

GEORGIOS TSOMIS / FRANKFURT AM MAIN

## μένος in der frühgriechischen Dichtung und ἀμηνῆός im homerischen Aphrodite-Hymnos (5, 188)

Im umfangreichsten der drei homerischen Aphrodite-Hymnen richtet Anchises nach dem Beilager mit der Göttin, als sie sich ihm zu erkennen gegeben hat, folgende Bitte an sie (5, 188 – 190):

„μή με ζῶντ' ἀμηνῆον ἐν ἀνθρώποισιν ἑάσης  
ναίειν, ἀλλ' ἐλέαιρ'· ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνήρ  
γίγνεται ὅς τε θεαίς εὐνάζεται ἀθανάτησι.“

Um zu klären, welche Gefahr Anchises fürchtet, was er mit ἀμηνῆόν meint, beschäftigt sich Anne Giacomelli in ihrem Aufsatz ‚Aphrodite and After‘<sup>1</sup> eingehend mit der Frage „What exactly is μένος?“ Unter Berufung auf Arbeiten von E. Robbins<sup>2</sup> und R. B. Onians<sup>3</sup> lehnt sie die von B. Snell,<sup>4</sup> E. R. Dodds<sup>5</sup> und H. Fränkel<sup>6</sup> vertretene Ansicht ab, daß μένος bei Homer kein ‚Organ‘ seelischen Lebens sei: Ohne μένος könne es kein Leben geben. „It seems demonstrable that the organ μένος was regarded as furnishing the particular vital ‚energy‘ which is the essence, physiologically and psychologically, of manliness. μένος is both the matter and the activity of this ‚energy‘. As matter it is fluid, as activity it is a shooting or thrusting force. Beginning from the image of the movement of the male seed, the Greeks characterize as μένος that which moves a shooting fluid in nature, in the human body, or in the spirit.“ (Giacomelli, o. Anm. 1, 4). „The martial behaviour of the psychic organ μένος has three traits which bespeak its

---

<sup>1</sup> Phoenix 34 (1980), 1ff.

<sup>2</sup> The Concept of Human Inspiration in Greek Poetry from Homer to Pindar, Toronto 1968.

<sup>3</sup> The Origins of European Thought about the Mind, Time and Fate, Cambridge 1954.

<sup>4</sup> Die Entdeckung des Geistes, Göttingen <sup>5</sup>1980, 28f.

<sup>5</sup> The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951, 8.

<sup>6</sup> Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München <sup>2</sup>1969, 86 Anm. 8.

original affiliation with the seed of life: suddenness, forward thrust, and fluidity.“ (6). Dazu möchte ich im Folgenden Stellung nehmen.

μένοϛ ist bekanntlich etymologisch verwandt mit dem Sanskrit-Wort manas. Aber wenn in „Sanskrit the manas perceives and is an organ that resides in the heart“ (Giacomelli, o. Anm. 1, 3), so trifft dies auf das μένοϛ nicht zu, und es gibt auch keinen Beleg dafür, daß die Griechen ihm den Kopf als Sitz zugeschrieben hätten, wie Giacomelli (11f.) vermutet.

Bei Homer bedeutet μένοϛ ‚Kraft‘ teils als zeitlich begrenzter „Wille und zielbewußte Energie“ (so Fränkel, Dichtung und Philosophie 86 Anm. 8), Drang zum Handeln in bestimmten Situationen (vgl. auch Giacomelli 16), auch aggressiver Zorn (z. B. Il. 1, 103; Od. 4, 661), teils in weiterem Sinne als dauernde Lebenskraft, die wie θυμός und νόοϛ beim Tode vergeht, und bezeichnet so besonders – wie ἴϛ und βίη – in Verbindung mit dem Genitiv der Namen von Menschen periphrastisch die Personen selbst als Besitzer dieser Kraft,<sup>7</sup> wobei manchmal das Epitheton ἱερόν hinzutritt, oder mit den Genitiven ἀνέμων, πυρός, ποταμῶν, ἡλίοιο die Kraft dieser Naturphänomene. Ich bestreite, daß μένοϛ als ‚Organ‘ und als materielles ‚fluid‘ aufgefaßt wurde.

Der Satz τοῦ δ’ αὐθι λύθη ψυχή τε μένοϛ τε (Il. 5, 296; 8, 123, 315) liefert nach Robbins (o. Anm. 2, 175 Anm. 20) und Giacomelli (o. Anm. 1, 2) „the most convincing evidence that μένοϛ was considered an organ“, denn er zeige, „that there was in fact μένοϛ permanently in the body and that there could be no life without it“. Die zuletzt im Wortlaut zitierte Aussage trifft in einem bestimmten Sinne zu, vermag aber die vorhergehende nicht zu begründen. Il. 16, 331f.: ἀλλὰ οἱ αὐθι / λῦσε μένοϛ, 17, 29: ... σὸν ἐγὼ λῦσω μένοϛ, 17, 298: τοῦ δ’ αὐθι λύθη μένοϛ, 3, 294: (Lämmer) θυμοῦ δευομένοϛ· ἀπὸ γὰρ μένοϛ εἶλετο χαλκός, und Od. 3, 449f.: πέλεκυϛ δ’ ἀπέκοψε τένονταϛ / ἀχενίουϛ, λῦσεν δὲ βοὸϛ μένοϛ sprechen nicht dafür, daß μένοϛ als Organ aufgefaßt wurde: Das Wort μένοϛ bezeichnet hier immer die Lebenskraft und damit das Leben, ebenso Il. 6, 27: καὶ μὲν τῶν ὑπέλυσε μένοϛ καὶ φαίδιμα γυῖα und Il. 16, 620f.: Αἰνεΐα, χαλεπόν σε, καὶ ἴφθιμόν περ ἔοντα / πάντων ἀνθρώπων σβέσσαι μένοϛ. Die Verbindung ψυχή τε μένοϛ τε (Il. 5, 296 u. ö.) meint ebenso wie θυμοῦ καὶ ψυχῆϛ (Il. 11, 334 u. ö.) das Leben: auch hier durch Hendiadyoin.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Vgl. auch die periphrastische Verbindung im hom. Demeter-Hymnos 2, 368: οἶ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένοϛ ἰλάσκωνται.

<sup>8</sup> Vergleichbare Paare sind z. B. μένοϛ καὶ θάρσοϛ (Il. 5, 2; Od. 1, 321; vgl. μένοϛ πολυθαροσέϛ Il. 17, 156; 19, 37; Od. 387), κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν (Il. 1, 193; 4, 163; 5, 671 u. ö.), βουλήν τε νόον τε (Od. 2, 281; 4, 267; 11, 177), μάχαϛ τ’ ἀνδροκτασίας τε (Il. 7, 237; vgl. 24, 548) und πολέμου καὶ δημοσίου (Il. 5, 348; vgl. 16, 91).

Entscheidend gegen die Auffassung von μένος als Organ spricht die Tatsache, daß μένος ebenso wie ψυχή, aber anders als die Zentren θυμός und νόος, sprachlich nicht als Ort von Regungen bezeichnet wird. Einem Menschen kann μένος z. B. in den θυμός gelegt werden, aber nichts in sein μένος.

