

SKRIFTER UTGIVNA AV
SVENSKA INSTITUTET I ATHEN

ACTA INSTITUTI ATHENIENSIS REGNI SUECIAE

8º, II:2

MARTINI P. NILSSON
OPUSCULA SELECTA

Vol. II

MARTINI P. NILSSON

OPUSCULA SELECTA

LINGUIS ANGLICA, FRANCOGALLICA,
GERMANICA CONSCRIPTA

Vol. II

L U N D
C W K GLEERUP
1952

Ad impensas huius voluminis contribuit
Humanistiska Fonden

Printed in Sweden

Lund 1952
SKÅNSKA CENTRALTRYCKERIET

Continet hoc volumen:

I. *Ad historiam religionis graecae (continuatur).*

Line neue schwarzfigurige Anthesterienvase	457
Sonnenkalender und Sonnenreligion	462
Wesensverschiedenheiten der römischen und der griechischen Religion	504
En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum	524
Die eleusinischen Gottheiten	542
Das eleusinische Relief aus der Sammlung Este ...	624
Early Orphism and kindred religious Movements ...	628
Mycenaean and Homeric Religion	683
Archaic Greek Temples with Fire-places in their interior	704
Vater Zeus	710
The new Inscription of the Salaminioi	731

II. *Ad historiam et archaeologiam.*

Der homerische Dichter in der homerischen Welt	745
Kataploi, Beiträge zum Schiffskataloge und zu der altionischen nautischen Literatur	761
Die alte Bühne und die Periakten	792
Über Geschichtstradition (Auszug)	806
Über die Glaubwürdigkeit der Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der alten Geschichte	816
Die Grundlagen des spartanischen Lebens	826
Das homerische Königtum	871
Die Hoplitentaktik und das Staatswesen	897
The Introduction of Hoplite Tactics at Rome	907

The economic Basis of the Principate of Augustus	923
The Race Problem of the Roman Empire	940
Über Genetik und Geschichte	964
Zur Frage von dem Alter des vorcäsarischen Kalenders	979
The Intercalary Month in the Roman Calendar (Extract)	987
Les bases votives à double colonne et l'arc de triomphe	989
The Origin of the Triumphal Arch	1003
The Triumphal Arch and Town Planning	1015
Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen	1029
Addenda	1057
I. Index locorum, ubi haec scripta primum impressa sunt	1059
II. Index scriptorum ad res graecas et romanas pertinentium, quae in his voluminibus non inveniuntur	1062
III. Index nominum et rerum	1067

I.

AD HISTORIAM RELIGIONIS
GRAECAE
(continuatur)

[44] Eine neue schwarzfigurige Anthesterienvase.

Die hier abgebildete Kylix ist eine flüchtige Schmiererei des späten schwarzfigurigen Stiles, die keine Abbildung verdiente, wenn sie nicht inhaltlich einer lebhaft besprochenen Gruppe von Vasenbildern angehörte und wenn nicht, da sie sich in einer Privatsammlung in Stockholm befindet, die jetzt verkauft werden soll, die Möglichkeit bestünde, dass sie an einen schwerzugänglichen oder gar unbekannten Ort verschwindet¹.

Die Vase, die im Kunsthandel erworben wurde, ist eine Kylix mit abgesetztem Rande, Form 172 in der Formentabelle Furtwänglers zum Berliner Vasenkatalog. Im Inneren eine tanzende Bacchantin in einem von zwei schwarzen Kreislinien begrenzten Felde. Ich verzichte auf eine Beschreibung der hier abgebildeten Aussenseite. Die Darstellung gehört den von Frickenhaus zusammengestellten und »Lenäenvasen« getauften Vasen an², die von mir auf das Mischen des Weines an den Choen, dem zweiten³ Tage der Anthesterien, bezogen werden⁴. Unter diesen Vasen finden sich sowohl schwarz- wie rotfigurige. Unter den ersteren gibt es zwei Gruppen: in der einen, der die von Frickenhaus herausgegebenen Vasen angehören, wird die Anbetung und wohl auch der Tanz vor dem Maskenidol des Dionysos dargestellt; in der zweiten, die

[45]

¹ Herrn Privatdozenten E. Kjellberg in Stockholm, der die Sammlung katalogisiert hat, spreche ich meinen besten Dank aus, weil er mir seinen Katalogzettel und die photographische Vorlage des hier reproduzierten Bildes zur Verfügung gestellt hat. [Die Vase befindet sich jetzt im Nationalmuseum in Stockholm.]

² A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*, 72. Berliner Winckelmannsprogramm, 1912.

³ Der Ausdruck ist nicht ganz angemessen, denn die Pithoigien waren im antiken Sinne der Vorabend der Anthesterien; s. meine Entstehung und sakrale Bedeutung des griech. Kalenders, S. 16 f. Das wäre in der von Deubner a. a. O. S. 128 unten angedeuteten Diskussion zu berücksichtigen.

⁴ *Jahrb. d. deutschen archäol. Inst.* XXXI, 1916, S. 328 ff.

nur durch eine von mir veröffentlichte Amphora in München⁵ vertreten ist, werden Frauen dargestellt, die mit Wein hantieren. Die rotfigurige Gruppe vereint diese beiden Typen; der orgiastische Tanz wird neben das Hantieren mit dem Wein gesetzt. Das einzig Bemerkenswerte an unsrer Kylix ist, dass auf ihr ein orgiastischer Tanz wie auf dem Neapler Stamnos dargestellt wird, denn auf den schwarzfigurigen Vasen wird der Tanz sonst nur schwach angedeutet; sie bestätigt also meine Aufteilung a. a. O. S. 7 [oben S. 419].

Hier könnte ich schliessen, wenn nicht Deubner in seinem eben erschienenen grossen Werk über die attischen Feste S. 127 ff. meine Deutung verworfen und diejenige Frickenhausens wieder befürwortet hätte.^[6] Da mich seine Erörterungen nicht überzeugt haben, muss ich einige Worte hinzufügen. Auf Einzelheiten gehe ich wenig ein und, um Raum zu sparen, bitte ich den Leser, die Darstellung Deubners einzusehen. Die sprachliche Betrachtung der Phanodemosstelle ist für die Hauptfrage recht wenig ergiebig. Ferner legt Deubner grosses Gewicht darauf, dass nach Phanodem Männer (τοὺς Ἀθηναίους; darunter können jedoch Männer und Frauen verstanden werden; es war ein Familienfest; das ist aber gleichgültig) vor dem Heiligtum in den Sümpfen den Wein mischen, tanzen usw. Männer müssten also auf den Vasenbildern erscheinen; die fehlen aber: also können die Choen nicht gemeint sein. Diesem Schluss *e silentio* muss ich widersprechen. Dargestellt ist nicht das Festtreiben der vor dem Heiligtume versammelten Menge, auch nicht die Verteilung des Weines an die Menge (die Männer), sondern die Einsegnung des neuen [46] Weines, d. h. das rituelle Mischen, das von den Priesterinnen besorgt wurde. Freilich ist dies ein von mir erschlossener Ritus, also ein hypothetischer, er steht aber im besten Einklange mit dem Zweck des Festes, er ist eigentlich für die Einsegnung des neuen Weines notwendig.

Die entscheidende Hauptsache ist eine andere, die bisher

⁵ Verf., Eine Anthesterien-Vase in München, Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1930, H. 4. [oben S. 414 ff.].

⁶ [Deubner, Eine neue Lenäenvase, Arch. Jahrb. XLIX 1934, 1 ff., deutet auch diese Vase auf die Lenäen.]



Schwarzfigurige Schale in Stockholm.

im Hintergrunde der Diskussion gestanden hat und deshalb jetzt klar und deutlich hervorgehoben werden muss. Wenn wir die zur Sprache stehende Vasengruppe als ein Ganzes überschauen, heben sich, Zwischenstufen unbeschadet, zwei Hauptmomente der Darstellung hervor: der Tanz vor dem Maskenidol, der sich auf dem künstlerisch hervorragendsten Stück, dem Neapler Stamnos, zum regelrechten Mänadentanz steigert, und das Hantieren mit Wein, das ruhig vor sich geht. Ich habe den zweiten selteneren und schwerer deutbaren Moment der Erklärung zugrunde gelegt und den ersten als akzessorisch betrachtet, weil der bacchische Tanz ein den Vasenmalern äusserst geläufiges Motiv ist, das sich folglich leicht angliedert. Deubner geht von dem bacchischen Tanz aus, ihm ist das Hantieren mit Wein akzessorisch. Er ist mit mir darin einig, dass die Lenäen die jonische, abgemilderte Form der dionysischen Orgien sind; hierin findet er den positiven Anhalt für die Beziehung der Bilder auf die Lenäen; der Mänadentanz weist auf die Orgien hin. »Nicht das Hantieren mit Wein ist für diese Darstellungen bezeichnend, sondern die Tatsache, dass nur Frauen auftreten, und dass die Beziehung zu den dionysischen Orgien klar ausgesprochen wird« (a. a. O. S. 130). Dennoch bleibt der zweite Moment, das Hantieren mit Wein, übrig und erheischt eine Erklärung. Deubner findet sie in dem Gebrauch des Weines, um die Ekstase zu erregen. »Das muss betont werden, dass das reichliche Trinken von Wein aus den grossen Näpfen als Mittel zur Erregung der Ekstase sich dem Gesamtbilde vorzüglich einfügt« (a. a. O. S. 131). Hier stossen wir auf den springenden Punkt unsrer Meinungsverschiedenheit. Deubner macht sich die alte Ansicht zu eigen, dass dem Wein eine grosse Bedeutung in den Orgien zukam, um die Ekstase zu erregen. [47] Ich habe mich längst gegen sie gewendet⁷. Sie ist nicht richtig. Den Mänaden brechen Ströme von Milch und Honig, seltener von Wein hervor; wer anderer Meinung ist, hat sich gerade von unsren Vasen täuschen lassen. Die Ekstase wird nicht durch Weintrinken, sondern durch Tanz und orgiasti-

⁷ Z. B. in meinen Griech. Festen, S. 262, Arch. Jahrb., a. a. O. S. 329 [197].

schen Taumel hervorgerufen. Man lese doch die Bacchen des Euripides. Der Orgiengott ist nicht ursprünglich der Weingott; dazu ist dieser erst spät geworden. Als Dionysos in späterer Zeit hauptsächlich zum Weingott geworden war und der orgiastische Trieb erlahmte, musste der Wein erhalten, um den Orgiasmus hervorzurufen. Damals ist z. B. das Weinwunder auf Andros erfunden worden, das wohl an den Lenäen stattfand⁸, und das Weinwunder an den Thyia in Elis⁹. Diese Wunder wurden höchstwahrscheinlich durch Priestertrug bewirkt¹⁰. Wir befinden uns hier in einer Zeit, die etwa ein halbes Jahrtausend später als unsre Vasen ist; man sollte nie vergessen, dass nicht nur die religiösen Vorstellungen, sondern auch die Festbräuche sich im Laufe der Zeit gewandelt haben. Zu der Zeit, als unsre Vasen gemalt wurden, spielte der Wein eine sehr bescheidene oder gar keine Rolle, um den Orgiasmus zu entfachen. Damit fällt der positive Anhalt Deubners weg. Wenn das Hantieren mit Wein nicht, wie Deubner will, bedeutungslos ist, ist das dargestellte Fest eben kein orgiastisches, die Lenäen, sondern ein Weinfest, und zwar die Einsegnung des Weines, die Choen. Das wird durch das Maskenidol erhärtet, das in unsren Vasenbildern fast immer eine zentrale Stellung innehat. Der Maskengott ist nicht der Orgiengott; der offenbart sich in Tiergestalt. Dieses aus einem Pfahl und einer Maske bestehende Idol gehört dem Vegetationskult an, also dem Schützer der Rebe, dem Choen-gott¹¹. Hier Baumkult, dort Tierkult, unbeschadet der wahr-

⁸ Verf., Griech. Feste, S. 277 ff.

⁹ A. a. O. S. 291 ff.

¹⁰ C. Bonner, A Dionysiac Miracle at Corinth, Amer. Journ. of Archaeology, XXXIII, 1929, S. 68 ff., sucht zu zeigen, dass einige Vorrichtungen am Tempel B in Korinth, die früher als Mittel für Orakelgebung gedeutet wurden, vielmehr zur Bewirkung eines Weinwunders dienten.

¹¹ W. Wrede, Der Maskengott, Mitt. d. deutschen archäol. Inst. zu Athen, LIII, 1928, S. 66 ff. Ich kann nicht umhin, die Worte des Maximus Tyr., VIII, 1, wieder abzdrukken: γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσι πρῆξαντες ἐν ὀρχήτῳ αὐτοφύεες πρέμνον, ἀγροικιῶν ἀγαλμα. Was ich, Anthesterienvase in München, S. 14 [426], gesagt habe, nämlich dass die Säule an den Choen mehr nebensächlich, ein zufälliger Träger der Maske und des Kleides des Gottes sei, muss berichtigt und verdeutlicht werden. Zugrunde liegt der

scheinlichen Vermutung, dass der thrakische Dionysos auch ursprünglich ein Fruchtbarkeitsgott war; er hat sich aber nicht als solcher, sondern als Gott der Ekstase über Griechenland verbreitet. Das Ganze wird nur erklärlich und stimmt nur zusammen, wenn wir die Darstellung auf die Anthesterien beziehen und den Mänadentanz als akzessorische Zutat betrachten.

Sonnenkalender und Sonnenreligion.

[141]

1. ALLGEMEINES

Wenn der Mensch eines der geschaffenen Dinge verehren soll, scheint es selbstverständlich, dass nichts seiner Verehrung und Anbetung würdiger ist als die Sonne, der Spender des Lichtes, der Urquell alles Lebens auf der Erde, ohne den alles nur Finsternis und Tod wäre. Grosse Männer verliehen diesem Gedanken Ausdruck; Goethe hat ihn ausgesprochen^[1] und Renan mit beredten Worten ausgeführt. Religionswissenschaftliche Forscher haben ihn aufgenommen; man hat sich zu der Behauptung verstiegen, dass die Sonne ursprünglich

Baumstumpf oder der Pfahl, der mit Maske und Kleid bekleidet wurde, das ist ein Baumkult. Der Pfahl wird, besonders in der Stadt oder in einem Tempel, durch eine Säule ersetzt. Was ursprünglich die Hauptsache war, wird auf diese Weise zur Nebensache; Hauptsache, um das Idol herzustellen, sind nunmehr Maske und Kleid. Für die Beurteilung des Festes muss aber der ursprüngliche Zustand in Betracht gezogen werden.

¹ [»Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, die Sonne zu verehren, so sage ich abermals: durchaus! Denn sie ist gleichfalls eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbeate in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch allein wir leben, weben und sind und alle Tiere und Pflanzen mit uns.« Goethes letztes Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832.]

die einzige Gottheit sei, eine Monas der Religion.² Wenn man aber den empirischen Tatsachen nachgeht, findet man bald, dass sie dieser Erwartung nicht entsprechen. Es gibt nicht wenige Sonnengötter und auch Sonnengöttinnen, sie nehmen aber sehr selten eine solche alles überragende Stellung ein. Eine wirkliche Sonnenreligion ist eine Ausnahme, wenn man darunter eine solche versteht, in welcher der Sonnengott an der Spitze der Götter und des Universums steht und seine Urheberschaft des Erdenlebens zum kultischen Ausdruck kommt, ein Ausdruck, der sich nach der Natur der Dinge in kultischen Beziehungen auf den Wechsel des Sonnenstandes und der Sonnenbahn äussert, da das ganze Leben der Natur von diesen abhängt.

Unter den Naturvölkern sind Sonnengötter nicht häufig und nehmen keine hervorragende Stellung ein.³ Erst bei steigender Kultur tritt die Sonnengottheit stärker hervor. In der alten Religion der Japaner, dem Shinto, nimmt die Sonnengöttin [142] wirklich eine bedeutende Stellung ein, aber gar nicht eine solche, dass es jemand eingefallen wäre, den Shinto eine Sonnenreligion zu nennen. Sie scheint wie die Sonnengötter der primitiven Religionen im allgemeinen mehr mythologischer als kultischer Art zu sein. Die Natchez-Indianer in Louisiana verehrten die Sonne, und ihr König wurde »die grosse Sonne« oder »Bruder der Sonne« und die Vornehmen »Sonnen« genannt, wir wissen aber zu wenig von ihnen, um über die Art ihrer Religion sicher urteilen zu können.⁴ Man könnte vielleicht vermuten, dass ihre Religion eine Verwandtschaft mit denen der Hopi und der Zuñi hatte, in deren Zeremonien die Windrichtungen und Sonnenpunkte eine grosse Rolle spielen.⁵

² P. Sarasin *Helios und Keraunos* (1924).

³ J. G. Frazer *The Worship of Nature I* (1926) behandelt ausführlich die Sonnenverehrung unter den alten Völkern, im modernen Indien, Japan und Indonesien; der zweite Teil, in dem die Sonnenverehrung der übrigen Völker behandelt werden sollte, erscheint nicht mehr.

⁴ J. B. Swanton *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley* in dem *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* XLIII 1911 bes. S. 100 ff.

⁵ S. meine *Primitive Time-Reckoning* S. 312 f. mit Verweisen.

Mehr wissen wir von dem Inkavolk, dessen Herrscher als Söhne der Sonne galten und das der Sonnenverehrung zugeban war. Auch unter ihnen ist der Sonnengott keineswegs der höchste Gott, sondern nur einer der vier höchsten Götter; neben ihm stehen der Schöpfergott, der Donnergott und mitunter der Mondgott.⁶ Ich bemerke, dass die Inkas den Sonnenstand mit grosser Genauigkeit beobachteten⁷; solche Beobachtungen waren dem Sonnenkult förderlich, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden.

Wenn wir uns den antiken Religionen zuwenden, ist die Ausbeute gering. Ob Sol und Luna zu dem alten Bestand der römischen Götter gehört haben, ist recht zweifelhaft, obwohl Sol Indiges in dem Kalender der augusteischen Zeit erscheint.⁸ Die Erkenntnis, dass es in Griechenland nicht viel anders war⁹, ist jetzt durchgedrungen, obgleich es vor hundert Jahren als ketzerisch betrachtet wurde, dem Apollon die Sonnenatur abzusprechen. Die Griechen haben aber einen Sonnengott, Helios. An dem einzigen Ort, wo er einen grossen und bedeutenden Kult hatte, Rhodos, ist er des fremden Ursprunges verdächtig und sicher erst spät zu seiner überragenden Stellung erhoben.¹⁰ Was die Griechen selbst von dem Son- [143]

⁶ R. Karsten Die altperuanische Religion, Archiv für Religionswiss. 25 (1927) S. 38.

⁷ Vgl. meine Primitive Time-Reckoning S. 313 f.

⁸ Wissowa Religion und Kultus der Römer² S. 315 ff.

⁹ Das Material in Jessens Artikel Helios in Pauly-Wissowa.

¹⁰ Der bekannte, von Pindar Ol. VII und Diodor V 56 erzählte Mythos ist offenbar ein junges Erzeugnis, das sich an ältere Mythen und den Kult der Athana Lindia anlehnt. Von dem Kult des Helios auf Rhodos haben wir keine alten Zeugnisse (W. Dittenberger De sacris Rhodiorum comm. I, Index lect., Halle 1886, S. 2 f.). Man kann sich fragen, ob das zufällig ist oder ob Helios z. B. bei dem Synoikismos vom J. 407 v. Chr. zum Hauptgott erhoben wurde. Nach dem erwähnten Mythos wäre er sehr geeignet zum Patron des Synoikismos und Hauptgott der neuen Stadt Rhodos. Pindar a. a. O. Z. 77 ff. erwähnt die zu Ehren von Tlepolemos, dem mythischen Oikisten von Rhodos, gefeierten Spiele und wird deshalb von einem Scholiasten der Lüge geziehen mit der Behauptung, dass die fraglichen Spiele die Halieia seien. Pindar ist selbstverständlich im Recht; die Halieia sind wohl später gestiftet worden. Diesem *argumentum e silentio* ist wegen des Zusammenhanges kaum zu entgehen.

nenkult hielten, sagt Aristophanes: Helios und Selene sind barbarische Götter.¹¹ Trotzdem war es so schwierig, der alten, von der Naturmythologie geförderten Vorstellung abzusagen, dass man auf indirektem Wege die Sonnenverehrung zu beglaubigen versuchte, indem man die allgemein verbreitete Sitte heranzog, die aufgehende Sonne mit einem Handkuss oder einer Verbeugung zu begrüßen.¹² Es ist aber zu beherzigen, dass die erste Schwalbe, der erste Storch oder Hühnergeier (ἰκτίνοϛ) auf dieselbe Weise begrüßt wurden.¹³ Niemand ausser Aristophanes hat daraus den Schluss gezogen, dass die Zugvögel des Frühlings als Götter verehrt wurden.

Um einen Sonnengott zu finden, der wirklich einen hervorragenden Platz einnimmt, müssen wir uns dem alten Orient zuwenden. Schamasch ist einer der bedeutendsten Götter der babylonischen Religion, aus dessen Händen Hammurabi das Gesetz empfängt, aber keineswegs der bedeutendste; im Gegenteil steht der Mondgott Schin ihm entschieden voran¹⁴; dasselbe gilt von der Bedeutung dieser Himmelskörper in der

¹¹ Aristophanes Pax 406 ff.

ἡ γὰρ Σελήνη καὶ πανοῦργος "Ἡλιος,
 ὑμῖν ἐπιβουλεύοντε πολλὸν ἤδη χρόνον,
 τοῖς βαρβάροισι προδίδοτον τὴν Ἑλλάδα. —
 ἵνα δὴ τί τοῦτο δράτον; — οὔτῃ νῆ Δία
 ἡμεῖς μὲν ὑμῖν θύομεν, τοῦτοι δὲ
 οἱ βάρβαροι θύουσι. διὰ τοῦτ' εἰκότως
 βούλονται ἂν ἡμᾶς πάντας ἐξολωλέναι,
 ἵνα τὰς τελετὰς λάβοιεν αὐτοὶ τῶν θεῶν.

¹² Die Sitte ist besonders bekannt durch Platons Erzählung von Sokrates, Apol. 26 D, Symp. p. 220 D, vgl. Leges X p. 887 E. S. auch Plutarch Pomp. 14. Sie wurde von dem orientalischen Einfluss befördert: Huldigung der Sonne durch die syrische III. Legion in der Schlacht bei Cremona, Tac. Hist. III 24. Vgl. Cumont Mon. Myst. Mithra I 128 A. 8.

¹³ Aristoph. Aves 501 ff. mit den Scholien. Dion von Prusa LXXX 5. A. Jacoby Sternglaube und Sterneutung in der Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst XXIII 1930 S. 38 ff. führt Beispiele aus späterer Zeit an.

¹⁴ S. z. B. M. Jastrow Die Religion Babyloniens und Assyriens I. S. 66 ff. A. Bouché-Leclercq L'Astrologie grecque Kap. XIV.

Astrologie; die Sonne steht an Bedeutung hinter dem Mond zurück.¹⁵

In dem hethitischen Reich scheint der Sonnengott eine bedeutende Rolle gespielt zu haben¹⁶, der Blitzgott Teschub ist aber der Gott, der am öftesten abgebildet wird und der offensichtlich die grösste Verehrung genoss. Der hethitische König wird »die grosse Sonne« genannt, dieser Titel ist aber dem ägyptischen Königstitel nachgebildet und erst unter Subiluliuma in Aufnahme gekommen.¹⁷ [144]

2. SONNENKALENDER UND SONNENRELIGION IN ÄGYPTEN

Eine wirkliche Sonnenreligion, in der der Sonnengott den ihm gebührenden, alles überragenden Platz einnimmt, finden wir erst in Ägypten. Das ist zu allbekannt, um des näheren auseinandergesetzt zu werden.¹⁸ Sie kulminierte in dem Sonnenmonotheismus des Ehenaten, dessen Besonderheit es war, sich an den in der Gestalt der Sonnenscheibe gedachten Gott zu richten, wurde aber durch das Misslingen der Reform kaum geschwächt, sondern setzte sich mit voller Kraft in der Amonreligion fort. Man lese z. B. die Worte eines Hymnus aus dem 11. Jahrh., den Ed. Meyer aufs neue unter dem Titel »das Credo der Amonreligion« übersetzt und erläutert hat.¹⁹ Die Sonnenreligion hatte aber viel früher einen Höhepunkt erreicht unter der V. Dynastie, deren Pharaonen ge-

¹⁵ Bezold in Boll-Gundel Sternglaube und Sterndeutung⁴ S. 4. B. Meissner Babylonien und Assyrien II S. 252.

¹⁶ Zwei hethitische Sonnenlieder sind herausgegeben von E. Tenner Kleinasiatische Forschungen I 1930 S. 387 ff.

¹⁷ Ed. Meyer Gesch. des Alt. II: 1² S. 512.

¹⁸ Die neuesten Funde sind aufgezählt von A. Wiedemann, Archiv für Religionswiss. 26 (1928) S. 337 f.

¹⁹ Sitz.-Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1928 S. 503 ff., A. Scharff Ägypt. Sonnenlieder. Siehe bes. Z. 6 »als die Erde zum ersten Mal aufleuchtete, ward er Sonne; Fürst des Lichtes und Glanzes, wenn er sich gibt, lebt alle Welt; wenn er den Himmel durchfährt, befällt ihn keine Ermüdung, am nächsten Morgen bleibt seine Art, ein Greis steht er früh auf als Jüngling und erbeutet die Grenzen der Unendlich-

waltige Sonnentempel erbauten. Das Aufsteigen des Sonnenkultes ist selbstverständlich älter und fing wenigstens unter der IV. Dynastie an. Es scheint, dass die V. Dynastie mit dem Sonnenkult ganz besonders eng verbunden war. Diese geschichtliche Tatsache ist höchstwahrscheinlich die Grundlage, auf der die Legende von Pharao Cheops und den drei Zaubernern aufgebaut ist²⁰; nach dieser waren die ersten drei Könige der V. Dynastie Söhne des Re und einer Frau, die Gattin eines Priesters des Re in Heliopolis war.

- [145] Nun sind die Ägypter das einzige Volk des Altertums, das von alters her einen Sonnenkalender gehabt hat. Sie haben ohne Zweifel die Länge des Sonnenjahres durch die Beobachtung des heliakischen Aufganges des Sirius (äg. Sothis) gefunden, der in der Zeit vor dem Anfang der geschichtlichen Zeit auf den 19. Juli jul(ianisch) fiel, ein Datum, das wegen der Verschiebung des julianischen Kalenders im Verhältnis zum Naturjahr um die Wende des 5. und 4. Jahrtausends v. Chr. um die Sonnenwende fiel²¹ und besonders wichtig war, weil es damals mit dem Anfang des Steigens des Nils zusammenfiel. Einige primitive Völker haben in der gleichen Weise das Sonnenjahr durch die Beobachtung des heliakischen Aufganges der Plejaden erreicht.²² Dieses Jahr ist die Zeit zwischen zwei aufeinanderfolgenden heliakischen Aufgängen ei-

keit usw.» Z. 21 »Ewiger, der die Jahre durchwandert, ohne dass seine Lebenszeit zu Ende geht, Greis und Jüngling, die Ewigkeit durchlebend, gealtert macht er seine Verjüngung, mit zahlreichen Augenpaaren, vielen Ohrenpaaren, Millionen leitend mit seinem Licht. Herr des Lebens, der dem gibt, den er liebt; der Umkreis der Erde steht unter seiner Aufsicht» usw. (nach der Übersetzung Ed. Meyers). Vgl. hierzu den Hymnus aus der Perserzeit bei Reitzenstein *Poimandres* S. 235: »Er wird zum Greise und verjüngt sich im kreisenden Laufe der Zeit.«

²⁰ Papyrus Westcar, übersetzt von A. Erman *Die Literatur der Ägypter* S. 64 ff.

²¹ Unter der Parallele von Memphis im J. 4241 am 15. Juni gregorianisch, zur Zeit der Sommersonnenwende, Ed. Meyer *Gesch. d. Alt. I*: 22 S. 29.

²² Über das Plejadenjahr s. meine *Primitive Time-Reckoning* S. 98 u. 274 f.; R. Andree *Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau in Globus* 64 (1893) S. 362 ff.

nes Sternes.²³ Es folgt daraus, dass es nur in ganzen Tagen berechnet werden kann, und daraus erklärt sich der allbekannte Umstand, dass das ägyptische Jahr genau 365 Tage hatte und den überschüssenden Teil von nahezu einem Viertel eines Tages vernachlässigte. Folglich ist das ägyptische Jahr genau sechs Stunden kürzer als das julianische Jahr, bzw. 5 St. 48 Min. 48 Sek. und noch etwas kürzer als das gregorianische und das diesem sehr nahekommende tropische oder Naturjahr. Es will ein Sonnenjahr sein, ist aber praktisch ein Wandeljahr, das jedes vierte Jahr um einen Tag hinter dem julianischen Jahr zurückbleibt. Folglich sind 1461 ägyptische Jahre gleich 1460 julianischen. Wenn man von dem heliakischen Aufgang des Sirius am 19. Juli jul. als dem ursprünglichen Neujahrstag ausgeht, kommt der ägyptische Neujahrstag, nachdem er die ganze Tagesreihe des julianischen Jahres durchlaufen hat, nach jener Zahl von Jahren wieder auf diesen Tag zurück. Dies ist der sogenannte Sothiszyklus. Da wir wissen, dass ein Sothiszyklus im J. 139 n. Chr. (140 nach Ed. Meyer) zu Ende ging, können wir die Anfänge der älteren Zyklen berechnen. Dies verhilft uns weiter dazu, wenigstens vermutungsweise die Einführungszeit des ägyptischen Kalenders zu bestimmen, denn wegen seines Baues, für den der heliakische Aufgang des Sirius massgebend ist, muss er in dem Anfangsjahr eines Sothiszyklus zu laufen angefangen haben.

Die allgemeine durch die Autorität Ed. Meyers gestützte [146] Annahme ist, dass dies das Jahr 4241 v. Chr. war.²⁴ Jüngere

²³ Ich füge hinzu, dass dieses Jahr nicht das wirkliche Naturjahr, d. i. das tropische Jahr ist, welches von den Äquinoktialpunkten bestimmt wird, sondern das siderische (Stern)jahr, das wegen der Präzession der Tag- und Nachtgleichpunkte einige Minuten länger ist. Dieser Unterschied wird nämlich im folgenden für unsere Erörterung von Bedeutung sein.

²⁴ Ed. Meyer Ägypt. Chronologie in den Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1904, Nachträge ib. 1907, danach Gesch. d. Alt. I: 2² S. 28 ff. L. Borchardt Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches in Quellen u. Forsch. zur Zeitbestimmung d. ägypt. Gesch. I (1917) setzt wegen anderer Berechnung des Ausgangspunktes das Jahr zu 4236 an; dieser kleine Unterschied ist für uns ohne Bedeutung. Seinen Versuch, die Regierung des Menes nahezu ein Jahrtausend und das

Ägyptologen sind geneigt, die Chronologie der ältesten Zeit zusammenzuschieben und die Einführung des Kalenders auf den Anfang des folgenden Sothiszyklus im J. 2781 zu verlegen unter der Regierung des ersten Pharaos der III. Dynastie, Zoser.²⁵ Wenn dem so ist, würde sich eine Abfolge zwischen der Einführung des Sonnenkalenders und der Herrschaft der Sonnenreligion ergeben, die besonders auffällig wäre. Auf die Einführung des Sonnenkalenders unter dem ersten Pharaos der III. Dynastie folgt die Erstarkung der Sonnenreligion unter der IV. Dynastie und ihr völliges Vorherrschen unter der V.

Gegen diese Hinabdatierung der ältesten Dynastien und der Einführung des Sonnenkalenders machen sich aber starke und vielleicht begründete Bedenken geltend bei der Mehrzahl der Ägyptologen. Sie meinen, dass die Sonnentheologie, die in Heliopolis ihre Heimatstätte hatte, schon in der Zeit vor der ersten Dynastie entwickelt worden war. Den Beweis für diese Ansicht finden sie darin, dass die ältesten Pyramidentexte, welche Vorstellungen und Worte enthalten, die in der geschichtlichen Zeit schon ausser Gebrauch gekommen waren, diese Religion voraussetzen.²⁶ So würde der Zeitraum, in dem die Sonnenreligion sich entwickelt hat, von der Einführung des Kalenders bis zu ihrem Höhepunkt unter der V. Dynastie reichlich lang sein, ungefähr einen Sothiszyklus umfassend. Die Frage muss aber aufgeworfen werden, wann diese Entwicklung sich vollzog. Es gibt Anzeichen dafür, dass Ägypten schon einmal vor der endgültigen Einigung durch Menes

Ende der V. Dynastie um vier Jahrhunderte hinaufzudatieren, müssen wir auf sich beruhen lassen. Sethe *Die Zeitrechnung der alten Ägypter* in den *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1919 S. 308 stimmte zu mit der Modifikation, dass die Einführung des Kalenders mit der Errichtung der Reichseinheit durch Menes in Verbindung gebracht wurde; jetzt urteilt er aber anders, vgl. u. S. 147 [470]. Ed. Meyer *Die ältere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Ägyptens*, Nachtrag zur *Gesch. d. Alt.* S. 41 ff. hat scharfen Widerspruch erhoben.

²⁵ A. Scharff *Grundzüge ägypt. Vorgeschichte*, *Morgenland* H. 12 S. 53 ff.

²⁶ Vgl. K. Sethe *Dramatische Texte zu ägypt. Mysterienspielen und Amun und die acht Urgötter* in den *Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss.* 1929 IV.

zeitweilig zu einem Reich geeint worden war unter der Führung Unterägyptens, dessen Hauptstadt Heliopolis-On war.²⁷ Diese Stadt, der Ursprungsort der Sonnentheologie, lag an der Stelle des heutigen Kairo an der Südspitze des Deltas. [147] Sethe hat in ausführlicher Erörterung die Ansicht begründet, dass nur diese Vormachtstellung von Heliopolis diejenige Erstarkung und Verbreitung der heliopolitanischen Sonnentheologie und des damit verbundenen kosmogonischen Systems, in dem der Sonnengott den übrigen Göttern vorangestellt wird, ermöglicht hat, die wir in der geschichtlichen Zeit Ägyptens finden.²⁸ Die Sonnentheologie ist in Heliopolis entstanden, und sie konnte nur in einer Zeit, in der Ägypten von Heliopolis politisch beherrscht wurde, allgemeine Verbreitung erhalten. Ferner weist Sethe auf folgendes hin: da der Kalender an einem Ort, der unter der Breite von Kairo liegt, zustande gekommen sein muss²⁹, so kann dafür nur Heliopolis in Frage kommen (Memphis existierte damals noch nicht); bei der Einführung des Sonnenkalenders muss also Heliopolis die Hauptstadt Ägyptens gewesen sein. Wenn Sethes Rekonstruktion der geschichtlichen und religiösen Entwicklung Ägyptens in der vordynastischen Zeit richtig ist, ist die Übereinstimmung mit der hier verfochtenen Ansicht so schlagend wie nur möglich. Einführung des Sonnenkalenders und Entwicklung einer wahren Sonnenreligion gehen Hand in Hand. Die V. Dynastie bezeichnete dann ein Wiedererstarken der Sonnenreligion, wie es noch einmal im neuen Reich vorkam.

Die Entscheidung zwischen den beiden besprochenen Annahmen kann nur durch die Auffindung eines Sothisdatums aus dem alten Reich gegeben werden, dass die schwankende Chronologie dieser Zeit festlegt. Wir müssen uns damit begnügen festzustellen, dass das einzige Volk des vorkaiser-

²⁷ H. Junker Die vorgeschichtliche Kultur in Ägypten in der Festschrift P. W. Schmidt S. 865 ff., bes. S. 892 f. und über die Zeit der Einführung des Kalenders S. 884. Sethe s. S. 147 Anm. 1 [470 A. 28].

²⁸ K. Sethe Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter in den Abh. zur Kunde des Morgenlandes XVIII 4; das unten Angeführte, S. 87 ff.

²⁹ Das folgt aus den astronomischen Berechnungen, vgl. oben S. 145 Anm. 1 [467 A. 21].

zeitlichen Altertums, das einen Sonnenkalender gehabt hat, auch das einzige war, das eine Sonnenreligion in dem anfangs bezeichneten eigentlichen Sinn hatte.

[148] In der älteren Zeit verglichen die Ägypter das Menschenleben mit dem täglichen Lauf der Sonne³⁰, in der jüngeren dagegen nach griechischen Gewährsmännern mit ihrem jährlichen Lauf.³¹ Am kürzesten Tag des Jahres, der Wintersonnenwende, stellte man sich die Sonne als ein neugeborenes Kind vor. Diese Vorstellung muss aber lange vor der griechischen Zeit entstanden sein.³² Unter den ägyptischen Monatsnamen, die durch die Griechen uns geläufig sind und die freilich nur zum Teil seit dem Anfang des neuen Reichs in ägyptischen Quellen nachweisbar sind, wird der zwölfte Monat *mesorē* genannt, d. h. Geburt der Sonne, der fünfte und sechste *rokēh*, d. h. »Hitze«.³³ Auffallenderweise ist die Lage dieser Monate derjenigen, die ihnen ihren Namen nach zukommt, in der Zeit des neuen Reichs entgegengesetzt: der Hitzemonat fällt in den Winter, und der Monat der Geburt der Sonne um die Sommersonnenwende. Um dies zu erklären, hat Sethe eine sehr scharfsinnige Hypothese aufgestellt.³⁴ Er nimmt am Anfang des mittleren Reichs eine Kalenderregelung an, in welcher Bestandteile eines Sonnenjahres, dessen Ausgangspunkt die Wintersonnenwende war, mit dem alten Wandeljahr, dessen Ausgangspunkt der heliakische Aufgang des Sirius war, kombiniert wurden, genau genommen eine Aufpfropfung von

³⁰ Auf die übrigen wohlbekannten Vorstellungen vom Sonnenlauf gehe ich nicht ein; s. zuletzt K. Sethe Altägypt. Vorstellungen vom Lauf der Sonne in den Sitz.-Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1928, S. 259 ff.

³¹ S. hierzu K. Sethe Die Zeitrechnung der Ägypter in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1919, S. 287 ff. und 1920, S. 37 ff. Vgl. unten S. 157 Anm. 3 [483 A. 65].

³² Das zeigen ausser dem Monatsnamen *mesorē* auch die oben S. 144 Anm. 3 [466 A. 19] angeführten Texte.

³³ Dass zwei aufeinanderfolgende Monate gleich benannt werden, ist sehr häufig, sie werden oft als »der grosse« und »der kleine« geschieden, s. meine Primitive Time-Reckoning Kap. VI. Es scheint ebenso in Ägypten gewesen zu sein, denn es findet sich ein Fest des »grossen Brandes«, Sethe a. a. O. 1920, S. 33.

³⁴ A. a. O. S. 40 ff.

Elementen eines Wintersonnwendjahres auf das alte bürgerliche Siriusjahr. Er nennt diese Jahrform den unifizierten thebanischen Kalender. Ein passender Zeitpunkt für diese Reform sei eins der Jahre 2001—1998, in welchen der Neujahrstag des Wandeljahres auf die Wintersonnenwende fiel, der damals am 6. Januar jul. eintraf.

Mit dieser Hypothese ist ein zweites Problem verbunden. Bekanntlich wurde die Geburt des Heilands in dem 2. Jahrhundert n. Chr. am 6. Januar gefeiert; das ist das Epiphanienfest, das in Ägypten entstanden ist.³⁵ Usener hat die Nachricht herangezogen, dass eine gnostische Sekte in Alexandria in der Nacht zwischen dem 5. und 6. Januar die Geburt des Aion von einer Jungfrau feierte.³⁶ Sethe deutete an, dass der Tag dieser Feier am 6. Januar, welcher Tag zur damaligen Lage der Wintersonnenwende nicht stimmt, der alte Wintersonnwendtag des »unifizierten« thebanischen Kalenders sei, in dem die Wintersonnenwende gerade auf den 6. Jan. jul. fiel.³⁷ Der Gedanke wurde von R. Kittel aufgenommen und weiter ausgeführt.³⁸ Ich habe dies bestritten, indem ich mich darauf be- [149]rief, dass eine notwendige Voraussetzung für diese Verschiebung ist, dass das Fest an einen solchen Kalender gebunden war, der etwa in 128 Jahren einen Tag zu viel hatte, d. h. dem julianischen entsprach.³⁹ Das ist richtig, leider hatte ich momentan vergessen, dass die Forderung erfüllt ist. Wegen des oben⁴⁰ erwähnten Unterschiedes zwischen dem tropischen und dem siderischen Jahr verschiebt sich nämlich der heliakische Aufgang des Sirius und aller Sterne etwas im Verhältnis zum Naturjahr, und zwar in den beiden Jahrtausenden v.

³⁵ K. Holl Der Ursprung des Epiphanienfestes in den Sitz.-Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1917, S. 426 ff.

³⁶ H. Usener Das Weihnachtsfest² S. 27 ff.; die Stelle unten S. 152 Anm. 4 [477 A. 49].

³⁷ A. a. O. S. 38.

³⁸ R. Kittel Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament (1924).

³⁹ In meiner Besprechung von Kittels Buch in der Deutschen Lit.-Ztg. 1926, S. 1085.

⁴⁰ Oben S. 145 Anm. 3 [468 A. 23].

Chr. gerade so, dass diese Verschiebung mit jener des julianischen Jahres im Verhältnis zum wahren Sonnenjahr gleichen Schritt hält.⁴¹ Wenn im Jahre 2000 v. Chr. ein Fest für die Geburt der Sonne am Wintersonnwendtag eingeführt wurde und dieser Tag nach dem heliakischen Aufgang des Sirius berechnet wurde, muss dieser Tag am Anfang unserer Zeitrechnung auf den 6. Januar jul. fallen. Es ist möglich, dass Epiphanias einer ägyptischen Wintersonnwendfeier aus dem Anfang des mittleren Reichs entstammt.

Diese Erörterungen haben die Erkenntnis abgeworfen, dass das einzige Volk im vorkaiserzeitlichen Altertum, das eine wirkliche Sonnenreligion gehabt hat, auch einen Sonnenkalender hatte und dass diese Religion sich kultischen Ausdruck in einem Fest schuf, das sich auf den Sonnenlauf bezog. Das Problem wurde aufgeworfen, ob nicht ein innerer Zusammenhang zwischen Sonnenreligion und Sonnenkalender besteht. Der Zusammenhang zwischen Religion und Kalender ist wohl bekannt. Der Kalender wurzelt in der Religion, wurde anfangs von den Priestern gehandhabt, und sein Zweck war, dafür zu sorgen, dass die Feste der Götter an den richtigen Tagen gefeiert wurden. Die Religion hat den Kalender durchgreifend beeinflusst, vielleicht zuerst einen geordneten Kalender geschaffen.⁴² Dagegen hat man umgekehrt wenig nach dem Einfluss des Kalenders auf die Religion gefragt. Eine Frage dieser Art soll im folgenden erörtert werden.

3. SONNWEFESTE IM ALTEN ORIENT

[150] Es gibt verschiedene kalendarische Systeme. Jedes ist mit einer bzw. mehreren Religionen verwachsen. Eine Vermischung der kalendarischen Systeme zeigt auch eine Vermischung verschiedener Religionen an. In unserem Kirchenjahr haben wir zwei Reihen von Festen, die eine, die des Weihnachtsfestes und der Heiligentage, wird von dem reinen Sonnenkalender,

⁴¹ Ed. Meyer *Gesch. d. Alt.* I:2² S. 28 f. Ausführlich in dem vortrefflichen Werk von R. Weill *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne* (1926) S. 16 ff. *Compléments* (1928).

⁴² Vgl. meine *Primitive Time-Reckoning* Kap. XIV.

die andere, die des Osterfestes und der von ihm abhängigen Feste, wird von einem lunisolaren Kalender geregelt. Auch wenn wir nicht wüssten, dass jene Reihe reinchristlichen, bzw. christlich-heidnischen Ursprungs und diese jüdischen Ursprungs ist, würden wir schliessen können, dass beide Reihen verschiedenen Religionen entstammen.

Die oft übersehene Notwendigkeit, auf kalendarische Umstände zu achten, wird in helles Licht gerückt durch einen Fall, der für unsere weiteren Erörterungen von grosser Bedeutung ist. Am 25. Kislew feiern die Juden das Tempelweihfest, Chanukka, das nach der Tradition zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus im Jahre 165 v. Chr. nach der Schändung durch Antiochus Epiphanes gestiftet wurde. Josephus nennt das Fest τὰ φῶτα, das Lichtfest, und noch heutzutage werden bei diesem Feste Kerzen angezündet, von denen mindestens eine vor die Tür gesetzt werden muss. Der Monat Kislew wird mit Dezember verglichen. Also ist der 25. Kislew dem 25. Dezember gleich. Folglich ist Chanukka ein Sonnwendfest, eine Vorstufe des Lichtfestes der Weihnachten. Nicht Usener, wohl aber spätere Forscher haben diesen Schluss gezogen⁴³, unbedachterweise, denn trotz der stattlichen Reihe der Gelehrten, die dafür eingetreten sind, ist der Vergleich gegenstandslos. Die jüdischen Monate waren Mondmonate. Nehmen wir also an, dass der 25. Kislew in einem Jahre auf den 25. Dezember fiel, so musste er im folgenden Jahr, vorausgesetzt, dass es kein Schaltjahr war, auf den 14. Dezember fallen und in dem darauffolgenden unter derselben Voraussetzung auf den 3. Dezember. Spätestens im dritten Jahr muss ein Schaltmonat eingesetzt werden; dadurch rückt der 25. Kislew auf den 22. Dezember. Den 25. Kislew mit dem 25. Januar zu identifizieren, ist genau ebenso sinnlos wie eine Behauptung, dass der Osters-tag auf den Sonntag nach z. B. dem 8. April fiele. Man hat

⁴³ J. Wellhausen Über den geschichtlichen Wert des II. Makkabäerbuches in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1905, S. 130 f.; Ed. Meyer Urspr. u. Anfänge des Christentums II S. 209 A. 5; E. Norden Geburt des Kindes S. 25 ff.; R. Kittel a. a. O. S. 18 ff.; vgl. meine oben zitierte Besprechung dieses Buches.

sich einfach durch den ungefähren Vergleich des Kislew mit dem Dezember täuschen lassen. Der Vergleich eines lunisolaren Monats mit einem solaren ist nur statthaft als ein grobes Mittel, um den *ungefähren* Platz des lunisolaren Monats im Vergleich mit dem Sonnenjahr zu veranschaulichen, nichts weiter. Jede davon ausgehende Gleichung einzelner Tage des lunisolaren und des solaren Monats ist irreführend und unstatthaft. Man sollte nie vergessen, dass der Mondmonat im Verhältnis zum solaren Monat innerhalb recht weiter Grenzen schwankt.

Dieser den kalendarischen Verhältnissen entnommene Beweis gegen die Verbindung des Tempelweihfestes mit der [151] Wintersonnwendfeier ist an und für sich durchschlagend; die anderen Gründe, die man anführt, um Chanukka zu einem Sonnenfest zu machen, müssen aber auch geprüft werden. Dem Umstand, dass Chanukka ein Lichterfest ist, kommt keine Beweiskraft zu: das Weihnachtsfest ist es erst in der neueren Zeit geworden. Lichterfeste sind im Altertum nicht selten und an kein besonderes Datum gebunden.⁴⁴ Weit wichtiger und mit unserer Untersuchung engstens zusammenhängend ist die Sonnwendfeier im alten Orient, die sehr oft be-

⁴⁴ Die auffällige Ähnlichkeit des Lichtanzündens an dem Chanukka und am Weihnachtsfest hat sicher, wenigstens unbewusst, dem Vergleich eine starke Stütze verliehen. Deswegen soll Folgendes bemerkt werden. Der kerzenbesteckte Weihnachtsbaum ist eine junge Sitte, die erst im Anfang des 17. Jahrhunderts belegt ist. In der griechischen Kirche heisst Epiphaniaς τὰ Φῶτα. Das Licht spielte in der mittelalterlichen Weihnachtsfeier keine besondere Rolle, abgesehen von dem Stern von Bethlehem, in dem nach ihm Stella benannten Jesu-Geburts-Spiel. Dagegen gab es eine Illumination mit Lampen und Kerzen in dem spätantiken Kalenden(Neujahrs)fest. Lampen gehörten zu den Neujahrsgeschenken und Kerzen zu den Saturnaliengeschenken. S. meine Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes Archiv f. Religionswiss. 19 (1919) S. 62 f. u. 65 f. [227 u. 229]. Übersicht der späteren Weihnachtsbräuche S. 109 ff. [271 ff.] Das Anzünden von Kerzen und Lampen war eine alte orientalische Kultform, die in der spätantiken Welt weite Verbreitung fand; vgl. meine Bemerkungen in den Gött. gel. Anz. 1916 S. 51 f. [ausführlicher Lampen und Kerzen im Kult der Antike, Opusc. arch. VI S. 96 ff. (Acta Inst. Rom. Suec. XV. 1950)]. Diese Ähnlichkeit entbehrt jeder Beweiskraft.

sprochen worden ist. Es ist unumgänglich, die Zeugnisse zusammenzutragen und zu würdigen.

Die Zeugnisse, die dem semitischen Orient entstammen, sind sehr spät, sogar nachantik. Der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebende Nestorianer Thomas von Edessa, der über die Anlässe der Feste geschrieben hat, erzählt: *Hoc tempore dies, tempus lucis, deficit et imminuitur usque ad horas novem, nox vero, imperium tenebrarum, longior fit et pervenit ad quindecim horas; et deinde incipit dies, regnum lucis, (horas) sumere a nocte, imperio tenebrarum... Sed et ethnici, adoratores elementorum, festum magnum hodie ubique quotannis celebrant, hac scilicet de causa, quia incipit sol vincere, regnumque eius magis se extendere... Illi ergo festum celebrant, sicut dixi, Solis scilicet, qui incipit hoc tempore superare imperium tenebrarum, et iterum deficiet. Ecclesia vero sancta celebrat festum Nativitatis Christi, solis iustitiae, qui incipit superare errorem et Satanam at numquam deficiet.*⁴⁵

Ein syrischer Scholiast zu Bar Selibi sagt: »Die Ursache, weshalb die Väter das Fest des 6. Januar (Epiphanie) abänderten und auf den 25. Dezember verlegten, war folgende. Die Heiden pflegten nämlich am 25. Dezember das Fest des Geburtstages der Sonne zu feiern und zu Ehren des Festes [152] Feuer anzuzünden. An dieser Lustbarkeit liessen sie auch das Christenvolk teilnehmen. Da nun die Lehrer die Wahrnehmung machten, dass die Christen durch dies (heidnische Fest) angezogen wurden, trafen sie Vorsorge und begingen an diesem Tage (25. Dezember) fortan das Fest der wahren Geburt, am 6. Januar aber das Fest der Erscheinung (Epiphanie). Und so hielten sie fest an diesem Brauch bis zum heutigen Tage zugleich mit der Sitte, Feuer anzuzünden.« Es ist die bekannte Stelle, mit der Usener den heidnischen Ursprung des Weihnachtsfestes belegt hat.⁴⁶ Holl fügt hinzu, dass spätere

⁴⁵ Nach der lateinischen Übersetzung Carrs bei Cumont La célébration du »Natalis Invicti« en Orient in der Revue de l'hist. des rel. 82 (1920) S. 85 ff.

⁴⁶ Usener Das Weihnachtsfest² S. 349. Cumont Mithra et Dusarès in der Revue de l'hist. des rel. 78 (1918) S. 207 ff.

christlich-syrische Schriftsteller in aller Form bezeugen, dass dieser Tag in vorchristlicher Zeit begangen wurde (ich möchte lieber sagen: »vor der Annahme des Christentums«, weil Holls Ausdruck als »vor Christi Geburt«, missverstanden werden kann). Sie streiten sich nur darüber, ob die christliche Kirche von dem heidnischen Fest des 25. Dezember die Anregung zu ihrem Weihnachtsfest erhalten hätte; aber dass es ein solches in früherer Zeit gegeben hatte, wird allseitig eingeräumt.⁴⁷

Der Gelehrsamkeit Cumonts werden ein paar Zeugnisse arabischer Schriftsteller verdankt. Der Schwindler Ibn Wahšijja, der um 904 n. Chr. ein Buch über den Ackerbau der Nabatäer schrieb, erzählt, dass diese zwei grosse Feste hatten, von denen das eine, »die Geburt der Zeit«, im Tempel der Sonne am 25. Tag des ersten Kanoun = Dezember gefeiert wurde. Albiruni und En Nedim bezeugen dasselbe für die heidnischen Harranier: sie feiern am selben Tag die Geburt des Herrn, d. h. der Sonne; die Worte En Nedims erinnern etwas an die des syrischen Scholiasten. Bei dem Stamm der Nosairier in Libanon wird das »Fest der Geburt« noch heute in der Nacht zwischen dem 24. und 25. Dezember gefeiert.⁴⁸

Die oft besprochene älteste Nachricht, die des Epiphanius, über die Feiern in Petra und Elusa, und das damit zusammenhängende Scholion des Kosmas von Jerusalem habe ich auf den Schluss verschoben, weil es entgegen der herrschenden Meinung mir sicher scheint, dass die erwähnten Feste am 6. Januar und nicht am 25. Dezember stattfanden. Wir nehmen zuerst die Stelle aus dem Ketzerbuch des Epiphanius vor.⁴⁹

⁴⁷ A. a. O. S. 428.

⁴⁸ Cumont *Mithra et Dusrès* a. a. O. Vgl. Eiser Archiv f. Religionswiss. 15 (1912) S. 628 ff.

⁴⁹ Ich setze den langen Abschnitt ganz hin, statt ihn zu zerteilen, wie es gewöhnlich geschieht, nicht ohne Schaden des Verständnisses, weil der Zusammenhang zerrissen wird. Die hier besprochene Stelle steht am Ende, ich bitte aber, sie im Zusammenhang mit dem Ganzen zu lesen. Epiphanius Panarion haer. 51, 22 (II p. 284 ff. Holl): Γεννᾶται μὲν γὰρ ὁ σωτὴρ τεσσαρακοστῇ δευτέρῃ ἔτει Αὐγούστου βασιλέως τῶν Ῥωμαίων ἐν ὑπατείᾳ τοῦ αὐτοῦ Ὀκταίου Αὐγούστου τὸ τρισδέκατον καὶ Σιλανοῦ, ὡς ἔχει τὰ παρὰ Ῥωμαίοις ὑπατάρια. κείται γὰρ ἐν αὐτοῖς

Prüfen wir den Zusammenhang. Epiphanius will beweisen, [153] dass die Heiden unfreiwillig die Wahrheit, d.i. die Geburt Christi am 6. Januar, anerkennen, dadurch, dass sie in der Epiphaniennacht an mehreren Orten ein sehr grosses Fest feiern, erstens im Koreion in Alexandria. Darauf folgt dessen

οὕτως· „τούτων ὑπατευόντων, φημί δὲ Ὁκταίου καὶ Σιλανοῦ, ἐγεννήθη Χριστὸς τῇ πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων μετὰ δεκατρεῖς ἡμέρας τῆς χειμερινῆς τροπῆς καὶ τῆς τοῦ φωτὸς καὶ ἡμέρας προσθήκης.“ ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἐορτάζουσιν Ἕλληνες, φημί δὲ οἱ εἰδωλόλατραι, τῇ πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένῃ Σατουρνάλια, τῇ Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. τῇ γὰρ πρὸ ὀκτῶ Καλανδῶν Ἰανουαρίων τοῦτο τὸ τιμῆμα γίνεται, ὃ ἐστὶ τροπή, καὶ ἄρχεται αὖξιν ἢ ἡμέρα τοῦ φωτὸς λαμβάνοντος τὴν προσθήκην, πληροῖ δὲ δεκατριῶν ἡμερῶν ἀριθμὸν εἰς τὴν πρὸ ὀκτῶ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ἕως ἡμέρας τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως προστιθεμένου τριακοστοῦ ὥρας ἑκάστῃ ἡμέρᾳ· ὥς καὶ ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραίμ ἐμαρτύρησε τοῦτω τῷ λόγῳ ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐξηγήσεσι λέγων ὅτι „οὕτως γὰρ ὠκονομήθη ἢ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσία, ἢ κατὰ σάρκα γέννησις εἴτ' οὖν τελεία ἐνανθρώπησις, ὃ καλεῖται Ἐπιφάνεια, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπὶ δέκα τριῶν ἡμερῶν διαστήματι· ἐχρῆν γὰρ καὶ τοῦτο τύπον γενέσθαι ἀριθμοῦ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δώδεκα μαθητῶν, ὃς <τὸν> τῶν δεκατριῶν ἡμερῶν τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπλήρου ἀριθμὸν.“ πόσα τε ἄλλα εἰς τὴν τούτου τοῦ λόγου ὑπόθεσιν τε καὶ μαρτυρίαν, φημί δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, γέγονέν τε καὶ γίνεται. καὶ γὰρ καὶ μέρος τι τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι ὁμολογεῖν οἱ τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἀρχηγέται καὶ ἀπατηλοὶ εἰς τὸ ἐξαπατῆσαι τοὺς πεισθέντας αὐτοῖς εἰδωλόλατραις ἐν πολλοῖς τόποις ἐορτὴν μεγίστην ἄγουσιν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τῶν Ἐπιφανείων, εἰς τὸ ἐπὶ τῇ πλάνῃ ἐλπίσαντας μὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν. πρῶτον μὲν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Κορείῳ <οὔ>τω καλουμένῳ· ναὸς δὲ ἐστὶ μέγιστος τουτέστιν τὸ τέμενος τῆς Κόρης. ὅλην γὰρ τὴν νύκτα ἀγρυπνήσαντες ἐν ἁσμασί τισι καὶ αὐλοῖς τῷ εἰδῶλῳ ἔδοντες καὶ παννυχίδα διατελέσαντες μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρυόνων κλαγγὴν κατέρχονται λαμπαδηφόροι εἰς σηκὸν τινα ὑπόγειον καὶ ἀναφέρουσι ξόανόν τι ξύλινον <ἐν> φορείῳ καθεζόμενον γυμνόν, ἔχον σφραγίδά τινα σταυροῦ ἐπὶ τοῦ μετώπου διάχρυσον καὶ ἐπὶ ταῖς ἑκατέραις χερσίν ἄλλας δύο τοιαύτας σφραγίδας καὶ ἐπ' αὐτοῖς τοῖς δυσὶ γονάτοις ἄλλας δύο, ὁμοῦ δὲ [τάς] πέντε σφραγίδας ἀπὸ χροῦσοῦ τετυπωμένας καὶ πειφέρουσιν αὐτὸ τὸ ξόανον ἐπτάκις κυκλώσαντες τὸν μεσαίτατον ναὸν μετὰ αὐλῶν καὶ τυμπάνων καὶ ὕμνων καὶ κωμάσαντες καταφέρουσιν αὐτὸ αὖθις εἰς τὸν ὑπόγειον τοπον. ἐρωτώμενοι δὲ ὅτι τί ἐστὶ τοῦτο τὸ μυστήριον ἀποκρίνονται καὶ λέγουσιν ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἢ Κόρη (τουτέστιν ἢ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει (μητρόπολις δὲ ἐστὶ τῆς Ἀραβίας, ἥτις ἐστὶν Ἐδῶμ ἢ ἐν ταῖς γραφαῖς γεγραμμένη) ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλείῳ οὕτως γίνεται, καὶ Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χαμοῦ, τουτέστιν Κόρην εἴτ' οὖν παρθένον καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην, τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου. τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ' ἐκείνην τὴν νύκτα, ὥς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

Beschreibung, auf die wir unten zurückkommen. Dasselbe Fest wird in Petra und Elusa gefeiert. So deutlich wie möglich [154] bezieht sich der Verfasser auf den 6. Januar, und man wird nicht ohne zwingenden Grund ihn des Irrtums zeihen. Holl, der sich am bestimmtesten für den 25. Dezember geäußert hat⁵⁰, beruft sich nur darauf, dass Sonnenwendfeiern im semitischen Orient bezeugt sind; einen anderen Grund als eine angebliche allgemeine Wahrscheinlichkeit gibt es nicht. Das ist nichts als der Wunsch, eine vorgefasste Meinung zu erhärten. Im Gegenteil gibt es einen inneren Grund, der für das Datum des 6. Januar spricht, die einschlägige Ähnlichkeit der Feier in Petra mit der alexandrinischen, die Geburt des Gottes von einer Jungfrau, die sonst nicht für das syrische Heidentum bezeugt ist. Die Einwohner von Petra haben statt des Gottes der Mysterienreligion, Aion, ihren Stammgott, Dusesares, gesetzt, den die Griechen mit dem Dionysos und in der Kaiserzeit mit dem Helios verglichen. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass der ägyptische Kult einen Einfluss in Petra und Elusa ausgeübt hat; die Handelsstadt Petra hatte rege Verbindungen mit Ägypten, und Elusa lag nahe Maiuma, der Hafenstadt von Gaza; Gaza und Askalon haben die ägyptische Jahrform angenommen.⁵¹

Darauf kommen wir zu dem Zeugnis, das, wie Cumont erkannt hat, auf Kosmas von Jerusalem zurückgeht, der im Jahre 743 Bischof von Maiuma wurde. Es steht in seinem Kommentar zu den Gedichten des Gregorios von Nazianz und wird durch ein Scholion in einer Handschrift der Bodleiana bereichert. Die erweiterte Fassung stimmt mit der kürzeren sachlich völlig überein.⁵² Es ist zu beachten, dass die Aus-

⁵⁰ A. a. O. S. 428, in seinem Epiphaniuskommentar hat er seine Meinung geändert, s. u. S. 155 [480 f.]

⁵¹ S. u. S. 167 [496].

⁵² Bei Migne Patr. graeca 38 p. 464. Ich setze die Zusätze und Varianten des Bodleianus in Klammern. Von dem Stern der Weisen und dem Irrtum der Astrologen sprechend, fährt Kosmas fort: "Ἔστι δὲ καὶ ἄλλος λόγος περὶ τῆς Πυθίας καὶ τοῦ τρίποδος καὶ τῶν ἄλλων λεγομένων παρ' Ἑλλήσι θεῶν ὡς Χριστοῦ γεννηθέντος οἱ μὲν ἔχαιρον τὴν Ἀφροδίτην τεκεῖν λέγοντες· οἱ δὲ διασαφήςαντες ἔκλαιον ὡς οὐκ Ἀφροδίτῃ τέτοκεν ἀλλὰ τις Μαρία τὸν τὴν αὐτῶν διολλύοντα πλάνην. καὶ τοῦτο πιθανῶς καὶ γὰρ ἕκαστον εἰκὸς

fürhungen des Kosmas an die Erwähnung der Anbetung der Magier bei Gregorios anknüpfen. Er erzählt eine Legende, dass bei der Geburt des Heilands einige Götter der »Hellenen« sich freuten, weil Aphrodite geboren hatte; andere, die Beschcid wussten, weinten, weil nicht sie, sondern Maria denjenigen geboren hatte, der ihre Irrtümer zerstören sollte. Dies sei [155] glaublich, und ein jeder habe Gelegenheit, Auskunft darüber zu erhalten. Als Beweis dafür folgen die Sätze über das an diesem Tag gefeierte Fest. In dem letzten Satz, der das von den Sarazenen gefeierte Fest erwähnt, wird Epiphantos zitiert; der Hinweis bezieht sich auf das Fest in Petra; diese Gegend war von den Sarazenen bewohnt, wie Kosmas wissen musste. Die Beschreibung des im vorhergehenden Satz den »Hellenen«, d. i. den Heiden, zugeschriebenen Festes stimmt mit der Beschreibung des Epiphantos von dem Fest im Koreion auffällig überein, abgesehen von dem Zusatz αὔξει φῶς. Der Schluss scheint unumgänglich, dass das Zitat sich auch auf diese Beschreibung erstreckt, und das wird dadurch erhärtet, dass sie genau in denselben Zusammenhang wie bei Epiphantos eingefügt ist als ein Beweis für die unfreiwillige Anerkennung der Wahrheit von Christi Geburt durch die Heiden. Die Kosmasstelle hat, abgesehen von jenem Zusatz, keinen selbständigen Wert. Kosmas meint, wie Holl im Jahr 1922 sehr richtig sah⁵³, den 6. Januar; das beweisen die ganze Erörterung, die an die Anbetung der Magi anknüpft, und die enge Anlehnung an Epiphantos, der von diesem Tag spricht.

Früher hatte Holl der Meinung Cumonts, die noch jetzt herrschend ist⁵⁴, beigepflichtet und betrachtete diese Stelle als ein Zeugnis für die Feier am 25. Dezember.⁵⁵ Der Grund

ἦθεν εἶχε τὸ βέβαιον πληροφορηθῆναι. ταύτην ἡγόν (ἐτήσιον) ἔκπαλαι δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτὴν "Ελλήνες καθ' ἣν (ἐτέχθη Χριστὸς ἡμέραν αὐξίφωτον καλοῦντες). ἐτελοῦντο (δὲ) κατὰ τὸ μεσονύκτιον (ἐν) ἀδύτοις τισὶν ὑπαισερχόμενοι, ἦθεν ἐξιόντες ἔκραζον ἢ παρθένος ἔτεκεν (τέτοκεν), αὐξει φῶς. ταύτην Ἐπιφάνιος ὁ μέγας τῆς Κυπρίων ἱερεὺς φησι τὴν ἑορτὴν καὶ Σαρακηνούς ἄγειν τῇ παρ' αὐτῶν σεβομένη Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ Χαμαρᾶ (Χαβαρα) τῇ αὐτῶν προσαγορεύουσιν γλώττῃ.

⁵³ In seinem Kommentar zu Epiphantos II S. 286.

⁵⁴ Cumont *Le Natalis Invicti* in den *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* 1911, S. 292 ff.

⁵⁵ Holl *Ursprung des Epiphantiasfestes* (1917) S. 427.

dieser Ansicht ist die auffällige Übereinstimmung zwischen jenem Zusatz und dem Vermerk im Kalender des Antiochos, worauf ich gleich zu sprechen komme, Ἡλίου γενέθλιον, αὖξει φῶς. Cumont hat analoge Stellen für die Verbindung des *lux crescit* mit der Weihnachtsfeier beigebracht. Diese geben die Möglichkeit einer Erklärung, wie jener Zusatz hinzugekommen ist. Nachdem die Feier der Geburt Christi am 25. Dezember seit dem Ende des 4. Jahrhunderts sich sehr stark auch in dem Orient verbreitet hatte, war die Verbindung des *lux crescit* mit der Feier der Geburt des wahren Heilandes, der die Wahrheit gelehrt und die Finsternis verscheucht hatte, zu einem Gemeinplatz geworden, so dass sie sich überall einschlich, wo von der Geburt Christi die Rede war. Übrigens ist es gar nicht sicher, ob Kosmas im achten Jahrhundert die beiden Geburtsfeiern, die alte am 6. Januar und die jüngere am 25. Dezember, die damals herrschend war, auscinanderzuhalten vermochte, wie noch der syrische Scholiast tut. Schliesslich sollte wohl darauf hingewiesen werden, dass Kosmas in dem zuletzt behandelten Satz von den »Hellenen«, d. i. den Heiden im allgemeinen, spricht; dass er die semitischen Heiden meint, ist nur eine unverbindliche Vermutung; er meint, wie die Epiphaniusstelle zeigt, die Alexandriner.

Den beiden zuletzt behandelten Stellen kann keine Beweiskraft für eine syrische Sonnwendfeier zuerkannt werden; übrig bleiben nur die nachantiken Zeugnisse. Es gibt also keinen Schatten eines Beweises dafür, dass die Sonnwendfeier im semitischen Orient in voraugusteischer Zeit existierte. In dem lunisolaren Kalender dieser Zeit war eine solche Feier heimatlos. Es scheint mir sicher, dass diese Feier von der Sonnenreligion der Kaiserzeit geschaffen und verbreitet worden ist, wie wir wissen, dass es anderswo, z. B. in Rom, geschah. Wer trotzdem daran festhalten mochte, dass Chanukka eine Sonnwendfeier ist, konnte aber behaupten, dass die Juden ebenso wie vielleicht die Einwohner von Petra eine ägyptische Feier übernommen und umgestaltet haben. Das wäre aber eine unverbindliche Vermutung. In Ägypten konnte aber tatsächlich eine Sonnwendfeier in älterer Zeit bestehen,

weil es einen Sonnenkalender gab, wohl nicht das Wandeljahr, sondern den unifizierten thebanischen Kalender.

Das merkwürdige Fest in der Nacht zwischen dem 5. und 6. Januar, von dem Epiphanius berichtet⁵⁶, in dem die Geburt des Aion durch eine Jungfrau gefeiert wurde und das Bild des Zeitengottes herumgetragen wurde, ist in diesem Zusammenhang von grosser Bedeutung.⁵⁷ Merkwürdigerweise haben einige⁵⁸ den klaren Worten des Epiphanius entgegen dieses Fest auf den 25. Dezember verlegt. Der Wunsch, die Wintersonnwendfeier hier wiederzufinden, ist der Vater dieses Versuches, die Glaubwürdigkeit des Epiphanius zu erschüttern; einen anderen Beweis gibt es nicht, und wie Holl bemerkt⁵⁹, muss Epiphanius gerade über ägyptische Dinge Bescheid wissen, da er sich im Lande längere Zeit aufgehalten und auf solche Dinge geachtet hat. Dazu kommt, dass die Geburtsfeier des Aion am 6. Januar nach vorne mit der Feier der Geburt des Heilands am selben Tage und nach hinten mit der Wintersonnwendfeier des unifizierten thebanischen Kalenders⁶⁰ verkettet ist. W. Weber⁶¹ und Norden⁶² berufen sich für die Datierung auf den 25. Dezember auf die Notiz in dem Kalender des Antiochos zu diesem Tag 'Ηλίου γενέθλιον' αὔξει φῶς.⁶³ [157] Das Recht, diese beiden Zeugnisse im Widerspruch mit ihrem Wortlaut auf denselben Tag zu beziehen, ist unerfindlich:

⁵⁶ A. a. O. S. 152 Anm. 4. Auch bezeugt von Lydus De mens. IV 2 p. 64 Z. 6 ff. Wunsch: Λογγίνος δὲ Αἰωνάριον (sc. τὸν Ἰανουάριον) αὐτὸν ἐρμηνεύσθαι βιάζεται ὥσει τοῦ Αἰῶνος πατέρα . . . ὅθεν ὁ Μεσσαλάς τοῦτον εἶναι τὸν Αἰῶνα νομίζει· καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι. Auf die Aionfeier als solche kann ich hier nicht eingehen. Vgl. Weinreich Archiv f. Religionswiss. 19 (1919) S. 174 ff.

⁵⁷ [Nock A Vision of Mandulis Aion, Harvard Theol. Rev. XXVII (1934) S. 93 f., vermutet, dass das Fest an sich spät sei, vielleicht an ein älteres Fest für Iakchos angeschlossen. — Vgl. Plut. de Iside, p. 377 B: τίτιεςθαι δὲ τὸν Ἀρποκράτην περὶ τροπὰς χειμερινάς.]

⁵⁸ Vgl. Norden a. a. O. S. 25.

⁵⁹ A. a. O. S. 429 f.

⁶⁰ S. o. S. 148 [471 f.].

⁶¹ W. Weber Archiv f. Religionswiss. 19 (1919), S. 331 Anm. 1.

⁶² A. a. O. S. 25.

⁶³ Boll Sitz.-Ber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. 1910, Nr. 16, wohl aus der Zeit um 200 n. Chr.

Boll hat gezeigt, dass die angeführten Worte auf ägyptische Vorstellungen zurückgehen⁶⁴, und es ist bei dem Konservatismus der Ägypter begreiflich, dass die Vorstellung von der Geburt der Sonne teils an dem alten Tag der Wintersonnenwende, der sich damals auf den 6. Januar verschoben hatte, haften blieb, teils aber nach der Einführung des festen Kalenders sich dem wirklichen Tag der Wintersonnenwende anschloss. Übrigens liegt in dieser Notiz vielleicht eine Zwischenstufe vor. γενέθλιον (ἡμᾶρ) bedeutet nur den Geburtstag; wenn eine Geburtstagsfeier gemeint wäre, würde man γενέθλια erwarten. Wenn man sagt, dass das Fest der Geburt der Sonne durch Antiochos bezeugt ist, legt man mehr in die Worte hinein, als dort steht. Der Wintersonnwendtag zog selbstverständlich die Vorstellung von der Geburt der Sonne an sich, und daraus erwuchs ebenso natürlich die Feier. Diese finden wir bei Macrobius⁶⁵, nach dem die Ägypter ein kindliches Bild der Sonne am kürzesten Tag des Jahres aus dem Allerheiligsten hervorholten.

Die Verbindung der Wintersonnwendfeier mit dem alexandrinischen Fest der Kikellien, die von Epiphānios mit den ägyptischen »Kronien« und den römischen Saturnalien zusammengestellt werden, muss auch klargelegt werden. Die Behauptung Nordens⁶⁶, dass das Alter der Wintersonnwendfeier dadurch bewiesen wird, dass der ägyptische Name des Festes, Kikellia, bereits viele Jahrhunderte früher in dem Dekret von Kanopos⁶⁷ sich findet, übersieht, dass der Monat Choiak, in dem die Kikellien gefeiert wurden, zu der Zeit dieses Dekretes (239/8 v. Chr.) zwischen dem 20. Januar und

⁶⁴ In seinem Kommentar z. St. S. 40 ff.

⁶⁵ Macrobi. I 18, 10: *hae autem aetatum diuersitates ad solem referuntur, ut paruulus uideatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa, quod tunc breuissimo die ueluti paruus et infans uideatur. exinde autem procedentibus augmentis aequinoctio uernali similiter atque adulescentis adipiscitur uires figuraque iuuenis ornatur. postea statuitur eius aetas plenissima effigie barbae solstitio aestiuo, quo tempore summum sui consequitur augmentum, exinde per diminutiones ueluti senescenti quarta forma deus figuratur.*

⁶⁶ Norden a. a. O., Weber a. a. O. drückt sich etwas vorsichtiger aus.

⁶⁷ OGI I 56 Z. 64.

18. Februar fiel⁶⁸, vor der Schiffsprozession zu Ehren des Osiris, die am 29. Choiak = 17. Februar stattfand. Die Kikellien hatten also damals nichts mit der Sonnenwende zu tun. Das Datum der Kikellien ist nach Epiphanios ungefähr der 25. Dezember. »Ungefähr« muss hinzugefügt werden, weil er [158] zugleich die Saturnalien heranzieht, deren Hochtag auf den 17. Dezember fiel, die aber sieben Tage lang gefeiert wurden bis zum 24. einschliesslich. In dem festen alexandrinischen Jahr entsprach Choiak 27. November — 26. Dezember, der 29. Choiak mit der Schiffsprozession des Osiris fiel also gerade auf den 25. Dezember; dieses Zusammentreffen ist aber durch den zufälligen Umstand veranlasst, dass das ägyptische Wandeljahr diese Lage im Verhältnis zum julianischen Jahr in dem Jahr hatte, in dem Augustus den festen Kalender einführte. Die Kikellien fielen also in der Kaiserzeit in Wirklichkeit etwas vor dem 25. Dezember. Auf eine Differenz von wenigen Tagen kommt es, wie gesagt, dem Epiphanios bei seinen Vergleichen nicht an. Im übrigen Ägypten hatte das Fest einen Namen, den Epiphanios mit »Kronien« wiedergibt, weil das Fest zeitlich den Saturnalien entsprach; sonst ist klärlich nichts auf diese Übersetzung zu geben.

Das Osirisfest, das auf den 25. Dezember fiel, die Schiffsprozession, ist dasselbe, das Plutarch das Aufsuchen des Osiris nennt und das nach ihm um die Wintersonnenwende stattfand;⁶⁹ Kittel hat ganz recht mit seiner sehr zurückhaltend ausgesprochenen Vermutung⁷⁰, dass dieses Fest mit dem aus der Ramessidenzeit bekannten, vom 20.—30. Choiak gefeierten Osirisfest⁷¹ identisch ist. Das Zusammentreffen des Suchens des Osiris mit der Wintersonnenwende ist ein eigentümliches Spiel des Zufalls, das für die religionsgeschichtliche Entwicklung wohl kaum Bedeutung erhielt, weil der Inhalt der Feier zu andersartig war. Vielleicht wurde in Alexandria der Versuch gemacht, die alte Sonnwendfeier des

⁶⁸ Bemerkt von Dittenberger z. St. Anm. 87.

⁶⁹ Plutarch De Is. et Os. p. 372, ζήτησις τοῦ Ὀσίριδος.

⁷⁰ Kittel a. a. O. S. 56, Anm. 5; vgl. meine Besprechung in der Deutschen Lit.-Ztg. 1926, S. 1087.

⁷¹ S. Erman-Ranke Ägypten S. 317.

6. Januar und die Geburt des Zeitengottes auf den Tag der tatsächlichen Wintersonnenwende und der Geburt der Sonne zu verlegen. Die von Macrobius geschilderte Feier⁷², in der am Wintersonnwendtag das kindliche Bild des Sonnengottes aus dem Adyton herausgetragen wurde, ist mit der von Epiphanius geschilderten Feier des Herausragens des Aion inhaltlich wesentlich identisch. Nun gibt es eine Nachricht, dass der von den Alexandrinern verehrte Aion zugleich Osiris und Adonis war.⁷³ Wenn diese Gleichstellung des Aion mit den sterbenden und auferstehenden Göttern Osiris und Adonis mehr als mystische Theologie ist, würde sie eine schlagende [159] kultische Begründung darin erhalten, dass die Feier des Aion auf den Tag der Wintersonnenwende, den 25. Dezember, verlegt wurde und mit dem Suchen des Osiris zusammenfiel.

Diese Darlegungen waren im Verhältnis zum Ergebnis etwas umständlich, da aber die Tatsachen so sehr mit Analogien und Vermutungen überwuchert waren, war es unumgänglich, den Tatbestand mit Rücksicht auf das Alter und den Wert der Quellen und die kalendarischen Verhältnisse festzustellen.

4. DIE SYRISCHEN GÖTTER

Aus den obigen Erörterungen⁷⁴ ging eine Tatsache hervor, die für das im folgenden behandelte Problem von entscheidendem Gewicht ist: ein Sonnenfest im eigentlichen Sinn, d. h. ein Fest, das an einen Punkt der Sonnenbahn, z. B. die Wintersonnenwende, angeknüpft ist, kann in einem luni-solaren Kalender nicht existieren. Wo der Kalender lunisolar ist, kann es keine Sonnenreligion in dem oben angegebenen strengen Sinn geben. Denn es fehlt die Möglichkeit, die Haup-

⁷² S. S. 157, Anm. 3 [483 A. 65].

⁷³ Suidas in der langen Erzählung von dem ägyptischen Wundermann, der belebte und unbelebte Götterbilder unterscheiden konnte s. v. Ἡραίσκος II p. 579 l. 12 Adler: οὕτω διέγνω τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ἐπὶ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον, ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν, Ὁσίριν ὄντα καὶ Ἀδωνιν ὁμοῦ κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν.

⁷⁴ S. oben S. 150 [474 f.].

tereignisse im Leben des Sonnengottes in regelmässig wiederkehrenden Feiern kultisch ausdrücken. Daraus ergibt sich ein Dilemma, das für die Entstehungsgeschichte der spätantiken Sonnenreligion von gewisser Bedeutung ist und zu einem Ergebnis führen wird, das den herrschenden Anschauungen in einem Punkte widerspricht.

Die durchgebildetste Sonnenreligion, die es gegeben hat, die der Kaiserzeit, stammt aus Syrien; die Syrer hatten aber seit alters nicht den solaren, sondern den lunisolaren Kalender, der mit einer wirklichen Sonnenreligion, wie diese ist, sich nicht vereinen lässt. In alter Zeit hatten die Syrer, wie die Juden, die babylonischen Monatsnamen; die Seleukiden führten zwar die makedonischen ein, aber auch der makedonische Kalender war gleich wie alle griechischen lunisolar.⁷⁵ Wer trotzdem die Behauptung aufrechterhalten will, dass die Syrer in der voraugusteischen Zeit, in welcher sie den lunisolaren Kalender hatten, eine Sonnenfeier (Sonnwendfeier usw.) gehabt haben, muss zu dem Ausweg greifen, dass der Tag der Feier jedes Jahr besonders festgestellt und kundgemacht wurde; sie muss gewissermassen zu der Klasse gehören, die die Römer *feriae conceptivae* nannten, obgleich anders als in [160] Rom ihre Festlegung nicht aus praktischen Rücksichten, sondern durch astronomische Berechnung erfolgt sein muss. Das setzt die Berechnung der Sonnenbahn voraus, die die Babylonier längst imstande waren anzustellen; tatsächlich kommt sie auf dasselbe hinaus wie die Aufstellung eines Sonnenkalenders. In Wirklichkeit werden zwei Kalender vorausgesetzt⁷⁶; das Verhältnis ist aber nicht dasselbe wie in

⁷⁵ Die geläufigen Tatsachen z. B. bei Ginzler Handb. d. math. u. techn. Chronologie III S. 1 ff. Die lunisolaren Monate hielten sich sehr zäh; noch i. J. 176 n. Chr. erscheinen sie in einem Horoskop aus Dura-Europos, Baur and Rostovzeff The Excavations at Dura-Europos, Prelim. report 1928—29 S. 161 ff. Weitere Horoskope aus Dura Comptes rendus de l'Acad. d. Inscr. 1931, 171 ff. Über diesen lunisolaren Kalender s. J. Johnson Dura-Studies (Philadelphia 1932) S. 1 ff. Sonst wurde unter der römischen Herrschaft der solare Kalender eingeführt; siehe weiter unten S. 167 [496].

⁷⁶ Diese Möglichkeit ist von Cumont benutzt worden, indem er, Syria 8 (1927) S. 339 f., das ägyptische Neujahr, den 1. Thot = 19.

unserem Kirchenjahr, das in einem jüngeren solaren Kalender Reste eines älteren lunisolaren bewahrt. Eher wäre es mit dem unifizierten thebanischen Kalender⁷⁷ zu vergleichen, der Unterschied ist aber hier der, dass in diesem Falle Elemente eines Sonnenjahres einem älteren Kalender aufgepfropft sind, der zwar auf einem Wandeljahr beruhte, das aber doch im Prinzip ein Sonnenjahr, wenngleich in praxi ein unvollkommenes war. Eine solche Annahme musste, um glaubhaft zu sein, durch irgendwelche Tatsachen gestützt werden; solche fehlen aber, da die Zeugnisse über die Wintersonnwendfeier in Syrien sämtlich sehr spät sind.

Dem entgegen steht der syrische Ursprung der spätantiken Sonnenreligion und Sonnengötter. Die erste Frage, die zu erwägen ist, muss sein, ob die syrischen Götter von allem Anfang an Sonnengötter gewesen sind, oder ob sie früher eine andere Natur gehabt haben und erst nachträglich zu Sonnengöttern geworden sind. Das letztere ist sicher erkennbar, obgleich das Material z. T. spät ist.

Obgleich Baalbek Heliopolis genannt wurde, wurde der Hauptgott der Stadt nie mit dem Sonnengott identifiziert, sondern Juppiter Heliopolitanus genannt. Das Aussehen seines Bildes ist bekannt durch eine Reihe von Statuetten.⁷⁸ Auf dem Kopf trägt er einen Kalathos, der Körper ist xoanonähnlich in einem engen, steifen, figurversehenen Kleid eingeschlos-

Jul, als festes Datum für die Adonien in Antiochia anspricht. Diese dem ägyptischen Wandeljahr entnommene Gleichung trifft aber nur für die vier ersten Jahre des Sothiszyklus zu. Im Jahre 362, als Kaiser Julian in Antiochia einzog, fiel der 1. Thot auf den 24. Mai. In Wetterprognosen u. dgl., die seit alters auf die Sternauf- und -untergänge gestellt waren (vgl. unten S. 171 [501]), spielt der Siriusaufgang eine hervorragende Rolle. Vgl. Cumont *Adonis et Sirius in Mélanges* Gustave Glotz (1932) S. 257 ff. Dazu meine Bemerkung *Archiv für Religionswiss.* 19 (1919) S. 121 Anm. 1 [283 A. 109], für die das beigebrachte Material, besonders *Cat. codd. astr.* IV p. 124, charakteristische Belege bietet.

⁷⁷ S. oben S. 148 [471].

⁷⁸ R. Dussaud *Notes de mythologie syrienne* in *Revue archéol.* 1903, I S. 347 ff.; ders. *Jupiter Héliopolitain in Syria* I 1920, S. 3 ff. *Deux nouveaux bronzes de Jupiter Héliopolitain au Louvre* in den *Monuments Piot* 30 (1929) S. 77 ff. und den Artikel *Heliopolitanus* in *Pauly-Wissowa. A. B. Cook Zeus* I S. 549 ff.

sen, das dem der ephesischen Artemis ähnelt; in den Händen trägt er eine Ähre und eine Peitsche. Oft wird er von Stieren flankiert. Zuweilen werden die Büsten des Sonnengottes und der Mondgöttin hinzugefügt. Münzen aus Neapolis-Samaria, Nicopolis-Emaus und Eleutheropolis in Judäa zeigen dasselbe Bildnis. Dieser Gott ist der semitische Gott des Regensturmes und der Fruchtbarkeit, Hadad, der seit alters — es ist schon im 8. Jahrhundert v. Chr. bezeugt⁷⁹ — der hervortretendste Gott Nordsyriens war. Der mit dem Blitz und der Doppelaxt in den Händen, auf dem Rücken eines Stieres stehende Gott, der mit Hadad vermischt wurde, ist der hethitische Wettergott Teschub, der in dem Jupiter Dolichenus fortlebte.⁸⁰ Es ist behauptet worden, dass während der ägyptischen Herrschaft in Phönikien Hadad dem ägyptischen Pharaoh, dem Sohn des Sonnengottes angeglichen worden ist⁸¹; die Anzeichen sind aber ziemlich schwach, und die Angleichung war ebenso äusserlich als der hethitische, dem ägyptischen nachgebildete Königstitel »die grosse Sonne«. Irgendeine Folge hatte sie nicht. Der berühmteste Tempel des Hadad war in Hierapolis-Bambyke, wo der Gott zuweilen Jupiter summus exsuperantissimus genannt wurde. Macrobius erwähnt einen Sonnengott in dieser Stadt, den er Apollon nennt, und sein Bildnis⁸²; er trug den Kalathos, wodurch er an den Jupiter Heliopolitanus erinnert; er wird auch Nebo genannt.⁸³

Der berüchtigtste der syrischen Sonnengötter ist Elagabal aus Emesa, dessen Bildnis der Kaiser Heliogabalus nach Rom führte und den er zum Reichsgott zu machen versuchte. Der Versuch scheiterte, die Zeit war noch nicht reif und das Gebaren des Kaisers zu anmassend. Sein Bild, ein schwarzer Steinfetisch, passt wirklich sehr schlecht für einen Sonnen-

⁷⁹ Die Götterlisten von Sendschirli aus diesem Jahrhundert führen den Hadad an der Spitze auf. Clermont-Ganneau *Etudes d'arch. orient.* II S. 215 Anm. 1.

⁸⁰ L. Malten in dem *Arch. Jahrbuch* 43 (1928) S. 114 f.

⁸¹ R. Dussaud *Hadad et le Soleil in Syria* 11 (1930) S. 365 ff.

⁸² Macrobius I 17, 66 [H. Seyrig *Sur une idole hiéropolitaine, Syria* 26 (1949) 17 ff.].

⁸³ Dussaud in *Mon. Piot* a. a. O. S. 87.

gott. Leider ist die Deutung seines Namens strittig und seine wahre Natur unsicher. Die Deutung als »der Gott des Berges« wird von Cumont aus gewissen Gründen befürwortet.⁸⁴

Die syrischen Götter wurden zu Triaden zusammengefasst. In Heliopolis waren dem Hadad seine Gattin Venus-Atargatis und Mercur beigeordnet. Wenn, wie Seyrig meint⁸⁵, Mercur ein Sonnengott war, so nahm er eine untergeordnete Stellung ein.⁸⁶ In Palmyra, von wo Kaiser Aurelian den Sonnengott mitbrachte, der den Sieg der Sonnenreligion im römischen Reich besiegelte, gibt es zwei Triaden. In beiden kommen Aglibol, der Mondgott, und Jarhibol, der Sonnengott, vor, der dritte Gott ist aber in der einen Baalschamin, der Himmels-gott, Coelus aeternus. Die Bedeutung des Malachbel, der in der zweiten an seine Statt tritt⁸⁷, ist nicht gesichert. Einige Forscher nennen ihn die aufgehende Sonne⁸⁸, andere deuten den Namen als den Boten des Bel⁸⁹; Seyrig vereint beides⁹⁰, Malachbel, die Sonne, war nach der chaldäischen Theologie ein

⁸⁴ In dem Artikel Elagabal in Pauly-Wissowa.

⁸⁵ H. Seyrig La triade Héliopolitaine et les temples de Baalbek in Syria 10 (1929) S. 325 ff.

⁸⁶ Dussaud in Mon. Piot a. a. O. S. 87 ff. sieht in ihm Simios, der in Hierapolis dem Hadad und der Atargatis als Sohn beigeordnet war. P. S. Ronzevalle Venus lugens et Adonis Byblius in Mélanges de l'univ. S.-Joseph, Beyrouth, 15 (1930/31) S. 159 spricht den dritten Gott als Adonis-Horus an, auf Münzen aus Arca = Caesarea Libani und dem nahen Orthosia gestützt, welche die heliopolitanische Triade darstellen; es ist dies doch wohl eine durch lokale Verhältnisse veranlasste Umbildung.

⁸⁷ [Später ist es erkannt worden, dass der Hauptgott dieser Triade nicht Malachbel, sondern Bel war. Vgl. weiter eine Reihe von Aufsätzen von Seyrig in Syria: (gesammelt in seinen Antiquités syriennes, I, II.): Hiérarchie des divinités palmyréniennes, 13 (1932) 190 ff.: Trois bas-reliefs du type palmyrénien, ebd. 258 ff.; Le Culte de Bel et Baalshamin à Palmyre, 14 (1933) 238 ff., wo er betont, dass Bel kein Sonnengott war und immer getrennt von diesem erscheint; Nouveaux monuments palmyréniens du culte de Bel et Baalshamin, ebd. 253 ff.; Iconographie de Malakbel, 18 (1937) 198 ff.; Nouveaux monuments palmyréniens de Baalshamin, 26 (1949) 29 ff.].

⁸⁸ Cumont z. B. nennt ihn Oriens in Syria 9 (1928) S. 102.

⁸⁹ S. Preisendanz' Übersicht in dem Artikel Malachbel in Pauly-Wissowa.

⁹⁰ A. a. O. S. 343.

Reflex des höchsten, erhabenen Himmelsgottes, als dessen Mittelsmann er diene. Man würde gut verstehen, dass wegen der Beziehung auf den täglichen Lauf der Sonne drei Sonnengötter wie auf dem kapitolinischen Altar⁹¹ zu einer Triade verbunden worden wären, zwei Sonnengötter und der Mondgott würden aber eine eigentümliche Triade ergeben. Ich beschränke mich darauf festzustellen, dass in der einen Triade der Sonnengott und der Mondgott dem Himmelsgott als dem höchsten untergeordnet sind.

Dasselbe Verhältnis tritt deutlich in ein paar interessanten Monumenten hervor. Das eine ist eine Terrakottabüste aus Palmyra, die laut der Inschrift dem Baalschamîn von dem Sohne eines Marius gewidmet ist.⁹² Baalschamîn ist in römischer Soldatentracht dargestellt, gleichwie die palmyrenischen Götter auf dem bekannten Wandgemälde aus Dura-Europos⁹³, hinter seinem Kopf sieht man sowohl den Strahlenkranz der Sonne wie den Halbmond. Durch dieses Bildnis wird die Deutung Cumonts der Bilder von einem Altar aus Syrien gestützt.⁹⁴ Auf der einen Seite ist der Sonnengott, auf der entgegengesetzten die Mondgöttin und auf der Seite zwischen [163] diesen ein Adler dargestellt, der nach Cumont ein Symbol des Baalschamîn ist. Es ist sehr bemerkenswert, dass dieselbe Triade an der Spitze der himmlischen Wesen schon im 2. Buch der Könige steht⁹⁵, nach dem König Josiah verbot, an Baal, die Sonne, den Mond, die Mazzaroth⁹⁶ und das ganze Heer des Himmels zu opfern.

Um dem notwendigen Schluss, dass die syrischen Götter

⁹¹ Die Bilder des Altars im kapitolinischen Museum, das Cumont herausgegeben und erklärt hat, Syria 9 (1928) S. 101 ff., bezieht sich auf die täglichen Phasen des Sonnenlaufs, die aufgehende Sonne, die Sonne in der Mitte des Himmels und die nächtliche Sonne oder nach Dussaud Mon. Piot a. a. O. S. 98 f., die untergehende und untergegangene Sonne.

⁹² Actes du Ve congrès d'hist. des rel. à Lund 1928, S. 146.

⁹³ Cumont Fouilles de Doura-Europos Taf. 49–51 und S. 89 ff.

⁹⁴ S. seinen Anm. 5 [91] zitierten Aufsatz.

⁹⁵ II. Kön. Kap. 23, 5.

⁹⁶ Die Bedeutung dieses Wortes ist ganz unsicher. Einige deuten es auf die Tierkreiszeichen, andere auf den Morgen- und Abendstern, vgl. Cumont in Syria 8 (1927) S. 165 Anm. 1.

erst spät zu Sonnengöttern geworden sind, zu entgehen, hat Seyrig in einem wichtigen Aufsatz⁹⁷ die Annahme aufgestellt, dass der Mercur genannte Sonnengott einmal der Hauptgott von Baalbek gewesen ist, der im 2. Jahrh. v. Chr. unter dem Einfluss der chaldäischen Theologie, welche dem Himmels-gott den ersten Platz zuteilte, verdrängt wurde. Diese Annahme stützt sich hauptsächlich auf zwei Gründe, einmal dass die Griechen, als sie die Stadt die Sonnenstadt nannten, sie nach ihrem Hauptgott benannt haben müssen, und zweitens, dass es eine Reihe von Bleifiguren aus der römischen Zeit gibt, welche eine anthropomorphisierte Sonnenscheibe darstellen. Ich finde keinen einschlägigen Grund für die Behauptung, dass diese Figuren das älteste Idol des Sol-Mercurius darstellen, das älter als die Seleukidenzeit sein muss. Solche Formen entstehen spontan, wo der künstlerische Drang unentwickelt ist, wie er unter den Semiten war.⁹⁸ Wie alt die griechische Benennung der Stadt ist, wissen wir nicht, sie kommt bei Strabon vor. Der Anlass der Vergleichung fremder Götter mit griechischen ist bekanntlich oft recht zufälliger Art. Schliesslich bemerkt Dussaud in seiner Kritik der Annahme Seyrigs⁹⁹ sehr einleuchtend, dass nichts besser bezeugt ist als die verbreitete Verehrung des Hadad in dieser Gegend seit alter Zeit, besonders im Anfang des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Man kommt nicht von der Tatsache weg, dass Hadad der Hauptgott von Baalbek war, und dadurch schwindet die Möglichkeit einer Anknüpfung an die Sonnenreligion in alter Zeit. Dass syrische Götter, deren eigentliche Bedeutung eine ganz andere war, in späterer Zeit zu Sonnengöttern umgedeutet wurden, ist längst erkannt. Dussaud sagt, dass Hadad durch den Sonnenkult verdorben worden ist¹⁰⁰, und Lidz-

[164]

⁹⁷ Oben S. 161 Anm. 7 [489 A. 85].

⁹⁸ Seyrig erinnert a. a. O. S. 339 Anm. 4 an eine Stelle des Maximus von Tyros 33: Παῖονες σέβουσι μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἥλιου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου. Zu vergleichen ist auch die bekannte minoische Gussform aus Palaikastro-Sitias, abgebildet z. B. Archiv f. Religionswiss. 7 (1904) S. 146, Fig. 27 [meine Gesch. d. griech. Rel., I, Taf. 23, 1].

⁹⁹ Mon. Piot a. a. O. S. 79, Anm. 4.

¹⁰⁰ In Pauly-Wissowa 7, S. 2161, s. v. Hadad.

barski meint gelegentlich einer Besprechung der palmyrenischen Götter¹⁰¹, dass man, als die syrischen Himmels- und Gewittergötter in den Sonnenkult einbezogen wurden, ihre alten Attribute, wie den Stier, auf die Sonnenreligion bezog.¹⁰²

5. HIMMELS- UND SONNENTHEOLOGIE

Es gibt zwei Arten chaldäischer Theologie, von denen die eine durch Cumonts meisterhafte Darstellung¹⁰³ starke Beachtung gefunden hat. In ihr wird der Sonnengott an die Spitze des Universums und der Götter als die bewegende und lebenspendende Kraft gestellt. Ihr Kern wird in dem Wort zu-

¹⁰¹ Ephem. f. semit. Epigraphik 3 (1915) S. 153.

¹⁰² Prof. Cumont, der während meines Aufenthaltes in Rom die Freundlichkeit gehabt hat, die Fahnenkorrektur durchzulesen und auch sonst wertvolle Hinweise beigesteuert hat, bemerkt zum syrischen Sonnenkult der Seleukidenzeit folgendes: »Die Seleukiden führten in ihr Reich den Kult des Apollon, ihres ἀρχηγέτης, ein. Der schon herrschende Synkretismus identifizierte diesen Gott mit allen den einheimischen Sonnengöttern, Schamasch in Babylonien, Mithras in Persien usw. Die Inschrift von dem Nemrud Daglı spricht von dem Ἀπόλλων-Μίθρας-Ἡλίου-Ερμῆς. An diesem dynastischen und offiziellen Sonnenkult nahmen alle Völker, die den Seleukiden untertan waren, teil. Dies wird in einem in Susa gefundenen Apollonhymnus ausgedrückt (Mémoires de la mission en Perse XX [1928] S. 85; hier zu spät datiert, der Vergleich mit neuen Funden in Susa lässt ihn spätestens auf das erste vorchristliche Jahrhundert datieren), in dem nicht nur die beiden grossen Götter der Seleukiden, Apollon und Dionysos, verschmolzen sind, sondern der Gott auch als der Gott aller Völker angesprochen wird:

τοῖγαρ ἔθν[εα] καὶ πόλεις πολυ[υ]ώνυμο[ν ὅμ]μα
ὥσωσαν ἐπεὶ σέβας μ[οῦνο]ς ἔσκε[ς] ἀπάντων
ναί, Μαρά (= Herr) Θεέ, πανταχ[οῦ]
παντόπις, ὑπατος [θεῶν . . .]

In diesem z. T. offiziellen, z. T. gelehrten Kult kann ich nicht mehr als eine wertvolle Vorbereitung für den späteren populären Kult sehen, dem der Sonnengott der Leiter der Welt war.

¹⁰³ Cumont La théologie solaire du paganisme romain. Mém. de l'acad. des Inscr. et Belles-Lettres XII 2 (1909).

sammengefasst, das Kleantes von der Sonne geprägt hat: ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, und wird in einer bekannten Stelle des Cicero, wohl nach Poseidonios, entwickelt: *mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat*.¹⁰⁴ Diese Anschauung wurde in der Astrologie dadurch ausgedrückt, dass die Sonne in die Mitte der sieben Himmelskörper gestellt wurde; die Ordnung ist demnach: der Mond, Merkur, Venus, die Sonne, Mars [165] Jupiter, Saturnus.

Die zweite Art wurde von Cumont auch in der genannten Abhandlung berührt, aber mehr im Vorübergehen; er geht näher auf sie ein in anderen Schriften.¹⁰⁵ In ihr wird Baalschamîn, dessen Stellung vermutlich schon in der Achämenidenzeit unter Einwirkung des Ahura Mazda gehoben worden war, an die Spitze des Universums gestellt. Die Griechen nannten diesen Gott Zeus Uranios, die Römer einfach Coelus oder Jupiter summus exsuperantissimus. So heisst der Gott in Hierapolis, und neben ihn muss Jupiter Heliopolitanus gestellt werden. Seyrig hat den treffenden Gedanken ausgesprochen, dass in diesem System der Sonnengott die Rolle eines Mittlers zwischen dem höchsten Gott und der Welt inne hat.¹⁰⁶ Auf Münzen des Antiochos Grypos wird dieser Gott mit Strahlenkranz von Sonne und Mond umgeben dargestellt.¹⁰⁷

Es scheint mir kein Zweifel obwalten zu können, welches von diesen beiden Systemen das ältere ist. Dasjenige, in dem der Himmels-gott an die Spitze gestellt wird, stimmt mit dem alten syrischen Kult und der babylonischen Kosmologie überein, in der der Himmels-gott, zuweilen ein anderer Gott, obenan stand und der Sonnengott hinter ihn zurücktrat, und ferner mit der altbabylonischen Astrologie, in der die Sonne

¹⁰⁴ Cicero *Somnium Scip.* 4.

¹⁰⁵ Cumont *Die orient. Rel.*³ S. 117 ff. und *Jupiter summus exsuperantissimus* *Archiv f. Religionswiss.* 9 (1906) S. 323 ff.; bes. S. 329 ff.

¹⁰⁶ A. a. O. (s. S. 161, Anm. 7 [489 A. 5]) S. 340 ff.; vgl. Dussaud *Revue arch.* 1903, I S. 147.

¹⁰⁷ *Babelon Rois de Syrie, d'Arménie* (1890) S. CLIX, 178 f.

nur einer der Himmelskörper ist und der Mond den Vorrang hat.¹⁰⁸

Das einschlägige Problem ist, wann und von wem jenes andere System, das der Sonne die Vorherrschaft zuteilte, geschaffen wurde, eine Vorstellung, die eine solche werbende Kraft besass, dass die Sonnenreligion in der Spätantike vorherrschend wurde. Cumont hat versucht, eine Antwort zu geben. Er weist darauf hin, dass die oben erwähnte Planetenordnung, die die Sonne in die Mitte stellt und mit der Sonnentheologie zusammenhängt, auf das zweite vorchristliche Jahrhundert datiert werden kann; es sei nicht wahrscheinlich, dass sie in Babylonien in ältere Zeit hinaufgehe. In unseren Quellen wird die Lehre den »Chaldäern« zugeschrieben; dabei ist aber wohl zu beachten, dass dieses Wort jeden Astrologen überhaupt ohne Rücksicht auf seine Nationalität bezeichnet; es ist also nicht für die Frage entscheidend, ob Griechen, ob Babylonier die Urheber sind. Cumont vermutet, dass diese Theologie seit der Seleukidenzeit vorherrschend wurde und die Umdeutung der lokalen Baalim in Sonnengötter herbeigeführt hat.¹⁰⁹

Der Widerspruch dieser beiden Systeme ist Cumont nicht [166] entgangen, und er hebt treffend und eindringlich die Verbindung zwischen der Sonnentheologie und der stoischen Welterklärung hervor¹¹⁰; er meint, dass man in alter Zeit über diesen Widerspruch hinweggeglitten sei, und endet mit der Darstellung der Sonnentheologie als des gemeinschaftlichen Werkes der Priester und Philosophen in Mesopotamien und Syrien zur Zeit der Seleukiden. Es ist mir nicht möglich, über den in Wirklichkeit unvereinbaren Widerspruch der beiden Systeme so leicht hinwegzugleiten, von denen das eine den Coelus, das andere den Sol an die Spitze des Universums stellt. Es scheint mir die eindringlichste Beachtung zu verdienen, dass das eine mit den syrischen Kulturen, das andere mit der stoischen Welterklärung verwandt ist. Die Stoa hatte von An-

¹⁰⁸ S. oben S. 143 [405 f.].

¹⁰⁹ Cumont *La théol. solaire* S. 25 f. und 32.

¹¹⁰ A. a. O. S. 28 ff.

fang Beziehungen zu der Astrologie, die gerade damals mit dem grossen Aufblühen der Astronomie in Babylon (Kidenas) wissenschaftlich ausgebaut wurde. Die Quellen, welche uns über die Sonnentheologie belehren, sind so spät, dass man unbedenklich dem Zusammenwirken der Astrologie und des Stoizismus den wesentlichen Anteil an der Urhebererschaft dieses Systems zuschreiben kann.

Die Frage nach der Entstehungszeit der Sonnentheologie ist aber kaum so wichtig wie eine richtige Einschätzung der von Cumont stark hervorgehobenen Tatsache, dass die Sonnentheologie ein gelehrtes Erzeugnis und gar kein Volksglaube ist. Wenn dem so ist, so reicht der Einfluss der Sonnentheologie gar nicht aus, um die werbende Kraft und die ungeheure Verbreitung der Sonnenreligion zu erklären. Die widerstrebenden syrischen Götter wurden in Sonnengötter umgewandelt. Sicher wurde in der Spätantike die Feier der Geburt der Sonne am Wintersonnwendtag auch in Syrien begangen.¹¹¹ Offenbar ist nicht die Sonnentheologie der Grund der Verbreitung und Popularität der Sonnenreligion, sondern umgekehrt hat die Sonnenreligion die Sonnentheologie verbreitet und bekannt gemacht. Etwas anderes, das für die breite Masse des Volkes bedeutungsvoller und über ihren Sinn eine grössere Macht besass als ein theologisches System, muss den Grund zu der Verbreitung und Popularität der Sonnenreligion gelegt haben.

6. SONNENKALENDER UND POPULÄRASTROLOGIE

Es gibt nur einen Umstand, der eine ausreichende Erklärung der weiten Verbreitung und Popularität der Sonnenreligion bietet, nämlich die Einführung des Sonnenkalenders durch Cäsar und in den Provinzen durch Kaiser Augustus und die Popularisierung der Astrologie und ihrer Voraussagungen, die erst durch dieses handliche Hilfsmittel möglich wurde.

[167] Wie schon erwähnt, wurde in Syrien bis in den Anfang der

¹¹¹ S. oben S. 151 f. [475 f.].

Kaiserzeit der lunisolare Kalender gebraucht. In der Kaiserzeit finden wir dagegen einen solaren Kalender in mehreren Spielarten, die alle nur Abarten des julianischen Kalenders sind, mit dem sie in dem Wesentlichen, d. i. in der Durchschnittslänge des Jahres von $365 \frac{1}{4}$ Tag und dem nicht-lunaren Charakter der Monate, übereinstimmen. Im einzelnen sind die Kalender der verschiedenen Städte verschieden gebaut¹¹². Antiochia und Sidon haben römische Kalenderform mit makedonischen Monatsnamen, Tyros und die Provinz Arabia die gleichen Monatsnamen, aber Monate mit abwechselnd 30 und 31 Tagen, keinen mit nur 28; der Monatsanfang ist verschieden. Der Kalender von Heliopolis-Baalbek ist gleichartig, hat aber aramäische Monatsnamen. Askalon und Gaza haben makedonische Monatsnamen, aber ägyptische Kalenderform; der Monatsanfang fällt auf denselben Tag, das Verhältnis der Monate ist aber um eine Stufe verschoben, so dass Gorpaios in Gaza dem Loos in Askalon usw. entspricht.

Es gibt keine Überlieferung über die Zeit der Einführung des Sonnenkalenders in Syrien, es ist aber sicher, dass es unter Augustus geschah.¹¹³ Bekanntlich wurde er in Ägypten im Jahre 26 v. Chr. und in Kleinasien um das Jahr 9 v. Chr. eingeführt. Kaiser Augustus scheint bewusst die Einführung des Sonnenkalenders gefördert zu haben, der für die wirklich unendlich verworrenen Kalenderverhältnisse des Reiches eine Abhilfe schuf. Es ist uns wirklich schwer vorstellbar, wie schwierig ein Vergleich der Daten der vielen verschiede-

¹¹² S. Ginzel Handb. d. Chron. III S. 1 ff. W. Kubitschek Die Kalenderbücher von Florenz, Rom und Leyden. Denkschr. d. Akad. d. Wiss. in Wien LVII:3 1915.

¹¹³ Wenn ein von Boll in dem Catal. codd. astrol. graec. II S. 139 ff. herausgegebener, den »Hellenen« zugeschriebener Kalender den Syromakedoniern gehört, wie Usener a. a. O. vermutet, wäre diese Annahme bewiesen, denn die Namen der Monate erbringen den Beweis, den man a. a. O. nachlese, dafür, dass dieser Kalender in den Jahren 18—17 v. Chr. geschaffen worden ist. Sicher unrichtig ist die Vermutung von Domaszewskis Archiv f. Religionswiss. 12 (1909) S. 336 = Abh. z. röm. Rel. S. 324, dass er eine ältere Form des cyprischen Kalenders ist. Vgl. noch K. Hanell Die Monatsnamen des Liber glossarum in K. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1931—32 S. 19 ff.

nen und verschieden gehandhabten lunisolaren Kalender war; der Zustand war in Wirklichkeit heillos. Jetzt konnten vergleichende Tabellen aufgestellt werden, von denen mehrere erhalten sind.

Der Sonnenkalender war praktisch, und das hat seine Annahme gefördert nebst dem Willen des Kaisers. Erst durch seine enge Verbindung mit der Astrologie erhielt er Einfluss auf die religiöse Vorstellungswelt und konnte zur Verbreitung des Sonnenglaubens mitwirken. Die Astrologie, von der hier die Rede ist, ist nicht diejenige, an die man zunächst denkt, das Horoskopstellen und was damit zusammenhängt. Für dieses musste man gelehrte Beihilfe zuziehen, die *mathematici*, welche die nötigen Berechnungen ausführen konnten. Das kleine Volk hatte nicht die Mittel, sie zu bezahlen; wenn aber eine Wissenschaft anfängt, populär zu werden, stellen sich immer Ansprüche auf ihre Popularisierung und Vereinfachung ein, so dass sie nicht nur dem engen Kreis der Fachleute, sondern auch dem gemeinen Mann zugänglich wird. So erging es auch der Astrologie. Was für uns wichtig ist, ist gerade die populäre Astrologie, in der ein jeder Bescheid wissen konnte ohne die Heranziehung gelehrter und bezahlter Mittelsmänner. Solange man einen lunisolaren Kalender hatte, war die Möglichkeit dazu sehr gering, da Beobachtungen und Vorhersagungen nicht aus diesem hergeleitet werden konnten, da er im Verhältnis zu der Sonne und den Sternen stark schwankte. Höchstens konnte man sich an die Tierkreiszeichen als Unterabteilungen des Sonnenjahres halten, welche die Griechen, wohl unter gelehrtem Einfluss und im Anschluss an die alten Beobachtungen der Auf- und Untergänge der Gestirne im praktischen Leben als ein Mittel für den Vergleich des bürgerlichen Kalenders mit dem Naturjahr in der hellenistischen Zeit brauchten.¹¹⁴ Auch das war zu umständlich und setzte gewisse astronomische Kenntnisse voraus. Dieses Hindernis wurde durch die Einführung des Sonnen-

¹¹⁴ Ein Beispiel dafür ist der von Diels u. Rehm Sitz.-Ber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1904, S. 92 ff. herausgegebene Steckkalender aus Milet.

kalenders weggeräumt. Er war leicht verständlich und kam in aller Hände.

In der grossen und mühevollen Pionierarbeit der letzten Jahrzehnte, der Aufarbeitung der antiken Astrologie und der Erschliessung der sehr zahlreichen astrologischen Handschriften hat sich die Aufmerksamkeit selbstverständlich vor allem auf das grosse und bedeutungsvolle astrologische System gerichtet; die mit allerlei Kram erfüllte populäre Astrologie musste etwas zurückstehen. Aber gerade diese unscheinbarere volkstümliche Astrologie interessiert uns hier. Sie kann hier nur in raschen Zügen charakterisiert werden, obgleich eine Aufarbeitung des grossen Stoffes ausserordentlich wichtig wäre.¹¹⁵ Denn für die Lebensanschauungen und die religiöse Vorstellungswelt der Masse hat diese populäre und äusserst verbreitete Form der Astrologie noch grössere Bedeutung [169] gehabt als die gelehrte Astrologie.

Diese populäre Astrologie scheint eine Fortsetzung der altbabylonischen zu sein, auf die der Einfluss der wissenschaftlichen Astronomie und Mathematik, welche daraus eine Pseudowissenschaft machten, wenig eingewirkt hat. Die altbabylonische Astrologie beobachtete erstens das Aussehen des Mondes, danach das der Sonne, Juppiter, Venus und die anderen Planeten. Verschiedene Phänomene hatten verschiedene Bedeutung je nach dem Zeitpunkt ihres Auftretens, dabei nahm man auch auf die Monate des lunisolaren Kalenders Rücksicht. Ein den Mond umgebender Ring erhielt z. B. verschiedene Bedeutung je nach der Himmelsgegend, dem Monat und der Zeit der Nacht, in denen er beobachtet wurde, ebenso der Aufgang des Juppiter je nach den verschiedenen Monaten.¹¹⁶

¹¹⁵ In meinem dänisch veröffentlichten Vortrag *Solkalender og Solreligion*, Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning Nr. 154 (1930), von dem dieser Aufsatz eine erweiterte Umarbeitung ist, hatte ich das Bedürfnis einer Aufarbeitung der populären Astrologie stark hervorgehoben. Da eine solche ein weitläufiges Unternehmen ist und den Rahmen dieses Aufsatzes weit übersteigen würde, muss eine Skizze der wichtigsten Züge genügen. Für den hier verfolgten Zweck ist sie völlig ausreichend.

¹¹⁶ S. Boll-Gundel *Sternglaube und Sterndeutung*¹ S. 4 ff.

Neuerdings wurde ein interessanter hethitischer Text veröffentlicht, der selbstverständlich auf babylonische Quellen zurückgeht.¹¹⁷ Gerade wie in unserer Bauernpraktik der Charakter und die Schicksale des Kindes nach dem Tierkreiszeichen, unter dem es geboren ist, geweissagt werden, so werden sie hier nach dem Monat der Geburt vorhergesagt. Es heisst z. B.: »Wird im 8. Monat ein Knabe geboren, selbiger Knabe wird Getreide und Silber erwerben. Wird im 9. Monat ein Knabe geboren, selbiger Knabe wird sterben; wenn er aber nicht stirbt, so wird seine Eltern Jammer (?) treffen« usw. Ein babylonischer Text hat ähnliche Voraussagungen¹¹⁸, die Schicksale des Kindes werden aber hier von den Erscheinungen der Planeten abhängig gemacht. Die schwankenden lunisolaren Monate können offenbar nicht auf eine Linie mit den Bewegungen der Himmelskörper gestellt werden. Die Tierkreiszeichen waren unverwendbar, weil sie lange nur elf waren und erst später unter dem Einfluss der Einteilung des Jahres in zwölf Monaten zu Zwölfteln der Ekliptik systematisiert wurden. Voraussagungen der hethitischen Art mussten daher als unzulänglich empfunden werden und erhielten keine grössere Bedeutung.

Als aber der Sonnenkalender eingeführt und die Monate zu Unterabteilungen des Sonnenjahres gemacht worden waren, welche mit den Erscheinungen des gestirnten Himmels Schritt hielten, die in den altbabylonischen Voraussagungen herangezogen wurden, erhielten jene Voraussagungen einen scheinbar reelleren Grund. Bei der grossen Bedeutung, die die Tierkreiszeichen damals erhalten hatten, war es beinahe selbstverständlich, die Monate, die in verschiedenen Städten verschieden benannt und angesetzt wurden, durch die Tierkreiszeichen zu ersetzen, die im festen Verhältnis zu den Monaten des Sonnenkalenders standen und gleichsam ein Generalnenner der verschiedenen Kalender wurden.¹¹⁹ Voraussagungen

¹¹⁷ J. Friedrich Aus dem hethit. Schrifttum. Der alte Orient XXV:2 S. 29 f.

¹¹⁸ B. Meissner Babylonien und Assyrien II S. 257.

¹¹⁹ In den sog. römischen Bauernkalendern werden für jeden Monat

des Charakters und der Schicksale eines Menschen nach dem Tierkreiszeichen, unter dem er geboren war, waren ebenso populär und verbreitet in der Kaiserzeit wie in der Zeit der Bauernpraktik, die übrigens ihre Weisheit aus antiken Quellen geschöpft hat. Höchst erhellend ist der hierauf bezügliche lange Abschnitt bei Hippolytos.¹²⁰

Auf dieser Grundlage wurde ein grosses System aufgebaut, in das alles Irdische hineingezogen wurde, das aber zugleich so einfach war, dass ein jeder mit der Hilfe eines Handbuches und eines Kalenders sich darin zurechtfinden konnte. Verschiedene Götter, Tiere, Pflanzen, Länder, Elemente, Winde, Windrichtungen und sogar Buchstaben wurden auf verschiedene Tierkreiszeichen bezogen.¹²¹ Ein umfassendes Lehrgebäude von den Zusammenhängen dieser Dinge wurde entwickelt, die das ganze Sein beherrschten. Es war möglich, diese Lehre mit der Hilfe eines Kalenders und eines Handbuches zu beherrschen. Dergleichen Handbücher gibt es eine fast unübersehbare Menge, Lunaria, Tonitrualia, Fulguralia, Seismologia¹²², aus welchen man ersieht, was sich ereignen

Tierkreiszeichen und Schutzgötter angegeben, s. Wissowas Röm. Bauernkalender in Apophoreton Halense S. 29 ff.

¹²⁰ Um das eindringlich zu Gemüt zu führen, setze ich den Anfang und die Charakterisierung der unter dem ersten Tierkreiszeichen Geborenen her: Hippolytos Ref. Haer. IV 15: εἰσὶν οἱ τοῖς ἄστροις ἀναφέρουσιν τὰς μορφὰς τύπων τε ἰδέας καὶ φύσεις τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τὰς κατὰ ἀστέρων γενέσεις ἀναλογιζόμενοι. οὕτω λέγουσιν· οἱ <ἐν> Κριῷ γεννόμενοι τοιοῦτο ἔσονται· κεφαλῇ ἐπιμήκει, τριχὶ πυρρῇ, ὄφρυσιν συνεζευγμέναις, μετώπῳ ὀξεῖ, ὀφθαλμοῖς γλαυκοῖς,† ὑπὸ ἄλλοις, μήλοισι καθεικυσμένοις, ἐπίρρινοι, μυκτῆσιν ἀνεργμένοις, χεῖλεσι λεπτοῖς, γενεῖφ ὀξεῖ, στόματι ἐπιμήκει. οὗτοι, φησί, μετέξουσιν φύσεως τοιαύτης· προνοητικοί, ποικίλοι, δειλοί, φρόνιμοι, προσχαριώδεις, ἥσυχοι, περίεργοι, βουλαῖς ἀποκρύφους, παντὶ πράγματι κατηρητισμένοι, πλεῖον φρονήσει ἢ ἰσχύι κρατοῦντες τὸ παρόν, καταγελασταί, γεγραμματισμένοι, πιστοί, φιλόνηκοι, ἐν μάχῃ ἔρεθισταί, ἐπιθυμηταί, παιδευασταί, νοοῦντες, ἀπεστραμμένοι ἀπὸ τῶν ἰδίων οἴκων, ἀπαρέσχονται ἅπαντα, κατήγοροι, ἐν οἴῳ μανιώδεις, ἐξουθενηταί, κατ' ἔθος τι ἀποβάλλοντες, εἰς φιλίαν εὐχρηστοὶ διὰ τὴν ἀγαθωσύνην· πλειστάκις ἐν ἀλλοτρίᾳ γῇ ἀποθνήσκουσιν. Vgl. Catal. codd. astrol. graec., z. B. IV S. 158; X S. 101, 171 usw.

¹²¹ Übersicht in Daremberg et Saglio Dictionnaire des antiquités s. v. Zodiacus S. 1062.

¹²² Einige sind herausgegeben von Wachsmuth in Lydus de ostentis, andere im Catal. codd. astrol.

[171] wird, wenn in diesem oder jenem Tierkreiszeichen der Mond ein besonderes Aussehen hat oder es donnert oder blitzt oder ein Erdbeben eintrifft. In dieser Literatur ist zuweilen die Abhängigkeit von altbabylonischen Quellen durch Inhalt und Wortlaut beweislich.¹²³ Diese Bücher fanden eine Anlehnung in den Wettervoraussagungen, die auf die Auf- und Untergänge der Gestirne gestellt waren und später in den Kalendarien unter den Tierkreiszeichen oder den römischen oder ägyptischen Monaten systematisiert wurden. Der grundlegende Glaube war derselbe; in der Streitfrage, ἢ τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ¹²⁴, trat der populäre Glaube entschieden dafür ein, dass die Gestirne das Wetter verursachten.

Wie schon hervorgehoben, brauchte man für diese alle interessierenden Voraussagungen ausser dem Handbuch nur den Sonnenkalender als Hilfsmittel. Es ist nicht zufällig, dass die Popularisierung der Astrologie erst mit der Kaiserzeit einsetzte und dass der Kalender, nachdem er durch die Reform Cäsars zu einem Sonnenkalender gemacht worden war, eine ganz andere Verbreitung als früher erhielt. Aus der republikanischen Zeit besitzen wir nur Fragmente eines Kalenders, der an einer Wand in Antium gemalt worden ist¹²⁵; aus den ersten Jahrzehnten der Kaiserzeit haben wir eine grosse Zahl in Stein gehauener Kalender.¹²⁶

Zu demselben Kreis gehört auch der Wochentagsaberglaube. Die Woche hat an und für sich nichts mit dem Sonnenjahr zu tun; die auf ihr beruhenden Voraussagungen kamen aber durch das Wechselspiel zustande, das durch ihre Einfügung in den Sonnenkalender entstand. Eben durch diese Verbindung wurde die Siebenerwoche im Anfang der Kaiserzeit sehr schnell populär. Man orientierte sich über ihren Lauf durch die Wochentagsbuchstaben, die sich schon in

¹²³ Dies gilt besonders von dem von Wachsmuth a. a. ●. herausgegebenen *Lunarium*; s. Bezold und Boll *Reflexe astrol. Keilinschriften bei griech. Schriftstellern*. Sitz.-Berichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1911, Nr. 7.

¹²⁴ E. Pfeiffer *Studien zum antiken Sternglauben*.

¹²⁵ *Notizie degli scavi* 1921, S. 73 ff.

¹²⁶ Herausgegeben von Mommsen *CIL* 12.

den sog. Fasti Sabini finden.¹²⁷ Solche Beobachtungen konnten ferner durch die Kombination mit anderen Kalendertagen, besonders dem Neujahrstag, variiert werden. Es war feiner, wie Kaiser Hadrian es tat, am Neujahrstag das Horoskop des neuen Jahres zu stellen, das konnte der gemeine Mann aber nicht.¹²⁸

Das Verhältnis zwischen der gelehrten und der populären Astrologie mag noch durch ein paar unserem Monumentenbestand entnommene Beispiele beleuchtet werden. König Antiochos von Kommagene setzte auf seinem Monumente auf dem Nemrud Dagh sein Horoskop, einen Löwen, der von einer Konjunktion der drei Planeten Mars, Merkur und Jupiter bedeckt wird¹²⁹; es kann auf den 17. Juli 98 v. Chr. datiert werden. Dies ist gelehrte Astrologie. Kaiser Augustus^[172] setzte auf Münzen das Zeichen des Steinbocks, unter dem er konzipiert war — nach einer konkurrierenden astrologischen Lehre wurde das Schicksal nicht durch die Stunde der Geburt, sondern durch die der Konzeption bestimmt —, er gab es den Legionen als Feldzeichen, und es erscheint neben seinem Kopf auf der gemma Augustea. Tiberius gab den Prätorianerkohorten als Feldzeichen das Zeichen des Skorpions, unter dem er geboren war.¹³⁰ Man hat gesagt, dass dies eine Reduktion des Horoskopes sei, und das ist richtig, es ist aber eine Reduktion der Art, welcher sich die populäre Astrologie bediente und die z. B. bei Hippolytos und in der Bauernpraktik zum Vorschein kommt. Selbstverständlich verwendete man auch, wenn man auf Genauigkeit und Gelehrsamkeit sah, die gelehrte Astrologie. Auf der Basis der Säule des Antoninus Pius ist das Horoskop der Stunde der Apotheose auf dem Himmelsglobus angebracht, den der beflügelte Genius in der Hand hat, der die Büste des Kaisers und der Kaiserin

¹²⁷ CIL I² S. 220.

¹²⁸ Vgl. Archiv f. Religionswiss. 19 (1919) S. 69 [oben S. 233].

¹²⁹ Am leichtesten zu finden bei Cumont Die orient. Rel.³ Taf. V 2.

¹³⁰ A. v. Domaszewski Die Tierbilder der Signa. Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich 15 (1892) S. 182 ff. und 17 (1894) S. 34 = Abh. z. röm. Rel. S. 1 ff.

zum Himmel empoträgt. Gewöhnlich genügt die blossc Angabe des Tierkreiszeichens.

Wir sehen, wie der Sonnenkalender und die Populärastrologie auf einmal im Anfang der Kaiserzeit durchschlagen und weit verbreitet werden. Durch den Kalender wurde die ihn beherrschende Sonne vorangestellt. In der Reihe der Wochentage wurde der Tag der Sonne vorangestellt. Vielleicht war es nicht nur eine Erinnerung an die ägyptische Religion, die Augustus veranlasste, auf den beiden Obelisken, die er in Rom aufstellte, die Inschrift SOLI DONUM DEDIT einhauen zu lassen.¹³¹

Der Sonnenkalender war die notwendige Voraussetzung für die Popularisierung der Astrologie und ihre Verbreitung unter der breiten Masse des Volkes; als man diesen Zusammenhang erfasste, wurde der neue Kalender mit Begeisterung begrüsst. Was in Rom und Italien beobachtet wird, muss für den Orient gelten, und wahrscheinlich um so mehr, als er die alte Heimat der Astrologie war; diese seine Weisheit (und zwar nicht nur die gelehrte mathematische Astrologie, sondern auch die ältere, einfachere und volkstümlichere Art) schenkte er dem Westen, der sie begierig aufnahm. Mit dem Sonnenkalender trat der Sonnengott, der ihn beherrschte, an die Spitze der übrigen Himmelskörper, denen er vorher unter- oder nebengeordnet gewesen war. So setzte sich der Vorrang des Sonnengottes in dem volkstümlichen Bewusstsein fest und wurde der Boden bereitet für die Verbreitung der Sonnenreligion und der stoischen Sonnentheologie, welche diese Lehre in ein umfassendes Weltbild einordnete.

[178] Der einzige Einwand gegen diese Auffassung, dass die Einführung des Sonnenkalenders der Sonnenreligion vorangegangen ist, ist die geläufige Meinung, die Sonnenreligion sei älter als der Sonnenkalender. Es handelt sich hier nicht um die stoisch-astrologische Lehre, die die Sonne an die Spitze des Universums stellt; sie war ein gelehrtes Erzeugnis, von dem das Volk und die Religionsübung kaum berührt wurden. Sie entstand in der hellenistischen Zeit und ging also voran.

¹³¹ Dessau ILS 91.

Sie hatte ihre grosse Bedeutung als Pfadfinder und Wegebahner. Erst der Sonnenkalender, der den Vorrang des Sonnengottes praktisch durchsetzte und im Bewusstsein des Volkes einprägte, machte die Sonnenreligion zur wirklichen Kultreligion. Erst nach Einführung des Sonnenkalenders wurde es möglich, den *dies natalis Solis invicti* zu feiern. Die Geburtstage, die in älterer Zeit oft gefeiert worden waren, wurden nach dem lunisolaren Kalender bestimmt und monatlich gefeiert. So wurde die Sonnenreligion nicht nur das Erzeugnis eines philosophischen und astrologischen Systemes, sondern eine volkstümliche Religion, die sich daran machte, die syrischen Götter zu Sonnengöttern umzubilden, was wirklich auch in bedeutendem Masse gelang.

Es ist nicht nur so, dass die Religion den Kalender bestimmt, sondern der Kalender vermag auch auf die Religion zurückzuwirken. Eine Sonnenreligion im eigentlichen Sinn, wie sie eingangs charakterisiert wurde, ist ohne einen Sonnenkalender nicht denkbar; wir finden eine solche auch nur in Ägypten und im römischen Kaiserreich, welche beide den Sonnenkalender hatten. Die Einführung des Sonnenkalenders durch Cäsar ist die notwendige Voraussetzung der Sonnenreligion der Kaiserzeit, welche die letzte Reichsreligion wurde und in Resten noch im Christentum fortlebt, nämlich im *dies natalis Solis invicti*, dem Geburtstag der Sonne am Wintersonnwendtag.

Wesensverschiedenheiten der römischen und der griechischen Religion [245]

Vortrag gehalten zur Winckelmannsfeier 1932 des Deutschen
Archaeologischen Instituts in Rom

Die freundliche Aufforderung, an diesem Ort und an diesem Tage zu sprechen, habe ich als eine grosse Ehrung empfunden. Ich möchte gern von etwas berichten, das zu meinem besonderen Arbeitsgebiet, der griechischen Religion, gehört.

Da ich nun aber in Rom spreche, möchte ich auch von etwas Römischem reden. So ergibt sich das Thema fast von selbst: ein Vergleich der beiden Religionen, der römischen und der griechischen, in gewissen unterschiedlichen Gegensätzen.

Die Verschiedenheit ist vielberufen und vielgenannt, sie ist gar zu einem Gemeinplatz geworden. Auf der einen Seite treten die griechischen Götter hervor in scharf umrissenen, plastischen Gestalten, von der Intuition der Dichter und der Hand der Künstler eindringlich charakterisiert. Sie sind uns so wohlbekannt und treten so anschaulich vor unsere Augen wie alte Freunde, deren Gesichtszüge und Gebaren, Beschäftigungen und Gemüter wir genau kennen. Auf der anderen Seite stehen die abstrakten, blassen römischen Numina, die zwar sehr fein spezialisiert, jedoch keine Individuen, keine Persönlichkeiten sind, sondern vielmehr nur Namen, die eine wirkende Kraft decken. Es gibt von ihnen keine Götterfamilien, keine Genealogien, keine Mythologie. Wenigstens ist diese in bezug auf ihre Ursprünglichkeit umstritten.

[246] Trotzdem sind beide Religionen einer gemeinsamen Wurzel entsprungen, ebenso wie die beiden Völker der gleichen indogermanischen Wurzel entstammen. Ein oft genannter Beweis ist die Identität des Names des Wettergottes, Zeus, Jupiter, der bei beiden Völkern der höchste Gott geworden ist. Leider besagt das wenig, und es ist wenig, was sich sonst anführen lässt. Hestia—Vesta bezeugt den Herdkult, welcher der patriarchalischen Familie eigen ist. Die Annahme wird nicht fehlgehen, dass die Religion, welche die Einwanderer nach Griechenland und Italien mitbrachten, eine wenig entwickelte Naturreligion war, wie wir sie unter primitiven Völkern finden und die wir uns leicht vorstellen können.

Darauf trennen sich die Wege. Der Grund davon war nicht zum wenigsten der, dass in beiden Fällen ein ganz verschiedenes ethnisches Substrat hinzukam. Sowohl in Griechenland wie in Italien ist die geschichtliche Religion entstanden durch eine Mischung der Religion der Einwanderer mit der der einheimischen, ansässigen Bevölkerung, ebenso wie die geschichtlichen Völker der Griechen und der Italiker durch eine Mischung der eingewanderten und der alteinheimischen

Bevölkerung entstanden sind. In Griechenland lassen sich die Komponenten dieser Mischung einigermassen nachweisen dank der reichen Funde aus der minoisch-mykenischen Zeit. In Italien wäre der Versuch eines solchen Nachweises aussichtslos, weil wir viel zu wenig Sicheres wissen. Man kann nur auf die sehr verschiedenen und alle gleichermassen unsicheren Versuche hinweisen, die verschiedenen prähistorischen Kulturen auf die verschiedenen Stämme zu verteilen. In Besonderheit wissen wir fast nichts von der ursprünglichen römischen Religion und von der Religion der vorindogermanischen einheimischen Stämme. Ich halte es für weise, sich jeder Vermutung zu enthalten. Nur dürfte es sicher sein, dass die etruskische Religion schon sehr früh auf die römische stark eingewirkt hat. Leider wissen wir kaum, wie die etruskische Religion in dieser Frühzeit vor der mächtigen griechischen Einwirkung aussah.

Wichtiger ist das geschichtliche Ergebnis, und das ist allbekannt. Die eine Religion fiel in die Hände der Dichter, der Künstler, der Philosophen, die sie plastisch und farbenreich ausgestalteten und individualisierten und schliesslich auch zersetzten, die andere in die Hände der Staatsmänner, der Juristen, der Priesterkollegien, die sie organisierten und für ihre Zwecke gebrauchten, aber ihr kein gestaltendes und innerliches Leben einhauchen konnten.

Das ist die geläufige und auch berechtigte Formel. Dazu kommt aber etwas anderes, das nicht übersehen werden darf. Die Verschiedenheit beruht z. T. auf dem verschiedenen Zustand der Überlieferung. In Griechenland kennen wir eine Menge von Staaten und eine Menge von Lokalkulten. Das ergibt ein buntes, fast zerfahrenes Bild, in das das echt Volkstümliche sich reichlich hineinmischt. In Italien kennen wir fast nur die Religion einer Stadt, Roms, und von dieser hauptsächlich die offiziell geregelte Religion. Deswegen hat Wissowa sein Werk so schreiben können, wie er es gemacht hat. Für die griechische Religion wäre das ein aussichtsloses Beginnen. ^[247]

Dies führt auf etwas Weiteres. Es gibt eine Unterschicht der römischen Religion, die früher recht unbeachtet blieb, der

man aber jetzt mit Glück nachgegangen ist, obgleich die Knappheit des Materials die Ergebnisse ziemlich beschränkt. Diese Unterschicht war von derjenigen, die wir aus Griechenland kennen, nicht allzusehr verschieden. Das italische Land war wie das griechische voll von heiligen Hainen und Bäumen und Quellen, belebt von Waldgeistern und Quellnymphen. Reinigungen der Saaten, Regenzauber usw., finden sich beiderseits. In der Praxis der ländlichen und volkstümlichen Religion war der Unterschied lange nicht so gross, wie er erscheint, wenn wir, wie gewöhnlich geschieht, unsren Blick auf die entwickeltere und städtische Religion richten.

Man hat gesagt, die grösste Eroberung, die den Griechen gelungen, sei die völlige Unterwerfung der römischen Religion unter die griechische. Mit Recht, obgleich wir sehen werden, dass es eine eigenartige und wichtige Seite der römischen Religion gibt, die sich ihre Eigenart bewahrt hat. Diese Eroberung fing sehr früh an, früher, als man gemeiniglich meint. Ein junger deutscher Gelehrter hat neuerdings den Versuch gemacht zu zeigen, dass die Rezeption griechischer Götter in die Zeit der sogenannten numanischen Religion zurückreicht, d.h. derjenigen, die in dem ältesten Teil der Fasti vor dem Ende der Königszeit kodifiziert worden ist. Das ist schwer zu beweisen, obgleich ich es für wahrscheinlich halte. Im allgemeinen lässt sich Folgendes sagen. Dass Mommsen die Königszeit als unhistorisch verwarf, war mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Quellen vielleicht berechtigt, hat aber auf die Geschichtsauffassung dauernd nachteilig eingewirkt. Denn dadurch entstand ein leerer Raum, und ein leerer Raum strebt danach gefüllt zu werden. So entstand die zäh fortlebende Vorstellung von dem alten Rom als einem Bauernstaat ohne Kultur, ohne Kunst, ohne höhere Interessen, einem Staat, dem man keine Aufnahmefähigkeit für griechische Kultur, noch weniger für griechische Religion und Mythen zutraute. Wir haben umlernen müssen. Der Apollo aus Veji ist dem Boden entstiegen als ein Werk, wenn nicht des Vejenter Meisters Vulca, der von den Tarquiniern gerufen den Jupitertempel auf dem Kapitol ausschmückte, so doch seiner Landsleute aus derselben Zeit. Die ficoronische

Cista hätte schon früher zeigen können, was für ein grosses Kunstwerk eine römische Dame aus der Zeit der Ständekämpfe ihrer Tochter schenken konnte.

Das Einströmen griechischer Religionsübung und griechischer Götter fing schon in der Königszeit an und zwar in grosser Stärke. Es trat aber ein Bruch ein. Nach der Rezeption der Dioskuren, der Ceres, des Liber und der Libera und des Merkur im ersten Jahrzehnt der Republik sind keine neuen griechischen Götter eingeführt worden, bis Äskulap 293 v. Chr. direkt aus Griechenland hergeholt wurde. In der Tat ist der Sturz des Königtums und Einführung der Republik eine Junkerreaktion, die dem griechischen Kultureinfluss feindlich war und ihn für zwei Jahrhunderte ferngehalten hat. Mit dem dritten Jahrhundert fing er aber wieder an, und von dem Augenblick ab, in dem Rom griechische Untertanen und Verbündete erhielt, waren alle Schleusen geöffnet. Die stadtrömische Religion war einem dünnen Gerippe ähnlich, das mit griechischem Fleisch bekleidet wurde. Das Ergebnis ist wohl bekannt. Fast nur die Namen der römischen Götter blieben, sagt man, nicht ganz mit Recht. Es war diese gräzisierte Religion, die Kaiser Augustus restauriert, vielleicht wiederbelebt hat. [248]

So ist die römische Religion von der griechischen völlig überwuchert worden. Es gab jedoch etwas Römisches, das von der Gräzisierung nicht berührt wurde, sondern in seiner Eigenart blieb, etwas, das von vielen beiseite geschoben wird, weil sie die Form, die Äusserlichkeiten der Organisation, um die es sich gerade handelt, als dem wirklichen religiösen Leben fremd, als irrelevant betrachten. Das muss ich einen schweren Irrtum nennen. Jede Religion schafft sich diejenige Organisation, die mit ihr konform ist, lebt und wirkt durch diese. In der Geschichte der christlichen Kirche ist dieser Gesichtspunkt selbstverständlich, wir wissen ja, wie die Umwälzung der Lehre stets eine Umwälzung der Organisation mit sich gebracht hat. Für das römische Heidentum scheint mir die Tragweite dieses Gesichtspunktes nicht genügend eingeschätzt zu sein. Um die Organisation der römischen Religion

ins rechte Licht zu rücken, ist ein Vergleich mit den griechischen Verhältnissen dienlich.

Auch hier gibt es einen für die beiden Völker gemeinsamen Ausgangspunkt, und hier findet man im allgemeinen, dass die Ähnlichkeit noch in geschichtlicher Zeit recht gross ist. Von Anfang an war der Hausvater Priester der Familie und der König ebenso Priester des Staates. Bei zunehmender Geschäftslast und Einschränkung seiner Befugnisse gab der König einige seiner priesterlichen Obliegenheiten andern ab, und dies bildete die noch im republikanischen Staat bewahrte Grundlage der priesterlichen Ordnung. Die Religion war an die Familie und an den Staat gebunden, die Priester waren in erster Linie Familienväter und Staatsbürger. Weder in Griechenland noch in Rom gab es eine Berufspriesterschaft. [249] Das ist auch für Rom richtig, wenn man darunter Priester versteht, die sich ausschliesslich dem Dienst eines Gottes und eines Tempels widmen.

Jedoch besteht ein tiefgehender Unterschied zwischen den beiden Völkern. In Griechenland war der oberste Hüter der Religion ein Beamter, der mit den anderen Beamten in einer Reihe rangierte, wie der Archon-König in Athen, oder einer, der daneben andere und zwar wichtigere Aufgaben hatte, wie die spartanischen Könige. Keine Religion kann sich einem Ausbau innerhalb der ihr gesteckten Grenzen entziehen. Neue Bedürfnisse treten hervor, neue Kulte pochen an die Tür, Zweifelsfälle entstehen, welche die Gemüter beängstigen und in welchen eine Entscheidung getroffen werden muss. Es ist unumgänglich, für all dies Fürsorge zu treffen, wo das Althergebrachte nicht ausreicht. Das Althergebrachte war das Einzige, was die gewöhnlichen Beamten verstanden, und das gewöhnlich schlecht, da sie in religiösen Dingen nicht mehr als andere Bürger bewandert waren. Deshalb gab es in Athen besondere Ausleger, welche die heiligen Satzungen zu deuten hatten und in Zweifelsfällen Rat erteilten. Sowohl der Staat wie Privatpersonen wandten sich an sie. Sehr weit ging ihre Kompetenz nicht, für das Weitere war in anderer Weise gesorgt, was schon dadurch angedeutet wird, dass einige dieser Exegeten von dem Pythier erwählt wurden,

bei dem auch die Spartaner ihre Botschafter hatten. Menschenweisheit reichte in göttlichen Dingen nicht weit, an ihre Stelle trat die lebendige Stimme des Gottes, der vom delphischen Dreifuss sprechend neue Kulte guthieß, neue Heroen kanonisierte, Kulte und Feste regelte. Zwar folgte er soweit möglich dem Grundsatz »nach der Sitte der Väter«, er hat aber auch Neues geschaffen, besonders in der archaischen Zeit, in der er sich seine Autorität erwarb.

Schliesslich kam es auf die Volksversammlung an, wie für den Kult gesorgt werden sollte. Wie das Volk in die Religionsordnung eingriff und sie regelte, wissen wir aus den athenischen Psephismen. Obgleich es gegen die allmächtigen Götter Scheu zeigte, ändert das nichts an der Tatsache, dass im letzten Grunde die Religionsordnung der Willkür und den Launen der Volksversammlung unterworfen war.

Wenden wir uns nun nach Rom, so schieben sich dort Instanzen dazwischen, die weder ein Orakel nötig haben noch vom Volke abhängig sind, sondern nach eigenem Können und eigenem Ermessen den Frieden mit den Göttern aufrecht-erhalten, die heiligen Satzungen auslegend, neue Kulte gut-heissend, die Zustimmung oder Ablehnung der Götter konstatiierend. Ich meine die grossen Priesterkollegien, von denen das der Pontifices und das der Augurn die ältesten sind. Das der Duoviri, später Quindecemviri sacris faciundis ist jünger, und das der Tresviri, später Septemviri epulones eine Abzweigung des Pontifikalkollegiums.

Es wird gut sein, zuerst die bekannten Tatsachen in bezug [250] auf die staatsrechtliche Stellung dieser Kollegien hervorzuheben, und zwar wie sie anfänglich, nicht wie sie am Ende der Republik war, nachdem die Politik ihre Hand auf sie gelegt hatte. Die erste und grundlegende Tatsache ist, dass sie sich durch Kooptierung ergänzten. Ihre Zusammensetzung war sowohl von der Volksversammlung wie von den Behörden des Staates unabhängig. In der Tat war dadurch der Religion, oder wenn man das vielleicht als treffender vorzieht, dem Kult eine selbständige Organisation gegeben. Diese Selbständigkeit erscheint noch stärker, wenn Wissowa mit der Behauptung recht hat, dass Priestertum und Magistratur einmal in-

kompatibel waren. Jedenfalls entband die Zugehörigkeit zu einem Priesterkollegium vom Kriegsdienst. Das Prinzip wurde aber nicht aufrechterhalten. Hierdurch war im Prinzip eine von dem politischen Leben getrennte Organisation geschaffen, welche die Regelung der religiösen Handlungen als Aufgabe hatte.

In bezug auf die Priesterkollegien ist die juristische Betrachtungsweise Wissowas berechtigt. Man kann von einem Rechtsfinden und Rechtsbilden sprechen. In dem Archiv der Pontifices wurden die heiligen Satzungen, die den Verkehr mit den Göttern regelten, aufbewahrt angefangen mit dem Kalender, dessen Veröffentlichung durch Cn. Flavius im Jahre 304 so grosses Aufsehen erregte. Ferner hüteten die Pontifices die Indigitamenta, die Gebets- und Anrufungsformeln, die genau befolgt werden mussten, wenn die Kulthandlung nicht nichtig sein sollte. Ebenso andere Formulare, Kultsatzungen, Opferregeln usw. Kurz, der ganze Schatz der sakralen Überlieferungen war ihnen unterstellt. Sie hatten diese Satzungen nicht nur zu bewahren, sondern sie gegebenenfalls auch zu entwickeln, wenn nämlich der Senat oder die Behörden sie in Zweifelsfällen zu Rate zogen. So entstand durch die rechtsbildende Kraft der Responsa und Edicta der Pontifices das umfangreiche und weitverzweigte Pontifikalrecht, ebenso wie das Zivilrecht durch die rechtsbildende Kraft des prätorischen Edikts entstand.

Wenn das Pontifikalkollegium das religiöse Gewohnheitsrecht noch auf altem Boden ausbaute, so war die Wirksamkeit, die den Quindecimviri sacris faciundis zugefallen war, einfach revolutionierender Art. Diese waren das Werkzeug, das griechische Kulte einfuhrte und die römische Religion gräzisierte. Es ist in der Tat sehr auffällig, dass ein Volk ein solches Instrument für die Reformierung der eigenen Religion schuf und es dazu mit so weitgehenden Befugnissen ausstattete, wie sie die Quindecimviri hatten. Es scheint mir, man kann die Frage aufwerfen, ob nicht dieses Kollegium, das offenbar das jüngste der drei alten ist, im Anfang der Republik zu dem entgegengesetzten Zweck geschaffen worden ist, nämlich um das bisher freie und ungehinderte Ein-

[251]

strömen der griechischen Kulte und Weissagungen durch öffentliche Regelung einzudämmen. Dass auch später diese Aufgabe nicht vergessen war, zeigt die eigentümliche Behandlung des Magna Mater-Kultes. Er wurde staatlich aufgenommen, die Teilnahme aber den römischen Bürgern verboten. Die Tätigkeit der Quindecimviri war auch eine Art Rechtsfindung und Rechtsbildung, bei der es galt, die fremden Schösslinge nach römischer Art möglichst zugleich zu pflegen, zugleich zu beschneiden. Sie hatten die dunklen Sprüche zu deuten und zurechtzulegen. Dass sie manchmal auch Sprüche formten, verraten die Urkunden der augusteischen Säkularfeier, die nur durch gewaltsame Fiktion in die Reihe der älteren hineingefügt werden konnte; diese ist eine der bedeutungsvollsten Feiern, die je geschaffen worden sind.

Die Augurn schliesslich haben eine ähnliche rechtsbildende Kompetenz, wenn auch auf einem Gebiete, das wenig für eine entwickelte Religion, um so mehr aber für das römische Staatswesen bedeutet. Die Rangstufen der römischen Beamten waren nach ihrem Recht, Auspizien einzuholen, abgestuft. Die Assistenz eines Augurs war dabei nicht unbedingt nötig. Es gab aber oft Zweifelsfälle, in welchen die Gutachten der Augurn eingeholt werden mussten. Ihre Lehre war in tiefes Geheimnis gehüllt. Um so grösser war die Autorität einer Entscheidung der Augurn, da niemand fähig war zu widersprechen. Trotz oder vielmehr infolge der grossen Bedeutung der Auguralwissenschaft für das politische Leben wurde sie zum Mittel im politischen Spiel. Das brachte die Kunst der Augurn in Misskredit. Der Konflikt war auch sonst unvermeidlich, weil die Beobachtung des Vogelfluges und die Fiktion von Blitzen einer aufgeklärten Zeit nicht mehr genügen konnten. In einem Zeitalter aber, das noch den Augurien gläubig und ehrfurchtsvoll gegenüberstand, wurde das Kollegium der Augurn geschaffen mit derselben selbständigen Stellung und derselben rechtsbildenden Kompetenz, welche die anderen Priesterkollegien auszeichnen.

Im Prinzip ist die Kompetenz dieser Kollegien sehr merkwürdig: Sie sind selbstherrlich und keiner anderen Autorität unterworfen. Sie ergänzen sich selbst, wodurch der Einmi-

schung von auswärts vorgebeugt wurde. Sie bauen die heiligen Satzungen mit bindender Kraft aus und konstituieren neue Kulte. Sie besaßen dieselbe Autorität wie der Papst, wenn er *ex cathedra* spricht. Der Unterschied ist, dass die Kollegien eine nur beratende Stellung einnahmen und dass die Initiative dem Senat und den Beamten gehörte. Wenn sie aber einzugreifen veranlasst wurden, besaßen sie eine rechtsbildende Kompetenz, die die Religion umbildete, wie die rechtsbildende Kraft der katholischen Kirche diese zu etwas anderem gemacht hat, als die Urkirche war. Der Vergleich [252] mag hoch gegriffen erscheinen, und ich bin auf Einwände gefasst. Einen habe ich schon angedeutet. Trotzdem liegt der Unterschied nicht im Prinzip selbst, sondern in seiner Verwendung und seiner Tragweite.

Die überwachenden Organe der römischen Religion hatten eine selbständige Organisation erhalten. Diese Selbständigkeit kam aber nicht zur vollen Entwicklung, weil eine solche erst durch einen Gegensatz oder sogar einen Kampf zwischen sakralen und profanen Interessen herausgearbeitet werden kann. Im heidnischen Rom waren diese noch durch eine Personalunion aneinander gekettet. Die Mitglieder der Priesterkollegien waren zugleich und zwar in erster Linie hervorragende Staatsbürger. Die altererbte Einheit zwischen der Religion und der gesellschaftlichen Organisation wirkte noch immer fort mit ungebrochener Stärke. Ein antiker Heide hätte den Gegensatz zwischen beiden nie erfassen können. Deshalb hat die *Lex Domitia* im Jahre 104 v. Chr. die Kooptierung durch Volkswahl ersetzen können, obgleich die Form gewahrt wurde.

Der tiefere Grund dieses Zustandes war die Eigenart der römischen Religion als einer Naturreligion, die dem inneren Leben eines religiös ergriffenen Menschen nichts zu geben hatte. Die Römer haben in früher Zeit eine religiöse Organisation geschaffen, die sehr folgeschwer hätte werden können, wenn sie mit einem entsprechenden Inhalt erfüllt worden wäre. Das war aber bei der Art der römischen Religion nicht möglich. Daher verfiel die Organisation mit der Religion. Wie es sich auswirkt, wenn zu einer selbständigen und rechts-

bildenden Organisation die lebende und treibende Kraft einer höheren, das Innere der Menschen erschütternden und bändigenden Religion hinzukommt, das zeigt die Geschichte der christlichen Kirche. Was die Organisation für sie bedeutet hat, davon braucht man nicht reden. Es ist derselbe organisatorische und rechtsbildende Genius desselben Römervolkes, der sich sowohl in der Schaffung der altrömischen Priesterkollegien wie in der Errichtung des stolzen Baues der Römerkirche manifestiert hat.

Es wurde auf den Verfall der römischen religiösen Organisation hingewiesen. Er hängt mit dem Verfall der Religion selbst zusammen, der in Griechenland anfang und sich nach dem gräzisierten Rom verbreitete. Die Erscheinungen zeigen jedoch bemerkenswerte Unterschiede. In Griechenland brach der Verfall unaufhaltsam ein mit der Zeit Alexanders des Grossen. Bei den Gebildeten setzte sich die Philosophie an die Stelle der Religion als Wegweiser und Tröster in den Nöten und Schwierigkeiten des Lebens. Die Ungebildeten lebten entweder einfach dahin, ohne sich mehr um die Religion zu kümmern, als höchstens die Routine erheischte, oder, wenn sie religiöser Nahrung bedurften, wandten sie sich den jetzt einströmenden orientalischen Religionen zu. Selbst das Mutterland war gegen sie nicht so immun, wie man behauptet, [253]

Die Gründe des Verfalls waren nicht nur die Unzulänglichkeit der Religion und ihr Unvermögen, gegenüber der zersetzenden Kritik der Philosophie und dem populären Unglauben und Schicksalsglauben standzuhalten; es war auch die ungeheure Expansion des Griechentums, welche die griechische Religion nicht mitmachen konnte. Die Griechen hatten ein Weltreich geschaffen, und wenn es auch schnellstens zerbrach, so bestanden doch die griechische Weltherrschaft und die griechische Weltkultur weiter. Auch die Religion hätte zu einem entsprechenden weltumfassenden Gebäude ausgebaut werden müssen. Das war aber unmöglich. Denn die griechischen Götter waren Lokalgötter, sogar die grossen Götter wie Zeus und Athena, die ihre allgemeine Geltung alter Überlieferung und besonders Homer verdankten, lebten religiös nur in ihren lokalen Erscheinungsformen. Wilamowitz hat

in seinem letzten Werk schlagend bemerkt, dass diejenigen Griechengötter, die in der hellenistischen Zeit noch verehrt werden, Schutzgötter von Städten, d.h. Lokalgötter sind.

Was der griechischen Religion gebrach, war ein weltumfassendes System, in dem den Lokalgöttern ihr richtiger, für ihre Verehrer wichtiger, aber sonst bescheidener Platz zugewiesen gewesen wäre, ein System, das der grossen, weltumfassenden kulturellen Einheit entsprochen hätte. Wenn eine Naturreligion sich zu einem allumfassenden System, zu einer Weltreligion ausbauen soll, gipfelt sie in der Kosmologie. Dass dies keine bloss theoretische Überlegung ist, zeigen Tatsachen, die ich gleich anführe. Bei Hesiod gibt es einen Ansatz zur Kosmologie. Später hat sich aber die Philosophie, d.h. die Wissenschaft, der Kosmologie angenommen. Die Religion ging auch hier leer aus. Was not tat, zeigt die Astrologie, die in der hellenistischen Zeit sich unter den Gebildeten verbreitete und im Anfang der Kaiserzeit breite Schichten beherrschte. Die Astrologie ist nämlich eine allumfassende grandiose Welterklärung, auf der fortgeschrittensten der damaligen Naturwissenschaften, der Astronomie, aufgebaut. In ihrem grossen und stolzen Bau wird auch der Religion ein bedeutender Platz eingeräumt. Die Macht der Kosmologie zeigen der Mithrasismus, der sich so viel von den astrologischen Lehren angeeignet hat, die gnostischen Systeme, in denen die Kosmologie eine enge Verbindung mit der Heilslehre eingeht, und erst recht der Manichäismus. Dass die Kosmologie in den synkretistischen Religionen eine so grosse Rolle spielt, zeigt das griechische Erbe. Das Christentum, das von dem Judentum den persönlichen Schöpfergott geerbt hatte, verhielt sich dagegen kühl oder ablehnend.

