganz Griechenland αἰδιμοί, und auch im Liede des Aristoteles auf Hermeias finden sich αἰδιμος und ἀθάνατος ähnlich wie im Orakel über Archilochos kausal miteinander verbunden⁴²⁾. Es gibt somit ein syntaktisch-semantisches Muster bei der Verwendung des Adjektivs, das die Bedeutung *Leben im Gesang* verbindet mit der Angabe der weiten Verbreitung und der zeitlichen Unbegrenztheit. Die Doppeldeutigkeit des Archilochosorakels besteht nun darin, daß nicht nur der solchermaßen ausgezeichnete *Gegenstand* des Liedes mit

39) 6,357 f.: ὡς καὶ ὀπίσω / ἀνθρώποισι πελώμεθ' αἰδιμοὶ ἔσομενοισιν.

40) V. 298 f.: ἀμφὶ δὲ νηὸν ἕνασσαν ἀθέσφατα φύλ' ἀνθρώπων / κτιστοῖσιν λάεσσιν αἰδιμον ἔμμεναι αἰεὶ. Danach Pindar, Pyth. 8,59.

41) 2,135,5: τοῦτο δὲ ὕστερον ταύτης [sc. Ῥοδώπιος] τῇ οὐνομα ἦν Ἀρχιδίκη αἰδιμος ἀνά τὴν Ἑλλάδα ἐγένετο.

42) PMG 842,17 f. Page: τοίγαρ αἰδιμος ἔργους / ἀθάνατόν τέ μιν αὐξήσσοι Μοῦσαι.

αοίδιμος bezeichnet werden kann, sondern auch das *Lied* selbst und die Person des *Sängers*, der es gedichtet hat; sie *leben im Gesang unter den Menschen* in einem besonders pointierten Sinn. Im Deutschen läßt sich diese Doppeldeutigkeit von αοίδιμος durch ‚besungen‘ und ‚gesungen‘ wiedergeben. So sagt Herodot vom Linos-Gesang Λίνος, ὃς περ ἔν τε Φοινίκη αοιδιμός ἐστι καὶ ἐν Κύπρῳ καὶ ἄλλῃ (2,79,1). Auf ebendiese Weise wird der Sohn des Telesikles ἀθάνατος καὶ αοιδιμός ἐν ἀνθρώποισιν sein⁴³). Um das jedoch verstehen zu können, müßte der Vater bereits die göttliche Berufung des Sohnes zum Sänger begriffen und akzeptiert haben. Davon kann aber zu diesem Zeitpunkt noch keine Rede sein. So muß er die Weissagung in einem unspezifischen Sinne als ein wie immer begründetes Fortleben im Gesang verstehen. Dabei an Archilochos zu denken, besteht für ihn kein Anlaß.

An zwei Stellen der Orakepisode sind die Kürzungen der Vorlage durch Mnesiepes offensichtlich. Zum einen beschränkt er sich darauf, nur die spontane Anrede des Gottes an den eintretenden Telesikles mitzuteilen, obgleich dieser doch auch bei ihm vorrangig einen Auftrag der Stadt zu erfüllen hat, die ihn – zusammen

43) Man könnte freilich sagen, daß Archilochos, weil er sich selbst vielfach zum Gegenstand seiner Gedichte mache, αοίδιμος sowohl im Sinne von ‚gesungen‘ wie ‚besungen‘ sei (vgl. Kritias B 44; Synesios, De insomn. 20); doch hieße dies wohl den Hintersinn des Orakels überziehen. – Herwig Görgemanns gab im Anschluß an den obenerwähnten Vortrag (vgl. Anm. 14) zu bedenken, ob nicht das Orakel αοίδιμος im Sinne von ‚sangeskundig‘ gebrauche, während Telesikles gemäß epischem Sprachgebrauch an den Ruhm des homerischen Helden denken müsse, was er mit seinem Bild von Archilochos nicht in Einklang bringen könne, so daß ihm der Bezug auf den vom Orakel gemeinten Sohn verwehrt sei. Der Vorschlag ist verlockend. Meine Bedenken beziehen sich auf zwei Punkte. (1) αοίδιμος ist im Epos nicht Epitheton des im Liede gefeierten Helden. An der einzigen Stelle, an der es begegnet (Il. 6,358 [oben Anm. 39]), bezieht es sich auf die Geschichte von Paris und Helena; der Unsterblichkeit im Liede eignet hier eindeutig eine negative Konnotation. Wenn ich richtig sehe, wird das Wort vor dem 4. Jahrhundert nicht zur Rühmung eines ‚Helden‘ gebraucht (Aristoteles, PMG 842,17 Page, auf Hermeias bezogen); denn auch der Ruhm der ägyptischen Hetäre Archidike (Herodot 2,135,5) ist ja von besonderer Art. (2) Was die Bedeutung ‚sangeskundig‘ betrifft, so gibt es (entgegen Liddell-Scott s.v.) keinen vernünftigen Grund, Pindar, Paean. 6,5 f. (με δέξαί . . . / αοιδιμον Πτερίδων προφάταν) anders zu verstehen (vgl. O. Schröder, Pindars Pythien, Leipzig 1922, S. 72 f.; St. Radt, Pindars zweiter und sechster Paian, Amsterdam 1958, S. 105 ff.). Im Archilochosorakel sprechen jedoch für diese Bedeutung des Wortes weder die Junktur ἀθάνατος καὶ αοιδιμός noch die Verbindung des αοιδιμός ἐν ἀνθρώποισιν. Beide weisen auf ein syntaktisch-semantisches Paradeigma, wie es an den obenangeführten Stellen (Anm. 39–42) vorliegt. Vgl. dagegen Dornseiff S. 499 („sangreich“).

mit Lykambes – nach Delphi geschickt hat. Das Faktum der Gesandtschaft unterstreicht, daß es sich bei der Befragung des Gottes um eine Staatsaffäre handelt. Davon ist jedoch am Ort des Orakels bei Mnesiepes keine Rede mehr. Glücklicherweise hat Oinomaos von Gadara das Orakel überliefert, das bei dieser Gelegenheit dem Telesikles als parischem Gesandten gegeben wurde, so daß der Sachverhalt in der ursprünglichen Fassung der Legende sicher rekonstruiert werden kann⁴⁴). Danach hatten die Parier den Gott um Anweisung gebeten, wohin sie eine beabsichtigte Apoi- kie aussenden und wer als Oikistes die Führung übernehmen sollte. Die Antwort des Orakels lautete:

ἀγγελιον Παρίοις, Τελεσίκληες, ὧς σε κλεεύω
 νῆσῳ ἐν ἠερίῃ κτίζειν εὐδείελον ἄστν.

Da Mnesiepes dies alles wegläßt, muß er, um das Auseinanderbrechen von staatlichem Auftrag und mitgeteiltem Orakel zu verhindern, als zusätzliche und eigenständige Motivation zur Reise den Wunsch des Telesikles einführen, sich in Delphi über die jüngsten Ereignisse in seinem Hause Klarheit verschaffen zu wollen. Daß er sich dann freilich mit der Rätselrede des Gottes zufrieden gibt, ohne sein persönliches Anliegen vorgebracht zu haben, beweist den sekundären Charakter dieser Motivation. In der Vorlage des Mnesiepes dagegen empfing der Gott den Anführer der parischen Gesandtschaft gleich beim Eintreten in den Tempel mit dem Makarismos eines seiner Söhne, um ihm selbst dann im folgenden, entsprechend der Anfrage der Parier, den ehrenvollen Sendungsauftrag zu erteilen, als Oikistes eine Kolonie nach Thasos zu führen.

Auch dieser Orakelspruch ist freilich im entscheidenden Punkte ängmatisch, was in unseren Ausgaben dadurch verdeckt wird, daß man ἠερίῃ als Eigennamen behandelt und so tut, als sei die Identifizierung mit Thasos selbstverständlich. νῆσος ἠερίῃ ist aber zunächst nichts anderes als eine vage Umschreibung der gemeinten Insel. In der antiken Literatur begegnet *Eerie* (oder *Aeria*) als ‚alter Name‘ nicht nur für Thasos, sondern auch für Ägypten, Kreta und Thessalien⁴⁵) und ließe sich vermutlich auch noch auf eine Reihe anderer Lokalitäten anwenden. Als Name von Thasos

44) Bei Eusebios, PE 6,7,8. – Zu Telesikles als thasischem Oikistes bzw. Archegetes vgl. jetzt W. Leschhorn, „Gründer der Stadt“ [Palingenesia 20], Wiesbaden 1984, S. 56 ff.

45) Vgl. RE s. v. Aeria, I (1894) 676.

ist *Aeria* außerhalb der Archilochoslegende noch beim älteren Plinius und bei Stephanos von Byzanz belegt⁴⁶). Stephanos sagt, woher er sein Wissen hat; doch besteht kein Grund, nicht auch für Plinius unsere Legende letztlich als Quelle anzunehmen; denn nirgendwo anders hatte die Verschlüsselung einen Sinn, die ihre Funktion allein dann erfüllte, wenn nur der dazu Berufene das Rätsel auflösen konnte. So bedurften Telesikles und die Parier auch hinsichtlich des zweiten Orakels der Belehrung, da die vom Gotte gewählte Bezeichnung die Identität der Insel im wörtlichen Sinne ‚im Dunkeln‘ ließ. Oinomaos von Gadara bezeugt, daß es schließlich Archilochos war, der seinen Mitbürgern zeigte, wie das Orakel zu verstehen sei: *καὶ ἔστι Θάσος μὲν ἡ Ἡερία νῆσος· ἤξουσιν δ' ἐπ' αὐτὴν Πάριοι, Ἀρχιλόχου ... φράσαντος ὅτι ἡ νῆσος αὕτη πρὶν Ἡερία ἐκαλεῖτο*. Da durch Mnesiepes ein Auftrag der Stadt als Anlaß der Fahrt des Telesikles nach Delphi für die Archilochoslegende gesichert ist, man ferner aus Gründen der erzählerischen Ökonomie annehmen darf, daß die beiden Orakel für Telesikles bei einer einzigen Gelegenheit gegeben wurden, schließlich aber das Orakel mit dem Auftrag, auf der vom Dunst umhüllten Insel eine parische Kolonie zu gründen, vornehmlich dem Zwecke diene, die Möglichkeit einer öffentlichen Bestätigung der σοφία des Dichters zu schaffen, spricht alles für die Zugehörigkeit auch dieses Orakelspruchs zur Archilochoslegende und für seine Platzierung neben dem Orakel über die künftige Unsterblichkeit des Dichters. Er füllt aufs glücklichste die Leerstelle, die Mnesiepes – noch deutlich erkennbar – in seinem Referat gelassen hat. Zugleich aber gewinnen wir mit dem Spruch zur Gründung einer parischen Kolonie auf Thasos einen Baustein der ursprünglichen Handlung, der über die zweite der von Mnesiepes mitgeteilten Episoden der Legende hinausweist und diese mit dem Folgenden verklammert.

Die zweite Stelle innerhalb dieser Episode, an der die Raffung der Erzählung durch Mnesiepes unverkennbar ist, ist des Telesikles Verhalten bei seiner Rückkehr nach Hause. Als ihm bei der Ankunft – erwartungsgemäß – zuerst Archilochos von seinen Söhnen begegnet und ihn begrüßt, nimmt er dies ungerührt zur Kenntnis, so als habe er das Orakel des Apollon vergessen. Das kann – auch eine sorglosere Weise des Erzählens vorausgesetzt, als

46) Plinius, NH 4,73; Stephanos s. v. Θάσος (p. 306 Meineke) gibt die Archilochoslegende als Quelle an: *δῆλον ἐκ τοῦ χρησμοῦ τοῦ δοθέντος τῷ πατρὶ τοῦ Ἀρχιλόχου*.

sie die Archilochoslegende sonst zeigt – nicht die ursprüngliche Fassung der Geschichte gewesen sein, da ja alles Bisherige auf den Moment der *Aufklärung* hin angelegt ist. Wenn Mnesiepes einfach darüber hinweggeht, dann war dies nur möglich, weil sie zu diesem Zeitpunkt der Handlung noch nicht erfolgte, d. h. daß dem Vater, als ihn bei seiner Heimkehr Archilochos als erster von seinen Söhnen anspricht, die Möglichkeit, dieser Sohn könnte der von Apollon Gemeinte sein, so weit außerhalb des Wahrscheinlichen liegt, daß er sich weigert, eine solche Deutung zuzulassen, und er ihr ebenso den Glauben versagt wie zuvor der Erzählung des Sohnes von dessen Begegnung mit den Musen. Da die Legende zu einem wesentlichen Teil aber von der Spannung zwischen sichtbarer Erwählung des Sohnes durch die Götter und verweigerter Anerkennung dieses Faktums von seiten des Vaters lebt, muß dies auch an dieser entscheidenden Stelle in irgendeiner Form zum Ausdruck gebracht worden sein, zumal es die notwendige Folie abgibt für die kurz darauf folgende Einsicht des Telesikles. Warum Mnesiepes an dieser Stelle kürzte, läßt sich vermuten. Sein Referat zielt darauf ab, gerade die Eindeutigkeit und Unstrittigkeit der Gotterwähltheit des Archilochos zu erweisen, so daß die jetzt von ihm vollzogene heroische Ehrung nebst dem Bau des Heroon als längst vom Leben des Dichters antizipiert erscheint. Dazu reicht aber das Orakel des Gottes und seine auf Archilochos bezogene faktische Erfüllung bei der Rückkehr des Telesikles vollkommen aus. Skeptische oder in Frage stellende Reaktionen des Vaters gegenüber Archilochos hätten dagegen nur verunklarend gewirkt. So gebot es die Intention des hellenistischen Autors, die dramatischen Gegenbewegungen der Erwählungslegende, wo es anging, abzuschwächen, wenn nicht gar zu eliminieren. Ein erstes Beispiel seiner Verfahrensweise ist seine Darstellung der Reaktion des Vaters auf den Tauschhandel des Sohnes mit den Musen. Bei der zweiten Episode konnte er um so unbekümmerter streichen, als die Ungläubigkeit des Telesikles bei seiner Rückkehr noch im Lauf desselben Abends eines besseren belehrt wurde und Archilochos sich erstmals als der von den Musen zu ihrem Dienst Erwählte offenbarte.