Die „fluidity“ des μένος wird nach Giacomelli (o. Anm. 1, 7) hauptsächlich durch „the method of its passage in and out of heroes“ bewiesen: „It is breathed.“ Als Beispiele zitiert sie (o. Anm. 1, 8/9) Il. 2, 536: ... μένεα πνεύοντες Ἄβραντες, Il. 3, 8f.: μένεα πνεύοντες Ἀχαιοὶ / ἐν θυμῷ μεμαῶτες ..., Il. 10, 482f.: ... τῷ δ' ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη, / κτεῖνε δ' ἐπιστροφάδην, Il. 15, 59f.: ... Φοῖβος Ἀπόλλων / αὐτὶς δ' ἔμπνεύσῃσι μένος, Od. 24, 520: καὶ ῥ' ἔμπνευσε μένος μέγα Παλλὰς Ἀθήνη und Od. 22, 203: ἔνθα μένος πνεύοντες ἐφέστασαν ... . „Breath“ sei „a fluid medium“. Für die frühen Dichter scheine es keinen Unterschied zwischen Luft und Wasser gegeben zu haben. Dafür beruft Giacomelli sich auf Robbins (o. Anm. 2, 218/219f.) und führt einige Stellen bei Hesiod, Sappho, im homerischen Demeter-Hymnos und bei Pindar an, die die Behauptung jedoch nicht beweisen. Aber auch wenn man ἔμπνευσιν bzw. πνεύειν als ‚fluid motion‘ auffaßt, so ist doch die Annahme, „the breathing in or out of μένος is a fluid motion, whether of liquid or vapour or something in between“ verfehlt und wird auch durch Od. 5, 478: τοὺς μὲν ἄρ' οὐτ' ἀνέμων διάη μένος ὑγρὸν ἀέντων nicht gestützt.<sup>9</sup> Sollten Giacomellis eben zitierte Worte wegen Od. 9, 381 αὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων nicht auch für θάρσος gelten? Wir finden aber auch καὶ οἱ μυῖης θάρσος ἐνὶ στήθεσσι ἐνήκεν (Il. 17, 570), τοίου μὲν θάρσευς πλῆσε φρένας ἀμφὶ μελαίνας (Il. 17, 573), ἐν μὲν οἱ κραδίη θάρσος βάλε (Il. 21, 547), ἐνὶ φρεσὶ θάρσος Ἀθήνη / θῆ(κε) (Od. 3, 76f.: vgl. 6, 139f.) und entsprechend nicht nur ἔμπνευσε μένος (μέγα) (Il. 10, 482; 20, 110; Od. 24, 520), ἔμπνεύσῃσι μένος (Il. 15, 60) und ἐνέπνευσεν μένος ἠὺ (Il. 17, 456),<sup>10</sup> sondern auch δῶκε μένος καὶ θάρσος (Il. 5, 2), ἐν στήθεσσι μένος βάλε (Il. 5, 513), σκηπανίῳ γαιήροχος ἐνοσίγαιος / ἀμφοτέρω κεκόπων πλῆσεν μένεος κρατέριοιο (Il. 13, 59f.), μένος δέ

<sup>9</sup> Giacomelli verbindet hier anscheinend ὑγρὸν als Attribut mit μένος, während man es sonst m. E. richtig als Objekt von ἀέντων betrachtet (vgl. z. B. Sappho, Fr. 210f. Voigt: αἰ δ' ἄηται / μέλιχα πνεύουσιν). Wenn das μένος der Winde Od. 5, 478 tatsächlich als feucht oder flüssig bezeichnet werden sollte, so bedeutet das nicht, daß μένος generell als ‚fluid‘ aufgefaßt worden wäre. Giacomelli führt (4) auch noch andere Stellen bei Homer und späteren Dichtern an, die das μένος von Schnee und Hagel, Flüssen, Feuer, Sternen und Sonne erwähnen. Aber das μένος jedes dieser Naturphänomene besteht nicht, wie Giacomelli (4) sagt, „in its fluidity“. Sie haben gar nicht alle ‚fluidity‘, und μένος bedeutet an den angeführten Stellen ‚Kraft‘.

<sup>10</sup> Bei Pindar, Ol. 8, 70f.: πατρὶ δὲ πατρὸς ἐνέπνευσεν μένος / γήραος ἀντίπαλον ist Lebenskraft gemeint.

οἱ ἔμβαλε θυμῷ (Il. 16, 529; vgl. 17, 451), μένος δέ οἱ φρεσὶ θῆκε (Il. 21, 145), μένος δ' ἵπποισιν ἐνήκεν (Il. 23, 390), τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ / θῆκε μένος καὶ θάρσος (Od. 1, 320f.).<sup>11</sup> Diese Vielzahl unterschiedlicher Bilder, die denselben Sinn haben – die Gottheit verleiht θάρσος bzw. μένος oder beides – zeigt, daß es methodisch unzulässig ist, anhand der Stellen, an denen ἔμπνευσε μένος oder Ähnliches erscheint, μένος physiologisch bestimmen zu wollen. μένος ist ebensowenig stofflich wie θάρσος, κάρτος (κράτος), σθένος, βίη, ἀλκή. Auch die Formel μένεα πνεύιοντες (Il. 2, 536; 3, 8; 11, 508; Od. 22, 203; vgl. auch Il. 24, 364), ‚Kampflust schnaubend‘, erlaubt keine physiologischen Schlüsse. Wir begegnen hier wieder einer Metapher, wie wir sie auch bei Sophokles, El. 610: ὀρῶ μένος πνέουσιν, bei Aischylos, Choeph. 32: ὀνειρόμαντις ... κότον πνέων, in dem deutschen Ausdruck ‚wutschnaubend‘ (vgl. auch ‚wutschäumend‘) und in dem englischen ‚to breathe vengeance‘ finden. In all diesen Wendungen sind die Objekte nicht materiell und flüssig gedacht. Analog zu den Parallelen hat an den Homerstellen das πνεῖν die besondere Qualität, sinnlicher Ausdruck des μένος bzw. der μένεα zu sein. Nicht selten wird das Wort μένος mit θυμός im gleichen Kasus verbunden: In dem Formelvers ὡς εἰπῶν (bzw. εἰποῦσ') ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου (z. B. Il. 5, 470; 6, 72; Od. 8, 15) und in den Wünschen καὶ λίην οὐτός γε μένος θυμὸν τ' ὀλέσειε (Il. 8, 358) und αἶ γάρ πως αὐτόν με μένος καὶ θυμὸς ἀνείη / ὧμ' ἀποταμόμενον κρέα ἔδμεναι (Il. 22, 346f.) bezeichnen μένος καὶ θυμὸς (bzw. θυμὸν) gemeinsam eines (Hendiadyoin): Energie, starken inneren Trieb, und Od. 11, 562 den Groll des Aias.<sup>12</sup>

Auch Il. 16, 602: μένος δ' ἰθὺς φέρον αὐτῶν (ähnlich Il. 5, 506: οἱ δὲ μένος χειρῶν ἰθὺς φέρον) ist μένος nur scheinbar als stofflich, aber nicht als ‚fluid‘ aufgefaßt; der Satz hat metaphorischen Sinn und bedeutet: Sie (die Achäer) griffen sie (die Troer) direkt mit Tatkraft an. μένος wird hier sprachlich wie ein konkretes Kampfmittel behandelt. Dies geschieht auch dann, wenn μένος im gleichen Kasus (Singular oder Plural) mit Bezeichnungen der Arme oder von Waffen verbunden wird: μένος καὶ χεῖρες (Il. 8, 450), μένος καὶ χεῖρας (Il. 6, 502; 7, 309; 12, 166; 13, 105, 287, 318; 14, 73;