[254] Schliesslich kam aber etwas ganz Neues von alles übergender Bedeutung hinzu. Zu der materiellen Welt wird die geistige hinzugefügt. In der Naturreligion hat sie einen nur versteckten Platz und bricht unklar und unbewusst in der Ekstase und im Mystizismus hervor. Folgerichtig ist ihr das Materielle und das Geistige eins, das ergibt auf höherer Stufe den Hylozoismus und den Pantheismus. Der Transzendentismus ist der griechischen Religion wesensfremd. Er trat

in die Erscheinung bei Platon als ein Ergebnis des Denkens, und es dauerte Jahrhunderte, bis er sich religiös auswirkte, dann aber um so viel stärker, die ganze Religion völlig umgestaltend. Platon ist einer der grössten Religionsstifter der Welt — niemand kann mehr um ihn herum —, ist es aber erst ein halbes Jahrtausend nach seinem Tode geworden. Das grosse Problem wird das Verhältnis zwischen der Sinnenwelt und der transzendenten Welt. Es teilt sich auf in ein kosmologisches Problem, das der Schöpfung der Welt, die zuletzt von dem transzendenten Gotte herrühren muss, und ein anthropologisches Problem, das der Heilslehre, welche die Rückkehr der Seele aus der materiellen in die höhere Welt zu erklären hat.

Diese Auflösung erreichte auch Rom, und weil eben die Kultur nunmehr eine und die römische Religion von der griechischen überwuchert worden war, traten in Rom dieselben Wandlungen und Probleme hervor. Es scheint jedoch, dass in Rom die philosophische und spekulative Seite der Probleme weniger hervortrat als die praktisch religiöse. Die neuen Religionen hatten in ihren Anforderungen an die Gläubigen eine bindende und disziplinierende Seite, die im Westen von grosser Zugkraft war. Es ist bezeichnend, dass diejenige Religion, die die stärksten moralischen Ansprüche stellt und die Gläubigen am genauesten abstuft, der Mithrazismus, Griechenland übersprungen hat.

Die disziplinierende Gewalt der Religion zeigt sich in dem uns blasphemisch anmutenden Gedanken, dass die religiösen Bindungen an sich nichtig sind, dass sie aber für das Staatswesen nützliche Erfindungen der Väter sind, um das unwisende Volk zu gängeln. Der Gedanke an die *theologia civilis* zeigt eine nicht zu leugnende Verwandtschaft mit dieser zynischen Anschauung. Für die Stoa war die staatsmännische Religion derjenige Teil der Religion, der durch die Gesetze jeder Stadt bestimmt worden war; die Auslegung machte Polybios mit Bezug auf römische Verhältnisse, und sie wurde von den Römern akzeptiert. Mit dem weisen Manne des Sophisten Kritias hat sie eine oberflächliche Ähnlichkeit. Hier handelt es sich um einen Versuch, die Entstehung der Mo-

ral zu erklären, dort um ein politisches Mittelchen. Das spricht für den Unterschied.

Die theologia civilis der Römer wurde mit ihrer Weltherrschaft vor eine Probe gestellt, an der sie im Grossen scheiterte, während weniger entwickelte Völker wie die Babylonier und die Assyrer etwas Positives geschaffen haben. Ihr Mar-
 [255] duk oder ihr Assur wurde zum Reichsgott und Himmelsherrscher. Die Weltherrschaft der Römer verlangte einen entsprechenden religiösen Ausdruck, eine Zusammenfassung der Götter unter einen römischen Reichsgott. Kurzum, die Weltherrschaft stellte die Römer aufs neue vor das Problem der religiösen Organisation, das sie einmal in der Frühzeit für die Stadt Rom glänzend und dauernd gelöst hatten. Jetzt versagten sie. Freilich war das Problem bei der Zersetzung und Buntheit der Religionen des Reiches ungeheuer viel schwieriger.

Der Grund zu diesem Versagen lag aber tiefer. Die Verwandtschaft der griechischen und der römischen Religion ist eine grundsätzliche, ihre Götter sind sozusagen lokale Ressortchefs und konnten diese Begrenzung nie überwinden, auch wenn einer an die Spitze gestellt wurde. So erging es auch dem Jupiter Optimus Maximus vom Kapitol, wenn auch ein falscher Schimmer von einem Reichsgott auf ihn fällt. Er war nie mehr als ein Gott der römischen Bürger, die ihm in den Kolonien Tempel erbauten, um zu zeigen, dass ihre Stadt ein Splitter Roms, ein kleines Rom war, d. h. dass sie sich über die Provinzialen erhoben.

Dies war während einer Zeit, in der die Entwicklung auf einen allumfassenden Gott hindrängte, einen Gott, der die Welt geschaffen hat und sie regiert und der schliesslich zu dem transzendenten Gotte wurde, der über allem Irdischen erhaben, aber zugleich der erste Grund alles Seienden ist. Dieser transzendente Gott, den erst die Neuplatoniker tiefer erfasst haben, war über das Reich weit erhaben, es kostete viel Kampf, ihn nur in Beziehung zu der materiellen Welt zu setzen. Auch der Weltregent war zu umfassend, er war unter dem Zeichen des Kosmopolitismus entstanden. Er war Weltgott, nicht Reichsgott. Er hat vielleicht einen Anlauf dazu genommen, als Kaiser Aurelian im Jahre 274 den Sol invictus

aus Palmyra nach Rom führte, ihm einen grossen Tempel baute und ein Fest, den dies natalis Solis invicti, stiftete und ihm ein Priesterkollegium, die pontifices Solis, einsetzte, das neben das alte Pontifikalkollegium gestellt wurde. Die Sonnenreligion war eben der höchste Ausdruck für den Gedanken an einen Gott, der das Universum geschaffen hat und lenkt. Wir wissen aber nicht, ob der Kaiser, der im folgenden Jahre ermordet wurde, die Absicht gehabt hat, die Sonnenreligion als Reichskult zu organisieren, oder ob er ihn nur in Rom einbürgern wollte.

Die Republik hatte sich in Hinsicht auf die Untertanen mit der blossen Macht begnügt, sie liess die Dinge gehen, wie sie liefen, in der Verwaltung und noch mehr in der Religion. Das war für das hier besprochene Problem verhängnisvoll, denn als die Konsolidierung des Reiches und die notwendige Rücksicht auf die Provinzialen, die der tiefste Grund der Errichtung des Kaisertums waren, auch eine religiöse Organisation des Reiches forderten, griff man auf das zurück, [256] was die Griechen und Halbgriechen des Orients Rom angeboten hatten, um ihre Unterwürfigkeit unter die Macht auszudrücken. Ich meine den Herrscherkult. Die Griechen hatten Statthaltern, dem Senat, der Dea Roma Kulte und Spiele eingerichtet. Es war um so viel mehr berechtigt, solche dem ersten Kaiser zu widmen, der nicht ohne Grund der Heiland des Reichs genannt wurde. Kaiser Augustus liess sich aber nur als Vertreter des Reichs verehren, und, um dies zu betonen, setzte er neben sich die Dea Roma, die Abstraktion der Weltherrschaft Roms.

Früher hat man den Herrscherkult als Menschenkult ohne weiteres verdammt, nunmehr hat man ihn nicht nur zu begreifen, sondern auch zu verteidigen versucht. Es war, sagt man, die einzige Weise, in der das Reichsgefühl und die Loyalität gegen Reich und Regierung Ausdruck finden konnten. Wenn schon einmal die Religion und der Staat eins waren, konnte die Monarchie keinen anderen religiösen Ausdruck finden als die Vergöttlichung der Herrscher. Das ist richtig, jedoch bleibt es dabei, dass der Herrscherkult in religiöser Hinsicht unfruchtbar und ungenügend war. Die Antike

war sich schon seit alter Zeit des Unterschiedes zwischen Gott und Menschen vollauf bewusst, und auch wenn der Skeptizismus und die Ereignisse der hellenistischen Zeit das Gefühl für die Hybris abgestumpft hatten, war dieser Unterschied da und wurde durch die Erhöhung des Gottesbegriffes, sei es in pantheistischer, sei es in transzendenter Richtung, unüberbrückbar. Der lebende Kaiser war ein Mensch, und die Divinisierten waren Menschen gewesen.

Religiös war der Kaiserkult hohl und wurde immer mehr eine leere Form, besonders nach dem Hingang des ersten Kaisers, dem man aufrichtige Liebe und Dankbarkeit gewidmet hatte. Was den Kaiserkult aufrecht erhielt und ihn von dem Herrscherkult der Griechen unterscheidet, war die grossartige Organisation, der es wirklich gelang, verschiedene Volksschichten des Reiches an dieses zu ketten. Es war erstens das Heer, das schon von Anfang an ziemlich buntscheckig aus Proletariern und Provinzialen zusammengesetzt war. Es wurde moralisch zusammengehalten durch die disciplina romana, deren religiöser Ausdruck der Fahnenkult und der Kaiserkult waren, jener ein Ausdruck der Soldatentugenden, dieser ein Ausdruck der Loyalität gegen das in der Person des obersten Kriegsherrn verkörperte Reich.

Zweitens waren es die niederen Volksschichten in Italien, die kleinen Leute und die Freigelassenen. Sie waren grossenteils nichtrömischer Herkunft. Die römische Religion kehrte sich nicht um sie und sie nicht um diese. Sie waren bekanntlich [257] die Hauptträger der einströmenden orientalischen Religionen. Augustus hat ihnen im Zeichen des Kaiserkultes eine religiöse Organisation gegeben, die sie dankbarst aufnahmen und die sie zu loyalen Anhängern des Kaisertums machte. Die Freigelassenen bildeten die Kollegien der Augustalen, durften ihren sozialen Ehrgeiz befriedigen und Spiele geben. Den kleinen Leuten in Rom wurden ihre Vereine, die collegia compitalicia, wiedergeschenkt mit der Aufgabe, den Laren des Quartiers und dem Genius des Kaisers Kult und Spiele zu widmen.

Drittens erhielten die Provinzialen durch den Kaiserkult und nur durch diesen eine Organisation, in der sie sich selbst

betätigen konnten und nicht nur wie sonst ganz von oben regiert wurden. Ein Altar im Westen, ein Tempel im Osten wurde religiöser Mittelpunkt der Provinz, an dem sich die Abgeordneten der Städte, der Provinz zur Ausrichtung des Kultes versammelten; an der Spitze stand ein aus den vornehmsten Männern der Provinz erwählter Priester. Diese Versammlung wird Landtag genannt, sie war mehr als eine Festversammlung, sie hatte das Recht Anträge an den Kaiser zu richten und hat es benutzt. An dieser Versammlung und an diesem Kult nahmen nur die Spitzen der Provinzen teil. Man hat aber so erreicht, sie mit der herrschenden Staatsform zu verknüpfen.

Die Organisation des Kaiserkults ist ein Meisterstück der *theologia civilis*, der staatsmännischen Kunst, die Religion sich dienstbar zu machen, und die Organisation hat sich als solche tragfähig erwiesen. Sie hat nicht wenig dazu beigetragen, das Reich zusammenzuhalten. Auch wenn sie eines tieferen religiösen Inhalts bar war, hat sie gezeigt, welche Macht und Kraft der Form und der Organisation innewohnen. Es ist aber auf die Dauer verhängnisvoll, wenn kein entsprechender Inhalt in der Form lebt. Die Form kann ihre leere Existenz nur solange fortsetzen, als keine neuen, ihr entgegengesetzten Strömungen sie über den Haufen werfen.

Die alte Religion fiel und mit ihr ihre Organisation, besiegt vom Christentum. Um die Gründe des Sieges ist und wird noch heftig gestritten. Ich habe sie einmal zusammenfassend auf drei Hauptpunkte zurückgeführt: einmal die höheren religiösen Werte, in die das Christentum sich mit den anderen spätantiken Religionen teilte, die Erhöhung des Gottesbegriffes u. a. m.; zweitens die spezifischen religiösen Werte des Christentums, von denen ich nur die Persönlichkeit Gottes hervorhebe im Gegensatz zu dem über Liebe, Leid und Mitleid erhabenen Schöpfergott und der verflüchtigten Persönlichkeit des transzendenten Gottes; und schliesslich die Beziehungen zu den sozialen Bestrebungen der Zeit.

Hierzu möchte ich nun ein Viertes setzen: das Christentum gab dem Reich die Reichsreligion, die es nötig hatte, nebst der entsprechenden Organisation. Die Organisation war zwar

[258] dem heidnischen Staat feindlich und von ihm unabhängig, schmiegte sich aber ihm an. Das Prinzip, ein Bischof in jeder Stadt und nur einer, ist der Organisation des Reiches in Städten entlehnt. Die Grenzen der Kirchensprengel waren die der Städte. Das Entsprechende gilt auch für die höheren Einheiten: die Grenze zwischen den Diözesen Köln und Trier, Vinxtbach, ist z. B. noch heute die der Provinzen Germania inferior und superior. Darüber baute sich allmählich die Hierarchie auf mit ihren Metropolitane, Patriarchen und dem Papst an der Spitze.

Das Christentum war und machte den Anspruch, eine Weltreligion zu sein, dem Reichsgedanken stand es kühl oder sogar feindlich gegenüber. Seine grosse Verbreitung gegen den Norden fällt in die Zeit nach dem Sturz des weströmischen Reiches. Der Gegensatz zwischen dem Reich und seinen Feinden wurde durch die Einführung des Christentums als Staatsreligion zum Religionsgegensatz und erhielt eine ähnliche Bedeutung wie die nationalen Gegensätze in unsrer Zeit. Das war besonders fühlbar im Osten, wo das Christentum auf eine andere, recht intolerante und mit dem Staat eng verknüpfte Schriftreligion stiess. Staatliche Gegensätze kleideten sich in ein religiöses Gewand. Im Orient hat das bis in unsre Tage oder wenigstens bis zum Weltkrieg gedauert. Auch Lehrgegensätze konnten demselben Zweck dienen, wie die Geschichte der germanischen Stämme in ihren Beziehungen zu den Römern zeigt.

So trat etwas Neues an die Stelle des Alten und Veralteten, aber die alten Grundtriebe und völkischen Unterschiede traten noch einmal in Erscheinung. Die Griechen waren Intellektualisten. Als ihnen ihre Religion in dieser Beziehung nicht mehr genügte, deuteten sie sie durch allerlei Künste um oder liessen sie verfallen und wandten sich der Philosophie und der kosmologischen Welterklärung zu, welche den Drang ihres Geistes befriedigten. Dieser Intellektualismus hat auch das griechische Christentum geprägt, ich brauche nur an Clemens Alexandrinus und Origenes zu erinnern oder auf den Streit der Homo- und Homoiousianer hinzuweisen. Griechische Phi-

losophie hat dazu geholfen, das christliche Lehrgebäude zu errichten.

In der westlichen Kirche fanden diese Streitigkeiten Widerhall, aber weniger Verständnis. In ihr standen praktische Fragen der kirchlichen Organisation und Disziplin voran, und theologische Streitfragen waren oft nur ein Deckmantel praktischer Differenzen. Um den Unterschied zu veranschaulichen, brauche ich nur die beiden grossen Streitfragen zu erwähnen, die im vierten Jahrhundert die christliche Welt von Grund auf aufwühlten, im Osten den Arianismus und im Westen den Donatismus, jene eigentlich eine Doktorfrage metaphysisch-philosophischer Art, diese eine Frage des Ausschlusses aus, bzw. des Wiedereintritts in die Gemeinde. Nicht zum wenigsten die grossartige Organisation, welche die christliche Kirche des Westens neben und unabhängig von der des Staates aufgebaut hatte, ermöglichte ihren Sieg zu einer Zeit, als ihre Anhänger noch eine Minderheit des Volkes waren. Kaiser Konstantin legte die Hand auf die jugendfrische Organisation der Kirche, um das altersschwache Reich mit neuen Banden zusammenzuschmieden. Das ist auch gelungen. Aber wiederum ist das Ergebnis verschieden im Osten und im Westen, hier das Papsttum, dort der Caesaropapismus, die echte Fortsetzung des Werkes Konstantins. Es hängt dies aber nicht nur von den verschiedenen Umständen ab — von der Abwesenheit des Kaisers von Rom mit der darauf folgenden Zertrümmerung des weströmischen Reiches —, vielmehr hat noch in dieser Spätzeit die organisatorische Kraft des Römervolkes ihre Überlegenheit erwiesen. Die Anfänge der Organisation waren zwar gemeinsam, sie hat sich aber im Westen viel stärker entwickelt mit einer bewussten Zentralisierung in Rom, zu der das Gegenstück im Osten fehlt. Es wäre viel schwieriger gewesen, diese römische Organisation ihrer Selbstständigkeit zu berauben und sie der Staatsgewalt zu unterstellen. [259]

Die Kampfstellung, in der das Christentum von allem Anfang an gegen den heidnischen Staat stand, hat das Prinzip zur vollen Ausreifung gebracht, das schon in der altrömischen Organisation der Priesterkollegien vorgebildet war,

aber wegen der Personalunion der Träger der staatlichen und der religiösen Befugnisse nicht zur praktischen Betätigung gekommen ist, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der religiösen Organisation vom Staate. Die reifen Früchte der Saat hat erst der Papst einheimsen können. Es ist weder zufällig noch unberechtigt, dass er den Namen des Obmannes des vornehmsten Priesterkollegiums trägt, des Pontifex maximus. Dabei darf aber nie vergessen werden, dass die altrömische Organisation keinen entsprechenden Inhalt hatte, der die Geister fesseln konnte, das Christentum dagegen die religiösen Kräfte in ihrer höchsten Entwicklung und Betätigung bis auf den Asketismus und Mystizismus in Anspruch nahm. Beide waren auch einer Organisation fähig: das praktisch gerichtete westliche Mönchtum trägt das Gepräge des römischen Geistes wie das kontemplative östliche das des griechischen. Sowohl formell wie sachlich gebrach es der altrömischen Organisation an Initiative.

Die römische Religion, die gräzisiert worden war, und ihre Organisation, die römisch war, wichen der neuen, ihr feindlichen Religion. Es scheint aber, dass eine römische Eigentümlichkeit, und zwar eine ganz grosse, die organisatorische Fähigkeit, auch auf dem Gebiet der Religion hervorgetreten ist und sich durch alle Wandlungen gehalten hat. Sie hat die Gräzisierung der römischen Religion überdauert, sie hat ver-
 [260] sucht, das im Kaisertum konsolidierte Reich auch religiös zu organisieren, sie hat sich endlich in dem grossartigen Bau der Papstkirche voll und frei entwickelt.

Ein Volkstum bleibt dasselbe trotz vieler und einschneidender Wandlungen und prägt den neuen Gebilden seine Eigenart auf. Das habe ich in bezug auf das religiöse Leben der Griechen und der Römer nachweisen wollen. Erst eine gründliche Völkermischung und die Errichtung einer neuen Kultur ändern das Volkstum und seine Grundtriebe. Das altrömische hat durch die Wandlungen der Zeit eine ausserordentliche Zähigkeit erwiesen.

En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum

[1]

Dans le dernier fascicule de l'*American Journal of Archaeology*, XXXVII, 1933, pp. 232 sqq., MM. Vogliano et Cumont ont publié, en y joignant un savant commentaire, la grande inscription d'une association bacchique, trouvée à Torre Nova et actuellement au Metropolitan Museum de New York, dont l'existence était connue depuis quelque temps. Il n'est pas nécessaire de reproduire ici le texte de l'inscription: il suffira simplement de rappeler qu'elle commémore la dédicace d'une statue de la prêtresse Agripinilla élevée par les mystes et que les noms des mystes qui ont contribué aux frais sont énumérés d'après leurs dignités dans l'association. La liste commence par *Μακ[ρ]εῖνος ἥρως*, *[ΚηΘ]ηγίλλα δαδοῦχος*, sept prêtres, dont deux Gallicani, deux Orfiti, Macrinus, Tertullus et Celsus, et deux prêtresses, toutes les deux nommées Maliola. Les noms suivants n'ont pas un caractère aristocratique: *ἱεροφάντης*, *Ἀγα[Θ]όπους*, *Θεοφόροι* Gallicanus et Dionysius, *ὑπουργός καὶ σειληνοκόσμος* Serenus, *κισταφόροι* 3 noms féminins, *ἀρχιβούκοι* 3 noms masculins, *βουκόλοι ἱεροί* 7 noms, *ἀρχιβάσσαροι* 2, *ἀμφι[Θ]αλεῖς* 2, *λικναφόροι* 3 noms féminins, *φαλλοφόρος* un nom féminin, *πυρφόροι* 2 noms masculins, *ἱερομνήμων* 1, *ἀρχινεανίσκοι* 1 nom malgré le pluriel, *ἀρχιβάσσαραι* 4 noms féminins, *βουκόλοι* 11 noms masculins; *ἀπὸ καταζώσεως* 89 noms masculins et féminins, *βάκχοι ἀπὸ καταζώσεως* 15, *βάχχαι ἀπὸ καταζώσεως* 3, *ἱεροὶ βάκχοι* plus de 100 noms: puis suit une lacune, dans laquelle des *βάκχοι* (Cumont p. 258) et peut-être des *ἱεραὶ βάχχαι* étaient énumérés, *ἀντροφύλακες* 2, *βάκχοι* plus de 44 noms, *σειγιηταί* 23 noms masculins et féminins.

M. Vogliano a établi que les personnages mentionnés dans [2] les premières lignes appartenaient à la famille noble de Pompeius Théophanès de Mytilène et qu'ils vivaient au milieu du second siècle après J.-C. De plus, nous savons que cette famille avait des possessions dans le voisinage du lieu où a été trouvée l'inscription.

Au savant commentaire de M. Cumont j'ai peu de chose à ajouter. Cependant, je ne puis me persuader que ἥρως soit le titre d'un dignitaire du collège, qui était à la tête de toute la hiérarchie sacrée. L'usage homérique d'après lequel 'héros' désigne un homme éminent, avait disparu depuis longtemps — les héros homériques étaient des défunts pour cet âge —, et quant à l'hymne des femmes d'Élis, où Dionysos est appelé ἥρως, hymne moins connu dans l'antiquité que dans les temps modernes, on peut mettre en doute la valeur de l'argument appliquant au prêtre cette désignation du dieu. Depuis le second siècle après J.-C. le défunt est très souvent appelé *héros* dans les inscriptions funéraires, et cet usage constant me semble s'opposer absolument à tout autre sens du mot dans notre inscription. Je partage donc l'opinion de M. Arthur Stein (Vogliano p. 223) qui ne peut songer à un héros vivant. Mais M. Cumont objecte qu'il serait absurde de supposer qu'un mort eût versé sa cotisation. Je n'en vois pas l'absurdité, car on peut admettre que Macrinus mourut entre le temps où il avait versé sa cotisation et celui où l'inscription fut gravée. Dans ce cas, on n'avait aucune raison de rayer son nom; mais, mort et héroïsé, il prenait tout naturellement sa place à la tête de la liste en qualité de héros. Je ne vois non plus le paradoxe de la conséquence selon laquelle un collège [3] bacchique aurait eu une femme à sa tête¹. Nous savons quel

¹ M. Cumont qui a eu l'amabilité de lire le manuscrit de cet article a bien voulu faire quelques remarques sur ce sujet dans une lettre. Elles sont d'une telle importance que, avec son autorisation, je les reproduis ici. Il est persuadé que Macrinus n'est pas un mort. Il fait observer que, dans notre inscription, les hommes ont la préséance sur les femmes: donc un homme, non la dadouque, doit être à la tête de la liste. De plus il renvoie à l'héroïsation de Lysandre, de Dion etc., mais ces exemples bien connus ne sont pas comparables à notre cas. Il s'agit là d'un premier essai d'établir un culte des grands hommes en empruntant les formes du culte des héros. Le fait que cet essai ne réussit pas prouve l'aversion d'assimiler des hommes vivants aux héros. Enfin M. Cumont me communique que M. de Sanctis s'est intéressé à cette question et qu'il a su par lui que Mlle Guarducci a recueilli dans les inscriptions d'Asie Mineure de nombreux exemples de héros qui sont vivants. Son travail, où la question du titre de héros appartenant à des

rôle principal les femmes jouaient dans les mystères bacchiques depuis les temps anciens. De plus nous trouvons un dadouque, quoique masculin, à la tête d'un collège bacchique à Rome².

La dignité de dadouque est probablement empruntée des mystères éleusiniens, où des éléments dionysiaques s'étaient introduits, et il est peut-être d'un certain intérêt de noter qu'un dadouque officiait à la fête des Lénées, où tenant le flambeau il s'écriait: appelez le dieu, et la foule répondait: Iacchos, fils de Sémélé, donneur de richesse³. J'ai émis l'opinion que ce dadouque était l'éleusinien qui officiait aussi aux Lénées, ce qui semble être confirmé par le fait que les épimélètes des mystères prenaient soin de la procession et des sacrifices aux Lénées⁴. Le passage de ce titre aux mystères bacchiques et son application à une femme étaient très naturels puisque les ménades portaient des flambeaux. Un mois hivernal à Delphes est nommé Δαδαφόριος parce que les orgia étaient célébrés au Parnasse dans ce temps.

Une hiérarchie sacrée si complexe ne se trouve dans aucun autre collège bacchique. Ici se pose la question de l'organisation des mystères bacchiques et de leur origine.

Les vieux mystères bacchiques étaient réservés aux femmes qui, pleines d'enthousiasme, parcouraient les montagnes dansant et brandissant leurs thyrses et flambeaux. Les hommes

personnages encore en vie sera traité en détail, paraîtra sous peu dans les Atti del Congresso di Studi romani. [III:7, 1935, pp. 328]. Le témoignage des inscriptions sera décisif et l'on doit attendre les conclusions de cette publication de M.lle Guarducci. Heureusement cette question difficile n'est pas d'une grande importance pour le sujet principal de ces pages. Si »héros» était le titre du chef du collège de Torre Nova, ce serait encore un exemple du rétablissement des vieux titres cultuels dont on parlera ci-dessous.

² Dessau, ILS, n° 3369, *Pontius daduchus spirarches Liberis patris stibadiu[m] res[tit]uit loco suo*.

³ Schol. Aristoph., *Ranae*, 479, ἐν τοῖς Ληναικοῖς ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδοῦχος κατέχων λαμπάδα λέγει καλεῖτε θεόν καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι Σμελήϊ' Ἰαχχε πλουτοδότα.

⁴ Voir mes *Studia de Dionysiis atticis*, Lund 1900, pp. 113; Aristote, *πολ.* 'Αθ., 57; Dittenberger, *SIG*, 3^e éd., n° 1029, l. 10.

étaient exclus: sur les vases, ce sont non des hommes, mais [4] des satyres qui sont les compagnons des ménades. Probablement, les bandes de ménades avaient chacune une coryphée, comme l'est Agavé dans les Bacchantes d'Euripide, et il est presque nécessaire de l'admettre, car les collèges de ménades avaient été soumis à un règlement officiel dès des temps anciens⁵. Ces mystères de femmes continuèrent jusqu'aux époques hellénistique et romaine. Quelques inscriptions nous informent de leur existence en Asie Mineure aux temps hellénistiques. A Magnésie sur Méandre, sur l'ordre de l'oracle, trois ménades furent appelées de Thèbes et chacune d'elles organisa un thiasos, Kosko le thiasos des Plantanisténoi, Baubo celui $\pi\rho\delta\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\varsigma$ et Thettalé celui des Kataibatai⁶.

Il est possible que cette relation souvent citée soit une falsification de l'époque où la ville aspirait à l'asylie, mais même dans ce cas elle montre quelle était l'organisation normale des ménades, divisées en plusieurs thiasoi⁷.

Une inscription de Milet du troisième siècle avant J.-C. nous renseigne sur le règlement officiel du culte mystique de Dionysos Bacchios⁸. Le rite de l'omophagie subsistait encore, quoique modifié; le droit de célébrer ce rite est réservé en premier lieu à la prêtresse qui officie pour la ville: de même, il est interdit d'assembler un thiasos avant le thiasos public. Il est permis à toute femme qui le veut d'initier à Dionysos Bacchios dans la ville, la campagne ou les îles, pourvu qu'elle paye un statère chaque triétéride à la prêtresse. Toute semblable est la loi de l'île de Cos sur le culte de Dionysos Thyllophoros du second ou premier siècle avant J.-C.⁹. La prêtresse achetait sa dignité et nommait une sous-pretresse. Il était défendu à toute autre femme de sacrifier ou d'initier sauf

⁵ Voir l'article encore valable de A. Rapp, *Die Mänaden*, Rhein. Museum XXVII, 1872, pp. 1.

⁶ *Inscr. von Magnesia am Mäander*, n° 215 a; Gu. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*, Halle 1913, pp. 162.

⁷ Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 373.

⁸ Th. Wiegand, *Sechster Bericht über die Ausgrabungen in Milet usw.*, Abh. der Akad. zu Berlin, Anhang, 1908, pp. 22; Quandt, op. cit., p. 171.

⁹ Dittenberger, *SIG*, 3^e éd., n° 1012.

avec l'autorisation de la prêtresse¹⁰. Ici les thiasoi ne sont pas mentionnés mais leur existence est impliquée par le [5] texte, puisque non seulement la prêtresse mais aussi d'autres femmes s'occupaient de l'initiation. Le premier soin de ces règlements officiels est d'ordre économique; il s'agit de réserver les revenus du culte à la prêtresse afin que la ville en ait les plus grands rendements; pour nous la chose importante est le fait que les mystères bacchiques féminins et leur organisation en thiasoi subsistaient encore, quoique incorporés dans les cultes officiels des villes.

Ils subsistaient encore à l'époque romaine. Kléa, l'amie de Plutarque, à laquelle il a dédié deux de ses essais, était coryphée du vieux collège des thyiades à Delphes. Il est très important que, à cette époque, les thyiades non seulement célébraient les orgies en parcourant les montagnes, mais aussi accomplissaient un autre rite, le réveil de Dionysos Liknites, l'enfant dans le van. J'ai supposé que ce rite, qui n'appartient pas à l'orgiasme thrace, est d'une origine phrygienne¹¹.

Les mystères bacchiques étaient réglés par l'état et liés à la ville. Il en résulte que leur unité fondamentale disparaît et qu'ils furent attribués à des formes différentes de Dionysos¹². A Milet nous trouvons Dionysos Bacchios, à Cos Dionysos Thyllophoros, à Pergame Dionysos Kathégémon, dont le culte se répandit dans plusieurs villes d'Asie Mineure, à Ephèse Dionysos Phléos, à Téos οἱ τοῦ Σηταγείου θεοῦ Διονύσου μύσται¹³, à Hiérocésarée même Dionysos Erikapaios, ce qui trahit une influence orphique.

Le grand et profond changement se fit quand des hommes

¹⁰ Les mots se rapportant à cette disposition l. 26 ont en partie disparu, mais il n'y a pas de doute sur le sens. Le supplément τε]λεῖν, non τε[λεῖσθαι, l. 25, est confirmé par la loi de Milet, voir Wiegand loc. cit., p. 23.

¹¹ Dans mon livre *The Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 497 [2^e ed. pp. 568].

¹² Pour le matériel d'Asie Mineure je renvoie à l'ouvrage utile de Gu. Quandt, cité p. 4, n° 2 [527 n. 6].

¹³ Lebas-Waddington, *Voyage archéol.*, III; 3, n° 106; Quandt, loc. cit., p. 175; d'après la copie de Hamilton qui trouva la pierre encore intacte.

furent aussi admis aux mystères bacchiques, et naturellement la question se pose de savoir si ces mystères auxquels des hommes participaient ont quelque relation avec les vieilles orgies des femmes ou s'ils sont une création tout à fait nouvelle.

Il y a, semble-t-il, des documents qui nous instruisent de la réception des hommes dans les orgies bacchiques, la relation de Tite-Live, XXXIX, ch. 8—18, sur les Bacchanales et l'édit [6] du sénat, qui ordonna leur répression avec tant de sévérité¹⁴. Le décret du sénat présuppose qu'aussi bien des hommes que des femmes y participaient en interdisant aux hommes d'assister aux Bacchanales sauf avec la permission du sénat; il fait une exception pour des thiasés comprenant deux hommes et trois femmes au maximum.

Il y a certaines contradictions dans la relation un peu romanesque de Tite-Live. Au commencement du ch. 8 il dit qu'un *graecus ignobilis, occultorum et nocturnorum anlistes sacrorum*, avait introduit ces rites en Etrurie. Mais au ch. 13 il fait dire à la courtisane Hispalla, dans sa dramatique confession, que les mystères étaient originairement réservés aux femmes, mais qu'une campanienne, Paculla Annia, avait introduit une modification en initiant les premiers hommes, ses fils. Cette information ne semble pas être d'accord avec les faits. Car une inscription funéraire souvent citée, de Cumès,

¹⁴ C. Cichorius, *Röm. Studien*, 1922, p. 21, a supposé que la politique du sénat s'est inspirée d'un précédent égyptien. Car on a trouvé un papyrus (voir Reitzenstein, *Archiv für Religionswiss.*, XIX, 1916, p. 191) contenant un édit de Ptolémée IV Philopator de la fin du III^e siècle avant J.-C., dans lequel le roi ordonne que tous ceux qui initient à Dionysos se rendent à Alexandrie pour déclarer de qui ils avaient reçu les mystères en remontant à la troisième génération et pour mettre sous scellé les livres exposant la doctrine sacrée. Il est vraisemblable que le pontifex maximus M. Aemilius Lepidus qui avait été tuteur des enfants de Philopator connaissait cet arrêt, mais le contenu des mystères est différent. En Egypte, il s'agit de mystères exposés dans des livres sacrés, comme il n'était pas rare d'en avoir dans l'âge hellénistique, en Italie, on ne trouve pas mention de livres, seulement d'initiations et d'orgies ressemblant aux vieilles orgies quoique des hommes en fissent partie.

datant du cinquième siècle avant J.-C. défend à tous, sauf aux initiés aux mystères de Bacchus, d'être ensevelis dans un certain endroit¹⁵. Si l'on doit se fier au texte (τὸν βεβαχχευμένον) il s'agit des hommes (et probablement aussi des femmes). Nous savons très peu de chose du vieux culte de Dionysos dans la Grande Grèce et la Campanie, mais comme Dionysos était associé à Déméter et Perséphoné, il est vraisemblable qu'il avait un caractère mystique¹⁶. Nous ne savons pas non plus d'où est venu le grec de basse condition qui introduisit les mystères en Etrurie, peut-être de l'Italie méridionale, peut-être de l'Asie Mineure, où des mystères bacchiques auxquels des hommes participaient étaient en vogue déjà depuis un siècle au moins.¹⁷ En tout cas ils avaient été corrompus. On soupçonne que les crimes des mystes ont été exagérés, ce qui est souvent le cas quand un mouvement religieux est persécuté, mais les accusations n'étaient probablement pas tout à fait sans fondement. Le récit romanesque de Tite-Live et avant tout la relation de l'origine des mystères de Hispalla sont modelés sur les notions communes concernant les orgies bacchiques telles qu'elles apparaissent dans les mythes qui racontent les vains essais pour réprimer le ménadisme. On supposa donc que, à l'origine, seules des femmes participaient aux mystères bacchiques. Par suite, on ne peut se fier à l'information qu'une campanienne fut la première qui initia des hommes. Des hommes étaient initiés au culte mystique de Bacchus en Campanie dès le commencement du cinquième siècle.

¹⁵ Not. d. scavi, 1906, p. 378; Cumont, *Les religions orientales*, 4^e ed., p. 197: οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι (εἰ) μὴ τὸν βεβαχχευμένον.

¹⁶ Ainsi s'explique l'introduction de Cérès, Liber et Libera à Rome en 496 avant J.-C. Voir G. Gianelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, 1924; R. M. Peterson, *The Cults of Campania*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, I, 1919, p. 70.

¹⁷ T. Frank, *The Bacchanalian Cult of 186 B. C.*, *Class. Quarterly*, XXI, 1927, p. 128 sq., nie que les Bacchanales soient provenues de l'Asie Mineure et cherche leur origine chez les captives qui furent prises en grand nombre à Tarente en 208 avant J.-C. Les Bacchanales étaient connues au temps de Plaute, si le vers *Mil. glor.*, 1015, n'est pas traduit de l'original grec.

Ici nous avons à faire avec un mouvement religieux italique et l'on n'est fondé à en tirer aucune conclusion pour le développement du culte et des mystères bacchiques en Grèce et en Asie Mineure. Revenons à ces pays. Il semble que les vieilles orgies ont eu une certaine influence sur les mystères des époques postérieures, car la division des mystes en plusieurs thiasoi subsistait encore. Une dédicace d'Acmonie en Phrygie parle de premier thiasos des mystes¹⁸; par conséquent il y en avait aussi d'autres. Cependant le mot avec lequel un collège bacchique est habituellement désigné à l'époque romaine est celui de σπεῖρα. Le mot semble être originaire d'Asie Mineure et a été emprunté par le latin: *spira*. Très souvent quand une *spira* est mentionnée, on ne voit pas s'il y en avait d'autres à [8] côté d'elle, mais la conclusion qu'elles existaient est justifiée dans les cas où un attribut est ajouté au mot σπεῖρα¹⁹.

Quoiqu'il soit probable qu'il y ait ici une certaine réminiscence des vieilles orgies bacchiques, la plupart des dignités et des rites que nous connaissons par les inscriptions ne révèlent pas cette origine, et le problème principal reste de savoir d'où les hommes ont été introduits dans les mystères bacchiques. On pourrait penser aux mystères d'un dieu phrygien apparenté à Dionysos, Sabazios, dont les thiasotes parcouraient les rues d'Athènes portant des serpents et des vans au temps de Démosthène, mais il n'est pas très vraisemblable que la réforme des mystères bacchiques remonte aux mystères de Sabazios, car Sabazios a gardé son nom et son culte même

¹⁸ W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I: 2, p. 644, n° 546; Quandt, op. cit., p. 211. Le collège s'appelle βαρχεῖον, à Mégare, IG, VII, 107, à Périnthe, IGR, I, 787, et à Nicopolis ad Istrum, Dessau, ILS, 4060.

¹⁹ Μιδασπεδειτῶν σπεῖρη, Inschriften aus Pergamon, 319, 320, Quandt, p. 123; σπεῖρα Τραιανήσιων du port de Trajane, IG, XIV, 925; Ἀσιανῶν σπεῖρη, Arch.-epigr. Mitt. aus Oesterreich, XVII, 1894, p. 212, n° 107, de Ferdinandovo en Bulgarie. Il n'est pas certain que la σπεῖρα Ῥωμαίων de Tomi, loc. cit., XIV, 1891, p. 28, n° 57, soit bacchique. Cf. τῷ βαρχεῖῳ τῶν Ἀσιανῶν de Périnthe, IGR, I, 787, et l'inscription de Clausen-burg, de l'an 233 après J.-C., Dessau, ILS, 4061, *nomina Asianorum, Germanus spirar[ch]aes, Tattario Epipodia mater*, suivent de nombreux noms.

à une époque postérieure. Je penserais plutôt à l'inclination universelle de l'âge hellénistique pour les cultes mystiques qui accompagne le déclin de la vieille religion de la polis. Tacite (*Hist.*, IV, 83) nous informe que l'Eumolpide Timothéos a été appelé à Alexandrie par Ptolémée Lagou comme *antistes caerimoniarum* et on a ranimé et remanié certains mystères de la Grèce, p. ex. ceux d'Andanie et ceux de Phénéos²⁰. Cette tendance se développa durant la période romaine où même le culte pour ainsi dire le plus profane qui ait existé, le culte des empereurs, revêtit la forme de mystères, ce que montre le nom d'un haut dignitaire de ce culte, le σεβαστοφάντης, connu en Asie Mineure. Un penchant mystique était inhérent au culte de Dionysos qui devint plus populaire que jamais à l'époque hellénistique. Il était presque inévitable qu'une forme mystique lui fût donnée et que des hommes y fussent aussi admis comme dans les autres mystères. On doit ajouter que ces mystères étaient souvent associés aux cultes officiels auxquels des hommes participaient même en qualité de prêtres. Il n'y avaient pas des formes anciennes, excepté les [9] orgies réservées aux femmes; on dut par conséquent créer des formes nouvelles, ce qui n'était pas rare dans les cultes mystiques de cette époque, cf. p. ex. le règlement des mystères d'Andanie et les livres sacrés de Déméter Kidaria à Phénéos.

Il est peut-être possible de démontrer la vérité de ces vues un peu générales et de leur donner plus de solidité par un examen des titres de dignitaires nommés dans les inscriptions relatives aux associations mystiques bacchiques. Elles mentionnent souvent un dignitaire, p. ex. le spirarchès ou le prêtre, sans qu'il soit permis de conclure qu'il n'y en eut pas d'autres. Mais certaines inscriptions nous font connaître toute une série de dignitaires. Ceux de l'inscription de Torre Nova ont été déjà énumérés. En second lieu vient l'inscription des Iobacchoi à Athènes²¹ dont voici les titres: ἱερεύς, ἀνθιερεύς, ἀρχίβαρχος, προστάτης, ἱερεῖς, βουκολικός, ταμία, γραμματεὺς,

²⁰ Paus. VIII, 15, 1 sq.; cf. mes *Griech. Feste*, p. 343.

²¹ Dittenberger, *SIG*, 3^e éd., n° 1109.

εὐκοσμος, ἵπποι, ἱεροὶ παῖδες, ἰόβακχοι. Les titres sont très nombreux quand bien même quelques uns comportent des charges profanes. Dans les mystères de Dionysos Kathégémon à Pergame nous avons ἀρχιβούκολος, βουκόλοι, ὑμνοδιδάσκαλοι et σειληνοί avec un χορηγός²². Un autre catalogue de la même ville²³ mentionne le prêtre de Dionysos Kathégémon, deux χορεύσαντες βουκόλοι, un διαταξί[αρχος, un ἐστιάρχης ἀρχιβούκολος et 13 βουκόλοι. Une inscription d'Apollonie en Thrace²⁴ énumère: λιναφόρος, βουκόλος, ἐστία[ρχος?], ἀρχιμύσ[της], ἀρχιβασάρα, κισταφόρος, κρατηρίαρχος. A Ephèse on trouve dans une inscription θυρσοφόρος, βουκόλος et βασσάραι et dans une autre le prêtre (ἱερατεύων) et les mystes de Dionysos Phléos, un ἱεροφαντεύων et un ἐπιμελητῆς τῶν μυστηρίων²⁵, à Magnésie sur Méandre ἀρχιμύστης, μύσται, deux ἄπας Διονυσίου, ἱέρια καὶ στεφανηφόρος, ἱεροφάντης; ὑπότροφος²⁶, à Philadelphie dans une dédicace à Dionysos Kathégémon un ἱεροφάντης et un ἀρχιβούκολος [τῆς σπ]είρης, dont les mystes sont mentionnés dans une [10] autre inscription et le hiérophante dans une troisième²⁷, à Périnthe la souscription d'un oracle sibyllin relatif aux mystères de Bacchos porte les noms de l'ἀρχιβούκολος, de l'ἀρχιμυστῶν et du σπείραρχος²⁸, et une consécration est faite βακχείῳ τῶν Ἀσιανῶν ἡγεμονεύοντος (nom), ἱερομνημονούντος, ἀρχιμυστοῦντος, ἱερατεύοντος, ²⁹. A ces titres quelques autres s'ajoutent qui ne se trouvent qu'isolés. A Attalie en Lydie une spira honore un ναρθηχοφόρος, titre qui est restitué dans une autre inscription³⁰, à Puteoli nous trouvons un *orgiophantes* et un *parastates*³¹, le *spirarches* est déjà mentionné et la *mater* qui figure avec lui dans l'inscription de Clausenburg³².

²² Op. cit., n° 1115.

²³ Athen. Mitt., XXIV, 1889, p. 179.

²⁴ CIG, 2052. On lit κρατηρικός sur la pierre.

²⁵ Greek Inscr. in Brit. Mus., n° 602 et 595; Quandt, p. 161.

²⁶ Inschr. von Magnesia am Mäander, n° 117; Quandt, p. 163.

²⁷ Quandt, op. cit., p. 179.

²⁸ Voir p. 8, n° 1 [531 n. 19].

²⁹ IGR, I, 787; cp. Cumont, p. 254, sous le règne de Septime Sévère.

³⁰ Quandt, op. cit., pp. 183, 198—9, resp. 165—6 après J.-C.

³¹ Dessau, ILS, 3364, 3365.

³² Voir supra p. 8, n° 1 [531 n. 19].

Ajoutons qu'il y avait aussi des associations nombreuses d'adorateurs de Dionysos ou de Bacchus, comme d'adorateurs d'autres dieux, sans aucun culte mystique³³; mais il y a un exemple prouvant que le penchant mystique se faisait sentir même dans un collège de cette espèce. L'inscription d'un autel de Rhodes du second siècle après J.-C.³⁴ dit qu'un certain Dionysodoros a été couronné par le κοινὸν τῶν Διονυσιαστῶν ἐν ταῖς τῶν Βακχείων ὑποδοχαῖ κατὰ τριετηρίδα; la période triétérique est liée au culte mystique. Le dieu de l'association était Dionysos Baccheios. Une inscription en l'honneur d'un prêtre de Dionysos Baccheios datant du règne de Caracalla³⁵ nous informe que ce prêtre avait payé une somme d'argent à l'homme qui jouait de l'orgue hydraulique pour éveiller le dieu et aux chanteurs qui exécutaient un hymne en l'honneur du dieu, l'inscription est interrompue aux mots: καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ δὲ καθόδοις δυοὶ του ---. Ceux-ci sont évidemment des éléments du culte mystique, adaptés aux progrès techniques du temps.

Cette sèche énumération des titres et dignitaires des mystères bacchiques montrera leur grande variété. Ceux qui remontent aux vieilles orgies bacchiques ne sont pas aussi nombreux que les autres, ce qui s'explique par le fait que [11] ces orgies n'avaient pas de hiérarchie compliquée. Le plus fréquent est le nom général désignant les mystes, βάκχοι, βάχχαι. Mais on a essayé de créer des dignitaires en attachant aux rites des orgies le θυρσοφόρος et le ναρθηκοφόρος. Contrairement au proverbe connu

πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι,

on a fait des porteurs de thyrses des dignitaires spéciaux sur le modèle des autres personnes qui portaient des choses sacrées dans les processions. On a aussi créé un *'orgiophantes'*, mais ce nom montre l'influence des mystères éleusiniens, car il est formé d'après le modèle du hiérophantes, titre qui revient assez souvent dans les collèges bacchiques. Ces em-

³³ Voir F. Poland, *Gesch. des griech. Vereinswesens*, p. 196.

³⁴ IG, XII: 1, 155.

³⁵ Oesterr. Jahreshefte, VII, 1904, p. 92; Quandt, p. 204.

prunts étaient facilités par le fait qu'il y avait un certain rapport entre le culte éleusinien et le culte de Dionysos ³⁶.

Il y a une classe de titres relatifs aux orgies plus nombreux qui se distinguent par une note spéciale. Quelques uns d'entre eux sont des mots désignant des animaux. Βάσσαρα, peut-être un nom libyen du renard, était une vieille désignation de la ménade, qui se couvrait de la peau du renard; ce nom revient dans l'inscription de Torre Nova et à Ephèse, dans celle-ci on a créé des ἀρχιβάσσαι et même des ἀρχιβάσσαροι. On a supposé avec probabilité que les chevaux (ἵπποι) de l'inscription des *Iobacchoi* sont des silènes, parce que les silènes dans les peintures de vases attiques sont des sortes de demi-chevaux. Les silènes même se trouvent dans les mystères de Dionysos Kathégémon et le ἀπας Διονύσου, dont il y a deux à Magnésie sur Méandre, ne peut être que le vieux père nourricier du dieu, il y a encore une ὑπότροφος. Aucun titre n'est si fréquent que celui de βουκόλοι. On sait que ce nom est dérivé du culte ancien où Dionysos était vénéré par des bouviers sous la forme d'un taureau, mais le mot ne se rencontre pas comme désignation d'un membre du culte bacchique avant l'époque romaine. Le cas est le même pour tous les autres de ces noms. On ne doit donc pas s'imaginer qu'ils dérivent immédiatement du vieux culte mystique. Ils se sont [12] conservés par la tradition littéraire — dans la procession de Ptolémée Philadelphie on voyait μμαλλόνες καὶ βασσάροι καὶ Λυδαί — et les titres ont été ranimés par le goût archaïsant des époques hellénistique et romaine. Le goût bucolique si caractéristique de l'âge hellénistique y a aussi contribué. Car tous ces noms relatifs à la vie de la nature étaient chers à des hommes qui subissaient le charme des poèmes bucoliques de Théocrite et de ses imitateurs, et nous connaissons la popularité des satyres et des animaux dans l'art de ces époques. L'inscription de Torre Nova nous fournit aussi une preuve précieuse à l'appui de cette opinion par la mention des ἀντροφύλακες. M. Vollgraff a bien mis en lumière

³⁶ Voir supra p. 3 [526].

le rôle de l'autre dans la mythologie et le culte de Dionysos³⁷, la note bucolique y est apparente. Dans l'art, si j'ose dire, bucolique, l'autre est un des sujets les plus populaires.

Mais l'autre bacchique comporte aussi une autre association. Athénée raconte, IV, p. 148 B, qu'Antoine fit construire à Athènes, pour s'y enivrer avec ses amis, un pavillon ombragé de verdure et orné de tambourins et nébrides à l'imitation des grottes bacchiques. Dans la procession de Ptolémée Philadelphe on vit un autre où deux sources de lait et de vin jaillissaient. Dionysos était devenu le dieu du vin et le vin ne manquait ni dans ses fêtes, ni dans ses mystères. Les symposia et les banquets, si fréquents dans toutes les associations religieuses, étaient encore davantage à leur place dans le culte de Dionysos. Nous le savons par le règlement des Iobacchoi qui en donne une ordonnance détaillée; pour le banquet, il y avait une σιβάς. Nous retrouvons le *stibadium* dans deux inscriptions de Rome³⁸, et dans la même ville certains membres d'une '*spira*' non seulement ornèrent de marbre le temple de Liber, mais aussi donnèrent à la *spira* un terrain et un jardin qui leur appartenaient³⁹. Naturellement les banquets avaient lieu dans une maison et les inscriptions la mentionnent par fois. A Magnésie sur Méandre il y avait un *ἱερὸς οἶκος*⁴⁰, et à Aemonie en Phrygie les mystes de Dionysos [13] Kathégémon dédièrent pour leur propre usage une salle (δαίτα) avoisinante⁴¹. On ne doit pas oublier que ces assemblées où l'on mangeait et buvait jouaient un grand rôle aussi dans les associations des mystères bacchiques. Les titres de l'ἐστιάρχος et du κρατηρίαρχος dans un collège d'Apollonie de Thrace⁴² se rapportent à ces banquets. La danse des βουκόλοι dont parle

³⁷ Bull. corr. hell., LI, 1927, p. 455; cf. Cumont, p. 259. [Cp. la description d'un autre bacchique, Plut., de sera num. vind., p. 565 F; pour le temps ancien voir Rev. archéol., XXXVIII, 1951, pp. 19. Cp. Ch. Picard, Le stibadeion, Compte rendu de l'acad. des inser., 1944, p. 127 sqq.; Bull. corr. hell., LXVIII—LXIX, 1944—45, p. 240 sqq.]

³⁸ Dessau, ILS, 3369, 3370.

³⁹ Op. cit., 3361, temps de Septime Sévère.

⁴⁰ Inschr. aus Magnesia am Mäander, 117; Quandt, p. 163.

⁴¹ Quandt, p. 211.

⁴² Voir supra p. 9 [533].

Lucien (*De salt.* 79), et dont témoignent les χορεύσαντες βου[χόλοι τὴν ἐπ'] αὐτοῦ τριετ[ηρίδα] à Pergame⁴³, était fondée dans le culte ancien, mais s'adapta merveilleusement au goût d'un âge qui aimait la danse des pantomimes.

Toute une série de titres dérivent du culte officiel, en premier lieu ceux des prêtres et des prêtresses. Les titres qui se rapportent aux processions sont spécialement intéressants pour la connaissance des rites de ces collèges. Les ἀμφιθαλεις assistaient à beaucoup de cérémonies et on les trouve souvent dans les processions⁴⁴. Les πυρφόροι portaient le feu dont on avait besoin pour le sacrifice⁴⁵, car on ne peut pas penser aux cérémonies où le feu sacré était porté d'un lieu à un autre, p. ex. de Delphes à Athènes. Les θεοφόροι portaient l'image du dieu, la φαλλοφόρος le phallus, qui était promené dans tant de processions dionysiaques, les λικναφόροι le van et les κισταφόροι la ciste; tous les deux appartenaient aussi à d'autres cultes, particulièrement à celui de Déméter. On voit le but: former une procession imposante, dont le modèle inimitable était la procession organisée par Ptolémée Philadelphe à Alexandrie et dont la description nous est conservée par Athénée.

On peut passer sous silence les dignitaires d'un caractère plus profane, nécessaires à l'administration des collèges dont les revenus provenaient des cotisations de leurs membres, le ταμίας et le γραμματεὺς des Iobacchoi, et le ἱερομνήμων d'Apollonie de Thrace. Dans le collège de Torre Nova il y a un ἱερομνήμων mais la famille des Pompeïi payait probablement tous les frais. Quant au titre d'ἀρχιγεανίσκος qui apparaît dans cette in-
 [14] scription seulement, je supposerais volontiers qu'il est emprunté aux *sodalicia iuventutis* et qu'il est une traduction du nom latin de leur chef, *praetor* ou *magister iuventutis*. Car il paraît vraisemblable qu'on s'appropriait ce titre honorifique très répandu dans les villes d'Italie, et l'on en peut citer

⁴³ Athen. Mitt., XXIV, 1899, p. 179; cp. Cumont, p. 248, n° 6.

⁴⁴ Cf. A. Oepke, 'Αμφιθαλεις, Arch. f. Rel.-wiss., XXXI, 1934, p. 42 sq. [L. Robert, 'Αμφιθαλεις, Athenian Studies to W. S. Ferguson, Harvard studies in Class. Philol., Suppl., I, 1940, p. 509 sqq.]

⁴⁵ P. ex. Dittenberger, SIG, 3^e éd., 1168, l. 43.

d'analogues aussi en Grèce ⁴⁶. Le titre de *mater* dans une inscription du règne d'Alexandre Sévère ⁴⁷ était un titre honorifique commun en ces temps-là (cp. *mater castrorum*, *senatus* etc).

Les dignités qui se trouvent dans les collèges mystiques bacchiques sont très différentes et variées et elles proviennent de divers cultes. On voit quelques traces des vieilles orgies, dont la contribution ne put être considérable par suite de la simplicité de leur organisation. Les cultes officiels eurent une influence plus grande, y compris les mystères éleusiniens. On voit le goût archaïsant et bucolique d'un âge postérieur ainsi que les efforts en vue de créer de grandes processions pompeuses avec un personnel nombreux. L'uniformité et l'homogénéité caractéristiques des mystères importés de l'Orient font absolument défaut dans les mystères bacchiques. Il en est de même en ce qui concerne la direction. Dans les mystères qui avaient été affiliés à un culte d'une ville on trouve, au moins dans quelques cas, le prêtre du dieu local comme chef suprême, le prêtre de Dionysos Kathégémon dans les mystères de Pergame ⁴⁸, le prêtre des Iobacchoi à Athènes, qui était le célèbre rhéteur Hérodes Atticus. Dans l'inscription de Torre Nova les prêtres sont au nombre de sept et à côté d'eux il y a deux prêtresses. Ils occupaient évidemment une place inférieure. Dans d'autres cas il est, à vrai dire, très difficile de décider qui est le chef. Dans une inscription de Périnthe il semble que l'*archimystès* soit le chef, l'inscription étant datée d'après lui. Ce titre revient dans une autre [15]

⁴⁶ M. Rostowzew, Röm. Bleitesserae, Klio, Beiheft, III, p. 59; J. P. Waltzing, Les corporations professionnelles chez les Romains, IV, p. 216; Poland, op. cit., p. 93.

⁴⁷ Voir supra p. 10 [533].

⁴⁸ Inschr. von Pergamon, 248, Dittenberger, OGI, 331, III, l. 38 sq. Cependant nous lisons dans une inscription de Pergame, Dittenberger, SIG, 3^e éd., 1115 que les βουκόλοι honorèrent τὸν ἀρχιβούκολον διὰ τὸ εὐσεβῶς καὶ ἀξίως τοῦ Καθηγέμονος Διονύσου προϊστάσθαι τῶν θεῶν μυστηρίων, c.-à-d. que l'archiboukolos avait organisé les mystères sous le patronage du prêtre qui était un très haut personnage.

⁴⁹ Rhein. Mus., XXXIV 1879, p. 211, Σπέλλιος Εὐθήθης ἀρχιβούκολος, Ἡρακλείδου, Ἀλεξάνδρου ἀρχιμυστοῦντος, Ἀλέξανδρος σπείραρχος. IGR, I, 787.

inscription de Périnthe⁴⁹, à Magnésie sur Méandre⁵⁰ et à Nicopolis ad Istrum⁵¹. La première inscription de Périnthe nous avertit que le *spirarchès* n'est pas le chef suprême, c.-à-d. s'il y a plus d'une *spira*; s'il n'y en a qu'une, il l'est naturellement. En fait, nous savons très peu de chose sur la direction des mystères bacchiques sauf que le défaut d'uniformité y est apparent.

La raison de ce manque d'homogénéité et d'unité qui caractérise les mystères bacchiques contrairement aux autres mystères n'est pas difficile à comprendre. Un faible lien les unit seulement aux vieilles orgies; pour la plupart ce sont des créations nouvelles de l'âge hellénistique (ou romain) dues à la tendance croissante au mysticisme et au penchant du culte de Dionysos vers le mysticisme. Et la popularité de Dionysos alla croissant, témoin le mythe de sa campagne aux Indes qui fut créé à cet âge. Ces créations nouvelles sont souvent annexées aux cultes officiels du dieu, il s'en suit qu'elles sont locales et qu'elles diffèrent d'après les villes. Le vieux démembrement de la religion grecque, la religion des *poleis*, se fit ici sentir. Il était possible aussi pour des hommes privés de créer un collège bacchique; l'âge hellénistique et romain est justement l'âge d'or des collèges. Nous voyons qu'ils l'ont fait. On a même une inscription de Téos: *μύσται οἱ σὺν Ἀθηνοδότῳ Μητροδώρου*⁵². Chacun a constitué un collège d'après son goût et le goût du temps cherchant des dignités qui lui semblaient appropriées et les empruntant de divers côtés. On soupçonne parfois que les mystères étaient plutôt une façon de parler qu'une réalité, ce qui n'empêche pas que le sentiment mystique en ce qui concerne le dieu fût une réalité très forte. On essaya d'embellir les mystères de diverses manières. Il y avait des hymnes, des danses et peut-être des représentations dramatiques, et la musique de l'orgue hydraulique s'y faisait entendre.

Ainsi nous nous trouvons dans une certaine opposition

⁴⁹ Inschr. aus Magnesia am Mäander, 117.

⁵¹ Dessau, ILS, 4060, 227 après J.-C.

⁵² Bull. corr. hell., IV, 1880, p. 164, n° 21; Quandt, p. 153, 2^e siècle après J.-C.

avec les idées de M. Cumont dans son admirable exposé des [16] mystères bacchiques⁵³, où il insiste sur les éléments orientaux qui s'y introduisirent. Nous avons cherché à expliquer leur origine et leur développement du point de vue du culte grec. Ceci est le résultat de l'analyse de leur organisation, et les questions d'organisation ne doivent pas être négligées, elles nous fournissent des données précieuses même pour l'histoire religieuse. Nous ne nions pas l'importance des éléments orientaux, ils s'infiltraient partout après le temps d'Alexandre le Grand, mais il nous semble qu'au fond les mystères bacchiques étaient grecs. Leur manque d'unité et homogénéité tant à l'égard de leur dieu que dans leur organisation trahit l'héritage grec et montre qu'ils tirent leur origine des cultes des *poleis* grecques. Sans doute une variété analogue de doctrines correspondit à cette diversité. Quoique les mystères bacchiques eussent une force religieuse saisissante et bien qu'ils atteignissent même les couches inférieures de la société, cette diversité doit avoir été pour eux un grand obstacle dans la concurrence avec les autres mystères.

Les mystères bacchiques sont plus fréquents dans les villes grecques de l'Asie Mineure qu'ailleurs et ils se sont répandus de là au dehors; nous trouvons la *spina Asianorum* en Bulgarie et le βακχεῖον Ἀσιατῶν⁵⁴ à Périnthe. Nous avons tiré la plupart de nos exemples de l'Asie Mineure et le livre de M. Quandt met en pleine lumière l'extension des cultes bacchiques dans ce pays. Ils n'étaient aussi populaires dans aucune autre province. La plupart des hymnes dits orphiques, particulièrement ceux qui célèbrent Dionysos, ont été composés en Asie Mineure et peut-être à Pergame même⁵⁵. L'Asie Mineure semble en fait être le centre des mystères bacchiques, ce qui sans doute tient à l'existence dans ce pays des vieux cultes lydiens et phrygiens qui étaient étroitement apparen-

⁵³ Dans l'appendice de la quatrième édition de son ouvrage, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, pp. 195.

⁵⁴ Voir supra p. 8, n. 1 [531 n. 19].

⁵⁵ O. Kern, *Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs*, *Genethliakon* C. Robert dargebracht, 1910, p. 87, et *Hermes*, XLVI, 1911, p. 431.

tés à celui de Dionysos grec. Cependant les villes grecques qui ont créé ces mystères se sont inspirées des formes du culte grec.

- [17] Agripinilla a appris à connaître ces mystères durant ses séjours en Asie Mineure qu'on peut admettre avec certitude. Sa famille était originaire de Mytilène où elle avait des biens, de plus son mari résida à Pergame comme proconsul vers 165 après J.-C. et son fils Céthégus était son légat. Probablement ils ont connu plutôt les mystères bacchiques des villes que des vieux cultes de l'île de Lesbos, non seulement ceux de Dionysos Kathégémon à Pergame mais aussi les autres, p. ex à Ephèse, la plus grande ville d'Asie Mineure à cette époque, à Milet etc. Il me semble probable, quoique la chose reste incertaine, que la création du collège de Torre Nova a eu lieu après le séjour de la famille en Asie Mineure durant le proconsulat de Gallicanus. Agripinilla dut être impressionnée par les mystères bacchiques et les porta à Rome. Mais elle était une femme d'un rang très élevé, elle ne fit pas de propaganda parmi le peuple, mais créa un collège composé de sa famille^[56] et de ses serviteurs, qui partageaient ses penchants pour les mystères bacchiques, parce qu'ils étaient originaires de l'Asie Mineure ou liés avec ce pays. On a relevé qu'il n'y a pas de noms sémitiques ou égyptiens dans la liste. Agripinilla connaissait la diversité des mystères bacchiques; en s'inspirant de différents modèles elle a voulu un collège aussi splendide que possible; il apparaît qu'elle a eu en vue une procession magnifique.

Notre inscription est un témoignage précieux de la diffusion d'un culte mystique qui dès son origine fut lié au culte officiel des villes par les soins de membres de la plus haute société, phénomène historique qui offre des rapports avec celui de la fondation des mystères dans le culte de la *polis*, qui était entre les mains de l'aristocratie municipale.

⁵⁶ [Il y avait des autres thiasoi de famille. IG, XII: 8, 387 de Thasos, τὸ ἱερώτατον νέον Βακχίων τὸν ἄξιολογώτατον Ἰούν(ιον) Δαβ(έριον) Μακεδόνα [τὸ]ν ἐαυτῶν ἱεροφά[ντη]ν μηθὲν ἀντεσι[ηκότα(?)]. Arch. Anz., 1915, p. 38, de Malko-Tirova en Bulgarie, ... ιενου ἱερεὺς Βακχίου [τὸν βω]μὸν ἀνέθηκα θεῷ Διονύσῳ ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέ[κν]ων μου συμμύστων περὶ σωτηρίας.]

Die eleusinischen Gottheiten.

[79]

Über den eleusinischen Kult ist sehr viel geschrieben worden. Es entspricht der Anziehungskraft des Geheimnisvollen, dass ein grosser und wohl der grösste Teil der Forschung bis zu den allerletzten Aufsätzen dem Enträtseln der Vorgänge in der Mysterienfeier und den daran geknüpften Vorstellungen und Hoffnungen gewidmet ist. Die Antwort muss anerkanntermassen unsicher und hypothetisch bleiben. Die Schweigenspflicht ist gut bewahrt worden: χρυσέα κλῆς ἐπὶ γλώσσῃ βέβακε προσπόλων Εὐμολπιδῶν (Sophokles, OC 1052), und vielleicht z. T. deswegen, weil weniger zu enthüllen war, als manche noch meinen.¹

Die Mysterienfeier ist an sich die eigenartige Ausgestaltung eines Kultes, der nicht in allem geheim war. Auch wenn die Mysterien die Krönung und Vollendung darstellen, so sind sie aus jenem Kult heraus entwickelt worden, und dem Kult kommt eine grundlegende Bedeutung zu für die Beurteilung nicht nur des Ursprunges sondern auch der Art und des Sinnes der Mysterien, wenn auch die nähere und höhere Ausgestaltung im Dunklen bleiben muss. Grundsätzlich zieht sich die Anerkennung dieser Tatsache durch alle Behandlungen der Mysterien, auch wenn sie nicht ausgesprochen wird. Für die Erkenntnis des Kults sind seine Götter grundlegend. Diese waren nie geheim, sie wurden genannt, besungen und abgebildet, und die Zahl der Monumente hat noch in den letzten Jahren eine erfreuliche Vermehrung erfahren. Diesen Monumenten sind aufschlussreiche Studien gewidmet worden, immer aber ist eins in den Vordergrund gerückt worden. Wenn man auch noch so erfolgreich die Deutung eines Monumentes anstrebt, besteht bei dieser Arbeitsweise die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit und Verschiebung des Perspectives. Da die letzten Gesamtbehandlungen des eleusinischen Götterkreises jetzt recht viele Jahre zu [80]

¹ Hierzu ist noch lesenswert F. R. Jevons, Introduction to the History of Religion (1896) Kap. 24.

rückliegen² und wichtige Monumente später hinzugekommen sind, mag eine erneuerte Übersicht nicht überflüssig sein.³

Auszugehen ist von den Namen, die für diesen Götterkreis bedeutungsvoller und aufschlussreicher als sonst sind. Sie sind durch die Literatur und offizielle Inschriften wohl bekannt. Der homerische Hymnus an Demeter, ein so frühes und so wichtiges Dokument, wie kein anderer Kult es besitzt, hat einen offenbar sehr weitgehend ätiologischen Inhalt, der leider nicht voll untersucht und erschöpft worden ist. In der Erzählung des allgemein verbreiteten Mythos von dem Raub der Persephone durch Aidoneus und ihrer Rückkehr, ist die lange ätiologische Partie eingelegt, die an den Zorn der Demeter anknüpft, deren Wiederversöhnung zur Einsetzung des eleusinischen Kultes den Anlass gibt.⁴ Es liegt an dem epischen

[Die Götter
und die Neben-
gestalten]

² L. R. Farnell im 3. Bande seiner *Cults of the Greek States* (1907) und P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis* (1914) mit seiner von den wenigsten gebilligten Herleitung der eleusinischen Götter aus Ägypten.

³ Da es sich hier nicht um eine durchgeführte Einzelinterpretation handelt, bemühe ich mich um die Deutung unsicherer Nebenpersonen nicht mehr als für den Zweck nötig ist, und übergehe oder erwähne nur kurz Denkmäler, denen für diesen Götterkreis nichts Sichereres zu entnehmen ist.

⁴ Wilamowitz, *Glaube der Hellenen II* (1932) 50 f. Am besten Kern in dem Artikel *Mysterien* in Pauly-Wissowa XVI 1212 ff., der mir durch die Freundlichkeit des Verfassers nach dem Abschluss dieses meines Aufsatzes zuging, der abgesehen von Nachträgen im Frühjahr 1934 fertiggestellt wurde. Der Aufsatz von F. Wehrli, *Die Mysterien von Eleusis* im ARW. 31 (1934) 77 ff., bietet trotz der Beachtung, die dem Hymnus gezollt wird, keine Analyse sondern einen Versuch, die späteren Nachrichten in die Aitiologie des Hymnus hineinzuarbeiten. Meine Stellungnahme wird aus den folgenden Ausführungen hervorgehen. Wenn man den alten Inhalt der Mysterien erfassen will, muss man sich klar vergegenwärtigen, dass die Authentizität der späteren Nachrichten an sich zweifelhaft ist, und dass leitende religiöse Ideen, die in einer späteren Zeit Gemeingut sind, für eine ältere nicht gelten, wenn sie auch in der Spätzeit die eleusinischen Mysterien oder wenigstens ihre Deutung gefärbt haben. Hier wird der Versuch gemacht an der Hand des alten Materiales den alten Gehalt der eleusinischen Mysterien herauszuarbeiten und diesen erst nachträglich mit den späteren Nachrichten zu konfrontieren. [Nur in einem Korrekturzusatz kann ich auf das Kapitel über die eleusinischen Mysterien bei O. Kern, *Die Religion der Griechen II* (1935) verweisen.]

Gewand, in das die Erzählung gekleidet ist, dass die auftretenden Götter mit den der epischen Dichtung geläufigen Namen benannt werden. Ausserdem begegnen eleusinische Heroen, Triptolemos und zwar nur als solcher auf derselben Stufe wie die übrigen, der König Keleos, Diokles, Eumolpos, Polyxenos und Dolichos. Iakchos fehlt bekanntlich.

Wenden wir uns an die Inschriften, mit denen einige andere Zeugnisse zusammengehen, so findet sich ein eigentümliches und charakteristisches Verhältnis: die Götter werden [81] nicht mit Individualnamen benannt. Der Grund dazu ist nicht die Scheu, die Götter bei ihren wirklichen Namen zu nennen, sondern einfach die Tatsache, dass ein Individualname unnötig ist, wenn die Gottheit ohne diesen unmissverständlich bezeichnet werden kann. Sagt man: ὁ θεὸς ἔχρησε, so weiss jedermann, dass Apollon gemeint ist, und in den athenischen Staatsurkunden wird Athena gewöhnlich nur ἡ θεός genannt.⁵ Wegen des Geheimnisses des Mysterienkultes bildte sich aber eine wirkliche Scheu, die Götter bei Namen zu nennen, heraus, und sie dehnte sich auf die Kultbeamten aus. Sie wuchs, und in römischer Zeit waren sie wirklich hieronym, und der Gebrauch des bürgerlichen Namens wurde verpönt.

Demeter und Kore heissen in den eleusinischen Inschriften und weit darüber hinaus τὼ θεῶ, die beiden Göttinnen; Belege sind überflüssig. Sie werden, wo nötig, als die Ältere und die Jüngere, ἡ πρεσβυτέρα, ἡ νεωτέρα, unterschieden.⁶ Nach dem Vorgange der Alten pflegen wir Demeter und Kore zu sagen; diese Zusammenstellung ist eigentlich stilwidrig, da sie einen Individualnamen und ein Appellativum vereint. Sie kommt daher, dass es tatsächlich als unpassend empfunden wurde, die Tochter Persephone zu nennen.⁷ In der Erzählung

⁵ Vgl. auch z. B. von Helios ἐκ θερινῶν εἰς τὰ χειμερινὰ τοῦ θεοῦ τροπομένον, Platon de leg. p. 683 C.

⁶ SIG.² 587 = IG² II 1672 Z. 300 f., sie hatten je einen θησαυρός. Hesych s. v. Πειτοί . . . ὁ μὲν πρὸς τῇ θαλάσῃ τῆς πρεσβυτέρας θεοῦ νομίζεται, ὁ δὲ πρὸς τὸ ἔστυ τῆς νεωτέρας.

⁷ Auf dem Bostoner Fragment mit der Aussendung des Triptolemos im Stil des Meidias steht aber Δ]ΗΜΗΤΗΡ, ΦΕΡΦΑ[ΤΤΑ, G. Nicole, Meidias (1908) Tf. V.

Herodots VIII 65 von dem gespenstigen Mystenzug, der, als das persische Heer in der thriasischen Ebene stand, geschaut wurde, sagt der Athener Dikaios, der den landsflüchtigen Spartanerkönig Damaratos über die Mysterienfeier unterrichtet, dass sie der Mutter und der Tochter gefeiert werden: τὴν δὲ ὀρτὴν ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτεα τῇ μητρὶ καὶ τῇ κόρῃ. »Die Mutter und die Tochter« ist das streng korrekte. Ausser diesem göttlichen Paar gibt es in Eleusis noch ein weiteres, aus einem Gotte und einer Göttin bestehendes, ὁ θεός und ἡ θεά, das wir nur durch Inschriften und Monumente kennen.⁸ Dass ihre Individualnamen Pluton und Persephone sind, wird recht allgemein angenommen und ist, wie wir sehen werden, richtig.

- [82] Es wird zweckmässig sein, zuerst die Nebenfiguren zu behandeln, weil gewisse von ihnen ein helles Licht auf die Hauptgötter werfen. Wir fangen mit der dunkelsten an, Δάειρα. Ich würde δάειρα mit kleinem Anfangsbuchstaben schreiben wie τὸ θεῷ, ὁ θεός, ἡ θεά, weil der Name zu den für die eleusinischen Götter charakteristischen Appellativa gehört. Denn δάειρα ist die Femininform von δαῖρ, Schwager, das ist ein bündiger Schluss, auch wenn es nicht in der gleich anzuführenden Eustathiosstelle stünde, und wenn man auch andere unverbindliche Etymologien versucht hat.⁹ Daeira hatte einen Priester, den δαιρίτης¹⁰, sie erhält nach den Hautgelderrechnungen Opfer zwischen den Panathenäen und den Lenäen¹¹

⁸ IG² II 2047, 2048 ἱερὸς θεοῦ καὶ θεᾶς; das Lysimachides- und das Lakrateidesrelief s. u. S. 89, 91 [555, 557]. Die Skepsis Rohdes, Psyche I 210 A. 1 muss als unberechtigt gelten, auch wenn neuerdings O. Kern, Die griech. Mysterien der klass. Zeit. Die Antike 6 (1930) 310 die Ansicht vertritt, dass man sich hüten muss, den Gott und die Göttin mit anderen Göttern zu identifizieren, weil sie vorgriechische Götter sind, die ohne Individualnamen fortlebten. Der Beweis fehlt dafür, dass es in alter Zeit individuelle Götter ohne Individualnamen gegeben hat, und der oben dargelegte Tatbestand zeigt, wie die Gewohnheit, die Individualnamen zu vermeiden, entstanden und allmählich in späterer Zeit erstarkt ist. [ματρὶ καὶ κόραι, Weihung aus Καλύβια τῆς Σωχᾶς, JHS 67 (1947) S. 39].

⁹ Boisacq, Dictionnaire étymol. de la langue grecque s. v.

¹⁰ Pollux I 35.

¹¹ SIG³ 1029 Z. 39 = IG² II 1496 Z. 103.

und nach den Tetrapolisfasten ein trächtiges Schaf im Gamelion.¹² Sie wird genealogisch als Mutter des Eleusis oder Gattin des Eumolpos und Mutter des Immarados verwertet.¹³ Das lehrt wenig, nur dass sie eine nicht ganz unbedeutende und auch ausserhalb Eleusis verehrte Göttin war. Die wichtigste Stelle, welche die antike Diskussion über die Göttin referiert, steht bei Eustathios zu Z 378, p. 648 Z. 24 ff.: ὅτι δὲ θεία λέξις ἡ Δάειρα, δηλοῖ ὁ εἰπών. Δάειραν Φερεκύδης ἱστορεῖ Στυγὸς ἀδελφὴν. καὶ ἔοικέ, φησιν, οὕτως ἔχειν· ἐπὶ γὰρ ὑγρᾶς οὐσίας τάττουσιν οἱ παλαιοὶ τὴν Δάειραν. διὸ καὶ πολεμίαν τῇ Δήμητρι νομίζουσι. ὅταν γὰρ θύηται αὐτῇ, οὐ πάρεστιν ἡ τῆς Δήμητρος ἰέρεια καὶ οὐδὲ τῶν τεθυμένων γεύεσθαι αὐτὴν ὅσιον. φαύλως οὖν ὁ Φανόδημος Ἀφροδίτην, φησί, νομίζει τὴν Δάειραν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ Δήμητρι λέγει. ἔτι δὲ φαυλότεροι οἱ τὴν Ἥραν δάειραν τῆς Δήμητρος ἀποδιδόντες. δάειρα γάρ, φασιν, ἡ τοῦ ἀνδρὸς ἀδελφή. τινὲς δὲ φύλακα Περσεφόνης ὑπὸ Πλούτωνος ἀποδειχθῆναί φασι τὴν Δάειραν. Αἴλιος μέντοι Διονύσιος Δάειραν γράφων δυσλλαβῶς τὴν Δάειραν φησιν ὅτι οἱ περὶ τελετὰς καὶ μυστήρια τὴν ὑγρὰν οὐσίαν δαίρα ὀνομάζουσι. Dazu kommt die Parallelüberlieferung bei Servius zur Aeneis IV, 58 *nam cum Eleusine Cereris sacrum fit, aedes Iunonis clauditur; item cum Iunoni Eleusine fit, templum Cereris clauditur, nec sacerdoti Iunonis licet gustare unde Cereri sit libatum*, wo Juno offenbar mit Daeira identifiziert worden ist. Dagegen hat Aischylos, dem Lykophron und der Exeget Timosthenes folgen, Daeira mit Persephone identifiziert¹⁴; von Prott ist diesem gefolgt¹⁵; [83] Ludwig Curtius hat Daeira als Göttin des feuchten Elementes angesprochen.¹⁶ Eine Musterung der Zeugnisse zeigt, dass die alten Gewährsmänner in bezug auf die Identifikation nur

¹² von Prott, *Fasti sacri* 26 B Z. 12 = IG² II 1358 Z. 12, geschrieben Δαίραι.

¹³ Paus. I 38, 7 bzw. Clem. Alex. Protr. III 45, p. 39 P.

¹⁴ Aischylos *Ψυχαγωγοί* fr. 277 Nauck² nach Schol. Apoll. Arg. III 847; Lykophron 710 mit Schol. Δαείρη καὶ ξυνευνέτης d. h. Pluton.

¹⁵ Athen. Mitt. 24 (1899) 258 ff.

¹⁶ Festschrift für P. Arndt (1925) 44 ff. Curtius bezieht auf Daeira ein Weihrelief aus Eleusis, das von Philios, Athen. Mitt. 20 (1895) 245 ff. u. Tf. 5 veröffentlicht und auf Demeter gedeutet wurde; Farnell a. a. O.

raten. Fest steht die Kulttatsache der Feindschaft zwischen Daeira und Demeter und die sprachliche Bedeutung des Wortes »die Schwägerin«. Fasst man Daeira als die Schwägerin der Demeter auf, muss man auf die Genealogien des landläufigen mythologischen Systemes zurückgreifen. Das gilt aber nicht für den eleusinischen Kult, in dem Demeter keinen Gatten hat. Selbstverständlich muss man sich an den eleusinischen Götterkreis halten, und dann kann Daeira nur die Schwägerin der Kore sein. Das haben diejenigen richtig empfunden, die sie die von Pluton bestellte Wächterin der Kore nennen. H. v. Prott hat die Identifikation mit Persephone angenommen und Daeira als die Herrscherin in dem düsteren Reiche, in das Kore hinabgerissen wurde, angesprochen. Nur muss man das etwas schärfer fassen, denn andererseits ist Kore der Persephone gleich in ihrer Eigenschaft als Gattin des Pluton und Herrscherin des Totenreichs. Wie die Toten in der Unterwelt eingesperrt und von Kerberos bewacht werden, so muss der geraubten Kore in der Unterwelt eine Wächterin bestellt werden. Da Pluton vor dem Raube nicht beweibt war, wurde dazu passend seine Schwester bestellt, und diese wird der Herrscherin der Unterwelt, der *ἐπαινή Περσεφόνηα* zum Verwechseln ähnlich. Dieses ist die Erklärung, welche der Name innerhalb des eleusinischen Götterkreises allein zuzulassen scheint.

Über Iakchos genügen wenig Worte. Er fehlt in dem Hymnus, er konnte dort nicht vorkommen, weil er erst nach der Vereinigung von Eleusis mit Athen entstanden ist. Es ist allgemein anerkannt, dass er der Gott des sich von Athen nach

Tf. XXIII. Curtius erkennt in den Stengeln, welche die sitzende Frau in der Hand hält, ein Sumpfgewächs, den breitblättrigen Rohrkolben, und sieht darin ein Symbol der Göttin des feuchten Elementes. Andere nennen die fackeltragende Frau, die sich eilenden Schrittes der sitzenden Göttin (Demeter) naht, Kore. Um Curtius' Deutung anzunehmen, müsste ich etwas von dem Rohrkolben in Griechenland wissen; ferner ob nicht die Stengel, welche die sitzende Göttin hält, durch Malerei verdeutlicht worden sind; die Steifheit scheint mir kein ganz durchschlagendes Argument zu sein gegen die Annahme, dass sie Getreideähren sind. Dass Daeira Göttin des feuchten Elementes sei, schmeckt nach der Ausdeutung nach dem *φυσικὸς λόγος*.

Eleusis bewegenden Iakchoszuges ist.¹⁷ Er ist gewissermassen [84] eine Personifikation des Iakchosrufes, die wir an der angeführten Herodotstelle noch im Werden finden: τὴν φωνὴν εἶναι τὸν μυστικὸν Ἰαχχον. Wir hören von einem Tempel des Iakchos in Athen, von der Ἰάχχου ὑποδοχὴ in Eleusis und in römischer Zeit von einem Ἰαχχαγωγός.¹⁸ Die schönste Schilderung des tanzfrohen und fackelschwingenden Gottes ist das Iakchoslied in Aristophanes' Fröschen 316 ff. Dass Iakchos schon früh dem Dionysos geglichen wurde, zeigt z. B. das Chorlied in Sophokles' Antigone 1150 ff.: προφάνηθ', ὦναξ, σαῖς ἑμα περιπόλοις θυιάσιν, αἶ σε μαινόμεναι πάννυχον χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἰαχχον. Es beruht dies auf dem Anklang des Namens und auf der Ähnlichkeit des Festbrauches und der Feststimmung, dem Tanz im Lichte der geschwungenen Fackeln.

Viel wichtiger sind die unterordneten Gestalten, die den beiden Göttergruppen zugesellt werden. In dem Beschluss von dem eleusinischen Zehnten¹⁹ heisst es: τρίτοιαν δὲ βόαρχον χρυσόκερον τοῖν θεοῖν ἑκα[τέραι ἀ]πὸ τὸν κριθὸν καὶ τὸν πυρὸν καὶ τοῖ Τριπτολέμοι καὶ τοῖ [θε]οὶ καὶ τῇ θεᾷ καὶ τοῖ Εὐβόλοι ἱερεῖον ἑκάστοι τέλεον καὶ τῇ Ἀθηναίᾳ βὸν χρυσόκερον. Zu den eleusinischen Göttern ist wie auf einigen Vasenbildern die Stadtgöttin hinzugetreten. Die Berechtigung, hier von zwei Triaden zu sprechen, beruht darauf, dass in den Monumenten Triptolemos immer den beiden Göttinnen und Eubouleus dem Gotte und der Göttin zugesellt werden.

Triptolemos auf dem geflügelten Schlangenzuge, mit Ähren in der Hand, von Demeter und Kore umgeben, die ihn auf seine Mission, den Ackerbau zu verbreiten, hinaussenden, erscheint auf zahlreichen schwarzfigurigen und älteren rotfigurigen Vasen; das herrlichste Skulpturenwerk, das Eleusis

¹⁷ Dieser Zug stellt die Anknüpfung des eleusinischen Kultes an Athen dar, s. Arch. Jahrb. 31 (1916) 313 f. [173].

¹⁸ S. Kern in Pauly-Wissowa s. v. — IG² II 847 Z. 21 ist zu lesen Ἰαάχχου nicht Ἰαόχχου ὑποδοχῇ.

¹⁹ SIG³ 83 = IG² I 76 Z. 37 ff. A. Körte bei Noack, Eleusis (1927) 313 ff. scheint die Datierung auf 418 v. Chr. mit guten Gründen zu verteidigen. Vgl. auch das Zehntengesetz von 353/2, IG² II 140 Z. 20 ff., wo freilich die Namen der zweiten Göttergruppe ganz ergänzt sind.

uns geschenkt hat, stellt ihn und die beiden Göttinnen dar. Zwei Vasen stellen Triptolemos mit dem Pflug dar. Auf der einen²⁰ übergibt Demeter dem den Wagen bestiegenden Triptolemos den Pflug, auf der zweiten²¹ steht Triptolemos mit dem Pflug in der Hand und nimmt die Ähren in Empfang, die ihm Demeter reicht, hinter ihm ist Kore. Es kam von selbst, dass man sich der *νείος τρίπολος* erinnerte und den Triptolemos als den »Dreimalpflüger« ansprach. Lehrs u. a. haben den Namen mit Neoptolemos usw. zusammengestellt und als den »Dreimalkrieger« gedeutet. Kretschmer hat auch dieser Deutung widersprochen, weil Triptolemos kein kriegerischer Heros ist, und glaubt in dem Wort *πόλεμος* eine Grundbedeutung von »Anstrengung«, »Mühe« zu finden; Triptolemos sei also gleich *πολύπονος*, *πολύμοχθος*.²² Die Etymologie mag auf sich beruhen. In dem homerischen Hymnus erscheint Triptolemos nur als ein eleusinischer Adliger ohne jede Hervorhebung eines Sonderamtes. Damals war die Sage von der Ausendung des Triptolemos noch nicht entstanden. Wenn man aber die Frage stellt, warum gerade Triptolemos zu diesem Amt erwählt wurde, kommt man nicht um die Annahme herum, dass das auf seinem Namen beruhte. Der wissenschaftlichen Etymologie unbeschadet wurde der Name volksetymologisch mit *τρίπολος* assoziiert²³, gerade weil *πόλεμος* eine Nebenform von *πόλεμος* ist. Diese Zusammenstellung ist bezeugt schon für die Homerinterpretin Agallis von Korkyra.²⁴

²⁰ Bull. nap. 1843 Tf. 2; Reinach, Repert. S. 463. Overbeck, Kunstmythol. Atlas, Tf. XV 3.

²¹ Veröffentlicht von Rubensohn, Athen. Mitt. 24 (1899) 59 Tf. VII, der auch die durchgängig späten Zeugnisse für Triptolemos als Pflüger anführt.

²² Glotta 12 (1922) 51 ff.

²³ So Wilamowitz, Glaube d. Hell. II 51 A. 3.

²⁴ Ob Triptolemos mit der heiligen Pflügung auf dem rarischen Feld verbunden worden ist, wissen wir nicht, obgleich es sehr nahe liegt. Vgl. Rubensohn a. a. O. Ein solcher Ritus kam an mehreren Orten vor; vgl. Robert, Hermes 20 (1885) 378. Mit der Behandlung Wides, Pomerium och Pelargikon, Programm Uppsala 1911, S. 19 f., kann ich mich nicht befreunden. Triptolemos wurde mit dem Getreidebau überhaupt verbunden. Pausanias I 38, 6 kennt eine *ἄλως τοῦ Τριπτολέμου*.

Aus der Vasenmalerei lernen wir die Entstehung und die grosse Popularität des Triptolemosmythus kennen. Das ist eine sehr wichtige Tatsache, die durch einige Feststellungen Buschors vortrefflich beleuchtet wird, so dass ich mir erlaube, seine Worte mit einigen Kürzungen hinzuzusetzen.²⁵ Es ergibt sich, »dass die Triptolemosmossage erstmalig von den Vasenmalern des späten 6. Jahrh. erzählt wird und zwar ganz anders als dann im strengen Stile. Triptolemos ist ein bärtiger König, immer voll bekleidet. Sein Zauberwagen hebt sich ohne Flügel in die Lüfte, niemals ziehen ihn Schlangen. Die Aussendung ist nicht die alleinige und auch nicht das älteste Thema; die Epiphanie, die Spendung der Ähre geht voran. ... Flügelwagen und Abschiedsbild, den ältesten Darstellungen fremd, werden dann im strengen Stil kanonisch. Das wichtigste ist aber die Verjüngung des bärtigen Königs: er wird zum Jüngling, zum Knaben, zum Adoptivsohn der mütterlichen Gottheiten von Eleusis. ... Die Reihe der Denkmäler, die etwa um 490 einsetzt und 50 Jahre später in dem grossen Weihrelief erhaben ausklingt, ist so gross, dass sie alleinig die ganz besondere Blüte des eleusinischen Kultes in diesem Zeitraum zeigt, nicht weniger als 64 Vasenbilder sind erhal- [86] ten.« Es folgt das Verzeichnis. Dazu würde ich noch besonders hervorheben, dass von dem eleusinischen Kult gerade die Aussendung des Triptolemos, um den Ackerbau zu verbreiten, erwähnt wird. Diese Darstellung kam auf und verbreitete sich gleichzeitig mit der Darstellung der Taten des Theseus. Gleich wie diese bringt sie den Stolz der Athener über die Grösse und Bedeutung ihres Staates zum Ausdruck. Eleusis, d.h. Athen, war die Wiege des Ackerbaus und wurde dadurch zur Wiege eines gesitteten, friedlichen Lebens überhaupt. Auf der panhellenischen Zugkraft dieses Mythos baute das Zehntengesetz von 418 v. Chr. seine Aufforderung an die gesamten Hellenen, an Demeter und das Mädchen zu zehnten.²⁶ Wegen dieser Wohltat und der beseligenden Mysterien

²⁵ Im Text zu Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, III 259 f. [Siehe jetzt auch Ch. Dugas, La mission de Triptolème d'après l'imagerie athénienne, Mélanges d'arch. et d'hist. 62 (1950) 1 ff.].

²⁶ Die Aufforderung wurde nach dem Ausweis der Rechnungsur-

feiert Isokrates seine Vaterstadt in beredten Worten ²⁷. Bei den Friedensverhandlungen in Sparta 371 berief sich der Däduch Kallias nach Xenophon, Hell. VI 3, 6 darauf, dass Triptolemos den Herakles und die Dioskuren in die Mysterien eingeweiht und die Frucht der Demeter nach der Peloponnes gebracht hatte. Am volltönigsten redet ein Beschluss der Amphiktyonen für die dionysischen Techniten von den unsterblichen Verdiensten Athens ²⁸: παρ' Ἀθηναίοις συμβέβηκε πρῶτον, ὃν ὁ δῆμος ἀπάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἀρχὴ γὰρ κατασταθεῖς ἐγὼ μὲν τοῦ θηριώδους βίου μετήγαγεν τοὺς ἀνθρώπους εἰς ἡμερότητα, παραιτίος δ' ἐγενήθη τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, εἰσαγαγὼν τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν καὶ διὰ τοῦτο παρὰ γὰρ γείλας τοῖς ἅπασιν ὅτι μάλιστα ἀγαθόν ἐστιν ἐν ἀνθρώποις ἢ πρὸς ἑαυτοὺς χρῆσις τε καὶ πίστις, ἔτι τε τῶν δοθέντων ὑπὸ θεῶν περὶ τῶν ἀνθρώπων νόμων καὶ τῆς παιδείας, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς τοῦ καρποῦ παραδόσεως ἰδίαι μὲν ἐδέξατο [τὸ δῶρον, κοινὴν δὲ] τὴν ἐξ ἑαυτῶν εὐχρηστίαν τοῖς Ἑλλήσιν ἀπέδωκεν. Dies sind einige Beispiele für eine Tatsache, die so wohlbekannt ist, dass man ihre religionsgeschichtliche Bedeutung fast vergisst. Sie muss in dem eleusinischen Kult wurzeln, der den Anlass zu dem im 6. Jahrh. entstandenen Mythos gegeben hat. Der Anlass kann nur der sein, dass der Ackerbau und seine Förderung ein integrierender Teil des Kultes waren. Davon zeugt schon der Hymnos mit seinem Versprechen, dass die beiden Götinnen demjenigen, den sie lieben, den Reichtum, d. h. den Erntesegen, ins Haus senden werden, und davon sprechen noch die Späteren. Diese grundlegende Tatsache darf nicht in den Hintergrund geschoben werden, sondern muss in ihrer Bedeutung für das Verständnis der eleusinischen Religion voll eingeschätzt werden.

- [87] Zu dem Paare ὁ θεός und ἡ θεά tritt Eubuleus oder Eubulos hinzu. Dieser durch die Zehnteninschrift erweckte Eindruck

kunden nur lau befolgt. Das Gesetz bestand und wurde 353/2 erneuert, s. o. S. 84 [548]. Isokrates, Paneg. 31 sagt, dass Pythia die Säumigen oft an ihre Pflicht erinnert hatte.

²⁷ Isokr. Paneg. 38.

²⁸ [SIG². 704 E; Herzog, Sitz. Ber.. Akad. Berlin, 1935, s. 974, wo weitere Belege zu finden sind.]

wird von der Inschrift auf dem Lakrateidesrelief bestätigt, in der die Worte $\text{ἱερὸς θεοῦ καὶ θεᾶς καὶ Εὐβουλέως}$ bewahrt sind.²⁹ Eigentlich ist es auffallend, dass Eubuleus dem Gotte und der Göttin zugesellt wird, denn an vielen Orten tritt er mit den beiden Göttinnen vereint auf und zwar in vornehmerer Gestalt, dem Zeus angeglichen. Auf Mykonos wurde am 10. Lenaion wegen der Saat der Demeter eine trächtige Sau, der Kore ein Eber und dem Zeus Eubuleus ein Ferkel geopfert³⁰; auf Delos wurde bei den Thesmophorien im Metageitnion der Demeter, Kore und dem Zeus Eubuleus geopfert.³¹ Derselbe Dreiverein kehrt auf Amorgos und Paros wieder.³² Schliesslich erkennt man ihn in dem eigentümlichen Göttern $\Delta\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\epsilon\varsigma$ und Ζεύς Δαμάτριος in zwei Weihinschriften aus Rhodos.³³ Die Bezeichnung der beiden Göttin-

²⁹ S. u. S. 91 [557 f.].

³⁰ v. Prott, *Fasti sacri* I, 4 = SIG³ 1024 Z. 17 f.

³¹ Rechnungen des Jahres 250 u. 201 v. Chr. Bull. corr. hell. 27 (1903) 64 ff. Z. 63 f., bzw. 34 (1910) 178.

³² IG XII: 7, 76 u. 77; 5, 227; hier hat Demeter den Beinamen $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ und wird Βαυβώ hinzugefügt.

³³ Mit der gütigen Erlaubnis des Herausgebers der lindischen Inschriften, Herrn Professor Blinkenberg, teile ich den Wortlaut der Inschriften mit. [Sie sind j ~~est~~ veröffentlicht, Lindos, II, *Inscriptions*, Nr 183 u. 671, und Blinkenberg in $\Delta\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$, Martino P. Nilsson dedicatum (1939) S. 100 f. u. 107 f. mit Kommentar. Ein Ziegelstempel aus dem Eleusinion in Καλύβια τῆς Σωχῆς ist zu supplieren [$\Delta\alpha\mu\alpha$]τέρων, Ann. Brit. School at Athens XVI, S. 13.] Die erste wurde bei den dänischen Ausgrabungen auf der Akropolis von Lindos gefunden: [Α]λιαδάν. $\Delta\alpha\mu\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\kappa\alpha\iota$ $\Delta\iota\delta\acute{\omicron}\varsigma$ $\Delta\alpha\mu\alpha\tau\acute{\rho}\iota\omicron\upsilon$. Von dem A ist nur ein kleiner Rest übrig, die Ergänzung kann aber nicht zweifelhaft sein. Die von Geschlechtern, Phratrien usw. gesetzten Sakralinschriften, die recht zahlreich sind, sind behandelt von K. Hanell, *Megarische Studien*, Diss. Lund 1934, 178 A. 4 [und von mir, *Cults, Myths etc.*, 162 ff.]. Blinkenberg teilt mir freundlichst die zweite Inschrift mit, die in dem Dorfe Siana auf Rhodos gefunden wurde; diese sowohl wie die ersterwähnte gehören nach der Schrift späthellenistischer Zeit. $\text{Ζυνθίου τετράδι ἱσταμένον Δαμάτεροι δὲν κρεῖσσαν}$. Sminthios ist der letzte Monat des Winterhalbjahres, also ein Frühlingsmonat; das Opfer gilt somit der der Ernte entgegenreifenden Saat. Ein trächtiges Tier ist das für die Ackergöttin charakteristische Opfer. In dem koischen Opferkalender, Dittenberger, SIG³ 1025 Z. 60, werden am 23. Batromios, vermutlich im Frühling, der Demeter ein

nen als *Δαμάτρες*, die m. W. sonst nicht in Griechenland vorkommt und an das lateinische *Cereres* erinnert, lässt sich nur durch ihre Wesensidentität erklären; sie sind sozusagen die ältere und die jüngere Auflage derselben Gottheit.

Mythen setzen den Eubuleus in Verbindung mit Demeter.³⁴ Er wird unter denjenigen erwähnt, die in Eleusis Demeter [88] empfangen haben, Baubo, Dysaules, Triptolemos, Eumolpos.³⁵ Pausanias I 14, 5 weiss von einem dem Orpheus zugeschriebenen Gedicht, das Eubuleus und Triptolemos zu Söhnen des Dysaules macht, die Demeter die Aussaat des Getreides gelehrt hatte, weil sie ihr über ihre Tochter Kunde gegeben hatten. Diese Mythen sind gleichgültig und spät, sie zeigen nur das Bemühen, Eubuleus an die eleusinischen Göttinnen anzuknüpfen. Viel wichtiger ist die Erzählung, dass der Erdschlund, der sich öffnete, als Pluton Kore in die Unterwelt hinabführte, den Eubuleus mit seiner Schweineherde verschluckte.³⁶ Sie mag spät und vielleicht orphisch sein, sie ist aber das Aition zu dem Brauch des *μεγαρίζειν*. Lebendige Ferkel wurden in unterirdische Räume versenkt, die verwesten Reste an den Thesmophorien heraufgeholt und auf den Altar gelegt; wer etwas davon nahm und der Aussaat beimischte, erzielte Fruchtbarkeit. Dieser Ritus muss bei seiner widerlichen Primitivität sehr alt sein, und seine Spuren begegnen auch sonst. Deubner hat a. a. O. S. 9 ff. wahrscheinlich gemacht, dass die Arrhetophorien ihm nahe verwandt waren — als Stadtgöttin schützte Athena den wichtigsten Erwerbszweig der Stadt in alter Zeit, den Ackerbau. — Er fin-

Schalbock und wie hier ein trächtiges Schaf geopfert. Das Opfer einer trächtigen Sau auf Mykonos siehe oben im Text. Dazu die Tetrapolischen, Ziehen, *Leges sacrae*, 26 B Z. 9, ἡ ἐν γύαις βοῦς κνο(ῦ)σα. Diese Inschrift scheint die vorgetragene Deutung zu stützen.

³⁴ Der Aufsatz Kerns, Eubuleus und Triptolemos, Athen. Mitt. 16 (1891) 1 ff. ist teilweise durch die späteren Funde überholt, aber für die Rolle des Eubuleus bei den Orphikern zu beachten.

³⁵ Clem. Alex. Protr. II 20 p. 17 P.; Arnob. adv. gent. V 25 f.

³⁶ Clem. Alex. Protr. II 17 p. 14 P.; Euseb. Praepar. evang. II 3, 22; Schol. Lukian Dial. mer. p. 275 herausgeg. von Rohde, Rhein. Mus. 25 (1870) 548 ff. = Kl. Schr. II 355 ff., abgedruckt und scharfsinnig behandelt von Deubner, Att. Feste S. 40 ff.

det sich wieder in Potniai³⁷ und in Knidos; denn darauf beziehen sich die in der Krypte des Demetertempels gefundenen marmornen Votivschweine und Gebeine von Schweinen und anderen Tieren.³⁸ Auch in Eleusis sind ähnliche Votivschweinchen gefunden.³⁹

Die Heraufholung der verwesten Reste und ihr Vermischen mit der Aussaat geschah im Herbst an den Thesmophorien, die Ferkel mussten aber an einem früheren Zeitpunkt hinabgeworfen worden sein, an den Thesmophorien des vorigen Jahres meinte man früher. Deubner hat aber überzeugend nachgewiesen, dass dies in Athen an den Skira geschah. Eubuleus ist nicht an die Thesmophorien gebunden; auf Mykonos wird ihm im Lenaion geopfert. Die Thesmophorien auf Delos fielen in den Metageitnion, sie können also kein [89] Fest der Aussaat sein. Es ist wohl keine wirkliche Verschiebung des Festes anzunehmen, sondern die Sache dürfte so zu erklären sein, dass ein im Metageitnion gefeiertes Fest den Thesmophorien angeglichen wurde, weil es denselben Göttern gefeiert wurde. Man muss sich daran erinnern, dass die Ackerbaufeste, die verschiedenen Phasen des Ackerbaus begleitend, durch das ganze Jahr sich erstrecken und auch miteinander verkettet sind und aufeinander Bezug nehmen. Die Verwandtschaft des Zeus Eubuleus mit Zeus Chthonios ist oft hervorgehoben worden. Hesiod schreibt vor, Op. 465 ff.

εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερι θ' ἀγνῇ
ἐκτελέα βριθεῖν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν,
ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου κτλ.

³⁷ Paus. IX 8, 1.

³⁸ Newton, A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae S. 379 ff.; vgl. meine Griech. Feste S. 319 f.

³⁹ Eins ist abgebildet in Kuruniotis' neugriechischem Führer von Eleusis' (1934) 20; von zwei anderen, die in den Ausgrabungen von Philios zu Tag kamen und sich ebenso im Museum von Eleusis befinden, liegen mir dank der Gefälligkeit des Herrn Professor Kuruniotis Photographien vor. Leider fehlen Fundangaben, und es ist unsicher, ob wir diese Votivschweine auf den Ritus des μεγαρίζειν beziehen dürfen. Das Schwein war ja das charakteristische Opfertier an den Mysterien. Dass aber dies in Verbindung mit jenem Ritus steht, möchte ich doch glauben.

und auf Mykonos wird am 12. Leneaion ihm und Ge Chthonia ein Opfer dargebracht. Demnach ist es sehr verständlich, dass Eubuleus mit Pluton identifiziert wird wie bei Hesych s. v. Die ätiologische Beziehung des Eubuleus auf den Ritus des $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ mag spät sein, stimmt aber damit überein, dass er in dem eleusinischen Kult dem Paare $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ und $\theta\epsilon\acute{\alpha}$ zugesellt wurde; sonst tritt er mit Demeter und Kore verbunden auf. Das erhärtet jedenfalls den agrarischen Charakter des alten eleusinischen Kultes und seine Verwandtschaft mit den Thesmophorien.

Grundlegend für das Verständnis der beiden eleusinischen Göttergruppen ist dasjenige Relief, das weniger häufig als die anderen erwähnt wird, wohl weil es künstlerisch unbedeutend und handwerksmässig ist und der Interpretation glücklicherweise gar kein Rätsel aufgibt, das im Plutonium in Eleusis gefundene, nach dem Weihenden so genannte Lysimachidesrelief, das nach der Schriftform dem 4. Jahrh. gehört.⁴⁰ [Die Monumente]

Es ist ein doppeltes Göttermahl dargestellt. Links steht der Mundschenk neben einem grossen Mischgefäss. An dem Tisch neben ihm sitzen zwei Göttinnen, diejenige zur Linken ein Szepter und diejenige zur Rechten zwei Fackeln haltend; mit der rechten Hand hält sie einen runden Gegenstand über dem Kopf der Genossin, der nach der Art, wie sie ihn anfasst, eine flache Trinkschale zu sein scheint, deren kurzen Fuss sie zwischen zwei Fingern nimmt. Sie sind offenbar $\tau\omega\ \theta\epsilon\acute{o}$. Vor dem zweiten Tisch ist ein bärtiger Mann mit nacktem Oberkörper auf einer Kline gelagert, in der linken Hand hält er eine Schale, deren Inhalt unbestimmbar ist, in der rechten gehobenen ein in einem Tierkopf endigendes Rhyton. Auf dem Fussende sitzt eine Frau, die einen undeutlichen, recht grossen Gegenstand hält. Über den Figuren steht geschrieben $\Theta\epsilon\alpha\iota$, $\Theta\epsilon\omega\iota$.⁴¹

[90] Der Typus des gelagerten Mannes ist der des Pluton, nur ist der

⁴⁰ *Ep. arch.* 1886 Tf. 3; Farnell a. a. O. Tf. V zu S. 136.

⁴¹ Picards Urteil, Bull. corr. hell. 55 (1931) 31, dass der Gott und die Göttin, als heroisierten Sterblichen nahestehend, beinahe als Subalterne behandelt sind, ist sehr unberechtigt. Das Relief zeigt sie den beiden Göttinnen nebengeordnet und auf derselben Stufe wie diese. Der Kunsttypus des sog. Totenmahles wird bekanntlich auch für Göttermahle verwendet, wobei der Gott immer liegend dargestellt wird.

Situation gemäss durch eine leichte Veränderung das Füllhorn zu einem Rhyton gemacht worden; wäre nicht der Tierkopf, könnte es ebensogut ein Füllhorn sein. Derselbe Bildtypus kehrt wieder auf dem Innenbild einer Kylix im British Museum⁴², ein bärtiger Mann auf einer Kline gelagert, ein grosses Füllhorn im linken Arm und eine Schale in der rechten Hand haltend; am Fussende sitzt eine Frau: über dem Paar steht ΦΕΡΡΕ-ΦΑΤΤΑ, ΠΛΟΥΤΩΝ. Das bestätigt die mit Recht angenommene Identität des Gottes mit Pluton.⁴³ Der Kult des Pluton in Eleusis ist wohlhekannt. Sein Tempel, der in dem kleinen Tempel vor der Grotte wiedergefunden wird, wird in den Rechnungsurkunden neben der Tünchung und Weissstreichung seines Altars erwähnt⁴⁴; er hatte eine Priesterin, die an der eleusinischen Feier der Thesmophorien teilnahm.⁴⁵ Die Zehnten werden nach der Rechnungsurkunde Z. 182 der Demeter, der Kore und dem Pluton gezollt. Es kommt hinzu, dass Theoxenien unter der Aufsicht des Hierophanten in Athen dem Pluton dargebracht wurden.⁴⁶ Ferner hat von Prott mit grosser Wahrscheinlichkeit ΠΛΟΥΤΩΝΙ ergänzt in der Inschrift aus dem Anfang des 5. Jahrh. eines zwischen den kleinen Propyläen und dem Telesterion gefundenen Marmorblockes, der vermutlich als Untersatz eines Opfertisches gedient hat; die Inschrift zählt die Götter auf, denen an den Eleusinien, d. h. dem Agon, προτέλεια geopfert werden.⁴⁷

Aus der Mitte des 4. Jahrh. stammt das Relief aus Mondragone, ein Zufallsfund aus der Gegend von Sinuessa.⁴⁸ Der Stil und der pentelische Marmor machen den attischen Ursprung sicher, wenn auch Buschors zuversichtliche Behauptung, dass es aus Eleusis stammt, nur eine Vermutung ist. Ganz links erscheint Triptolemos auf seinem Wun-

⁴² Farnell a. a. O. Tf. VIII a zu S. 226; Mon. dell' Ist. V Tf. 49.

⁴³ Bibliographie s. Höfer in Roschers Lex. d. Myth. V S. 538.

⁴⁴ SIG² 587 = IG² II 1672 Z. 169, 172, 177, 185 bzw. 140; der Tempel auch SIG³ 1050 = IG² II 1231 Z. 6.

⁴⁵ SIG³ 1038 = IG² II 1363 Z. 21, die eleusinischen Fasten ca. 300 v. Chr.

⁴⁶ SIG³ 1022 = IG² II 1933; Ende des 4. Jahrh., auf der Akropolis gefunden. Vgl. IG² II 1934, 1935. Weil Pausanias I 28, 6 Bilder des Pluton, des Hermes und der Ge in dem Heiligtum der Eumeniden auf dem Areopag erwähnt, nimmt man einen Kult des Pluton hier an, dem man das Göttermahl zuschreibt. Das ist sehr unsicher. Es scheint mir recht sicher, dass der Ritus zum Eleusinion unterhalb der Burg gehört; über seine Lage Hesperia 3 (1934) 447 und Anm. 1.

⁴⁷ Athen. Mitt. 24 (1899) 241 ff.; IG² I 5; Ziehen, *Loges sacrae* 2 Z. 5.

⁴⁸ Veröffentlicht von P. Mingazzini, *Not. d. scavi* 1927 Tf. XXIV u. S. 309 ff.; Buschor, *Athen. Mitt.* 53 (1928) 49 ff.; Picard, *Bull. corr. hell.* 55 (1931) Tf. II S. 25 ff.

derwagen. Die Frau, die ihm zugekehrt auf der runden Cista sitzt, mit eindringlicher Handbewegung redend, muss mit Picard Demeter genannt werden; Mingazzinis Deutung auf die θεά ist unmöglich. Von den beiden mehr in den Hintergrund gerückten polostragenden Frauengestalten, die zwischen den beiden erwähnten stehen, ist die linke, welche zwei Fackeln trägt, Kore, die Benennung der zweiten muss bis auf weiteres zurückgestellt werden. Den Gott, der mit entblösstem Oberkörper auf einem [91] Thron sitzt, hat Mingazzini θεός, Picard Zeus benannt; Zeus hat aber keinen Platz unter den eleusinischen Göttern, wenn er auch, wie Athena, zuweilen sich als Nebenfigur hineindrängt, das kann er hier nicht sein; also ist diese Figur sicher θεός zu benennen. Der hinter dem Thron stehende, mit Nebris und hohen Stiefeln angetane Jüngling ist Iakchos in seinem üblichen dionysischen Kostüm. Iakchos abgerechnet haben wir sechs Personen, von denen Triptolemos, Kore, Demeter, θεός sicher sind; dargestellt sind also die beiden Götterpaare, jedes mit seiner Nebenfigur. Die rechts stehende matronale Figur muss also mit Buschor θεά benannt werden und der Jüngling im Chlamys vor dem θεός ist Eubuleus. Die Tracht kann nicht dagegen angeführt werden, denn es gibt keine sichere Darstellung des Eubuleus, das viel jüngere Lakrateidesrelief ausgenommen.⁴⁹

Über das von Lakrateides, dem Thesmotheten des Jahres 97/6 v. Chr., geweihte Relief ist in der Hauptsache Übereinstimmung erzielt; ohne die Beischriften würde es fast ebenso viele Rätsel wie Bilder geben.⁵⁰ Heberdey betont die Zweiteilung der Darstellung. Links ist die Aussendung des Triptolemos, der Kore und die sitzende Demeter beiwohnen, dargestellt. Am linken Rand erscheint eine Knabengestalt und im Hintergrund schwache Spuren einer wohl weiblichen Gestalt. Dieser Gruppe wendet der höher thronende Pluton sein Gesicht zu. Neben ihm thront die θεά, die nach rechts blickt. Tiefer sitzt auf einem Thron der θεός mit entblösstem Oberkörper. Am linken Rand steht ein langlockiger Jüngling mit einer Fackel, in dem man Eubuleus erkennt. Das ist sicher, da er nicht fehlen kann auf einem von einem Priester des θεός, der θεά und des Eubuleus gesetzten Weihrelief. In flachem Relief zwischen beiden erscheint der Weihende, Lakrateides. Leider fehlt das untere Drittel der rechten Hälfte. Bei der gedrängten Kompositionsweise kann

⁴⁹ Übersicht von Jessen in Pauly-Wissowa VI 867 ff.; vgl. Pringsheim, Arch. Beitr. z. Gesch. d. eleus. Kults, Diss. München 1905, 78 ff.

⁵⁰ Grundlegende Veröffentlichung und Behandlung des in vielen Fragmenten gefundenen Denkmals von Heberdey in der Festschrift f. Bendorff Tf. IV (1898) 111 ff.; Svoronos' Behandlung, Journal d'archéol. numism. 4 (1901) 487 ff. mit Tf. 18—20 ist verfehlt, ebenso die von Philios, Athen. Mitt. 30 (1905) 183 ff.; Pringsheim a. a. O. 79 ff.; F. Hübner, De Pluto, Diss. philolog. Hal. XXIII:3 (1914) 275 f.; zuletzt Picard a. a. O. 30 f.

sie nicht nur von den Unterteilen der erhaltenen Figuren gefüllt gewesen sein.

Die Zweiteilung ist von Heherdey richtig bemerkt worden und stimmt zu der Teilung in zwei Dreigruppen. Andererseits werden die beiden Teile dadurch zusammengehalten, dass Pluton und die $\Theta\epsilon\acute{\alpha}$, höher als die anderen Gestalten thronend, den Eindruck eines Paares machen, obwohl sie ihre Blicke voneinander ab und den seitlichen Gruppen zuwenden. Der $\Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ sitzt zwar neben der $\Theta\epsilon\acute{\alpha}$, aber viel tiefer, obgleich er so recht mit ihr zusammengehört. Das ist dadurch erklärlich, dass Pluton und $\omicron\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ eine und dieselbe Person ist, die hier in zwei gespalten worden ist. Die Hieronymität fing an Ergebnisse abzuwerfen. Andererseits blickt Pluton nach der neben ihm stehenden, aber von ihm abgewandten Kore; so wird die geläufige Beziehung der eleusinischen Götter zueinander hergestellt. Um von den schwachen Spuren der vermutlich weiblichen Gestalt links abzusehen, ist die einzige Figur, über deren Benennung Zweifel herrschen kann, der Knabe ganz links. In der linken Hand hält er ein Ährenbündel und ist demnach als Plutos gedeutet worden. Skias hat in dem Bündel Myrtenzweige erkannt, und ihm schliesst sich Philios an, die Gestalt als einen Sohn des Lakrateides deutend, was [92] schon wegen des hohen Reliefs und des Platzes nicht möglich ist. Die grosse Autotypie von dieser Partie, die Philios beigegeben hat⁵¹, zeigt jedoch, dass Heberdeys und Reichels Deutung auf Ähren zu Recht besteht. Dadurch ist freilich die Benennung nicht entschieden, denn das Attribut des Plutos ist das Füllhorn.

Das älteste zu dieser Gruppe gehörige Monument habe ich wegen seines fragmentarischen Zustandes hintangestellt; es ist die zweite und stilistisch bessere der beiden in dem heiligen Bezirk gefundenen tönernen Votivtafeln und stammt aus dem Ende des 5. Jahrh.⁵² Die andere ist die bald zu besprechende Ninnionpinax. Erhalten ist der grössere Teil der rechten Hälfte, ein grosses Stück an dem äusseren Rande ausgenommen; die linke Hälfte fehlt; von dem sog. Omphalos⁵³,

⁵¹ Athen, Mitt. a. a. O. 187.

⁵² 'Εφ. ἀρχ. 1901 Tf. II u. S. 39 ff. Das Stück B gehört nicht zum Bilde, nach Skias zu dem Giebelfeld.

⁵³ Der Omphalos, der auf den eleusinischen Denkmälern nicht selten erscheint, hat zu vielem Kopfzerbrechen Anlass gegeben. Er findet sich noch auf folgenden Denkmälern, die unten erwähnt werden: auf der Ninnionpinax, auf der Hydria aus Kreta als Sitz des Dionysos, ebenso, aber höher, auf der Hydria aus Capua, ähnlich als Sitz einer weiblichen Figur auf der Hydria aus Cumae. Vgl. hierzu die böotische von Wide, Athen. Mitt. 26 (1901) Tf. VIII 151 f. (auch in Harrison, Proleg. to the Study of Greek Rel. (1903) 275 Fig. 67) veröffentlichte und besprochene Vase, wo ein omphalosförmiger Altar mit einem Gra-

der sicher die Mitte einnahm, ist nur die Hälfte bewahrt. Hinter diesem steht Kore mit zwei Fackeln, nebenan thront Demeter, hinter ihrem Thron sind die gestiefelten Beine des Iakchos sichtbar und rechts ein Teil eines schlangenumwundenen Rades und die Füße und ein Gewandzipfel des Triptolemos. Neben dem Kopf der Kore ist der Rest eines links abgeschnittenen weissen Gegenstandes kenntlich, dessen Konturen oben gerade, an der rechten Seite gekrümmt verlaufen; Skias hat ihn einleuchtend als ein Füllhorn gedeutet. Hier stand also Pluton. Leider ist auch hier durch die Tücke des Zufalls ein grosser Teil abhand gekommen, der vielleicht wertvolle Aufschlüsse gegeben hätte; es fehlen ausser Pluton wenigstens zwei Figuren; es ist aber wertvoll, dass dieser sicher dargestellt war.

- [93] Die zweite Gruppe von einschlägigen Denkmälern besteht aus einer Reihe keramischer Erzeugnisse. Die älteste ist die Tafel der Ninnion aus dem Ende des 5. Jahrh., die anderen Vasen stammen aus dem folgenden Jahrh. Sie zeigen den Umschwung der Zeiten. Man interessiert sich nicht mehr für die eleusinischen Mythen, wie die älteren Vasenmaler, welche mit Vorliebe den Auszug des Triptolemos darstellten, sondern für die Mysterienfeier. Die Bedeutung des eleusinischen Kultes für die Gesittung der Menschheit und den Ruhm des athenischen Volkes, dem sein ethischer Gehalt verdankt wird, weicht dem individuellen Verlangen nach der Beseeligung der Mysterienfeier, deren darstellbare Teile, ins

natapfel vor der thronenden Demeter steht. Es ist ganz unnötig, auf delphische Verbindungen zu fahnden. Der sog. Omphalos ist ein einfacher Altar von Feldsteinen oder Rasenstücken; das steht auf der tyrrenischen Amphora mit dem Kampf des Achill und des Hektor über dem ermordeten Troilos (Baumeister, *Denkm. d. klass. Alt.* III 1902; Roscher, *Omphalos I*, *Abh. Ges. d. Wiss. Leipzig XXIX*, 9 (1913) Tf. IV, 2) neben ihm geschrieben: ΒΟΜΟΣ. Wenn man die Beischrift wegdeuten will, weil der Kampf im Heiligtum des Apoll stattfand, oder nicht für die eleusinischen Bilder gelten lassen mag, ist zu bedenken, dass der delphische Omphalos nichts als ein alter Steinfetisch war und dass es viele solche gegeben hat. Einen Steinkult aus Eleusis hat uns die neue Inschrift kennen gelehrt, *Ἐλευσινιακά* I (1932) 225 Z. 15 τοῦ λιθοφόρου τοῦ ἱεροῦ λίθου καὶ ἱερέως Διὸς Ὀρίου καὶ Ἀθηνᾶς Ὀρίας καὶ Ποσειδῶνος Προσβατηρίου καὶ Ποσειδῶνος θεμελειούχου Δωσιθέου κτλ. Die beiden folgenden Priestertümer erwecken die Vermutung, dass man es mit einem Kult des Grenzsteines zu tun hat, der für das bäuerliche Denken sehr wichtig ist. Vgl. den Terminus und dazu *Il. XII* 421 ff. [Vgl. meine *Gesch. d. griech. Rel.* II 332 A. 3].

Mythische umgesetzt, jetzt bevorzugt werden. Noch später, in der römischen Zeit, kommt eine dritte Gruppe hinzu, deren Monumente, die Lovatellische Urne, der Sarkophag aus Torre Nova u. a. verwandte, welche die vorbereitende Weihe (μύησις) darstellen.⁵⁴ Sie fallen ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Die älteste der in Betracht kommenden Darstellungen ist die vielberufene Tafel der Ninnion, die nahe dem Telesterion gefunden wurde.⁵⁵ Auf zwei verschiedenen Niveaus bewegt sich ein Zug von Mysten nach rechts, Frauen mit Kernoι auf dem Kopf und Männer mit Wanderstab und Reisesack. Svoronos' Beziehung der unteren Reihe auf die kleinen Mysterien in Agra ist trotz des aufgebotenen Scharfsinnes und Gelehrsamkeit hinfällig; dagegen spricht der Fundort, Eleusis, und der Führer, der kein anderer sein kann als Iakchos, der Leiter des Mystenzuges.⁵⁶ Andererseits kann man nicht Pringsheim beipflichten, dass beide Reihen einer Szene angehören. Dass vielmehr zwei Szenen dargestellt werden, wird dadurch bewiesen, dass rechts in den beiden Reihen eine Göttin sitzt, auf die sich der Zug hinbewegt, die in beiden Fällen Demeter ist; die beiden sind nicht τὸ θεῶν, denn die Göttin trägt jedesmal das Szepter, welches das Attribut der Demeter ist, nicht die Fackel der Kore. In der unteren Reihe befindet sich zwischen der Göttin und Iakchos' ein sogenannter Omphalos und zwei Zweigbündel (βάκχοι). Die Göttin hält in der linken Hand eine Schale, und neben ihr ist ein leerer Sitz. Die Szene ist offenbar die ἐπιδόχη Ἰακχου, die Ankunft des Mystenzuges in Eleusis; man kann vermuten, dass die Schale den κρυεὼν enthielt. Es ist bedeutungsvoll, dass der Sitz neben Demeter leer ist, wie Svoronos richtig beobachtet hat; Kore war im unterirdischen Reich abwesend.

Die Göttin in der oberen Reihe ist wieder die szeptertragende Demeter. Dem Zug der Mysten voran geht eine Frau, die zwei Fackeln trägt: Pringsheim nennt sie Hekate. Aber Hekate hat keinen Platz im eleusinischen Kult, nichts auf sie Bezügliches ist in Eleusis gefunden. [94] Sie verdankt ihre Verbindung mit Eleusis dem homerischen Hymnus, einem Zeugnis jener kräftigen Propaganda, welche im 7. Jahrh. die

⁵⁴ Zuletzt behandelt von P. Roussel, L'initiation préalable et le symbole éleusiniens, Bull. corr. hell. 54 (1930) 51 ff. [Siehe meine Gesch. d. griech. Rel. I 620 A. 1]

⁵⁵ Veröffentlicht und besprochen von Skias zusammen mit den Fragmenten der eben besprochenen Tafel Ep. ἀρχ. 1901 Tf. I, II u. S. 1 ff.; Svoronos a. a. O. Tf. 10 S. 169 ff. u. 233 ff.; Pringsheim a. a. O. S. 64 ff.; Farnell a. a. O. Tf. XVI S. 241.

⁵⁶ Über Furtwänglers Deutung auf Eumolpos im Text zur Griech. Vasenmalerei II 56 vgl. u. S. 98 A. 3 [507 A. 76].

karische Göttin in Griechenland einzuführen suchte, und die auch in Hesiods Theogonie 411 ff. hervortritt. Die Anknüpfung an den eleusinischen Götterkreis folgte unschwer aus der Fackel, die das ständige Attribut der Hekate ist. Daher kommt sie ein paarmal in mythischen Darstellungen vor bei der Aussendung des Triptolemos und der Anodos der Kore⁵⁷, im Kult gibt es keine Spuren von ihr. Die fackeltragende Frau ist wie gewöhnlich Kore, welche, den Mysten voranschreitend, ihrer Mutter zugeführt wird. So verstanden gibt das Bild einen wichtigen Anhaltspunkt für das Verständnis der Mysterienfeier, der sich mit dem, was wir sonst wissen, zusammenschliesst. Die Abwesenheit und die Rückkehr Kores waren in ihr der Angelpunkt. Man sage nicht, dass dies zu den Dingen gehörte, die darzustellen nicht erlaubt war. Der Raub und die Anodos waren allbekannte und oft dargestellte Mythen, den Mysten zugab man sehen und auch darstellen; das Einzigartige ist, dass hier beide zusammengestellt sind, und vielleicht hat der Künstler gerade durch diese Zusammenstellung etwas von dem Schleier gelüftet, der über den Mysterienvorgängen ausgebreitet ist. Dabei ist daran zu erinnern, dass die Tafel innerhalb der Mauern des heiligen Bezirkes ausgestellt war, wo das, was sonst nicht gerne dargestellt wurde, zulässig war. Es ist nicht zufällig, dass die wichtigsten Denkmäler, die uns hier beschäftigen, im heiligen Bezirk gefunden worden sind. Sie sind wohl auch von Eingeweihten ausgeführt worden, wie nur Eingeweihte an gewisse Bauarbeiten zugelassen wurden.⁵⁸

Die Vasen gehören alle der Spätzeit der Vasenmalerei an. Sie sind sehr verschieden beurteilt worden, mitunter als wichtige Zeugnisse für die Mysterienfeier angesprochen, mitunter mit grossem Skeptizismus betrachtet. Picard hat neuerdings a. a. O. S. 39 eine modernen Forderungen genügende Sammlung der auf den eleusinischen Kult sich beziehenden Bildwerke verlangt. Das ist wirklich ein Bedürfnis; wir verfolgen aber hier andere Ziele und können daher die weniger bedeutenden übergehen oder nur kurz erwähnen, um die für den eleusinischen Götterkreis wichtigen ausführlicher zu besprechen.

⁵⁷ Roscher, Lex. d. Mythol. I 1902 bzw. Baumeister, Denkm. d. klass. Alt. I 423 (das del Vastosche Gefäss), in beiden Fällen inschriftlich bezeugt. Der Hekateempel in Eleusis ist eine lose Vermutung, s. Noack, Eleusis S. 84.

⁵⁸ Zutritt innerhalb des Peribolos war den Uneingeweihten verboten, Foucart, Les mystères d'Eleusis (1914) 346 f.; vgl. Noack, Eleusis (1932) 229.

Zu diesem gehören: 1. die Pourtalèsvase mit der Einweihung der Dioskuren und des Herakles und dem üblichen Dreiverein der Göttinnen und des Triptolemos⁵⁹:

2. die Hydria Tyskiewicz aus Capua mit Demeter, Kore, Athena, Dionysos, wohl noch einer Göttin und einer Paukenschlägerin⁶⁰;

3. die Hydria aus Kreta in Athen mit Demeter, Kore, zwei männlichen Figuren (Iakchos und Dionysos) und drei weiblichen, nicht näher bestimmbar Figuren; zu beachten sind zwei kreuzweise gelegte Halme mit Ähren über dem Kopf der Kore⁶¹;

4. die Reliefhydria aus Cumae⁶², die vielleicht nicht attischen Ursprunges ist. Die hauptsächlichsten Figuren sind klar: Triptolemos, Dionysos mit dem Thyrsos, Demeter mit Szepter auf der Cista sitzend, darauf zwei Zweigbündel und ein Kernos, Kore, ein Myste mit Zweigbündeln und einem Ferkel (er kann nicht Eubuleus sein; Pluton fehlt), Athena. Die beiden rechts und links anschliessenden Gruppen von je einer sitzenden Frau und einem fackeltragenden Jüngling sind schwierig einwandfrei zu deuten. Ziemlich sicher scheint es mir, dass diejenige Gruppe, in der vor einer Frau, die das Gewand über den Kopf gezogen hat, ein langlockiger gestieflter Jüngling steht, aufzufassen ist als Darstellung der trauernden Demeter und des Iakchos. Die Frau in der anderen Gruppe trägt einen Polos, der Jüngling hat nur eine Fackel und kurze Haare; sie sind am ehesten Kore und Eubuleus. So gedeutet, bieten die beiden Gruppen eine Analogie zu der Ninnionpinax.

5. Eine vermutlich von dem Maler Xenophantos im Anfang des 4. Jahrh. verfertigte Relieflekythos aus Kertsch im Louvre. Die Darstellung ist mit derjenigen der Hydria aus Cumae verwandt und zeigt Athena sitzend, Dionysos mit Thyrsos, Demeter sitzend mit Szepter, Kore stehend mit einer Fackel, Triptolemos auf dem Schlangenzugwagen in kleiner Gestalt und eine stehende männliche Figur mit einem Zweigbündel, die Pottier als Apollon deutet, nachdem er die Deutung auf Herakles oder Eubuleus erwogen hat; ich ziehe vor, ihn einfach einen Mysten zu nennen.⁶³

⁵⁹ Svoronos a. a. O. Tf. 13 A; Farnell a. a. O. Tf. XIX[; H. Metzger, Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle, 1951, Tf. 33, 3].

⁶⁰ Svoronos a. a. O. Tf. 13 B; Farnell a. a. O. Tf. XX[; Metzger a. a. O. Tf. 33, 1].

⁶¹ Svoronos a. a. O. Tf. 16[; Metzger a. a. O. Tf. 34, 3; eine ähnliche Tf. 33, 2].

⁶² Svoronos a. a. O. Tf. 15; Farnell a. a. O. Tf. XVII; Pringsheim a. a. O. S. 83 ff. hat die richtige Deutung gegeben; anders, m. E. nicht richtig, Furtwängler, Griech. Vasenmalerei Text II 57 A. 4.

⁶³ E. Pottier, Lécythe à reliefs représentant les divinités d'Eleusis, Rev. des études grecques 32 (1919) 406 u. Tf. I.

[5 a. Ein spätrotfiguriger Schalendeckel in Tübingen, der zwar fragmentiert ist, dessen Figuren aber so weit erhalten sind, dass die Deutung wenig Anlass zum Zweifel bietet⁶⁴. Neben der sitzenden Demeter steht Plutos mit Füllhorn als ein recht erwachsenes Kind, weiss gemalt, er hat eine goldene Binde in den Haaren und ein blaues Mäntelchen um den Oberkörper und den linken Arm. Nach rechts folgen Kore, stehend mit zwei Fackeln, ein sitzender jugendlicher Mann mit langen Haaren im gestickten Gewand mit Ärmeln, er hält ein Szepter. Watzinger nennt ihn Triptolemos, ich würde vorziehen ihn Eumolpos zu nennen, denn da der Daduch auf dem von Kourouniotis. 'Εφ. ἀρχ. 1938, S. 227, veröffentlichten spätrotfigurigen Vase eine ähnliche gestickte Tracht trägt, kommt sie auch dem Hierophanten zu und ist übrigens in späterer Zeit bezeugt. Darauf folgen die beiden Dioskuren mit ihren Pferden und zwischen ihnen eine Gestalt, von der nur der obere Teil des Kopfes und eine Fackel übrig sind. Watzingers Deutung auf Eumolpos ist wenig wahrscheinlich, sie ist eher Iakchos. Links von Demeter findet sich ein Mann mit einem Thyrsos, neben ihm werden Kopf und Schweif eines Panthers sichtbar, das Übrige und der Unterkörper sind weggebrochen; er ist nicht Iakchos sondern Dionysos zu benennen. Neben ihm ist Herakles, ferner Athena und Nike. Herakles und die Dioskuren sind hier wie auf der Pourtalèsvase hinzugefügt, weil sie die ersten Fremden waren, die eingeweiht wurden.]

Mit den beiden übrigen in diesem Zusammenhang besonders wichtigen Vasen kommen wir auf den Gott zurück, der in Eleusis neben den beiden Göttinnen die zentrale Stellung einnahm; er tritt aber hier in anderer Form auf. Diese Vasen sind

6. eine Pelike aus Kertsch in der Ermitage und

7. eine Hydria aus Rhodos in Konstantinopel, die ich schon einmal besprochen habe.⁶⁵ Wir nehmen zuerst die letztere vor, weil ihre Deutung nicht so vielen Zweifeln unterworfen ist.⁶⁶

Die Hydria aus Rhodos zeigt unter dem auf seinem Wagen sitzenden Triptolemos eine Frau bis an die Brüste aus der Erde empor-tauchend, also Ge; sie hält ein Füllhorn, auf dem ein Kind sitzt, das seine Arme gegen eine weibliche Gestalt ausstreckt; als Kopftracht

⁶⁴ [C. Watzinger, Griech. Vasen in Tübingen, S. 57, Taf. 40; Metzger a. a. O. Tf. 34, 1].

⁶⁵ In meinem Buch, Minoan and Myc. Rel. S. 487 ff. [2. Aufl. S. 559 ff.].

⁶⁶ Die ungenügende Zeichnung, Rev. archéol. I (1900) 93 (wieder abgedruckt bei Reinach, Cultes, mythes et religions II 262) ist immer noch nicht durch eine bessere ersetzt, wiederholt von Svoronos a. a. O. S. 386; Farnell Tf. XXI b und Furtwängler, Griech. Vasenmalerei Text II 59; Harrison, Proleg. S. 526; alle haben auch die Darstellung besprochen. [Jetzt guter Lichtdruck bei Metzger a. a. O. Tf. 32].

trägt diese eine Stephane und hält die flache Hand über das Ende eines langen Stabes, der also ein Szepter, nicht eine Lanze ist. Durch diese Beobachtung hat Körte die Deutung der Frau auf Demeter sichergestellt⁶⁷; [96] früher sah man in ihr nach Analogie der Darstellungen von der Geburt des Erichthonios und der Kertscher Pelike Athena. Hinter ihr weicht ein bestiefler Jüngling mit zwei Fackeln zurück, Iakchos. Links von Ge stehen Kore mit zwei Fackeln und eine Frau, die nicht sicher benannt werden kann; sie galt früher für Demeter; dafür ist sie aber zu unbedeutend. In der oberen Reihe sind ausser Triptolemos drei Füllfiguren. Das Kind nannte schon Reinach Plutos, Furtwängler dagegen Iakchos.

Die Kertscher Pelike bietet viel mehr Schwierigkeiten und ist sehr verschieden beurteilt worden.⁶⁸ Ungewöhnlicherweise sind beide Seiten gleich sorgfältig bemalt. Auf der einen ist offenbar der eleusinische Kreis dargestellt: oben in der Mitte Triptolemos im Wagen, ihm zu Seiten der Protomystes Herakles und Dionysos. Unter Triptolemos sitzt eine Frau mit Szepter und Polos, neben der ein nacktes Kind mit einem Füllhorn steht; rechts von ihr steht Kore mit einer Fackel, links Iakchos mit zwei Fackeln, weiter nach links sitzt eine Frau, die durch die beigegebenen Erosen als Aphrodite charakterisiert ist; weiter nach rechts sitzt eine andere Frau auf einem Felsen oder vielleicht einem sog. Omphalos in trauernder oder aufmerksam zuschauender Haltung. Auf die Deutung des Kindes als Plutos komme ich unten zurück: das Bemerkenswerte ist, dass kein Name für die trauernde Frauengestalt, einen in der sepulkralen Plastik wohlbekannten Typus, gefunden worden ist. Sie ist zu stark hervorgehoben, um eine bedeutungslose Füllfigur zu sein; solche fehlen übrigens gerade auf dieser Vase. Der Typus würde für die trauernde Demeter ausgezeichnet passen; dann müsste aber ein anderer Name für die Frau mit dem Kinde gefunden werden; man könnte an die *ἑκά* denken.

Auf der anderen Seite steigt eine Frau bis an die Knie aus der Erde empor und reicht dem Hermes, neben dem Athena steht, ein Kind:

⁶⁷ ARW. 18 (1915) 125 A. 1. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass ein Augenzeuge, Dr. Fredrich, bei Farnell a. a. O. S. 256 A. b. den Stab als oben in einer Spitze endend beschreibt. Auch wenn die Göttin Athena sein sollte und die Mantelfigur daneben Demeter, ändert das an der Hauptsache nichts. Vgl. die Kertscher Pelike.

⁶⁸ Die früheren Publikationen sind überholt durch Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei II Tf. 70 nebst der eindringenden Beschreibung und Deutung Furtwänglers im Text II 51 ff. Svoronos' Deutung auf die Überführung der heiligen Dinge a. a. O. S. 284 ff. (mit älterer Literatur), der Farnell a. a. O. S. 253 ff. zu folgen geneigt ist, ist dadurch erledigt. Ferner Robert, Archäol. Märchen S. 179 ff.; Picard, Bull. corr. hell. 55 (1931) 35; [Metzger a. a. O. Tf. XXXIV, 2 u. VIII, 3.]

rechts ist eine Paukenschlägerin, wie sie auch auf der Hydria Tyskiewicz vorkommt. Obgleich eine Frau das Tympanon schlägt, erinnert man sich des Schallbeckens, das der Hierophant schlug, als Kore heraufgerufen wurde.⁶⁹ Über dem Kopf der Athena fliegt eine kleine Nike ihr zu. Die Gruppe oben links von zwei Frauen, von denen die eine sich an das Knie der sitzenden stützt, welche zwei Fackeln hält, kann nur Demeter und Kore sein. Die Gruppe rechts, ein sitzender Mann mit Szepter und entblösstem Oberkörper und neben ihm eine stehende Frau mit Polos, wird von Furtwängler mit den Namen Zeus und Hera belegt; [97] die Gegenstücke zu den beiden Göttinnen können aber nur der Gott und die Göttin, Pluton und Persephone, sein.

[9. Zu diesen Vasen gesellt sich ein in den Grabungen auf der Agora zu Athen gefundenes Relief. Die Figuren sind: Demeter sitzend mit dem Szepter in der linken und einer Patera in der rechten Hand, Kore mit den Fackeln, darauf ein Mann, der auf dem linken Arm ein Kind trägt und in der Hand ein Füllhorn hält, in der rechten Hand hält er einen undeutlichen Gegenstand, Trinkhorn oder kurze Fackel, schliesslich Anbeter. Der Herausgeber schreibt das Relief dem späteren Teil des 4. Jahrhunderts zu und bemerkt einleuchtend, dass es von der Eirene mit dem Plutoskind des Kephisodotos inspiriert ist. Das Kind nennt er Plutos, den Mann, der es trägt, vielleicht Iakchos Plutodotes. Das erstere ist sicher, den Mann würde ich lieber mit dem Gatten der Kore identifizieren.]⁷⁰

Das Bild der zuletzt besprochenen Seite der Kertscher Pelike bezieht sich offenbar wie das der anderen auf den eleusinischen Götterkreis. Es stellt die Geburt eines Kindes in diesem Kreise dar in dem wohlbekannten Schema der Geburt des Erichthonios. Dass Hermes in seiner gewöhnlichen Funktion als Träger des göttlichen Kindes erscheint und dass die Stadtgöttin dabei ist, kann nicht wundernehmen; wir wissen ja, wie Athena überall hinzutritt.

Zuletzt müssen wir auf die Hauptfrage zurückkommen, die Benennung des Kindes. Seitdem die Vase aus Rhodos die Zweifel an der Beziehung zu Eleusis gehoben hatte, wurde es allgemein Plutos genannt. Nun hat jedoch Furtwängler

⁶⁹ Schol. Theokr. II 35, F. Gr. Hist. II S. 1074 Fr. 110 Jacoby: φησι Ἀπολλόδωρος Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἥγειον. Kern, Eleus. Beiträge S. 69 = Die griech. Myst. (1927) 10 denkt an einen verkleideten Priester, was mir nicht möglich scheint.

⁷⁰ [Hesperia 17 (1948) 177, Taf. 54, 2.]

a. a. O. das Kind als Iakchos gedeutet und ist geneigt, diese Deutung auf die Vase aus Rhodos auszu dehnen. Für die Deutung haben wir einen Geburtsmythos ausfindig zu machen. Es versteht sich, dass jede mythologische Gestalt eine Genealogie hat, also einen Vater und eine Mutter, aber nur deswegen hat die Geburt noch keine mythologische Bedeutung. So steht es mit Iakchos. Selbstverständlich wurde eine Genealogie, die an die eleusinischen Götter anknüpfen musste, für ihn zu rechtgemacht; er wurde zum Sohne der Demeter, der Persephone oder des Dionysos gemacht⁷¹; von seiner Geburt verlautet nichts. Um ihm einen Geburtsmythos zuzuschreiben, sind unzweideutige Zeugnisse nötig.

Wenn wir uns unter den Geburtsmythen umsehen, gibt es drei, die in Frage kommen können, die des Dionysos, die des Erichthonios und die des Plutos. Die Deutung auf Erichthonios wurde von Strube vertreten, ist aber als verfehlt anerkannt. Robert führte die Darstellung auf die Geburt des Dionysos in Theben zurück und deutete die aus der Erde emporsteigende Frau als die Quellnymphe Dirke.⁷² Die Verlegung der Szene nach Theben ist als unbegründet anerkannt. Der Mythos von der Geburt des Plutos ist nicht so verbreitet wie die beiden anderen, er wird aber schon in der Theogonie des Hesiod erzählt V. 969 ff.

Δημήτηρ μὲν Πλούτον ἐγείνατο, διὰ θεάων,
 'Ιασίων' ἥρωι μινεῖς' ἐρατῇ φιλότῃ
 νειῶ ἐνι τριπόλῳ Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ.

Und Homer weiss von dieser Vereinigung der Demeter mit Iasion auf dem dreimal gepflügten Brachfeld.⁷³ Plutos erscheint in dem eleusinischen Götterkreis schon in dem ho- [98] merischen Hymnus, obgleich seine Gestalt unbestimmbar ist: es heisst V. 486 ff.:

⁷¹ S. Pauly-Wissowa s. v. S. 621.

⁷² Robert, Archäol. Märchen S. 179 ff.

⁷³ ε 125 ff.; davon abhängig das Skolion bei Athen. XV p. 694 C.

μέγ' ὀλβιος, ὄντιν' ἐκείναι
 προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
 αἰψά τε οἱ πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα
 Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος θνητοῖσι δίδωσιν.

Sicher ist er als reichtumspendender Gott gedacht.

Dass Plutos als Kind gedacht wurde, zeigt die wohl aus Anlass des Friedens im J. 372 aufgestellte Statue des Kephisodot, Eirene mit dem Plutoskind. Die Friedensgöttin ist eine späte Personifikation, die das Erbe einer konkreteren Gestalt antrat; denn Plutos ist ursprünglich der Erntesegen, wie die angeführte Stelle zeigt. Kephisodotos hat sich also bei der Schöpfung seines allegorischen Werkes an eine ältere Schöpfung angelehnt, der es seine Lebenswärme verdankt.⁷⁴ Die beiden hier besprochenen Vasen sind etwa mit seinem Werke gleichzeitig, was nicht ohne Bedeutung ist. Die Vase aus Rhodos zeigt das Kind auf dem Füllhorn sitzend, auf der einen Seite der Kertscher Vase hält das etwas älter gebildete Kind das Füllhorn. Es ist ein starkes Stück, das mit diesem Attribut versehene Kind Iakchos zu nennen, zumal in diesem Kreise, wo das Füllhorn das charakteristische Attribut des Plutos ist. Das Füllhorn ist später auf Dionysos und auch, obgleich selten, auf das Dionysoskind übertragen worden⁷⁵, das ist für den eleusinischen Kreis ohne Belang. Dazu kommt, dass auf der Kertscher Vase neben der Frau mit dem Kinde Iakchos zwei Fackeln haltend dargestellt ist.⁷⁶

⁷⁴ Eben erhalte ich die Festgabe B. Schweitzers zur Winckelmannfeier des archäol. Seminars der Universität Leipzig 1933, der eine ältere Gruppe von Mutter und Kind nachweist, die er Εἰλειθυία κουροτρόφος nennt. Seine ausführlichere Darlegung ist abzuwarten.

⁷⁵ Daremberg et Saglio, Dict. des ant. I 1516.

⁷⁶ Dieser Fackelträger wird von Furtwängler Eumolpos genannt und denselben Namen legt er den Fackelträgern auf der Ninnionpinax und der Pourtalesvase bei (s. o. S. 93 A. 3 [560 A. 56]). Der Grund scheint ein sehr triftiger zu sein. G. Nicole, Meidias (1908) 75 ff. u. Tf. V, hat einige im Bostoner Museum befindliche Scherben einer dem Meidias zugeschriebenen Hydria herausgegeben. Das eine Fragment zeigt die Oberkörper von ΔΗΜΗΤΗΡ und ΦΕΡΦΑ[ΤΤΑ, das zweite grössere rechts den Triptolemos auf seinem Schlangenzug, links einen knabenhaften, fast

In diesen beiden Bildern ist das Kind sicher Plutos, der dem eleusinischen Kreis angehört, und dessen Darstellung in Kindesgestalt der Zeit geläufig war. Schwieriger ist die Geburtsdarstellung an der anderen Seit der Kertscher Pelike zu deuten, da nach Furtwänglers Angabe a. a. O. S. 53 das Kind in ein Rehfell gehüllt und mit Efeu bekränzt ist. Also ist es das Dionysoskind, aber deswegen nicht Iakchos, der nicht in Kindesgestalt dargestellt wird. Das Dionysoskind ist besonders als Liknites, das Kind in der Getreidewanne, bekannt. Das ist in Wirklichkeit dieselbe Symbolik wie diejenige, die in der Gestalt des Plutoskindes zum Vorschein kommt, Kind und Korn, um es durch den Titel auszudrücken,

nackten, bekränzten Mysten, der ein Zweigbündel trägt, in der Mitte auf diesen zuschreitend einen in einen kurzen, reich gemusterten Chiton und ein längeres Obergewand gekleideten, gestieften Jüngling, der in jeder Hand eine Fackel trägt. Über seinem Kopf steht eine Inschrift, von der wegen des Bruches nur die drei letzten Buchstaben bewahrt sind: ΠΙΟΣ; sie wurden von Hill bemerkt und gelesen, auf der Photographie sind sie nicht zu sehen. Ich verdanke der grossen Lebenswürdigkeit von Direktor Caskey und Miss Grace Nelson genaue Auskunft, Photographien und eine Pause der Inschrift. Dr. Caskey teilt folgendes mit: die beiden letzten Buchstaben ΟΣ sind ganz deutlich; der drittletzte Buchstabe scheint ein Π zu sein, könnte möglicherweise ein Ρ sein, in dem die untere Rundung nicht bis an die Vertikallhasta reicht, also abweichend von dem Ρ in den beiden anderen Namen gebildet. Das ist wenig wahrscheinlich, und ein auf -πος endender Name steht nicht zur Verfügung. Also hat Meidias den Fackelträger Eumolpos genannt. Trotzdem bin ich nicht bereit, Furtwängler zu folgen und andere Fackelträger im eleusinischen Kreis Eumolpos zu nennen. Ich wende nicht ein, dass Eumolpos auf dem Skyphos des Hieron als bärtiger Mann mit dem Schwan als Attribut dargestellt ist, denn der Typus hätte sich wandeln können, wie der Triptolemostypus es getan hat. Es wäre aber im höchsten Grade auffallend, wenn dem Eumolpos, d. h. dem Hierophanten, dessen Urbild Eumolpos ist, die Fackel als bezeichnendes Attribut gegeben wäre, die nicht er, wohl aber der zweitnächste Priester im Range als Amtszeichen trägt, der δαδούχος. Es wäre geradezu unpassend und verwirrend. Ferner ist die Tracht, der kurze, bis auf die Knie reichende Chiton (über dem der Fackelträger auf der Meidiashydria zwar ein längeres Obergewand trägt) und die hohen Stiefel, nicht für den alten und würdigen Hierophanten passend, dagegen ausgezeichnet für den dem Dionysos angeglichenen Iakchos. Es liegt also einer der nicht allzu

den Mannhardt einem Kapitel seiner Mythologischen Forschungen gegeben hat. Eine Vermischung der nahe verwandten Vorstellungen, die beide in mystischen Kulturen vorkamen, lag nahe; etwas ähnliches ist auch sonst eingetreten in der Vermischung der Anodos der Kore mit der des Dionysos.⁷⁷ Darin dürfte die Erklärung des Tatbestandes zu suchen sein. Ob das uns berechtigt, auf das vielberufene Eindringen dionysischer Elemente in den eleusinischen Kult zu schliessen, muss dahingestellt werden. Die Vermischung mag auch populären oder künstlerischen Ursprunges sein.^[77a]

In der hesiodeischen Theogonie ist Plutos Sohn der Demeter. Davon verlautet sonst nichts in Eleusis und kann nichts

seltenen Fälle vor, in denen der Vasenmaler einen geläufigen Namen gedankenlos verwendet und unpassend angebracht hat. Hieraus irgendeinen Schluss auf die Benennung der Fackelträger in anderen eleusinischen Darstellungen zu ziehen ist m. E. unerlaubt.

Hieran knüpfe ich einen Verweis auf eine wichtige Hydria aus dem Ende des 5. Jahrh. im Museum von Eleusis, von der ein Ausschnitt in Kuruniotis' Führer von Eleusis (1934 neugriechisch) S. 21 abgebildet ist. [Jetzt veröffentlicht von demselben, 'Ελευσινιακή δαδουχία, 'Εφ. ἀρχ., 1938, 227 ff., Abb. 1—4.]. Ich verdanke der Güte des Herrn Professor Kuruniotis, der die Vase in einer ihrer Bedeutungen entsprechenden Weise zu veröffentlichen beabsichtigt, nähere Mitteilungen und eine Photographie der Rückseite. Voran schreitet ein bärtiger Mann mit langen Haaren und einer Tanie um den Kopf, in jeder Hand eine Fackel haltend, offenbar der Daduch. Er ist mit einem bis unter die Waden reichenden Kleid angetan, und trägt über diesem Unterkleid ein kürzeres, bis an die Knie reichendes, gesticktes Oberkleid mit einem Gürtel. Ob er eine Fussbekleidung trägt, ist am Bild nicht zu sehen. Hinter ihm folgt ein Jüngling mit einer Fackel und (auf dem Bild nicht mehr abgebildet) eine fackeltragende Frau. Auf der Rückseite sind zwei fackeltragende Frauen und zwischen ihnen ein Jüngling mit einem Knotenstock. Es ist die beste Darstellung der fackeltragenden Mysteren, die wir besitzen. Der dem Zuge voranschreitende bärtige Fackelträger unterscheidet sich charakteristisch von dem fackeltragenden Jüngling auf den vorher erwähnten Monumenten, genau so wie der Daduch und Iakchos sich unterscheiden sollen. Demnach scheint es noch unmöglicher, den obersten Leiter der Mysterien, den Hierophanten, in diesem fackeltragenden Jüngling zu erkennen, wie Furtwängler wollte.

⁷⁷ S. unten S. 132 f. [Es gab einen Tempel des Dionysos in Eleusis, 19. IG² 1672 = SIG². 587 Z. 67.]

[^{77a} Vgl. jetzt Metzger a. a. O. S. 249 ff.]

verlauten, da die Identität des Plutos mit Pluton, dem Räuber der Persephone, allzu offenbar war. Die Bilder zeigen, wie das Kind von der Erdgöttin einer Wärterin oder dem Hermes, der so oft als Träger eines göttlichen Kindes auftritt, übergeben wird. Dieselbe Eigentümlichkeit, dass das Kind von seiner Mutter verlassen, anderen zur Pflege übergeben wird, findet sich wieder in den Mythen des Dionysos, des Erichthonios, des Hyakinthos und auch des Zeus. Ich habe den Nachweis versucht, dass dies göttliche Kind minoischen Ursprungs ist.⁷⁸ Diese Götter sind alle auch gestorben. Sie sind göttliche Vertreter des Aufblühens und des Absterbens der Vegetation, auch wenn sie in der griechischen Mythologie abgewandelt und nicht verstanden worden sind.

Wir hören nicht, dass Pluton stirbt. Er ist Herrscher der Unterwelt, das ist aber etwas anderes. Dagegen fügt es sich in die Vorstellung von dem Kreislauf der Vegetation völlig ein, dass er und kein anderer Gott in allen Altersstufen dargestellt wird. Auf der Hydria aus Rhodos sehen wir ihn als Säugling, auf der Kertscher Pelike als ein etwas älteres Kind, auf den vorher erwähnten eleusinischen Denkmälern als einen Mann in den mittleren Jahren und auf einer Nolaner Hydria im British Museum mit der Aussendung des Triptolemos⁷⁹ als bejahrten, weisshaarigen Greis. Er ist nicht beschriftet, und man hat ihn Hades benannt; das kommt auf dasselbe hinaus. Im Kreise der eleusinischen Götter und mit dem grossen Füllhorn als Attribut ist aber Pluton der richtige Name. Die Gleichung des Lebenslaufes des Plutos-Pluton als eines Vertreters des Erntesegens mit den Altersstufen des Menschen ist wesentlich verwandt mit der Vorstellung von Göttern, die geboren werden und sterben. Für das Verständnis der eleusinischen Religion ist es sehr wertvoll zu wissen, dass diese Vorstellung in ihr lebendig war.⁸⁰ [101]

[Demeter und
Kore Saat-
göttinnen.]

Dieselbe Idee findet einen Ausdruck in anderer Brechung in den

⁷⁸ In meinem Buch, *Minoan and Myc. Rel.*, Kap. XVI.

⁷⁹ Mon. dell' Ist. I Tf. 4; Roschers Lex. d. Myth. I 1902; Pluton allein bei Farnell a. a. O. Tf. XXXIIa.

⁸⁰ Die Beziehung eines Reliefs Albani im Louvre, dessen ganzer oberer Teil fehlt, auf die Geburt des Plutos (Picard, Bull. corr. hell.

beiden Göttinnen, welche die Hauptpersonen des eleusinischen Kults sind. Die Beziehung der Demeter und der Kore auf das Leben der Vegetation ist klar, es soll nur die an sich eben so klare Tatsache betont und nach Gebühr eingeschätzt werden, dass sie nicht Vegetationsgöttinnen im allgemeinen sind, mit der ganzen Pflanzenwelt verbunden, sondern dass sie ganz besonders denjenigen Teil der Pflanzenwelt schützen, der auf einer gewissen Kulturstufe die allein wichtigste Lebensbedingung den Menschen gewährt, den Getreidebau. Die übrigen Riten⁸¹ und Mythen, die mit Demeter verbunden sind, zeigen in diese Richtung, wie ich vor langem in meinen Griech. Festen S. 311 ff.⁸² dargelegt habe. Wenn man anders meint, so beruht das nicht zum wenigsten auf dem Glauben, dass die eleusinischen Mysterien sich auf das Leben der Vegetation überhaupt beziehen. Varro dachte anders, wie Augustin De civ. Dei VII 20 uns belehrt: *de Cereris sacris Eleusiniis, de quibus iste Varro nihil interpretatur nisi quod attinet ad frumentum, Proserpinam dicit significare fecunditatem seminum, quae quum defuit tempore, exortam esse opinionem, quod Cereris filiam Orcus abstulerit. dicit deinde multa in mysteriis eius tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertinent.* Zwar trägt Varro eine Hypothese vor, aber auch eine Hypothese muss eine Grundlage in Tatsachen haben. Er denkt wohl in erster Linie an die in dem homerischen Hymnus erwähnte Hungersnot und an die Aussendung des Triptolemos; ob er vielleicht mehr wusste, können wir nicht sagen. Seine Hypothese muss wie jede andere mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln geprüft werden; nicht wenig von dem, was schon angeführt wurde, stimmt vorzüglich dazu.

55 (1931) Tf. III und S. 34 ff.) ist unsicher. Dem ganz erhaltenen Kind fehlt das Füllhorn.

⁸¹ [Die *πλημοχόαι*, zwei Gefässe, die am letzten Tag der Mysterien nach dem Osten und Westen gekehrt mit Wasser gefüllt und darauf unter Hersagen von einem mystischen Spruch umgestürzt wurden (Athen, XI, p. 496 A f.), können nicht auf den Totenkult bezogen werden, sie sind auch nicht Reinigungsriten, sondern wahrscheinlich Regenzauber.]

⁸² [Siehe jetzt meine Gesch. d. griech. Rel. I S. 440 ff.]