Leider sind die ersten fünf Zeilen der 3. Kolumne völlig verloren und von den folgenden nur die Anfangsbuchstaben erhalten. Daß es jedoch zu diesem Zeitpunkt zur Offenbarung des Archilochos als Sänger kommt, lehren die Zeilen 6/8, die sich durch ihre graphische Vorrückung als Verse zu erkennen geben, sowie die folgenden Worte $\alpha\omicron\iota\delta(\acute{\omicron}\varsigma)$ / $\alpha\omicron\iota\delta(\mu\omicron\varsigma)$ in Z. 12, $\lambda\upsilon\sigma\alpha\nu$ in

Z. 14 und Ἀρχίλοχος in Z. 15. Mit den Artemisien (col. II 53/54) ist auch der geforderte kultische Rahmen gegeben, innerhalb dessen sich der erste Auftritt des Dichters vollzieht. Zugleich läßt der Anlaß des Götterfestes und die Frage des Vaters, ob vom Notwendigen nichts fehle, vermuten, wie es zur Rückgabe der Leier an Archilochos kam: Es fehlte jemand, der ein Lied zu Ehren der Göttin vorzutragen verstand, und als Archilochos den Vater um die Leier bittet, gibt es in dieser Situation für Telesikles keinen Grund, den Wunsch und das Angebot des Sohnes abschlägig zu beantworten; Archilochos kann sich als Μουσέων ἑρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος beweisen⁴⁷).

Das Geschehen der zweiten Episode durchläuft einen ähnlichen Weg wie die erste: Dort ist es Archilochos selbst, der von einem im Schein Befangenen zu einem Erkennenden wird, als er einsieht, was ihm mit der Begegnung der vermeintlichen Marktfrauen und dem vollzogenen Tausch widerfahren ist. Der Vater aber, dem er sein Erlebnis erzählt, mag ihm nicht trauen und läßt nach der verschwundenen Kuh suchen. In der zweiten Episode widerfährt dem Vater die Begegnung mit dem Göttlichen in der spontanen Anrede durch den delphischen Gott; doch der Gott weist nur hin, wie Heraklit (B 93) sagt, und so beharrt Telesikles zunächst weiter auf seinem Vorurteil und bleibt bei dem, was er zu wissen meint. Aber am Ende geht auch ihm die Wahrheit auf, und er begreift, daß Archilochos der Sohn ist, den das Orakel meinte. Doch damit sich der Spruch des Gottes wirklich erfüllen kann (οἰοῖμιός ἐσται ἐν ἀνθρώποισιν), müssen *alle* wissen und erfahren, wozu Archilochos berufen ist. So wird in der dritten Episode der enge Bereich der Familie des Telesikles verlassen; es erfolgt die Offenbarung des von den Musen Erwählten in der Öffentlichkeit der Polis. Und hier wiederholt sich der gleiche Vorgang, der Weg vom Schein zur Wahrheit, ein weiteres Mal (col. III 16/57).

47) Vgl. Snell S. 155. Kontoleons (S. 76) und Peeks Vermutung (S. 26 f.), die Verse stellten die unmittelbare Antwort des Archilochos auf die Frage des Vaters col. II 56/57 dar, erscheint wenig sinnvoll. Eine Antwort in Versen hätte Archilochos auch schon vorher geben können. Wessen er bedarf, um sich als Sänger zu offenbaren, ist die Leier, die ihm der Vater abgenommen hatte und die er nun zurückbekommt. Unverständlich ist, wie Treu S. 46 an Orakelverse denken kann.

ἐν ἀρχε[ῖ μὲν οὖν -----] | τεῖ δ' ἔορ[τεῖ -----] | παρ' ἡμῖν
 [-----] | φασὶν Ἄρχ[χίλοχον -----] | (20) σχεδιασ[α-----] | τινας
 τῶν π[ολιτῶν-----] | διδάξαντα [-----τὰ] | παραδεδομ[ένα-----]
 | κεκοσμημέ[ν ----- κή] (25) ρυκος εἰς π[-----] | ελησενωι
 [-----] | καὶ συνακολο[υθ -----] | τῶν καὶ ἄλλω[ν -----
 κατασκευ] | ασθέντων τὰ μ[----- πα] | (30) ρὰ τοὺς ἑταίρου[ς ---
 --]. |

ὦ Διόνυσ' ὅς τ⁴⁸) [-----] |
 ουλαστυαζ[-----] |
 ὄμφακες α[-----] |
 σῦκα μελ[ιχρὰ -----] |
 (35) Οἴφολιωι ερ[-----] |

λεχθέντων [δὲ τούτων -----] | ὡς κακῶς ἀκ[ου -----] | ἱαμ-
 βικώτερο[ν -----] | οὐ κατανοήσ[αντας ----- τῶν] | (40)
 καρπῶν ἦν τα[----- τὰ] | ῥηθέντα εἰς τῆ[ν -----] | ἐν τεῖ κρίσει
 μ[----- μετ' οὐ πολὺν] | χρόνον γίνεσθ[αι----- ἀσθενεῖς] | εἰς τὰ
 αἰδοῖα: [οὐ λήξαντος δὲ τοῦ κακοῦ ἀποστεῖλαι] | (45) τὴν πόλιν
 τινὰς [εἰς Δελφοὺς χρησιμοποιεῖς περὶ τοῦ] | τῶν τὸν δὲ θεὸν [εἰ-
 πτεῖν τὸν χρησιμὸν τόνδε:] |

τίπτε δίκαις ἀν[όμοιοι διώξαντες τὸν αἰοιδὸν] |
 ἦλθετε πρὸς Π[υθῶ -----] |
 οὐκ ἔστιν πρὶν [-----] |
 (50) εἰς ὅκεν Ἄρχιλ[οχον -----] |

ἀναγγελθ[έντων δὲ τούτων -----] | μιμησκομ[ένους ----- τῶν
 ἐ] | κείνου ῥη[μάτων ----- τὰ] | διημαρ[τημένα -----] | (55)
 Διον[υσ -----] | πια[-----] | απ [-----]⁴⁹). |

48) Der Text der Inschrift lautet ΟΔΙΟΝΥΣΟCΤ, was alle Herausgeber, soweit ich sehe, als ὁ Διόνυσος τ lesen und wohl auch vom Steinmetz so gemeint war. Für den Beginn eines Liedes auf Dionysos wäre dieser Anfang jedoch äußerst merkwürdig, zudem ergibt er keinen Hexameter; auf dieses Versmaß deuten aber die Zeilenanfänge von 33/35 (Z. 32 ist keine Gegeninstanz, da der Text ohnehin nicht lesbar ist). Götteranrufungen mit ὦ, im Epos ungewöhnlich, begegnen in der frühgriechischen Lyrik häufig; vgl. z. B. Archilochos, Fg. 177,1 West; Alkaios, Fg. 307 Lobel-Page; Anakreon, PMG 357,1.11 Page (ὦ Δεόνυσε). Bei Pindar sind sie gang und gäbe. Es ist verführerisch, die vorliegende Verwechslung von ὦ und ὄ mit einer Eigentümlichkeit der älteren parischen Schrift in Verbindung zu bringen, die ω für ο und ο für ω verwendet (vgl. IG XII 5, 105. 107. 298). Doch hängt die vorgeschlagene Lesung nicht daran. Bei Scriptura continua (ΔΙΟΝΥΣΟC) war ὦ allemal gefährdet. – τ[οι], τ', δστι[ς].

49) Der Text ist im wesentlichen wiedergegeben, wie ihn die Herausgeber von SEG XV Nr. 517 nach Kontoleon-Peek abgedruckt haben, doch unter Berücksichtigung der Lesungen von M. L. West, Iambi et elegi Graeci ante Alexan-

Der Beginn der dritten Episode ist in der Inschrift durch Koronis angezeigt: es beginnt ein neues ‚Kapitel‘ im Leben des Archilochos. Das muß aber keineswegs bedeuten, daß das Folgende nichts mehr mit dem Vorhergehenden zu tun hat oder gar einer anderen Quelle entnommen ist. Da Mnesiepes die Form der indirekten Rede beibehält, wird man bis zum Beweis des Gegenteils davon auszugehen haben, daß er weiterhin dieselbe Vorlage benutzt wie zuvor. Wenn er mit einem φασίν Ἀρχίλοχον (Z. 19) gleichsam neu beginnt, so deshalb, weil er die Erzählung durch eine erklärende Zwischenbemerkung unterbrochen hatte (Z. 16/18). Durch παρ' ἡμῖν (Z. 18) ist gesichert, daß es sich bei diesem Einschub um die Erläuterung eines parischen νόμιμον handelte. Entgegen der allgemeinen Annahme, τεῖ δ' ἑορτεῖ (Z. 17) beziehe sich auf ein anderes Götterfest als die zuvor genannten Artemisien, vermute ich als Inhalt der Erläuterung sinngemäß: *Ursprünglich* verehrten die Parier Dionysos noch nicht, *am Feste* der Artemis aber übten sie manchen Brauch, der *bei uns* jetzt mit dem Kult des Dionysos verbunden ist. Daß gerade die Artemisien für Archilochos zum Anlaß werden, in einem neuen Lied den phallischen Dionysoskult auf Paros einzuführen, darf nicht verwundern, zeigen doch mancherorts die Riten der Artemisfeste eine überraschende Affinität zum Dionysoskult. Pannychis, orgiastisches Treiben, Masken und sogar phallische Embleme können beiden gemeinsam sein⁵⁰). Daß es in der Sicht der Archilochoslegende so aussieht, als werde das phallische Element erst durch die neue (und anstoßerregende) Verehrung des Dionysos in den Götterkult hineingetragen, ist bei der allgemeinen Identifizierung beider nur natürlich⁵¹). Indes ist die kompositorische Einheit der Erzählung nicht von der Identität des gemeinten Festes (Z. 17) mit den Arte-

drum cantati I, Oxford 1971, S. 90f., ohne freilich diesen in allen Punkten zu folgen.

50) Vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, Leipzig 1906, S. 184 ff. 210. 216 ff. 259 f.; ders., Geschichte der griechischen Religion I, München 1955, S. 162; U. Pestalozza, Motivi matriarcali divini e umani in Etolia e in Epiro: Rendiconti dello Istituto Lombardo [Classe di Lettere] 91 (1957) 598 ff.; W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 170 f. Zur Verbindung von Artemis- und Dionysoskult in Patrai vgl. auch M. Massenzio, La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 39 (1968) 101 ff. – Zum Artemiskult auf Paros vgl. O. Rubensohn, RE s. v. Paros XVIII (1949) 1851 f.; ders., Das Delion von Paros, Wiesbaden 1962, S. 43 f.; zum Dionysoskult ders., RE s. v. Paros Sp. 1852 f.

51) Vgl. für die Zeit um 500 v. Chr. Heraklit VS 22 B 15.

misien abhängig. Nur eines läßt sich mit Bestimmtheit sagen: Der Typus der folgenden Geschichte spricht dafür, daß wir es nicht mit einer bloßen Umgestaltung eines schon bestehenden Dionysosrituals zu tun haben, sondern mit der ersten Einführung des Kultes auf Paros überhaupt. Sie hat ihre nächste Parallele in der Einführung des ithyphallischen Dionysoskultes in Athen⁵²). Ob der erläuternde Einschub, mit dem Mnesiepes den Fortgang der Handlung unterbricht, in der Vorlage keinerlei Entsprechung hatte, muß dahingestellt bleiben. In der *Vita Herodotea* Homers gibt es Vergleichbares (vgl. auch Pherekydes B 2 col. 2).

Die inhaltliche Rekonstruktion der unmittelbar folgenden Zeilen, von denen jeweils wieder nur der Anfang erhalten ist (Z. 19/30), ist nur unter Vorbehalt möglich. Erkennbar ist durch σχεδιάζειν (Z. 20), daß Archilochos eigene und bisher auf Paros noch nicht gehörte Lieder vorträgt⁵³). In diesen Kontext fügen sich

52) Auch in diesem Falle hat Kontoleon bereits die entscheidende und den Zusammenhang klärende Parallele beigebracht (S. 80 f.), welche die Aristophanes-scholien zu Ach. 243 überliefern: Πήγασος ἐκ τῶν Ἐλευθερῶν (αἱ δὲ Ἐλευθεραὶ πόλις εἰσὶ Βοιωτίας) λαβὼν τοῦ Διονύσου τὸ ἀγαλμα ἤκεν εἰς τὴν Ἀττικὴν. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι οὐκ ἐδέξαντο μετὰ τιμῆς τὸν θεόν. ἀλλ' οὐκ ἀμισθὶ γε αὐτοῖς ταῦτα βουλευσαμένοις ἀπέβη. μνησίαντος γὰρ τοῦ θεοῦ νόσος κατέσκηψε ἐν εἰς τὰ αἰδοῖα τῶν ἀνδρῶν, καὶ τὸ δεινὸν ἀνήκεστον ἦν. ὡς δὲ ἀπειπον πρὸς τὴν νόσον κρείττω γενομένην πάσης ἀνθρωπείας μαγγανείας καὶ τέχνης, ἀπεσάλησαν θεωροὶ μετὰ σπουδῆς· οἱ δὲ ἐπανελθόντες ἔφρασαν ἰαῖναι ταύτην εἶναι μόνην, εἰ διὰ τιμῆς ἀπάσης ἄγοιεν τὸν θεόν. πεισθέντες οὖν τοῖς ἡγγελέμενοις οἱ Ἀθηναῖοι φαλλοὺς ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κατεσκεύασαν, καὶ τούτοις ἐγέγραυον τὸν θεὸν ὑπόμνημα ποιούμενοι τοῦ πάθους. Weitere Legenden des gleichen Typus aus dem Umkreis der Propagierung des Dionysoskultes bei Kontoleon (a. a. O.).