<sup>11</sup> Vgl. auch die Bitte des Odysseus an Athene Od. 13, 387: „πὰρ δέ μοι αὐτῇ σῆθι, μένος πολυθαρσῆς ἐνεῖσα.“ Wegen ihres ungewöhnlichen Inhalts möchte ich hier die Verse 14–17 des hom. Ares-Hymnos (8) zitieren, wo der Sprecher den Gott bittet: „θυμοῦ τ' αὐτὸν μένος ὄξυ κατισχέμεν ὅς μ' ἐρέθησι / φυλόπιδος κρυερῆς ἐπιβαινέμεν· ἀλλὰ σὺ θάρσος / δὸς μάκαρ, εἰρήνης τε μένειν ἐν ἀπήμοσι θεσμοῖς / δυσμενέων προφυγόντα μῦθον κῆράς τε βιαίου.“

<sup>12</sup> Vgl. auch Mimmern., Fr. 13, 1 W. Dagegen ist im homer. Demeter-Hymnos 2, 361 ἦπιον ἐν στήθεσσι μένος καὶ θυμὸν ἔχουσα sanfte Gemütsstimmung gemeint.

17, 638; Od. 11, 502) σὺν ῥ' ἔβαλον ῥινούς, σὺν δ' ἔγχεα καὶ μένε' ἀνδρῶν (Il. 4, 447; 8, 61). Im Gegensatz zu χεῖρες, ῥινοί und ἔγχεα ist μένος eine innere, zum Kämpfen drängende Kraft, die sich im Gebrauch der Arme und der Waffen auswirkt.<sup>13</sup>

Bei Archilochos, Fr. 196a, 52 West bietet „λευκ]ὸν ἀφῆκα μένος“ nach Giacomelli (o. Anm. 1, 4) „the most explicit instance of μένος as the fluid of manliness“. Archilochos wählt mit prägnanter Periphrasis das Wort μένος anstelle von σπέρμα, weil das Sperma auf dem Höhepunkt sexueller Erregung Energie besitzt, nach Ejakulation drängt und weil ihm männliche Zeugungskraft innewohnt, aber nicht weil er generell mit dem Begriff μένος die Vorstellung „fluid of manliness“ verbände. Bei Sophokles, Aias 1411–1413 (zitiert von Giacomelli o. Anm. 1, 5) sprühen θερμαὶ σύριγγες μέλαν μένος aus dem toten Körper des Aias empor. J. C. Kamerbeek erklärt in seinem Aias-Kommentar<sup>14</sup> die Aussage, einem Scholion folgend, m. E. richtig so: „... still issues forth the stream of blood which carries off the vital strength inherent in it.“ Wie bei Archilochos ist hier in Wirklichkeit das selbst nicht materielle μένος in dem ‚fluid‘ Blut.<sup>15</sup>

Auch an der Odyssee-Stelle 24, 318f. τοῦ δ' ὠρίνετο θυμός, ἀνὰ ῥίνας δέ οἱ ἦδη / δριμύ μένος προύτυψε φίλον πατέρ' εἰσορόωντι (vgl. Giacomelli, o. Anm. 1, 4f. und 9f.) ist μένος kein ‚fluid‘, und es trifft nicht zu, daß Odysseus hier „is momentarily startled out of routine human somnolence and made aware of the living force that constitutes him.“ Nachdem er seinem Vater über seine Identität und Herkunft und über eine frühere Begegnung mit Odysseus erzählt hat, wird Laërtes von einer dunklen Wolke Leides bedeckt und streut sich heftig stöhnend Staub auf den Kopf. Bei diesem Anblick wird der θυμός seines Sohnes bewegt (Rührung), und vorn in die Nase schlägt ihm ein δριμύ μένος, ein scharfer Drang der ihn treibt, das zu

<sup>13</sup> An der Odyssee-Stelle 4, 363 καὶ νύ κεν ἦια πάντα κατέφθιτο καὶ μένε' ἀνδρῶν (zitiert von Giacomelli, o. Anm. 1, 6) ist mit μένε(α) etwas anderes, aber auch nichts Materielles und Flüssiges, sondern die Lebenskraft der Männer gemeint. κατέφθιτο verbindet ἦια und μένε(α) zeugmatisch. Der Sinn ist: „die Männer wären zugrunde gegangen.“

<sup>14</sup> J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. I: Ajax*, Leiden 1953, 260.

<sup>15</sup> Giacomelli (o. Anm. 1, 5) führt Aischylos, Ag. 1066 f.: χαλινὸν δ' οὐκ ἐπίσταται φέρειν / πρὶν αἰματηρὸν ἐξαφρίζεσθαι μένος, Eum. 832: κοίμα κελαινοῦ κύματος πικρὸν μένος, und Sophokles, Antig. 959f.: οὕτω τᾶς μανίας δεινὸν ἀποστάζει / ἀνθηρόν τε μένος als Belege dafür an, daß menschliche Emotion, „so often seen as a moving liquid in Greek“ (dazu Hinweis auf Aischyl., Ag. 179f., Soph., El. 1311, Archil., Fr. 13, 4f. West, Sappho, Fr. 37 Voigt), auch μένος sein könne. An allen drei Stellen finden wir Metaphern, in denen μένος Zorn bzw. Wut bedeutet und die ebensowenig wie die bereits besprochenen beweisen, daß μένος als flüssig aufgefaßt wurde.

tun, was in den Versen 321ff. geschieht:<sup>16</sup> Er springt auf Laërtes zu, umarmt und küßt ihn und gibt sich ihm zu erkennen.<sup>17</sup>

Im Anschluß an diese Odyssee-Stelle behandelt Giacomelli (10) wegen der von ihr angenommenen „connection of μένος with the seed of life“ Simonides, Fr. 581 PMG: τίς κεν αἰνήσειε νόωι πίσυνος Λίνδου ναέταν Κλεόβουλον, / ἀνεναοῖς ποταμοῖσ' ἄνθεσι τ' εἰαρινοῖς / ἀελίου τε φλογὶ χρυσέας τε σελάνας / καὶ θαλασσαῖαισι δῖναισ' ἀντία θέντα<sup>18</sup> μένος στάλας; / ἅπαντα γάρ ἐστι θεῶν ἥσσω· λίθον δὲ / καὶ βρότεοι παλάμαι θραύοντι· μωροῦ / φωτὸς ἄδε βούλα. Diese Worte beziehen sich auf folgendes Epigramm des Kleoboulos (Diog. Laërt., 1, 89f.): χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κείμε· / ἔστ' ἂν ὕδωρ τε νάηι καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλη, / ἥελιος δ' ἀνίων λάμπη λαμπρὰ τε σελήνη, / καὶ ποταμοὶ γε ῥέωσιν, ἀνακλύζηι δὲ θάλασσα, / αὐτοῦ τῆιδε μένουσα πολυκλαύτω ἐπὶ τύμβωι / ἀγγελέω παριούσι Μίδας ὅτι τῆιδε τέθαπται. Nach Meinung Giacomellis scheint Simonides ironischen Gebrauch von μένος zu machen, indem er dessen „suddenness, fluidity, and thrust“ einem „pillar“ zuschreibe. „Kleoboulos is a fool. He is opposing to the universal fluid continuum of nature a single spurt of stone. The deliberate incongruity of μένος στάλας points his foolishness: a human being can no more immortalize himself than he can petrify μένος. ... The phrase μένος στάλας is incongruent: petrified μένος offends common sense. ... the stony thrust of the stele is an antithesis (ἀντιθέντα) to the living fluid μένος of rivers, flowers, sun, moon, sea. Stone and μένος are no more compatible than humanity and immortality. Only a foolish sage could praise either combination.“ Simonides setzt die Kenntnis des Epigramms voraus. Darin stellt Kleoboulos ein Grabdenkmal immer währenden und immer wiederkehrenden Naturphänomenen gegenüber und setzt seine Dauerhaftigkeit der ihren gleich. Dies wird von Simonides kritisiert und widerlegt. Der kühne Ausdruck μένος στάλας (Vers 4) erklärt sich m. E. als Anspielung auf μένουσα in Vers 5 des Epigramms. Er meint jedenfalls nicht „a single spurt of stone“ oder „the stony thrust of the stele“ als Antithese zu „the living fluid“ der genannten Naturerscheinungen, die nur zum Teil ‚fluid‘ sind, sondern die Kraft der Stele zu ‚μένειν‘. Wie gering diese