Auf Kore kommen wir unten zurück, hier mag nur bemerkt sein, dass die Phrase des Eubulos, Orphanes, fr. 75 Kock, μεμαγμένη Δήμητρος κόρη, so verstiegen sie auch sein mag, zeigt, dass Kore metonymisch für Getreide gesagt werden konnte. Was Demeter betrifft, gibt es einen so alten Ausdruck derselben Art, dass er schon bei Homer formelhaft erstarrt und nicht mehr wirklich verstanden ist: Δημίτερος ἄκτιν. Getreideähren sind stets das Attribut der Demeter, oft mit dem Mohn zusammen, der ihr nicht wegen seiner schlafbringenden Kraft beigegeben wird, sondern weil der Mohn stets dem Getreide folgt und auf den Getreidefeldern prangt — Mohn- [102] körner sind schon in den Pfahlbaudörfern gefunden.⁸³ Demeter trägt die Ähren nicht nur bei der Aussendung des Triptolemos, sondern sie erscheinen auf unzähligen ihr gewidmeten Denkmälern; Ähren bilden z. B. den dekorativen Schmuck auf dem Triglyphenfries und den Karyatiden der von Appius Claudius erbauten kleinen Propyläen in Eleusis.⁸⁴ Eine unten zu besprechende Nachricht sagt gar, dass die abgeschnittene Ähre als das höchste Mysterium in Eleusis vor- gezeigt wurde.

Das bringt aber keine Entscheidung der vielverhandelten Frage, ob Demeter ursprünglich die Kornmutter oder die Mutter Erde ist, denn die Ähren konnten der Erdmutter zukommen als der ζείδωρος ἄρουρα. In der deutschen Wissenschaft ist jetzt unter dem Eindruck des wirkungsvollen Buches Dieterichs über die Mutter Erde die Auffassung allgemein verbreitet, dass Demeter die Mutter Erde sei. Ich erlaube mir die Frage einer erneuerten Prüfung zu unterziehen. Die Etymologie gestattet leider keine Entscheidung. Die von Mannhardt aufgestellte Etymologie, die in der Vorsilbe δη ein mit ζειδ, Spelt, verwandtes Wort sah (Mythol. Forsch. 292 ff.), ist unzureichend begründet, und es steht nicht besser mit derjenigen, die diese Vorsilbe als mit γῆ gleichbedeutend ansieht, um von anderen nicht zu reden. Wir müssen also auf die kultischen und mythischen Tatsachen zurückgehen.

⁸³ [Siehe oben S. 9 A. 30.]

⁸⁴ Vgl. den gelehrten Aufsatz von Wolters, Festschrift Lœb (1930) 111 ff.

Das Attribut der Ähre zeigt, dass Demeter die Göttin des reifen Getreides ist, während Kore, wie unten dargetan sein wird, die Göttin des Saatkornes und der aufspriessenden Saat ist. Man konnte Demeter Erntegöttin nennen, aber auch das ist zu eng, sie schützt auch das Dreschen und die Reinigung des Getreides, kurzum sie ist die Göttin des reifen Getreides. Um diesen wichtigen Punkt, der so allbekannt ist, dass er fast übersehen wird, ins rechte Licht zu rücken, erinnere ich an einige wohlbekannte Stellen, zuerst an den eigentümlichen Vers:

τῆμος ὅτ' αἰζηοὶ Δημήτερα κωλοτομεῦσι, Plut. de Is. p. 377 D;

κάλλιον ὡς καλάμαν τε καὶ ἱερὰ δράγματα πρᾶτα
ἀσταχῶν ἀπέκοψε καὶ ἐν βόας ἦκε πατῆσαι, Kallim., in Cer. 19 f.

ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωὰς
ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ
κρίνη ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας, E 498 ff.

βρωμῇ παρ Δάματρος ἀλωίδος, ἥς ἐπὶ σωρῷ
αὐτὶς ἐγὼ πᾶξαιμι μέγα πτύον, ἃ δὲ γελάσσαι
δράγματα καὶ μάκωνας ἐν ἀμφοτέροισιν ἔχοισα, Theokr. Thal. 155 f.

[103] Diese Zitate brauchen keine Auslegung.

Eine Tatsache, die besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist, dass die beiden Göttinnen zugleich die Göttinnen der Thesmophorien sind.⁸⁵ Der Zweck der Thesmophorien ist klar: sie sind ein Fest der Aussaat, dessen Riten das Wachstum der eben in der Erde niederzulegenden Saatkörner zu befördern bezweckt. Die engen Beziehungen zwischen den Mysterien und den Thesmophorien sind schon hervorgehoben worden; der für die Thesmophorien charakteristische Ritus des *μεγαρίζειν* ist ätiologisch an Eubuleus angeknüpft, der mit beiden Festen verbunden ist. In beiden kommt Plutos vor; von seiner Rolle in den Mysterien war oben die Rede, an den Thesmophorien lässt Aristophanes, Thesm. V. 295 ff. die Frauen zu ihm neben den anderen Thesmophoriengöttern beten:

⁸⁵ [Zum Folgenden vgl. meine Gesch. d. griech. Rel. I S. 433 ff.]

εὐχεσθε ταῖν θεσμοφόροις, τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ, καὶ τῷ Πλούτῳ καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ καὶ τῇ Κουροτρόφῳ καὶ τῷ Ἑρμῇ καὶ Χάρισιν. Die Mysterien fallen zwar einen Monat früher als die im Pyanop-sion gefeierten Thesmophorien, in den Boedromion; in diesem Punkte können wir uns aber auf das ausdrückliche Zeugnis des Plutarch berufen, welcher sagt, dass es aus den eleusi-nischen Mysterien deutlich hervorgeht, dass die Alten auch früher säeten, als Hesiod vorschreibt. Die eleusinische For-mel, die er als Beweis anführt, ist leider z. T. verdorben, z. T. rätselhaft.⁸⁶ Demnach hat K. O. Müller mit Recht die eleusinischen Mysterien ein Fest der Aussaat genannt.⁸⁷

Es ist beachtenswert, dass Demeter und Kore im Kult immer als τὸ θεῶ, τὸ θεσμοφόρῳ, die beiden Göttinnen, auftreten und gar Δημίτερες (s. o. S. 87 [552]) genannt werden; wenn sie ge-schieden werden, werden sie als Mutter und Tochter oder als die Ältere und die Jüngere bezeichnet. Sie sind, wie Miss Harri-son längst richtig betont hat⁸⁸, zwei Auflagen desselben gött-lichen Wesens, eine ältere und eine jüngere, und das erklärt sich aus dem Anlass des Festes der Aussaat, das ihnen ge-hört. Dies ist gerade der Zeitpunkt, an dem die Ernte des ver-gangenen Jahres sich mit der des kommenden Jahres begegnet, oder richtiger jene in diese übergeht. Bei der Ernte werden die Körner der heurigen Ernte in die Erde niedergelegt, um die Körner der künftigen Ernte hervorzubringen; bald wird die junge Saat von den Herbstregen benetzt aus der Erde auf-spriessen und grünen.

Das gibt, denke ich, den Ausschlag. Wenn Demeter als Mut- [104] ter Erde aufgefasst wird, ist die Verdoppelung der Göttinnen schwer zu verstehen und noch schwerer der Raub Kores: Kore müsste ja in den Schoss ihrer Mutter zurückgekehrt sein. De-meter ist also die Kornmutter und Kore das

⁸⁶ Plutarch Fr. 23 aus Proklos zu Hesiod Op. V. 389 οἱ ἀρχαῖοι καὶ πρῶτον ἔσπειρον, καὶ δὴλον ἐκ τῶν Ἐλευσινίων τελετῶν, ἐν αἷς ἐλέγετο 'πάρῃθι Κόρῃ γέφυραν' ὅσον οὐπω τριπλόον δέ. S. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 51, Anm. 3.

⁸⁷ In Ersch u. Grubers Encyclopädie s. v. »Eleusinien» 290.

⁸⁸ J. E. Harrison, Proleg. to the Study of Greek Rel. (1903) 274.

Kornmädchen, wie sie Mannhardt längst unter Heranziehung einer Fülle volkstümlicher, nord- und mitteleuropäischer, verwandter Vorstellungen und Bräuche erklärte. Wegen dieser nördlichen Beziehungen ist es auch wahrscheinlich, wie Wilamowitz⁸⁹ und andere meinen, dass Demeter und Kore zu den altgriechischen Göttern zu rechnen sind, welche die indoeuropäischen Einwanderer mit sich nach Griechenland führten.⁹⁰ Man hat sich aber unnötige Schwierigkeiten bereitet, indem man, von den von Mannhardt gesammelten Bräuchen verleitet⁹¹, meinte, dass Demeter und Kore in Getreidegarben personifiziert waren. Die Garbe spielt eine auffallend geringe Rolle im griechischen Kult. Ausser den hyperboreischen Erntegarben, die nicht der Demeter gehören und die nicht von Griechenland sondern von nördlicheren Gegenden stammen, wüsste ich nur die einmal erwähnte Demeter ἀμαλλοφόρος und wohl Ἰουλώ und vielleicht die Thalysien Theokrits zu erwähnen, wo Demeter mit Garben und Mohn in den Händen dasteht, sie steht aber neben dem Haufen des ausgedroschenen Getreides und wird ἁλώϊς genannt. Die Garbe hat ihren Platz bei einem Erntefest, und Feste der Getreideernte sind selten in Griechenland; an dem Fest der Aussaat im Herbst gilt es dem Saatkorn.⁹²

⁸⁹ Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* I (1931), 208.

⁹⁰ Nach der ursprünglichen Heimat der Demeter zu fragen ist m. E. ebenso gegenstandslos als z. B. die des Zeus aufzuspüren. Sie ist trotz Herodot II 171 (vgl. dazu meine *Griech. Feste* [1906] 313) gemeingriechisch. Ihre Beziehungen zu Kreta in dem eleusinischen Mythos und Kult spiegeln die minoischen Elemente wieder, die der Kult aufgenommen hat. Die Göttin ist nicht minoischer Herkunft. Vgl. Ch. Picard, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter*, *Rev. des ét. grecques* 40 (1927) 320 ff.

⁹¹ Mannhardt, *Mythologische Forschungen* 316 ff.; Frazer, *The Golden Bough*³ V, 1, S. 207 ff. Das Kornmädchen ist selten.

⁹² Meinem Kollegen Prof. A. Wifstrand verdanke ich den Hinweis auf eine Stelle in einem Gedicht eines Nonnosschülers, das von H. Gerstinger, *Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss. Wien* Bd. 208 III (1928) 27 ff. aus einem Papyrus veröffentlicht worden ist; er ist vielleicht der Ägypter Pamproprios aus Panopolis, denn diesem kann das zweite in demselben Papyrus enthaltene Gedicht auf Theagenes zugeteilt werden. Das übrigens wirklich schöne Gedicht schildert einen Tag auf dem Lande

Nun wird man einwenden, dass die Natursymbolik des [105] Mythos Kore nicht als das Kornmädchen darstellt. Sie wird von Hades auf der blumenreichen Wiese spielend entführt, sie wird seine Braut, und sie bringt ein Drittel des Jahres im unterirdischen Reiche und zwei Drittel mit ihrer Mutter auf der Erde zu. Das ist ja die Ruhe des Pflanzenlebens und seines Wachstums in den vier Wintermonaten und das Wachsen und Blühen in den acht Monaten vom Frühling bis zum Herbst. Das ist dem modernen Städter und Schreibtischarbeiter einleuchtend, der das Naturleben in seinen Verschiedenheiten und als Grundlage für die Existenz des Menschen nur von weitem und oberflächlich kennt. Ausserdem überträgt er auf Griechenland die klimatischen Verhältnisse Mitteleuropas. Wer einen Winter in Griechenland zugebracht hat, müsste wissen, dass es dort keine viermonatliche Ruhezeit der Vegetation im Winter gibt. Schnee ist sehr selten und schmilzt gleich weg, wenn er kommt. Die Saaten spriessen nach dem Herbstregen auf, wachsen und grünen den ganzen Winter hindurch mit Ausnahme der zwei oder drei kältesten Wochen im Januar, in denen sie zwar grünen, aber jedoch eine Weile im Wachstum gehemmt werden.⁹³ Die landläufige

mit seinen Geschäften, und es heisst in der Beschreibung eines Opfers an Demeter, das von Tanz und Gesang begleitet ist, Z. 120 ff.;

ἀγρο]νόμοι δ' ἀγέροντο, περιστέφαντο δ[ὲ β]ωμόν
ἀζα]λεόν τινα κόσμον ἀμαλλήεντα τιθέντ[ες
αἶον ἔτ'] ἐσσομένης στε]χυώδ[εος] ὥρη[ς].

Entgegen dem Herausgeber hat Wifstrand, Von Kallimachos zu Nonnos, Skrifter utg. av Vetenskapssocieteten i Lund 16 (1933) 191 ff. bündig nachgewiesen, dass das Gedicht einen Herbsttag und die Arbeit der Aussaat schildert. Das Bemerkenswerte ist, dass an diesem Fest der Aussaat der Altar mit einem Schmuck von Garben als einem Vorboden der kommenden ährentragenden Zeit versehen wird. Leider lässt sich gar nicht sagen, woher der Spätling diesen interessanten Brauch geschöpft hat; es ist sogar sehr unsicher, ob seine Schilderung auf Griechenland bezogen werden darf. Wenn der Verf. Pampreprios war, so wissen wir, dass er ab 465 n. Chr. eine Zeit lang in Athen und darauf in Konstantinopel lebte.

⁹³ A. Mommsen, Zur Kunde d. griech. Klimas, Programm Schleswig (1870), 1 ff. A. Philippon, Das Mittelmeergebiet (1904) 115 ff.

Auffassung von der viermonatlichen Abwesenheit der Vegetation stimmt einfach nicht zu den klimatischen Verhältnissen Griechenlands. Dagegen gibt es eine ungefähr viermonatliche Ruhezeit der Vegetation im Sommer von der Ernte im Mai bis zur Aussaat und dem ersten Herbstregen im Oktober, in der abgesehen von Bäumen und bewässerten Gärten alles abgesengt unter der Glut der sommerlichen Sonne daliegt. Das hat Hesiod Op. V. 582 ff. anschaulich geschildert. Wenn, wie auch andere meinen, Demeter und Kore vor allem Göttinnen der Saaten sind, so gibt es zu denken, dass der Sommer gerade die Zeit ist, in der die Äcker nackt und leer sind, während sie vom Spätherbst bis zur Ernte im Frühling, auch im Winter, von grünender Saat bedeckt sind.

Von den beiden Göttinnen tritt die jüngere ganz besonders in den Mysterien hervor. Es geht so weit, dass sie die Mysterien der Kore genannt werden.⁹⁴ Diese Hervorhebung der Kore ist nicht schwer zu verstehen. Man hat von einem in den Mysterien aufgeführten Passionsdrama gesprochen.⁹⁵ Auch wenn man bezweifelt, dass eine solche dramatische Aufführung in Eleusis vorgekommen ist, weiss man ja, dass ein Passionsdrama den mythischen Hintergrund der Mysterien bildete, der Raub und die Rückkehr der Kore. Demeter ist die leidbetroffene, ihre Rolle ist eine passive. Die Mysten teilen sich in ihren Schmerz um die entführte Tochter, sie trauern mit ihr und identifizieren sich gefühlsmässig mit ihr. Die Hauptperson des Dramas ist Kore, ihre Entführung gibt den Anlass zur Trauer, ihre Rückkehr wird mit Freude und Jubel begrüsst.

Wir kehren zur Naturgrundlage des Kultes zurück; wir dürfen sie nicht mit den Augen des modernen Menschen betrachten, der durch Kultur und Technik von den Fesseln der Natur befreit, zugleich aber auch von dem Miterleben der

⁹⁴ σεμνά τῆς σῆς παρθένου μυστήρια, Sophokles Fr. 736 Nauck²; τὰ σεμνά τῆς Κόρης μυστήρια in dem Ithyphallikos an Demetrios Poliorketes bei Athen. VI, p. 253 D, Z. 5.

⁹⁵ Über den vermuteten Zusammenhang der Tragödie mit den eleusinischen δράματα Dieterich, Der Ursprung der Tragödie, Archiv f. Religionswiss. 11 (1908) 181 ff. = Kleine Schr. (1911) 428 ff.

Naturereignisse als Bedingungen des menschlichen Lebens getrennt worden ist, sondern müssen sie mit den Augen der Alten sehen, denen die Schönheit der Blumen weniger sagte, die aber wussten, dass sie darben müssten, wenn die Erde ihre Gaben verweigerte, und die die Naturereignisse und die durch diese bedingte Ackerarbeit demgemäss bewerteten. Wir haben die Entführung, die viermonatliche Abwesenheit und die Rückkehr der Kore mit der Tatsache zu konfrontieren, dass die Mysterien ein im Herbst gefeiertes Fest, und zwar ein Fest der Aussaat waren. Wenn wir die landläufige Anschauung vornehmen, dass die Entführung das Absterben der Vegetation im Herbst und die Rückkehr die Rückkehr der Vegetation im Frühling bedeuten, so bemerken wir, dass der Gegenstand einer Herbstfeier die Entführung sein muss⁹⁶, oder wenn man beides in eins in dem mythischen und kultischen Drama zusammenzieht, dass die Entführung den vorausgesetzten Naturverhältnissen gemäss, dem Absterben der Vegetation im Herbst, den Beschluss bilden muss. Die Mysterien müssten ein Trauerfest sein — das waren sie aber nicht —, das Freudenfest gehört in den Frühling, wenn das Naturleben wieder erwacht. Welche Gefühle das erweckt, zeigt das in den tiefsten Trieben der Natur und der Menschen wurzelnde Pervigilium Veneris. Die landläufige Anknüpfung ist unbedacht. Viel besser würde man den natürlichen und [107]

⁹⁶ [In der Spätantike wurde der Raub Kores allgemein auf die Herbstzeit verlegt. Dies habe ich früher nur flüchtig berührt, weil es mit spekulativen Auslegungen, auch astronomischen, verquickt ist. Die Stellen sind doch der Beachtung wert. Hymn. orph. 29 v. 14, ἀραγμαία λέχη μετοπώρανα νυμφευθεῖσα. Euseb., praep. evang. III 11, 15 (aus Porphyry. π. ἀγαλμ.) τῆς μὲν Κόρης ὑπὸ Πλούτωνος (ἀραγῆ) τοῦ ὑπὸ τὴν γῆν ἰόντος ἡλίου ἀρπαζομένης κατὰ τὸν σπóρον. Sallustius, de diis et mundo. 4 am Ende, p. 8 f. Nock, περὶ γούν τὴν ἐναντίαν ἡμερίαν ἢ τῆς Κόρης ἀραγῆ μυθολογεῖται γενέσθαι, ὃ δὴ καθοδός ἐστι τῶν ψυχῶν. Procl. im rempubl., II, p. 62, 6 Kroll, τὴν δὲ μετοπωρινὴν (τῶν ὥρων) Ἀφροδίτης ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ καταβολὴ γίνεται τῶν σπερμάτων εἰς γῆν, τοῦτο δὲ Ἀφροδίτης ἔργον τὰ γόνιμα μιγνύναι καὶ εἰς κοινωνίαν ἄγειν τὴν τῆς γενέσεως αἰτίαν, καὶ διὰ ταῦτα ἄρα καὶ ὁ μῦθος τὴν Κόρην ἀρπασθῆναι φησιν ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, τῆς ζωογονίας τῶν μερικῶν προισταμένην, προσθεὶς ὅτι καὶ ἐν τῇ ἰσοποιᾷ τὸν σκορπίον ὑφαίνουσα, τὸν τὰ μέσῃ τῆς ὥρας εἰληχότα ταύτης, ὑπομείνειεν τὴν ἀραγῆν.]

heortologischen Tatsachen gerecht werden, wenn man sagte: Kore stellt die Aussaat dar, die in die Erde niedergelegt wird, das ist ihre Entführung in das unterirdische Reich; ihre Rückkehr ist das Aufspriessen des Grüns der Saaten. Das entspräche den Naturverhältnissen und wäre verständlich aus der Gedankenwelt der alten Ackerbauern; dagegen spricht aber die ausdrückliche Angabe des Mythos, dass Kore vier Monate in dem unterirdischen Reiche zubringen muss. So hat K. O. Müller a. a. O., der in den eleusinischen Mysterien ein Fest der Aussaat fand und das Hinabsinken des Naturlebens in eine geheimnisvolle Totenwelt mit Begräbnisbräuchen parallelisierte, der herrschenden Vorstellung, dass die Abwesenheit der Kore die Winterruhe der Vegetation bedeute, folgend gesagt, dass die Thesmophorien der Kathodos und die Anthesterien der Anodos am genauesten entsprechen. Damit widerspricht er aber der Natur. Die Saat spriest nicht erst im Frühling sondern gleich nach der Aussaat auf. Im Hochsommer, wo Kore anwesend sein sollte, steht kein Halm auf den Äckern, und jede Spur der Saaten ist von der Oberfläche der Erde verschwunden.

Es bleibt demnach nichts übrig, als dass wir den Weisungen des griechischen Klimas und des Ganges der Ackerarbeiten folgend prüfen, wie die viermonatliche Ruhezeit im Sommer den mythischen und kultischen Tatsachen entspricht. Man könnte sich schon darauf berufen, dass der homerische Hymnus den Raub in den Frühling zu verlegen scheint; wenigstens prangt das nysäische Feld, wo Kore geraubt wird, von Blüten, welche Kore und ihre Gespielinnen pflücken. Die Blüten prangen aber auch bei ihrer Rückkehr. Es ist dies ein Gemeinplatz, der ohne strenge Rücksicht auf die Naturverhältnisse angebracht wird.

Für die angedeutete Erklärung sprechen viel ernstere Tatsachen. Ich war ihr schon vor Jahren ganz nahe bei der Besprechung des sizilischen Festes der Κόρης καταγωγή⁹⁷, das zu der Zeit, ἐν ᾗ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν τελεσιουργεῖσθαι συνέβαινε, also zur Zeit der Ernte im Vorsommer, gefeiert wurde. Ich

⁹⁷ Diodor V 4; vgl. meine Griech. Feste (1906), 356 f.

habe daher a. a. O. die Κόρης καταγωγή als die Einkehr der Kore, die Hineinführung des Getreides auf den Dreschplatz gedeutet. Das Bedenkliche bei dieser Deutung ist, dass καταγωγή in einer fernliegenden Bedeutung, und zwar einer anderen als κάθοδος genommen wird. Das ist unnötig; dass ich an dem Richtigen vorbeiging, beruhte darauf, dass ich die realen Verhältnisse beim Aufbewahren des Getreides damals übersah.

Das evident Richtige hat Cornford gefunden von der Vorschrift der Zehnteninschrift ausgehend, dass nach väterlicher Sitte drei σιροί von den Hieropoien in Eleusis erbaut werden sollten, um das als Zehnten gelieferte Korn aufzubewahren.⁹⁸ [108] Die σιροί sind in der Erde ausgehöhlte Räume, in welche im Süden das Getreide aufbewahrt wird; lateinisch werden sie *putei* benannt.⁹⁹ Diesen entsprechen auch die grossen in der Erde vergrabenen Tongefässe, die überall als Vorratsgefässe dienten. Die σιροί werden sogar als solche Vorratsgefässe erklärt.¹⁰⁰

In den kleinen Verhältnissen einer älteren Zeit genügten einige grosse, in der Erde vergrabene πίθοι, um den Getreidevorrat eines Hauses aufzubewahren; auch in grossen Fürstenhäusern, z. B. in Knossos, waren die Vorräte in solchen aufbewahrt. Die πίθοι sind die ältesten σιροί. Auf Form und Bauweise kommt es nicht an, sondern auf den Brauch, der dem warmen und trockenen Sommerklima der Mittelmeergegenden entspricht,

⁹⁸ Cornford, *The ἀπαρχαί and the Eleusinian Mysteries in Essays and Studies* to W. Ridgeway (1913), 153 ff. SIG³ 83 = IG² I 76, Z. 10 ff. Noack, *Eleusis*, (1927) 189 ff. findet diese Getreidemagazine wieder in den grossen Pfeileranlagen neben dem östlichen Turm der perikleischen Ringmauer.

⁹⁹ Daremberg et Saglio s. v. granarium; Noack, *Eleusis* (1927), 194 f. v. Hehn, *Italien*¹² (1917), 20; zahlreich vorhanden in Latium, *Boll. dell' ass. d. studi mediter.* II 2 (1931), 6; vgl. V 1—2 (1934), 6 [auf Kephallenia Ἐφ. ἀρχ. 1932, S. 29 f.] Cornfords Vermutung a. a. O. S. 161, dass das παρθένιον φρέαρ, das neben dem καλλίχορον, ἄνθιον φρέαρ als Sitz der Demeter erwähnt wird, solche unterirdische Behälter waren und mit der ἀγέλαστος πέτρα, auf der auch Demeter sass, geschlossen wurden — d. h. dass diese der wohlbekannte Steindeckel des Vorratsgefässes war —, ist scharfsinnig und ansprechend aber unsicher.

¹⁰⁰ Et. m. p. 714, 17 σιροί, τὸ ἐπιτήδειον ἀγγεῖον εἰς ἀπόθεσιν πυρῶν καὶ τῶν ἄλλων ὀσπρίων.

das Getreide in unterirdischen Behältern oder Hohlräumen aufzuspeichern. Gleich nach dem Dreschen wird das Getreide in diese niedergelegt. Darauf sind die καταγωγή Κόρης bei dem sizilischen Erntefest und die κάθοδος des geläufigen Mythos zu beziehen. Der Getreidevorrat ist der πλούτος, der Reichtum des Hauses in den alten primitiven Verhältnissen; dort in den unterirdischen Räumen haust der Πλούτος, Πλούτων, der Gott des Reichtums, der also ein unterirdischer Gott ist. Das Korn, Kore, das Kornmädchen, ist in seiner Gewalt. Wenn die Zeit der Aussaat kommt, werden die Vorratsgefäße aufgetan, Kore steigt hinauf, sie wird mit ihrer Mutter wiedervereint, das ist ihre ἀνοδος. So und nur so erklärt es sich, dass diese Anodos an dem Fest der Aussaat stattfindet. In den vier Monaten von dem Dreschen im Juni bis zur Aussaat im Oktober, in denen kein Halm auf den Äckern steht, war Kore im unterirdischen Raume in der Gewalt Plutons. Das entspricht nun den klimatischen Verhältnissen, und die Alten begriffen diese. Die philosophische Deutung von Persephone ist wörtlich zu nehmen: *quam frugum semen esse volunt absconditum-que quaeri a matre fingunt*.¹⁰¹

- [109] Wie schon gesagt, entspricht diese Art das Getreide aufzubewahren, gleichwie die viermonatliche Ruhe der Vegetation im Sommer dem warmen und trockenen Klima der Mittelmeergegenden; weiter nördlich sind die Verhältnisse anders. Daraus folgt: dass der Mythos von dem Niedersteigen der Kore in das unterirdische Reich, ihrer Abwesenheit und ihrer Rückkehr in Griechenland einheimisch, d. h. vorgriechisch ist. Dieser Mythos ist aber nur eine Spielart des in mehreren Brechungen bewahrten Mythos von dem Raube der Vegetationsgöttin, dessen vorgriechischer Ursprung aus anderen Gründen wahrscheinlich gemacht werden kann.¹⁰²

[Vorgriechische Elemente.]

¹⁰¹ Cicero de nat. deor. II 66, vgl. Varro bei Augustin civ. Dei VII 20 (S. 101 [571]). [Die Einwände Kouroumiotis' Κόρης ἀνοδος. 'Αρχ. Δελτίον, XV, 1933—35, S. 6 ff., können daran nicht rütteln; der Grundfehler seiner Argumentation ist, dass er Demeter und Kore als Vegetationsgöttinnen im Allgemeinen, nicht als Saatgöttinnen, was sie sind, betrachtet.]

¹⁰² S. mein Buch Mycenaean Origin of Greek Mythology S. 75 u. 172 ff.

Er ist verschieden umgewandelt worden. Der Räuber der alten Vegetationsgöttin Helena wurde zu einem asiatischen Prinzen gemacht und der Raub zu einer leichtfertigen Entführung der Art, die einer Zeit verständlich war, deren Kämpfe sich um geraubte Frauen und Rinder drehten. Es ist für Helena eigentümlich, geraubt zu werden. Sie wird auch von Theseus entführt, und derselbe versucht, die mit Kore identische Persephone zu rauben. Auch Ariadne gehört zu diesem Zusammenhang.

Der Name der Persephone ist vorgriechisch; er tritt in einer Anzahl von eigentümlichen Formen auf, welche zeigen, wie schwierig es den Griechen war, das fremde Wort ihrer Sprache mundgerecht zu machen¹⁰³, Περσέφασσα, Πηριφόνεια, Περσεφόνεια. Auch die grosse Rolle, welche die Schlange im eleusinischen Kult innehat, wird durch das minoische Erbe erklärlich. In der minoischen Zeit war die Hausschlange sehr verehrt und ihr Kult hatte sich sogar in einer Schlangengöttin verdichtet¹⁰⁴; selbstverständlich ist die Schlange die Hüterin des unterirdisch aufbewahrten Getreidevorrates. So erklärt sich ferner, warum die Schlange als οἰκουρὸς ὄφις erscheint, warum der Hüter des Vorrats im Hause, Zeus Ktesios, in Schlangengestalt auftritt¹⁰⁵ und warum Schlangen die charakteristischen Zugtiere des Verbreiters des Ackerbaus, des Triptolemos, werden konnten. Dagegen kommt die aus der Cista hervorkriechende Schlange nur auf späteren Denkmälern vor und darf nicht zuversichtlich auf den alten eleusinischen Kult zurückgeführt werden. In den unterirdischen μέγαρα, aus welchen an den Thesmophorien die verwesten Ferkelreste heraufgeholt wurden, hausten Schlangen.

¹⁰³ Vgl. Wilamowitz, Glaube d. Hell. I (1932) 108 f.

¹⁰⁴ S. meine Minoan-Myc. Rel. (1927) 267 ff. [2. Aufl. 311 ff.].

¹⁰⁵ Darum versteht man auch, warum die Schlange im Mythos z. B. die Äpfel der Hesperiden und das goldne Vliess hütet; es ist eine Übertragung. Der quellhütende Drache ist wohl anders zu beurteilen. Hierzu vgl. meinen Aufsatz, Zeus Ktesios, Athen. Mitteil. 33 (1908) 279 ff. und besonders die kurzen Anmerkungen am Schluss, S. 188 [oben S. 33 f.] Über die Hausschlange s. meine Minoan-Myc. Religion (1927) 279 ff. [2. Aufl. 325 ff.].

[110] Hier sollten nur in aller Kürze die minoischen Elemente des eleusinischen Kultes angedeutet werden, besonders die innere Verwandtschaft der Mythen von dem Raube der Vegetationsgöttin und die Umbildung, die sie unter den eingewanderten Griechen erfahren haben, die andere Vorstellungen und Götter mitbrachten und die einheimischen Mythen nur halb verstanden und sie deshalb umgestalteten. Nur der Mythos von dem Raub der Persephone durch Pluton und ihrer Abwesenheit hat sich in reinerer Gestalt erhalten; er ist nicht ins Spielerische umgesetzt worden, sondern erscheint im ernsten Lichte der religiösen Überlieferung.

Auch er ist jedoch einer Wandlung unterworfen worden. Die vorhergehende Darstellung hat gezeigt, dass drei Mythen sich an die eleusinischen Götter angeknüpft haben. Zwei sind vorgriechischen Ursprunges, ausser dem Mythos von der Einführung und Rückkehr der Vegetationsgöttin derjenige von der Geburt des Plutos, des Erntesegens oder Kornvorrates. Dieser Mythos steht im Hintergrund, und sein Wiederaufleben im 4. Jahrh. v. Chr. erscheint fast als eine Art Atavismus. Einmal hatte man versucht, ihn in den gewöhnlichen Rahmen der Mythologie dadurch einzufügen, dass Plutos zum Sohn der Demeter gemacht wurde. Obgleich das sehr nahe lag, misslang der Versuch, weil diese Sagenform nicht zu vereinen war mit einer anderen, die die Gemüter ergriffen hatte und bewegte, die von dem Raub der Tochter und dem Schmerz der Mutter erzählte.

Dieser dritte Mythos gehört den griechischen Einwanderern. Unter den eleusinischen Göttern ragen die beiden Paare τὸ θεῶ und ὁ θεός, ἡ θεά hervor. Sie sind dadurch vereint, dass ἡ νεωτέρα mit ἡ θεά, Kore mit Pherephatta identifiziert wird. Es erhebt sich die Frage, ob diese Einheit ursprünglich war, so dass die beiden Gestalten durch eine Spaltung der einen Göttin, welche verschiedene Seiten ihres Wesens verselbstständigte, entstanden sind, oder ob zwei ursprünglich verschiedene Göttinnen zu einer verschmolzen worden sind. Die Antwort muss auf der anderen Frage beruhen, die schon S. 104 [575] berührt wurde. Kannten die Griechen nur die Kornmutter oder neben ihr auch das Kornmädchen? die Göttin der reifen

und die der aufspriessenden Saat? Die Frage ist wohl bejahend zu beantworten, weil dieselben beiden Göttinnen τῷ θεσμοφόρῳ sind, die Göttinnen der Thesmophorien. Sowohl die Thesmophorien wie die eleusinischen Mysterien werden wegen der Aussaat gefeiert; sie sind gerade das Fest, an dem die heurige Ernte sich mit der künftigen begegnet, die Göttin des reifen Getreides mit der der aufspriessenden Saat, so dass es natürlich ist, dass sowohl die eine wie die andere eine göttliche Vertreterin hatte. Die eleusinischen Mysterien sind aber durch die Aufnahme fremder Elemente mannigfaltig und kompliziert gestaltet worden. Durch diese Aufnahme anderer Kulte sind auch die Männer hinzugetreten. Die Thesmophorien sind das verbreitetste Fest Griechenlands; sie sind Weiberfeste. Ihr Ursprung mag in eine sehr alte Zeit hinaufgehen, in der die Weiber die Ackerarbeit besorgten, d. h. vor Einführung der Pflugkultur, es hat sich aber gehalten, von dem Umstand begünstigt, dass die Thesmophorien auf das weibliche Geschlecht besondere Rücksicht nahmen. Da wir an den Thesmophorien beide Göttinnen finden, können wir nicht annehmen, dass die jüngere Göttin zu der älteren dadurch hinzugetreten ist, dass die entführte Vegetationsgöttin zu ihrer Tochter gemacht wurde; die Sache dürfte so liegen, dass das Kornmädchen mit der geraubten Vegetationsgöttin identifiziert wurde. [111]

Wie auch über diese Frage geurteilt wird, die im Dunkel der Urzeit gehüllt ist, so ist es deutlich, dass der eleusinische Götterkreis durch eine Vereinigung von griechischen und vorgriechischen Göttern und der eleusinische Kult durch eine Vereinigung griechischer und vorgriechischer Elemente entstanden sind. Keiner von den beiden Mythen und Kulturen ist auf Eleusis beschränkt. Das Fest der beiden Göttinnen, die Thesmophorien, finden sich bei allen griechischen Stämmen. Die Sage von dem Raub der Vegetationsgöttin kehrt in verschiedenen Formen wieder und ist an verschiedenen Orten lokalisiert, aber gerade nicht in Eleusis.¹⁰⁶ Bei dem Zusam-

¹⁰⁶ Vgl. L. Malten, Der Raub der Kore. Archiv f. Religionswiss. 12 (1909) 285 ff.; Wilamowitz, Glaube der Hell. II 50.

menschmelzen der Mythen und Kulte darf man nicht einen folgerichtigen Ausgleich verlangen; der Reichtum der Mythen besteht in einem Nebeneinander verschiedener Vorstellungen. Die Anodos der Vegetationsgöttin war das Heraufholen des Saatkornes aus dem in der Erde vergrabenen Pithos; als die Anodos des Kornmädchens konnte man das kurz darauf stattfindende Heraufspriessen der Sprösslinge der ausgesäten Körner auffassen und hat es in der Tat getan. Da Kore und Persephone identisch waren, konnte man auch hier von der Anodos der Persephone sprechen und hat es in der Tat getan. Dies zeigt eine lebhaft besprochene Gruppe von Vasen, welche die Anodos der Pherephatta bzw. der Kore nach der Aussaat darstellen. Da sie sich aber nicht direkt auf den eleusinischen Kult beziehen und ihre Behandlung etwas weitläufig sein muss, wird ihre Erörterung in einen Exkurs verwiesen (s. u. S. 131 ff. [611 ff.]).

- [112] Dass gerade in Eleusis ein bedeutungsvoller Mysterienkult aus den überall verbreiteten vorgriechischen und griechischen Vorstellungen entstand, muss auf besonderen Umständen beruhen, die hinter dem Schleier der Vorzeit verborgen sind. Eins scheint aber sicher, dass ein vorgriechischer Kult in Eleusis bodenständig war. Der mykenische Ursprung des eleusinischen Kultes ist öfter behauptet worden und jetzt wohl allgemein anerkannt. Persson hat diese Annahme dadurch zu stützen versucht, dass er auf den angeblich mykenischen Ursprung der ältesten Mauern unter dem Telesterion hinwies.¹⁰⁷ Dieser Datierung hat Noack den Boden entzogen¹⁰⁸, sie war irrig; die fraglichen Mauerreste gehören der archaischen Zeit an. Wenn aber Noack deswegen geneigt war, eine Abfolge wie in Athen, Mykenai usw., wo über dem alten Herrenhaus der archaische Tempel entstand, zu leugnen, so folgte die Widerlegung auf dem Fuss. Die neuen von Kuruniotis geleiteten Ausgrabungen haben unter dem Telesterion ein mykenisches auf dem Übergang zwischen mittel- und

¹⁰⁷ Archiv f. Religionswiss. 21 (1922) 292. Das angebliche Kuppelgrab ist eine Zisterne, Kuruniotis, 'Ελευσινιακά I 237 ff.

¹⁰⁸ Noack, Eleusis (1922) 11 ff.

späthelladischer Zeit errichtetes Megaron mit einem eigentümlichen erhöhten Vorplatz entdeckt, dem in spätmykenischer Zeit ein Komplex von drei Räumen hinzugefügt wurde.¹⁰⁹

Ob dieses Herrenhaus dem Kultus diente,¹¹⁰ wie Kuruniotis anzunehmen geneigt ist, lässt sich freilich nicht mit Sicherheit beweisen. Ob es sonst Spuren eines mykenischen Kultes gibt, lässt sich auch nicht mehr sagen, da zuverlässige Beobachtungen aus den älteren Grabungen fehlen. Noack hat a. a. O. erwiesen, dass Philios' Bericht über Massenfunde von mykenischen Idolen irrig ist; die grosse Masse ist subgeometrisch-archaisch, obgleich die Typen eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit den mykenischen zeigen. Es gibt aber daneben eine »ganz geringe Zahl« mykenischer Idole; ihre Provenienz ist leider nicht mehr feststellbar. Der archäologische Befund kann also weder dazu dienen, einen Kult in mykenischer Zeit festzustellen noch zu leugnen. Sicher aber und durch die neuen Ausgrabungen von Mylonas noch besser bekannt geworden ist, dass eine beträchtliche Siedelung in mittelhelladischer und mykenischer Zeit neben dem Telesterion lag.¹¹¹ Auch wenn man sich streng innerhalb der Grenzen des Erkannten und Erkennbaren hält, muss man zugeben, dass die Kontinuität der Siedelung ein kräftiges Argument für die Kontinuität des Kultes darstellt und dass die Möglichkeit vorliegt, dass schon in mykenischer Zeit ein Kult auf der Stätte stattfand.¹¹²

¹⁰⁹ Der vorläufige ausführliche Bericht von Mylonas und Kuruniotis, *Excavations at Eleusis 1932*, *Amer. Journ. of Archaeol.* 37 (1933) 271 ff. Siehe auch Kuruniotis' Aufsatz *Archiv f. Religionswiss.* 32 (1935) S. 52 ff.

¹¹⁰ [Deubner, *Attische Feste* S. 90, bemerkt schlagend, dass, wenn die Benennung *ἀνάκτορον*, Herrenhaus, mit solcher Zähigkeit daran haftete, dass sie auf das Weihehaus übertragen wurde, es in Eleusis ein Herrenhaus gegeben haben muss. Er verteidigt nochmals seine Ansicht: Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien. *Sitz. Ber. Akad. Berlin* 1945/6: 2]

¹¹¹ *Ἑλευσινιακά* I (1932) 1 ff.

¹¹² Rubensohns Behauptung, *Gnomon* 9 (1933) 427, dass die ovale Form des ältesten Telesterions gegen die Kontinuität spreche, ist unbegründet. Jede Zeit baut nach ihrem Geschmack, und gerade aus der früharchaischen Zeit sind ovale Tempel bekannt. Dass man sich bei

[113] Archäologische und sprachliche, kultische und mythen- geschichtliche Tatsachen weisen einstimmig darauf hin, dass der eleusinische Kult in die mykenische Zeit hinaufgeht. Mit dem vorgriechischen Kult ist ein griechischer vereint worden. Dadurch hat der eleusinische Kult seine komplizierte Gestaltung und seinen inneren Reichtum erhalten. Logische Konsequenz soll man nicht verlangen, die Mythen stehen in der Tat recht unvermittelt nebeneinander. Die grundlegende Tatsache ist, dass ἡ νεωτέρα τοῖν θεοῖν, das Kornmädchen, zugleich Περσέφασσα, die Braut des Unterweltherrschers, wurde. Diese Verbindung, über die soviel geredet worden ist, wird aus dem eben Dargelegten verständlich. In der Zeit zwischen der Bergung der Ernte und der Aussaat, wenn die Äcker der Saaten bar sind, wird das Korn in unterirdischen Räumen aufbewahrt; das Kornmädchen ist unter die Erde entführt. Die grossen Pithoi, die zur Aufbewahrung des Getreides dienten, wurden auch für Bestattungszwecke benutzt. Die Pithosgräber aus der vorgriechischen Zeit sind so allgemein bekannt, dass ein einfacher Hinweis genügt; sie sind auch in Eleusis gefunden, und zwar wie meist mit Kinderleichen. Das war auch in der klassischen Zeit nicht vergessen. Die vielberufene Jenae'r Lekythos¹¹³ zeigt einen in der Erde vergrabenen Pithos als den Eingang zur Unterwelt, durch dessen Mündung die Seelen, von dem Zauberstab des Hermes geleitet, hinein- und herausfliegen. Der Pithos war zugleich Grab und Kornspeicher. So wird es verständlich, dass der Gott, der darin hauste, zugleich der Hüter des Kornvorrats und der Herrscher der Toten ist, Pluton in den beiden Bedeutungen des Namens, und dass die Göttin, die das Korn verkörperte, auch Königin der Toten wurde.

In dieses unterirdische Reich wurde die Göttin der Saat entführt, aus diesem stieg sie bei der Aussaat wieder empor.

einem Neubau in dieser Zeit der damals beliebten architektonischen Form bediente, beweist nichts gegen die Kontinuität. Es wird zu wenig beachtet, dass im Altertum die Heiligkeit an der Stätte selbst haftet.

¹¹³ Am besten abgebildet in Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei Text III 29, Abb. 12.

Zu dieser vorgriechischen Vorstellung gesellte sich die griechische von der Kornmutter und dem Kornmädchen, deren Hilfe man bei der Aussaat zu erlangen sich bemühte. Wenn die Jüngere das Kornmädchen war, so war sie schon an sich mit der in dem Vorratspithos hausenden Korngöttin identisch. Übrig blieb die Mutter, deren Tochter geraubt worden war, mit ihrem Schmerz und ihrer Trauer. Dadurch kam etwas tief Menschliches von grösster emotioneller Bedeutung hinein, die antike mater dolorosa, wie man die trauernde Demeter genannt hat. An diese Vorstellung von dem Schmerz der Mutter knüpfen sich Tatsachen des Kultes, die, wie schon der homerische Hymnus lehrt, ihre ätiologische Begründung in dem Suchen und Trauern der Mutter fanden, die [114] Trauergewänder, die Fackel, das Sitzen am Brunnen, das $\Delta\iota\omicron\varsigma$ $\kappa\omicron\phi\delta\iota\omicron\nu$, das Fasten, die Zoten der Lambe, das Trinken des $\kappa\omega\kappa\epsilon\omega\acute{\nu}$. Von diesen Riten kehren bezeichnenderweise einige in den Thesmophorien wieder, das Sitzen auf dem Boden¹¹⁴, die Aischrologie, das Fasten. In den Mysterien sind sie in eine höhere Sphäre emporgehoben, in den Thesmophorien haften sie noch an der Erde. Die Thesmophorien sind in gewissen Beziehungen eine auf einer primitiveren Stufe stehengebliebene Ursprungsform der Mysterien. Wenn man von den Mysterien das vorgriechische Erbe wegstreicht, ist der Rest den Thesmophorien zum Verwechseln ähnlich.

[Jenseits-
glaube.]

Das zweite von der tiefsten religiösen Wichtigkeit, das durch die Vereinigung der vorgriechischen und der griechischen religiösen Vorstellungen hinzukam, oder wenn meine Ansicht von dem minoischen Ursprung des Glaubens an ein freudenvolleres Jenseits richtig ist¹¹⁵, vielmehr, wenn auch umgebildet, bewahrt wurde, sind die Beziehungen zu der Welt des Jenseits. Schon der homerische Hymnus preist das Glück der Eingeweihten und hebt das schlechtere Los der nicht Eingeweihten in der Unterwelt hervor, V. 480 ff.:

¹¹⁴ Vgl. das Sitzen der Demeter am Brunnen, Rubensohn, Athen. Mitt. 24 (1899) 51 ff. Taf. VIII.

¹¹⁵ S. meine Minoan-Myc. Rel. S. 538 ff. [2. Aufl. S. 619 ff.]; über die eleusinischen Mysterien S. 558 [2. Aufl. S. 631 f.].

ὄλβιος ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
 ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν ὃς τ' ἄμμορος οὐποθ' ὁμοίην
 αἴσαν ἔχει φθιμένός περ ὑπὸ ζόφῳ ἡρόεντι.

Sophokles sagt dasselbe mit noch stärkeren Worten, Fr. 753 Nauck²:

ὥς τρις ὄλβιοι
 κείνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη
 μόλωσ' ἐς "Αἶδου· τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
 ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

Aristophanes führt in der Unterweltsszene der Frösche den Mysterienchor vor, der die Demeter besingend unter Fackellicht auf der blumenprangenden Wiese tanzt; die Farben des Gemäldes hat er der Iacchosprozession entnommen, die nicht zu den geheimen Begehungen gehörte. Zum Schluss hören wir V. 454 ff.:

μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος
 καὶ φέγγος ἱλαρόν ἐστιν,
 ὅσοι μεμυήμεθ' εὖ-
 σεβῆ τε διήγομεν
 τρόπον περὶ τοὺς ξένους
 καὶ τοὺς ιδιώτας.

- [115] Woher diese feste Gewissheit eines herrlichen Lebens in der anderen Welt, welche den Griechen sonst so dumpf und trüb und schattenhaft erschien? Eins drängt sich gleich auf, das, was Aristophanes lehrt, indem er die Mysten das Mysterienfest in der Unterwelt fortfeiern lässt. Das Treiben der Eingeweihten in der Unterwelt war eine Wiederholung der Mysterienfeier. Das ist ein Beispiel jener weltverbreiteten, auch den Griechen geläufigen Anschaulichmachung des zweiten Lebens, die mit dem Schlagwort Iteration bezeichnet wird, das jenseitige Leben ist eine Wiederholung des diesseitigen. Wie in der Unterwelt Agamemnon von seinen zugleich mit ihm getöteten Gefolgsleuten umgeben ist, wie Minos dem vor

seinem Richterstuhl versammelten Volk Recht spricht, wie Herakles mit dem Pfeil auf dem Bogen einherschreitet, wie Orion die wilden Tiere jagt¹¹⁶, so feierten die Mysten noch in der Unterwelt das beglückende Mysterienfest fort.

Das mag den einfachen Geistern genügt haben; man darf aber die Frage aufwerfen, ob nicht tiefere Gedanken über Leben und Tod die Mysten bewegt haben. Es gibt ein Anzeichen dafür, die Worte Pindars in einem Fragment, das vermutlich aus dem Threnos auf den Tod des Alkmeoniden Hippokrates stammt und das von unserer Quelle auf die eleusinischen Mysterien bezogen wird¹¹⁷:

ὀλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'.
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

Wir wissen nicht, ob Pindar eingeweiht war¹¹⁸, wir können nicht mit Sicherheit sagen, ob er aus wirklicher Kenntnis spricht oder von vagen Vorstellungen bewegt, die er vielleicht mit anderen mystischen Vorstellungen, denen er bekanntlich nicht fern stand, vermenget; nehmen wir ihn aber beim Wort, so belehrt er uns, dass die Mysten etwas von dem Ende des Menschenlebens und auch von seinem von Zeus gewährten Anfang vernahmen. Was das war zu erraten, ist vielleicht nicht ganz müßiges Spiel, wenn wir in dem Gedankenkreis der Mysterien, wie er in der alten Zeit war, bleiben.¹¹⁹ Es war nie vergessen, dass die Mysterien die Anodos der Kore, ein [116] Fest der Aussaat waren. Wir haben oben S. 108 [581] neben der Anodos, die in der Heraufholung des Saatkornes aus dem

¹¹⁶ Vgl. meinen Aufsatz: Zeus mit der Schicksalswage. Bull. de la Société des Lettres de Lund 1932/33, II 34 ff. [oben S. 448 ff. Vgl. auch Euripides, Herakles V. 613].

¹¹⁷ Fr. 137 Bergk⁴ bei Clem. Alex. Strom. III 518.

¹¹⁸ Wilamowitz, Pindar (1922) 155. Vollständigkeitshalber notiere ich die Anekdote, dass dem alten Dichter Demeter oder Persephone erschien und sich beklagte, dass er auf sie allein unter den Göttern keinen Hymnus gedichtet hatte, worauf er gleich das Fehlende nachtrug.

¹¹⁹ Kern, ARW. 19 (1919) 434 bezieht die ἀρχά auf die Wiedergeburt des Mysten aus dem Mutterschoß der Unterweltsgöttin; das ist charakteristisch spätantik gedacht, vgl. u. S. 119 [595].

unterirdischen Verwahrungsraum bestand, eine zweite kennen gelernt, die bald darauf folgte, das Hervorspriessen der Sprösslinge aus den ausgesäten Körnern, welches das Fest zu fördern bezweckte. Dass diese zweite Anodos den Athenern geläufig war, zeigen die Vasenbilder, welche die Pherephatta aus der Erde emporsteigend darstellen von Satyrn umgeben, die die charakteristische, das Hervorspriessen der Saat begleitende Arbeit des βωλοκοπεῖν ausführen.¹²⁰ Obgleich diese Bilder sich nicht direkt auf die Mysterien beziehen, geht aus ihnen hervor, wie geläufig diese zweite Anodos den Athenern war. Wir werden unwillkürlich auf einen Gedanken geführt, der sich durch die ganze Antike hinzieht und seine schönste und schärfste Ausprägung in dem Bestattungshymnus des Prudentius gefunden hat:

*Sic semina sicca virescunt
iam mortua iamque sepulta,
quae reddita caespite ab imo
veteres meditantur aristas.*

Das ist ein uraltes, dem Ackerbau entlehntes Bild, das Hervorspriessen der neuen Saat aus den Körnern der in die Erde niedergelegten alten. Wie die von dem Ackerbau geholte Bildsprache die Vorstellungen von Zeugen, Leben und Tod beherrschte, hat Dieterich eindrucksvoll ausgeführt.¹²¹ Das Wort für zeugen und säen, für Samen und Saat ist dasselbe, σπείρειν, σπóρος, und der Ausdruck ἐπὶ παίδων γνησίων ἀρότρῳ war in der Rechtsprache stehend. Diese Seite der Sache wurde in den Thesmophorien mit unverhüllten Beziehungen auf das weibliche Geschlechtsleben bevorzugt.

Die andere Seite ist, dass die Saatkörner wie die Körper der Verstorbenen in die Erde niedergelegt werden. Dieterich

¹²⁰ S. den Exkurs S. 135 f. [616 f.].

¹²¹ Dieterich, Mutter Erde (1905) 46 ff. Dazu möchte ich nur, um nicht missverstanden zu werden, hinzufügen, dass die Mutter Erde keine bedeutungsvolle Stellung in den agrarischen Gebräuchen und Kulte einnimmt; sie ist nur halbwegs von ihrem Elemente gelöst worden. [Siehe meine Gesch. d. griech. Rel. I, 427 ff.]

belegt das mit der bekannten Stelle, die Cicero de leg. II 63 aus der Schrift des Demetrios aus Phaleron geschöpft hat, in der dieser seine Beschränkungen des Grabluxus zu rechtfertigen suchte: *nam et Athenis iam illo more[s] a Cecropē, ut aiunt, permansit hoc ius terra humandi quam¹²² quom proximi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderetur.* Es kann der Verdacht aufkommen, dass der Philosoph eine Sitte für seine Zwecke ausgedeutet hat.¹²³ Wolters hat in seinem bedeutsa- [117]

¹²² Über die Schwierigkeit, die dieses Wort bietet, s. Löfstedt, Syn-tactica II, Acta R. Soc. Hum.-Litt.-Lund. X 2 (1933) 146 f. Andere korrigieren *quod*.

¹²³ Die Gelehrsamkeit von O. Crusius hat zwei weitere entlegene Zeugnisse hervorgezogen, Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss., München 1910, 4 S. 66 ff. Es handelt sich um ein Sprichwort, auf das Aristophanes zweimal anspielt, Ran. 1462 und Tagenistai Fr. 488 Kock, und das im Scholion zur ersten Stelle angeführt wird: *παρά την παροιμίαν ἐκεῖ βλέπουσα δεῦρ' ἀνίει τὰγαθά, und durch den von L. Cohn, Zu den Paroemiogr. S. 82 aus dem Paris. Suppl. 676 hervorgezogenen paroemiographischen Artikel weiter erklärt wird: βλέπων ἐκεῖσε δεῦρ' ἀνίει τὰγαθά. ἔθος ἦν τοῖς Ἀθηναίοις μετὰ τὸ ἐπιβαλεῖν τοῖς θάπτομένοις τὴν προσήκουσαν γῆν καὶ πανσπερμίαν.* Crusius vergleicht auch den Paradoxographen Isigonos 67, Rer. nat. script. min. p. 115 Keller: *Ἀθηναῖοι τοὺς τελευτήσαντας ἐπὶ τὸν τάφον ἄγοντες καὶ πᾶν ὄσπριον ἐπέφερον, σύμβολον τῆς παρ' αὐτῶν εὐρέσεως τῶν καρπῶν τῶν ἀπάντων.* Wolters bestreitet in der Festschrift Loeb a. a. O. S. 121, dass man diesen Ritus mit der Panspermie vergleichen darf, die den Seelen an den Chytren gebracht wurde (über diese s. meine Stud. de Dion. att., Diss. Lund 1900, 131 ff.; der Unterschied ist, dass die Panspermie der Chytren gekocht wurde), die angeführten Stellen sprechen aber von Hülsenfrüchten, und der Wortlaut bei Cicero *frugibus obserebatur* kann dies nicht widerlegen, denn *fruges* bedeutet sowohl Hülsenfrüchte wie Getreide, und *obserebatur* ist eine Ausdeutung; wir sind nicht berechtigt aus dieser Stelle einen besonderen Ritus zu erschliessen, noch bieten die ägyptischen Figuren des »sprossenden Osiris« eine zuverlässige Analogie. Vielleicht könnte man eine Analogie finden in den argivischen Bestattungsbräuchen, Plutarch Quaest. graec. 24 p. 296 F mit meinen Bemerkungen Class. Review. 43 (1929) 122 [oben S. 410 ff.]; die Reinigung, die durch das Überreichen von Gerste an den Diener des Apollon geschieht, gilt aber hier den Hinterbliebenen. Eine viel nähere Analogie bietet das schon erwähnte Fragment aus den Tagenistai des Aristophanes, Fr. 488 Kock Z. 12 ff.

[118] men Aufsatz über die goldenen Ähren¹²⁴ darauf hingewiesen, dass gleich wie Eier so auch Samenkörner dem Toten beigegeben wurden, und hat behaupten wollen, dass diese nicht immer als ihnen dargebrachte Nahrung verstanden werden können, sondern wegen ihrer Lebenskraft den Toten beigegeben wurden. Sichere Beispiele aus griechischen Grabfunden fehlen, was nicht verwunderlich ist, in Italien scheinen sie aufzuzeigen sein.

Es gibt wichtigere Zeugnisse. Es heisst in einer Grabschrift einer Frau aus Melos, dass sie starb πέντε λιπούσα τέκνων καλλιγόνους στάχους.¹²⁵ Dieses Gedicht gehört einer sehr späten Zeit an. Mit einer bei der Besprechung der eleusinischen Mysterien oft zitierten Vase kommen wir in die klassische Zeit hinauf.¹²⁶ Sie ist apulisch und hat selbstverständlich keine direkte Beziehung auf den eleusinischen Kult, eher auf die in Unteritalien stark entwickelten Kulte der Unterwelts- und Frucht-

καὶ θύομεν αὐτοῖσι (den Toten) τοῖς ἐναγίσμασι
ὥσπερ θεοῖσι καὶ χοάς γε χεόμενοι
αἰτούμεθ' αὐτοὺς δεῦρ' ἀνεῖναι τὰγαθὰ.

Der Schlüssel des Verständnisses aber zugleich das Rätsel liegt in den Worten βλέπων ἐκεῖσε bzw. ἐκεῖ βλέπουσα, welche zu dem Toten gesprochen wurden. Crusius' Deutung auf eine Bannformel: »schau dorthin«, d. h. in die Unterwelt, ist sehr gekünstelt. Ich kann es nur ganz konkret auffassen: »schau dorthin«, d. h. wo wir die Opfergaben niedergelegt haben. So werden die Worte eine *do ut des*-Formel der geläufigen Art. Man sagt »dorthin«, nicht »hierher«, um den Abstand zwischen der Welt der Toten und der der Lebenden zu wahren. In diesem Brauch dürfte also schwerlich ein auf das Wiederaufstehen des Lebens zielender Symbolismus zu finden sein.

¹²⁴ Wolters a. a. O. S. 122 f., der u. a. meinen Aufsatz, Das Ei im Totenkultus, Archiv f. Religionswiss. 11 (1908) 530 ff. [oben S. 3 ff.] anführt. Zu den in diesem gesammelten Beispielen sind zahlreiche andere hinzuzufügen. Wolters bemerkt richtig die entscheidende Wichtigkeit des Umstandes, dass in den Gräbern künstliche, aus Ton oder Stein gefertigte Eier vorkommen, während die Griechen nicht Nachbildungen von Speisen den Toten statt wirklicher Speisen beigaben.

¹²⁵ Wolters a. a. O. S. 121; IG. XII 3, 1188.

¹²⁶ Jetzt am besten abgebildet und besprochen von Wolters a. a. O. S. 124.

barkeitsgottheiten. Das Mittelbild ist wie häufig auf den apulischen Vasen ein Naiskos; die Nebenfiguren sind gleichgültig. In diesem Naiskos stehen fünf sorgfältig gemalte Getreidehalme mit Ähren aufrecht. Wenn man bedenkt, dass die apulischen Gefäße Grabvasen sind, dass ihre Darstellungen sich oft auf die Unterwelt beziehen, kann der Darstellung der Ähren keine andere Bedeutung als eine sepulkrale zugeschrieben werden.¹²⁷ Nur dekorativ sind sie nicht; dazu sind sie zu sorgfältig und naturtreu gemalt. Dazu kommt die wundervolle goldene Ähre, die Wolters zu seinen gelehrten Erörterungen den Anlass gegeben hat. Ihre vorzügliche Erhaltung kann nur dem Umstand verdankt werden, dass sie in einem Grab niedergelegt gegen Unbill geschützt war. Die sepulkrale Bedeutung kann nur die eine sein, sich auf das Emporspriessen der Ähren aus dem Korn beziehen.¹²⁸

Prudentius hat ohne Zweifel das Bild der dem Korn entspriessenden Ähre für die individuelle Auferstehung und Unsterblichkeit gebraucht, die unsere der spätantiken Religiosität entstammenden Anschauungen bestimmt, obgleich jene Erscheinung des Pflanzenlebens in Wirklichkeit nichts besagt als den Wechsel der Generationen, das Fortleben des Geschlechts.¹²⁹ Wir haben durchaus kein Recht, die spätantike und heutige Vorstellung der alten Zeit zuzuschreiben, der der bewusste Individualismus fremd war. Für sie hatte das Individuum nur Geltung als ein Glied in der Kette des Geschlechtes. Abgesehen von Homer kennen wir ihre Ideen [119] über das Weiterleben nicht. Es wäre leicht Verschiedenes

¹²⁷ Vgl. Pagenstecher, Unterital. Grabdenkm. (1912) 100.

¹²⁸ [Aischyl. Choeph. 127 f., καὶ γαῖαν αὐτὴν, ἣ τὰ πάντα τίττεται θρέψασά τ' αὐθις τῶνδε κῆμα λαμβάνει. Wilamowitz bemerkt z. St.: »Die ganze Demeterreligion kann man aus diesen zwei Versen ableiten«. Vgl. Gernet et Boulanger, Le génie grec dans la religion. S. 60.]

¹²⁹ Ich entlehne dankbar dem Büchlein von G. Méautis, Les mystères d'Eleusis (1934) 63 die schöne Parallele von Joh. XII 24, εἰν μὴ ἂ κέκκοις τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ· αὐτὸς μόνος μένει· εἰν δὲ ἀποθάνῃ, πολλὸν καρπὸν φέρει. Der Spruch schmiegt sich eng an die hier vorgetragene Auffassung an, stimmt aber nicht zu dem Glauben an die Seligkeit des Individuums in der Unterwelt, wie Méautis meint.

aus der Vorstellungswelt der primitiven Völker anzuführen, das sich dem angedeuteten Gedankenkreis einfügt, z. B. den Glauben an das Wiederaufleben des Grossvaters in dem Enkel, dessen Spuren man in einer Namensgebung, die auch unter den Griechen häufig ist, zu finden meint. Vermutungen sind unsicher, wir haben zu konstatieren, dass eine Zeit, in der das Geschlecht dem Individuum voranstand, nicht unser Bedürfnis der individuellen Unsterblichkeit gehabt haben kann, dass dagegen das Fortleben des Geschlechts ihr über allem anderen stand.¹³⁰ Das muss auch den Ideen, von denen hier die Rede ist, eine besondere Färbung verliehen haben, und kein Bild macht das besser und klarer anschaulich als das derselben Zeit aus lebensnotwendiger Arbeit vertraute Aufspriessen der neuen Saat aus den in die Erde niedergelegten Samenkörnern. Aus dieser Anschauung verstehen wir die oben besprochenen Bräuche und den Namen, den die Athener den Toten gaben, Δημήτριοι¹³¹, der sonst unerklärlich ist; denn Demeter war keine Unterweltsgöttin.

Der Zweck dieser Erörterungen war, eine Frage zu umgrenzen, die man bei der Besprechung der eleusinischen Mysterien nicht vermeiden kann, obgleich ein sicheres Ergebnis nicht zu erlangen ist. Kehren wir zuletzt zu dem Pindarfragment zurück, so spricht es nicht von der Unsterblichkeit, sondern

¹³⁰ [Niemand hat dies besser gesagt als Platon in der Rede der Diotima, Symp. p. 207 D: »Denn die sterbliche Natur sucht nach Möglichkeit immer zu existieren und unsterblich zu sein. Das vermag sie aber nur auf diese Weise, durch die Zeugung, indem sie stets ein anderes Neue statt des Alten zurücklässt.« p. 208 B: »Auf diese Weise erhält sich alles Sterbliche, nicht dadurch, dass es immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern dadurch, dass das im Schwinden Begriffene und Alternde ein anderes Neue zurücklässt desselben Schlages wie es selbst war. Durch dieses Mittel, Sokrates, fuhr sie (Diotima) fort, ist das Sterbliche der Unsterblichkeit teilhaftig, der Leib und alles andere, das Unsterbliche dagegen auf andere Weise. Wundere dich daher nicht, wenn jegliches von Natur das ihm Entprossene hoch hält. Denn wegen der Unsterblichkeit haftet an jedem seine Liebe und sein eifriges Streben«.]

¹³¹ Plutarch, De facie in orbe lunae p. 943 B τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημήτριους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν.

sagt, dass, wer nach dem Schauen der Mysterien unter die Erde geht, das Ende des Lebens und seinen gottgesandten Anfang kennt. Es ist nicht zu verkennen, dass diese Worte, wenn sie, wie sie tun, einer Hoffnung Ausdruck geben, mit dem Kreislauf der Saaten wohl übereinstimmen: in die Erde wird sie niedergelegt, aus der Erde spriesst sie wieder empor. Dieser Gedanke hat in seiner Verwendung auf den Kreislauf der Menschengenerationen einen tiefen religiösen Gehalt, der den Menschen, die sich als Glieder des Geschlechts fühlten, trostreich sein musste. Hat er die Gemüter der tiefer Denkenden unter den Eingeweihten bewegt? Er war geeignet, sie über die Notwendigkeit des Todes ruhigeren Sinnes weiter hinausblicken zu lassen. Sie würden nicht ganz der Vernichtung anheimfallen, sie würden in der neuen Saat, der neuen Generation weiterleben.

[Vorgänge der
Mysterien]

Die Untersuchung über die eleusinischen Götter hat uns allmählich tief in die Geheimnisse der eleusinischen Religion hineingeführt. Denn für diese geben das Wesen und Wirken der Götter die Grundlage; es fällt Licht auf die eleusinische Religion und dadurch auch auf die Mysterien. Obgleich wir auf diesem Weg die Vorgänge der Mysterienfeier, die $\delta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\alpha$ und $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, nicht enthüllen können, trägt diese [120] Untersuchung jedoch etwas bei, um ein Urteil zu begründen über die Vermutungen und Ansichten, die über dieses lokkende, aber nicht sicher zu lösende Problem vorgetragen worden sind. Dass es nicht möglich ist eine sichere Antwort zu geben, liegt an der Beschaffenheit der Quellen, welche direkte Nachrichten über die geheimen Vorgänge mitteilen. Nur christliche Schriftsteller haben, an die Pflicht des Schweigens nicht gebunden, die Geheimnisse bekannt gemacht. Wir wissen nicht, ob sie aus wirklicher Kenntnis sprechen oder zweifelhafte Erkundigungen weitergeben. Ihr Zweck war polemisch, es war ihnen gar nicht um die Zuverlässigkeit der von ihnen mitgeteilten Nachrichten, noch um eine reinliche Scheidung zu tun zwischen dem, was den eleusinischen, und dem, was anderen, auch spätantiken Mysterien angehörte. Der Zweck war erreicht, wenn die Polemik wirkungsvoll war. Wenn ihre Nachrichten authentisch sein sollten, wissen wir

ferner nicht, wieviel davon der alten Zeit und wieviel einer späteren Umgebildung angehört; denn dass Veränderungen unter dem Einfluss mächtiger allgemeinen Ideenströmungen stattgefunden haben, fässt sich nicht leugnen.¹³²

Seit alters hat das von Clemens Alexandrinus überlieferte σύνθημα¹³³ in dem Vordergrund der Diskussion gestanden. Dieterichs Behandlung¹³⁴ hat eine neue Epoche eingeleitet. Er verwarf die bisher allgemein gebilligte Emendation Lobecks ἐγγευσάμενος, meinte, dass aus der Kiste ein Phallos genommen wurde, dass etwas damit geschah, und dass er dann in den Korb gelegt und darauf aus dem Korb wieder in die Kiste versetzt wurde. Der Sinn des Ritus wird am besten durch seine eigenen Worte erklärt, Mutter Erde, S. 55: »Aus dem Glauben an die Muttergottheit geht das Bedürfnis des einzelnen hervor, sich das μυστήριον der Kindschaft zu sichern, d. h. durch sakramentalen Akt Kind dieser Mutter zu werden für ein zweites Leben. Am deutlichsten spricht das dann der spätere unteritalische Mysterienspruch aus: δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας: ich bin eingegangen in den Schoß der unterirdischen Königin. Auf den im irdischen Kult vollzogenen sakramentalen Akt wird verwiesen, der die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode garantiert.« Er vergleicht τὸν διὰ κόλπον θεόν der Sabaziosmysterien. A. Körte hat auf den offenbaren Widerspruch in der Hypothese Dieterichs hingewiesen¹³⁵, dass der Phallos nicht

¹³² Was den Kult betrifft, lässt sich das aus den römischen Inschriften ablesen; vgl. das Priesterverzeichnis in der neuen Inschrift für den Daduchen Themistokles, Ἑλευσινιακά I S. 225. Die Hieronymität der höchsten Kultusbeamten ist eine charakteristische, erst spät entstehende Neuerung, s. o. S. 81. [544. Siehe jetzt meine Gesch. d. griech. Rel., II 329 ff.]

¹³³ Clem. Alex. protr. II 21 p. 18 P. καὶ τὸ σύνθημα Ἑλευσινίων μυστηρίων ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεδέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ κάλαθου εἰς κίστην; kürzer bei Eusebios praep. evang. II 3, 21; Arnobius adv. gentes V 26 übersetzt es mit Auslassung des umstrittenen Partizips.

¹³⁴ Dieterich, Mithrasliturgie (1903) 125.

¹³⁵ Archiv f. Religionswiss. 18 (1915) 122 ff.; Internat. Monatsschrift f. Wiss., Kunst u. Technik 15 (1921) 327 ff.

für die sakramentale Verbindung mit der Erdmutter passt, die für die eleusinischen Mysterien supponiert wird. Der Myste will das Kind, nicht der Gatte oder gar die Gattin der Erdmutter werden. Körte vergleicht den Mythos von der Adoption des Herakles durch Hera und kommt so zu der Ansicht, dass der heilige Gegenstand nicht ein Phallos, sondern das *μόριον γυναικείον* gewesen sei, der *κτεῖς*, den Theodoret dem eleusinischen Kult zuschreibt.¹³⁶ So hat er seine zunächst allgemein gebilligte Ansicht begründet, dass das Sakrament der Wiedergeburt aus dem Schoß der Erdmutter in den eleusinischen Mysterien darin bestand, dass der Myste aus der heiligen Kiste die Nachbildung eines Mutterschoßes nahm und über seinen Leib gleiten liess.

Picard hat in einem gelehrten Aufsatz diese beiden Vorgänge kombiniert.¹³⁷ Seine Hypothese ist, dass die Kiste einen Phallos und der Korb einen Cunnus enthielt, und dass der Myste diese berührte und gegeneinander vertauschte, wodurch eine sexuelle Vereinigung zustande gebracht wurde. Diese Kombination hat er durch den Hinweis auf das Paar Baubon-Baubo usw. begründen wollen. Es ist, wie gesagt, möglich, vielleicht wahrscheinlich, dass sexuelle Symbole bei den Mysterien wie

¹³⁶ Theodoret, graec. aff. cur. VII 11. Körte fährt fort a. a. O. S. 123: »wenn er (Theodoret) hier (III 84) dies Symbol den Thesmophorien zuweist, so macht das nicht viel aus, denn wie Lobeck bemerkt (Aglaoph. 200), werden Thesmophorien und Eleusinien oft durcheinander geworfen«. Der Spiess ist umzukehren; vgl. Ziehen in Gnomon 5 (1929) 153 f. Wenn eine Vermischung stattfand, wurde das bei den Thesmophorien verwendete Symbol den Mysterien zugeschoben. Denn bei den Thesmophorien ist das Vorkommen dieses Symbols sicher, [bei den Haloen, Schol. Lukian p. 280 Rabe], in Syrakusai in der Form von Kuchen, die *μυλλοί* genannt wurden, Herakleides von Syrakusai bei Athen. XIV. p. 647 A. Was Athen betrifft, redet zwar das Lukianscholion nur von Phallen, vgl. aber Hesych s. v. *κτέσπον* u. meine Gr. Feste (1906) 318. Bei der engen Verwandtschaft des eleusinischen Kultes mit den Thesmophorien ist es wohl möglich, dass auch in jenem das weibliche Symbol vorkam, obgleich es nur in dem verdächtigen Zeugnis des Theodoret überliefert wird.

¹³⁷ Picard, L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis. Rev. de l'hist. des rel. 95 (1927) 220 ff. Vgl. P. Roussel, Bull. corr. hell. 54 (1930) 69 f.

in den Thesmophorien vorkamen — der Parallelismus der Generation im Pflanzenleben und im Menschenleben gehört zu den wohlbekanntesten und urwüchsigsten Vorstellungen —; die Iambeepisode im homerischen Hymnus spricht nur zu deutlich und darf nicht vornehm beiseite geschoben werden. Es ist aber unwahrscheinlich, dass der ganze Wust von Über-

[122] lieferungen dieser Art Eleusis angeht.

Picards Hypothese wird von denselben Einwänden wie die Körtesche getroffen. Nachdem u. a. besonders wuchtig Ziehen Widerspruch erhoben hatte, fasste Deubner die Gegengründe zusammen¹³⁸, fügte andere hinzu und deutete den wichtigsten an: in dem σύνθημα werden der Epoptie vorangehende Akte erwähnt; nicht ein solcher, sondern nur das »Schauen«, auf das immer als die Quelle der beseligenden Gewissheit hingewiesen wird, kann die höchste und zentrale Bedeutung gehabt haben.¹³⁹

¹³⁸ Ziehen in Gnomon 5 (1929) 152 ff.; Deubner, Att. Feste (1932) 81 f.

¹³⁹ Zwei Aufsätze seien noch erwähnt, die, so verschiedenartig sie auch sind, in der agrarischen Deutung des σύνθημα übereinstimmen. Pater Lagrange, La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis, Revue biblique 38 (1929) 61 ff. u. 201 ff., ist der Ansicht, dass in der Kiste das Symbol der Demeter, der κτεís, in dem Korb das des Dionysos, der Phallos, war und dass ihre rituelle Vereinigung die Befruchtung der Demeter bedeute. Diese Demeter sei in den Terrakotten von Priene, die gewöhnlich auf Baubo gedeutet werden, dargestellt. Ihr Sohn sei Plutos. Die Mysterien werden so zu den Riten gerechnet, welche die Saat und auch die menschliche Fruchtbarkeit durch magische Handlungen fördern (bes. S. 209). Pater Lagrange wendet sich mit beachtenswerten Gründen gegen den Gedanken, dass die Mysterien eine Wiedergeburt des Eingeweihten bezwecken (bes. S. 210 ff.). — F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, Zeitschr. f. Ethnologie 60 (1928), 262 ff. deutet das σύνθημα auf den Ackerbau: »Ich nahm — Saatkorn — aus der Kiste. Ich habe — auf dem Felde — gearbeitet. Ich habe — das Korn — in die Kiste (Vorratskiste) getan.« Die Worte »in den Korb und aus dem Korb« seien nicht authentisch. Die Initiation bezwecke »eine Sicherung der Ernährung, indem sie den Menschen in rituellen Kontakt mit der hinter seiner Nahrung stehenden Potenz (Demeter) bringen«. Bekanntlich bin ich dem Vergleich mit primitiven Riten nicht abgeneigt, er ist aber sehr gefährlich, bevor die Grundlage feststeht. An sich ist die agrarische Deutung der Mysterien fest begründet, der Einwand gegen diese Ausführungen liegt in

Ein paar besondere Einwände verdienen noch eine Besprechung. Dass Pringsheim S. 49 (vgl. S. 58 A. 1) den eleusinischen Mysterien das σύνθημα abgesprochen hatte, bezeichnete Körte S. 119 als unerlaubte Willkür; so leicht wird der Einwand nicht abgefertigt. Was Pringsheim anführt, dass die κίστη sehr häufig, der κάλαθος nie auf den eleusinischen Denkmälern vorkommt, ist eine auch von Körte anerkannte Tatsache, die deutlich genug gegen die Authenzität der Formel spricht. Wenn man sich erinnert, dass der Kalathos in dem alexandrinischen Demeterkult die hervorragende Stelle einnimmt¹⁴⁰, wie z. B. Kallimachos die grosse Prozession [123] schildert, liegt in der Tat die von Pringsheim ausgesprochene Folgerung sehr nahe, dass die Formel dem alexandrinischen Demeterkult entnommen ist, und dazu kommt, dass Clemens in Alexandria lebte und wirkte. Der Demeterkult in Alexandria zeigt aber einen starken eleusinischen Einfluss; die ersten zwanzig Verse des Hymnus des Kallimachos sind voll von Anspielungen auf den eleusinischen Kult und Mythos. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das alexandrinische Fest, obgleich es an sich wohl die Thesmophorien sind, durch die Übernahme einiger bekannter Elemente dem eleusinischen Kult angeglichen worden ist. Und man denkt daran, dass der Eumolpide Timotheos von Ptolemaios Lagou nach Alexandria berufen wurde, um die Gottesdienste zu ordnen. Die beiden in dem σύνθημα zuerst erwähnten Riten, ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα sind eleusinisch, und zwar der zweite von einem spezifischen Charakter. Vielleicht ist also das σύνθημα aus dem eleusinischen Kult übertragen und für den alexandrinischen zurechtgemacht worden; es mag dann als ein, wenn auch nicht vollgültiges, Zeugnis für Eleusis gelten.

beiden Fällen darin, dass sie von dem σύνθημα ausgehen, dessen Tragfähigkeit sehr unsicher ist, und das offenbare Hauptmoment der Mysterien, die Epoptie, beiseite schieben. Speiser versteigt sich sogar zu der Behauptung, dass die Epoptie eine unwichtige, durch sexuellen Analogiezauber ausgezeichnete Erweiterung sei.

¹⁴⁰ Siehe meine Gr. Feste (1906) 350 ff., wo auch andere Kalathosfeste im Kult der Demeter erwähnt sind. Mein Versuch zwischen Korb und Kalathos zu vermitteln ist ein unzulässiger Notbehelf, der nur den Widerspruch beleuchtet.

Aber auch gesetzt, das σύνθημα sei eleusinischen Ursprunges, so ist seine Geltung doch begrenzt. Deubner, auf dessen Analyse der Clemensstelle ich im übrigen verweise, bemerkt schlagend, dass das σύνθημα auf die τελετή¹⁴¹, nicht auf die Eoptie sich bezieht. Es ist ein Kennwort. Welcher Art war seine Verwendung?¹⁴² Wenn es die höchsten Weißen angab, konnte es nur dazu dienen, dass die Mysteren sich untereinander erkannten; eine so feierliche Formel kann nicht zu beliebiger Gelegenheit, sondern nur in der Feier ausgesprochen worden sein. Dort hat es aber keinen Platz, wenn es nicht die Erfüllung der vorbereitenden Riten der Telete angibt, welche zur Teilnahme an der Eoptie berechtigen. Das ἐνήστευσα καὶ ἔπιον τὸν κυκεῶνα sind solche vorbereitende Riten, und zu ihnen muss auch das folgende gehören, wenn es sich auf den eleusinischen Kult bezieht.¹⁴³

¹⁴¹ Um die reinliche Scheidung der drei Stufen μύσις, τελετή, ἐποπτεία die Pringsheim verdankt wird, nicht zu verwischen, verwende ich durchgehend die griechischen Wörter.

¹⁴² Darüber im allgemeinen G. van der Leeuw, *The Σύμβολα* in Firmicus Maternus in der Zeitschrift *Egyptian Religion* 1 (1933) 61 ff.

¹⁴³ Die Behandlung, welche Noack, *Eleusis* (1927) 229 ff. (vgl. Rousset a. a. O. S. 70 f.) dieser Hypothese hat zuteil werden lassen, stellt die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten in scharfes Licht. Er erkennt richtig, dass die in dem σύνθημα erwähnten Handlungen der Telete, nicht den höchsten Weißen, der Eoptie, gehören; dies sucht er mit der Körteschen Hypothese dadurch zu vereinigen, dass durch die Berührung des Mutterschosses »nicht schon die Gewissheit der Gotteskindschaft, sondern nur eine Anwartschaft auf sie gegeben war«. Dies ist ein offener Notbehelf, weil er dem Akt seine wirkliche Bedeutung nimmt. Das hat dann Noack auch empfunden, und zur Nachhilfe schmuggelt er den Mutterschoss in die Eoptie wieder hinein durch die durch nichts begründete Annahme, dass der Einzuweihende verhüllten Hauptes ohne volles Bewusstsein des Vorganges den Akt in der Telete ausgeführt habe und dass der Hierophant in der Eoptie zuerst den Mutterschoss enthüllt und darauf die Ähre vorgezeigt habe. Die Unverbindlichkeit dieser Konstruktion braucht nicht besonders dargetan zu werden. Sie zeigt zur Genüge, dass der κτεῖς nach dem Befund der Zeugnisse nicht zu den höchsten Weißen gehören kann, es aber nach der Körteschen Hypothese muss. Wie schon angedeutet, ist es möglich, dass sexuelle Symbole in den Mysterien wie in den Thesmophorien vorkamen; es liegt aber keine Berechtigung vor, ihnen dort einen tieferen Sinn als

Damit sind wir wieder bei der Hauptsache angelangt. Die [124] höchsten Weihen waren das Schauen; das wird mit fast ermüdender Einförmigkeit wiederholt. ὁλβιος ὅς τὰδ' ὅπωπεν Hymn. hom., ὁλβιος ὅστις ἰδὼν Pindar, τρις ὁλβιοι οἱ ταῦτα δερχθέντες Sophokles. Für dies Schauen ist die Anlage des grossen Telesterionsaales mit seinen rings herumlaufenden Stufen eingerichtet. Dass man diese einfache und sichere Tatsache in den Hintergrund hat drängen und den eleusinischen Mysterien etwas anderes als das höchste Mysterium hat zuschieben können, beruht darauf, dass die intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit den spätantiken Mysterien die Forscher unbewusst dazu geführt hat, spätantik zu denken. Das Ziel der spätantiken Mysterien sei die Vergöttlichung des Menschen, wodurch er über die sterbliche Welt erhoben wird. Diese Vergöttlichung sei auf verschiedene Wege erreicht; einer der am häufigsten betretenen sei es, den Menschen durch eine sakramentale Wiedergeburt zum Sohn des Gottes oder der Göttin zu machen. Der zugrunde liegende Gedanke mag primitiv sein, wir haben aber kein Recht, ihn der altgriechischen oder vorgriechischen Religion, die beide gar nicht primitiv waren, ohne klare Zeugnisse zuzuschreiben. Und solche fehlen.¹⁴⁴

Wir haben daran festzuhalten, dass die Epoptie das höchste Mysterium in Eleusis war. Von dem, was darin vor- kam, ist einiges überliefert.¹⁴⁵ Wie diese Akte dargestellt wurden, ist ungewiss. Man hat teils von dramatischen Auf-

hier zuzuschreiben. Das besondere Verdienst der Auseinandersetzungen Noacks überhaupt liegt in dem Nachdruck, mit dem er die räumlichen Verhältnisse und den äusseren Apparat durchdacht hat. Das wird gewöhnlich versäumt und ist sehr lehrreich, aber mehr in negativer als in positiver Richtung. Am vorsichtigsten vermeidet man es, den Gang der Feier zu rekonstruieren. Schon die Frage, wie die Teilnehmer an der Telete von den Teilnehmern an der Epoptie, zu der sie erst im folgenden Jahr zugelassen wurden, geschieden wurden, kann nicht beantwortet werden.

¹⁴⁴ Die Formel ὅε, κύε nehme ich nicht wieder vor; vgl. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 480.

¹⁴⁵ Ich verweise auf die kurze und klare Zusammenstellung der Quellenstellen bei Deubner a. a. O. S. 84 ff.

[125] führungen oder pantomimischen Darstellungen gesprochen, teils solche auch wieder verneint. Man dürfte nur behaupten können, dass es Tänze in dem antiken Sinne des Wortes gab, hat sich aber dabei zu erinnern, dass der sakrale Tanz sehr viele Spielarten hat von dramatischer Darstellung bis zum Chorreigen. Welcher von diesen Arten die eleusinischen Darstellungen am nächsten kamen, wissen wir nicht, nur dass man in ihnen die Widerspiegelung des Koremythus sah.

Die Begehungen scheiden sich in zwei Gruppen, je nachdem sie nur von christlichen Schriftstellern überliefert sind, oder die Überlieferung durch Andeutungen bei heidnischen Verfassern gestützt wird. Zu der letzten Gruppe gehört die auf den Koremythus bezügliche. Ich wähle mit Bedacht diesen allgemeinen Ausdruck, denn sobald man zu den einzelnen Akten des Mythos kommt, beginnt die Unsicherheit. Am stärksten bezeugt ist das Umherirren und Suchen der Demeter, das im homerischen Hymnus das Aition zu den Zeremonien der Telete abgibt. Gerade deswegen muss man die Frage aufwerfen, ob es zu der Telete oder zu der Epoptie gehörte. Das erstere scheint kein notwendiger Schluss aus dem Hymnus zu sein; wenn er es auch als Aition der Bräuche der Telete darstellt, kann es jedoch in die Epoptie hineingereicht haben. Dafür zeugt die Nachricht, dass der Hierophant beim Anrufen der Kore das Schallbecken schlug (s. o. S. 96 [565]). Der Mythos war ja Gemeinbesitz. Diese Frage zieht die weitere Frage nach sich, ob, wie gewöhnlich angenommen, der Raub dargestellt wurde. Es wäre auch möglich sich vorzustellen, dass der Raub als eine vollbrachte Tatsache, die Voraussetzung der Begehung, galt, dass also beim Beginn der Feier Kore als abwesend gedacht wurde. Die christlichen Schriftsteller, die davon sprechen, drücken sich so allgemein aus, dass sie in dieser Weise aufgefasst werden können und zur Annahme einer Darstellung des Raubes nicht nötigen.¹⁴⁶ Wenn man bedenkt, dass die Kathodos vier Monate vor der Anodos an dem Herbstfest stattfand, liegt diese Auffassung nahe, obgleich sie nicht gesichert ist, da zeitlich getrennte

¹⁴⁶ Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 481.

Akte im Kult zusammengezogen werden können. Sicher folgte dem Suchen das Finden; es wird vom Rhetor Aristides erwähnt, obgleich sein Zeugnis wegen seiner sonstigen Unwissenheit vielleicht nur als eine auf Grund des geläufigen Mythos zurechtgemachte Floskel zu betrachten ist.¹⁴⁷ Das Finden ist eine notwendige Konsequenz und ist vielleicht auf der Ninnionpinax angedeutet (s. o. S. 94 [561]).

In der zweiten nur von christlichen Schriftstellern bezeugten Gruppe von Nachrichten begegnen zwei Begehungen, von denen die eine eine heilige Hochzeit ist. Asterius gibt davon eine sehr präzise Schilderung: der Hierophant und die [126] Priesterin begegneten einander allein, nachdem die Fackeln ausgelöscht worden waren, und die unzählige Menge glaubte, dass ihr Wohl von dem abhing, was die beiden in der Finsternis vornahmen. Ein Platonscholion spricht von der σύμμιξις der Demeter und des Zeus.¹⁴⁸ Wenn diese Angabe auch Glauben gefunden hat, kann sie für Eleusis nicht gültig sein, denn Zeus gehört nicht zu dem Kreis der eleusinischen Götter, oder es muss sich um Zeus Chthonios handeln, d. h. Hades-Pluton; dann ist die Gattin nicht Demeter, sondern Kore-Persephone. Dürfen wir eine heilige Hochzeit für Eleusis voraussetzen, so sind diese beiden die Gatten. Die Sache ist aber sehr unsicher, besonders da man mit der Möglichkeit von späteren Veränderungen und Zusätzen unter dem Einfluss der immer mehr erstarkenden spätantiken Mysterienreligionen rechnen muss; zuletzt wurden die Mysterien alle so gut wie vereinheitlicht.

Die zweite Begehung, das Vorzeigen der Ähre, hat den allgemeinsten Glauben gefunden, auf Grund der in der Naassenerpredigt bei Hippolyt¹⁴⁹ überlieferten Nachricht: Ἀθηναῖοι μυσθύντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεδυνόντες τοῖς ἐποπτεύουσι

¹⁴⁷ a. a. O. II. 478.

¹⁴⁸ [Schol. Plat. Gorg. p. 497 C. Wilhelm Σύμμιξις, Anzeiger Akad. Wien, philos.-hist. Kl. 1937, S. 39 ff., erweist aber, dass das Wort 'Zusammenkommen', nicht 'Liebesvereinigung' bedeutet.]

¹⁴⁹ Hippolytos, ref. haer. V 8, 39, S. 96 W. Text auch bei Reitzenstein, Poimandres (1904) 83 ff. (hier § 26), der die Predigt ausgeschieden hat.

τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. Auch hier können Bedenken wegen einer Übertragung erhoben werden, weil Hippolyt auch den Attis χλοερὸν στάχυν τεθερισμένον nennt. Da aber der Ackerbau im Attiskult keine besondere Bedeutung hat, in dem eleusinischen Kult dagegen eine zentrale Stellung einnimmt, und da dieses Attribut des Attis aus dem kurz darauf zitierten Hymnus geschöpft ist (dort zwar ἀμυθέντα), in dem nach pantheistischer Art die Namen und Attribute aller Götter auf Attis gehäuft werden, kann kein Zweifel obwalten, welchem Kult die Priorität gehört. Dieses μυστήριον τελειότατον passt für die eleusinischen Mysterien wie für keine andere. Aus inneren Gründen scheint diese Nachricht den Glauben zu verdienen, der ihr geschenkt wird.

Das Vorzeigen der Ähre bringt Noack, Eleusis S. 233 in Verbindung mit dem von Hippolyt kurz nachher mit einer ungereimten Zutat überlieferten Ruf des Hierophanten: εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν νυκτὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον βριμῶ βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. Andere haben den Ruf auf die Wiedergeburt des Mysteren und wieder andere auf die Geburt des Plutos bezogen. Deubner hat den verlockenden Gedanken ausgesprochen, dass Plutos in der Ähre, die als höchstes Mysterium vorgezeigt wurde, verkörpert sei, und dem habe ich vorbehaltlos beigestimmt.¹⁵⁰ Bei näherer Überlegung sind mir aber Bedenken gekommen, die ich nicht unterdrücken möchte. Wer ist die Mutter? Demeter sagt man, weil Clemens Alexandrinus sagt, Demeter sei βριμῶ genannt, weil man einen ἱερὸς γάμος des Zeus und der Demeter annimmt und weil Hesiod Demeter den Plutos gebären lässt. Für eine heilige Hochzeit des Zeus und der Demeter gibt es in Eleusis ebensowenig einen Platz wie für Plutos als Sohn der Demeter neben ihrer Tochter Kore.¹⁵¹ Die

¹⁵⁰ Deubner, Att. Feste (1932) 85 f.; ähnlich Picard, Rev. de l'hist. des rel. 95 (1927) 245; Brimos ist die Ähre. S. meine Besprechung Deutsche Lit.-Ztg. 1933, S. 1972.

¹⁵¹ Vgl. o. S. 110 und 126 [583 bzw. 605].

S. 95 ff. [562 ff.] besprochenen Vasenbilder zeigen auch nicht Demeter sondern Ge das Kind darreichend. Nach der minoischen Vorstellung wurde das Kind, von der Mutter verlassen, von anderen gepflegt. Der Mythos von der Geburt des Plutos war ein einfaches Naturbild, das in Eleusis nebensächlich gewesen zu sein scheint und im 4. Jahrh. v. Chr. wieder auflebte. Es ist daher schwierig, diesen Spruch als den eleusinischen Mysterien, wenigstens in der alten Zeit, zugehörig anzuerkennen.

Das Vorzeigen der Ähre als das höchste Mysterium fügt sich vorzüglich hinein in den agrarischen Gedankenkreis, der die Grundlage des eleusinischen Kultes ist. Das, worum es sich bei dem Fest der Aussaat handelte, das, was man zu erlangen trachtete und worauf man hoffte, war die neue Ernte; und sie war es, die in Gestalt der fruchttragenden, abgeernteten Ähre von den Händen des Hierophanten in die Höhe gehalten wurde. Man hatte die beglückende Gewissheit, dass die Hoffnung erfüllt werden sollte, ja schon erfüllt worden war. Wenn auch mir eine Vermutung gestattet wird, würde ich die Ähre Kore, das Kornmädchen nennen. Da war sie, die lange verschwundene und lange gesuchte, sie wurde mit ihrer Mutter wieder vereint. Die heilige Ähre, der Vorbote der künftigen Ernte, gab dem Eopten auch die Gewissheit von etwas anderem, wenn das, was S. 118 f. [594 f.] ausgeführt worden ist, nicht in die Irre geht; sie gab die Gewissheit von der Wiederkehr, der Unzerstörbarkeit des Lebens nicht nur im Pflanzenreich, sondern auch in der Menschenwelt.

[Eleusinische
Moral.]

Zuletzt einige Worte über den ethischen Gehalt der Mysterien, die uns nicht so weit von dem hier in den Vordergrund gestellten Gesichtspunkt abbringen werden, als es vielleicht scheinen möchte. Mit den alten Phantasmagorien von der hohen Weisheit, die in den Mysterien den Eingeweihten vermittelt wurde, räumte Lobeck auf durch seine Sichtung und kritische Untersuchung der literarischen Überlieferung. In der Deutung der bildlichen Überlieferung wurden die Phantasmagorien von Gerhard und Panofka fortgesetzt. Dadurch erklärt sich die andauernde Reaktion, welche den [128] eleusinischen Mysterien wenig religiöse und fast keine ethische

Bedeutung zuerkennen will. Dazu hat auch der Umstand beigetragen, dass man der primitiven Grundlage eifrig nachgegangen ist. Diese Reaktion herrscht noch vor. Bei einem so hervorragenden Kenner des griechischen Wesens wie Wilamowitz tritt z. B. — im Gegensatz aber zu Otto Kern — eine unverhohlene Tendenz hervor, die eleusinischen Mysterien möglichst tief zu stellen. Nun ist die erste Forderung, dass der ethische und religiöse Gehalt der Mysterien im Verhältnis zu ihrer Zeit und nicht nach dem Masstab der modernen Moral und Religiosität beurteilt werden sollen. Die Frage des Diogenes¹⁵², ob dann der Erzdieb Pataikion nach dem Tode ein besseres Los haben werde als Epameinondas, weil er eingeweiht war, sollte doch nicht uns ein so schlagender Einwand vorkommen, die wir glauben, dass ein Dieb, der Christ ist, der ewigen Seligkeit teilhaft werden kann, wenn er bereut und umkehrt, ein rechtschaffener Heide dagegen nicht.

Es ist ganz richtig, dass die Reinheit, die von den Teilnehmern verlangt wurde, eine äussere war, die durch Waschungen und das Blut der Ferkel bewirkt wurde. Es war genau so auch in Delphi; jedoch hat die absolute Forderung des Apollon nach Reinigung von vergossenem Blut eine bändige und zur Achtung vor dem Menschenleben erziehende Kraft gehabt, die einer höheren Moral den Weg bahnte. Die Forderung von äusserer, ritueller Reinheit konnte sittlich vertieft werden. Wir hören in Eleusis von einigen Speiseverboten; sie sind spät und wenn sie die eleusinischen Mysterien angehen, akzessorisch; spät und aus dem agrarischen Charakter der Mysterien herausgesponnen sind auch die sittlichen Forderungen allgemeinerer Art.¹⁵³

Ich denke an etwas anderes. Es mag sein, dass die Lobpreisung der Kulturmission Athens, wie von Eleusis der Ackerbau, »die zahme Nahrung«, höhere Kultur und ein gesittetes Leben unter die Menschheit verbreitet wurden, bis zum

¹⁵² Bei Plutarch, de poet. aud. p. 21 F an die S. 114 [589] zitierte Sophoklesstelle anknüpfend.

¹⁵³ Vgl. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II (1932) 53 f.; meine Gesch. d. griech. Rel., I 631 f.]

Überdruss abgeleiert wurde, seitdem sie zuerst von dem Dauchen Kallias und Isokrates verkündet worden war (S. 86 [550 f.]). Aber die Zeit, in der dieser Mythos entstand und sich gleichzeitig mit dem erweiterten Theseuszyklus als Ausdruck des athenischen Patriotismus verbreitete, das Ende des 6. und der Anfang des 5. Jahrh., jene Zeit, in der die Vasen immer wieder den Auszug des Triptolemos vorführen, nahm ihn ernster. Es wird immer gesagt, dass der Theseuszyklus nach dem Vorbild des Herakleszyklus erweitert und bereichert [129] wurde um den Athenern ihren Nationalheros zu verschaffen, der mit Herakles wetteifern konnte. Es ist aber kaum bemerkt worden, dass, während die Taten des Herakles in Kämpfen mit wilden Tieren und Unternehmungen, wie sie ein alter Märchenheld leistet, bestehen, die neu hinzugekommenen Taten des Theseus Kämpfe mit Wegelagerern und Räubern sind. Der athenische Nationalheros legt Verbrecher und Frevler nieder, die einem gesetzmässigen Leben widerstreben und es gefährden.

Es ist nicht zweifelhaft, dass der Ruhmestitel, den die Athener sich durch den in derselben Zeit sich verbreitenden Triptolemosmythos vindizieren wollten, sich nicht auf die blosser Einführung des Getreidebaus beschränkte, sondern dass man dabei auch und zwar hauptsächlich an die Folgen dachte, welche der Ackerbau für die staatliche und sittliche Entwicklung der Menschheit mit sich führt. Der Bauer ist friedliebend, denn der Ackerbau bedarf des Friedens im Innern und im Äusseren, eines geordneten Staatslebens und eines guten Einvernehmens mit den Nachbarn. Das hat Aristophanes in seinen Acharnern uns vorgeführt, und wir kennen die Methoden der antiken Kriegsführung, das *καίειν* der Saaten und das *τέμνειν* der fruchttragenden Bäume. Der Ackerbau bringt den Aufstieg von dem Naturzustand, den Hesiod schildert, Op. V. 276 ff.:

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετηνοῖς
 ἐσθόμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐν αὐτοῖς.

Dies ist der Hintergrund, von dem sich die erst durch den Ackerbau, die *ἡμέρα τροφῇ*, ermöglichte menschenwürdige Le-

bensführung abhob, ein Leben, dessen Grundlagen Recht und Sitte waren. Freilich ist man dann weit von dem homerischen Heldenideale abgekommen und hat sich das hesiodeische Ideal, das Recht und Arbeit predigt, angeeignet. Das war eine Tat, die Anstrengung und Selbstüberwindung kostete. Triptolemos mit den Ähren in seiner Hand, den Abschiedstrunk entgegennehmend, um zu seiner Mission hinauszufahren mit den unter den Gestalten der Heldensage, das bringt diesen Umschwung, dies neue Ideal zum Ausdruck. Es war ein sittliches Ideal, dessen die Athener sich mit Recht rühmen konnten.

Ich wage von einer eleusinischen Frömmigkeit zu sprechen, die auf diesem Grunde ruht, und finde ihren Ausdruck in den Worten des Aristophanes Ran. V. 456 ff.:

ἄσοι μεμυήμεν' εὐσεβῇ τε διήγομεν
τρόπον περὶ τοὺς ξένους καὶ τοὺς ἰδιώτας.

[130] Die letzten Worte kommen uns in diesem schwungvollen Lied merkwürdig pedantisch vor, gerade deswegen sind sie aber vom Dichter nicht willkürlich, sondern mit Bedacht gewählt und einer festen Anschauung entnommen. ἰδιῶται bedeutet Privatpersonen, das gemeine Volk, das keine Staatsämter hat, und kann auch die Sklaven mit einschliessen. ξένοι sind die Fremden. Beide waren eigentlich rechtlos. Über diese althergebrachte Auffassung ist man hinweggeschritten, als die Mysterien allen, Sklaven wie Fremden, wenn auch nicht den ἀλλόγλωσσοι, geöffnet wurden. Wenn auch das Zivilrecht in seiner Beschränkung auf die eigenen Mitbürger verharrete, verlangte man für das Volk und die Fremden die Frömmigkeit, die die Gerechtigkeit in sich einschliesst und mehr als sie ist. Man nahm in Wirklichkeit dadurch den ersten Anlauf, sich über den auf das eigene Gemeinwesen eng begrenzten Gesichtskreis zu einer Auffassung der Menschheit als einer grossen Bruderschaft zu erheben. Und das ging von Eleusis aus.

Es ist richtig, dass die Lobpreisungen dieser mythischen Tat, die mit dem folgenden vierten Jahrhundert beginnen, eine Schmeichelei des athenischen Lokalpatriotismus sind, die

zur leeren Lohhudelei entarteten. Dazwischen war ein jäher Bruch eingetreten. Der durch die Aufklärungszeit entfesselte Individualismus und Rationalismus predigte die Machtlehre, und die Praxis der Politiker und der Volksversammlung eignete sie sich an in den Verzweigungskämpfen des peloponnesischen Krieges; der Gedanke an die Einheit der griechischen Krieges; der Gedanke an die Einheit der griechischen Nation ging in die Brüche. Der Idealismus des eleusinischen Mythos von der Kulturmission des Heros des Ackerbaues hatte seine Grundlage im Leben verloren; er war den industrialisierten und kommerzialisierten Städtern innerlich fremd geworden. Der Gedanke an die Bruderschaft der Menschheit wich dem Individualismus, dem Streben nach Erbauung und Glück, welches ein jeder für sich, auch im anderen Leben, suchte. Die Aussendung des Triptolemos schwindet aus dem Repertoire der Vasenmaler als selbständiges Bild in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts und lebt noch im allgemeinen als Teilbild des eleusinischen Zyklus weiter. Wer sich in die Mysterien einweihen liess, tat dies wegen seines eigenen Seligkeitsbedürfnisses, wenn man es so nennen darf. Es beginnen die Bilder, welche sich auf die Weihezeremonien und die sich daran anschliessenden Mythen beziehen. Dieser Umschwung in der bildlichen Darstellung ist nicht zufällig, und ich sehe darin einen Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung.

Der Anlauf zu einer ethischen Vertiefung, den die von den eleusinischen Mysterien ausgehenden Vorstellungen genommen hatten, versiegte mit dem Durchbruch des Individualismus und dem Zusammenbruch der Macht Athens. Der religiöse Inhalt bestand und war von einer solchen Tiefe, dass er [131] durch alle folgenden Jahrhunderte der Antike eine wunderbare Lebenskraft zeigte. Ganz sicher sind Veränderungen eingetreten, die wir nur ahnen können; sicher bestanden sie mehr in veränderter Auffassung und Auslegung als in Veränderungen der altgeheiligten *δρώμενα* und *λεγόμενα*, obgleich vielleicht auch diese in der späteren mysteriengläubigen und synkretismusfreudigen Zeit nicht ausgeblieben sein werden. Mit ziemlicher Sicherheit kann man aus den späteren Inschriften erweisen, dass die eleusinische Priesterschaft zeitgemäss er-

weitert worden ist. Die viele Spreu, die in den Inschriften aus der Spätzeit reichlich gedroschen wird, birgt doch auch Weizen. Nicht nur Archäomanie und hohe Protektion haben Eleusis Lebenskraft verliehen und die Stätte dem siegenden Christentum zur bestgehassten gemacht.

Der Protestant, der gegen den sinnberückenden Kult der römischen oder der griechischen Kirche kritisch eingestellt ist, weil er gewohnt ist, die wahre Religion in seinem eigenen Inneren zu suchen, sieht in dem Hochamt in St. Peter oder der Osternacht in der athenischen Metropolis nur die ästhetische oder betäubende Wirkung, dem gläubigen Katholiken ist aber das Hochamt oder die Osternacht eine wirkliche religiöse Erfahrung im tatsächlichen, nicht im Jamesschen Sinn, ein religiöses Erlebnis, das die Kraft hat, ihn durch das Leben zu tragen. Der Religionsforscher muss das zu verstehen und zu würdigen wissen, und er muss es, nach den Verhältnissen der Zeit gemessen, in Rechnung stellen, auch um die eleusinischen Mysterien in religiöser Hinsicht zu begreifen und richtig zu schätzen.

EXKURS

DIE ANODOS DER PHEREPHATTA AUF DEN VASENBILDERN

Um das Zitieren zu erleichtern, zähle ich die hauptsächlichen Arbeiten der letzten fünfzig Jahre in zeitlicher Folge auf; W. Fröhner, *Annali dell' Ist.* 56 (1884) 205 ff. C. Robert, *Archäol. Märchen* (1886) 179 ff. A. Furtwängler, *Archäol. Jahrbuch* 6 (1891) 112 ff. P. Hartwig, *Die Wiederkehr der Kore auf einem Vasenbild aus Falerii. Röm. Mitt.* 12 (1897) 89 ff. Jane E. Harrison, *Pandora's Box*, *Journ. of Hell. Stud.* 20 (1900) 99 ff.; *Proleg. to the Study of Greek Rel.* (1903; spätere Auflagen sind Neudrucke) passim. C. Robert, *Pandora. Hermes* 49 (1914) 17 ff. Margherita Guarducci, *Leggende dell' antica Grecia relative all' origine dell' umanità. Mem. dell' Accad. dei Lincei, classe di sc. morali etc. Ser. VI Vol. II Fasc. 5* (1927), Abschnitt Pandora S. 432 ff.; *Pandora, o i martellatori. Mon. ant. pubbl. dell' Acc. dei Lincei* 33 (1929) 5 ff. E. Langlotz, *Epimetheus. Die Antike* 6 (1930) 1 ff. [E. Buschor, *Feldmäuse*, *Sitz. Ber. Akad. München* 1937, 1, führt die Vasenbilder auf das Satyrspiel zurück; siehe auch F. Brommer, *Satyrroi* (1937), 12 ff.; H. Metzger, *Les représentations dans la céramique*

attique du IV^e siècle (1951) S. 232 f., vgl. S. 75 ff. Kaum zugehörig ist die nahe der Akademie gefundene rotfig. Lekythos des ausgehenden 5. Jahrhunderts, die von Kuruniotis, veröffentlicht ist, *Ἀρχ. Δελτ.*, XV, 1933—35, S. 2 Abb. 1; die Frau, die sich vor einer Frau, die zwei Fackeln hält, befindet, steigt nicht aus der Erde auf, sondern kniet mit dem linken Bein aufgestützt.]

Die Vasen von dem Typus der Vase Vagnonville sind nicht zugehörig, auch nicht der neue Krater im Louvre, Corp. vas. Louvre, Fasc. 2, III 1 c, Tf. 24, trotz Beazley im Text zu Corp. vas., Oxford, S. 19 und Langlotz a. a. O. S. 8 Abb. 7. Anstatt einer Anführung und Besprechung der weitläufigen Literatur verweise ich auf die letzten, eingehenden Erörterungen von E. Pottier, *Deux Silènes démolissant un tertre funéraire. Monuments Piot* 29 (1928) 149 ff. mit Tf. V—VII. [132]

Bei der Besprechung dieser vielerörterten Vasengruppe empfiehlt es sich, von dem Dresdener Krater auszugehen, durch dessen Bekanntwerden Fröhners Deutung auf Kore rehabilitiert und andere Deutungen (Robert auf eine Quellnymphe, später zurückgenommen in *Hermes* a. a. O.; Furtwängler auf die μεγάλη θεός von Phlya) erledigt worden sind:

1. Krater in Dresden. Φ[Ε]ΡΟΦΑΤΤΑ bis an die Knie in einem Erdhügel emporsteigend, vor ihr Hermes mit einem gegabelten Stock, an den Seiten vier tanzende Satyrn mit Bockshörnern.

Nach Entfernung der Ergänzungen und Übermalungen, die in der Abbildung bei Noel de Vergers, *l'Etrurie et les Etrusques* Tf. 10 erscheinen, *Arch. Anz.* (1892) 166; Harrison, *Proleg.* S. 278 Abb. 69.

Die länglich-runde, etwas unregelmässige Umrisslinie, welche die aufsteigende Pherephatta umgibt, pflegt man als eine Höhle oder Grotte zu deuten. Warum ihr Erscheinen in einer Grotte stattfinden soll, ist unerfindlich; es ist ein Erdhügel gemeint, d. h. das Erdreich, aus dem die Göttin emporsteigt, wobei der Gedanke an einen Grabhügel mitgespielt haben mag. Diese Meinung wird bestätigt durch das folgende Gefäss, auf dem der Hügel mit Bäumen, Zweigen und kleinen unregelmässigen Gegenständen, wohl Steinblöcken, geschmückt ist:

2. Spätrotfig. Krater in Berlin. Eine Frau steigt bis an die Hüften in einem mit Zweigen usw. besteckten Erdhügel auf; r. zwei tanzende Satyrn, l. ein Pan sich an den Hügel anlehnd; weiter l. ein flötenspieler Eros und Dionysos sitzend.

Robert, *Arch. Märchen.* Tf. IV; Harrison, *Proleg.* S. 278 Abb. 69; [Metzger, S. 75 f. u. Tf. V, 5 (Anodos der Aphrodite)].

Zu bemerken ist das Hinzutreten des Dionysos, des Herrn der Satyrn, der auch ein Vegetationsgott ist, und des Eros; man könnte an den kosmogonischen Eros denken, das ist aber müssig, da Eros in den späten Vasenbildern sich überall hineindrängt. Die innerliche Verwandtschaft des Dionysos mit diesem Darstellungstypus, zeigt ein Bild, das eigentlich aus der Reihe fällt:

3. Krater in der Hope Sammlung in Deepdene; jetzt in British Museum, nach Furtwängler lokal-nolanisch. In einem Hügel steigt ein Jüngling mit Szepter, Diadem und langen Haaren (Dionysos) bis an die Knie empor, eine Nike fliegt auf ihn zu. R. vom Hügel eine Frau mit Thyrsos und Schüssel, l. ein Satyr mit Thyrsos, sich an den Hügel anlehnd, und ein sitzender Jüngling mit Thyrsos und Kopfbinde; über ihm eine Frau mit aufgestütztem Bein.

Tischbein, *Collection of Engravings from Ancient Vases* I. Tf. 32; danach Harrison, *Prol. S. 405 Abb. 128*. Tillyard, *The Hope Vases* Nr. 163 Tf. 26 (zwei Ansichten) und S. 97 ff. Cecil Smith, der die Zeichnung nachgeprüft hat, bestätigt ihre Zuverlässigkeit in der Hauptsache, *Arch. Jahrb. 6 (1891) 120 A. 17*, wie auch mir vorliegende Photographien zeigen. Mr. Roger Hinks, der auf meine Bitte die Vase genau untersucht hat, teilt mit, dass sie weder restauriert noch übermalt ist. [Metzger, S. 262 ff. u. Tf. xxxv].

Auffallend ist, dass Dionysos doppelt vorzukommen scheint. Wir haben ihn auf dem vorhergehenden Bild bei dem Aufsteigen der Pherephatta anwesend gefunden, so ist er auch hier, aber dazu erscheint er selbst in der Rolle der aufsteigenden Göttin. Das ist daraus zu erklären, [133] dass auch Dionysos das Erwachen der Vegetation darstellt. Als eine Parallele mag an die o. S. 99 [568] besprochene Kertscher Vase erinnert sein, auf der das Dionysoskind in der Geburtsszene das Plutoskind ersetzt. In anderen Darstellungen fehlt der Erdhügel, der an sich nur eine verdeutlichende Zutat ist:

4. Rotfig. Skyphos aus Vico Equense in der Sammlung Bourignon. Frau bis an die Knie emporsteigend, von zwei Bocksdämonen umgeben. Fröhner Tf. M.; Robert, *Arch. Märchen* S. 195.

5. Rotfig. Kelchkrater in Berlin aus der Mitte des 5. Jahrh. Frau nach r. blickend emporsteigend, acht tanzende Satyrn, Hermes. Hartwig Tf. IV.

Dieses Bild wird von dem Herausgeber auf einen Satyrspielchor oder vielmehr Vorstufe dazu zurückgeführt; darauf kommen wir unten zurück.

In mehreren anderen Darstellungen, die jetzt an die Reihe kommen, sind die Satyrn mit grossen Hämmern ausgerüstet. Seltener ist das eine Ende des Geräts spitz, also ein Spitzhammer oder Hacke. In diesem rätselhaften Gegenstand liegt der Angelpunkt der Deutung. Der erste Platz gebührt einem wichtigen neuen Fund, dem Signorina Guarducci eine eingehende und gelehrte Behandlung gewidmet hat:

6. Halsbild eines rotfig. Kraters polygnotischen Stiles aus Valle Trebbia. Frau bis an die Brust emporsteigend mit Szepter, Diadem und Schleier, hinter ihr ein bärtiger, vollbekleideter, bekränzter Mann nach r. blickend in jeder Hand eine auf der Erde gestützte Fackel haltend. Sechs Satyrn

in lebhaften Bewegungen, vier halten grosse Hämmer, zwei haben diese weggeworfen, dazu ein kleine nackte Figur. L. ein Flötenbläser im langen Gewand, r. ein stehender Mann mit entblösstem Oberkörper.

Guarducci, Mon. ant. Tf. I—III u. Vignette.

Die Anwesenheit des Flötenspielers stellt ausser Zweifel, dass wir ein Bühnenbild vor uns haben, und Guarducci hat es einleuchtend auf das Satyrdrama des Sophokles Πανδώρα ἢ Σφυροκόποι bezogen, an das man schon früher in diesem Zusammenhang erinnert hat (Zitate bei Guarducci S. 13 A. 2). Allein der steife, bärtige und bekränzte Mann, der hinter der aufsteigenden Frau zwei Fackeln haltend steht, bereitet Schwierigkeiten. Die Deutung Guarduccis auf den Bräutigam der Pandora, Epimetheus, ist abwegig; nicht der Bräutigam, sondern die Brautmutter trägt die Hochzeitsfackeln. Leider kann ich keinen sicheren Vorschlag machen, ich komme aber von dem Gedanken an Dionysos nicht los, dessen Bild unter Fackelgeleit auf die Orchestra eingeführt wurde.¹⁵⁴ Das Oberkleid ist merkwürdig steif und wohl zottig und scheint ein Fellkleid zu sein. Die nächste Analogie bietet die von Hartwig veröffentlichte Vase Nr. 5, die Guarducci nicht berücksichtigt hat, offenbar weil die Satyrn dort keine Hämmer tragen. Weniger bedeutend sind:

7. Stark übermalter rotfig. Krater im Nationalmuseum in Stockholm. Frau bis an die Knie neben einem Baum emporsteigend nach r. blickend und den r. Arm. erhebend; vor ihr zwei Satyrn mit kleinen langschäftigen Hämmern, hinter ihr ein tanzender Satyr.

Robert, Arch. Märchen. Tf. Vc; Langlotz S. 7 Abb. 6. Eine Besichtigung der Vase gibt zu keiner Bemerkung Anlass.

8. Fragment einer rotfig. Schale in Jena. Von der Frauengestalt sind [134] nur ein Teil des Kopfes, der Brust und einer ausgestreckten Hand erhalten; vor ihr entweicht nach r. ein Mann mit satyreskem Gesicht, in der r. Hand einen Hammer schwingend.

Nicht abgebildet, erwähnt von Furtwängler S. 114 und Guarducci S. 11.

Hieran schliessen sich die Darstellungen an, die uns am rätselhaftesten vorkommen, wo ein grosser Frauenkopf von Satyrn mit Hämmern umstanden ist oder gar bearbeitet wird:

9. Spätschwarzfig. weissgrundige Lekythos in der Bibliothèque nationale in Paris. Grosser nach r. blickender Frauenkopf, vor diesem die beiden Hände; er ist von zwei Satyrn umgeben, der zur l. trägt einen Hammer auf der Schulter, der zur r. schlägt den Kopf mit dem Hammer auf den Scheitel. R. und l. eine dorische Säule, im Bildfeld Zweige.

¹⁵⁴ Arch. Jahrb. 31 (1916) 326 u. 337 [oben S. 193 bzw. 210]. Auf Vasenbildern erscheint Dionysos nur vereinzelt mit der Fackel; s. Vasits, Die Fackel. Diss. München (1900) 38 f.

Robert, Arch. Märchen Tf. Va; Harrison, Proleg. S. 279 Abb. 70; Guarducci, Mon. ant. S. 18 Abb. 3; Langlotz S. 4 Abb. 3.

10. Schwartzfig. kampanische Oinochoe in Neapel. Kleinerer zurückgebogener Frauenkopf, auf den ein Mann die r. Hand legt, die l. gegen einen anderen ausstreckend, der vor ihm hüpf mit einem Hammer auf der Schulter.

Erwähnt von Furtwängler S. 114; Guarducci, Mon. ant. S. 19 Abb. 4; Langlotz S. 5 Abb. 4.

11. Spätrotfig. Hydria in Brüssel. Grosser Frauenkopf, r. und l. je ein fliegender Erot und ein Satyr, der zur l. mit erhobenem Spitzhammer, der zur r. schlägt die Erde mit einem solchen.

Fröhner, Choix des vases grecs Tf. VI; Robert, Arch. Märchen Tf. Vb; danach Harrison, Proleg. S. 640 Abb. 175; [Metzger, S. 76 u. Tf. IV, 2].

Eine sicher zugehörige, aber verkürzte Darstellung, in welcher der Hammer fehlt, ist:

12. Spätrotfig. Skyphos aus der Sammlung Raoul Rochette. Grosser Frauenkopf in dreiviertel Profil nach r. blickend; vor ihm ein zurückweichender Satyr.

Fröhner, Tf. N; Robert, Arch. Märchen S. 202.

(Entfernteres: grosser Frauenkopf mit schwebendem Eros, Furtwängler S. 114.)

Die entscheidende Frage ist, wozu die grossen Hämmer — sie werden gar Schmiedehämmer genannt — dienen, welche die Satyrn auf den Bildern Nr. 6 bis 11 tragen. Darüber sind wunderliche und widersprechende Vermutungen vorgetragen worden. Bei Furtwängler spukt noch die alte Naturmythologie: die Hämmer sind ihm Symbole des Blitzes, die zugrunde liegende Vorstellung ist die eines die Erde mit Unwetter bestürmenden und so die Spröde erweichenden Himmelsgottes. Robert vergleicht in seinem Hermes-Aufsatz den paphlagonischen Glauben, dass der Gott, im Winter gefangen und gefesselt, sich im Frühling bewegt und gelöst wird¹⁵⁵; Silene, Dämonen der Wildbäche und Waldgebirge, oder der Feuergott und sein Bruder Epimetheus befreien im Frühling die verborgene Erdgöttin, die durch Hammerschläge herausgehauen werden muss. Und das in einem Lande, wo der Erdboden im Winter nicht gefroren ist! Hieran schliesst sich ganz neulich Langlotz, dem der Befreier Epimetheus ist; er sagt S. 4: »Anschaulich wie in allen griechischen Mythen ist hier im dichterischen Bild ein Naturgeschehen erfasst: Pandora als Mutter Erde, die nach langer winterlicher [135] Strenge (sic!) durch Regeu des Himmels und Arbeit der Menschen wieder auflebt, um Blüte und Frucht zu tragen.« Der griechische Mythos ergreift sich nicht wie der moderne Mensch in einer allgemeinen Naturbetrachtung und in Naturgefühl, sondern schliesst sich eng an das Leben und

¹⁵⁵ Vgl. hierzu meine Minoan-Myc. Rel. S. 498 f. [2. Aufl. S. 570].

seine Geschehnisse an. Wenn der Hinweis von Langlotz auf die Arbeit der Menschen keine leere Redensart ist, sollte er eine im Frühling mit der σφύρα ausgeführte ländliche Arbeit nachweisen. Miss Harrison war Journ. Hell. St. a. a. O. S. 107 geneigt, in der Darstellung eine Entwicklung des rituellen Gebrauches zu sehen, die Erde zu schlagen, um die Erdgeister anzurufen; wenig später Prol. S. 282, wollte sie die Schwierigkeit mit der Annahme beseitigen, dass der Hammer ursprünglich zu dem Modellieren der Pandora gehöre und durch eine Konfusion auf die Anodos übertragen sei. Signorina Guarducci schliesslich denkt an einen agrarischen Kultbrauch, ein rituelles Schlagen der Pandora, der Vertreterin der Erde, mit Ackergeräten. Die Beispiele von rituellem Schlagen, die sie zusammenstellt, sind sehr verschiedenartig — von dem Schlag mit der Lebensrute bis zum Schlagen der Erde bei der Anrufung der Toten und der Unterirdischen — und dürfen nicht zusammengeworfen werden. Das Schlagen mit grossen Hämmern ist ganz eigenartig, der Gebrauch dieses Gerätes kann nicht durch diese Analogien verständlich werden, sondern erheischt eine ebenso spezielle Erklärung. Sie hat diese auch gestreift, ist aber an dem Richtigen vorbeigegangen, weil sie ihre Aufmerksamkeit einseitig auf eine sakrale Deutung gerichtet hat.

Um die Frage zu lösen, müssen wir, etwas weiter ausholend, auf die ländlichen Arbeiten im alten Griechenland eingehen, die der uns vertrauten Arbeitsweise nicht ganz ähnlich sind. Die ausgesäten Körner wurden durch ein Überpflügen des Ackers zugedeckt, daher hiess die Aussaat ἀροτος; da aber die mit dem Pflug bewirkte Bedeckung mangelhaft war, empfiehlt schon Hesiod Op. V. 469 ὁ δὲ τὸ τῆς ὀπισθε δμῶος ἔχων μακέλιν πόνον ὀρνίθεσσι τιθεῖν σπέρμα κατακρύπτων. Darauf können die Worte des Trygaios bei Aristophanes Pax V. 570 zielen: τριαίνου τῇ δικέλλῃ διὰ χρόνου τὸ γῆδιον, aber die Hacke kam auch sonst zur Verwendung. Gewöhnlich wurde noch ein zweckmässigeres Gerät gebraucht. Die Erde hatte nach dem Überpflügen und Behacken eine sehr rauhe Oberfläche, wo Pflugrücken und grosse Schollen stehen geblieben waren. Der Regen half nach, indem er Rinnsale bildete und die Wurzeln der sprossenden Pflanzen blosslegte; die späteren Geoponiker (Kap. II 24) schreiben vor, diese zuzudecken. Die rauhe Erdoberfläche, die auch für die Ernte unbequem war, musste geebnet werden. Man kannte aber nicht die Walze, sondern verwendete dazu grosse hölzerne Hämmer, mit denen die harten Erdschollen zerschlagen und die stehengebliebenen Erhöhungen ausgeebnet wurden. Dieses Gerät heisst σφύρα und wird schon von Hesiod erwähnt, da er rät, Op. V. 424 f. ἄζονά θ' ἐπ' ἀπόδην — — — εἰ δὲ κεν ὀκτώποδην, ἀπὸ καὶ σφύραν καὶ τάμοιο. Die Bauern tragen es in der Parade bei Aristophanes Pax V. 566 ff. ἡ Δί' ἢ γὰρ σφύρα λαμπρόν ἦν ἄρ' ἐξωπλισμένη αἶ τε θρίνακες διαστίλβουσι πρὸς τὸν ἥλιον. Zwei Stellen in Aufzählungen von Ackergeräten in der Anthologia Palatina sprechen deutlich genug von dem Zweck des Gerätes: VI

[136] 104 κώλεσίβωλον σφῶραν, 297 κώλεσίβωλον ἀρούρης σφῶραν.¹⁵⁶ Ein anderer sprechender Name desselben Gerätes ist βωλοκόπος, der in der Aufzählung von Ackergeräten bei Pollux I 245 neben dem ersteren vorkommt: ἄροτρον, βωλοκόπος, σφῶρα, σκαλὶς κτλ. Daher heissen die γεωργοὶ βωλοκόποι bei Synesios epist. 125, und das Verb kommt vor in einem Epigramm aus Akarnanien¹⁵⁷

Σοὶ χάριν ὦπα' σ' ἐγὼ τάδε· πρὸς Κύπριν οὐ κακόσιτος,
ἀλλ' ὑπὲρ ἡλ' ἰκίαν βωλοκοπεῖν δυνατός.

Die Sache wird klar sein. Sobald die Sprösslinge aus der Erde hervorgekommen waren, während man noch die Äcker, ohne Schaden anzurichten, betreten konnte, folgte die Arbeit mit den grossen σφῶραι oder βωλοκόποι, mit welchen die Schollen zerschlagen und das Erdreich geebnet wurden. Das Emporsteigen der Pherephatta, das diese Arbeit begleitet, ist also das Hervorspriessen der Sprösslinge bald nach der Aussaat. So verstanden, gewinnen der Vorgang und die Darstellung ihre anschauliche und klare Naturgrundlage. Es mag möglich sein, dass diese Arbeit zu einem sakralen Ritus Anlass gegeben hat, davon ist aber nichts überliefert, und es ist kein notwendiger Schluss aus den Bildern. Der Umstand, dass die Szene auf der Neapler Lekythos von zwei Säulen umgeben ist, beweist keinesfalls, dass sie in einem Temenos stattfindet. Die Säulen können ornamentale Umrahmung und Zutat sein. Dass Satyrn dem Aufstieg der Göttin assistieren, beweist keine sakrale Zeremonie, wenn auch nicht der Bildtypus auf ein vorsophokleisches Satyrspiel zurückgeht.

Hiermit ist das für unseren Zweck Wesentliche dargetan, die Anodos der Pherephatta in den Sprösslingen der Aussaat im Herbst unter der Assistenz der βωλοκόποι. Es gibt noch einige Vasenbilder mit der auf-

¹⁵⁶ Angeführt von Lafaye in seinem Artikel »malleus« in Daremberg et Saglio. σφῶρα erscheint in einer anderen Bedeutung Pollux VII 145 σφῶρα δὲ τὸ μεταξύ τῶν ἀρηρομένων ἀνέχον, καὶ ὑποσφυρίζεσθαι οἱ ποιηταὶ τὸ ὑπαρόσαι λέγουσιν (der zweite Satz nur in B). σφῶρα pflegt hier mit »Rain« übersetzt zu werden, da man τὰ ἀρηρομένα als die Felder, die gepflügt worden sind, versteht. Es ist aber auch möglich unter τὰ ἀρηρομένα im allgemeinen »das Gepflügte« zu verstehen und σφῶρα als stehengebliebene Rücken und Schollen zwischen den Pflugfurchen aufzufassen, gerade diejenigen, die mit der σφῶρα ausgeebnet werden. ὑπαρόσαι ist das »Nachpflügen« nach der Aussaat und ὑποσφυρίζεσθαι dürfte wohl eigentlich das Bearbeiten der Erde mit der σφῶρα nach der Aussaat bedeuten; dass die Dichter die beiden verwandten und naheliegenden Arbeiten vermischt haben, ist nicht verwunderlich. Zwei andere von Guarducci zitierten Polluxstellen, VII 106 und X 160 sind ohne Belang.

¹⁵⁷ Ἐφ. ἀρχ. 1912 S. 263; Ἀρχ. Δελτ. 2, 1916 παράρτ. S. 47 mit Schriftbild. Das Wort kommt auch vor in den Ἀρχιλοχοὶ des Kratinos Fr. 5 Kock, ist aber dort unverständlich, vielleicht verdorben.

steigenden Göttin, die nicht übergangen werden können, obgleich sie in nicht sicher zu lösende Probleme hineinführen. Sie verknüpfen die aufsteigende Göttin mit Pandora.

13. Rotfig. kampanische Amphora aus der Vivenzio Sammlung in British Museum. Seite A: L. eine Frau bis zu der Taille aufsteigend, sie streckt den r. Arm empor gegen einen vor ihr in Vorderansicht stehenden Jüngling; er ist in Chlamys und Pilos gekleidet, erhebt die r. Hand gegen die Frau und stemmt mit der l. eine Hacke gegen die Erde. B. Stehender Mann mit Stock in Vorderansicht nach r. blickend auf ein kanoposartiges Gefäss mit Frauenkopf, das auf einer niedrigen Basis steht.

Zwei Zeichnungen sind im Umlauf teils von Angelini bei G. Patroni, Vasi dipinti del museo Vivenzio Tf. 29, danach Harrison, Proleg. S. 280 Abb. 71 und Guarducci, Mon. ant. S. 11 Abb. 2; teils nach Raoul Rochette, Mon. inédits Tf. 64 bei Robert, Hermes S. 36. Den freundlichen Bemühungen des Herrn Roger Hinks verdanke ich Photographien und eine genaue Untersuchung der Vase; sie ist weder restauriert noch übermalt. Auf der Zeichnung Angelinis erscheinen einige merkwürdige Ornamente: auf dem sog. Pithos zwei grosse Sterne, im Felde zu beiden Seiten davon je drei Kreisornamente und vor der Basis ein Gegenstand, der etwa einer Zackenkrone ähnlich ist. Mr. Hinks teilt mir mit, dass diese Ornamente in dem Ton eingeritzt sind und dass diejenigen an den Seiten von dem Firniss überdeckt sind; auf der Photographie sind sie nicht zu sehen. Sie haben also nichts zu tun mit der Zeichnung. Die Zeichnung Raoul Rochettes ist die getreuere, nur sollte die obere Kontur der Basis etwas konkav sein. Der sog. Pithos ist von der Basis durch einen schmalen schwarzen Streifen getrennt und scheint also frei zu schweben. Ein wenig unterhalb des Halses des Frauenkopfes fängt etwas an, das einem breiten herabfallenden Kragen ähnelt, es ist deutlich von dem Körper des »Pithos« abgesetzt und macht fast den Eindruck eines Deckels mit Kopf, der darüber gestülpt ist. [187]

Das Bild der aufsteigenden Frau verknüpft diese Vase mit den vorher besprochenen; das Gerät, das der vor ihr stehende Mann hält, sieht mehr einer asciaförmigen Hacke als dem $\beta\omega\lambda\omicron\kappa\acute{\alpha}\pi\omicron\varsigma$ ähnlich; nach Analogie der anderen Bilder muss aber ein Gerät für das Ausebnen des Ackers gemeint sein. Das Bild der zweiten Seite ist rätselhaft. Was bedeutet der grosse pithosartige Gegenstand mit einem Frauenkopf? Ein Pithos kann es nicht sein, denn ein solcher müsste wenigstens mit der unteren Spitze in der Erde stecken. Entscheidend ist die schon von Robert gemachte Beobachtung, dass es auf einer Plinthe steht: es ist ein etwas zurechtgemachter Tonklumpen, der auf einer Unterlage steht, die bei dem Modellieren von grösseren Gefässen, die nicht auf der Scheibe gedreht wurden, und grösseren Tonstatuen verwendet wurde; der Kopf ist schon herausmodelliert und Körper und Extremitäten sollen aus dem Klumpen gebildet werden. Roberts Erklärung, Hermes a. a. O.

S. 37, ist in der Hauptsache richtig, obgleich sie etwas romantisch ausbrodiert ist. Das Bild stellt also neben der aufsteigenden Göttin die Formung der Pandora nach der hesiodeischen Version dar (u. S. 138 [620]).

Zwei weitere Gefässe sind loser, nur durch die aufsteigende Frauengestalt mit der hier besprochenen Gruppe verbunden:

14. Rotfig. Krater strengen Stiles ehemals im Besitz des Marchese del Vasto, [jetzt im Metropolitan Museum in New York.] L. ΠΕΡΣΩΦΑΤΑ bis an die Knie emporsteigend, anscheinend von ΗΡΜΕΣ mit dem Kerykeion geführt, ΗΚΑΤΕ mit zwei Fackeln, ΔΕΜΕΤΕΡ mit Szepter.

Overbeck, Kunstmythologie, Atlas Tf. XVIII 15; Baumeister, Denkm. des klass. Alt. I S. 423 Abb. 463; [Bull. of the M. M. 1931, S. 245 ff. mit Abb.; Redfig. Attic Vases in the M. M., Taf. 124].

Wenn die aufsteigende Figur dem hier besprochenen Typus entnommen ist, beweist das Bild, dass die Vorstellung von dieser Anodos in den Sprösslingen der Herbstaussaat mit dem eleusinischen Mythos verknüpft worden war, denn Hekate entstammt dem homerischen Hymnus (o. S. 94 [560 f.]). Leider kann das nicht sicher geschlossen werden, denn die im Hymnus geschilderte Rückkehr der Persephone aus der Unterwelt konnte von selbst so dargestellt werden. Da aber die meisten Gefässe der Gruppe attischen Ursprungs sind, liegt jedenfalls die Wahrscheinlichkeit eines Typenzusammenhanges vor.

Wichtiger ist der Pandorakrater, der uns zum Pandoramythos zurückführt und den Anlass, Pandora als eine Erdgöttin zu betrachten, gegeben hat.

[138] 15. Rotfig. Krater streng-schönen Stiles im Ashmolean Museum, Oxford. R. erhebt sich ΠΑΝΔΟΡΑ aus der Erde bis an die Schenkel mit emporgestreckten Armen, Diadem und Schleier, über ihr ein fliegender Eros mit Perlenschnüren; vor ihr ΕΠΙΜΕΘΕΥΣ mit Hammer in der gesenkten l. Hand, mit der r. sie empfangend, l. ΗΕΡΜΕΣ mit Kerykeion und ΖΕΥΣ.

Journ. Hell. Stud. 21 (1901) Tf. 1; Harrison, Prol. S. 281 Abb. 72; Guarducci, Mon. ant. S. 10 Abb. 1; Langlotz S. 6 Abb. 5; Corp. vas. Oxford XXI Tf. 1 u. XXII 6. S. 18 ff.

Den aus den Anodosdarstellungen bekannten Gestalten sind hier die aus der hesiodeischen Erzählung von der Schöpfung des Weibes bekannten Namen Epimetheus und Pandora beigeschrieben. Dazu stellt sich die schöne Bale-Kylix:

16. Weissgrundige Schale streng-schönen Stiles im British Museum. In der Mitte die nach r. blickende Α]ΝΕΣΙΔΟΡΑ in steifer, an eine Statue erinnernder Haltung, l. ΑΘΕΝΑΑ, die ihr ein Kleid umlegt, r. ΗΕΦΑΙΣΤΟΣ mit Hammer in der l. Hand, mit der r. ihr einen Kopfschmuck aufsetzend.

Murray, *White Athenian Vases* Tf. 19; in der Zeichnung in Roschers *Lcx. d. Mythol.* I S. 2058 u. III S. 1526 ist von dem Hammer nur der Schaft übrig.

Hier werden den beiden Gestalten wieder andere Namen gegeben. Hephaistos und Anesidora — darauf komme ich später zurück —; diese wird auch nicht aus der Erde emporsteigend, sondern als eine von Hephaistos modellierte Statue dargestellt. Das schliesst an den hesiodischen Mythos von der Schöpfung des Weibes an, widerspricht ihm aber, insofern als Hephaistos hier als Metallbildner dargestellt wird, bei Hesiod dagegen als Tonbildner: *Op. V. 70*, *Theog. V. 571* und besonders *Op. V. 60 f.*: "Ἡφαίστων δ' ἐκέλευσε — — — γαίαν ὕδει φῦρειν κτλ. Die Vivenzio Vase folgt Hesiod, auf dem Oxforder Krater hat sich der Typus der aus der Erde emporsteigenden Frau bewahrt, der Mann mit dem Hammer wird aber Epimetheus benannt. Das lässt sich aus der Übernahme eines festen Bildtypus und seiner Verwendung im übertragenen Sinn erklären. Der Mann, der die aufsteigende Pandora in Empfang nimmt, wird sehr passend ihr Gatte Epimetheus benannt. Da aber der Hammer auf den Metallbildner Hephaistos wies und dieser Pandora geformt hatte, hat der Maler der Bale Kylix, an Hesiod anknüpfend, den Mann als Verfertiger der Pandora aufgefasst, ihn Hephaistos benannt und ferner, in dieser Gedankenreihe sich fortbewegend, die Frau statuenhaft gebildet, obgleich der ihr beigeschriebene Name Anesidora für die aufsteigende Göttin der jungen Saat noch besser passt als Pandora.¹⁵⁸

So darf es als gesichert gelten, dass die beiden Vasenbilder mit unserer Serie zusammenhängen, obgleich das Bild der Bale Kylix stark umgebildet worden ist, und dadurch ist die Grundlage gewonnen zur Beurteilung der aus diesen Bildern gezogenen Folgerung, dass Pandora bzw. Anesidora eine alte Erdgöttin ist. Demeter Anesidora hatte einen Altar in Phlya nach Pausanias I 34, 4, in Glossen und Scholien wird Anesidora als ein Beiname der Demeter oder der Ge angegeben, wie auch einmal Pandora als Ge gedeutet wird.¹⁵⁹ Etymologisch wird Ἀνησιδώρα erklärt durch den homerischen Hymnus an Demeter V. 332 γῆς καρπὸν ἀνήσειν, V. 471 καρπὸν ἀνήκειν ἀρουράων ἐριβώλων. Πανδώρα ist πᾶν δῶρον ἔχουσα wie z. B. Λευκίπη λευκοῦς ἥπους ἔχουσα. An und für sich passt das ebenso gut für die Erde wie für die Göttin der Saat. Der herrschenden Meinung entgegen ist zu bemerken, dass Pandora kein wirklicher Göttername ist, sondern nur ein zufälliges Epitheton, wie die Nebenformen Ἀνησιδώρα und Ἀναξιδώρα noch bestätigen.

¹⁵⁸ Auf die anderen Vasen mit der Schöpfung der Pandora gehe ich nicht ein, vgl. u. a. A. H. Smith, *The Making of Pandora. Journ. Heli. Stud.* 11 (1890) 278 ff.

¹⁵⁹ S. Pauly-Wissowa und Roscher s. v.

Erklärungsbedürftig ist aber der Umstand, dass dieser Name dem ersten Weib beigelegt wurde. In der Theogonie hat es keinen Namen, es wird nur γυνή genannt. In den Erga steht nun in V. 80 ff. ὁνόμηνε δὲ τῇδε γυναῖκα Πανδώραν, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες δῶρον ἔδωρσαν. Diese Verse sind so lose angehängt (in V. 94 wird sie wieder γυνή genannt), dass einige Philologen sie als einen Zusatz betrachten.¹⁶⁰ Sicher scheint es zu sein, dass in der ursprünglichen hesiodeischen Erzählung das Weib keinen Namen hatte.¹⁶¹ Dies widerspricht dem Stile des griechischen Mythos, der seine Personen fast immer mit Namen nennt. Also musste ein Name für das Weib gefunden werden, und dieser ergab sich, weil, um mit der Einlage zu sprechen, πάντες δῶρον ἔδωρσαν. So griff man den Namen Πανδώρα auf, bei dem mehr an die durchsichtige Etymologie als an seine Zugehörigkeit zu der Erdgöttin gedacht wurde.

Vielleicht liegt aber der Grund tiefer. Hesiod Op. V. 94 wird die Geschichte von dem Pithos ganz unvermittelt eingeführt. Wenn die Aufmerksamkeit immer wieder auf den merkwürdigen Widerspruch gerichtet wird, dass aus dem Pithos böse Dinge herausflogen und nur die Hoffnung darin zurückblieb, als die Frau eilends den Deckel wieder schloss, — entweder enthielt der Pithos gute Dinge, die verschwanden, nur die Hoffnung zurücklassend, oder böse, von denen die Hoffnung auch eins ist — so kann ich nur wiederholen, dass man logische Konsequenz nicht verlangen soll von der Allegorie, die erklären will, warum der Mensch, trotzdem er von lauter Bösem umgeben ist, dennoch hofft.¹⁶² Der Sinn ist klar.

Die zweite Frage ist, woher der Pithos stammt, der gerade, weil er so unvermittelt in die Erzählung eingeführt wird, etwas sehr Bekanntes sein muss. Schon die alten Grammatiker haben auf die beiden πῖθοι hingewiesen, die nach Ω 527 im Hause des Zeus standen: κακῶν, ἑτερος δὲ ἐύων. In der hesiodeischen Erzählung haben wir nur einen Pithos, und dazu kommt das weltverbreitete Märchenmotiv der bestraften Neugierde hinzu. Um die Verbindung zwischen dem Pithos und Pandora herzustellen, hat Miss Harrison eine scharfsinnige Hypothese aufgestellt. Sie betrachtet Pandora als die Erdgöttin, welche die Toten beherrscht, und sieht in dem Pithos den Grabpithos, durch dessen Mündung wie auf der Jenaer Lekythos die Seelen hinein- und heraus-

¹⁶⁰ Die ganze Partie V. 69—82 von Lehrs und Lisco getilgt, denen Wilamowitz folgt.

¹⁶¹ Vgl. Guarducci, Il mito di Pandora. Studi e materiali di storia delle religioni 3 (1927) 14 ff.

¹⁶² Z. B. Wilamowitz, Hesiods Erga (1928) 51 (dazu meine Bemerkung Gnomon 4 (1928) 614); Guarducci, Leggende S. 446 f.; zuletzt Sinclair, Hesiod's Works and Days (1932) z. St.

fliegen, von dessen Öffnung der erste Tag der Anthesterien, Πιθηόγνια, seinen Namen haben sollte. Im πῖθος waren die κῆρες.¹⁶³

Signorina Guarducci beruft sich auf einen indogermanischen Mythos, [140] den die neue Schule der vergleichenden Mythologie aufgedeckt zu haben glaubt, die Entwendung des den Unsterblichkeitstrunk enthaltenden Gefäßes durch Dämonen, von denen die Götter es durch eine List wieder erlangen, indem einer von ihnen sich zu einem Weib verkleidet, um die Dämonen zu betören.¹⁶⁴

Picard, der an die versiegelten Vorratsgefäße der minoischen Paläste erinnert, meint, dass der Mythos vorgriechischen Ursprunges sei und ursprünglich von zwei Gefäßen, dem einen mit guten und dem anderen mit bösen Dingen gefüllt, gehandelt habe. Er weist auf die beiden in der Ilias erwähnten Gefäße und auf zwei Gefäße, die ein minoischer Goldring¹⁶⁵ in ritueller Verwendung darzustellen scheint, hin. In dem hesiodeischen Mythos seien die Gefäße auf eines reduziert (warum?), wodurch die beanstandete Unstimmigkeit entstand. Er nimmt Pandora als ein Epitheton der Demeter oder Ge, lässt sich aber nicht auf die Frage ein, warum der Mythos gerade diesen Namen für das Weib, das den Pithos öffnete, aufgegriffen hat.¹⁶⁶

Wenn ich zu diesen drei schönen Hypothesen eine vierte hinzufüge, mag das vielleicht dadurch entschuldigt werden, dass sie als ein Korollarium aus dem früher Dargestellten folgt. Die Göttin, die in den

¹⁶³ Harrison, Journ. Hell. Stud. a. a. O.; Prol. S. 285; vgl. meine Bemerkungen im Eranos 15 (1915) 183 f. [o. S. 147 f.].

¹⁶⁴ Guarducci, Leggende S. 446 ff.; ausführlich Il mito di Pandora a. a. O. S. 14 ff.

¹⁶⁵ Abgebildet in meiner Minoan-Myc. Rel. S. 296 Abb. 85 [2. Aufl. S. 342 Abb. 155].

¹⁶⁶ Picard, La péché de Pandora. L'Acropole 7 (1932) 39 ff. In diesem Zusammenhang zieht Picard das bemerkenswerte Relief heran, das im Heiligtum der Kalliste an dem Weg zur Akademie gefunden und von Philadelphus Bull. corr. hell. 51 (1927) Tf. VIII und S. 155 ff. herausgegeben wurde mit den wertvollen Zusätzen P. Roussels a. a. O. S. 164 ff. An einem Altar steht eine Göttin, eine Fackel haltend, hinter ihr stehen zwei Pithoi. Nach Pausanias I 29, 2 gehörte das Heiligtum Artemis und hatte zwei Xoana der Ariste und der Kalliste. Vgl. Hesych s. v. Καλλίστη — — — ἥ ἐν Κεραμειῷ ἱδρυμένη. Ἐξάτη, ἣν ἐνιοὶ Ἀρτεμὺν λέγουσιν. Im Heiligtum sind u. a. zwei Votivreliefs, Cunni darstellend, gefunden. Es ist offenbar eine z. B. der Artemis Brauronia verwandte Frauengöttin, vgl. auch Kallisto. Eine Beziehung zu Pandora ist mir unerfindlich und kann nicht durch die beiden Pithoi erwiesen werden. Ich muss gestehen, dass ich keine Erklärung für sie geben kann, sie können jedoch eine andere Verwendung oder Beziehung haben als auf den hesiodeischen Mythos.

σποί oder πίθοι hauste, in denen der Getreidevorrat geborgen war, das weibliche Gegenbild des Πλοῦτος, konnte mit Fug als Πανδώρα, πάνδωρον ἔχουσα, bezeichnet werden. Ihr vornehmlich gehört das Vorratsgefäß, der πίθος. Das kann dazu beigetragen haben, dass das Märchen von der weiblichen Neugierde, die mit so unheilvollen Folgen bestraft wurde, sich an den Namen Pandora anknüpfte, dem an und für sich keine sakrale Bedeutung anhaftete. Denn wenn Pandora wirklich ein Göttinnennamen gewesen wäre, ist es schwierig zu verstehen, dass er dem neugierigen und bösen Weib beigelegt wurde. Durch eine der beliebten etymologischen Spielereien wurde der Name auf das mit allerlei Gaben bedachte Weib übertragen.

[141] Dem mag sein wie es will; es hat wenig Gewicht. In diesem Exkurs war es mir darum zu tun, eine zweite Anodos der Getreidegöttin nachzuweisen, das Hervorspriessen der jungen Sprösslinge im Herbst aus den kurz vorher in die Erde niedergelegten Getreidekörnern: sie ist tief in den Verhältnissen der Natur und des Ackerbaus von Griechenland begründet. In dem eleusinischen Kult finden wir keine oder eine nur sehr schwache Spur von ihr. Dort herrschte die erste Anodos vor, das Herausheben des Saatkornes aus den unterirdischen Getreidebehältern. Das stimmt zu den zeremoniellen Bedürfnissen des Festes der Aussaat, in dem das Saatkorn durch rituelle Akte gesegnet und geschützt werden sollte. Aus dieser ersten Anodos ist die zweite die Folge. In ihr liegt, abgesehen von der Trauer der Demeter, ohne Frage nicht nur der grösste Gefühlswert, sondern auch die grösste Bedeutung für das Menschenleben. Der Ackerbauer — und das waren in alter Zeit alle — wusste wohl, was das Hervorspriessen der Saat für sein irdisches Leben bedeutete, und er sah darin ein Abbild des menschlichen Lebens, ein Unterpfand seiner Unverwüstlichkeit trotz Tod und Verwesung. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Vorstellung, wenn sie auch nicht von den eleusinischen Göttern vertreten wurde, die aber jedoch in Attika verbreitet war, den Hintergrund zu dem eleusinischen Glauben verliehen hat, dem sie ihren tiefen Reichtum schenkte.

Das eleusinische Relief aus der Sammlung Este. [108]

MIT EINER ABBILDUNG

In den Österreichischen Jahresheften, 30 (1936) 50 ff. mit Taf. I hat Otto Walter ein einst in der Sammlung Este zu Catajo, jetzt in Wien befindliches Relief veröffentlicht, dessen Bedeutung, als ich meinen Aufsatz über die eleusinischen Gottheiten in diesem Archiv 32 (1935) 79 ff. [542 ff.] schrieb, mir entgangen war, weil die kurzen Erwähnungen in der Literatur sie nicht erkennen liessen.¹ Es ist ein attisches Relief, das nach dem Stil sicher dem ausgehenden fünften Jahrhundert angehört. Links sitzt eine Frau auf einem Stuhl, neben ihr steht eine andere Frau, die mit der linken Hand eine Fackel emporhält, in der rechten eine andere Fackel gesenkt einem vor ihr sitzenden Kind entgegenhält, rechts ist ein stehender Mann. Bei der Wiederverwendung des Reliefs, die — nach den Formen der im Giebfeld nachlässig eingemeisselten Inschrift zu urteilen — in dem zweiten Jahrhundert v. Chr. stattfand, wurden das Kind und die beiden Fackeln abgemeisselt, so dass eine Familiengruppe entstand.

Dem Herausgeber gebührt aufrichtiger Dank, weil er das vernachlässigte Monument herangezogen, gut veröffentlicht und zur verdienten Anerkennung gebracht hat. An seiner Deutung sind mir aber Zweifel aufgekommen, die mich zu den folgenden Zeilen veranlassen. Der Angelpunkt für das Verständnis ist, dass die stehende Frau ihre gesenkte Fackel gegen das Kind hält. Selbstverständlich denkt man an eine Reinigung durch Feuer, wie sie auf einigen eleusinischen

¹ Z. B. Pringsheim, Arch. Beiträge z. Gesch. des eleus. Kults, 1905, 17 A. 2; Karusos, Ath. Mitt. 54 (1929) 4; mehr bei Walter 50 A. 3. Die Photographie, Arndt-Amelung, Einzelverkauf Nr. 47, war mir nicht zugänglich.

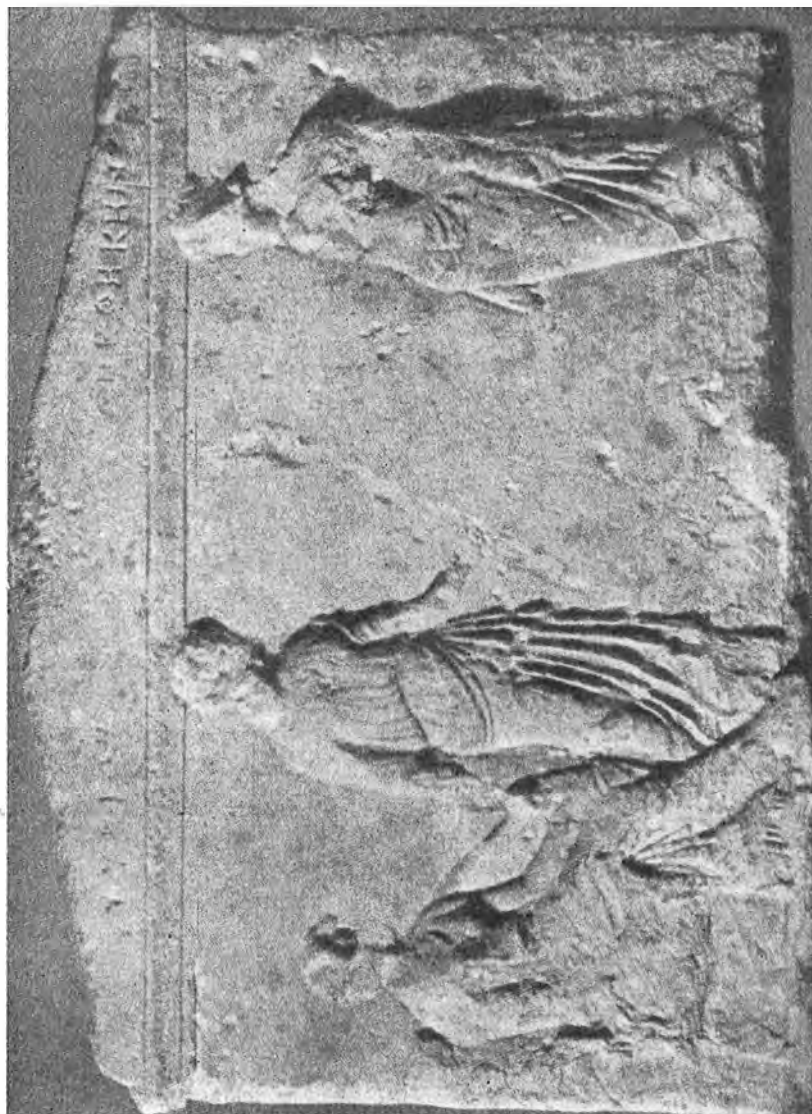


Abb. 1. Griechisches Relief in Wien (Jahreshefte des Österr. Archäol. Inst. XXX).

Reliefs dargestellt zu sein scheint.² Der Herausgeber denkt an die Vorführung eines Kindes vor die Götter oder an seine Einweihung in die Mysterien, verwirft aber diese Deutungen, um eine in dem eleusinischen Kreis zu suchen. Die Göttin mit der Fackel sei Persephone, die sitzende Demeter, der Gott Zeus und das Kind Plutos. Eine Darstellung der Geburt des Plutos wäre zu dieser Zeit wohl möglich, da das Plutoskind auf der Hydria aus Rhodos und der Kertscher Pelike, die nur wenige Jahrzehnte jünger sind, dargestellt wird.³ [109] Es sollte also die Reinigung des neugeborenen Plutoskindes durch Feuer dargestellt werden, um eine Einweihung kann es sich selbstverständlich bei dem Kind der Demeter nicht handeln.⁴ Die Reinigung eines neugeborenen Kindes durch Feuer ist aber im griechischen Ritus unbekannt; Kinder wurden zwar bei den Amphidromien um den Herd getragen, nicht aber durch oder über das Feuer geführt, wie es im primitiven und modernen Brauch vorkommt.⁵ Die griechischen Mythen, die ein Kind in Beziehung zum Feuer bringen, lassen das geschehen, um das Kind unsterblich zu machen.⁶ Abgesehen hiervon erregen zwei andere Umstände Bedenken. Man würde erwarten, dass Demeter auf ihrem gewöhnlichen Sitz, der Cista, säße⁷, nicht auf einem gewöhnlichen Stuhl mit Rückenlehne. Ferner hat Zeus keinen rechten Platz in dem eleusinischen Kreis; wo er vorkommt, ist er immer eine nebensächliche Füllfigur.

Diese Bedenken scheinen mir ausschlaggebend. Die Deu-

² Walter, a. a. O. 58 A. 23.

³ S. Arch. f. Religionswiss. a. a. O. 95 f. [oben S. 563 f.].

⁴ [H. Möbius, Athen. Mitt. LX—LXI 1935—36, S. 255 mit A. 6, lässt die Erklärung in der Schwebe; Picard, Rev. des ét. grecques LV 1942 S. 33 f., stimmt Walter zu.]

⁵ Beispiele in Frazers Ausgabe des Apollodor, II, Appendix, S. 311 ff.

⁶ Erst lateinische Verfasser nennen statt Demophon den Triptolemos; Thetis und Achill, Apollodor III, 13, 6; Isis und der Sohn des Königs von Byblos, Plut., de Iside 16. Die beiden letzterwähnten Mythen sind dem ersten nachgebildet.

⁷ Studniczka, Arch. Jahrb. 19 (1904) 4 ff.

tung wird also auf die bekannte Erzählung in dem homerischen Hymnus an Demeter, V. 231 ff., zurückgreifen müssen, wie Demeter den kleinen Sohn des Keleos und der Metaneira, Demophon, pflegte, νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἥ τε δαλόν, bis Metaneira ihr Tun entdeckte und Demeter im Zorn das Kind von dem Feuer wegnahm, auf den Boden hinwarf und die Mutter tadelte, weil sie sie verhindert hatte, das Kind unsterblich zu machen. Die stehende Frau mit den Fackeln wäre also Demeter, die sitzende Metaneira, der Mann Keleos.