53) Erhalten ist CXEΔΙΑC. Peeks Ergänzung [αὐτο]σχεδίασ (S. 9, schon von Kontoleon S. 76 erwogen) ist nur in Treus (S. 46) und Wests (S. 90) Ausgabe in den Text aufgenommen. Nach Maßgabe der zu erwartenden Bedeutung ('improvisieren', 'aus dem Stegreif erfinden', 'erdichten') läßt sich nicht entscheiden, ob in der Inschrift eine Form von σχεδιάζειν ([Plat.] Sis. 387 e [vgl. 390 c]; Anaxandrides, Fg. 15,3 Kock; Polybios 12,4,4) oder von αὐτοσχεδιάζειν (Thukydides 1,138,3; Alkidamas, Contra soph. 13.33 [vgl. 8.18.20]; Platon, Menex. 235 cd) stand. Für σχεδιάζειν spricht jedoch, daß es im 4. Jahrhundert aufkommt (Anaxandrides, der pseudoplatonische *Sisyphos* [zur Datierung des Dialogs auf 361/350 vgl. Verfasser, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, München 1975, S. 94 ff.]) und αὐτοσχεδιάζειν in hellenistischer Zeit verdrängt zu haben scheint. – Peek (S. 27): „Archilochos wandelt die alten primitiven αὐτοσχεδιάσματα 20 (nichts anderes meinen der Sache nach auch die παραδεδομένα 23) um zu neuen kunstvollen Formen.“ Aber ‚überkommene Stegreiflieder‘ sind ein Widerspruch in sich. Die Wortreste der Inschrift deuten auf einen Zusammenhang, in dem (αὐτο)σχεδιάζειν nichts Depravierendes anhaftet (vgl. Hymn. in Merc. 53/62), und die Fähigkeit zu spontanem (‚inspiriertem‘) situationsgerechtem Gesang meint (vgl. auch unten Anm. 119).

auch διδάξαντα (wohl auf Archilochos bezogen) und – als Gegenbegriff zu σχεδιάζειν – τὰ παραδεδομένα (Z. 22/23). Unklar bleibt vor allem die Rolle des κῆρυξ (Z. 24/25). Kommt er von auswärts⁵⁴), oder ist er ein ‚Amtsdienere‘, der im Namen der Stadt diejenigen unter den Festteilnehmern, die sich darauf verstehen, zum Gesang auffordert? Erst mit Z. 30 ff. wird der Zusammenhang wieder eindeutig: Unter den Gefährten stimmt Archilochos ein Lied zu Ehren des ithyphallischen Dionysos an (Οἰφολίωι Z. 35)⁵⁵); die erhaltenen Versanfänge deuten auf Hexameter. M. L. West hat col. III 6/8 als Fig. 299 und col. III 31/35 als Fig. 251 in seine Sammlung der Archilochosfragmente aufgenommen⁵⁶), doch scheint mir nicht sicher, ob es sich hierbei tatsächlich um Originalverse des Dichters handelt. Auch die *Vita Herodotea* Homers zitiert aus der Jugend und Frühzeit des Dichters zahlreiche Verse, die nicht aus *Ilias* und *Odyssee* stammen, so daß vielfach unsicher bleibt, was im Rahmen der Legendentradition verfaßt, was anderswoher entlehnt und was aus Gedichten, die die Tradition Homer zuschrieb, übernommen wurde. Die Zuhörer des Archilochos zeigen sich über das neue Dionysoslied des Dichters empört, weil es ihnen zu ausgelassen (ιαμβικώτερον Z. 38) ist und die Gottheit darin in einem schlechten Licht erscheint (ὡς κακῶς ἀκούειν Z. 37), dies freilich Vorwürfe aus lauter Unverstand (οὐ κατανοήσαντας Z. 39), da sie den Zusammenhang des Liedes zur Förderung der Fruchtbarkeit der Feldfrüchte (τῶν καρπῶν Z. 39/40) verkennen. Man fällt über den vermeintlichen Frevler ein Gerichtsurteil (ἐν ταῖ κρίσει Z. 42), doch die Bestrafung des von den Göttern erwählten Dichters hat ihrerseits eine peinliche Strafe durch den von Archilochos besungenen und geehrten Gott zur Folge, der die Parier bald danach (μετ’ οὐ πολὺν χρόνον Z. 42/43) mit Impotenz schlägt (εἰς τὰ αἰδοῖα Z. 44). Das delphische Orakel, zu dem man um Rat schickt, als man sich nicht zu helfen

54) εἰς Πάρον Kontoleon S. 42, und so auch Treu S. 46; Lasserre S. CVI; Tarditi S. 6; Mayo S. 13. Aber was soll der aus der Fremde kommende Herold verkündet haben? Die Botschaft des neuen Dionysoskultes? Die konkreten Umstände eines solchen Auftritts sind nur schwer zu realisieren. Was Kontoleon S. 77 zur inhaltlichen Erklärung seiner Ergänzung sagt, sind bloße Verlegenheitslösungen.

55) Archilochos als Verehrer des Dionysos war der Legende durch die Lieber des Dichters bekannt (vgl. Fig. 120 West).

56) Tarditi nimmt nur Z. 32/35 als Fig. 219 auf. Z. 31 hält er, trotz der graphischen Vorrückung, offenbar für Prosa (bereits von Treu S. 209 erwogen). Lasserre möchte in allen 5 Zeilen nur feierliche Prosa sehen (S. CVII).

weiß, nennt als Bedingung der Heilung die Freilassung (?) und Anerkennung des Archilochos. *μυνησκομένους τῶν ἐκείνου ῥημάτων* (Z. 52/53) als Reaktion der Parier auf die Nachricht aus Delphi läßt sich auf das Dionysoslied des Archilochos, aber auch auf den früheren Spruch des Gottes über den Sohn des Telesikles beziehen, der ja kein Privatorakel gewesen, sondern dem Vater als Anführer einer parischen Gesandtschaft zuteil geworden war. Nun scheint es im vorliegenden Zusammenhang weniger sinnvoll zu sein zu sagen, daß sich die Parier bei der Nennung des Archilochos an dessen anstoßerregendes Lied erst erinnern mußten, da der Anlaß seiner Bestrafung allen präsent war. Dagegen wird ihnen die Fürsorge des Gottes für den Dichter, wie sie in dem mysteriösen Leiden seiner Gegner und dem soeben erteilten Orakel sich ausspricht, erst verständlich, als sie sich des früheren Orakels erinnern, welches den Sohn des Telesikles durch die ihm zugesagte Unsterblichkeit und den Ruhm im Lied unter den Menschen als von den Göttern erwählt gekennzeichnet hatte, zumal auch das jetzige Orakel nicht von der vorenthaltenen Verehrung des Dionysos spricht, sondern allein von der Mißachtung gegenüber dem Dichter. Bei der Lückenhaftigkeit des Textes ist freilich auch eine Beziehung von *τῶν ἐκείνου ῥημάτων* auf das Dionysoslied nicht auszuschließen. Die ‚Erinnerung‘ müßte sich dann auf den Inhalt des Liedes als die von Dionysos geforderte und von Apollon indirekt angemahnte Weise der Verehrung beziehen. Das Ergebnis bleibt bei beiden Deutungen dasselbe: Die Parier sehen ihre Verfehlung ein (Z. 54) und ehrten in Zukunft Dionysos (Z. 55), wie Archilochos es sie gelehrt hatte.

Damit hat sich der Konflikt von göttlicher Erwählung und Verknennung durch die Menschen in einer dramatischen und bedrohlichen Steigerung zum dritten Male wiederholt. Die Erzählung, bzw. der Teil der Legende, den wir aus dem Referat des Mnesiepes wiedergewinnen, endet mit der Einsicht der Parier und (so dürfen wir schließen) mit der Anerkennung durch die Polis, die sie Archilochos zuteil werden läßt. So kann sich das Orakel erfüllen, der Sohn des Telesikles werde *αἰδῖμος ἐν ἀνθρώποισιν*. Aber auch das zweite Orakel, das der Gott Telesikles bei derselben Gelegenheit gegeben hatte, wartet noch darauf, verstanden zu werden. Die Revision ihres negativen Urteils über Archilochos ist den Pariern gleichsam von der Gottheit abgenötigt worden. So bedarf es, um beide zu versöhnen und ihr Verhältnis ins Reine zu bringen, am Ende noch einer aus freien Stücken gewährten Anerkennung der σοφία des Dichters durch die Stadt. Und auch dafür

hat die Gottheit bereits vorgesorgt, als sie den Pariern ein Orakel gab, das für sie nicht zu verstehen war und das ihnen nun Archilochos erklärt: Die Insel, von Dunst umgeben, die der Gott genannt hatte, ist Thasos, Ἡεσία ist ihr alter Name. σοφώτατος nennt Platon den Archilochos im 2. Buch des *Staates* (365 c), und als solchen hat ihn auch die Legende gesehen. Daß die Lösung des Orakelrätsels an dieser Stelle der Erzählung ihren Platz hatte, ergibt sich aus folgender Überlegung.

Die Aufklärung, welche Insel der Gott mit der νῆσος Ἡεσία meine, zu der die Parier eine Kolonie aussenden sollten, läßt sich im Ablauf der Ereignisse um Archilochos, die unmittelbar auf die Rückkehr des Telesikles aus Delphi folgen, nicht unterbringen. Hier ist alles darauf abgestellt, ihn erst einmal als den Erwählten in der Familie und in der Öffentlichkeit der Vaterstadt als den von der Gottheit berufenen Sänger auszuweisen. Andererseits wird man aber den Zeitpunkt, zu dem Archilochos seinen Mitbürgern aus der Verlegenheit hilft und den Weg nach Thasos weist, nicht allzulange nach der Erteilung des delphischen Spruches ansetzen wollen. So ergibt sich – nach einer angemessenen Frist der Aporie – geradezu zwangsläufig als Ort der Rätsellösung im Verlauf der Erzählung der Zeitpunkt, als der Gott die Parier über Berufung und Weisheit des Sängers aufgeklärt hat. Ob Mnesiepes diese Geschichte, die Oinomaos von Gadara überliefert⁵⁷⁾, völlig unberücksichtigt ließ, ist mit Sicherheit nicht mehr zu entscheiden, da die 4. Kolumne des Steins E¹ verloren ist. Es wäre denkbar, daß er hier das seinerzeit übergangene Orakel nachholte, um die im engeren Sinne erste patriotische Tat des Dichters angemessen zu würdigen. Daß dieser ‚politische‘ Aspekt neben dem der εὐσέβεια nicht nur, wie wir aus der Sosthenes-Inschrift (1. Jh. v. Chr.) wissen, für die Schrift des Demeas über Archilochos maßgebend war⁵⁸⁾, sondern auch für Mnesiepes seine Bedeutung hatte, zeigt die Überleitung am Beginn von E² col. I 1/4⁵⁹⁾. Wenn hier auch die „vielen anderen (Beweise)“, aufgrund deren „jemand glauben

57) Eusebios, PE 6,7,8.

58) Archilochos, Fg. 51,1/4 Diehl-Beutler, Peek S. 41[SEG XV Nr. 518]: [ἀναγέγραφε] γὰρ [Δ]ημέας οὐ μόνον περὶ Πά[ρου], ἀλλὰ καὶ περὶ ὧν πέτρο]ακται ὑπὸ Ἄρχιλόχου καὶ τῆς Ἄρχιλόχ[ου περὶ πάντας τοὺς θεοῦ]ς εὐσ(ε)βείας καὶ τῆς περὶ τὴν πατ[ρίδα σπουδῆ]ς].

59) νομίσειεν ἂν τις Ἄρχι[λοχον ----] καὶ ἔξ ἄλλων πο[λλῶν ----] γράφειν μακρόν· ἐν ὀλίγοις ----] των δηλωσόμε[θα]. Die Ergänzungen der Herausgeber von SEG XV (S. 136) dürften kaum den ursprünglichen Sinn treffen. Sinngemäß richtig dagegen Treu S. 48.

möchte“, daß Archilochos ein tüchtiger Bürger seiner Vaterstadt gewesen sei, der logische Gegensatz zu der Begebenheit ist, auf deren Darstellung Mnesiepes sich der Kürze wegen (γράφειν μακρόν ἐν ὀλίγοις) im folgenden beschränken möchte, so ist es doch mit dem Gedankengang vereinbar, in καὶ ἐξ ἄλλων πολλῶν auch eine Fortführung einiger zuvor bereits mitgeteilter Beispiele zu sehen.

Die verbreitete Auffassung, die von Mnesiepes wiedergegebene Überlieferung „der Alten“ sei das Ergebnis einer Kompilation von Teilen unterschiedlicher Herkunft⁶⁰), ist, was die beiden ersten Episoden betrifft, nachweislich falsch, hinsichtlich der dritten aber wenig wahrscheinlich. Sie stützt sich auf Vorurteile über ‚echte‘ Volksdichtung und eine vorschnelle Verselbständigung von Motiven zu Einzelgeschichten – ein alter Fehler der literarischen Analyse. Jede mehrgliedrige Erzählung läßt sich auf Strukturelemente und Handlungsteile reduzieren, ohne daß allein schon hierdurch ihre Einheit ernsthaft in Frage gestellt wäre, vielmehr konstituiert sich durch Reihung und Parallelismus oder durch gegenstrebige Fügung aus solcher Vielgestaltigkeit der Teile allererst der Begriff der Einheit. Im Falle der Archilochoslegende geht es aber nicht darum, drei disparate oder im Verhältnis von ‚Dubletten‘ stehende Teile nachträglich unter ein mehr oder weniger abstraktes Prinzip der Einheitlichkeit (des Konflikts von göttlicher Erwählung und menschlichem Widerstand) zu zwingen, sondern gerade eine handlungsimmanente Analyse der beiden ersten Episoden beweist ihre originäre Zusammengehörigkeit. Wer aus der nächtlichen Begegnung des jungen Kuhhirten mit den Musen eine eigene Geschichte machen will, nimmt ihr nicht nur, wie oben gezeigt, den Reiz der Spannung, er muß aus ihr auch etwas ganz anderes machen als das, was uns im Referat des Mnesiepes vorliegt. Wie aber die erste Episode der Weiterführung und Auflösung des in ihr angelegten Konflikts durch die zweite bedarf, so ist auch das, was dem Vater des Archilochos in Delphi und bei seiner

60) Kontoleon S. 75 f.; Snell S. 155; Parke S. 92; Peek S. 20 f.; Treu S. 208 f.; Kambylis S. 132 f.; Mayo S. 46 f. Webster (S. 29) und H. D. Rankin (Archilochos of Paros, Parke Ridge 1977, S. 16) setzen die Musenbegegnung in der Weise vom übrigen ab, daß sie darin den Gegenstand eines Archilochosgedichtes sehen möchten. Treu (a. a. O.) hält die gerichtliche Verurteilung des Dichters für historisch. Tarditi (S. 131 ff.) behauptet zwar die Einheitlichkeit des Ursprungs der Archilochoslegende, läßt sich aber auf kompositorische Fragen der Erzählung bei Mnesiepes nicht ein, sondern ist ganz auf die These von der Legende als einer Propagandaschrift der delphischen Priesterschaft fixiert (vgl. unten S. 138 ff.).