<sup>16</sup> Bei Mimnermos, Fr. 14,5–7 West heißt es von einem Krieger: τοῦ μὲν ἄρ' οὐ ποτ' ἐμέψατο Παλλάς Ἀθήνη / δριμύ μένος κραδίης, εἶθ' ὁ γ' ἀνὰ προμάχους / σεύαιθ' αἰματόεν(τος ἐν) ὕσμίνῃ πολέμοιο.

<sup>17</sup> Giacomelli beachtet den Kontext von 24,318ff. zu wenig; das zeigt ihre Bemerkung „this first glimpse of the old man sends μένος shooting into his nose“, denn Odysseus erblickt Laërtes bereits in Vers 226. Aber erst in Vers 318f. tritt das μένος in seiner Nase auf.

<sup>18</sup> ἀντιθέντα codd., corr. Bergk.

Kraft in Wahrheit ist, zeigt Simonides in den Versen 5f.: Alles sei schwächer als die Götter, aber einen Stein zertrümmerten sogar Hände von Menschen.

Die Texte liefern also keinen Beweis für die „fluidity“, die Giacomelli dem „martial behaviour“ des angeblichen Organs μένος zuschreibt und zusammen mit „suddenness“ and „forward thrust“ für die Annahme seiner „original affiliation with the seed of life“ anführt (6). „Forward thrust“ gehört zum μένος, wenn eine Gottheit es in einem Menschen – je einmal auch in den Rossen Achills (Il. 7, 456) und in den Stuten des Eumelos (Il. 23, 390) – erzeugt, ohne göttliche Einwirkung z. B. in dem Gleichnis Il. 20, 171f., wo ein von einem Speer getroffener Löwe ... ἐὲ δ' αὐτὸν ἐποτρύνει μαχέσασθαι, / γλαυκίων δ' ἰθὺς φέρεται μένει,<sup>19</sup> Pias 22, 312f.: ὠρμήθη δ' Ἀχιλεὺς, μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν / ἀγρίου und in den oben behandelten Odyssee-Versen 24, 318f. Als μένος bezeichnet Athene Il. 1, 207 den von Agamemnon erregten Zorn und zunächst noch gezügelten Drang Achills, den Beleidiger mit dem Schwert zu töten. Bei Hesiod begegnet „suddenness“ in der Theogonie, 687–689: οὐδ' ἄρ' ἔτι Ζεὺς ἴσχευ ἐὼν μένος, ἀλλὰ νυ τοῦ γε / εἶθαρ μὲν μένεος πλήντο φρένες, ἐκ δέ τε πᾶσαν / φαίνε βίην. μένος ist auch hier nichts Stoffliches, sondern eine Triebkraft, die Zeus vorher zurückhielt, aber nun plötzlich freisetzt, in seinem Innern dominieren läßt – das ist der Sinn der Metapher in Vers 688 – und ihrem Drang folgend seine ganze Gewalt zeigt.

Auch Frauen wird in der frühgriechischen Dichtung seit Homer μένος zugeschrieben.<sup>20</sup> Allein schon diese Tatsache hätte Giacomelli davon abhalten sollen, μένος mit dem Sperma des Mannes zu parallelisieren oder gar zu identifizieren. So ist es abwegig, daß sie vermutet (11), in einer

<sup>19</sup> Giacomelli (o. Anm. 1, 5 Anm. 18) verweist auf die drei oben zuletzt genannten Pias-Stellen, auf Aspis 235, wo zwei Schlangen λίχμαζον δ' ἄρα τῷ γε, μένει δ' ἐχάρασσον ὀδόντας, und auf Aischyl., Sept. 393 ἵππος χαλινῶν ὡς κατασθμαίνων μένει. Dazu bemerkt sie, μένος sei „especially characteristic of horses and other animals who foam at the mouth, like lions and snakes, perhaps because the foaming saliva was identified with semen or, more accurately, because the various vital fluids of men and animals were not clearly differentiated.“; sie beruft sich dafür auf Diog. Apoll., A 24 DK: τὸ σπέρμα τοῦ ζῴου ἀφρόν εἶναι τοῦ αἵματος und auf Aischyl., Eum. 183: μέλαν ἅπ' ἀνθρώπων ἀφρόν (Blut). Diese Ansicht ist sehr spekulativ. μένος wurde auch Tieren zugeschrieben, wenn sie Angriffslust oder Ähnliches zeigten, unabhängig davon, ob sie dabei Schaum vor dem Maul haben, wie nur der Löwe Il. 20, 168f., oder nicht.

<sup>20</sup> Giacomelli (o. Anm. 1, 12 Anm. 24) erwähnt Hera (Il. 5, 892), Athene (Hes., Th. 896), Artemis (Il. 21, 483), Klytaimnestra (Soph., El. 610), Cassandra (Aischyl., Ag. 1066f.), Eurykleia (Od. 19, 493) und Persephone (hom. Demeter-Hymnos 361; 368). Sie versucht aber, diesen „exceptions“ durch Bezeichnung einiger der genannten Frauen als „masculine-minded“ und durch andere „palliation“ ihr Gewicht zu nehmen.