Ich verhehle mir nicht, dass Einwände gegen diese Deutung gemacht werden können. Die Darstellung scheint zu der bewegten Schilderung des Hymnus recht schlecht zu stimmen. Vergewegenwärtigen wir uns aber die Ausdrucksmittel der damaligen Kunst! Erstens war es ihr nicht möglich, das in dem Feuer liegende oder daraus herausgenommene Kind darzustellen; das konnte nur angedeutet werden, und dafür stand das in eleusinischen Darstellungen vorkommende Motiv der Reinigung mit einer Fackel zur Verfügung. Demeter hält die brennende Fackel gegen das Kind. Ebenso wenig konnte ein Künstler dieser Zeit den Schrecken der Metaneira und den Zornesausbruch der Demeter darstellen; er begnügte sich damit, die Eltern in heroischer Ruhe und Erhabenheit daneben zu stellen. Trotz der Einwände halte ich diese Deutung auf ein bekanntes mythisches Ereignis für wahrscheinlicher als diejenige des Herausgebers auf einen nirgends bezeugten Geburtsritus, dessen Übertragung von der Menschenwelt auf die Götter nicht ohne Bedenken wäre. Übrigens hat Plutos als Kind der Demeter keinen Platz in Eleusis⁸, wie ich a. a. O. S. 100 [569 f.] hervorgehoben habe. Wie es scheint, ist er am Anfang des vierten Jahrhunderts mehr als eine symbolische denn als eine mythologische Figur wieder hervorgezogen worden.

⁸ Über den von Hippolyt überlieferten Ruf des Hierophanten habe ich mich a. a. O. 126 f. [605] geäußert; es ist sehr zweifelhaft, dass diese Formel der alten Zeit angehört.

Early Orphism and kindred Religious Movements. [181]

Orphism is more famous and more debated than any other phenomenon of Greek religion. A central place in the stream of religious ideas is assigned to it, and it is regarded as the source of conceptions of the greatest importance in later times. A vast Orphic literature has existed since early times. Orphism was the first Greek religion to have sacred books, and this is perhaps the ultimate, if unconscious, reason why the scientific treatment of Orphism tends to disclose a system of Orphic doctrines. This is true of Lobeck's masterly work and of the impressive chapter on Orphism in Rohde's *Psyche* which more than anything determined the views of recent scholars. It is also true of the very ingeniously written and admirably constructed parts of Miss Harrison's *Prolegomena* which are devoted to Orphism; her treatment is much more copious than Rohde's and she covers a much wider field.¹

¹ A full bibliography of modern works on Orphism to the year 1922 is found in Kern, *Orphicorum Fragmenta*, pp. 345. I add a list of books and papers published after this year; cp. Pauly-Wissowa's *Realenc. der class. Altertumswissenschaft*, xvi, p. 1289.

R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922—23, II. Teil), Leipzig, 1925.

A. B. Cook, *Zeus*, ii, 2, Cambridge, 1925, App. G, pp. 1019, *Orphic Theogonies and the Cosmic Egg*.

A. Boulanger, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925.

F. M. Cornford in the *Cambridge Ancient History*, iv, 1926, pp. 532.

O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, i, 1926, ii, 1935.

C. C. van Essen, *Did Orphic influence on Etruscan tomb paintings exist?* Amsterdam, 1927.

O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin, 1927.

V. D. Macchioro, *La catabasi orfica*, *Classical Philology*, xxiii, 1928, pp. 239.

[182] The endeavor to elaborate the system of Orphic doctrines is indeed the reason underlying research concerning the Rhapsodic Theogony, one of the chief Orphic works. It was hoped that through a literary analysis it would be possible to determine the age to which this poem belongs and to distinguish the fragments preserved in late authors which are derived from the old poem. The endeavor failed. The conclusions reached by different scholars were extremely differ-

-
- G. W. Dyson, *Orphism and the Platonic Philosophy in Speculum Religionis*, Essays, etc. presented to C. G. Montefiore, Oxford, 1929, pp. 19.
- V. D. Macchioro, *From Orpheus to Paul, a History of Orphism*, New York, 1930.
- U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, ii, Berlin, 1932.
- L. Weber, *Orpheus*, *Rheinisches Museum*, lxxxi, 1932, pp. 1.
- G. Méautis, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, Paris, 1932, ch. iii, *L'Orphisme dans les mystères d'Eleusis*.
- Gu. Rathmann, *Quaestiones Pythagoraeae, Orphicae, Empedocleae*, Dissertation, Halle, 1933.
- R. S. Conway, *Ancient Italy and Modern Religion*, Cambridge, 1933, ch. ii, *Orphism in Italy*.
- A. Krüger, *Quaestiones Orphicae*, Dissertation, Halle, 1934.
- P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, pp. 228.
- Kern, article »Mysterien« in *Pauly-Wissowa's Realenc. der class. Altertumswissenschaft*, xvi, pp. 1279.
- J. Whatmough, *Orphism*, Cambridge, 1934.
- W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Methuen's Handbooks of Archaeology), London, 1935. This book appeared after my manuscript had been sent to the editor. I have only been able to insert references to it in the footnotes.
- [A. J. Festugière, *Les mystères de Dionysos*, B. *L'orphisme et la légende de Zagreus*, *Revue biblique*, 1935, pp. 20.
- K. Kerényi, *Orphische Seele*, *Gedenkschrift für Akos von Pauler*, 1936, pp. 234.
- M. Tierney, *The Hippolytus of Euripides*, *Proceedings of the Irish Academy*, xliv, C. No. 2, 1937, pp. 59.
- M. J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, IV: 1, *Critique historique*, *Les mystères: L'orphisme*, 1937.
- K. Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, *Albae Vigiliae*, II, 2^{ed.} 1940; 3^{ed.} enlarged, 1950.

ent. In his first work Kern tried to vindicate a very early age for it,² Gruppe opposed him and advocated a much later time,³ and Kern, who since then has devoted his life to the study of Orphism and has published the very meritorious collection of the Orphic fragments, a reliable basis for further research, expresses in this work, page 141, as his present opinion the view that this vast poem, which includes various smaller poems, was composed not very long before the age of the neoplatonic philosophers who quote it, but that it preserves traces of early poems. I think this gives correctly the general idea which is all we can attain of [183] the development and tradition of Orphic poetry.

Plato is the first to quote Orphic verses but there is no doubt that a mass of Orphic poetry existed long before him; we revert to it later. None of these epics was canonical as was Homer in heroic epic. Probably everybody who composed such a poem adapted earlier poems to his purpose, just as the Orphic poems adapted heroic epics and Hesiod, or borrowed freely from them as epic poets were wont to do. If such a poem circulated among the public it certainly underwent serious changes. We know the »wild« Homer

I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941.

A. Boulanger, *L'orphisme à Rome*. *Rev. des ét. latines*, xv, 1937, pp. 121.

A. Boulanger, *Le salut selon l'orphisme*, *Mémorial Lagrange*, 1940, pp. 69.

P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, *Bibl. des écoles franç.*, 141, 1937.

W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*. *Diss.*, Tübingen, 1942, pp. 77.

M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion*, I, 1941, pp. 642].

In order to lighten the burden of quotations I refer to these books only with the names of the authors and, if needed, an abbreviation of the title. Kern, without a title added, means Kern, *Orphicorum Fragmenta*, and Test. refers to the series of testimonia, Fr. to the series of *Fragmenta* which are numbered separately.

² O. Kern, *De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae*, *Dissertation*, Berlin, 1888.

³ O. Gruppe, *Die rhapsodische Theogonie*, *Jahrbücher f. class. Philologie*, Supplementband xvii, 1890, pp. 689.

texts. The text of the Orphic poems was still wilder, and there was nobody to expurgate it as the Alexandrian philologists did with the text of Homer. We have an instance of this process in a text which has been claimed as Orphic and which at least belongs to a kindred circle, the texts written on gold leaves found in tombs in Southern Italy and Crete. For my purpose it is unnecessary to enter into an analysis of them; the variations are shown adequately in the conspectus in Olivieri's edition.⁴ There is a common stock of verses but they differ very greatly in different examples; verses are added, left out, or altered. I think that Orphic poems in passing through the hands of the public were changed in a similar manner; they were no more sacred than the formulas of the gold leaves which served the purpose of securing a happy life in the other world. Diels called them significantly »*orphische Totenpässe*.» Hence it is somewhat misleading to speak of these Orphic poems as sacred books, for the sacredness of a book conveys the notion that its text is unalterable. This is decidedly not the case with regard to the Orphic poems.

If this be so, doubt is cast on the uniformity of the Orphic doctrines too in the early age. Many people seem to imagine unreflectingly that Orpheus was a religious teacher who passed on his doctrines to his followers — in spite of the fact that he is a mythical figure and may never have existed. In an important pamphlet Kern expressed the opinion that Orpheus is a projection of his community,⁵ and this is a possibility which ought not to be dismissed lightly. To the Greeks [184] Orpheus was the author of the Orphic poems, not the founder of a certain religion or the inventor of certain doctrines, although certain leading ideas were peculiar to Orphism.⁶

⁴ A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (Lietzmann's *Kleine Texte*, No. 133), Bonn, 1915, pp. 20.

⁵ O. Kern, *Orpheus*, Berlin, 1920.

⁶ Thus I disagree with Macchiore, l.c., pp. 122. It cannot be proved either that Orpheus lived or that he did not. The multiplicity of books ascribed to Orpheus and other Orphic authors prove that they were not sacred books in the sense attributed to such by revealed religions.

It may be that the Orphic doctrines varied from the beginning; certainly they emerged from among a multitude of kindred conceptions of various kinds.

Against the view generally held of Orphism and its place in the evolution of Greek religion Wilamowitz raised a vigorous protest in his latest book.⁷ Orphism and Orphic poems existed in an early age, he says, but nothing is known of their doctrines, and we do not hear anything of Orphic mysteries or Orphic communities in that age. Plato rejects and despises the Orphics as cheap charlatans. It cannot be denied that Wilamowitz somewhat oversimplified the problem of criticism by not admitting testimonies other than such as expressly mention the name of Orpheus. The problem is thus reduced almost to a question of nomenclature. I find it impossible to adopt this seemingly simple standpoint. There is plenty of evidence for the fact that mystic, ascetic, and cathartic religious ideas were wide-spread in the archaic age and appealed strongly to the people. Wilamowitz passes lightly over even the lustral priests, medicine men, magicians, sooth-sayers, and miracleworkers who were famous in this age,⁸ such as Aristaeas, Hermotimos, and Epimenides, whom Rohde estimated more justly. Intent on the clarity and the higher spiritual and literary forms of Greek religion Wilamowitz has little esteem for these nebulous and superstitious movements which appealed more to unlettered people than to higher minds. But even the latter were not immune, as we know from Pythagorean doctrines which embodied much [185] of popular superstitions. Orphism is but one of the many currents of mystic and cathartic ideas emerging in the archaic

⁷ Wilamowitz, *Glaube d. Hell.*, ii, pp. 192.

⁸ According to Boulanger, *Orphée*, pp. 30, with whom Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p. 47, agrees, Orpheus existed before Orphism, which was attached to him secondarily. That is of course uncertain, but if it be so, Orpheus was originally one of those medicine men who were usually connected with Apollo [See my *Gesch. d. griech. Rel.*, i, pp. 583], and Orphism by some chance took him for its prophet. But the attempts to clear up the origin of Orpheus are bound to fail, nor is the question of great importance for the Orphic doctrines.

age. It had its peculiar character but it shared other characteristics with the common stock of these movements. It is hard to believe that Orphism was sharply distinguished from other kindred movements; it is much more probable that it was influenced by them and influenced them. Orphism can only be rightly understood if taken in connection with the whole of the stream of religious ideas in the archaic age. That is why my title includes the words »and kindred movements.»

Orphism had of course a peculiar character of its own and its peculiarity should as far as possible be estimated. If for this purpose we have recourse to testimonies of later sources, especially those found in the neoplatonists, there is a great risk of bringing in very late things belonging to an age in which Orphism was in vogue and had been made into an elaborate system of doctrines. Literary analysis cannot distinguish with absolute certainty which of these late testimonies are to be traced back to early Orphic writings. If we want to know what Orphism was like in the early age there is no other way than that which I adumbrated long ago:⁹ that is to take as a basis those testimonies which undoubtedly belong to the early age, and these may be supplemented by such later testimonies as show a necessary connection with the early ones; but in applying this method a great amount of caution is needed, or one will yield to the common temptation of elaborating a system of doctrines. Accordingly, I shall as far as possible abstain from using later testimonies.¹⁰ The result will probably seem meagre and it will certainly leave gaps, for early testimonies are scarce and not always explicit; but it will be worth while to make the attempt, for we shall at least try to find out what is testified as Orphic in the early age and this will be a valuable basis for any judgment.

⁹ In my *History of Greek Religion*, pp. 213.

¹⁰ This principle may explain and at the same time excuse why the vast modern literature on Orphism is quoted only sparingly; it has different aims and methods.

The sources derived from the archaic age, in which Orphism gained its strength and wide extension, being extremely scarce, Aristotle may be taken as a reasonable upper limit. The Persian wars mark an epoch even in religion. The mystic and popular religious movements were repressed; the state religion and the Olympic deities carried the day. Orphism was degraded and to a great extent lost its hold on men's minds. The important consequence was that its evolution must have been checked. What Aristophanes, Plato, and others say of Orphism was probably not invented in their times, but derived from an earlier age in which Orphism was creative. [186]

Orpheus appears very early in Greek art and in a manner from which the full inferences have not yet been drawn. In the foundations of the treasury of the Sicyonians at Delphi several mutilated fragments of metopes were found. They cannot belong to that Sicyonian treasury the ruins of which are extant, for it was built in the end the fifth century B.C. It has been suggested that the metopes were taken from the treasury of the Syracusans which was pulled down and rebuilt at the same time as the treasury of the Sicyonians.¹¹ This question is irrelevant to our purpose; the important fact is that the very archaic style of the sculptures indicates a date earlier than the middle of the sixth century B.C. Of the metope in question four fragments are left which can be put together two and two but leave a gap between them. The figures are mutilated but unmistakable. At either side is a horseman, the Dioscuri. Between them two men are standing on board a ship, each with a lyre in his arms. They are clad in long garments and wear long hair; one is beardless, the other has a beard on his chin. At the side of the man to the right is written ΟΡΦΑΣ. Of the name of the other man only a few uncertain traces are left. He was perhaps Philammon, who also is said to have taken part in the voyage of the Argonauts; for the sculptures obviously

¹¹ Dinsmoor in *Bull. corr. hell.*, xxxvi, 1912, pp. 444; a comprehensive treatment in F. Poulsen, *Delphi*, pp. 73.

refer to this famous voyage. The presence of Philammon depends probably on local tradition.¹² More significant is the presence of Orpheus who never had intimate connections [187] with Delphi in myth. Orpheus was thus already associated with the Argonauts before the middle of the sixth century B.C. One may perhaps venture to ask whether Orphic Argonautica did not already exist at that time and were not the reason why Orpheus was added to the heroes of Argo.

The first mention of Orpheus in literature¹³ occurs in a fragment of Ibycus who lived just before the Persian wars.

¹² Pherecydes from Athens who lived in the middle of the fifth century B.C. is the only one to mention this; he said that Philammon and not Orpheus sailed with the Argonauts (Fragm. d. griech. Hist. Jacoby, fr. 26). Orpheus is reckoned among the Argonauts very often; the earliest literary testimony is Pindar, *Pyth.*, iv, 176. Jacoby in his commentary, i, p. 400, thinks that Pherecydes substituted Philammon for Orpheus because he attributed a much earlier date to Orpheus. This may be the reason why he polemized against the view that Orpheus took part in the expedition, but it is improbable that he invented the name of Philammon by himself. It seems that Robert, *Griech. Helden-sage*, i, p. 416, n. 6, was right in restoring the vanished letters at the side of the other man as ΦΙΑΑΜΜΟΝ (they are depicted in *Bull. corr. hell.*, xx, 1896, p. 663 and pl. xi, 1), for no other name of a famous singer will agree better with the extant traces. If this be so, Philammon was before 550 B.C. said to have taken part in the voyage of Argo and it is probable that Pherecydes got this form of the myth from Delphi. That Philammon was inserted among the Argonauts at Delphi is explained by the fact that he alone of the mythical singers was closely connected with Delphi. He is not, as the others, concerned with epics but with choral lyrics. He is of course said to be a son of Apollo. He was the first to institute maiden choruses (Fragm. d. griech. Hist. 120, Jacoby). He is called a Delphian who sang at the birth of Leto, Artemis, and Apollo (Heracleides, *Συναγωγή τῶν ἐν μουσικῇ* in Plutarch, *De mus.*, 3, p. 1132 B); he gained the prize in the Pythian games (Paus. x, 7, 2). His connexions with Argos are less significant and are blended with those which bind him to Delphi (Paus. ii, 37, 3; ix, 36, 2). This seems to corroborate Robert's reading.

¹³ [The earliest mention would be a fragment of Alcaeus, if Ὀρ[φεύς is rightly restored, hesitatingly Diehl, *Anthologia lyrica*, 2 ed., I:4, fr. 80, v. 7, p. 129; accepted in the 5 ed. of Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, 1, fr. 2, p. 2, but the papyrus has ΟΥ, not ΟΡ.]

We have left only the two detached words, ὀνομαζόμενον Ὀρφεῖν;¹⁴ they prove only that Orpheus was at that time famous and his fame is extolled by Pindar in his fourth Pythian ode written for a victory of king Arcesilaus in 466 B. C. Pindar calls him much praised and the father of songs and connects him with Apollo.¹⁵ In Simonides, a contemporary of Pindar, we find for the first time the familiar picture of the wild beasts attracted by the song of Orpheus; birds flutter above his head and fishes leap up from the sea.¹⁶ This is almost a commonplace in tragedy. Aeschylus says that Orpheus drew all things to him for joy,¹⁷ and Euripides, that playing on the lyre he attracted trees and wild beasts, and even stones, [188] and was able to charm whom he wished.¹⁸

The popularity of the singer and musician Orpheus at Athens in the end of the sixth and in the fifth century B. C. is attested by a series of vase pictures beginning with a black-figured picture which represents Orpheus alone, with his lyre in his arms, ascending a platform.¹⁹ The red-figured vases, of which the most beautiful is a krater from Gela belonging to the age of Pericles,²⁰ show Orpheus singing seated on a rock surrounded by Thracians in their characteristic costume who listen with enchanted mien. It is superfluous to review these vases in detail,²¹ but it is to be noted that,

¹⁴ Bergk, P. L. G., 4th ed., fr. 10 A; Kern Test. 2.

¹⁵ Pindar, Pyth., iv, v. 176; Kern Test 58: ἔξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτὰς αἰοιδᾶν πατήρ, ἔμμελεν εὐαίνητος Ὀρφεύς, viz. among the Argonauts.

¹⁶ Bergk, P. L. G., 4th ed., fr. 40; Kern Test. 47.

¹⁷ Aeschylus, Agam., v. 1629; Kern Test. 48.

¹⁸ Euripides, Bacch., v. 560, Iphig. Aul., v. 1211, cp. Alc., v. 357; Kern Test. 49, 50, and 59 resp.

¹⁹ Archäolog. Zeitung, xlv, 1884, p. 272. Miss Harrison's statement, Proleg., p. 458, that Orpheus does not appear on black-figured vases is an error. The vase is inscribed, χαῖρε Ὀρφεῦ.

²⁰ E.g. Harrison, Proleg., p. 459, fig. 142; Roscher's Lex. d. Mythol., iii, p. 1179.

²¹ List in Roscher's Lex. d. Mythol., iii, pp. 1178. See also Watzinger in Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, Text, iii, pp. 356. Most of the vases in question are not well published.

except on the black-figured vase where he is alone, Orpheus always appears among men of Thrace and that the wild beasts, by which he is usually surrounded in later pictures, are absent, although they are mentioned in literature as early as Simonides and Aeschylus. The earliest instance of this very popular scene is found on a bronze mirror from the fourth century B.C.²² The common supposition that the vase pictures derive from some famous painting is probably right.²³

[189] As the crowning triumph of Heracles is the conquest of death and the bringing back of Alcestis and that of the healing power of Asclepius the revival of the dead, so the crowning triumph of the power of Orpheus' song and music is his bringing back of his wife from the underworld. Thus the earlier authors,²⁴ if rightly understood, say, Plato is the first to give another version,²⁵ saying that the gods gave a phantom to Orpheus instead of his wife because he was a weakling. Kern thinks that the current version was created in the Hellenistic age.²⁶ Consequently he rejects the current interpretation of the famous relief from the Periclean age, the best copy of which is in the Museum of Naples. If we accept it with Heurgon who has subjected the double

²² The motif is also applied to Apollo, Euripides, *Alc.*, vv. 579; cp. Weber, l.c. Cp. also the way in which Amphion with his music erected the walls of Thebes. The statement in text is to be corrected in the light of the reference in Kern, *Rel. d. Griechen*, ii, p. 188, n. 2, to a Boeotian kylix of the VIIth century B.C. on which Orpheus is depicted playing the lyre and surrounded by seven birds and a deer. If this is so, the vase is extremely important, as being the earliest testimony referring to Orpheus. [The vase is now published by Kern, *Athen. Mitt.*, lxiii/liv, 1938—39, pp. 107, where it is referred rather to the beginning than to the end of the VIth century; however, it is very carelessly painted and may be considerably later.]

²³ The vase, *Annali dell' Istituto*, xvii, 1845, tav. M. is Italian (see Furtwängler in the 50th Berliner Winckelmannsprogramm, p. 158, n. 10), or it would be impossible to guess why Orpheus appears in this unseemly company.

²⁴ Euripides, *Alc.*, v. 357; Isocr., xi, 8; Kern *Test.* 59 and 60.

²⁵ Plato, *Symp.*, p. 179 D; Kern *Test.* 60.

²⁶ Kern, *Orpheus*, pp. 24.

tradition to a searching analysis,²⁷ we have to admit that the myth of the unhappy ending existed in the fifth century B. C., but it is later than the tradition of the happy ending. This change of the myth is an outcome of the general Greek idea of the irresistible power of death and has a parallel in the Theseus myth²⁸ and comes from the addition of the very wide-spread motif of the punishment of curiosity.

The second scene of the Orpheus myth represented in vase paintings is his death at the hands of Thracian women. These vase pictures are all red-figured but begin early in the decade 490—480 B. C. There are two types: the one, Orpheus fleeing from the women stretching out his lyre in despair, and the other, which is still more popular, Orpheus sinking down pierced by a spit and raising his lyre in his right hand as if to protect himself from the attacks of the women.²⁹ The women assault Orpheus with improvised weapons, stones, spits, mallets, pestles, and sometimes a crooked knife characteristic of the Thracians. Loeschke thought that these were sacrificial implements and invented an otherwise unknown myth akin to that of Pentheus, that is that Orpheus had spied on the women at a secret sacrifice and was killed for this reason,³⁰ but Hauser proved conclusively that [190] this interpretation is unfounded.³¹ There are two vases which put together the two scenes showing both Orpheus singing among the Thracian men and the Thracian women hurrying to attack him, a krater at Naples with many figures in two zones³² and a hydria at Rouen³³ with a man and two women, accompanied by a satyr.

The women never carry thyrsi as did the Maenads who

²⁷ J. Heurgon, *Orphée et Eurydice avant Vergile*, *Mélanges d'arch. et d'histoire de l'école française à Rome*, xlix, 1932, pp. 6.

²⁸ Cp. my *Mycenaean Origin of Greek Mythology*, p. 174.

²⁹ List in Roscher's *Lex. d. Mythol.*, iii, p. 1183. A recent and excellent treatment by Watzinger in *Furtwängler-Reichhold*, *Griech. Vasenmalerei*, Text, iii, pp. 355.

³⁰ Loeschke in *Archäol. Anzeiger*, 1913, p. 70.

³¹ Hauser in *Archäol. Jahrbuch*, xxix, 1914, pp. 26.

³² Hauser, l.c., p. 28, fig. 2.

³³ Roscher's *Lex. d. Mythol.*, iii, p. 1181, fig. 5.

killed Pentheus. Consequently Hauser and Watzinger (ll. cc.) reject the opinion that they are Bacchantes. Putting the two series of vase paintings together, they select among the various myths of the death of Orpheus that which says that the reason why the Thracian women killed him was that they became angry and jealous because he lured their men away from them by his music.³⁴ Hence Orpheus was later said to have praised pederasty.³⁵ But here some caution is needed. There is of course no question of a connexion between our vase paintings and the trilogy by Aeschylus, *Lycurgus*, for they are earlier than this drama which was probably written between 466 and 459 B. C. The second drama of this trilogy was called *Βασσάραι*, or *Βασσαρίδες*, a well-known Thracian name of the Bacchantes. Of its contents we do know that Dionysus, infuriated, sent the Bassarai who tore Orpheus asunder and scattered the pieces, which the Muses collected and buried at Leibethra.³⁶ Various opinions have been advanced concerning the plot of this tragedy: the question is whether the death of Orpheus was the chief subject or only an episode. To me the first alternative seems to be more probable, but [191] too little is preserved to admit of a sure judgment. The important point is that the women who killed Orpheus are called Bassarai and that they are sent by the wrath of Dionysus; precisely at this point of the hypothesis Aeschylus is quoted. The play is some thirty years later than the earliest extant vase paintings. If this form of the myth was an innovation of Aeschylus', it was a very thorough remodelling.

³⁴ Related by Pausanias, ix, 30, 5; Kern Test. 116.

³⁵ See Kern Test. 77. There is a strain of misogyny in the myths of Orpheus, apparent e. g. in the fact that his audience in the vase pictures is composed of men only, cp. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, pp. 49. This seems easy to understand in accordance with the views advanced in this paper. The women clung to the old, more emotional Bacchic orgia, whilst the men were more accessible to the cosmogonic and anthropogonic speculations of Orphic preaching which did not appeal to the female sex. Thus the cleavage of the Dionysiac cult involved cleavage according to sex.

³⁶ Ps.-Eratosthenes, *Cataster.* 24; Kern Test. 113. Cp. below p. 225 [677].

It may have existed before Aeschylus. It is possible that the vase painter, though knowing that the women were Bacchantes, supplied them with such weapons as became women and left out the thyrsi. In fact, we are unable to make a decision.

I am afraid that a warning is needed against the common misconception that Orpheus was primarily a musician and that the tunes of his lyre had the power of enchantment. It was his song.³⁷ Simonides speaks of his beautiful song, Aeschylus of his persuasive tongue, Euripides of his persuasive and charming speech and of his beautiful song, and when Euripides mentions his music with the cithara, the instrument is simply mentioned because it served for the accompaniment of his song. The warning may be superfluous but the fact takes us to the further question of the difference between Orpheus and other singers and musicians famous in myth.

We saw above that Philammon is especially connected with choral lyrics and with Delphi. Linus is but a personification of the Linus song. Thamyras, whose fate was treated by Sophocles and who is represented in a series of vase paintings from about 450 B.C.,³⁸ is mentioned earlier than any other of these men in the Catalogue of Ships in the Iliad, ii, 595. Here the well known myth is related that Thamyras entered into competition with the Muses and was blinded by them. He is rightly regarded as the representative of the professional pride of minstrels. He takes his name from the gathering of people at the festivals listening to the minstrel.³⁹ He is sometimes mentioned together with Orpheus as a famous singer.⁴⁰ The common idea of the minstrel's blindness

³⁷ The passages are cited above pp. 187—8 [636] except for Eur., *Medea*, v. 543.

³⁸ See Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, ii, p. 538.

³⁹ The often quoted gloss in Hesych.: Θάμυρις, πανηγυρίς, σύνοδος. In an inscription from Thespiae, Bull. corr. hell., i, 1926, p. 401, we find Θάμυριδδοντες, evidently some sacral officials.

⁴⁰ Plato, *Ion*, p. 533 B with Phemios, Leg., viii, p. 829 D, and Resp., p. 620 A; Kern Fr. 12 and Test. 139.

is in this story inverted and transformed into a punishment of Thamyris' wantonness. He is the piteous type of the aged minstrel who has lost his art.

Musaeus⁴¹ is closely related to Orpheus. Plato calls both descendants of Selene and the Muses and says that some poets have their inspiration from Orpheus, others from Musaeus, but most of them from Homer.⁴² Hippias of Elis mentions both together with Homer and Hesiod.⁴³ Aristophanes makes a neat distinction between them, saying that Orpheus taught mysteries and abstinence from killing, Musaeus cures of diseases and oracles.⁴⁴ The anonymous author of the tragedy *Rhesus* says that Orpheus raised aloft the torches of the mysteries and proceeds to mention Musaeus without any special characterization.⁴⁵ When Plato speaks of mysteries and oracles attributed to Orpheus und Musaeus,⁴⁶ we are entitled to make the same distinction as in Aristophanes. The oracles of Musaeus were very famous and numerous. Herodotus (vii, 6) relates that Onomacritus was driven out by Hipparchus, the son of Pisistratus, because he was convicted of having added a forged oracle to the collection of the oracles of Musaeus, and mentions (viii, 96) an oracle of Musaeus concerning the battle of Salamis.⁴⁷ Musaeus is a »descriptive» name; his personality is pale and shadowy. So men were likely to attach to him a part of the many poems floating about in this age, especially oracles, but also, at least in a later age, a theogony, the fragments of which show borrowing from Homer and Hesiod; and Plato attributes

⁴¹ Testimonies and fragments in Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*. Cp. O. Kern, *De Musaei Atheniensis fragmentis*, Programm, Rostock, 1898.

⁴² Plato, *Resp.*, ii, p. 364 E; *Ion.*, p. 536 B; Kern *Fr.* 3, *Test.* 244.

⁴³ See below p. 195 [644].

⁴⁴ Aristophanes, *Ranae*, v. 1032; Kern *Test.* 90.

⁴⁵ *Ps.-Euripides*, *Rhesos*, vv. 943.

⁴⁶ Plato, *Protag.*, p. 316 D; Kern *Test.* 92; cp. Rathmann, *l.c.*, pp. 60.

⁴⁷ Cp. Nock in *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Oxford, 1932, p. 248[, and my *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, pp. 131].

to him and his son a description of the happy life in the Other World as a perpetual drunkenness (below p. 208 [659]).

It is not surprising that the distinction between these two mythical persons was not sharply maintained. Sophocles is said to have called Musaeus a collector of oracles⁴⁸ and to Euripides Orpheus is sometimes a medicine man; he speaks of some drug prescribed in the Orphic writings and of a spell of Orpheus which will cause the stake to run of itself into the eye of the Cyclops.⁴⁹ But on the whole there is a characteristic distinction between Orpheus, the founder of mysteries, and Musaeus, the author of oracles. [193]

A great many Orphic poems were in circulation; they are mentioned by Euripides, Hippias, Plato, and others. It was certainly these to which Orpheus owed his fame as a singer. I shall have to revert to these writings later on. Here I will mention only that a passage in Euripides speaking of tablets which the voice of Orpheus filled with writings⁵⁰ seems to offer the best explanation of a much discussed vase painting.⁵¹ In the middle is a severed head, the singing head of Orpheus, which after his death and dismemberment by the Thracian women swam to Lesbos with his lyre. To the left is a seated youth writing on a tablet, to the right Apollo holding a laurel with his left hand and stretching out his right arm over the head. This picture is generally referred to an oracle of Orpheus on the island of Lesbos which is mentioned by so late an author as Philostratus.⁵² Robert quotes in this connection a story also told by this same Philostratus that Apollo made this oracle cease and interprets the gesture of the god mean that with outstretched hand he

⁴⁸ Sophocles, fr. 1012 Nauck, 2nd ed., χρησμολόγος.

⁴⁹ Euripides, Alc., v. 962, Cycl., v. 646; Kern Test. 82 and 83.

⁵⁰ Euripides, Alc., v. 965; Kern Test. 82, σάνισι τὰς Ὀρφεΐα κατέγραφε γήρυς.

⁵¹ Harrison, Proleg., p. 467, fig. 145; Roscher's Lex. d. Mythol., iii, p. 1178, fig. 3. [In Professor Cook's collection there are a redfigured hydria and a gem, showing the head of Orpheus, figured in Guthrie, loc. cit., pl. 5 and p. 39.]

⁵² Philostratus, Heroic., v, 3; Kern Test. 134.

commands the head to be silent.⁵³ It is hazardous to interpret a vase picture of the fifth century B.C. from an isolated statement in the third century A.D. and it should not be admitted if another interpretation from an earlier source is at hand. I think that the gesture of Apollo is to be interpreted otherwise: he commands the youth to write down [194] the words uttered by the head which according to the myth continued to sing after having been severed and while floating on the sea to Lesbos. He takes down from the voice of Orpheus (to use the words of Euripides), not oracles but poems.⁵⁴ This rôle of Apollo is easily understood in view of the fact that Pindar represented Orpheus as having been sent by Apollo; there is a connexion between Orpheus and Apollo which is not to be overlooked. Later Orpheus is said to be the son of Apollo.⁵⁵

The existence of Orphic poems in a very early age is thus warranted by the mythical fame of Orpheus as a singer.

⁵³ Philostratus, *Vit. Apollonii*, iv, 14; Kern Test. 134. Robert, *Das orakelnde Haupt des Orpheus*, *Archäol. Jahrbuch*, xxxii, 1917, pp. 146.

⁵⁴ Cp. Kern in *Göttingischer gelehrter Anzeiger*, 1934, pp. 339.

⁵⁵ See above p. 187 [636], and Kern Test. 22. That a detached head continues speaking is a widespread motif in folklore and Christian legend. Instances are collected by W. Déonna, *Orphée et l'oracle de la tête coupée*, *Revue des études grecques*, xxxviii, 1925, pp. 44; cp. A. B. Cook, *Zeus*, ii, p. 290. This belief must have been current in Greece too, for Aristotle, *De part. anim.*, iii, 10, finds it worth while to polemize against it, saying that some people interpreted the Homeric verse *ῥθεγγομένη δ' ἄρα τῷ γε ἄρα κοινήσιν ἐμίχθη* (*Od.* xxii, v. 329) in this manner, and he tells a story of a severed head which prophesied. There are two very wondrous stories of detached heads uttering oracles in Phlegon, *De mirab.*, 2 and 3; cp. the story of the head of Archonides preserved in honey and consulted by the Spartan king Cleomenes in Aelianus, *Var. Hist.*, xii, 8. Phlegon, who was a freedman of the emperor Hadrian, took the stories from a certain Hieron from Alexandria or Ephesus and from a Peripatetic philosopher Antisthenes. They are consequently considerably earlier than Philostratus, and one may ask whether the current motif of the prophesying head was not transferred to Orpheus in a later age; for the earlier testimonies tell only that the head thrown into the water with the lyre drifted to Lesbos where it was buried. See Kern Test. 77, 118, 130, 131, 132.

A catalogue of Orphic authors is preserved by Clement of Alexandria⁵⁶ who has taken it from a philologist from Alexandria, Epigenes, who was earlier than Callimachus. His work is certainly the foundation of another similar catalogue in Suidas.⁵⁷ As it is impossible to control the reliability of Epigenes, there is no need to discuss the many names mentioned. Attention was long ago called to the fact that many of the authors mentioned are localized in Sicily and Magna Graecia. No fewer than five are Orpheus, one from Camarina, another from Croton, a third is said to be an Arcadian, and two Thracians. The existence of the Thracians may justly be doubted and was doubted in antiquity. Of the Arcadian nothing can be said. Concerning the two others it may be [195] supposed that anonymous Orphic poems came from Camarina and Croton and were ascribed to Orpheus who was consequently said to be a citizen of Camarina and of Croton respectively.

I proceed now to our early evidence. Alexis, a well-known writer of the middle comedy, mentions a library containing Orpheus, Hesiod, the tragedians, Choirilos, Homer, and Epicharmos;⁵⁸ Aristotle and Plato know Orphic poems, and Plato quotes the first Orphic verses.⁵⁹ Hippias of Elis, who lived in the end of the fifth century B. C., mentions the poems of Orpheus with those of Musaeus, Homer, and other poets,⁶⁰ and the contemporary writer, Ion of Chios, said that Pythagoras attributed some of his writings to Orpheus.⁶¹ Euripides, finally, speaks contemptuously of the numerous Orphic writings as nebulous;⁶² another passage was discussed above (p. 193 [642]). Evidently a mass of Orphic poems were cir-

⁵⁶ Clem. Alex., Strom., i, 21; Kern Test. 222.

⁵⁷ Suidas, s. v. Orpheus; Kern Test. 223.

⁵⁸ Alexis, fr. 135 Kock; Kern Test. 220.

⁵⁹ Plato, Philebus, p. 66 C, Cratylus, p. 402 B; Kern Fr. 14 and 15. Resp. ii, p. 364 E; Kern Fr. 3: he speaks of Orphic books which seers and wizards had.

⁶⁰ Hippias in Clem. Alex., Strom., vi, 2; Kern Test. 252.

⁶¹ L.c., i, 131; Diog. La., viii, 8; Kern Test. 248.

⁶² Euripides, Hippol., v. 964; Kern Test. 213.

culating in the latter part of the fifth and in the fourth century B. C. There is a statement in Suidas that they were collected by an Athenian logographer, Pherecydes,⁶³ who lived in the age of Pericles.

It is important to discuss the rôle attributed to Onomacritus with regard to the Orphic poems, for it is the foundation of the generally accepted opinion that Orphism was favored by Pisistratus and his sons. His forging of the oracles of Musaeus was mentioned above (p. 192 [641]). It is related by as early an author as Herodotus. His oracles are mentioned by Suidas and by Plutarch.⁶⁴ There can be no doubt that he edited a collection of oracles under the name of Musaeus. We know how oracles of the Bacides and Sibyls circulated among the people in this age and we remember the story told by Herodotus (v, 90) of Pisistratus' collection of oracles [196] which king Cleomenes seized, the numerous oracles quoted by the same author, the oracle monger in the Birds of Aristophanes and even the rôle of oracles in the beginning of the Peloponnesian war according to Thucydides [cp. p. 641 n. 47].

Pausanias mentions the epics of Onomacritus several times so that we get some idea of their contents. They were a theogony, at least in certain points dependent on that of Hesiod. Just as Hesiod had done, Onomacritus made the Charites daughters of Zeus and Eurynome and gave them the same names as he.⁶⁵ But he made additions of a peculiar character. Speaking of a small statue of Heracles which he saw in a temple at Megalopolis Pausanias says that this dwarf Heracles according to Onomacritus is one of the Idaean Dactyls.⁶⁶ Referring to a picture of Musaeus in the pinacotheca at Athens, he says that he has read in some epics that Musaeus received from Boreas the ability to fly and expresses his belief that these epics were a work of Onomacritus.⁶⁷ This shows the

⁶³ Cp. above p. 186 [635], n. 12. Kern Test. 228.

⁶⁴ Suidas, s. v. Orpheus; Kern Test. 223 d. Plutarch, De Pyth. orac., p. 407 B; Kern Test. 185.

⁶⁵ Paus. ix, 35, 5; Kern Test. 192.

⁶⁶ Paus. viii, 31, 3. Kern Test. 193.

⁶⁷ Paus. i, 22, 7. Cp. that Abaris also was able to fly. I am not cer-

character of the poetry attributed to Onomacritus. Pausanias imputed to it such wondrous stories as were in vogue in the fifth century B.C. The most important passage⁶⁸ mentions the cardinal point of the Orphic doctrine, the dismemberment of Dionysus by the Titans and says that Onomacritus instituted mysteries to Dionysus. We revert to it below.

Two titles of writings of Onomacritus are mentioned. One, Τελεταί, »Initiations,» occurs only in the catalogue of Orphic poetry in Suidas, where it is said that this poem was attributed by some to Onomacritus.⁶⁹ As we do not know any more of this poem, it will be judicious to leave it out of the reckoning. More reliable is the information that Onomacritus wrote Orphic epics. The title »Orphica» is quoted twice by Sextus Empiricus⁷⁰ who says that according to this poem, fire, water, and earth were the beginnings of all. The theogony of Hesiod is in fact a cosmogony which explains in mythical guise the origin of the world. This kind of speculation was further developed by Pherecydes of Syros and even by Empedocles who retained divine names for his elements. »Fire and water and earth» in Sextus are paraphrases of divine names in Onomacritus, just as he also transcribes the mythological names of the elements in Empedocles with the same words, adding »air.»⁷¹ A passage of this kind would find its natural place in the beginning of the theogony or cosmogony of which Pausanias has preserved other fragments. [197]

That the epics of Onomacritus were Orphic appears from passages in ecclesiastical writers⁷² who say that the poems

tain that this story is later than Herodotus as Rohde believes, *Psyche*, ii, p. 91 n. 1.

⁶⁸ See pp. 202—205, 221 [652—655, 673]. Paus. viii, 37, 5; Kern Test. 198.

⁶⁹ Suidas, s.v. Orpheus; Kern Test. 233 d.

⁷⁰ Sext. Emp., *Pyrrh. Hypot.*, iii, 30; *adv. Physic.* i, 361; Kern Test. 191.

⁷¹ Water and Earth are found in all mythical cosmogonies. The word »fire» is taken from the Stoic terminology and it is impossible to say to what it corresponded in Onomacritus.

⁷² The earliest from which the others are derived is Tatian, *adv. Graecos*, 41; Kern Test. 183.

attributed to Orpheus were composed by Onomacritus, and this information is corroborated by reliable evidence. Aristotle speaks of the »so-called Orphic epics,» because he, as his commentator Philoponus explains, was of the opinion that Orpheus was not their author.⁷³ It is not clear whether the statement which follows — that only the doctrine derived from Orpheus but Onomacritus had put it into verse — is taken from Aristotle or whether Philoponus added it on his own account. But is certain that Aristotle knew of the floating mass of Orphic poetry, and probable that he thought that Onomacritus arranged and edited it.

The two statements that Onomacritus edited the oracles of Musaeus and that he composed Orphic poems are not in conflict. Both were aspects of the vigorous religious movements of the age; they were closely connected. We have seen how [198] often Orpheus and Musaeus are mentioned in the same breath, how Musaeus had something to say of the life in the Other World, and how a theogony was ascribed to him. Mysticism and faith in oracles thrive excellently together. It is but natural that a man like Onomacritus took strong interest in Orphic poetry as well as in oracles. He reworked the traditional floating mass of Orphic poems and of oracles with the freedom which was characteristic of early poets, but in the case of the oracles this was characterized as forgery.

The only fragment expressly attributed to the Orphica of Onomacritus belongs to the beginning of a cosmogony which in this age must have taken the form of a theogony, and the

⁷³ Aristotle, *De anima*, A 5, with the commentary of Philoponus; Kern, *Test.* 188, λεγομένοις (viz. ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπει) εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφῶς εἶναι, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γὰρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φασὶ (D. R, φησι Trincavelli; this is the crucial point) Ὀνομάκριτον ἐν ἔπει κατατεῖναι [Cp. Guthrie, pp. 58]. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.*, ii, p. 196, n. 3, is pure sophistry. From the non-existence of Orpheus he infers the non-existence of Orphic doctrines. Aristotle denied the existence of Orpheus according to Cicero, *De nat. deorum*, i, 107, but cannot have denied the existence of Orphic doctrines, which were well-known in his age.

fragments attributed to him by Pausanias belong also to a theogony. Evidently they are taken from the same poem. It showed a similarity to the Theogony of Hesiod. This is worthy of notice, for it proves that the Orphic poems were dependent on earlier epic poetry. It may perhaps be said that they used and reworked it according to their purposes, as later Orphic poets are known to do. This is corroborated by the fact that no other poem is so frequently quoted in the Orphic fragments as precisely the Theogony of Hesiod.⁷⁴

Thus the general idea of the importance of Onomacritus for Orphism is justified. He composed an Orphic epic and this poem was a theogony which owed much to Hesiod, certainly, because earlier Orphic poems were dependent on Hesiod, but he added Orphic myths and ideas.

The Orphica of Onomacritus was only one among many Orphic poems. The numerous titles cited in the Catalogue prove at least that a number of Orphic epics was in circulation. We do not know from which poem in particular fragments quoted as Orphic are taken, but we must put them together and see how they agree. Two passages are expressly quoted by Plato as Orphic. Both belong to a theogony and are dependent on earlier poetry. The first says that the beautifully streaming Oceanus was the first to begin marriage and married his sister by the same mother, Tethys.⁷⁵ This is evidently dependent on a verse of Homer (Il. xiv, 201) quoted [199] by Plato in the same passage, in which Oceanus is said to be the origin and Tethys the mother of the gods. Orphic poetry appropriated old cosmology in mythological form. Unhappily we do not know the connexion of the two verses. If the marriage of Oceanus and Tethys was the very first, the theogony had a form and beginning other than that found in later Orphism.

The famous cosmogony in the Birds of Aristophanes⁷⁶ is

⁷⁴ I refer to the long enumeration by Kern, *Orph. Fragm.*, Index v, p. 398.

⁷⁵ Plato, *Cratylus*, p. 402 B; Kern Fr. 15.

⁷⁶ Aristophanes, *Aves*, vv. 690; Kern Fr. 1.

generally believed to be Orphic. This is substantially right. We ought to remember that it is a parody and must have had a wellknown prototype. If it is not Orphic it is closely akin to Orphism and belongs to the very same current of ideas. The difference is irrelevant. It is dependent on the *Theogony* of Hesiod (vv. 116) but there are some characteristic changes: Hesiod begins with Chaos, Earth, and Tartarus. Then he introduces Eros and lets Chaos bear Darkness, and Night and these two marry and bear Ether and Day. Aristophanes begins with Chaos, Night, Darkness, and Tartarus, and adds expressly that then neither earth, nor air, nor heaven existed. This is a far more logical expression of the underlying idea that the ordered world, the cosmos, emerged from the primeval chaos and darkness. Then, he says, the black-winged Night bore a wind-egg in the infinite bosom of Darkness and out of this emerged Eros glittering with golden wings on his back and similar to the swift wind-whirls. This last phrase may be a reminiscence of the King Whirl of the Clouds.⁷⁷ The rest belongs to the parody and is of less interest to us. The high-sounding epithets betray the imitation of hieratic poetry, but much more important is that an old cosmological idea appears which is familiar to Orphism later, the world-egg.⁷⁸ Eros has the place which Phanes takes in Orphic doctrines mentioned by later authors identifying him with Eros. There is no reason to discuss the differences, [200] only to note the fundamental similarity. There were probably differences between various Orphic cosmogonies, especially the use of different ages. It does not really matter whether the source from which Aristophanes drew was expressly attributed to Orpheus or not. The ideas are the same as those of Orphism.

⁷⁷ This comparison with a notion of the contemporary philosophy seems to be evident. Krüger's attempt l.c., p. 30, to show that Eros here is a light-god is erroneous. The fundamental assumption that Eros in the age of Aristophanes was identified with Phanes is not demonstrable.

⁷⁸ A. Olivieri, *L'uovo cosmogonico degli Orfici*, Atti della R. Acad. di archeol., lettere e belle arti di Napoli, N. S., vii, 1919, A. B. Cook, l.c.

The second fragment quoted by Plato says: »let the kosmos of the song cease in the sixth generation.»⁷⁹ The question of the Orphic ages of the world in later authors and the problem how they are to be correlated with this passage is difficult.⁸⁰ The important point is that six ages were mentioned in the Orphic poetry existing at the time of Plato. One is instantly reminded of the five ages in Hesiod, which, however, occur in his *Works and Days*, not in his *Theogony*. Only one of these, the Golden Age, is associated with a god, Cronos. It is natural to suppose that the Orphics added a sixth age to the five of Hesiod, but closer consideration shows this to be improbable. The Orphics cannot have simply taken over these five ages of which four are named from metals, for they are essentially not mythological. But the Orphics can have derived the idea of the ages of the world from this famous passage and given it another direction.

Homer relates that Cronos was dethroned by his son Zeus and Hesiod relates the myth of Cronos, how he dethroned and mutilated his father Uranos. It happens that there are three generations of gods. It is tempting to assume that the age of Chaos and that of Eros, that is to say, the creation of the world, preceded the three well-known generations of the gods and that to these five the age of Dionysus was added. Thus the six generations will be complete.⁸¹ That the Or-

⁷⁹ Plato, *Philebus*, p. 66 C; Kern Fr. 14. Instead of κόσμον Plutarch, *de E*, p. 391 D has θυμόν. κόσμον has been emended variously (θεσμόν or οἶμον). θυμόν is hardly better. Taken in the usual sense of »good order,» κόσμον refers to the order of the creation of the world which Orphic poetry tried to establish in a more deliberate manner than earlier cosmogonies.

⁸⁰ Cp. Kern, *Orpheus*, p. 48.

⁸¹ Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p. 82, has a list compiled from the Orphic theogony which comprises six names: Phanes, Night, Uranos, Cronos, Zeus, Dionysus. It does not agree with the cosmogony in Aristophanes, for there Night precedes Eros, who of course corresponds to Phanes, and Night belongs with Chaos etc. to the first generation. The lists quoted op. cit., p. 103, from Alexander of Aphrodisias are incomplete, but prove the variety of Orphic cosmogony. In the first one Oceanus has got a place which agrees with the quotation from Plato, p. 198 [648].

[201] phics had appropriated the myths in question for their purposes appears from a passage in Isocrates to which too little attention is given.⁸² He says: »the poets have told such stories of the gods as no one would dare to tell of his enemies, they have reproached them not only for thefts and adultery and service with mortals but also for having devoured their children and castrated their fathers and fettered their mothers, and they invented many other crimes of theirs. They have not been punished for this in a becoming manner but have not escaped punishment altogether. Some became vagrants and were in need of their daily livelihood (Homer), some were blinded (Homer again and Thamyras), another was obliged to flee from his country and quarrelled continually with his next of kin (Hesiod), Orpheus who more than any other touched upon these stories ended his life by being dismembered.» Of course the myths of Zeus and Cronos can be referred to Hesiod and the fettering of Hera was known in the sixth century B.C. according to the François vase, but the emphatic reference to Orpheus as the one who more than any other treated such stories makes it practically certain that they were found in Orphic poems. Orphism developed ever more the propensity for weird myths which appears in Hesiod; they suited the mystic tendency of this religious movement.

Of the Orphic poetry circulating in the fifth and fourth centuries B.C. we recognize fragments of a theogony dependent on the theogony of Hesiod which it enlarged with weird myths remodelled according to its mystic propensities, and systematized. This last point is apparent from its treatment of the first principles of the world and in its distinguishing six ages of generations of the world. As numerous Orphic poems existed, it is impossible to know if the scanty fragments preserved belonged to one or to different poems or [202] were common to them all, but this is primarily a literary

⁸² Isocrates, xi, 38; Kern Fr. 17. Lobeck appreciated it justly, Aglaophamus, i, p. 602.

question. The important fact is the common tendency which gave a certain unity to the various Orphic poems.

Finally we come to the passage in Pausanias mentioned above. He says⁸³ that Onomacritus took over the name of the Titans from Homer and instituted orgia for Dionysus and invented the story that the Titans caused the sufferings of Dionysus. This passage is of the greatest importance, for it contains the cardinal myth of Orphism, the dismemberment of Dionysus-Zagreus, and raises the question of the relation of Orphism to the cult of Dionysus. That this is a problem, in spite of the general opinion that the essential myth of Orphism was Dionysiac, is proved by the categorical denial of Wilamowitz of any connexion whatsoever between Orphism and the Dionysiac mysteries.⁸⁴ If we endorse the evidence offered by Pausanias, the question is settled. But it is of so late a date that it is open to doubt. It may be said that the epics which circulated under the name of Onomacritus in the time of Pausanias were a late product falsely ascribed to Onomacritus.⁸⁵ This requires careful scrutiny.

We must again revert to Plato. He speaks once of the »Titanic nature» of man as a proverbial saying in the sense of an innate evil nature, referring to such as are not willing to obey authorities, parents, or laws, and finally do not care for oaths, trustworthiness, and gods.⁸⁶ The common myth of the battle of the Titans and the Olympian gods and their imprisonment in Tartarus is not sufficient to explain this proverbial use of the word. For in this myth the Titans are enemies of the Olympian gods, but they are not represented as the principle of evil. Aeschylus had quite another idea of

⁸³ Paus. viii, 37, 5; Kern Test. 194.

⁸⁴ Wilamowitz, *Glaube d. Hell.*, ii, p. 193.

⁸⁵ Wilamowitz, *l.c.*, ii, p. 379, n. 1. Again I do not understand the reasoning of this great scholar. If a poem is ascribed to a mythical personage like Orpheus it is of course a pseudepigraphon. If it is ascribed to a historical personage like Onomacritus it may be spurious, but we are on firmer ground, being able to control the reliability of the evidence.

⁸⁶ Plato, *Leg.*, iii, p. 701 B; Kern Fr. 9.

[203] the Titans in writing his Prometheus which would have been impossible if, in current myth, the Titans had represented the incarnation of evil as they do in the proverbial saying quoted. It is fully understandable only in the light of their rôle in Orphism, their dismembering of the Divine Child, and of the Orphic doctrine that human nature had incorporated a part of the Titans. Even if it is not mathematically demonstrable, it is practically certain that this expression is due to the Orphic myth referred to. Consequently it corroborates the information in Pausanias. The myth of the dismembering of Dionysus by the Titans was part of Orphism from early times.

According to Pausanias, Dionysus, whom later Orphic authors call Zagreus, was the god in whose honor Onomacritus instituted his Orphic mysteries. But the enmity between Dionysus and Orpheus is apparent. Aeschylus made Dionysus in wrath incite against Orpheus the Maenads, who tore him into pieces. Even if the vase painters do not give thyrsi to the Thracian women, it cannot be believed that the introduction of the Maenads is an innovation of Aeschylus. Again Plato comes to our aid, quoting the well-known verse: »Many are the thyrsus-bearers, few are the Bacchantes.»⁸⁷ It is said to be Orphic by Olympiodorus but this late authority neither proves nor disproves its Orphic origin. Plato himself attributes it to those who instituted the initiations; the question is whether he has the Orphics specifically in mind, and this must be so. The sense of the verse is evidently to distinguish between those who only carried the outward signs of Dionysiac mysteries and those who were filled with true Bacchic inspiration. It testifies to a cleavage in the Dionysiac mysteries. The cult of Dionysus was by the agency of Delphi mitigated and incorporated into the state cult; it lost its old savagery but also its inspiring force. The verse shows that certain persons believed themselves to be true Bacchantes, in other words, to have attained to a higher form of Dionysiac worship.

⁸⁷ Plato, *Phaedo*, p. 69 C; Kern *Fr.* 5. Cp. Rathmann, *l.c.*, p. 61.

The deep-lying reason for this hostility appears in its true light only when we consider the transformation of the Bacchic sacrament, the *omophagia*, in Orphic myth. The central rite of the Bacchic orgia, — the dismembering and eating of an animal, representing Dionysus himself, whose place, in mythes, [204] is often taken by a child, — was transmuted into a crime in the Orphic myth, the dismembering of the child-god Dionysus by the wicked Titans. The Bacchantes were thus put on a level with the Titans, the principle of evil. Thus, the bitter enmity between the adherents of Orpheus and those of Dionysus is fully understandable, and so the death of Orpheus at the hands of the Maenads is explained. I should not dare to say that Orpheus died a martyr to his religion,⁸⁸ but this manner of death is the mythical vengeance for his blasphemy according to the *jus talionis*. He had turned the Bacchic sacrament into a crime and was torn into pieces by the Maenads like another enemy of the orgia, Pentheus.

If Dionysus occupied the very centre of the specifically Orphic myth and this myth was derived from the Bacchic sacrament but transformed the sacred rite into the primeval crime, the deep reason for the contempt of the Orphics for the common Bacchantes — in their times the official Bacchantes of the state cult — and for the hostility of the Bacchantes against the Orphics emerges clearly, as does also their intimate connexion. Their relation is somewhat similar to that between the early Christians and the Jews. The Christians appropriated the holy writings of the Jews but infused a new meaning into them and accused the Jews of not having understood them; they despised the Jews and were hostile to them and the Jews who adhered to the old which they believed to be right returned the contempt and hostility. The hostility of the worshippers of Dionysus to this reformed cult of their god brings to mind the hostility which Dionysus himself encountered among the adherents of the old religion in the beginning of his career. For the Orphic religion also put Dionysus in the centre of its doctrine. This explains on the

⁸⁸ Kern, *Orpheus*, p. 26.

other hand why the Orphic mysteries could be called Dionysiac, why the Orphic and the Dionysiac mysteries were constantly confused, why e.g. Pausanias in the same sentence in which he relates the dismemberment of Dionysus is able to say that Onomacritus, the propagator of Orphism, instituted mysteries for Dionysus. There is no doubt that the [205] verse which says that many are the thyrsus-bearers, few are the Bacchants, belongs to the Orphics, for it explains at once the close relation of Orphism to the mysteries of Dionysus and the hostility between the followers of Orpheus and the Bacchants.

The proverbial saying of the Titanic nature of man contains a piece of Orphic anthropology; another is found in a famous passage of Plato where the body (σῶμα) is said to be the tomb (σῆμα) of the soul.⁸⁹ I do not understand how Wilamowitz can so flatly deny that this is Orphic.⁹⁰ Plato begins by saying that some say that the body is the tomb of the soul, the soul being buried in it during this life. Then he proceeds with an etymological explanation of the word σῆμα (tomb): because the soul signifies (σημαίνει) what she signifies through it, viz. the body, it is justly called σῆμα (sign or tomb). He continues by saying that the followers of Orpheus especially give this name (σῆμα) to the body, because the soul is punished for that for which it is punished, and it seems to have this covering — the likeness of a prison — in order that it may be kept in custody (σώζεται). This is consequently, just as it is named, a prison (σῶμα derived from σώζειν) of the soul until it has paid its due debt. Plato says explicitly that especially the followers of Orpheus gave the name of a tomb of the soul the body. It may, however, seem doubtful whether the etymologies (σῆμα-σημαίνειν, σῶμα-σώζειν) are quoted from the Orphics or are Plato's own speculations. It may be doubted if such etymological speculations are appropriate for the Orphics, and it seems not unlikely that Plato added them as explanatory comments intended

⁸⁹ Plato, *Cratylus*, p. 400 C; Kern Fr. 8.

⁹⁰ Wilamowitz, *Glaube d. Hell.*, ii, p. 199.

to illuminate the saying. We shall come back later to the concept which probably underlies the identification of the body with a tomb; it has a deep religious and ethical sense.

The important point is that the same ethical conception comes into play here as in the saying of the Titanic nature of man. This latter was the evil propensities of man. If the soul is, as it must be, the good, divine principle of man, the body, being the tomb of the soul, must represent the [206] evil part of man. This goes together with the asceticism which the Orphics practised and gives a deeper basis for it than the common cult.

Abstinence from killing animals and eating their flesh is the best known feature of Orphism. Refusing to eat the flesh of animals sacrificed was an outstanding characteristic which made an especially strong impression on people. It is mentioned contemptuously by Euripides together with the mass of nebulous Orphic writings⁹¹ and to it refers the saying of Aristophanes that Orpheus taught men to abstain from killing.⁹² Plato uses the phrase »Orphic life» for abstinence from meat and eating only vegetables.⁹³ Herodotus informs us that the Orphics knew the prohibition of woollen garments, no doubt because wool is taken from animals. The Pythagoreans knew the same prohibition; it was forbidden to those initiated into these mysteries to be buried in woollen garments.⁹⁴ The abstinence from meat was a peculiarity of the

⁹¹ Euripides, *Hippol.*, v. 952; Kern Test. 213.

⁹² Aristophanes, *Ranae*, v. 1032; Kern Test. 90.

⁹³ Plato, *Leg.*, vi, p. 782 C; Kern Test. 212. The words are ἐμψυχα, ἄψυχα.

⁹⁴ Herodot., ii, 81; Kern Test. 216. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι [καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι] καὶ Πυθαγορείοισι. This passage is always adduced as a chief testimony for the identity of the Orphic and the Dionysiac mysteries. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.*, ii, p. 189, n. 1, called attention to the fact that the words here put between brackets are absent from one class of manuscripts. They were no doubt added later. Cp. Rathmann, l.c., pp. 52, [and *Philolog. Wochenschrift*, 1934, pp. 1178.] Consequently Herodotus testifies only to the agreement of the Orphics with the Pythagoreans in this one detail. But see for the other opinion Nock, *Conversion*, p. 277 (note to p. 24 ff.)

Pythagoreans also, but if one examines the testimonies⁹⁵ it appears that they are conflicting, some speaking of a general prohibition and others only of a prohibition of certain parts of the animal or certain animals, e.g. the matrix, the heart, the brain, the sea-urchin, especially of such animals as were not sacrificed. If the general prohibition against killing animals and eating their flesh existed originally among the Pythagoreans, these special prohibitions would be meaningless. Thus it seems certain that the Pythagoreans origi-
 [207] nally knew only the special prohibitions which are connected with old popular superstitions, and that the general prohibition is later and probably due to Orphic influence; for in regard to Orphism it is attested for an early age.

This is illuminating. For in Orphism the prohibition of killing animals and eating their flesh has a deeper reason. If the body was the tomb of the soul the body was unclean and must be avoided. The prohibition may be referred to the uncleanness of the body, or to the crime of the Titans, but usually its reason is said to be the belief in metempsychosis, the transmigration of the soul into animals, a belief which is ascribed to the Pythagoreans as well as to the Orphics.

Before we enter upon this involved question we must inquire into the ideas of the Other Life current among the adherents of Orpheus and related movements in an early age. The evidence which claims the earliest date is an anecdote related of the Spartan king Leotychides who reigned 491—469 B.C. When the Orphic priest Philippus, who was exceedingly poor, claimed that those who had been initiated by him would live in happiness after death, the king asked him why he did not die instantly.⁹⁶ This is not, of course, good evidence, for such anecdotes are attributed freely to various persons. Pre-

⁹⁵ See Rathmann, l.c., pp. 14. Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griech. Kult* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, ix, 1, 1910) pp. 78. F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, Dissertation, Berlin, 1905, p. 23. Cp. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, Mémoires cour. par l'acad. belge, 1922.

⁹⁶ Plutarch, *Apophthegm. Lac.*, p. 224 E; Kern Test. 203.

cisely the same story is told of the philosopher Antisthenes,⁹⁷ but it is less credible that it belonged to him originally, because his quaint person and doctrines had taken hold of the fancy of the people and attracted various anecdotes to him.

In a well-known passage Plato speaks of begging priests and sooth-sayers who go to rich men's doors and persuade them that they have received a power from the gods through sacrifices and spells to make good with rejoicing and feasts what wrong they or their ancestors have committed.⁹⁸ These are base sorcerers, for they promised also at a small cost to compel the gods to help people to harm their enemies. They appealed to Homer and other poets and especially they produced a lot of books by Musaeus and Orpheus, according to which they sacrificed, and they persuaded private persons [208] as well as whole cities that there is a deliverance and purification from guilt, with sacrifices and pastimes, for the living as well as for the dead. They called these sacrifices and pastimes initiations which deliver us from pains in the after-life. Frightful things awaited the man who did not sacrifice.

This passage is the chief basis for the opinion that Plato despised the Orphics as jugglers and sorcerers, but elsewhere he often speaks of Orpheus with the highest esteem. He reckons Orpheus among the sweetest singers, he says that the poets drew their inspiration from Orpheus among others, and Socrates asks what one would give to encounter Orpheus, Musaeus, Hesiod, or Homer in the Other World.⁹⁹ We should here make a valid distinction. Plato does not despise Orphism as such but he despises the vile jugglers who, as often

⁹⁷ Diog. La., vi, 1, 4.

⁹⁸ Plato, *Resp.*, ii, p. 364 B; Kern Fr. 3. Cp. to this section Rathmann, pp. 59. [Boyanecé, loc. cit., pp. 11, thinks that the ἀγύρται were good Orphics and not despicable; cp. his reply to the criticism, *Platon et les cathartes orphiques*, *Rev. des études grecques*, lv, 1942, pp. 217. This passage has been vividly discussed, Guthrie pp. 214, rejects the interpretation given in the text.]

⁹⁹ Plato, *Leg.*, viii, p. 829 D, *Ion*, p. 536 B, *Apol.*, p. 41 A; Kern Fr. 12, *Test.* 244, 138.

is the case, grew like parasites on the mystic movement and profited by the superstitions of people and their fear of Hell. These jugglers found a powerful instrument for their base ends in the Orphic doctrine of punishment in the Other World and the purifications by which they professed to avert it. People were at this time much more preoccupied with the fear of these punishments than is generally admitted. We may e. g. compare the description in the *Frogs* of Aristophanes and Democritus' words about the fear and distress of those who have committed wrong-doing and believe in lying myths concerning the life after death,¹⁰⁰ but these ideas were not specifically Orphic.¹⁰¹ We ought not to judge the Orphics from these vile hangers-on; they were not content with purifications only. We shall see that they gave a prominent place to Dike, Justice.

A few lines above¹⁰² Plato describes the rewards which are given to the righteous ones by the gods in the Nether World, the symposium of the righteous ones; according to Musaeus and his son they spend their time crowned with wreaths in [209] eternal drunkenness. They promise, however, still larger rewards from the gods to them, saying that those who keep their oaths will leave grandsons and descendants. In these and other such ways they praise righteousness. Those who are not pious and righteous they cause to be buried in mud in the Underworld and to carry water in sieves, and such men are also punished in this life by evil report and otherwise.

These doctrines are ascribed to Musaeus and his son. Unhappily Plato does not mention the name of the son,¹⁰³

¹⁰⁰ Democrit. in Stobaeus, iv, 120; Fr. 297 Diels.

¹⁰¹ Herein I agree with van Essen, l.c., p. 61.

¹⁰² Plato, *Resp.*, ii, p. 363 D, Kern Fr. 4.

¹⁰³ Dieterich, *Nekyia*, p. 72, supposed that Orpheus was the son of Musaeus. There is no evidence for this. Eumolpus in sometimes said to be the son [See my *Gesch. d. griech. Rel.*, I, p. 302], sometimes the father of Musaeus. Musaeus was connected with the Eleusinian mysteries because they too gave the hope of a happy life in the Other World. But it is rash to conclude that Eleusinian doctrines are here related. The

but this does not matter. Musaeus and Orpheus are closely connected and not sharply distinguished. Musaeus is a representative of the same current of ideas as Orpheus. The two passages from Plato's Republic quoted here form one coherent section. What is said of Musaeus and his son in the beginning deals with the same topic as that which is said of Musaeus and Orpheus at the end. The horrors hinted at in the latter passage are specified in the first. They are further touched upon in a wellknown passage in the Phaedo.¹⁰⁴ Here Plato says that those who instituted the initiations were no common-place men but, speaking in riddles, intimated long ago that those who come to Hades without having been initiated will lie there in the mire, but that those who come thither purified and initiated will dwell with the gods. Evidently Plato has the same doctrine in mind here.

The horrors awaiting people in the Underworld are punishments for wrong-doing in this world. The clew to this idea is the concept of justice, an old idea proclaimed by Hesiod. The old conception that righteousness will be rewarded and wrong-doing punished in this life, at least upon the descendants, is not abandoned, but a far-reaching new conception is added which was destined to be much more important: rewards and punishments are transferred to the Underworld. [210] The punishments in the Underworld are known from Pindar and from the great painting of Polygnotus at Delphi representing Hades. The rewards are pictured by Pindar, in passages to which we return below, in colors borrowed from the old myth of the Islands of the Blest (below p. 214 [665]). In Plato they are represented as a continual drunkenness. We should not be too contemptuous of this idea; it was not altogether foreign even to the early Christians. It is a crude attempt to express the exalted joy which awaits the righteous ones. Nor is it anything new that this happiness is reserved

widespread fear of various punishments in Hades may have caused people to be initiated at Eleusis, but there is no evidence that these mysteries knew of punishments in the Other Life.

¹⁰⁴ Plato, Phaedo, p. 69 C; Kern Fr. 5.

for those who have been initiated. This is proper to all mysteries, even the Eleusinian for which it is attested by the hymn to Demeter (v. 480). It is a matter of course, for as old belief made men continue their life of this world in the next,¹⁰⁵ so the initiated ones continued to celebrate the mystery feasts in the Other World. Thus Aristophanes describes it. When the pollution of guilt and the necessity for purification too were emphasized the importance of the mysteries was reinforced. But the influence of mythology was omnipresent. The picture of the happiness which awaited the initiated ones borrowed its colors from the Elysium whose gates were flung open not only to the heroes but also to the common people.

The new idea is the Underworld as a place of punishment for the sins of men. Its origin is revealed by the saying that whosoever comes to Hades without having been initiated shall lie in the mire. Just as in this life he has not been cleansed from mire, he will after death lie in his mire. This could be regarded as a punishment of his guilt, which was his contempt of the initiations. Or again he must constantly carry water for purification, but his labor is fruitless because he carries it in a sieve or pours it into a pierced vessel.¹⁰⁶ But there was guilt other than the contempt of [211] the initiations, for the mystic movement claimed justice and punishment of wrong-doing, if the guilty one had not been purified. Even in popular belief there is a kind of punishment after death dependent on the idea that the other life is a continuation and repetition of this life. The repetition of a criminal action serves as a punishment.¹⁰⁷ Here the old idea of retaliation found place. Polygnotus in his painting of the

¹⁰⁵ Cp. my paper *Zeus mit der Schicksalswaage*, *Bull. de la Société royale des lettres de Lund*, 1932—33, pp. 31 [above pp. 445].

¹⁰⁶ This is the original meaning of the myth of the Danaides. The inscription at the side of the water-carrying women in the painting of Polygnotus at Delphi stated that they were non-initiated, *Paus* x, 31, 9. Cp. a. black-figured vase at Palermo with water-carriers, some of whom are men; best figured in Méautis, l.c., pl. xlv and xlv.

¹⁰⁷ See my above-cited paper.

Underworld at Delphi represented a man who, having maltreated his father, was throttled by him. But there are other kinds of punishments to fit wrong-doers, and accordingly other conceptions were taken from mythology. The eleventh book of the *Odyssey* describes Odysseus' visit to the Underworld. Offenders against the gods, Tityus, Tantalus, Sisyphus, who once had been punished in the Upper World, are here transferred to the Nether World.

It seems to be somewhat irrelevant which of these things are ascribed to the Orphics. They belong to one and the same current of religious ideas. The belief in the punishments in Hades was wide-spread and not specifically Orphic, but it is evident from Plato that it played a great part in Orphic practice. Above all it was fear of these punishments which drove people into the arms of Orphism and they had a large place in the Orphic poems. There were one or more poems called »Descent into Hades,» variously ascribed to Orpheus, or Orpheus from Camarina, or Prodicus from Samos, or Cercops the Pythagorean, or Herodicus from Perinthos.¹⁰⁸ The existence of such an Orphic poem in early times does not seem open to doubt.¹⁰⁹ It may be assumed that this, exactly like other Orphic poems, was dependent on earlier poems and the prototype was certainly the eleventh book of the *Odyssey*, the descent of Odysseus into Hades. Concerning the contents we are able only to hazard guesses. It must have described not only the punishment of wrong-doers but also the bliss of the initiated and the righteous ones. With this Descent the myth of Orpheus' journey to fetch his wife must [212] be connected. It appears in the famous relief from the age of Phidias. Probably Orpheus himself was the hero of the Orphic poem on the Descent into Hades, but it is very diffi-

¹⁰⁸ Kern, *Orph. Fragm.*, p. 304; Test. 176, 222, 223.

¹⁰⁹ Norden in his commentary on Vergil's *Aeneis*, book vi, pp. 156, 231, made a rather subtle attempt to prove that Vergil used an Orphic *Catabasis* which was probably composed before the Hellenistic age. Cp. his paper *Orpheus and Eurydice*, *Sitzungsber. der Akad. Berlin*, 1934, pp. 659.

cult to find a connexion between the myth and Orphic belief. At all events it has been refashioned by exoterics and blended with common mythological motifs.¹¹⁰

Thus the punishments in the Underworld were an important part of Orphic belief, though not peculiar to it. Furthermore the Orphics shared with other mysteries belief in the happiness of the initiated ones as well as of the heroes in the Other World, and they held the opinion shared by many that required not only punishment of wrong-doers but also rewards for the righteous in the Other Life. They emphasized the idea of rewards because they expected such themselves. And, as van Essen says (p. 61), they had their own doctrine of the manner in which this eternal happiness could be attained.

The problem of the transmigration of souls or metempsychosis is much more complicated and difficult. In a searching analysis Rathmann (l.c., n. 1) tried to prove that this doctrine is not ascribed to the Pythagoreans by any author earlier than the last century B.C. I am not certain that he is right, for it seems difficult not to believe that the doctrine of the transmigration of the souls is implied in a passage in Aristotle.¹¹¹ However this may be, we cannot possibly accept the common and easy explanation that the doctrine of the transmigration of souls originated with the Pythagoreans and was taken over from them by the Orphics. If, in addition, we consider what was said above (p. 206 [656 f.]) concerning abstinence from meat, we shall perhaps get the impression that the Pythagoreans were originally not so much concerned with religion as they were later. As time went on they were

¹¹⁰ See above, p. 189 [637 f.].

¹¹¹ Aristotle, *De anima*, i 3, 23, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. The objections of Krüger, l.c., p. 37, are less valid. Cp. Rathmann, l.c., p. 18. In the most recent treatment of metempsychosis, W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei den Griechen und Römern* (Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. H. 22, 1934), the assertion of the Pythagorean origin of the doctrine is repeated but without an attempt at a historical investigation.

increasingly influenced by the mystic movement and systematized their religious ideas.

There is no need for quotations from Plato. The doctrine [213] that the soul which goes to the realm of the dead comes back and enters another living body is fundamental for his philosophical thinking. He says that this is an old saying and he refers to priests and priestesses who make it their business to give reason for that with which they are occupied, and to poets, especially Pindar, from whom he quotes a fragment to which we return below: but he never expressly refers the doctrine to the Orphics.¹¹² When in the vision of the Armenian Er he tells that Orpheus after death elected the life of a swan,¹¹³ this is of course an invention of Plato's and not of the Orphics. Rathmann thinks that the passages in the *Cratylus*, in which the body is said to be the tomb of the soul, proves that the Orphics knew the doctrine of transmigration of souls.¹¹⁴ I cannot wholly agree with this assertion. The saying is Orphic, but taken *prima facie* it would also correspond to a conception similar to that of the Gnostics, that the soul sinks down from a higher spiritual world into the material and that her task is to free herself from the bonds of the body through right living and asceticism in order that she may return to her home.

There is a passage in Aristotle which is perhaps a little clearer, though not wholly clear.¹¹⁵ He says that the Orphic epics teach that the soul enters (the body) from the universe in respiration, being carried by the winds.¹¹⁶ This certainly depends on an old popular belief that women and animals are impregnated by the winds.¹¹⁷ This belief ex-

¹¹² Plato, *Phaedo*, p. 70 C, *Meno*, p. 81 A-B.

¹¹³ Plato, *Resp.*, x, p. 620 A.

¹¹⁴ Rathmann, *l.c.*, pp. 64. Plato, *Cratylus*, p. 400 C; cp. above p. 205, n. 88 [655 n. 89]. Cp. Plato, *Gorgias*, p. 493 A.

¹¹⁵ Aristotle, *De anima*, i, 5, 15; Kern Fr. 27.

¹¹⁶ Cp. W. Kroll in *Rheinisches Museum*, lii, 1897, pp. 338.

¹¹⁷ See Riess' article »Aberglaube» in *Pauly-Wissowa's Realenc. d. class. Altertumswiss.*, i, pp. 42; add Schol. Nicand. *Alexipharm.*, v. 560. In regard to man cp. that the Tritopatores are said to be wind

plains the name of the wind-egg¹¹⁸ mentioned in the Orphic cosmogony of Aristophanes. Here too there is no explicit reference to metempsychosis, but certainly this doctrine accords very well with the idea that the soul, carried by the winds, enters the body.

[214] The verses of Pindar quoted by Plato¹¹⁹ say of those, for whom Persephone accepts the penalty of ancient guilt, that she sends their souls up again into the sun above in the ninth year and that noble and strong kings and men greatest in wisdom arise from them; thereafter forever they are called saintly heroes by men. This is metempsychosis clear and outspoken. The famous passage in Pindar's ode to Theron¹²⁰ is much more detailed and difficult. Leaving the first lines aside for a moment, we hear that the good ones will carry on a life in the Other World without toil, not needing to trouble either the earth or the sea; those who were faithful to their oaths will live without tears together with the gods. The others will suffer a pain which cannot be looked upon. Those who have been able, dwelling three times in either place, to abstain from all wrong take the road by the tower of Cronos to the Islands of the Blest where the old heroes live. This also is metempsychosis. The cycle of generations comes to an end; if someone in three lives in the Upper as well as in the Nether World abstains from wrong-doing, he will finally and for ever enter the Islands of the Blest. This last-mentioned idea seems to me not so much a philosophical

daemons and ancestors at the same time; they appear also in Orphic literature.

¹¹⁸ See e.g. Aristotle, *Hist. anim.*, vi, 2, 5.

¹¹⁹ See above p. 213 [664]. Pindar, fr. 133 Bergk. [Rose, *The Ancient Grief*, in *Greek Poetry and Life*, Essays presented to Gilbert Murray, pp. 79, refers the words to the grief of Persephone because of the murder of Zagreus; his reply to Linforth's criticism, *The Grief of Persephone*, *Harvard Theol. Rev.*, xxxvi, 1943, pp. 247. He has had predecessors: P. Tannery, *Rev. de philologie*, xxiii, 1899, p. 129, and S. Reinach, *Une allusion à Zagreus dans un problème d'Aristote*, *Rev. archéol.*, 1919, I, pp. 162, reprinted in his *Cultes, Mythes et Religions*, V, pp. 61.]

¹²⁰ Pindar, *Olymp.*, ii, vv. 62.

development of the doctrine of metempsychosis as a manner of harmonizing this doctrine with the common belief in the sojourn of the heroes in Elysium. But this idea could be invested with a deep meaning, as the blessed final release from the weary round of the cycle of births.

To return to the first lines which are most difficult. They have been interpreted variously: if someone knows the future, that the reckless minds of the dead receive their punishment here (in this world) immediately and that sins committed in this realm of Zeus are judged beneath the earth with dire necessity; or: that the feeble¹²¹ minds of those who died here are punished again, etc. Professor Drachmann calls attention¹²² to the fact that the manuscripts have αὐτίκα (the usual reading αὐτίς is an emendation), and says that this [215] implies the conception that one may be able to commit wrongdoing in the Underworld too. That this is so appears from vv. 75 where Pindar speaks of those who are able to abstain from wrong-doing in *either* place. If this is so, the reading αὐτίκα must be kept, for the wrong-doers are immediately sent up to the Upper World. The following passage shows that even those who do nothing wrong are compelled to spend three lives in the Upper as well as in the Nether World. This interpretation is much better from a philological point of view. The referring of ἐνθάδε to θανόντων which follows from the common interpretation is very awkward; in Drachmann's interpretation it is quite naturally referred to the verb: they pay their guilt here in this world. Thus there emerges a clear contrasting parallelism between the two sentences which are by μέν-δέ made antithetic; just as the reckless souls of the dead pay their guilt in the Upper World, so sins committed in the Upper World are punished with severity in the Nether World. These reckless souls are such as do not abstain from wrong-doing in the Nether World

¹²¹ The word ἀπάλαιμος has the significance of »reckless» in Pindar. Professor Drachmann refers in a letter also to Simonides fr. 3 which is omitted by Liddell and Scott.

¹²² See Berliner philolog. Wochenschrift, 1901, p. 646.

and so are precluded from entering Elysium after three lives; they are punished in the Upper World, being sent back to it immediately. This view, although rejected by the commentators, is not quite new. In spite of Rohde's polemic it seems to be right.¹²³

Pindar says in another fragment, No. 131, that the body of all of us follows the call of strong death, but the shadow of our living self (εἴδωλον αἰῶνος) survives death, for that alone is of divine origin. It sleeps when our limbs are in busy motion; in many a dream it reveals to us things delightful or doleful. The underlying conceptions are old and well-known. The soul is a shadowy image of man. In the second sentence we recognize a current explanation of why dreams can foretell the future. When we are sleeping the soul is moving freely about. The stressing of its divine origin serves the same end, for oracles are sent by the gods and the soul, [216] because of its divine origin, has its power of insight into the future. But the soul must be free from the fetters of the body in order to exercise its divine power. This liberating of the soul also took place in ecstasy, and ecstatic phenomena were characteristic of the religious movements of the archaic age. Not to speak of the Dionysiac ecstasy, such miracle men as Aristeas of Proconnesus and Hermotimus of Clazomenae were famous. The tendency of the age was to value highly this liberation of the soul from the bonds of the body. This attitude gives the real background and explanation of the Orphic saying that the body is the tomb of the soul. For the soul sleeps when the body is awake and in action, just as the body after death is laid to sleep in the tomb. When the body is asleep, the soul is set free momentarily; when the body dies, it is set wholly free and goes to the Other World.

This reminds us of another saying of Plato ¹²⁴ that he would not wonder if Euripides is speaking the truth when he asks:

¹²³ It is accepted by others, e.g. van Essen, l.c., p. 45. Rohde, *Psyche*, ii, p. 208, n. 3; cp. Wilamowitz, *Pindaros*, p. 248, n. 1, rejecting the improbable interpretation of Deubner, *Hermes*, xliii, 1908, pp. 638.

¹²⁴ Plato, *Gorgias*, p. 492 E.

who knows whether life is death or death life? In fact we are dead. He has heard from wise men that we are now (in this life) dead and that the body is our tomb (σῶμα-σῆμα). In an ingenious chapter Méautis, l.c., tried to show that the Orphics reversed the usual order of existence so that to them life was death and hell, and death life and happiness. He has overstressed his point a little, but it appears that the Orphics, in contrast to common Greek ideas of life, scorned this life and attributed a higher value to the other life, so that the outcome was a parallelism of the two. The body is compared with the tomb in which the dead is laid down to sleep. This parallelism implies a transition from the Underworld to this world as well as from this world to the Underworld. Likewise, as the soul is set free when the body dies and goes to the Underworld, so it is enclosed in the tomb of the body when it turns back from the Underworld. As Pindar proves, the doctrine that the body is the tomb of the soul is so closely connected with the doctrine of metempsychosis that we must believe that the Orphics shared it.

There is in fact no early evidence directly ascribing the doctrine of the transmigration of the soul to the Orphics, [217] but all probability seems to show that they knew it. How would it be possible that they did not, when it was current in their time and agreed so well with their other beliefs? In another way, through the comparison with Pindar, we have come to the same result as Rathmann, that the Orphic doctrine that the body is the tomb of the soul proves that metempsychosis was a part of their belief. For the tomb is the Underworld. It is said that Pindar's ode to Theron represents ideas which he learnt to know during his stay in Sicily and that they have nothing to do with Orphism. I am, however, unable to admit that a barrier existed between the mother country and her western colonies. There was a lively intercourse in art, poetry, letters, and religion too. Heraclitus knew of Pythagoras. The many Orphic authors and Orphic writings mentioned from Sicily and Magna Graecia cannot lightly be brushed aside; they prove at least this much — that Orphic ideas were wide-spread among the western

Greeks. The general opinion that a centre of Orphism was found there is right. In Pindar and in Orphism we meet the same current of religious ideas; they are coherent and explain each other, and we are entitled to survey them together in order to understand the mighty religious movement of which Orphism is a part.

The most obscure problem is the origin of the doctrine of the transmigration of souls into other bodies. It has been suggested that it derives from India or from Egypt, but at this early time there was no intercourse between Greece and India and the Egyptians did not, in fact, know this idea. The reason for deriving this belief from other peoples is that metempsychosis seems to be so peculiar a conception that it appears hardly credible that it could have arisen independently in more than one place. This is not quite true. To all primitive peoples the idea is familiar that the soul of man after death enters into some animal. It is found in Greek popular belief too. Especially the snake and the bird were thought to be incarnations of the dead; and on this subject lengthy books have been written. But this fact, so often pointed out, does not solve the problem, for there is a great [218] difference between the transmigration of the soul into an animal and its transmigration into another human body. Even this is not unknown to primitive peoples and to the ancients. The custom that a member of the family bent over the mouth of a dying man in order to catch his soul is Roman. The custom of giving the grandfather's name to the grandson is probably an expression of the belief that the grandfather lived again in his grandson. This custom is wide-spread and common in Greece too, but it may well be asked whether its real reason was not forgotten in historical times.

Metempsychosis is not so entirely new and revolutionary as is often fancied, especially when the philosophical consequences of the doctrine are emphasized. Popular belief had some conceptions which had in them the seeds of the idea of metempsychosis, but they do not explain the rise of this idea nor its essential peculiarity, the repeated transmigration of the soul into another human body.

The soul goes to the Underworld after death, but if it is more highly esteemed than the body and even of divine origin, it is natural to ask not only where the soul goes when leaving the body but also the corresponding question, whence it comes to join the body. There is no difficulty in finding an answer. The soul dwells in the Underworld; consequently, it comes back from the Underworld and enters a new body. But this body dies, the soul goes back to the Underworld once again and so forth. The result would be an endless cycle of generations, but endlessness was not an idea favored by the Greeks and the old myths which made the pious heroes carry on a life in eternal happiness in Elysium were opposed to it. The outcome we have seen in the second Olympian ode; after three generations the pious ones come to the Islands of the Blest.

There are certainly points in popular belief which foreshadow the doctrine of metempsychosis. It put the question how the soul enters the body; one answer was that animals and women were impregnated by the winds. This belief is certainly old in origin, perhaps as old as the common belief that souls hover about in the air. Souls were, under certain circumstances, able to come back from the Underworld into the Upper World. They were the guests of the living ones at the Anthesteria and other festivals, and the [219] famous *lekkythos* at Jena ¹²⁵ shows Hermes calling and dismissing souls.

The salient point is the putting of the question whence the souls came when entering the bodies. If it was put, the answer was at hand and the transmigration of souls into new bodies was the simple consequence. It seems to me that circumstances were such in the archaic age as to make the putting of the question possible and probable. We need not go outside Greece to find the origin of the doctrine of metempsychosis.

In the relative appreciation of body and soul a change of attitude is apparent. To Homer the body is the self of

¹²⁵ Figured e.g., Harrison, *Proleg.*, p. 43, fig. 7.

man and the soul a powerless shadow. In Pindar the soul is called by the same name as in Homer, *εἶδωλον*, a reminder that in the early stage of metempsychosis we must think of the soul in the old way as an almost material, shadowy image of man, not the dematerialized conception which arose in philosophy and passed into religion. But in Pindar the soul, in contrast to the body, is of divine origin and has, as a divine feature, the power of foreseeing the future. This conception of the soul was coupled with ideas peculiar to the mystics and the initiated ones. To them man was inherently impure. He could only be purified through initiations into the mysteries. The soul being divine, the impure part of man was his body, the tomb of the soul; death and tombs commonly convey impurity. Thus the value of the soul and the vileness of the body were still more emphasized. Prohibitions of certain foods and other things of various kinds always existed in ritual, especially in mystic ritual, and asceticism is dear to mystics. The idea of the soul as the divine part and the body as the impure part of man gave a deeper meaning to asceticism and prohibitions. Asceticism served to liberate the soul from the impurity of the body. The prohibitions which are a kind of asceticism served the same end. It is evident that certain of the prohibitions ascribed to the Pythagoreans concern such parts of the body as are especially the seat of life, e.g. the heart and the matrix. The prohibition of killing animals for food is a further extension and generalization. They are on the same level as the prohibition [220] of suicide. It is man's duty to liberate his soul from the fetters of the body not by drastic methods but by patient and painful care throughout his life. As a soul may be incarnate in an animal too, he should not wilfully interrupt the course of metempsychosis by killing it.

Not only asceticism but purifications also were necessary, for the body is essentially impure and must be purified before a man can be initiated. A man may commit offences, ritual or moral; they require purifications. Purifications are easier to perform because they do not, as asceticism does, regulate the whole of life but only certain aspects of conduct. Con-

sequently they came to take a most important place for the many who, as man's nature is, were not able to take up an ascetic life but were impressed by the mystic doctrine or afraid of the consequences of their wrong-doings. This was the opportunity for the jugglers and hangers-on of the mystic movements. They were always at hand if people wanted purifications and initiations at a small cost. Thus to the public at large the mystic initiations were much better known than the doctrines, for these practices aroused its attention, curiosity and sometimes contempt. The books of Orpheus and Musaeus mentioned by Plato seem especially to have contained prescriptions for such sacrifices.¹²⁶ There is no need of quoting evidence for Orphic initiations; we need only refer to Plato and to the superstitious man in Theophrastus who goes monthly to the Orphic priests in order to be initiated.¹²⁷ Dieterich very ingeniously pointed out the similarity between the preparations which, according to Aristophanes, Strepsiades had to undergo when he wished to be initiated into the philosophic wisdom of Socrates and the initiations into the mysteries.¹²⁸ He is right, but I should prefer to think of private mysteries in general and not especially of the Orphic initiations.

It is self-evident that the Orphics felt themselves connected with each other by their common mystic belief and rites, at [221] least those of them who were in earnest. They were, to use the Greek word, συμμύσται. So were those who had been initiated at Eleusis. If someone was accused of a crime against the mysteries, the jury was elected only from among the initiated ones. The Orphics, however, felt themselves, because of their asceticism and purity, superior to others and these others sometimes paid it back by their contempt.

¹²⁶ καθ' ἃς θυηπολοῦσι, above p. 207 [658], Resp. ii, 364 E, Kern Test. 3.

¹²⁷ Theophrast, Charact., 16, 11; Kern Test. 207 τελεσθισόμενος is perhaps to be translated simply »to be purified«; cp. H. Bolkestein, Theophrastos Charakter der Deisidaimonia, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, xxi, 2, pp. 53; Guthrie, Orpheus and Greek Religion, pp. 202; Nock, Conversion, p. 28.

¹²⁸ A. Dieterich, Über eine Szene der aristophanischen Wolken, Rhein. Museum, xlviii, 1893, pp. 275; Kleine Schriften, pp. 117.

Consequently the Orphics (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, says Plato) may have become something like a sect, a αἵρεσις, to use a Greek word again, but Nock's remark is quite right that the Orphics did not form a stable community,¹²⁹ for a sect in this sense had not yet come into existence. On the other hand, it should not be overlooked that, unlike the common forms of Greek religion, the Orphics seem to have done without definite cult places.

The cardinal Orphic myth, the killing of the child Dionysus by the wicked Titans, is ascribed to the early age only at secondhand in the passage in Pausanias quoted above (p. 196, n. 67 [646 n. 68]) where he says that this myth was related in the epics of Onomacritus. The evidence is late and may of course be doubted. We found, however, a corroboration of the early age of the myth in the Orphic saying of the Titanic nature of man quoted by Plato. Here we must add what little is known of Zagreus in the early age and try to see what will follow from it.

The earliest mention occurs in an old epic, the Alemaeonis, from which a verse is quoted: »Mighty Earth and Zagreus, the highest of all gods.»¹³⁰ It is probably significant that Earth and Zagreus are mentioned together, for in Aeschylus Zagreus is a god of the Underworld. Lexicographers give the information that this poet in his play, *Sisyphus*, called Zagreus a son of Hades, and in another play, the *Egyptians*, called him Pluto.¹³¹ So much is certain — that Zagreus was a god of the Underworld. The lexicographers explain the name etymologically as »the Great Hunter» (ὁ μεγάλως ἀγρεύων). If this [222] etymology is right, one may be tempted to think of such a figure as the Charos of modern Greek popular belief, who is thought of as a hunter riding a black horse and stringing up his prey at his saddle. But it will be wise to mention this modern analogy with reserve.

¹²⁹ Nock, *Conversion*, pp. 28.

¹³⁰ *Fragmenta epicorum graecorum*, ed. Kinkel, fr. 3.

¹³¹ *Anecdota Oxon.*, ii, p. 443; *Etymol. Gud.*, p. 227, 41; Aeschylus, fr. 5 and 228 Nauck. [*Hesychius*, ζάγρη βόθρος, λάπαθον (»pit, pitfall for beasts») gives the etymology; cp. ζωγρέω]

Another mention of Zagreus is a passage in the Cretans of Euripides (fr. 472), which is frequently adduced as an important piece of evidence for Orphism but which I have avoided quoting, because it offers a mixture of all kinds of mystic cults: the Cretan Zeus, the Great Mother, and Bacchus. It is a piece of early poetical syncretism, it is difficult, in fact hopeless, to try to discern what of it is Orphic. The speakers, the chorus of the play, call themselves at one time mystae of the Idaean Zeus and Bacchantes. The words which concern us here run: »since I have performed the thunders, the meals of raw meat of Zagreus roaming by night.» The text seems to be corrupt for the word »thunders» or »lightnings» (βροντάς) is inexplicable. Of the various conjectures that of Diels βουτάς, »herdsman,» gives a good sense: »being the herdsman of Zagreus, roaming by night, I have performed the meals of raw meat,» but it is, of course, uncertain.¹³² Zagreus is, however, here represented as another Dionysus; the cult referred to him is the common Dionysiac orgia characterized by the roaming about by night and the eating of raw pieces of animals torn asunder. This passage is important for our purpose in so far as it proves the identification of Zagreus and Dionysus in the fifth century B.C.

The salient point is how the identification of Dionysus with the Lord of the Underworld came about. It is known from Heraclitus who said that Hades and Dionysus are the same, for whom they celebrate the raging Bacchic rites.¹³³ The thesis of Rohde that the belief in immortality of the soul came from Thrace to Greece with the ecstatic Bacchic orgia is not proved or accepted nowadays. Nor is it probable that from his origin Dionysus was the Lord of souls or of the dead. His connection with souls came from the fact that certain festivals in springtime, during which the souls went back [223]

¹³² Cp. Harrison, *Proleg.*, p. 480, n. 1.

¹³³ Heraclitus, Diels, *Fragm. d. Vorsokratiker*, 3rd ed., fr. 15, οὐρανὸς δὲ Αἴθερ καὶ Διόνυσος ὅτεφ μαίνονται καὶ Ληναῖζουσιν. Ληναῖζω from Λήνη Bacchant. [A. Lesky, *Dionysos und Hades*, *Wiener Studien*, liv, 1936, pp. 24]

to their old abodes for a day or two, such as the Anthesteria and the Agrionia, were attached to the feasts of Dionysus in this season.¹³⁴ We never find Dionysus as the Lord of the Underworld as Zagreus is said to be. On the other hand, we know that as early as the beginning of the fifth century B.C. those who were initiated in the Bacchic mysteries had a separate burial place and consequently expected a happy after life. At least they seem to have done so in Southern Italy.¹³⁵

I see no other explanation of these facts than that which may be deduced from the cardinal Orphic myth about Dionysus-Zagreus. In this myth Dionysus is killed and dismembered by the wicked Titans. The analogy with the Egyptian myth of the dismembering of Osiris is apparent and noticed by others and most recently by Wilamowitz.¹³⁶ He thinks of course that the borrowing took place in the Hellenistic age, but if there was a borrowing, I do not see why it cannot have taken place in the sixth century B.C. in which many Greeks came to Egypt as merchants and mercenaries and could not avoid noticing the most prominent features of the Egyptian cult of the dead. This is the same age in which the Greeks received the impulse to their statuary art from Egypt and borrowed the cult of Adonis from the Semitic Orient. But it is unnecessary and, moreover, hardly the part of caution to assume an Egyptian origin of the myth of the child Dionysus-Zagreus, the elements being found in Greece itself. The analogy ceases with the simple fact of the dismembering. Osiris was restored to life again but in the Nether World and there he ruled as its Lord. Dionysus was called back to life again but in the Upper World; he is the Dionysus of common belief.

¹³⁴ Cp. my *Griechische Feste*, pp. 271.

¹³⁵ I refer to the well-known inscription from Cumae, figured e.g. in Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4th ed., p. 197. The interpretation preferred by Conway, l.c., p. 33, n. 1, seems to me not to be acceptable. The difference is of less importance to our purpose.

¹³⁶ Wilamowitz, *Glaube d. Hell.*, ii, pp. 378.

Dionysus was the central figure of Orphic mythology. The happy life in the Underworld was a central idea of Orphism. By his death Dionysus went down to the Underworld. Thus it was possible to identify him with the Lord of the Under- [224] world, Zagreus, a name which did not convey the old ideas connected with Hades, and thus was suited to the new doctrine of the other life. Dionysus was restored to life again, a kind of metempsychosis, though in a very crude form, reminiscent of certain folk-tale motifs.

Now, we must come back to the only early Orphic poem or poems of whose contents we are able to get any idea, the cosmogony or theogony, which is quoted by Plato, referred to by Isocrates, and parodied by Aristophanes. One of the verses quoted by Plato ¹³⁷ is extremely important, for it proves that the poem recognized six ages or generations and came to an end with the sixth. We are justified in supposing that these were not the ages in Hesiod's Works and Days, called by the names of metals, but generations of gods. The stories how Cronos mutilated his father and Zeus dethroned and imprisoned Cronos were told in it. It had a still greater propensity than Hesiod for strange and uncanny myths. Of this kind is the story of the dismembering of the child Dionysus by the Titans. This is the chief and fundamental event of the last generation, which we may call the age of Dionysus or the Orphic age, the age in which the Orphics lived and spread their ideas, in which they hoped by virtue of their initiations to make men better in this life and happier in another life, to free them from their Titanic nature.

The myth that man was formed from the ashes of the slain Titans ¹³⁸ cannot be separated from the myth of the dismem-

¹³⁷ See above, p. 200, n. 78 [650 n. 79].

¹³⁸ [Linforth, loc. cit., pp. 326, calls attention to the fact that according to Olympiodoros, p. 2, 27 Norvin, who is the source of this relation, man was created not of the ashes, but of the soot in the smoke which rose from the smoldering bodies of the Titans. The chief point is the descent of man from the Titans. Hymn. orph., xxxvii, v. 4, ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν; Dio Chrys., xxx, 10 (Charidemos), τοῦ τῶν

berment of Dionysus, though in early times it is only hinted at in the saying of man's Titanic nature. It is the basis of the Orphic doctrine of man's nature, his innate wickedness and need of purification. Even this myth has its prototype in a tale of Hesiod's, how the woman was formed of clay and endowed by the gods with beauty and wickedness. The Orphic myth is perhaps cruder but has a much deeper meaning and, above all, it has the right place as the crowning end of the cosmogony. The creation of the woman was for Hesiod and mythology in general one myth among others.

[225] The Orphic myth of the creation of man has become an anthropogony in the full sense of the word, intrinsically and logically connected with the theogony as its final event. Beginning with Chaos and ending with the creation of man the cosmogony is rounded off into a systematic whole which has not only a mythical but also a religious meaning. Its final aim is not to relate tales of the world and of the gods, but to explain the composite nature of man and his fate. It explains the doubleness of man's nature and teaches that he has to tame his Titanic part through purifications, asceticism, and righteousness, in order that his divine part, his soul, may deserve happiness in the Other Life.

Finally a few words must be added on an aspect of Orphism to which much weight was attached recently by A. Krüger, namely sun-worship.¹³⁹ The source is *prima facie* a very excellent one, the tragedy of Aeschylus, the *Bassarai*, which was treated above (p. 190 [639]). The reason of Dionysus' hatred against Orpheus was that Orpheus did not pay reverence to Dionysus but considered Helios, whom he also called Apollo, as the greatest of the gods. He rose in the night, went to Mt. Pangæum where he awaited the sunrise in order to be the first to see the sun. In consequence of this Dionysus became infuriated and sent the *Bassarides*, as the poet Aeschylus says, who tore him into pieces, etc. So it is related in

Τιτάνων αἵματός ἐσμεν κτλ., a remarkable account of the Orphic doctrine which is wanting in Kern.]

¹³⁹ Krüger, l.c., pp. 30 .

the Catasterismi of Pseudo-Eratosthenes. The crucial question is how much of this is taken from the play of Aeschylus, for some parts not quoted here are evidently later adaptations. Aeschylus is quoted for the fact that Dionysus sent the Bassarides who tore Orpheus into pieces. Professor Linforth has cast doubt on the common supposition that the alleged reason of Dionysus' wrath, the sun-worship of Orpheus, also belongs to the quotation from Aeschylus¹⁴⁰ and his arguments seem to be very good. It would, however, perhaps not be cautious to dismiss the story of Orpheus' sun-worship with this reference; it must be examined.

It is astonishing, for there is no sign of sun-worship in Orphism, neither in early nor in late sources. The reasons by which Krüger tries to demonstrate it are unsatisfactory.¹⁴¹ [226] Phanes was never called a sun-god, not even in the late age when all gods were mixed up and identified in an all-comprising syncretism.¹⁴² It is well known that the sun-god played an insignificant part in classical Greece and that his cult was considered as being proper to barbarians. When Sophocles says (fr. 1017), that wise men call Helios the parent of the gods and the father of all, these wise men (οἱ σοφοί) are of course philosophers, not Orphics. The same opinion is quoted by Aristotle and it occurs again in the Atthidographer Philochorus.¹⁴³ The latter said that the Tritopatores were born first of all and that the people who lived then knew that the Earth and the Sun, who also is called Apollo, were their parents and these (viz. the Tritopatores) the third ancestors. In the same article in Suidas we read that another Atthidographer, Demon, said that the Tritopatores were wind daemons.¹⁴⁴ This is evidently a learned cosmological hypothesis and no popular belief. I cannot see that the narrative in Aeschylus can be explained from Greek reli-

¹⁴⁰ I. M. Linforth, Orpheus in the Bassarides of Aeschylus, Transactions of the American Philological Association, lxii, 1931, pp. 11.

¹⁴¹ See also above p. 199, n. 76 [649 n. 77].

¹⁴² Except by Macrobius, Sat., i, 18, 12; Kern Test. 237.

¹⁴³ Aristotle, De anim. gener., i, 2. Suidas, s.v. Τριτοπάτορες.

¹⁴⁴ Cp. above, p. 213, n. 116 [664 n. 117].

gion except by the greeting of the sun at sunrise, which was a wellknown Greek custom but implied no cult.¹⁴⁵

We have to turn to another fragment of Sophocles¹⁴⁶ in which Helios is invoked as the light most revered by the horse-loving Thracians. The prominent place of the sun-god in Thracian religion is corroborated by other evidence.¹⁴⁷ The Paeonians e.g. worshipped Helios in the form of a disc attached to a staff.¹⁴⁸ As Orpheus, like many other singers and even the Muses, was made a Thracian and the stage of the play was Thrace, Aeschylus, or more probably the author of the version given in Pseudo-Eratosthenes, seized upon the Thracian cult of the sun-god as the reason of Dionysus' [227] enmity against Orpheus. For it is hardly probable that they knew anything of the real reason for the hatred between the adherents of Orpheus and those of Dionysus. It belonged to a past age and it may even be doubted if it ever was recognized and outspoken.

I am unable to attribute to this tradition any importance for the history of Orphism. It is at variance with all that we know concerning Orphism, even in late times, and it is most probably an invention derived from local Thracian cult.

To conclude we may sum up the results of our inquiry concerning early Orphism. They may perhaps appear meagre, perhaps even incoherent, and perhaps not very new. If they are meagre this depends on the scarcity of the materials at our disposal from the early times before Alexander the Great, and on our principle of not supplementing these materials with later ones which may vitiate the issue. If they are incoherent this may be said to depend on the fragmentary state of our evidence but probably not only on this. The systematization of a religious creed is always a phenomenon of later date, appearing when people begin to speculate on

¹⁴⁵ See my paper *Sonnenkalender und Sonnenreligion*, *Archiv. für Religionswissenschaft*, xxx, 1933, pp. 142 [above pp. 463].

¹⁴⁶ Sophocles, *Tereus*, fr. 523 Nauck.

¹⁴⁷ Kazarow in *Cambridge Ancient History*, viii, p. 548.

¹⁴⁸ Maximus Tyrius, 33.

their beliefs and to coördinate them. Religion, even the religion of prophets, does not pay much heed to contradictions; a living religion tolerates not a little of this kind, being intent on such leading ideas as are of actual importance and leaving the harmonizing of incoherent and contradictory elements to a later age which takes more interest in logical and systematic niceties than in practical religious life and propaganda. Leading ideas are essential to every religious reform and the leading ideas of Orphism appear clearly. If the results are not very new but in certain chief respects agree with the prevailing views on Orphism our inquiry may not have been superfluous. The ground for our judgment of Orphism will be safer and firmer. The important rôle attributed to Orphism in the religious development of the early age of Greece is proved on the whole to be right and the attempts to deny this not to have been successful, even if certain modifications of the common opinion must be made.

In this respect attention may be called to a fact which has been hitherto somewhat neglected and obscured by the effort to organize a system of Orphic doctrines and to emphasize the revolution in Greek religion and thought caused [228] by the new Orphic ideas. I mean the other side of the appearance of Orphism, its dependence on earlier myths and literature and its connexion with ideas widely current in early Greek age, even outside Orphic circles. The dependence on earlier literature is conspicuous with regard to the only Orphic poem or poems of which we are able to form some idea, the Theogony. It incorporated the old cosmogonic myths, some of which were known to Homer and which are especially prominent in Hesiod. The far-reaching importance of the Hesiodic poems for the spiritual and religious life of early Greece emerges very clearly. His Theogony was the prototype of the Orphic Theogony which enlarged and reshaped it. His scheme of the Ages of the World was the basis of the Orphic scheme of the six generations of gods, though it was a thorough remodelling, probably introducing the generations of the gods from current mythology and adding something of its own. His craving for justice became the leading prin-

ciple of Orphism; it kept the time-honored idea of retribution in this life and extended it to its picture of man's life in the other world. The Orphic rules of abstinence are akin, although less clearly akin, to the superstitious rules incorporated into the Works of Hesiod.¹⁴⁹ They are part of that legalism which was protected and fostered by Apollo at Delphi and which shares with mysticism the foreground of religious development in the early age. It is not astonishing that Orpheus was connected with Apollo. He is akin to him not only through his music but also by his emphasizing of the need of purifications and righteousness.

Thus Orphism has its roots in ancient ideas and beliefs; it waxed and thrived on old ground. It is not isolated but closely connected with contemporary movements of religious ideas. In fact, it is a part of them. The Orphics shared with others the belief in metempsychosis and in punishments and rewards in the Nether World; they shared the underlying concept of [229] retributive justice, a powerful idea in an age of social wrongs and distress. The combination of religious guilt, viz. the contempt of the initiations in the mysteries, and moral guilt, lying in bad actions, was in no wise peculiar to Orphism, and we find it even in the Eleusinian mysteries. A mythical cosmology was old; it was developed further by others too, e.g. by Pherecydes of Syros, but it took a philosophical turn with them.

Thus Orphism may seem to be less original than is often asserted. It represented no absolute break with popular belief and old traditions but continued and developed them in its own way. It may seem that in part its peculiarity is to be found in the accent more than in the text, in the manner in which the Orphics brought forth, put together, and emphasized ideas which were found among others too. They expounded the text according to their leaning, and com-

¹⁴⁹ The symbols of the Pythagoreans are much more kindred to the maxims of Hesiod; see F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, Dissertation, Berlin, 1905. The Orphics generalized these prohibitions and gave an ethical and religious meaning to them.

posed comprehensive poems as propaganda for their ideas. This is a fact which emerges clearly and proves the part played by Orphism in the religious movements of the early age. The second fact of a like order is that the Orphics emphasized and made use of the practical consequences of these ideas. The religious guilt of neglecting the initiations and the moral guilt of committing bad actions conveyed impurity. The Orphics emphasized the necessity of initiations and of abstinence from certain actions and moral guilt; they professed to be able to make man clean from guilt and impurity and they even made a profession of their purifications. It reminds one curiously of certain catholic doctrines that they professed that their initiations were able to save those too who were already suffering their punishments in the Underworld.

There seems, however, to be one point in which the Orphics are profoundly original, although the premises are found elsewhere too, the idea that the body is the tomb of the soul, implying a new valuation of this life as compared with the other life. It was a complete break with Homeric traditions, but the way had been prepared by certain ideas set forth above. The merit of the Orphics is that they formulated the new idea sharply and did not shrink from the implications of its logical consequences.

With the conception of the fate of the soul the Orphic myth [230] of the creation of man is closely linked, although the two ideas are logically inconsistent. This is the other great product of Orphic religious thinking. Others had composed theogonies. With Pherecydes and Empedocles they took a philosophical turn explaining the origin and the structure of the world; with the Orphics cosmogony became theological in the modern sense of the word, giving the reason for man's sinful nature and laying the foundation of its doctrine of man's double nature and the soul's possibility of escape from the prison of the body. Whilst other cosmogonies were a theology in the ancient sense of the word, i. e., a narrative of the gods and their deed, the Orphics added as the final event of cosmogony an anthropology in the religious sense of this

word. They made man in his composite nature and his need of being freed from the fetters of the body the centre of their religious thinking. And this is sufficient basis for the assertion that Orphism is the creation of a religious genius.¹⁵⁰

So I venture to think that a close inquiry into the testimonies derived from archaic and classical times proves that the words still hold good which I wrote many years ago:¹⁵¹ »Orphism is the combination and the crown of the manifold religious movements of the archaic period. The development of the cosmogony in a speculative direction, with the addition of an anthropogony which laid the principal emphasis on the explanation of the mixture of good and evil in human nature: the legalism of ritual and life; the mysticism of cult and doctrine; the development of the other life into concrete visibility, and the transformation of the lower world into a place of punishment by the adaptation of the demand for retribution to the old idea that the hereafter is repetition of the present; the belief in the happier lot of the purified and initiated; — for all these things parallels, or at least suggestions, can be found in other quarters. The greatness of Orphism lies in having combined all this into a system, and in the incontestable originality which made the individual in his relationship to guilt and retribution the centre of its teaching.»

[84]

Mycenaean and Homeric Religion.¹

People who have read my book on the Minoan-Mycenaean religion will certainly think that I identify the two, although I

¹⁵⁰ See my *Minoan-Mycenaean Religion*, p. 511 [2nd ed., p. 582].

¹⁵¹ In my *History of Greek Religion*, pp. 222.

¹ Lecture delivered by special invitation in the Universities of Cambridge and Manchester in January 1936.

have made certain reservations. The difference that cuts deepest is, however this, that the Minoan and the Mycenaean religions belong to two different peoples. In the book I refer to I advanced the opinion that the Greeks entered Hellas and became its ruling people at the beginning of the Mycenaean age. Nowadays many scholars think that the break between the Early and the Middle Helladic ages is the sign of the earliest Greek immigration. So far as religion is concerned this difference of opinion is irrelevant. But Sir Arthur Evans and many with him hold that the Minoans conquered and colonized the mainland, introduced their culture and ruled it in Mycenaean times. On the other hand even Sir Arthur admits that during this time the Greeks formed a large part of the population of the mainland, although subdued by the Minoans, and that at last, towards the end of the Mycenaean age, they got the upper hand replacing their Minoan lords. This view would afford a simpler explanation of the predominance of Minoan art, especially in religion, but it encounters objections which cannot be ignored. Still, even if this view is accepted, there were Greeks, and consequently native Greek religion, in Greece during the Mycenaean age which at last won the upper hand.

The treatment of the Minoan and the Mycenaean religions as a unity was imposed by the materials, which are exclusively archaeological, a picture book without text, at it is said, and which are the same, whether found on Crete or on the mainland. Consequently I was compelled to this treatment *faute de mieux*, but I have never shut my eyes to the possibility, nay the probability that the same figures and pictures and implements may serve widely differing religious ideas; I looked for instances which may point to an influence of the Greeks and I found two. On a limestone tablet found at Mycenae there is painted the huge Mycenaean shield with head, [85] arms, and feet of a woman, a warrior goddess who is rightly said to be a prototype of Athena.² In a room of a Mycenaean house at Asine a ledge was found and on and near it a number

² See my *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 298 and 428 [2nd ed. pp. 344 and 498].

of idols and vessels, a house-sanctuary of the Minoan type, though not a small chapel but a corner a large room. Among the idols there were a large bearded male head, the so-called Lord of Asine, and a stone axe.³ Although I believe that Professor Persson interpreted the inscription on the rim of a jar found in the same place rightly⁴, I cannot with him believe that the god is Poseidon. The stone axe is always the thunder-weapon and proves that the god whom it accompanied is the Greek Zeus.

I pointed to another difference, concerned this time with the cult of the dead. It is a curious fact that we have almost no tombs from the great age of the Minoan culture except for the recently discovered magnificent construction near Knossos⁵ if it is in origin a tomb. This tomb has been thoroughly robbed so that very little can be made out for its earlier periods. Apart from this Minoan tombs belong generally to the time before the erection of the great palaces or to a late period in which Mycenaean influence began to make itself felt. There is a difference in funeral customs. Contrary to Minoan practice idols and animal figurines are found abundantly in the Mycenaean tombs, particularly in the poorer tombs, whereas in the richer they do not occur. They were evidently substitutes for real gifts and offerings. It appears that the Mycenaean people knew of a cult of the dead, and I put forward the opinion that the Greek cult of the heroes had its origin in this period.⁶

This is all. The conclusions are perhaps far-reaching but vague and uncertain. They prove that a difference existed, but do not add much to an intimate and detailed knowledge of the Mycenaean religion. I recur to the possibility at which I hinted that the same figures, pictures, and monuments may cover and disguise widely different religious ideas, and I

³ Ibid. pp. xx with plates iii and iv [2nd ed. pp. 110].

⁴ A. W. Persson, *Schrift und Sprache in Alt-Kreta*, Program, Uppsala 1930 and *Die spätmykenische Inschrift aus Asine in Corolla archaeologica* (Acta Instituti Romani R. Sueciae, vol. ii) pp. 208.

⁵ A. J. Evans, *The Palace of Minos*, iv, pp. 962.

⁶ *My Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 514 [2nd ed. pp. 584].

might illustrate this by an example which shows how perilous it is to make inferences in regard to religious ideas from the employment of types of art. If we had no literary tradition of the Persian religion, if we knew only the Achaemenid monuments showing the god Ormuzd hovering above the [86] Great King in the guise of the god Assur, a circle with the upper part of a man's body, wings, tail, and a bird's legs, what should we think of Ormuzd? Should we be able to guess or should we dare to suggest that he was the principle of good with no other gods at his side but only beings which may be called archangels or personifications of various aspects of his essence? The altars teach something of the fire cult but the tombs are at variance with the prescribed funeral customs. The religion of Zoroaster would be left in the dark for us.

This example perhaps goes too far, because Zoroastrianism was a revealed, spiritual religion. Greek religion no less than Minoan was a religion with a great number of deities and daemons, for I am not able to believe in the one Great Goddess who comprised this world and the Underworld in her person. This similarity facilitated the transference of artistic forms which had been developed and fixed by the Minoans. The dominating force of Minoan art and the susceptibility of the Greeks caused them to take over the fixed types rather thoughtlessly, although their religious ideas may have differed greatly from those of the Minoans who created the artistic types.

Thus the question arises whether there are any other ways of reaching some notion of the Mycenaean religion, other than those afforded by archaeology, the monuments and their interpretation. I think there are. I take it as granted that mythology in its main lines, especially the great cycles of myths, goes back into the Mycenaean age. I have tried to prove this in another book, and I shall not discuss it here at length, only remark that it has certain consequences for religion. Mythology is not religion, but the myths are so closely bound up with the gods that they cannot be separated. E. g. we cannot imagine the myth of Herakles without Zeus and Hera.

But this proves no more than that a few Greek gods were known in Mycenaean times and this would be sure enough if the Mycenaeans were Greeks.

We have to turn to Homer. I take it as granted that epic poetry goes back into the Mycenaean age and that our Homer is the outcome of an epic tradition lasting through centuries and that he preserves much of Mycenaean tradition.⁷ I hope to be dispensed from the task of proving this at length in spite of the fact that opinions are more at variance in the Homeric question than in any other problem. The archaeological evidence in Homer that points to the Mycenaean civilization has been so much discussed that it is superfluous [87] to speak of it. Less attention is paid to the fact that there is linguistic evidence to the same effect. There exist in Homer some words belonging to the Arcado-Cypriote dialect. They are few but extremely important, for they must have been received before the time when the Arcadians were shut off from the sea, i. e. before the Doric immigration at the end of the Mycenaean age. Archaeology and linguistics agree in proving that some elements in Homer go back into the Mycenaean age, i. e. that Homer is the last outcome of epics which arose and were sung in this truly heroic age of great wars and sea expeditions to which the imposing ruins of the Mycenaean fortresses in Greece and some historical information from the East testify.

A comparison with epics of other nations shows that although many elements of later times may be incorporated into epics during their long existence there is a background derived from the time of their creation, the relation of its heroes to each other and to the people. We are wont to call this a state organization, although it is a very imperfect one. Agamemnon is a king by hereditary right, a king who has received his sceptre from Zeus who protects the rights of kingship. He is a war-king, leader of an army composed of vassals who are bound to place themselves and their troops

⁷ I have given a comprehensive account of my views in my book, *Homer and Mycenae*, 1933.

at his disposal but who often are obstinate and strive to assert their independence. From the traits in Homer we are able to piece together a picture of a loose feudal state organization consistent with the conditions which epics of other peoples show, similar to those among the migrating Teutonic tribes, and agreeing with those which for other reasons we may suppose to have obtained during the stormy Mycenaean age.⁸

This is very important for religion too, for it proves that the Greek State of the Gods was created in the Mycenaean age. All will be likely to acknowledge that the State of the Gods, the Pantheon, is modelled on the human state. So it is everywhere, where a Pantheon is found; it is so in Egypt, in Babylonia, and in Assyria etc., and so it must be in Greece too. Scholars have tried to find the model in later times, but neither in the aristocratic rule of the Ionian cities in the early historical age nor in the Thessalian confederacy under the leadership of the *tagos* is there to be found a corresponding model. It is found solely in the feudal Mycenaean kingship of which Homer has preserved traces easily recognizable if we care to see them.⁹

Zeus is the ruler by hereditary right, he inherited the kingdom of the heavens as the eldest son of Kronos. In fact he dethroned his father, but there may have been such revolutions in the kingly Mycenaean houses as there were [88] later in ruling families. He divided the empire of the world with his brothers, the sea was allotted to Poseidon and the Underworld to Hades, just as the younger sons receive portions of the dominion in feudal times. Zeus has full power by right of inheritance just like Agamemnon. The other gods appear as his vassals or retainers whom he summons to councils or to meals, just as Agamemnon summons his chiefs. Just as the war-king summons the army assembly, so Zeus summons the assembly of the gods in which even the lesser gods take part. Too much attention has been directed towards the quarrels and the strife between the gods. Of

⁸ Cp. op. cit. pp. 215.

⁹ See my Mycenaean Origin of Greek Mythology, 1932, ch. iv.

course they were stubborn and refractory like vassals trying to assert themselves against their king, but they show him also great veneration, they recognize his rule as self-evident and obey his orders sometimes reluctantly, sometimes without any opposition.

This picture corresponds precisely to the feudal organization, the army assembly, the vassals or retainers, the warlike at their head, which we may reasonably surmise to have existed in the warlike Mycenaean age. The city of the Gods, surrounded by walls, in which the palace of Zeus is situated on the highest peak, may also have borrowed its colours from the walled cities and kingly palaces of the Mycenaean age, but another conception gave an important contribution to the picture, the conception of the cloud-capped mountain peak on which Zeus dwelt. For in origin Zeus is the weather-god, the cloud-gatherer, and the hurler of the lightning. For this reason he became the supreme god, a place which the god of the lightning occupies among many other peoples. He raised the other gods up to his dwelling place on his mountain or in the heavens which in Homer are identical with Olympus. Thus Olympus, the State of the Gods, was created, the gods became the Olympians, although they dwelt in the places where their work is visible, e.g. Poseidon in the sea, Artemis in the forests, Athena on the acropolis of the cities, etc. The monarchical State of the Gods goes counter to the republican ideas of the historical Greeks; it was an heritage of the old Mycenaean monarchical rule, impressed by the authority of Homer on the following ages. If we turn not to the literature but to the cults of the classical age, it appears that Zeus no longer has the dominating place which he enjoys in Homer. He is by preference the weather-god dwelling on the nearest mountain top, and a political god too, protector of freedom and state life, but this more in theory than in practice; as city goddess Athena is even more prominent in other cities than at Athens. In use and practice the rule of Zeus is weakened and this is not to be wondered at, for the Homeric picture of the State of the Gods represents the ideas of the ruling classes of the Mycenaean

age, not those of the republican Greeks of the classical period.

From the existence of the State of the Gods the existence [89] of its citizens too follows, but it does not settle who these were. Of course the brothers of Zeus accompanied him, but new citizens may have been received later, e.g. Dionysos and according to my conviction Apollo, and old deities may not have been presentable at the Olympian court, for instance the goddess of the peasants, Demeter, who is mentioned very little in Homer. Here it is impossible to enter into details which would chiefly be of a hypothetical nature.

In Mycenaean times Zeus was the King of the Gods and like the King of men he had kingly duties. The first one was to protect the kingship, i.e. to maintain the political and social order of the time. It may perhaps be surmised that his duties went further, that he protected the moral order of society, the unwritten laws, as he did in the historical age. There were of course suppliants and exiles, foreigners and beggars in Mycenaean times too, and I should think that then, just as later, certain moral notions prevailed in regard to their treatment, but this is of course very hypothetical.

I am a little more certain in regard to another function of Zeus, his connection with Moira, Fate. The words *moira* and *aisa* signify simply »share, portion». Man receives his share of life just as he receives his share of the meal, for which the same words are used. There is true fatalism in Homer; every man has a fate allotted to him at his birth. The conception of Fate in Homer has been very actively discussed, but the discussion has been vitiated by two unfounded assumptions.

One assumption is that fatalism is a philosophically mature conception of life. It may be called a kind of philosophy but only in a very general sense, a philosophy of very simple people. It is the attitude towards life which Swedish peasants express by the phrase: »when he was to...», i.e. what happens that is bound to happen. We use a philosophically coloured word: »it is inevitable». All warlike peoples are

given to fatalism; the belief that what happens is bound to happen carries them through the many risks and perils of a warring life. The general believes in his lucky star, the soldier believes that if success and booty come they were bound to come, and if death comes it was bound to come. This fatalism is a product of circumstances and it fosters the daring of such peoples and such an age. The Vikings were fatalists in this manner and still better known is the ingrained fatalism of the Mahometans, *kismet*. I need not say that the Mycenaean people was a warlike people and the age was filled with wars. Fatalism suits this people and this age extremely well, and the age which invented the State of the Gods could rise to the level of this simple philosophy, if it may be named so.

- [90] The other point of view which has vitiated the issue is the theological attempt to define the relation between the inevitable Destiny and Zeus who rules everything. This question did not exist in the heroic age, it is an outcome of the logical reasoning of a later age. In the history of religions we find very often among simple people contradictory ideas allowed to exist side by side without any care of their logical inconsistency or attempt to harmonize or to confront them, e.g. the belief in the powerless shadows of Hades and the cult of the dead which presupposes their power. In regard to fatalism and the will of the highest god we find the same lack of logic. The Swedish peasant who believes that what happens is bound to happen goes piously into the church and professes the almightiness of God. The Mahometan to whom *kismet* is inevitable believes at the same time that Allah is truly almighty. The question of the relation is simply not put, and so it is in Homer too. Sometimes Zeus rules the battle, sometimes Fate decides.

But the two powers were brought face to face, and so Zeus became the dispenser of Fate. He takes the scales of destiny, and this conception is so old that it is embodied in an only half-outspoken formula: »he knew the holy scales of Zeus». By this conception I tried to explain the picture of a Cypro-

Mycenaean vase found in the Swedish excavations at Enkomi.¹⁰ It belongs to the class of the so-called chariot vases, and it shows two men in a chariot, before the horses a man with a pair of scales, and below the chariot a standing warrior. This interpretation, that Zeus the dispenser of fate is here represented, was not received favourably; by those who had an ingrained aversion against connecting the Mycenaean and the historical ages it was regarded as too daring. But I do not know of any other interpretation which is possible. The man with the balance cannot be a judge of the dead, for this conception does not appear until the fifth century B.C.; Minos in the *Odyssey* is not a judge over the dead but a judge among the dead, he simply continues the life he led on the earth. The balance as a symbol of justice does not appear until the Christian era. Nor can I believe that this picture is derived from the Egyptian Book of the Dead. Not to speak of the general improbability, in the Book of the Dead the balance stands by itself and is not held by any god. I shall not criticise the high authority of Sir Arthur Evans who regrets that I should have been so far carried away as to compare this picture with the wellknown scene in the *Iliad* and thinks that it represents a deceased Minoan's household in its sporting or military and economic aspect.¹¹ [91] To him the balance is the natural emblem of stewardship. I remark only that the chariot vases are Mycenaean whatever the other tomb furniture may be. That the man with the balance is a steward seems to be a conjecture not supported by Mycenaean evidence.

I therefore stick to my old interpretation till a better one is found. If it is accepted it is proved that the belief in Destiny as reflected in Homer goes back into the Mycenaean age. If it is not accepted I should, however, dare to say that it is possible that the belief in Destiny like many other ele-

¹⁰ My Homer and Mycenae, p. 267 with fi. 56; a full discussion in my paper, Zeus mit der Schicksalswaage auf einer cyprisch-mykenischen Vase, *Bulletin de la Société royale des Lettres de Lund*, 1932/33, ii [above I, pp. 443].

¹¹ A. J. Evans, *The Palace of Minos*, iv, p. 569.

ments in Homer, e. g. the State of the Gods, is derived from this age and that it is excellently suited to the circumstances of life that prevailed in this age.

I pass to another problem which is much more difficult and complicated, the cult of the dead and the heroes. On the one hand there is an outstanding discrepancy between the Mycenaean age and Homer in regard to burial customs: in the Mycenaean age inhumation only is known, Homer mentions only cremation. On the other hand there seems to be a connexion between Mycenaean and post-Homeric times; the cult of the dead prevailed in both and the hero cult seems to have its origin in the Mycenaean age. Homer knows of neither. Finally the discrepancy between the beliefs in the powerless shadows in Hades and the power of the dead in their tombs, to which the cult testifies, should be noted.

The discrepancy in burial customs has been reduced as a consequence of recent finds and research. To begin with the tombs, there are several kinds of tombs in the Mycenaean age, bee-hive tombs, chamber tombs, and shaft graves. Sometimes shaft graves are found in a bee-hive tomb. Homer mentions only the mound which is heaped over the urn in which the ashes were deposited and the stone standing erect on the top of the mound. It is just this mound that is said to be missing in the Mycenaean age. This is not quite true. In the bee-hive tombs the top of the subterranean cupola was always raised over the surface of the ground and it must needs have been covered by a mound. There are bee-hive tombs built on flat ground and covered by mounds.¹² There were then mounds in the Mycenaean age, as there were in the preceding and following ages. Dr. Valmin thinks that there is some evidence pointing to the fact that stones were erected on these Mycenaean mounds. The evidence is not decisive but he is possibly right.

The most outstanding difference is that between inhumation and cremation, the former prevailing solely in Mycenaean

¹² N. Valmin, *Tholos Tombs and Tumuli*, *Corolla archaeologica*, pp. 216. [See my *Minoan-Mycenaean Religion*, 2nd ed., pp. 616.]

times except for their very end, the sub-Mycenaean period, [92] and the latter being alone mentioned by Homer. It has, however, long been wellknown that traces of fire were observed in many, perhaps most, Mycenaean tombs. They seemed enigmatic in view of the prevailing custom of inhumation. Sir Arthur Evans explained them from a purification of the tombs, and Professor Wace thinks that the graves were fumigated when re-opened and points to the occurrence in the tombs of incense burners, clay scoops, and braziers, but he states also that large fires were kindled in the tomb.¹³

I venture to think that this embarrassing problem has been solved by the finds in the bee-hive tomb at Dendra which my colleague Professor Persson was fortunate enough to discover.¹⁴ The dead were inhumed in two shaft-graves in the tomb, but it also contained two shallower pits. The larger one was filled with earth and charcoal containing mixed fragments of bronze and ivory, glass paste and semi-precious stones. Professor Persson drew a vivid picture of the scene, how a pyre was heaped up in the tomb; on this pyre valuable gifts were laid and it was then kindled and burnt. I think he is right, for the contents of the pit were evidently burned on the spot. And by the state of things in the tomb at Dendra the traces of fire in the other tombs will be explained.

The report of the excavation of the bee-hive tomb at Marathon is regrettably meagre, but in the tomb was a pit in which a fine gold cup was found, and above the pit on the floor a thick layer of ashes mixed with many bones of oxen, sheep, and birds; between big stones, probably fallen from the collapsed vault, more bones, charcoal, and sherds of Mycenaean and unpainted pottery were found.¹⁵ It seems perhaps better to explain this state of things as the result of setting

¹³ A. J. B. Wace, *Chamber Tombs at Mycenae*, 1932, pp. 140.

¹⁴ A. W. Persson, *The Royal Tombs at Dendra*, 1931, pp. 68.

¹⁵ Πρακτικά της ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας, 1933, 36; cp. *Archäol. Anzeiger*, 1935, pp. 179. — In an account of his excavations of a tholos tomb at Berbati near Mycenae last summer, published in a Swedish newspaper, Professor Persson states that sherds, blackened by fire, and much

alight a large funeral pyre in the tomb rather than of repeated funeral offerings.

[93] Thus in the Mycenaean age we find a curious mixture of inhumation and burning.¹⁶ The corpses were inhumed with rich gifts, but other gifts were burned in the tomb. This mixture which is recorded nowhere else raises a fresh problem and requires an explanation. It seems hardly possible to understand the burning of gifts to the dead if it is not a survival of the custom of burning the gifts to the dead together with the corpse of the dead, which implies that the Greeks when immigrating knew cremation, but that having settled in Greece they succumbed to the Minoan culture in burial customs as well as in other habits of life and in art but kept the burning of gifts to the dead in his tomb as a survival of their old custom.

The funeral of Patroklos in the *Iliad* was long ago adduced as a proof of the survival of earlier and cruder burial customs in Homer. Achilles slaughters four horses, nine dogs, twelve Trojan captives, and flings their corpses on the pyre on which Patroklos' body is burned, together with sheep and oxen. Although the often repeated assertion that human sacrifices were made at the shaft-graves at Mycenae is proved to be erroneous by the English excavations, there are more certain traces of human and animal sacrifices in the beehive tomb of Dendra. In Homer Patroklos' corpse also is burned, contrary to Mycenaean custom. But the lavish sacri-

charcoal were found in the grave-shaft in the tholos, and on its floor near the door a heap of ashes, charcoal, and burnt objects.

¹⁶ The word *ταρχύω* which occurs thrice in Homer (*Il.* XVI, 456 and 674, τ. τύμβῳ τε στήλῃ τε, referring to Sarpedon, and VII, 85, referring to some Greek) has given rise to various and sometimes improbable explanations. The old view that the word is identical with *ταριχέω* and consequently signifies »embalm, mummify» is the most likely. In both cases a person who fell in a foreign country is referred to. Cp. the attempt of M. Meurer, *Der Goldschmuck der mykenischen Schachtgräber*, *Jahrb. des archäol. Instituts* xxvii (1912), pp. 208, to prove that the golden objects found in the shaft-graves at Mycenae were decorations of anthropoid sarcophagi like the Egyptian ones.

fice of wealth and lives is the same which we find in the Mycenaean age.

If my above supposition is correct, that the Greeks were at first wont to burn their dead but then, under the influence of Minoan civilization and Minoan habits laid this custom aside except for a rudiment, the burning of some gifts to the dead, one may understand that as the Greek elements ever more strongly asserted themselves and as Minoan culture faded away, cremation was taken up again, as we see in sub-Mycenaean tombs and in Homer.

I know an objection that may be made. Professor Blegen and Professor Wace in an important paper¹⁷ have shown the similarity between Middle Helladic and Mycenaean tombs, and inferred from this fact that the Greeks were settled in Greece during the Middle Helladic age. They adduced an instance of cult at a tomb and explained the fact that in Middle Helladic the tomb furniture is meagre or wanting by assuming that the gifts were placed upon the grave and not in it. Here I may be allowed to bring in a question of some importance. To which people belongs the belief in [94] Hades with its powerless shadows? Certainly not to the Minoans. Consequently this belief belongs to the Greeks, and it is well suited to a wandering, warlike people who were often prevented from recovering their dead and still more from paying a cult to them, and which perhaps burned them. But I would remark that a cult of the dead may have existed side by side with this belief; I pointed above to the logical inconsistency which often is found in religious matters. At all events the shadowy Hades, which was so ingrained in the Greek mind that it braved a new religion with a most concrete teaching of Afterlife and still survives, must be a Greek conception. The other view may have been re-inforced when the Greeks settled in Greece and it may have been promoted by the funeral customs and the tomb cult, but tomb cult encounters difficulties with a people given to wars in distant countries. The belief in Destiny, the inevitable Moira of

¹⁷ C. W. Blegen and A. J. B. Wace, Middle Helladic tombs in *Symbolae Osloenses* ix (1930), pp. 28.

Death, goes together with the belief in the shadowy Hades. When life is over, all is done. If the Mycenaeans had not shared this idea, if they had believed in a great power of the dead and in a concrete Afterlife, it is hardly possible that the idea of Hades would have prevailed to such an extent that in Homer no other is even hinted at.

To Homer man is done with when he once has passed the gates of Hades. No gifts to him are mentioned, no cult is performed. The mound is but an honorific memorial keeping his memory alive among coming generations. The old funeral customs survive but they are not understood. Rich clothes are burned on the pyre, but Andromache says of this that it was of no use to her husband because he would never be covered by them but it would be an honour among the Trojans.¹⁸ Great games were celebrated at the funeral and a funeral banquet was given. To Homer all this has no religious meaning, it is but a display of riches in honour of the dead, just as the mound is an honorific monument that keeps his memory alive.

This point of view concerning funeral customs was always very strong. We know the display and waste of wealth in the funerals of the nobility of the early archaic age which Solon forbade, and the great games and banquets. It persisted in the classical age in the refined form of the beautiful monuments of the Dipylon necropolis; Demetrios of Phaleron prohibited the funeral luxury once more. In the Mycenaean age the luxury and display of wealth were still larger; to them we owe the treasures of the Mycenaean tombs and the stateliest of all existing Mycenaean monuments. Thus the only surprising point in the Homeric attitude is that Homer [95] seems to have forgotten that offerings were made to the dead and a cult performed to them. It is of course an *argumentum ex silentio* but in this case it seems to be valid.

The explanation offered long ago and often repeated says that Homer is not in the direct line of Greek religion. He belongs to a colonial area and whilst old customs were kept

¹⁸ Iliad XXII, vv. 510.

in the mother country they became obsolete and were forgotten in the colonies, for the people having left their old country traditions were cut off. People were uprooted and accordingly customs were liable to oblivion. Especially the cult of the dead vanished, for people could not bring their graves with them to the new country as they did their gods.

This view must now be modified when we know that many elements of a much earlier age, the Mycenaean age, are preserved in Homer. We must put the question not only of Homer's relation to the following times but also of his relation to the foregoing age. We have already hinted at the fact that the honorific motive, the displaying and wasting of riches and pure wantonness took a large place in Mycenaean funeral customs, and indeed this was more and more lavish the greater and richer and mightier the dead man was. It is not certain that the Mycenaeans were of a very religious mind. Fatalism and religion may exist side by side, but in fact fatalism is a substitute for true and deep religion. It does not impair the belief in the existence of the gods nor, in a measure, the belief in their power, but it impairs the finer and inner religious instincts. It leaves undiminished funeral luxury but it weakens the belief in Afterlife; the shadowy images of Hades are consistent with fatalism. Epics were in origin court epics. Philologists remarked that Homer avoids mentioning base and mean things. The epics are an expression of the world of princes and noblemen. Display and being kept in honour is the first and foremost thing to a Homeric hero. Even gifts and wealth are considered from this point of view; they display the riches of the giver and augment the honour of the receiver.

It is no wonder that among the nobility the honorific motive of funeral customs was put into the foreground to such an extent as to obliterate the religious sense they once had. If we consider the luxury of the Mycenaean tomb buildings and tomb furniture we may perhaps think that such was the case in that age already, although old cult customs were not forgotten. We shall recur to this topic. Further when epics were transferred to a colonial country and there re-

modelled and reshaped, I am very willing to believe that the fact that in this country no old tombs existed and the cult of the ancestors was cut off added to the emphasising of the honorific side of funeral customs to such a degree that their religious meaning was quite forgotten and the dead were believed to be mere shadows.

[96] So much as to funeral customs; the cult of the dead remains to be considered, viz. the continued cult of the dead which is performed on certain occasions after the funeral and sometimes continued through years and ages. Of this cult common to the historic Greeks Homer knows nothing, although his constant use of patronymics, which disappeared in later time, proves a pride in noble pedigree to which ancestor cult is excellently suited. There are traces of a continued cult of the dead in Mycenaean Greece which I collected in my book, but it is to be admitted that they are few and faint. But in order not to be unjust we ought to remember that traces of such a cult easily vanish and are difficult to prove archaeologically. The niches in the *dromos* of certain chamber tombs are perhaps made for such a cult. Traces of a cult are found in two or three bee-hive tombs; by far the most important in this respect is the bee-hive tomb at Menidi, the ancient Acharnae, in Attica. After the tomb was closed in Late Mycenaean times, the cult in the *dromos* went on uninterruptedly to the time of the Peloponnesian war. There are Mycenaean sherds blackened by fire, ashes, fragments of bones, Geometric, Corinthian, black- and early red-figured Attic vases, coarse terrecotta horses and shields, votive tablets, cauldrons, etc.¹⁹

On the strength of this evidence I ventured to suggest that hero cult did arise in Mycenaean times. I want to express my opinion more precisely. I do not contend that hero cult as such existed in a developed form in the Mycenaean age, I would only say that its origin is to be found in this age, viz. in the cult of the dead performed in this age and, in certain instances, continued through the following ages.

This suggestion is conditioned by one's views on the nature

¹⁹ Das Kuppelgrab von Menidi. Athens 1880.

of the hero cult. I venture to think that it is commonly recognized nowadays that in origin it is a cult of dead men. Small anonymous local deities and faded gods may have been received among the heroes, but the forms of the cult agreeing with those of the cult of the dead prove that in principle and in origin the cult of the heroes was a cult of the dead, as the Greeks themselves always maintained. But there is of course a difference. The cult of the dead is a concern of the deceased's family. It may be continued through generations and then it becomes a cult of ancestors. If the family dies out, ancestor cult ceases. It is, however, possible that the veneration of a dead man who was once mighty and the belief in his power are shared by the people generally and that they too show their veneration of the dead by a cult and apply to him for help. This is the fundamental supposition if we think that the cult of the heroes originated in the cult of mighty dead, and it is very natural. If the people generally took part in the cult of such a dead man the cult did not cease with the extinction of his family; the name of the dead man might be forgotten but the cult continued through sheer force of old custom. There is no time in which such a thing was more likely to happen than the dark age after the downfall of the Mycenaean civilization. [97]

If this is so, it is quite clear why hero cult does not appear in Homer. The scene of the *Iliad* is laid in a foreign country. In this there were no old time-honoured tombs. There were mounds, but foreigners were laid in them whom the people neither knew nor cared for. They were but topographical land-marks such as the tomb of Ilos. Even the cult of the ancestors had been cut off by the emigration, for the emigrants had left the tombs of their ancestors in the old country. In this respect the Homeric epics are coloured by the circumstances of their country of composition, and if we ask for possible survivals from the Mycenaean age, it is to be said that in this the hero cult had not attained to its full development but was only in its beginning. I think it was developed during the dark age and the feuds of the petty Greek states in this age and in the beginning of the historical

age. I shall presently return to this topic. The cult of ancestors certainly existed in the Mycenaean age, but in the pictures of wars and battles in a foreign country there was no place to mention it.

The word ἥρως occurs frequently in Homer but refers always to living men, signifying »champion, warrior», whilst in the historical age it refers to cult heroes or mythological heroes. Its use in Homer has certain peculiarities. Rarely and then always in the plural it is used for warriors in general (12 ex.). More often, however, the words Δαναοί or Ἀχαιοί (13 ex.) or at least ἄνδρες (6 ex.) are added. Most often it is put in the singular and then it refers always to a certain man; sometimes (in 19 cases) his name is not added, more often (in 53 cases) it is. That is to say that the word comes very near an honorific title such as Sir or Lord. This is of course the result of a long usage which certainly began in Mycenaean times. Herein Homer represents the language of the upper classes, though the lower people of course knew the word too as a designation of lords and warriors, and applied it even to the buried dead heroes whom they venerated. In the course of time their use of the word prevailed; it went out of use in secular life and was only used to connote the heroes of cult and myth. I venture to think that this is a corroboration of my view.

[98] Our consideration of the cult of the heroes, its origin and its absence from Homer leads us to consider the rôle of the heroes and how they are replaced in Homer. In the classical age the heroes were the champions of their cities in war. They take bodily part in the battle, thus in the battle at Marathon, they are carried with the army and are sometimes sent as helpers to another people. The gods are not said to interfere in a battle before the Hellenistic age. But in Homer they do. They often take part in the battles as helpers of the Greeks or the Trojans, there is even a battle of the gods, and they go at the head of the army when it marches to the battlefield.²⁰

²⁰ Cp. my paper, *Götter und Psychologie bei Homer*, *Archiv f. Religionswiss.* xxii (1924) 372 [above I, p. 367].

This is Mycenaean. I have tried to show that Athena was the palace goddess and protectress of the Mycenaean king, and this explains the myth of the rape of the palladium. Consequently Athena is a warring goddess who marches at the head of the army. Hera, Ἥρη, is probably a feminine form of the same stem as Ἥρωρ and denotes »the Lady», viz. the Lady of a certain city. Neither the Mycenaeans nor Homer had need of the heroes as champions, they were content with the gods who protected the king, the city, and the people. In the following dark ages war did not cease, but the wars and expeditions against foreign peoples ceased, the difference between the Greek and the pre-Greek tribes was obliterated, both coalescing into one people, the historical Greeks. The wars were wars between Greek peoples and cities which believed in the same gods, e. g. Athena, who was city goddess in many cities. It was difficult to let Athena of Athens lead an army against Athena of Thebes; we know the same difficulty, having been told of one God of the Prussians and one God of the Russians, and finding it absurd. The Greeks extricated themselves from the dilemma by turning to the heroes as leaders. Confined to their tombs and to their country, they were the natural champions of their people and of nobody else.

The picture I have drawn of Mycenaean religion is very dissimilar to that which results from the monuments. There are connecting links, but they are few. We have found a warlike upper class which created a State of the Gods on the model of their own feudal organization, which braved the risks of a life of warfare by the belief in Destiny, which saw the palace goddess and protectress of the king marching at the head of the troops to battle, which inhumed their dead in stately tombs with wanton wasting of wealth and considered existence after death as shadowy but also had a cult of ancestors. There was also a lower class. The great contempt of it which the nobles show in Homer is due to the fact that to a great extent it incorporated the indigenous, subject inhabitants of Greece. We may have reason to suppose that these people believed in various daemons and nature gods

[99] of which some were raised up to Olympus, but some were not presentable in the Olympian court as the corn-goddess Demeter, that they favoured certain rites and beliefs tinged with some mysticism, e.g. the ascent of the daughter of the corn-goddess from the subterranean siloes in the autumn sowing, and the conception of the Divine Child which abandoned by its mother was nurtured by the powers of Nature, and finally that they revered the heroes of the upper class so much that they paid a cult to them even at their tombs.

This is of course hypothetical and I am prepared for objections. But I deprecate the common habit of erecting a screen between the prehistoric and the historic ages and deeming it unscientific to try to peep through the screen. The Mycenaeans were the forefathers of the Greeks, there is no clean cut between the Mycenaean and the earliest historical ages; the latter is born from the former. The connexion is undeniable and we have to acknowledge it in respect of history, as we do in respect of archaeology. It is unscientific to obscure the connexion or push it aside by professing our ignorance. The gaps in our knowledge must be bridged over at the cost of hypotheses. I have ventured to propose such hypotheses, and may only hope that further research may correct them and make the bridge safer.

ADDENDA

S. 88 [688]. In an important paper, »Zeus the Father in Homer«, printed in the Transactions of the American Philological Association, 66 (1935) pp. 1, which, through the kindness of the author, I received after this paper was set up, Professor G. Calhoun contests my opinion that the king of heavens is patterned after the Great King of the Mycenaean Age and suggests that the pattern is rather to be sought in the patriarchate. I cannot see that there is any serious discrepancy. As his name proves Zeus is much older than the Mycenaean age and belongs to the old Indo-European stock. Probably he was originally represented according to the prevailing

patriarchal ideas but the conception of him was coloured by the conditions of the Mycenaean age.

S. 89 [690]. In Clara M. Smertenko and G. Belknap, »Studies in Greek Religion» (University of Oregon Publications, V, No. 1, 1935) p. 17, I find an illuminating instance of fatalism from the Great War of our own time. American soldiers, to whom nothing was more alien than resigned (i.e. philosophical) fatalism, developed almost universally the conviction that »no bullet can hit you unless your name is on it».

Archaic Greek Temples with Fire-Places in their Interior. [48]

Several years ago I made a survey of the fire-festivals in ancient Greece and suggested that the pit with traces of fire in the interior of the temples in Prinias was to be explained in this connexion.¹ Since other similar discoveries have been made I wish to withdraw this suggestion and to ask whether the fire-place, on which the sacrifices were burned, was not in the archaic age sometimes located in the interior of the temples.

At Prinias, a small town situated on the way from Knossos to Phaestus, the Italians excavated two very early archaic temples, which seem to have had two naves.² They were probably dedicated to the Mistress of Animals, Artemis, who appears on the sculptures found, which are very interesting and seem to have been arranged in a very peculiar manner.³ The point which here is of interest is a structure which is found in the cella of both temples. In the centre of the irregularly quadrangular cella of the temple B there is a not quite quadrangular enclosure, 2,75 by 1 metre, formed of rough

¹ Journal of Hellenic Studies, xliii, 1923, pp. 144.


² Annuario della scuola archeologica in Atene, i, 1914, pp. 19.

³ The last paper on this subject is L. Pernier, New Elements for the study of the archaic temples of Prinias, Amer. Journal of Archaeology, xxxviii, 1934, pp. 171.

stones about 10 cm. thick set upright in the ground. The clay within this enclosure is reddened by fire. At the western side of the enclosure a small round altar is placed. In the [44] temple A a like construction is found in the cella. It is 2,4 by 1,6 metres and made of flat limestone slabs, about 1 cm. thick and set upright, so that only the rounded edge emerges above the ground. Within this enclosure ashes and burned bones of animals were found on a layer of fine clay, which had been burned and reddened by fire. Beneath this there were everywhere, except in the middle, a second layer of irregular stones laid in compact clay. Further excavations in this temple disclosed in the S. E. angle of the cella, 35 cm. beneath the floor, twelve stones set on end, forming an arc of a circle; a little higher up and more to the south there were four further stones set up in the same way. In connexion with these circular enclosures and on different levels, layers of burned clay, ashes, charcoal, and bones were noted, similar to those found in the quadrangular enclosure. These must be earlier constructions of the same kind and for the same cult as that to which the quadrangular enclosures belong. This carries us at least to the very beginning of the Greek age in Crete, for the layers beneath the temples contain sherds and other remains of the transitional epoch between the Late Minoan and the Geometrical periods.

A stirring discovery of quite recent date is the small temple at Dreros in Crete with a base in one inner corner and connected with this a Keraton altar on which very early bronze statues, presumably representing Apollo, Artemis, and Leto, were found. In front of the altar there was an upright block of stone, half a metre high, perhaps supporting a table of offerings. At about the centre of the building there was a rectangular hearth or pit for ashes, 2 by 1,3 metres, and bordered by worked stones about 20 cm. in height. Its interior was filled with red earth and a layer of ashes 10 cm. thick.⁴ In the middle of another temple at Dreros which

⁴ S. Marinatos in the *Compte-rendu de l'Acad. des Inscriptions*, 1935, pp. 478 with the following note by Ch. Picard. *Amer. Journal*

was excavated by Mr Xanthoudides some years earlier a [45] small part in the middle of the floor was covered by slabs and near by was a construction in the form of an  and some traces of fire were observed here.⁵

Another instance of the same kind came to light in the important excavations of the English School in the precinct of Hera Limenia at Perachora on the Isthmus of Corinth. It is a small archaic temple, 9,5 by 5,5 metres. Almost exactly in the middle of it is a quadrangular sacrificial pit, 1,40 by 1,05 metres, bordered with slabs and entirely filled with ashes. Three of the slabs which lined the pit had been used before, for they bear inscriptions and one of them was built in upside down. The two best preserved inscriptions are dedications to Hera Leukolenos; one is very early in appearance, the other later; possibly they are earlier than the latter part of the seventh century. The pit must have been built after this time.⁶

of Archaeology, xl, 1936, pp. 268. Archäol. Anzeiger, 1936, pp. 215. After this paper was written down a full description was given by S. Marinatos, Le temple géométrique de Dréros, Bull. corr. hell., lx, 1936, pp. 214. The author pays due attention to the subject treated in this paper and enumerates temples with sacrificial pits in their interior, pp. 239. My list is smaller because pits without traces of fire are not of importance for my purpose, e.g. the bothros in the temple at Vroulia, K. F. Kinch, Fouilles de Vroulia, p. 11; the cist in the interior of the old temple at Neandria which seems rather to be a thesauros or a base, R. Koldewey, Neandria, 51. Berliner Winckelmannsprogramm, 1891, p. 26; it is situated in the left nave near the back wall. In his successful excavations at Amnisos Marinatos found a small shrine of the Geometric age, frequented in the following period also, and in its interior a layer containing numerous fragments of bronze tools, sherds, and statuettes, but the notice in the Bulletin de correspondance hellénique, lviii, 1934, p. 272, that the earth was burned seems to be an error; Marinatos himself speaks of a black and greasy layer, Praktika of the Greek archaeol. Society, 1923, p. 97 and 1934, p. 130.

⁵ Deltion archaiologikon, iv, 1918, second Suppl. p. 26.

⁶ Annual of the British School at Athens, xxxii, 1931—2, p. 258. Journal of Hellenic Studies, lii, 1932, p. 270; liii, 1933, p. 280. [See now H. Payne, Perachora, pp. 111.]

In the archaic temple of Apollo at Cyrene there is a circular pit in the middle axis at a distance of 3 metres from the entrance into the opisthodomos, it was filled with red clay baked by fire and mixed with charcoal.⁷

The oldest temple of Herakles on Thasos, which, however, is hardly earlier than the sixth century B.C., had two naves separated by two columns the bases of which are preserved. [46] Between these bases there is a rectangular hearth built of worked stones, between the stones reddened and hardened earth and above them ashes were found.⁸

In the village of Hagios Taxiarchos in Aetolia not far from Thermos Rhomaios excavated two small temples from the end of the sixth century B.C. Especially in front of the smaller temple there were holes in the rock filled with ashes and a great amount of bones was spread around, probably refuse of sacrifices. Moreover, in the floor of the larger temple (11,25 by 7,50 metres) there was a layer of ashes mixed with a little charcoal, numerous fragments of bones, and potsherds. The excavator states accordingly that sacrifices were burned on the floor of this temple; in the smaller one no ashes were found, it was too small (the cella about 3 by 3,5 metres) for making up a fire within it.⁹

Rhomaios excavated also the neighbouring Thermos. Here is a house with an apsis from the Mycenaean age; in the Geometric age a building was erected quite near which was surrounded with an elliptical peristasis. Over this building and over a corner of the Mycenaean house the well-known archaic temple was erected. In the interior of the building from the Geometric age there were several layers of reddened and hardened earth and of ashes mixed up with small fragments of carbonized bones. There were also larger bones which were whole and unburnt. Ashes, but no hardened earth

⁷ L. Pernier, *Il tempio e l'altare di Apollo a Cirene*, Africa italiana, Monografie, v, 1935, p. 12 and 22.

⁸ Bulletin de correspondance hellénique, lix, 1935, p. 293. [See now M. Launey, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, études thasiennes, I, 1944, pp. 180; he repeats Marinatos' list.]

⁹ K. Rhomaios, *Deltion archaiologikon*, x, 1926, especially p. 26.

layers, were observed also outside the temple. Further, there were found four great pithoi filled with ashes and bones buried, one in the interior of the room and the others within the peristasis. Rhomaïos says that he found similar layers of ashes elsewhere at Thermos, e.g. south of the Mycenaean house, and he thinks that the Geometric building was the house of the king. The deity venerated there was later venerated by the people also; small bronze objects, which may be votive offerings, were found in it.¹⁰

A trace of the old custom survives in the sacrificial calendar of Cos.¹¹ A heifer was sacrificed to Hera Argeia Eleia Basileia and it was permitted to take away the portions, but a sacrifice consisting of the ἔνδορα of the animal sacrificed [47] (probably the σπλάγχνα)¹² and an ἐλατήρ (a wheat-loaf) was to be offered on the hearth in the temple; of this sacrifice it was not permitted to carry anything away from the temple. Of course the word ἱστία cannot be misunderstood and the word θύεται signifies that this sacrifice was burned on the hearth. It looks as if the large sacrifice had been moved outdoors and only a small part of it, in order to satisfy the conservatism of the cult, was still burned in the interior of the temple, a last survival of the old custom of burning the sacrifices in the interior of the temples.¹³

We are wont to think that the altar on which the sacrifices were burned always was placed outside the temple; we

¹⁰ Loc. cit. i, 1915, especially pp. 244. [M. Guarducci, *La 'eschara' del tempio greco arcaico*, Studi e materiali di storia delle religioni, xiii, 1937, pp. 159, supposes that the 'eschara' was the hearth of the Mycenaean megaron which became the common hearth and was placed first in a temple and then in the prytaneum; she refers to a decree of the city of Hyrtakina in Crete which ends: καλέσαι δὲ καὶ ἐπὶ ξένια τὸς πρεγγευτάς ἐπὶ τὰν κοινὰν ἐστίαν ἐς τὸ Δ[ελφ]ίνιον. (Bull. corr. hell., xlix, 1925, pp. 298; Suppl. epigr. gr., iv, 599)]

¹¹ Dittenberger, Syll. inscr. graec., 3 ed., No. 1026, l. 5 et seqq.

¹² P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, pp. 85.

¹³ [If IG, I², 4 l. 4 et seq. is rightly restored: οἱ ἔ[νδορα] ἡε[ρ]οποιοῦντες μὲ ἂν ἡιστ]άναι χύτραν, it is a prohibition from preparing the sacrificial meal in the temple.]

have now to concede that in the archaic age the sacrifices were sometimes burned in the interior of the temple, not on an altar but in a pit in the floor; such pits served sometimes as hearths. There is a graphic description of such a fire-pit in the Homeric Hymn to Hermes. When the small imp has stolen the oxen of Apollo he proceeds to roast the meat, v. 112 and seqq.:

πολλὰ δὲ κάγκανα κᾶλα κατουδαίῳ ἐνὶ βόθρῳ
οὔλα λαβῶν ἐπέθηκεν ἐπηετανά· λάμπετο δὲ φλόξ.