Rückkehr nach Paros widerfährt, wiederum nicht denkbar ohne die vorgängige Begabung des Sohnes mit der Leier als Geschenk der Musen. Denn das Orakel des Apollon kann keine Dichterweiche ersetzen, wie es denn auch nicht unmittelbar etwas bewirkt, sondern auf etwas bereits Vollzogenes, in seiner Zukünftigkeit Vorhandenes, aber noch Verborgenes hinweist. Insofern liegt auch keine ‚Dublette‘ vor, vielmehr haben wir es mit einer Widerspiegelung auf einer neuen Ebene zu tun, die das schon Geschehene zur Voraussetzung hat⁶¹). Gerade darin beruht der beabsichtigte Effekt dieses Orakels, das nur für den Vater, nicht aber für den Hörer oder Leser ein Rätsel sein soll. Ganz ähnlich ist auch die letzte Wiederholung des Gegensatzes von göttlicher Erwählung und verweigerter Anerkennung in der dritten Episode zu verstehen. Motivisch und unter dem Aspekt der Kontinuität der Handlung weist sie die größte Selbständigkeit auf, und zweifellos wäre sie auch als eigene Geschichte denkbar, aber es wäre eine Geschichte, die, ohne es eigens aussprechen zu müssen, alles das bereits zur Voraussetzung hätte, was im Vorhergehenden bei Mnesiepes geschehen ist: Archilochos als der unter dem besonderen Schutz der Götter stehende und von ihnen legitimierte Dichter. Das Motiv der Bestrafung derjenigen, die sich dem ithyphallischen Dionysoskult verweigern, ist, so zeigt die Pegasoslegende, nicht an eine bestimmte Person gebunden. Aber wenn der Erzähler der Archilochoslegende es mit dem parischen Dichter verknüpft, dann stellt der Handlungskontext seiner Erzählung einen einheitsstiftenden Zusammenhang her, der dem Motiv seine Beliebbarkeit nimmt und die dritte Episode als notwendige Fortsetzung eines Geschehnisablaufs erscheinen läßt, der in den beiden vorhergehenden Episoden grundgelegt ist. Es ist eine sinnvolle und von der Intention der Legende geforderte Erweiterung des Konfliktrahmens. Erst mit dieser letzten Darstellung des Gegensatzes von göttlicher Erwählung und menschlicher Anerkennung auf der Ebene der Polis ist der Konflikt ausgestanden.

Was schließlich die ‚Volkstümlichkeit‘ der Erzählweise als Kriterium einer Sonderung betrifft, so ist sie nicht nur wegen der Unklarheit und Vieldeutigkeit des Begriffs ein untaugliches Instrument der Analyse. Motivisch stehen im Zentrum aller drei Handlungsabschnitte charakteristische Motive ‚volkstümlichen‘

61) Albrecht Dihle weist mich (brieflich) darauf hin, daß die zweifache Legitimierung durch die Musen und durch Apollon eine gewisse Parallele im Anfang der *Aitien* des Kallimachos hat (Fg. 1,21 ff. 37 f.; Fg. 2 Pfeiffer).

Erzählens: (1) die von außermenschlichen Mächten geforderte Gabe und ihre Gegengabe, (2) das Angangsmotiv als handlungsstrukturierendes Element, (3) der göttliche Schutz des Sängers (Arion) sowie Vergehen–Bestrafung–Erlösung als Motivkette der Dionysoslegende. Im übrigen wird man die besondere Qualität der Erzählung in der ersten Episode der Begegnung des jungen Archilochos mit den Musen gerne zugestehen, aber sie findet ihre Erklärung am allerwenigsten in einer mündlichen Lokalüberlieferung, sondern verrät den Erzähler, der seine Kunst versteht. So ist insgesamt kein beweiskräftiges Argument in Sicht, das dagegen spräche, die einheitliche Form der *Oratio obliqua*, in der Mnesiepes die Überlieferung „der Alten“ wiedergibt, für etwas anderes zu halten als ein sprachliches Signal der Einheitlichkeit dieser Überlieferung.

(2) *Alter und Herkunft der Archilochoslegende*

Sind die Musenbegegnung des Sohnes und die Fahrt des Vaters nach Delphi nicht zwei ursprünglich selbständige Geschichten, sondern bilden von Anfang an eine Einheit, dann hat die Annahme, die nächtliche Dichterweihe des Archilochos sei eine parische Lokaltradition, die erst mit der schriftlichen Aufzeichnung durch Mnesiepes den Bereich reiner Mündlichkeit verlassen habe, wenig für sich, beweist doch die literarische Verbreitung der beiden Orakel, die Telesikles bei dieser Gelegenheit erhält, daß die Archilochoslegende, der sie entnommen sind, längst den Weg in die Literatur gefunden hatte⁶²). Daß dies erst über die Mnesiepes-Inschrift des parischen Archilocheion geschehen sei, ist unwahrscheinlich. Wüßten wir, was in den 57 Zeilen der 4. Kolonne von E¹ gestanden oder nicht gestanden hat, könnten wir

62) Das erste Orakel über Archilochos (E¹ col. II 50/52) ist vollständig überliefert AP 14,113 (zur Herkunft vgl. unten S. 145 ff.). Die ersten eineinhalb Verse überliefert Oinomaos von Gadara (Eusebios, PE 5,33,1; Theodoret, Graec. aff. cur. 10,36). Während Oinomaos noch eine vollständige Fassung der Archilochoslegende benutzt zu haben scheint (vgl. oben S. 119 aufgrund von Eusebios, PE 6,7,8), kann Dion von Prusa die ersten eineinhalb Verse des Orakels nur aus einer Quelle gekannt haben, in der die Verse bereits aus dem Zusammenhang des Angangsmotivs gelöst und als *vor* der Geburt des Archilochos ergangene Weissagung einem Spruch des delphischen Gottes *nach* seinem Tod gegenübergestellt waren, so daß beide Orakel das Leben des Dichters eindrucksvoll umspannten (Or. 33,12 f.).

die Frage mit Sicherheit entscheiden⁶³). Doch auch so fehlt es nicht an Hinweisen, die gegen eine solche Abhängigkeit – unwahrscheinlich, wie sie ist – sprechen. Da die Vorlage des Mnesiepes sich als eine mehrgliedrige, konsequent durchgestaltete Erzählung erwiesen hat, deutet auch dies eher auf Schriftlichkeit der benutzten Quelle.

Bei der Frage nach dem Ursprung der Archilochoslegende wird man sich zunächst an das zu halten haben, was Mnesiepes über seine Quelle sagt: τάδε παραδέδοται τε ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων κτλ. Darin eine fiktive Beglaubigung zu sehen, gibt es ebensowenig einen Grund wie dafür, den Hinweis auf das Alter der Überlieferung für eine Distanzierung von dem wunderbaren Geschehen, das im folgenden erzählt wird, zu halten⁶⁴). Die Verkürzungen und kleinen Sinnverschiebungen des Referats schließen die Möglichkeit aus, daß Mnesiepes selbst der Verfasser der Legende und die indirekte Rede nur eine Stilform ist⁶⁵). Man pflegt die Formulierung des Mnesiepes meist so zu deuten, als spreche der Verfasser von einer mündlichen lokalen Überlieferung⁶⁶). Aus dem Kontext ergibt sich jedoch, daß ἡμῖν an dieser Stelle nicht die Gemeinschaft der Bewohner von Paros meint, sondern als Pluralis

63) Daß die Erzählung von der Befragung des delphischen Orakels durch Telesikles in der Inschrift des Archilocheion unvollständig wiedergegeben wird, ist oben gezeigt worden (S. 118f.). Das Fehlende läßt sich aus Oinomaos (Eusebios), PE 6,7,8 ergänzen, und auch Stephanos von Byzanz kennt diesen Teil der Legende (vgl. oben Anm. 46). Doch ist nicht völlig auszuschließen, daß das ausgelassene Orakel über Thasos von Mnesiepes an späterer Stelle in der verlorenen 4. Kolumne nachgeholt wurde (vgl. oben S. 128) und dort auch die beiden anderen Orakelepisoden der Archilochoslegende (Oinomaos bei Eusebios, PE 5,31,1; Galen, Protr. 22) Berücksichtigung fanden, obschon es hinsichtlich des Orakels, das Archilochos die Auswanderung aus Paros empfahl (vgl. unten S. 141), wenig wahrscheinlich ist. Zu Reflexen der Archilochoslegende, die allein schon aufgrund ihrer Entstehungszeit nicht von der Mnesiepes-Inschrift abhängen können, vgl. weiter unten S. 134ff.

64) Vgl. Peek S. 17 („unverbürgte und unkontrollierbare Geschichten“); Kambylis S. 132 („unbezeugte Überlieferung“). Es gibt keinen Hinweis darauf, daß Mnesiepes den Inhalt der Legende nicht für eine gültige Aussage über die Person des Dichterheroen angesehen hätte, und sei es nur als funktional in den Zusammenhang seiner Stiftung eingebundene ‚Kultlegende‘. Sie dient der Legitimierung seines eigenen frommen und patriotischen Tuns. Die mitgeteilten Orakel des delphischen Gottes über Archilochos sind für ihn, der sich zur Sanktionierung seiner Stiftung auf dieselbe Instanz beruft, immanente Bezeugungen der Wahrheit der Legende.

65) Das muß nicht heißen, daß Mnesiepes auch die sprachliche Form seiner Vorlage weitgehend beibehalten habe. Die λέξις εἰρημένη ist der Gattungsstil solcher Erzählungen auch für den, der sie referiert; vgl. Platon, Resp. 2.359 d/360 b (Gygesgeschichte).

auctoris auf Mnesiepes zu beziehen ist. Von dem, was er in der Überlieferung der Alten vorfindet, setzt er das ab, was er aus eigener Überlegung zum Gegenstand mitzuteilen hat (καὶ αὐτοὶ πεπραγματεύμεθα). Über die Mündlichkeit oder Schriftlichkeit der Quelle sagt das Verb παραδιδόναι nichts aus; doch zeigt die Verfahrensweise des Mnesiepes ebenso wie die graphische Anlage seiner Inschrift, daß wir es mit einem Autor zu tun haben, dem der Umgang mit Büchern vertraut ist⁶⁷), und auch die Betonung des Alters einer Überlieferung verbindet diese im allgemeinen mit der Vorstellung einer Fixierung in Dichtung und Literatur⁶⁸). Da kein Anlaß besteht, seine Angabe hinsichtlich des Alters der Legende nicht ernst zu nehmen, muß Mnesiepes entweder selbst eine Schrift über Archilochos benutzt haben, deren Alter und Dignität für ihn keinem Zweifel unterlag (und hier könnte der Lokalpatriotismus der Parier möglicherweise manches bewahrt haben, was es andernorts nicht mehr gab), oder aber seine unmittelbare Vorlage berief sich auf eine solche Quelle. ἀρχαῖοι heißen seit dem 4. Jahrhundert die Autoren des fünften und der früheren Jahrhunderte, also der archaischen und klassischen Zeit⁶⁹). Kallimachos nennt den ἀρχαῖος Ξενομήδης, einen Zeitgenossen des Herodot und Autor einer Geschichte der Insel Keos⁷⁰), als Quelle seiner Erzählung

66) Kontoleon S. 47 f.; Peek S. 17; Treu S. 207; ders. Sp. 139; Kambylis S. 131 f.; Mayo S. 28. Dagegen sieht Parke (S. 92) in den παραδεδομένα ὑπὸ τῶν ἀρχαίων literarische Überlieferung gemeint.

67) Kontoleon (S. 49) bezeichnet die Arbeitsweise des Mnesiepes (den er freilich irrtümlich mit Demes identifiziert) zu Recht als „philologisch“ (vgl. auch Jacoby S. 415 f.). – Zudem ist fraglich, ob eine nur mündliche Lokaltradition Mnesiepes für seinen Zweck als Autorität ausgereicht hätte.

68) Wenn Platon von einer φήμη, die die Alten überliefert haben (οἱ παλαιοὶ παρέδοσαν Phileb. 16 c–d), oder Aristoteles von μῦθοι παραδεδομένοι sprechen (Poet. 9.1451 b24; vgl. [Plat.] Ep. 12.359 d), dann meinen sie damit, wie der Zusammenhang zeigt, durch Epos und Tragödie tradierte Mythen. τὰ ὑπὸ τῶν πρότερον παραδεδομένα περὶ ψυχῆς (Aristot. De an. 2,1.412 a3 f.) sind die Meinungen der vorsokratischen ‚Naturphilosophen‘ über die Seele, und wenn Aristoteles in doxographischem Zusammenhang von ἀρχαῖοι und παλαιοὶ spricht, denkt er an das frühe Epos (Pol. 3,14.1285 a9 f. [Homer]; Met. A 8.989 a10/12 [Hesiod]) oder die Schriften der Naturphilosophie des 6. und 5. Jahrhunderts. Aber auch wenn man sich in der Tragödie, Komödie oder im Sokratischen Dialog auf einen ἀρχαῖος λόγος beruft, handelt es sich (von παροιμία im engeren Sinne abgesehen) meist um ein literarisches Zitat, mag uns auch das Original nicht immer bekannt sein (Soph. Tr. 1/3 [Herod. 1,32,7 oder eine gemeinsame Quelle]; Eur. Fg. 25; 508 N.; Kratinos, Fg. 182 Kassel-Austin [Hesiod, Fg. 264 Merkelbach-West]; Eriphos, Fg. 1 Kock [Fg. adesp. bei Athen. 10. 428 A]; Plat. Symp. 195 b [Od. 17,218]).

69) Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

70) Vgl. H. Gärtner, RE s. v. IX (1967) 1534 ff.

von Akontios und Kydippe (Fig. 75,54 Pf.). Mnesiepes verzichtet darauf, den Verfassernamen seiner Vorlage mitzuteilen, entweder mit der stilistischen Absicht, die Herkunft der Legende in einer gewissen Unbestimmtheit zu belassen, oder aber weil die Schrift ohne Nennung eines Autors im Umlauf war oder weil es sich um eine zeitgenössische (oder doch jüngere) Fassung der Legende handelte, die sich ihrerseits auf alte Überlieferung berief, und der Name des Verfassers demgegenüber nur eine Abschwächung bedeutet hätte. Der Plural ἀρχαῖοι ist bei solcher Anonymität – sei sie gewählt oder durch die Umstände erzwungen – ganz natürlich, und nichts wäre voreiliger, als daraus auf eine Mehrzahl von Quellen zu schließen^{70a}). Aus der Berufung auf die ἀρχαῖοι folgt, daß die Archilochoslegende, die der Inschrift des parischen Archilochos zugrunde liegt, dem fünften, wenn nicht dem sechsten Jahrhundert angehört. Es fehlt nicht an weiteren Indizien, die diese Annahme bestätigen.

Das älteste literarische Zeugnis, das Kenntnis der Archilochoslegende voraussetzen scheint, ist das 21. Epigramm des Theokrit, dessen Schlußverse (4/6) lauten:

ἦ ῥά νιν αἱ Μοῖσαι καὶ ὁ Δάλιος ἠγάπευν Ἀπόλλων,
ὥς ἔμμελής τ' ἐγένετο κῆπιδέξιος
ἔπεά τε ποιεῖν πρὸς λύραν τ' αἰεΐειν.