Wendung wie *ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο* könne *μένος* ursprünglich „the most concrete essence of a man, his seed“ bedeutet haben. Diese Möglichkeit werde durch den parallelen Gebrauch griechischer Wörter für ‚Kopf‘ unterstützt: Auch der Kopf könne für die Person stehen. Als Beispiele führt sie *Τεῦκρε, φίλη κεφαλὴ* (Il. 8, 281), *ἴσον Ἀχιλλῆος κεφαλῆ* (Od. 11, 557) und *τοίην γὰρ κεφαλὴν ποθέω* (Od. 1, 343) an, in denen das Adjektiv *ἱερός* fehlt, das ich auch in keiner anderen derartigen Wendung finde. Trotzdem erklärt sie (11f.), der Kopf werde auch für heilig gehalten, „because it is the seat of life, producing and containing the seed.“ Onians (o. Anm. 3, 108–116; 121–127; 175–186 u. ö.), auf den sie hinweist, hat den alten Glauben an die Bedeutung von Kopf und Knie des Mannes für seine Potenz hervorgehoben.<sup>21</sup> Aber Giacomelli meint (12f.), daß *μένος* mit dem ‚Samen‘, der vom Kopf aus durch den Körper zirkuliere,<sup>22</sup> identifiziert worden sei. Weil sie dafür in der griechischen Literatur keinen direkten Beleg findet, versucht sie den Nachweis indirekt zu erbringen: Wenn der Kopf der Ort sei, wo die Männer ihr *μένος* aufbewahrten – was nirgends gesagt wird –, so erkläre dies, warum Athene nach Hesiod, Th. 896 das gleiche *μένος* wie ihr Vater habe, obwohl Frauen nicht regelmäßig *μένος* besäßen: sie sei ja aus dem Kopf des Zeus geboren worden. Aber in der Partie 886–896 wird Athene von Metis geboren, die sich in der *νηδύς* des Zeus befindet, was Giacomelli nicht zu berücksichtigen scheint und daher auf den homerischen Athene-Hymnos (28, 4f.) ausweicht, wo wie schon bei Hesiod (Th. 924–926) die Geburt der Göttin aus dem Kopf des Zeus, aber nicht ihr *μένος* erwähnt wird (Th. 896 ist dauernde Energie gemeint). Nach Giacomelli erklärt diese Hypothese auch, warum Od. 24, 319 *μένος* „*προύτυψε*“: „forward into the nose from its storehouse in the cranium behind.“ Man kann *προύτυψε* jedoch, wie schon gesagt, anders, einfacher deuten und man muß es tun, wenn der Kopf nicht anderswo eindeutig als „storehouse“ von *μένος* bezeugt ist; aber auch ein solches Zeugnis würde nicht beweisen, daß *μένος* mit ‚seed‘ identifiziert worden sei. Auch die Stellen Od. 3, 449f. und Il. 17, 297f., wo das *μένος* eines Rindes durch Köpfen bzw. das des Hippothoos durch einen Lanzenstoß in den Kopf ‚gelöst‘ wird, erhärten Giaco-

<sup>21</sup> Vgl. Hesiod, Erga 586f. ... *ἀφαιρότατοι δέ τοι ἄνδρες / εἰσίν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει*), ähnlich Alkaios, Fr. 347, 5f. Voigt. Giacomelli bemerkt (o. Anm. 1, 12), der Gedanke, daß der Kopf „the source of seed“ sei, finde sich bei Alkmaion von Kroton (A 13 DK) und Aristoteles (Probl. 876b29–31; vgl. auch Gen. An. 747a13). Sie verweist auch auf die hippokratische Schrift *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*, c. 22, 6, auf die Alkaios-Stelle und auf Plutarch, *De def. or.* 417e.

<sup>22</sup> Dazu verweist Giacomelli (13) auf Hippon von Samos, A 3 und 12 DK, und Platon, *Tim.* 73c–d.



mellis Annahme nicht, denn hier ist gemeint, daß die Lebenskraft vernichtet wird: jede tödliche Verwundung bewirkt dies.

Giacomelli weist dann (o. Anm. 1, 13) auf eine Formel hin, die sich erst in der Odyssee (10, 521, 536; 11, 29, 49) findet: „Absence of μένος from the head is what defines a dead man in the recurrent Homeric phrase νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα.“ Diese Formel meint ebenso wie die häufigere νεκῶν κατατεθνηώτων die Toten allgemein, nicht nur die männlichen. Es handelt sich um eine Periphrasis<sup>23</sup> mit metrisch bedingter Enallage des Adjektivs. ἀμενηνὰ bedeutet hier offensichtlich ‚ohne Lebenskraft‘; dies impliziert natürlich auch die Unfähigkeit, Kinder zu zeugen oder zu empfangen und zu gebären. Das Adjektiv begegnet in der Odyssee auch noch 19, 562 (Penelope spricht): *δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων*, wo es die selbe Bedeutung hat. In der Ilias erscheint es 5, 887 in einer Klagerede, die Ares an Zeus richtet, nachdem die von Athene gelenkte Lanze des Diomedes ihm die Haut an den Weichen aufgerissen hat, aber gleich wieder herausgezogen worden ist – eine leichte Verwundung,<sup>24</sup> auf die der gewaltige Gott aber mit schrecklichem Gebrüll und Flucht auf den Olymp reagiert, um sich dort bei seinem Vater über die Handlungsfreiheit, die er seiner böartigen Tochter Athene gewähre, und speziell über deren Anstiftung des Diomedes zum Angriff auf Aphrodite und ihn selbst zu beschweren (855ff.). Abschließend erklärt er, seine schnellen Füße hätten ihn davongetragen, denn sonst ἦ τέ κε δηρὸν / αὐτοῦ πήματ’ ἔπασχον ἐν αἰνῆσιν νεκάδεσσιν, / ἦ κε ζῶς ἀμενηνός ἔα χαλκοῖο τυπήσι (885–887). ζῶς ἀμενηνός ist ein Oxymoron: ‚lebendig ohne Lebenskraft‘; als Gott hätte er nicht getötet werden können, aber er wäre ἀμενηνός wie die Toten. Weil Ares am Unterleib verwundet ist, bemerkt Giacomelli (o. Anm. 1, 13f.): „it sounds as if he is talking about castration, or at least damage to the organ of manliness.“ Dies erscheint mir unzutreffend. Ares erwähnt 887 das für ihn schlimmste Übel (schlimmer noch als langes Leiden inmitten schrecklicher Haufen von Leichen), das ihm χαλκοῖο τυπήσι, also durch mehrere Verwundungen zugefügt worden wäre, wenn er Diomedes nicht hätte entkommen können. Daher kann man höchstens annehmen, daß er mit ἀμενηνός auch den Verlust seiner Potenz meine. Giacomelli sucht dann aus Vers 905 (wie aus anderen Stellen) wieder indirekt eine Bestätigung ihrer Annahme vom flüssigen μένος als ‚seed‘ zu gewinnen (14f.; 17). „Old age“ sei für die Griechen durch Trockenheit charakterisiert,<sup>25</sup> die mit Mangel an μένος

<sup>23</sup> Il. 11, 158f. *πίπτε κάρηνα / Τρώων φευγόντων*; 11, 500 *ἀνδρῶν πίπτε κάρηνα*.

<sup>24</sup> Gegensatz dazu: Od. 22, 294.