There is a question which has not been put. Only a small part of the animal sacrificed was burned in honour of the god; the larger parts were consumed by the worshippers in the sacrificial meal, which took place in the sacred precinct, and it is often prescribed that they shall be consumed on the spot and may not be taken away (οὐκ ἐκφορά κτλ).¹⁴ Where was the meat roasted? There is no evidence, except perhaps for Aetolia, that separate fire-places were made for this purpose. Consequently the meat was roasted in the fire on the altar. There is at least one vase-picture in the British Museum¹⁵ showing two youths (one of them has disappeared, the vase being broken, the spit with the meat is left) [48] roasting meat on spits over the fire on an altar; other parts of it are placed in the fire, presumably for the gods.

It may be objected that in the great sacrifices the altar would not afford sufficient room for all the meat which should be roasted, but these are precisely the sacrifices in which it was allowed to take the portions home, and there are also very large altars, e.g. that of Hieron in Syracuse, which is nearly 200 metres long by a breadth of 24 metres. Its great length may be better explained by the purpose of allowing

¹⁴ Instances collected Archiv f. Religionswissenschaft, xii, 1909, pp. 466. [See my Gesch. d. Griech. Religion, i, p. 79 f.]

¹⁵ Figured e.g. by P. Stengel, Griech. Kultusaltertümer, 3 ed., pl. ii, 9. [Another similar vase was found near Nancy in France, Bull. corr. hell., lxx, 1946, pp. 44, pl. ii.]

place for a great number of persons roasting their portions than by the largeness of the sacrifice.

In fact there is nothing astonishing in this. In early times the hearth on which the food was prepared was in the middle of the living room.¹⁶ Even in the temples of the gods it was kept in this place in early times. But the temples being too small and too narrow for the throng of the worshippers, it was inconvenient, and hence the hearth was removed outdoors and placed before the front of the temple. It became an altar in our sense. In the same manner the hearth in the houses at Priene, which were still of the old megaron type, was removed from the living room and placed in the fore-hall, the προστάς;¹⁷ it was a movable fire-pot of clay. This is a new argument for the origin of the temple from the old living room, the megaron.

Vater Zeus.¹

Ein englischer Forscher hat ein dreibändiges, von erlesenster und peinlichster Gelchrsamkeit strotzendes Werk über Zeus geschrieben, dem noch ein paar Bände folgen werden.² Die führenden deutschen Philologen der letzten Generation, Wilamowitz und Diels, haben je einen Vortrag über Zeus veröffentlicht³; der von Diels ist das letzte, was er geschrieben

¹⁶ An oval house from the Geometric age was discovered on the northern slope of the Acropolis in the American excavations; in its centre traces of fire were observed, Hesperia, ii, 1933, pp. 542 and 636.

¹⁷ Neue Jahrbücher für klassisches Altertum, xxv, 1910, p. 567.

¹ Gastvortrag, gehalten an der Universität Berlin am 15. November 1937. Die einleitenden Dankesworte an die Universität, an der ich studiert habe, und an meine Lehrer, Wilamowitz und Diels, sind hier weggelassen. [Vgl. meine Gesch. d. griech. Rel. I 364 ff.]

² A. B. Cook, Zeus, Zwei Bde in drei, 1914—25 [Bd III 1940]

³ Wilamowitz, Zeus, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—24 (gedruckt 1926) 1 ff.; H. Diels, Zeus, Archiv f. Religionswiss. 22 (1924) 1 ff.

hat, und wurde erst nach seinem Tode gedruckt. Von den anderen zahlreichen grossen und kleinen Behandlungen sehe ich ab zu sprechen.

Die Bedeutung und die Geltung des Zeus in der geschichtlichen Zeit liegen klar vor unseren Augen; da ist wenig hinzuzufügen und nur in Einzelheiten, die das Gesamtbild nicht verändern. Darüber erübrigt es sich zu sprechen. Für die Entwicklung der Zeusgestalt in der vorgeschichtlichen Zeit, welche für die Geltung dieses Gottes in der griechischen Religion, wie sie uns geschichtlich bekannt ist, bestimmend gewesen ist, meine ich dagegen, dass man weiterkommen und das Problem tiefer anfassen kann, als bisher geschehen ist. Zeus ist der einzige griechische Gott, der mit Sicherheit auch bei anderen indogermanischen Völkern nachgewiesen werden kann, bei den Indern, Römern und Illyriern⁴; der Name des germanischen Ziu, nordischen Tyr, ist nicht mit jenem identisch, wohl aber urverwandt.⁵ Sein Name ist einer der wenigen Namen von griechischen Göttern, der etymologisch einwandfrei deutbar ist. Er bedeutet »Himmel« und wird von einer Wurzel *div*, der die Bedeutung »glänzen«, »leuchten« zugeschrieben wird, hergeleitet, obgleich das gegenseitige Verhältnis etwas verschieden beurteilt wird.⁶ Dies ist der Grund, warum Zeus gewöhnlich als der Gott des glänzenden, leuchtenden Himmels angesprochen wird. Gegen diese

[157] Auffassung habe ich längst aus sachlichen Gründen Misstrauen gehegt und auch ausgesprochen. Der primitive Mensch — und solche waren die Urväter der Indogermanen — verehrt das für sein Leben Bedeutungsvolle, das Auffällige, dasjenige, das auf ihn einen starken Eindruck macht. Was er tagtäglich sieht, nimmt er einfach als geläufig hin. Der helle Himmel, den er, wenn nicht täglich, so doch meistens sieht, hat weder auffällige Bedeutung für sein Leben, noch ist er eine auf-

⁴ Hesych s. v. Δειπάτωρ· θεὸς παρὰ Τυμφαίοις. Tymphie war ein Berg in Epirus und die Tymphäer ein molossischer Stamm.

⁵ A. Walde, Vergl. Wörterbuch d. indogerm. Sprachen I 773.

⁶ F. Solmsen, Stud. z. lat. Lautgesch. 1894, 110 ff.; J. Wackernagel, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1918, 396 ff.; H. Zimmermann, Glotta 13 (1924) 79 ff.; P. Kretschmer, ebd. 108 ff.

fällige Erscheinung; es ist mir schwer zu denken, dass er zu einem Gott geworden ist, und es wäre beispiellos.

Die Etymologie ist ein unsicherer Wegweiser. Ich meine dies nicht so, dass ich die angeführte Etymologie bestreiten wollte, im Gegenteil; dass Zeus Himmels-gott ist, ist eins der wenigen sicheren Ergebnisse der Sprachforschung für die Religionsgeschichte. Ich möchte aber nur zu beherzigen bitten, wie häufig und schnell Bedeutungsverschiebungen vor sich gehen und wie gründlich sie manchmal sind, ein Umstand, der nicht vergessen werden darf. Um mit dieser Frage ins reine zu kommen, ist der einzige Weg, die Vorstellungen der Griechen und ihre Kulte nach der Naturbedeutung des Zeus zu befragen. Zeus ist der Wolkensammler, Blitzschleuderer und Regensender. Diese homerischen Ephitheta versteht man erst recht in Griechenland. Jeder Ort hat seinen Wetterpropheten, den höchsten Berg in der Nähe, um den sich die Wolken sammeln und von dem das Gewitter und der Regenschauer losbrechen. Daher wohnt Zeus auf den Berggipfeln und wird nach ihnen benannt; daher ist er der Olympier. Denn es gibt eine ganze Zahl von Olympien; Ὀλυμπος ist ein vorgriechisches Wort mit der Bedeutung »Berg«⁷, wie ἶδη ein anderes ist mit der Bedeutung »Waldgebirge«; es blieb schliesslich an dem mächtigsten Berg Griechenlands, dem thessalischen Olymp, haften. Daher kommt aber nicht Zeus. Er war ein Gott, den jeder einwandernde Grieche mit sich trug und auf dem Berg nahe seinem Wohnort wiederfand, von wo das Gewitter losbrach und der Regen kam.

Zeus ist also Wettergott, wie ihn Homer beschreibt. Da Wolken, Gewitter und Regen auch vom Himmel kommen, sind der Olymp, d.h. der Berg, und der Himmel in Beziehung auf Zeus gleichwertig bei Homer. Zeus ist Himmels-gott, aber nicht Gott des heiteren, lachenden Himmels, sondern Gott des Himmels als des Raumes der atmosphärischen Erscheinungen. Diese sind etwas, was den Menschen angeht und seine Aufmerksamkeit erregt, der leuchtende, sengende

⁷ C. Theander, *Eranos* 15 (1916) 127 ff. Siehe hierzu mein *Mycenaean Origin of Greek Mythology* 1933, 234 ff.

Blitz, das Krachen des Donners, der Regen, der gewaltsam niederstürzt, aber auch die Ernte rettet und die Pflanzen netzt.

- [158] In denjenigen Festen und Kultbräuchen des Zeus, die alten Ursprungs sind, tritt er ganz besonders als Wettergott hervor. Man zieht hinauf auf seinen Berg, um Kühlung oder Regen zu erleben mit frischen Schaffellen umgürtet.⁸ Das Fell spielte immer eine besondere Rolle im Wetterzauber, und daher stammt das Διὸς κῆρυξ, das durch eine naheliegende Übertragung zu einem Sühnmittel geworden ist. Mythisch gewendet ist daraus das Goldene Vlies in dem an Zeus Laphystios anknüpfenden Athamantidenmythos entstanden. In dem Haus der Athamantiden bestand noch in geschichtlicher Zeit, wie Herodot erzählt, ein Menschenopfer.

Auf Einzelheiten kann nicht eingegangen werden, nur möchte ich mit einigen Worten einen der auffälligsten und am meisten diskutierten Kulte des Zeus berühren, den des Zeus Lykaïos, dessen Heiligtum auf dem Gipfel des höchsten Berges Westarkadiens, dem Lykaion, aufgedeckt worden ist.⁹ Wie so oft sucht man in dem Epitheton des Gottes Aufklärung über seine Natur. Λύκαιος wird entweder auf das Wort λύκος, Wolf, oder auf den Stamm, der im Lateinischen *lux*, Licht, erscheint, zurückgeführt, und demgemäss findet man in ihm entweder den Wolfsgott oder den Lichtgott. Aber wie gewöhnlich hat Zeus seinen Namen nach dem Berge, auf welchem er wohnt; er ist λύκαιος genannt nach dem Λύκαιον ὄρος. Welches nun auch die Etymologie des Namens des Berges sein mag, so entfällt durch diese Tatsache der Versuch, in jenem Namen einen Anhalt für die Natur des Gottes zu finden. Freilich hat man sich für die Deutung »Wolfsgott« auf die Legende berufen, dass, wer von dem auf dem Lykaion dargebrachten Menschenopfer, das mit dem Opferfleisch vermischt wurde, etwas kostete, in einen Wolf verwandelt wurde. Der Werwolfglaube war auch der Antike geläufig und tritt auch sonst in Westarkadien auf.¹⁰ Es dürfte sich so verhalten,

⁸ Nilsson, Griech. Feste 1906, 5 ff.

⁹ Die Quellen zuletzt bei Cook a. a. O. I 63 ff.

¹⁰ Plin. nat. hist. 8, 81; Varro bei Augustin civ. Dei 18, 17. Zum

dass das Menschenopfer das Primäre ist und dass der Werwolfglaube daran wegen seiner Grausigkeit sekundär angeknüpft worden ist. Im Mythos ist der Anlass eines Menschenopfers gewöhnlich Dürre, Misswachs, Hungersnot, obgleich gelegentlich auch anderes Landesunglück in Betracht kommt. Das zweite geschichtlich belegte Menschenopfer in Griechenland, in dem ein Sprössling des Athamantidenhauses dargebracht wurde, gehört dem auf dem Laphystiongebirge wohnenden Zeus. Es dürfte sich wohl so verhalten, dass das Menschenopfer auf dem Lykaion dem Wettergott gebracht wurde. Eine Bestätigung dafür, dass Zeus Lykaios wie gewöhnlich der auf einem Berge thronende Zeus, ein Wettergott war, findet sich darin, dass sein Priester einen Regenzauber an [159] der Quelle Hagno nahe dem Gipfel dieses Berges verrichtete.¹¹ Unter gewissen Sprüchen berührte er die Oberfläche des Wassers mit einem Eichenzweig; ein Dunst stieg gleich aus der Quelle empor, verdichtete sich zu Wolken, und bald regnete es über ganz Arkadien. In geschichtlicher Zeit ist die Naturbedeutung des Zeus die des Wettergotts, des Wolkensammlers, Blitzschleuderers, Regenspenders, und ich stehe nicht an, unbeschadet der Etymologie, dieselbe Bedeutung ihm auch in der vorgeschichtlichen Zeit zuzuschreiben, weil sie diejenige ist, die für das Menschenleben eine konkrete Bedeutung hat, was dadurch bestätigt wird, dass die unpersönlichen Witterungsausdrücke jünger sind als diejenigen, in denen Zeus als Subjekt erscheint.¹² Die Wohnung des Wettergottes auf dem Berggipfel, die furchterregende Erscheinung seines Blitzes gaben ihm eine Macht und eine Hoheit, die ihn zur Oberherrschaft befähigten, eine Stellung, die auch unter anderen Völkern dem Wetter- und Blitzgott zugeteilt worden ist.

Wir kommen darauf zurück. Zuerst muss die Aufmerksamkeit auf etwas gelenkt werden, das auch aus der indogermanischen

Werwolfsglauben, Petron Cen. Trim. 62 mit dem Kommentar Friedländers; Kroll Rhein. Mus. 52 (1897) 341 u. Wiener Stud. 55 (1937) 163 ff.

¹¹ Paus. VIII 38, 3.

¹² So gegen eine verbreitete Meinung E. Hermann Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen 1926, 274 ff.

nischen Vorzeit herstammt, aber nicht in demselben Mass die Beachtung auf sich gezogen hat wie die Etymologie des Wortes Zeus. Dieser Name kommt nicht nur bei den Griechen sondern auch bei den Indern, Römern und Illyriern vor. Und alle diese Völker fügen ihm den Zusatz »Vater« hinzu, *Dyaus pita* in Sanskrit, bei den Illyriern Δειπάτυρος; im Latein ist das Beiwort in Nominativ und Vokativ mit dem Namen unzertrennlich verbunden, Jupiter. Im Griechischen trägt der Gott keinen Beinamen so häufig wie diesen. Ein amerikanische Gelehrter, Professor Calhoun, der das Verdienst hat, dieses Verhältnis mit gebührendem Nachdruck hervorgehoben zu haben¹³, hat nachgerechnet, dass von den etwa 300 Stellen, wo Homer ihm einen Beinamen beilegt, dieser etwa 100 mal gerade πατήρ ist. Er hat ferner bemerkt, dass Zeus als König nur mit dem Wort ἄναξ, das eine deutliche Beziehung auf Haus und Eigentum hat, nicht mit dem der vorgriechischen Sprache entstammenden βασιλεύς benannt wird, eine sehr wichtige Beobachtung.

Die Benennung des Zeus als eines Vaters geht in gleiche Zeit wie sein Eigenname hinauf, in die indogermanische Urzeit, wie ich mich der Kürze halber ausdrücke, obgleich ich vorsichtigerweise nur von jener Zeit, in welcher die Vorväter der Griechen, Römer und Inder noch zusammenlebten, sprechen dürfte. Die Bedeutung des Wortes Vater ist klar, sie ist aber nicht eindeutig, und es fragt sich also, in welchem Sinn es aufzufassen ist. Wenn eine solche Frage bisher nicht gestellt worden ist, beruht das wohl darauf, dass man sich unbewusst bei der homerischen Formel πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε beruhigt hat. Zeus sollte also Erzeuger oder Stammvater der Götter und der Menschen sein.

Diese Auffassung ist die geläufige; jedoch es kann nachgewiesen werden, dass sie irrig ist. In der griechischen Mythologie verdient Zeus wirklich den Namen Vater der Götter; viele Götter sind seine Kinder. Alle diese Götter sind aber entweder Einwanderer wie Ares und Aphrodite, Dionysos

¹³ G. Calhoun, Zeus the Father, Transact. of the Amer. Assoc. of Philology 66 (1935) 1 ff.

und Apollon oder umgebildete minoische Göttinnen wie die Palastgöttin des mykenischen Königs, Athena, und die Herrin der Tiere, Artemis. Hermes ist so recht ein Kleingott, der sich erst allmählich von dem Steinhäufen, dessen Numen er ist, losgelöst hat. Diejenigen Götter, von denen man sicher annehmen kann, dass die einwandernden Griechen sie mitgebracht haben, sind dagegen Geschwister des Zeus, Poseidon, Hades, Demeter, Hestia, die nie voll personifiziert wurde. Vater der Götter war Zeus also nicht in der indogermanischen Vorzeit, wenn es damals überhaupt eine Götterfamilie gab.

Noch weniger war er Vater der Menschen. In der geschichtlichen Zeit gab es Geschlechter, welche ihren Stammbaum durch die Heroen auf Zeus zurückführten. Man muss sehr bezweifeln, dass es in der indogermanischen Urzeit einen Adel gab, dessen Familienstolz so weit gediehen war, dass er seine Ahnenreihe an die Götter anknüpfte. Es ist weit wahrscheinlicher, dass dies ein Ergebnis der mykenischen Heldenzeit ist, in welcher die Heldensagen geschaffen wurden. Es ist aber möglich, in einem etwas anderen Sinn Zeus als Vater der Menschen hinzustellen, nämlich als Schöpfer der Menschen. In der griechischen Kosmogonie schaffen aber die Götter weder die Welt noch die Menschen; die Welt entwickelt sich von selbst vom Chaos zum Kosmos, die Menschen entstehen aus Bäumen oder Steinen, wenn man einmal nach ihrem Ursprung fragt; das Weib schafft der Tonbildner Prometheus.

Im physischen Sinn ist Zeus nicht Vater, Erzeuger oder Ahnvater der Götter oder der Menschen, und dass diese Vorstellung nicht aus der indogermanischen Urzeit mitgebracht ist, findet seine letzte Bestätigung darin, dass sie bei den Indern und Römern, welche denselben Gott kennen, durchaus fehlt.

Der Beiname des Zeus Vater ist also in dem anderen Sinn, der ihm zukommt, aufzufassen, *pater familias*, Hausvater.¹⁴

¹⁴ [Ζεὺς πατὴρ ist ein dichterischer und vor allem hieratischer Ausdruck, der den Himmels Gott als *pater familias* kennzeichnet, Wacker-

[161] Diese Bedeutung des Wortes stimmt vorzüglich überein mit dem einzigen, was wir über die Gesellschaftsordnung der Indogermanen der Vorzeit wissen, nämlich dass sie patriarchalisch war. Der griechische Staat ist auf der Familie und auf dem Geschlecht aufgebaut, und bei den Römern ist die patriarchalische Ordnung mit besonderer Strenge und Folgerichtigkeit durchgeführt. Zeus ist das göttliche Abbild des Hausvaters der Vorzeit mit seiner Machtfülle und seiner Verantwortlichkeit, und es verlohnt die Mühe, diesen Gedanken des näheren zu verfolgen.

Das Haupt der Familie hatte nicht nur Macht über den kleinen Kreis, der ihm gehörte, sondern er war vor allem auch für sein Wohlergehen in jeder Hinsicht verantwortlich. Das spiegelt sich, nebenbei bemerkt, darin wieder, dass es keinen besonderen Priesterstand bei den Griechen und Römern gab, sondern dass der Hausvater und seine Nachfolger, der König, die Beamten, den Verkehr mit den Göttern besorgten. Dem Hausvater lag es ob, die Seinigen gegen Feinde zu schützen und für die Beschaffung der Nahrung und, wo nötig, für die Rücklegung von Lebensmitteln zu sorgen. Das sind die elementarsten Lebensbedürfnisse, die nicht vergessen werden dürfen, weil sie sich der alten Zeit ganz anders als der späteren aufdrängten.

Homer bewahrt noch die Erinnerung an das Einzelgehöft; das einräumige Haus stand auf einem Hof, der von einem Zaun umgeben war, der die Einwohner gegen Feinde und Raubtiere schützte.¹⁵ Der Zaun heisst griechisch ἔπος, sein Schützer war Zeus ἐρκεῖος, dessen Altar auf dem Hof stand, auf dem ihm geopfert wurde. Die homerischen Zeugnisse erwecken durchaus den Eindruck, dass dies allgemeine Sitte war. Später erscheint Zeus ἐρκεῖος an verschiedenen Orten. In Athen war sein Kult so allgemein, dass er offiziell als Zeugnis für die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft galt, und

nagel, Philol. 95 (1944) 16; als Haupt der Grossfamilie, Risch, Mus. Helvet., 1 (1944) 121 f.]

¹⁵ Zum Folgenden s. H. Sjövall, Zeus im altgriechischen Hauskult, Diss. Lund 1931.

Sophokles sagt Zeus ἐρκεῖος, um die ganze Familie zu bezeichnen.

Ausser dem Schutz gegen Angriff von aussen war die Beschaffung von Nahrungsmitteln und ihr Aufsparen für die Zeit, in welcher die Natur wenig zu geben hat, die wichtigste Angelegenheit für das primitive Leben. Besonders deutlich tritt diese Notwendigkeit hervor bei dem Ackerbau, den die Indogermanen noch vor ihrer Trennung kannten. Gott des Ackerbaus ist Zeus aber selten; die Sorge dafür hat ihm Demeter abgenommen, welche auch zu den von den Griechen mitgebrachten Göttern gehört. Die befremdlichste Form des Zeus, der schlangengestaltige Zeus Ktesios¹⁶, kann aber in diesem Zusammenhang dem Verständnis näher gebracht werden.

Zeus Ktesios wird nicht allzu oft erwähnt, weder in der Literatur noch in den Inschriften. Die wenigen Spuren zeigen aber, dass er allgemein verehrt war, und zwar gerade ^[162] im Hauskult, über den jedoch wenige literarische und inschriftliche Zeugnisse zu uns sprechen. Das erhellt schon daraus, dass sein Name sowohl in der ionischen Form Κτήσιος wie in der dorischen Πάσιος vorkommt, zuweilen allein ohne den Zusatz des Eigennamens Zeus¹⁷, was nicht unbeachtet zu lassen ist. Der Name bedeutet »der Erwerber«. Es gibt einige Hausaltäre mit seinem Namen, Aischylos erwähnt seinen Altar, und es wurde ihm ein häusliches Fest gefeiert.¹⁸ Er war der Gott der Vorratskammer, dem es oblag, diese gegen Eindringlinge zu schützen. Sein Wahrzeichen war ein Krug, der mit Wolle bekränzt und in den Wasser, Öl und eine

¹⁶ Nilsson, Die Schlangenstele des Zeus Ktesios, Ath. Mitt. 33 (1908) 279 ff.; Die Götter des Symposion, Symbolae philol. O. A. Danielsson dicatae, Uppsala 1932, 218 ff. [oben S. I, 25 ff. bzw. S. 428 ff.].

¹⁷ Inschrift einer der tegeatischen Hermen Διὸς Πασίω, Eph. arch. 1911, 152 Nr. 7; Διὸς Πασίω καὶ Σοτῆρος, Athen. Mitt. 59 (1934) 43, aus Ägina; Πάσιος allein in der Stiftungsurkunde des Diomedes aus Kos SIG³ 1106 Z. 28 ff.

¹⁸ IG XII:3, Suppl. 1361; XII:5 670; SIG³ 991. Aischyl. Suppl. 445. Isaios VIII 16; Antiph. I 16 ff. Sammlung der Belege bei Cook a. a. O. II 1065 ff.

Panspermie, ein Gemisch von allerlei Früchten, hineingelegt wurden. Er wurde in der Vorratskammer aufgestellt.¹⁹

Zeus Ktesios erscheint in Schlangengestalt inschriftlich bezeugt. Es ist wirklich befremdlich, dass der Götterkönig, der Herr des Blitzes, als Schlange erscheint. Man hat das so erklären wollen, dass Zeus ein chthonischer Gott, ein Gott der Toten sei. Chthonios wird er zwar genannt, aber nicht als Herr der Seelen, sondern als Spender der Fruchtbarkeit; wenn er als Herr der Toten angesprochen wird, ist das eine Übertragung; Hades wird als König der Toten der unterirdische Zeus genannt.

Die Erklärung liegt viel näher, sobald man sich von der einseitigen Auffassung, dass die Schlange immer ein Seelentier ist, freimacht. In Wirklichkeit tritt die Schlange noch öfter in einer anderen Funktion auf, nämlich als die hausschützende Schlange, und zwar besonders bei den Indogermanen. In dem Volksglauben meines Landes wurde sie bis in die heutige Zeit verehrt; erst vor wenigen Monaten starb der letzte Mann, von dem ich weiss, dass er in seinem Hof den Schlangen Milch vorsetzte. Auf der Balkanhalbinsel ist diese Vorstellung von der Schlange sehr verbreitet, und auch sonst kommt sie häufig vor.²⁰ Im heutigen Griechenland heisst diese Schlange »Hausherr«, νοικοκύρης, und man grüsst sie: στή δουλειά σου, νοικοκύρη μου, oder νὰ ὁ νοικοκύρης, νὰ ὁ φύλακας, νὰ τὸ στοιχειὸ τοῦ σπιτιοῦ μας. Auch steckt man Brot in ihr Schlupfloch. Die Schlange ist auch τὸ στοιχειὸ τοῦ ἀλώνιου, und wenn eine an dem dort aufgespeicherten Getreidehaufen vorüberkriecht, gilt es als ein sehr glückliches Zeichen.²¹ So lange hat die Verehrung der Hausschlange

¹⁹ Autokleides bei Athen. XI p. 473 B.

²⁰ Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion* 279 ff. [2. Aufl. 325 ff.]; A. Evans, *The Palace of Minos* IV 153 ff.; Bolte-Polivka, *Anm. zu den Kinder- u. Hausmärchen der Gebrüder Grimm* II 459 ff.; O. Schrader *Reallexikon* I 23; II 319.

²¹ J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* 260; B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen* 184; schon erwähnt von Leo Allatius, *De quorundam Graecorum opinionibus*, Köln 1645, Kap. XXI.

gedauert; wie lange die Verehrung der Totenschlange währte, mögen diejenigen sagen, die nur von dieser wissen wollen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass schon die indogermanische Vorzeit die Hausschlange kannte. Wenn nicht, so fanden die Griechen sie in Griechenland vor. Denn die minoische Schlangengöttin, die eine ausgesprochene Hausgöttin ist, ist aus dem häuslichen Schlangenkult als eine Anthropomorphosierung der Hausschlange entstanden.²²

In dem alten Tempel auf der Akropolis zu Athen lebte die οἰκουρὸς ὄφις, die bei dem Herannahen der Perser den Tempel verliess. Die Schlange ist hier das Attribut der Athena geworden, welche aus der minoischen Haus- und Palastgöttin hervorgegangen ist. Es gab aber hausschützende Schlangen nicht nur auf der Burg, sondern in jedem Haus. Es war unvermeidlich, dass die Hausschlange, welche das Gedeihen des Hauses schützte, mit dem göttlichen Beschützer des Hauses, Zeus, verbunden wurde. Daher kam das, was der gewöhnlichen Auffassung der griechischen Religion als eine Ungeheuerlichkeit erscheint, dass Zeus in Schlangengestalt auftritt.

Der Hausschlange gab es aber mehrere in jedem Haus. So hat man sich auch in anderer Weise geholfen: Die Hausschlangen wurden zu den Söhnen des Zeus, den Διὸς κοῦροι.²³ Der Kult der Dioskuren ist besonders in seinem Hauptsitz Sparta ein ausgesprochener Hauskult; den Dioskuren wurden Mahlzeiten im Haus vorgesetzt. Ihre Symbole, die δόξανα, sind nichts als das Fachwerk des Hauses. Andere Symbole sind Amphoren, um die sich Schlangen ringeln, Schlangen kehren oft auf den auf die Dioskuren bezüglichen Monumenten wieder. Diese Schlangen sind keine Totenschlangen, obgleich sicher ein Heroenpaar in die Dioskuren aufgegangen ist. Sie sind die Hausschlangen, die von der ihnen in den Amphoren vorgesetzten Nahrung kosten. So versteht man auch die Panspermie, die dem Zeus Ktesios in einem Krug in der Vorratskammer dargebracht wurde. Den Hausgeistern wird ihre Nahrung im Haus vorgesetzt, ebenso wie der Haus-

²² Nilsson a. a. O. 426 ff. [2. Aufl. 496 ff.].

²³ Nilsson a. a. O. 470 [2. Aufl. 541 f.] und in dem S. 161, Anm. 2 [1718 A. 16] zitierten Aufsatz 282 f. [oben I, 27 f.].

schlange noch im modernen Volksbrauch; die Krüge der Dioskuren sind in demselben Sinn wie ihre Theoxenien zu verstehen.

Dem Zeus Ktesios nahe steht Zeus Meilichios und diesem wieder der grosse Zeus Soter.²⁴ Meilichios tritt auch allein [164] ohne den Zusatz Zeus²⁵ und in Mehrzahl auf.²⁶ Er wird in Schlangengestalt dargestellt; er hat Kultplätze und Tempel und auch Feste. Er ist Reichtumsspender, Xenophon opferte ihm auf den Rat eines Sehers, um in seiner Geldnot Hilfe zu finden.²⁷ Er ist ein alter Gott, grösser als der Ktesios. Der Name weist den Weg. Μελιχίος kommt von μελίσσω, *propitiare*. Er ist aber nicht einfach »der Gütige«, »der Gnädige«, sondern »derjenige, der durch Sühnung gnädig gestimmt worden ist«; wir kommen später auf Zeus als Sühngott zurück. Da er als »der Gütige« verstanden wurde, konnte er auch als der gütige Beschützer des Hauses aufgefasst und dem Zeus Ktesios genähert werden. Dadurch kam er zu seiner Schlangengestalt.

Der Zeus Soter ist besonders in dem offiziellen Kult der Städte bekannt, er ist ein grosser Gott, aber auch zugleich Hausgott. Ihm wird bei dem Trinkgelage die dritte Spende gewidmet, Aischylos nennt ihn οἰκοφύλαξ, Schirmherrn des Hauses, ihm sind einige der auf Thera gefundenen Hausaltäre gewidmet.²⁸ Es würde nicht wundernehmen, wenn auch Zeus Soter in Schlangengestalt aufträte. Wenigstens tut es der Sosipolis in Elis, eine Erscheinung, die im griechischen Kult ziemlich alleinstehend ist und geheimnisvoll umwoben; — er erinnert dadurch etwas an den Kult der Vesta in Rom —

²⁴ Nilsson, Die Götter des Symposion 224 ff. [oben I, 435 ff.]; Cook a. a. O. II 1091 II; Pfister s. v. Meilichioi Theoi in Pauly-Wissowa; dazu Journ. of Hell. Stud. 57 (1937) 29.

²⁵ Z. B. Schlangenstele dem δαίμονι Μελιχίω geweiht, Delt. arch. 3 (1917) 422, 2. Hinzuzufügen τὸ ἱερὸν τῷ Μελιχίῳ in Thespiiai ebd. 14 (1931—32) Tf. 2 a Z. 27.

²⁶ IG IX:2 1329 aus dem phthiotischen Theben; das Säkularorakel Z. 29 und die Acta Z. 11.

²⁷ Xenoph. Anab. VII 8, 1.

²⁸ Aischyl. Suppl. 24 ff. IG XII:3 430; Suppl. 1357; 1363; 1366.

aber m. E. liegt auch hier die Erklärung so, dass sein Kult ursprünglich zu den *penetralia* des Hauses gehörte.²⁹ Zuletzt ist daran zu erinnern, dass ein anderer beliebter Hausgott, der Agathos Daimon, dem beim Anfang des Mahles eine Spende ungemischten Weines ausgegossen wurde und dem neben Zeus Soter ein Hausaltar gewidmet war, in Schlangengestalt erscheint.³⁰ Diese Gestalt war den Hausgöttern eigen, weil die hausschützende Schlange sich ihnen zuordnete.

Die Hausschlange brachte dem Haus Segen und schützte sein Wohlergehen, dabei auch seinen wichtigsten Reichtum in alter Zeit, den Getreidevorrat, der in unterirdischen Verwahrungsräumen, den σποί, oder in grossen, in der Erde vergrabenen Gefässen, den πίθοι, aufbewahrt wurde. In diesen Hohlräumen wird man oft auf Schlangen gestossen sein. Ihre aus Teig geformten Bilder wurden darin niedergelegt und an den Thesmophorien heraufgeholt.³¹ So versteht man auch die bedeutende Rolle, welche die Schlange im eleusinischen [165] Kult, der im Grunde agrarisch ist, spielt; sie zieht den Wagen des Triptolemos, sie kriecht aus der Cista hervor. Später, als die Menschen in den Städten zusammengedrängt wohnten und von dem in den Läden eingekauften Getreide lebten, das nicht das ganze Jahr hindurch zu Hause aufbewahrt zu werden brauchte, wurde die Hausschlange Schutzgeist der Vorratskammer, des ταμείου. Die ganze Art der griechischen Religion drängte dahin, diesen Kult in die gewohnte Götterwelt einzuordnen; er widerstrebte aber nach seiner Art diesem Versuch. Die Hausschlange reimt sich schlecht zu dem Anthropomorphismus der griechischen Religion. Um sie zu benennen, griff man zu beschreibenden Namen, die als Sondergötter angesprochen werden können, Ktesios, Pasios, Agathos Daimon, oder man nahm einen entsprechenden alten Kultnamen auf, Meilichios, Soter. Die Gottheit tritt nicht nur einzeln, sondern auch kollektiv auf, Meilichioi, Dioskuren. Dies

²⁹ Paus. VI 20, 2 ff.; ich kann also nicht Robert, Athen. Mitt. 18 (1893) 37 ff. folgen, vgl. meine Gr. Feste 24.

³⁰ O. Jacobsson, Daimon och Agathos Daimon, Diss. Lund 1925.

³¹ L. Deubner, Attische Feste 1 ff.

ist lehrreich für die Anpassung einer alten Kultgewohnheit an die geläufigen religiösen Vorstellungen. Tierverehrung war in Griechenland ausgemerzt. Daher griff man zu beschreibenden Namen, und da diese zu blutlos waren, reihte man die Schlange einem der grossen Götter an, und zwar dem Zeus, sowenig er auch eigentlich dafür passte; aber er oder auch seine Söhne waren seit unvordenklicher Vorzeit Schützer des Hauses. Wenn man den Vorgang analysiert, sieht man, wie äusserlich die Hausschlange an Zeus angehängt wurde. Zeus wurde nicht so sehr in Schlangengestalt verehrt, als vielmehr die Hausschlange wurde ihm beigegeben, geradeso wie sie auch der Athena beigegeben wurde. Der Unterschied ist der, dass der hausschützende Zeus nicht dem Staatskult angehörte und kein Bildnis hatte, so dass die Schlange nicht zum Attribut werden konnte.

Schon vorher wurde Zeus Meilichios genannt, und es wurde bemerkt, dass er wegen der Bedeutung des Epithetons, »der Gütige«, dem Zeus Ktesios gleichgestellt wurde, dass dieser Beiname aber eigentlich »der durch Sühnung gnädig Gestimmte« bedeutet, also auf einen Sühncharakter des Gottes hinweist. Ein solcher Charakter ist bei Zeus selten, verdient aber Beachtung. Dem Zeus Meilichios wird der Zeus Maimaktes, der stürmende Zeus, gegenübergestellt. Zeus Maimaktes ist ein Wettergott, der Herr der Winterstürme, nach dem der Wintermonat Maimakterion benannt ist, und er tritt auch kollektiv als die Μαιμακτῆρες auf.³² In seinem Kult kommt das Διὸς κῶδιον vor, das zum Wetterzauber gehört. Ein Abwehr-ritus wie dieser steht einem Sühneritus sehr nahe, und so ist es verständlich, dass das Διὸς κῶδιον zu einem Sühnmittel geworden ist, wobei jedoch auch mit anderen Einflüssen zu rechnen ist.

- [166] Zeus tritt ferner, obgleich selten, als Sühnegott im eigentlichen Sinn auf, besonders in dem Mythos von Ixion, den er von Mord entschonte; denn niemand weder unter den Göttern noch unter den Menschen wollte dies tun, weil er als erster einen Stammesgenossen getötet hatte. Aischylos deutet auf

³² IG XII:2 70.

ihn als den Prototyp der Mordsühne hin und lässt Apollon sich dafür auf seinen Vater berufen.³³ Noch wichtiger, weil zeitgenössische Anschauungen wiedergebend, ist die Erzählung des Herodot von Adrastos³⁴, den Kroisos von einem Mord gereinigt und in sein Haus aufgenommen hatte, der aber auf der Jagd unversehentlich seinen Sohn tötete. Als Kroisos das Unglück erfuhr, rief er den Zeus καθάρσιος, den Reiniger, an und den ἐπίσιος, weil der Mörder an seinem Herd Schutz gefunden hatte, und den ἐταρήσιος, den Zeus der Freunde, weil er den Adrastos seinem Sohn als Wächter beigegeben hatte.

In den wenigen Fällen, in denen Zeus als Sühnegott auftritt, wird also entweder sein Charakter als Wettergott hervorgekehrt, oder, was hier wichtig ist, es treten die verwandtschaftlichen und moralischen Beziehungen besonders hervor. Wir wenden uns jetzt der Seite des Zeus zu, von der seine Befassung mit der Mordsühne ausgegangen ist.

Die Gesellschaft der ältesten wie noch der homerischen Zeit ruhte auf ungeschriebenen Gesetzen, und besonders tat es die Macht des Hausvaters, dem es oblag, diese aufrechtzuerhalten. Selbstverständlich verlieh ihm Zeus, das himmlische Ebenbild des Hausvaters, seine Autorität und schützte die ungeschriebenen Gesetze. Er war daher der Schützer der Moral, denn diese bildete gerade den Inhalt dieser Gesetze. Soweit die alten Moralgesetze noch kenntlich sind, betrafen sie, abgesehen von der Familie, besonders diejenigen, die ausserhalb der Gesellschaft standen oder sich gestellt hatten, die Fremden und die Verbrecher, besonders die Mörder. Zur Moral is auch der Eid zu rechnen; er kam aber durch einen Ritus zustande, während der Mörder erst um einen solchen, die Reinigung, ersuchen musste und wie der Fremde sich mit dem Schutze der Religion zu umkleiden suchte. Er trug den Bittzweig, er setzte sich auf den Herd; es bestand von vorne herein zwischen ihm und demjenigen, dessen Schutz

³³ Aischyl. Eum. 717 f. u. 441; Schol. Apoll. Rhod. III 62 mit Parallelstellen.

³⁴ Hdt. I 44.

er suchte, kein gegenseitiges Verhältnis; dieses wurde erst durch den gewährten Schutz begründet. Der Mörder hatte sich mit einer Schuld belastet, die entsühnt werden konnte. Es gab Zeiten, in denen ein Mord, auch wenn er nicht ganz unvorsätzlich war, mehr als ein Unglück denn als ein Verbrechen betrachtet wurde.

[167] Der Fremde war eigentlich rechtlos; *hostis* und Gast sind dasselbe Wort. Er war nicht immer einer, der aus seinem eigenen Lande zu flichen genötigt worden war, sondern ein Verkehr, wie spärlich er auch war, hat immer, auch in der Vorzeit, bestanden. Beides, die Sühnung des Mörders und der Verkehr, wurde durch die ungeschriebenen Gesetze ermöglicht, welche den Schutzflehenden zu schonen geboten. Er war durch eine religiöse Scheu geschützt, eine Vorstellung, die Homer zu dem Wort zugespitzt hat, dass alle Fremden und Bettler von Zeus kommen.

Diese ungeschriebenen Gesetze standen unter dem Schutz des Zeus. Er ist der Gott der Schutzflehenden; nur er hat Namen, die darauf zielen, in vielen Formen, *ἱκέσιος, ἱκέτας, προστρόπαιος* usw., welche oft sowohl in der Literatur wie in den Inschriften begegnen. Sehr häufig wird auch Zeus *ξένιος* erwähnt; anderen Göttern wird dieser Name nur selten und spät beigelegt. Er bezeichnet Zeus nicht nur als Schützer der Gastfreundschaft, wie er gewöhnlich übersetzt wird, sondern auch und zwar besonders als Schützer der Fremden. Es genügt auf die homerischen Zeugnisse hinzuweisen, welche in dieser Beziehung einen ganz primitiven Zustand wiedergeben. Unter den vielen Erwähnungen wähle ich nur die erlogene Erzählung des Odysseus von seinem Abenteuer in Ägypten aus.³⁵ Als seine Leute die Ägypter geplündert und getötet hatten, diese sich aber sammelten und die Räuber aufs Haupt schlugen, warf Odysseus seine Waffen weg, umfasste die Knie des ägyptischen Königs und küsste sie, und dieser erbarmte sich, setzte ihn auf seinen Wagen, führte ihn nach Hause und schützte ihn gegen den Zorn seines aufgeregten Volkes, das sehr begreiflich sich an dem Anführer der Marodöre rächen

³⁵ v. 282 ff.

wollte. »Denn er nahm sich in acht vor dem Zorn des Zeus Xenios, der über böse Taten besonders zürnt«, heisst es. In dieser Situation klingen die Worte fast grotesk; sie zeigen, wie stark die Scheu vor dem Recht des Fremden und Schutzflehenden und seinem göttlichen Schirmherrn war, der jede Übertretung schwer rächt. Das Geschick Trojas war durch die Verletzung der Gastfreundschaft besiegelt.

In der alten Zeit, in der der Fremde grundsätzlich rechtlos war, war die religiöse Scheu, sich an einem Fremden und Schutzflehenden zu vergreifen, das einzige Mittel, den Verkehr zwischen Stammesfremden zu ermöglichen und die Härte der stetigen Raubzüge und Kriege etwas zu mildern, und zugleich ein Ausdruck der menschlichen Barmherzigkeit, die unter göttliche Sanktion gestellt wurde. Unter solchen Verhältnissen erfüllte Zeus Hikesios und Xenios eine notwendige Funktion in dem gesellschaftlichen und sozusagen zwischenstaatlichen Leben, der sonst auf keine Weise entsprochen wurde. Mit der Entwicklung des Verkehrs und des Rechts, das gerade wegen des gesteigerten Verkehrs das Fremdenproblem nicht beiseite lassen konnte — man denke z. B. an die Proxenoi —, wurde das Verhältnis zu den Fremden einermassen geregelt, jedoch nie ganz befriedigend oder so, dass [168] der göttliche Schutz entbehrlich wurde. Zeus Xenios ist daher auch später ein vielgenannter Gott; in Athen hat man nach seinem Vorbild einen Zeus μετοίκιος geschaffen. Man braucht sich nicht einmal darauf zu berufen, dass bei vielen primitiven und Halbkulturvölkern dieselben Anschauungen und Sitten in bezug auf Fremde wiederkehren, um festzustellen, dass sie bei den Griechen in eine hohe Vorzeit hinaufreichen, in der sie weit mehr nötig als jemals waren. Zeus, der die gesellschaftliche Ordnung aufrechthielt, war der gegebene Schützer der Ordnung auch in bezug auf die Fremden und Schutzflehenden. Es ist kein Zweifel, dass er dies lange vor Homer und schon vor der Einwanderung der Griechen gewesen ist. Es liegt in seinem Namen Vater beschlossen.

Der griechische Staat war auf der Familie begründet; er war bis in die archaische Zeit ein Geschlechterstaat. Der Staat war eine Erweiterung der Familie; wie jedes Haus seinen

Herd hatte, hatte der Staat den seinen, von dem die Auswanderer Feuer zu den Tochterstädten mitnahmen. Ebenso ist das Königtum das erweiterte Abbild der Macht des Hausvaters. Vater Zeus schützte den König wie den Hausvater. So ist es bei Homer.³⁶ Die Königswürde kommt von Zeus, Zeus liebt den König und verleiht ihm Ehre, das Symbol seiner Macht, das Szepter, ist dem Königsgeschlecht von Zeus geschenkt. Zeus schützt den König in seinem Amt und in seinen Rechten.

In der grossen mykenischen Zeit gab es mächtige und prachtliebende Könige, die über ganz Griechenland und viele Inseln geboten, die prachtvolle Paläste und Grabbauten errichteten und mit verschwenderischem Aufwand bestattet wurden. Damals baute man für die Könige, nicht wie in der geschichtlichen Zeit für die Götter. Danach ist die Macht des mykenischen Königs zu bemessen. Die Verhältnisse dieser Heldenzeit müssen auf die einfache Religion, welche die Griechen mitbrachten, in entscheidender Weise umgestaltend gewirkt haben, und zwar besonders auf ihren Hauptgott Zeus. In dieser Zeit ist der griechische Götterstaat geschaffen worden, wie überall nach dem Vorbild des Staates der Menschen.³⁷ Zeus wurde Götterkönig. Er ist wie der mykenische König von Vasallen umgeben, die oft eigensinnig und widerspenstig sind, seine überragende Macht jedoch anerkennen. Homer hat dieses Bild des Götterkönigs dem griechischen Volk so fest eingeprägt, dass es die Veränderungen des Staatslebens überdauert hat. Der schüchterne Versuch des Hesiod, das himmlische Regiment den neuen Verhältnissen anzupassen dadurch, dass er die Götter nach dem Siege über die Titanen Zeus zum König wählen lässt³⁸, ist zu Boden gefallen. Auf der Erde herrscht die Republik, im Himmel die Monarchie. Wenn das Königtum abgeschafft wurde, wurde Zeus nicht abgeschafft, sondern er verblieb der Schutzherr der Stadt und ihrer poli-

³⁶ Nilsson, Das homerische Königtum, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927, 23 ff. [unten abgedruckt].

³⁷ Nilsson, The Mycenaean Origin of Greek Mythology 232 ff.

³⁸ Hesiod Theog. 883.

tischen Freiheit. Als solcher heisst er Polieus, der neben sich die Stadtgöttin, Athena Polias, hat, Eleutherios oder Soter, und viele offizielle, durchaus späte und uninteressante Feste wurden ihm gefeiert.

Aus der Vorzeit brachte Vater Zeus fruchtbare Keime mit, die ihm eine überragende Stellung haben verleihen können und auch in gewisser Hinsicht verliehen haben. Welcher war mit seinem anfänglichen Zeusmonotheismus nicht so sehr im Unrecht, wie die Späteren gemeint haben, welche ihre Aufmerksamkeit auf den Polytheismus richteten. Welcher von jenen Keimen sich entwickelte und wie er entwickelt wurde, beruhte auf den Zeitumständen. Die Naturbedeutung des Zeus haftete immer, stark ausgesprochen, fest an ihm. Die Naturerscheinungen, in denen er sich offenbarte, waren aber so gewaltig und so erhaben, dass sie seiner Majestät keinen Abbruch taten; im Gegenteil verhalfen sie ihm zu seiner Stellung als Götterkönig.

Vater Zeus war auf dem Weg, der erhabene und strenge Wächter des Rechts zu werden. Wenn ich mich nicht irre, war er das in den kleinen patriarchalischen Verhältnissen der Vorzeit, und er hat das bewahrt. Die Opposition, welche gegen die selbstsüchtige Adelsherrschaft im Anfang der griechischen Geschichte anstürmte, berief sich auf das Recht und den Gott, der das Recht schützte. Dazwischen lag aber die stürmische mykenische Zeit, in der das Recht des stärkeren, des kriegstüchtigen Mannes galt; sie hat das Bild des Götterkönigs geprägt, des gewaltigen Herrschers, der nicht so sehr im Zeichen des Rechts wie im Zeichen der Macht und der Ehre regiert. An diesen Götterkönig haftete sich die üppig wuchernde Mythologie; Zeus wurde Vater der Götter und der Menschen, dem zahllose Liebesabenteuer zugeschrieben wurden. Das hat ihn wie die anderen Griechengötter geprägt und sein Verhältnis zu Recht und Moral, wenn nicht abgeschnitten, so doch sehr erschwert.

Praktisch wurde Zeus von seinem Sohn Apollon unter aller Bezeugung kindlicher Pietät hinausgedrängt. Apollon hat sich der Mantik bemächtigt, deren Hauptträger noch bei Homer Zeus ist, indem er eine modernere Form aufnahm. Er hat

sich der Reinigungen und Sühnungen speziell angenommen, und da er das Rituelle stark betonte, kam die moralische Bedeutung der Sühnung, die mit dem Wesen des Zeus verbunden war, nicht zu der Geltung, die vielleicht möglich gewesen wäre. Apollon nahm die reiche gesetzgeberische Tätigkeit der archaischen Zeit unter seinen Schutz. Jene erhabene Auffassung von dem Gott des Rechts eigneten sich nur die grossen Geister an, die noch aus der Literatur zu uns reden; im Volk schwand sie nicht, wurde aber vulgarisiert. In Wirklichkeit wurde Zeus, zwar nicht im offiziellen, wohl aber im volkstümlichen Kult aus seiner überragenden Stellung in der Masse verdrängt, dass man gar hat meinen können, dass die Griechen einmal einen anderen obersten Gott gehabt hätten. Das ist falsch. Höchster Gott und Götterkönig ist nur einer gewesen, Vater Zeus.

Es ist wohl bekannt, dass Zeus Schützer des Hauses und des Rechts war; aber man mag sich vielleicht zweifelnd gegen die enge Verkoppelung dieser beiden Funktionen und ihre Hinaufführung in die entfernte Vorzeit stellen. Die Gerechtigkeit erscheint als eine hohe Tugend, welche der religiösen Sanktion und des göttlichen Schutzes würdig ist. Arbeit und Sparsamkeit aber, die Zeus der Erwerber vertritt, sind höchstens Tugenden des kleinen Mannes; sie erscheinen sehr weltlich, sehr profan und von der Welt der Religion sehr entfernt. Dazu möchte ich eine allgemeine Bemerkung machen. Es ist unvermeidlich, dass ein Forscher seine Voraussetzungen und seine Erfahrungen in das Gebiet, mit dem er sich beschäftigt, hineinträgt. Wer von der Erforschung der primitiven Religion herkommt, sucht nach sakramentalen Riten und Altersklassen, nach Totemismus und Matriarchat bei den Griechen. Das ist berechtigt und fruchtbar, aber innerhalb gewisser Grenzen, welche eine auch die höhere Lagen der Religion umfassende Umsicht kennen lehrt.

Wer von der grossen Literatur der Griechen herkommt, ist geneigt, in dieser den Ausdruck der Religion zu finden. Er schiebt daher die Volksreligion beiseite, zuweilen etwas ungeduldig, und er mag wohl meinen, dass zu wenig darüber überliefert ist, um ihr näher zu kommen. Wenn man aber den an

sich unscheinbaren Spuren, welche die Volksreligion sowohl in der Literatur wie in den archäologischen Zeugnissen hinterlassen hat, verständnisvoll nachgeht, ergibt sich doch ein Bild von ihr, und für ein volles Verständnis der griechischen Religion ist es notwendig zu beachten, was die kleinen Leute in der Strasse und die einfachen Bauern auf dem Lande sich vorstellten und glaubten.

Dies leitet zu einem dritten Gesichtspunkt hinüber, zu dem persönliche Erfahrungen mich geführt haben, der ich in recht altertümlichen bäuerlichen Verhältnissen geboren und aufgewachsen bin und mich mit der Volkskunde meines Landes eingehend beschäftigt habe. Die Griechen und ihre Vorfahren haben ihre Existenzmittel durch die Bearbeitung der Erde gewonnen, abgesehen von dem Herren- und Kriegervolk der mykenischen Zeit und den industrialisierten und kommerzialisierten Städten der klassischen Zeit, d. h. sie waren ein Bauernvolk, wodurch ihre Lebensweise und ihre Anschauungen geprägt wurden. Wenn man dies beiseiteschiebt, verliert man einen notwendigen Gesichtspunkt für das Verständnis der griechischen Religion. Was das bedeutet, lehren uns zwei Überlieferungen. Die eine ist die eleusinische Lehre vom Ackerbau als dem Grund eines gesitteten und zivilisierten Lebens, welche in die Anschauung von Athen als der Wiege der Kultur ausmündet³⁹; die zweite ist die Bauernpraktik des Hesiod, [171] die noch eindringlicher Arbeit und Sparsamkeit predigt. Die Verkoppelung der Sparsamkeit, die Zeus Ktesios vertritt, und des Rechts, das Zeus Hikesios und Xenios schützt, ist keineswegs befremdlich; diese beiden Eigenschaften geben überall den Grundton des bäuerlichen Lebens an, sie sind der rote Faden in den »Werken und Tagen«. Durch Arbeit und Sparsamkeit erhält der Bauer seinen Lebensunterhalt, und durch das Recht wird ihm sein ungestörter Genuss gesichert. Beides verdient die göttliche Sanktion. So glaube ich auf dem rechten Weg zu sein, wenn ich diese Eigen-

³⁹ S. Nilsson *Archiv f. Religionswiss.* 32 (1935) 128 ff. [oben S. 606 ff.] und *L'origine religieuse d'une évolution morale dans la Grèce antique*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936) 131 ff.

schaften bei dem Gott hervorhebe, der das Griechenvolk seit der Vorzeit begleitet und der ihm immer vorangestanden hat. Ich vergesse aber nicht, dass andere Seiten seines Wesens stark entwickelt worden sind, besonders der machtvolle Götterkönig der mykenischen Zeit. Andere sind zurückgetreten. So ist das Bild des Zeus entstanden, das wir kennen.

[385]

The new inscription of the Salaminioi.

A most lucky find of the Agora excavations in 1936 was an undamaged stele containing the record of an arbitration of the Attic year 363/2 B.C. between the two branches of the γένος of the Salaminioi, οἱ ἐκ τῶν ἑπτὰ φυλῶν and οἱ ἀπὸ Σουνίου, and an enumeration of the cults practiced by this genos. The inscription was published with a very full and learned commentary by Professor Ferguson in the last report on the Agora excavations.¹ The editor has well brought out the point, proved by the name of the genos, that it is not a real *gens*, held by bonds of kinship, and also the interesting fact that it was split up into two halves. The reason of this splitting up was, apparently, that a large part of the genos was concentrated at Sounion while the other members were dispersed over seven phylai. The compact mass of the genos living at Sounion may have tried to reserve the sacrifices and other privileges for itself; against this tendency the dispersed members organized themselves as an opposition party. The litigation was ended for the moment by the arbitration in question, but finally each of the two halves became a separate genos, as a second inscription from about 250 B.C. proves. The Salaminioi were in reality a cult association which posed as a genos, one of the kind which Solon equalized with the *gentes*.²

¹ W. S. Ferguson, »The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion,« *Hesperia*, VII (1938), p. 1.

² This is the purpose of the anonymous law that the phrateres are

The editor discusses at length the connection of the *genos* [386] of the Salaminioi with the conquest of the island of Salamis by the Athenians, but it seems to be possible to advance this interesting problem further. Of course the old decree concerning Salamis by the Athenian people³ comes into one's mind. It is badly mutilated and has been much discussed; Professor Wilhelm proved long ago that the preserved sentences do not refer to the Athenian *klerouchs* in Salamis but to the old inhabitants who were allowed to remain in the island, subject to Athens.⁴ The important point is that Athenian *klerouchs* were settled in Salamis, one of whom was Timodemos in whose honour Pindar composed the second Nemean ode.⁵ I shall not enter into a protracted discussion of the struggle of Athens for the possession of Salamis; on the whole Professor Beloch treated it correctly,⁶ according to my opinion. I wish only to stress that the struggle was a long one with several vicissitudes. It was ended by the arbitration of the Spartans which took place not in the time of Solon, as the ancient authors say,⁷ but after the expulsion of the tyrants by the Spartans; the Kleomenes mentioned is of course, as Beloch states, the king who was at the head of the expedition's forces.⁸ Some time earlier, probably in the

obliged to receive the *orgeones*, viz. the cult associations, as well as the *ὁμογάλακτας, οὗς γεννήτας καλοῦμεν*, Philochoros in Harpokration, s. v. *ὀργεῶνες*, etc. The law cannot belong to Kleisthenes, as says G. Busolt, *Griech. Staatskunde*³, p. 252, for this is at variance with the statement of Aristoteles, *pol. Ath.*, 21, that he allowed every one to retain the *phratries* and the priesthoods according to the custom of the ancestors. The law wears the stamp of Solon who had much regard for the *orgeones*; they were mentioned in his *ἄξονες*, Seleukos, *loc. cit.*; cf. the law in Gaius, *Digesta*, 4, 7, 22, 4.

³ IG, I², 1 = Dittenberger, *Sylloge*³, 13.

⁴ *Athen. Mitt.*, XXIII (1898), p. 471.

⁵ *Schol. Pind. Nem.*, II, 19, τῶν τὴν Σαλαμίνα κατακληρουχησάντων Ἀθηναίων; cf. Pausanias, I, 40, 5.

⁶ K. J. Beloch, *Griech. Gesch.*², I:2, p. 309. The only doubtful point is the reconquest by the Megarians about 550 B. C. If it took place it must have been of brief duration.

⁷ Plutarch, *Solon*, 10; cf. Aelian, *Var. hist.*, VII, 19.

⁸ The decree mentioned above is probably to be referred to a regula-

beginning of the reign of Peisistratos, Athens had conquered Salamis. No state submits to an arbitration after a victorious war, unless it is imposed by mightier states, and there is no trace of such a situation at that time. But the defeated state may take a favourable opportunity to propose its claims, and such an opportunity seemed to the Megarians to have [387] come when the Spartans, of whose league Megara was a member, had laid their hands on Athens, expelling Hippias. On the other hand the Athenians may have had valid reasons, other than the Homeric verses cited by Plutarch, to proffer for their possession of the island. The question is what had happened in the meantime.

We know that Athenian klerouchs were settled in Salamis, and it is most probable that the settling took place soon after the first conquest of the island. For precisely at this moment means were needed in order to secure the grip of the Athenians on the newly conquered territory and to maintain its loyalty to Athens. We do not know how the lands allotted to the klerouchs were procured and may perhaps suppose unreflectingly the usual method of expelling the old inhabitants, but there is another way, an exchange of inhabitants and property, and the peculiar interest of our inscription is that it seems to prove that this way was resorted to. For the fact that a great many Salaminians moved to Attica, that a compact mass of them were settled in one place at Sounion, and that they were organized as a *genos* cannot possibly be explained as the result of a voluntary migration. At this time the Athenians were not so jealous of their citizenship as the democracy of the fifth century B.C. was, a fact for which it had to pay by the ruin of its empire. The thesis which I wish to propose for consideration is that such an exchange really took place. Athenian klerouchs were settled in Salamis; a number of Salaminians were transferred to Attica, received citizenship and property in exchange for that which was given to the Athenian klerouchs. A compact mass

tion after the Spartan arbitration; the script proves that it belongs to the end of the sixth century B.C.

was settled at Sounion, where for some reason it was possible to give over a vast tract of land to the Salaminians, while others were dispersed over Attica so that later on they came to belong to seven phylai. Such politics are not unparalleled in ancient times; they remind one of the Roman manner of receiving the most prominent men of the Latin towns and colonies into the body of citizens. Herodotus (V, 57) says that the Gephyraei went from Eretria to Tanagra, from there to Athens, and that they received Athenian citizenship.

What strikes the reader who is conversant with the sacral organization is the fact that the Athenian state contributed to the sacrifices offered by the Salaminioi, 11. 20: ὅσα μὲν ἡ πόλις παρέχει ἐκ τοῦ δημοσίου ἢ παρὰ τῶν ὠσκοφόρων ἢ παρὰ τῶν δειπνοφόρων γίγνεται λαμβάνειν Σαλαμίνιοις. This is, as far as [388] my knowledge goes, unexampled. The state paid for the public sacrifices offered by the priests and procured by the magistrates. Many cults belonging originally to certain *gentes* had been made public; the state did not pay for these but allowed the priests, taken from the *gentes*, certain emoluments deriving from the sacrifices. In every case it is a striking exception for the state to pay for sacrifices offered by a *genos*. But in this case it was apparently an old custom too. We read l. 87: ξύλα ἐφ' ἱεροῖς καὶ οἷς ἡ πόλις δίδωσιν ἐκ κύρβεων. The archaic word κύρβις seems to prove that the prescription was derived from the sixth century B.C., even if it is impossible to refer it to the Solonian κύρβεις which according to some authors contained his sacral laws.⁹ There must have been a strong reason why this exceptional favour was granted to the Salaminioi, i.e. to connect them closely with the Athenian state, and we shall see that this purpose is apparent in their cults too.

These cults are in many respects most interesting. Some of

⁹ Suidas, s. v., and others. [The above statement is a misunderstanding. The words :»Wood for the sacrifices and for the sacrifices which the state gives according to the laws«, imply that the Salaminioi had to pay for fuel when sacrificing at Athenian state festivals.]

them were transferred from Salamis to Attica. So was the hero Eurysakes, the son of Aias, of whom the editor treats exhaustively (p. 16). He was a late, post-Homeric creation, with a cult in Salamis itself and a hieron in Melite in the city of Athens, the very place where our inscriptions were found. The editor has well brought out the point that the founding of this hieron must be earlier than the creation of the Kleisthenian phyle Aiantis which set up its records in the Eurysakeion. I think that this hieron of Eurysakes represents the first step of the Athenians on their way to win Salamis. When they wished to conquer Aegina the oracle counselled them to assign a temenos to Aias,¹⁰ of course in order to draw the hero of the island over to themselves. In the struggle for Salamis they may have assigned a temenos to the hero of this island, Eurysakes, for the same purpose. The outcome is the legend that the sons of Aias, Eurysakes and Philaios, moved to Attica and received Athenian citizenship, Eurysakes settling in Melite and Philaios at Brauron.¹¹ This legend is a projection into mythology of the means [389] by which the Athenians tried to fuse Salamis with their state, that is, by founding the Eurysakeion and by granting Athenian citizenship to the Salaminians who settled in Attica, and the legend served in the future to assert their claims on Salamis. The last and crowning event was that an Attic phyle was named after Aias himself.

From Salamis also came the cult of Athena Skiras at Phaleron (Ferguson, p. 18), which was connected with the festival of the Oschophoria. Professor Deubner has given voice to the

¹⁰ Herodot., V, 89.

¹¹ Plutarch; Solon, 10. Herodot., VI, 35, Pherkydes from Athens, fr. 2 Jacoby, and Pausanias, I, 35, 2, mention Philaios only, the eponym [of the Philaidae. The designation of the noble house of Miltiades as Philaidai which now is current is not found in ancient sources. Philaidae was also the name of a demos near Brauron. When Plato, Hipparch, p. 228, says of Hipparchos that his family came ἐκ Φιλαιδῶν, he must mean the demos. That the myth let Philaios settle at Brauron is probably a tribute to the merits of Peisistratos having won Salamis for Athens.]

opinion that the Oskophoria belonged virtually to Dionysos, not to Athena Skiras,¹² which is disproved by our inscription. Thereby a new question is raised. Were the Oskophoria brought from Salamis together with the cult of Athena Skiras, or are they an old Attic festival which was connected with this goddess only when she was introduced and her temple at Phaleron founded? The latter alternative seems to be more probable. The Oskophoria appear in the inscription as a gentile festival of the Salaminioi; their archon, designated by lot, appointed the ὠσχοφόροι and δειπνοφόροι together with the priestess and the herald, according to ancestral custom (ll. 47). If the state contributed to the costs of this festival, it seems to be most probable that it was an old Attic festival the care of which was handed over to the Salaminioi. It seems to be relevant that the aetiological legends of the festival apply to Theseus and not to the Salaminian heroes worshipped at Phaleron. Even the heroes Phaiax and Nauseiros to whom, together with Poseidon Hippodromios and Teukros, the Salaminioi sacrificed in Boedromion (l. 91), are incorporated into the Theseus legend.¹³ The Salaminioi performed a sacrifice to Theseus on the sixth of Pyanepsion (l. 92), two days before the state festival in his honour.

Most astonishing is that the Salaminioi furnished the priestesses of Aglauros and Pandrosos and of Kourotrophos (ll. 12 [390] and 45); these two cults appear together in an ephebe inscription also.¹⁴ Both cults are located on the slopes of the Acropolis. Kourotrophos usually appears alone; her identification with Ge is late. Aglauros and Pandrosos belong to the native stratum of Athenian cults and myths. Their myth is connected with the old-fashioned rite of the Arrephoria. In the hieron of Pandrosos which joined the Erechtheum grew the holy olive tree. The ephebes took the oath of loyalty to the state in the hieron of Aglauros.¹⁵ It is really astonishing

¹² L. Deubner, *Attische Feste*, p. 142.

¹³ Philochoros in Plutarch, *Theseus*, 17, who says Nausithoos instead of Nauseiros; cf. Ferguson, p. 24.

¹⁴ IG, II², 1039, l. 58.

¹⁵ Demosthenes, *de falsa leg.*, XIX, 303 and the scholia.

that the priestess of this old cult was taken from the *genos* of the Salaminioi which had only recently immigrated and it shows the great price set upon their allegiance. We do not know how it was possible. If originally, as do most old cults, this cult belonged to some family, the family must have become extinct.

On the other hand the Salaminioi showed their loyalty to Athens by sacrificing to Athena at the Panathenaea (l. 88) as well as to Theseus. This reminds one of the duty imposed on the colony of Brea, and probably other colonies too, of sending a *panhoply* to the Panathenaea and a *phallos* to the great Dionysia.¹⁶ The tokens of their belonging to the citizen body are their sacrifices to Zeus *Phratrios* at the *Apatouria* (l. 92) and to Apollo *Patroos* on the seventh of *Metageitnion* (l. 89). Professor Ferguson estimated these cults justly; they are not common to all *gene*, as is often said (p. 31), but it may be possible to elucidate this matter somewhat more. In the *dokimasia* of the archons they were asked if they had an Apollo *Patroos* and a Zeus *Herkeios* and where these and their tombs were;¹⁷ the *γεννήται* of Apollo *Patroos* and Zeus *Herkeios* are said to testify to the citizenship.¹⁸ The purpose is to ascertain the citizenship. In the old times when no citizen rolls existed the simplest means of proving it was the possession of family tombs, property, and a house, in religious terms a Zeus *Herkeios*, whose altar was in the court-yard, and an Apollo *Agyieus* before the doors. Both were [391] inherited from the ancestors and for this reason Apollo was called *πατρῷος*. This epithet does not imply that the pedigree was carried back either to Zeus or to Apollo. On the contrary the noble families had their own heroic ancestors. Whosoever belonged to »the people without ancestors» and did not possess landed property had neither a Zeus *Herkeios* nor an Apollo *Patroos*. When the supremacy of the landed gentry was broken and the common people were admitted to a part

¹⁶ IG, I², 45 = Dittenberger, *Sylloge*³, 67, ll. 13; cf. 63, l. 57.

¹⁷ Aristot., *pol. Athen.*, 55; cf. Harpokration, s. v. Ἐρκεῖος Ζεύς.

¹⁸ Demosthenes, LVII, 67.

in state affairs, some change became necessary in regard to proving citizenship. The phrateres who were charged with the supervision took over the gods who were invoked in testimony of citizenship. Zeus and Apollo became gods of the phratries which instituted cults for them. So the small people too, viz. the members of the cult associations, who inherited the name of γενῆται, got their Zeus Herkeios and Apollo Patroos.¹⁹ Zeus was generally renamed Phratrios. Apollo Patroos became the ancestor of all Athenians at a relatively late time, being identified with Apollo Pythios, the father of Ion, a myth which is well known from the *Ion* of Euripides. And we read in fact that the Salaminioi made a sacrifice to Ion too (l. 87). It is apparent that the group of gods to whom the sacrifice of the seventh of Metageitnion was offered—Apollo Patroos, Leto, Artemis, and Athena ἀγελάα—is a conventional one. Athena also appears sometimes as Phratría and I agree with Professor Ferguson (p. 29) that in this connexion the epithet is to be understood as »the leader of the people.«

Here we have found a conventional group of gods belonging to the common mythology. There is another. The Herakleion was the chief sanctuary of the Sounian Salaminioi and the income of the genos was drawn from its lands. The cult was certainly old, for Herakles was very popular in Attica, but to Herakles are added his mother Alkmene and his true friend Iolaos. This connexion is not unexampled in Attica,²⁰ but their addition to the cult of Herakles is obviously of mythological origin. To these are added Kourotrophos, Maia, and three local heroes. The group may in part be explained through the wish to include as many of the cults as possible in this festival which was the chief festival of the Sounian Sala-

¹⁹ Cf. Dittenberger, *Sylloge*³, 991, Διὸς Ἑρκείου Πατρώϊο (from Galepos) and *Revue archéol.*, IX (1935), p. 135, Διὸς Κτησίου Πατρώϊο (from Thasos).

²⁰ Alkmene and Iolaos had a common altar in Kynosarges and Herakles and Hebe as well, Pausanias, I, 19, 3; Alkmene and Hebe in the deme of Aixone, IG, II², 1199.

minioi. Therefore the three nameless heroes were added and so too it may be understood that Kourotraphos is added. But why Maia? I fail to understand what the mother of Hermes has to do here and I venture to ask if *μαῖα* is not to be understood in the literal sense of mother or nurse. The three local heroes call for some comment. *ἥρως ἐπὶ τῇ ἀλῇ* is rightly interpreted (p. 54) as the hero of the salt-works; the two others are named from unknown localities. My point is further to stress the prodigious number of local, unnamed heroes exemplified here as well as in the sacrificial calendar of the Tetrapolis.²¹ There were many of them throughout the country-side, more than the small chapels in modern Greece, and only by a steadfast regard for this fact can the vigour of the hero cult be comprehended.

The two groups of gods last discussed are conventional, a sign that these cults are of relatively late creation; the phratry gods are also conventional. This is interesting inasmuch as we can see how the cults of a cult association in the middle of the sixth century B.C. were created. Much more interesting are, however, the Attic cults attached to the *genos* of the Salaminioi and the Salaminian cults transferred to Attica. That mythology served as a means of politics is well known and often mentioned, though it is to be regretted that the materials never have been collected and treated comprehensively. Mythological claims served for the Greek states the same purpose as national claims in our days. We have seen an example in the legend that the sons of Aias emigrated to Attica. It has been less noticed that the cults too were used for political purposes, especially in fusing the petty states of Attica into a unity—the state of Athens.²²

²¹ IG, II², 1358 = von Prott, *Fasti sacri*, 26; four pairs of a hero and a heroine, and two heroes more; most of these are nameless, one is called *ἥρως Φηραῖος*, another *ἥρως ἐν Ῥασιλείαι*.

²² This point of view was emphasized by Wide in Gercke-Norden, *Einl. in die klass. Altertumswiss.*, I², p. 218 (the passage is left out in the third and fourth editions). The materials are collected by S.

A filial cult of Artemis at Brauron was founded on the Acropolis of Athens and a gay procession went every fourth [393] year from Athens to Brauron to the great festival there.²³ The Thesmophoria of Halimus were added to those of Athens as their first day, which explains why the third day was called ἡ μέση.²⁴ Peisistratos brought Dionysos Eleuthereus to Athens from the village of Eleutherai in the borderland of Boeotia. This fact is most noticeable in regard to the Eleusinian mysteries because we know that Eleusis was incorporated into the Athenian state relatively late; at the end of the seventh century B.C. Athens took care of the mysteries although the celebrations were allowed to remain with the old Eleusinian families. An Eleusinion was founded in the city below the Acropolis; the holy things were yearly brought to Athens only in order to be carried back again to Eleusis in the solemn Iacchos procession. It has been guessed that the original intention was to transfer the mysteries to Athens.²⁵

In the light of these examples, which show how the transference of cults was used in order to unite conquered territories with Athens, the cult regulations of our inscription can be better understood. Their purpose was to unite Salamis and the Salaminians with Athens. Therefore Eurysakes received a sanctuary at Athens and Athena Skiras was transferred to Phaleron. But in this case the Athenians went further. They transplanted part of the inhabitants of Salamis to Attica—probably the well-to-do families, for there are many well-known men among the Salaminioi. In order to attach them to the Athenian state they not only gave them citizenship but also handed over to them old Attic cults and assigned to them means for their performance. In order to be able to maintain the cults, the Salaminioi were organized as a

Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Dissertation, Lund, 1931, but the relevant points are not well brought out.

²³ Aristot., *pol. Athen.*, 57; Aristophanes, *Pax*, 873.

²⁴ See Nilsson, *Griech. Feste*, p. 317.

²⁵ *Archaeol. Jahrbuch*, XXXI (1916), p. 313 [above I, 173].

new *genos*, viz. cult association. The Athenians must have been very anxious to win the favour of the Salaminians, and they succeeded. Their claims were definitely recognized and Salamis remained in their hands. Thus this inscription sheds light on much-discussed events in the politics of Athens in the sixth century B.C.^[21].

²¹ [The hypothesis of M. Guarducci, *L'origine e le vicende del γένος attico dei Salaminii*, *Rivista di filologia classica*, LXXVI, (1948), pp. 223, that Athenians, settled on Salamis after the first conquest of the island, formed a *genos*, were driven out when the Megarians occupied the island again, and went over to Attica, is not probable. Athenian citizens kept to their inherited *genos* (and *phratry*). See further my *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, p. 36 n. 38.]

II.

HISTORICA ET ARCHAEOLOGICA

ALFRED HENRIKSEN

[22] Der homerische Dichter in der homerischen Welt.

Das Wort »homerisch« hat eine lange und wechselvolle Geschichte. Dem früheren Altertum war der gesamte Schatz epischer Dichtungen homerisch; schon der Zeit des Herodot (2, 117, vgl. 4, 32) dämmerte aber die Erkenntnis auf, dass nur die beiden vornehmsten, die Ilias und die Odyssee, homerisch sein konnten. Die »Chorizonten« der alexandrinischen Zeit, welche weiter gingen und die Ansicht vorbrachten, auch diese beiden Gedichte könnten nicht von demselben Dichter herrühren, haben, soweit wir wissen, nicht die weitere Frage aufgeworfen, welches von den beiden dann dem Homer nicht gehöre. In unserer Zeit, in der die Erkenntnis sich immer mehr Bahn bricht, dass die beiden grossen Epen auf einer langdauernden epischen Überlieferung beruhen, dass also vor ihnen eine grosse Zahl von epischen Gedichten existiert hat, ist man geneigt, auch diese unter die Bezeichnung »homerisch« einzubeziehen. Das hängt mit den Methoden zusammen, in denen die sogenannte homerische Frage behandelt worden ist, so verschieden sie auch sind. Entweder schreibt man das Epos in Bausch und Bogen der entlegenen mykenischen Zeit zu, oder man sucht aus den uns vorliegenden grossen Epen die kleineren Gedichte herauszuschälen, aus denen jene zusammengestückt sein sollen. Bei diesem Vorgehen kann man unmöglich mehr als einige wenige Generationen rückwärts kommen; denn niemand wird glauben wollen, dass Kleingedichte sich mehr als ein paar Generationen so ziemlich unverändert bewahrt hätten. Für die Forscher, die sich auf die sogenannte »homerische Frage« eingestellt haben, schwindet das weiter und tiefer zurückreichende Problem, der Ursprung und die Entwicklung der epischen Dichtung, aus dem Gesichtskreis.

Es ist fast allgemein anerkannt, dass die Ilias und die Odyssee ihre uns vorliegende Form in den Jahrhunderten erhalten haben, welche archäologisch die geometrische Zeit und der Anfang der orientalisierenden Epoche genannt werden. [23] Danach hat zum Beispiel der hochverdiente Archäologe Winter in der »Kunstgeschichte in Bildern« die Erzeugnisse der geometrischen Kunst unter den Titel »die Kunst der homerischen Zeit« gestellt. Nach dem Ausweis der zwar nicht sehr zahlreichen, aber bedeutungsvollen auf die Ilias bezüglichen Vasenbilder, die Friis Johansen eingehend durchgeprüft hat, war die Ilias um das Jahr 600 vor Christus abgeschlossen; auch der Gesang von Dolon (Buch 10) war da.

Es ist also, vom Standpunkt der politischen Geschichte gesprochen, die Zeit der Adels Herrschaft, in der die homerischen Dichter gelebt und gedichtet haben, und in diesem Sinn wird hier von dem homerischen Dichter geredet, auf dessen Standpunkt und in dessen Gesichtskreis wir uns zu versetzen suchen wollen. Seine Umwelt war die Adels Herrschaft, die Denkmäler der geometrischen Zeit, der erste orientalische Import und die von diesem beeinflusste einheimische Kunstübung. Dafür gibt es reichlich Beispiele, besonders in der Odyssee. Die Phönizier, die nach dem Gang der orientalischen Geschichte erst um 1000 vor Christus ihre dominierende Stellung erreicht haben können, beherrschen das Meer und bringen den Griechen die grössten Kostbarkeiten. Sie sind keineswegs, wie man behauptet hat, als die dunkelhäutigen Minoer zu verstehen, denn ihre Waren sind in Sidon verfertigt, und es wird ausdrücklich gesagt, dass ein phönizisches Weib aus Sidon stammte. Die Spange des Odysseus (Od. 19, 226 ff.) und der Panzer, den der kyprische König Kinyras dem Agamemnon schenkte (Il. 11, 20 ff.), finden nur in der orientalisierenden Kunst Entsprechungen, um ein paar besonders deutliche Beispiele herauszugreifen.

Dass die eigene Umwelt des Dichters in seinen Gedichten zum Vorschein kommt, nimmt keinen wunder; merkwürdiger ist, dass nicht nur viele Einzelheiten, sondern im grossen und ganzen auch der Hintergrund der Gedichte einer älteren und anders gearteten Zeit entstammen. Die homerische Welt, als

das Weltbild der Gedichte verstanden, ist nicht die Umwelt des homerischen Dichters. Es erübrigt sich, von Einzelfällen zu sprechen, welche erst durch die mykenischen Funde ihre Erklärung gefunden haben, zum Beispiel dem Becher des Nestor, dem Helm des Meriones, dem Speer des Hektor und endlich dem Turmschild; es genügt zu bemerken, dass die Gegenstände, die so klar beschrieben werden, dass sie mit Fundstücken identifiziert werden können, der älteren mykenischen Zeit angehören. Der kleine Rundschild und der Panzer tauchen schon in spätmykenischer Zeit auf. Das ist sehr überraschend und zunächst schwer verständlich, denn da-
 [24] durch wird die epische Überlieferung in eine kaum glaubliche hohe Vorzeit hinaufgerückt.

Dies ist wichtig genug; noch wichtiger sind die allgemeinen Zustände, der Hintergrund des Epos. Oft genannt, doch viel zu wenig in seiner wirklichen Bedeutung eingeschätzt ist das Fehlen der Dorier; sie werden nur im Vorübergehen an einer späten Stelle der Odyssee (19, 177) erwähnt. Homer weiss also nichts von der Besitzergreifung von halb Griechenland durch die Dorier, die am Ende der mykenischen Zeit stattfand. Sein Griechenland ist ein vordorisches. Seine Welt greift auf die Zustände vor der dorischen Wanderung, das heisst die mykenische Zeit zurück.

Dies ist wertvoll für das Verständnis der staatlichen und sozialen Zustände, die den Hintergrund des Epos bilden. Man hat vergeblich versucht, sie aus den Zuständen der Adels-herrschaft zu erklären, anstatt sie in derselben Zeit zu suchen, der das geographische Weltbild der Dichter gehört. Das grosse Hindernis bildete immer im zweiten Buch der Ilias die Schilderung des ererbten Gottesgnadentums des Königs, der über ganz Griechenland und viele Inseln herrschte. Etwas einer solchen königlichen Macht Entsprechendes ist weder in den zerfahrenen jonischen Städten der Adelszeit, noch in dem thessalischen Wahlkönigtum zu finden, sondern nur in der Zeit, welche die Fürstengräfte von Mykenai errichtete und mit Kostbarkeiten füllte. Ebenso wenig konnte ein König der geschichtlichen Zeit sieben Städte verschenken, wie es Agamemnon dem Achill verspricht (Il. 9,

149), oder eine Stadt ausräumen, um jemanden mit seinem Volk darin anzusiedeln, wie Menelaos es dem Odysseus tun wollte (Od. 4, 174), oder Land und Volk vergeben, wie Peleus dem landflüchtigen Phoinix (Il. 9, 480). In der uns bekannten geschichtlichen Zeit ist etwas derartiges einfach undenkbar.

Dies muss verstanden und nicht wegerklärt werden. Gewiss sind die älteren, den geschichtlich bekannten sehr unähnlichen Verhältnisse im Lauf der Zeit missverstanden, verwischt und mit späteren untermischt worden; geht man aber den Spuren nach, so ergibt sich ein eindeutiges Bild eines feudalen Königtums, wie es allgemein in den Epen auch anderer Völker vorkommt. Der König ist ein Heerkönig, ist erblicher Oberbefehlshaber im Krieg. Unter ihm stehen Vasallen, die zur Heeresfolge verpflichtet, aber sehr oft eigenwillig und auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind; das Epos pflegt für sie eine ausgesprochene Vorliebe zu haben, während der König oft recht schlecht wegkommt. Diese Grossen zieht der König zu Rat und Mahl heran. Daneben steht die Heeresversammlung, die in wichtigen Fragen ihr Wort mitzusprechen [25] hat, wenn auch die Entscheidung dem König zusteht: Agamemnon schickt gegen den Wunsch der Versammlung den Chryses schmählich weg. In der Volksversammlung führen die Grossen das Wort, wie sie auf dem Schlachtfeld die volle Schwere des Kampfes tragen; die gemeinen Leute zählen wenig im Kampf wie in der Beratung. Die Macht des Königs beruht nicht nur auf seinem ererbten Recht, sondern auch auf seiner von den sogenannten »Freunden« oder »Dienern« gebildeten Hausmacht, seiner Gefolgschaft, die an seinem Tische isst, und auf seinem Erbland. Ohne diesen Rückhalt würde der König in Bedeutungslosigkeit versinken. Die Beute wird verteilt, wobei der Löwenanteil dem König zufällt, und man sollte nicht vergessen, dass die Beute einmal nicht nur in fahrender Habe sondern auch in Land bestand; der König konnte seinen Anteil an dem Land an seine Getreuen und Vasallen verschenken. Dies ist eine lose feudale Organisation, die, nur auf Krieg und Beute zugeschnitten, mit deren Aufhören zerfällt; so entstand die Adelsherrschaft. Sie passt

vorzüglich in die kriegslustige und beutehungrige mykenische Zeit, in der weite Züge unternommen wurden. Ähnliche Verhältnisse kehren zum Beispiel bei den Germanen wieder.

Wer behauptet, der Hintergrund und viele Einzelheiten der homerischen Gedichte entstammten der entlegenen mykenischen Zeit, dem fällt die Aufgabe zu, nachzuweisen, wie es möglich war, dass diese Jahrhunderte hindurch festgehalten wurden. Wie kam es, dass Dichter, deren Umwelt eine ganz andere war, auf diese längst vergangenen, ihnen selber fremd gewordenen Zustände immer wieder zurückgriffen? Das führt auf eine Untersuchung der Lebensbedingungen der epischen Überlieferung; diese spiegeln sich in der Sprache des Epos ab.

Die homerische Sprache ist keine natürlich entwickelte, sondern wie sie Karl Meister mit einem glücklichen Ausdruck genannt hat, eine »Kunstsprache«, die ältere und jüngere Formen nebeneinander verwendet, wobei die Bedürfnisse der Vergestaltung gewöhnlich entscheidend einwirken. Sie ist jonisch, aber mit einem starken äolischen Einschlag, und die äolischen Formen kommen mit wenigen Ausnahmen vor, wo metrisch gleichwertige jonische nicht zur Verfügung standen. Das zeigt, dass epische Gedichte einmal ziemlich mechanisch vom Äolischen ins Jonische übertragen worden sind, nicht aber die uns vorliegenden, deren Rückübersetzung ins Äolische sich als undurchführbar erwiesen hat, sondern ältere Gedichte. Es kommt eine grosse Zahl von Formeln und Formelversen vor; neben Formeln jonischer stehen solche äolischer Bildung. So ist durch lange Übung eine epische [26] Kunstsprache ausgebildet worden, und das muss zweimal geschehen sein, zuerst im äolischen Dialekt und dann wieder im jonischen, als das Epos in diesen übertragen wurde. Die zweimalige Ausbildung einer Kunstsprache muss lange Zeit in Anspruch genommen haben, und ihr Stammbaum wird vielleicht noch höher hinaufgeführt durch die wenigen im Homer enthaltenen arkadisch-kyprischen Wörter.

Zu den gleichen Ergebnissen über Art und Alter der epischen Sprache führen die Untersuchungen über die sogenannten »schmückenden Beiwörter«, welche der der Wissenschaft zu

früh entrückte amerikanische Forscher Milman Parry angestellt hat. Manche Beiwörter treten nur mit einem Nomen vereint auf, andere mit mehreren; in dem letzteren Fall haben die Nomina dieselbe metrische Form. Die verschiedenen Formeln kommen nur in einem Kasus vor mit Ausnahme von Fällen, wo verschiedene Kasus metrisch gleichwertig sind. Dieses System ist gleichzeitig kompliziert und sparsam. Die siebenunddreissig am meisten hervortretenden Personen bei Homer werden durch Formeln bezeichnet, die den Vers nach der weiblichen Zäsur füllen; diese Formeln sind aber nur vierzig an Zahl; so oft auch eine jede von diesen Personen genannt wird, werden die siebenunddreissig an dieser Stelle des Verses immer auf dieselbe Weise bezeichnet. Die schmückenden Beiwörter haben oft nichts mit der Situation zu tun, sie widersprechen ihr sogar mitunter; sie werden mechanisch, gedankenlos übernommen, wenn die betreffende Formel den Vers gerade ausfüllt. Durch lange Übung ist es so gekommen, dass sie nicht für die jeweilige Situation sondern für den epischen Stil im allgemeinen als charakteristisch empfunden wurden. Dieses System, das sich den Dichtern aufgezungen hat und für den epischen Stil charakteristisch ist, muss das Werk vieler Generationen sein.

Für den homerischen Dichter ist der Ausspruch Goethes von der Sprache, die »für dich dichtet und denkt«, mehr als für irgendeinen anderen gültig. Die Gedichte bestehen zur Hälfte oder mehr aus stehenden Formeln, Formelversen, typischen Beschreibungen und ganzen wiederholten Versreihen. An dieser Stelle möchte ich nur Verwahrung einlegen gegen die Auffassung, dass die Grösse und Originalität des homerischen Dichters durch diese Abhängigkeit von einem erstarrten Sprachschatz verringert werde. Manchmal ist es freilich so; es gibt Flickwerk. Die Originalität des homerischen Dichters aber zeigt sich in anderer Weise als in dem Kitzel neugeschaffener und ausgesuchter Worte und Redewendungen — und dazu tritt der Rest, der nicht aus formelhaftem Gut besteht. Wir kommen darauf zurück.

Zuerst gilt es, eine Vorstellung von der Arbeitsweise des [27] homerischen Dichters oder besser Sängers — denn er rezitierte

seine Gedichte zur Phorminx-Begleitung — zu gewinnen. Die Gedichte selbst geben uns einigen Aufschluss. Sänger fehlen nicht in der Ilias. Apoll und die Musen nehmen ihren Platz im Olymp ein (Il. 1, 604), und Helena sagt, sie und Paris würden unter den zukünftigen Männern besungen werden (Il. 6, 358); Sänger tragen ein Tanzlied (Il. 18, 604) und die Totenklage über Hektor (Il. 24, 720) vor, selbstverständlich in ihrer gewöhnlichen, aber der Gelegenheit angepassten Technik. Achill selbst singt den »Preis der Männer« (Il. 9, 186); es hat immer interessierte und begabte Dilettanten gegeben. In der Odysse werden berufsmässige Sänger öfters erwähnt, welche besonders nach dem Mahl ihre Kunst zum Ergötzen der Anwesenden ausüben und dazu einige wertvolle Winke über ihre Kunst geben. Im achten Buch wird der Inhalt der drei von Demodokos gesungenen Lieder mitgeteilt: eins behandelt den Zwist des Odysseus und des Achill, das zweite die Geschichte vom hölzernen Pferd und das dritte das Liebesabenteuer von Aphrodite und Ares. Der trojanische Sagenkreis stand im Vordergrund, gelegentlich konnte aber auch ein anderes Thema aufgegriffen werden. Es heisst, dass der Ruhm jenes Gesanges vom Zwist des Odysseus und des Achill bis zum Himmel reichte; es war also ein sehr verbreitetes Lied. Wie das zu verstehen ist, ist dem Wort zu entnehmen, mit welchem der Liederschatz bezeichnet wird, aus dem der Sänger eins für seinen Vortrag wählt; die Lieder heissen οἶμα, »Wege« (Od. 8, 481; 22, 347). Das Wort führt mehr auf Richtlinie, Thema, als auf ein fertiges Gedicht, das wörtlich wiederholt wird. Das wird von der Äusserung des Phemios bestätigt, er sei »selbstgelernt« und »ein Gott habe allerlei 'Wege' (οἶμα) in seinen Sinn eingepflanzt« (Od. 22, 347). Der Vortrag bestand also nicht in der wörtlichen Wiederholung eines ein für allemal gedichteten Liedes: wenn nur die ὅμη, das Thema, dem Dichter klar war, so vermochte er mit Hilfe der herkömmlichen Formeln, Formelversen, die ihm Ruhepausen gaben, in denen er die folgenden Worte für sich formte, und den typischen Beschreibungen, die an gegebenem Ort eingepasst wurden, einen Gesang zu improvisieren. Wenn dasselbe Thema oft behandelt wurde, ergab es sich von selbst,

dass dieselben Verse und Wendungen sich im grossen Umfang wieder einstellten; jedoch war jeder Vortrag in gewissem Masse eine Stegreif-Dichtung und wich immer in etwas von jedem anderen ab. Es gab, streng genommen, ebenso viele Gedichte wie Vorträge. So wird lebendige Volksepik immer vorgetragen, überall wo wir in der Lage sind sie zu beobachten, und jene Andeutungen zeigen, dass die homerischen Sänger gerade wie ihre Berufsgenossen einer späteren Zeit bei an- [28] anderen Völkern durch lange Übung aus dem Schatz der überlieferten Formeln schöpfend mehr oder weniger ihre Lieder improvisiert haben.

Es gab ebenso viele Gedichte wie Rezitationen, auch wenn ein beliebtes Thema oft behandelt und in eine festere Form gegossen wurde. Das legt den Versuchen, ältere Gedichte aus den uns vorliegenden herauszulösen, ein schweres Hindernis in den Weg. Offen gesagt, setzt diese Methode einen viel zu modernen Dichter voraus, von dem man fast wähnen könnte, er habe mit Schere und Kleister gearbeitet. Man hat sich die Arbeitsweise des homerischen Dichters nicht vergegenwärtigt, wozu erst die Kenntnis der lebendigen Volksepik verholten hat. Aus dieser Arbeitsweise ergibt sich eine wichtige Folge, welche die eifrigst betriebene Schichtenanalyse stark einschränkt. Das homerische Gedicht ist nicht, wie Wilamowitz getan hat, mit einem Schutthügel zu vergleichen, in dem der Spaten die eine Schicht nach der anderen abdeckt, bis man zum Untersten und Ursprünglichsten vordringt, sondern viel mehr mit einem Teig, der immer wieder geknetet wird und aus dem immer wieder neue Gebilde geformt worden sind unter stetem Zusatz von neuen, jüngeren Bestandteilen. So konnte ältestes Gut in ein junges Gedicht hineinkommen. Die jüngsten Bestandteile bestimmen zwar das Alter des Gedichts als solches, nicht aber das Alter seiner Einzelteile. So ist zum Beispiel die alte, erweislich mykenische Beschreibung der mit Eberzähnen besetzten Sturmhaube des Meriones in die Dolonie hineingeraten; der späte Dichter hat sie dem alten Vorrat von typischen Beschreibungen entnommen.

Man hat oft bemerkt, dass der homerische Dichter »archaisiert«, sich dagegen weniger um die Erklärung dieser merk-

würdigen Tatsache bemüht. Um die Geschichte der Epik zu begreifen, ist es aber unumgänglich, zu einem klaren Verständnis zu kommen, wie es möglich war, dass der homerische Dichter immer wieder auf eine längst verschwundene Welt zurückgriff. Von einem bewussten Archaisieren kann keine Rede sein; das zeigen schon die Missverständnisse, deren der Dichter sich mitunter schuldig macht. Die Kenntnis der völkischen und staatlichen Verhältnisse der mykenischen Zeit war längst verblasst, Geräte, Waffen und andere Denkmäler waren verschwunden oder in der Erde verborgen; die Mauern Trojas ragten noch an dem Ort empor, an dem der Name haftete; sonst lebte höchstens noch eine allgemeine Erinnerung fort, dass es eine Vorzeit von stärkeren Männern und grösserer Pracht, als die Gegenwart bot, gegeben hatte. [29] Männer und Ereignisse waren ins Mythische umgesetzt und erhoben. Das einzige Mittel, wodurch die Erinnerung an jene alten Zustände, Einzelheiten und Gegenstände bewahrt werden konnte, ist die epische Technik, das heisst die aus der Vorzeit, in der eine Epik zuerst an den Fürstenhöfen geschaffen und entwickelt wurde, stammenden typischen Beschreibungen und formelhaften Redewendungen, aus denen das traditionelle Sprachgut des Epos besteht. Es wurde zwar umgemodelt und erweitert, aber auch im grossen Masse immer übernommen und weitergeführt. Dazu gehört auch der Hintergrund des Epos, das vordorische Griechenland und das feudale Grosskönigtum; denn dass die Helden der Vorzeit gehören und sich in einer anderen Welt als der gegenwärtigen bewegen, war dem Dichter und seinen Hörern selbstverständlich. Sie hatten das Gefühl der Distanz, das in dem oft zitierten Wort, dass die Menschen der Jetztzeit denen der Vorzeit weit unterlegen sind, deutlich ausgesprochen wird. Dass Einzelheiten von dieser Welt sich durch die Jahrhunderte haben bewahren können, beruht darauf, dass sie in typische Beschreibungen, Formelverse und Formeln eingebettet waren, welche den Sprachschatz ausmachten, von dem der homerische Dichter bei der Ausübung seiner Kunst zehend die von ihm improvisierten Gedichte zusammenfügte. Manchen wird die Meinung überkühn erscheinen, dass Bestandteile der Epik

sich von der älteren mykenischen Zeit bis in die geometrische, dass heisst mehr als ein halbes Jahrtausend, haben erhalten können, wenn auch, zum Beispiel bei der Übertragung in den jonischen Dialekt, modernisiert. Gegen diese Zweifler kann man auf Beispiele einer traditionellen Epik verwiesen, wie die russischen Bylinen, in der alte Bestandteile und der alte Hintergrund eine mindestens ebenso lange Zeitspanne hindurch tatsächlich erhalten blieben.

Der homerische Dichter bewegte sich also in einer anderen Welt als der der Gegenwart, in der Welt der Helden der Vorzeit; er wirtschaftete mit einem überkommenen Sprachgut, das Einzelheiten aus dieser Zeit festhielt, die er nicht mehr recht verstand. Von dem Unterschied hatte er nur eine dämmernde Ahnung allgemeinsten Art in dem Bewusstsein der vergangenen Grösse der Heldenzeit. Bei der naiven Art, die sowohl ihm wie seinen Hörern eigen war, war es unvermeidlich, dass er zwischen dieser Welt und der Gegenwart nicht klar und scharf schied, dass er manchmal gegenwärtige Verhältnisse aufgriff und in sein Gedicht hineinbrachte, wo sie sich etwa mit dem alten und altüberlieferten Gut, so gut es ging, und nicht ohne Unstimmigkeiten vertragen mochten.

Die Sprache des homerischen Dichters war zur Hälfte oder [30] mehr aus immer wiederholten, einige werden sagen, abgeleiteten Formeln und Sätzen zusammengestellt; ebensowenig konnte er seinen Stoff frei wählen, er war auf die Sage angewiesen, und zwar auf den trojanischen Kreis. Denn, wie es im Laufe der Zeit mit der Epik aller Völker zu gehen pflegt, konzentrierte sich die epische Dichtung allmählich um ein Ereignis, wie unbedeutend dieses auch an sich tatsächlich gewesen sein mag, den Krieg vor Troja. Es sind auch andere Themata von epischen Dichtern behandelt worden, und das Suchen nach verschollenen Epen, zum Beispiel über die Taten des Herakles, das Geschick des Meleagros, den Zug der Sieben, die Fahrt der Argonauten, hat eine grosse Rolle in der Forschung gespielt. Wohl sicher sind solche Themata von den Dichtern besungen worden; weniger sicher ist, dass umfassende Gedichte daraus entstanden sind. Seltener erwähnt, aber wichtig ist, dass recht grosse Stücke von zwei anderen

Epen sich in der Ilias eingebettet finden. Sie sind von einer anderen, sozusagen mehr geschichtlichen Art. Das eine handelte von den Kämpfen der Griechen mit den Lykiern und das andere von denen der Pylier gegen die eindringenden Epeier.

Es ist kein Zufall, dass von der reichen epischen Dichtung der Griechen allein die Ilias und die Odyssee sich zu grossen Werken kristallisiert haben und bewahrt worden sind. Sie sind der Höhepunkt der epischen Dichtung, mag auch ihre Gebundenheit an das herkömmliche Sprachgut und den herkömmlichen Stoff so gross sein, dass ein so feiner Kenner wie Gilbert Murray hat sagen können, die Ilias trüge viele Anzeichen eines schlechten Gedichts. Trotzdem bewunderte er dieses Gedicht. Von der Grösse Homers sprechen laut die Bewunderung und der Enthusiasmus, die seine Gedichte immer erwecken; sie entstammen nicht nur der reichen Problemfülle, welche gerade die Forscher in ihren Bann zieht, sondern weit mehr der unvergänglichen poetischen Kraft, die auf jeden unbefangenen Sinn wirkt. Ich möchte wissen, wie vielen Jungen es so wie mir ergangen ist, dass die Homerlektüre auf der Schule sie zum Studium des Griechischen geführt hat.

Worin ist dann aber die Grösse und die Originalität des homerischen Dichters begründet? Wir müssen uns von unsren eingewurzelten Vorstellungen frei machen, dass solche Eigenschaften sich vornehmlich in der originalen Wahl des Stoffes und der Sprachbehandlung bekunden. In dem ersten Punkt dachte das Altertum und noch Shakespeare anders als wir. Sie waren nicht auf die Erfindung neuer Themata eingestellt, sondern hielten sich an die alten, und ihre Grösse liegt darin, [31] dass sie diese in neuer, eigener Weise behandelten, ihnen neues Leben einflössten und in ihnen neue dichterische Schönheiten schufen. Was Homer betrifft, so müssen wir noch weiter gehen und diese Betrachtungsweise auch auf die Sprache ausdehnen. Seine sprachlichen Ausdrucksmittel sind in weitem Ausmass herkömmlich und alles andere als originell, sie sind aber in den Dienst eines Kunstwillens gestellt, der auf den alten Wegen neue Ziele zu erreichen weiss.

Wir fangen mit einer Beobachtung an, die überraschend er-

scheinen mag, da der Inhalt der homerischen Gedichte als mythologisch gilt. Aber die Sagenerzählung ist schon bei Homer altmodisch, unmodern geworden. Die ganze, etwas lässige Art der Komposition des epischen Gedichtes, das sich oft in Nebenepisoden ergeht, würde dem Dichter die besten Gelegenheiten geben, mythologische Digressionen einzulegen. Von dem Dichter selbst erzählte Digressionen fehlen aber so gut wie völlig. In der Ilias gibt es nur eine solche, diejenige von den beiden thessalischen Helden Menestheus und Eudoros (16, 173—192), und in der Odyssee in Wirklichkeit auch nur eine, diejenige von dem Seher Theoklymenos und seinem Geschlecht (15, 223—256); denn die Geschichte, wie Odysseus auf der Jagd die Narbe erhielt, an der Eurykleia ihn erkennt (19, 392—466), und diejenige von dem Bogen, den ihm Iphitos schenkte und mit dem er die Freier tötete (21, 11—41), stehen in einem so nahen Zusammenhang mit der Haupterzählung, dass sie kaum Digressionen genannt werden können. Zwar werden sehr oft Mythen erzählt, aber nicht wegen der Freude an mythologischen Erzählungen. Wo sie auch vorkommen, werden sie in die Rede der auftretenden Personen eingeflochten und dienen als warnende oder aufmunternde Beispiele. Es ist unnötig die Fälle aufzuzählen, es mag nur an die Reden des alten Nestor erinnert werden. Dem homerischen Dichter waren die Sagen durch die epische Überlieferung als sein Stoff auferlegt, er griff sie aber nicht auf aus Freude an Sagenerzählung an sich, sondern er schuf aus dem alten Stoff etwas Neues, indem er die Sagen nach seinem Sinn umbog: was er uns darstellt, das sind Menschen mit glühenden Leidenschaften und ernststen Sorgen, die handeln und leiden. Diese psychologische Charakterisierung war den Mythen nicht von Anfang an eigen, sie ist das Werk des homerischen Dichters, und in ihr liegt seine wirkliche Grösse beschlossen.

Das geht viel weiter. Es gibt grosse Partien in Homer, die sehr wenig mit der überlieferten Sage im eigentlichen Sinn zu tun haben, und dazu gehören gerade die berühmtesten, zum Beispiel die Heeresversammlung mit dem Wortstreit zwischen Agamemnon und Achill im ersten Buch der Ilias, die Begegnung [82] des Hektor und der Andromache im sechsten, der Bittgang

des Priamos im letzten. Die leere Tatsache mag durch den Mythos überliefert gewesen sein, zuweilen aber nicht einmal das, was man zum Beispiel von dem Gespräch des trojanischen Helden mit seiner Gattin getrost behaupten kann; jedenfalls hat erst der homerische Dichter daraus eine unvergängliche, ergreifende Menschenschilderung, die sein Eigentum ist, gemacht. Er hat Gestalten aus dem Nichts oder aus belanglosen Andeutungen der Mythen geschaffen. Von Hektor haben so verschiedenartige Forscher wie Wilamowitz und Scott das behauptet — ich glaube, mit Recht. Ausser Priamos und Paris tragen die trojanischen Helden gut griechische Namen. Der Mythos wusste offenbar wenig von den alten Trojanern, so dass das Feld für Neuschöpfungen offen war. Die Trojaner brauchten einen Vorkämpfer; die Bemerkung ist aber schlagend, dass die Taten des Hektor gar nicht dem Preis, der ihm erteilt wird, entsprechen; der Mythos erzählte eben nichts davon, und die schaffende Kraft des homerischen Dichters betätigte sich nicht mehr in dieser Richtung. Anstatt dessen hat er in Hektor die menschlichste und sympathischste Gestalt des Epos geschaffen.

Ein inhaltsleerer Name mag vielleicht überliefert gewesen sein, was für die Grösse der Schöpfung nichts bedeutet. Wahrscheinlich ist das in bezug auf Patroklos, der keine irgendwie bedeutende Gestalt der Sage ist und seine dichterische Existenz dem Leitmotiv der Ilias, dem Zorn des Achill, verdankt. Auch er ist in der Hauptsache eine Schöpfung des homerischen Dichters, die der wundervollen psychologischen Charakterisierung des grossen Haupthelden die Folie abgibt. Damit steigen wir zum Leitmotiv, dem Zorn des Achill, hinauf. Es soll nicht erörtert werden, ob es folgerichtig durchgeführt ist und ob aus den Mängeln Schlüsse auf ältere Gedichte, die umgearbeitet in die Ilias eingelegt worden sind, zu ziehen sind; bei der hier vertretenen Auffassung von dem Zustandekommen des Gedichts scheint diese Frage ziemlich müssig. Anstatt dessen sei darauf hingewiesen, dass Zwist und Zorn dem homerischen Dichter ein geläufiges Motiv war, das mehrfach erscheint. Demodokos besang den Zwist zwischen Achill und Odysseus (Od. 8, 73 ff.), der Zwist zwischen Odys-

seus und Aias wie zwischen den beiden Atriden wird angedeutet (Od. 11, 544; 3, 136), und von dem Zorn des Meleagros, der von einigen als vorbildlich für den Zorn des Achill in der Ilias angesprochen wird, gibt Nestor eine lebhaftes Schilderung (Il. 9, 524 ff.). Das Vorbild in dem Meleagermythos zu suchen ist unnötig. Zwist und Zorn mit ihren unheilvollen Folgen, die in den Mythen als einfache Tatsachen unter anderen überliefert sein mochten, wurden von den homerischen Dichtern zum Leitmotiv ihrer Dichtung gemacht und breit geschildert, weil sie ihnen erst recht die Gelegenheit boten, heissblütige Menschen, wie die Griechen waren, in ihrem Fühlen und Wollen, ihrem ganzen Treiben darzustellen. Nicht die Ereignisse an sich, sondern ihre Widerspiegelung in den Menschen interessiert sie. Sie erreichen ihr Ziel, nicht wie die Modernen es bis zur Übersättigung tun, durch psychologische Analyse und Raisonnements, sondern einfach dadurch, dass sie uns die Menschen in ihren Taten und Worten vorführen. Wir sehen und hören sie, und aus ihren Taten und Worten enthüllen sie sich in ihrem Fühlen und Wollen, in ihren Leidenschaften und Enttäuschungen, in ihrer Grösse und Schwäche. Das Journal der psychologischen Analyse wird uns erspart. In der Menschenschilderung liegt die bleibende Macht und der unvergängliche Zauber der homerischen Gedichte. Sie ist die eigenste Schöpfung des homerischen Dichters, die entscheidende Neubelebung und Krönung der Epik. Der homerische Dichter hat die Recken des Mythos zu fühlenden und leidenden Menschen umgeprägt. [33]

Der homerische Dichter hat nicht nur die Heldensage, sondern auch die Göttergeschichten vermenschlicht, er hat die alten brutalen Mythen anthropomorphosiert. Während er nur einmal im Vorübergehen den alten Mythos berührt, wie Idas zum Bogen griff, um seine Braut gegen Apoll zu wehren, führt er sonst Kämpfe zwischen einem Gott und einem Menschen nur als abschreckende Beispiele an; die Götterschlacht in der Ilias wird trotz der grosssprecherischen Ankündigung nur ein schwächlicher Anlauf. Die Götter verkehren nicht mehr mit den Menschen, sagenhafte Völker wie die Äthioper ausgenommen, noch erhalten die Menschen mehr Gaben von den Göttern,

die Rüstung des Achill ausgenommen; die Göttergaben sind alte Erbstücke. Der homerische Dichter hat die Mythen vermenschlicht, aber zugleich die Kluft zwischen Göttern und Menschen erweitert. Die alten rohen Mythen waren seinem rationalistischen Sinn zuwider, und wenn er sie erwähnt, erhalten sie gern ein burleskes Gepräge, wodurch er verrät, dass er sie wegen ihrer Ungereimtheit nicht mehr ernst nimmt. Demselben Rationalismus wird es verdankt, dass die Menschen nicht, wie sie manchmal in alten Mythen taten, es mit den Göttern aufnehmen können, und zugleich auch dass die Götter der zauberischen Macht, unter die sich der Mensch in Furcht und Angst beugt, entkleidet sind; nur der schreckliche Gott der Feinde, Apoll, hat etwas davon bewahrt. Die Götter sind menschlich, allzu menschlich geworden; ihr Eingreifen wird fast immer in rationalistisch fasslicher Weise geschildert. Der homerische Dichter hat dem jonischen Philosophen den Weg gebahnt; er hat niedergerissen, wo dieser dann bauen konnte. Das Menschliche und menschlich Begreifliche sind die Wahrzeichen des homerischen Dichters.

Während die Welt der Mythen ihm als sein Stoff vorgezeichnet war, aber altmodisch zu werden anfang, liebt er in Gleichnissen zu reden, die er gewöhnlich der Umwelt entnimmt. Selten werden sie aus der alten Sage geholt, und zwar nur, wenn von Frauen die Rede ist. Die Bemerkung ist längst gemacht worden — sie geht auf Aristarch zurück —, dass die Welt der Gleichnisse sich im allgemeinen von der archaisierenden Welt des Epos unterscheidet und viel moderner ist; einmal hört man gar einen Aufschrei aus der Tiefe des Volks, der ein Vorbote des Hesiod ist, das Gleichnis, das von den ungerechten Richtern spricht (Il. 16, 384 ff.). Andererseits haben Winter und Evans bemerkt, dass die lebendige Beschreibung von Szenen aus dem Tierleben gar nicht mit der steifen geometrischen Kunst übereinstimmt, und sie auf die naturalistische minoische zurückführen wollen. Es ist aber fraglich, ob eine lebendige bildliche Darstellung eine notwendige Voraussetzung für eine lebendige Schilderung ist. Auch wenn der Dichter eine eckige und unvollkommene bildliche Darstellung vor den Augen hatte, ist es sehr wohl

möglich, dass seine Schilderung nicht von dieser, sondern von seiner eigenen scharfen und lebendigen Naturbeobachtung inspiriert wurde. H. Fränkel ist in seiner sorgfältigen Untersuchung der Gleichnisse mit Recht zu dem Ergebnis gelangt, dass, auch wenn Gleichnisse zu dem alten, typischen Vorrat der Epik gehörten, ihre Ähnlichkeit mit der minoischen Kunst mehr auf Wahlverwandtschaft als auf Blutsverwandtschaft beruht. Kurze Gleichnisse mögen althergebracht sein, die Vorliebe des homerischen Dichters für sie und die Liebe, mit der er sie ausmalt, sind dem Umstand zu verdanken, dass er in ihnen frei sprechen und von dem mythologischen Apparat unbehindert seine Umwelt heranziehen konnte, aus der er mit lebendigster Beobachtung der Natur und des Lebens schöpfte.

So wallt das heisse Blut der Gegenwart unter der Hülle von sprachlichen und stofflichen Überlieferungen, die in vielen Jahrhunderten geschaffen und befestigt waren; ein neuer künstlerischer Wille flösst den alten Formen neues Leben ein, ohne sie zu zersprengen. In der Hingebung an eine grosse Tradition und in der frischen Empfänglichkeit für die Gegenwart liegt nicht zum wenigsten die Grösse des homerischen Dichters. In die herkömmliche Welt des Epos brachte er seine eigene reiche Umwelt mit dem naiven Genius des Dichters [35] hinein. So schuf er ein Werk, das des Problematischen nicht entbehrt, in der Menschenschilderung aber von unvergleichlicher Grösse ist.

Homer ist der Leitstern der griechischen Bildung und Kunst geworden, die von ihm ausgingen und bei ihm die reichsten Anregungen fanden. In dem zersplitterten Griechenland waren es Bande von der grössten Stärke, welche die Nation einigten: zuerst die Sprache, und zwar nicht die vielen Dialekte, die sich oft so stark unterschieden, dass der eine für die Angehörigen eines anderen Stammes schwer oder kaum verständlich war, sondern die gemeinsame Sprache des Epos, die überall gehört und verstanden und in älterer Zeit auch in anderen Arten der Poesie verwendet wurde; ferner die Götterwelt, und zwar nicht die vielen lokalen Kulte der verschiedenen Städte, sondern die Götterwelt zusammengefasst unter dem Szepter des Zeus, so wie Homer sie gestaltet hatte,

schliesslich die Heldensage, an der Literatur und bildende Kunst sich emporrankten. Dass dem so ist, wird der überragenden Grösse des homerischen Dichters verdankt. Zwar geht alles letzten Endes auf die grosse mykenische Zeit zurück. Homer hat es aber bewahrt und geformt und zum unverlierbaren Eigentum des griechischen Volkes gemacht.

[161]

Kataploi.

(Beiträge zum Schiffskataloge und zu der altionischen nautischen Literatur)

An einer Stelle, wo Aristides Rhetor von der dionysischen Triere erzählt, die in den Anthesterien zu Smyrna auf dem Markt herumgeführt wurde, sagt er: καὶ τριήρης τις ἦν δεικνυμένη μὲν Διονυσίοις, ὕμνουμένη δ' ἐν τοῖς κατὰ πλοῖς, σύμβολον νίκης παλαιᾶς, ἣν ἐνίκων Ζμυρναῖοι βαρχεύοντες Χίους ὅπλοις καὶ ναυσὶ πεφραγμένους¹. Was für ein Litteraturdenkmal sind nun diese versifizirten² 'Einsegelungen in die Häfen'? Die eben angeführte ist die einzige, ziemlich nichtsagende Erwähnung bei den Alten, die Neuere scheinen sie übergangen zu haben; wenigstens haben sie, so viel ich weiss, weder sich mit ihnen beschäftigt noch einmal sie in die Auf-

¹ Arist. rh. I p. 440 Dind. Ueber den angeblichen Streif ausführlicher, aber ohne Beziehung auf die Kataploi a. a. O. p. 373.

² Dass sie poetische Form hatten, beweist der Ausdruck (ὕμνουμένη), wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit, da ὕμνω auch von Lobpreisungen in Prosa gesagt wird, wie in der Leichenrede des Perikles (Thuk. 2, 42) ἃ γὰρ τὴν πόλιν ὕμνησα. Prosaische κατὰ πλοῖ müssen aber technisch-nautische Anweisungen enthalten, und für solche wäre ὕμνουμένη doch gar zu verschroben, noch wäre in ihnen Platz für einen ätiologischen Mythos, wie jenen Sieg, der den Ursprung des dionysischen Schiffskarrens erklären soll, noch hätte sie Aristides gekannt. [Die Redaction kann nicht umhin ihre Zweifel an der Deutung von κατὰ πλοῖ als Buchtitel zu äussern]. [Auf diesen etwas ungewöhnlichen redaktionellen Einspruch antworte ich jetzt. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder sind sie ein Fest oder ein Gedicht; die erstere wird durch den Wortlaut des Zitats verlegt.]

zählung der geographischen Litteratur eingereiht. Wenn man sich umschaut, in welchem Zusammenhang sie ihren Platz finden können, kommen ernstlich nur zwei Eventualitäten in Betracht: entweder Ionien des 7/6. Jahrhunderts oder die Periode des alexandrinischen Lehrgedichts. Zwar ist der Schiffskarren zu Smyrna nur von Aristides und Philostratos erwähnt und auf smyrnäischen Münzen der Kaiserzeit³ dargestellt; sein hohes Alter bezeugt aber der attische Schiffskarren, auf dem Dionysos thront, der auf drei schwarzfigurigen Vasenbildern abgebildet ist⁴. [162]

*

*

*

Der ionische Seeverkehr und Handel war früh zu reicher Entfaltung gelangt, die, da die Anfänge der Kolonisation etwa in die Mitte des 8. Jh. gehören, noch beträchtlich weiter hinaufgeschoben werden muss. Während dieser Fahrten wurde allmählich ein ausgedehntes nautisches und geographisches Wissen gesammelt, für dessen Erhaltung und Ueberlieferung man Sorge tragen musste, da es den praktischen Lebenszwecken diene. Daher sucht man auf diesem Gebiet zum Teil die ältesten Aufzeichnungen in griechischer Schrift; daher wurde die Entstehung der Naturphilosophie in Ionien möglich. Dieses Wissen war zum Teil für jede Stadt oder, wie man sagt, für das Archiv jeder Stadt eigenthümlich und mag eifersüchtig gegen Fremde verwahrt worden sein. Man wird sich zum Vergleich erinnern, dass Portugiesen und Holländer im 16. Jh. den Verrat der Seewege nach Ostindien an Ausländer mit harten Strafen belegten. Den Milesiern, deren Fahrten hauptsächlich nach dem Schwarzen Meere gingen, waren die dortigen Gestade am besten bekannt; über das westliche Mittelmeerbecken wussten die Phokäer am besten Bescheid usw. Es ist natürlich, dass diese Nachrichten, die mit dem täglichen Leben und den Erwerbsquellen der Ionier aufs engste verknüpft waren, im Mittelpunkt des Interesses standen und allmählich mehr und

³ Gesammelt von Usener, Sintfluthsagen S. 117 u. Anm.

⁴ [Siehe jetzt Frickenhaus, Der Schiffskarren des Dionysos in Athen, Arch. Jahrb., XXVII, 1912, S. 61 ff.; vgl. oben I, S. 203 ff.]

mehr bekannt wurden. Besonders am Anfang waren die Erzählungen von den kühnen Fahrten mit vielen schönen Schiffermärchen durchsetzt. Spuren des allgemeinen Interesses für diese Dinge sind längst in den homerischen Gedichten erkannt worden; ist es doch gerade der erweiterte geographische Gesichtskreis und die Freude an Erzählungen von fernen Gegenden, die die Odyssee auszeichnen, und ist nicht das Anwachsen der Kenntnisse den Irrfahrten des Odysseus zu Gute gekommen?

[163] So entsteht denn die Frage nach dem literarischen Niederschlag dieser Kenntnisse, insofern sie nicht nur gelegentlich zum Aufputz andersartiger Gedichte verwendet worden ist. Literarisch können sie in dieser Zeit nur in versifizierter Form gedacht werden; die oben erwähnten Prosaaufzeichnungen, über die man sich gewöhnlich zu grosse Vorstellungen macht, verdienen diese Bezeichnung nicht. Aber die namhaft gemachten Reste dieser Litteratur sind überaus kümmerlich und man hat sich sehr wenig um sie bekümmert; steht doch noch die notwendige Grundlage, die von Ed. Meyer geforderte Durcharbeitung der 'hesiodeischen' Litteratur aus. Für die Geographie sind wir am besten gestellt; wir haben hier wirklich ein längeres Gedicht, den homerischen Schiffskatalog, die jüngste Zuthat der Ilias.

Die verschiedenen Abschnitte des Schiffskatalogs sind entweder so disponirt, dass sie 1. zuerst die Städte verzeichnen, bzw. die Landschaft nennen und danach die Anführer, und zwar ist dies die gewöhnlichste Art, oder so dass sie 2. mit dem Führer anfangen und dann die Städte nennen, woher seine Leute gesammelt sind zB.

B 527 Λοκρῶν ἡγεμόνευεν Ὀϊλῆος ταχὺς Αἴας . . .

531 οἱ Κῦνόν τ' ἐνέμοντ' Ὀπόεντά τε κτλ.

Nun lesen wir von den Kretern:

B 645 Κρητῶν δ' Ἴδομενεὺς δουρικλυτὸς ἡγεμόνευεν
οἱ Κνωσὸν τ' εἶχον Γόρτυνά τε τειχιόεσσαν,
Λύκτον Μίλητόν τε καὶ ἀργινόεντα Λύκαστον
Φαιστόν τε Ῥύτιόν τε, πόλις ἐν ναιεταούσας,
ἄλλοι θ' οἱ Κρήτην ἐκατόμπολιν ἀμφενέμοντο.

650 τῶν μὲν ἄρ' Ἰδομενεὺς δουρικλυτὸς ἡγεμόνευεν
 Μηριόνης τ' ἀτάλαντος Ἐνυαλίῳ ἀνδρείφοντι
 τοῖσι δ' ἄμ' ὀγδώκοντα μέλαινα νῆες ἔποντο.

Der wirkliche Anstoss ist nicht das vielgescholtene ἑκατόμ-
 πολιν in V. 649⁵, sondern dass dem Wortlaut nach das hun-
 dertstädtige Kreta ein Theil der Insel sein muss, der Knossos,
 Gortyn usw. nicht einfasst. Die V. 649—651 auszuschneiden
 und in V. 652 zu τῶ δ' ἄρ' ἄμ' zu ändern, wie Köchly thut,
 heisst nur den Anstoss zu verdecken ohne für die überflüssigen
 Verse eine Erklärung zu geben. In Wirklichkeit kann die
 doppelte Erwähnung Kretas nur als eine doppelte Redaktion
 verstanden werden. Die eine gehört zu der zweiten Art
 (Κρητῶν δ' Ἰδομενεὺς — ἡγεμόνευεν, οἱ Κνωσὸν τ' εἶχον κτλ.); [164]
 von dieser ist bei der Zusammenschweissung der Schlussvers
 ausgelassen. Die andere ist von der ersten Art (ἄλλοι θ' οἱ
 Κρήτην — — — τῶν μὲν ἄρ' Ἰδομενεὺς κτλ.); hier ist die ge-
 nauere Aufzählung der Städte unterdrückt, weil sie in dem
 anderen Stück schon vorkam. Die Anreihung durch ἄλλοι θ'
 οἱ entspricht dem in dem Katalog sonst gewöhnlichen οἱ δέ.

Noch ein Rest einer ähnlichen Doublette scheint in der Be-
 schreibung von dem Reich des Odysseus vorzuliegen. Sie
 fängt an:

B 631 αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ἤγε Κεφαλλήνας μεγαθύμους,
 οἳ ῥ' Ἰθάκην εἶχον καὶ Νήριτον εἰνοσίφυλλον κτλ.

am Schlusse wird aber wiederholt

B 636 τῶν μὲν Ὀδυσσεὺς ἤγε Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος.

Was bedeutet nun dieser doppelte Anfang, der gegen das
 gleichmässige ἢ οἷη durch seine Willkürlichkeit stark absticht?
 Es taugt nicht die Ausrede, dass, wo ein Gesamtname fehlt,
 so dass die Formel Λοκρῶν ἡγεμόνευεν — Αἴας mit folgender
 Spezialisirung unmöglich ist, der Dichter das Gebiet durch die
 einzelnen Städte zuerst bezeichnen musste und erst dann die
 Führer nennen konnte. Bei Lakonien, Arkadien, Elis⁶ kommt
 der Landschaftsname zuerst, dann die Spezialisirung und

⁵ Neunzig Städte τ 174.

⁶ Bei Elis an zweiter Stelle nach einem Stadtnamen.

schliesslich die Namen der Führer. Nun zeigt es sich, dass der Anfang viel seltener mit den Namen der Führer gemacht wird⁷; die andere Weise weist gerade die doppelte Zahl auf. Ein Schluss, dass der Schiffskatalog wie die Erwähnung der Kreter aus zwei verschieden angelegten Katalogen zusammengesetzt sei, ist höchst unwahrscheinlich. Vielmehr scheint die Sache sich folgendermaassen zu verhalten.

Fängt man mit den Führern an, so giebt man eben einen Katalog der Führer, und eine Aufzählung der Helden nebst den ihnen folgenden Völkern ist so recht das einzige, was dem aristokratischen Geist der Ilias passt; ein Katalog der Gemeinden, die Heeresfolge leisteten, wäre sehr befremdlich. Das wird es aber, wenn die einzelnen Städte und Landschaften an die Spitze gestellt werden. Wir sehen nun, dass der Aöde besonders im Anfang Anläufe macht sein Gedicht zu einem Heldenkataloge zu gestalten, um den epischen Stil zu wahren.

[165] B 487 (ἔσπετε) οἵτινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν
πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω.

Das entgegengesetzte ist es aber gerade, was er in der Hauptsache thut; gewöhnlich fällt er in den Bann der geographischen Aufzählung zurück. Die Form, wodurch Städte bzw. Landschaften in Versen aufgereiht wurden, muss also älter sein als der Schiffskatalog, da sein Verfasser trotz seiner besseren Absicht sich doch diese hier unpassende Form hat aufzwingen lassen. Aus der äusseren Form des Gedichtes wird also der Nachweis bestätigt, den Niese aus anderen Gründen, die neben den angeführten vollgültig bestehen bleiben, geliefert⁸, dass der Schiffskatalog ohne ältere Quelle undenkbar ist, und dass diese Quelle eine versifizierte war.

Es gab also eine alte περιήγησις τῆς Ἑλλάδος, wie wir das

⁷ Boeoter, Phoker, Lokrer, Reich des Odysseus, Aitoler, Rhodier, Syme, Gefolge des Guneus, Magneten.

⁸ Ueberhaupt ist Nieses Buch, Der homerische Schiffskatalog als historische Quelle betrachtet, das fruchtbarste, das über diese für das hellenischen Mittelalter so wichtige Urkunde geschrieben ist, und seinem Resultate ist im allgemeinen beizustimmen, obgleich in Einzelheiten Einspruch erhoben werden muss.

Recht haben sie zu nennen⁹. In der letzten Zeit der Aöden, [166] als die homerischen Gesänge auf Stoff aus aller Welt eine magnetische Anziehungskraft übten, hat ein Homeride die Versuchung gefühlt, auch die geographische Dichtung für das Heldengedicht zu verwerthen, und der Versuch ist gelungen.

Die Aufgabe war nicht übermässig schwierig, und die Anknüpfung durch einen Helden- und Heereskatalog ergab sich von selbst; doch wurde nicht einmal dieses konsequent durchgeführt. Das dürre Gerippe suchte der Aöde zu beleben und dem Heldengesang anzugleichen durch einige Zusätze, die fast alle¹⁰ der Beschaffenheit des Gedichtes als Heldenkatalog angepasst sind: Preis des kleinen Aias, des Agamemnon, Menelaos, Tlepoemos, Nireus; Geburt der Aressöhne Askalaphos und Ialmenos, des Peirithoossohnes Polypoites aus der durch die Kentauren gestörten Brautnacht; Tod des Prote-silaos, Unglück des Philoktet, Groll des Achilleus, die ein-

⁹ Eine Periegesis in so alter Zeit ist nichts befremdliches, auch wenn man die angeblichen Anleihen von den phönizischen Handelsrivalen nicht überschätzt. Die Periplus kennt schon die Odyssee, wie der feste Ausdruck ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου zeigt. Die Summe von den aufgesammelten Erfahrungen musste irgendwie aufbewahrt werden. ὁδὸς καὶ μέτρα κελεύθου entspricht völlig dem Inhalt der Periplus. ὁδὸς sind die Stätten, an welchen der Weg vorbei führt, μέτρα sind die Wegelängen. Sehr auffallend ist, dass Hesiod seine Anweisungen über die Schifffahrt mit einem Verse wie

Op. 698 δείξω δὴ τοὶ μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης einleitet. μέτρα π. θ. klingt an die μέτρα κελεύθου an und kann nichts anders bedeuten. Es folgen aber Anweisungen über die für die Schifffahrt günstigen Jahreszeiten, die unmöglich μέτρα π. θ. genannt werden können. Ist es eine missbräuchliche Erweiterung des homerischen Ausdruckes? Denn ich darf mich wohl nicht zu der Vermuthung versteigen, dass der Vers ursprünglich als Einleitungsvers eines alten Periplus gedient hat; dort wäre er freilich an seinem Platz. — V. Bérard baut sein phantastisches Buch Les Phéniciens et l'Odyssee auf die Annahme von alten aus dem Phönizischen übersetzten Periplus auf. Ich hatte gehofft, dass B. mit einer gründlichen Untersuchung des hier berührten Theemas anfangen würde, sah mich aber völlig getäuscht. Durch einen so misslichen Versuch, die genauen Oertlichkeiten der Odysseus-Abenteuer in der Wirklichkeit nachzuweisen, wird sich die Existenz von Periplus nicht beweisen lassen.

¹⁰ Mit zwei Ausnahmen, über die w. u.

zige Stelle, die auf die in B herrschende Situation Rücksicht nimmt.

In einer andersartigen Einlage taucht schon der Stolz auf den werdenden Rationalismus auf; die Arkader, die die Ilias nicht kennt, und ihr Führer Agapenor mussten wegen der von der Vorlage erheischten geographischen Vollständigkeit mitgehen; die Vorlage sagte aber, dass Arkadien ein Binnenland war; also mussten die Arkader Schiffe von einem anderen — natürlich Agamemnon — bekommen. Dies erweist auch, dass die Periegesis jünger ist als die alte Zeit, da Arkadien bis zum Meere reichte¹¹. Dagegen weicht der Dichter von der Vorlage ab, die die Gegenwart darstellt, um seine Schilderung den als Hintergrund dienenden Verhältnissen des Heldengedichts anzupassen¹², was nicht ohne schlimme Verwirrung abgelaufen ist. Niese hat gezeigt, welche grobe Unkunde der Aöde zur Schau trägt, wo er die Quelle verlassen und auf eigene Hand Gebiete zurechtschneiden muss.

[167] Von Gewicht für die Beurteilung der Vorlage ist die übrig gebliebene Einlage, die Geschichte von Thamyris B 594 ff. Sie lässt sich nicht glatt ausscheiden. Thamyris wird im Epos sonst nicht erwähnt, noch kann eine brauchbare Ursache gefunden werden, um in das fertige Gedicht ein so absolut nicht zugehöriges Stück hineinzuarbeiten. Die einzige Erklärung ist, dass die Vorlage die Geschichte bei der Erwähnung der Stadt Dorion erzählte und dass sie aus dieser in den Schiffskatalog mit hereingeschlüpft ist¹³. Die alte Periegesis war also nicht nur eine trockene Aufrechnung, sondern gab auch örtliche Sagen zum Besten.

¹¹ Bei Neda, Gebiet des Lepreion, arkadisch als Antiquität bei Kallim. in Jov. 38 ff.; vgl. Curtius, Peloponnesos I, 166 f.

¹² ZB. in der Theilung der Argolis zwischen Mykene und Argos, der Sonderstellung von Orchomenos usw.

¹³ Auch Bergk Gr. Litteraturgesch. 1, 558 A. 16 weist diese Episode 'dem ursprünglichen Gedicht' zu. Ueber seine Ansicht von dem Ursprung des Schiffskataloges s. u. Niese a. a. O. S. 22 meint, dass die Geschichte missverständlich aus Hesiod (bei Steph. Byz. s. v. Δώριον) von dem Verfasser des Kataloges eingeschaltet sei, der durch einen Gedächtnissfehler das hesiodeische Dotion gegen Dorion vertauscht habe.

Es ist in dieser Darlegung ohne weiteres vorausgesetzt worden, dass der Schiffskatalog im Anschluss an die Ilias gedichtet ist. Obgleich die Entscheidung auf die dargestellte Entwicklung eigentlich nicht einwirkt, muss die Behauptung präzisirt werden, denn das Gegentheil ist mehrfach, besonders von Bergk und Niese, behauptet worden. Jener¹⁴ hat die Ansicht begründet, dass der Schiffskatalog ein Bruchstück eines anderen Epos oder gar ein selbständiges Gedicht sei, das den Auszug von Aulis schildere. Um den Bestand des Katalogs mit seiner Meinung in Einklang zu bringen, muss er eine Reihe von Stellen ausschneiden, wo auf die Umstände Rücksicht genommen wird, die die Zeit der Ilias an die Hand giebt — [168] Tod des Protesilaos, Krankheit des Philoktet, Groll des Achilleus — und dazu alle diejenigen, die das Rüsten erwähnen¹⁵. Möglich ist es immer, dass Zusätze in dem Schiffskataloge gemacht worden sind¹⁶, mit Sicherheit ist keiner erwiesen

Gesetzt nun, dass die 'Thamyrisgeschichte wirklich 'hesiodeisch' sei, scheint es mir für die Annahme Nieses verhängnissvoll, dass die Sage in ihrer Art so einzigartig ist und dass diese vereinzelte Episode zudem auf einem Irrtum beruhen soll. Wie viel einfacher, wenn sie aus der Quelle mit herübergenommen ist. Der 'Irrtum' wird auf doppelter Lokalität der Sage beruhen. Es ist bekannt, wie oft Namensähnlichkeit, Verpflanzung der Mythen, Ansprüche zweier oder mehrerer Ortschaften und daher Verwirrung in der Sagengeographie gestiftet hat. Uebrigens ist das 'hesiodeische' Frgm. (Rzach² 246) beanstandet worden von Markschffel (Frqm. 267, S. 389 f.), dagegen Sittl, Wien. St. 12, 6. Aber wozu der Streit und die Aenderung zu 'Ἡρώδιανός statt 'Ἡσίοδος bei Steph. Byz.? Wer weiss, welcher Dichter sich unter dem Namen Hesiodos verbirgt, vielleicht einer, der zur alten 'hesiodeischen' Litteratur gehört, vielleicht ein noch späterer. Für die Homerstelle mit diesem 'Hesiod' zu operiren, ist jedenfalls zu unsicher.

¹⁴ Griech. Litteraturgesch. 1. 556 ff.

¹⁵ B 525—6, 577—80, 587—90 und 558, von welchem s. u. Es ist bemerkenswerth und zeugt meines Erachtens für die Echtheit dieser Verse, dass sie alle im Anfang des Schiffskatalogs stehen, wo das Bemühen des Dichters, die Form des Helden- und Heereskatalogs durchzuführen, am meisten wirkt.

¹⁶ Dass sich ein paar Zusätze in gelegentlichen Zitaten finden (zum Preise Argos' Agon des Homer und Hesiod S. 248 Rz., über Stentor s. Schol. E 785) beweist nur, dass der alte Bestand gegen Erweiterungen gewahrt worden ist, nicht dass unser Text von Interpolationen

ausser dem überarbeiteten Abschnitt von Athen, der den attischen Lokalpatriotismus zur Schau trägt. So oft man Athetesen in dem Kataloge vorgenommen hat, ist man von einer vorausgefassten Meinung ausgegangen, nach der man den Text zugeschnitten hat, wie in diesem Falle Bergk, für die Auftheilung in fünfzeilige Strophen Köchly¹⁷.

Das positive Zeugniß dafür, dass der Auszug von Aulis geschildert ist, findet Bergk darin, dass der Aöde eine andere Situation als die des Lagers vor Troja vor Augen hat, indem er die Schiffe anstatt der Truppen aufzählt, wie man in dem Landkrieg vor Ilion erwartet, und dass die Abfahrt geschildert wird:

B 509 τῶν μὲν πεντήκοντα νέες κίον, ἐν δὲ ἐκάστη
κοῦροι Βοιωτῶν ἑκατὸν καὶ εἴκοσι βαῖνον.

Aber in diesen Versen denkt der Dichter nicht speziell an Aulis, sondern an die Abfahrt von der eben bezeichneten Heimat. Schwerer wiegt der erste Punkt, aber nur scheinbar. [169] Bataillone und Brigaden von bestimmter Grösse kannten die Griechen damals nicht¹⁸; das einzige Mittel, eine Vorstellung von der Heeresmacht jedes Führers zu geben, was der Dichter gerade bezweckt, war die Zahl seiner Schiffe anzugeben, und das lag besonders nahe, da Schiffe und Schiffslager eine so grosse Rolle in der Ilias spielen. Da weiter die Heimatstädte aufgezählt werden, das Heer sich aber jetzt in Troja

durchsetzt ist. Vgl. die homerischen Varianten bei Strabo (gesammelt von Ludwig, Arist. hom. Textkritik 1, 68 f.), 'die ohne Einfluss auf die homerische Ueberlieferung blieben' oder die Dubliner und Genfer Iliaspapyri. Die Möglichkeit einzelner Zusätze bestreite ich nicht; halte es aber wie Niese für unberechtigt, sie nach einem aprioristischen System entdecken zu wollen.

¹⁷ Gegen Köchly W. Bäumlein Fleck. Jahrb. 75 (1857) 97ff. und Niese a. a. O. 11 ff. Nebenbei bemerke ich, dass bei strophischer Gliederung die Trennung der Strophen durch Sinnabschnitt bzw. starke Interpunktion unerlässlich ist. Nun theilt Köchly ab 540/1 Ἐλεφάντων ὄζος Ἄριος || Χαλκωδοντιάδης, 563/4 βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης || καὶ Σθένεος. Durch die Modifikation von Christ (in seiner Iliasausgabe S. 228) wird die Strophentheilung illusorisch.

¹⁸ Das zeigt sehr charakteristisch Nestors Rath B 362ff. Auch Phraetien' und Phylon sind ursprünglich von unbestimmter Grösse.

befindet, folgt es beinahe von selbst, dass die Schiffe, die die Krieger dorthin gebracht hatten, erwähnt werden; dies war eben das Mittel, die geographische Vorlage mit dem Kampf vor Troja zu verknüpfen.

Bergk bemerkt selbst, dass die Differenzen zwischen dem Schiffskataloge und der Ilias sehr gering sind. Meges, sonst Fürst der Epeer, wird gelichen, um den unbedeutenden Echinaden einen König zu geben. Führer der Phthier sind in N Medon und Podarkes; die phthiotischen Leute des Protesilaos werden im Kataloge von Medon geführt, während dieser geborgt wird, um den Schaaren des Philoktet, dessen Städte in Magnesia liegen, einen Leiter zu geben; beide Veränderungen sind vielleicht mit Bergk auf eine ursprünglichere Sagenform zurückzuführen. Die Genealogie ist in B und N die gleiche. Somit stimmt alles. Sollen wir glauben, dass ein Dichter, der seine Ilias so genau kennt, dass er jeden, wenn auch nur an einer Stelle erwähnten Held aufsucht und richtig plaziert, nicht 'im Anschluss an die Ilias' gedichtet hat? Das kommt zuletzt darauf an, wie grosse Differenzen es zwischen der Ilias und dem kyklischen Epos gab, und das können wir in allen Einzelheiten nicht nachweisen.

So schwer eine Entscheidung ist, würde ich daher glauben, dass der Schiffskatalog, wie sein Prooemium zeigt, als Einzellied gedichtet ist, das im allgemeinen an die Ilias angeschlossen ist; für eine bestimmte Stelle innerhalb des grossen Gedichtes ist er nicht bestimmt; dass er nicht mit Rücksicht auf die jetzige Stelle abgefasst worden ist, wie Niese will, zeigt das Nichtfesthalten der in B gegebenen Situation. Später ist er an dem einzigen Platz, wo in der That eine Musterung des Heeres passte, eingeschoben worden, ohne dass er an die hier gegebene Situation angepasst wurde — und das hat ihn gerettet.

Wir haben bis jetzt untersucht das Zuviel, das der Schiffskatalog seinen Kritikern bietet. Es ist noch zu bemerken, dass der Umstand, dass Arkader und andere Völker vorkommen, die die Ilias nicht kennt, aus der Erweiterung der geographischen Kenntnisse, wie man sagt, dh. aus der als Quelle dienenden Periegeese, die vollständig sein musste, leicht zu [170]

erklären ist; ihr Wissen vorzuführen, ist im Grunde der Hauptzweck. Wichtigere, aber schwerer zu verstehende Fingerzeige wird uns das Ausgelassene geben. Da die dorischen Inseln bei Klein-Asien erwähnt sind, würde man erwarten, dass auch die ionischen und äolischen berücksichtigt wurden. Warum fehlen sie, und Messenien dann?¹⁹

Zum Theil muss hier der Troerkatalog helfend eintreten. Er ist nach dem Vorbild des Schiffskataloges mit viel geringerem Interesse, aber guten Kenntnissen²⁰ zusammengestellt und fusst auf denselben Vorstellungen von dem Machtbereich der Streitenden wie jener. Den Troern gehört eigentlich Asien; man kan ihnen nicht Feinde vor den Stadthoren geben; nur in den entferntesten Ecken Klein-Asiens war es möglich, wenn auch befremdlich. Noch weniger konnten die griechischen Kolonien zu troischen Bundesgenossen gemacht werden; sie werden daher einfach ausgelassen und nur die Völker des Binnenlandes Myser, Mäoner usw. werden angeführt. Dies ist also der Grund, warum von dem ganzen äolischen Gebiet nichts verlautet, das Troja am nächsten lag und natürlich zu seiner Interessensphäre gerechnet wurde,²¹ und dasselbe gilt von Ionien.

[171] Es giebt nur eine flagrante Ausnahme von dieser natür-

¹⁹ Megara fehlt nicht; Nisa B 508. S. Wilamowitz Homer. Unters. S. 252.

²⁰ Hier sind reine geographische Einzelnachrichten aus der Quelle übernommen: die wilden Maulesel B 852, die Silberminen in Alybe B 857; Kenntniss des landesüblichen Kults zeigt die Γυγαίη λίμνη unweit Sardes B 865, die die Kultstätte der später Artemis Κολονηί genannten grossen Göttin ist.

²¹ Zum troischen Bundesgebiet gehört das unter Gyges von den Milesiern kolonisierte Abydos nebst den anderen milesischen Pflanzstädten Arisbe und Perkote und ganz unerklärlich die auf der europäischen Seite liegende, äolische Stadt Sestos. Wenn man urgirt, dass eine Griechenstadt nicht unter den troischen Bundesverwandten aufgeführt werden kann, würde sich hieraus ein *terminus ante quem* ergeben. Dass es aber drei milesische Kolonien sind, wird kein Zufall sein, und wahrscheinlicher ist, dass dieselbe Böswilligkeit, die Milet zu den Barbaren rechnet (s. u.), sich auch auf seine Pflanzstädte erstreckt hat. Wenn man die Sache so auffasst, würde der Troerkatalog nach Gyges abgefasst worden sein, unter dessen Regierung Abydos von den Mile-

lichen Regel im Süden des ionischen Gebiets: Milet und Μυκάλης αἰπεινὰ κάρηνα, wie der Dichter ausmalend sagt; die grösste und blühendste Griechenstadt Klein-Asiens und der Grund des ionischen Bundestempels, dessen Gott schon die Ilias kennt²², werden den Κάρες βαρβαρόφρωνοι zugeschrieben in grellem Widerspruch zu der Wirklichkeit. Das kann nur absichtlich sein. Wenn man sagt, dass der Dichter den homerischen, dh. vor der Kolonisation bestehenden Verhältnissen Rechnung trage, so verschlägt das nicht. Warum sind dann alle anderen Griechenstädte ausser Milet und den milesischen Pflanzstädten ausgelassen? Kein Grieche rechnet es sich zur Ehre, seine Stadt als ehemals barbarisch zu bezeichnen; diejenigen, die Autochthonie beanspruchen konnten, waren darauf besonders stolz. Daher ist ein Milesier als Verfasser des Troerkatalogs undenkbar. Die Milesier waren bekannt als halbkarisch. Sie nahmen karische Frauen, auch ihre Fürsten waren Nichtgriechen²³; aber davon ist es ein weiter Schritt, den nur Böswilligkeit thun kann, sie für Karer auszugeben.

Der Troerkatalog muss also von Feinden der Milesier verfasst worden sein und auch nicht von ihren speziellen Feinden wie den Samiern, sondern ist ein Ausfluss des Neides gegen den gesamten ionischen Stamm. Diese Feindseligkeit spiegelt sich in der dem ionischen Bundesheiligthum und somit dem ganzen Stamm angehefteten Schmach wider. Wegen des Stammesgegensatzes müssen die Schuldigen also Dorer sein und höchst wahrscheinlich die mächtigsten unter ihnen, die Rhodier. Die Insel war ein grosses Handelscentrum wie Milet. Da kommt die Rivalität und Eifersucht immer von selbst.

Diese Vermutung wird kühn erscheinen; doch wohl noch kühner, wenn ich auch für den Schiffskatalog rhodischen Ursprung beanspruchen will. Doch glaube ich, dass die Wahrscheinlichkeit, dass diese Annahme das Richtige trifft, er-

siern kolonisirt wurde. — Welches Larissa B 841 gemeint ist, bleibt ungewiss.

²² Y 403 f. ὡς ὅτε ταῦρος

ἤρπυεν ἑλκόμενος Ἐλικόνιον ἀμφὶ ἄνακτα.

²³ Hdt. 1, 146 f.

hört wird, wenn Gründe sich dafür beibringen lassen, dass die beiden Gegenstücke aus demselben Ort stammen.

[172] Ueber den Entstehungsort des Schiffskatalogs sind mehrfach Vermuthungen ausgesprochen worden. Weil er den Charakter der 'hesiodeischen', dh. lehrhaften Poesie an der Stirn trägt und weil die Aufzählung mit Böotien anfängt, sieht man in ihm ein Erzeugniss der sog. böotischen Schule (Lauer, K. O. Müller ua.). Bergk hat dies zurückgewiesen, um darin, dass der Anfang mit Böotien gemacht wird, eine Stütze für seine Ansicht zu finden, dass ursprünglich die Ausfahrt aus Aulis beschrieben ward; ein sehr fraglicher Grund. Wenn aber der Katalog aus einer Periegese, der er treu folgt, ungearbeitet ist, verschiebt sich die Frage. Also fragt es sich erstens, wo die Periegese entstanden ist — als das natürlichste erscheint es, dass er den grossen Handelsstädten gehört, die für geographische Dinge Interesse besaßen — andrerseits, was jetzt die Hauptsache ist, wo der Schiffskatalog aus der Periegese zurechtgemacht worden ist.

Die Tatsache, dass Messenien fehlt²⁴, ist bei der sonstigen

²⁴ Christ vermuthet zu B 590 und zur St., dass die messenischen Städte, die Agamemnon dem Achilleus zu geben verspricht:

I 149 ἐπὶ δὲ οἱ δώσω εὖ ναιόμενα ποταίεθρα,
 Καρδαμύλην Ἐνόπην τε καὶ Ἴρην ποιήεσσαν
 Φηράς τε Ζαθέας ἥδ' Ἀνθείαν βαθύλειμον
 καλὴν τ' Αἴπειαν καὶ Πύδασον ἀμπελόεσσαν.
 πᾶσαι ἐγγὺς ἄλός, νέεται Πύλου ἡμαθόεντος,

ein Rest des aus dem Schiffskataloge herausgeworfenen Verzeichnisses der messenischen Städte ist. Darin liegt die Wahrheit, dass auch diese Stelle aus einer Periegese, vielleicht derselben geborgt ist. Aber das merkwürdige ist, dass Agamemnon dem Achilleus gerade messenische Städte verspricht. Das tut er aber als König in Sparta. Als solchen hat ihn schon der alte dorische Dichter Stesichoros dargestellt und dann Simonides und Pindaros (bei Schol. Eur. Or. 46; Pind. P. 11, 31 f.; N. 8, 12); der Spartaner Syagros sagt bei Hdt. 7, 159 mit einer homerischen Reminiscenz, ἣ κε μέγ' οἰώξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων τυθόμενος Σπαρτηῆτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαραιρῆσθαι ὑπὸ Γέλωνός τε καὶ Συρηχοσίων. Seinen Wohnsitz in Sparta hat schon für die Telemachie E. Schwartz nachzuweisen unternommen (Agamemnon von Sparta und Orestes von Tegea in der Telemachie, in Strassburger Festschr. zur XLVI. Versammlung d. Phil. u. Schulm. S. 23—28). Als Sparta die dorische Vor-

Vollständigkeit des Katalogs, der die Arkader und entlegene [173] nördliche Stämme mit herein zieht, doppelt befremdlich und kann nur aus politischen Gründen erklärt werden. Wenn die Messenier der epischen Zeit erscheinen sollten, forderten Sage und Geschichte, dass sie selbständig auftraten; das erlaubte aber nicht der Stolz und die Ansprüche Spartas²⁵. Daher hat man gesagt, dass der Schiffskatalog zuerst in Lakedämon schriftlich fixirt wurde. Es ist aber ein Nothbehelf, für einen Theil des Ilias-corpus eine spartanische Redaktion als maassgebend zu betrachten, die dann in Athen umredigirt sein muss. Dass das Buchhandelscentrum Athen seinen Text durchsetzen konnte, versteht man²⁶; Sparta konnte es ebensowenig als Argos (s. o.) gelingen.

Da also Sparta selbst ausgeschlossen ist, kann nur ein Ort, der im alten Gebiet des Epos lag und zugleich zu Sparta hielt, in Frage kommen. Dies trifft zu auf die grösste der dorischen Inseln an der Küste Klein-Asiens, Rhodos. Zwar leitete die Sage die Abstammung der Rhodier von Argos her, aber zu dieser Zeit als der Stammesgegensatz und die Spannung zwischen Dorern und Ionern in den Kolonien sehr gross war, hatten die dorischen Pflanzstädte allen Grund, zu der dorischen Vormacht zu halten. Daher haben die Dorer Klein-Asiens Spartas Ansprüche auf Messenien anerkannt gleich

macht wurde, hat es den berühmtesten König der Sage beansprucht, um seiner Stellung die Weihe des Alters zu verleihen, und dorerfreundliche Dichter sind ihm gefolgt sowohl in Sicilien wie in Böotien. Die spartanischen Ansprüche auf Messenien im Namen des Agamemnon I 149 ff. müssen von derselben Hand stammen, die Messenien im Schiffskatalog ausgelassen hat. Dies unterstützt sowohl die Ansicht, dass der Katalog für die Ilias gedichtet ist, wie die jetzt vorzutragende Hypothese.

²⁵ Also ergibt sich ein *terminus post quem*. In dem ersten messenischen Kriege gegen Ende des 8. Jh. wurde Messenien unter das spartanische Joch gebeugt; die erste Hälfte des 7. Jh. stimmt wohl zu der aus inneren Gründen mutmaasslichen Zeit dieser Katalogpoesie. Der Schiffskatalog muss vor dem Troerkatalog verfasst sein, ob man aber diesen vor oder nach Gyges dh. der Mitte des 7. Jh. setzt, beruht darauf, wie man die Erwähnung von Abydos auffasst (s. S. 171 Anm. 3) [771 A. 21].

²⁶ Wilamowitz, Homer. Unters. 256 f.

wie der sicilische Dichter Stesichoros, indem er Agamemnon zum Spartaner macht.

Noch wahrscheinlicher wird diese Annahme, wenn man den Abschnitt über die dorischen Inseln B. 653—680 verstehen und erklären will, anstatt den Knoten mit dem kritischen Messer abzuhausen.

[174] Den sicher interpolirten Preis Athens ausgenommen, giebt es keine Stelle, die wegen späteren Ursprungs so stark verdächtigt worden ist, als der Passus über Rhodos. Es genügt aber nicht, die V. 657—70 auszuschneiden, die die breite Erzählung der Gründungssage und starke Lobpreisungen enthalten. Nach der strengen Methode muss man den ganzen Abschnitt über die dorischen Inseln hinauswerfen; denn das befremdliche ist, diese Inseln, die fast alle sehr unbedeutend sind, wie Syme, Karpathos, Kasos, in dem Schiffskataloge überhaupt erwähnt zu finden, was man immer gefühlt hat. Die kleinen Nachbarinseln von Rhodos verdanken augenscheinlich der grossen ihren Platz. Das ist aber kein Grund für die Athetese, denn von solchen Befremdlichkeiten ist der Schiffskatalog voll; noch weniger haben die Perrhäer und Dodonäer usw. darin zu schaffen.

Wenn also die dorischen Inseln zum ursprünglichen Bestand gehören, erklärt sich ihre Erwähnung und die Liebe und Sorgfalt, die in ihrer Schilderung niedergelegt sind, dadurch, dass der Dichter des Schiffskatalogs auf Rhodos zu Hause war. Er ist stolz auf die hohe Blüte, die die Gnade des Zeus seinem Land verliehen hat, er beschreibt seine staatliche Einrichtung, er erzählt seine Gründungsgeschichte, die zugleich ein Preis des edelsten rhodischen Geschlechtes ist; in dem Haus eines Sprosses aus diesem mag er vielleicht sein Lied vorgetragen haben. Das Stammesgefühl nebst dem üblichen Schema der Aufzählung bewog ihn, auch andere dorische Nachbarinseln zuzufügen.

Diese Inseln kannte der Aöde aus eigener Anschauung und brauchte daher keine besondere Quelle. Die Periegege, der er sonst folgte, beschrieb das Festland. Das forderte die Ilias, die griechische Truppen nur aus dem Festlande (und Kreta und den westlichen Inseln) kennt, und daher sind

die der Ilias unbekannten Völker des Festlandes aus der Periege-
gese zugefügt. Die dorischen Inseln fügte der Dichter aus
eigenem Interesse zu. Was das Interesse nicht gebot und die
Periegeese nicht hatte, kam nicht mit. Daher fehlen die Kyk-
laden und die von Aeolern und Ioniern besetzten Inseln an
der Küste, obgleich Lemnos mitunter (H 467, Φ 40) in freund-
lichen Beziehungen zu dem griechischen Heer steht; über das
Fehlen der Griechenstädte Klein-Asiens ist oben gesprochen²⁷.
Das ionische Epos wurde früh auf Rhodos heimisch, und [175]
auch sonst wird man rhodischen Einfluss in der Ilias bemer-
ken²⁸. Alles dies zusammengenommen glaube ich, dass Rho-
dos mit grösserer Wahrscheinlichkeit als irgend eine andere
Stelle als Entstehungsort des Schiffskataloges betrachtet wer-
den kann.

Der Schiffskatalog hat in den späteren Zeiten eine un-
geheure Autorität besessen, weil der grosse Namen Homers
ihm zu Gute kam. Er drang in den Unterricht ein, so dass
er das eigentliche geographische Lehrbuch der Griechen wur-
de; in einigen Staaten war es gesetzlich bestimmt, dass die
Jugend ihn erlernen musste. Es war eine alte Geschichte,
dass die Athener durch Berufung auf B 557 f. von einem lake-
dämonischen Schiedsgericht Salamis zugesprochen erhielten.
Strabo (s. bes. 8 p. 332) hält es für notwendig, sich mit
ihm auseinanderzusetzen. So ist es gekommen, dass für dieses
Machwerk die sicher viel bessere Quelle und die ganze son-
stige geographische Literatur der Ionier, die bei ihrem gros-
sen Handelsverkehr nicht gering zu veranschlagen ist, fast
spurlos verschwunden sind. Sie veralteten eben durch neue Ent-
deckungen und Erkundigungen allmählich, und was auf diesem
Gebiet veraltet ist, wird weggeworfen, wenn es sich nicht,

²⁷ In Betreff von Thessalien, dessen Städte auf die Fürsten vertheilt
werden mussten, sind die Angaben des Kataloges in hohem Maasse
verwirrt und entstellt (Niese a. a. O. S. 18 ff.). In der Südostecke
Klein-Asiens kannte man den Norden Griechenlands am schlechtesten.
Uebrigens ist es nicht wahrscheinlich, dass dem Verfasser des Schiffs-
kataloges die Schuld für alle Entstellungen beizumessen ist.

²⁸ Bes. Tlepolemösepisode E 628—668; über I 149—153 s. S. 172. A. 1
[773 A. 24].

wie unser Schiffskatalog, als Anhängsel eines ewig bestehenden Werkes rettet.

Dass der Schiffskatalog rhodischen Ursprungs ist, steht nun in einem gewissen Gegensatz zu den landläufigen Ansichten über das Lehrgedicht. Fast einstimmig wird die böotische, lehrhafte Richtung der ionischen, die ihre Freude am Erzählen hat, entgegengesetzt, und der Unterschied wird auch durch tiefsinnige Betrachtungen über die Verschiedenheit des Stammcharakters begründet. In diesem Urtheil klingen die Verse Hesiods nach:

Theog. 27 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

[176] Hesiod hat es so gefühlt. Er ist die erste Dichterindividualität Griechenlands, und den Verfasser der Mahnlieder an Perses hat man mit Recht als einen Vorläufer des Archilochos bezeichnet. Es ist diese individuelle Färbung, die den Reiz seiner Dichtung bildet und ihr zur Unsterblichkeit verholfen hat; es ist dies auch der grosse und bleibende Einsatz Hesiods in der griechischen Dichtkunst; denn auch er muss auf den Schultern seiner Vorgänger stehen, deren nicht individuelle Lehrgedichte von ihm verdunkelt in die Nacht der Vergessenheit hinabgesunken sind.