Die Verbindung von Musen und Apollon als denjenigen, die den Dichter liebten, bliebe matt und formelhaft, wenn beabsichtigt wäre, damit nur die üblichen Schutzgottheiten des Sängers zu nennen. Doch das erzählende ἠγάπευν und die konsekutive Verknüpfung der folgenden Verse („so“⁷¹) deuten auf einen individuellen biographischen Kausalzusammenhang hin, der die Konvention mit Inhalt füllt. Den Schlüssel zum Verständnis der Verse bietet die Archilochoslegende. In dieselbe Richtung weist das für den jambischen Dichter auffällige „Singen zur Lyra“ (V. 6); die von Mnesiepes wiedergegebenen Teile der Legende kennen Archilochos nur als Aoidos, der zur Lyra singt⁷²). Nun scheint es

70 a) Vgl. etwa Kallimachos, Hym. 5,56: μῦθος δ' οὐκ ἐμός, ἀλλ' ἐτέρων (nach Pherekydes FGGrHist 3 F 92).

71) Zu ὥς statt ὡς vgl. A.S.F.Gow, Theocritus II, Cambridge 1952, S. 545.

72) Archilochos als Aoidos mit der Leier begegnet auch auf einer parischen Silbermünze aus der Zeit um 75 v. Chr. (nach einer Statue um 100, K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker, Basel 1943, S. 173 Abb. 6). Auch dies dürfte eine Widerspiegelung des Archilochosbildes der Legende sein und für ihre Autorität sprechen. Auf solche Autorität für Paros weist auch das BCH 80

freilich für die Theokritverse noch einen weiteren Bezugspunkt zu geben (Fig. 1 Allen [1 West] des homerischen *Margites*):

ἦλθέ τις εἰς Κολοφῶνα γέρον καὶ θεῖος ἀοιδός,
Μουσάων θεράπων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος,
φίλης ἔχων ἐν χερσὶν εὐφθογγον λύραν.

Man nimmt allgemein an, daß mit dem „göttlichen Sänger“ Homer gemeint ist und die Verse vom Anfang des *Margites* stammen⁷³). Sie standen somit an prominenter Stelle des Werkes. Wenn das Archilochosepigramm des Theokrit den Jambographen mit den drei Schlüsselwörtern Museu-Apollon-Lyra kennzeichnet, dann sieht er ihn gleichzeitig in Parallele zu Homer als dem Dichter des *Margites*, dessen Nähe zur frühgriechischen Jambographie im satirischen Inhalt des Werkes sowie in den eingestreuten Trimetern zum Ausdruck kam; den Vers des Fig. 201 West fand der antike Leser ebenso bei Archilochos wie im *Margites* (Fig. 5 Allen)⁷⁴). Das Bild des Aöden am Anfang des homerischen *Margites* und die Archilochoslegende sind somit die literarischen Bezugspunkte des hellenistischen Epigramms. Daß Theokrit in diesem Zusammenhang den delischen Apollon nennt, ist nur scheinbar eine Abweichung von der Legende, besteht doch für den hellenistischen Dichter kein Unterschied zwischen dem delischen

(1956) 333 (Abb. 11) publizierte Relief (Rind), sofern Kontoleon's Deutung auf die Archilochoslegende richtig ist (Archilochos und Paros S. 54). Zum „Sänger“ Archilochos vgl. jedoch Fig. 324 W., das West freilich zu den Spuria rechnet.

73) Vgl. E. Hiller, Zum homerischen *Margites*: *JbbclPh* 33 (1887) 15; O. Crusius, *Literargeschichtliche Parerga*: *Ph* 54 (1895) 711 ff.; H. Langerbeck, *Margites*: *HarvStudClPh* 63 (1958) 58. Bedenken bei M. Forderer, *Zum homerischen Margites*, Amsterdam 1960, S. 32 ff. – Da der *Margites* in der Antike (neben *Ilias* und *Odyssee*) als homerisch galt, hatte die Anspielung im Epigramm auf Archilochos ihr besonderes Gewicht (vgl. die folgende Anmerkung).

74) Archilochos entwickelt aus der hesiodeischen Bestimmung des Sängers als „Diener der Museu“ (ἀοιδός / Μουσάων θεράπων Theog. 99 f.), die auch der Autor des *Margites* benutzt (Fig. 1,2 Allen), die berühmte Selbstbestimmung des Fig. 1 West. Für die Archilochoslegende ist Μουσάων θεράπων der Ehrentitel ihres Helden (vgl. Galen, *Protr.* 22, dazu u. S. 141 f.), mit dem auch das Sostheus-Epigramm der jüngeren Inschrift vom Archilocheion den Dichter rühmt (Fig. 51 [IV B 10] Diehl-Beutler). – Ob die Angabe des Eustratios zu Aristot. *EN* 6,7 (CAG XX 320,39 Heylbut), Archilochos erwähne den *Margites* (Fig. 303 West [Dubia]), richtig ist oder sich dies nur auf die Identität des Verses Fig. 201 West und *Marg.* 5 Allen stützt (West ad fg. 303) oder gar die Eustratiosstelle mit Bergk (ad Archil. fg. 153) so zu emendieren ist, daß sich die Angabe auf den Archilochos der *Archilochoi* des Kratinos (Fig. 368 Kassel-Austin) bezog, ist für den vorliegenden Zusammenhang zwar nicht unerheblich, berührt jedoch die Tatsache, daß im Bewußtsein der Antike zwischen dem Jambographen und dem homerischen *Margites* eine Beziehung bestand, nicht grundsätzlich.

und dem pythischen Apollon⁷⁵). Δάλιος heißt bei ihm der Apollon, der Archilochos liebte, weil das Delion von Paros das Apollonheiligtum der Heimat des Dichters war⁷⁶).

Lehrt das 21. Epigramm des Theokrit, daß in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts der Inhalt der Archilochoslegende auch außerhalb von Paros beim Leser als bekannt vorausgesetzt werden konnte, so beweist eine weißgrundige attische Pyxis aus Eretria, die Archilochos in Hirtentracht und zusammen mit einer Kuh bei der nächtlichen Begegnung mit den Musen zeigt und in die Zeit zwischen 460 und 450 v. Chr. zu datieren ist⁷⁷), die Existenz der Legende und ihre Verbreitung im jonisch-attischen Raum bereits für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Es ist dieselbe Zeit, für die uns durch die Kritik des Heraklit (22 B 42) die feste Etablierung des Archilochos in den rhapsodischen Agonen und seine Gleichstellung mit Homer (und Hesiod) bezeugt ist⁷⁸). So liegt es nahe, die Archilochoslegende zusammen mit den sog. Volksbüchern über Homer, Äsop, die Sieben Weisen und mit manchem von dem, woraus Herodot seine novellistischen Stoffe geschöpft hat, ins 6. Jahrhundert zu datieren. Bezüge zur Dichtung dieser Zeit sind, soweit überhaupt vorhanden, rar. Kontoleon hat auf die Übereinstimmung mit dem Rinder- und Lyra-Tausch des homerischen Hermeshymnus hingewiesen, und der Gedanke ist verlockend, in diesem göttlichen Prototyp der Begabung mit der ersten Leier das inhaltliche Vorbild des Tauschhandels der Archilochos-

75) Schon für den Verfasser des homerischen Apollonhymnus, oder zumindest für den Dichter des ‚pythischen‘ Teils, waren beide identisch. Vgl. zur Forschungsgeschichte und Interpretationsproblematik des Hymnus zuletzt K. Förstel, Untersuchungen zum Homerischen Apollonhymnos, Bochum 1979.

76) Vgl. O. Rubensohn, Das Delion von Paros, Wiesbaden 1962.

77) Kontoleon S. 57 ff. (Tafel 1 und 2); E. Zwierlein-Diehl S. 197 ff. mit einer instruktiven Fotomontage des Bildfrieses auf Tafel 65 (dort weitere Literatur); vgl. auch die Abb. des Vasenbildes bei Schefold (wie Anm. 72) S. 57. Die von Peek (S. 23 ff.) u. a. gegen die Deutung Kontoleons vorgebrachten Argumente haben sich nicht durchgesetzt. Zu Recht besteht freilich sein Vorbehalt (S. 25) gegen Kontoleons Versuch, das Vorkommen des Motivs der Archilochoslegende auf der in Eretria gefundenen Pyxis durch sonst für diese Zeit nicht nachweisbare enge Beziehungen von Eretria und Paros erklären zu wollen. Nur ist das kein Einwand gegen die Deutung des Vasenbildes als Musenbegegnung des jungen Archilochos, vielmehr liefert es den Beweis, daß eine Beschränkung der Kenntnis der Archilochoslegende auf den lokalen Bereich von Paros eine willkürliche Annahme ist. Besonders deutlich wird die Inkonsequenz bei Mayo S. 33 ff. 42 f.

78) Vgl. Platon, Ion 531 a; Klearchos, Fg. 92 Wehrli (τὰ Ἀρχιλόχου, φησὶν, Σικωνίδης ὁ Ζακύνθιος ἐν τοῖς θεάτροις ἐπὶ δῆφρου καθήμενος ἐρραψῶδει).

legende zu sehen⁷⁹). In diesem Falle ergäbe sich ein wichtiges Datierungsindiz auch für den Hermeshymnus, der dann kaum nach 500 entstanden sein könnte⁸⁰).

Eine Beziehung zur Epimenideslegende, wie sie Felix Jacoby vermutet hat⁸¹), ist dagegen mehr typologischer Natur und weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick scheint (D. L. 1,109)⁸²). Epimenides wird wie Archilochos von seinem Vater aufs Land geschickt, bei den Herden einen Auftrag auszuführen. Mit der Schafherde schließt sich die Erzählung Hesiod an, in dessen Nachfolge auch die pseudepigraphische *Theogonie* des Epimenides steht⁸³). Doch der Auftrag des Vaters lautet offenkundig anders als der, den Telesikles seinem Sohne gibt. Die Wiedergabe bei Diogenes Laertios ist etwas unklar. Sieht es zuerst so aus, als sei Epimenides unterwegs „zur Herde“⁸⁴), um nach einer mittäglichen Ruhepause seinen Weg „aufs Land“ fortzusetzen, so sucht er, nachdem er aus seinem mehrjährigen Initiationsschlaf in der Höhle erwacht ist, „nach seinen Schafen“, als seien sie zuvor schon bei ihm gewesen und hätten bei der Höhle geweidet. Als er sie nicht finden kann, „sucht er das Feld auf“ und kehrt, als er den Besitz in fremden Händen findet, in die Stadt zurück. Hält man sich an das, was vergleichbar ist, so betrifft der wichtigste Unterschied die Rolle des Vaters, die nur bei oberflächlicher Betrachtung hier wie dort die gleiche zu sein scheint. In der Epimenideslegende steht der Auftrag des Vaters zwar auch am Anfang, aber die Person des Vaters bleibt für das Geschehen im folgenden ohne Bedeutung, sie gehört zum Rahmen der Erzählung, ohne in sie

79) Kontoleon S. 64 ff.; ders. Ph 100 (1956) 37; vgl. auch Kambylis S. 143; Mayo S. 41 f.

80) Zur Spätdatierung des Hermeshymnus ins 5. Jahrhundert vgl. L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnos*: AbhWien 213 (1931) 222; Maehler S. 67 Anm. 1; S. Koster, *Antike Epostheorien* (Palingenesia 5), Wiesbaden 1970, S. 21; H. Görgemanns, *Rhetorik und Poetik im homerischen Hermeshymnus*: Studien zum antiken Epos, Meisenheim a. Gl. 1976, S. 113 ff. Vgl. auch Verfasser (wie Anm. 53) S. 223.

81) S. 416.

82) VS 3 A 1: οὗτός ποτε πεμφθεις παρὰ τοῦ πατρὸς εἰς ἀγρὸν ἐπὶ πρόβατον τῆς ὁδοῦ κατὰ μεσημβρίαν ἐκκλίνας ὑπ' ἀντροῦ τινὶ κατεκοιμήθη ἑπτὰ καὶ πεντήκοντα ἔτη. διαναστάς δὲ μετὰ ταῦτα ἐξήτει τὸ πρόβατον νομίζων ἐπ' ὀλίγον κεκοιμησθαι. ὡς δὲ οὐχ εὔρισκεν, παρεγένετο εἰς τὸν ἀγρὸν, καὶ μετεσκευασμένα πάντα καταλαβὼν καὶ παρ' ἑτέρῳ τὴν κτήσιν πάλιν ἦκεν εἰς ἄστὺ διαποροῦμενος.

83) Vgl. vor allem Epimenides VS 3 B 1 mit Hesiod, *Theog.* 26.

84) ἐπὶ πρόβατον und τὸ πρόβατον sind wohl kollektiv zu verstehen. ἐπὶ πρόβατον = „um ein Schaf zu holen“ fügt sich dem Folgenden nicht recht.

hineinzuwirken, so wie Kis seinen Sohn Saul mit einem Diener aussendet, die verlorenen Eselinnen einzufangen (1 Samuel 9)⁸⁵). Jede Jugendgeschichte eines Helden könnte so beginnen. In der Archilochoslegende dagegen erschöpft sich das Motiv des väterlichen Auftrags nicht in der Funktion eines Eröffnungstopos der Erzählung, sondern mit Verkauf und Verkaufserlös sind die Stichworte gegeben, die den Besitzer und sein Besitztum von Anfang bis Ende fest mit der Handlung verknüpfen. Der aufgezeigte Unterschied zwischen Archilochos- und Epimenideslegende ist freilich nicht dazu angetan, die Frage der Priorität zu beantworten, vielmehr scheinen beide Ausformungen des Motivs unabhängig voneinander zu sein. Hinzu kommt die Ungewißheit, wie alt diese Fassung der Epimenideslegende ist. Der Verfasser der pseud-epigraphischen *Theogonie*, von der sie ihren Ausgang genommen hat, sprach wohl selbst von seiner Offenbarung in der Höhle des diktäischen Zeus am Mittag (VS I 32,19/21). Ob aber auch die erzählerische Ausgestaltung, wie sie Diogenes Laertios referiert, auf ihn zurückgeht, ist zweifelhaft. So ist diese Fassung der Epimenidesgeschichte vermutlich jünger als die Archilochoslegende⁸⁶).

Entgegen der allgemeinen Annahme, die Archilochoslegende sei auf Paros entstanden und ihre Kenntnis weitgehend auf die Heimatinsel des Dichters beschränkt geblieben, hat G. Tarditi aufgrund der fünf Orakel der Legende die These vertreten, es handle sich um eine delphische Propagandaschrift, die den Ruhm des Dichters in den Dienst des Einflusses und des Ansehens des pythischen Heiligtums zu stellen bemüht sei. Die Orakel verraten für Tarditi dadurch ihre späte Entstehungszeit, daß Telesikles und Archilochos sich nicht an den Gott von Delphi, sondern an den delischen Apollon gewandt haben würden⁸⁷). A. J. Podlecki modifiziert diese These, indem er an die Stelle von Delos das Apollonorakel von Klaros setzt⁸⁸). Selbst wenn man dies für das 7.