<sup>25</sup> Giacomelli (o. Anm. 1, 14 Anm. 41) verweist dazu auf Aristot., Long. 466a19f., Aischyl., Ag. 76–82, Photius: *ισχυοὶ γὰρ οἱ παλαιοὶ* und auf Onians, 214f., 219–221.

verbunden werde.<sup>26</sup> Diesem Zustand konnte man nach Giacomelli (17) entgegenwirken, wenn „the stuff of life and strength was fed back into the body bathing and anointing the skin or by drinking liquids, especially wine.“<sup>27</sup> Weil nun Il. 5,905 Hebe Ares badet, behauptet Giacomelli (15 bzw. 17): „It is Hebe herself who reconstitutes Ares when he has been damaged in μένος (Il. 5,905)“ und „Hebe restores Ares with a bath“. Ares ist kein ausgetrockneter Greis, und für seine Wiederherstellung ist es entscheidend, daß Paieon ihn schnell heilt (900–904). Erst danach wird er von Hebe gebadet und mit schönen Gewändern bekleidet, d. h. gereinigt, erfrischt und salonfähig gemacht: Er setzt sich neben Zeus nieder (906), kehrt nicht mit neuem μένος – Tatendrang – auf das Schlachtfeld zurück. Das Bad von Vers 905 hat also nicht die Funktion, die ihm Giacomelli zuschreibt.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Dafür führt sie (14) Aristoph., Av. 685–689 (dazu siehe unten), Eur. Hik. 1115ff., Troad. 191–193, Pind. Ol. 8,70 und Il. 5,905 an. Ähnliches findet sie bei Aristot., hist. anim. 628b4, wo οι ἄκεντροι σφήκες als ἀμενηνότεροι bezeichnet werden, und bei Theophrast, der das σπερμάτιον einer Pflanze im Zusammenhang mit ihrem alljährlichen Verwelken und Vertrocknen ἀμενηνότερον nennt (de caus. plant. 4,12,2), ebenso auch das Blatt eines bestimmten Baumes (3,8,1). Hippokrates (Prorrh. 2,30) verbindet ἀμενης mit ισχνός („dry, thin, weak“). Aber keine einzige dieser Stellen bezeugt, daß μένος selbst als „fluid“ aufgefaßt wurde.

<sup>27</sup> Für die Wirkung des Weines beruft sie sich (o. Anm. 1,17 mit Anm. 50) auf Platon, Nom. 666ab, wo es heißt, daß Dionysos den Menschen den Wein als φάρμακον gegen die αὐστηρότης des Alters geschenkt habe: ὥστε ἀνηβᾶν ἡμᾶς καὶ δυσθυμίας λήθη γίνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ..., ferner darauf, daß Hippokrates von τὸ ἀπὸ τοῦ οἴνου μένος spricht (Acut. 63) und davor warnt, daß übermäßiger Genuß unverdünnten Weines Impotenz verursachen könne (de prisca med. 20). Aber aus keiner dieser Stellen geht hervor, daß μένος „the stuff of life and strength“ sei, das durch Wein in den ausgetrockneten Körper zurückgeführt werden könne.

<sup>28</sup> Giacomelli zieht auch das Bad des Odysseus (Od. 10,361–363) als Beleg heran (17): Vor dem von Kirke angebotenen Geschlechtsverkehr läßt er sie aus Furcht davor, daß sie ihn κακὸν καὶ ἀνήγορα mache, schwören, ihm kein übles Leid zuzufügen (337ff.). Nach dem Beischlaf badet ihn eine Dienerin, ὄφρα μοι ἐκ κάματος θυμοφθόρον εἴλετο γυῖον, wie er in Vers 363 bemerkt, und salbt ihn dann mit Öl. Mit θυμοφθόρον bestimmt er nach Giacomelli zwar θυμός, nicht μένος, als das durch den „κάματος of sexual exertion“ geschwächte Organ. Aber θυμός werde sonst oft mit μένος zu einem Paar verbunden, um „the essence of man’s strength“ zu bezeichnen (was nicht zutrifft), Tzetzes glossiere das Wort θυμός bei Hipponax mit τὸ ἄρρεν αἰδοῖον and Homer plaziere manchmal μένος im θυμός. So ergibt sich für sie (17f.): „It is clear that permanent damage to Odysseus’ sexual potency has been averted by the oath and the bath.“ Daß dieses Bad eine wichtige Funktion hat, die mit dem Eid in innerem Zusammenhang steht, zeigen schon vor Vers 363 die detaillierten Angaben über seine Vorbereitung und Durchführung (358–362). Aber Giacomelli hat θυμοφθόρον überinterpretiert. Der Sexualverkehr mit Kirke hat in den γυῖα des Odysseus eine seinen θυμός quälende, d. h. den Helden innerlich bedrückende Erschöpfung verursacht. Vgl. Od.

Bei Ps.-Hesiod, Fr. 150, 18 M.-W. heißen die – schon in der Ilias 3, 6 genannten – Pygmäen am Versende ἀμενηνοί. Ich vermute, daß das Wort hier als Gegenbegriff zu μεγάθυμοι, dem Epitheton der Aithiopen am Ende des vorhergehenden Verses, gebraucht wird und ‚ohne Tatkraft‘ bedeutet. Giacomellis Erklärung (o. Anm. 1, 14 Anm. 39), man habe die Pygmäen wegen Mangels sowohl an physiologischem wie an psychologischem μένος als „weak“ betrachtet, geht m. E. wieder zu weit.<sup>29</sup>

Im homerischen Demeter-Hymnos (347ff.) übermittelt Hermes dem Hades μαλακοῖσι παραϊφάμενος ἐπέεσσιν (336) die Aufforderung des Zeus, die geraubte Persephone aus der Unterwelt herauszulassen, damit ihre Mutter sie sehe und ihren Zorn auf die Götter aufgebe. Denn, wie er sagt, Demeter μέγα μήδεται ἔργον / φθῖσαι φύλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων / σπέρμ' ὑπὸ γῆς κρύπτουσα, καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς / ἀθανάτων. Der Dichter berichtet in den Versen 305–311, daß Demeter das gegenwärtige Jahr, in dem der Raub geschah, durch Verbergen des Samens für die Menschen αἰνότατον und κύντατον machte und daß sie das Menschengeschlecht durch Hungersnot ganz vernichtet und den Olympiern die ehrenvollen Gaben und Opfer entzogen hätte, wenn Zeus es nicht bemerkt hätte. Die bisherigen Versuche, Demeter davon abzubringen, sind erfolglos geblieben. Die Menschen stehen also zu der Zeit, in der Hermes im Auftrag des Zeus den Herrscher der Unterwelt aufsucht, schon vor dem Hungertod, und paradoxerweise kann nur der Herr der νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα sie noch retten. Doch deswegen, nicht, wie Giacomelli (14) meint, weil sie „unproductive“ geworden seien, bezeichnet der Götterbote sie mit rhetorisch pointierter Formulierung als φύλ' ἀμενηνὰ χαμαιγενέων ἀνθρώπων.<sup>30</sup>

4, 176 τὴν (Penelope) δ' ἄχος ἀμφεχύθη θυμοφθόρον. Des weiteren behauptet Giacomelli (17), daß im homerischen Aphrodite-Hymnos 5, 227 die Versuche der Eos „to prolong Tithonus' youth by feeding him ambrosia“ beschrieben würden: Als Tithonos ergraut ist, teilt Eos sein Lager nicht mehr, pflegt ihn aber σίτῳ τ' ἀμβροσίῃ τε καὶ εἶματα καλὰ διδοῦσα (232).

<sup>29</sup> Für ihre Deutung zitiert sie Oppian, Hal. 1, 623: Πυγμαίων ὀλιγοδρανέων ἀμενηνὰ γένεθλα sowie Bemerkungen über Feigheit und körperliche Mängel der Pygmäen bei Photios, Bibl., cod. 3 bzw. Strabon, 70, 711. Es gab aber auch ein Homer zugeschriebenes Epos Geranomachia, das von Kämpfen (oder einer Schlacht) zwischen Kranichen und den Pygmäen erzählte (vgl. Il. 3, 3–7); die letzteren waren hier ganz sicher nicht ohne jedes μένος. Bei Philostratos (Im. 2, 22) wagen es die Pygmäen, den schlafenden Herakles anzugreifen, um Antaios zu rächen. Vgl. M. Gusinde, Kenntnisse und Urteile über Pygmäen in Antike und Mittelalter. Nova Acta Leopoldina 162, 1962.