Bei der stark hervortretenden Persönlichkeit Hesiods muss seine ganze Dichtung entschieden als sein Eigentum betrachtet werden; aber man kann doch in gewissen Punkten einen Anschluss an ältere Vorbilder ahnen. So in dem Gedicht über Landbau und Schifffahrt. Hesiod giebt hier einen wirklichen Bauernkalender, der für den praktischen Gebrauch nicht nur des Perses bestimmt ist; dürftiger sind die Anweisungen über die Schifffahrt: warum, sagt der Dichter selbst. Beide können selbständig bestehen, sind aber in die Mahnlieder an Perses eingearbeitet und mit an ihn gerichteten Anreden durchsetzt; hier sprengen sie aber den Rahmen des Mahnliedes ganz. Die übrigen sind kurze, übersichtliche Abschnitte; in jenen sind die strafenden Worte Nebensache, die nur äusserlich mit dem Thema vereint sind. Ich glaube also, dass der Bauern- und Schifferkalender das *prius* ist, da er besser von den Bezie-

hungen auf Perses losgelöst zu denken ist²⁹; Hesiod hat ihn entweder zuerst so concipirt oder fand ihn in der Hauptsache für sich bestehend vor. Als dann der Streit mit dem Bruder kam, ist er auf den Gedanken gekommen, ihn speziell an ihn zu richten, um ihn zu ehrlicher Arbeit anzutreiben. Es ist gleichsam die erste Zueignung eines litterarischen Werkes.

Ein Bauernkalender entsteht nun allmählich. Die Vorschriften müssen zum Teil Jahrhunderte alt sein. Man kann zweifeln, ob sie zuerst von Hesiod in Verse gebracht worden sind; beweisen lässt es sich nicht. In zwei Fällen, die doch nicht weiter helfen, sind die Vorbilder evident: die Fabel, Op. 202 ff., und die Sprichwörter. Solche kommen schon bei Homer vor. Hesiod hat also nicht zuerst dem Sprichwort versifizierte Form gegeben; es scheint überall von selbst auf metrische Fassung hinzudrängen.

Hesiod ist auf das engste mit Klein-Asien verbunden³⁰. Es [177] ist kein Zufall, dass der Urheber der sog. böotischen Dichtung von äolischen Eltern aus Kyme geboren ist. Er hat das Dichterhandwerk und die konventionelle epische Sprache in der Schule der ionischen Aöden gelernt, die dialektische Färbung ist sehr unbedeutend. Mit der epischen Sprache muss er auch das Epos gelernt haben, und es ist zu vermuthen, dass er von dort auch das Lehrgedicht übernommen hat. Die Entstehung seines Rügeliedes ist durch die tiefen seelischen Erschütterungen, die darin einen Ausdruck fanden, verständlich; sein Lehrgedicht steht scheinbar unvermittelt da in zwei Formen: für die mythologische Genealogie und für das praktische Leben. Das ist zu viel für einen Mann zudem in einer Zeit, die durch ihre ganze Art die dichterische Individualität zurückdrängte.

²⁹ Lehrs, Quaest. epicae III ist von dieser richtigen Observation ausgegangen, schiesst aber in ihrer Durchführung über das Ziel hinaus.

³⁰ Scharf und bündig hat dies Wilamowitz ausgesprochen: »Hesiodos (wohl um 700), der aus einer äolischen Familie stammte und als Hintersasse in dem böotischen Askra zum Dichter ward, hängt vollkommen von dem homerischen Epos ab; seine stolzeste Erinnerung ist, dass er bei den Leichenspielen eines Fürsten in dem ionischen Chalkis den Preis erhalten hat; und um 600 ist seine Dichtung in Mytilene populär«. Eur. Her.¹ 1 S. 66.

Am leichtesten findet sich Anschluss für das genealogische und katalogisierende Epos. Den Fürsten- und Adelsgeschlechtern, zu deren Ehren ein Aöde mitunter eine Erzählung von irgend einem ihrer Ahnen in die Ilias eingelegt hat, mochte bald die Lust kommen, von ihrem ganzen erlauchten Stammbaum zu hören. Sie werden nicht weniger Wert darauf gelegt haben als Hekataios, der sein Geschlecht im sechzehnten Glied auf einen Gott zurückführte. Daher das grosse Interesse Homers für die Ahnen seiner Helden. Es giebt bei ihm richtige Ahnenreihen sowohl wie andere Kataloge³¹. Nun sagt man gewöhnlich, dass diese von Hesiod abhängig sind — die zwei zuletzt erwähnten sind deutlich jünger als er — aber das ist weder bewiesen noch wahrscheinlich. Jedenfalls zeigt es, dass den Ioniern der Sinn für diese Art nicht abging.

[178] Sie schreckten also nicht zurück, das epische Versmaass für einen lehrhaften Stoff zu verwenden, wenn sie nur Interesse für den Stoff hatten. Die Stammtafeln mussten sich die Aöden für ihren Beruf einprägen; daher sind die trockenen Ahnenreihen in das Epos hineingeschlüpft. Versifizirte Form unterstützt das Gedächtniss, und es dürften nicht erst die Rhetoren sein, die Memorierversen verwendeten. So ging die Form von den genealogischen Aufzählungen auf andere Gebiete über, deren Stoff praktisch beherrscht werden sollte. Die Erga und die Boiotia sind die Zeugen, obgleich beide aus künstlerischen Rücksichten umgestaltet vorliegen; deshalb sind sie auch bewahrt. Um reine Lehrgedichte kümmert sich Niemand, wenn ihre Lehren überholt sind.

Der Zweck der obigen Erörterungen ist es gewesen zu zeigen, wie die Fäden auch in dem lehrhaften Epos nach der Heimat des Heldenepos zurücklaufen. Es ist nicht nur so gewesen, dass festländische Dichter einen neuen Stoff in die feststehenden Formen gegossen haben. Die Boiotia ist auf Rhodos zurechtgemacht; alle Wahrscheinlichkeit spricht da-

³¹ Vgl. Busolt, Gr. Gesch. I² 143. Z 145 ff. Ahnen des Diomedes und des Glaukos, B 101 ff. die Vorgänger des Agamemnon, Heroinkatalog in der späten Nekyia, um von dem allerjüngsten, dem zwischen Schiffs- und Troerkatalog eingeschobenen κατάλογος τῶν ἀρίστων B 761—770 zu schweigen.

für, dass die zu Grunde liegende Periegeses von Hellas als ein für den praktischen Gebrauch bestimmtes Gedicht in den grossen ionischen Handelsstädten entstanden ist. Schliesslich darf man vermuten, dass Hesiod auch in stofflicher Hinsicht dem Lande seiner Eltern etwas schuldet, und es ist ein unnötiger Umweg die versprengten Reste lehrhafter Poesie bei Homer durch Annahme hesiodeischen Einflusses zu erklären.

Um die Entwicklung weiter zu verfolgen, müssen wir den Resten des alten geographischen und astronomischen Lehrgedichts nachgehen; an und für sich sehr dürftig, haben sie dazu das Missgeschick gehabt, in der Neuzeit allgemein bezweifelt zu werden. Wenn solche in etwas späterer Zeit in Ionien nachzuweisen sind, wird das die Entstehung des Lehrgedichts in Klein-Asien erhärten; denn es ist viel unwahrscheinlicher, dass festländische 'böotische' Aöden nach Ionien gewandert sind und das Lehrgedicht dorthin übertragen haben, als umgekehrt.

Hesiod ist Sammelname für die Lehrgedichte, wie Homer für die Heldengesänge. In unseren Bereich fallen zwei 'hesiodeische' Werke, ein geographisches, das fast einstimmig verworfen worden ist, und ein astronomisches, das hart angegriffen ist.

Die Γῆς περίοδος wird von Strabon in einem Ephoroscitat³² erwähnt, so dass man glauben sollte, dass sie gut verbürgt sei. [179] Hiermit wird aber ein anderes Hesiodcitat einige Seiten vorher³³ zusammengestellt, wo es heisst 'Ἡσίοδος μάρτυς ἐν τοῖς ὑπ' Ἐρατοσθένους παρατεθεισῶν ἔπεσιν und daraus wird der Schluss gezogen, dass die Γῆς περιήγησις ein von Eratosthenes zusammengestelltes Florilegium von hesiodeischen Versen geo-

³² Hes. Frgm. Rz.¹ 231, 254. Strabon führt 7 p. 302 an, was Ephoros über die Skythen berichtet. Es heisst hier μεμνήσθαι δ' αὐτῶν τοὺς ποιητάς, "Ὀμηρον μὲν ᾠδατοφάγων ἀβίων τε, δικαιοτάτων ἀνθρώπων" φήσαντα τὴν γῆν καθορᾶν τὸν Δία, "Ἡσίοδον δ' ἐν τῇ καλουμένῃ Γῆς περιόδῳ τὸν Φινέα ὑπὸ τῶν Ἀρπυιῶν ἄγεσθαι ᾠδατοφάγων ἐκ γαῖαν ἀπὸ πᾶσιν οἰκί' ἐχόντων". Die sachlich unbedeutenden Aenderungen der Ueberlieferung s. bei Rzach.

³³ Strabon 7 p. 300; das Frgm. Rz.¹ 232, 255 lautet:

Αἰθιοπίας τε Λίγυς τε ἰδὲ (ms. Λιγυσι δὲ) Σκύθας ἰππημολγούς.

graphischen Inhalts³⁴ sei. Erstens ist die Zusammenstellung der Citate willkürlich, zweitens ist παρατίθημι bzw. παρατίθεμαι irrhümlich gedeutet; 'zusammenstellen', 'sammeln' bedeutet es nicht, dagegen (gewöhnlich in Medium) oft 'als Beispiel anführen', 'zitieren'³⁵. Um das Zeugniß des Ephoros los zu werden, behauptet man, dass Strabon auf eigene Hand die Quelle, dh. die Worte ἐν τῇ καλουμένῃ Γῆς περίοδῳ, in das Zitat eingefügt habe, was ebenso willkürlich ist. Das einschränkende Wort καλουμένη kann nicht angeben, dass das Werk nicht von Hesiodos sei, wie Göttling will, sondern nur dass der Titel dem Inhalt nicht entsprach, was bei vorgerückten Kenntnissen für eine alte Periegesis selbstverständlich ist. Den Gnadenstoss suchte Kirchhoff dem übel berufenen Titel zu versetzen, indem er für ἐν τῇ καλουμένῃ Γῆς περίοδῳ schrieb ἐν καταλόγων τρίτῳ³⁶, ein Gewaltmittel, das keine Berechtigung hat, wenn man nicht ein vereinzelt Zitat eines Titels *eo ipso* für verwerflich hält. So ist es gekommen, dass das Fragment entweder in den Adespota oder wie bei Rzach² in dem Kataloge untergebracht wird. Mir will es scheinen, dass das Werk seinen schlimmen Ruf nicht verdient; in Wirklichkeit ist es durch Ephoros und Strabon sehr gut verbürgt. Wäre es denn etwas merkwürdiges, wenn eine von den alten versifizirten

[180] Periegesen, deren Existenz zugegeben werden muss, sich bis in die Tage des Ephoros gerettet und unter den Sammelnamen Hesiodos geflüchtet hätte? Dass sie neben dem Schiffskataloge bestehen konnte, beruhte darauf, dass sie als Periegesis der Erde jene Periegesis von Hellas ergänzte. Von geographischen Gedichten verlautet sonst nichts; das hat die Suprematie des Schiffskatalogs nebst der bald anfangenden, genaueren Prosalitteratur bewirkt.

Ergiebiger ist das andere für die Nautik wichtige Gebiet, das astronomische³⁷. Die Existenz einer 'hesiodeischen' Astro-

³⁴ Göttling-Flach p. LI, vgl. zu Frgm. 189.

³⁵ S. den Thesaurus; das Passiv zwar dort nicht belegt, aber selbstverständlich.

³⁶ Philolog. 15 S. 10 A., d. homer. Odyssee 325; dagegen Niese Entwicklung d. hom. Poesie 222 A. 3.

³⁷ Schon bei Homer sind nicht unbeträchtliche Spuren von astrono-

nomie steht fest; hier haben aber K. O. Müller, Markscheffel und neuerdings mit ausführlicher Begründung Maass das Werk als eine alexandrinische Fälschung bezeichnet, die wohl unter dem Einfluss Arats entstanden sein sollte³⁸. Dass das Gedicht erst durch Asklepiades Myrleanus bezeugt ist, mag Maass zugegeben sein: Kallimachos und Philipp von Opus mögen die Erga im Sinn haben³⁹; daraus aber, dass es erst im ersten Jahrhundert v. Chr. erwähnt ist, folgt nicht gleich, dass es in der alexandrinischen Zeit entstanden ist. Eine Handhabe zu bieten scheint das von Franz treffend auf die Astronomie bezogene 'hesiodeische' Fragment ποταμῷ ῥέζοντι εἰκώς⁴⁰, das also bei Hesiod auch von dem Drachen gesagt wurde. Nun sagt Arat von demselben Sternbild V. 45 f. οἷ ποταμοῖο ἀπορ- [181]
ρὼς εἰλείται. Die Entlehnung ist evident; Franz sucht sie auf Seiten Arats, Maass dagegen sieht darin einen Beweis für die angebliche Fälschung, indem er die arateische Gestaltung des Bildes für die zutreffendere erklärt. Das kann ich nicht zugeben; welcher Ausdruck der einfachere, ältere, und welcher der gesuchtere, jüngere ist, scheint mir nicht zweifelhaft zu sein; zum Aufputz des Bildes hat Arat, wie schon der Scholiast bemerkt, das homerische Στυγὸς ἀπορρὼς benutzt. Wenn in

mischen Kenntnissen. ε 272—5 und Σ 486—9 werden einige Sternbilder aufgerechnet und genauere Angaben über den grossen Bären gemacht. Die Beschreibung von der Bewegung des Bären wirkt in der Schildbeschreibung störend; angemessen ist sie bei der Meeresfahrt des Odysseus. Ich behaupte jedoch nicht, dass die Verse von ε in Σ übertragen sind; vielleicht giebt die Änderung in dem ersten Vers ein Anzeichen, dass es ältere, ursprünglich anderswohin, dh. zu einer Himmelsbeschreibung gehörige Verse sind, die hier eingearbeitet sind. Vgl. x 29. Es ist aber nur eine lose Vermuthung. Jedenfalls zeigen diese Verse, wie gut man schon damals die wichtigsten Sternbilder und ihre Bewegungen kannte und wie genau man sie beschrieb.

³⁸ K. O. Müller Proleg. zu wissenschaftl. Mythol. S. 193; Markscheffel, Hesiodi etc. Frg. p. 196; Maass Aratea (Philolog. Unters. 12) S. 268 ff. Für das Alter tritt Robert ein Eratosthenis catast. rel. p. 239 f.

³⁹ Asklepiades bei Athen. 11 p. 491 C, Philipp von Opus Epin. p. 990 A, Epigramm des Kallimachos an Arat Anth. Pal. 9, 507. Die wichtigsten Zeugen sind sonst Plinius N. H. 18, 212, Plut. de Pyth. orac. p. 402 f., Schol. Arat. v. 254; mehr s. bei Franz (Anm. 4).

⁴⁰ Frgm. Rz.¹ 226, ² 263 bei Serv. ad Verg. Georg. 1, 244 f., wo der Drache beschrieben wird. Franz Leipz. Stud. 12, 351 f.

einem Scholion zu dem angeführten Vers ein anderes Hesiodfragment⁴¹ herangezogen wird, in dem von dem Fluss Kephisos gesagt wird εἰλιγμένος εἰσι δράκων ὥς, zeigt dies, dass der Vergleich zwischen Fluss und Schlange in der hesiodeischen Litteratur geläufig war; wir sind nicht verbunden dem Scholiasten zu folgen in der Entscheidung, auf welcher Seite die Entlehnung liegt.

Ueberhaupt erscheint es wenig wahrscheinlich, dass zwischen Arat und Asklepiades Myrleanos in der Blütezeit der Philologie ein Pseudepigraphon auf Hesiod gemacht worden sei und durchgeschlagen habe; die Pseudepigraphen auf Boio und Phemonoe stehen wesentlich anders. Der Zusatz des Asklepiades ὁ τὴν εἰς Ἡσίοδον ἀναφερομένην ποιήσας Ἀστρονομίαν verneint nicht das Alter des Gedichts, nur die Urheberschaft Hesiods. Aber eine andere Erwähnung fällt den Ausschlag gegen Müller und Maass.

Plinius N. H. 18, 57 § 213 sagt *occasum matutinum Vergiliarum Hesiodus — nam huius quoque nomine extat Astronomia — tradidit fieri, cum aequinoctium auctumni conficeretur, Thales XXV. die ab aequinoctio, Anaximander XXX., Euctemon XLIV., Eudoxus XLVIII.* Es handelt sich um den Frühuntergang der Pleiaden, dh. den ersten sichtbaren Untergang in der Morgendämmerung, der nach Ideler, Handb. der Chronologie 1, 242 um 800 v. Chr. am 3. Nov. jul. = 26. Okt. greg, stattfand, also am 32. Tag nach der Herbstnachtgleiche. Nun bewirkt die Präcession der Tag- und Nachtgleichen, dass der Aufgang der Gestirne sich in ung. 70 Jahren um einen Tag verspätet. Die Plejaden gingen also um 600 am 35. und um 400 am 37., bzw. 38. Tag nach der Herbsttag- und Nachtgleiche auf. Die Zahlen bei Plinius geben nun für Thales den 25., für [182] Anaximander den 30., für Euktemon den 44.⁴² und für Eudoxos den 48.⁴³ Tag an. Das befremdliche an diesen Zahlen ist, dass Thales und Anaximander den Aufgang zu früh ansetzen,

⁴¹ Frg. Rz. 1⁶⁵, 2³⁸; es wird dem Katalog zugerechnet.

⁴² Dasselbe bei Pseudo-Geminus (Lydus, de ostentis etc. ed. Wachsmuth); Herbstnachtgleiche am 1. Tag der Waage, Untergang der Plejaden am 15. des Skorpions.

⁴³ Dasselbe bei Ps.-Geminus; Untergang am 19. Tag des Skorpions.

während der Untergang der Plejaden noch nicht sichtbar war, Euktemon und Eudoxos mehrere Tage zu spät, nachdem das Gestirn zum ersten mal sichtbar untergegangen war. Dieser Beobachtungsfehler ist so merkwürdig, dass er nur durch das zähe Festhalten an einer alten Tradition erklärt werden kann, eben derjenigen, die den Frühuntergang der Plejaden mit der Herbsttag- und Nachtgleiche zusammenbrachte.

Besonders grob ist die Bestimmung des 'hesiodeischen' Gedichtes, ungefähr einen Monat zu früh, sogar vor dem astronomischen Untergang, der 16 Tage nach der Herbstnachtgleiche stattfand, wenn nicht Plinius den griechischen Ausdruck ungenau wiedergeben sollte. Die Beobachtung ist Bauern und Seeleuten zuzuschreiben wie jene in den Erga; die Tag- und Nachtgleiche konnten sie nicht auf den Tag bestimmen, sie mag allgemein einige Zeit umfasst haben, während der Tag und Nacht ungefähr gleich lang erschienen ⁴⁴; dann konnte doch der Frühuntergang der Plejaden mit der Herbsttag- und Nachtgleiche verbunden werden ⁴⁵. Wie man aber auch diese grosse Ungenauigkeit erklären will, es bleibt die 'hesiodeische' Angabe die ungenaueste und folglich älteste in der aufsteigenden Reihe der Bestimmungen. 'Hesiod' ist die ursprüngliche Fehlerquelle. Dadurch wird das fragliche Gedicht auch als alt erwiesen, denn Niemand wird glauben, dass ein alexandrinischer Fälscher sich der Mühe unterzogen hat, eine Astronomie zu schreiben, in der er die Angaben der Auf- und Untergänge der Gestirne, die er in seinen astronomischen Handbüchern vorfand, konsequent zurückschob, um seinem Werk [183] das Aussehen des Alters zu geben und zugleich völlig werthlos zu machen. Nach alledem müssen wir also die 'hesiodeische' Astronomie der alten Zeit zukommen lassen; 'hesiodeisch' ist sie so gut wie die kyklischen Epen homerisch sind.

⁴⁴ Der Tag nimmt unter der Breite Athens zu dieser Jahreszeit täglich 2^m 36^s ab, also viel langsamer und weniger merklich als bei uns.

⁴⁵ Die Differenz ist weit grösser als wenn Hesiod Op. v. 564 den Spätaufgang des Arkturs 60 statt 57 Tage nach der Wintersonnenwende erfolgen lässt (Ideler, Handb. der Chronologie 1, 246), Die Leute haben eben hier mit der runden Zahl 60 Tage (zwei Monate) ziemlich gerathen.

Wir haben also unter dem 'hesiodcischen' Nachlasse ein geographisches und ein astronomisches Gedicht, die für Schiffahrt und Handel sehr nützlich waren, wenn sie auch nicht direkt auf sie absehen. Wir kennen freilich ihren Entstehungsort nicht. Es giebt aber andere Gedichte derselben Art, deren ionischer Ursprung gesichert ist: die Astrologie des Kleostratos von Tenedos und eine zweite, die dem Thales beigelegt wird. Ob wirklich er sie verfasst hat, ist für unseren Zweck gleichgültig; die genaueren, mehr wissenschaftlichen Angaben liessen das Werk für den ersten grossen Astronomen der Griechen geeignet erscheinen. Während es, wie Simplicius⁴⁶ mittheilt, nach der Ansicht einiger die einzige Schrift des Thales war, schrieben es andere einem anderen Ionier, Phokos von Samos zu; es wird *Ναυτική ἀστρολογία* genannt⁴⁷. Auch über sie hat Maass das Verdammungsurtheil ausgesprochen⁴⁸; positive Gründe fehlen; die subjektive Tendenz von Maass, Werke wenn möglich als Pseudepigraphen, und wenn sie der alten Zeit zugeschrieben werden, als alexandrinische Fälschungen darzustellen, ist eben so bedenklich wie allzugrosse Leichtgläubigkeit. Wilamowitz erkennt ohne jedes Bedenken ihr Alter an, noch weiter geht Diels, der meint, dass Thales nach seiner ganzen Richtung die Schrift wohl verfasst haben könnte⁴⁹.

Gerade in der Zeit des Thales war die milesische und ionische Schiffahrt sehr rege und betriebsam; gerade damals wurden die grossen Fortschritte in den astronomischen Kennt-

[184] nissen gemacht, die an seinen Namen geknüpft sind, die eben für die Schiffahrt von der grössten Bedeutung waren und die

⁴⁶ Diels, *Doxogr.* gr. S. 475, 14; *Frg. der Vorsokr.* S. 13 B 1 λέγεται (Θαλής) δὲ ἐν γραφαῖς μὴδὲν καταλιπεῖν πλὴν τῆς καλουμένης Ναυτικῆς ἀστρολογίας. Wahrscheinlich ist dasselbe Gedicht in der *Vita* bei Suidas gemeint: ἔγραψε περὶ μετεώρων ἐν ἔπει.

⁴⁷ *Diog. La.* 1, 23 κατὰ τινὰς μὲν σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν. ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένη *Ναυτικὴ ἀστρολογία* Φόκου λέγεται εἶναι τοῦ Σαμίου. Vgl. *Plut. de Pyth. or.* p. 402 E. Zitate gesammelt von Diels, *Frg. Vorsokr.* S. 13, B 1.

⁴⁸ Maass, *Aratea* (Philolog. Unters. 12) S. 162.

⁴⁹ Wilamowitz, *Timotheos* S. 85 'eine *ναυτικὴ ἀστρολογία* ist schon im 6. Jh. Buchpoesie'. Diels, *Philosoph. Aufsätze* Zeller gewidmet S. 244 A. 1.

für die Nautik nutzbar gemacht werden mussten. Oder man darf vielmehr mit Diels den Spiess umkehren und sagen: 'aus den nautischen Bedürfnissen des milesischen Handels ist, wie man an den durch Eudem verbürgten mathematischen Sätzen des Thales deutlich sieht, die geometrisch-astronomische Schulung hervorgegangen, welche die Grundlage der ionischen Wissenschaft bildete'⁵⁰. Die Prosa war noch nicht aufgekommen; was für das grosse Publikum zugänglich gemacht werden sollte, musste in Versen gefasst werden. Also ist eine versifizierte nautische Astronomie gerade für diese Zeit verständlich; die etwas spätere des Kleostratos ist sicher. Wie jemand in der Alexandrinerzeit auf die Idee einer so zwecklosen Fälschung verfallen konnte, ist viel schwerer zu begreifen.

In einem Falle ist ein Fortschritt der Sternkunde überliefert, der der Nautik zu Gute kam. Diogenes Laërtius berichtet gleich nach der Erwähnung der Ναυτική ἀστρολογία (1, 23)⁵¹ Καλλίμαχος δ' αὐτὸν (Thales) οἶδεν εὑρετὴν τῆς ἄρκτου τῆς μικρᾶς λέγων ἐν τοῖς Ἰάμβοις οὕτως:

καὶ τῆς ἀμάξης ἐλέγετο σταθμῆσθαι
τοὺς ἀστερίσκους, ἢ πλέουσι Φοίνικες.

Odysseus segelt nach dem grossen Bären; der kleine, der dem Nordpol näher steht, ist als Richtpunkt viel geeigneter. Es gilt also die für die Seefahrer sehr wichtige genaue Bestimmung des Nordpols. Nun ist die Ausdrucksweise sehr auffällig. Diogenes stellt Thales als den Entdecker des kleinen Bären hin; Kallimachos, der diese Ehre den Phöniziern zuzuschreiben scheint,⁵² sagt, dass er die Sternchen des kleinen Bären gemessen habe. Will das nur besagen, dass er die Linien gezogen hatte, wodurch man sich die Konfiguration des Sternbildes klar macht? Das scheint weniger zu sein als in dem Wort σταθμῆσθαι liegt, und ich möchte eine Vermutung zur gefälligen Erwägung vortragen.

Jetzt steht der Stern α zweiter Grösse am Ende des Schwan-

⁵⁰ Diels a. a. O. S. 244.

⁵¹ Vgl. Schol. Arat. V. 39; zum folgenden vgl. Arat. V. 37—46.

⁵² [So tut auch Philostrat. Heroic., 1.]

zes des kleinen Bären, dicht in der Nähe des Nordpols, so dass seine Stelle leicht kenntlich ist. Im Alterum war es wegen der Veränderung der Rotationsachse der Erde (der Präcession) anders. Es gab nicht einmal ein Sternchen, womit der Platz bezeichnet werden konnte⁵³. Ich meine nun, dass Thales den Ort des Nordpols genauer zu bestimmen gesucht hat durch Linien und Messungen, die von dem kleinen Bären ausgingen. So wurde es später gemacht, und wir suchen den jetzigen Polarstern auf völlig analoge Weise auf, so dass wir durch die zwei hinteren Sterne des grossen Bären eine Linie ziehen, die die fünffache Länge des Abstandes zwischen diesen beiden Sternen hat⁵⁴.

Der Zusatz des Kallimachos ἡ πλέουσι Φοίνικες stellt die Entdeckung in Beziehung zu der Schifffahrt; wenn die Phönizier nach dem kleinen Bären segelten, bestand der Fortschritt darin, dass von nun an auch die Griechen bei ihren Meeresfahrten die genauere Bestimmung benutzten. Eine solche Bestimmung hat ihren natürlichen Platz in einer nautischen Astronomie. Da aber die Lehrsätze des Thales wahrscheinlich nur durch die Schultradition überliefert wurden, bezieht sich wohl Kallimachos auf diese, nicht auf die *Ναυτικὴ ἀστρολογία*; eher würde man auf Vermittlung durch die Geschichte der Astronomie von Eudemos rathen, da in dieser von Bestimmungen des Thales von Sonnenfinsternissen und Sonnenwenden die Rede war.

Die ionische Naturphilosophie machte nach Thales reissende Fortschritte. Die astronomischen Resultate, die für das prak-

⁵³ Für die Schwierigkeit, den Polarpunkt im Alterthum genau zu bestimmen, sind die Ausführungen Böhmers Rhein. Mus. 42 (1887) S. 287 ff. sehr belehrend.

⁵⁴ Nachdem ich auf den Gedanken gekommen war, dass der Ausdruck auf diese Weise zu erklären sei, habe ich bei einem Astronomen angefragt, wie diese Erklärung mit der Stellung des Nordpols um 600 v. Chr. stimmen würde. Seine Antwort darf ich als eine Bestätigung beanspruchen, denn er erklärte, dass wenn man eine Linie durch die zwei hinteren Sterne des kleinen Bären (β und γ) zieht und zweimal verlängert, oder wenn man gegen diese Linie durch den heutigen Polarstern eine senkrechte Linie zieht, die Stelle, die der Nordpol damals einnahm, ziemlich genau getroffen wird.

tische Leben von Bedeutung waren, wurden nochmals in ein Gedicht zusammengefasst von Kleostratos aus Tenedos, der als Schüler des Thales galt ⁵⁵. Er lebte ungefähr um die Wende des 6./5. Jahrhunderts; und sein Alter ist gegen alle Zweifel geschützt durch die Erwähnungen bei Theophrast de sign. 4 und Pseudo-Skylax 95. Plinius N.H. 2, 31 setzt ihn nach Anaximander. Er soll zuerst eine Oktaeteris aufgestellt und die Thierkreiszeichen des Widders und des Schützen eingeführt haben. Aus seinem Gedicht 'Αστρολογία ⁵⁶ hat Parmeniskos zwei Verse bewahrt, die sich auf den Untergang des Bootes und des Skorpions beziehen ⁵⁷. [186]

Zwar war die Astronomie des Kleostratos nicht ausschliesslich für die nautischen Bedürfnisse bestimmt. Man darf vermuthen, dass er eine vollständige Darstellung des Themas zu geben beabsichtigte.

Wie eifrig die Astronomie in Ionien im 6. Jahrh. getrieben wurde, zeigt sich überall; als Illustration zu den Gedichten dienten die ersten Sternkarten, die ziemlich gleichzeitig mit der ersten Erdkarte des Anaximander gemacht sein dürften. Darauf deuten die Nachrichten von den Erfindungen neuer Sternbilder und vor allem entscheidend, was der glückliche Scharfblick Bethes entdeckt hat: dass die Bildtypen einiger griechischen Sternbilder auf das Ionien dieses Jahrhunderts zurückgehen, und zwar ist dies gerade für den Schützen gesichert, der in den Miniaturen die Gestalt eines altionischen Silens hat ⁵⁸.

Es dürfte jetzt angemessen sein, die *disiecta membra* des ionischen Lehrgedichtes zu sammeln. Wo die älteste dem

⁵⁵ Quellenstellen und Fragmente bei Diels, Frg. der Vorsokr. S. 505 f.

⁵⁶ So lautet der Titel bei Athen. 7 p. 278 A; Φαινόμενα V. Arati 2, 5 p. 324, 11 Maass ist Angleichung an den Namen des arateischen Gedichts in einer Aufzählung von Verfassern astronomischer Werke, die insgesamt als Φαινόμενα bezeichnet werden.

⁵⁷ In den Schol. Eur. Rhes. V. 528

ἀλλ' ὅπου τὸ τρίτον ἡμᾶρ ἐπ' ὀγδώκοντα μένησι (Bootes)
σκορπίον εἰς ἄλλα πίπτει ἅμ' ἡοὶ φαινόμενῃφι.

⁵⁸ Bethe, Das Alter der griech. Sternbilder, Rhein. Mus. 55 (1900) 414 ff.

Hesiod zugeschriebene Astronomie verfasst worden ist, wissen wir nicht, aber Ionien, wo 'Thales' und Kleostratos in dieselben Fusstapfen traten, ist bei weitem das wahrscheinlichste. Wenn sowohl 'Thales' wie Kleostratos um die Wende des 6./5. Jahrh., als die Prosa schon erwachsen war, poetische Form verwenden, muss das auf altem Herkommen beruhen; das Lehrgedicht war in Ionien heimisch, von Boeotien ist es wahrlich nicht dahingebracht worden. Für das geographische Lehrgedicht hat der Schiffskatalog die Spuren verwischt; aber dieser ist selbst auf Rhodos zurechtgemacht, wo rege Beziehungen zu Ionien bestanden und ionisches Wesen früh einzudringen anfang. Leider lässt sich der Entstehungsort der dem Schiffskataloge zu Grunde liegenden Periegesen von Hellas [187] nicht direkt ermitteln; dass sie aber vor dem Abschluss des jetzigen Iliasbestandes in Rhodos bekannt war und die ionische Abstammung des parallelen astronomischen Lehrgedichtes spricht auch hier für ionischen Ursprung.

*

*

*

Die Untersuchung ist von den Κατάπλοι ausgegangen, von denen sie dann weit abgeschweift ist. Es ist dem Anscheine nach für sie wenig herausgekommen, und bei der Dürftigkeit der einzigen Erwähnung fehlen bestimmte Anhaltspunkte; wir müssen uns begnügen den Zusammenhang aufzuweisen, in welchen sie eingeordnet werden können. In der nautischen Litteratur haben die Hafenbeschreibungen neben den Periplusen ihren gegebenen Platz; jene Gattung wird von Strabon ausdrücklich neben dieser bezeugt⁵⁹. Beschreibungen über 'die Einfahrten in die Häfen' müssen in dem alten Ionien existiert haben; es mag sich eine solche in der Lokaltradition, bezw. dem Archiv von Smyrna bewahrt haben und dort so gut bekannt gewesen sein, dass Aristides in seiner Rede an die Smyrnäer darauf anspielen konnte.

⁵⁹ Strabon 8 p. 352 οἱ μὲν ἰδίᾳ λιμένας ἢ περιήλους ἢ περιόδους γῆς ἢ τι τοιοῦτον ἐπιγράφαντες.

Diese Κατάπλοι waren versifizirt, und gerade wie in den Erga und den alten Periegesen und Astronomien waren in ihnen bei Gelegenheit mythologische Erzählungen eingeschoben, wie jenes Aition, das den Dionysischen Schiffskarren erklären sollte. Eben diese Nachricht giebt einen Anhaltspunkt für eine Zeitbestimmung. Dass Dionysos über das Meer gefahren kommt und auf seinem Schiffe alles Gute des Lebens mitbringt, scheint eine ionische Vorstellung zu sein; besonders den Athenern ist sie geläufig. Der Schiffskarren kommt dort und vielleicht in umgestalteter Form in der phokäischen Pflanzstadt Massalia vor. Das Fest, in der der Schiffskarren eingeführt wird, sind die altionischen Anthesterien⁶⁰. Also ist es wahrscheinlich, dass das Fest erst, als die klazomenischen Flüchtlinge das früher äolische Smyrna eingenommen hatten, in der überlieferten Form eingeführt wurde. Zwar erzählt Herodot 1, 150, dass jener Handstreich gerade bei einem Dionysosfest ausgeführt wurde; dieses Fest war aber ein anderes; es wurde ausserhalb der Stadtmauern gefeiert; der Schiffskarren aber wurde von dem Hafen nach dem Markt geführt. Nach Paus. 5, 8, 7 gehörte Smyrna zu den ionischen Städten, als Ol. 23 der Smyrnäer Onomastos siegte; die Angabe ist gut, aber wie bald vorher der Uebergang erfolgte, ist ungewiss. Die Sage ist wohl bald danach entstanden mit Beziehung auf ein wirkliches Ereigniss, vielleicht im Anschluss an die ältere Erzählung von dem bei einem Dionysosfest gelungenen Handstreich. Wir können unsere Κατάπλοι frühestens in das Ende des 7. Jahrh. oder besser in das 6. setzen, was zu der sonstigen Entwicklung des altionischen Lehrgedichts gut stimmt.

Man wird aber behaupten, dass die Κατάπλοι ebenso gut ein alexandrinisches Gedicht sein können. Dagegen wie auch dafür lässt sich nichts bestimmtes sagen; man möge jedoch folgende Erwägungen prüfen. Das alexandrinische Epos bzw. Lehrgedicht ist in der Wahl des Stoffes wenig selbständig und knüpft an die alten Vorbilder an. So sind die vielen

⁶⁰ Vgl. ua. meine *Studia de Dionysiis atticis* (Lund 1900) S. 125 ff.
— Wagenzug bei den Floralia in Massilia Justin 43, 4, 6.

Lokalepen Messeniaka usw. mit den Korinthiaka des Eumelos, der Atthis des Hegesinos usw. zu vergleichen. Die Periegesen knüpfen direkt an den Schiffskatalog u. ä., die Georgika an Hesiods Erga an. Denselben Anschluss zeigen die Titel *Μελισσοργικά* des Nikander und *Ἔργα θαλάσσια* des Pankrates⁶¹. Die Ornithogonia der Boio (bezw. des Boios) beschäftigt sich auch mit der Mantik wie die alte Ornithomanteia. Auch der grösste Vertreter des Lehrgedichts, Arat, hat 'Hesiod', 'Thales'⁶², Kleostratos als Vorbilder gehabt. Doch hat er im Vergleich mit ihnen seinen Stoff beschränkt; er giebt eine Beschreibung des Himmelsglobus, die alten Gedichte die Zeiten der Auf- und Untergänge der Sterne, und das hesiodeische wenigstens mythologische Namen und Einzelheiten, eine Beschränkung, die aus künstlerischen Rücksichten geboten ist, da die Auf- und Untergänge für poetische Behandlung sehr unerquicklich waren. Hier knüpfen denn auch die Katasterismen an.

Auf stoffliche Originalität können nur die abstrusen The-riaka und Alexipharmaka des Nikander Anspruch machen. Hier war es sicher wie bei den orphischen Lithika der Stoff mit seinen Beziehungen zu Mystik und Zaubерwesen, der die poetische Behandlung hervorge lockt hat. Beachtenswerth ist [189] in diesem Zusammenhang, dass unter der orphischen Litteratur sich mehrere Lehrgedichte finden: Astronomika und Geoponika.

Dagegen bestand eine innerliche Verschiedenheit zwischen dem altionischen und dem alexandrinischen Lehrgedicht. Was die Alexandriner schrieben, wollten sie auch als litterarische Erzeugnisse erfasst wissen. Es war für das bildungsbedürftige oder kuriositätsliebende Publikum, seltener für den Schulzweck bestimmt. Das altionische Lehrgedicht war dagegen für den unmittelbaren praktischen Gebrauch beabsich-

⁶¹ Das war der eigentliche Titel, denn Athenäus citirt so an drei Stellen, während er 1 p. 13 B ihn mit einem allgemeinen Namen unter den Verfassern von *Ἀλειτουργικά* aufführt.

⁶² In einem bestimmten Falle ist vielleicht direkte Entlehnung aus 'Thales' zu statuiren; s. o. S. 180 f. [782].

tigt; litterarisch wurde es nur durch die spontane Aufnahme der homerischen Sprachform. Segelanweisungen für die Einfahrten in die Häfen sind nun auf den praktischen Zweck so stark zugeschnitten, dass sie für die Anforderungen der Alexandrinerzeit an ein Lehrgedicht wenig geeignet erscheinen.

Doch ist auch dieser Fingerzeig unsicher. Die *Κατάλοι* sind die äussere Veranlassung dieser Untersuchung gewesen; sie mögen sie daher umrahmen; die Hauptsache war uns, die Diskussion über das jetzt schwer angezweifelte altionische Leherpos wieder aufzunehmen.

Die alte Bühne und die Periakten.

[74]

Vorbemerkung. Der Aufsatz ist aus einer Durcharbeitung des Materials für Vorlesungen über Bühnenaltertümer im Herbstsemester 1908 entstanden und für einen in dem Philologischen Verein in Lund gehaltenen Vortrag niedergeschrieben. Ich habe die später erschienene Literatur nachgeschlagen, aber zu keiner Änderung Anlass gefunden.

Um die Theaterfrage ist es allmählich stiller geworden. Diejenigen, die auf Grund einer selbständigen Durcharbeitung des Materials sich eine eigene Ansicht gebildet haben, müssen zu ihrem grössten Verdruss sehen, dass eine Umwertung der Grundlagen vorgenommen wird, die sie einst in sorgsamer Überlegung eingeschätzt, und so an dem System gerüttelt wird, das sie sich in mühevoller Arbeit geschaffen haben. Die grosse Menge aber, die nur den Lärm des Streites vernimmt und ohne eigene Meinung in dem Strudel der Ansichten ratlos umhertreibt, ist der ganzen Sache überdrüssig geworden, weil sie aus dem Widerstreit der Meinungen keinen Ausweg sieht. Trotz aller Schwierigkeiten wird es bei dieser Sachlage zu einer Pflicht, jeden Anhalt, der sich zu bieten scheint, genau zu prüfen. Ich möchte hier auf einen bisher etwas nebensächlich behandelten Punkt näher eingehen: die Periakten und ihre Bedeutung für die alte Bühne.

Zuerst muss ich jedoch die für die Bühnenfrage nach mei- [75]

nem Ermessen ausschlaggebenden Gründe andeuten. Um es kurz zu fassen: ich bin überzeugt, dass die Forschungen Puchsteins, besonders seine schönen Ermittlungen über die Entwicklungsgeschichte des Proskenions, definitiv den Ausschlag zu Gunsten Dörpfelds gegeben haben, eine Meinung, die sich mit der Besprechung Roberts von Puchsteins Buch eng berührt¹. Die Konstruktion des Proskenions, Säulenhallen mit zwischen den Säulen eingefügten Holztafeln, kann nur verstanden werden, wenn vor ihm gespielt wurde. Jener 'Versteinerungsprozess' des Proskenions erschüttert aber auch den Glauben an die besonders in den Handbüchern, z. B. von A. Müller und Haigh, beliebte niedrige Bühne, die man als eine Zwischenstufe einschaltet zwischen dem jetzt fast widerspruchslos zugestandenem Spiel in der Orchestra, wie es in der ältesten Zeit üblich war, und dem durch Vitruv und andere Zeugnisse, an denen nicht zu rütteln ist, bezeugten Spiel auf dem Dache des Proskenions.²

Nehmen wir die Daten Dörpfelds an für das erste steinerne Proskenion in Athen — und das ist der ungünstigste Fall —, so müssen wir das hölzerne Proskenion, das doch als Muster gedient hat, in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts hinaufrücken, durch nicht allzu viele Jahre getrennt von den letzten Komödien des Aristophanes, die auf der niedrigen Bühne gespielt worden sein sollen. Die niedrige Bühne kann aber nicht vor das Proskenion gesetzt worden sein, das verbieten die Höhenverhältnisse: die Tür wäre zu niedrig geworden, wovon ein einfaches Nachrechnen der Höhenangaben

¹ Gött. gel. Anz. 1902 bes. S. 416 ff.

² Oberhalb der Stadt Lindos gibt es ein in den Felsen eingehauenes Grab, in dessen Gestalt Dr. Kinch richtig ein Skenengebäude erkennt. Die Grabaltäre standen auf dem Proskenion vor der höher gelegenen Schmuckwand (s. Arch. Anz. 1909 S. 571). Es scheint mir dies für den Standort der Schauspieler zu zeugen, denn wenn sie zu dieser Zeit nicht auf dem Podium aufzutreten pflegten, hätte man nicht die Altäre, die zunächst an Setzstücke erinnern, hier oben angebracht. Eine alte unzureichende Abbildung als Titelpansch befindet sich in Ross' Inselreisen Bd. 3, wo von der oberen Wand nichts zu sehen ist. Eine erschöpfende Behandlung des merkwürdigen Denkmals durch Dr. Kinch wird das Werk über die Ausgrabungen in Lindos bringen [Nicht erschienen].

gleich überzeugen wird, von anderm ganz zu schweigen. Es [76] ist am wahrscheinlichsten, dass das Proskenion mit seinen Säulen und Pinakes in der grossen Blüteperiode des Dramas geschaffen worden ist; wer aber behaupten will, dass die niedrige Bühne in den paar Jahrzehnten der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zu dem jedenfalls unpraktischen hohen und schmalen Podium geworden ist, kann nicht direkt widerlegt werden. Die niedrige Bühne erleichtert aber nicht das Verständnis des hohen vitruvischen Podiums; sie ist ein Vermittlungsversuch, aus derselben Not entstanden, die einstmals die Thymelehypothese geschaffen hat. Es bleibt also die Frage bestehen, wie die Schauspieler auf das Dach der Skene hinaufgekommen sind.

Um hierfür ein Verständnis zu gewinnen, muss man meines Erachtens die Veränderungen, die die Schauspielkunst erfuhr, mithereinziehen, d. h. das Virtuositum, das sich in den Technitenkreisen immer breiter machte. Ich habe an anderem Orte³ darauf hingewiesen, dass das Virtuositum dazu geführt hat, ausgewählte Partien, die den Techniten Glanzrollen boten, aus den Dramen herauszugreifen und wie bei einer modernen Galavorstellung aufzuführen. Diese Entwicklung endet in dem Pantomimus, der für die Römer der Kaiserzeit *tragoedia* und *comoedia* war und auch so genannt wurde. Ein einzelner oder ein paar Schauspieler mussten sich in der weiten Orchestra öde und verlassen vorkommen; da sie nun doch in vielen Szenen von dem Dach des Proskenions sprachen, ist ihnen der Gedanke gekommen, das Spiel auf das Podium zu verlegen, wo sie besser als in der Orchestra hervortraten.

Nun ist von A. Körte sowohl aus Inschriften wie aus der neuen Komödie nachgewiesen, dass ein Chor in der hellenistischen Zeit fortbestand. Man muss sich aber die weitere Frage vorlegen, von welcher Art dieser Chor war. Er ist nicht

³ Zur Gesch. des Bühnenspiels in der röm. Kaiserzeit, Acta univ. Lund. 40 (1906) Nr 3, bes. S. 16 ff. Einen neuen Beleg liefert die unten angeführte delische Inschrift; Komöden gibt es dort mehrere, der Tragöde Drakon tritt aber allein auf: eine ganze Tragödie wurde also nicht aufgeführt.

[77] mehr ein für die Ökonomie des Dramas notwendiger Bestandteil, dem ein bestimmter, bedeutungsvoller Platz in jedem Stück zukam, wie es in alter Zeit gewesen war. Es bedeutet nicht viel, dass eine singende und tanzende Schar in der einen oder anderen Komödie auftritt wie die Fischer im Rudens oder die trunkenen jungen Athener in der Perikeiromene, viel bezeichnender ist, dass die Chöre nach Belieben fortgelassen werden können und dass die grosse Mehrzahl der Komödien auch keine solche 'Chöre' kennt.

Es lag in der Natur der Sache, dass das Technitentum zu einer Verkümmernng des Chores führen musste. Ein eingeübtes Chorporsonal bedeutete eine grosse Mehrbelastung des Budgets und war bei den Reisen hinderlich. Noch weniger blieben die Techniten so lange an einem Ort, dass sie einen Chor hätten einüben können: sie werden also nur die für die Mehrzahl der Aufführungen durchaus notwendigen Statisten mitgeführt haben. Das beweisen die Inschriften. In den Soterieninschriften aus der Mitte des dritten Jahrhunderts kommen regelmässig 7 χορευταὶ κωμικοὶ vor; diese sieben können keinen Chor im alten Sinn bilden, wohl aber ab und zu als eine tanzende und singende Schar auftreten; im allgemeinen sind sie ihrem Beruf nach Statisten. Im zweiten Jahrhundert ist diese Zahl in Delphi auf vier zusammengeschmolzen, und zwar werden diese χορευταὶ κωμικοὶ, d. h. soviel als Gehilfen des Schauspielers, genannt. Für Statisten und solche nur selten auftretenden kleinen Chöre reichte auch die schmale Bühne aus.

Unter Umständen konnten die Techniten auch einen Chor aus der Stadt erhalten, wo gespielt wurde, wie auf Delos, wo es immer geübte Chöre gab. Wir lesen z. B. in der Rechnungsurkunde von 279 χορῶ τῷ γενομένῳ τοῖς κωμικοῖς καὶ τῷ τραγῳδῷ Δράκοντι κτλ.⁴ Aber auch diesen Chören kann man nicht so grosse Leistungen zumuten, wie die alten Dramen erforderten. Dass die Bühnenexemplare aus dieser Zeit ohne Spuren verschwunden sind⁵, darf uns über die Art

⁴ Bull. de corr. hell. 14 (1890) S. 389 ff. Z. 85.

⁵ Vgl. hierzu Wilamowitz, Einl. in die griech. Tragödie S. 130 ff.

nicht täuschen, wie die Dramen für die neuen Erfordernisse zugeschnitten worden sind.

Verfall und Zusammenschrumpfen des Chors geht also deutlich aus den wenigen Inschriftnotizen hervor. Die Choreuten wurden zu Statisten und konnten nicht das Spiel an die Orchestra bannen. Bald setzte aber die Tätigkeit der Grammatiker und Antikenschwärmer ein, welche die grossen Dramatiker so gespielt sehen wollten, wie sie geschrieben hatten, d. h. mit Chor, und in den grossen hellenistischen Städten konnte man sich den hierzu notwendigen Apparat tatsächlich leisten; für das Bühnenwesen dieser Zeit ist Athen nicht mehr massgebend. Nun kam die Teilung zwischen Chor und Schauspielern auf, wie sie bei Vitruv und Pollux vorliegt, indem die Schauspieler die hohe Bühne, deren Vorteile sie wohl zu schätzen gelernt hatten, nicht aufgeben wollten und der Platz für den Chor nicht ausreichte. Es ist also eine künstliche Trennung durch den Bruch der Tradition verursacht. Die hohe und schmale Bühne des Vitruv und des Pollux ist wirklich ein altes Erbstück; sie ist aber nicht als Bühne geschaffen, sondern ist nur durch die Umstände dazu gemacht worden; daher die für eine Bühne anerkanntermassen wenig geeignete Form. In Rom, wo man an den szenischen Apparat grössere Anforderungen stellen lernte und durch alte Überlieferungen nicht gehemmt wurde, hat man eine praktischere Bühne geschaffen.

In technischen Sachen pflegt man immer Wert darauf zu legen, den Rat von Fachleuten einzuholen; meines Wissens hat sich aber bisher niemand darum bekümmert, was die Schauspieler über die Bühnenfrage sagen. Einer hat wenigstens seine Meinung ausgesprochen, der Däne Karl Mantzius — ein hervorragender Bühnenkünstler und Direktor des königlichen Theaters sowie Dr. phil. —, der die Geschichte der Schauspielkunst in einem fünfbändigen Werk geschildert hat.

Gelegentlich ist auch in unseren Tragikertexten noch der Ersatz in Dialogversen für das gesungene Chorlied stehen geblieben (vgl. Eur. Hippol. 371—3 und 366—370); Bethe, N. Jb. f. klass. Alt. 19 (1907) 84 A. 1.

Die Meinung des Dr. Mantzius dürfte sowohl wegen seines Berufes wie wegen seiner die ganze Bühnengeschichte umfassenden Studien von einzig dastehender Bedeutung sein. Er ist ein entschiedener Anhänger Dörpfelds.

[79] Aus seinen lichtvollen Ausführungen geht hervor, wie sehr, trotz allen Streites, unser Vorstellungskreis an die Art und Weise gebunden ist, die unsere moderne Bühne zeigt. Man muss sich zu Gemüte führen, dass auf dem Theater Skakespeares das Lokal oft nur durch eine aufgehängte Tafel mit Inschrift bezeichnet wurde, dass auf der Mysterienbühne Himmel und Hölle, der Tempel zu Jerusalem und Nazareth usw. neben einander standen und dass abwechselnd in jeder dieser Lokaltäten auf demselben Platz gespielt wurde. Was die Bühne vorstellte, hing also davon ab, vor welchem Haus die Aufführung stattfand — gerade wie in den Acharnern und anderen Komödien⁶. Man darf sich natürlich die antike Bühne nicht nach solchen Mustern rekonstruieren; aber es ist ebenso berechtigt, Analogien von älteren, primitiveren Zuständen heranzuziehen als von den modernen, die, wenigstens was die Dekoration betrifft, die ganze Diskussion, wenn auch unbewusst, beherrschen. Eine rühmliche Ausnahme macht Percy Gardner⁷, und auch Haigh weist auf die mutmassliche Einfachheit der alten Bühne hin, macht aber mit diesem gesunden Gesichtspunkt nicht allzu grossen Ernst.

Hier gedanke ich nunmehr auf die Frage einzugehen, ob die alte Bühne eine illusionsfähige Dekoration als Spielhintergrund gekannt hat, was die so ziemlich herrschende Meinung zu sein scheint. Die Überlieferung berichtet, dass eine σκηνογραφία von Äschylus oder Sophokles eingeführt wurde⁸;

⁶ S. meine *Studia de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900, S. 69 ff.

⁷ In dem wichtigen Aufsatz *The Scenery of the Greek Stage*, *Journ. of Hell. Stud.* 19 (1899) S. 252 ff.

⁸ Vitruv VII praef. 11 *namque primum Agatharchus Athenis Aeschyle docente tragoediam scaenam fecit et de ea re commentarium reliquit. ex eo moniti Democritus et Anaxagoras de eadem re scripserunt, quemadmodum oporteat ad aciem oculorum radiorumque extensionem certo loco centro constituto lineas ratione naturali respondere, uti de incerta re certae imagines aedificiorum in scaenarum picturis redderent speciem*

diese fasst man, da man sich von den Verhältnissen unsrer Bühne nicht losmachen kann, als illusionistische Dekorationsmalerei auf und baut dies durch den Dramen entnommene Schilderungen weiter aus⁹. Aber nicht alles, was von den [80] Schauspielern beschrieben wird, bietet sich den Augen der Zuschauer dar. Es heisst z. B.

Aesch. Suppl. 679 ἵκεταδόκου γὰρ τῆσδ' ἀπὸ σκοπῆς ὄρω
 τὸ πλοῖον· εὖσημον γάρ. οὐ με λανθάνει
 στολμοί τε λαίφους καὶ παραρρύσεις νεῶς κτλ.

Derartiges wird auch dem phantasiearmen modernen Zuschauer zugemutet: die alte Zeit war in dieser Beziehung nicht verwöhnt. Die Ekklesiazusen fangen mit einem Monolog an die Lampe an, in den Wespen erscheinen die Richter bereits vor Tagesanbruch, mit Leuchtern versehen. Auch die Wolken und die Elektra des Euripides beginnen in der Nachtzeit. Absolut notwendig wäre das alles nicht, aber dem Verfasser ist noch nicht der Gedanke gekommen, dass den Zuschauern zu viel zugemutet wird bei der Vorstellung, es sei finstere Nacht, während die Sonne fröhlich die Orchestra bescheint und das schwache Licht der Laternen kaum sichtbar ist. Nimmt man nun ein Beispiel, das gewöhnlich für eine durchgeführte Bühnendekoration ausgebeutet wird, z. B. die Beschreibung der Metopen des delphischen Tempels im Ion, so darf man sich fragen, ob alles das wirklich dargestellt war oder ob nicht die Beschreibung so sorgsam malt, weil sie das

et, quae in directis planisque frontibus sint figurata, alia abscedentia alia prominentia esse videantur. Vita Aesch. πρῶτος Αἰσχύλος — — — τὴν τε σκηνὴν ἐκόσμησε καὶ τὴν ὄψιν τῶν θεωμένων κατέπληξε τῇ λαμπρότητι γραφαῖς καὶ μηχαναῖς βομοῖς τε καὶ τάφοις κτλ. Aristoteles, Poet. 4, 16 τρεῖς (sc. ὑποκριταί) δὲ καὶ σκηνογραφίαν Σοφοκλῆς (sc. ἡδρε).

⁹ S. z. B. den Abschnitt Spielhintergrund bei Dörpfeld und Reisch, Das gr. Theater S. 209 ff. — Dörpfelds Behauptung, dass die Pinakes als Hintergrund bemalt wurden, ist von Puchstein widerlegt worden. Die grossen, mit bemalter Leinwand überspannten Rahmen, die auch angenommen worden sind, sind nach der modernen Bühnentechnik erfunden. Eine *scaena ductilis* ist für die griechische Bühne nicht erweisbar, und bei der von Servius erwähnten römischen kam es auf die Innendekoration an, die durch Wegziehung der *scaena ductilis* sichtbar wurde.

Bild ersetzen soll. Ich stimme hierin völlig Gardner zu, dass hier an die bereitwillige Phantasie der Zuschauer appelliert wird. Es hat aber keinen Zweck, alle einschlägigen Dramenszenen hier durchzunehmen, weil das Problem auf diese Weise nicht gelöst werden kann; wie viel der Phantasie überlassen wurde, beruht auf subjektivem Ermessen, und daher wird man hierüber immer wieder ohne Ergebnis hin- und herreden.

- [81] Zu der Beurteilung der Szenenmalerei in der Blütezeit des Dramas hat Gardner in dem erwähnten Aufsatz ein merkwürdigerweise sonst in der Diskussion ausser Acht gelassenes Moment von entscheidender Bedeutung herangezogen, den Standpunkt der gleichzeitigen Malkunst. Aus der Entwicklung der Perspektivzeichnung im 5. Jahrhundert weist er völlig überzeugend nach, dass Agatharchos nur Architekturmalereien in der aus Delos und Pompeji (der sog. erste Stil) bekannten Art gegeben haben kann. Aus der Vitruvstelle geht nämlich hervor, dass sowohl seine Schriften wie die seiner beiden Nachfolger über die Perspektivzeichnung handelten, und diese war nur bei der Darstellung von Architekturen entwickelt, während sie bekanntlich in der Figurenmaleri, um von der landschaftlichen zu schweigen, auch viel später noch sehr mangelhaft war. Agatharchos wird also die hölzerne Skene mit Architekturmalereien geschmückt haben. Dies stimmt vortrefflich überein mit der Entwicklung der Bühne zu einer architektonisch ausgestalteten Schmuckwand; ehe sie 'versteinert' wurde, hat man durch Malerei auf der Bretterwand nachgeholfen.

Die Analogie mit der gleichzeitigen Malerei geht noch weiter. Sehr schön und einleuchtend hat Gardner die Malerei und die Reliefs derselben Zeit herangezogen, die den Hintergrund ganz vernachlässigen und, wenn die Lokalität angegeben werden soll, dies nur andeutungsweise tun, indem ein einzelner typischer Zug für das Ganze gesetzt wird, z.B. ein Baum — noch dazu sehr wenig naturalistisch ausgeführt — für den Hain. Man braucht nur an die Vasenbilder oder an den Parthenonfries, ja an den des Athena Niketempels oder den von Gjölbaschi-Trysa zu denken; dann muss man sich sagen, dass eine illusionistische Bühnendekoration dieser Zeit

gar nicht in den Sinn kommen und dass die Szenerie nur in typischer Weise angedeutet werden konnte. Es lässt sich aber auch auf anderem Wege zu den nötigen objektiven Aufschlüssen über die Ausstattung der alten Bühne gelangen.

Die Periakten sind in dem Streit über die Bühnenfrage ziemlich wenig berührt worden; man hat eigentlich nur über ihren Platz verschiedene Meinungen geäußert. Ich führe die wohlbekannten Stellen unten an¹⁰; andere Erwähnungen lehren [82] nichts. Die Worte des Pollux sind unklar; auch können die verschiedenen Erklärungs- und Verbesserungsversuche bei Seite gelassen werden, denn für den hier zu behandelnden Punkt genügt die deutliche Angabe, dass die Periakten das Mittel waren, wodurch Szenenwechsel angedeutet wurde, wenn die neue Szene an einem anderen Ort als die vorhergehende spielen sollte. Die Periakte heisst daher *scæna versilis*, σκηνὴ περιφερομένη¹¹. Es ist schwer verständlich, dass man sich nicht die Frage einmal ernstlich überlegt hat, wie der angenommene Spielhintergrund sich mit dem durch die Periakten bewerkstelligten Szenenwechsel reimt. Was A. Mül-

¹⁰ Pollux IV 126 παρ' ἑκάτερα δὲ τῶν δύο θυρῶν τῶν περὶ τὴν μέσιν ἄλλαι δύο εἶεν ἂν μηχαναὶ (so II, gewöhnlich μία) δ' ἑκατέρωθεν, πρὸς αἷς αἱ περιάκτοι συμπεπῆγασιν, ἡ μὲν δεξιὰ τὰ ἔξω πόλεως δηλοῦσα, ἡ δ' ἑτέρα τὰ ἐκ πόλεως μάλιστα τὰ ἐκ λιμένος καὶ θεοῦς τε θαλαττίους ἐπάγει καὶ πάνθ' ὅσα ἐπαχθέστερα ὄντα ἡ μηχανὴ φέρειν ἀδυνατεῖ. εἰ δ' ἐπιστραφεῖεν αἱ περιάκτοι, ἡ δεξιὰ μὲν ἀμείβει τόπον (τὸ πᾶν A), ἀμφοτέραι δὲ χώραν ὑπαλλάττουσιν.

¹³⁰ κεραινοσκοπεῖον δὲ καὶ βροντεῖον, τὸ μὲν ἐστὶ περιάκτος ὑψηλή.

Vitruv. V 7, 8 *Ipsae autem scaenae suas habent rationes explicatas ita, uti mediae valvae ornatus habeant aulae regiae, dextra ac sinistra hospitalia, secundum autem spatia ad ornatus comparata, quae loca Graeci περιάκτους dicunt ab eo, quod machinae sunt in his locis versatiles trigonoe* (— os HS, —es G) *habentes in singula tres species ornatationis, quae cum aut fabularum mutationes sunt futurae, seu deorum adventus cum tonitribus repentinis, versentur mutantque speciem ornatationis in fronte, secundum ea loca versurae sunt procurentes, quae efficiunt una a foro, altera a peregred aditus in scaenam.*

Serv. ad Verg. Georg. III 24 *scaena quae fiebat aut versilis aut ductilis erat. versilis tum erat cum subito tota machinis quibusdam convertebatur et aliam picturae faciem ostendebat.*

¹¹ Plut. De esu carn. I p. 996 B τῷ λόγῳ κινεῖν ὥσπερ ναῦν ἐν χειμῶνι ναύκληρος ἢ μηχανὴν αἶρει ποιητικὸς ἀνὴρ ἐν θεάτρῳ σκηνῆς περιφερομένης.

ler in seinen Bühnenaltertümern S. 122 sagt und in seiner kleinen verdienstlichen Darstellung des attischen Bühnenwesens S. 103 wiederholt, dass die Seiten der Periakten mit zum Hintergrund passenden Malereien und Dekorationsstreifen versehen waren, verdeckt das Verhältnis nur. Denn der Hintergrund muss derselbe bleiben, während die Szene durch Umdrehung der Periakten, wodurch ein neues Bild sichtbar wird, [83] wechseln kann. Von einer spezifischen, für ein bestimmtes Stück charakteristischen Hintergrundsdekoration, sagen wir z. B. der delphische Tempel mit seinen Metopen, kann also nicht die Rede sein: die Szene wird ja durch die Periakten, nicht durch den Hintergrund, angegeben.

Ein für ein bestimmtes Stück geschaffener Hintergrund der Bühne ist ausgeschlossen, sofern sie Periakten hat. Ausserdem sind diese ein viel derberes, keine Illusion schaffendes, sondern nur andeutendes Mittel, das einer wirklichen Hintergrundsdekoration schnell gewichen wäre. Der Hintergrund ist also gleichgültig gewesen; man liess ihn ganz aus den Augen, wenn er nicht wie gewöhnlich mit seinen Türen und Pfosten Häuser und Gebäude darstellen sollte. Es schliesst dies natürlich nicht jede Dekoration zwischen den Periakten aus; im Gegenteil lassen sich Setzstücke aus den Dramen beweisen, und auch Pollux zählt deren mehrere auf. Auch diesen wird der grosse Neuerer in der Bühnentechnik, Äschylus, seine Aufmerksamkeit zugewandt haben. Eine Vorstellung hiervon kann man nicht nur aus den Dramen, sondern auch durch Vitruvs Beschreibung der drei Bühnentypen gewinnen¹². Wir sehen, der Unterschied zwischen der tragischen und der komischen Bühne ist nicht durchgreifend: für jene einige *fastigia* und Standbilder, für diese Balkons und Fenster-

¹² Vitruv. V 8, 1. *Genera autem sunt scaenarum tria: unum, quod dicitur tragicum, alterum comicum, tertium satyricum. horum autem ornatus sunt inter se dissimili disparique ratione, quod tragicae deformantur columnis et fastigiis et signis reliquisque regalibus rebus; comicae autem aedificiorum privatorum et maenianorum habent speciem, prospectusque fenestris dispositos imitatione communium aedificiorum rationibus; satyricae vero ornantur arboribus, speluncis, montibus reliquisque agrestibus rebus in topiarii speciem deformatis,*

öffnungen, alles Einrichtungen, die vor und an einer Bühnenhinterwand, wie sie z. B. das bekannte Theaterrelief aus der Sammlung Campana¹³ darstellt, mit einigen losen Stücken leicht anzubringen sind. Der Bau bleibt derselbe; das erwähnte Relief stellt eine Komödienszene dar, passt aber fast besser zu Vitruvs Worten von der tragischen Bühne: *columnis et fastigiis deformatum*. Grösser ist die Veränderung bei der Szene des Satyrdramas; aber auch hier liess sich mit ein paar Setzstücken in der Form von Felsblöcken das felsige [84] Terrain leicht andeuten. Noch ein paar Setzstücke, die einen Baum und *reliquaeque res agrestes* darstellten, so war das Ganze fertig *in topiarii speciem deformatum*, zwar kein täuschendes Bild, wie es der moderne Geschmack fordert, sondern andeutend, immerhin deutlich genug für die genügsame Phantasie des alten Durchschnittspublikums.

Die Periakten waren nach Vitruv *machinae trigonae versatiles*. Man stellt sie sich vor als dreiseitige, drehbare Prismen, deren Seiten mit Malereien geschmückt waren. Dass sie in der Tat auf Holztafeln und Zeug gemalte Dekorationen aufnahmen, sagt Pollux¹⁴; dass sie auch für Setzstücke und Personen Platz boten, bezeugen sowohl Vitruv wie Pollux. Man hat sich jedoch um diese Angaben wenig gekümmert, höchstens gelegentlich erwähnt, dass der Gott in einer in der Periakte angebrachten Höhlung Platz finden konnte¹⁵. Die Leistung der Periakte ist aber nicht gering: alles, was für die Flugmaschine (ἡ μηχανή) zu schwer ist, nicht zu Fuss oder Wagen kommt, und plötzlich erscheinen soll, darf man hinzufügen, führt sie herbei. Es ist bezeichnend, dass diese deut-

¹³ Abgebildet z. B. bei Dörpfeld u. Reisch a. a. O. S. 329; A. Müller, Das attische Bühnenwesen S. 102.

¹⁴ Pollux 4, 131 καταβλήματα δ' ὀράσματα ἢ πίνακες ἢσαν ἔχοντες γραφάς τῇ χρείᾳ τῶν δραμάτων προσφόρους· κατεβάλλετο δὲ ἐπὶ τὰς περιάκτους ὅρος δεικνύντα ἢ θάλατταν ἢ ποταμὸν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον.

¹⁵ Holwerda, Ath. Mitt. 23 (1898) 386 ff. stellt sich die Periakte als eine drehbare Basis vor, auf welcher die Pinakes in einem Dreieck aufgestellt wurden; die eine Seite konnte aber offen gelassen werden, so dass die Meergötter und die für die μηχανή zu schweren Gegenstände dort Platz finden konnten.

lichen Worte, die durch Vitruvs Aussage von *deorum adventus cum tonitribus repentinis* bestätigt werden, in den jetzigen Erörterungen über die schwierigsten bühnentechnischen Probleme ausser Acht gelassen werden. Soll die Periakte schwere Gegenstände aufnehmen können, so genügt eine Höhlung in der Wand lange nicht, vielmehr muss sie eine andere Gestalt gehabt haben, als man gewöhnlich annimmt. Sie kann nur als ein drehbarer Boden konstruiert worden sein, der durch drei hierzu senkrecht errichtete Bretterwände, die sich im Centrum in stumpfem Winkel begegnen, in drei Teile geteilt wird. Dafür spricht auch, dass eine ähnliche Konstruktion schon früher bekannt und benutzt war; es ist dies die Form, die die solonischen ἄζορες hatten¹⁶. Die Periakte ist auch so eine *machina trigonos*, von der nur ein Drittel den Zuschauern sichtbar ist. Die Wände können die καταβλήματα aufnehmen, auf dem Boden vor diesen finden Personen, welche erscheinen sollen, und Setzstücke ihren Platz. Eine solche Maschine kann leicht so kräftig hergestellt werden, dass sie auch schwere Gegenstände und Personen aufnehmen kann und doch leicht drehbar ist¹⁷.

Bisher habe ich mich nur an die Bühne gehalten, die Vitruv und Pollux beschreiben. Es fragt sich natürlich, ob das

¹⁶ Sie bestanden aus weissgestrichenen, beiderseitig beschriebenen Holztafeln, die je vier in einem drehbaren Balken eingefalzt waren; s. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen I S. 45 A. Bruchstück einer Nachbildung in Stein IG I Suppl. p. 125 Nr 559 [I² 2].

¹⁷ F. Krohn, Berl. phil. Wochenschrift 1910, Nr 48, S. 1303 liest bei Vitruv a. a. O. (*pilas*) *trigonos habentes et singulares species orationesque* und erklärt: »an den als περιακτοί bezeichneten Stellen befinden sich drehbare Gerüste, die dreieckige Pfeiler und aussergewöhnliche Erscheinungen und Staffagen tragen«. Unter *fabularum mutationes* will er nicht Szenenwechsel, sondern Verwandlungen z. B. in ein Tier, verstehen, die durch Umdrehung der in einem Ausschnitt des Bühnenhintergrundes befindlichen Periakte bewerkstelligt wird. Es scheint aber diese Bedeutung wohl kaum in den Worten zu liegen, obgleich natürlich eine Verwandlung auf diese Weise dargestellt werden konnte. Die Textgestaltung ist durch eine ganze Reihe Änderungen zu stande gekommen und nicht überzeugend; so wie so steht die Dreiseitigkeit der Maschine fest. Die Auffassung der Periakte nur als Räumlichkeit scheitert an dem ursprünglichen Sinn des Wortes, das 'die drehbare', περιακτος sc. μηχανή bedeutet.

Gesagte auf die alte Bühne aus der Blütezeit des Dramas verwendbar ist. Man ist jetzt geneigt, die Periakten für diese zu leugnen zu Gunsten der vorausgesetzten Hintergrundsdekoration. Das heisst aber die Sache auf den Kopf stellen. Wie auch Gardner bemerkt, sind die Periakten das derbere, primitivere Mittel, ein Spielhintergrund ist weit illusorischer; man hätte, wenn ein solcher bestand, nie Periakten eingeführt; die Entwicklung hätte nur eine Art *scaena ductilis* herbeiführen können, die wir auch in Rom finden. Die typisch andeutende Art der Periakten stimmt auch, wie schon oben gesagt wurde, mit der Darstellungsweise in der Kunst des fünften Jahrhunderts überein. Somit verbürgt der natürliche Verlauf der Dinge, dass die Periakten zu dem alten Bestand der Bühnentechnik gehört haben, und die Angabe, Äschylus habe sie eingeführt, ist völlig glaubhaft¹⁸. [86]

Vielleicht findet durch diese Erklärung die alte Streitfrage eine befriedigende Lösung, wie der Chor der Okeaniden im Prometheus eingeführt wurde: καὶ θεοὺς θαλαττίους ἐπάγει (ἢ περίακτος) καὶ πάνθ' ὅσα ἐπαχθέστερα ὄντα ἢ μηχανὴ φέρειν ἄδυναται. Beides trifft für die Okeaniden zu; die Darstellung des Flügelwagens kann zum Teil durch Malerei gegeben worden sein. Es scheint aber, dass man sich recht bald der Unzulänglichkeit dieses szenischen Hilfsmittels bewusst wurde, denn es ist nie mehr für eine so grosse Aufgabe wie im Prometheus verwendet worden. Da aber im Laufe der Zeit diese grobe Andeutung des Szenenwechsels durch die Periakten nicht mehr genügte, so ging man dazu über, den Szenenwechsel zu vermeiden, anstatt ihn durch vollkommenere technische Hilfsmittel illusorischer zu machen; diese waren mit der antiken Bühne, wo der Hintergrund als eine architektonische Schmuckwand ausgestaltet ist, nicht zu vereinen. Eine solche Ausgestaltung der Bühne beruht aber darauf, dass die Schaulust grösser als das Illusionsbedürfnis war. Indem man eine vollständige Illusion preisgab oder vielmehr nicht erstrebte, konnte man die Bühne mit marmornen Schmuckwänden aufs prächtigste ausstatten, die eigentlich schon an und für sich

¹⁸ Cramer, Anecd. Par. I, 19.

widerlegen, dass die Alten es auf eine Illusion im modernen Sinn abgesehen haben, wie dies auch in späterer Zeit nicht geschah.

Die Periakte wird, wie vielleicht aus Vitruv und Pollux zu schliessen, geblieben sein, obgleich sie in späteren Tragödien, d. h. in den die Bühne beherrschenden euripideischen, kaum gebraucht wurde. Die Beispiele des Vitruv und Pollux sind antiquarische Gelehrsamkeit; die Periakte gehörte zum alten, unmodernen Inventar der Bühne.

Ein zweites primitives bühnentechnisches Hilfsmittel, das durch die Komödie für die alte Bühne bezeugt wird, ist das vielberufene Ekkyklema, das uns die Beschreibungen von zwei Seiten zeigen. Nach Pollux IV, 128 »gewinnt man die [87] Vorstellung, dass das Ekkyklema heraus und hineinbewegt werden konnte, dass es also eine Art Wagen, ein auf Rädern stehendes Traggerät gewesen sei»; demgegenüber gibt es Notizen, so besonders Schol. Aristoph. Ach. 408, »in denen von einem Drehmechanismus die Rede ist«¹⁹. Reisch hat diesen (scheinbaren) Widerspruch benutzt, um das Ekkyklema rundweg zu leugnen. Dies war aber eine allzu grosse Gewalttat gegen die Überlieferung, als dass sie hätte durchschlagen können. Der Vorgang hat sich nicht ἐξόδος und ἐν οἰκίᾳ abgespielt, obgleich die Zuschauer sich das vorstellen sollten, wie in dem angeführten Scholion steht. Eine Maschine, die herausgerollt und dabei zugleich gedreht wird, muss sich wie die Periakte um eine feste Achse bewegen; so war sie auch leichter zu handhaben als eine Art Wagen. Das Ekkyklema wird sich um einen Pfosten, der neben der Tür stand, gedreht haben und konnte durch die Tür etwas vorgeschoben werden. Es war nicht wie die Periakte im Gleichgewicht um die Achse herum aufgehängt, das freie Ende musste also auf Rädern laufen²⁰ — das ganze in der Konstruktion demnach einer Pe-

¹⁹ Ich zitiere Dörpfeld u. Reisch a. a. O. S. 235, wo die Stellen gesammelt sind.

²⁰ Die Priorität für diese Erklärung des Ekkyklema gehört Exon, dessen Erörterungen in *Hermathena* 1900 p. 132 ff. ich leider nur durch die ablehnende Erwähnung von Haigh a. a. O. S. 205 A. 3 kenne. Durch die Analogie mit den Periakten bin ich auf dieselbe Spur geführt worden.

riakte ähnlich, gleichsam ein Ausschnitt daraus. Eine Modifikation derselben Erfindung, die die Periakten geschaffen hatte, wurde also benutzt, um ein Stück von dem Innenraum auf die Bühne herauszuschieben. Es ist genau die gleiche primitive Bühnentechnik, wie die Periakte z. B. Göttererscheinungen bewirkt oder die für eine Szenenveränderung nötige Dekoration einbringt. Dass somit die Erfindung der Periakte von der des Ekkyklemas nicht getrennt werden kann, erhärtet noch die Behauptung, dass die alte Bühne die Periakten hatte und also einen gemalten Spielhintergrund entbehrte. Das Ekkyklema wird ebenso in der neuen Komödie vermieden, in dem man Szenen, die eigentlich in das Innere des Hauses gehören wie Gelage, Toilettenszenen usw. in das *vestibulum* verlegte²¹.

Über Geschichtstradition.¹

[513]

Seine Grundanschauungen hat Beloch nunmehr in besonderen einleitenden Abschnitten dargelegt. Die Einleitung des ersten Bandes behandelt die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte im Geist der materialistischen Geschichtsauffassung. Die Massenbewegung ist alles, sie bestimmt den Verlauf der Geschichte; die grossen Männer sind nur wie die Schaumspitzen am Wellenkamm; wenn der Zufall vorzeitig diesen oder jenen aus dem Wege geschafft hätte, so würde das im grossen und ganzen nichts geändert haben, seinen Platz würde ein anderer eingenommen haben. Das wird unter Anführung einer Reihe von Beispielen ausgeführt, schliesslich in offener Polemik gegen den Ausspruch Ed. Meyers, dass es auf dem freien Entschluss des Augustus, die Eroberung Germaniens nach der Niederlage im Teutoburgerwald aufzugeben, beruhe, wenn Europa noch in einen germanischen und

²¹ Lundström, *Eranos* 1 (1896) 95 ff.

¹ [Auszug aus einer Besprechung von K. J. Beloch, *Griech. Geschichte*, Bd. I. 2. Aufl.]

einen romanischen Teil geteilt sei. Es könnten schon gegen die Beispiele B.s zwingende Einwände erhoben werden, ich bemerke aber nur, dass die meisten Historiker bezweifeln, dass Tiberius bei den Feldzügen des Germanicus es auf eine Eroberung abgesehen hätte, und dass unter Marc Aurel die Zeit eben verpasst war. Lieber wähle ich ein paar hier näher liegende Beispiele aus der älteren griechischen Geschichte, obgleich ich weiss, dass B. sie mit Entrüstung zurückweisen wird. Auch B. (2. 387 ff.) hebt hervor, dass Peisistratos die Grundlage zu der künftigen Grösse Athens gelegt und die Grundlinien der äusseren Politik gezogen habe. Es mag sein, dass die Tyrannis in Athen eine geschichtliche Notwendigkeit war, gesetzt aber, dass ein anderer Mann die Zügel ergriffen hätte, würde er sich z. B. ebenfalls der Küsten des Hellesponts versichert und die für die künftige industrielle und kommerzielle Entwicklung Athens notwendigen Massnahmen eingesehen und ergriffen haben? Ist es an und für sich eine geschichtliche Notwendigkeit, dass gerade Athen sich zu einer leitenden Stellung unter den vielen griechischen Staaten erhoben hat? Man weist darauf hin, dass Attika der grösste Einheitsstaat Griechenlands gewesen sei. Wo ist aber die geschichtliche Notwendigkeit, dass gerade in Attika dieser Einheitsstaat entstand? Ähnlich, aber wieder in charakteristischer Weise verschieden, liegen die Dinge in Sparta. Ich habe nachzuweisen versucht (Klio 1912, 308 ff.), dass die eigentümlichen Staatseinrichtungen der Spartaner auf primitive, ihnen mit ihren dorischen Brüdern auf Kreta gemeinsame Grundlagen zurückgehen, die bewahrt und weiter entwickelt worden sind. Ihr Fortbestehen auf Kreta erklärt sich durch die Abgeschiedenheit der Insel; dagegen stand Sparta mitten in der griechischen Welt und ist im siebenten Jahrhundert einmal im Fahrwasser der modernen Kultur gewesen. [514] Die Umkehr, durch die die altererbten Zustände befestigt wurden, ist keine geschichtliche Notwendigkeit; man würde die Wehrkraft auch in anderer Weise zu erhöhen vermocht haben, z. B. dadurch, dass man die Periöken stärker heranzog und ihnen zum Entgelt erweiterte politische Rechte bewilligte. Das wäre gerade damals zeitgemäss gewesen. Für die

weitere Entwicklung Spartas würde ein solcher Schritt von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Ich komme nicht darüber hinweg, dass die Entwicklung der Dinge hier auf dem freien Entschluss leitender Männer beruht, deren Namen wir nicht kennen. Andere hätten in derselben Lage anders handeln können. Zwar habe ich durch eine freundliche Mitteilung B.s erfahren, dass er in der Beurteilung der spartanischen Einrichtungen auf einem prinzipiell entgegengesetzten Standpunkt stehe; von einem solchen aus ist aber die Abkehr Spartas von dem allgemeinen Strome der Entwicklung noch auffälliger und noch schwerer zu erklären. Auf Athen und Sparta mit allen ihren Besonderheiten beruht aber der Verlauf der späteren griechischen Geschichte.

B. führt auch Beispiele aus der neueren Geschichte an. Es fällt mir dabei eins ein, das mir und meinen deutschen Lesern gleich nahe liegt. Gesetzt, dass zur Zeit der Reformation ein anderer Mann als Gustav Vasa sich den schwedischen Thron erworben hätte, so würde er vielleicht die grossartige Organisation durchgeführt haben, die allein es Schweden ermöglichte, hundert Jahre später in die europäische Politik einzugreifen. Vielleicht, aber der Enkel Gustav Vasas war Gustav Adolph. Wenn ein anderer im J. 1630 schwedischer König gewesen wäre — z. B. sein in erster Linie erbberechtigter Vetter Sigismund, wenn es nicht gelungen wäre, dessen Wahl zum König Polens durchzusetzen —, hätte der wirklich den Kampf mit dem Hause Oesterreich aufgenommen? Hätte er nicht, wie es viele taten, meinen können, dass Schweden hinter der Ostsee gegen die Papisten gesichert wäre? Ohne das Eingreifen Gustav Adolfs würde die europäische Geschichte eine andere geworden sein.

Wo gegenüber den geschichtlichen Ereignissen nur gedankliche Möglichkeiten aufgestellt werden können, helfen Beispiele zu nichts anderem als zur Herausarbeitung des Gegensatzes. B. bemerkt folgerichtig, dass es sich im Grunde um die Stellung zu dem Problem des freien Willens handle. »Die vulgäre Auffassung dieser Dinge (d. h. dass der Verlauf der Geschichte durch das Auftreten grosser Männer bestimmt wird) beruht auf einer ähnlichen Täuschung, wie die Illu-

sion, wir hätten einen freien Willen. Denn der Wille ist durch Motive bestimmt, so sehr, dass wir bei allem, was ein anderer tut, sogleich nach dem Warum fragen, [516] und wenn wir keine befriedigende Antwort finden können, geneigt sind, an dem gesunden Verstande des Betreffenden zu zweifeln. Das Motiv aller Handlungen und also alles Wollens ist genau besehen ein einziges: der Nutzen, mag es nun unser eigener Nutzen sein oder fremder, der uns höher steht als der eigene» (1. 10). Das ist, wie es scheint, der nackte Utilitarismus. Ich nehme aber doch an, dass B. nicht das Wort Nutzen in dem nächstliegenden vulgären Sinn aufgefasst wissen will; sonst wäre es ein gar zu leichtes Spiel, vor allem aus der Geschichte der religiösen Bewegungen und der Massenpsychologie seinen Standpunkt als unhaltbar zu erweisen. Wir kehren zum Grundproblem zurück, der ewigen Antinomie zwischen dem freien Willen und der Kausalreihe. »Unsere Entschliessungen sind jedem Augenblicke mit Notwendigkeit gegeben, und also auch unser Handeln, soweit nicht äussere Gewalt eine Schranke setzt» (a. a. O.). Das ist eben, was die gedankliche Notwendigkeit der Kausalität verlangt. Ob dies richtig oder unrichtig ist, das ist ein philosophisches Problem. Der Geschichtschreiber mag sich hierüber eine Ueberzeugung bilden, ohne es philosophisch durchdrungen zu haben, und diese Ueberzeugung mag seine Lebensanschauung und Geschichtsauffassung bestimmen. Für die Geschichtsforschung als solche liegt aber das Problem auf einem anderen Plan als für die Philosophie. Irgend ein mathematisches Problem, wie die *quadratura circuli*, mag beweislich unlösbar sein, ein anderes mag ungelöst aber nicht beweislich unlöslich sein, rein praktisch kommt es auf dasselbe hinaus, bis eine Entscheidung gefallen ist. Ich mag also ohne weiteres als gegeben hinstellen, dass jeder menschliche Entschluss und jede Handlung strikt kausal bedingt sind, aber für die Geschichtsforschung handelt es sich nicht darum, ob unser Wille frei oder immer kausal bedingt ist, sondern darum, ob die kausale Bedingtheit erweislich ist. Man kann sich hier getrost auf den Boden der reinsten kausalen Naturbetrachtung, der Mechanik, stellen. Ein jüngerer hervorra-

gender schwedischer Mechaniker hat neuerdings das Problem des freien Willens von dem Standpunkte der mathematischen Naturwissenschaft behandelt¹. Nach einer Prüfung des modernen naturwissenschaftlichen Determinismus schliesst er mit den Worten: »So weit ich sehe, kann man die Richtlinien für die künftige Entwicklung der Wissenschaft genug deutlich voraussehen, um mit Gewissheit behaupten zu können, dass sie nie den Glauben an die Freiheit des Willens kreuzen soll«. Ob der Wille wirklich frei ist, oder ob uns die Mittel versagt sind, seine kausale Bedingtheit nachzuweisen, das ist für [517] die Geschichtsbetrachtung einerlei.

In Bezug auf das Individuum nimmt B. einen verwandten Standpunkt ein; es heisst (1.1) »Wohl ist das Individuum in seinem Wesen kausal bedingt, aber es ist das Resultat so komplizierter Faktoren, dass jede Analyse versagt; es ist für uns etwas Gegebenes, völlig Irrationales«. Dagegen, heisst es, muss die Geschichte strikt kausal bedingt sein, um Wissenschaft zu sein; also muss das Individuum zugunsten der Massenbewegungen ausgeschaltet werden, um die kausalen Zirkel nicht zu stören. Das ist der Zweck der Betrachtung über die geschichtliche Bedeutung der grossen Männer. Die Masse besteht nun einmal aus Individuen, und man darf fragen, ob es wissenschaftlich gestattet ist, viele unbekannte kleine Faktoren zu einer bekannten Grösse zusammenzulegen. Aber auch abgesehen davon liegt das Problem nicht so, wie B. es stellt. Es ist wahr, dass der grosse Mann ein Kind seiner Zeit ist, dass er nur unter den gegebenen Umständen seine Stellung erreichen und nur aus ihnen heraus schaffen kann. Soll das Geschaffene lebensfähig sein, so muss es in die gegebenen Umstände hineinpassen. Aber in dem also Geschaffenen kann ein Keim liegen, der, zuerst unscheinbar, allmählich zu immer weiteren Konsequenzen herauswächst. Hier scheue ich mich auch nicht das böse Wort Zufall zu nennen; der Zufall, nicht ein grosser Mann kann dasselbe bewirken. B. vergisst

¹ C. W. Oseen, Die Frage nach der Freiheit des Willens von naturwissenschaftlichem Gesichtspunkt aus betrachtet (schwedisch), Antrittsvorlesung, Uppsala 1909.

dass die Lage der Dinge eine derartige sein kann, dass eine an und für sich unbedeutende Ursache sie in die eine oder andere Richtung in Bewegung versetzen kann, gleichwie eine Felsenmasse so aufgetürmt sein kann, dass eine Kindeshand sie in Bewegung zu setzen vermag. Die wirkliche Grösse liegt darin, diese Lage der Dinge zu erfassen und zu verwerten; wenn eine solche Bewegung einmal in Fluss gekommen ist, so stemmt sich auch das Genie vergebens dagegen; dann verdient es aber auch nicht den Namen eines historischen Genies.

B. bemüht sich vergebens, das Irrationale aus der Geschichte auszuschalten; es hat seinen Platz darin; was den Blick dafür verdunkelt, ist, dass es nur im Keimzustande wirksam ist, die weitere Entwicklung fällt unter die Betrachtung, die mit der kausalen Bedingtheit rechnet. Seine Wichtigkeit steht aber im umgekehrten Verhältnis zu seiner Unscheinbarkeit. Der beste Beweis für diese Anschauung ist die Unmöglichkeit, die historische Zukunft einigermaßen vorauszusagen. Genügte die Erkenntnis der Ursachen auch nur im bescheidenen Masse, so würde das in gewissem Umfange möglich sein; aber politische Prophetien sind gar nicht mehr wert als Wetterprognosen. Darum ist es aber nicht um die geschichtliche Wissenschaft getan; ich kann wieder den Mechaniker zitieren (a. a. O. S. 19): »Die wissenschaftliche Betrachtung wird, vorausgesetzt, dass sie tief genug eindringt, immer nachträglich eine Handlung erklären können, d. h. nachträglich eine Reihe von Umständen finden, die die Handlung in einem gewissen Grade begreiflich machen. Jedoch muss es für immer ausgeschlossen sein, eine Handlung vorauszusagen«. Das trifft den wahren Unterschied zwischen der geschichtlichen und der naturwissenschaftlichen Kausalität. Dadurch, dass wir aufgewiesen haben, dass ein geschichtliches Ereignis begreiflich ist, dürfen wir uns nicht vorgaukeln lassen, dass wir die Kausalreihe strikt nachgewiesen haben.

Ich würde dieses ewig umstrittene Thema, das den meisten müssig vorkommen wird, da keine Einigung vorauszusehen ist, gerade weil es hauptsächlich Glaubenssache ist, nicht aufgenommen haben, wenn B. es nicht als Leitmotiv seinen Darlegungen in herausfordernder Weise vorausgeschickt hätte,

und wenn es nicht eine grosse Gefahr des wissenschaftlichen Schematismus in sich berge. Wenn es gelungen ist, »eine Reihe von Umständen aufzuzeigen, die eine Handlung im gewissen Grade begreiflich machen«, so wird das allzu leicht mit dem Nachweis der kausalen Notwendigkeit verwechselt, und das ist Blendwerk. Die Wissenschaft kann nie davon ablassen, nach Erklärungen zu suchen, sie muss sich aber dabei stets ihrer Grenzen bewusst sein. Eine Lösung zu finden, die das Kausalbedürfnis befriedigt, heisst oft nur den komplizierten Reichtum der geschichtlichen Ereignisse in die dürftigen Schemen unseres logischen Fassungsvermögens einzwängen, das nicht nur in Bezug auf die Stoffmasse, sondern auch durch die Zeitverhältnisse, deren Kind es ist, begrenzt ist. Um den logischen Sinn zu befriedigen, läuft man Gefahr, Geschichte nicht so zu schreiben, wie sie nun einmal gewesen ist, sondern so, wie sie eigentlich gewesen sein sollte, und diese Tätigkeit unterscheidet sich in nichts vom Gedankenspiel. Es ist kein Zufall, dass Geschichtsdarstellungen, die auf die sogenannten unverrückbaren sozialen und ökonomischen Gesetze am meisten pochen, wie z. B. die Ferreros, weit romanhafter sind, als diejenigen, die gescholten werden wegen Köhlerglaubens an die Ueberlieferung, oder weil sie durch den Glauben an den freien Willen oder den Zufall ein irrationales Element in die Geschichtsauffassung hineinbringen. Es ist aber gut, dass B. im Anfang eine Warnungstafel aufgesteckt hat, so dass man weiss, wessen man sich zu versehen hat.

Der Determinismus B.s ist aber keineswegs konsequent durchgeführt. Denn da er, um dem Determinismus zu genügen, die Geschichte aus Massenbewegungen bestehen lässt, so müsste dies folgerichtig zum durchgeführten Geschichtsmaterialismus führen. Es würde die moderne Schulmeinung, dass [519] die Religion ein Ausfluss gesellschaftlicher Zustände sei, viel besser zu der Lehre von den Massenbewegungen passen als die Naturmythologie, zu der sich B. bekennt. Aber noch mehr: B. bringt selbst ein völlig irrationales Element in die Weltgeschichte hinein. Dem waschechten Geschichtsmaterialisten gibt es keinen grösseren Greuel als die Rede von Rassenanlagen. Man kann das verstehen, denn mit nichts ist ein

gröberer Missbrauch getrieben worden, und nichts ist schwerer zu erfassen. Das Volk soll das Produkt des Bodens und der äusseren Umstände sein. Nur scheinbar spricht B. in diesem Sinn, wenn er 1. 48 auf die Entstehung der ältesten Kulturen in den grossen Flussebenen der subtropischen Region hinweist. Dagegen 1. 66 »Aber wir sollen nicht vergessen, dass die geographischen Verhältnisse nur der eine Faktor im historischen Werdeprozess sind. Die Götter verschwenden ihre Gaben vergebens an den, der sie nicht zu brauchen versteht, so ist von allen Völkergruppen nur eine imstande gewesen, eine Vollkultur hervorzubringen: wir Arier. Es ist sehr wahrscheinlich, dass, wenn irgend ein anderer indogermanischer Stamm vom Schicksal nach Griechenland verschlagen worden wäre, er im wesentlichen dasselbe geleistet haben würde wie die Hellenen; ganz sicher aber, dass alle Vorteile der Lage ohne Wirkung geblieben sein würden, wenn ein Volk anderen Stammes in den dauernden Besitz Griechenlands gekommen wäre«. Vgl. 1. 94. Was ist der Grund dieser alles überragenden Naturanlagen? Hier stehen wir vor einem noch tieferen Mysterium, als wenn wir an eine geschichtlich durchschlagende Bedeutung des Individuums glauben. Biologisch betrachtet ist eine Erklärung noch schwieriger geworden, seitdem der Mendelismus erfolgreich gegen den populären Darwinismus in die Schranken getreten ist.

Der Determinismus B.s bedingt seine Anschauung über den Zweck der Geschichtschreibung. Die Faktizität zu ermitteln ist nur eine Vorarbeit. Das ist an und für sich richtig, jedoch unter der Bedingung, dass man die Grenzen der Erkenntnis anerkennt. Abgesehen von dem oben Gesagten wird von jeder Geschichtsdarstellung, auch der modernsten, immer das gelten, was B. 2. 6 von Thukydides sagt, dass sie von den Gewährsmännern abhängt, dass die Auswahl der Tatsachen subjektiv ist, dass, wo nicht Tatsachen sondern eigene Urteile gegeben werden, diese auf ihre Berechtigung hin geprüft werden müssen. Die Ermittlung der Tatsachen bleibt das notwendige Gerüst der Geschichtschreibung, B. hat sich denn auch darum eifrig bemüht. Seine Stellung zur Ueberlieferung ist für sein ganzes Buch charakteristisch. Seiner Denkweise entspricht es,

dass er Rückschlüsse häufiger für sicherer als Ueberlieferung erklärt. Aber die Rückschlüsse stützen sich auch auf irgend eine Ueberlieferung. Es entsteht so zuletzt die Frage: vor welcher Ueberlieferung sollen wir Halt machen? Es lässt sich nicht leugnen, dass B. hierin oft ganz subjektiv verfährt. Z. B. lässt er die Nachricht über die Phylenordnung des Kleisthenes in Sikyon gelten, verwirft aber die des Enkels in Athen; die Rechnung nach Generationen verwertet er als brauchbares chronologisches Mittel. Aber eigentlich scheint er nur Berichten über Selbsterlebtes wirkliche Gewähr zu schenken. Die Darstellung des Thukydides von der Vorzeit ist eben so viel wert wie die Quelle, die er vor sich hatte (2. 5); Polybios hat etwa nur die Hälfte des von ihm dargestellten Zeitraumes im urteilsfähigen Alter durchlebt (1. 30). Aber es ist durchaus willkürlich, die Kritik hier Halt machen zu lassen. Die berüchtigten Experimente über die Glaubhaftigkeit der Zeugenaussagen im Seminar v. Liszts haben gelehrt, wie wenig und selten auch hochgebildete Leute den wirklichen Hergang eines Ereignisses fassen. Erfahrungen aus dem letzten Balkankrieg haben gezeigt, wie phantastisch und unwahr selbst nüchterne und verständige Leute über Ereignisse, an denen sie selbst teilgenommen haben, berichten. So würde es auch möglich sein, diese äusserste Position mit kritischen Mitteln zu erschüttern. Es wird deutlich, dass man eine besondere Eigenschaft braucht, um eine geschichtliche Tatsache zu erfassen. Bekanntlich ist das Leben ein Traum; es hält aber auch schwer, beide philosophisch reinlich zu scheiden. Was die Philosophen das Wirklichkeitskriterium nennen, sieht sehr wenig nach einer scharfen logischen Scheidung aus. Zu guterletzt gilt aber dasselbe für die Geschichte; denn wie Höfding gesagt hat: die geschichtliche Wahrheit kann philosophisch nur als der grösstmögliche Zusammenhang zwischen dem grösstmöglichen Einbegriff von Beobachtungen erklärt werden. Die Grösse des Geschichtsforschers und seine Treue gegen die Geschichte beruht darauf, wie er dieser Forderung entspricht. Für die Forschung, die mit einem zertrümmerten Material und einer oft unsicheren Ueberlieferung zu arbeiten hat, folgt auch etwas anderes; eine Geschichtshypothese, in

die sich eine unbequeme Ueberlieferung fügt, — damit ist natürlich nicht die sogenannte konziliatorische Geschichtschreibung gemeint — verdient den Vorzug vor einer, die jene mit kritischen Mitteln beseitigt. Das ist der bekannte philologische Grundsatz von der *lectio difficilior*; es ist verständlich, wenn die Philologen, dadurch gewitzigt, sich so oft um die Erklärung der Ueberlieferung bemühen, und sie sollten deswegen nicht nur gescholten werden.

Besonders schlecht kommt vor einer solchen Kritik, wie der genannten, die Volksüberlieferung weg. Um ihr völlig den Garaus zu machen, wird sie mit der Sagenwucherung in den [521] Epen und der gelehrten und halbgelehrten Rationalisierung der Sagen zur Geschichte zusammengeworfen. Was Griechenland betrifft, ist es wirklich sehr schwer, das echt Volkstümliche von der rationalisierenden Bearbeitung zu scheiden; das kann uns aber nicht hindern, die Frage zu stellen, wie Volksüberlieferung fortlebt und welchen Wert sie haben kann. Ich hatte früher immer der geläufigen Lehre geglaubt, dass z. B. das, was das Volk von unserer Geschichte weiss, aus den Büchern stamme oder anekdotischer Art sei, bis meine Mutter mir einmal vor wohl zwanzig Jahren erzählte, dass Magnus Stenbock auf seinem Zug 1709/10, der zum Sieg bei Helsingborg führte, wodurch Schonen für Schweden gerettet wurde, durch mein Heimatdorf gekommen wäre. Die Leute hätten den verhungerten Soldaten in grossen Braukesseln Essen gekocht; die Kanonen hätten sich zwischen den Bäumen des Waldes eines nördlich angrenzenden Dorfes festgekeilt. Später habe ich erfahren, dass Stenbock genau den so bezeichneten Weg eingeschlagen hat. Hier ist also ein sicheres Beispiel dafür, dass eine schlichte geschichtliche Tradition sich im Volke gegen zweihundert Jahre erhalten kann. Nun wäre sie freilich tot, wenn sie nicht zufälligerweise zu meinen Ohren gekommen wäre. Das hat die im letzten Jahrhundert durch die wirtschaftliche Entwicklung erfolgte Umwälzung aller Dinge bewirkt. Aber das Beispiel lehrt, dass eine Geschichtstradition in stabilen Verhältnissen recht lange ungetrübt fortleben kann; und was für die schwedischen Bauern wahr ist, muss auch für griechische gelten. Dazu kommt noch

eins, was, soviel ich weiss, von den Historikern nicht beachtet wird, aber den Ethnologen wohlbekannt ist: die Abneigung primitiver Völker gegen die Veränderung auch im Wortlaut bei der Wiedererzählung altbekannter Erzählungen. Ich könnte das wieder mit einer Bauerngeschichte belegen, deren Zeit sich durch eine bestimmte geschichtliche Beziehung auf etwa hundert Jahre vor derjenigen, in der sie mir erzählt wurde, datieren liesse, und die getreulich alte sprachliche Formen bewahrt hatte, die der Erzähler selbst sonst nicht einmal kannte. Ich bin natürlich weit entfernt, die Volksüberlieferung in Bausch und Bogen für Geschichte ausgeben zu wollen. Es wiederholt sich hier dasselbe wie bei den Sagen. Ihre Glaubwürdigkeit hängt davon ab, dass wir die Ueberlieferung irgendwie kontrollieren können. Es geht nicht an, sie in Bausch und Bogen zu verwerfen. Vor allem möchte ich betonen, dass es doch eine bisher von den Historikern vernachlässigte Pflicht ist, sich die Lebensbedingungen der volkstümlichen Geschichtsüberlieferung durch empirische Forschung klar zu machen. Man darf sie nicht bloss vom aprioristischen Gesichtspunkte aus von oben herab beurteilen. Was geschehen soll, muss bald gemacht werden, denn die moderne Entwick- [522] lung wird die echte Volksüberlieferung binnen kurzer Zeit völlig getötet haben.

Ueber die Glaubwürdigkeit der Volksüberlieferung mit [319] besonderem Bezug auf die alte Geschichte.

Welche gewaltigen Fortschritte die Erforschung der alten Geschichte der kritischen Behandlung der Quellen seit den Tagen Niebuhrs und Mommsens verdankt, braucht nicht gesagt zu werden. Diese Methode bedeutet nichts weniger als eine Revolution, besonders in betreff der älteren Zeiten, für welche die Ueberlieferung spärlich fliesst und eine nichtliterarische Vorstufe durchlaufen hat. Andererseits kann man sich nicht verhehlen, dass es Epigonen gibt, welche die kri-

tische Methode in übertriebener Weise ausnutzen, denen jedes Mittel und Mittelchen recht ist, wenn es nur eine Handhabe bietet, um die Ueberlieferung zu verdächtigen, und mit dem Verdacht ist das Urteil schon gesprochen. Wenn man hinzunimmt, dass an die Stelle der weggeworfenen Ueberlieferung Konstruktionen gesetzt werden, die je nach dem Urheber verschieden ausfallen, nimmt es uns nicht wunder, dass gerade in der letzten Zeit eine Reaktion und eine Rückkehr zur Ueberlieferung eingesetzt haben.

Die Fortschritte, welche die kritische Methode gebracht hat, können und dürfen nicht rückgängig gemacht werden, wohl muss man aber von ihr eine Selbstbesinnung auf ihre Grundlagen verlangen, damit die durch die Uebertreibungen veranlasste Reaktion nicht auch das Gewonnene in Frage stelle, denn auch in der Wissenschaft pflegt eine starke Strömung über das Ziel zu schießen. Eben die Grundlage, auf der die Kritik der nichtliterarischen Ueberlieferung baut, soll hier einer kritischen Betrachtung unterzogen werden.

[320] Es gibt nämlich in dieser Grundlage ein subjektives Moment. Es begegnen oft Ausdrücke wie: »es ist klar«, »es ist selbstverständlich«, dass dieses oder jenes nicht richtig sein kann. Dieses »klar« und »selbstverständlich« und alle gleichbedeutenden ausgesprochenen oder unausgesprochenen Ausdrücke enthalten eben das subjektive Moment: es ist klar, selbstverständlich nach dem Urteil des Verfassers. Ich will nicht so weit gehen wie in betreff des Wortes »sicher«, denn »es ist sicher, dass usw.« bedeutet regelmässig, dass ein leiser Anflug von Unsicherheit an der Behauptung haftet. Ich frage aber: warum ist es klar, dass, um ein Beispiel unter tausenden herauszugreifen, von der Schlacht an der Allia keine Einzelheiten in der Erinnerung haben bleiben können, obgleich dieses entscheidende Ereignis, das sich tief in die Gemüter einprägen musste, kaum zwei Jahrhunderte von den Anfängen der römischen Geschichtschreibung trennen. Die Antwort ist: weil es dem betreffenden Verfasser so scheint.

Wir müssen also fragen: Warum erscheint dies dem betreffenden Verfasser klar oder selbstverständlich? Um das zu begreifen, müssen wir uns die Voraussetzungen seines Ur-

teils vergegenwärtigen. Er wird sich auf den gesunden Menschenverstand berufen, aber auch dieser ist von den Zeitumständen abhängig, somit auch das durch ihn gesprochene Urteil. Wir modernen Menschen arbeiten am Schreibtisch. Wir lesen jeden Tag ein paar Zeitungen, in denen eine Menge Nachrichten aus allen Ecken der Welt zusammengestellt sind. Eine ungeheure Menge von Tatsachen dringt auf uns ein, die unser Gedächtnis nicht im Stande ist zu behalten. Die Folge ist, dass jene Tatsachen bald aus der Erinnerung schwinden und dass von denjenigen, die zurückbleiben, meistens nur unsichere, dämmernde Umrisse übrig sind. Wir werden wohl während des Weltkrieges die Nachrichten mit dem regsten Interesse verfolgt haben, wie viele würden aber im Stande sein, auch nur ein annähernd richtiges Bild des Ganges der Ereignisse aus dem Gedächtnis zu geben?

Das ist aber nur ein Punkt. Es kommen zwei weitere hinzu, welche in der modernen Zeit die Kontinuität, d. h. die Ueberlieferung von Erinnerungen von einer Person zu einer anderen, vollends durchbrechen. Der eine ist die Kluft zwischen der älteren und der jüngeren Generation, zwischen Vätern und Söhnen. Väter und Söhne sehen einander in den meisten Familien nur bei den Mahlzeiten; jeder geht seinen Geschäften nach, der Vater seinem Beruf, die Kinder den Schulpflichten. Was die Kinder von den Eltern erhalten, kann hauptsächlich mit dem etwas unbestimmten Worte Erziehung bezeichnet werden; das Tatsachenmaterial vermitteln in allem Wesentlichen die Schule und die Lektüre. Selten ergreift der Sohn den Beruf seines Vaters; ihre Interessen zerfallen, und damit ist auch gesagt, dass die Ueberlieferung geschichtlicher Traditionen zerreißt. [321]

Der dritte Punkt ist das Umziehen der Bevölkerung. Es wird immer seltener, dass ein Mensch an demselben Orte geboren wird, aufwächst, wirkt und stirbt. Geschichtliche Erinnerungen sind aber wie alle Tradition — das betrifft ja in hohem Masse Sitten und Gebräuche — lokal gebunden. Wer aus einem Orte in einen anderen zieht, vergisst meistens die Erinnerungen, die an seinem alten Wohnsitz hafteten, und erlernt selten diejenigen, die an dem neuen Wohnort haften.

So wirkt im modernen Leben alles zusammen, um die Kontinuität geschichtlicher Erinnerungen zu brechen. Der Forscher, der am Schreibtische arbeitet, ist selber ein Kind seiner Zeit. Ihm sind wohl diese Verhältnisse nicht unbekannt, er hat sich aber ihre Bedeutung für sein Urteil über die Möglichkeit der Bewahrung geschichtlicher Erinnerungen nicht bewusst überlegt. Unbewusst wird sein Urteil über das in dieser Beziehung Mögliche und Richtige von seinen eigenen tatsächlichen Erfahrungen bestimmt.

Diese sind der modernen Lebensart entnommen und stellen einen modernen Typus dar. Es gibt aber auch einen anderen stark verschiedenen, jetzt so gut wie ausgestorbenen Typus, den ich aus den älteren Verhältnissen auf dem Lande kenne. Ich werde ihn mit Beispielen aus Schweden und Norwegen belegen; denselben Typus hat es aber überall in älterer Zeit gegeben. Nehmen wir die drei Punkte wieder durch, so ergibt sich in allen ein scharfer Gegensatz.

Das Leben war sehr einfach und monoton. Die Kunst zu lesen und zu schreiben war selten und wurde selten geübt; die letztere hauptsächlich für kurze Aufzeichnungen und legale Urkunden. Nachrichten von Ereignissen wurden nicht durch die Presse verbreitet, sondern mündlich erzählt, und über das, was sich anderswo ereignete, wusste man nicht viel und noch weniger Sicheres. Wenn man aber einmal ein einschneidendes Ereignis erlebte, machte es einen gewaltigen Eindruck, wodurch es fest in der Erinnerung haften blieb. Solche gab es nicht so viele, dass die eine Erinnerung die andere zu verdrängen vermochte.

Zweitens. Der Sohn nahm den Beruf seines Vaters auf, d. h. den Landbau. Er ging nicht in die Schule, lernte selten lesen und schreiben. Anstatt dessen wurde er von Kindheit an von seinem Vater in die Arbeit eingeführt. Und während dieses langen und engen Zusammenseins und Zusammenwirkens vermittelte ihm der Vater nicht nur nützliche Kenntnisse in bezug auf die Arbeit, sondern auch die alten Orts- und Familienüberlieferungen. Wie heutzutage die Tagesereignisse den Gegenstand der Unterhaltung bilden, so bildeten ihn damals jene Ueberlieferungen. Es hat damals wie immer ver-

schiedene Interessen gegeben; einige Leute interessierten sich mehr als andere für solche Dinge. Im allgemeinen ist aber der Gegensatz offenbar und scharf.

Drittens. Die Leute lebten und starben auf derselben Scholle; eine Reise in die nächste Stadt war ein Ereignis, und viele kamen nicht einmal so weit. Nicht wenige wanderten zwar aus, zumeist zogen sie in den Krieg; wenige kamen zurück, und noch seltener zog ein Fremder ein, um zu bleiben. Das oben Gesagte gilt von der grossen Menge der Bevölkerung; sie sass fest auf der Scholle. Häufig kann man in meinem Lande finden, dass ein und dasselbe Geschlecht vom 17. oder gar 16. Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf demselben Hof gesessen hat, der vom Vater auf den Sohn vererbt wurde. In dieser Zeit fängt aber das grosse Umziehen an, das die Geschlechter und die Tradition entwurzelt hat. Wie fest sie früher in dem Boden, an dem sie haftete, verankert war, verstehen wir modernen Menschen kaum.

Ich will nun durch einige Beispiele belegen, wie lange und treu die Volksüberlieferung Erinnerung an Tatsachen hat bewahren können, daneben aber auch, wie sie umgestaltet worden ist.

Ich fange mit einem Beispiele an, das vor Jahren meine Aufmerksamkeit auf das Problem gelenkt und meine Stellung dazu bestimmt hat. Als ich noch Kind war, erzählte mir meine Mutter, dass die Soldaten Stenbocks auf dem Marsch gegen Helsingborg durch mein Heimatdorf gekommen waren; die Kanonen hätten sich zwischen den Bäumen eines näher bezeichneten Waldes festgekeilt, die Dorfleute hätten den verhungerten Soldaten in Braukesseln Essen gekocht. Später hat mich ein Kollege darüber belehrt, dass der Marsch Stenbocks genau diesen Weg eingeschlagen hat, so dass er durch den bezeichneten Wald und mein Heimatdorf kommen musste. Das war im Jahre 1709. Hier ist also eine schlichte geschichtliche Erinnerung, die sich durch zwei Jahrhunderte gehalten hat. Nun wäre sie freilich tot, wenn sie mir nicht zu Ohren gekommen wäre, denn die alten Geschlechter des Dorfes sind ausgewandert oder ausgestorben. Noch ein paar Bemerkung-

[323]

en hierzu. Der Durchzug der Soldaten war ein gewaltiges Ereignis in dem Stilleben des Dorfes, das auf die Gemüter einen tiefen Eindruck gemacht hat und daher in dauernder Erinnerung blieb. Aber noch mehr. Die Schlacht bei Helsingborg hat die Dänen hinausgejagt und ihren letzten Versuch, Schonen wieder zu erobern, vereitelt. Es war ein einschneidendes Ereignis. »Måns Bock« und seine »Ziegenjungen«, wie seine Soldaten genannt wurden, waren bis zum heutigen Tage in der Volkstradition der Provinz äusserst populär. Das hat dazu beigetragen, jene Erinnerung lebendig zu erhalten. Das Bemerkenswerte ist vor allem die schlichte und sachliche Form, die über die Wahrheit keinen Zweifel aufkommen lässt.

Ich greife aus einer anderen schwedischen Provinz, Bohuslän, ein paar Beispiele heraus die neulich von einem alten Bauern erzählt wurden, dessen Vorfahren seit dem 16. Jahrhundert auf demselben Hof, Brok, gesessen haben. Das eine erzählt von einem Prozess zwischen den Leuten von Brok und denen von einem nahe gelegenen Hofe, Kärslätt, und lautet: »Die Leute von Kärslätt verschoben die Umhegungen (Steinmauern) und raubten uns in dieser Weise Grund und Boden. Einmal aber haben die Leute von Brok sie vor das Gericht geladen, und diese wurden verurteilt, den Grund und Boden, den sie uns weggenommen hatten, herauszugeben, die Umhegungen wieder auf dem alten Platz herzustellen und die Steine in die Löcher zu legen, wo sie früher gelegen hatten«. Die Aktenstücke von jenem am 4. Mai 1621 gesprochenen Urteil sind bewahrt und zeigen folgendes. Der Eigentümer von Kärslätt hatte ein grosses Stück eines den beiden Höfen gemeinsamen Weidelandes widerrechtlich eingehegt und wurde [324] verurteilt, die von ihm errichteten Steinmauern niederzureissen und wegzuführen. Die Erinnerung hat sich also durch drei Jahrhunderte treu bewahrt; nur hat sie vergessen, dass der Zwist nicht Privatbesitz, sondern gemeinsamem Besitz galt. Der Hof wurde die ganze Zeit hindurch vom Vater auf den Sohn vererbt; ein Wechsel des besitzenden Geschlechtes hätte sicher die Ueberlieferung von diesem Rechtshandel in Vergessenheit gebracht.

Eine andre Erzählung denselben Hof betreffend berichtet,

wie er unter das Gut Sundsby kam. Derselbe Mann erzählte: »Frau Margarethe Hvitfeldt kam einmal an Brok vorübergeritten und traf dort eine weinende alte Frau. Auf die Frage, warum sie weine, antwortete sie: Ich bin Witwe und meine beiden Söhne sind für den Krieg konskribiert. Darauf antwortete Frau Hvitfeldt: Ich werde dir helfen. Ueberlass mir den Hof, so werde ich den Kriegsdienst besorgen. Ihr braucht nur zwei Tagwerke im Jahr machen, und du kannst deine Jungen zu Hause behalten«. Frau Margarethe Hvitfeldt ist später hineingekommen, weil sie eine in der Gegend sehr populäre Gestalt war, an die sich verschiedene Erzählungen knüpften. In der Tat wurde der Hof Brok von ihrem Urgrossvater mütterlichseits erworben. Eine gerichtliche Urkunde zeigt aber, dass zur Zeit der Erwerbung im Jahre 1564 Brok im Besitz einer Witwe Karin war. Diesen kleinen Zug hat die Ueberlieferung durch dreieinhalb Jahrhunderte bewahrt. In demselben Jahre brach der grosse siebenjährige Krieg zwischen Schweden und Dänemark aus. Dass damals die Söhne der Witwe konskribiert worden sind und dass die Witwe, um sie zurückbehalten zu können, ihren Hof dem Ahnen der Frau Hvitfeldt überlassen hat, ist wohl sehr möglich, bewiesen kann es freilich nicht werden. Dieses Beispiel zeigt also neben einem wunderbar treuen Festhalten an einem kleinen Einzelzug die Umgestaltung und das Unsicherheitsmoment der Volksüberlieferung.

Auf die wichtige Arbeit Liestöls über norwegische Geschlechtersagen, welche besonders von einem Geschlecht handeln, das seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts auf demselben Hof in Agder im westlichen Norwegen gesessen hat, kann ich nur hinweisen, da sie zu weitläufig sind, um hier referiert zu werden. Ich möchte nur die Aufmerksamkeit nachdrücklich hinlenken auf die wichtigen Folgerungen, die Liestöl aus dem Vergleich mit dem Aktenmaterial gezogen hat, und deren Hauptpunkte wiedergeben. Die Grundlage der Sagen ist geschichtlich, keine von den darin vorkommenden Personen ist erdichtet: ihre Namen sind meistens richtig, und das gilt auch für die Nebenpersonen. Die Folge der Generationen ist richtig. Richtig sind auch eine Reihe kleiner Züge, auch

[325]

solche kulturgeschichtlicher Art. Die Sage behält richtig eine Reihe von Tatsachen, der Zusammenhang, in den sie gebracht werden, ist dagegen oft verkehrt. Zeitangaben sind gewöhnlich unbestimmt oder verkehrt. Das Geschlecht bewahrt selbst eine lichtere Tradition, ausserhalb des Geschlechtes gibt es zuweilen eine dunkler gefärbte; die eine verdrängt die andere je nach den Umständen. Die Zusätze sind hauptsächlich Wandermotive.

Wir kehren jetzt zu der vorliterarischen Ueberlieferung in der alten Geschichte zurück, für welche diese Parallelen belehrend sind. Die erste Frage ist: welcher von den beiden oben charakterisierten Typen gehört sie an, dem modernen des zeitungslesenden, in der Schule aufgezogenen und den Wohnort wechselnden Menschen, oder dem zweiten, dem des Menschen, der wenig Nachrichten von aussen erhält, der im Familien- und Arbeitsleben erzogen wird und auf derselben Scholle lebt und stirbt? Es ist nicht zweifelhaft, dass die Griechen und Römer der älteren Zeit im grossen und ganzen dem letzteren Typus angehörten. Es gibt Verschiedenheiten, die genau beobachtet und erwogen werden müssen; für die ältere Zeit, die uns nur durch die vorliterarische Ueberlieferung vermittelt wird, sind sie aber gering im Gegensatz zu dem ersten Typus, von dem sie grundverschieden sind.

Gehen wir die drei Punkte wieder durch mit bezug auf den Stadtstaat der älteren Zeit, in Griechenland vor den Perserkriegen und in Rom vor den Samniterkriegen. Ein Unterschied springt gleich in die Augen: der Stadtstaat ist grösser als ein Dorf und ist ein politisches Gebilde. Es gab mehr Ereignisse und zwar auch solche, die wichtig waren. Ein Nachrichtenwesen gab es aber nicht, keine Menge von Nachrichten, die einander aus dem Gedächtnis verdrängten. Vor allem fanden die wichtigen Ereignisse Raum, sich der Erinnerung einzuprägen; ein Stadtstaat empfindet einen ergebnisreichen Krieg oder eine vernichtende Niederlage viel konkreter als ein grosses Reich; die meisten waren dabei, und [326] die Ereignisse hafteten an dem Boden in einer ganz anderen Anschaulichkeit. Die Kunst zu lesen und zu schreiben war selten und wurde selten geübt.

Von dem zweiten Punkte brauche ich kaum zu reden. Es gab kaum einen Unterricht ausser demjenigen, den der Junge von seinen Eltern empfing. Er trat in die Fusstapfen seines Vaters, der ihm, was er für das Leben brauchte, einprägte, und dazu gehörten auch die alten Traditionen. Erinnern wir uns doch, dass die Jurisprudenz in gewissen römischen Familien erblich war und dass der vornehme Römer durch seinen Vater in das Staatsleben eingeführt wurde, das heisst besonders bei einem so traditionsfesten Volk wie den Römern: in die Ueberlieferungen des Staatslebens, und dadurch war ein gut Stück Geschichte gegeben. Es gab keine Kluft zwischen Vätern und Söhnen. Selbstbewusste Geschlechter pflegten die Traditionen besonders, und so war es auch mit den grossen römischen Geschlechtern. Sie haben natürlich wie die von Liestøl behandelten norwegischen Geschlechter die lichtere Seite der Tradition bevorzugt; wie viel sie an ihr aber beschönigt haben, muss die Kritik zu durchschauen versuchen.

Die Bevölkerung zog nicht um. Sie war in die Grenzen des Stadtstaates gebannt mit einer wichtigen Ausnahme, der griechischen Kolonisation. Die Kolonie konnte freilich die Ueberlieferungen der Mutterstadt schwerlich bewahren, lebte aber, wenn sie einmal gegründet war, unter denselben Verhältnissen und bildete ihre eigenen Traditionen aus und bewahrte diese. Der im Vergleich mit modernen Verhältnissen kleine Stadtstaat war die Welt der Menschen, innerhalb welcher sie lebten und starben. Die Ueberlieferung haftete am Boden und gewann eine Anschaulichkeit und Konkretion, welche nur die Bodenständigkeit geben kann.

Die Folgen für die Beurteilung der volkstümlichen Ueberlieferung liegen auf der Hand; es ist unumwunden zuzugestehen, dass der Standpunkt, der hier vertreten wird, ihr einen grösseren Platz und grössere Beachtung einräumt, als manche moderne Geschichtsforscher es tun. Dieser Standpunkt ist aber nicht mit Köhlerglauben an die Tradition zu verwechseln.

Man wird einwenden, dass die volkstümliche Ueberlieferung durch Gedächtnisfehler, Uebertragungen, Aufnahme legendarischer Motive, Schönmalerei usw. so verunstaltet und

[327] verzerrt worden ist, dass sie der Glaubwürdigkeit ermangelt. Das kommt vor, dafür ist ein Beispiel oben angeführt worden. Eine Volksüberlieferung kann nie als vollkommen zuverlässig gelten, wo sie nicht durch Akten oder andere sichere Ueberlieferung kontrolliert werden kann. Auf weiten Strecken der alten Geschichte sind Geschichtsquellen, die Ansprüche auf wirkliche Zuverlässigkeit erfüllen, überaus spärlich, fast gar nicht vorhanden; die Geschichtsdarstellung muss sich folglich mit dem, was ihr wahrscheinlich dünkt, begnügen.

Es gibt dann zwei Möglichkeiten: entweder eine auf einigen wenigen Anhaltspunkten, die, oft anscheinend recht willkürlich, der Kritik haben standhalten dürfen, aufgebaute Rekonstruktion, der kein höherer Wert als der der Wahrscheinlichkeit beigemessen werden kann, oder aber die nach Wahrscheinlichkeitsgründen gereinigte Tradition. In Wirklichkeit gibt es kein glattes Entweder — Oder, sondern jede Geschichtsdarstellung zeigt eine Mischung von beiden Prinzipien, aber der eine Forscher zieht das eine ebenso entschieden vor wie der andere das andere.

Zur Entscheidung des Problems, inwieweit die volkstümliche Ueberlieferung wirklich geschichtliche Erinnerungen bewahrt hat, mangelt es allzu oft an Mitteln; diese können nicht mit Sicherheit aus der Hülle der Umgestaltungen und legendarischen Zusätze herausgeschält werden: die Geschichtsdarstellung muss also nach dem, was ihr wahrscheinlich erscheint, vorgehen, gerade wie wenn sie Rekonstruktionen aufbaut. In der jüngeren Zeit hat aber die archäologische Forschung wichtige Handhaben zur Kontrolle der Ueberlieferung geliefert, welche nicht wenig dazu beigetragen haben, sie zu rehabilitieren.

Ein zweites, nicht minder schwieriges Problem tritt überall in der alten Geschichte, am stärksten in der römischen, hervor. Die volkstümliche Ueberlieferung liegt nämlich im Altertum selten rein und ungetrübt vor, sondern von den Geschichtsschreibern nach ihren Zwecken umgestaltet und umgearbeitet, sogar verunstaltet. Dadurch werden die Schwierigkeiten, bis zu dem wirklich geschichtlichen Grund vorzudringen, stark gesteigert und es wird oft unmöglich, die wirkliche vorlitera-

rische Ueberlieferung unter den Umgestaltungen mit Sicherheit zu erkennen.

Diese Schwierigkeiten sollen hier nicht besprochen werden; es war mir nur darum zu tun, zu zeigen, dass ich sie nicht [328] verkenne oder beiseite schiebe. Ich habe nur die prinzipielle Frage aufwerfen und die meines Erachtens selbstverständliche Forderung aufstellen wollen, dass, so schwierig es auch ist, die Tradition ernstlich erwogen werden muss und nicht ohne triftige Gründe verworfen werden darf, und vor allem, und das ist mir der springende Punkt, dass ihre Lebensbedingungen nicht nach modernen Verhältnissen und Analogien, sondern nach den jeweiligen Zeitverhältnissen beurteilt werden müssen, wenn man methodisch und wissenschaftlich verfahren will.

Die Grundlagen des spartanischen Lebens.

[308]

Auf die Ähnlichkeit zwischen den altspartanischen Einrichtungen und Ordnungen und denen der primitiven Völker wird wohl ab und zu in der modernen Literatur, besonders der volkskundlichen, in einzelnen Punkten aufmerksam gemacht; da aber diese Vergleiche sehr zufällig und zerstreut auftauchen und zwar zumeist in der den Altphilologen schwer zugänglichen, umfangreichen volkskundlichen Literatur und ausserdem der Vergleich zwischen den Einrichtungen der klassischen und denen der unzivilisierten Völker vielfach mit einigem Misstrauen betrachtet wird, so ist es eine nicht unnütze Aufgabe, das Thema einmal im vollständigen Zusammenhang zu untersuchen und die Grundlagen des spartanischen Lebens, vor allem den sog. lykurgischen Kosmos und die Eheverhältnisse, einem systematischen Vergleich mit den primitiven Einrichtungen zu unterziehen. Der Gewinn wird der werden, dass durch die grosse Zahl der Vergleichspunkte vor die Augen treten muss, dass die Übereinstimmungen nicht zufällig sein können, sondern dass die spartanischen Einrichtungen in der Tat auf urältester, ganz primitiver Grundlage aufgebaut sind, die den Anforderungen des

spartanischen Erobererstaates mit wunderbarem Geschick angepasst worden sind. Es wird ferner auch die fast zum Gemeingut gewordene Erkenntnis, dass die spartanische Ordnung des Staates auf uralter Sitte gegründet und nicht durch die Neuerung irgend welcher Gesetzgebung eingeführt worden ist, auf noch festere und breitere Grundlage gestellt werden.

Zu diesem Zwecke wäre es schon genug, die geläufigen Angaben der Handbücher durch ethnologische Parallelen zu belegen, da aber jene in vielen Punkten einer Revision und Korrektur bedürftig sind, so muss wenigstens teilweise die Überlieferung wieder aufgearbeitet werden. Wenn auch die eine oder andere Einzelheit strittig bleiben sollte, so wird das Hauptergebnis dadurch nicht im Geringsten beeinträchtigt.

[309]

I. ALTERSKLASSEN UND SYSSKENIEN.

Die Bezeichnungen der Altersklassen der spartanischen Knaben sind durch die Herodotglosse überliefert¹. Wenn man hierzu die bekannte Plutarchstelle Lyk. 16 vergleicht, nach der die staatliche Erziehung nach dem vollendeten siebenten Jahre einsetzte, so verteilen sich die Namen auf die verschiedenen Jahre, wie folgt: 8. ῥωβίδες, 9. προμικίζόμενοι, 10. μικίζόμενοι, 11. πρόπαιδες, 12. παῖδες, 13. μελλείρηες. Von diesen Bezeichnungen kehrt in den archaisierenden, mit dem Siegespreis, einer Sichel, versehenen Siegesinschriften aus der Kaiserzeit, welche z. T. schon früher bekannt, neuerdings während der englischen Grabungen im Heiligtum der Artemis Orthia in grosser Zahl gefunden worden sind², μικίζόμενοι in verschiedenen Schreibungen wieder; ausserdem ist die

¹ Zuletzt abgedruckt von Stein im Anhang zu seiner Ausgabe 2 p. 465 εἶρην · παρά Λακεδαιμονίοις ἐν τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ ὁ παῖς ῥωβίδας καλεῖται, τῷ δευτέρῳ προμικίζόμενος, τῷ τρίτῳ μικίζόμενος, τῷ τετάρτῳ πρόπαις, τῷ πέμπτῳ παῖς, τῷ ἕκτῳ μελλείρην · ἐφηβεύει δὲ παρ' αὐτοῖς ὁ παῖς ἀπὸ ἑτῶν ιδ' μέχρι καὶ κ'.

² Tod and Wace, A Catalogue of the Sparta Museum S. 22 u. ö.; Annual of the British School at Athens 12, 353 ff., 13, 183 ff., 14, 74 ff., 15, 41 ff.

höchste Stufe μελλείων³ indirekt durch den einmal vorkommenden Ausdruck ἀπὸ μικχιζομένων μέχρι μελλειρονείας⁴ belegt, und da in diesen Inschriften immer die Rede von Agonen der Knaben (τὸ παιδικόν) ist, so werden hierdurch die untere und obere Grenze für die Teilnahme bezeichnet⁵. Dazu kommen in einigen wenigen Inschriften die Bezeichnungen πρατοπάμπαις und ἀτροπάμπαις⁶ vor, welche Woodward a. a. O. 15 S. 46 f. als πρόπαις und παις entsprechend erklärt.⁷

Nach diesen Quellen sollte also ein Melliran im 13. Lebensjahr stehen und, da nach der gleich anzuführenden Stelle Plut. Lyk. 17, zwischen die Stufe der Knaben und die der Iranes ein Jahr dazwischentritt, so sollte die Klasse der Iranes mit dem 15. Jahr anfangen; denn die Melliranes sind die älteste Knabenklasse. Dazu stimmt die Herodotglosse, die wohl so zu verstehen ist, dass die Ephebie mit dem vollbrachten 14., also vom 15. Jahr an anfängt⁸. Folglich [310] entspricht die Alterstufe der Iranes der physischen Ephebie, der Pubertät, und erlischt daher auch passend mit dem 20. Jahre, wie der Glosse zu entnehmen ist. Nun streitet dies völlig mit der gewöhnlichen Auffassung⁹, dass die Stufe der Knaben die Jahrgänge vom 7. bis zum 18. Jahr, die

³ Dass es dies ist, zeigt bekanntlich Plut. Lyk. 17 μελλείρενας (sc. καλοῦσι) δὲ τῶν παίδων τοὺς πρεσβυτάτους.

⁴ Annual 14 S. 82 Nr. 74 ἀπὸ μικχιζομένων μέχρι μελλειρονείας (sic!)

⁵ Die beiden ersten Altersklassen waren also nicht zugelassen; sie waren noch nicht geübt und zu schwach; so erklärt es sich, dass diese Bezeichnungen in den Inschriften fehlen, und nicht nur durch ihre durch das jüngere Alter bedingte Unterlegenheit, wie Woodward Annual 15, 45 f. für wahrscheinlich hält; seine Erklärung des Verhältnisses, dass die Inschriften der μικχιζόμενοι bei weitem die zahlreichsten sind, durch den Umstand, dass ein Sieg in diesem frühen Alter am ehrenhaftesten war, trifft dagegen natürlich vollständig zu.

⁶ Kretschmer, Glotta 3 (1911) 269 f. erklärt ansprechend ἀτροπάμπαις als ἀδροπάμπαις, der reife, ausgewachsene πάμπαις gegenüber dem im ersten Stadium befindlichen πρατοπάμπαις.

⁷ [Vgl. H. Marrou, Les classes d'âge de la jeunesse spartiate. Rev. des études anciennes, XLVIII, 1946, 216 ff; Chrimes, Ancient Sparta, s. Addenda].

⁸ Vielleicht war der Junge auch in dem dazwischentretenden 14. Jahr μελλίραν; s. jedoch Plut. Lyk. 17.

⁹ S. z. B. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsaltertümer 12, 70 f.

Melliranes vom 18. bis zum 20. und die Iranes vom 20. bis zum 30. umfassen. Diese Auffassung stützt sich auf die bekannte Stelle Plut. Lyk. 17: εἴρενας δὲ καλοῦσι τοὺς ἔτος ἤδη δεύτερον ἐκ παίδων γεγονότας, μελλείρενας δὲ τῶν παίδων τοὺς πρεσβυτάτους. οὗτος οὖν ὁ εἴριν εἵκοσιν ἔτη γεγονὼς ἄρχει τε τῶν ὑποτεταγμένων ἐν ταῖς μάχαις καὶ κατ' οἶκον ὑπηρέταις χρήται πρὸς τὸ δεῖπνον. Nimmt man an, dass das System der Altersklassen sich in der Kaiserzeit verschoben habe, so folgt, dass die Herodotglosse sich auch auf die Spätzeit bezieht. Das sieht weniger wahrscheinlich aus, und es ist ausserdem bekannt, mit welcher Genauigkeit man in dieser archaisierenden Zeit die alten Zustände zu reproduzieren suchte. Bei Plutarch steht nun aber gar nicht, dass der Jüngling mit zwanzig Jahren Iran wurde und eine Befehlsstellung erhielt, sondern, dass ein Iran, der 20 Jahre erreicht hatte, eine solche Stellung erhielt, d. h. der Wortlaut dieser Stelle lässt wenigstens ebenso gut zu, dass der Jüngling erst im 20. Jahr, nachdem er schon einige Jahre Iran gewesen war, eine Befehlsstellung erhalten konnte. Was das Richtige ist, können erst weitere Nachrichten entscheiden. Der unbewusste Grund zu der Ansetzung der Mellirania in das 18. und 19. Jahr dürfte ein anderer sein, die Ephebeninstitution, wie sie besonders in Athen vorkommt; sie umfasst gerade diese beiden Jahrgänge. Die Befehlsstellung der Iranes bezieht sich aber nur auf die Knabenscharen nicht auf das Heer, und von der rechtlichen Ephebie muss man die physische unterscheiden, die viel früher, zum 15.¹⁰ oder gar zum 14.¹¹ Jahre angesetzt wird. Dass die Irania irgend welche rechtliche Befugnis mit sich geführt hätte, ist nirgends überliefert¹². Statt eine Verschiebung der Altersklassen oder, was die Übereinstimmung mit den Inschriften ausschliesst, einen Irrtum der Herodotglosse

¹⁰ Daremberg et Saglio, Dictionnaire s. v. Ephebi; Photius s. v. συνέφηβος.

¹¹ Didymos bei Harpokration s. v. ἐπὶ διατὲς ἡβῆσαι.

¹² Das hat Kirchhoff, Monatsber. der Berliner Akad. 1870 S. 34, geschlossen aus der Xuthiasbronze (IGA 68, Solmsen, Inscr. graec. dial. sel.² 26); es steht aber hier nur, dass die Erben die deponierte Summe ἐπεὶ καὶ ἐβάσοντι πέντε ἔτητα, heben können; es ist also gemeint; fünf Jahre nach der physischen Ephebie.

anzunehmen, muss man die bisherige Auffassung der Irania aufgeben, was die Plutarchstelle gar nicht hindert, und sie ungefähr der physischen Ephebie gleichsetzen.

Die obere Grenze der Irania, die die Neueren auf 30 Jahre [311] ansetzen, ist also auf 20 zurückzuschieben¹³. Die herrschende Meinung, dass das Vollbürgertum des Spartiaten erst mit dem 30. angefangen habe, beruht auf einem tollen Missverständnis von Plut. Lyk. 25. Ich brauche nur die Worte herzusetzen: οἱ μὲν γε νεώτεροι τριάκοντα ἐτῶν τὸ παράπαν οὐ κατέβαινον εἰς ἀγορὰν ἀλλὰ διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ἐραστῶν ἐποιοῦντο τὰς ἀναγκαίας οἰκονομίας, d. h. Markt, nicht Volksversammlung. Der Sünder ist der unbekannte Mann, der das Argumentum zu der 24. Deklamation des Libanios zurechtgemacht hat; dass aber so etwas sich durch alle Untersuchungen und Handbücher hat propagieren können, ist nicht gerade ehrenvoll¹⁴.

Iranes ist aber wie Knaben ein weiterer Begriff, der mehrere Altersklassen umfasst¹⁵; es ist aber natürlich, dass,

¹³ Nach der Herodotglosse: dazu stimmt, dass der Iran erst in dem letzten, 20. Jahr, eine Befehlsstellung erhält und dass der Spartiate vermutlich von diesem Jahre an, jedenfalls vor dem 30., Mitglied der Syssitien war. (Bielschowsky, de Spart. syssitiis S. 14 f.)

¹⁴ Das Argumentum fängt an: νόμος ἐν Λακεδαιμόνι τὸν εἶσω τριάκοντα ἐτῶν μὴ δημηγορεῖν. Das ist, wie Förster in seiner Ausgabe zur Stelle bemerkt, aus der Lykurgstelle herausgelesen; die Deklamation ist aber in Wirklichkeit durch die 6. Rede des Isokrates veranlasst. Es heisst zwar § 14 Λυκοῦργός φησι τὸ σφαλερὸν τῆς ἡλικίας σκοπῶν ἀπείργει σε νόμῳ τοῦ βήματος, ὅτε μὴ τῶν κινδύνων ὄξος ὁ καιρὸς, καὶ δίδωσι χρόνος ἐντὸς τῶν νόμων βουλευέσθαι. Es ist ebenso klar, dass die strenge Zucht der Spartaner die jungen Leute nicht an den Volksversammlungen zu früh teilzunehmen zuliesse — die altmodischen in Athen hegten ja ähnliche Ansichten — wie dass das angeblich lykurgische Gesetz von dem Rhetor erschwindelt ist; die spartanische Volksversammlung war ja keine beratende, sondern nur eine abstimmende Versammlung.

¹⁵ Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der so gut wie nicht berücksichtigten Herodotstelle 9, 85 ἐν μὲν δὴ ἐνὶ τῶν τάφων ἦσαν οἱ ἱρέες, ἐν δὲ τῷ ἐτέρῳ οἱ ἄλλοι Σπαρτιῆται, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ οἱ εἰλωτές; unter die Iranes werden unmittelbar vorher Amompharetos, Philokyon und Kallikrates gerechnet. Die Stelle wird aber gar nicht erklärt durch die Ausdehnung der Irania bis zum 30. Jahr, denn es ist undenkbar, dass der Lochag der Pitaten, Amompharetos, der zudem in der Schlacht eine grosse Rolle spielte, aus der Klasse genommen wurde, die nach

wenn das körperliche Wachstum zum Stillstand kommt, die Klassen nicht Jahr für Jahr so scharf getrennt werden wie im Knabenalter. Einige Bezeichnungen sind doch auch für die Altersklassen der Iranes überliefert. Eine der jüngeren sind die σιδεῦναι. Diejenigen Jünglinge, die auf dem Übergang zum Mannesalter standen, hiessen σφαιρεῖς¹⁶ von dem [312] Ballspiel, das sie besonders übten; wir haben einige von solchen gesetzte Siegesinschriften, die jedoch über die Klasse als solche nichts Näheres lehren¹⁷. Der junge Mann von zwanzig, der eine Befehlsstellung über die Jüngeren zu erhalten befähigt war, hiess πρωτεῖρης¹⁸. Das Wort wird wohl mit dieser Stellung in Zusammenhang stehen.

Über die innere Organisation der Altersklassen wissen wir sehr wenig. Die Namen der Behörden, die das Erziehungswesen leiteten, sind überliefert: der Paidonom, die fünf Bidyoi, welche die Ephebenagone veranstalteten und in den Inschriften der σφαιρεῖς neben dem sonst unbekannten διαβέτης auftreten¹⁹; ἄμπαιδες²⁰ ist wohl eine allgemeine Bezeichnung. Die der Agoge unterworfenen Jugend war in Abteilungen verteilt, für welche die Namen ἀγέλαι, βοῦαι, ἰλαι überliefert sind. Es ist notwendig die Bedeutung dieser Namen und ihr Ver-

der gewöhnlichen Auffassung noch nicht das volle Bürgerrecht erreicht hatte. Herodot muss das Fremdwort missbräuchlich benutzt haben, oder es hatte neben der speciellen auch eine weitere Bedeutung. Vielleicht bedeutet es, wie vermutet worden ist, Offizier*, was an die häufige Befehlsstellung der Iranes anknüpfen konnte. [Siehe den Nachtrag S. 870 f.]

¹⁶ Paus. 3, 14, 6 οἱ δὲ (σφαιρεῖς) εἰσιν οἱ ἐκ τῶν ἐφήβων ἐς ἄνδρας ἀρχόμενοι συντελεῖν.

¹⁷ Gesammelt und besprochen von Tod, Annual 10, 63 ff.

¹⁸ Photius s. v. κατὰ πρωτείας · πρωτεῖραι οἱ περὶ εἴκοσιν ἔτη παρὰ Λάκωσι. Hesych s. v. κατὰ πρωτείας · ἡλικίας ὄνομα οἱ πρωτεῖρες παρὰ Λακεδαιμονίοις. M. Schmidt hat bei Hesych die allgemein angenommene Änderung κατὰ πρωτίανας und πρωτίανες gemacht, welche auch bei Photius eingeführt wird. Es ist schon bedenklich ein Wort, das in zwei verschiedenen Lexika zweimal in der gleichen Form vorkommt, zu ändern, weil es sonst nicht belegt ist. Mit dem Nachweis, dass die Irania viel früher als im 20. Lebensjahr anfang, ist der Änderung auch der reale Boden entzogen.

¹⁹ Tod in Annual 10, 74 f.

²⁰ Hesych s. v. ἄμπαιδες · οἱ τῶν παιδῶν ἐπιμελούμενοι παρὰ Λάκωσιν.

hältnis zu den Altersklassen zu untersuchen. Die Erwähnung der Ile ist selten; Xenophon sagt, dass an die Spitze jeder ἰλη der keckste der Iranes gesetzt wurde²¹; in der Parallelstelle bei Plutarch²² scheint ἀγέλη eine Übersetzung von ἰλη zu sein. Da es aber weiter unten in demselben Kapitel heisst: ἐκάθευδον δὲ ὁμοῦ κατ' ἰλην καὶ ἀγέλην, so scheint es, als ob die eine eine Unterabteilung der anderen wäre. Plutarch gebraucht leider nicht die spartanischen Termen, sondern übersetzt sie mit dem allgemeinen Wort ἀγέλη, wodurch Unklarheit entstanden ist. Um ein Ergebnis zu erreichen, muss die Wirksamkeit der Agele, wie sie Plutarch schildert, ins Auge gefasst werden. Der Knabe verliess siebenjährig das mütterliche Haus und trat in die Agele ein²³. Die Jungen der Agele wählten selbst den Erprobtesten der Iranes zu ihrem Vorsteher²⁴. Er ist Leiter der Agone²⁵; er sorgt für die Haushaltung der Agele, wobei er die verschiedenen Aufgaben nach dem Alter der Mitglieder verteilt²⁶; er führt den Komment [313] bei und nach dem Essen, indem er den Mitgliedern Aufgaben vorlegt²⁷. Es ist schon erwähnt, dass die Mitglieder der Agele zusammen schliessen. Die Agele entspricht also unter den Jungen den Sysskenien der Erwachsenen; es leben, speisen und schlafen darin Jungen verschiedenen Alters zusammen unter der Leitung eines Iran.

Βούα wird mit ἀγέλη glossiert²⁸; daher wird gewöhnlich die Schilderung der Agele von Plutarch auf die Boua übertragen.

²¹ Xenoph. Resp. Lac. 2, 11 ἔθηκε τῆς ἰλης ἐκάστης τὸν τορώτατον τῶν εἰρέων ἄρχειν.

²² Plut. Lyk. 16 ἄρχοντα δ' αὐτοῖς παρίστατο τῆς ἀγέλης τὸν τῷ φρονεῖν διαφέροντα καὶ θυμοειδέστατον ἐν τῷ μάχεσθαι.

²³ Plut. Lyk. 16.

²⁴ A. a. O. 17.

²⁵ ἐν ταῖς μάχαις an der in der folgenden Anm. zitierten Stelle ist natürlich nicht von wirklichem Kampf sondern von Übungen zu verstehen; vgl. die μάχη ἐπὶ τῷ Πλατανιστᾷ, Paus. 3, 14, 8.

²⁶ Plut. Lyk. 17 οὗτος οὖν ὁ εἶρην εἵκοσιν ἔτη γεγονώς ἄρχει τε τῶν ὑποτεταγμένων ἐν ταῖς μάχαις καὶ κατ' οἶκον ὑπηρεταῖς χρήται πρὸς τὸ δεῖπνον. ἐπιτάσσει δὲ τοῖς μὲν ἀδροῖς ξύλα φέρειν, τοῖς δὲ μικροτέροις λάχανα.

²⁷ A. a. O. 18 δειπνήσας δὲ ὁ εἶρην κατακείμενος τῷ μὲν ἕσαι προσέταξε τῶν παίδων, τῷ δὲ ἔρωτημά τι προῦβαλε πεφροντισμένης δεόμενον ἀποκρίσεως.

²⁸ Hesych s. v.

Die Inschriften lehren aber, dass die Boua einen Verband innerhalb derselben Altersklasse darstellte und dass auch der Bouagos derselben Altersklasse wie seine Boua angehörte, obgleich er den Namen lebenslänglich als Ruhmestitel führte²⁹. Zwei Fünftel der Siegesinschriften sind von βουαγοί, besonders μιχιζομένων, gesetzt; es ist unmöglich, dass Iranes sich an den Knabenagonen haben beteiligen und sich ihres Sieges über die Kleinen haben rühmen können. Βουαγός wird auch bei Hesych erklärt als ὁ τῆς ἀγέλης ἀρχὼν παῖς. Die Frage scheint lösbar auch ohne die Annahme einer Veränderung in der Kaiserzeit. Selbstverständlich turnten die Gleichaltrigen, d.h. jede Altersklasse, für sich und waren zu diesem Zweck in Riegen oder Abteilungen eingeteilt, das sind die Bouai der Inschriften. Andererseits brauchten und erhielten die Knaben den Unterricht eines Älteren, d.h. eines Iran. Ihr Befehl über die Knaben sowie das Verhältnis zwischen αἶτας und εἰσπνίλας setzt voraus, dass Jüngere und Ältere zusammen so in Verbänden lebten, wie Plutarch es schildert. Beide Einteilungen kreuzen einander, das Nähere ist unsicher, nur muss jene zumeist für die Leibesübungen und Agonen, diese für die allgemeine Lebensführung gegolten haben. Die Verbände von nicht Gleichaltrigen können auch nicht der Ile gleichgesetzt werden, denn dies Wort pflegt eine Truppe von grösserer Stärke, als ein spartanisches Sysskenion hatte, zu bezeichnen.

Alles in Betracht gezogen scheint sich folgende Organisation der spartanischen Knaben zu ergeben. Knaben verschiedenen Alters lebten unter der Aufsicht eines Iran in einer dem Sysskenion entsprechenden Speise- und Wohnungsgemeinschaft; eine Anzahl solcher war zu einer Ile vereint, die wieder von einem besonders tüchtigen Iran befehligt wurde. Diese Verbände kreuzten die der Altersklassen; jede Alters-

[314] klasse war in Bouai eingeteilt, an deren Spitze Bouagoi des nämlichen Alters standen. Der Turnunterricht wurde aber von Iranes gegeben, in den Agonen kämpften zwei oder mehrere

²⁹ Tod, Sparta Catal. S. 20; Foucart in Darembergs und Saglios Dictionnaire s. v.

Bouai, jede unter ihrem Bouagos, unter der Aufsicht eines Iran ³⁰.

Die kretischen Verhältnisse sind hauptsächlich bekannt durch die aus Ephoros geschöpfte Schilderung Strabons X p. 480; sie zeigen teils eine durch die Abgeschiedenheit und Kleinheit der Städte begründete grössere Altertümlichkeit, teils eine durch ihre Schwäche veranlasste Auflösung des Alten. Ephoros benennt sowohl Knaben wie Epheben, bis sie nach beendeter Erziehung Teilnehmer an den Männermahlen werden, παῖδες, vielleicht nach kretischem Vorbild. Im Kindesalter scheint die Erziehung hauptsächlich darin bestanden zu haben, dass die Knaben an den Männermahlen anwesend waren — sie speisten aber für sich — und den Älteren aufwarteten ³¹; sie lebten und turnten auch zusammen unter der Obhut eines Pädonomon, nach den Syssitien, denen sie zugeteilt waren, in Verbände eingeteilt. Darauf folgte der gewöhnliche Schulunterricht im Lesen, Schreiben und in der Musik. Eigene Verbände bildeten die Jungen erst mit dem vollendeten 17. Jahr; sie heissen daher in diesem Alter ἀγελαται ³² oder ἀπόδρομοι ³³ und die Jüngeren ἀπάγελοι ³⁴. Die Auflösung der alten Sitte durch den steigenden Einfluss des Einzelnen zeigt sich darin, dass die Agelai gewissermassen privater Natur waren, indem die angesehensten und mächtig-

³⁰ Die Ansicht Foucart's a. a. O. s. v. Bouagos, dass die Bouai ausser dem aus den Iranes genommenen Leiter einen Anführer aus ihrer eigenen Altersklasse hatten, ist also in dieser Auffassung richtig.

³¹ Vgl. auch Athen. 4 p. 143 C; unten S. 319 [840].

³² Hesych s. v. ἀγελαστους (berichtigt von Cohn) · ἐφήβους · Κρήτες.

³³ Aristoph. Byz. bei Eustath. p. 1592, 58. Das Wort muss den Epheben bezeichnen, da in dem Recht von Gortyn 7, 35 ff. vorausgesetzt wird, dass der ἀπόδρομος eine Erbtochter zwar heiraten kann, aber nicht wie der Erwachsene (δρομεύς) dazu verpflichtet ist. S. Wachsmuth, Nachr. der Ges. der Wiss. Göttingen 1885 S. 200 ff. Die Auffassung Gilberts, Gr. Staatsaltertümer, 2, 223 f. (ἀπόδρομος = ἀπάγελος im letzten, 17. Jahr [δρομεύς = ἀγελάτας]) lässt sich hiermit nicht vereinigen. Gilberts Einwand, dass die ἀγελάται sicherlich an den Gymnasien teil hatten, ist nicht stichhaltig; das System der Altersklassen setzt voraus, dass sie besondere Übungsplätze hatten und die der Männer nicht benutzten.

³⁴ Hesych s. v. ἀπάγελος · ὁ μηδέπω συναγελαζόμενος παῖς · ὁ μέχρι ἐπὶν ἐπτακαίδεκα · Κρήτες.

sten Epheben, jeder um sich eine möglichst grosse Schar von Gleichaltrigen sammelten; der Vater jenes Epheben war gewöhnlich der Oberaufseher. Die Teilnehmer wurden jedoch aus öffentlichen Mitteln beköstigt; sie jagten, hielten Wettrennen und Kriegsübungen zusammen ab. Ganz altertümlich mutet es dagegen an, dass die Jünglinge, wenn sie diese letzte [315] Stufe der Erziehung durchlaufen hatten, gleich verheiratet wurden. Der sog. Eid der Drierier³⁵ ist ein Beispiel dafür, dass die Epheben, als sie aus den Agelai austraten und unter den Männern aufgenommen wurden, einen Eid ablegten; vermutlich ist das dem Fahneneid anderer Staaten nachgebildet. —

Die zweite hervorstechende Eigentümlichkeit des spartanischen Lebens sind die gemeinsamen Männermahlzeiten, die Phiditien oder Syssitien³⁶, die schon in der Telemachie 8 621 ff. erwähnt zu sein scheinen. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Syssitien nur ein Teil der gemeinschaftlichen Lebensführung der erwachsenen Männer sind, allerdings der am zähesten festgehaltene; sie sollen daher in ihrem Zusammenhange gewürdigt werden. Wie die Knaben und die Iranes waren auch die jungen Männer, die mit dem 20. Jahre aus der Agoge ausgetreten waren, zum gemeinschaftlichen Leben verpflichtet; sie speisten nicht nur, sondern wohnten und schliefen auch zusammen. Auch die Begründung eines Hausstandes entband sie nicht von dieser Pflicht; sogar in der Brautnacht speiste der Bräutigam in den Phiditien und ging nach einem kurzen Besuch bei seiner Braut zusammen mit den andern jungen Männern schlafen. Auch später brachte er sowohl Tage wie Nächte mit seinen Gleichaltrigen zu und besuchte seine Frau nur insgeheim (Plut. Lyk. 15). Das Zusammenleben war für den Spartiaten das Normale; auf das Zusammenschlafen konnte aber bei den vielen Pflichten, die die

³⁵ SIG² 643, SGDI 4952. Der Eid ist älter, liegt aber hier vor in einer mit Hinsicht auf die Feindschaft zu Lyttos und Freundschaft mit Knossos gemachten Neuredigierung vor. Die Worte Z. 98 ff. τὰν ἀγέλαν τοῦς τόκα ἐγδομένους müssen verstanden werden: die welche jedes Jahr die ἀγέλα verlassen. ἀγέλα im Singular ist hier gebraucht wie ἀνδρείον, welches Wort mitunter auch für ἐταιρία gebraucht wird.

³⁶ A. Bielschowsky, De syssitiis Spartanorum, Diss. Breslau 1869.

Sesshaftigkeit stellte, nicht so streng gehalten werden wie auf das Zusammenessen — auch hierin gestattete die Sitte übrigens die unvermeidlichen Ausnahmen, so bei Jagd und bei Opfer, d. h. wenn ein Tier geschlachtet wurde. Nur die zu erziehende Jugend und die jungen Männer, die bei Kriegsgefahr im ersten Aufgebot stehen mussten, wurden diesen Forderungen unbedingt unterworfen, zunehmendes Alter und Würde entband von dem Zwang. Hierin ist wahrscheinlich um das Alter von dreissig Jahren eine merkbare Änderung eingetreten; dass aber der Spartiate erst von diesem Alter an das volle Bürgerrecht geniessen sollte, ist unrichtig; das Vollbürgertum war eben nicht durch das Zuhausegeschlafen bedingt. Etwas anderes ist es, dass in einem Staat mit so strenger Zucht und Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren durch alle Altersstufen, wie Sparta es war, die jungen Männer sich zu bescheiden und zu schweigen hatten.

Es ist längst bemerkt worden, dass Xenophon sowohl in den Historien wie in der lakedämonischen Staatsverfassung die Wörter *φιδίτια* oder *συσσίτια* nicht braucht, sondern statt deren [316] *συσσκήνιον* mit dem dazu gehörigen Substantiv *σύσκηνος* und dem Verb *συσκηνεῖν* hat. Das Gelage der Könige heisst *σκηνή δημοσία*³⁷, ihre Umgebung *οἱ περὶ τὴν δημοσίαν*; dazu kommt die Hesychglosse *συσσκαῖα · συσσίτιον*³⁸. Was eine Zeltgenossenschaft heisst, ist aber nicht immer nur eine Speisegenossenschaft gewesen. Bei der dorischen Form der Glosse und der Vertrautheit Xenophons mit dem spartanischen Leben, das er, wenn auch nicht mehr in ungetrübter Form, aus eigener Anschauung kannte, kann es nicht zweifelhaft sein, dass hier wirklich lakonischer Sprachgebrauch vorliegt. Die Wörter sind oft in dem Sinn gebraucht worden, in dem das eine bei Hesych glossiert wird, so dass sie nur von Speisegenossenschaft und nicht mehr von eigentlicher Zeltgenossenschaft verstanden werden können. Für den gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch ist das unerkklärlich und kann nur aus den sparta-

³⁷ Xenoph. Resp. lac. 15, 4 ὅπως δὲ καὶ οἱ βασιλεῖς ἔξω σκηνοῖεν, σκηνήν αὐτοῖς δημοσίαν ἀπέδειξε.