85) Dornseiff S. 500 führt die Berufungsgeschichte des Saul als Parallele zur Archilochoslegende an.

86) Die Chronologie der Ausgestaltungen der Epimenidesvita ruht auf ganz unsicherem Fundament. Darauf braucht hier nicht eingegangen zu werden, gerade weil – entgegen Jacobys Annahme – keine unmittelbare Beziehung zur Archilochoslegende erkennbar ist. Sollte aber die Geschichte, wie Diogenes Laertios sie überliefert, bereits im Proöm der *Theogonie* gestanden haben, so dürfte sie um 500 verfaßt sein (vgl. Platon, Leg. 1.642 de).

87) S. 134 ff. Auf Theokrit, Ep. 21,5 läßt sich eine so weitreichende These nicht aufbauen; vgl. oben Anm. 75 und 76.

88) S. 14 ff.

Jahrhundert zugeben oder den späten und spärlichen Nachrichten über ein Orakel auf Delos Glauben schenken will⁸⁹⁾, so beweist doch das historische Argument nichts für das 6. oder frühe 5. Jahrhundert, die Zeit also, in der die Archilochoslegende entstanden sein dürfte und für die eine ausreichende Zahl von delphischen Orakeln bezeugt ist, die sich auf Kleinasien und den inseljonischen Raum beziehen⁹⁰⁾. Vergleichbar mit der Archilochoslegende ist in dieser Hinsicht aber auch die Erzählung von Akontios und Kydippe, die Kallimachos bei Xenomedes von Keos (5. Jahrhundert) gefunden hatte und die vermutlich noch älter war: Obgleich das Fieber, das Kydippe befällt, seine Ursache in einem nicht eingelösten Schwur hat, den sie bei den Artemisien auf Delos (ohne zu wissen, was sie tat) geleistet hatte, schicken die Naxier nach Delphi, um von Apollon Aufklärung über die geheimnisvolle Krankheit zu erhalten⁹¹⁾. Auch eine parische Gesandtschaft zum pythischen Orakel, wie sie der Telesikles der Archilochoslegende anführt, erscheint in einer Erzählung um 500 als gänzlich unverfänglich⁹²⁾. Bei unvoreingenommener Lektüre wird man im übrigen

89) Die älteste Bezeugung eines Orakels auf Delos findet sich angeblich im homerischen Apollonhymnus (V. 80 f.); doch handelt es sich an dieser Stelle nur um den Wunsch der Insel, für die Zukunft eine solche Institution zu besitzen, während Leto bei ihrer zusichernden Wiederholung (V. 87 f.) das $\chi\omicron\sigma\tau\eta\omicron\iota\omicron\nu\omicron$ geflissentlich übergeht. Zu den späteren Zeugnissen vgl. Allen-Halliday-Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford ²1936, S. 212. Beachtliche Argumente gegen ein Orakel auf Delos bei P. Philippson, *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften* [SymbOsl Suppl. 9], Oslo 1939, S. 32 ff. Anm. 1.

90) Vgl. Parke-Wormell, *The Delphic Oracle II* Nr. 49. 50/56. 67. 68. 91. 130. Tarditi sieht in dieser Überlieferung überall *il clero di Delfi* am Werk (S. 135). Aber will man für das 6. Jahrhundert ernsthaft die panhellenische Bedeutung des delphischen Orakels in Abrede stellen?

91) Kallimachos, Fg. 67/75 Pfeiffer.

92) Tarditi's Argumentation wird vollends zirkulär, wenn er Pindar, *Pyth.* 2,55 ($\psi\omicron\gamma\epsilon\omicron\rho\delta\omicron\nu$ Ἀρχιλοχόν), als *terminus post quem* seiner pythischen Propagandaschrift betrachtet, da Pindars Kritik (*il cantore di Delfi*) nur möglich gewesen sei, solange *Archiloco non era ancora entrato nell' orbita di Delfi* (S. 137). Da Tarditi im übrigen glaubt, Delphi habe bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts offiziell von Dionysos keine Notiz genommen (S. 138, diesmal ohne Berücksichtigung der Bedeutung des Gottes bei Pindar), ist die dritte Episode der Archilochoslegende für ihn nicht vor dieser Zeit möglich. Sind solche Schlüsse *ex silentio* methodisch ohnehin bedenklich, so wäre auch dieses Argument nur dann stringent, wenn bereits bewiesen wäre, daß die Archilochoslegende eine delphische Werbeschrift ist. Im übrigen verkennt Tarditi, daß das diesbezügliche Orakel, das Apollon den Pariern gibt, nur indirekt der Ausbreitung des Dionysoskultes zugute kommt, während es im Sinne der Legende primär die Fürsorge des Gottes für den Sänger als Diener der Musen demonstriert. Auf Paros ist der Dionysoskult wie für das kultisch-religiös von ihm beeinflusste Thasos früh bezeugt (Rubensohn, RE XVIII 1852 f.).

nicht bestreiten wollen, daß die in der Legende vorkommenden Orakel zuallererst im Dienst der Rühmung des *Dichters* stehen, während sie der Ehre des Gottes natürlich nichts nehmen, aber auch nichts hinzufügen. Der Gott *liebt* Archilochos (wie Theokrit sagt), und die Orakel sind sinnfällige Zeichen seiner Fürsorge für den Dichter. Archilochos als θεοφιλέστατος zu erweisen, nicht auf die Voraussicht des Gottes zu pochen, der immer schon gewußt habe, was der Dichter wert sei, ist die Absicht der Legende.

Wenn auch Tarditis Deutung der Legende als Werbeschrift der delphischen Priesterschaft in die Irre geht, so ist doch sein Ausgangspunkt methodisch richtig und bisher noch nicht angemessen gewürdigt worden. Die fünf Orakel der Archilochoslegende, von denen vier schon vor dem Fund der Inschrift des Mnesiepes bekannt waren, bilden eine der wichtigsten Konstanten der Erzählung und liefern den Beweis, daß Bereits-Bekanntes und Neu-Hinzugekommenes einem einheitlich orientierten Sinnzusammenhang angehören. Die Orakel, vereinzelt oder als Sammlung, stellen nicht die Keimzelle der Legende oder einzelner ihrer Teile dar, die erst im Laufe der Zeit sich zu dem ausformten und zusammenschlossen, was uns bei Mnesiepes vorliegt⁹³). Fünf Orakel auf einmal, das ist zuviel, um nicht dahinter ein System, einen einheitlichen Willen der Gestaltung sehen zu müssen⁹⁴). Alle fünf Orakel sind handlungsorientiert, nicht apophthegmatisch, und sind abgestimmt auf einen größeren erzählenden Kontext. Evident ist dies bei den beiden Orakeln der Mnesiepes-Inschrift. Wo das erste von ihnen über den künftigen Ruhm des Dichters aus seinem Zusammenhang gelöst und isoliert wurde, mußte man es um das Angangsmotiv auf die ersten eineinhalb Verse verkürzen⁹⁵). Das zweite, das den Pariern nach der Plage, mit denen Dionysos sie geschlagen hat, zuteil wird, ist auf andere Weise ohne Kenntnis des Kontextes nicht zu verstehen. Es ist daher auch das einzige, das uns aus der indirekten Überlieferung nicht bekannt ist. Aber auch die übrigen Orakel – mit Ausnahme viel-

93) Diesen analytischen Ansatz scheint Peek S. 19 vor Augen zu haben. In Wirklichkeit verläuft die Entwicklung in umgekehrter Richtung: Die Orakel als das Rückgrat der Legende haben (fast) allein überlebt.

94) Man vergleiche das völlige Fehlen von Orakeln in der *Vita Homeri Herodotea*, und auch im *Certamen* können die beiden warnenden Orakel (φύλαξαι 5, πεφύλαξο 13), die sich jeweils auf den Tod der beiden Antagonisten Homer und Hesiod beziehen, als die Ausnahme gelten, die die Regel bestätigen, zumal sie den Betroffenen nicht helfen, sondern nur die menschliche Blindheit offenbaren.

95) Vgl. oben Anm. 62.

leicht des letzten – verlangen jeweils zumindest nach einem Rest von Erzählung, ohne daß sich daraus eine apophthegmatische Situation mit einer besonderen Pointe ergäbe. Erkennbar werden stets nur Ausschnitte aus einem weitergespannten Handlungsrahmen, die immer das gleiche lehren: die Fürsorge des Gottes für den Dichter.

Und noch ein Weiteres lehren die Orakel der Archilochoslegende. Der Eindruck der Heiterkeit, den die Musenbegegnung des jungen Archilochos auf die meisten Interpreten gemacht hat, trägt. Für die Teile der Erzählung, die die Mnesipes-Inschrift wiedergibt, ist das bereits gezeigt worden. Erst recht geben es die beiden Orakel zu erkennen, welche die Verarmung und den Tod des Dichters betreffen. Für ersteres überliefert Eusebios den Zusammenhang aus Oinomaos' Orakelschrift (PE 5,31,1):

διόπερ σοι ... παραινῶ... Ἀρχιλόχῳ τῷ Παρίῳ ἀποβαλόντι τὴν οὐσίαν ἐν πολιτικῇ φλυαρίᾳ καὶ ὑπὸ λύπης ἤκοντι πρὸς σὲ λέγειν

Ἀρχίλοχ', εἰς Θάσον ἔλθῃ καὶ οἴκει εὐκλέα νῆσον⁹⁶).

Von seiner Armut und dem Zwang, seine Heimat verlassen zu müssen, hatte Archilochos selbst gesprochen⁹⁷). Die Legende läßt ihn seinen Weg nach Thasos durch die Weisung des delphischen Gottes finden, der sich seiner annimmt und ihm einen Ausweg aus der existenzbedrohenden Not zeigt. Am berühmtesten unter den Archilochos-Orakeln war das letzte, das der Gott erst nach dem Tod des Dichters gegeben hatte. Als Archilochos in einem Krieg seiner Vaterstadt gegen die Naxier gefallen war, rächte ihn Apollon, indem er demjenigen, der ihn tötete, den Zutritt zum Orakel verwehrte, weil er sich am Leben eines Dieners der Musen vergangen habe (Galen, Protr. 22):

ὁ δ' αὐτὸς οὗτος θεὸς καὶ τὸν Ἀρχιλόχον τεθνεῶτα φαίνεται τιμῶν οὐ τὰ μέτρια. τὸν γοῦν φονέα βουλόμενον εἰσελθεῖν εἰς τὸν νεῶν αὐτοῦ διεκώλυσεν εἰπῶν

Μουσῶν θεράποντα κατέκτανες, ἔξιθι νηῦ⁹⁸).

Plutarch (De sera numinis vindicta 560DE) nennt Namen (Kalon-des), Beinamen (Korax) und Herkunft (Naxos) des Angeredede-

96) Ἀντιόχῳ, Ἀντίοχ' codd. corr. Holsten.

97) Vgl. Kritias VS 88 B 44.

98) Zusammenstellung der Parallelüberlieferung bei Parke-Wormell, The Delphic Oracle II, S. 3 f. Hinzu kommen noch in Tarditis Ausgabe die Testimonia 98.136.137.166.

ten⁹⁹). Die Entschuldigung des Mannes aus Naxos, er habe Archilochos in der Schlacht getötet¹⁰⁰), ließ Apollon nicht gelten, wie aus Dion (Or. 33,12) hervorgeht: *καὶ τὸ δεύτερον, ὡς ἀπελογεῖτο ἐν πολέμῳ λέγων ἀποκτείνει, πάλιν Μουσῶν θεράποντα ἔφη τὸν Ἀρχίλοχον*. Es gab auch eine versöhnlichere Version, bei der die Pythia Kalondes zur Entsühnung zum Grab des Tettix am Tainaron verwies¹⁰¹). Möglicherweise war dies der *dritte* Spruch des Gottes; doch wird man der Unerbittlichkeit gegenüber der Unantastbarkeit des Dichters als dem Ursprünglicheren den Vorzug geben. Was Archilochos betrifft, so war der Tod fürs Vaterland aus der Sicht der Legende wohl ein ehrenhaftes Ende, aber seine Gewalttätigkeit ließ ihn – an einem Diener der Musen vollzogen – doch mehr als Frevel denn als Sinnerfüllung erscheinen. So tritt das Orakel ein letztes Mal in spektakulärer Weise für den Dichter ein und schließt den Frevler aus dem Heiligtum aus.

Heiter ist auch die in der Antike berühmteste Geschichte aus dem Leben des Archilochos nicht, die ich in ihrer dramatischen Zuspitzung ebenfalls auf die Legende des Dichters zurückführen möchte¹⁰²). Daß Lykambes in der Legende vorkam, lehrt die Inschrift des Mnesiepes (E¹ col. II 44 f.). In einer Erzählung, die in immer wieder neuen Variationen das Leben des Helden in Konflikt und Anfeindung verwickelt zeigt, hatte auch der Vertragsbruch des „Vaters Lykambes“ (Fig. 172 West) seinen Platz, und es fügt sich in die deutlich gewordene Intention der Legende aufs beste, wenn der Tod der Lykambiden als Genugtuung für die dem Dichter angetane Kränkung und als Demonstration der Macht der ihm von den Göttern verliehenen Gabe des Gesangs erschien¹⁰³).

99) Gab ihm die Legende den Beinamen *Korax*, weil er den *Sänger* getötet hatte? Vgl. Pind. Ol. 2,87.

100) Vgl. auch Herakleides 25 (Aristot. Fragmenta p. 377 Rose); Aristeides, Or. 46 p. 380 Dindorf; Suda s. v. Ἀρχίλοχος.

101) Plutarch l.l.; Aristeides l.l.

102) Bezeugt ist der Selbstmord der Lykambestöchter zuerst seit hellenistischer Zeit, damals aber bereits als allgemein bekannt vorausgesetzt (Dioskorides AP 7,351; Meleager AP 7,352). A. v. Blumenthal (Die Schätzung des Archilochos im Altertume, Stuttgart 1922, S. 18) versucht, die Motive des Epigramms AP 7,69 auf Kallimachos zurückzuführen. Zusammenstellung der Zeugnisse zu Archilochos und den Lykambiden bei v. Blumenthal S. 18 ff.; Treu S. 131 ff.; Lasserre S. CVIII f.; Tarditi, Testimonia 10. 60. 64. 66. 84. 86. 88. 89. 92(?). 101. 102. 104. 106. 109. 131. 140. 154. 156/160. 177. Die Geschichte stützte sich auf das, was man in den Gedichten des Archilochos über Lykambes und seine Töchter las, doch dürfte der Selbstmord der Mädchen aufgrund der poetischen Schmähungen des Dichters erst der Legende angehören.