<sup>30</sup> φύλ' ἀμενηνὰ steht, durch ein neues Attribut den Toten noch mehr angenähert, bei Aristophanes, Vögel 686 in einer langen Reihe negativer Urteile der ‚unsterblichen‘ Vögel über das Sein der Menschen: Ἄγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾷ προσόμοιοι, / ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φύλ' ἀμενηνά, / ἀπτήνες ἐφη-

Was bedeutet nun im homerischen Aphrodite-Hymnos (5, 188f.) die Bitte des Anchises an die Göttin „μή με ζῶντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔάσῃς / ναίειν“? Der Ausdruck ζῶντ' ἀμενηνὸν erinnert an die Bemerkung des Gottes Ares Il. 5, 887: ἦ κε ζῶς ἀμενηνὸς ἔα, die den Dichter des Hymnos wahrscheinlich beeinflusst hat. Zu der Bitte des Menschen Anchises vertritt Giacomelli (16) – wie vor ihr andere, aber nicht alle Interpreten<sup>31</sup> – die Ansicht: „he is voicing a fear of lifelong impotence“, und präzisiert dies (17) mit Bezug auf die Vorstellung vom Mangel an μένος im Alter: „Like his ancestor Tithonus, Anchises abhors the thought of an old age that will last as long as his life.“

Sehen wir genauer zu: Zunächst ist zu betonen, daß ζῶντ' ἀμενηνὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔάσῃς ναίειν nicht gleichbedeutend ist mit ἀμενηνὸν ζῶειν. ἀμενηνὸν muß etwas bezeichnen, was dem Lebendigsein widerstreitet; vgl. ‚lebendig begraben‘, ‚lebender Leichnam‘. Daher erscheint mir ‚impotent‘ zu schwach. Anchises meint mit ζῶντ' ἀμενηνὸν einen gebrochenen Seinszustand: lebend ohne Lebensmut und -kraft. Wenn er in diesem Zustand unter Menschen wohnte, wäre er kein Mensch wie sie, zutiefst erniedrigt.

Schon vor Vers 188 spricht Anchises zu Aphrodite; er erklärt, er habe gleich beim ersten Anblick erkannt, daß sie eine Göttin sei, aber sie habe ihm nicht die Wahrheit gesagt (185f.). Damit beruft er sich auf seine Worte 92 – 106 und auf Aphrodites Antwort 108 – 142 und legt so den Grund für die Bitte 188f., die er mit „ἀλλά σε πρὸς Ζηνὸς γουνάζομαι αἰγιόχοιο“ (187) ein-

---

μέριοι, ταλαοὶ βροτοὶ, ἀνέρες εἰκελόνηροι, / προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοισι ἡμῖν, τοῖς αἰὲν εὐδοῖσιν, / τοῖς αἰθεριοῖς, τοῖσιν ἀγήρω, τοῖς ἄφθιτα μηδομένοισιν (685 – 689). Wie schon erwähnt, findet Giacomelli (14) in dieser Partie einen Beleg dafür, daß das Greisenalter, welches in griechischem Denken durch Trockenheit charakterisiert sei, mit Mangel an μένος verbunden werde: Aristophanes kontrastiere das schwache Geschlecht der Menschen, φῦλ' ἀμενηνά, mit dem der nicht alternden und unsterblichen Vögel. Aber σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά bezieht sich nicht auf das Greisenalter. Mit besserem Recht führt Giacomelli (14f.) Eurip., Hik. 1115ff., Troad. 191 – 193 und Pindar, Ol. 8, 70f. an.

<sup>31</sup> Vgl. The Homeric Hymns edd. T. W. Allen, W. R. Halliday and E. E. Sikes, Oxford 1963, 363f.; N. Van der Ben, De Homerische Aphrodite-hymne 2: Een interpretatie van het gedicht, Lampas 14 (1981), 79 glaubt, daß Anchises hier Unsterblichkeit von Aphrodite verlange. Dies finde ich nicht überzeugend. P. Smith, Nursling of Mortality. A Study of the Homeric Hymn to Aphrodite, Frankfurt am Main 1981, 65 vertritt die Ansicht, Anchises' Bitte sei hier a „negative and fearful“ Formulierung seiner ersten Bitte in den Versen 102 – 106, weil es ihm bekannt sei, daß der Beischlaf mit einer Göttin gefährlich ist. In einer Anmerkung (125, 77) erwägt er anhand der Odyssee-Stelle 10, 299 – 301 die Möglichkeit, daß Anchises' Furcht hier auf Hermes' Rat an Odysseus vor seiner Begegnung mit Kirke hinweise: „fear of being somehow ‚unmanned‘ by a hostile nymph.“

leitet. In Vers 189f. fügt er die gnomische Begründung hinzu, daß ein ἀνήρ, der mit unsterblichen Göttinnen sexuell verkehr, nicht βιοθάλμιος – dieses Adjektiv ist nur hier belegt –, ‚im Leben gedeihend‘, d. h. erfolgreich glücklich werde. Es bleibt offen, an wen er dabei denkt.<sup>32</sup> Das Ganze (185–190) ist also ein Gebet, sein zweites. Das erste steht in seiner Rede 92–106; nachdem er die Unbekannte als Göttin begrüßt hat, gelobt er ihr einen Altar und schöne Opfer zu allen Jahreszeiten und fährt betend fort: σὺ δ' εὐφρονα θυμὸν ἔχουσα / δός με μετὰ Τρώεσσι ἀριπρεπέ' ἔμμεναι ἄνδρα, / ποίει δ' εἰσπίσω θαλερὸν γόνον, αὐτὰρ ἔμ' αὐτὸν / ὄλβιον ἐν λαοῖς καὶ γήραος οὐδὸν ἰκέσθαι (102–106). Die Erhörung dieses Gebets würde ihn, wie wir nun sagen dürfen, βιοθάλμιος machen. In jener Situation hat er keineswegs die Absicht, mit der Frau, die er für eine Göttin hält, zu schlafen: Aphrodite verführt ihn erst mit ihrer Lügenrede dazu (vgl. Vers 143). Die Enthüllung ihrer Identität nach dem Verkehr erschreckt ihn zutiefst (vgl. 181/182): Es wird ihm klar, daß Aphrodite ihn durch ihre Täuschung dazu gebracht hat, unvorsätzlich und unwissentlich, aber faktisch die Grenze, die den Sterblichen von den Göttern trennt, zu überschreiten (vgl. Giacomelli 18f.), und er weiß, daß einen oder mehrere Männer, die mit einer Göttin vereint waren, Unglück getroffen hat. Daher fürchtet er, Aphrodite werde ihn ζῶντ' ἀμενηνόν, ‚bei lebendigem Leibe kraftlos (wie einen Toten)‘, wie Karl Reinhardt sagt,<sup>33</sup> unter den Menschen wohnen lassen und dadurch um das Lebensglück bringen, das er in seinem ersten Gebet charakterisiert hat. Sein zweites Gebet soll sie besonders durch die Erinnerung daran, daß sie ihm die Wahrheit, die