³⁸ Die Stellen sind gesammelt von Bielschowsky a. a. O. S. 13.

nischen Verhältnissen, wo bei den Älteren von der Zeltgenossenschaft nur die Speisegenossenschaft übrig war, verstanden werden³⁹. Im Kriege bestand sie fort; die Syssitien werden als ein Heeresverband schon von Herodot erwähnt, und zwei Stellen des Polyän sagen es geradezu⁴⁰.

Aristoteles berichtet, dass die Spartaner in älterer Zeit für Syssition ἀνδρείον gesagt hatten, Ephoros belegt das mit einem Alkmanzitat, und eine der lakedämonischen Anekdoten lässt König Archidamos (Sohn des Zeuxidamos) dasselbe Wort brauchen⁴¹. Das Wort wird mit Männermahl übersetzt und wird in diesem Sinn von Aristoteles und Archidamos gebraucht. Auf Kreta, wo das Wort im allgemeinen Gebrauch war, ist es einmal in seiner ursprünglichen Bedeutung zu belegen, nämlich Männerhaus⁴². In der Schilderung des Dosiadas von den kretischen Syssitien (bei Athen. 4, p. 143 B) heisst es: εἰσὶ δὲ πανταχοῦ κατὰ τὴν Κρήτην οἴκοι δύο ταῖς συσσιτίαις, ὧν τὸν μὲν καλοῦσιν ἀνδρείον, τὸν δ' ἄλλον, [317] ἐν ᾧ τοὺς ξένους κοιμίζουσι, κοιμητήριον προσαγορεύουσι. Man darf wohl vermuten, dass das κοιμητήριον einmal nicht nur für Fremde gedient hat.

Hieraus scheint es hervorzugehen, dass die Sitte des Zusammenwohnens und -schlafens der Männer einmal stärker ausgebildet gewesen ist. Dass es in Sparta Gebäude für die Syssitien gab, ist selbstverständlich, beweist also hier nichts. Sie heissen gewöhnlich φιδίτια⁴³; vielleicht sollte der

³⁹ Dadurch erklärt sich der auffällige zweimal bei Xenophon, Kyrupäd. 2, 3, 1 und 4, 2, 34, vorkommende Gebrauch des Wortes σκηνή für Gelage, Mahlzeit, Proviant.

⁴⁰ Herodot 1, 65 τὰ ἐς τὸν πόλεμον ἔχοντα, ἐνωμοτίας καὶ τριηκάδας καὶ συσσίτια . . . ἔστησε Λυκοῦργος. Polyän 2, 3, 11 Λακεδαιμόνιοι μὲν οὖν κατὰ λόχους καὶ μύρας καὶ ἐνωμοτίας καὶ συσσίτια στρατοπεδεύοντες ἔμαθον τὸ πλήθος τῶν ἀπολωλότων. 2, 1, 15 περιπέμπων ἐν ταῖς νυξὶν ἀνὰ τὰς σιρβάδας καὶ τὰ συσσίτια. Die übrigen Stellen, welche die Bedeutung der Syssitien für die Heeresorganisation bezeugen s. bei Bielschowsky a. a. O. S. 32 ff.

⁴¹ Aristot. Pol. 2, 7, 3; Strabon 10 p. 482; Plut. Apophth. lac. p. 218 D; s. Bielschowsky a. a. O. S. 9 f.

⁴² Das Alkmanfragment (fr. 37) ἐν θιάσοισιν ἀνδρείων παρὰ δαιτυμόνεσσι lässt beide Bedeutungen zu.

⁴³ Z. B. Plut. Lyk. 26 ἐπὶ ταῖς θύραις τοῦ φιδιτίου.

hier angedeutete Gesichtspunkt bei dem Etymologisieren des schwierigen Wortes in Betracht gezogen werden können.

Das Leben der Jüngerer war dem der Männer nachgebildet. So ist für den strengen Komment bei den gemeinschaftlichen Mahlen der Jüngerer der der Phiditien sicher vorbildlich gewesen, obgleich wir wenig davon erfahren. Unter den Jungen wird der Komment von dem Iran, der der Agele vorsteht, gehandhabt (vgl. o. S. 312 f. [832]); nach dem Mahl befiehlt er den einen zu singen, legt dem anderen eine Frage vor, die eine gescheite Antwort erheischt, um mit ihm die berühmte lakonische Schlagfertigkeit zu üben; wer fehlte, den bestrafte er. Mitunter waren die Älteren anwesend; sie mischten sich in das Tun des Iran nicht ein, aber nach dem Entfernen der Knaben musste er ihnen Rechenschaft stehen (Plut. Lyk. 18). Dieselbe Schlagfertigkeit würzte die Unterhaltungen der Männer, auch ihre Syssition hatten ihren Leiter. Da es in einem Auszug aus der *Λακωνική πολιτεία* des Persaios bei Athen. 4 p. 140 E heisst: καὶ εὐθὺς τοὺς μὲν εὐπόρους ζημιοὶ εἰς ἐπάνκλα --- τοῖς δ' ἀπόροις ἐπιτάττει κάλαμον ἢ στιβάδα ἢ φύλλα δάφνης φέρειν --- καὶ γὰρ ὄντινα δεῖ πρῶτον καταχεισθαι ἢ δεύτερον ἢ ἐπὶ τοῦ σαιμποδίου καθῆσθαι, πάντα τοιαῦτα ποιοῦσιν εἰς ἐπάνκλα, so setzt das einen rex convivii voraus, der Verstösse gegen den Komment bestrafte und die Leistungen für das Mahl verteilte, gerade wie es der Iran unter den Jungen machte. Nur befindet sich die Sitte, wie hier geschildert, im Verfall und dient hauptsächlich dazu, um einen reichen Nachtschmaus zu versehen. Dieser Vorsteher des Syssition hiess vermutlich κρεωδαίτης, ein sehr passender Name, denn wer Portionen zu verteilen hat, hat auch die Macht durch die übliche Verdoppelung der Portion jemanden besonders zu ehren. Es war ein hohes Ehrenamt; man nahm dazu die hervorragendsten Männer; Agesilaos hat in Asien Lysandros dazu ernannt; Vorsteher des königlichen Syssition zu sein muss eine hohe Ehre gewesen sein, nur bei den unwissenden Ionern konnte das für eine Schmälerung seines Ansehens gelten; das hat aber auch der schlaue Agesilaos berechnet⁴⁴. Eine zweite Spur des Komment bei den

⁴⁴ Pollux 6, 34 ἔστι δὲ καὶ παρὰ Λακεδαιμονίοις ἀρχὴ τις ὁ κρεωδαίτης. Plut.,

[318] Phiditien überliefert Philochoros bei Athen. 14 p. 630 F κρατήσαντας Λακεδαιμονίους Μεσσηνίων διὰ τὴν Τυρταίου στρατηγίαν ἐν ταῖς στρατείαις ἔθος ποιήσασθαι, ὃν δειπνοποιήσωνται καὶ παιωνίσωσιν, ἔδειν καθ' ἓνα τὰ Τυρταίου κρίνειν δὲ τὸν πολέμαρχον καὶ ἄλλον δίδόναι τῷ νικήσαντι κρέας; nur erscheint hier ein Polemarch als Leiter. Wie die Stabsoffiziere der Könige sich zu diesem Amt verhalten, ist sonst unklar.

Die kretischen Andreia weichen in Einzelheiten ab. Die den spartanischen Syssitien entsprechenden kleineren Abteilungen trugen auf Kreta den homerischen Namen ἐταιρεῖαι, auf welche jedoch auch die Benennung ἀνδρεία übertragen wurde⁴⁵. Das Wort erscheint im Eide der Drierier⁴⁶ und im Gesetz von Gortyn 10, 37 ff., wo vorgeschrieben wird, dass der Adoptivvater nach der Adoption seine Hetärie mit einem Opfertier und einer Kanne Wein beschenken soll. ἀπέταιρος wurde der Freie genannt, der zu einer Hetärie nicht gehörte⁴⁷; vgl. zuletzt die Hesychglosse: ἐταιρεῖος · Ζεὺς ἐν Κρήτῃ. Während aber in Sparta jedes Sysskenion sein Gebäude hatte, speisten die kretischen Hetärien in einem Gebäude zusammen, dem ἀνδρεῖον⁴⁸, wo jede ihren besonderen Tisch hatte. Daneben gab es auch ein Schlafhaus, wo in historischer Zeit wohl nur Fremde schliefen⁴⁹. In Sparta wurden die Kosten der Phiditien durch Beiträge der Teilnehmer bestritten, wer diese nicht liefern konnte, schied demnach aus. Auf Kreta

qu. symp. p. 644 B Λακεδαιμόνιοι δὲ κρεωδαίτας εἶχον οὐ τοὺς τυχόντας ἀλλὰ τοὺς πρώτους ἄνδρας ὥστε καὶ Λύσανδρος ὅπ' Ἀγησιλάου τοῦ βασιλέως ἐν Ἀσίᾳ κρεωδαίτην ἀποδεχθῆναι.

⁴⁵ Dosiadas bei Athen. 4 p. 143 B διήρηνται δ' οἱ πολῖται πάντες καθ' ἐταιρίας, καλοῦσι δὲ ταύτας ἀνδρεῖα.

⁴⁶ SIG² 463 Z. 124 ταῖς ἐταιρείαισιν δασσάσθων ταῖς ἐμ πόλει, nämlich die Straf gelder.

⁴⁷ Das Wort kommt im Gesetz von Gortyn dreimal vor; Wachsmuth vermutet a. a. O. S. 202 auf Pollux gestützt, das es einen Fremden oder Metöken bezeichne; das wird richtig sein, da die Kreter nicht wie die Spartaner durch Armut um die Teilnahme an den Syssitien verlustig gingen.

⁴⁸ Kretisch ἀνδρήιον; im Vertrag zwischen Olus und Latos SGDI 5075 Z. 4, und in dem zwischen Hierapytna und Priansos SGDI 5040 Z. 37.

⁴⁹ Dosiadas a. o. S. 316 f. [837] a. O.

wurden die Teilnehmer auf öffentliche Kosten gespeist. Aristoteles Pol. 2, 19 berichtet, dass von den Abgaben der Hörigen ein Teil den Syssitien zugewiesen wurde, so dass alle, Weiber, Kinder und Männer, aus öffentlichen Mitteln unterhalten wurden. Dosiadas a. a. O. berichtet aus Lyttos, dass ein jeder den Zehnten zu den Syssitien lieferte, ausserdem zahlten die Sklaven dazu eine Kopfsteuer von einer äginetischen Drachme. So wurde erreicht, was Ephoros a. a. O. als den Zweck der Syssitien bezeichnet, dass der Arme gleichen Teil mit den Reichen hatte⁵⁰.

Zu den Syssitien wurden mitunter auch die Knaben und die Jünglinge zugelassen, damit sie durch das Anhören der Reden der Älteren in politischen Dingen, in spartanischer [319] Sitte und in lakonischen Scherzworten erzogen wurden⁵¹. Das ist alter Brauch, nur wie alles ins Erzieherische überführt. Auf Kreta ist dies dahin entwickelt worden, dass die kleinen Knaben in die Syssitien aufgenommen sind⁵². So war es auch bei den gemeinschaftlichen Mahlen der homerischen Gesellschaft (s. u. S. 325 [849]). Bei dem Tode Hektors malt Andromache in Verzweiflung das klägliche Los aus, das Astyanax erwartet, X 492 ff. Bedürftig wird er zu den Speisegenossen seines Vaters gehen, den einen am Mantel, den andern am Chiton zupfend; jemand wird ihm mitleidig ein Näpfchen reichen, das die Lippen, aber nicht den Gaumen netzt; ein Junge, dessen Eltern leben, wird ihn mit Schlägen und Scheltworten von der Mahlzeit wegjagen: »geh weg, dein Vater isst nicht mit uns!« Die Kreter sind menschlicher gewesen, sie gaben den Vaterlosen den gleichen Anteil mit den anderen. Die Anwesenheit der Jungen an den gemeinsamen Mahlen der Älteren wird eins der mächtigsten Mittel gewesen sein, um sie in das Treiben und die Sitten der Älteren einzuführen;

⁵⁰ Leider kennen wir die altmakedonischen Verhältnisse zu wenig sonst würde sich vielleicht in den ἐταῖροι des Königs ein ähnlicher Rest älterer Zustände wiederfinden.

⁵¹ Plut. Lyk. 12 von den Knaben; Xenoph. Resp. lac. 5 von den Epheben.

⁵² Vgl. o. S. 314 [834]; Strabon 10 p. 483 (Ephoros); Athen. 4 p. 143 C (Dosiadas und Pyrgion).

in Sparta ist das durch eine methodische Erziehung durch die nächste Stufe der Altersklassen nicht abgeschafft aber ergänzt worden.

Parallelen zu den Stufen, die ein Spartaner von seiner Kindheit ab durchlaufen musste, und zu dem Zusammenleben der Männer gibt es in Hülle und Fülle. Hier können nur die allgemeinen Grundzüge und einige Beispiele gegeben werden, für weiteres sei ein für allemal auf das grundlegende Werk von Schurtz hingewiesen⁵³.

Selbstverständlich bleibt der kleine Knabe in den ersten Jahren unter der Obhut der Mutter, muss aber einmal das kindische Treiben lassen und sich zu den anderen Männern gesellen; die natürliche Grenzscheide bildet die anfangende Pubertät. Das ist die natürliche Grundlage, daraus ist das bei den Naturvölkern gewöhnliche Bündnis der Männer entwickelt, das alle erwachsenen Männer umfasst und seine Riten und Einrichtungen Frauen und Kindern streng verheimlicht. So wird der Übergang vom Frauen- zum Männerlager der bedeutsamste Wendepunkt in dem Leben des Menschen und wird durch grosse Zeremonien gefeiert. Die Jünglings- oder Männerweihe bezweckt, teils die Jünglinge von Kindern und Frauen streng abzusondern, teils sie in die Überlieferungen und Bräuche des Stammes einzuführen. Die Männerweihe wird dabei oft, wie bei den Australiern und Indianern u. a., zu weitläufigen und eindrucksvollen Zeremonien mit religiösem Gehalt ausgestaltet. Gewöhnlich nimmt aber der Jüngling nicht sogleich mit dem Eintritt in das mannbare Alter und in den Männerbund eine Frau und begründet einen Hausstand; es entsteht so eine Unterabteilung im Männerbund, der Bund der unverheirateten Jünglinge, der immer

⁵³ H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. Eine gute und bequeme Zusammenstellung hierher gehöriger Fragen gibt das amerikanische Werk H. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York 1908. Eine kurze Skizze in meiner *Primitiven Religion* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, herausgeg. von Schiele, III. Reihe, Heft 13/14) S. 97 ff. [Vgl. J. de Decker, *La genèse de l'organisation civique des Spartiates*, *Archives Sociologiques*, IV, 1913, S. 306 ff.]

fest zusammenhält und dessen Spuren bis in die moderne Zivilisation hineinreichen; die Jünglinge werden eben nicht durch die Sorgen um Kinder und Hausstand von dem gesellschaftlichen Leben weggezogen. Andererseits soll die Männerweihe die Jungen in die Pflichten des Mannes und die Bräuche des Stammes einführen. Dadurch entsteht leicht eine besondere Zeit der Vorbereitung, während der sie in Abgeschiedenheit, im Walde oder in einem besonderen Hause leben. Wo auf kriegerische Eigenschaften Wert gelegt wird, gehört zur Vorbereitung das standhafte Aushalten von körperlichen Schmerzen oder auch die Tötung eines Menschen. Als bleibende Zeichen der Männerweihe sind Verstümmelungen des Körpers, Beschneidung, Zahnausschlagen usw. weit verbreitet.

Das sind die primitivsten Grundzüge; weitere Entwicklungen führen zu feineren Unterschieden und passen das System verschiedenen Umständen an. Unter den Australiern sind mehrere Altersklassen gewöhnlich; jede von ihnen wird durch besondere Zeremonien eingeweiht. Bei einem Stamme gibt es drei Klassen; die erste wird mit vierzehn Jahren, d. h. der Pubertät, erreicht, die zweite führt mit zwanzig die Erlaubnis zu heiraten mit sich. Anderswo finden sich fünf Klassen — die vierte bei zwanzig Jahren bezeichnete die volle Männlichkeit, die fünfte wurde erst gewonnen, wenn die grauen Haare zu erscheinen begannen — oder sogar sechs. Die Folge ist, dass die erste Klasse stark vorgeschoben wird und lange vor die Pubertät fällt; bei einem Stamme wird die erste Weihezeremonie schon zwischen fünf und zehn Jahren vorgenommen, bei einem anderen wird der Knabe gewöhnlich in einem Alter von fünf Jahren einem der unverheirateten Jünglinge übergeben. So fängt die Vorbereitung schon im frühen Kindesalter an. Bei einigen kriegerischen afrikanischen Stämmen werden die Altersklassen für die militärische Organisation verwendet. Bei den gefürchteten Massai in Ostafrika leben die Knaben bis zu sechzehn Jahren bei den Eltern, erhalten aber einigen Unterricht im Speerschwingen u. a.; darauf begeben sie sich in den Kriegerkraal, wo sie Raubzügen obliegen und mit den jungen Mädchen ein ungebunde-

[321] nes Leben führen; erhält der Krieger ein Kind, so scheidet er aus dem Jünglingsbund aus und heiratet; gewöhnlich geschieht dies um die dreissig. Ein noch durchgeführteres System begegnet in Wadai. Unter den Knaben gibt es zwei Klassen; die älteren leben gemeinsam in der Schule und besuchen das Haus nur, um zu speisen. Für jede der drei Männerklassen gibt es ein öffentliches Haus. Die jüngste Klasse, welche die Jahre 18 bis 25 umfasst, soll in dem gemeinsamen Hause schlafen; die Männer von 25 bis 50 Jahren bilden die zweite Klasse; sie gehen abends in die Wohnhütten, alle Männer speisen aber in den gemeinsamen Häusern, wobei die Jüngeren die Älteren bedienen. Die zweite Klasse hält Besprechungen ab über Kriegsunternehmungen, öffentliche Arbeiten u. a.; der hauptsächliche Einfluss liegt aber bei den alten, mehr als fünfzigjährigen Männern, welche die Gemeindeangelegenheiten leiten und über die öffentliche Moral und das Recht wachen. Unter den Indianern Amerikas fängt die Stufenleiter der Altersklassen schon in der Kindheit an und setzt sich durch viele, sogar bis zu zehn Klassen, bis in das hohe Alter fort. Mitunter befinden sich in den jüngeren Klassen ältere Männer, die wohl als Aufseher und Lehrer dienen. Die Altersklassen unterliegen aber einer Umwandlung zu geschlossenen Bündeln und Tanzgesellschaften, indem der Eintritt oft von gewissen Zahlungen u. a. abhängig gemacht worden ist, so dass die Klassen nicht wie echte Altersklassen alle Mitglieder des Stammes umfassen. Diese Wandlung der Altersklassen in Geheimbünde oder Klubs ist übrigens eine weitverbreitete Erscheinung, die für unseren Zweck nicht von Interesse ist.

Zu bemerken ist dagegen eine andere Umwandlung der Altersklassen, in Gefolgschaften der Häuptlingssöhne. Bei den Hereros z. B. gelten die zugleich Beschnittenen, d. h. eine Altersklasse, auf das Leben für eng verbundene Freunde. Bei vielen Völkern, z. B. den Kaffern, wird daher diese Männerweihezeremonie oft längere Zeit aufgeschoben, bis ein Sohn eines Häuptlings herangewachsen ist: die zugleich mit ihm Beschnittenen bilden nunmehr seine Gefolgschaft. Das hat ein Analogon auf Kreta, wo die Söhne der angesehenen

und mächtigen Männer die Agelai der Epheben um sich sammelten⁵⁴.

Schon bei den Australiern, die sich durch Errichtung einer Wohnung zu schützen nicht gelernt haben, haben die unverheirateten Jünglinge einen besonderen Lagerplatz. Aus dieser räumlichen Abtrennung der Altersklassen ist bei höherer Kultur das Männerhaus entstanden, das wieder eine weltverbreitete Einrichtung ist⁵⁵. Auch hier gibt es der Umbildungen viele, welche denen der Altersklassen parallel laufen; oft wird das Männerhaus in das Klubhaus eines Geheimbundes verwandelt, wobei nicht selten die Festmahlzeiten zur Hauptsache werden. Die Grundzüge gebe ich mit den Worten Schurtz's S. 293, »Das typische Männer- oder Junggesellenhaus kann als ein Gebäude bezeichnet werden, in dem sich die mannbar gewordenen, aber noch nicht verheirateten Jünglinge aufhalten. Hier kochen sie ihre Mahlzeit, hier arbeiten und spielen sie, hier ist nachts ihre Schlafstelle. Die verheirateten Männer dagegen bewohnen mit Weibern und Kindern einzelne, in der Regel weit kleinere Häuser; Frauen und Kindern ist der Zutritt zu den Junggesellenhäusern in den meisten Fällen ganz versagt; wohl aber sind die mannbaren Mädchen hier willkommen und huldigen mit den Bewohnern des Hauses der freien Liebe«. Das ist eine typische [322]

⁵⁴ Bei den Albanesen, deren Sitten in vielem auffallend an die ältesten griechischen erinnern, bestehen noch Altersklassen in einer Umbildung. Jeder Knabe hält sich zu einem gewissen Kreis von Altersgenossen, welcher gegen aussen fest zusammenhält und seine Mitglieder gegen Beleidigungen Fremder schützt. Diese wirklichen Altersklassen geben den Anlass zu Bildung von Genossenschaften von etwa 25—30 Mitgliedern gleichen Alters und gleichen Berufes. Durch die Deponierung einer Summe erhält die Gesellschaft eine feste Organisation, hat eine Kasse und einen Aufwärter, hält auch gemeinsame Mahle ab. Das Gesellschaftsband ist sehr stark; die Genossen stehen fest zusammen und halten sich zu gegenseitiger Hülfe und Verteidigung in jeder Lage des Lebens verpflichtet. Sie sind in der Regel von langer Dauer und lösen sich oft erst auf, wenn die Mitglieder über 50 Jahre sind. J. G. v. Hahn, Alban. Stud. I, 168.

⁵⁵ Lehrreich ist die von Schurtz am Ende seines Buches beigegebene Karte.

und erschöpfende Beschreibung, obgleich die Einzelfälle mannigfach variieren. Es liegt in der Natur der Dinge, dass der Mann auch im gereiften Alter an der Stätte festhält, wo er als Jüngling sein Treiben gehabt hat. »So entsteht der Brauch, dass alle erwachsenen Männer im Männerhause verkehren, ja, es kommt soweit, dass selbst die Verheirateten die meisten Nächte dort verbringen und der Frau somit das Familienhäuschen ganz überlassen«. (S. 205). Weiter ist zu bemerken, dass die Fremden, die auf Besuch kommen, in dem Männerhaus bewirtet werden und Unterkunft finden. So standen in dem kretischen Andreion zuvorderst in der Reihe die beiden Tische der Gastfreunde und das Schlafhaus diente ihnen zur Unterkunft. Ein paar wichtige Variationen aus Afrika sind oben erwähnt: In Wadai hatte jede Altersklasse ihr Haus, und bei den Massai tritt an die Stelle des Junggesellenhauses das Dorf der unverheirateten Krieger.

Beispiele könnten massenhaft vorgelegt werden, doch verbietet es der Raum; dennoch dürfte die auffallende Ähnlichkeit mit den spartanisch-kretischen Einrichtungen einleuchten. Es sollen nur mit wenigen Worten die für Sparta eigentümlichen Abweichungen und ihre Gründe berührt werden. Der Zweck der Organisation ist die Erziehung zu kriegerischer Tüchtigkeit; dazu sind die Altersklassen gut geeignet und werden auch sonst dazu gebraucht. Die vorhergehende Untersuchung hat erwiesen, dass diejenige Klasse, die sonst bis zu dem wehrpflichtigen 20. Jahre hinaufgeführt zu werden pflegt, nach der Epoche der eintretenden Mannbarkeit in zwei zerlegt war, die der Knaben vom 7. bis zum 15. und die der Iranes vom 15. bis einschliesslich dem 20. Jahre. Ein Einschnitt ist auch bei dem 30. Jahre zu machen, obgleich ich diese Klasse nicht Iranes benennen und ihr das Vollbürgertum absprechen kann. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie die in erster Linie Wehrpflichtigen umfasst, die noch gemeinschaftlicher Lebensführung unterliegen, das eigene Haus nicht bewohnen und in den Staatsangelegenheiten, wenn nicht rechtlich, so doch tatsächlich wenig zu sagen haben. Die Aufnahme in die vorbereitende Klasse mit dem 7. Jahre, der Einschnitt bei der Mannbarkeit, der Eintritt

in die Klasse der jungen Krieger um die Zwanziger entsprechen völlig den natürlichen Abstufungen der Altersklassen; ebenso in einem kriegerischen Staate die Absonderung der jungen Krieger zwischen 20 und 30 Jahren und die Überlassung der politischen Tätigkeit an die älteren Männer, die wenigsten z. T. dem Zwang des Zusammenlebens entbunden sind. Die weitere Ausgestaltung der Altersklassen beruht auf dem Bedürfnis des Unterrichts, daher sind die Knaben in Jahresklassen aufgeteilt; im Ephebenalter scheinen diese, wenigstens nach unserer Überlieferung zu urteilen, nicht mehr so scharf geschieden zu sein. Aus dem Bedürfnis des Unterrichts erklärt sich, dass den Knabenklassen Iranes als Leiter gesetzt sind und dass die ganze Agoge der Oberaufsicht der Älteren unterstellt ist. Das hat auch zu der Einrichtung Anlass gegeben, die sich am meisten von denen der Naturvölker abhebt, den von Plutarch Agelai genannten Speise- und Schlafgenossenschaften der Jüngeren, wo Mitglieder verschiedenen Alters unter der Aufsicht eines zwanzigjährigen Irans vereinigt waren, anstatt dass jede Altersklasse auch in dieser Beziehung eine Einheit bildete. Der Keim hierzu liegt in dem Verhältnis, das schon auf der frühesten Stufe bei der Jünglingsweihe auftritt und bei der Spezialisierung der Altersklassen nicht abhanden kommt: dass die Älteren den Jüngeren Unterricht nicht zum mindesten durch das Beispiel geben. Mitunter tritt das in der Form auf, dass die Knaben zum Männerhaus zugelassen werden, wo sie dann oft die Älteren bedienen. Nur in dieser Form erscheint die Klasse der jüngeren Knaben auf Kreta, auch in Sparta kamen die Knaben zuweilen in die Sysskenien, um durch Beispiele die gute Sitte und politische Weisheit einzuholen. Aber die Spartaner haben das Prinzip virtuos ausgenützt; in richtiger Erkenntnis der psychologischen Tatsache, dass die Jungen weit mehr als zu den Erwachsenen zu den etwas älteren Genossen aufblicken und sich nach dem Beispiel dieser bilden, haben sie die Erziehung der Knaben im Einzelnen den Iranes überlassen; diese blicken aber zu der Klasse der jungen Krieger und diese zu den Älteren auf, so dass die ganze Stufenleiter der Altersklassen in den Dienst der Erziehung gestellt ist. Das Durchführen dieses Prinzips

fordert aber ein Durchbrechen der engeren Grenzen der Altersklassen; daher sind nach dem Vorbild der Sysskenien die kleinen Genossenschaften von Knaben und Jünglingen [324] unter der Leitung eines Iran gebildet. Dass dies eine durch die genannten Motive veranlasste Neuerung ist, erhellt daraus, dass Kreta dies System nicht kennt.

Eins fehlt aber, soweit wir wissen, in Sparta, das bei den primitiven Völkern der Kernpunkt ist und bei den etwas Vorgeückteren noch eine grosse Rolle spielt, die Männer- oder Jünglingsweihe. Dass die Geisselung der Knaben an dem Altar der Orthia eine solche sei, ist zwar eine verbreitete Annahme, die sich auf die schmerzvollen Proben stützt, die viele Völker, besonders die Indianer, die Jünglinge bei dieser Weihe auf sich nehmen lassen. Aber Anton Thomsen hat unter allgemeiner Zustimmung dargelegt, dass diese ein Fruchtbarkeitsritus ist, der ins Pädagogische hinübergezogen ist⁵⁶. Die Jünglingsweihe, die mit ihren krassen Bräuchen und rohen Verstümmelungen auf das primitive Gemüt den tiefsten Eindruck macht, muss bei steigender geistiger Entwicklung in der allgemeinen Schätzung sinken; auch passt in ein für erzieherische Zwecke wohlorganisiertes System, wo in steter Reihenfolge die eine Altersklasse die andere aufnimmt, bis das volle Mannesalter erreicht ist, eine solche der Pubertätszeit gehörende und auf die grösste Spannung in kurzer Zeit berechnete Zeremonie nicht mehr hinein. Die Spartaner haben also die Jünglingsweihe fallen lassen, wenn sie sie einmal besessen haben.

Der sichtbare Ausdruck des Männerbundes, das Männerhaus, begegnet auf Kreta aber nur noch als Speisehaus der Männer; wir haben aber vermuten dürfen, dass das Schlafhaus einmal nicht nur Fremden Unterkunft gewährt hat. Wo die Agelai der Epheben hausten, wird nicht überliefert. In Sparta

⁵⁶ Arch. f. Religionswiss. 9 (1906) 397 ff.; vgl. meine Griech. Feste 191 ff. [Diese Deutung der Sitte muss ich jetzt zurücknehmen; siehe meine Gesch. d. griech. Religion, I, 458 ff.] Der Versuch von Miss Harrison Annual 15 S. 308 ff., die kretischen Zagreusmysterien als den Niederschlag einer alten Weihezeremonie darzustellen, ist auch nicht überzeugend; jedenfalls stehen sie in keiner Verbindung mit der kretischen Erziehung.

ist wie bei den Massai, und aus demselben Grunde, das Männerhaus in kleine Zeltgenossenschaften, wie sie für Kriegszüge geeignet sind, zerlegt; das ist aus militärischen Rücksichten auch im Frieden beibehalten. Sparta glich einem Heerlager im buchstäblichen Sinne, da alle Buden der Sysskenien zusammen an dem hyakinthischen Weg lagen⁵⁷. Dass die älteren Männer dort nur speisten, die jüngeren, wie Jünglinge und Knaben, dort auch lebten und schliefen, entspricht dem, was über die Männerhäuser sonst bekannt ist. Dass aber das Zusammenleben der jungen Männer sich hier auch nach der Heirat fortsetzte, wird bei der Besprechung der Eheverhältnisse seine Erklärung finden.

Wo es Altersklassen und Männerbünde gibt, finden sie oft auch unter dem weiblichen Geschlecht eine Nachahmung; immer sind aber die Weiberbünde nur ein schwacher und wenig [325] bedeutsamer Abglanz der männlichen. So war es auch in Sparta. Zwar sind Altersklassen der Mädchen in Sparta nicht bezeugt, sie müssen aber bestanden haben, da die Mädchen wie die Jungen übten und turnten. Dem Übertragen des Systems auf das weibliche Geschlecht ist es wohl zu danken, dass die Spartanerinnen erst bei völliger körperlicher Entwicklung in die Ehe eintraten.

Die Spuren der Altersklassen und der Syssitien lassen sich auch bei anderen griechischen Stämmen nachweisen. Für die Altersklassen hat es kein Geringerer als Usener getan⁵⁸. Die athenische, später ganz staatlich geordnete Ephebie sowie ähnliche Verbände, die vielerorts bekannt sind⁵⁹, ruhen auf alter Grundlage, eben den primitiven Altersklassen, wie Usener a. a. O. in einem auf das Werk von Schurtz ausdrücklich verweisenden Zusatz betont; die Spuren ähnlicher Verbände in der altrömischen Welt und in Deutschland schildert er ausführlicher. Inwieweit die Altersklassen, die später für den Schulzweck gebraucht worden sind, auf ursprüngliche

⁵⁷ Richtig bemerkt von Bielschowsky a. a. O. S. 22 f.

⁵⁸ Usener, Aufsätze und Vorträge, besonders S. 122 f.

⁵⁹ Vollständige Zusammenstellung bei F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens S. 88 ff.

Altersklassen zurückgehen⁶⁰, ist zweifelhaft; die Altersklassen stellen sich auf der Schule von selbst ein.

Die Spuren gemeinschaftlicher Mahlzeiten in der homerischen Gesellschaft hat G. Finsler richtig gewürdigt⁶¹. Mit den Einladungen, welche die Könige ergehen lassen, dürfen die Mahle nicht verwechselt werden, bei denen die Vornehmen auf allgemeine Kosten schmausen und der König eine grössere Portion erhält⁶². Die Teilnehmer an einer solchen Mahlzeit heissen *ἐταῖροι* und pflegen auch im Kampf zusammenzuhalten, wie die Sysskenien auf Kreta *ἐταπειαι* genannt wurden; sie umfassten vielleicht ursprünglich Gleichaltrige. Bei Homer sind diese Mahle ein Vorrecht des Adels und nicht mehr regelmässige Sitte, sie sind aber wertvoll als Zeugnisse dafür, dass die Sitte, die in Sparta zu den Phiditien ausgebildet worden ist, einmal eine grössere Verbreitung unter den Stämmen Griechenlands gehabt hat.

II. DIE EHEVERHÄLTNISSE.

Noch auffallender, besonders für ein indo-germanisches Volk, wo sonst Monogamie und Vaterrecht streng durchgeführt zu sein pflegen, sind die spartanischen Eheverhältnisse. [326] In den gewöhnlichen Darstellungen pflegen sie mit leiser Hand übergangen und einige von den Quellen näher präzisierete Eigentümlichkeiten durch das Bestreben erklärt zu werden, auch das Hervorbringen von Nachwuchs im Interesse des Staates zu regeln. In diesem Sinne haben schon die Alten, weil sie garnicht anders konnten, spartanische Sitten gedeutet. Plutarch, dessen Angaben durch andere Quellen bestätigt werden, berichtet, dass, wenn ein älterer Mann mit einer jungen Frau verheiratet war, er einen jungen Mann zu ihr führen durfte, um Nachwuchs zu erzielen, und dass, wenn jemand

⁶⁰ Z. B. SIG² 524 παῖδες, ἐφηβοὶ νεώτεροι, μέσοι, πρεσβύτεροι.

⁶¹ N. Jahrb. f. klass. Altertum 17 (1906) 313 ff.

⁶² λ 184 ff., X 492 ff., Δ 257 ff., P 248 ff. Vielleicht schliesst man mit Recht aus Plat., de leg. p. 636 B, dass diese Syssitien sich noch länger in Ionien gehalten haben.

— ein braver Mann mit schönen Nachkommen, wird gesagt — von dem Reiz einer verheirateten Frau ergriffen wurde, er mit der Erlaubnis ihres Mannes ihre Liebe geniessen durfte⁶³. Wenn man den eugenischen Gesichtspunkt, um ein sehr modernes Wort zu brauchen, beiseite lässt, so bleibt die Tatsache übrig, dass die Frau mit Einwilligung des Mannes Umgang mit einem anderen Mann pflegen konnte, dass aber die aus dieser Verbindung geborenen Kinder als die des Gatten gerechnet wurden. Jener Gesichtspunkt hat keine Berechtigung; die Überlieferung über die Laxheit der sexuellen Beziehungen in Sparta ist erdrückend, wenn man nur die Quellstellen ernstlich ins Auge fasst. Besser als lange Erörterungen erhellt eine von Plutarch a. a. O. erzählte Anekdote den Zustand. Ein Fremdling fragte einmal einen alten Spartiaten, Geradas bei Namen, wie es in Sparta dem Ehebrecher erging. Das gibt es nicht bei uns, war die Antwort. Der Fremde, der das nicht recht verstanden haben zu können scheint, bestand auf die Frage: Wenn doch jemand —

⁶³ Plut. Apophth. lac. p. 242 B, Lyk. 15, Xenoph. Resp. lac. 1, 7f. Xenophon sagt zwar, dass dies geschehen konnte, wenn der Gatte sich mit seiner Frau nicht verbinden wollte; Plutarch lässt ganz sicher mit Recht auch diese Einschränkung weg. — Dass die spartanischen Einrichtungen in den philosophischen Erörterungen über den besten Staat schon früh (von dem Ende des 5. Jahrhunderts an) eine grosse Rolle gespielt haben und dass zu diesem Zweck viel an ihnen herumgedeutelt worden ist, ist wohlbekannt. Doch lehnen sich diese Spekulationen an die bestehenden Verhältnisse an — ob »lykurgisch« oder nicht, bedeutet hier nichts —; dass aber in dieser frühen Zeit, als der Trug wegen der allgemeinen Kenntnis der Verhältnisse gleich entdeckt werden musste, etwas geradezu hinzugeschwindelt sei, ist nicht glaubhaft. C. Frick in seiner verdienstvollen Besprechung von E. Kessler, Plutarchs Leben des Lykurg, Wochenschr. f. klass. Phil. 1912, S. 318 scheint anzunehmen, dass die Weibergemeinschaft, die nur von Xenophon und Plutarch erwähnt wird, aus der Sitte der Polyandrie herausgesponnen ist. Aber dazu hängt sie zu eng mit den übrigen spartanischen Einrichtungen zusammen und stimmt zu gut mit der sonstigen Überlieferung. Die Philosophen sind in diesem Punkte wie sonst sicher von den bestehenden Verhältnissen angeregt worden und haben vorhandene Ansätze weiter herausgebildet. Dass die sozialpolitische Tendenz, die diese Sitte aufgegriffen hat, sich in unseren vornehmsten Quellen stark geltend macht, darf man freilich nicht vergessen.

— —? Er wird, lautete die Antwort, als Busse einen grossen [327] Stier aufstellen, der den Kopf über den Taygetos hervorreckt und aus dem Eurotas trinkt. Das wurde dem Frager zu stark, und er wendete ein: Wie kann es einen so grossen Stier geben? Sagte der alte Spartiate: Wie kannes in Sparta einen Ehebrecher geben? Die Anekdote ist ein Stück volkstümlichen Witzes, aber deshalb um so wertvoller. Der Sens-moral ist, dass es keinen Ehebrecher in Sparta gab, nicht weil seine Weiber so tugendhaft waren, sondern weil etwas, das Ehebruch genannt werden konnte, dort nicht existierte.

Die Weitherzigkeit der spartanischen Frauen hat in einer sprichwörtlichen Redensart Ausdruck gefunden: Fremden gefällig zu sein heisst »die lakonische Weise«; die Glosse fügt als Erklärung hinzu, dass die Spartaner ihre Frauen gar nicht bewachten⁶⁴. Das ist gut attisch gedacht.

Einige geschichtlich bekannte Fälle zeigen, dass, was sonst ein Kapitalverbrechen war, in Sparta ohne weiteres vor sich gehen konnte. Herodot 5, 39 ff. erzählt, dass König Anaximandros, der in kinderloser Ehe mit seiner Nichte lebte, dem Gebot der Ephoren sich von ihr zu trennen zu gehorchen weigerte, weil er sie liebte. Auf ihre Mahnung nahm er aber dann zu der ersten eine zweite Frau hinzu, welche Mutter des Kleomenes wurde; mit der ersten hat er darauf drei Söhne gezeugt; sie wurden alle mit Ausnahme des früh geendeten Dorieus Könige. Herodots Zusatz, dass er, indem er zwei Frauen und zwei Hausstände hatte, gegen spartanische Sitte handelte, bezweifelt Ed. Meyer mit Recht⁶⁵. Auch sonst sind in den spartanischen Königshäusern Ehegeschichten vorgekommen, die in einer andern Gesellschaft unmöglich gewesen wären. König Ariston hatte zwei Frauen, ob auf einmal, ist bei der Kürze des Ausdrucks nicht zu entscheiden⁶⁶. Er war aber in die Frau seines besten Freundes Agetos verliebt. Auf seine Aufforderung leisteten er und sein Freund einander den

⁶⁴ Hesych, Suidas, Photius s. v. Λακωνικὸν τρόπον · τὸ παρέχειν ἑαυτὰς τοῖς ξένοις · ὥκιστα γὰρ φυλάττουσι Λάκωνες τὰς γυναῖκας.

⁶⁵ Herodot 5, 40; Ed. Meyer, *Gesch. des Alt.* 2 § 59 A.

⁶⁶ Das meint Schömann, *Griech. Altert.*⁴ 1 S. 273; Herodot 6, 61 f.

Eid, dass sie einander als Freundesgeschenk das geben sollten, was von dem Besitztum des einen der andere erwählte. Darauf hat der nichts Böses ahnende Agetos dem König seine Frau übergeben müssen, wobei dieser jedoch die frühere Gemahlin wegschickte. Die neue Königin gebär, ehe der zehnte Monat gekommen war, den künftigen König Demaratos, welchen Kleomenes mit Benutzung dieser Geschichte hat absetzen können, natürlich weil er nicht königlichen Blutes war. Die Rede ging, dass ein Eselhirt sein wirklicher Vater sei; Ariston selbst soll mit einem Eide die Vaterschaft verneint haben. Da Demaratos seine Mutter um Auskunft fragte, hat sie den Heros Astrabakos, dessen Heroon vor der Tür stand, als den Vater angegeben. Also wagte auch sie nicht [328] seine echte Geburt zu behaupten, doch war er vorerst anstandslos als König anerkannt worden. Selbst hat er dem Leotychidas, der nach ihm König wurde, die versprochene Frau weggeraubt und behalten, was den Grund zu den Intriguen, durch die er gestürzt wurde, bildete. Noch später, zur Zeit des Pyrrhos, hatte Chilonis, die Frau des Kleonymos, der bei Besetzung des Thrones für Areus übergangen war, ein offenkundiges Verhältnis zu dem jungen Akrotatos, dem Sohne des Areus; Kleonymos soll deswegen Pyrrhos zu seinem Anfall auf Sparta veranlasst haben; die Spartaner hatten wohl damals die gute Sitte und die Eifersucht kennen gelernt. Als Pyrrhos zurückgeschlagen war und Akrotatos, der sich im Streit sehr ausgezeichnet hatte, durch die Stadt ging, riefen die Leute ihm zu — ich muss die Worte griechisch hersetzen: οἶχε, Ἀκρότατε, καὶ οἶφε τὰν Χιλωνίδα· μόνον παῖδας ἀγαθοὺς τῇ Σπάρτῃ ποίει⁶⁷. Die Auffassung der Spartaner von sexuellen Dingen scheint sich nicht merkbar verfeinert zu haben.

Aristoteles hat die Freiheit der spartanischen Frauen gar nicht verstehen können; nach Pol. 2, 9 hat Lykurg ihre Zügellosigkeit und die Weiberherrschaft zu bändigen versucht, aber nicht vermocht, da die Frauen, während die Männer auf langen Feldzügen abwesend waren, auf eigene Faust zu wirt-

⁶⁷ Plut. Pyrrh. 26 u. 28.

schaften gewohnt waren. Dasselbe Thema kehrt in der Legende von den Partheniern wieder, deren geschichtlicher Inhalt deswegen vielleicht unterschätzt ist⁶⁸. Der verschieden ausgeschmückte Kernpunkt ist, dass, da die Männer durch einen langen Krieg (mit Messene) fern von der Heimat zu weilen genötigt waren, ihre Frauen und die Jungfrauen sich mit Sklaven verbunden haben oder mit jungen Männern, die zu diesem Zweck von Zeit zu Zeit beurlaubt wurden, damit es der Stadt nicht an Nachwuchs mangle. (Die aus diesen Verbindungen entstammende zahlreiche Jugend, Parthenier genannt, habe, da sie zurückgesetzt wurde, eine Verschwörung geplant, wanderte aber, da der Anschlag anrücklich wurde, aus und gründete Tarent.) Unleugbar sind die spartanischen Sitten solche gewesen, dass so was in einem erschöpfenden Krieg, wo alle, die Waffen zu tragen vermochten, mitziehen mussten, denkbar ist. Sogar fast in unserer eigenen Zeit soll etwas ähnliches in Paraguay nach dem verödenden Krieg vorgekommen sein. Aber damit ist natürlich weder die Geschichtlichkeit des messenischen Krieges noch der Gründungssage von Tarent erwiesen; die Erinnerung an ein wirkliches Vorkommnis kann sich an eine Sage angeknüpft haben. Die Wortbedeutung legt es wirklich verlockend nahe, wie schon

[329] die Alten getan haben, das Wort ἐπεινῶνται hierher zu ziehen, aber bei der Dürftigkeit und Unsicherheit der Überlieferung ist nichts Bestimmtes zu sagen⁶⁹.

Der Tatsache, dass dem Spartaner so durch andere, in der Sage sogar durch Sklaven, Nachkommen erweckt werden konnten, entspricht andererseits die Möglichkeit nicht Echtgebürtige in die Bürgerschaft aufzunehmen. Mit der zunehmenden Erstarrung des Staates, durch die die Spartiaten immer

⁶⁸ Die Stellen bei Ed. Meyer a. a. O. § 306 A.; dazu die Exc. Vatic. aus Polyb. 12, 6; Servius zur Äneis 2, 551 u. zu Georg. 4, 125 mit einer Variante, nach welcher die Geschichte in einem Krieg mit Athen passiert sei.

⁶⁹ Es kommt auch in der Form ἐπεινῶνται vor. Timaios bei Diodor 8, 26 bezeichnet damit die Parthenier, die »Hinzugeborenen«; Hesych glossiert es συγχωρηταί; Theopomp bei Athen. 6 p. 271 C hat es rationalisierend zu zufälligen Teilnehmern an den Syssitien umgedeutet.

mehr und mehr zu einer herrschenden Adelskaste wurden, ist diese Möglichkeit natürlich immer stärker, zuletzt ganz eingeschränkt worden. Die späte Notiz, dass jeder, der die spartanische Erziehung durchlaufen hatte, Bürger wurde, ist für die Frühzeit an und für sich nicht unglaublich⁷⁰. Solche hiessen μόθακες (μόθωνες). Diese werden in der Überlieferung als Sklavenkinder bezeichnet, die zusammen mit den spartanischen Knaben erzogen wurden, also die Agoge durchmachten⁷¹. Ein Mothax war Lysandros und nach Älian a. a. O. auch Kallikratidas und Gylippos. Diese Mothakes, denen Bürgerrecht und politische Laufbahn offen standen, werden nicht gewöhnliche Sklavenkinder gewesen sein, sondern mit Recht sieht man in ihnen Kinder, die den Spartiaten von Helotenfrauen geboren waren, und findet sie wieder in den νόθοι τῶν Σπαρτιατῶν μάλα εὖειδεις τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει καλῶν οὐκ ἄπειροι, die Xenophon Hell. 5, 3, 9 als Teilnehmer an dem Zug gegen Olynth erwähnt. Wenn, wie angenommen wird, die Xuthiasbronze⁷² die Verfügung eines Spartiaten über sein im Tempel der Athena Alea zu Tegea deponiertes Geld enthält, bietet sie noch ein Beispiel für die bevorzugte Stellung der Nothoi; sie werden an zweiter Stelle nach den echten Kindern aber vor den Verwandten als Erben erwähnt.

Bei dieser ganzen Art ist es nicht zu verwundern, dass eine spartanische Frau in Polyandrie leben konnte; drei, vier oder sogar mehrere Brüder begnügten sich mit einer Frau, die Kinder waren ihnen allen gemeinschaftlich⁷³; es folgt, dass sie auch gemeinschaftlichen Hausstand und Besitz gehabt haben müssen.

Trotz aller Laxheit gab es doch keine Weibergemeinschaft in Sparta; es bestand die Ehe und zwar in der Form der Raubehe ohne Mitgift. Der Raub konnte sogar ein wirklicher [330]

⁷⁰ Älian V. H. 12, 43 setzt nach der Erwähnung der μόθακες hinzu ὁ δὲ συγχωρήσας τοῦτο Λυκοῦργος τοῖς ἐμμεῖναισι τῇ τῶν παιδῶν ἀγωγῇ πολιτείας λαοῦνικῆς μεταλαγχάνει.

⁷¹ Die Stellen sieh bei Gilbert a. a. O. S. 37 A. 1; vgl. L. Weber, quaest. lacon., Diss., Göttingen 1887, S. 29 f.

⁷² S. 310 A. 5 [829 A. 12].

⁷³ Polyb. Exc. Vat. 12, 6.

und nicht nur ein formeller sein; so hat Demaratos gehandelt. Die Hochzeitsriten sind altertümlich ⁷⁴. Dass der junge Ehemann doch fortfuhr, zusammen mit seinen Altersgenossen zu leben, ist schon erwähnt; bisweilen soll die Verheimlichung der Ehe so lange gedauert haben, dass Kinder geboren wurden, ehe die Gatten einander bei Tageslicht gesehen hatten. Die bei den Neueren auftauchende Angabe, dass der Spartiate erst mit dem dreissigsten Jahre heiraten durfte, ist der Vorstellung entsprungen, dass er erst damals aus der Schule losgelassen wurde, und widerspricht dem Überlieferten ⁷⁵. Was hervorgehoben wird, ist, dass die Mädchen nicht im unreifen Alter heirateten, wie es vielfach in Griechenland Sitte war ⁷⁶. Es war die Pflicht jedes Bürgers zur rechten Zeit zu heiraten; ausser einer *δίκη ἑγαμίου* gab es eine *δίκη ὀψιγαμίου καὶ καχογαμίου* ⁷⁷. Hagestolze wurden durch Volksjustiz gebrandmarkt: die Gymnopädien durften sie nicht anschauen; an einem Wintertag mussten sie im blossen Chiton auf dem Markt umhergehen und ein Spottlied auf sich selbst absingen; bei einem anderen Fest jagten die Frauen sie unter Schlägen um den Altar ⁷⁸. Sie waren der allgemeinen Verachtung preisgegeben ⁷⁹; alles das hat aber auf die Dauer nicht geholfen.

Über die kretischen Verhältnisse ist leider fast nur das schon oben Angedeutete bekannt; es wird durch das Gesetz von Gortyn bestätigt ⁸⁰. Die Kreter sind insofern moderner, als sie den Ehebruch mit Geldbussen in verschiedenen Abstufungen bestraften und die Mädchen schon mit zwölf Jahren

⁷⁴ Plut. Lyk. 15; vgl. Xenoph. Resp. lac. 1, 5; keine Mitgift Plut. Apophth. lac. p. 227 F; Älian V. H. 6, 6; Justin 3, 3. Zu den Hochzeitsgebräuchen vgl. Griech. Feste S. 371 f.

⁷⁵ Hes. Op. 696 hat wohl nachgeholfen; die bauerliche Weisheit Hesiods hat aber mit der waffenfrohen Gesellschaft Spartas nichts zu tun.

⁷⁶ Xenoph. Resp. lac. 1, 6 ἔταξεν ἐν ἀρμαῖς τῶν σωματίων τοὺς γάμους ποιεῖσθαι; deutlicher Plut. a. a. O. ἐγάμουν δὲ δι' ἀρπαγῆς οὐ μικρὰς οὐδὲ ἀώρους πρὸς γάμους ἀλλὰ καὶ ἀκμαζούσας καὶ πεπεύρους.

⁷⁷ Pollux 3, 48; 8, 40.

⁷⁸ Plut. a. a. a. O.; Klearchos bei Athen. 14 p. 555 C.

⁷⁹ Vgl. die Anekdote von Derkyllidas bei Plutarch a. a. O.

⁸⁰ Strabon 10 p. 482; C. Wachsmuth a. a. O. S. 203 f.

heiraten konnten⁸¹; altertümlicher aber darin, dass die Jünglinge, wenn sie die Agelai verliessen, alle gleich heiraten mussten. Die Bräute blieben eine Zeit lang im väterlichen Hause oder, falls der Vater gestorben war, in dem des Bruders⁸². Wenn Strabon den Aufenthalt der jungvermählten Frauen im väterlichen Haus durch ihre Jugendlichkeit und Unerfahrenheit erklärt, trifft das nicht ganz zu, denn auch anderswo in Griechenland heirateten die Mädchen mit zwölf [331] Jahren, zogen aber in das Haus des Mannes ein. Der eheliche Umgang hatte schon angefangen, wie den Ehebruchsparagraphen zu entnehmen ist. Diese Trennung der jungen Gatten entspricht der spartanischen Sitte, nur ist sie unter verschiedenen Verhältnissen etwas verschieden ausgebildet. Auch kennen wir wenig von den näheren Umständen, z. B. ob der junge kretische Ehemann im väterlichen Hause wie seine Frau oder wie der Spartaner mit den Altersgenossen zusammen, oder wo die junge spartanische Frau lebte. Da sie im reiferen Alter heiratete, konnte sie gleich den Hausstand des Mannes unter ihre Obhut nehmen; dass sie es machte, ist aber nur Vermutung, keine Überlieferung. Wo die Gattin wohnt, ist kein wesentlicher Unterschied; die von den sozialen Ordnungen bedingte Hauptsache ist, dass die Ehegatten anfangs getrennt leben.

Für unseren Zweck ist es nicht nötig zu der lebhaft und ohne endgültige Entscheidung geführten Diskussion über den Ursprung der Ehe Stellung zu nehmen und die Theorien der Promiskuität, der Gruppenehe, des Mutterrechts u. a. einer Prüfung zu unterziehen; es genügt der Nachweis, dass die Verhältnisse, die wir in Sparta finden, allgemein unter primitiven Völkern wiederkehren. Eine Bemerkung muss aber hier hervorgehoben werden: Zwischen den Eheverhältnissen

⁸¹ Gesetz von Gortyn 2, 20 ff.; 12, 32 ff.

⁸² Daraus erklärt sich die Bestimmung des gortynischen Gesetzes a. a. O., dass ein Ehebruch im Hause des Vaters oder des Bruders gleich schwer wie in dem des Mannes bestraft und sogar an erster Stelle erwähnt wird. S. Wachsmuth a. a. O. S. 203 f., der auch die Bestimmungen 8, 20 hierher zieht.

und der sozialen Organisation der Männer findet eine Abhängigkeit und Wechselwirkung statt⁸³. Männerhaus und Familie sind einander auflösende Gegensätze. Damit hängt, wenigstens z. T., die Frage von dem Mutterrecht zusammen. Die Beliebtheit dieser zuerst von Bachofen ausführlich begründeten und in der letzten Zeit besonders von englischen Forschern gehuldigten Theorie beruht, glaube ich, auf einer Verwechslung der physischen und tatsächlichen Abhängigkeit des kleinen Kindes von der Mutter mit einer ihr zustehenden *patria potestas*.

Unter den Tatsachen, womit man diese Annahme zu stützen versucht, spielt diejenige Form der Ehe eine hervorragende Rolle, in der die Frau wenigstens eine Zeitlang im väterlichen Haus verbleibt, wo der Mann ihr oft heimliche Besuche abstattet⁸⁴. Seltener wird die Sitte erweitert, so dass der Mann zum Hause der Schwiegereltern übergeht und dort lebt. Öfter führt er seine Frau nach einiger Zeit, gewöhnlich nach der [332] Geburt eines Kindes, in sein eigenes Haus. Ist diese Sitte ein Rest davon, dass einmal der Mann zu der Familie seiner Frau übergang? Dem entgegen spricht der Umstand, dass sie sich nicht bei den primitivsten Völkern vorfindet, sondern erst bei vorgerückteren. M. E. ist sie eine Verlängerung des Zustandes der Brautwerbung auch nach der formellen Eheschließung. Die Ehe ist das durch eine gewisse herkömmliche Zeremonie, die gar nicht religiöser Natur zu sein braucht, öffentlich anerkannte engere Verhältnis zwischen einem Mann und einer Frau, welche dadurch gewisse Verpflichtungen gegen einander und gegen ihre Kinder übernehmen. Dem voraus geht die Brautwerbung; der junge Mann muss sich umsehen, mit wem er sich verbinden will. Dabei besteht bei den primitiven Völkern keine absolute Trennung zwischen Mädchen

⁸³ Das ist ein leitender Gedanke in dem Werk von Schurtz. Die Nichtberücksichtigung dieses klaren Zusammenhanges ist ein Grundmangel in dem unsichtigen und an Stoff überreichen Werke des englischen Anthropologen E. S. Hartland, *Primitive Paternity*.

⁸⁴ Hartland a. a. O. führt Beispiele von semitischen, indischen, sibirischen, amerikanischen u. a. Stämmen an; das japanische Wort für Ehe soll eigentlich bedeuten »nachts in das Haus schleichen«.

und Jünglingen — das ist viel später —, noch schätzen sie die Jungfräulichkeit an und für sich. Die Brautwerbung nimmt daher oft gar keinen unschuldigen Verlauf; oft ist es ein schon bestehendes, tatsächliches Verhältnis, das durch die Ehe sanktioniert wird. Diese Sitte, die geheimen Besuche der Bewerber bei den jungen Mädchen, die deutsch Kiltgang genannt wird, ragt tief in die höhere Gesittung hinein; sie findet sich noch hie und da bei allen germanischen Völkern⁸⁵. Was unter den primitiven Völkern als freie Liebe der Jugend bezeichnet und von einigen für eine anfängliche Promiskuität ins Feld geführt wird, ist nichts als diese Art der Brautwerbung — es gelten auch für sie die verbotenen Glieder —; freilich entartet sie oft und verdient diesen Namen. Da die Eheformalitäten an und für sich gar keine so grosse Bedeutung haben, wie wir ihnen unwillkürlich beimessen, tritt in dem Verhältnis auch mit der Ehe zuweilen keine Veränderung ein; das Entscheidende wird vielmehr die Geburt eines Kindes. Soziale Ursachen mögen dazu beigetragen haben; solche können bewirken, dass der Mann in das Haus der Schwiegereltern übertritt und von ihnen abhängig wird, z. B. wenn er den Brautpreis nicht zahlen kann.

Besonders heikel gestalten sich die Verhältnisse, wo das Junggesellenhaus besteht; denn das enge Zusammenleben der Männer drückt die Bedeutung des Familienlebens herunter. Jene Werbezeit entartet dort oft zu einem freien Liebesleben der unverheirateten Jünglinge und Mädchen, das noch zu anderen Zerrüttungen führen kann. Das Jünglingshaus und die freie Liebe gehören zusammen, wie Schurtz bemerkt S. 189 ff. Die Ehe führt aber sogleich oder nach einiger Zeit dazu, dass der Mann aus dem Jünglingsbund ausscheidet und mit seiner Familie ein eigenes Haus bezieht.

Nur sehr schematisch haben die Grundlinien gezogen werden können, wobei auf z. T. sehr wichtige Dinge nicht eingegangen werden konnte. Es erhellt, dass die Trennung der jungen Gatten in Sparta und auf Kreta in diese Reihe ge-

⁸⁵ Vielleicht gehört hierher als letzte Spur, dass die Vlachen noch die Brautnacht im Gebirge unter freiem Himmel zu verbringen pflegen.

hört. Das Fortbestehen des für sich zusammenlebenden Jünglingsbundes hat hier eine primitive Sitte bewahrt, die sonst geschwunden ist. Spuren des Kiltganges, der, wenn meine Ansicht richtig ist, der getrennten Ehe zugrunde liegt, lassen sich aber in Griechenland auch sonst nachweisen. Er bestand auf Samos⁸⁶, bei Homer hat er sich in den Mythos von der Brautwerbung des Zeus um Hera projiziert⁸⁷. Ein ähnlicher Mythos spielt auf dem Kithäron; Zeus soll die jungfräuliche Hera aus Euböa weggeraubt und in eine Grotte des Kithäron geführt und dort heimlich Umgang mit ihr gepflogen haben⁸⁸; er ist jedoch wohl nur ein Abklatsch des samischen Mythos⁸⁹. Früh ist die Sitte des Kiltgangs unter den unter orientalischem Einfluss stehenden Ioniern verschwunden: das verbürgt aber, dass sie ursprünglich griechisch ist. In der Form einer Verheimlichung der neu geschlossenen Ehe ist sie bei den später eingewanderten und konservativen Dorern stehen geblieben. Das scheint auch zu bestätigen, dass die oben angenommene Entwicklung das Richtige trifft.

Das Zusammenleben der Männer macht das Band unter ihnen stärker als das zwischen Mann und Frau. Das führt unweigerlich eine Lockerung der sittlichen Verhältnisse herbei; die Kehrseite des erschwerten Umganges zwischen Mann und Frau ist die Päderastie; bezeichnenderweise kommt sie neben der Trennung der jungen Gatten und Männerbünden im alten Sparta und Kreta wie bei den heutigen Albanesen vor. Bezeichnend für die zielsichere und nichts scheuende Konsequenz der spartanischen Einrichtungen ist, dass man auch jene für pädagogische Zwecke zu benutzen und einzudämmen verstanden hat⁹⁰. Der Altersgenosse und Freund gilt

⁸⁶ Schol. zu Ξ 296 ὅθεν Σάμιοι μνηστεύοντες τὰς κόρας λάθρα συγχομίζουσιν, εἶτα παρρησίᾳ ποιοῦσι τοὺς γάμους. Vgl. Schol. zu A 609; Robert, Stud. zur Ilias S. 468.

⁸⁷ Ξ 295 οἷον ὅτε πρῶτον περ ἐμισγέσθην φιλότιμῃ
εἰς εὐνὴν φοιτῶντε φίλους λήθοντε τοκίας.

⁸⁸ Plut. bei Euseb. Präpar. evang. 3, 1; der Mythos soll als Aition des böotischen Festes der Dädala dienen.

⁸⁹ Griech. Feste S. 53.

⁹⁰ Ich kann also der von Bethe, Rhein. Mus. 62 (1907) 438 ff. vor-

dem Manne weit mehr als seine Frau; für die Standesehre hat er ein sehr scharfes Gefühl, für die Familienehre ein wenigstens sehr abgestumpftes. Es ist daher nicht zu verwundern, dass die einer derartigen Gesellschaft eigentümliche Laxheit der sittlichen Verhältnisse in das verheiratete [334] Leben hinein ihren Schlagschatten wirft. Hartland hat ein imponierendes Material dafür gesammelt, dass unter primitiven Völkern eheliche Treue und Eifersucht sehr schwach entwickelt sind und dass sie aussereheliche Verbindungen sehr leicht nehmen, sogar von ihren Frauen mit anderen gezeugte Kinder als die ihrigen aufnehmen, was zu einem gewohnheitsrechtlichen Institut entwickelt worden ist, wodurch einem Verstorbenen oder einem Impotenten Nachkommenschaft erweckt werden kann⁹¹; eine nicht seltene Sitte ist es, die Frau dem Gastfreund zu überlassen. In dem Sinne, wie Hartland es macht, dürfen diese Sitten nicht verallgemeinert werden; sie beweisen nichts, weder für das Mutterrecht noch für eine uranfängliche Promiskuität. Wie bemerkt, hängen freie Liebe und das Jünglingshaus zusammen, so auch das Männerhaus und die Laxheit des Ehebündnisses, das durch das feste Zusammenhalten der Männer gelockert wird.

In Australien werden die strengen Ehegesetze bei gewissen Festen aufgehoben oder sehr zurückgesetzt. Es scheint mir, dass die viel diskutierte sog. Pirrauruehe nichts als ein hierher gehöriger Spezialfall ist. Sie besteht darin, dass der Gatte, bzw. die Gattin, von Zeit zu Zeit einer kleinen Gruppe sozusagen als Gatte in zweiter Linie zugewiesen wird. Bezeichnend ist, dass, wenn zwei Brüder mit zwei Schwestern verheiratet sind, sie gewöhnlich in einer »Gruppenehe« von

getragenen Ansicht nicht beistimmen. Dass die von ihm behauptete Vorstellung hat existieren können, gebe ich gerne zu, insofern es sich um die geistige Übertragung von Eigenschaften handelt; der physischen Seite stehe ich zweifelnd gegenüber. Wenn auch die Möglichkeit nicht bestritten werden kann, so ist es eine sekundäre Erscheinung, keine vera causa.

⁹¹ Im griechischen Recht besteht noch ein Rest dieses Brauches in dem Erbtöchterinstitut; die Kinder gehören nicht wie gewöhnlich ihrem väterlichen sondern ihrem mütterlichen Geschlecht an.

vier leben, und dass, wenn ein Mann Witwer wird, er die Frau seines Bruders als Pirraurugattin hat⁹². Bei einer Ambassade zu einem fremden Stamme werden immer Weiber vorausgeschickt; mit diesen wird das Geschäft angefangen. In Afrika sind bezeichnenderweise zwei Stämme, die das System der Altersklassen und Männerbünde hoch entwickelt haben, zugleich durch die Sitte des Weiberleihens unter Freunden bekannt, die Massai und die Hereros⁹³. So war es auch in Sparta; der Mann konnte seine Frau einem anderen übergeben, und der Verliebte entblödete sich nicht darum anzuhalten. Etwas anderes ist auch der Handel zwischen König Ariston und Agetos nicht, obgleich in die Form einer Ehe eingekleidet. Der Erzählung Plutarchs, dass ein Spartiate sich durch einen Vertreter Kinder zeugen lassen, und der Parthenierlegende entspricht der primitive Brauch jemandem durch einen Vertreter Nachkommenschaft zu erwecken. Also muss auch, wer seine Frau ausgeliehen, die eventuellen Kinder aufnehmen, wie es überliefert ist. Daher ist es der spartanischen Sitte gemäss, dass Demaratos anstandslos als König anerkannt wurde; den Einfluss der gemeingriechischen [335] Sitte zeigt seine Absetzung. Jedoch wurde er nicht als Unechtgebürtig aus der Bürgerschaft ausgestossen, was in Athen und sonst hätte geschehen müssen; auch nach seiner Absetzung führt er bei einem Fest irgend ein Amt. Wenn man die o. S. 327 A. 1 [851 A. 64] angeführte Glosse wörtlich nimmt, muss man mindestens zugeben, dass die Spartanerinnen den Gastfreunden sich hinzugeben pflegten; das würde sich ohne weiteres in die primitiven Gepflogenheiten im Sexualleben der Spartaner einreihen; aber das Zeugnis ist zu schwach und vieldeutig, um darauf zu bestehen. Vielleicht soll die Redensart nur die sittliche Laxheit der Spartanerinnen im allgemeinen brandmarken.

Da die allgemeine Sitte auf die Unverbrüchlichkeit des Bandes zwischen Mann und Frau so wenig Wert legte und da die Frauen ihrer Bedeutung wohl bewusst im Hause schal-

⁹² Z. B. Hartland a. a. O. S. 109 f.

⁹³ Schurtz a. a. O. S. 183.

teten und walteten, während der Mann die meiste Zeit mit den Genossen verbrachte, nimmt es keinen wunder, dass die sittlichen Zustände in Sparta solche waren, dass Geradas den Ehebruch als ein Paradoxon bezeichnen konnte und Aristoteles glauben musste, dass nicht einmal Lykurg die Zügellosigkeit der Weiber hatte bändigen können. Damit steht keineswegs in Widerspruch, dass jeder Spartiate heiraten musste; jede Frau musste einen Mann haben, um einen Hausstand zu begründen und Kinder in die Welt zu setzen. Die Ehe war geboten, die eheliche Treue nicht; die hat sich erst allmählich aus den primitiven Verhältnissen entwickelt. Weil die Spartaner die primitive Organisation der Altersklassen und Männerbünde aufrecht erhalten haben, folgt als Konsequenz, dass die Strenghheit der patriarchalischen Familiensitten sich nicht hat entwickeln können.

Zuletzt einige Worte über die Polyandrie. Wo sie existiert, z. B. unter den Todas Südindiens oder einigen Bergstämmen Himalayas, pflegen die Ehemänner Brüder zu sein wie in Sparta. Das ist leicht verständlich, denn die stärkste Gemeinschaft vereinigt die Brüder zu einer Gruppe, und die Ungewissheit der Vaterschaft hat für die Erbschaft nichts zu bedeuten, da die Brüder in Gütergemeinschaft leben. Auch die Australier haben, nächst zu dem Gatten, die engsten Beziehungen zu dessen Geschwistern (o. S. 334 [860]). Wo wirtschaftliche Gründe — solche hat man mit Recht auch für Sparta vermutet — die Heirat jedes Bruders für sich verhinderten, folgt es aus den geschilderten Verhältnissen — die wenigstens auch in einzelnen Fällen zu Vielweiberei führen konnten —, dass die Brüder sich untereinander die eine Frau leihen konnten. Eben durch das Erbrecht hat dies zu einem festeren Verhältnis werden können, sodass die Frau als Gattin aller Brüder gilt.

III. ZERSTREUTE BEMERKUNGEN.

Hiermit sind die Grundlagen des spartanischen Lebens geschildert; es erübrigen nur einige zerstreute, kurze Bemerkungen, die sich meistens nur auf bekannte Sachen beziehen.

[336] Als Reste einer ursprünglichen Eigentumsgemeinschaft werden ein paar Züge gedeutet; ob mit Recht, scheint unsicher, da auch andere Auffassungen geltend gemacht werden können. Xenophon, Resp. Lac. 6, 3 erzählt, dass der Spartiate die Diener und die Jagdhunde anderer für seinen Gebrauch zu leihen pflegte, dass wer Eile hatte oder krank war, das erste beste Pferd nahm und nach dem Gebrauch zurückschickte; dass eine verspätete Jagdpartie, wenn sie keinen Vorrat hatte, die Siegel des Besitzers brechen und so viel, wie sie brauchte, von Lebensmitteln nehmen durfte; nur sollte sie angeben wie viel. In diesem Bericht handelt es sich aber kaum um anderes als Anleihen, die unter dringenden Umständen, ohne die Erlaubnis des Besitzers einzuholen, gemacht werden. Die Rückgabe ist ja der Zweck, warum es angegeben werden soll, wie viel Lebensmittel genommen worden sind. So etwas entwickelt sich sehr leicht in einem von gemeinsamen Interessen und Freundschaft eng zusammengeschlossenen Kreise, ohne dass man zur Erklärung auf eine ursprüngliche Eigentumsgemeinschaft zurückzugreifen braucht; ähnliches findet sich noch in gewissen Studentenkreisen, und im späteren Griechenland war das κοινὰ τῶν φίλων ein Grundsatz.

Der zweite Fall ist die bekannte Erzählung, dass es den Knaben, deren Nahrung recht knapp bemessen war, zu stehlen erlaubt war; wurden sie aber ertappt, so kriegten sie eine Tracht Prügel. Plutarch erzählt, wie sich einige in die Gärten, andere in die Syssitien der Männer mit grosser Schlaueit hineinschlichen, um den Unachtsamen oder Schlafenden Lebensmittel zu stehlen⁹⁴. Umgestraft stehlen, wenn es nicht entdeckt wird, kann man auch, wo unbedingtes Eigentumsrecht herrscht; der Unterschied ist aber, dass das in Sparta zu einem Sport der Jugend ausgebildet worden war⁹⁵. Die Sitte erklärt sich durch die hohe Schätzung der List und die Freude

⁹⁴ Plut. Lyk. 17; vgl. Xenoph. Resp. lac. 2, 6 u. a.

⁹⁵ Ich glaube nicht, dass man mit Fug hiermit zusammenstellen kann, dass es unter einigen Naturvölkern den Knaben während der Vorbereitungszeit zur Jünglingsweihe zu stehlen und allerlei Unfug zu treiben erlaubt ist; denn dies ist verhältnismässig selten und scheint besonders auf einen

an ihr, die den Spartanern eigen waren. Hatten sie mit Waffen gesiegt, so opferten sie einen Hahn, wenn durch List, einen Ochsen⁹⁶. Hierher gehört auch die Krypteia, die gewöhnlich nur als eine gegen die Heloten gerichtete polizeiliche Massregel aufgefasst wird. Daran ist sicher viel Wahres, aber zu der Beibehaltung und Ausübung dieses ungemein rücksichtslosen und tückischen Vorgehens hat auch die Absicht mitgewirkt, die Jünglinge im Beobachtungsvermögen, in Verstellung und List zu üben, wozu die Krypteia vorzüglich geeignet war. Ihre Art erinnert mich immer an die grausamen und schlaunen Indianer der Indianerbücher; denn die hohe Schätzung und der virtuose Gebrauch der List ist ein primitiver Zug. Durchgehend durch alle Berichte über Kämpfe mit den Naturvölkern ist die grosse Rolle, die List und Verstellung darin spielen; freilich ist die List eine Lebensbedingung der Jägerstämme und muss demgemäss entwickelt werden. [337]

Die gymnastische Nacktheit geht von den Dorern und insbesondere den Spartanern aus, bei denen die Gymnopädien eins der grössten Feste waren. Hierzu brauche ich nur ein Wort von Wilamowitz zu zitieren: »Offenbar haben die Dorer bei ihrer Einwanderung von dem 'Schamgeföhle' nichts gewusst, das wirkliche Naturvölker notorisch nicht kennen; wir müssen unsern Kindern ja auch erst mühselig die Natur abgewöhnen. Zuerst schwankten die Dorer, ob sie sich nicht auch hierin der Zivilisation unterwerfen müssten, aber glücklicherweise nahmen sie eines Tages den Läufern den Lendenschurz ab. Das soll die Welt ihnen danken bis zum jüngsten Tage, denn es war die Vorbedingung für die hellenische Kunst»⁹⁷.

Für das Beibehalten primitiver Gewohnheiten auch im Kleinen ist sehr bezeichnend, dass das Dach (d. h. die Dachspar-

eng begrenzten afrikanischen Gebiet vorzukommen. Siehe hierüber Schurtz a. a. O. S. 107.

⁹⁶ Plut. Lyk. 25.

⁹⁷ Wilamowitz und Niese, Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer S. 90.

ren) nur mit der Axt, die Tür nur mit der Säge hergerichtet werden durften wie in dem Kindesalter des Handwerkes⁹⁸.

Zuletzt mache ich einen Vorschlag zum Verständnis des spartanischen Doppelkönigtums. Diese auffallende Einrichtung ist verschieden erklärt worden als durch Synoikismus entstanden, als eine dem römischen Konsulat ähnliche Einrichtung, als das Resultat der Teilung des einbrechenden Volkes in zwei Scharen unter zwei Anführern, welche jede ein Gebiet eroberten⁹⁹. Das lykische Doppelkönigtum¹⁰⁰ hilft nicht weiter; dagegen hat in Epeiros in der Zeit vor Pyrrhos, wenigstens tatsächlich, ein Doppelkönigtum bestanden, so dass zwei Könige, einer aus jeder der beiden Linien des Königshauses, mit gleichem Recht in dem ungeteilten Reich herrschten. Ich habe das daraus erklärt¹⁰¹, dass das epeirotische [388] Königtum wie das altgermanische nicht nach dem Ältestenrecht erblich war, sondern dass jedes Mitglied des königlichen Hauses darauf ein Anrecht hatte. Dieses Princip führte dazu, dass der König unter den Thronberechtigten durch Volks-

⁹⁸ Plut. Lyk. 13 u. ö.

⁹⁹ K. J. Neumann, *Histor. Zeitschr.* 96 (1906) 25.

¹⁰⁰ Z 192; S. Finsler a. a. O. S. 397.

¹⁰¹ Stud. zur Gesch. des alten Epeiros (Lunds universitets årsskrift N. F. 6 (1909) Nr. 4 S. 71 f.). Da C. Klotzsch, *Epirotische Geschichte* S. 57 A. 1 meine Auffassung der epeirotischen Doppelregierungen mit der Begründung zurückweist, dass sie immer auf illegitime Weise, d. h. durch Krieg und Aufruhr, entstanden sind, so übersieht er den springenden Punkt des Beweises. Wo zwei Linien eines Herrscherhauses, z. B. die weisse und die rote Rose, um den Thron streiten, findet der Streit seinen natürlichen Abschluss nur durch das Unterliegen des einen Prä-tendenten; es kommt niemandem in den Sinn, den Streit durch einen Vergleich zu beenden, wodurch beide Rivalen neben einander auf den Thron gesetzt werden. Wo das möglich sein soll, muss die gemeinschaftliche Herrschaft eine schon bestehende Institution sein, die unter friedlicheren Verhältnissen rechtlich oder doch in dem allgemeinen Bewusstsein begründet worden ist. Der natürliche Weg ist dann derjenige, der von der gleichen Thronberechtigung aller Mitglieder des Königshauses ausgeht und der bei den alten Germanen tatsächlich zu verfolgen ist. Dass aber zugleich nicht mehr als zwei sich auf einmal in die Herrschaft teilen, ist auch bei den Germanen der Fall; die praktischen Rücksichten haben hier die theoretischen Möglichkeiten begrenzt.

wahl ausersehen wurde oder dass das Reich zwischen ihnen aufgeteilt wurde; es konnte aber auch zu gemeinsamer Herrschaft führen. Mehrere solche Fälle sind sowohl aus der mythischen und der älteren Geschichte Schwedens wie aus der Periode der germanischen Völkerwanderung¹⁰² überliefert. Man darf wohl annehmen, dass die Teilung des Königtums mit dem allgemeinen Erbrecht zusammenhängt, denn ein besonderes Fürstenrecht haben erst die Diadochen geschaffen, um die Einheit des Reiches zu erhalten. Es scheint in einfachen Verhältnissen oft vorzukommen, dass auch nach dem Tode des Vaters die Brüder das Erbe nicht unter sich aufteilen; so leben noch oft unter den Albanesen die Brüder fortwährend in Gütergemeinschaft¹⁰³. Ob das auch im alten Epeiros vorgekommen ist, wissen wir nicht, kennen es aber gerade von den beiden anderen Ländern, die ein Doppelkönigtum haben. Noch im Mittelalter pflegten im (damals zwar dänischen, das bedeutet aber hier keinen wesentlichen Unterschied) Schonen oft mehrere Geschwister zusammen ein Gut zu besitzen¹⁰⁴, und in Sparta hat die Eigentumsgemeinschaft auch zur Gemeinschaft der Frau geführt.

Wenn nun friedliche Verhältnisse und gutes Einvernehmen irgendwo — so hätte es in Epeiros gehen können, wenn der Einfluss von aussen gefehlt hätte — ein paar Generationen hindurch zwei Könige, jeden von seiner Linie, auf dem Thron belassen hätten, würde ein regelmässiges Doppelkönigtum wie in Sparta da sein. Die Tradition führt — mit welchem Recht können wir nicht nachprüfen — auch die beiden spartanischen Königshäuser auf eine gemeinsame Wurzel zurück. Auch für diese Hypothese lässt sich kein Beweis anführen, aber an innerer Wahrscheinlichkeit steht sie hinter den früheren nicht zurück.

Noch in anderen Punkten erinnert das spartanische König-

¹⁰² Beispiele aus der Völkerwanderung gibt Seeck, *Gesch. des Untergangs der ant. Welt* I, Anhang S. 540 (zu S. 232, 16).

¹⁰³ J. G. v. Hahn, *Albanesische Studien* I 180.

¹⁰⁴ Mitteilung des Herrn Landsarchivar L. Weibull in Lund; es wird auch sonst in Schweden und anderswo dasselbe Verhältnis herrschend gewesen sein.

[339] tum an das epeirotische und das altgermanische. Der König ist ein Heereskönig, der im Frieden wenig Macht besitzt, aber im Krieg der geborene Anführer ist. Er ist an das Gewohnheitsrecht des Volkes gebunden — die spartanischen Könige leisten darauf den Eid allmonatlich, der epeirotische wenigstens beim Regierungsantritt (Plut. Pyrrh. 5) —; wenn er gegen dieses verstösst, kann er abgesetzt werden. So ist es dem Vater des Pyrrhos, Aiakidas, und mehr als einem spartanischen König ergangen. Es nimmt daher nicht wunder, dass diejenigen Beamten, deren Aufgabe es war, die Erhaltung des Gewohnheitsrechts zu überwachen¹⁰⁵, die Ephoren, auch gegen den König einschreiten konnten.

Aber noch mehr; auch die Götter konnten ihren Unwillen über den König kund tun. Plutarch Ages. 11 erzählt, dass die Ephoren alle acht Jahre eine Nacht den Himmel beobachteten. Erschien eine Sternschnuppe, so galt sie als Zeichen, dass die Könige gegen die Götter gefehlt hatten; sie wurden dann des Amtes entsetzt, bis ein für sie günstiges Orakel eingelaufen war. Das erinnert ganz entschieden an den mit zauberischer oder göttlicher Kraft ausgerüsteten König der Naturvölker. Auf ihm beruht das Glück des Volkes, besonders das Wetter und der Ackersegen. Reste dieser Auffassung begegnen noch in der Odyssee, wo es τ 109 ff. heisst, dass unter dem Szepter eines gerechten Königs die Erde Saaten und die Bäume Früchte tragen, die Heerden Junge werfen und das Meer Fische spendet. Von verschiedener Seite hat man hervorgehoben, dass das nicht eine Folge der Gerechtigkeit des Königs sein kann, sondern in dem Glauben an seine Zauberkraft begründet ist¹⁰⁶. Trat Misswachs ein oder schlug sonst das Glück fehl, so wurde es der mangelnden Zauberkraft

¹⁰⁵ Darin liegt sicher auch der Ursprung des Ephorats. Weil es in Sparta keine geschriebenen Gesetze gab, der Kosmos aber um so stärker war, haben seine Aufbewahrer und Exegeten eine so ausserordentliche Machtfülle erlangen können.

¹⁰⁶ Frazer, *The Golden Bough* 2, 156 f. u. *Lectures on the Early History of Kingship*; H. Meltzer, *Philol.* 62 (1903) 481 ff., welcher der Auffassung den wenig geeigneten Namen Königsfetischismus beilegt und noch mehr Literatur zitiert.

des Königs zugeschrieben; er wurde deshalb abgesetzt oder getötet. Ich begnüge mich hier mit einem Beispiel¹⁰⁷: Ammianus Marcellinus 28, 5, 14 erzählt, dass der König der Burgunder abgesetzt wurde, wenn das Kriegsglück schwankte oder Misswachs eintrat. Ein Mittel das Unglück vorzubeugen war es, durch Vorzeichen zu erforschen, ob der König mit Macht und Glück gesegnet war oder nicht. Einen anderen Sinn kann die Himmelsbeobachtung über die spartanischen Könige ursprünglich nicht gehabt haben, aber das ist auch ein Rest einer primitiven Auffassung des Königtums.

Mein Ziel ist gewesen, nachzuweisen, dass das spartanische [340] Leben auf primitiver Grundlage ruht. Wie auch über Einzelheiten geurteilt wird, so ist doch die Verwandtschaft der Agoge und des Kosmos sowie der merkwürdigen Eheverhältnisse mit den Sitten primitiver Völker ausser Zweifel gestellt. Gerade weil jene Sitten weltverbreitet sind, können sie uns über die ethnischen Beziehungen der Spartaner nichts lehren¹⁰⁸. Die Weise aber, auf die jene primitiven Einrichtungen, welche sonst bei allen griechischen Völkern vor die steigende Kultur geschwunden sind, zu den Ecksteinen des spartanischen Staatsorganismus hergerichtet worden sind, nötigt uns die höchste Bewunderung ab. Es ist nicht möglich hierin nur etwas durch eine von selbst vor sich gehende Entwicklung Gewordenes zu erblicken; die zielsichere und methodische

¹⁰⁷ Sonst verweise ich auf die angeführten Arbeiten; ich habe eine Skizze der wesentlichen Punkte in meiner Primitiven Religion gegeben (Religionsgeschichtliche Volksbücher, herausgeg. von Schiele, III. Reihe, Heft 13/14) S. 52 ff.

¹⁰⁸ W. Ridgeway, Who were the Dorians? in Anthropological Essays for E. B. Tylor, Oxford 1907, S. 295 ff. sieht in den Dorern einen illyrischen Stamm. Da er dies u. a. durch angebliche Spuren des Matriarchats bei den Illyriern zu beweisen versucht, womit er die oben besprochenen spartanischen Eheverhältnisse, auch als Reste des Matriarchats aufgefasst, zusammenstellt, ist es mir aus dem angeführten prinzipiellen Grunde unmöglich dieser Zusammenstellung irgend eine Beweiskraft zuzuerkennen, auch abgesehen von der Frage, ob jene Spuren wirklich auf Matriarchat zu deuten sind. Überhaupt glaube ich nicht, dass die Rassenprobleme Griechenlands auf dem von R. eingeschlagenen Wege zu lösen sind.

Art, wodurch alles dem einen Ziel dienstbar gemacht worden ist, drängt uns darin das Eingreifen einer bewusst ordnenden Hand zu sehen. Die Alten haben den Gesetzgeber Lykurg genannt; von der modernen Forschung wird dieser fast einstimmig in das Reich der Legende verwiesen. Nach dem Vorhergehenden darf es wohl ausgesprochen werden, dass die Existenz eines oder mehrerer in demselben Sinne wirkenden Männer, die mit vollem Bewusstsein die primitiven Einrichtungen zu der Agoge und dem Kosmos umgebildet haben, eine Notwendigkeit ist. Vielleicht waren sie aber noch nicht Spartaner, sondern haben vor der Eroberung Lakoniens gelebt. Zwar ist es wahr, dass die Form, in welche sie den spartanischen Staat hineingegossen haben, völlig erstarrt ist und neuen Anforderungen nicht mehr angepasst werden konnte, aber ihr Werk hat seine historische Mission erfüllt: ohne Sparta würde Griechenland zur Beute der Perser geworden sein.

[313]

Nachtrag.

Herodot IX, 85 und die Iranes.

In meinem Aufsätze: Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Klio XII (1912) 308 ff. [830 A. 15] hatte ich die Schwierigkeit angemerkt, welche die oben angeführte Herodotstelle meiner Auffassung der spartanischen Altersklassen entgegenstellt, war aber mit einem Notbehelf über die Stelle hinweggegangen. Die Aufklärung verdanke ich einem Brief von Herrn Professor H. Diels, welcher daran einige weittragende Bemerkungen angeknüpft hat. Auf meine Bitte hat mir Prof. Diels freundlichst die Befugnis erteilt den Brief zu veröffentlichen mit der Bemerkung, dass über die Etymologie und Grundbedeutung des Wortes ἥρως zu einer sicheren Entscheidung nicht zu kommen ist.

Martin P. Nilsson.

Ihre Erklärung der Altersklassen S. 309 ff. [827 ff.] scheint mir [314] evident. Die Herodotstelle IX, 85 darf Sie nicht schrecken. Denn die Konjektur ἰρένες, die alle Herausgeber gedankenlos aufgenommen hatten, ist ganz unmöglich. Wie kann denn ein Grab besonders für eine Altersklasse reserviert sein, wenn doch, wie das zweite und dritte Grab zeigt, ein Standesunterschied bestand? Dann haben Sie vollkommen Recht: der berühmte Amompharetos, der seiner Herkunft nach Pitonate, also Spartiate war (daher das Glossem ὁ Σπαρτιάτης IX, 71) ist nicht den ἰράνες zuzurechnen. Aber auch Herodot kann sich nicht so geirrt haben, und dass ἰράνες eine weitere Bedeutung gehabt habe, ist unerweislich und unwahrscheinlich.

Religionsgeschichtlich kann die Absonderung der ἀριστεύοντες nur darauf beruhen, dass sie Heroenehren erhielten. Denn nur weil die Grabehren verschieden waren für diese, musste ein besonderes Ehrenggrab gegraben werden.

Nun steht in der Herodotüberlieferung einhellig IPEΑΣ und IPEEC. Das hätte nicht angetastet, sondern erklärt werden sollen.

Ich vermute, da die Glosse uns nicht überliefert und das Herodotlexikon ja nicht aus alten Quellen geflossen, sondern nur auf gut Glück in einem späteren Lexikon die Aristophanesglosse εἶρενας gefunden hat (im besten Falle ist das eine antike Herodotkonjektur), dass damit die Glosse des Hesychios (korrupt) + ἡρώτων τὸν ἡρέα στρατιὸν zu verbinden und die itazistische Schreibung HPEAC und HPEEC aufzulösen ist. Ich sehe darin eine Nebenform zu ἥρωες, die also lakonisch ἥρης (oder ἡρεύς?) lauten würde. Da die Etymologie von ἥρωες usw. nicht sicher aufgeklärt ist, enthalte ich mich die Urbedeutung dieser Worte zu erraten. Ich möchte nur auf die Glosse des Hesych: ἥρανος· βασιλεύς, ἄρχων, σκοπός, φύλαξ hinweisen. Alle diese Ausdrücke passen auf die ἥρωες. Ich nehme also an, dass die Könige (Rohde, *Psyche* I², 165 A. 1) und ihnen gleichstehende ἄνδρες ἀγαθοί Heroenehren genossen und ihnen als solchen der Name ἡρέες oder ἡρέες gegeben wurde.

Was die Hesychglosse angeht, so scheide ich ἡρώτων als Dittographie oder Korrektur aus und glaube, dass die Glosse τὸν ἡρέα mit dem nur im Kulte üblichen Wort στρατιὸς erklärt

war. Der Inhalt der Glosse scheint also auf einen wegen seiner kriegerischen Beziehungen verehrten Gott (θεοὶ στρατιοί) oder, wie ich annehme, Heros hinzuweisen. Vielleicht hiess auch die Glosse ἡρέα τὸν στρατίον und das Glossem ist ausgefallen. Ich könnte mir sehr wohl denken, dass dies aus Alkman stammt, der ja bei Hesych ausgezogen war, vgl. fr. 23, 15..., τὸν ἀγρόταν, 13 Ἰάνακτα τ' ἀρήιον.

H. Diels.

[23]

Das homerische Königtum.

In die homerische Darstellung des Königtums und seiner Befugnisse ragen anerkanntermassen Reste älterer Zeiten hinein, und es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Ilias und der Odyssee, die im Grossen gesehen eine entwickeltere Stufe, den beginnenden Zerfall der königlichen Macht, zeigt. Äussere Kriterien geben keinen Anhalt, um Älteres und Jüngerer in dieser Beziehung zu scheiden, es bleibt nur übrig innere, entwicklungsgeschichtliche zugrunde zu legen. Dadurch entstehen von selbst Verschiedenheiten der Beurteilung, denn die tatsächliche Geschichte des griechischen Königtums ist, abgesehen von Homer, wenig bekannt, der Gang der Entwicklung muss durch Rückschlüsse rekonstruiert werden, wobei Analogien und allgemeinen Vorstellungen in betreff des Königtums eine grosse, oft entscheidende Rolle zukommt.

Die letzte Behandlung der Frage geht von den staatlichen Verhältnissen der kleinasiatischen Griechenstädte vor der Zeit der Tyrannis aus und kommt demnach zu dem Ergebnis, dass in der Ilias und in der Odyssee staatliche Zustände dargestellt sind, die dem aristokratischen Staatswesen dieser Städte in der ältesten geschichtlichen Zeit entnommen sind. Der Unterschied beruhe auf der Behandlung des Stoffes. Die Stellung Agamemnons sei die des Oberkommandierenden der griechischen Koalition vor Troja. Darin seien einige wenige Über-

lieferungen älterer Zustände wie erratische Blöcke stehen-geblieben, das Gottesgnadentum des griechischen und die asiatische Despotie des troischen Königs¹.

Es liegt in der Natur der Dinge, dass das so gezeichnete Bild nach der einen Seite verschoben wird, da den Rückschlüssen ausschliesslich die auf den Sturz des Königtums folgenden Zustände zugrunde gelegt werden; auch die vor der homerischen Zeit herrschenden Zustände müssen mit in Rechnung gestellt werden, damit das Fazit korrekt werde; das ist schon dadurch indiziert, dass es, trotz der Versuche sie wegzuerklären, anerkannt werden muss, dass Reste älterer Zustände in das homerische Bild hineinragen. Auch diese müssen auf ihre Tragweite untersucht werden.

Die hier charakterisierte einseitige Betrachtungsweise wird [24] man wohl dadurch entschuldigt finden, dass wir so gut wie nichts über das vorhomerische Königtum wissen. Das ist wenigstens jetzt nicht mehr ganz so. Das vorhomerische Königtum ist das mykenische sowohl in der alten geographischen wie in der modernen archäologischen Bedeutung des Wortes. Darüber braucht man bei dem Ruhm Mykenaes im Epos kein Wort zu verlieren. Die Funde in Mykenae hätten lehren können, dass die Fürsten, die dort sassen, nicht nur das Bergnest von Mykenae, das bereits in der homerischen Zeit ein kleines heruntergekommenes Städtchen war, sondern viel weitere Gebiete beherrschten. Dabei denke ich nicht so sehr an die Mauern, den Palast und die Schätze der Schachtgräber, wie an die Wegebauten, welche die Stellung Mykenaes als

¹ G. Finsler, Das homerische Königtum, N. Jahrb. f. klass. Altertum XVII, 1906, 313 ff., 393 ff., und Homer I³, S. 132 ff. Finsler führt die Ideen Wilamowitzens näher aus, die kurz angedeutet sind, Staat und Gesellschaft der Griechen (Kultur der Gegenwart II, 4:1) S. 54. In Einzelheiten übt Busolt eine berechnigte Kritik, Griech. Staatskunde (Handbuch der Altertumswiss. IV, 1:1³) S. 317 ff. [Ich bin auf die Frage zurückgekommen in meinem Buch, Homer and Mycenae, Ch. VI, State Organization in Homer and in the Mycenaean Age. Von späteren Arbeiten erwähne ich zwei, die verschiedene Ansichten vortragen: C. W. Westrup, Le roi de l'Odyssée et le peuple chez Homère, 1929, und G. Calhoun, Classes and Masses in Homer, Class. Philol., XXIX, 1934, S. 192 und 301 ff.]

Hauptort erweisen, und an die Kuppelgräber, deren es in Mykenae neun gibt, unter ihnen das grösste und prachtvollste, das Grab des Atreus, der bis zur Erbauung des Pantheon unübertroffen mächtigste Kuppelraum der Architekturgeschichte; damit sind die Gebäude an anderen mykenischen Orten einfach nicht vergleichbar. Die Herren der nahegelegenen Burgen von Tiryns und Mideia usw. haben sich neben ihnen kaum unabhängig behaupten können². Einige Historiker haben längst die homerische Schilderung von der Macht Agamemnons über ganz Argos (d.h. Griechenland) und viele Inseln als den tatsächlichen Verhältnissen entsprechend anerkannt und die übrigen Fürsten im Epos weit mehr als seine Vasallen wie als seine Verbündeten dargestellt³. Die missbräuchliche, gar dilettantische Heranziehung mykenischer Dinge, um die homerischen Schilderungen zu erklären, haben bei vielen Forschern eine Abneigung erzeugt, Elemente der mykenischen Zeit im Epos anzuerkennen, obgleich solche zum Teil nicht geleugnet werden können. Was das Königtum betrifft, müssen die Zweifel verstummen, seitdem uns die Boghazköi-Tafeln Kunde von griechischen Grosskönigen der mykenischen Zeit gebracht haben, die auf gleichem Fuss mit den Grosskönigen des Orients standen⁴.

Eine weitere Erkenntnisquelle, die ich mich nicht scheue heranzuziehen, ist der Mythos. Denn die Sage trägt das Gepräge der Zeitumstände, unter denen sie entstanden ist, und die Heldensage ist das Erzeugnis einer heldenhaften Zeit, die, wie Wundt ausgeführt hat, auch die Götter nach ihrem Ebenbilde formte. Staatliche Zustände, die im Mythos zum Vorschein kommen, aber in einer späteren Zeit nicht mehr

² Leaf, *Homer and History* S. 203.

³ Thukydides I, 9; Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* II, S. 169, 188 u. a.; geographisch ausgeführt von W. Leaf, *Homer and History*, bes. S. 169.

⁴ E. Forrer, *Vorhomerische Griechen in den Keilinschriften von Boghazköi*, *Mitt. d. deutschen Orientges.* Nr. 63, 1924. Über Einzelheiten, besonders die Identifikation der Namen, lässt sich zweifeln; hier kommt es nur auf die Hauptsache an, die Identität von Ahhijava und Griechenland, die die Existenz eines griechischen Grosskönigtums in der mykenischen Zeit beweist.

existieren, dürfen also gewissermassen und mit der nötigen Vorsicht als geschichtliche Zeugnisse verwertet werden; die Frage ist nur, wie hoch hinauf wir sie zu verlegen haben. Seitdem es aber durch die genaue Entsprechung der grossen Mythenkreise und der mykenischen Hauptorte — eine Beobachtung, deren Zugkraft vielseitige Anerkennung gefunden hat — als erwiesen gelten darf, dass jene in ihren Hauptzügen [25] schon in der mykenischen Zeit ausgebildet worden sind, kann es kaum mehr zweifelhaft sein, dass die oben angedeuteten staatlichen Verhältnisse, die mit dem Mythos engstens verknüpft sind, auch in die mykenische Zeit hinaufreichen. Diese Zeit war gerade eine Zeit der Völkerbewegungen und grosser kriegerischer Unternehmungen, die weit mehr ein Heldenzeitalter war als die darauffolgende Zeit des Kleinlebens und der kleinen Fehden, in der die Griechen hauptsächlich auf ihr Land und ihre Städte beschränkt waren⁵.

Nähere Kunde über die Stellung und die Rechte des Königs der mykenischen Zeit haben wir freilich nicht, und wenn wir uns ein Bild davon machen wollen, müssen wir wieder zu Rückschlüssen und Analogien greifen. So hat man getan, indem man wegen der grossen Bauten von einer pharaonischen Macht gesprochen hat, aber dieser Vergleich mit dem Oberhaupt des wohlorganisierten, uralten Kulturstaats Ägypten ist falsch, wie die allgemeinen Zustände der mykenischen Zeit lehren. Es war eine Zeit der Völkerbewegungen und der kriegerischen Unternehmungen in weiter Ferne; das beweisen die aus Kreta gebrachten Beutestücke, wofür neulich die in einem Kuppelgrabe nahe Mideia gemachten Funde von Prachtstücken verschiedener Zeit wieder ein einleuchtendes Beispiel geben, die Kolonisation Cyperns, das Erscheinen der Achäer

⁵ Wie die griechische Göttersage der griechischen Wanderungszeit entspricht, so entspricht die Eddamythologie der Wikingerzeit. Wie die griechische Heldensage und die Epik mit der griechischen Wanderungszeit verknüpft ist, so ist die Nibelungensage mit den germanischen Völkerwanderungen, das Rolandslied mit den Taten Karls des Grossen, Beowulf mit der Herausbildung der skandinavischen Grossstaaten verknüpft. Vgl. das bedeutende Buch Chadwicks, *The Heroic Age*, obgleich manche Einzelheiten anders beurteilt werden müssen.

im Delta und schliesslich die von den Boghazköi-Tafeln erzählten Unternehmungen griechischer Grosskönige im südwestlichen Kleinasien. Meines Erachtens ist es die Zeit, in der die Achäer in Griechenland einwanderten und weiter nach dem Osten vordrangen⁶, aber die Meinungen gehen noch allzusehr auseinander, als dass ich mich hier auf diese meine Ansichten berufen möchte. Ich kann mich hier mit dem wohl allgemein anerkannten Satze begnügen, dass in der mykenischen Zeit griechische Stämme weite Kriegszüge unternommen haben.

Es besteht eine Neigung, sich diese Unternehmungen als Züge ungeordneter und untereinander unabhängiger Haufen vorzustellen. Dass dies nicht richtig sein kann, hätte schon vor dem Bekanntwerden der Boghazköi-Texte ein Vergleich mit den geschichtlich bekannten Völkerwanderungen lehren sollen. Solche spontanen und ungeordneten Züge laufen grosse Gefahr, in nichts zu zerrinnen; wandernde und beutesuchende Völker brauchen eine Leitung, und wenn eine solche nicht da ist, wird sie durch die Macht der Verhältnisse erzwungen, oder die Völker gehen unter. Das germanische Königtum z. B. hat sich am kräftigsten bei den wandernden Ostgermanen entwickelt. Die Wikingerzüge waren nicht nur Unternehmungen einzelner, die eine Schar um sich sammelten; als Hintergrund hatten sie das Königtum der skandinavischen Staaten und ihre militärische Organisation; im Westen führten sie zur Errichtung der Macht des dänischen Königs in England, im Osten zur Schaffung des russischen Reiches durch schwedische Herzöge.

[26]

Da das altgermanische Königtum sich unter ähnlichen Bedingungen wie das altgriechische entwickelt hat, wird jenes mit Vorsicht benutzt, als Analogie dienen können, um dieses besser zu verstehen. Das germanische Königtum war althergebracht. Der König bewahrte lange etwas von seinem religiösen Ursprung darin, dass er für das Glück und Wohlergehen

⁶ Ich habe dies zuletzt auseinandergesetzt, *The Minoan-Mycenaean Religion* (Skrifter utg. av K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund IX) S. 23 ff. [2. Aufl. S. 11 ff.].

seines Volkes, und zwar besonders für den Jahreswuchs, für verantwortlich gehalten wurde⁷. Das Königtum war erblich aber im Geschlecht, die Nachfolge des ältesten Sohnes war nicht ohne weiteres gegeben. Der König war aber hauptsächlich ein Heerkönig, der die Oberleitung im Kriege hatte, im Frieden war seine Macht gering; daher wächst seine Macht, wenn, wie in den Völkerwanderungen, stets kriegerische Zustände herrschen. Neben dem König stand die Heeresversammlung, die ein entscheidendes Wort sprechen konnte; sie ist die älteste Form der Volksversammlung.

Wir können uns aber hier nicht nur auf Analogien berufen. Ähnliche Zustände, die selbstverständlich altererbt sind, kennen wir auch unter griechischen Stämmen. Es wird immer wiederholt, dass die Makedoner wegen ihrer Abgeschlossenheit und Zurückgebliebenheit das alte nationale Königtum bewahrt haben; es müsste hinzugefügt werden, dass der makedonische König ein Heerkönig war, und dass neben ihm die Heeresversammlung stand, die als Volksversammlung fungierte, was sich bekanntlich auch in fremden Ländern nach dem Tod Alexanders des Grossen fortsetzte. Sie hat z. B. für Philipp Arrhidaios die Königswürde erzwungen, nach der Ermordung Perdikkas Befehlshaber ernannt, ja man hat behauptet, dass die Ptolemäer rechtlich ihre Macht auf den Beschluss des Heeres gründeten. Ähnlich sind die Verhältnisse in Sparta. Die spartanischen Könige waren rechte Heerkönige, erbliche Anführer im Kriege, deren Macht im Feld unbegrenzt, zu Hause gering war. In älterer Zeit beriefen sie die Gemeindeversammlung, welche die Heeresversammlung war; denn berechtigt zur Teilnahme waren diejenigen, die nicht wegen mangelnder Fähigkeit, zu den Syssitien Beitrag zu liefern, aus dem Heeresverband ausgeschieden waren, also der Felddienstpflicht unterlagen. Ich würde mich nicht zu der Behauptung versteigen, dass die werbende Kraft des politischen Schlagwortes πολιτεία τῶν τὰ ὅπλα παρεχόντων beweise,

⁷ So z. B. in Schweden und bei den Burgundern, Amm. Marc. XXVIII, 5, 14. Spuren finden sich auch beim altgriechischen Königtum, bemerkt von H. Meltzer, Philol. LXII, 1903, S. 481 ff. unter dem ungeeigneten Titel: Ein Nachklang des Königsfetischismus bei Homer?

dass die Heeresversammlung die älteste griechische Volksversammlung überhaupt gewesen sei, möchte jedoch glauben, dass dieses politische Ideal z. T. seine Zugkraft dem Bewusstsein verdankt, dass die aus den waffentragenden Männern bestehende Volksversammlung für die alte *πάτριος πολιτεία* charakteristisch war.

Das Kommando ist erst später während der Auflockerung des Königtums dem König genommen worden und einem besonderen Beamten, Polemarchen, Strategen usw., anvertraut worden; eine Spur dieser Entwicklung findet sich in der Odyssee (ξ 237), wo in einer erlogenen Erzählung Odysseus [27] sagt, dass die Kreter ihn und Idomeneus aufforderten, sie nach Troja zu führen. Wir sind aber durch nichts berechtigt, diese Trennung auf das homerische Königtum überhaupt zu übertragen. Die von Finsler vorgenommene Trennung zwischen der Gewalt des Agamemnon als eines Königs und als eines Oberkommandierenden ist der schwächste Punkt seines verdienstlichen Aufsatzes, da sie nur *ad hoc* gemacht ist, um die seinen Ansichten widersprechenden Zeugnisse loszuwerden; vielmehr spricht alles dafür, dass die Königsmacht in der Ilias vor allem in der Heeresleitung bestand. Diese Königsmacht war weder ein Pharaonentum, wie man angesichts der gewaltigen Bauten Mykenas gesagt hat, noch ein Gottesgnadentum, obgleich Zeus das Königtum verlieh und das Recht des Königtums schützte, wie er alles Recht schützte und besonders denjenigen schützen musste, dem er die leitende Stellung (die *τιμὴ ἐκ Διός*; *τιμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι, φιλεῖ δέ ἐ μητίετα Ζεύς*, B 197) verliehen hatte. Wenn das griechische Königtum auch einmal in religiösen Vorstellungen begründet gewesen war, so musste dies hinter die dringenden Bedürfnisse der Zeit zurücktreten, welche von dem König vor allem die Heeresleitung verlangte. Wir müssen uns von jenen irreführenden Analogien freimachen und eher weniger entwickelte staatliche Anfangszustände zum Vergleich heranziehen.

Auf das wirkliche Erbkönigtum bezieht sich anerkanntermassen die berühmte Stelle im Anfang des zweiten Buches der Ilias von dem Szepter des Agamemnon, das er von Thy-

tes, dieser von Atreus, Atreus von Pelops und Pelops von Zeus empfangen hatte. Es ist wohl zu bemerken, dass Agamemnon mit diesem altererbten Wahrzeichen der königlichen Macht in der Hand vor die Heeresversammlung tritt; dieselbe Vorstellung wird auch I 37 f., 96 f., Δ 402 ausgesprochen, sie veranlasst die Warnung Nestors an den Achill, A 277 ff., nicht mit dem szeptertragenden König zu hadern, dem Zeus eine weit grössere Ehre verliehen hat. Auch wenn der berühmte Vers B 204 οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος ἔστω vornehmlich auf das Oberkommando zielen sollte, bedeutet er dasselbe, denn dies war die Hauptaufgabe des Königs.

Das Heerkönigtum ist erblich, wie es noch immer in Sparta war⁸, und das Erbrecht geht so weit, dass, wenn der Thron ledig ist, er mit der Hand der verwitwteten Königin vergeben wird, wie in der Ödipussage. Das Erbrecht unterliegt aber wie bei den Germanen einer selbverständlichen Einschränkung: der König muss imstande sein, selbst seines Amtes zu walten. Denn dass der König durch eine Vormundschaft [28] vertreten werden konnte, war ein Gedanke, der nie Menschen in den Sinn kommen konnte, die sich einen König vorsetzten, damit er an der Spitze des Heeres in den Kampf hinausziehe. Daraus erklärt sich die Lage auf Ithaka. Das Erbrecht des Telemachos ist anerkannt, sogar Antinoos tut es mit den

⁸ Die auffallende Ähnlichkeit einiger Züge des spartanischen und des homerischen Königtums hat vorschnell dazu geführt, einen spartanischen Einfluss im Epos anzunehmen, ohne dass man sich die bei einer so althergebrachten Institution, wie es das Königtum ist, notwendige Frage vorlegte, ob nicht die Ähnlichkeit auf einem gemeinsamen alten Ursprunge beruhe. Das gilt auch für das Doppelkönigtum, wenn ein solches für Agamemnon und Menelaos angenommen werden soll. Denn die richtige Analogie des spartanischen Doppelkönigtums ist keineswegs das römische Konsulat, sondern die Gesamtherrschaft epirotischer und altgermanischer Könige. Siehe meine Studien zur Geschichte des alten Epeiros (Lunds Univ. Årsskrift VI, 4, 1909, S. 69 ff., und meinen Aufsatz: Die Grundlagen des spart. Lebens, Klio XII, 1912, S. 337 f. [865 f.]). Aber das Doppelkönigtum des Agamemnon und des Menelaos erscheint zweifelhaft. Dass Menelaos neben Agamemnon tritt, erklärt sich zur Genüge daraus, dass er dessen Bruder ist und dass der Krieg um seinetwillen geführt wird; Agamemnon tritt durchaus als der Leitende auf.

Worten α 386, ὁ τοι γενεῇ πατρώϊόν ἐστι. Er ist aber nicht im regierungsfähigen Alter; daher entsteht die Notwendigkeit, wenn Odysseus tot sein sollte, einen neuen König zu beschaffen, und den Weg zum Throne bietet die Hand der Königin, mit der er vergeben wird. Daher die resignierte Antwort des Telemachos, der sein Recht nicht aufgibt, aber mit der Möglichkeit rechnen muss, dass ein anderer König wird. Dasselbe bedeuten die Worte ο 533, ὑμετέρου δ' οὐκ ἔστι γένευσ βασιλεύετον ἄλλο; der Komparativ lässt die Möglichkeit durchblicken, dass das Königtum an ein anderes Geschlecht übergehen könne. Der Mordanschlag der Freier gegen Telemachos hat eben das Bewusstsein seines Erbrechtes, das den Plänen der Freier im Wege steht, zur Voraussetzung, und wird in demjenigen Augenblick geboren, in dem Telemachos durch seine Reise nach Pylos zeigt, dass er zum selbständigen Handeln herangewachsen und gereift ist, so dass er die Regentenpflichten erfüllen konnte. Die Freier werden eben inne, dass es für sie *periculum in mora* ist.

Neben dem König steht die Heeresversammlung. Sie ist nicht einfach als eine zufällig *ad hoc* geschaffene Versammlung der Koalitierten vor Troja zu verstehen, vergleichbar z. B. mit der Heeresversammlung, die nach dem Sieg bei Aigospotamoi die gefangenen Athener aburteilte, oder derjenigen der Zehntausend auf dem Rückzug von Kunaxa unter ihren selbstgewählten Führern. Dass sie vielmehr die althergebrachte Versammlung der Wehrgemeinde ist, die wir in geschichtlicher Zeit bei den Makedonern und, wenn auch in etwas verschleierte Form, in Sparta und, um ein Beispiel von anderen Völkern herbeizuziehen, bei den alten Germanen finden, macht ihre Stellung zum König deutlich. Der König berät sich mit ihr über wichtige Angelegenheiten, die Bitte des Chryses, den Friedensvorschlag der Troer usw., und die Versammlung macht ihre Meinung durch Zurufen kund, die Entscheidung steht aber dem König allein zu. Er weist den Chryses ab, obgleich die Versammlung seiner Bitte Beifall spendet. Eine Anerkennung dieses Sachverhaltes liegt auch in den Worten Nestors I 96 ff. Der König kann aber auch, wenn seine Meinung mit derjenigen der Versammlung zusammenfällt, auf

die Meinung der Versammlung hinweisen, wie er es dem Herald der Troer gegenüber tut. H 406. Ἴδαί ἢ τοι μῦθον Ἀχαιῶν αὐτὸς ἀκούεις ὥς τοι ὑποκρίνονται, darauf fügt er aber die königliche Sanktion hinzu: ἐμοὶ δ' ἐπιανδάνει οὕτως.

Von den Rechten der Heeresversammlung wissen wir sonst wenig, und anderwärtige Analogien sind allzu unsicher, um herangezogen zu werden; nur eins ist sicher, dass die Redefreiheit zum Wesen der Institution gehörte. Es ist nur natürlich, dass hauptsächlich die Vornehmen, die Führer das Wort ergreifen, da sie als Leiter ihrer Kontingente auftreten und für sie sprechen. Zugleich wird es im Zusammenhang mit der Kampftat stehen, die sich zu einer gewissermaßen ritterlichen entwickelt hatte. Denn ebenso wie die Vornehmen im Kampf als Vorkämpfer die grösste Rolle spielen, [29] so tun sie sich auch in der Heeresversammlung als Protagonisten hervor, und das Volk sinkt sowohl auf dem Schlachtfeld wie auf der Agora zu Statisten herab. Die grosse Rolle der Beredsamkeit und das Ansehen, das sie schenkt, gab auch dem Alter die Möglichkeit, sich zu betätigen und sich hervorzutun. Sie ist gar nicht mit primitiven Verhältnissen unvereinbar; man braucht nur an die blühende Beredsamkeit z. B. der nordamerikanischen Indianer zu denken, um dies zu verstehen. Es kommt vor, dass die Heeresversammlung nicht nur vom König, sondern auch von anderen Vornehmen, z. B. Achilleus in der Ilias und Telemachos in der Odyssee, einberufen wird. Ob dies von einem beginnenden Sinken der Königsmacht und einer steigender Selbstherrlichkeit der Vornehmen — auf Ithaka sind jedoch die Verhältnisse nicht normal — zeugt, oder ob es aus älteren Verhältnissen stammt, in denen eine strenge Kompetenzbegrenzung nicht vorausgesetzt werden sollte, muss zweifelhaft bleiben.

Die Stellung des Königs als eines Heeresleiters entspricht die Pflicht der Heeresfolge seiner Untertanen. Diese ist so recht eigentlich die Voraussetzung des Zuges der Griechen gegen Troja unter der Führung Agamemnons, dass eine spätere Zeit, der sie nicht mehr geläufig war, um einen Grund ausfindig zu machen, gedichtet hat, dass Tyndareos den Freiern der Helena den Eid abnahm, ihrem Erwählten mit Waffenge-

walt beizustehen, falls sie ihm geraubt wurde. Das fehlt im Epos. Nach der Odyssee (ω 115 f.) wird Odysseus von den Atriden abgeholt, und in den Kyprien sucht er sich durch eine List der Heeresfolge zu entziehen. Das setzt, da von einer eidlichen Verpflichtung nicht die Rede ist, wie Robert bemerkt⁹, ein Abhängigkeitsverhältnis zu Agamemnon voraus, wie es nach der ältesten Sagenform auch zwischen Amphiaraios und Adrastos bestand.

Von dieser Pflicht der Heeresfolge ist die Rede an einigen Stellen der Ilias. Die sechs Söhne des Polyktor lösen Ω 400, wer von ihnen ins Feld ziehen soll. Echepolos aus Sikyon gibt Ψ 297 dem Agamemnon ein wertvolles Pferd, um von dem Zug nach Ilion befreit zu werden; man konnte sich also von der Dienstpflicht durch eine Abgabe an den Heeresleiter loskaufen. Im Weigerungsfalle konnte die Dienstpflicht erzwungen werden; Euchenor, der Sohn des Sehers Polyidos aus Korinth, der sein Geschick voraus wusste, wurde N 663 durch die Androhung einer Geldbusse seitens der Achäer mitzuziehen veranlasst.

Unter dem König standen Vasallen mit ihren Kontingenten, daneben hatte aber der König wie ein jeder der Vasallen eine Hausmacht, die seine vornehmste und treueste Stütze war. Diese Leute, die *ἐταῖροι* oder *θεράποντες* genannt werden, bilden eine Gefolgschaft, die mit dem Hird der altgermanischen Könige verglichen werden kann. Wie dieser speisten sie, wenigstens sehr oft, am Tisch des Königs. Daher wird der Schwager des Hektor, Podes, in einem Atemzug, P 577, *ἐταῖρος* und *φίλος εἰλαπινιστής* genannt. Zwar hat Finsler den Nachweis [30] zu erbringen versucht, dass Adelsverbände besonders von Gleichaltrigen bestanden, die gemeinsame Mahlzeiten abhielten¹⁰. Die Männerbünde und Altersklassen sind eine für die primitive Demokratie typische Einrichtung, über die Schurtz in einem sehr verdienstlichen Buch gehandelt hat¹¹, und

⁹ Robert, Die griech. Heldensage S. 1091.

¹⁰ Finsler, Das hom. Königtum a. a. O. S. 313 ff.

¹¹ H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde; H. Webster, Primitive Secrete Societies.

sie existierten auch bei den Griechen; ich habe vor einigen Jahren nachgewiesen, dass die spartanische Erziehung und das Heereswesen auf ihnen aufgebaut ist¹². Wo eine stärkere Regierungsgewalt entsteht, werden diese Bünde umgebildet oder sie geraten in Auflösung, und wenn sie auch für die älteste Zeit der Griechen anzunehmen sind, so sind sie bei Homer zum mindesten in völliger Auflösung begriffen; die *ἐταῖροι* bilden, wenn auch gleichaltrig, weder Männerbünde noch Altersklassen, sondern sind die Mannen des Königs oder Fürsten.

Es gibt zwei Arten von Gastmählern, *εἰλαπίνη* und *ἔρανος*, α 226. Diejenigen der supponierten Adelsbünde wären regelmässige *ἔρανοι*, deren Kosten entweder durch Zusammenschüsse, wie bei den spartanischen Syssitien, oder aus gemeinsamem Besitz, wie für die kretischen *ἀγέλαι*, bestritten werden müssten. Es gibt keinen Anhalt weder für das eine noch das andere, sondern wo der Gastgeber erwähnt wird, ist es immer ein einzelner. Formell ist Moreau im Recht mit der Behauptung, dass die Gastmähler private Veranstaltungen sind¹³, aber auch nur formell. Denn man erwartete von dem König freigebige Gastlichkeit, und sie war auch eine Notwendigkeit für ihn, um seine Gefolgsleute zu beköstigen und die Grossen auszuzeichnen. Eine Beratung mit den Geronten war gewöhnlich mit einem Mahl verbunden; daher heisst es Δ 259, γερούσιον . . οἶνον Ἀργείων οἱ ἄριστοι . . κερῶνται (das Subjekt bedeutet natürlich nichts in bezug auf den Gastgeber, ebensowenig wie Θ 161) und P 248 ff., dass die Fürsten bei Agamemnon und Menelaos *δήμια πίνουσιν*. Wie gebieterisch die Sitte war, lehrt der Zustand auf Ithaka. Er war abnorm, aber auch eine Abnormität muss letzten Endes einen Grund haben, oder sie ist undenkbar — das wäre etwas Ähnliches z. B. in dem Athen des 5. Jahrhunderts —. Dass die adligen Freier im Palast des Odysseus schmausen, ist einfach dadurch zu erklären, dass sie in der Abwesenheit des Königs

¹² Die Grundlagen des spart. Lebens, Klio XII, 1912, S. 309 ff. [827 ff.].

¹³ F. Moreau, Les festins royaux chez Homère, Rev. des études grecques VII, 1894, S. 133 ff.

sich selbst das Recht nehmen, das bei seiner Anwesenheit der Sitte nach ihnen zugekommen wäre; freilich erweitern sie es grob missbräuchlich. Das dürfte für die Beurteilung der Gastmähler entscheidend sein.

Die Gastmähler waren das Mittel, durch das der König die Grossen an sich knüpfte, und sowohl er wie die Vasallen ihre *ἑταῖροι* unterhielten, die daher auch *εἰλαπινασταί* genannt werden konnten (vgl. altgermanisch *convivae regis*). Bei der Beurteilung der homerischen *ἑταῖροι* darf man nicht vergessen, dass die Bedeutung des Wortes eine allgemeine ist, »Freund, Kamerad« usw.; es wird sowohl von den Pairs des Königs wie von den *λαοὶ ἑταῖροι* verwendet. Dass *ἑταῖροι* Mitglieder der Adelsbünde bezeichne, ist wie bemerkt nicht erweislich; die homerischen *ἑταῖροι* sind den makedonischen viel ähnlicher, [31] welche die ständige persönliche Umgebung des Königs bildeten, beim Mahl und Trunk und im Kampf, und aus welchen er seine Gehilfen nahm¹⁴. Man streitet, ob die Bezeichnung altererbt ist oder dem homerischen Sprachgebrauch entlichen ist. Das ist recht gleichgültig; dass dasselbe Wort zur Bezeichnung desselben Verhältnisses gebraucht wird, kann sehr wohl von selbst gekommen sein. Wichtig ist dagegen, dass wir sowohl in dem makedonischen, altererbten wie in dem homerischen Königtum dieselben althergebrachten Einrichtungen finden, sowohl die Heeresversammlung wie den Hird, um das altnordische Wort für die Einrichtung zu verwenden.

Entscheidend für die Richtigkeit dieser Auffassung ist die Identität von *ἑταῖροι* und *θεράποντες*. Patroklos, der so oft der liebste *ἑταῖρος* des Achill genannt wird, sagt selbst, Ψ 89, με - - - Πηλεὺς - - - σὸν θεράποντ' ὀνόμηνεν, und den Automedon nennt der Dichter, II 865, ἀντίθεον θεράποντα ποδώκεος Αἰακίδαο. Beide Worte werden in einem Atemzug mehrmals von derselben Person gebraucht: von Helden

Ω 573 ἄμα τῷ γε δύο θεράποντες ἔποντο,
 ἦρωσ Ἀυτομέδων ἦδ' Ἄλκιμος, οὓς ῥα μάλιστα
 τί' Ἀχιλλεὺς ἐτάρων μετὰ Πάτροκλόν γε θανόντα;

¹⁴ Ich benutze die Worte Plaumanns in Pauly-Wissowa VIII, S. 1375.

O 430 Λυκόφρονα Μάστορος υιόν,
 Αἶαντος θεράποντα,

437 ἀπέκτατο πιστὸς ἑταῖρος,

aber auch von den Leuten. Patroklos ruft den Myrmidonen zu:

Π 269 Μυρμιδόνες, ἑταροὶ Πηληιάδew Ἀχιλλῆος,
 ἀνέρες ἔστε, φίλοι, μνήσασθε δὲ θούριδος ἀλκῆς,
 ὥς ἂν Πηλεΐδην τιμήσομεν, ὃς μέγ' ἄριστος
 Ἀργείων παρὰ νηυσί, καὶ ἀγχέμαχοι θεράποντες.

Die Übersetzung »Diener« führt leicht irre. Freilich bedienen die θεράποντες einen Helden, sie nehmen dem Menelaos die Waffen ab, sorgen für die Pferde — den letzterwähnten Dienst tut aber auch einmal selbst Poseidon seinem Bruder, dem Götterkönig. Auch die ἑταῖροι verrichten solche Beschäftigungen, die uns und vielleicht schon den Zeitgenossen der Odyssee als niedere Dienste vorkommen, z. B. häuten das Opfertier ab und zerstückeln das Fleisch. Dass die persönliche Umgebung eines Fürsten solche Dienste verrichtet, gehört eben zu der Kulturstufe. Was ein θεράπων in Wirklichkeit ist, zeigt die Erzählung Nestors, H 133 ff., dass Lykurgos die von Areithoos erbeuteten Waffen, die er danach selbst trug, bei der Annäherung des Alters seinem θεράπων Ereuthalion schenkte, demselben Manne, der im Kampf zwischen den Pyliern und den Arkadern als Vorkämpfer auftritt.

Θεράποντες und ἑταῖροι bezeichnen dieselben Leute von den beiden verschiedenen Seiten ihrer Stellung. Die ἑταῖροι bedienen den Fürsten und θεράπων bedeutet »Diener«. Die θε- [32]
ράποντες bilden den den Fürsten umgebenden Kreis und werden daher seine ἑταῖροι genannt und heissen auch so untereinander. Dadurch wird ihre Stellung klar, sie bilden die für König wie Vasallen unerlässliche Hausmacht. Dem entspricht ihre Betätigung im Kampf, wo der θεράπων oder ἑταῖρος besonders als der Wagenlenker des Helden, von dessen Geschicktheit sein Leben und Siegesglück abhängt, auftritt. Bezeichnend für die Rolle der θεράποντες ist auch, dass, nachdem Idomeneus den Phaistos gefällt hat, diese dem Gefallenen

die Waffen rauben, E 43 ff. Daraus werden die Ausdrücke: *θεράποντες* "Ἀρης, *θεράποντε Διὸς μεγάλῳ* (λ 255, von Pelias und Neleus, also Fürsten bezeichnend), besser verständlich. In den *ἐταῖροι* und *θεράποντες* finden wir also die persönliche Gefolgschaft des Königs und der Vasallen, und zwar wiederum in ähnlicher Form wie bei den alten Germanen der Völkerwanderungszeit und der Wikingerzeit, die die letzte Periode jener ist.

Der Lohn und auch zum grössten Teile der Zweck des Krieges war die Beute¹⁵. Aus den Reden des Achill im ersten Buch der Ilias und anderen Stellen wissen wir, wie sie verteilt wurde: als König erhielt Agamemnon den Löwenanteil, nach ihm die Vornehmen, z. B. Achilleus, besonders herausgenommene Anteile, und das Volk teilte sich in den Rest. Während der Zeit, in der sich die Griechen in Griechenland festsetzten und das Land eroberten, bestand die Beute nicht nur in fahrender Habe, Herden und Sklaven, sondern auch in Ortschaften und Städten. Dabei darf nicht vergessen werden, dass diese Zeit sich über mehr als ein halbes Jahrtausend erstreckte; sie fängt mit dem ersten Einbruch der Griechen zu ungewisser Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrtausends an und endet erst mit der Besitznahme peloponnesischer Landschaften durch die Dorier am Schluss des Jahrtausends. Die unterjochte Bevölkerung waren nicht nur die Ureinwohner, sondern später besonders schon selbst Griechen, die von den Nachrückenden besiegt wurden. Wie die Griechen das Land in Besitz nahmen, davon scheint jede Kunde zu fehlen, mit Ausnahme von ein paar sprachlichen Zeugnissen, den Wörtern *κλήρος* und *τέμενος*, welche zeigen, dass besondere Anteile für die Götter und die Fürsten herausgenommen wurden, und dass die Anteile unter dem Volk verlost wurden.

Wenn wir uns die Besitzergreifung des griechischen Landes, die sich, wie bemerkt, auf einen langen Zeitraum dehnte, vergegenwärtigen wollen, kommt die weitere Frage hinzu, wie man sich mit den alten Einwohnern abfand; denn

¹⁵ Vgl. Moreau, *Rev. des études grecques* VIII, 1895, S. 298 ff.

dass sie nicht einfach vollständig vertilgt oder vertrieben wurden, ist sicher. Einige nicht genügend ausgeschöpfte Stellen geben die ganz einfache Antwort auf diese Fragen. Vorerst unter diesen ist die oft behandelte Stelle I 144 ff. zu erwähnen, wo Agamemnon dem Achill, falls er sich versöhnen lässt, die Hand einer seiner Töchter und sieben messenische Städte verspricht. Dazu kommt die Stelle der Odyssee (δ 174 ff.), wo Menelaos sagt, dass er gerne dem Odysseus eine der umliegenden, von ihm beherrschten Städte hätte ausräumen lassen, um ihn dahin mit Habe, Familie und Leute anzusiedeln. Das wird mit einem Hinweis auf den reichen [33] Privatbesitz der spartanischen Könige erklärt; aber dass sich darunter ganze Städte sollten befunden haben, über die ein König nach Gutdünken verfügen konnte, ist nur eine *ad hoc* erfundene Annahme. Es gibt eine dritte Stelle, für die auch diese nicht zieht. Dem landesflüchtigen Phoinix gab Peleus viel Reichtum und viele Leute und siedelte ihn im äussersten Phthia als Herrscher der Dolopen an (I 480 ff.). Wenn ein Ort erobert worden war, galt es, die Eroberung nutzbar zu machen, nicht nur in Betracht von Grund und Boden, sondern auch in Betracht der besiegten Bevölkerung. Wie das geschah, zeigen die Verse:

I 154 ἔν δ' ἄνδρες ναίουσι πολύρρηγες πολυβοῦται,
οἳ κέ ε' δωτίνησι θεὸν ὥς τιμήσουσιν
καὶ οἱ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας,

d.h. Gebühren. Daneben wurde sicherlich ein Teil des Landes eingezogen und in Losen (κλήροι) unter den Leuten des erobernden Heeres verteilt.

Die weitere Frage, wie die Griechen die eroberten Ortschaften und Städte beherrscht haben, ist nicht gestellt worden, wohl weil es schien, dass jeder Anhaltspunkt für ihre Beantwortung fehle, und sie ist jedoch unerlässlich. Oder hat man wohl gemäss den geläufigen Vorstellungen über die Einwanderung der Griechen in unorganisierten Horden und die typisch griechische Zersplitterung in πόλεις gemeint, dass eine Schar die eine, eine andere eine zweite Stadt usw. in Besitz nahm, wie es zufällig kam, ohne irgendeinen inneren

Zusammenhang. Das ist an und für sich recht unwahrscheinlich, denn bei solchem getrennten, völlig planlosen Vorgehen würden die Griechen in den einzelnen Orten grosse Gefahr gelaufen haben, hinausgeschlagen zu werden, und seitdem wir das griechische Grosskönigtum der Wanderungszeit aus den Boghazköi-Texten kennen und in ihrem Licht die homerischen Stellen betrachten und auf eine ältere Zeit zurückführen können, müssen die Verhältnisse anders beurteilt werden. Auch die Beute von eroberten Ortschaften und Städten wurde unter den Führern verteilt, und ein Löwenanteil fiel dem König zu, der darüber nach Gutdünken verfügte, wie Agamemnon es in der Ilias tut. Es wird wohl selbstverständlich sein, dass die einzige Weise, in der er seine Herrschaft über solche Städte ausüben konnte, die war, dass er sie an Männer seines Vertrauens unter seinen *θεράποντες* bzw. *ἐταῖροι* vergab, die als seine Vasallen das Regiment in den einzelnen Städten führten. Wenn eine Stadt bei der Teilung der Beute dem König oder einem der Grossen anheimfiel, wurde das Resultat gleichartig: ein griechischer Herrscher wurde eingesetzt als Vasall des Königs. So entstand der Zustand, den wir in der Ilias finden. Agamemnon ist in der Tat ein βασιλεὺς βασιλέων, obgleich er nicht so genannt wird; die Vasallen heissen aber zuweilen βασιλῆες.

Auch der Mythos hat Spuren von einer solchen Beuteteilung bewahrt. Die Herakliden teilen die eroberten peloponnesischen Landschaften durch Los, und die Söhne des Kronos tun es mit der Welt. Zeus erhielt den weiten Himmelsraum, Poseidon das Meer und Hades die Unterwelt; die Erde aber und der Olymp blieben gemeinsamer Besitz, gleichsam ein τέμενος¹⁶. An der angeführten Stelle spricht Poseidon, der unwillig sich dem durch Iris überbrachten Befehl des Zeus fügt, von der den Troern geleisteten Hilfe abzustehen; schmolend meint er wie ein eigenwilliger Vasall, dass Zeus sich ruhig mit seinem Drittel begnügen und sich nicht in das Tun

¹⁶ O 185 ff. Schon dem Hesiod war diese alte Anschauung abhanden gekommen; er lässt, Theog. 881 ff., die Götter nach dem Sieg über die Titanen den Zeus zum König ausersehen.

und Treiben des Vasallen hineinmischen sollte. Jedoch gehorcht er, und den Grund dazu sagt Zeus aus O 165, εὐφημί βίηι πολὺ φέρτερος εἶναι καὶ γενεῇ πρότερος, und den letzterwähnten rechtlichen Grund hält Iris ihm vor V. 204, οἷσθ' ὡς πρεσβυτέροισιν ἐρινύες αἰὲν ἔπονται. Zeus herrscht kraft des Ältestenrechtes. Später ist mit den vielen Märchenmotiven, die sich an die Kindheit des Zeus geheftet haben, der Zug hineingekommen, dass Zeus der jüngste Sohn des Kronos war. Die bekannte Erzählung A 400 ff., wie die Götter den Zeus zu fesseln vorhatten, Thetis aber durch die Herbeiholung des Briareos ihnen Schrecken einjagte, so dass sie von ihrem Plan abstanden, liest sich, von den mythischen Zügen abgesehen, genau wie ein Bericht von einem Revoltversuch in der Familie eines Königs, der durch das Hinanziehen einer fremden Hilfskraft vereitelt wurde.

Dass der olympische Götterstaat nach dem Vorbilde der menschlichen Gesellschaft geschaffen worden ist, ist jedem geläufig, und die Behauptung wird immer nachgesprochen, dass dies in Thessalien geschehen sei. Die Gründe dafür sind vornehmlich zwei, einmal, dass der thessalische Olymp der Göttersitz ist, zweitens die Meinung, dass die Vorstufen des homerischen Epos vor allem in Thessalien zu Hause sind. So geläufig die letzte Behauptung auch ist, so bedarf sie dringend der Nachprüfung; hier erlaube ich mir nur die Bemerkung, dass diese Ansicht, insofern sie sich darauf gründet, dass Thessalien das Gebiet des äolischen Dialektes im Mutterlande darstellt, die Möglichkeit einer einstigen weiteren Verbreitung dieses Dialektes übersieht, und dass das Spercheiostal weder geschichtlich (bis in spätere Zeit) noch archäologisch (der Umgegend des Golfes von Volo ist der nördlichste Vorposten der mykenischen Kultur) zu Thessalien gehörte, und dass der Olymp von den Ufern des Spercheios nicht sichtbar ist. In der allgemeinen Vorstellung ist der thessalische Olymp der Wohnsitz der Götter; es fragt sich aber, ob gerade dieser Olymp der ursprüngliche Göttersitz war. Es gibt nämlich auch andere Berge, die Olympos genannt werden, und Olympia in Elis, das wirklich nicht nach dem thessalischen Olymp benannt ist, zeugt in rätselhafter

Weise für die Heimischkeit des Namens auf griechischem Boden. Ich würde weit eher glauben, dass der thessalische Olymp seinen Namen von dem olympischen Zeus hat als umgekehrt.

Die Annahme, dass der olympische Götterstaat nach dem Vorbild des thessalischen Adels- und Ritterstaates gemodelt ist, erweist sich bei genauerem Zusehen als zu schwach begründet. Soweit die thessalischen Verhältnisse bekannt sind, entsprechen sie den olympischen nur entfernt. Der *ταγός* z.B. hat nicht einmal den alten Namen des Heerkönigs und [35] lange nicht die Machtfülle des Götterkönigs. Diese ist aber eine unnötige Hypothese, seitdem wir den erblichen griechischen Grosskönig der Wanderungszeit kennen, der über viele und sicher oft widerspenstige Vasallen herrschte. Es ist viel verständlicher, dass dieser das Vorbild des griechischen Götterkönigs und seiner Herrschaft über die anderen Götter abgegeben hat, ebenso wie die Erinnerung an ihn in der Machtstellung des Agamemnon von Mykenae fortlebte. Weiter zu suchen ist überflüssig. Die einzelnen Götter beherrschen jeder sein Gebiet und haben dort ihre Wohnsitze. Die Götterversammlung entspricht der Heeresversammlung; sie wird von Zeus einberufen, und auch der Götterplebs, die vielen Flüsse und Nymphen, nehmen daran teil (Y 5 ff.). Entsprechendes ist in dem Lande der Penesten nicht denkbar. Zeus trifft aber wie Agamemnon allein die Entscheidung. Freilich mischen sich auch jüngere Züge ein. Dass auch die anderen grossen Götter ihre Wohnungen auf dem Olymp um den Palast des Zeus haben, ist der späteren Staatsform entnommen, in der in der Polis noch ein König von einem ortsansässigen Adel umgeben herrschte. Hier und da mischen sich auch dem Familienleben entnommene Züge ein. In der Hauptsache aber bietet der Olymp nicht das Bild eines Adelsstaates wie des thessalischen und anderer griechischer Staaten im Anfang der geschichtlichen Zeit, sondern das eines zwischen Vasallen unter der Oberhoheit eines Königs aufgeteilten Reiches.

Durch diese Erwägungen wird die Rolle besser verständlich, welche die Grossen in der Ilias spielen. Sie sind Anführer

eigener Truppen und treten nicht einfach als Adelige, sondern als Vasallen auf. Der König konnte die eroberten Gebiete nur mittelbar durch Vasallen beherrschen, die ihm im Kriegsfall Truppen stellten, die sie selbst befehligten. Es kam daher von selbst, dass die Vasallen in der Heeresversammlung für ihre Leute das Wort führten, und dass der König sich in allen wichtigen Angelegenheiten mit ihnen beriet. Daher heissen sie auch γέροντες, was nicht immer eine höhere Altersstufe involviert. Dass diese Beratungen gewöhnlich mit einem Mahl verbunden sind, ist begründet in allgemein menschlichen Neigungen und in Zeitverhältnissen, die oben berührt wurden. Zwar stand es dem König frei, welche er zu einer Beratung hinzuziehen wollte, tatsächlich war aber seine Wahl durch die Machtstellung der einzelnen Vasallen gebunden, oder er riskierte offenen oder versteckten Widerstand.

Die Macht des Königs beruhte letzten Endes auf seiner persönlichen Energie und seiner Hausmacht. Denn dass die Vasallen auf ihre Selbständigkeit hielten und sie zu erweitern trachteten, ist selbstverständlich, auch wenn wir nicht die Zeugnisse der Ilias über ihre Eigenwilligkeit und Widerspenstigkeit hätten. Bei der bestehenden Redefreiheit geht es so weit, dass der König manch hartes Wort hören muss. Die Stellung der Vasallen, das Kommando über ihre mit ihnen persönlich verbundenen Leute, gab ihnen die Möglichkeit, ihre Selbständigkeit zu behaupten, und diese wurde dadurch gestärkt, dass die Fürstentümer, wie der Mythos immer voraussetzt, erblich waren, wie das Königtum es war. Nicht ohne Grund werden die Helden schon in der Ilias zuweilen βασιλῆες genannt. Unter den Vasallen wird es, wie oben angedeutet, Männer gegeben haben, die von Anfang an Fürsten waren und die Ortschaften, die ihnen als ihr Anteil der [36] Kriegsbeute zugefallen waren, als erblichen Besitz erhielten. Sie mögen alte Gaukönige gewesen sein, aus deren Zahl der Volkskönig hervorging, wie es bei den Germanen vorkam. Die Erblichkeit war die Regel, die auch auf die vom König eingesetzten Vasallen mag ausgedehnt worden sein.

Insoweit dies eine Organisation genannt werden kann, war sie lose und von der persönlichen Energie und Hausmacht

des Königs abhängig. Noch mehr, was schicksalsschwanger wurde, war sie ausschliesslich auf den Krieg zugeschnitten. Solange grössere Heereszüge unternommen wurden, war die Pflicht der Heeresfolge effektiv, die leitende Stellung des Heerkönigs eine Notwendigkeit, die Unterordnung der Vasallen wurde in dem persönlichen Verkehr des Lebens im Felde verwirklicht und Beute gewonnen, mit der der König sich selbst und seine Vasallen und Leute bereichern konnte. Bald ebte aber die Sturm- und Drangperiode der griechischen Wanderung ab, zum Teil sicher durch die Erschöpfung, die auf eine solche Zeit zu folgen pflegt. Kreta war ausgeplündert und verarmt, seine Kultur gebrochen, und es hatte nicht mehr an Beute zu geben. Die Kriegszüge gegen den fernen Osten waren so gewaltige und verlustreiche Unternehmungen, dass sie mehr zur Erschöpfung als zur Bereicherung beitrugen. Es tritt ein jäher Absturz der Macht und der Kultur ein, die sich in der Dürftigkeit der submykenischen Epoche widerspiegelt. Die Einwanderung der Dorer, die Homer nicht mehr berücksichtigt, verschärfte nur diese Zustände. Es ist wohl zu bemerken, dass die Dorer nur bereits von anderen Griechen bewohnte Gebiete in Besitz genommen haben, nicht wie die früheren Einwanderer ihre Siege auf Kosten fremder Völker gewonnen haben. Der Einbruch der Dorer machte den Resten der alten Kultur den Garaus. Die geometrische Zeit zeigt einen charakteristischen Gegensatz zu der mykenischen, besonders in bezug auf die Keramik. Während man von einer mykenischen *κοινή* der Keramik sprechen kann, zeigt jede Landschaft, jede Insel ihre leicht kenntliche Sonderart des geometrischen Stiles. Import von einem Gebiet in andere ist selten, in Attika sogar fehlend. Dank der grundlegenden Arbeit Blinkenbergs¹⁷ erkennen wir jetzt auch ein ähnliches Verhältnis in bezug auf die Fibeln, die, in der spätmykenischen Zeit erfunden, in der geometrischen sich in lokale Abarten spalten. Das spiegelt das Kleinleben der geometrischen Zeit wider, im Gegensatz zu dem auf das Grosse gerichteten Zug

¹⁷ Chr. Blinkenberg, *Fibules grecques et orientales*, K. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Medd. XIII, 1, 1926.

der mykenischen. Von der Dürftigkeit der dunklen Zwischenzeit zeugt nichts so gut wie die Funde, und was die geometrische betrifft, ist es charakteristisch, dass wir bisher kein so gut bewahrtes Haus aus dieser Zeit (der Zeit des Homer!) haben, dass ein ordentlicher Grundplan ausgemacht werden kann. Das beruht nicht auf dem Zufall, sondern auf der schwachen und dürftigen Bauweise. Das gemeinschaftliche Band der grossen Unternehmungen hatte aufgehört; jede Stadt sorgte nur für sich, und ihre Blicke gingen nicht weiter als bis zu dem Nachbarn, die Kriege waren Kleinfehden und Raubzüge gegen die Nachbarn oder von einzelnen unternommene Piratenfahrten.

Dies ist das Resultat, wie wir es aus den archäologischen [37] Funden und geschichtlichen Andeutungen kennen, das den tatsächlichen Hintergrund für die weitere Entwicklung des Königtums abgibt. Entscheidend war das Aufhören der grossen Kriegszüge; dadurch zerriss das Band, das fast allein die Vasallen mit dem König verknüpfte. Wenn sie daheim sassen ohne von dem königlichen Oberherrn gerufen zu werden und nur kleine Grenzfehden und Raubzüge auf eigene Faust unternahmen, waren sie tatsächlich selbständig, da die Hausmacht des Königs nicht stark genug gewesen sein wird, um seine Macht mehr als über die umliegende Landschaft geltend zu machen. Er sank zu einem der vielen βασιλῆς herab, nur die Sage bewahrte seinen einstigen Glanz und Ruhm.

Im Innern der Stadt wiederholte sich dasselbe, das im Reich geschehen war. Wie der König waren die Vasallen von ἑταῖροι und θεράποντες umgeben, und wie die Vasallen zu selbständigen βασιλῆς wurden, wurden sie von einem Adel umgeben, der gegen sie dieselben Ansprüche richtete, die sie selbst gegen den König durchgesetzt hatten, und auf den der Name βασιλῆς überging. Die Stadt war aber zu klein, um weiter zersplittert werden zu können, sie wurde durch die Notwendigkeit des Lebens zusammengehalten, da die Gehöfte und Güter weder politisch noch wirtschaftlich sich selbst genügen und behaupten konnten. So wurde das Streben des Adels darauf gerichtet, den König herabzudrücken und seine

Macht zu schmälern, bis er nur ein *primus inter pares* wurde. Dieses Ziel ist auf Scheria erreicht worden, und dem entspricht es, dass die Adelligen insgesamt in der Odyssee βασιλῆες genannt werden. Durch eine weitere folgerichtige Entwicklung entstand der typische Adelsstaat der frühen geschichtlichen Zeit¹⁸.

¹⁸ Um diese Entwicklung verfolgen zu können, wäre es besonders wichtig, die Eigentumsverhältnisse zu kennen; gerade über diese wissen wir aber weit weniger, als wir wünschen oder gar meinen. Es wurde oben bemerkt, dass die κλήροι den Einwanderern bei der Eroberung zugeteilte Landlose sind. Die Annahme Kahrstedts, Gr. Staatsrecht I, S. 12 ff., dass sie von dem König vergebene Lehen waren, ist schon für Sparta zu schwach begründet und darf vor allem nicht verallgemeinert werden. Sicher ist bei Homer Privatbesitz das Normale. M 421 ff. ist eine allzu schwache Stütze für die beliebte Annahme, dass das Ackerland gemeinschaftlicher Besitz war, der von Zeit zu Zeit neu verteilt wurde (zuletzt H. J. Rose, Primitive Culture in Greece S. 130). Eine wenig beachtete aber sehr wichtige Rolle muss das Weideland gespielt haben, das wohl sicher irgendwie gemeinschaftlich benutzt wurde; man erinnere sich an die ungeheuren Herden des Odysseus. Hier gab es für den Reichen und Mächtigen Gelegenheit, den Kleinen und Schwachen zu verdrängen. Ferner, unter welchen Bedingungen standen die auf diesem Lande gemachten Rodungen und Pflanzungen? Eine solche scheint Laertes sich angelegt zu haben. Darf man aus dem Wort κτεάτισσεν, ω 207, schließen, dass sie in Privatbesitz übergingen? Wenn dem so war, konnten sie eine Quelle zur Erweiterung des Grossgrundbesitzes werden, da schwach bezahlte Arbeitskraft zu haben war. Andererseits berührt sich das mit der ἐμφύτεσις, die sicher sehr alte Wurzeln hat; in dem neuen, wohl aus der Zeit um 500 v. Chr. stammenden lokrischen Gesetz, das eben von Papadakis in der Ἐφημερίς ἀρχαιολογική 1924, S. 120 ff., herausgegeben worden ist, liest man Z. 6 ὅτι δέ καὶ φυτεύεται, ἄσυλος ἔστο. [Wilamowitz, Ein Siedelungsgesetz aus West-Lokris, Sitz.-ber. Akad. Berlin, 1927, S. 7 ff.]

Neben den κλήροι gab es eine zweite Art des Landbesitzes, die τεμένη. Gewöhnlich wird von dem έμενος in Einzahl gesprochen, aber λ 185 zeigt, dass der König mehrere τεμένη bewirtschaftete. Kahrstedt hat das Wort ganz gut mit »Reservation« übersetzt. Die τεμένη umfassten wohl das Ackerland, das nicht in κλήροι aufgeteilt worden war, also von der unterjochten Bevölkerung bebaut wurde, die dem König Abgaben zahlte. Bei der Verschmelzung der Eroberer mit der einheimischen Bevölkerung, die allmählich stattfand, traten sicher auch Veränderungen und Ausgleichungen im Besitzstand ein, deren Tendenz wir leider nicht kennen, die aber weitgehende Wirkungen gehabt haben können. Die

Der Zusammenbruch des griechischen Grosskönigtums war [38] die logische Folge von dem Aufhören der grossen kriegerischen Unternehmungen. Als die Griechen erschöpft auf Griechenland zurückgeworfen und beschränkt wurden und sich der friedlichen Arbeit, um die Bedürfnisse des Alltags zu befriedigen, zuwenden mussten, hatte die nur auf den Krieg zugeschnittene, primitive Organisation dieses Königtums keine Mittel, die in den einzelnen Städten sitzenden Vasallen in Gehorsam zu halten. Es gibt ein Volk, das zumeist in schroffem Gegensatz zu den Griechen gestellt zu werden pflegt, obgleich es derselben indogermanischen Wurzel entsprossen ist und der Gegensatz ein allmählich gewordener ist, die Iranier. Als die Meder zuerst in die Geschichte eintreten, werden anscheinend kleine Fürsten erwähnt, mit denen die Assyrier in Berührung kamen; sowohl bei den Medern wie bei den Persern begegnet ein Grosskönigtum. Der persische Grosskönig ist wie Agamemnon ein βασιλεὺς βασιλέων. Auch ohne den in erbaulicher Absicht zurechtgemachten Bericht des Hero-

τεμένη bestanden und sind von dem Privateigentum des Königs getrennt (Moreau, Rev. des ét. grecques VIII, 1895, 288 ff.). Nicht selten ist die Rede davon, dass einem Helden für besondere Dienste ein τέμενος angewiesen wird, und es ist bemerkenswert, dass es immer von dem Volk, nicht von dem Fürsten vergeben wird. Das wird wohl darauf beruhen, dass der Fürst nicht gerne seine eigenen Einkünfte schmälerte, bei besonderem Anlass sich aber der Aufforderung nicht entziehen konnte, einen Teil von dem ungeteilten Lande einem verdienten Manne zu überlassen. Vielleicht schliesst Finsler, Homer³ I, S. 131, mit Recht aus η 149 f., dass der Adel dieses Verhältnis dazu benutzt hat, den Rest der τεμένη unter sich zu teilen. So wurde dem König die Grundlage seiner Machtstellung in dem Staat entzogen. Von den τεμένη blieben nur diejenigen der Götter erhalten, die anderen gingen in Privatbesitz über.

Die Eigentumsverhältnisse haben den Grund zu den sozialen Zuständen des Adelsstaates gelegt; dabei ist aber auch ein gewöhnlich übersehener Umstand zu beachten, die grosse Zahl der vagabondierenden Bevölkerung, die besonders in der Odyssee hervortritt. Die bekannten Worte des Achill λ 489 ff. sind oft zitiert, um die Trostlosigkeit der griechischen Unterwelt zu veranschaulichen, kaum dagegen, um die trostlose Lage der Theten zu zeigen, die man natürlich noch nicht in der späteren technischen Bedeutung eines Standes verstehen darf. Sie waren einfach freie Arbeiter. Eurymachos bietet σ 357 ff. dem als Bettler verkleideten Odysseus an, auf einem entlegenen Gefilde Dornen aufzulesen und Obstbäume

dot würden wir annehmen, dass dieses Grosskönigtum aus bescheideneren Anfängen allmählich emporgewachsen ist. Die Erstarkung des Königtums ist in der geschichtlichen Notwendigkeit begründet, den Kampf mit den organisierten Staaten des Euphrat-Tigris-Tales aufzunehmen, seine Machtfülle und Grösse erfolgte durch die grossen Eroberungen, und sein Bestehen beruhte auf der Notwendigkeit, die unterjochten Völker zu beherrschen.

- [39] Es ist nicht zu bestreiten, dass das griechische Grosskönigtum sich in derselben Weise hätte entwickeln können, aber die Umstände liessen es nicht zu. Die See, die Raubzügen günstig war, hinderte die Bildung eines grossen Reiches, die Völker waren noch nicht reif, den Nacken willig unter eine Fremdherrschaft zu beugen, und die Griechen hatten weder die Kultur noch die Mittel, eine solche Herrschaft auf die Dauer aufrechtzuerhalten, wie sie die Perser von der assyrischen Staatsorganisation und der babylonischen Kultur durch langwierige Berührung gelernt hatten.

zu pflanzen. »Wer die Leute sind, die solchen Dienst suchen, lehrt die Odyssee. Entweder sind es entlaufene Sklaven ... Oder es ist die grosse Menge der Landfahrer, die sich ihr Bettelbrod verdienen müssen.« (Zitat aus Finsler, a. a. O. 120, bei dem mehr zu finden ist.) Solche Leute heissen μεταβάσαι, wie denn Achill den Gesandten des Agamemnon erklärt, dieser habe ihn behandelt ὡς εἴ τινα ἀνέμνητον μεταβάσσειν. Solche freien Arbeiter wurden besonders im Ackerbau verwendet, wo nur diese, nicht Sklaven wie in der Weidewirtschaft, erwähnt werden. Das erklärt sich dadurch, dass der Ackerbau eine Saisonarbeit ist, bei dem es wirtschaftlich vorteilhafter ist freie Arbeitskraft zu verwenden als Sklaven, die man immer ernähren muss. Vergleiche den unbarmherzigen Rat des Hesiod, Op. 602, nach der Ernte θῆτά τ' ἄοικον ποιεῖσθαι. Solche Leute waren ersichtlich reichlich vorhanden und sehr schlecht gestellt, in den Zwischenzeiten konnten sie nichts als betteln. Beim Aufhören der grossen Kriegszüge konnten viele sich sicher nicht mit den beginnenden friedlichen Verhältnissen zurechtfinden, bzw. kein Landlos finden, sondern sanken in das vagabondierende Proletariat hinunter; sie konnten sich noch nicht wie in späteren Zeiten ihr Brod als Söldner verdienen oder auswandern. Als die Verhältnisse sich allmählich festigten, mussten sie sich immer mehr ansiedeln, gut oder schlecht; aus ihnen ist zum grossen Teil die unterste freie Bevölkerungsschicht, die Theten, hervorgegangen. Dies ist auch bei der Beurteilung der sozialen Nöte der griechischen Frühzeit in Rechnung zu stellen.

Die Zeit nach dem grossen Zusammenbruch ist die dunkelste der griechischen Geschichte, sie ist aber von grundlegendem und entscheidendem Gewicht. In ihr ist der Grund für die künftige Geschichte der Griechen gelegt worden; ihr gehörten das Verschmelzen der Eroberer mit der alteingesessenen Bevölkerung zu der geschichtlichen griechischen Rasse und die Ausbildung der sozialen Zustände und der Eigentumsverhältnisse; ihr gehört schliesslich die Entwicklung jener Form, in welcher sich das geschichtliche Leben der Griechen bis zum Untergang des Griechentums bewegen sollte, der Polis. Denn die Polis ist etwas Gewordenes. Ihr Grund wurde gelegt, als durch den Zusammenbruch des Grosskönigtums die Vasallen selbständig, ihre Interessen auf den engen Umkreis beschränkt wurden und folglich die Gauen nur an sich selbst dachten und für sich selbst sorgten und in den Nachbarn die natürlichen Feinde sahen. Die unaufhörlichen kleinen Fehden zwangen die Einwohner, sich innerhalb der Mauern der Stadt zusammen anzusiedeln; noch Thukydides weiss, dass die zerstreute Siedelung in älterer Zeit gewöhnlich war.

Es ist üblich, auf die Engherzigkeit der Polis zu schelten, die eine strenge Herrschaft durch Sitte und Gesetz über ihre Bürger ausübte und die Griechen für immer unfähig machte, ihre inneren Zwiste vergessend, zu einer das ganze Griechentum umfassenden politischen Organisation zu schreiten. Dies ist aber der Preis, der gezahlt werden musste, um weit Grösseres zu erreichen. Die Lebensform der Polis erzeugte das Selbstbewusstsein im Gegensatz zur Umwelt und erzwang die Konzentration auf sich selbst. Dadurch wurden die Griechen sich ihrer Eigenart bewusst und schliesslich wurden sie bei der Berührung mit fremden Völkern sich auch der Eigenart des Griechentums bewusst. Diese Konzentration, die eine ablehnende Haltung gegen das Fremde mit sich führte, insofern es nicht in die griechische Eigenart hineingearbeitet und aufgenommen werden konnte, ist die Grundvoraussetzung der Schaffung der griechischen Kultur im Gegensatz zu der orientalischen. Das geschichtliche Verhängnis der Perser führte dagegen zur Expansion im Gegensatz zur Konzentration der Griechen; für sie wurde es eine Folge ihres Grosskönig-

tums und ihrer Herrschaft über die umwohnenden Völker, dass ihre von der indogermanischen Wurzel ererbte Eigenart, die Eduard Meyer so schön in rechtes Licht gerückt hat, unter den vielerlei sich aufdrängenden fremden Einflüssen fast untergegangen ist.

[40] Trotz der staatlichen Zersplitterung gab es jedoch immer etwas den Griechen Gemeinsames, ein Griechentum, das sie von Anfang an in Gegensatz zu anderen Völkern vereinte und dessen sie sich wohl bewusst waren. Das war, was fast unnötig ist hervorzuheben, erstens die Sprache, aber das bedeutet in der älteren Zeit ganz besonders die epische Sprachform, die überall geübt, gehört und verstanden wurde. Zweitens war es die Götterwelt, die unter der Herrschaft des Vaters der Götter und der Menschen zusammengefasst wurde, und die Heldensage, an der Literatur und Kunst sich emporgerankt haben. Das ist aber alles in der Zeit vor der Zersplitterung geschaffen, ein Erbe aus der Zeit des griechischen Grosskönigtums. Auch dieses ist, trotzdem es ein baldiges Ende fand, eine notwendige Voraussetzung der griechischen Geschichte und Kultur.