103) Lykambes und die Lykambiden als exemplarische Opfer der jambischen Rügedichtung des Archilochos bei Horaz, Epod. 6,13; Epist. 1,19,23/25.

Vergleicht man die Archilochoslegende mit der *Vita Homeri Herodotea* als derjenigen Fassung der Homerlegende, die nicht nur selbst die älteste unter den erhaltenen Viten ist, sondern (unter Ausklammerung des Agon mit Hesiod) auch das meiste alte Traditionsgut in sich aufgenommen hat, so liegen Ähnlichkeit und Unterschiede deutlich zutage¹⁰⁴). Auch Homer ist ein νόθος, die Verhältnisse, in denen er aufwächst, sind dürftig, und sie werden auch während seines ganzen Lebens nicht viel besser, so daß er sich aus einer Verlegenheit in die andere retten muß. Was ihm weiterhilft, ist sein Gesang und die Friedlichkeit seines Wesens: Es gibt da zwar einen mißtrauischen Archonten in Kyme, der die Konsequenzen scheut, wenn man den Blinden auf Staatskosten zu unterhalten sich entschließe (13 f.), oder den betrügerischen Schulmeister Thestorides (15), der sich mit Gedichten Homers davon macht und sie als seine eigenen ausgibt, oder die unfreundlichen Fischer, die den Blinden nicht nach Chios mitnehmen wollen (19), aber das sind Ausnahmen, und im Grunde ist Homer ein Mann ohne Feinde, dem fast alle wohlwollen und dessen Lieder alle bewundern. Mirakulöses begegnet nur sehr sparsam (19), Orakel fehlen ganz¹⁰⁵), von göttlicher Führung und Fürsorge ist wenig zu spüren. Die Bedeutung des Helden wird präsent nicht durch dramatische Ereignisse, sondern durch die zahlreichen Verseinlagen, die mit den verschiedenen Lebenssituationen Homers verknüpft erscheinen. Unter der Voraussetzung, daß diese späthellenistische (Wilamowitz)¹⁰⁶) oder frühkaiserzeitliche Fassung (Schadewaldt)¹⁰⁷) der Homerlegende inhaltlich im wesentlichen dem entspricht, was etwa auch schon Heraklit vor Augen hatte, läßt sich die Archilochoslegende als ein Gegenstück dazu verstehen, das durch offensichtliche Überbietung den beanspruchten und inzwischen auch erreichten Rang des parischen Dichters neben dem „göttlichen Homer“ zu legitimieren sucht¹⁰⁸). Die Tradition kennt keine Dichterweihe Homers; ihrer

104) Zitiert im folgenden nach der Ausgabe von Wilamowitz, *Vitae Homeri et Hesiodi*, Bonn 1916, S. 3/21.

105) Das *Certamen* ist keine Gegeninstanz; vgl. oben Anm. 94.

106) Die *Ilias* und *Homer*, Berlin 1916, S. 416. F. Jacoby, *Homerisches I: Hermes* 68 (1933) 10 [Kl. Philol. Schr. I S. 11], denkt an eine „nur leicht bearbeitete Vorlage“, die „voraristotelisch ist, möglicherweise sogar dem 5. Jahrhundert angehört“.

107) *Legende von Homer dem fahrenden Sänger*, Zürich 1959, S. 42.

108) Vergleichbar sind die Tendenzen, die der Konzeption des *Certamen* mit dem Sieg des Hesiod über Homer ursprünglich zugrunde liegen, wenn auch in der Folgezeit die Homeranhänger, die sich des Stoffes bemächtigen, das Ergebnis

bedürfen in der Nachfolge des Hesiod erst die nachhomerischen Dichter. Wie sich aus Heraklit (B 42), Pindar (Pyth. 2,55) und Kritias (B 44) ergibt, blieb Archilochos auch nach seiner Aufnahme in die rhapsodischen Agone aufgrund der aggressiven Inhalte seiner Gedichte nicht unumstritten. Das Paradoxon der βλασφημία des Dichters und seiner Ehrung auf Paros merkt schon Alkidamas an¹⁰⁹). Ohne der Legende eine im engeren Sinne apologetische Funktion zuschreiben zu wollen, sehe ich in ihr doch eine durchgehende Absicht der Legitimierung des Dichters, dessen Leben – für alle aus seinem Werk augenfällig – durch Kampf und Auseinandersetzung bestimmt war. Für die Legende ist Archilochos nicht der notorische Querulant und Verächter des Nomos, ohne Scham und Rücksicht, wie ihn Pindar und Kritias sehen, sondern von der Gottheit erwählt und von ihrer Fürsorge begleitet, hat er sich sein Leben lang mit denen auseinanderzusetzen, die ihm die Anerkennung versagen möchten und denen erst durch das delphische Orakel und die schlimmen Folgen ihres uneinsichtigen Tuns die Augen geöffnet werden müssen. Leider sind in der Inschrift vom parischen Archilocheion die beiden frühesten Proben seines Gesangs bis zur Unkenntlichkeit zerstört. Doch lassen die 5 Verse col. III 31/35 vermuten, daß es sich um Hexameter handelte¹¹⁰). Auch darin möchte ich ein bewußtes Anknüpfen an die Homerlegende sehen, gerade weil es mit dem, was wir von den Gedichten des Archilochos kennen, nicht recht zusammenstimmen will. Die Textverderbnisse in col. III 31/32, die bereits im Exemplar des Mnesiepes gestanden haben dürften, weisen auf das hohe Alter der Verse hin. Ein kleiner Homercento ist der Orakelvers col. II 52, der aus dem Anfang von Il. 2,702 (νηὸς ἀποθρόσκοντα πολὺ πρῶτιστον Ἀχαιῶν)¹¹¹) und dem häufig wiederkehrenden Halbvers φύλην ἐς πατρίδα γαίαν zusammengesetzt ist¹¹²).

faktisch umzukehren oder doch zu neutralisieren bemüht waren. Vgl. Wilamowitz (wie Anm. 106) S. 404 f.; W. Schmid, GGzL I 1, S. 254; E. Vogt, Die Schrift vom Wettkampf Homers und Hesiods: RhM 102 (1959) 220; K. Heldmann, Die Niederlage Homers im Dichterwettstreit mit Hesiod [Hypomnemata 75], Göttingen 1982, S. 85.

109) Bei Aristot. Rhet. 2,23. 1398b11/12: Πάριοι γοῦν Ἀρχιλόχον καίπερ βλάσφημον ὄντα τετιμήκασι, καὶ Χίῳ Ὀμηρον οὐκ ὄντα πολίτην.

110) Vgl. oben S. 126.

111) Der Vers und die Situation, die er beschreibt (Protesilaos, der als erster der Griechen vor Troja fällt), waren berühmt genug, um in Verbindung mit dem Stichwort πρῶτιστον das metrische Versatzstück bei der Beschreibung des Anfangs zu liefern.

112) Der Halbvers φύλην ἐς πατρίδα γαίαν begegnet 16mal in der *Ilias* und

So stellt sich zuletzt die Frage nach dem Ursprung der Legende. Ist sie auf Paros entstanden, der Heimat des Dichters und Sachwalterin seiner Ehre, oder stammt sie aus rhapsodischer Tradition? Um bei letzterem zu beginnen, so hat F. Lasserre aufgrund der Überlieferung des Orakels col. II 50/52 in der Anthologia Palatina (14,113) mit dem Einleitungsvers *χρησμός ἐπ' Ἀρχιλόχῳ λεχθεὶς Πυθίης ὑπὸ ὀμφῆς* die Ansicht vertreten, die Archilochoslegende sei, wie auch die Homerlegende, ursprünglich ein hexametrisches Gedicht gewesen und von Rhapsoden einleitend in den Agonen vorgetragen worden¹¹³). Indes spricht wenig für diese These, scheint doch der Wechsel von Prosaerzählung und Verseinlage ein gesuchtes Stilprinzip volkstümlichen Erzählens zu sein¹¹⁴). Aber auch die Überlieferung von AP 14,113 kann nicht für eine ursprüngliche Versform der ganzen Erzählung in Anspruch genommen werden; denn einmal sieht es so aus, als erkläre sich die abweichende Textgestalt des Orakels aus dem Versuch einer sprachlichen Nachbesserung¹¹⁵), zum anderen informiert der Einleitungsvers – entgegen der Intention des im Orakel vorausgesetzten Angangsmotivs – bereits vorab, wer der gemeinte Sohn

13mal in der *Odyssee*. Nicht nur in der Wortwahl ist der Vers kontaminiert, sondern auch hinsichtlich der assoziierten Vorstellung: *γαῖα* als das feste Land, der Boden, auf den oder an das man springt, und zugleich – vom ursprünglichen Kontext her (vgl. unten Anm. 115) – die Heimat, in die Telesikles zurückkehrt.

113) Die von E. Rohde mit allem Vorbehalt erwogene Möglichkeit (Kl. Schr. I S. 104: „Ich würde nichts einwenden, wenn man sich vorstellen wollte, daß der Kampf der Dichter [Homer und Hesiod] ursprünglich auch in die Form eines eigentlichen Gedichtes gefaßt gewesen sei“) wird bei W. Schmid (GGrL I, S. 85) zur Wahrscheinlichkeit und bei Lasserre (a. a. O.) zum historischen Faktum.

114) Vgl. Verfasser, Chariton von Aphrodisias und die Theorie des Romans in der Antike: A & A 22 (1976) 135 f.

115) *ἔσσει(αι)* ist wohl als ‚Verbesserung‘ von *ἔσσει* gedacht, obwohl beides gleich gut ‚homerisch‘ ist. Die Kontamination *ἦδος ἀποθρόσκοντα φίλην εἰς πατρίδα γαῖαν* ist in der Tat anstößig. *φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν* wird ausschließlich mit Verben wie *πέμπειν*, *νέεσθαι*, *νοστεῖν*, *ἰκέσθαι*, *φεύγειν*, *ἄγειν* verbunden, aber nicht als konkretes Ziel eines ‚Auf-die-Erde-Springens‘ oder ‚An-Land-Springens‘ (das ‚Absitzen‘ vom Pferde heißt *ἀποβαίνειν ἐπὶ χθόνα*, Il. 3,265; 8,492; 11,618). So erscheint die Änderung in *φίλην ἐν πατρίδι γαίῃ* sprachlich sinnvoll (vgl. Il. 3,244; Od. 24, 266). Für den Austausch von *ἀποθρόσκοντα* und *ἀποβάντα* sehe ich keinen unmittelbar einleuchtenden Anlaß außer vielleicht der Absicht, mit der Junktur *ἦδος σῆς* eine sachliche Verdeutlichung oder emphatische Verstärkung vorzunehmen. Parke (S. 92) hält gegen Kontoleon und Peek die Fassung der Anthologia für die ursprüngliche. Das ist grundsätzlich nicht auszuschließen, doch wird man die Beziehung zu Il. 2,702 nur ungern als „falsches Echo“ eines Homerverses abtun wollen. Mnesiepes dürfte sie in jedem Falle vorgefunden haben. *προσείπει* entspricht der hellenistischen Schreibweise für *προσειπῆ*.

des Telesikles ist. Als Quelle für AP 14,113 ist demnach mit einer Sammlung von Orakeln mit hexametrischem Einleitungs- oder Zwischentext zu rechnen. Denkbar wäre auch eine metrische Behandlung des Gegenstandes, die resümierend oder zitierend nur bestimmte Teile der Legende berücksichtigte; doch spricht die Fassung des Einleitungsverses nicht dafür¹¹⁶).

Als Beweis für eine engere Anbindung der Archilochoslegende an Paros pflegt man die beiden Flurnamen Λειμώνες (col. II 24) und Λισσίδες (col. II 28) zu nehmen. Doch hat Tarditi wohl recht, wenn er deren Beweiskraft für nicht allzu groß hält¹¹⁷). Λειμώνες ist eine Allerweltsbezeichnung, die auch andernorts begegnet, wie schon Kontoleon einräumt¹¹⁸), und die Λισσίδες könnten ebensogut die Anpassung einer ursprünglich namenlosen Beschreibung einer Felsen- und Grottenlandschaft an parische Lokalverhältnisse in der Inschrift des Mnesiepes sein. Aber selbst wenn die beiden Flurnamen parisch sind und zum alten Bestand der Legende gehören, so findet sich doch in der *Vita Herodotea* ähnliches. Dort heißt es bei Homers Aufenthalt auf Chios καὶ πλανώμενος ἀπίκετο ἐς τὸ χωρίον τοῦτο ὃ Πίτυς καλεῖται (20), was der Formulierung der Archilochoslegende ὡς δ' ἐγένετο κατὰ τὸν τόπον, ὃς καλεῖται Λισσίδες (col. II 27 f.), entspricht, und doch wird niemand daran denken, aus dieser Angabe für die Verbreitung der Homer-Vita ähnlich restriktive Schlüsse zu ziehen, wie man sie aus den Λισσίδες der Mnesiepes-Inschrift für die Archilochoslegende gezogen hat. Indes führen alle diese Überlegungen nicht weiter, beweisen sie doch ebensowenig das, wofür man sie bemüht, wie ihre Widerlegung das Gegenteil. Wer will schon zuversichtlich behaupten, die Archilochoslegende sei *nicht* auf Paros entstanden, wo nach dem Zeugnis des Alkidamas das Andenken des Dichters lange vor Mnesiepes in Ehren gehalten wurde und dies in einer wie auch immer institutionalisierten Form geschehen sein dürfte¹¹⁹)? Oder wer will die Verfasserschaft eines

116) Zur sprachlichen Form: ὁμῆ am Versende ist homerisch. Der ungewöhnliche Hiat (ὕπὸ ὁμῆς) könnte dafür sprechen, die Änderungen des Orakels und den Einleitungsvers zwei verschiedenen Stadien der Überlieferung zuzuweisen.

117) S. 130.

118) S. 59 f.