<sup>32</sup> Giacomelli (o. Anm. 1, 18f.) weist auf Ixion, Tithonos und Adonis hin. Wir wissen nicht, welche Fassungen des Ixion- und des Adonis-Mythos der Dichter des Hymnos kannte. Das Schicksal des Tithonos schildert Aphrodite dem Anchises später (218–238), was nicht unbedingt ausschließt, daß es ihm schon bekannt war. Weil die Geschichte nur hier ausführlich erzählt wird, vermute ich, daß sie nicht bei Mimnermos, Fr. 5 West oder Sappho, Fr. 58, 19ff. Voigt, sondern in diesem Hymnos zum ersten Mal in der griechischen Dichtung vorkam. Das homerische Formelverspaar Ἥως δ' ἐκ λεχέων παρ' ἀγαυοῦ Τιθωνοῖο / ὄρνυτ', ἴν' ἀθανάτοισι φάως φέροι ἢδὲ βροτοῖσι (Il. 11, 1; Od. 5, 1) ist mit ihr nur dann vereinbar, wenn man annimmt, zu der Zeit der betreffenden epischen Handlung sei Tithonos noch nicht alt gewesen. Sein Schicksal, wie es Aphrodite darstellt, unterscheidet sich von dem Los, das Anchises fürchtet, in wesentlichen Punkten: Tithonos ist unsterblich und muß nicht unter Menschen wohnen. Er konnte solange mit Eos die Freuden der Liebe genießen, bis er alt wurde, und auch dann sorgte sie noch für ihn. Erst als er vor Altersschwäche kein Glied mehr rühren konnte, schloß sie ihn in einem θάλαμος ein. Ihm wird nicht Mangel an μένος, sondern an κίρυς zugeschrieben: 237f.

<sup>33</sup> Vgl. Karl Reinhardt, *Die Ilias und ihr Dichter*, hrsg. von Uvo Hölscher, Göttingen 1961, 520.

er erkannt hatte, ausgeredet hat, und durch die Beschwörung ‚bei Zeus‘ von diesem Unrecht abhalten.

Anchises befürchtet, wenn er ein lebendiges, aber kraftloses, zeugungsunfähiges Wesen wäre, das Erlöschen seines Stammes, denn er hat noch keinen Nachkommen. Die alten Griechen wünschten sich Nachkommen für die Erhaltung ihrer γενεή zu hinterlassen.<sup>34</sup> Anchises strebt danach, ἀριπρεπής unter seinen Mitmenschen zu sein. Die Erfüllung des Wunsches ποίει δ' εἰσοπίσω θαλερὸν γόνον (104) gewährleistet die ἀριπρέπεια des Anchises unter den Trojanern. Es ist von Bedeutung, daß in beiden Gebeten des Anchises (103–106 und 188–190) Ausdrücke wie μετὰ Τρώεσσιν (103), ἐν λαοῖς (106), ἐν ἀνθρώποισιν (188) vorkommen, und es ist notwendig, daß Aphrodite in ihrer Rede (192ff.) nach dem zweiten Gebet des Anchises fast unmittelbar Aineias' Geburt verkündet. Nachdem die Göttin Anchises versichert hat, daß er nicht zu fürchten brauche, daß ihm die anderen Götter oder Aphrodite selbst Leid zufügen werden, da er ein Freund der Götter sei, offenbart sie ihm die Geburt seines Sohnes, der über Troja herrschen werde. Aus seinem Geschlecht werden Kinder und Enkel in dauernder Folge gezeugt werden. Der Sohn werde Aineias heißen, da die Göttin schreckliches Leid erfaßt habe, als sie das Lager mit einem sterblichen Manne geteilt habe. Im 20. Buch der Ilias (293–304) – im Rahmen der Aristie des Aineias – äußert sich Poseidon voller Mitgefühl für Aineias über seine Niederlage gegen Achilleus und schlägt vor, daß die Götter Aineias der Todesgefahr entrücken sollen, so daß Zeus nicht in Zorn gerät, wenn Achilleus ihn töte; denn es sei ihm vom Schicksal bestimmt zu entkommen, damit des Dardanos Stamm nicht ohne Nachkommen spurlos verschwinde. Der Dichter benutzt in Vers 303 den Ausdruck ἄσπερμος γενεή. Das Adjektiv kommt bei Homer nur hier in der plausiblen Bedeutung ‚ohne Nachkommen‘ vor.<sup>35</sup> Abgesehen davon, daß eine direkte Abhängigkeit zwischen diesen beiden Stellen besteht,<sup>36</sup> gibt es eine bestimmte Parallelität in beiden Partien (Il. 20, 303–308 und hom. Hymn. 5, 188ff.): An beiden Stellen – im homerischen Hymnos allerdings indirekt – drückt sich die Furcht aus, daß die betreffenden Personen ohne Nachkommen bleiben könnten. Beide Stellen enthalten die Zusicherung, daß Dardanos von dem höchsten olympischen Gott und Anchises als Darda-

<sup>34</sup> Man vergleiche Hesiod, Erga 376–378, Aischylos, Agam. 750–756; Choeph. 1006; Eur., Alk. 656; Ion 488ff.; 620ff. u. a.

<sup>35</sup> In dieser Bedeutung finden wir dieses Adjektiv erst später bei Ps-Lukian, Amor. 35, 3.

<sup>36</sup> Vgl. L. H. Lenz, Der homerische Aphroditehymnus und die Aristie des Aineias in der Ilias, Bonn 1975, 273.

nides (vgl. 177) von den Göttern geliebt wird. Unmittelbar danach folgt an beiden Stellen die Verheißung des ewigen Fortbestandes der γενεή.

Das Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Versuch nachzuweisen, daß die Griechen μένος als Organ mit der Funktion, die besondere vitale Energie als flüssige Materie zu liefern, die physiologisch und psychologisch das Wesen der Männlichkeit sei, aufgefaßt hätten, ist wohl nicht gelungen. Unsere Auseinandersetzung mit Giacomellis Thesen hat gezeigt, daß es nicht legitim ist, μένος als Stoff zu betrachten. Das Wort bedeutet seit Homer ‚Tatkraft‘, ‚Drang zum Handeln‘, ‚Energie‘, ‚starker innerer Trieb‘, ‚aggressiver Zorn‘ und im weiteren Sinne ‚dauernde Lebenskraft‘. μένος besitzen auch die Frauen in der frühgriechischen Dichtung. Bei Archilochos, Fr. 196a, 52 West bildet der Ausdruck λευκ]όν ἀφῆκα μένος eine Periphrasis für die Ejakulation von Sperma als Höhepunkt sexueller Erregung. Das Adjektiv ἀμενηνός bedeutet ‚ohne Lebenskraft‘, was auch die Zeugungs- und Empfängnisunfähigkeit impliziert. Im homerischen Hymnos 5, 188f. wäre ζῶντ' ἀμενηνόν die Ursache für Anchises' Sturz in eine Lebenskrise: lebendig ohne Lebensmut und -kraft. Das schließt auch die Angst ein, daß er selbst durch seine Zeugungsunfähigkeit für das Ende seines Stammes verantwortlich wäre. Wenn er in diesem Zustand (kraftlos, mutlos und kinderlos) unter Menschen wohnte, wäre das Leben für ihn beschämend und erniedrigend.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Ich danke Herbert Eisenberger (Frankfurt am Main) für seine hilfreiche Unterstützung.