119) Alkidamas bei Aristot. Rhet. 2,23.1398b10/12 (vgl. oben Anm. 109). – Alkidamas spielt, wie man seit Nietzsches Beschäftigung mit dem *Certamen* weiß (RhM 25 [1870] 536 ff.; 28 [1873] 21 ff.), eine wichtige Rolle in der Überlieferung des Wettkampfs zwischen Homer und Hesiod (vgl. vor allem E. Vogt [wie Anm. 108] S. 205 ff.; M. L. West, *The Contest of Homer and Hesiod*: ClQ N.S. 17

Rhapsoden ausschließen, zumal dies keineswegs heißen müßte, daß die älteste Fassung der Legende metrische Form besaß¹²⁰)? Und warum sollte das eine das andere ausschließen? Ist die Vorstellung von Archilochos-,Rhapsoden', die in Paros beheimatet waren oder ihren Sitz hatten, so viel abwegiger als die bezeugte Existenz der Homeriden auf Chios? Eines nur scheint sicher, eine lokal begrenzte, nur mündlich tradierte und über den Inselrand von Paros nicht hinausgedrungene Erzählung ist die Archilochoslegende nicht gewesen und sollte sie nach dem Willen ihres Verfassers auch nicht sein; vielmehr sollte sie allen Griechen zeigen, wer Archilochos wirklich gewesen und daß, wer seinen Gedichten denselben Rang wie den Epen Homers und Hesiods einräumte, sich auf den Willen der Gottheit berufen durfte.

(3) *Die Legende von der Erwählung des Archilochos*
(eine nacherzählende Rekonstruktion)^a)

Auf^b) der Insel Paros lebte ein angesehener Mann. Sein Name war Telesikles. *Telesikles*^c) hatte mehrere Söhne. Der jüngste von

[1967] 433 ff.). Besondere Bedeutung besaßen dabei für den Gorgiaschüler die Fähigkeiten Homers im αὐτοσχεδιάζειν. Auch der Archilochos der Legende zeichnet sich durch die Gabe spontanen Singens aus, und E¹ col. III 19/20 begegnet sogar der Begriff σχεδιάζειν oder [αὐτο]σχεδιάζειν (vgl. oben Anm. 53). Nun nennt Alkidamas Archilochos und Homer an der zitierten Aristotelesstelle als vornehmste Beispiele einer Ehrung, die den σοφοί von allen Menschen entgegengebracht werde. Sollte Alkidamas, wie für die Überlieferung des homerischen *Agon*, so auch bei der Tradierung der Archilochoslegende eine wichtige Mittlerfunktion zukommen, und war er möglicherweise die Vorlage des Mnesiepes? Wir wissen, daß die Schrift, die den *Agon* enthielt, den Titel Μουσειῶν trug (Vogt S. 219; West S. 438). Könnte die Archilochoslegende in einer Sammlung mit einem passenderen Titel gestanden haben? Was Peek (S. 22) an sprachlich Bemerkenswertem in der Fassung des Mnesiepes behandelt, ist seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts belegt. Das stereotype ὀρθέντων δὲ τούτων (col. II 34; III 9) bzw. λεχθέντων δὲ τούτων (col. III 36) findet seine Parallele im *Certamen* (8. 12. 18) und ist durch den Pap. Flinders Petrie XXV 1 (p. 46,16/17 Wilamowitz) auch für die frühhellenistische Fassung gesichert. Dabei ist weniger die wörtliche Übereinstimmung bemerkenswert als das volkstümliche Erzählprinzip solch stereotyper Fortsetzungs- und Reihungsformeln (vgl. die Formel χρόνου δὲ προτιόντος in der *Vita Herodotea* 2.3 [2mal].5.9.11.25). Ob nun schon vorgegeben oder nicht, den Autoren des 4. Jahrhunderts und ihren hellenistischen Nachfolgern erschien es als ein Idiom der für diese Erzählgattung charakteristischen λέξις εἰρουμένη. – Zum *Museion* des Alkidamas vgl. jetzt auch N. J. Richardson, *The Contest of Homer and Hesiod and Alcidas* Mouseion: ClQ N.S. 31 (1981) 1 ff.

120) Vgl. Schadewaldt (wie Anm. 107) S. 41 f.

ihnen hieß Archilochos. Da^{d)} seine Mutter eine Unfreie war (ihr Name war Enipo), *achtete man ihn im Haus des Telesikles weniger als seine echtbürtigen Brüder und hieß ihn das Vieh hüten oder andere Arbeiten dieser Art verrichten.*

Eines^{e)} Tages schickte der Vater Archilochos aufs Land zu einem Dorf, das Wiesenau heißt, eine Kuh zum Verkauf herbeizuholen. Archilochos stand zeitig in der Nacht auf und machte sich auf den Weg. Der Mond schien, als er die Kuh zur Stadt trieb. Wie er an einen Ort kam, den man Blankenstein nennt, glaubte er eine Schar Frauen zu sehen. In der Meinung, sie seien auf dem Weg von ihren Feldern zum Markt in der Stadt, näherte er sich ihnen und sprach sie scherzend an. Die Frauen gingen auf seine Worte mit Späßen und Gelächter ein und fragten ihn, ob er die Kuh zum Verkauf bringe. Als er dies bejahte, sagten sie, sie selbst würden ihm einen anständigen Preis zahlen. Nach diesen Worten aber waren sie und auch die Kuh verschwunden, vor seinen Füßen aber sah Archilochos eine Leier liegen. Er erschrak und kam erst nach einer geraumen Weile wieder zu sich. Da begriff er, daß es die Musen gewesen, die ihm erschienen und die Leier als Gabe hinterlassen hatten. Er hob sie auf und setzte seinen Weg zur Stadt fort. Dort erzählte er das Geschehene seinem Vater. Als Telesikles es hörte und die Leier sah, *wurde^{f)} er ungehalten; denn die Geschichte kam ihm ungläubhaft vor, und^{g)} eine einfache Leier schien ihm kein Preis für seine stattliche Kuh zu sein. Er nahm*

a) Kursivdruck bezeichnet im folgenden inhaltliche Ergänzungen, die nicht durch antike Zeugnisse gesichert sind, sondern aus dem Sinnzusammenhang der überlieferten Teile der Archilochoslegende erschlossen wurden.

b) Die älteste Bezeugung des Telesikles als Vater des Archilochos außerhalb der Archilochoslegende ist die parische Grabinschrift des Dichters aus der Mitte des 4. Jahrhunderts auf einem jonischen Kapitell des 6. Jahrhunderts: Ἀρχίλοχος Πάριος Τελεσικλέος ἐνθάδε κείται κτλ. (Kontoleon, Archilochos und Paros S. 44 und Tafel II).

c) Vgl. oben S. 106 ff. Zum Motiv der (drei) Brüder, von denen der jüngste, der das Kleinvieh hütet, der Erwählte ist und die Herrschaft gewinnt, vgl. Herodot 4,5; 8,137. Vgl. auch die Erwählung Davids 1 Samuel 16. Zur Stellung des νόθος in der archaischen Gesellschaft und zur Ambivalenz der Möglichkeiten vgl. Od. 14,200 ff.

d) Vgl. oben S. 106.

e) E¹ col. II 22 ff. Die Formulierung des Anfangssatzes des Mnesiepes-Referates faßt das Ausgesparte zusammen (Ἀρχίλοχον ἔτι νεώτερον ὄντα) und trägt die notwendige Information über den Namen des Vaters (ὑπὸ τοῦ πατρὸς Τελεσικλέους) nach.

f) Vgl. oben S. 111 f.

g) Vgl. oben S. 112 f.

Archilochos die Leier weg und ließ auf der ganzen Insel nach der Kuh suchen, doch konnte man sie nicht finden.

Wenig später wurde Telesikles von der Bürgerschaft zusammen mit Lykambes, *einem wohlhabenden Manne aus Paros*, zum Orakelgesandten für Delphi gewählt, um den Gott in Sachen der Stadt zu befragen. *Die^{b)} Parier beabsichtigten nämlich, Kolonisten auszusenden, waren aber im Zweifel, wohin und wer sie anführen sollte.* Als die Gesandten nach Delphi kamen und den Tempel betraten, begrüßte der Gott Telesikles *sogleich^{c)}* mit den Worten:

Unsterblich wird sein dir der Sohn und leben im Gesange, Telesikles,
unter den Menschen, der als erster dich anspricht,
wenn aus dem Schiff du ans liebe heimatliche Land springst.

Telesikles freute sich über die Weissagung, wußte aber nicht, welchen seiner Söhne der Gott meine. An Archilochos dachte er nicht. Nachdem er das Anliegen der Stadt vorgetragen, antwortete der Gott:

Melde^{d)} den Bürgern von Paros, Telesikles, daß ich dir befehle,
auf der Insel vom Dunst umhüllt eine aufragende Stadt zu gründen.

Als^{k)} die Gesandten wieder nach Paros kamen – es war gerade die Zeit der Artemisien –, da begegnete als erster von seinen Söhnen Archilochos dem Vater und begrüßte ihn. *Der aber hatte nur die älteren Söhne im Sinn und konnte nicht begreifen, daß der Gott den Sohn der Sklavin gemeint haben sollte, als er unsterblichen Ruhm für eines seiner Kinder weissagte.*

Wie sie nun nach Hause kamen, fragte Telesikles, ob vorhanden sei, was man *zur Feier der Artemis* benötige; denn^{l)} es war schon spät am Tage. *Für^{m)} alles war gesorgt, nur ein Sänger fehlte, ein Lied zu Ehren der Göttin zu singen. Da bat Archilochos den Vater, ihm doch die Leier zu geben, welche er von den Musen als Geschenk erhalten hatte, und als Telesikles sie ihm gab, sang Archilochos folgendes Lied:*

[Verse]ⁿ⁾

h) Vgl. oben S. 118 ff.

i) Vgl. oben S. 116.

j) Oinomaos von Gadara bei Eusebios, PE 6,7,8.

k) E¹ col. II 53 ff.

l) ὥς ἄν (E¹ col. II 57) versteht Peek S. 19 final (S. 26 mit Fragezeichen), Treu S. 45 kausal, was der Zusammenhang eher empfiehlt. Vgl. Kühner-Gerth, GrGrSpr II, S. 461; Schwyzer-Debrunner, GrGr S. 669.

m) Vgl. oben S. 122.

n) E¹ col. III 6/8.

Alle staunten über seinen Gesang; Telesikles aber erkannte, daß der Gott Archilochos gemeint hatte, als er weissagte, einer seiner Söhne werde berühmt werden im Gesang unter den Menschen, und er begriff, daß es wirklich die Musen gewesen waren, die ihm in jener Nacht seine Kuh genommen und dafür eine Leier gegeben hatten. Archilochos aber wurde von nun an von allen im Hause als ein^{o)} Diener der Musen geachtet.

Damals^{p)} verehrten die Bürger von Paros Dionysos noch nicht, am Feste der Artemis aber übten sie manchen Brauch zur Förderung der Fruchtbarkeit, den sie heute mit dem Kult des Dionysos verbinden. Am folgenden Festtag^{q)} trug Archilochos zur Leier neue Lieder vor, wie man sie bisher bei den Artemisien auf Paros nicht kannte. Er trat unter seine Gefährten und sang ein Lied, in dem er den phallischen Dionysos als Gott des Weines und Spender der Fruchtbarkeit pries.

[Verse!]

Die Parier wurden zornig über sein Lied, denn sie meinten, es sei eine Schmähung der Götter und der Spott gehe zu weit. Sie verstanden aber nicht, daß es den Feldfrüchten zum Segen dienen werde, und stellten Archilochos vor Gericht. Bald nachdem sie ihn verurteilt hatten, befahl die Männer eine Schwächung des Glieds, und als die Krankheit nicht nachlassen wollte, schickten sie eine Gesandtschaft nach Delphi, um das Orakel deswegen zu befragen. Der Gott aber gab ihnen folgenden Spruch:

Warum seid ihr, die ihr mit ungerechtem Urteil den Sänger bestraft,
zur Pytho gekommen?
Nicht eher wird es eine Heilung der schlimmen Krankheit geben,
als bis ihr Archilochos wieder in Ehren aufgenommen habt.

Die Gesandten meldeten dies den Pariern, und diese erinnerten^{s)} sich an das, was jener zuvor gesagt hatte, und sahen ihre Verfehlung ein. Sogleich verschwand auch die Krankheit. Fortan ehrten sie den Dionysos, so wie es sie Archilochos gelehrt hatte. Aber auch sonst lernten sie die Weisheit^{u)} des Sängers schätzen. Denn da

o) Vgl. oben S. 135 Anm. 74.

p) Vgl. oben S. 124.

q) Vgl. oben S. 124 ff.

r) E¹ col. III 31/35.

s) Vgl. oben S. 127.

t) Vgl. oben S. 119 f. 127 ff.

u) Platon nennt Archilochos σοφώτατος (Resp. 2.365c5), Alkidamas σοφός (Aristot. Rhet. 2,23. 1398b10).

sie mit dem Auftrag, den der Gott Telesikles zuvor gegeben hatte, auf der vom Dunst umhüllten Insel eine Stadt zu gründen, nichts anfangen konnten – sie wußten nicht, welche Insel der Gott meinte –, half ihnen Archilochos aus der Verlegenheit, indem er ihnen zeigte, daß es die Insel Thasos sei, die in alten Zeiten einmal „die in Dunst Gehüllte“ geheißen hatte.

Saarbrücken

Carl Werner Müller

ZU DEN FRÜHGRIECHISCHEN ELEGIKERN UND IAMBOGRAPHEN

(1) *Tyrtaios*

6,11/14D. (10,11/14 West)

† εἶθ' οὕτως ἀνδρός τοι ἄλωμένου οὐδεμί' ὦρη
γίγνεται οὔτ' αἰδῶς οὔτ' ὀπίσω γένεος,
θυμῶι γῆς περὶ τῆσδε μαχώμεθα καὶ περὶ παίδων
θνήσκωμεν ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι.

Der überlieferte Anfang von Vers 11 der Elegie bereitet Schwierigkeiten. Die Formulierung εἶθ' οὕτως wird oft schon als für sich verdächtig betrachtet, und so hat bereits Thiersch¹⁾ die Worte dem Lykurgos zugeschrieben, der das Gedicht überliefert²⁾. M. L. West vermutet, daß das erste Wort vielleicht ἴσθ' (ἴστε) oder auch ἔσθ' zu schreiben sei und verweist auf Theognis 31³⁾. Doch halte ich die alte Korrektur von Francke εἰ δ' für wahrscheinlich. Der Bedingungssatz verbindet sich dann mit den Versen 13/14, wo die Aufforderung des Dichters zum Ausdruck kommt (μαχώμεθα – θνήσκωμεν), und schafft die Voraussetzung und Begründung für das, was im folgenden Distichon (13/14) gesagt wird.

8,1/2 D. (11,1/2 West)

Ἄλλ' – Ἡρακλῆος γὰρ ἀνικῆτου γένος ἔστέ –
θαρσεῖτ' – οὐπω Ζεὺς αὐχένα λοξὸν ἔχει

1) Acta Philol. Monac. 1,1812,216.

2) In Leocr. 107.

3) Iambi et Elegi Graeci II, Oxford 1972. S. app. crit. z. St.