Die Hoplitentaktik und das Staatswesen.

[240] Dass die nachfolgenden Zeilen nur eine skizzenhafte Darstellung geben können, beruht nicht nur auf der kurzen Spanne Zeit, die mir zur Verfügung stand, seitdem die Aufforderung mir zuzuging, zum Kongressheft der Klio einen Beitrag zu liefern, sondern auch auf der Dürftigkeit des Materials, das uns in wichtigen Fragen im Stiche lässt. Das Thema ist nicht unbeachtet geblieben; trotz alledem scheint es aber von so durchschlagender Wichtigkeit für das Verständnis der Geschichte der archaischen Zeit, dass es die Aufmerksamkeit nachdrücklich in Anspruch nimmt.

Die Chigikanne zeigt zwei Schlachtreihen von Hopliten, welche mit gehobenen Speeren zum Angriff gehen, ein Flö-

tenbläser schreitet ihnen voran. Ein späteres Monument, die Metope vom Schatzhaus der Sikyonier in Delphi, welche die Dioskuren mit geraubten Rindern zurückkehrend darstellt, ist aus demselben Geist geschaffen, der Freude an militärischem Drill und strammem Marsch, die man unbedacht den Griechen hat absprechen wollen; sie ist eben der Hoplitentaktik eigen. Die Chigikanne gibt die untere Grenze¹; die Hoplitentaktik war voll ausgebildet in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts.

Bei Homer finden wir eine ganz entgegengesetzte Kampfweise, die allzu bekannt ist, als dass es nötig wäre, auf sie einzugehen. Die Adligen treten als Vorkämpfer auf, der Kampf löst sich in Einzelgefechte auf und die grosse Masse dient nur als ein Hintergrund, mit dem wenig gerechnet wird. Auch wenn die epischen Dichter ihrem adligen Publikum zuliebe die Taten und die Bedeutung der einzelnen übertreiben, bleibt ein nicht zu überbrückender Unterschied bestehen.

Die erste Frage ist nun, wann diese Wandlung sich voll- [241] zogen hat. Hier hat man sich mit allgemeinen Angaben begnügt, und es war und ist wohl noch kaum etwas anderes möglich. Eine obere Zeitgrenze liesse sich bestimmen, wenn auf Tyrtaios Verlass wäre.

Wilamowitz hat wiederholt² die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, dass der grosse mykenische Schild, der sog. Turmschild, von Tyrtaios beschrieben wird, und daraus den selbstverständlichen Schluss gezogen, dass zur Zeit des zweiten messenischen Krieges in der Mitte des 7. Jahrhunderts die

¹ Über die Zeit der protokorinthischen Gattungen siehe K. Friis Johansen, *Les vases sicyoniennes*, S. 103 ff., und Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen* I, 81. [Das in diesem Aufsatz angeschnittene Problem ist öfters behandelt worden. Ich verweise nur auf die gründliche Untersuchung des archäologischen Materials von H. L. Lorimer, *The Hoplite Phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtaeus*, *Annual of the British School at Athens*, XLII, 1947, S. 76 ff., und auf W. Jaeger, *Tyrtaios über die wahre Arete*, *Sitz.-ber. Akad. Berlin*, 1932, S. 537 ff. Über Lippolds Versuch den Turmschild mit dem böotischen zu identifizieren s. mein *Homer and Mycenae*, S. 145 f.; ihm schliesst sich R. Nierhaus an, *Eine frühgriech. Kampfform*, *Arch. Jahrb.*, LIII, 1938, S. 90 ff. Über die Chigikanne s. unten S. 908 A. 2.]

² Die Textgesch. der griech. Lyriker S. 114 und Die Ilias S. 96 Anm.

Hoplitentaktik noch nicht eingeführt war. Es handelt sich um Frgm. 11 Bergk, V. 23 ff.

μηρούς τε κνήμας τε κάτω καὶ στέρνα καὶ ὤμους
ἀσπίδος εὐρείης γαστρὶ καλυψάμενος

und V. 35 ff.

ὅμεις δ', ὦ γυμνήτες, ὑπ' ἀσπίδος ἄλλοθεν ἄλλος
πτώσσοντες, μεγάλοις βάλλετε χερμαδίοις.

Im Anschluss hieran konnte man die Frage aufwerfen, ob das Wort πρόμαχοι seine homerische Bedeutung völlig eingebüsst hat und die recht abweichende Bedeutung »erste Reihe der Hoplitenphalanx«, wie man es bei Tyrtaios gemeiniglich versteht, angenommen hat, was in Wirklichkeit eine Katachrese ist. Man kann es zwar im allgemeinen hinnehmen, eine Stelle ist aber etwas beunruhigend: Frg. 12 V. 19 ff.

τοὺς δὲ παλαιότερους, ὧν οὐκέτι γούνατ' ἐλαφρά,
μὴ καταλείποντες φεύγετε, τοὺς γεραιούς·
αἰσχρὸν γὰρ διη τοῦτο μετὰ προμάχοισι πεσόντα
κεῖσθαι πρόσθε νέων ἄνδρα παλαιότερον,

erklärt Wilamowitz a. a. O.: »Die Jungen sollen die Älteren, die nicht so schnell laufen können, nicht im Stiche lassen.« Es scheint aber schwer zu glauben, dass man Graubärte und junge Leute nebeneinander in das erste Treffen der Hoplitenphalanx eingestellt haben sollte, und wenn das wirklich geschehen wäre, sind V. 21 ff. nicht recht zutreffend, denn wenn ein älterer Mann auf dem Platz, wo er eingestellt worden ist, in der ersten Reihe fällt, kann das keine Schande für seine jüngeren Nebenmänner sein. Man erhält vielmehr den Eindruck, dass die Streiter sich freiwillig als Vorkämpfer stellen gerade wie bei Homer. Wenn dem so ist, ist die Aufforderung an die Jüngeren sehr angebracht, den Platz als Vorkämpfer nicht saumselig den Alten zu überlassen. Andererseits wird der Rundschild erwähnt: Frg. 12, das Wilamowitz daher für nicht-tyrtäisch erklärt, und die Hoplitenphalanx Frg. 11, V. 29—34, die deshalb als Dublette ausgeschieden werden; man kann aber kaum umhin, auch in den

[242]

Worten Frg. 11, V. 11 παρ' ἀλλήλοισι μένοντες, die fest sitzen, eine Hindeutung auf die Phalanx zu finden.

Ich möchte nicht auf die sehr schwierige Tyrtaiosfrage eingehen, sondern mein Zweck ist nur, darauf aufmerksam zu machen, dass die Scheidung nach sachlichen Kriterien auch bei ihm nicht so leicht und glatt vor sich geht. Wenn jemand behaupten wollte, dass die Stellen sich auf eine Zeit beziehen, in der die Hoplitentaktik noch in ihrem Werden begriffen war und die dichtgeschlossene Phalanx erst allmählich die Vorkämpfer zu verdrängen begann, wäre das vom Standpunkte der Interpretation vielleicht, weil konziatorisch, als unmethodisch zu betrachten, von geschichtlichem Standpunkt aber sehr erwägenswert, weil es eine solche Übergangszeit gegeben haben muss, die sich bis ins 7. Jahrhundert hat ausdehnen können.

Es ist auffällig, dass Wilamowitz' Bemerkung stillschweigend beiseite geschoben worden ist, obgleich der Turmschild kaum irgendwo so lebendig beschrieben worden zu sein scheint wie in den angeführten Zeilen. Sie hat nämlich sehr weitreichende Konsequenzen. Wenn der Turmschild noch in der Mitte des 7. Jahrhunderts auch nur in einer Gegend Griechenlands im Gebrauch war, so fällt der wichtigste und durchgreifendste Beleg für mykenische Reste im Epos weg und in sachlicher Hinsicht hindert wenig mehr, die homerische Dichtung beliebig spät hinabzurücken. Das macht unwillkürlich stutzig, besonders wenn man hinzunimmt, dass der Turmschild nirgends in der geometrischen Kunst vorkommt; die Krieger tragen immer den kleinen Schild mit Ausschnitten an den Seiten, der böotisch genannt wird, oder den Rundschild, der schon auf spätmykenischen Vasen vorkommt.

Es wird aber gesagt, dass die fortwährende Benutzung des Turmschildes eine lokale Besonderheit Spartas war. Befragen wir die Kleinfunde archaischer Zeit, die gerade der Boden Spartas uns in grosser Zahl wieder geschenkt hat,³ so

³ Annual of the British School at Athens, XII, S. 323, Abb. 3 u. Taf. IX; XV, S. 138, Abb. 10 u. Taf. VII. [S. jetzt The Sanctuary of Artemis Orthia, Journ. of Hell. Studies, Suppl. V. 1929, Taf. 183, 191, 197].

finden wir, so weit sie publiziert worden sind, kein einziges Beispiel des Turmschildes. Da aber bisher nur ein kleiner Teil der Funde veröffentlicht worden ist, habe ich mich mit einer Anfrage an den Direktor der englischen Schule in Athen gewandt, A. M. Woodward, der die Ausgrabungen in Sparta [243] geleitet hat und die Funde besser als jeder andere kennt. Er ist so freundlich gewesen, mir folgende bündige Antwort zu geben:

»As to your query about shields — I think I may claim to be fairly well acquainted with the unpublished material from the Sparta excavations of 1906—1910 and 1924—1927; and I do not remember a single shield of the figure-8 type on any Geometric or archaic work of art. I should have said that in these periods the Spartan shield was essentially the round one, the Boeotian type being relatively scarce. I cannot believe that the countless lead figurines of soldiers would all have had a round shield unless this was the normal type; and the only clay votive model of a shield, found in 1926, is also circular; I think we may regard the collective evidence as convincing against the figure-8 shield having been in use at Sparta in post-Mycenaean times.»

Die Zeit der Bleifiguren wird in dem Bericht über die Grabungen 1906—1910 nach der Schichtung in dem Heiligtum der Orthia und der mitgefundenen Keramik bestimmt. Die ältesten sind mit der protokorinthischen Ware gleichzeitig, die grosse Masse gehört der orientalisierenden Periode an. Auch wenn man die Einführung der Hoplitentaktik hoch hinaufrückt und das massenhafte Vorkommen von Bleifiguren von Krieger, welche den Rundschild tragen, in Zusammenhang mit dieser Reform bringen wollte, lässt der monumentale Befund sich nicht damit in Einklang bringen, dass Tyrtaios den Turmschild kenne. Eine solche Annahme wird vollends unmöglich, da der Turmschild in der geometrischen Zeit ebenso wenig in Sparta wie im übrigen Griechenland erscheint. Es ist dies kein gewöhnliches argumentum e silentio, denn die Funde sind so zahlreich, dass der Turmschild unbedingt unter ihnen hätte erscheinen müssen, wenn er wirklich noch getragen wurde.

In diesem Punkte ist also kein Verlass auf Tyrtaios; der archäologische Befund spricht dagegen, dass in dem dorischen Sparta der Turmschild je in Gebrauch gewesen ist. Deshalb wage ich auch keine Schlüsse aus den Stellen zu ziehen, wo Vorkämpfer der homerischen Art erwähnt zu sein scheinen, noch wage ich die Erwähnung der drei dorischen Phylen in dem neuen Fragment⁴ zu so weitgehenden Schlüssen zu verwenden, wie neuerdings geschehen ist⁵. Es wäre sehr wichtig, wenn das spartanische Heer zu Tyrtaios' Zeit noch κατὰ φύλα, κατὰ φρίτρας gegliedert gewesen wäre und die bekannte militärische Ordnung Spartas also erst am Ende oder nach dem [244] Schluss des zweiten messenischen Krieges eingeführt worden wäre, und es würde dazu stimmen, dass die Hoplitentaktik bei dem echten Tyrtaios nicht erscheint, es kann aber auch sein, dass die Worte nicht mehr besagen als die ohnedies bekannte Existenz der drei dorischen Phylen, d. h. dass sie eine poetische Redewendung sind.

Entsprechend ist man genötigt, die Erwähnung des Turmschildes zu erklären: so malerisch die Beschreibung auch ist, sie ist dem epischen Vorrat der Kampfschilderungen entnommen und weiter ausgeführt. Das ist auffällig. Aber es ist wiederholt ausgesprochen worden, dass der Mensch eine Sprache hat, die für ihn dichtet und denkt, und manchmal geht es so weit, dass die Sprache anders denkt als der Dichter, dem sie die Worte auf die Zunge legt. Diese Gefahr lag besonders nahe für einen Dichter, der eine von seiner eigenen sehr verschiedene Sprachform und damit den Formelschatz und die typischen Schilderungen des Epos übernahm. Anders vermag ich den Widerspruch zwischen Tyrtaios und dem archäologischen Befund nicht zu erklären, um auf die Echtheitsfrage nicht einzugehen. Dadurch wird aber leider die Verwendbarkeit der Gedichte für geschichtliche Schlüsse beträchtlich verringert.

Auch ein zweiter Anhaltspunkt erweist sich als unbrauchbar: der Ielantische Krieg zwischen Chalkis und Eretria, der

⁴ Berliner Sitzungsberichte 1918, S. 730, Z. 12.

⁵ Z. B. von Willeken, Griech. Gesch.², S. 77.

als ein ritterlicher Kampf ausgefochten worden sein soll⁶; denn seine Zeit ist strittig. Auch wenn Euböa in der militärischen Entwicklung hintangestanden hat, spricht dies entschieden gegen die Hinabdatierung des Krieges in das 6. Jahrhundert, um nicht von dem Archilochosfragment 3 Bergk zu reden.

Trotzdem die erwünschten zeitlichen Anhaltspunkte unseren Händen entglitten sind, dürfte der übliche Zeitansatz richtig sein; die Hoplitentaktik ist spätestens im 7. Jahrhundert eingeführt worden oder richtiger zum Abschluss gebracht. Denn sie ist natürlich nicht mit einem Schlage in die Welt getreten, sondern erst allmählich hat man gelernt, durch die dichtgeschlossene Hoplitenreihe den ungestümen Anprall der Vorkämpfer zurückzuweisen und niederzuschmettern, ein Übergang, den man, wie bemerkt, mit gutem Willen in einige Stellen des Tyrtaios hineinlesen kann. Es mag wohl nicht so dramatisch zugegangen sein, wie damals als das Ritterheer Karls des Kühnen von den Piken der Schweizer vernichtet wurde, sondern die neue Taktik bildete sich mehr allmählich aus und erwies ihre Überlegenheit.

[245] Nach dieser ergebnislosen, aber notwendigen Voruntersuchung wenden wir uns der Hauptsache zu. Man kann sich den Umschwung kaum gross genug denken. Vor der neuen Taktik und ihren Anforderungen versanken das griechische Ritterheer und der griechische Adelstaat, wie das Ritterheer und die feudale Welt des Mittelalters vor der Erfindung des Schiesspulvers. Das bedeutete erstens einen Umschwung der Anschauungen. Der homerische Vorkämpfer ist der einzelne, der aus der Masse hervortritt und für die Masse kämpft, nicht ohne seine Taten und seine Person zur Schau zu stellen. Er erwirbt sich einen persönlichen Ruhm und manchmal auch materiellen Lohn durch die Beute, die er gewinnt. Er ist ein vollblütiger Vertreter des Individualismus. Die Zeit heisst mit Recht die Heldenzeit; sie verkörpert sich in einem Heldenideal, einem ritterlichen Typus. Staatlich entspricht die-

⁶ Aristoteles, Pol. IV, S. 1289 b; Strabon, X, S. 448; vgl. Plut. amat. 17, Eingreifen der thessalischen Reiterei.

sem der Adelstaat mit dem Ehrgeiz und der Prachtliebe seiner Mitglieder und dem Zurücktreten der Masse; er bietet dem Individualismus grossen Spielraum und wird notdürftig durch das starke Geschlechts- und Standesgefühl zusammengehalten, manchmal auch gefährdet.

Die Hoplitentaktik ist der genaue Gegensatz. Hier ist das Hervortreten aus Reih und Glied, um sich vor anderen auszuzeichnen, der schwerste Fehler, vorzeitiger Flucht gleichzustellen. Es gilt, auf dem angewiesenen Platz zu verbleiben, auch wenn man dadurch sein Leben ohne Aufhebens opfern müsste. Hier ist der gerade Gegensatz des Individualismus herrschend: die Solidarität der Mitbürger, ein staatsbürgerliches, wenn man so will, ein demokratisches Ideal im Gegensatz zu dem ritterlichen Heldenideal. Hier herrscht Disziplin, dort Ruhmbegierde.

Der Umschwung der Taktik setzt also voraus, oder führt mit sich einen Umschwung der Denkweise, der dem Übergang von dem Adelstaat zu dem Polisstaat entspricht, den Burckhardt, zwar übertrieben aber nicht ohne Grund, eine Zwangsjacke des Individuums genannt hat. In dem einzigen Gebiete des Mutterlandes, wo der Adelsstaat sich bewahrt hat, Thessalien, ist auch die Reiterei die Hauptwaffe, das Fussvolk bedeutet wenig⁷. Die griechische Polis ist in ihrer Eigenart ohne das Hoplitenheer nicht denkbar, in dem den Bürgern die Solidarität, welche die Polis in Anspruch nimmt, handgreiflich eingeschärft wurde.

Wir können aber über diese allgemeinen Betrachtungen hinauskommen. Der Streitwagen hatte im Mutterlande alle Bedeutung für die Kriegführung eingebüsst und war Rennwagen [246] geworden, der nur in den sportlichen Veranstaltungen vorkam. Die Ritter sassen auf, aber die schlecht berittene und geübte Reiterei konnte gegen die Hoplitenphalanx nicht aufkommen. Was die Kavallerie bedeuten konnte, hat erst die wohl disziplinierte und gut geleitete makedonische Reiterei gezeigt. Auf dem Schlachtfelde bedeutete nur der Hoplit etwas, und auch Adlige wurden in die Phalanx eingestellt. Die

⁷ Vgl. dazu unten S. 247 Anm. 1. [906 A. 8].

Rüstung des Hopliten kostete Geld, aber doch lange nicht so viel als das Halten von Pferden, wozu auch die für den Reiter notwendige Rüstung hinzugerechnet werden muss. Dadurch kam ein weit grösserer Teil der Bürger zur militärischen und zwar in dieser Hinsicht allein entscheidenden Bedeutung. Mit dem Schwinden der militärischen Bedeutung des berittenen Adels wurde seine politische Vormachtstellung untergraben. Denn die Hopliten, welche die Schlachten für die Stadt der Väter schlugen, mussten eine entsprechende politische Bedeutung beanspruchen und erhalten.

Das ist in Sparta am schärfsten ausgeprägt worden, wo die Hopliten eben die ὁμοιοι waren wie die Soldaten der Phalanx und über die übrige Bevölkerung herrschten, und ihre Gleichheit untereinander entspricht genau der neuen Taktik. Es scheint daher auch etwas bedenklich, anzunehmen, dass diese Taktik in Sparta später als im übrigen Griechenland in Aufnahme gekommen ist; eher würde man meinen, dass Sparta vorangegangen ist und den anderen Staaten das Vorbild abgegeben hat. Aber das ist unsicher. Jedenfalls hat Sparta durch seine strenge Durchführung und Ausarbeitung der Hoplitentaktik im 6. Jahrhundert seine Vormachtstellung in Griechenland erworben.

Gewöhnlich wird die Geschichte der Tyrannenzeit so dargestellt, dass ein einzelner auf die breite Masse gestützt, deren soziale Nöte eine gärende Unruhe verursachten, die Macht an sich riss. Der Mittelstand, den es gegeben haben muss, wird mit der Bemerkung erledigt, dass er durch das Emporblühen von Handel und Industrie gehoben wurde und dass einzelne Mitglieder zu Reichtum kamen. Die erstarkende Bedeutung des Mittelstandes kann an dem Sieg der Hoplitentaktik gemessen werden. Denn der Mann, der sich eine Hoplitenrüstung zu beschaffen vermochte, gehörte keineswegs zu den Besitzlosen, sondern muss ein für die Zeit nicht unbedeutendes Vermögen gehabt haben. Nur ein kräftiger und an Kopffzahl nicht zu geringer Mittelstand konnte die für ein Hoplitenheer nötige Grundlage abgeben. Standen doch in der solonischen Staatsordnung zwischen den ἱππεῖς und den θῆτες [247] die ζευγῖται: eben die, die sich ihre (Hopliten)-Rüstung (ζεύγος)

selbst beschaffen konnten⁸. Man darf sich den Hergang so denken, dass dieser bei dem wirtschaftlichen Aufschwung sich allmählich immer mehr kräftigende, wehrfähige Mittelstand anfangs zusammen mit der besitzlosen Masse sich gegen die Adelherrschaft wandte und die Tyrannenherrschaft hinnahm, da sie die wirtschaftlichen Interessen förderte, dann aber bei zunehmender Bedeutung und steigendem politischen Selbstbewusstsein kräftig dazu beitrug, dieser das Ende zu bereiten. Der Mittelstand und nicht die breite Masse hat den Gewinn eingestrichen. Im Mutterlande, um das es sich hier handelt, folgt auf die Tyrannenherrschaft keine vollentwickelte Demokratie, sondern eine mehr oder weniger gemässigte, welche den Interessen des Mittelstandes entspricht. Wir sehen das z. B. in Korinth und in Athen, wo die sog. Herrschaft des Areopags bis gegen zwanzig Jahre nach dem Perserkrieg dauerte; sie ist wenig bekannt, zeigt aber die gemässigte Art, die man unbedingt dem wehrfähigen Mittelstand zuschreiben muss. Die πολιτεία τῶν τὰ ὅπλα παρεχόντων war ein Ideal, dessen zähe Lebenskraft zeigt, wie tief es in den Herzen der Griechen wurzelte.⁹ Es war in der Zeit begründet worden, als die neu-geschaffene Hoplitentaktik ihre Überlegenheit erwies und dadurch die Hopliten zu den für den Staat wertvollsten und daher auch massgebenden Bürgern machte, und dieses Ideal wurde immer wieder aufgefrischt, wenn die gemässigte Partei gegen die extreme Demokratie Front machte.

Aus den wirtschaftlichen Anforderungen, welche die Hoplitentaktik an ihren Mann stellt, erklärt sich bekanntlich der Ursprung der Timokratie. Von Anfang handelt es sich eben nicht um eine Begrenzung des Stimmrechts und der politischen Rechte überhaupt nach dem Vermögen, sondern um eine Begrenzung der Wehrpflicht; denn der Dienst in der

⁸ Der Herausgeber dieser Zeitschrift macht mich darauf aufmerksam, dass als König Archelaos die makedonische Phalanx schuf, er durch den Namen πεζέταιροι, den er den Streitern zu Fusse gab, zeigte, dass er die Hopliten den berittenen εἰπῆροι so gut wie gleichstellte und dass das umso bedeutungsvoller war, als ja das makedonische Heer das Volk in Waffen darstellte, von dem allezeit die Ausrufung oder doch die Anerkennung des Königs abhing.

⁹ [Man lese Aristoteles, de rep., p. 1297 b nach.]

Hoplitenphalanx konnte nur demjenigen auferlegt werden, der sich die Rüstung zu verschaffen vermochte. Dass aber diejenigen, die vor allen anderen, d. h. vor den armen oder besitzlosen Leuten, die im Krieg wenig zählten, die Schlachten schlugen, volle bürgerliche Rechte und das entscheidende Wort in politischen Dingen haben sollten, war selbstverständlich. Das ist eben die πολιτεία τῶν τὰ ὅπλα παρεχόντων, und [248] daher kommt das Vermögen zu seiner politischen und staatsrechtlichen Bedeutung. Diese und damit die Einführung der Hoplitentaktik muss aber hoch in das 7. Jahrhundert hinaufgesetzt werden, da das Prinzip der Abgrenzung der politischen Rechte und Pflichten nach dem Vermögen schon in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts sich so eingebürgert und weiter entwickelt hatte, dass Solon sie zu einer wirklichen Timokratie in seiner Klasseneinteilung verwenden konnte. Dadurch gewinnen wir noch eine erwünschte Bestätigung des Zeitansatzes: Attika stand zu dieser Zeit nicht an der Spitze der Entwicklung.

The Introduction of Hoplite Tactics at Rome: its Date and its Consequences.¹

- [1] That the close connection between military organization and state-organization has received little attention in this country is less to be wondered at, because this country is an exception to the rule. Being protected by its insular situation, it has had no need of a large standing army within its boundaries. On the Continent the connection appears clearly. Feudal organization was bound up with the art of fighting by knights, and was upset as much by the invention of guns and gunpowder as by economic development; monarchy was supported by mercenary armies, and the men who introduced compulsory

¹ Read at the Annual General Meeting of the Society for the Promotion of Roman Studies, June 11th, 1929.

service have more than others contributed to the founding of democracy.

But I leave it to others to judge modern history according to their own opinions, and turn to ancient history, which I know better and where the connection is more obvious, because warfare was an almost constant occupation in ancient states and military service a duty imposed upon the citizens. With the introduction of mercenary armies the political importance, often even the freedom, of ancient states disappeared; in Rome it preceded only by two or three generations the founding of the principate.

The Homeric Age has justly been called an age of knights. Noblemen drove in chariots to the battlefield, descended and fought before the rank and file as champions, the mass of soldiers only forming the indiscriminate background which counted for little. In the popular assembly also noblemen played the leading part, carried on the debates and made decisions. What befell a man of the people who tried to interfere is depicted in the scene of Thersites. Noblemen fought and spoke for the people; to them belonged property and political influence.

In the seventh century B.C. a new mode of fighting was developed, hoplite-tactics.² It is in striking contrast to Ho-

² See my paper, 'Die Hoplitentaktik und das Staatswesen' in *Klio* xxii, 1928, p. 270 ff. [897 ff.]. Because the Chigi vase is somewhat peculiar in style, it does not afford a good clue to the date; but the hoplite-phalanx appears on the Macmillan lekythos and the lekythos from Rhodes in Berlin, which is attributed to the second part of the seventh century B. C. by K. Friis Johansen, *Les vases sicyoniennes* (see p. 184 and pl. xxxi and xxxii). The lapse of time between this date and that here suggested for the introduction of hoplite-tactics at Rome — the forties of the fifth century B. C. — is only natural; for innovations in the art of fighting are only learnt from an enemy with whom a people is constantly warring — e. g. the Romans took over manipular tactics during the Samnite wars. There was no immediate contact between the Romans and the Greeks, and wars between Greeks and Etruscans were waged in Campania only when the Etruscans attempted to conquer that province. It may reasonably be suggested that the Etruscans learnt to know and took over the phalanx at this time, viz. the sixth century B. C. Thus the date here suggested for its introduction at Rome will appear to be reasonable. E. McCartney,

[2] meric warfare, a contrast which is not diminished by the fact that hoplite-tactics were, of course, developed gradually.³ The battle-line of the hoplites is a moving wall of men, protected by their shields and stretching their spears threateningly forwards. Its force depends on its coherence. If it is not broken up, it sweeps away what it encounters and carries the day; but if a gap is made, if a single man flinches, it can be rolled up and defeat is at hand.

The contrast is sharp. The Homeric knight was guided by strong self-assertion; he fought for his personal distinction, glory and booty. The duty of the hoplite was much more humble—to hold his place in the rank and file, not to desert his comrade even at the cost of his life, so that no gap should be made which might involve the peril and defeat of the whole army.⁴ To spring forward from the line to distinguish oneself through personal bravery was a fault no less serious than untimely flight. The contrast is that of collectivism and solidarity with individualism and personal ambition. In the State the same contrast prevails between the ideals of the nobility and the ideals of the Greek polis. The polis was a severe master which imposed heavy duties on its citizens, and the obligatory character of these duties was most clearly impressed on the battlefield.

The new tactics contributed to the breaking up of the old state of the nobility no less than did the economic development, which has received much more attention. Old tactics were obsolete, the art of fighting and the bravery of the

'The Military Indebtedness of Rome to Etruria' in *Memoirs of the American Academy in Rome*, I, 1917, p. 156, refers the reform to 'one of the Tarquins, whom we shall call Servius Tullius,' but relies solely upon the traditional connection of the so-called Servian class-system with King Servius Tullius. That is obviously no good reason.

³ That the change came about gradually is justly remarked by Kromayer in Kromayer und Veith, *Kriegführung der Griechen und Römer* (*Handbuch der klass. Altertumswissenschaft*, iv. Abt., 3. Teil, 2. Bd., p. 22; cf. p. 28); but this, of course, does not impair the sharp contrast in discipline.

⁴ Cf. the oath of the young Athenian citizens in Pollux viii, 105: οὐδ' ἐγκαταλείψω τὸν παραστάτην ᾧ ἂν στοιχῶ.

knights went down before the spearguarded battle-line of the hoplites; as the knights of Charles the Bold of Burgundy before the pikes of the Swiss; the predominance of the noblemen in the state which was founded upon their similar position in battle was undermined. The armour and weapons of the hoplites were costly, but not nearly so costly as the keeping of horses and procuring of armour. Consequently, many more citizens took their place in the hoplite-army; and, as they decided the destiny of the State on the battlefield, it was only natural that it was given to them to decide its destinies in the popular assembly also. The ideal of the State of the hoplites (πολιτεία τῶν τὰ ὅπλα παρεχόντων) had always a firm grip on the Greek mind.

It was the duty of every citizen to procure weapons and [3] armour for himself. As long as noblemen played the most prominent part in battle, there was no need of any organization, because class-sense and ambition drove them to take their places and win distinction. When a great many new citizens were placed in the decisive battle-line and it was extremely important that they should be as numerous as possible, the need became apparent to find out those on whom the duty to serve as hoplites could be imposed. The qualification became one of property which sufficed to procure hoplite-armour. In this way timocracy arose; for, originally, timocracy is not founded on property as such but on ability to do military service, and this was, as we have seen, bound up with the possession of property to a certain value. But already in Solon's laws a real timocracy had been developed, wealthier citizens having certain prerogatives, or to put it rightly, noblemen preserved some of their privileges, as did the knights in Solon's class-system, and timocracy was developed by attributing some prerogatives to, and imposing certain special duties on, the wealthiest class.

It is certain that hoplite-tactics were introduced into Rome also.⁵ Dr. Helbig has ingeniously shown that, in the earliest

⁵ This paper owes much to Professor Ed. Meyer's illuminating article, 'Das römische Manipularheer, seine Entwicklung und seine Vorstufen,'

time of the Republic, Roman tactics much resembled Homeric warfare.⁶ The champions whom Dr. Helbig calls mounted hoplites rode to the battlefield, dismounted, and fought on foot. The difference is the use of the *pilum*, which implies chiefly that the Homeric knights drove while the Romans rode; the kind of fighting must have been much the same. There is an old tradition concerning the introduction of hoplite-tactics to which Professor Ed. Meyer has drawn attention. It is incorporated in an account of some negotiations between the Romans and the Carthaginians at the outbreak of the first Punic War.⁷ The Carthaginians say that they wonder how the Romans dare to embark on war with them, when they have neither a fleet nor experience of naval warfare. The Romans reply they have always learnt from others, whom in the end they have overcome: they have taken over the phalanx from the Etruscans and manipular tactics from the Samnites.

[4] The reliability of the tradition cannot be disputed: from a general point of view it is extremely probable that the Greek hoplite-tactics were introduced into Rome and came between the old mode of fighting, described by Dr. Helbig, and the well-known manipular tactics. The only question is, When did this happen? Some scholars have supposed a thorough army-reform after the battle of the Allia,⁸ but it is not certain that that great disaster was caused by defects in Roman tactics and army organisation: it may have been due to a failure of nerve when facing an unknown and terrible

first printed in the *Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss.*, 1923, no. 3, and reprinted with additions in his *Kleine Schriften* ii, p. 193 seqq.; but the connection between the reform of the military organisation and the constitutional reform is made on my own responsibility.

⁶ W. Helbig, 'Die Castores als Schutzgötter des römischen Equitatus' in *Hermes* xl, 1905, p. 100; *Zur Geschichte des römischen Equitatus* in *Abhandlungen der bayer. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse* xxiii no. 2, 1902. Cf. Kromayer and Veith, loc. cit., p. 235.

⁷ *Ineditum Vaticanum* iii; *Hermes* xxvii, 1892. Diodors *römische Annalen*, herausgeg. von A. B. Drachmann (*Lietzmann's Kleine Texte* no. 97), p. 67.

⁸ For a contrary view see Ed. Meyer, loc. cit., p. 261, n. 1.

foe. In reality the progress of Rome had begun some years before this date, and it had already taken the first steps which ultimately led to the mastery of Italy. The most remarkable of these is the conquest of Veii, five years before the battle of the Allia; but already in the last years of the fifth century Rome had made notable advances towards the south, conquering and colonising Velitrae, Anxur and other places. On the other hand, the early and middle parts of the fifth century are filled with incessant and fruitless wars with the neighbouring peoples. It seems, therefore, reasonable to ascribe this definite progress of Rome at the end of the century to the results of a reform which added to the strength and fighting qualities of the Roman army. Consequently, this may be dated some time before the close of the fifth century.

But general considerations have a restricted value, and a more definite argument for this dating can be found. Professor Ed. Meyer⁹ has briefly pointed to the story of the dictator, A. Postumius Tubertus, in 432 B.C., who put his son to death because he sprang forward from the line and engaged in a victorious duel with an enemy¹⁰; and he has justly appreciated it as an illustration of the contrast between the old mode of fighting and the new discipline of hoplite-tactics. I am inclined to attribute still greater value to this story. There is nothing legendary about it; it is no wandering *motif*, although it has been transferred to T. Manlius Torquatus. The case is very easy to understand at a certain time, when the old mode of fighting, the springing forward of the champions to gain personal distinction, was not yet forgotten, and when the severe discipline of the hoplite-phalanx, in which to leave one's place in the battle-line was a crime no less heinous than untimely flight, must at all costs be enforced. The Roman mind was such that there is nothing improbable in the story, and the tragic issue impressed it on people's minds.

⁹ Ed. Meyer, loc. cit., p. 272.

¹⁰ Diodorus xii, 64; Livy xxix, 5; transferred to T. Manlius Torquatus in 340 B.C. in Livy viii, 7 — cf. Periocha 54.

If this view is approved, we gain a *terminus ante quem* for the introduction of hoplite-tactics; it must fall shortly before 432 B.C.¹¹ The date agrees well with the above considerations, but in dating the introduction of hoplite-tactics I should not dare to rely solely upon this story: there are other circumstances which seem to corroborate the date in a striking manner.

Twelve years before this event, in 444 B.C., *tribuni militares* [5] *consulari potestate* were elected instead of consuls. The purpose of the change has been hotly disputed: it has almost always been connected with the demand of the plebeians for accession to the high offices, more especially the consulate, and has been interpreted as a means either to hinder the admission of the plebeians, if, with Diodorus, this step is dated to 450 B.C., or to put off the decision of the question, if, with Livy, their admission is dated to 367 B.C. I think such a view too narrow. There may have been reasons, not only for a struggle in regard to the existing offices, but also for developing the institutions of the State in order to answer its growing needs; and opinions may have differed as regards the manner in which this should be done. Concerning the purpose of the change we know nothing for certain, but only what can be concluded from the names of the military tribunes; and this shows that it implied a militarization of the highest office of the State. Its holders were freed from part of their civil functions, in order that they might be able to devote themselves more effectively to their military duties. This was evidently much needed, if at this time a thorough military reform was introduced and a new and severe military discipline was to be enforced.

Moreover, in the following year, 443 B.C., the censorship was created. The censors without doubt took over some of the duties formerly incumbent upon the consuls; but the

¹¹ I am not unaware of the chronological difficulties, but I share the opinion of prominent scholars of recent years that the fasti are better than they are generally supposed to be, and I do not consider an attempt to correct the conventional dates essential in this connection.

chief purpose of their office is again attested by its name — it was to make the *census*, to distribute the citizens into classes according to their property. Taxation may have existed in an earlier age, but it cannot have had any great importance for the State before the introduction of hoplite-tactics. With that change it became all important to assess the property of the citizens, in order to discover those whose duty it was to serve as hoplites. I am firmly convinced that the creation of the censorship is connected with the introduction of hoplite-tactics; for this is the only obvious and sufficient reason. The task of taxing the citizens became with this reform so important and so comprehensive that it could not be carried out by the consuls, who had so many other duties; and, moreover, the highest magistrates had to be freed from civil duties, in order to teach the newly-created army new tactics and a new discipline.

I think that the interconnection is evident and that the reform of the highest office and the creation of the new office are best explained in this way: for then we find a clear and adequate reason for the change. The political effect of the army reform went farther and caused a reform of the State-institutions also, and this latter reform had still more important consequences.

The well-known Servian scheme of the classes has come down to us remodelled by later generations. The property prescribed for each of the classes is evaluated in *asses*, and money was struck in Rome only in the middle of the fourth century: moreover, it has been proved that the *asses* referred [6] to are the two-ounce *asses* which were introduced in 269 B. C. This may only be a later evaluation of the amount of property which was defined in another manner; we cannot say whether any other change has been introduced. The following calculation has, however, been made. On the assumption that the assessment of the lowest class, 11,000 *asses*, corresponds to the value of a *heredium*, a garden-plot of two *jugera*, the property prescribed for the first class would be slightly less than twenty *jugera* (*i.e.* about twelve acres

or five hectares), which is really no great area.¹² According to this calculation, the great mass of the first class were not great landowners but at most well-to-do farmers, such as were able to procure full hoplite-armour and weapons, and this seems to show that the tradition is substantially correct.

The tradition also gives an account of the armour and weapons which were prescribed for the different classes. This account is schematic, and may have been remodelled according to later ideas and misunderstandings; but in one point at least it seems trustworthy, *viz.* that full hoplite-armour and weapons were prescribed for the first class.¹³

Both these points, taxation and the prescription of certain armour, are essential to an army-reform through which a hoplite-phalanx was created; before this, they had by no means the same importance. That the scheme of the classes was instituted by King Servius Tullius is an ancient opinion which has long ago been discredited, but to what time it is to be ascribed is completely doubtful. If the main principles are older than the time to which the existing tradition belongs—and we have seen that they certainly are—they agree in a remarkable manner with the necessary premises of a hoplite-army, the first class comprising those who were able and obliged to serve as hoplites. The scheme has been built up upon earlier foundations like that of Solon at Athens, but it is idle to speculate about the form which the class-system may have had before that which is described in our historical sources. The all-important main point is that the system is essentially adapted to the requirements of a hoplite-phalanx; and hence, if it existed at all before this time, it must have been very thoroughly readjusted when the army-reform which created the hoplite-phalanx was carried through.

¹² Accordingly I cannot accept the reasoning of A. Rosenberg, *Untersuchungen zur römischen Zenturienverfassung*, p. 23, who tries to show that the first class comprised really wealthy men. His use of modern statistics is more specious than sound.

¹³ Cf. Ed. Meyer, *loc. cit.*, p. 270 and n. 3.

The Servian classes and centuries form one of the popular assemblies in Rome, the *comitia centuriata*. The military character of this assembly is well known. It must needs meet outside the *pomerium* on the Campus Martius. To summon it is called *exercitum imperare*. It is presided over only by a magistrate holding the *imperium*, i.e. military command, [7] and during its meeting the red war-flag flies on the Janiculum. It is the people under arms serving as a popular assembly.

This principle is old and time-honoured. The army was the first popular assembly among several peoples of the Indo-European stock—the Teutons, the Homeric Greeks, the Macedonians, and in Sparta. Therefore it is presumably old in Rome too, older than Rome itself.

But it is to be noted that the *comitia centuriata* and the army are not identical, although they are often said to be so. This is of course obvious; for the effective army in Rome did not comprise all the citizens whose duty it was to do military service. All the citizens who were able to bear arms were summoned only when *tumultus* was proclaimed. A levy was made in order to form the effective army. Those who were not levied could not, however, be deprived of their votes. This point, indeed, has been demonstrated at length by recent writers.¹⁴ Under these circumstances it is tempting to assume that the Servian scheme represents the *cadres* from which the levy was made. But that is not possible either. The levy was made according to the tribes, and it is impossible to fit even the oldest twenty tribes into the scheme of the Servian centuries. The necessary conclusion is that the Servian system is a voting-system with a military base; but we are unable to guess the time when this voting-scheme was created, and the changes which it may have undergone. Only one point seems certain, namely, that its main principle is closely linked up with the hoplite-phalanx and is derived from its creation.

¹⁴ Especially by A. Rosenberg, loc. cit., p. 3 seqq.; cf. Ed. Meyer, loc. cit., p. 270, n. 1.

We have noted, on the one hand, that the army is the oldest popular assembly and, on the other, that the *comitia centuriata* cannot be very old, because it is not a real army but a voting system founded on the hoplite-army. There existed in Rome an older popular assembly, the *comitia curiata*. In historical times, it was an unimportant relic from antiquity; but that it had once exercised the sovereignty in the State is demonstrated by the fact that the magistrates had to be invested with their authority by a *lex curiata de imperio*, although it was as sheer a formality as the *lex de imperio* through which in a later age the popular assembly invested the emperor with the sovereignty of the people. The *comitia curiata* had long since passed out of practical political life and is very little known: but from certain formalities which still survived it has been deduced that it was based on the *gentes*, and this seems likely; for a popular assembly answering to the gentilician State, which prevailed in the early age of Rome as in the early age of Greece, must be presumed.

The military system of this age in which the nobility prevailed was also founded upon the *gentes*. It is surmised that the thirty *curiae* were connected with the three oldest tribes—the Tities, the Ramnes, and the Luceres—which remained as names belonging to the six first centuries of knights, the leaders of which certainly were the *tribuni celerum*. This may have been the army of mounted hoplites of the early age. A sidelight is cast on this military system by the story of the three hundred Fabii who undertook the war against Veii and fell at the Cremera in 477 B.C.¹⁵ Whatever may be thought of the trustworthiness of the story, its background, the ruin of a whole *gens*, can hardly be fiction; for in a later age it would have been impossible. On the other hand, it cannot be believed that all these three hundred men were patrician members of the *gens Fabia*. We have a vivid picture from the age in which military and state organisation was founded upon the *gentes*. The *gens* marches into the

¹⁵ Diodorus xi, 53; Livy ii, 49 seqq.

war with its retainers, the clients, forming one military unit which was completely crushed.

We have seen what an important change in the life and social structure of the State the introduction of hoplite-tactics into Greece involved; and the effect must have been the same in Rome when the clients, who formerly followed their patrons in war as retainers, were placed side by side with them in the hoplite-phalanx. This was stressed some years ago by Professor K. J. Neumann in his interesting sketch of early Roman history,¹⁶ but in my opinion with excessive emphasis.

Neumann also assumes a great military and political re-organisation in the early age of Rome; but he adds that it started from a liberation of the serfs (*Bauernbefreiung*), supposing that the clients were originally serfs. In order to organise the liberated farmers, the sixteen oldest rural tribes were created. This setting free of the serfs is, he thinks, later than the creation of the four urban tribes and the office of the *tribuni plebis*, but earlier than the law of the Twelve Tables, because the latter recognise free property only. This theory has not gained approval, and its foundations are unstable. There is no indication to the effect that the clients were originally serfs or that the land tilled by them was in reality the property of their patrons. Hence the statement is not warranted that the reform was carried through before the time of the *decemviri*. The ties which united clients and patrons were chiefly of a moral order but partly of an economic nature, and implied mutual aid and assistance. There is no sign that the clients were generally discontented with their position: in tradition they appear as helpers of the patrician faction.

In spite of these criticisms there is a kernel of truth in Neumann's view, which ought not to be overlooked. The old bonds

¹⁶ K. J. Neumann, *Die Grundherrschaft der röm. Republik, die Bauernbefreiung und die Entstehung der servianischen Verfassung*, Akademische Rede, Strassburg, 1900; and in *Weltgeschichte* (herausgeg. von Pflugk-Hartung), I, 374 seqq.

between patrons and clients were slackened, and the clients were freed from the overwhelming predominance of the patricians when, in a certain respect, they were put on an equal footing with the latter. The inevitable consequence of the new military organisation, in which the *gentes* had no importance whatever and well-to-do smallholders were placed side by side with patricians in the hoplite-phalanx, was that the plebeians who did hoplite-service had to be conceded the same importance in the popular assembly as on the battlefield. So it is in the *comitia centuriata*, which is what the Greeks called πολιτεία τῶν τὰ ὄπλα παρεχόντων in a specifically Roman form. In fact, the reform ushered in a new era in social development and politics.

It is, however, typical of the Roman character that the constitutional reform which the military reform made necessary was in no wise radical. The existing popular assembly, the *comitia curiata*, was not re-shaped, but was allowed to retain some of its functions. By its side a new popular assembly, the *comitia centuriata*, was created, based on the new military organisation. Further, it is typical of the practical political sense of the Romans and of their tenacious aristocratic tendencies that in this assembly votes were not counted by heads, as in Greece, but were proportioned according to the military value of the voters. The military organisation was simply transmuted into a voting organisation, and by this means a real hoplite-state was created and the numerical superiority of the lower classes effectively counterbalanced.

The military organisation is in a certain manner connected with the rustic tribes; for these are the levy-districts. How old these tribes are is uncertain. Their creation is ascribed to the epoch of the Kings, but this is of course not warranted. The first seventeen tribes are earlier than the conquest of Veii; for the eighteenth and nineteenth tribes were created on the conquered territory. The seventeenth tribe, *Crustumina*, has a local name, derived from the town of Crustumerium, which was conquered at an uncertain date about the end of the fifth century. The first sixteen tribes are the oldest,

and they are all named after patrician *gentes*, though six of these vanished so early that no member of them is mentioned in historical records.

To these sixteen oldest rustic tribes the four urban tribes have to be added. Their age also is unknown; but presumably they are older than the rustic tribes. They became of importance in political life when their heads, the *tribuni plebis*, were invested with legally recognised rights as protectors of the plebeians in 471 B.C.; for I consider this view, which has been propounded by Professor Ed. Meyer,¹⁷ as by far the most probable. This extremely strange office may perhaps be understood better if the duty of the *tribuni plebis* was to afford protection to the urban *plebs* of a similar kind to that which the patrons afforded to their clients.

If this view is correct, the assembly of the *plebs*—the *comitia tributa*, which created the *tribuni plebis* and carried resolutions on behalf of the plebs, consisted originally only [10] of the urban tribes. Of course this assembly was only a separate meeting of the plebeians, an association like many others in Rome; but the patrician state had been compelled in a certain measure to acknowledge it and its leaders as an integral part of the state-machinery. This was a sacrifice to urban democracy which was not without its risks.

By adding the sixteen rustic tribes to the four urban tribes the risk was eliminated by a stroke of genius. The country people, who were more conservative than the artisans and dealers of the town, and who shared the agrarian interests of the governing class and were connected with the patricians through old and time-honoured bonds, obtained an overwhelming majority in the *comitia tributa*. It would be rash to guess that the rustic tribes were created and added to the urban tribes at the same time as the political and military reform sketched above was introduced; but in fact there exists a connection which cannot be overlooked.

¹⁷ Ed. Meyer 'Der Ursprung des Tribunats und die Gemeinde der vier Tribus,' in *Hermes* xxx, 1895, 1 seqq; reprinted in his *Kleine Schriften*, i, 2nd ed., p. 333 seqq.

For, if we assume that the rustic tribes existed in an age in which military and state-organisation was founded upon the *gentes*, they had no other function than to unite certain *gentes* with their clients. When the clients were set free through the great reform, the tribes became the organisation of the rustic *plebs*, and organisation of the classes was all-important in early Roman history. Consequently, the importance of the rustic tribes for the life of the Roman state only began with the reform which made hoplites of the farmers and gave them the rights which this duty conveyed.

Thus the future development of Roman history was decided. The farmers predominated both in the *comitia centuriata* and in the *comitia tributa*. They were in harmony with the land-owning nobility in promoting agrarian interests; the only point of contention was which class was to gain the greatest advantages from the territories which the newly created hoplite-army added to the Roman state. In the course of time both won. The nobility became really big land-owners, and masses of Roman small-holders were distributed over Italy: they made the possession of the conquered territories secure, and gave Rome its incomparable numerical strength, through which it ultimately attained to the dominion of the Mediterranean world. It has been well said that the Romans conquered Italy, not only by their swords, but also by their ploughs. The foundation was laid through the army-reform, and the manner in which it was coupled with a reform of the state-organisation.

This great reform has been reconstructed *ex hypothesi*: it has left no traces in tradition except the creation of the offices of the military tribunes and the censors, but in this fact there is nothing peculiar. For the reform was primarily [11] of a military order, and about military reforms in the early age tradition is almost silent. Great as was the importance of the accompanying reforms of the state-organisation, they were nothing but consequences of the military reform, and therefore they were less observed, less remembered and were soon misconstrued in the tradition.

In tradition the outstanding point is the creation of the

two new offices, the military tribunate and the censorship, which the military reform made necessary in the place of the consulate. Certainly there has been much controversy concerning these offices, especially the military tribunate, although their character was not wholly such as is described by the tradition. For their creation involved an extending and specialising of the offices, a means to meet the growing needs of the state-organisation, and these were needs especially caused by the military reform.

If I am right, there is, on the one hand, a remarkable parallelism between the historical development in Rome and in Greece. In both countries the first popular claim was that the laws should be written down and made accessible to all people. In Athens a quarter of a century after Draco came Solon, and with him constitutional reform. In Rome similar constitutional reform was introduced soon after the legislation of the *decemviri*. But, on the other hand, the difference is great and characteristic. Solon's reform was essentially constitutional and aimed at distributing duties and rights among the citizens, and it differentiated them according to the then prevailing ideas. It was framed in accordance with the peculiarity of the Greek mind, which was always theoretical and intellectual. The Roman reform was fundamentally military, and only in its consequences constitutional. It was framed in accordance with the peculiarity of the Roman mind, which was practical and put the needs of practical policy in the foreground. Therefore this reform became the foundation of Roman greatness.

[Addendum to pp. 913 et seqq. The opinion that the consulate did not exist before 367 B. C. has been taken up in a remarkable book by K. Hanell, *Das altrömische eponyme Amt* (Acta Instituti Romani R. Sueciae, 8^o, ii, 1946). He adduces good arguments for the view that before 444 B. C., when the office of the *tribuni militares* was instituted, a single magistrate, the *praetor*, was at the head of the Roman State. This would agree very well with the view on the reform of the year 444 B. C. set forth above.]

The Economic Basis of the Principate of Augustus.

A lecture delivered at a meeting of historians and classical scholars held in Göteborg on the 20th of August, 1912.¹

Recent discussions of Roman history, especially of the Imperial epoch and its birth pangs in the first century B. C., when the flow of goods began to be more abundant, have drawn particular attention to the economic conditions and have attempted to show their importance for the whole development of Roman history. For example, it is nowadays commonly asserted that the causes of the decline of the later Empire, and that not in economic matters only but all round, are to be looked for in the drain of gold, that is to say really valuable capital, partly to India to pay for luxuries, partly to the free German peoples for whose help in imperial defence the emperors used to pay. The valuable gold finds in Swedish territory date from that time. This outflow was not compensated by any newly-created capital; the exports of the Roman Empire were not sufficient to cover the deficit and no new sources of gold were discovered. These facts are true but the question is whether they are not rather a symptom than a cause. A people whose national life rests on a basis which is both sound and well-adapted to its own development makes for itself the compensation that is required. The weakness of the Imperial age is revealed in the fact that

¹ Exceptionally a paper published in Swedish is re-published in an English translation. This is especially due to a reference to my paper by Ed. Meyer, *Zu den impensae der Res gestae Divi Augusti*, Sitz.-Ber. d. preuss. Akademie d. Wiss., in Berlin, 1931, p. 785. Professor Meyer proves by a searching analysis of the text the opinion, stated with few words in my paper, that the expenditure enumerated in the *Res gestae* was paid by Augustus out of his own pocket. My warmest thanks are due to Professor T. A. Sinclair of Queen's University, Belfast, for his kindness in undertaking the translation of my paper from the Swedish.

it did not look for this compensation; it merely attempted to deal with the existing situation without creating fresh sources of help. [The one exception is agriculture, in which, however, for a variety of contributory causes, the desired end was not attained]. Those who do not seek, do not find.

An example of the contrast may be seen in Asia Minor under the early empire. No country was ever so drained, first by the Roman *publicani*, to whom C. Gracchus by way of helping the lesser folk in Italy had granted the right of tax-collecting, next by compulsory levies in the wars of the revolution; notwithstanding, after Caesar's abolition of tithes (*decumae*) it recovered itself so rapidly that it became the empire's most flourishing province and at that time was far richer and better cultivated and had a larger population and a higher level of culture than in our own day. The measure of its prosperity is the rapid increase in Hellenisation which penetrated very deeply. During the early empire Asia Minor, in spite of isolated cases of bad financial management, remained a rich land. This is due to the fact that together with Syria it was the most important industrial area in the empire and attracted to itself capital in return for its products. At a later date in the imperial period the industry dwindled away, financial collapse of cities becomes the rule — and the Greek in inscriptions becomes more and more barbarous.

In contrast to Asia Minor Italy and Rome had no large industries, in particular no industry ordinarily working for export. During the time when the world was being opened up, the mainland of Italy grew accustomed to shifting all burdens on to her subjects but, not content with that, became also accustomed to living to a large extent on the subjects. The productive capacity of Italian soil diminished with the increased spread of *latifundia*, particularly when live-stock breeding took the place of agriculture. Even when the cultivation of the earth took the form of market-gardening (vines and olives), in which case transport difficulties had the same effect as high taxation, it could not make the same contribution to a national economy as field-cultivation. Co-

lumella and Pliny show how in Imperial times Italian cultivation became a financial speculation and, thanks to its readiness to adapt itself to the shifting crises in markets, lost its powers of resisting. The decline of the Italian farmer was the result of a short-sighted economic policy which was the exact reverse of our modern fiscal protection of agriculture; there was a bounty on the import of corn. For such was in practice the Roman *cura annonae* — distribution of corn gratis or at a price far below its actual cost. The provinces, especially Egypt and Africa, had to meet the cost and so the proletariat of Rome was living on its subject peoples. But it also thus became possible for this proletariat to exist without ever (or only to a small extent) balancing this existence with productive work. By this very act the city of Rome also lost its powers of resistance to changing conditions. When it was no longer the chief city, it quickly dwindled away to a shadow.

The above is true of the lower levels of society, who even in subordinate positions like that of clerks lived to no small extent on the State. It is still more true of the higher or governing classes. In their capacity as proconsuls etc. they played their well-known part of blood-suckers of the provinces. We should, however, remember that the sums of money thus extracted from the provinces went indirectly to benefit the lower classes, first through the immense staffs of servants and slaves with which all the leading Romans had to surround themselves, and the free persons who attached themselves to the great in large numbers as *clientes*. Further, the habit, developed under the Republic and retained under the Empire, of influencing public opinion and voters at elections to offices of State, caused vast sums of this money to be used for the amusement and maintenance of the people: circuses and donations in corn or cash.

Thus both high and low at Rome lived in great measure on Rome's might without any counterbalancing productive work; perhaps this is more true of the lower classes than the upper, who did after all, to a great extent devote their energies to the tasks of government and administration. Another important

indication of Rome's power in the economic life is the concentration of the money-market in Rome, but this too was unproductive; the money market never made it its object to stimulate and foster productive activity. The Romans seem to have had a particular aptitude for this way of doing business in the grand style; the aristocracy, even a Stoic like Brutus, took a lively part in it. The ground too, was, so to speak, well suited for it; here was the seat of world-government, hither flowed all the proceeds of taxation. The large capital needed was first collected by the powerful tax-gathering companies, »combines» we might call them in modern parlance.

That brilliant modern historian G. Ferrero has rightly emphasised the flow of capital into Rome in the form of war-booty, the exactions from the subject peoples and the profits made on financial transactions. But his aims are primarily sociological; his standpoint is that of the modern Italian school and he sees in the events of history simply the result of blind forces, closely resembling the powers of Nature, quite unmoved by human interference. As a result in his description of the economic crises he has been led into making reconstructions as highly imaginative as any novel. According to this school of thought mass-psychology is something entirely on its own, independent of the psychology of individuals; it is treated as a mechanical sum of laws and forces. It is due to this fact that Ferrero has no eyes for another factor which I will now take as a starting-point — the importance of private capital and private ownership and its contribution to political life at Rome.

Relatively speaking, privately-owned capital was of much greater importance than in modern times; and this was due entirely to the fact that at that time the organisation of national wealth in combines and companies was not so highly developed as it is now and also that the form of it provided by our shareowning companies had not then been discovered. Certain combinations were invented, notably tax-collecting companies; only in these were there regular organisation (they were early put on a level with the corporations) and

joint responsibility. Other companies, for example shipping companies, were not juridical »persons» but temporary or occasional, having no existence apart from the members. For the rest, undertakings, factories, businesses and the like belonged to individuals, which did not, however, prevent them from uniting to look after their common interests. Banks, for example, are generally companies with us; in antiquity we know only of individual bankers. A company, even when controlled by one man, owing to its very form cannot without restriction put its capital to any and every use demanded by private interests. Thus, since as a rule capital was not in the hands of companies, the individual capitalist became more important. The result was that capital was used for purely private concerns, quite apart from economic needs, to an extent that is nowadays unthinkable.

The great example of the combination of private capitalist and politician from the death struggles of the Republic is Crassus, owner of a fortune of 170 million sesterces. Crassus was a financier and in that capacity showed unusual many-sidedness and powers of organisation. He thus became the greatest among them at Rome; and, like many other outstanding financiers, was seized with a desire to throw himself into the game of politics, not only in order to further his financial interests but to carve out for himself a political career. It is characteristic of conditions in Rome that the sheer weight of his capital, the number of people dependent on it, and his own financial connections, which penetrated all levels of society, forced him up into a place beside the two foremost and most powerful men of the time at Rome—Pompey and Caesar. Crassus became a member of the First Triumvirate.

We might ask what all this account of the economic and financial state of Rome during the transition to the empire has to do with the basis of Augustus' principate, for Octavian, when as a youth of 19 he first became involved in the struggle for power, was certainly no financier. He was not without financial gifts; he had certainly inherited them from his grandfather, whom his enemies called »the usurer

from Velitrae». This appears in his sober and calculating grasp of things and in the scrupulous care with which he handled financial matters — one of the strongest points in the Principate as compared with the Republic.

We will now look at another aspect of the influence of private capital. Caesar had designated men and money as the basis of his power and had seen to it that money came first. The loosening of all official ties at Rome had brought it about that any money whatever, not only public but private too, especially if coupled with a name that exerted a fascination on the soldiers, could set an army on its feet. By grasping and fully exploiting this possibility Pompey had won for himself the name »the Great» and laid the foundations of his brilliant career. Hardly any period of history has ever seen anything comparable. Even when some American trust arranges and finances a war in one of the sister republics of South America, that is by no means to be compared with the struggle for power in one's own country, and a world-empire at that. Octavian's first appearance was on just this level.

Augustus begins his account of his life thus: *annos undeuiginti natus exercitum privato consilio et privata impensa comparavi*. The illegality of this is not hidden in any way; the word *privatus* is heavily emphasised. But the events of the preceding years had made such a line of action no longer exceptional. *Per quem rempublicam dominatione factionis oppressam in libertatem vindicaui*; the end sanctifies the means and success is its own justification. But let us place ourselves at the point where Octavian first steps into the arena. What are the reasons for his action? And what, in the popular view, its justification? He was Caesar's heir. But even if Caesar was dictator, that did not carry with it any legal claim whatever over and above his personal rights, Caesar's name and Caesar's fortune, with the obligation to pay the legacies which the dictator had ordered, these were his. Octavian could not and did not intend, for example, to undertake the execution of Caesar's plans and political measures as contained in the notorious »Caesar's papers», which by the resolution of

the Senate of 17th March became binding. On the other hand, in order to be able to enjoy his inheritance, Octavian was obliged to throw himself into the political arena; for Antony had not only set his heart on succeeding to Caesar's political inheritance but had already taken possession of his material inheritance. Thus Octavian in order to secure his rights, which in the eyes of the law were private rights, was obliged to raise an army and by so doing he also took up a position in the political struggle; from the start there was no other course open to him.

The means which he needed in order to validate in this way his claims to inherit from his adoptive father were provided for him by the patrimony of his real father, who had been a Senator, (his grandfather had been already a very rich man) and by whatever his friends staked in the game. He and his relations and friends sold their estates to raise the necessary ready money. Without this important source of wealth even Caesar's name would not have carried far a man like Octavian, whose genius did not appear on the surface. With it he was able to pay his first army, pay out Caesar's legacies to the Roman people, 300 sesterces per man, to a number that cannot have been less than 250,000; that is, a sum of 75 million sesterces (say £100,000) to begin with. Thus he acquired in the usual way the very necessary popularity in the streets and *pergulae* of Rome, while Antony retained and squandered Caesar's money, determined never to let go of it. Octavian also gained his immediate purpose: Antony was obliged to recognise him as his equal and, most important of all, to recognise his claim to Caesar's inheritance: so much we must infer from Augustus' own words about both patrimonies.

Even these inheritances were spent on the great struggle against Caesar's murderers, who had at their backs the resources of the East; that is the reason why in the civil war the decision always lay in the east, why Pompey steered his course towards the east and not to his own province of Spain when matters came to a head between him and Caesar.

In any case the two inheritances of Octavian, in spite of

their great size and the addition of his friends' contributions, were never more than a springboard from which he could make himself felt in the struggle: for the setting up of the Principate we have to reckon with other factors. We must here fix our eyes on the state of Augustus' own private wealth. Here we meet with a difficulty; how to differentiate between the purely personal fortune of the princeps and the funds which belonged to him only in virtue of his position in the State, and which therefore could not be bequeathed to his heirs, unless they held the principate. The difficulty points to a confusion between the two and this confusion explains something of Augustus' political power.

I here make allusion to the well-known controversy between Mommsen and Hirschfeld. As is well known, financial administration was divided between the princeps and the Senate. The old State treasury in the temple of Saturn, the *aerarium*, over which the senate alone had control, had been the firm basis of senatorial power. Augustus had not interfered with this most cherished right of the Senate, any more than with other republican institutions. He set up alongside it another treasury, which very gradually supplanted the old: this was inevitable, the senatorial administration had neither ability nor efficiency; the two quaestors were mere beginners who were changed every year. When the princeps, as the highest holder of the *imperium*, took over command of the army and along with their protection also the administration of those provinces that were liable to enemy attacks, that is those in which a standing army had to be kept, it became a matter of necessity to earmark for the princeps sources of income out of which the army could be maintained. These consisted of money which previously went into the *aerarium*, chiefly the revenues of the imperial provinces. The imperial treasuries bore the name *fisci*, as did also private money-chests, after the basket in which was placed the money used for day-to-day income and expenditure. Centralisation in one Imperial Treasury or *fiscus* at Rome did not take place under Augustus and scarcely under Tiberius. The organisation of imperial financial administration was primarily the work of

the notorious freedmen of Claudius. The point in dispute is then whether the monies coming into the *fisci* are legally in the same position as the private income of the princeps or are to be regarded as »income of the Crown«. Mommsen takes the former view. Hirschfeld, with whom Eduard Meyer agrees, the latter, and rightly, as it seems. It is certainly right for the 2nd century, when the emperors at their accession were careful to keep separate their private fortune, so that it should not fall to the successors and the natural heirs be deprived of it. For Augustus' own position it is decisive that he repeatedly laid an account before the Senate and left behind him a financial statement which Tiberius caused to be read in the Senate, in which mention was made of the freedmen and slaves to whom reference could be made for verification of the figures in the accounts. He thus held himself financially responsible to the State and accordingly regarded the income in question as Crown-income. On the other side the funds were assigned to the princeps, who administered them as he pleased, and used for the purpose his slaves and freedmen. When Hadrian, the real reformer of the administration, filled the higher posts with knights, that was an indication that the *fiscus* had become a genuine State Treasury.

We have accordingly to deal only with Augustus' own private fortune according to our own view of it. But of course even this was greatly augmented because of his position in the State; I cannot here go into details. At his death Augustus left behind him three documents; the first contained instructions for his own funeral, the second was an *index rerum a se gestarum, quem uellet incidi in tabulis aeneis, quae ante mausolleum statuerentur* — (this has been preserved till our own day in the famous inscription, which is called, after the main place of discovery, *Monumentum Ancyranum*), the third was a *breuiarium totius imperii, quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fisci et uectigaliorum residuis*. Hirschfeld used this passage to support his view; and rightly too, for it is evident from it that Augustus enumerated in the *breuiarium* all »Crown«

income (including senatorial, on which he kept a watchful eye) and in the *res gestae* his private income. Current financial business, such as paying for the standing army, belongs to the *breuiarium*, a summary of the imperial ledger. The *res gestae*, on the other hand, are an account of Augustus' private transactions; and the expenses there included are such as he met out of his private resources. This is regularly stated in reference to gifts of money or corn: that he also defrayed the expenses of his building programme at Rome out of his private funds is clear from the fact that in his will he laid upon his heirs the duty of completing the building of the *Basilica Julia*, if it should be still unfinished at the time of his death. Nor was it otherwise in the case of the 82 temples which in his sixth consulship he restored *ex decreto senatus*; the resolution of the Senate indicated no expenditure of money, merely the formal permission for the work to be carried out.

In the *Monumentum Ancyranum* we find these accounts of the means with which Augustus relieved the needs of the State out of his private resources. It was in the nature of things that, with money that was paid out of his own purse and in his own name, he should first and foremost meet those demands which secured him popularity in a wide circle of people, in particular their need of amusement and a livelihood, in other words, the games and the distribution of corn and cash: next came buildings and the adornment of the city. *Partis et circenses*, as a policy for keeping the masses in a good humour, was not an invention of the emperors. Games were an institution of great antiquity; likewise also the regulation of the corn supply in times of want. With the opening up of the rich land of Sicily it became a regular policy: distribution at dirt-cheap prices was introduced by C. Gracchus, but free largesse had on occasion already taken place early in the Republic. Thus both »Bread» and »Circuses» had become an inescapable requirement at Rome: without distribution of corn its people could not exist. Augustus, though he saw their demoralising effect on the population of the city and understood that they were the real

cause of the ruin of Italian agriculture, and was therefore driven to the conclusion that they ought to be abolished, yet in practice bowed to necessity. It was, as we have said, quite natural for Augustus to consider first what was needed for the maintenance of his own position. Moreover, in times of crisis the Senate was not equal to its tasks, as was shown by the well-known scene enacted in 22 B.C. At a time of famine the powers of the Senate failed utterly and the people resorted even to threats to try and make Augustus take over a dictatorship and save the situation.

Nor were they trifling sums that were spent. Augustus enumerates the following games; three gladiatorial shows in his own name, five in his sons' or grandsons', at which altogether about 10,000 men took part in the fighting: two athletic meetings in his own and one in his grandsons' name, at which were gathered athletes from all parts: four *ludi* in his own name, twenty-three on behalf of other magistrates; twenty-six *uenationes* in which 3,500 wild animals were slain: a sea-fight in a lake excavated for the purpose, measuring 1800 by 1200 feet, in which thirty biremes and triremes with a complement of 3,000 men not counting the rowers took part.

In ready cash he paid out to the people of Rome (the number of persons included under that head was never less than 250,000) in 44 B.C., in accordance with Caesar's will, 300 sesterces a head, in his fifth consulate (29) out of the Alexandrian war 400 sesterces a head, in his tenth consulate (24) 400 sesterces and finally in the year 12 B.C. 400 sesterces, making in all at least 375 million sesterces (about 3 1/2 millions sterling), in itself a colossal sum, which in view of the high value of money ruling at that time and the small amount of coined metal in circulation ought to be multiplied.

Next came the arrangements for the *cura annonae* which Augustus took over in the famine year of 22 B.C. and in the subsequent years. He does not state the cost, but the number of persons who were entitled to receive doles of corn amounted to about 200,000. Further, from 18 B.C. on at least, he issued vouchers, for which 100,000 or more people in the provinces received corn or cash as charitable relief.

The building operations whereby Augustus beautified Rome may be regarded to some extent as expenditure on luxuries. He could boast that he found a city of brick (that is sun-dried brick) and left after him a city of marble. Ruins still bear witness to the size and grandeur of his buildings. He mentions: the Curia Julia with its Chalcidicum, the temple of Apollo on the Palatine with its porticoes, Caesar's temple, Octavia's porch; the temple of the Great Mother on the Palatine and six other temples, the completion of the Basilica Julia, the Forum Augusti with the temple of Mars Ultor, the theatre of Marcellus, the restoration of the Capitol and Pompey's theatre and 82 other temples besides. No sums of money are mentioned but they must have been colossal. We know that Caesar had to pay merely for the site of his forum more than 100 million sesterces (about a million pounds or £ 450 a square metre). Augustus can hardly have got off more cheaply for his somewhat larger forum. Its remains still testify to its magnificence, its expensive materials and costly ornamentation. Our brains reel at the mere thought of the figures.

Augustus also in some measure cared for aqueducts (Aqua Marcia) and roads. Like modern strategic railways roads were constructed mainly for military purposes. The Via Flaminia, which was entirely ruined in the civil wars, (all the bridges save two had collapsed) he caused to be restored immediately after his triumph of 27 B. C. Otherwise the maintenance of the roads was a charge upon the *aerarium*. This, however, since the princeps took over a part of the provinces, had lost more than half its income and was therefore even less able to satisfy the demands that were made upon it. Nor was it part of Augustus' intentions to set the *aerarium* on its own feet: for in view of its constant needy condition he was obliged to come to its aid constantly and thereby established a certain right to control its administration.

Here we come to those expenses which are, properly speaking, State expenses and to what Augustus includes in them: *quater pecunia mea iuui aerarium, ita ut HS [MD] ad eos qui*

præerant aerario detulerim, 150 million sesterces, close on 1 1/2 million sterling. Unfortunately we do not know at what total the budget of the aerarium balanced, so that we might have judged the relative greatness of the contribution: but the figures speak for themselves and here we must again bear in mind that the dearth and scarcity of money make the effective value of the amounts many times larger.

Augustus made a new Treasury of the State and that had an important bearing on the work of the principate. The standing army in the service of the highest commander (*imperator*) is the other great pillar of the principate. Here too order had to be restored; for the break up of the old citizen-army and the rise of a professional army were the soil out of which sprang the civil war. The soldiers demanded not their pay alone but rewards, (such is the colourless dictionary-word with which we habitually translate *præmia*) and yet the most important of these *præmia* is a national obligation, as our modern military states know very well and fully recognise. The farms and later also the sums of money, which were distributed to the veterans, particularly after the successful conclusion of a more important war, were nothing else than a way of settling discharged soldiers in civil life: to this soldiers, who had served in the Roman army for twenty years or more, had the same claim as those who have served in a modern army. The Roman Empire had never mobilised greater armies than in the civil wars after Caesar's death and the triumvirs had no harder task than the resettlement of their demobilised armies. It fell to Octavian, and he was to learn to the full its importance and its difficulties. In his fifth consulate he distributed to ex-soldiers living in colonies of veterans a triumph-largesse after the battle of Actium of 1000 sesterces per man to 120,000 men, that, is 120 million sesterces; and later between 7 and 2 B.C. a sum of 400 million sesterces. He had to pay for the land for these colonies of veterans, even when it was confiscated; for land in Italy he paid, partly in his fourth consulship and partly in 14 B.C., about 600 million and in the provinces 260 million sesterces. Thus down to the year

2 B.C. the cost of the resettlement of ex-soldiers amounted to 1,380 million sesterces, nearly 14 million pounds.

In addition to this the fact that the empire had a standing army, which was necessary for securing peace, meant that civil resettlement was a constant burden on the budget. In the year 6 A.D. Augustus tried to meet this need by setting up a special resettlement fund, the *aerarium militare*. *HS [MDCC] ex patrimonio meo detuli*, 170 million sesterces — more than 1½ million pounds.

In an appendix to the *Monumentum Ancyranum* another hand has made an estimate of the expenditure counted by Augustus: 2400 million sesterces (nearly 24 million pounds) to the *aerarium*, to the people and to the ex-soldiers: new and restored buildings are counted without the amounts being stated; payments for games or for purposes which Augustus does not mention, but which according to what we know from other sources, played an important role — charitable donations to cities which had met with great disasters, fire or earthquake, gifts to poor senators to enable them to fulfil the requirements as to property for holding senatorial rank and so on, all these items of expenditure are marked simply as *ingens* and is perhaps as near to the truth as we can get especially in view of the economic conditions of the time.

We see how immense were the tasks which Augustus undertook with his own private resources. But more than that, he induced his friends and other rich men of the Empire to follow his example. It has been said that the proof of real greatness is the ability to surround oneself with a circle of outstandingly able men; in that case Augustus was one of the greatest. A military commander like Agrippa and a diplomatist like Maecenas are not easily found. Augustus caused his genuine and opportunist friends to follow in his footsteps and meet the nation's needs out of their own pockets. Agrippa made aqueducts his particular care; he thoroughly repaired the Appia, the Anio, the Marcia; it was he who built the Virgo which still feeds the Fontana Trevi. To put in order and rebuild the system of roads, which had fallen to pieces under the decaying government of the Senate, was another

necessity. Here Augustus tried to find a remedy by arranging that his commanders in the field should undertake this work in place of triumphal games. It was for example by this means that the Via Latina and the Via Appia were restored. In the year 20 B.C. Augustus took over the *cura uiarum* but as a charge on the State: the expenses of it are not expressly mentioned in the Monumentum Ancyranum.

I would like in a few words to touch upon the sources from which Augustus was enabled to cope with this huge expenditure. His double patrimony has already been mentioned. It had all been spent at the beginning of his career, but as the most powerful man in the State he had an opportunity of securing ample compensation for the loss. About the management of his private financial affairs we do not know much, but it was marked by the same order, clarity and efficiency as his management in general. Augustus was a financial genius and that worked also to the advantage of his private affairs. I will only refer to two sources of income which played a very important part, both far removed from our conceptions. First war-booty. This was the legal and certainly ample perquisite of the victorious general; out of it for example after the battle of Actium Augustus distributed 1000 sesterces per man to 120,000 soldiers and 400 each to the Roman people. Another constant source was legacies. It was a custom at Rome to remember in one's will friends and acquaintances by a legacy, the size of which was regulated by the closeness of the relationship in which one felt oneself to stand to them: often a man would include in his will exalted persons to whom he felt himself under an obligation but with whom his connection was not strictly one of friendship. Thus Maecenas made Augustus his heir and Agrippa left him extremely valuable legacies including the Thracian Chersonnese. In his own will Augustus mentions that during the last twenty years of his life he received by testamentary gifts the unheard-of sum of 1400 million sesterces (nearly 14 million pounds) and explained to his heirs that he himself did not leave more than 150 million (1 1/2 million pounds) because he had

used nearly all these amounts as well as his two patrimonies for the good of the State.

Apart from contributions in actual money with which Augustus assisted the State, another and perhaps equally important side of his financial activity must be stressed — the technique of government. The collapse of senatorial government was to a large extent caused by its own inadequacy in the administration of affairs, especially financial affairs. Similarly, as Professor Hjärne showed, one of the driving forces in the French Revolution was the demand for an ordered administration. The root of the trouble lay in the annually changing official authorities — a principle so closely wrapped up with the Republic that the one could not be abandoned without the other. Thus the problem was to instil into public administration the same order, the same firmness of purpose as the Roman capitalist and large property-owners devoted to their own affairs. This was not possible unless the State was administered after the same manner as private finances, that is to say, by means of a system of management and book-keeping operated by trained specialists, viz. slaves and freedmen, under the personal supervision of the owner. Here we have the reason for the peculiar position under which during the first century the management of the imperial finances right up to the highest levels lay in the hands of slaves and freedmen. In this procedural and technical aspect of the circumstances, in the bankruptcy of the traditional methods, and the impossibility of an effective reorganisation except in the form of personal direction, we can see yet another pillar of support for the principate. It is also evident that the demand for an orderly administration made the principate a necessity, but we must also make clear to our own minds what consequences this had for the nature of the administration; it remained the princeps' own administration carried on by his personal servants; so gradual at first was the development of an independent body of State administrative officials.

Summing up what has been said we have the following result: The financial organs of the Republic could not produce

the necessary sums of money and could not handle them either. In neither case could any assistance be got along the paths which public finance was capable of treading. Therefore a private capitalist became an indispensable necessity in order to set the Roman administration on its feet. He brought order into the administration by introducing the same system as large private capital had developed for its own use, and he covered any deficit by means of a contribution out of his own purse. This financial indispensability of his strengthened his position as Princeps. That such a development was possible was due to the fact that at that time the private capitalist had *vis-à-vis* the national wealth a relatively much greater importance than nowadays. Naturally his private fortune was considerably augmented through his position as head of the State, which meant that his financial importance became still greater. Moreover he used his private wealth in the service of the State, while on the other hand certain parts of the State's income came under his private direction; and, if not legally, the two in reality were merged. For the principle *l'état c'est moi* was never applicable to national finances at Rome, as it was in the East. The conscious feeling that money used to defray state expenses was really Crown property and not Caesar's private possession led eventually to the creation of the Imperial State Treasury, the *fiscus*; the old State Treasury the *aerarium Saturni* disappeared in the end altogether.

All comparisons are lame but in conclusion I will try to make clear by means of a somewhat forced parallel what was the part played in the foundation of the principate by these economic conditions. Suppose that our national finances, contrary to what fortunately is the case, were found over a long period of years to be in a state of helplessness and utter confusion, so that incoming monies were not nearly sufficient to cover the most essential expenditure and what did come in to meet the needs of government was neither fairly nor effectively administered. Suppose further that one day we got a Prime Minister, who out of his own pocket contributed, let us say, five hundred or better a thousand million crowns

in order to cover the nation's annual requirements and, using a staff of trained experts in management and accountancy, all working for him personally, brought order into the administration. I wonder how eager his political opponents would be to deprive him of his office or to deprive the State of his purse, especially if the full awareness of what destitution in national finances really means had, thanks to decades of experience, penetrated even to the lowest ranks of the people. That is the position which Augustus acquired at Rome.

The Race Problem of the Roman Empire.

[370]

The fall of the Roman Empire is the greatest tragedy of history. States have been wiped out and peoples crushed before and since, but the fall of the Roman Empire implied also the fall of the only great and world-wide culture that existed before that to which we belong. Humanity returned to much more primitive conditions of social and economic life, not to speak of education and culture.

Different causes of the rapid disappearance of the glory that was Rome have been sought for. They need not be discussed here. There is more than one cause, and it will be difficult and misleading to reduce them to a single and common formula. That there is also a problem of the biological order was first pointed out by Professor Seeck¹. His views are an outcome of the typical popular Darwinism of the time in which he wrote. The cruelty and suspiciousness of the emperors removed and killed all persons who, by their mental qualities, capacity, and energy, raised themselves above the average. Through an artificial, inverted selection independence and originality were stamped out and a servile

¹ O. Seeck, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt*, I, the chapter »Die Ausrottung der Besten«.

people bred. The possibility of such a process cannot be denied but to attain to any result it would have to be carried out on a large scale and over a protracted period, since the population of the Empire is considered to have amounted to about 100 millions². Proportionally to this, the number of the victims of the emperors' cruelty was very small, and their extinction cannot have had any considerable effect on the stock of the population of the Empire. In reality the thesis of Professor Seeck cannot be maintained. But the problem is there, and I think that it can be approached more safely in the light of modern research.

[371] There are great innate differences between the races of humanity: some have more natural ability than others. Sometimes it has been the fashion to deny this, and to contend that a people with all its peculiarities is the result of its environments, the *milieu*, and the country. Facts show that this is manifestly erroneous. What was the American continent before its discovery, and what has it become since its occupation by the European peoples? The country around the Hebrus is much the same as that around the Axius, yet the Macedonians created a great empire, while the Thracians were hardly able to form a state at all, although Herodotus says that the Thracians and the Indians were the greatest peoples of his time. The natural features of Southern Italy and Sicily are very similar to those of Greece, but the original inhabitants of these countries created no culture; the Greeks brought it to them. The Greek people, not the Greek country, created the culture which is and ever will be the basis of Western civilization³.

The hereditary dispositions of different races are very different, although we cannot yet grasp these distinctions in detail. There are hereditary dispositions of greater and lesser value. There are dispositions which enable a people to organize a state and create a culture. In ancient times the Greeks and the Romans did this, and only they on a large

² K. J. Beloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*.

³ K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I: 12, p. 66.

scale. They were the peoples that created ancient civilization and the Roman Empire; the fate of these depended on them.

I have not here to speak of civic problems or problems of culture. It is well known that the different rights of the inhabitants of the Empire were levelled down, and that the Greco-Roman culture spread throughout all the provinces. The question was whether the Romans were to raise the provincials to their level and assimilate them with themselves or to be assimilated by the provincials, which would include a levelling down of the culture. In the first two centuries the process was in general the former, in the later centuries it was inverted. With this we must not confound the superficial diffusion of the Latin language, which at last embraced the whole of western Europe. For a discussion of this question I refer to my forthcoming book on the Roman Empire⁴, and turn now to the biological problem which lies at the basis of the problem of cultures.

If the Romans were to assimilate the provincials with themselves, the foremost condition was a sufficient multiplying of their numbers, i. e. a sufficiently high birth-rate. The Romans had once before carried through a similar task on a smaller scale — the Romanising of Italy. Roman colonies were spread throughout the whole country, the Roman people multiplied in numbers, the almost unlimited supply of soldiers from the colonies gave Rome the victory over the superior genius and strategy of Hannibal. After the Social war the kindred Oscan-Umbrian tribes, and soon afterwards [372] the Celts of the Po valley, were merged in the Roman nation and enlarged and invigorated it. The new task, the Romanising not of a single country but of the Empire, of a world, was gigantic and needed a proportionately increasing birth-rate.

But this scheme failed. We see in our own days how the fall of the birth-rate commences in the upper classes and soon spreads down to the lower. This decline seems to be common to all high culture, at least the same phenomenon appeared among the civilized populations of the Empire, the Greeks

⁴ [Martin P. Nilsson, *Imperial Rome*, 1926, II, c.h. 4.]

and the Romans. As to Greece the statements of Polybius and Plutarch are well-known. Polybius says, in the middle of the second century B.C., that childless marriages were common and that the population was diminishing, although neither pestilence nor war had checked the increase. Plutarch, at the end of the first century A.D., states that the whole of Greece would not be able to raise the 3,000 soldiers that the little town of Megara had sent to the battle of Salamis.

For Rome and Italy the testimony is abundant that the birth-rate declined during the earlier years of the Empire. In the country the decline reached back into the Republican age, and was connected with agrarian problems. The class of small farmers, from which Rome had once drawn her irresistible armies, was expelled by the formation of great estates cultivated by slaves. This is one of the best known features of that age.

The bonds of matrimony were slackened, the birth and education of children were felt to be burdensome. In ancient times the parents had a right to expose children whom they did not desire to educate. Where the supply of food is scarce among primitive peoples this may be excused. Among a civilized people, when economic egotism has obliterated the natural feelings of the parents, it is nothing but legalized infanticide. This stain on ancient culture, however, did not have any considerable influence on the number of the population. Most of the exposed babies were picked up by slave-hunters; they lived, though in the debased condition of slaves. A more important feature was that the educated classes were decimated in this manner. The ancients also knew other less revolting means of checking the birth-rate, the effect of which may safely be supposed to have been much greater. These expedients are often mentioned in the medical literature of the period, and many seem to have looked on them as some extreme feminists do to-day⁵.

⁵ J. Ilberg, Zur gynäkologischen Ethik der Griechen, *Archiv für Religionswissenschaft* XIII (1910) 1 sqq.

A curious circumstance shows how common childlessness [373] was among the upper classes. This was the competition for inheritances, which the moralists satirized and thundered against in vain. It was not only a literary commonplace but a very real evil. The philosopher Seneca writes to a mother who had lost her only son that in these times childlessness contributes to the importance of a person rather than deprives him of it. Even the legislation was put in action against the annoyance⁶.

Much more important are the legal means used to raise the birth-rate. The first emperor, Augustus, in spite of an embittered resistance, enacted the famous laws which enforced every Roman of noble birth between 25 and 60 years to be married, or at least engaged⁷. The irony of fate willed that both the consuls who gave the law their names were unmarried. Parents of three and more children had valuable prerogatives, especially in regard to the higher offices in the state. Unmarried persons were deprived of the privilege of visiting the circus and the theatres and could not receive legacies, childless legatees were deprived of half their inheritance. These means were more drastic than any that have been imagined in our times, but they were of no avail.

The decline of the birth-rate begins in the upper classes, and Augustus had perhaps thought that if it could be checked there the example would influence the lower classes. But he also tried to support poor families with a flourishing crowd of children. He used to present them with 1,000 sesterces for every child. An inscription of the small town of Atina in Latium recounts that a certain Basila has given to the town a fund of 400,000 sesterces in order that the children of the inhabitants may receive corn for their food and at the age of puberty a sum of 1,000 sesterces each to set them up in life. This is the first example of the means by which the emperors later on tried to raise the birth-rate of the

⁶ L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, I⁸, pp. 419 sqq.

⁷ The *lex Julia de maritandis ordinibus* and the *lex Papia Poppaea*.

people in Italy. In reality it is liberating the parents from the cost of feeding the children and transferring this to public funds. The emperors Nerva and Trajan in particular carried out this scheme on a large scale, and patriotic private persons helped them with great gifts. Pliny the younger, for example, gave half a million sesterces to his native town of Comum for this purpose. The later emperors of the second century vigorously carried out the work and created a staff of supervising officers⁸. It must be acknowledged that those in authority recognized the evil and did their utmost to check it. In proportion to the finances of [374] the time, the use of these funds which were destined to raise the birth-rate of the Roman population is the greatest social measure that history records. It failed, however. In the hardships of the third century the funds diminished and finally disappeared.

In some cases it is possible to show whence the men came who took the places of the Roman elements of the population. The old Roman nobility had been severely dealt with in the proscriptions at the end of the Republic. Augustus tried earnestly to save what was left, but without success. The old families died out in the first century A.D.⁹. The correspondents of Pliny the younger do not bear the old famous names. In their stead provincials enter the senate, at first from the most Romanised provinces, Southern Spain (Baetica), South-East France (Gallia Narbonensis), later on from Africa (Tunis), and Asia Minor. The first consuls who originated from Spain appear in the last years of the Republic and were followed by several others during the first century A.D., the first consul from Gallia Narbonensis is found in the reign of Tiberius, the first from Africa and Syria in the reigns of Vespasian and Domitian respectively. From Trajan onwards even the emperors were provincials. Trajan and his successor Hadrian were Spaniards, Antoninus Pius

⁸ For references see e.g. the article *Alimenta* in Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.

⁹ M. Gelzer, *Die Nobilität der Kaiserzeit*, *Hermes* L (1915) 395 sqq.

belonged to a Gallic and Marcus Aurelius to a Spanish family, Septimius Severus was a native of Africa, his successors were Syrians. It was difficult for a man belonging to the Greek portion of the Empire to attain a high position, because a knowledge of Latin and of Roman law was needed for this, and such a knowledge was not common in the East, which prided itself on its own ancient culture. Nevertheless after the reign of Hadrian numbers of Orientals appear in high places; the western world seems almost to be worn out.

The army was not great in proportion to the population of the Empire — in the first two centuries about 300,000 men, while the inhabitants of the Empire are considered to have amounted to 70—100 millions — but it played a very important part in the shifting of the population. In the order created by Augustus half the army, the legions, was to be recruited among the Roman citizens, the other half, the so-called auxiliary troops, among the provincials, who after their discharge received the citizenship. In this manner many provincials and their descendants became Roman citizens. Augustus determined that the legions were to be recruited from Italy and the oldest colonies of Roman citizens in the provinces, and the *élite* troops — the praetorians — from certain districts of middle Italy, which had preserved the purest Roman blood. [375] This principle, however, could not be maintained. In the first century more and more citizens from the provinces penetrated into the legions, and recruits from all parts of Italy were found among the praetorians. The old recruiting districts became more and more deficient. Hadrian inverted the principle as to the recruiting of the legions: from his time they were recruited from the districts where they camped, i. e. the borders of the Empire, where civilization, except for what was brought by the army, was at its lowest. Septimius Severus dissolved the old Italian body of praetorians and created a new one recruited from the legions. In this manner the army was barbarized and in the third century the way to any leading post was through the army¹⁰. From the time

¹⁰ A. v. Domaszewski, Die Rangordnung des römischen Heeres, Bon-

of Maximinus Thrax the emperors were barbarians, many of them Illyrians; in all probability they belonged to the refractory people that we know in our time as Albanians. They turned the Empire upside-down in the third century, but the vigour of these emperors did at last create order. The lack of recruits, however, was not due entirely to the diminishing number of the civilized population: here the deep-rooted pacificism of the age also made itself felt; but it vigorously contributed to the immixture of barbarians and provincials in the governing classes. From the time of Diocletian the best bodies of troops were recruited from the Germans within and without the borders of the Empire.

The mixed character of the population of the capital is attested by many ancient authors. We can hardly imagine the extent of the admixture; only Constantinople, the most cosmopolitan city of the world, can give us an idea of it. Cicero calls Rome a city created by the confluence of the nations, four centuries later the emperor Constantius wondered at the haste with which all the peoples flowed together to Rome. Lucan, the poet and friend of Nero, says that Rome was populated not by its own citizens but by the scum of the world. The Oriental element seems to have been very conspicuous. A famous passage in Juvenal states that the poet cannot like this Graecised Rome, but that the least part of the scum is composed of Greeks: the Syrian Orontes has flowed into the Tiber, with foreign languages and foreign manners.

The Jewish population was considerable. In the year 4 B. C. it is said that 8,000 Jews accompanied a deputation to the Emperor. Tiberius turned them out and deported 4,000 to Sardinia, but when Claudius some years later wished to do [376] the same, they had become so numerous that the plan could not be carried out. In the eastern provinces the Jews were very numerous, in Egypt they are considered to have amounted to the eighth or seventh part of the population, in Cyrenaica

ner Jahrbücher 117 (1918). — H. Dessau, Die Herkunft der Offiziere und Beamten des römischen Kaiserreiches, *Hermes* XLV (1910) 1 sqq.

and Cyprus they were killed by hundreds of thousands in the pogroms, in Asia Minor and Southern Italy they were numerous, in Africa, Spain, and Southern France not few. But after the fall of Jerusalem and the great rebellion in the reign of Hadrian the Jews separated themselves from the rest of the population; hence their importance in the mixture of the races was not so great.

In ancient times the Jews were not merchants and bankers as now. This position was occupied by the Syrians. In the last two centuries B. C. we find many Italian merchants in the East. They were especially bankers and slave- and corn-merchants, and their trade depended on the power of Rome. But when the abuses in the provinces were repressed by the emperors, the Italians disappeared and their places were taken by the provincials. The real merchants were the Syrians, who had important factories in Italy and who appear in every province. They were numerous e.g. in Gaul, where even in the sixth century they were organized into separate Christian churches, at least in Paris and Orleans. Salvian mentions the hosts of Syrian merchants who have inundated all the towns and think only of lies and falsehood. The merchants of Italy were not Romans by birth. They were enfranchised slaves, who in this manner had obtained the citizenship¹¹.

The enfranchisement of slaves is a very important cause of the alteration of the population; it took place on a large scale. It was a point of honour for a noble or wealthy Roman to enfranchise his slaves, at least when he made his will. Augustus regulated the enfranchisement. The number of slaves which it was permitted to enfranchise was regulated according to the number of slaves which a man possessed, but was in no case permitted to exceed one hundred. The freedmen were in a socially inferior position, but their descendants attained the full citizenship and their grandsons might even become senators. A discussion that took place in the senate in the reign of Nero is very illuminating.

¹¹ V. Parvan, Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich, Dissertation, Breslau, 1909.

It was said that the enfranchised slaves were numerous, they crowded the tribuses and the inferior positions in the state, most of the knights and many of the senators were descendants of freedmen. If the freedmen were turned out, there would be a lack of free citizens.

[377] The freedmen formed a very important part of the population in the earlier centuries of the Empire. It is a burning question whence they originated. A preliminary matter is, which slaves were enfranchised? Those, naturally, who personally attended on their masters and had charge of his business. The slaves of the farms were not valued much more than the beasts of burden and had little better prospect of being enfranchised. For attending on the master and managing his business no mere barbarians were fit; some civilization, such as was found among the able Orientals, was required.

An examination of the statements of the inscriptions concerning the nationalities of the slaves shows that this is true. They corroborate the old saying that the Syrians were a people of born slaves. Most numerous after the Syrians are the Graecised inhabitants of Asia Minor and the Jews. More than half the workers of the Italian potteries have Greek or Oriental names¹², and the names of the artisans of other crafts convey the same impression. Next in numerical importance come the Egyptians and Ethiopians, but in the case of these peoples the external differences were so great that they never became so perilous as the other races mentioned. In Europe no people was predestined to slavery, although some, but not many, slaves originated from European countries. The barbarians of Europe went into the army instead. For instance only two Pannonians are mentioned as slaves, but men of this race crowded into the army¹³. The importation of slaves and the enfranchisement brought in Orientals more especially, and to this fact is largely due the orientalism which is a prominent feature of the later Empire.

¹² H. Gummerus, *Romerska krukmakarstämplat*, *Eranos* XVI (1916) 176.

¹³ M. Bang, *Die Herkunft der römischen Sklaven*, *Rheinisches Museum* XXV (1910) 225 sqq.; Nachtrag, *ibid.* XXVII (1912) 189 sqq.

There is yet another source for the alteration of the folk-stock, which did not have such an immediate effect as the enfranchisement of slaves but which must in the end have been of considerable importance, viz. the transplantation of whole tribes from beyond the northern frontiers into the Empire. Augustus' general, Agrippa, had already transplanted the German Ubii from the right to the left bank of the Rhine. Some years later 40,000 Sugambrians and Suebians were settled in Gaul, and 50,000 Dacians were brought from the districts north of the Danube into Thracia. In the reign of Nero great hosts with chiefs, wives, and children — it is said to the number of 100,000 — were brought over the frontier from the same districts. When Marcus Aurelius had conquered the Marcomannians and the Quades he settled those peoples in great masses in the Empire — in Dacia, Pannonia, Mysia, the Roman Germany, and even in Italy. These settlers did not [878] attain to the citizenship; they became something like serfs and in a later age contributed considerably to the army.

Professor Seeck contends that this invasion of Germans caused an important change¹⁴. The western part of the Empire was Germanised and the birth-rate commenced to increase, he says. In the wars of the third century there is never any mention of a deficiency of recruits, as in former times. He refers to the description of the Gauls by Ammianus Marcellinus in the fourth century to show that they were Germanised; they were well able to fight, had blue eyes, fair hair and complexion, and were of high stature. But our ideas of the Celts are contrary to the ancient testimonies¹⁵. As long as the government desired to recruit the army from the civilized population, there was a lack of recruits; that the recruiting should be difficult in the great wars of Marcus Aurelius is comprehensible, since pestilence ravaged the Empire. As soon as the emperors determined to recruit the army from the provincials (Pannonians, Illyrians, Africans etc.) there was no lack of recruits. In older times a very small minimum height is given for the recruits, 1,48 m.; in 367 A. D. on the contrary a very high one,

¹⁴ Seeck, loc. cit. pp. 385 sqq.

¹⁵ See, p. 380 [953 f.].

1,63 m., and this is believed to demonstrate a change in the supply of recruits. But the former figure refers to voluntary recruits, of which there was no surplus in these times, the latter to such recruits as landed proprietors had to deliver from their serfs. They were no less anxious to furnish as bad men as possible than the government to get the best men. There is no evidence for a swift change of blood, but the importance of the Germans that were transplanted into the Empire is not to be underestimated. They formed a strong addition to the barbarian population and paved the way for the German occupation at the end of the Empire.

What has been set forth as to this point may convey the impression that an inverted selection took place, and in reality there was something like it. The peoples that had created the ancient culture and the Roman Empire diminished in number, and the gaps were filled up by provincials. This process led to a sinking of the culture, in proportion as the less civilized provincials ousted the old citizens, and lessened the coherence of the Empire, which depended on the people that had created it. But this problem we have not to consider here. The process concerns us directly in so far as the old races were ousted by races of lesser value. This fact may have been of importance, but in view of their later history it is risky to contend that the Semites and the Germans were [379] less able races, and from these two peoples came the main streams which changed the stock of the population.

The crucial problem is another and is one that is contained within the Empire itself to a far greater extent than may have appeared up to this point. The Roman Empire was a motley of different peoples, races, and languages. This fact has been somewhat obscured because in the West the old languages were ousted by the Latin and died without leaving traces (except the Basque). But this is a superficial matter. The races themselves persisted and took part in the mixing of the peoples, although they changed their languages. It is of the first importance to form a concrete idea of how manifold and deep and great the differences were¹⁶.

¹⁶ The old standard work is H. d'Arbois de Jubainville, *Les premiers*

At the commencement of the Empire the population of Italy seemed to be rather homogeneously Roman. It had been Romanised during the last centuries of the Republic, but the old races had not died out, they added their contribution to the population. The Oscan-Umbrian tribes were very closely akin to the Romans and they spoke dialects of the same language, but there were once many other peoples in Italy of different races, in the north Celts, in the north-east and south-east Illyrian tribes, in the south Greeks, besides many native tribes, Oenotrians, Sicanians, Siculians, etc., about whose race we know nothing. The Etruscans played an important part but they are yet an unsolved riddle. The art shows that they had a very marked and peculiar physical type. We can read their language but cannot understand it, all attempts to connect it with any other language having failed; the language died out at the commencement of the Empire. In N. W. Italy and S. E. Gaul we find the great people of the Ligurians, which up to the imperial age preserved in some parts its liberty and its very primitive mode of living. The Ligurian language is lost, the connexions of this people with other races, if it had any, are unknown¹⁷. The most probable view is that the Ligurians were the original inhabitants of these districts, and were supplanted by the Celts who invaded the Po valley about 400 B.C. Certain students have tried to show that the type of the people and the language of the once Ligurian districts preserve some peculiarities which are supposed to be the last traces of this extinguished race.

Gaul, i. e. France and the Po valley, was so called after the ruling race, the Gauls, who are also called Celts. During ancient times Celtic was the common language of the inhabitants and was spoken even by the noble families. Irenaeus had to preach in Celtic in Lyons, about 200 A.D.; it was [380]

habitants de l'Europe² (1889). For a more recent review see H. Hirth, *Die Indogermanen* I pp. 34 sqq.

¹⁷ Some authors, following d'Arbois de Jubainville, take the view that the Ligurians were an Indo-European people, but the evidence adduced is exceedingly slight.

permitted to use Celtic in writing wills. The language survived at least into the fifth century. The Gauls had to learn Latin with toil and labour.

In France too the Celts were conquering immigrants, who had settled more especially north of the central mountainous region. In the south-eastern parts lived the Ligurians, in the south-western the Iberians. This is another non-Indo-European people whose riddle is unsolved, but it seems as though the Iberians were the original inhabitants of these parts of France and Spain. Small Celtic hosts had penetrated into Spain, mixed up with the Iberians, and formed the Celtiberian tribes. In north-western Spain there still survives the Basque language, the only remnant of the pre-Indo-European languages of Europe. Its grammatical structure and vocabulary differ totally from those of other languages. It is tempting to connect it with the Iberian language, but the Iberian inscriptions, although not interpreted, do not seem to corroborate this supposition. Hence some students have referred the Basques to the Ligurians, who perhaps also inhabited parts of Spain, others have tried to connect Basque with the Berber language, but the Ligurians are, as to the language, an unknown quantity and the connexion with the Berbers is not warranted by evident facts.

In the British Isles the Celts are immigrants. Consequently we may expect to find here considerable remnants of the older aboriginal inhabitants. Such were e.g. the wild Picts of Scotland, whom the Romans never subjugated. There is a great difference between the two peoples that still speak Celtic languages — the Irish, who often have fair complexions, and the usually small and swarthy Welsh. The supposition at once arises that the Welsh are Celts in language only, and not in race. This theory has been advanced by English scholars, who have tried to find further connexions, e.g. with the Iberians and the native races of North Africa, but without any very certain evidence¹⁸. The theory is of course opposed to the common idea that the Celts were a swarthy

¹⁸ See e.g. J. Beddoe, *The Races of Britain*.

people of small stature, but this is an inference from the modern Frenchman, who is held to be the real descendant of the ancient Celts. It conflicts with all testimonies of ancient literature and art. If we desire to know the ancient Celts we must needs follow these indications, and they show unanimously that the Celtic type was much more akin to the Teutonic — blue eyes, fair complexion and hair, high stature, and a ferocious mind. If facts are to speak it must be admitted that the Celtic type in France generally was merged in the original inhabitants, and this is only natural. It is the usual fate of an invading, conquering people, even if they are able to impose their language on the conquered. [381]

Celtic tribes had also penetrated into Pannonia and the Balkan peninsula, but were too few to acquire very much importance. The inhabitants of Pannonia seem to have been chiefly Illyrians. In Dacia and the eastern Balkan peninsula lived the Getans or Dacians, who belonged to the Indo-European race, although they never had any considerable historical importance. Our information here is more than usually scanty and does not admit of any suppositions as to the older inhabitants who may have lived in these countries.

The remaining province of the western part, Africa, is better known. The Punic language survived during the imperial age. Most of the hearers of St. Augustine understood Punic: it was spoken by the peasants. The church had its difficulties with their language; no one was readily made a bishop who did not know Punic. In the interior lived the Berber tribes, who still retain their peculiar language and racial type.

In the East the position is simple and clear, except in the case of Asia Minor. In Egypt and the Semitic Orient the Greek culture and language had never been more than a thin varnish that was soon worn off. The ethnology of Asia Minor was extremely mixed. No land had been exposed to invaders to such a degree as this¹⁹. The Empire of the Hittites had been

¹⁹ See my paper *Den stora folkvandringen i det andra årtusendet f. Kr. in Ymer 1912*, pp. 455 sqq. On the languages of Asia Minor P.

crushed in the twelfth century B.C. by invading Indo-European tribes, the Phrygians, but the race survived. It is supposed that it was merged into the Armenians and perhaps partly into the Jews. Lydians, Carians, and Lycians have left inscriptions. An attempt has been made to connect the language of the last-named with Indo-European languages, but with doubtful success. The Lydian language seems to be distinct from others²⁰. Later on other Indo-European tribes had invaded the land, Thracians in the commencement of the first millennium B.C., and Celts in the middle of the third century B.C. The interior of the country was called Galatia after them. The Hellenising was wide-spread, but in spite of this the old languages survived more vigorously than is generally surmised, and this is also an evidence for the subsisting of the old races. The Mysians, who seem to have been a mixture of Thracians and Lydians, still spoke their own language in the beginning of the fifth century A.D. So also did the famous Isaurian robber tribes at the end of the sixth. The same was the case in Lycaonia; the Phrygian language survived at least into the [382] fifth century²¹. The surface seems to be Greek, but underneath great racial differences survived, which found an expression in the Christian sects of Asia Minor; their stronghold was the native population of the country.

Our information is scanty and the research is difficult, but the broad outlines which have been sketched above will be sufficient to convey a concrete idea not only of how many races, peoples, and languages were contained in the Roman Empire, but also of how radically different most of them were²². Modern Europe is apt to give an erroneous im-

Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, pp. 289 seqq.

²⁰ Sardis, Publications of the American Society for the Excavation of Sardis, vol. VI, *Lydian Inscriptions*, by Enno Littmann.

²¹ K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, *Hermes* XLII (1908) 240 sqq.

²² The anthropological school of Professor Sergi, Ripley, and others has tried to show that there existed in Europe from very old times three

pression. Except for a few unimportant peoples of other races (Finns, Hungarians, Turks and a few others) it seems to present the image of an Indo-European population that is separated into different peoples but has sprung from the same source. This is true only as to the languages. The kindred languages cover great racial differences, although new races have developed from the ancient blend of races. The very vivid discussion on the origin and splitting up of the Indo-European tongue has obscured the comprehension of the older racial status of Europe. The leading idea is (at least unconsciously) that of an ancient original unity that was differentiated and split up. In the case of the original inhabitants of Europe we must instead of a unity imagine a multiplicity of different races and languages; the latter were ousted by the language of the invading Indo-European tribes and died, the races were seemingly merged in their conquerors. The victorious spreading of the Indo-European languages put an end to the multiplicity of earlier languages — e.g. Etruscan, Ligurian, Iberian, etc. — and introduced Indo-European languages that were kindred with one another. This process was strongly advanced during the Empire; S. W. Europe, which up to this time had spoken non-Indo-European tongues, was assimilated. But the enigmatical Basque language still survives as a reminder of what has once been.

races: the fair, dolichocephalic Northern race, the dark-haired, grey-eyed, and brachycephalic Alpine race, the dark-haired, dolichocephalic Mediterranean race, and that, in spite of all invasions and crossings, these races still maintain themselves in their respective districts. I cannot discuss this theory here, it would also imply a discussion of the question as to what is to be understood by »race». (For my views as to this point see my paper in *Ymer* 1912, pp. 465 seqq. [and below pp. 966 et seqq.]). There are races with varying degrees of racial differences. I wish only to point out that the above-mentioned theory may not be inconsistent with the view that is advanced here. The signs by which these three races are recognized are purely physical. Here it is in the first place a question of psychical differences. It may be that the physical properties have persisted on the whole but that the psychical ones have changed in the formation of the new races which have developed from the blending of the races in Europe.

It is in this light that the racial problem of the Roman Empire is to be viewed. As long as the peoples of western Europe lived in their old primitive and independent condition the status was rather stable. The Greek colonists were few and the peoples on whose shores they had founded their towns were often openly hostile to them. In Italy the Latin and Oscan-Umbrian tribes pushed out the original inhabitants more and more. The connexions with Greece and the Orient were few. The invading Celtic tribes brought disturbance, but these tribes settled in certain districts. In S. W. France and most of Spain the old races were not disturbed.

[383] The invasion must however have involved a certain mixing up of the races, and this is testified by the name of the Celtiberians. But the culture was little developed, the intercourse was rare, the intruders were not able to absorb the old races, they consolidated themselves within somewhat narrower frontiers. The tribes were independent and hostile to each other. This would have prevented a mixing up of the races on a larger scale, even if the conditions for such a mixing up had existed at all.

Such were the conditions introduced by the Roman Empire. The peace of the Roman emperor, imposed by the Roman government, wiped out the old frontiers. The different tribes were subjected to the same administration and the same culture was opened to them all. The excellent Roman roads favoured the intercourse, while culture, trade, and the needs of the Empire increased it. The mixing up of the different races and peoples of the Empire was begun and increased by all the causes which make the inhabitants of a civilized state move from one part of it to another. What some of these causes were we have shown in the foregoing pages. The men who in former times had lived and died and propagated their kind within the frontiers of their own people were mixed up, as it were, in a great bowl as wide as the limits of the Empire, and peoples from beyond the frontiers were thrown into the same vessel. This is the fundamental fact the importance and consequences of which we have to consider.

It may be said that the problem was whether the less

civilized peoples should be merged in the civilized — the Romans and the Greeks, to whom the culture and coherence of the Empire were due — or whether the civilized were to be absorbed by the less civilized. As we have seen, the circumstances were not favourable. The effects upon civilization were very important: the bankruptcy of the civilization and sinking of the general level of culture in the hardships and wars of the bad third century destroyed much more than all the cruelties of the emperors. But it is not our task here to investigate this point. The mixing up of the races involves not only a problem for civilization but also a biological problem, and to this we must now return. I think it may be understood in the new light of recent researches on genetics.

The species man is extremely variable, being surpassed in this respect by only a very few other species. Each race is the product of a historical development, although the history of its development belongs to a time past long ago, which has never been recorded. The condition for the developing of a race is that a group of men, who may be counted in hundreds or in millions, shall live for a considerable time in at least relative isolation, so that foreign disturbing elements are kept out. If it be supposed that this group originally contained a motley mixture of internal and external dispositions, the natural conditions under the sway of which the group lives will be favourable for some of these dispositions and unfavourable for others. The natural conditions have the same effect as the conscious interference of a breeder trying to produce a certain race of some species of animals, although more slowly and not to the same extent. The effect will be stronger in proportion to the smallness of the group and the intensity of inbreeding. The outcome of this selection depends much more on the dispositions which originally existed and which in the development of the race attain to ascendancy than on the external *milieu*. Why some races are excellently adapted to the natural conditions of life of their country and are yet unable to achieve a higher political and intellectual development, and why on the other hand other races are able to create a culture and a political organization is a riddle [384]

which is concealed in the darkest riddle of all, the human mind, the variability of intelligence and volition, for these too are properties which vary with the race. It is only that we cannot grasp them definitely.

Primitive conditions are favourable to this breeding of races. The population is thin and split up into small groups. Intercourse is rare. The tribes are hostile or at least foreign to each other and occupy each a definite district. A fact of profound importance for the development of society and races is the claim to possess the district in which the tribe lives; this seems to be founded in the nature of man, as well of some species of animals. Foreigners who penetrate into the district of the tribe will be expelled or killed. The tribe maintains its purity from foreign elements until the advance of culture introduces slavery, which is first applied to the women. In primitive conditions this occasion of the mixing of the races is of no great extent or importance. Neighbouring tribes are often kindred.

[385] Under primitive conditions we have consequently to expect a multiplicity of characteristically different races, although the differing capacity of different races to maintain themselves in the struggle for life and the combats against other races causes a certain race to spread itself over a wider territory, while the migrations which originate in over-population and an innate desire to wander introduce a foreign race into a country. If we take these two circumstances into account, we have the status of Europe and Africa before the Roman conquest. In Africa we find Berbers and the immigrant Punic, in western Europe Iberians, Ligurians, the immigrant Celts, and plenty of other races of whom we have no sufficient knowledge. The ethnology of Italy seems to be more varied; our information is here richer. Apart from the old inhabitants and the immigrant Indo-Europeans there were the enigmatical Etruscans, who cannot be connected with any other people. The Balkan peninsula and the countries south of the Danube were inhabited by Indo-Europeans and perhaps by remnants of an older population. Asia Minor was from very ancient times a melting-pot for many different races. Syria was in-

habited by Semitic tribes which the policy of the Assyrians had transplanted and mixed up. In Egypt the old stable race preserved itself, but the mixing up with the foreign masters of the land and immigrants here also caused a mingling of races which may possibly have been an important factor in the trouble and decline at the end of antiquity.

When under the shelter of Roman peace and Roman administration all these races — those mentioned are only the most important of the races known — were mingled with each other, the result was an unlimited bastardizing. Bastardizing conveys perils which cosmopolitanism did not acknowledge but which modern science has shown to be real. The race is a group of men with definite hereditary dispositions which through the above described natural selection have become to a certain degree firm and fixed. There are races of more and lesser value. Bastardizing between two races which differ from each other to more than a certain degree results in the deterioration of the race, at least viewed from the standpoint of the better of the two. The aversion to mixed marriages, e. g. to marriages between Europeans and negroes, is consequently just from a genetic point of view. The danger is yet more insidious if the races are on the one hand so different that the bastardizing involves the peril of a deterioration of the race, but on the other hand do not differ so much in externals that the aversion to mixed marriages makes itself felt. This aversion is however a very feeble defence against the mixing up of races, and its strength depends on the mind of the age.

The crossing of races, through which a better race is superseded by a worse, is however neither the only peril nor the greatest. A race that is at least to a certain degree pure is physically and psychically a fixed type, which precisely through the firmness and fixedness of its dispositions is [386] able to create something to which its dispositions predispose it. If these dispositions are of such a kind as to enable the race to achieve a higher culture or to organize a state, as was the case among the Greeks and Romans, the result will be a certain form of culture and of state, moulded according to

fixed laws and customs of life. The result of the bastardizing will be a motley blend of the different hereditary dispositions of the races which are crossed. Mere chance brings different dispositions of different races together in almost infinitely varying fashions. But this does not suffice. Dispositions which were formerly concealed, lying latent in one or the other of the crossed races, will appear on the surface and make the product of the crossing yet more motley and incalculable. The unity and harmony of the race and the individual will be destroyed, the personality loses its balance. The individuals which are born out of this crossing fail to achieve a firm and fixed type. Psychically they lack a definite direction and vacillate indecisively between conflicting and unconnected hereditary dispositions. They may often possess great intelligence, but the moral strength is wanting. This state of affairs is due to biological factors but gets still worse if — as was the case in the Roman Empire — the fixed form of the mental life at the same time breaks down and is transformed.

Bastard races have a bad reputation. If Levantines, Eurasians, Mestizes etc. are mentioned everyone feels how deep-rooted is the objection against them. People are wont to say that this bad reputation and the moral weakness of the bastards are due to the unfavourable conditions in which they are born and bred, usually as illegitimate and neglected children, disowned by the kinsfolk of both father and mother. But this is not the full explanation, it is only superficial; at the root lies the destroying effect of the bastardizing on the personality. The Roman Empire became more and more filled by bastards. The bastardizing was strongest in the ruling country, Italy, whither people from all the borders of the Empire flowed together, and was stronger in the upper civilized classes than in the lower, which did not move about with the same frequency²³. But the army, the trade, and the general intercourse carried the bastardizing into

²³ Cp. the dates given above (pp. 374 et seq. [945 et seq.]) for the provincial origin of emperors and senators.

every corner of the Empire. The swiftness of the process is not to be wondered at. Contrary to the slow development of a race, the bastardizing shows its effects even in the first generation, but is of course increased by the crossing of the bastards. Whether it is to set its stamp on the people will depend solely on the extent of the process, and it has been [387] shown that in the Roman Empire it was carried out on the largest scale.

A bastardizing to this extent results in the mingling of better and worse races into a motley and indefinite mass without firm mental or moral characteristics. This is a sufficient explanation of the decline and fall of the ancient culture and the Roman Empire. But even if the bastardizing and mixing up of the races leads by its immediate effects to chaos, this is not the ultimate result. New races may emerge from the chaos and be able to reconstruct that which was destroyed. We know the conditions for such a development. They are that the bastardizing shall cease and the people shall be isolated so that the mixture gets its chance and has time to become settled and purified. In this way are given the conditions for developing a new race from the motley blend, the nature of which depends on the circumstances.

The above-mentioned conditions were realised at the commencement of ancient history. The ancient culture peoples, the Greeks and the Romans, invaded their countries from without and settled themselves among peoples of foreign races. The Greeks and the Romans of history are a product of a blending of races. Our knowledge of the Romans is very scanty. If the oldest population of Rome was a blend of Latins and Sabines, that does not matter much, because these tribes were already very closely akin. But it is certain that the Etruscans held sway over Rome some time towards the end of the period of the kings, and their culture exercised a profound influence on the city. They lived next-door, on the other bank of the Tiber, and it may be supposed with certainty that the Romans had a considerable admixture of Etruscan blood.

Greece is better known than Italy and her history enables

us to follow the process more closely. Recent discoveries have revealed to us the wonderfully high culture of the early and middle second millennium B.C., which is known as the Minoan and Mycenaean culture. It is certain that the people which created this culture was not Indo-European; it was perhaps akin to some peoples of Asia Minor, though others maintain that its kinsfolk are to be found in northern Egypt. The invading Indo-European tribes, the Greeks, settled among the original inhabitants of Greece in the same second millennium and at last destroyed the old culture. The centuries between the decay of the Mycenaean culture and the commencement of the historical age are a blank. We know only that the culture [388] was utterly debased. The small districts of Greece were isolated from each other. This is shown by the geometrical style of vase-painting which belongs to the ninth and eighth centuries B.C. The Mycenaean style of vase-painting is the same wherever Mycenaean vases are found, in or outside of Greece. The geometrical style, on the contrary, has very characteristic differences; it is quite easy to say in which island or province a vase or even a sherd has been made. The ancient towns were small, the district was very limited, and the inhabitants were not very numerous. Each of these towns was wholly independent and sovereign, composing a state with its own rights. The bitterest enemy was usually the neighbour. In this narrow frame the people lived and — married. Consequently inbreeding was the rule and was strongly accentuated by the smallness of the population. In Athens at a somewhat later age the law enforced it; nobody could become a citizen if both his parents were not citizens of the town. This isolation and inbreeding created the race to which ancient culture and the foundations of our own culture are due. Italy, which at last conquered the world and organized the Empire, underwent much the same process.

The process was repeated, but on a larger scale, after the decay of the ancient culture and the fall of the Roman Empire and the settling down of the foreign conquerors in its provinces. Letters and education, as far as they survived at all, were limited to very few. The decay of the material civili-

zation changed and fettered the lives even of the poorest classes. We may compare the ages e.g. of Hadrian and of the Merovingians in order to perceive this. Intercourse ceased. The old Roman roads, on which the peoples of the Empire had penetrated into all parts of it, fell into disuse, were broken up, treated as quarries, or became overgrown by herbs and woods. Society was split up into small independent and self-supporting unities, — this is the feudal system — the inhabitants were rooted fast in the soil. So there reappeared the primitive conditions under which every man takes his wife at his own doors. In this isolation of the small groups new races and new peoples developed out of the mixed human chaos of the Empire during the Middle Ages. These are the peoples of modern Europe, and the outcome of their racial instincts is seen in the national states of modern Europe, whose frontiers form to some degree an effective barrier against a race-blending of such a destructive character as that which was the most active cause of the decay of ancient culture and the fall of the Roman Empire. The Nemesis of history has caused the consequences of victory to be fatal [389] to the victors, who have been merged and lost in the broad masses of the conquered races.

Über Genetik und Geschichte.¹

[211]

Die Physiographische Gesellschaft hat mich durch Wahl zu ihrem Mitglied geehrt, und wenn ich nun in üblicher Weise an der Reihe bin als Vorsitzender der Gesellschaft bei ihrer Jahresfeier einen Vortrag zu halten, befinde ich mich in schwieriger Lage. Ich soll über etwas sprechen, das für die Mitglieder der Gesellschaft Interesse hat und von Bedeutung ist, aber mein Arbeitsgebiet ist nicht natur-, sondern geisteswissenschaftlich. Indessen gibt es einen Zweig der Naturwissenschaften, der für das Verständnis des historischen Geschehens von grösster Bedeutung ist, die Erblieh-

¹ Übersetzung der Redaktion.

keitsforschung. Als ich vor drei Jahrzehnten meine erste Bekanntschaft mit ihren Grundsätzen gemacht habe, war mir ihre Bedeutung klar. Ich habe versucht ihre Grundsätze anzuwenden um zu einem besseren Verständnis gewisser historischen Erscheinungen im grossen zu gelangen, und ich will hier nochmals auf dieses Gebiet zurückkommen.

Über Erbe und Erbllichkeit ist viel Irrtümliches und Falsches gesprochen und geschrieben worden. Johannsens spirituelles Buch über falsche Analogien ist für einen Humanisten nicht nur unterhaltend, sondern auch sehr nützlich und gedankenregend. In dieser Hinsicht gibt es nicht nur alte, sondern auch moderne Vorurteile. Erst die Erbllichkeitsforschung hat einen sicheren Grund für die Beurteilung dieser Fragen geschaffen, die man gewöhnlich durch vorgefasste Meinungen abgefertigt hat. Es hat sich gezeigt, dass manches in den alten Auffassungen, die der Liberalismus bekämpft hat, keineswegs unbegründet ist. Mit dem Hervorheben dessen, was man Opportunismus nennt, hat Freud einen empfindlichen Punkt in der Psychologie des Menschen getroffen, seine recht hervortretende Neigung solche Instanzen zu übersehen, die nicht in seine vorherrschenden Gedankenbahnen und Ansichten hineinpassen, und sie einfach unbemerkt vorbeigleiten zu lassen. Dies gilt in recht hohem Grad für die Schlussätze der Erbllichkeitslehre in bezug auf die menschliche Gesellschaft und das [212] historische Geschehen.

Die moderne Erbllichkeitsforschung hat das Problem in Prinzip auf mathematische Grundlage gestellt. Sie folgt Kants Grundsatz: Unserem Wissen ist das zugänglich, was gewogen, gemessen und gezählt werden kann. Ihre Grundprinzipien sind ebenso einfach wie eine Multiplikationstabelle, aber die Anwendung ist gleich schwierig oder schwieriger als die höhere Mathematik. Die Ursache hierfür liegt darin, dass die Faktoren, mit denen man zu rechnen hat, so zahlreich und ferner so unsicher sind. Die Sicherheit der Ergebnisse beruht ihrerseits auf der Sicherheit der Prämissen. Obgleich diese Unsicherheit sich vor allem hinsichtlich der psychischen Erbfaktoren geltend macht, ist es nicht möglich zu verneinen, dass die Erbllichkeit auch für psychische Anlagen gilt. Es

gibt allerdings gewisse moderne Ansichten, welche die Anwendbarkeit der Erbliehkeitsgesetze auf die psychischen Eigenschaften des Menschen zu verneinen suchen und meinen, dass sie nur für die physischen gelten. In Wirklichkeit verhält es sich mit diesen wie mit der alten theologischen Auffassung, dass das Seelische im Menschen vom Körperlichen artverschieden, über dieses erhöht und von diesem unabhängig sei, gleichwie die Lehre von der Gleichheit aller Menschen letztthin vom Christentum her stammt. Oft hört man den Einwand gegen die Gültigkeit der Erbliehkeitsgesetze für das Psychische, dass es sehr selten ist, dass ein grosser Mann auch einen grossen Sohn hat. Was wir einen grossen Mann nennen, ist ein sehr verwickelter Komplex von Eigenschaften. Mit dem Generationswechsel wird der Eigenschaftskomplex aufgelöst und neuverteilt, weshalb das Wiederauftreten des Komplexes, der einen grossen Mann bildet, in der nächsten Generation etwa gleich wahrscheinlich ist, wie dass der höchste Gewinn in einer Lotterie auf die nächstfolgende Nummer nach jener fällt, auf der er in der vorigen Ziehung ausgefallen ist. Es kann — wie schon gesagt — nicht bezweifelt werden, dass es psychische Erbfaktoren gibt und dass für diese die gleichen Gesetze gelten wie für die physischen. Die Erscheinung wird zwar dadurch verdunkelt, dass die psychischen Erbfaktoren schwer fassbar sind und die Prämissen daher sehr unsicher werden, aber die Zwillingsforschung hat ihre Richtigkeit in fast unheimlicher Weise nachgewiesen.

Einleitend muss ich einige einfache Grundsätze und Begriffe klarlegen. Das Menschengeschlecht ist äusserst variabel und gleicht darin den Haustieren, die gleichfalls unter dem Einfluss der Kultur stehen. In physischer Hinsicht gibt es augenscheinliche Unterschiede, man kann z. B. auf die fünf traditionellen Rassen hinweisen, die weisse, die schwarze, die gelbe usw. Man pflegt Menschengruppen, die durch solche verschiedene Eigenschaften charakterisiert werden, als [213] Rassen zu bezeichnen, aber das Wort Rasse ist so missbraucht worden, dass man bei seiner Aussprache einen bitteren Geschmack verspürt. Ich benutze anstatt dessen das neutrale Wort Variante. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Va-

rianten, d. h. erblich bestimmten Menschengruppen, können grösser sein, z. B. in den eben erwähnten Fällen, oder kleiner, wie z. B. zwischen Nord- und Südeuropäern. Die Frage nach Alter und Ursprünglichkeit der Varianten lasse ich beiseite — sie hängt mit der Frage nach dem mono- oder polygenetischen Ursprung des Menschengeschlechtes zusammen — und stelle nur fest, dass eine Variante oft nicht ursprünglich ist. Eine neue Variante kann entstehen durch Kombination von Erbfaktoren in neuer Weise und Stabilisierung dieser. Ferner kann eine Variante verschwinden, aufgelöst werden, in anderen Varianten aufgehen. Diese Erscheinung ist Tierzüchtern wohlbekannt und liegt ihrer Arbeit ganz einfach zugrunde. In bezug auf die Haustiere kann ein Tierzüchter durch bewusste Eingriffe, Kreuzung und Auslese, eine neue Variante mit bestimmten Eigenschaften erzielen. Vor einigen Jahren ist auch in Schweden ein Institut für Haustierzucht errichtet worden, dessen Aufgabe es ist, eine Rassenverbesserung zu erzielen durch Neukombination von für den Menschen wertvollen Erbfaktoren.

Beim Menschengeschlecht rechnet man nicht mit dieser Möglichkeit, da bei diesem bewusste Eingriffe ausgeschlossen sind. Aber man sollte die Frage aufwerfen, ob nicht die Umstände für den Menschen etwas Ähnliches herbeiführen könnten wie zielbewusste Eingriffe bei den Haustieren. Denken wir uns eine Menschengruppe geringer Anzahl, zusammengesetzt aus verschiedenen Varianten mit verschiedenen Erbfaktoren, und ferner dass diese Gruppe isoliert von anderen lebt. Offenbar muss eine starke Inzucht stattfinden. Die Umstände können für gewisse Erbfaktoren günstig, für andere ungünstig sein, d. h. eine gewisse Eigenschaftskombination begünstigen. Dadurch kommt eine natürliche Auslese zustande. Gewisse Eigenschaften, die für die Verhältnisse nicht passen, werden eliminiert, z. B. Mangel an Pigmentierung in warmen und sehr sonnigen Gegenden. In dieser Weise kann aus einer Kreuzung eine neue Variante entstehen, wenn keine störenden Elemente hinzukommen und demnach Zeit für die Stabilisierung vorhanden ist. Die neue Variante kann zuweilen wertvoll, zuweilen nicht wertvoll sein. Unter Wert verstehen

wir wohl das Vermögen sich zu behaupten und vor allem die Kultur zu entwickeln.

In Wirklichkeit sind die Bedingungen für einen solchen Verlauf unter primitiven Völkern günstiger, als man sich [214] vorzustellen pflegt. Um das niedrigste Stadium menschlicher Kultur zu nennen, den Sammler, der von dem lebt, was er in der Natur fertig vorfindet, so ist der Stamm zufolge der Unvollkommenheit der Nahrungsbeschaffung gering an Zahl. Er lebt in einem begrenzten Gebiet, von dem andere Stämme abgehalten werden. Jeder Mann muss seine Gemahlin im Stamm suchen. Es sei vielleicht erwähnt, dass die oft genannte Exogamie nicht bedeutet, dass man seine Gemahlin ausserhalb des Stammes sucht, sondern in einer anderen Abteilung desselben Stammes, einer sog. Eheklasse. Unser Blick für die Sache wird durch die jetzt lebende, für uns bekannte bunte Zusammensetzung der Menschlichkeit verwirrt. Ich kann es nicht unterlassen eine Parallele zwischen dieser und einem unserer Haustiere, dem Hund, zu ziehen. Es gibt eine grosse Anzahl charakteristischer, verschiedener Hunderrassen. Liesse man die gut getrennten Hunderrassen nur einige Jahrzehnte lang sich frei miteinander paaren, wie es ihnen gefiele und wie es die Zufälligkeiten mit sich brächten, so würde eine Mischung sich ergeben, in der die einst gut getrennten Rassen schwer herauszufinden sein dürften. Gerade dies geschah mit der Menschlichkeit, namentlich der europäischen, während des grösseren Teils der Jahrtausende geschichtlicher Zeit unter dem Einfluss einer Kultur, die gegenseitige Verbindungen und Ortsveränderungen zunehmend erleichtert hat.

In der ersten Generation bedingt die Bastardierung, wenn sie in grossem Umfang stattfindet, eine zufällige und willkürliche Mischung verschiedener, früher getrennter Erbanlagen. Aus dieser Mischung kann, wie früher gesagt worden ist, eine neue, feste Variante des Menschengeschlechtes aufsteigen, wenn die Mischung Zeit hat sich zu richten, dadurch dass gewisse Erbanlagen eliminiert und andere stabilisiert werden. Bedingung für diesen Prozess ist Isolierung und Inzucht. In meinem Buch über die römische Kaiserzeit [oben

S. 942 n. 4] habe ich die Ansicht aufgestellt, dass eine, aber keineswegs die einzige Ursache des Unterganges des römischen Reiches das Chaos von willkürlich miteinander gemengten Erbanlagen war, das durch die ungehemmte Bastardierung entstand, zu der der Umfang des Reiches und die äussere Kultur der Kaiserzeit Gelegenheit gab. Ich bin von der Berechtigung dieses Gesichtspunktes fortwährend überzeugt, aber heute ist es meine Absicht das Problem von der anderen Seite aufzunehmen, nachzuweisen, dass die alten Kulturvölker aus Mischvölkern entstanden sind. Von der allzu brennbaren Frage nach den modernen Völkern nehme ich ganz Abstand. Das Prinzip kann durch die Behandlung der alten Völker ebenso [215] klar dargestellt werden, und in bezug auf diese liegen die Verhältnisse auch einfacher.

Ogleich nicht unstrittig, dürften die Ägypter das älteste Kulturvolk des Altertums sein. Ihre eigenen bildlichen Darstellungen zeigen einen Menschentypus, der deutlich und klar charakteristisch verschieden ist von anderen Völkern, mit denen sie in Berührung kamen. Ein fast undurchdringliches Dunkel liegt über Ägyptens ältester Geschichte bis zur Zeit in der zweiten Hälfte des 4. Jahrtausendes v. Chr., da Ägypten zu einem Reich vereinigt wurde. Die Kultur muss bedeutend älter sein. Unter den Ägyptologen ist die Auffassung recht verbreitet, dass die Ägypter aus einer Völkermischung hervorgegangen sind, und verschiedene scharfsinnige Hypothesen sind über Einwanderungen in vorhistorischer Zeit aufgestellt worden. Sie sind jedoch allzu unsicher und kompliziert um hier die Zeit für eine Besprechung derselben in Anspruch nehmen zu können. Ein etwas sichereres Argument scheint zu sein, dass die ägyptische Sprache schon in ihrer ältesten bekannten Form einen semitischen Einschlag zu haben scheint. Ich begnüge mich damit, die Wahrscheinlichkeit hervorzuheben, dass die Ägypter aus einer Völkermischung entstanden sind.

Viel klarer scheinen die Verhältnisse bei dem anderen Kulturvolk zu sein, das den Ägyptern den Altersrang streitig macht, den Babyloniern, wie es mit einem nicht ganz treffenden Namen bezeichnet zu werden pflegt. Denn die historisch

leitende Stellung Babylons begann erst kurz vor 2000 v. Chr., da die Kultur des Landes schon ein paar Jahrtausende geblüht hatte. Die Forschungen der beiden letzten Jahrzehnte haben eine Steinzeitkultur entdeckt, deren Träger uns unbekannt sind. Sie haben ferner die Richtigkeit der alten Annahme voll bewiesen, dass das Volk, das die babylonische Kultur gegründet hat und im Süden am Persischen Meerbusen wohnte, die Sumerer, Einwanderer sind, die vom Bergland im Osten gekommen sind. Der anthropologische Typus der Sumerer ist sehr charakteristisch und stark vom semitischen verschieden. Ihre Sprache ist agglutinierend, ganz anders gebaut als die semitische und die indoeuropäische Sprache, und zeigt keine Verwandtschaft mit irgendeiner bekannten Sprache.

Das andere Bevölkerungselement, das in Babylon so weit zurück angetroffen wird, wie die ältesten historischen Dokumente reichen, die Akkader, ist semitisch. Es ist nicht unwahrscheinlich, aber auch nicht sicher beweisbar, dass auch sie Einwanderer sind. Zu Beginn wetteiferten sie mit den Sumerern um die Macht; als dann die semitische Bevölkerung durch Einwanderung neuer semitischer Stämme, der Aramäer und später der Amoriten, verstärkt wurde, verdrängten die Semiten die Sumerer, die in jenen aufgingen. Am Ende des dritten Jahrtausendes verschwanden die Sumerer, aber ihre Sprache blieb als eine gelehrte und heilige Sprache erhalten, gleich dem Latein im Mittelalter. Das Volk, das die babylonische Kultur entwickelt hat, ist durch eine Mischung aus zwei, vielleicht aus drei verschiedenen Völkern entstanden. [216]

Die politische Macht ging von den Babyloniern auf die Assyrier über, die die erste wirkliche Weltherrschaft im vorderen Orient errichteten und während einer Zeit sogar Ägypten untertänig machten. Die Assyrier übernahmen die babylonische Kultur, und ihre Sprache ist mit der babylonischen sehr nahe verwandt, aber ihr Charakter ist ein ganz anderer. Während die Babylonier selten ein grösseres Vermögen militärischer Leistungen zeigten, aber ein umso grösseres für ökonomische Transaktionen und Handel, ist das assyrische Reich als der erste wirkliche Militärstaat bekannt. Sie sind das erste Volk, das eine effektive, gut durchdachte

militäre Organisation ausgebildet hat, aber ihr Ruf als Krieger darf nicht die Tatsache verdunkeln, dass ihr Vermögen, die Verwaltung des Reiches zu organisieren, gleich bedeutend war. Vielleicht ist es möglich diesen Unterschied zwischen Assyriern und Babyloniern auf Grund neuer Entdeckungen in der alten Hauptstadt Assyriens Assur zu erklären. Am Ende des dritten Jahrtausendes v. Chr. war Assur eine Handelsstadt, die den Handel in Kappadokien beherrschte, einem Land nördlich von Assur. Die Funde in den ältesten Schichten in Assur zeigen, dass die Stadt damals ein sumerischer Vorposten war. Um 2000 v. Chr. traten Könige auf, die bedeutend gewesen sein müssen, da sie Stadtmauern und Tempel bauten, aber sie tragen Namen, die einer uns unbekannten Sprache angehören. Von 1700—1450 stand Assur unter der Herrschaft der Hurriten. Diese sind wiederum ein Volk, deren Sprache mit keiner bekannten Sprachenfamilie Verwandtschaft zeigt; unter Führern indoeuropäischen Stammes beherrschte es zu dieser Zeit ein ausgedehntes Gebiet im südlichen Kleinasien und den Gegenden südlich davon. In Assyrien muss also eine starke Völkermischung stattgefunden haben, wenn auch die semitische Sprache siegte. Es dauerte auch mehr als ein halbes Jahrtausend nach Erlöschen der Macht der Hurriten, bevor Assyrien seine Herrscherstellung erreichte. Nicht ohne Grund sollte man vermuten können, dass die Völkermischung während dieser Zeit stabilisiert worden ist und dass sich hierbei die besonderen Eigenschaften des assyrischen Volkes entwickelt haben.

Die Juden sind sicherlich in höherem Grade ein Mischvolk als die meisten anderen Völker. In letzter Zeit sind interessante Hypothesen über den Ursprung des jüdischen Volkes aufgestellt worden, aber auch diese sind allzu kompliziert und unsicher, um hier die Zeit zu einer Besprechung derselben in Anspruch nehmen zu können. Ich will nur erwähnen, dass die Juden in ein Land einwanderten, das früher von einem verwandten semitischen Stamm bevölkert war, den Kananeern, dass aber auch Völker anderer Stämme sich in Palästina niedergelassen haben, die Hethiter, auf die ich bald zurückkomme, die Philisteer, die etwa 1200 v. Chr. über

das Meer kamen, und sogar Indoeuropäer des indo-iranischen Zweiges. Die erwähnten Völker sind aus der Bibel gut bekannt, und die Bibel zeigt auch, dass die Juden in älterer Zeit keine Abneigung gegen die Mischehe hatten. Eine Völkermischung muss in ziemlich grossem Umfang stattgefunden haben.

In den bisher genannten Fällen sind aus einer Völkermischung, die Zeit zur Stabilisation gehabt hat, Völker mit charakteristischen Eigenschaften entstanden, die historische und kulturelle Bedeutung erlangt haben. Kleinasien ist ein Beispiel für das Gegenteil. Die beständig wiederkehrenden Einwanderungen fremder Völker hat nie Zeit für eine dauernde Stabilisierung gelassen; Kleinasien hat historische Bedeutung nicht als einheitliches Land, sondern als Schauplatz für den Kampf verschiedener Völker gegeneinander. Über die älteste, einheimische Bevölkerung wissen wir nichts Sicheres. Eines der ältesten Völker sind die Luvier, die im südwestlichen Teil der Halbinsel wohnten. Seit ihre Sprache gedeutet worden ist, erhellt es, dass sie Indoeuropäer oder mit diesen unverwandt waren. Kurz vor 2000 v. Chr. wanderten die Hethiter ein und gründeten das hethitische Reich im Inneren Kleinasiens. Sie bildeten eine Herrschicht von geringer Anzahl, und wenn auch die hethitische Sprache in ihrem Stamm indoeuropäisch ist, ist sie stark abgeschliffen und der Wortschatz ist grösstenteils fremden, vermutlich einheimischen Ursprungs. Eine Zeit hindurch scheinen die Hethiter von den früher genannten Hurriten zurückgedrängt worden zu sein; die hethitische Kunst ist ihrem Ursprung nach hurritisch. Das hethitische Reich sammelte sich wieder und erreichte eine bedeutende Machtstellung, die auf Syrien und Palästina ausgedehnt worden ist, aber um 1200 v. Chr. verschwindet es aus der Geschichte. Es wurde durch eine neue Einwanderung von Indoeuropäern erdrückt, die von der Balkanhalbinsel kamen, den Phrygern, die dem grossen thrakischen Volke angehören. Andere thrakische Stämme, Bithyner, Myser, wanderten später ein. Ausserdem kennen wir andere Völker im westlichen Teil [218] der Halbinsel, Lyder, Karer, Lykier, die in Inschriften sprachliche Reste hinterlassen haben; ohne wirklichen Erfolg hat man

versucht ihre Sprachen mit anderen bekannten Sprachenfamilien zu verknüpfen.

Zu diesen vielen Völkern kamen ferner die Griechen, die seit Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr. die Küsten kolonisierten. Die Völkerkarte Kleinasiens war also im Altertum äusserst bunt. Das eine Reich löste das andere ab, Hethiter, Phryger, Lyder, bis schliesslich die Perser das Land eroberten. Später, etwa 270 v. Chr., wurde das Innere von einer neuen Volkswelle überschwemmt, den Kelten, die wir als die Galater kennen, an die Paulus einen seiner Briefe geschrieben hat. Während des Friedens der Kaiserzeit wurde das Land zunehmend von griechischer Kultur durchtränkt, aber noch am Ende des Altertums sprachen die verschiedenen Stämme ihre eigene Sprache. Es ist zu keiner wirklichen Verschmelzung gekommen. Im Mittelalter wanderten zuerst die Seldschuken und dann die Türken ein, die später den Hauptteil der Bevölkerung bildeten. Der neue türkische Staat strebt danach, eine ethnische Einheitlichkeit zu errichten, er hat die Griechen vertrieben und die Armenier massakriert. Die Zukunft muss zeigen, ob es gelingen wird, die Bevölkerungstabilisierung herbeizuführen, deren Fehlen während Jahrtausenden die Geschichte Kleinasiens zu einer Geschichte des Leidens gemacht hat.

Die Griechen sind von ganz besonderem Interesse, da sie im Altertum die höchste Kultur geschaffen haben, auf deren Grund unsere eigene weiterbaut. Die Entdeckungen und Forschungen des letzten Menschenalters haben soviel Licht in hierhergehörige Verhältnisse gebracht, dass wir sie mit genügender Sicherheit beurteilen können. Sie haben die Kultur der Bronzezeit Griechenlands klargelegt, die sich würdig den orientalischen Altertumskulturen zur Seite stellt. Sie umfasst das dritte und zweite Jahrtausend v. Chr. und ihr Ursprung und Zentrum war die Insel Kreta, aber sie verbreitete sich auch auf das Festland. Diese Kultur ist von einem Volk geschaffen, das nicht indoeuropäisch war. Spuren seiner Sprache gibt es in zahlreichen Ortsnamen und einer Anzahl in das Griechische aufgenommener Wörter. Die Verbreitung der Ortsnamen zeigt, dass dieses Volk ganz Griechenland, die Inseln

im Ägäischen Meer und die südwestliche Ecke von Kleinasien bewohnt hat.

Ein indoeuropäisches Volk, die Stammväter der Griechen, begann in Griechenland im ersten Teil des zweiten Jahrtausends, [219] spätestens vor 1600 v. Chr., einzuwandern. Die Einwanderung erfolgte in mehreren Etappen, die sich in den verschiedenen griechischen Stämmen widerspiegeln. Die Zeit von 1600—1200 war die griechische Heldenzeit, in welcher die Griechen ihre Fahrten zu See längs den Küsten Kleasiens und Syriens fortsetzten, Zypern besiedelten und bis nach Ägypten kamen. Die letzte Etappe der Wanderungen war die dorische Wanderung, die zu Ende des Jahrtausends eintraf. Das zunächst vorliegende Ergebnis war ein Verdrängen der einheimischen Sprache durch das Griechische, abgesehen von einigen Ortsnamen und einigen Leihworten, aber auch in der Religion verspürt man das Weiterleben vorgriechischer Vorstellungen.

Auf die Kraftentwicklung in den grossen Wanderungen folgte eine Zeit von Ermattung um die Jahrtausendwende, eine Periode, die in der Archäologie Griechenlands die dürftigste und ärmste ist. Aus ihr wuchs eine neue Kunst hervor, die für den Beginn der historischen Zeit kennzeichnend ist. Auf Grund ihrer Art wird sie als der geometrische Stil bezeichnet; sie ist von der vorgriechischen Kunst ganz wesensverschieden. Ausserordentlich wichtig ist folgender Umstand. Der Stil, mit dem Vasen während der letzten Periode der Bronzezeit geschmückt worden sind, der sog. spätmykenische Stil, ist derselbe, woimmer diese Vasen inner- oder ausserhalb Griechenlands angetroffen werden. Der geometrische Stil zeigt dagegen ausgeprägt lokale Varianten, sodass es leicht ist zu sehen, von welcher Landschaft oder von welcher Insel eine solche Vase her stammt, und diese Vasen werden selten ausserhalb der Gegend angetroffen, in der sie hergestellt worden sind. Dasselbe gilt für die Fibeln. Der Schlusssatz ergibt sich von selbst. Während der dürftigen Verhältnisse der Übergangszeit ward das Volk gezwungen zuhause zu bleiben und sich zurecht zu finden, so gut dies ging. Der Verkehr hörte auf, die Gegenden wurden voneinander isoliert, wozu Griechenlands Naturverhältnisse beitrugen — kleine Täler und Ebe-

nen, getrennt durch hohe Gebirgszüge. In dieser Isolierung verschmolzen die Ureinwohner mit den Einwanderern; es entstand ein neuer Menschentypus, eine neue Variante wurde stabilisiert, die Griechen der historischen Zeit. Auch unter ihnen gibt es übrigens noch recht hervortretende Unterschiede.

[220] Haben die Griechen das Altertum kulturell beherrscht, so haben die Römer die politische Herrschaft erobert, die sie über die Mittelmeerländer und weiter ausdehnten. Das Wunderbare in der Geschichte Roms ist, dass diese Stadt zuerst zur Herrscherin über Latium, darauf über Italien und schliesslich über die ganze Mittelmeerwelt hat heranwachsen können. Hier interessiert uns indessen nicht dies, sondern die Entstehung des Volkes, das imstande war eine solche Grosstat zu vollbringen. Die Römer gehörten dem latinischen Stamm an, der in Latium wohnte und nahe mit den Umbrern und Oskern verwandt war, die das mittlere und südliche Italien bewohnten. Sie waren Indoeuropäer und sicherlich Einwanderer, aber die näheren Umstände bei der Einwanderung haben trotz eifriger Versuche nicht klargelegt werden können. In Italien wohnte eine Anzahl anderer Völker, teils indoeuropäische, Illyrer und Griechen, teils von ungewissem, nicht indoeuropäischem Ursprung. Am wichtigsten unter diesen Völkern waren die Etrusker, die vor dem Aufstieg Roms zur Macht das mächtigste Volk und die vornehmsten Kulturträger in Italien waren. Ihr Kernland war das jetzige Toskana; sie grenzten also an die Römer, von denen sie nur der Tiberfluss trennte.

Wir besitzen zahlreiche Inschriften in etruskischer Sprache, geschrieben mit einem unbedeutend modifizierten griechischen Alphabet, aber es ist nicht gelungen sie zu deuten; ebenso wenig wie es gelungen ist das Etruskische mit einer bekannten Sprache zu verknüpfen. Die Etrusker hatten einen ausgeprägten physischen Typus — die Römer nannten sie feist und aufgedunsen —, sie hatten einen ausgeprägten Geschmack für sensationelle und blutige Belustigungen wie Gladiatorenspiele, sie hatten ein reich entwickeltes Ritualgesetz und Zeichenkunst. Sie waren ein Herrenvolk mit grosser Neigung zu griechischer Kultur. Die Etrusker waren die nächsten Nach-

baren der Römer, etruskische Könige, Tarquinius Priscus, Servius Tullius, Tarquinius Superbus, herrschten in Rom während des sechsten Jahrhunderts v. Chr. Die Römer haben Bedeutendes aus etruskischer Kultur und Religion geliehen. Selbst die römischen Fasces dürften etruskischen Ursprungs sein. Am wichtigsten ist indessen, dass das eigentümliche römische Namensystem: Vorname und Familienname von Adjektivform (Zunamen sind später, z. B. Gajus Julius Caesar), das sich von dem unter Indoeuropäern üblichen unterscheidet, vermutlich den Etruskern entliehen ist.

Die tiefgehenden kulturellen Verbindungen zusammen mit der angrenzenden Lage bedingen, dass wir nicht nur Einflüsse sondern auch Einwanderung von Etruskern nach Rom annehmen müssen, und dies in nicht geringem Umfang. Wenn die Römer ein Mischvolk sind, so bilden die Etrusker darin den wichtigsten Anteil. Die Sabiner und die übrigen angrenzenden Völker waren mit den Latinern so nahe verwandt, dass man [221] in dieser Hinsicht kaum von einer Rassenmischung sprechen kann. Die Römer hatten einen stark ausgeprägten Volkscharakter, Sinn für Realitäten, Formen und Disziplin. Sie unterscheiden sich hierin von den Etruskern und, soweit wir wissen, auch von ihren nächsten Verwandten des umbrisch-oskischen Stammes. Alle Wahrscheinlichkeit scheint mir dafür zu sprechen, dass diese Eigenschaften, die sie mit der Zeit zur Weltherrschaft führen sollten, einer Völkermischung zuzuschreiben sind, in der das etruskische Element den wichtigsten fremden Teil bildete.

Wenn ich aus dem Mitgeteilten einen bescheidenen Schlusssatz zu ziehen wagen würde, so wäre es der, dass alle alten Kulturvölker, soweit wir urteilen können, durch Kreuzung zwischen verschiedenen Völkern entstanden sind. Ich habe das Wort Mischung verwendet, das eigentlich weniger geeignet ist, da es auch die zufällige, chaotische Mischung bezeichnen kann, die aus einer umfangreichen Kreuzung verschiedener Varianten des Menschengeschlechts entsteht. Überall hat es sich um eine geläuterte Mischung, eine stabilisierte Variante gehandelt. Man muss annehmen, dass verschiedene andere Varianten, als die durch die Geschichte bekannt

gewordenen, im Laufe der Zeiten entstanden sind. Gewisse hatten keinen Kulturwert, gewisse sind verschwunden. Die Thraker z. B., die Herodotos als das grösste Volk zunächst den Indern betrachtet, sind verschwunden ohne Spuren in der Kultur zurückzulassen. Über ihre Sprache weiss man sehr wenig, aber doch genügend um zu erkennen, dass sie indoeuropäisch gewesen ist. Ihre Heimat war die Balkanhalbinsel, obgleich einige Stämme nach Kleinasien wanderten. In welcher Ausdehnung sie ein Mischvolk waren, ist kaum zu beurteilen. Etwas Ähnliches gilt für die Kelten, die in der zweiten Hälfte des Jahrtausends v. Chr. sehr ausgedehnte Wanderungen unternahmen, die grosse Unruhe verursachten. Die noch vorhandenen keltischen Reste sind nicht allzu bedeutend im Vergleich mit ihrer Ausbreitung im Altertum.

Der letztere Teil meines Vortrages handelte von dem Volkstamm, dem wir selbst angehören, den Indoeuropäern. Sein Kennzeichen ist die Sprache, aber diese ist ein trügerisches Kennzeichen. In primitiven Verhältnissen, wie sie anfangs erwähnt worden sind, muss eine gewisse Volksgruppe Träger einer gewissen Sprache sein, aber die Sprache kann geliehen und von fremden Völkern übernommen werden und dies ist sicher in grösster Ausdehnung mit indoeuropäischen Sprachen der Fall gewesen. Ursprünglich dürfte jedoch eine gewisse Volksgruppe, die man wohl eine Variante nennen darf, Träger [223] der indoeuropäischen Sprache gewesen sein. Anthropologisch betrachtet wissen wir über diese Volksgruppe gar nichts mit Sicherheit, und eine Rekonstruktion ihres Typus auf Grund dessen, was für die Mischvölker gemeinsam zu sein scheint, in die die Indoeuropäer aufgegangen sind und denen sie ihre Sprache verliehen haben, ist äusserst unsicher. Daraus, dass die Indoeuropäer im südlichen Europa überall als Einwanderer auftreten, darf man nicht den übereilten Schlussatz ziehen, dass sie ihre Urheimat im nördlichen Europa gehabt haben. Ein deutscher Forscher wollte, gestützt auf sprachliche Gründe, nachweisen, dass die Germanen ein nicht-indoeuropäischer Stamm sind, dem die indoeuropäische Sprache von den Kelten aufgezwungen worden ist. Diese Hypothese stösst auf mehrere Schwierigkeiten, ist aber nicht schlechter

als manche andere. Besonders ungewiss ist die von gewissen deutschen Forschern sehr beliebte Verknüpfung einer gewissen vorgeschichtlichen archäologischen Kultur mit einer Volksgruppe; man hört z. B. von einem Bandkeramikvolk, von einem Streitaxtvolk sprechen. Vor allem steht die Annahme der Zusammengehörigkeit einer derartigen Kultur oder Volksgruppe mit dem indoeuropäischen oder germanischen Stamm auf sehr schwachen Gründen. Man muss wohl zugeben, dass kein Volk auf grössere Rassenreinheit Anspruch machen kann als ein anderes, wenn man darunter indoeuropäische Herstammung versteht. Sein Wert beruht auch nicht darauf, sondern auf seinem Einsatz in Kultur und Geschichte.

Unsere Vorfahren, die Indoeuropäer, sind also eine unbekannte Grösse, die man nur auf Grund ihrer Taten und deren Wirkungen beurteilen kann. Überall, wo indoeuropäische Stämme zuerst ihren Eintritt auf den Schauplatz der Geschichte machen, wüthen sie verheerend und zerstörend und erheben sich zu einem Herrenvolk, das über andere herrscht. Ausser den schon erwähnten Völkern gilt dies auch für Perser und Inder. Zuweilen bildeten die Indoeuropäer eine Herrenschicht geringer Anzahl, die von der einheimischen Bevölkerung vollkommen aufgesogen wurde. Dies gilt z. B. für die dem Sanskritvolk angehörigen Führer der Hurriten, die das Mitannireich und Fürstentümer in den Städten Palästinas gründeten, und in gewissem Masse auch für die Hethiter, die jedoch erst nach einer Macht und Grösse verschwanden, die dreiviertel Jahrtausend reichte. Zuweilen haben die indoeuropäischen Eroberer dem Lande ihre Sprache aufgezwungen, z. B. in Griechenland und Italien. Die einheimische Bevölkerung wurde keineswegs ausgerottet, sondern verschmolz mit den Einwanderern. Überall begegnen wir Kreuzungen, Mischvölkern.

Nach der grossen Trennungslinie in der Geschichte des Altertums, die durch den Eintritt der Indoeuropäer in die Geschichte um etwa 2000 v. Chr. bezeichnet wird, sind die kulturtragenden Völker der Weltgeschichte der Sprache und teilweise der Herstammung nach Indoeuropäer. Denn alle sind sie aus Kreuzungen mit anderen Völkern hervorgegangene [223]

Varianten, die eine indoeuropäische Sprache sprechen. Über das indoeuropäische Urvolk wissen wir sehr wenig, aber der Lauf der Geschichte zeigt, dass die indoeuropäischen Stämme überall das Ferment gewesen sind, durch dessen Einfluss Menschentypen entstanden sind, die im stande waren der Geschichte eine neue Richtung zu geben und die Kultur auf eine höhere Ebene zu bringen.

[131] Zur Frage von dem Alter des vorcäsarischen Kalenders.

Es ist ebenso sicher, das der vorcäsarische Kalender Roms ein cyklischer lunisolärer Kalender sein soll, bzw. von einem solchen hergeleitet worden ist, wie dass diese Absicht durch den missratenen inneren Bau des Kalenders verfehlt ist. Er stimmt weder zum Mond noch zur Sonne. Vor diesem cyklischen, im voraus festgelegten Kalender muss eine auf der empirischen Beobachtung des Mondes und des Jahres gegründete Zeitrechnung gegangen sein; das musste man annehmen, auch ohne das Zeugnis von der Beobachtung des Neulichtes (s. u.). Wann der vorcäsarische Kalender eingeführt worden ist, darüber gehen die Meinungen stark auseinander. Die geläufige antike Ansicht schreibt ihn Servius Tullius zu, Ideler und Mommsen den Dezemviri und Beloch wieder Cn. Flavius im J. 304 v. Chr.¹

Die Nachricht über die Tätigkeit dieses Gehilfen des radikal reformierenden Ap. Claudius in bezug auf den Kalender lautet bei Macrobius I 15,9: *priscis ergo temporibus, antequam fasti a Cn. Flavio scriba invitis patribus in omnium notitiam proderentur, pontifici minori haec provincia delegabatur, ut novae lunae primum observaret aspectum, visamque regi sacrifculo nuntiaret. Itaque sacrificio a rege et minore pontifice*

¹ Beloch, Griech. Gesch, III: 2 208 f., wiederholt Rhein. Mus. 57 (1922) 119 f.

celebrato idem pontifex calata, id est vocata, in Capitolium plebe iuxta curiam Calabram, quae casae Romuli proxima est, quot numero dies a Kalendis ad Nonas superessent, pronuntiabat. Die Nachricht sagt also an sich nur, dass Cn. Flavius die Tagesreihe, d. h. den Kalender, veröffentlichte, nicht dass er [132] ihn einführte. Das ist derselbe Vorgang wie in betreff der legis actiones. Die mündliche Überlieferung wurde schriftlich aufgezeichnet und dadurch zugleich der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Ein solcher Hergang ist auch in anbetracht des Kalenders an sich sehr verständlich und natürlich. Beloch geht weiter und schliesst auf die Einführung durch Cn. Flavius aus folgenden Gründen. Einmal war die Beobachtung des Neumondes nach der Einführung des cyklischen Kalenders überflüssig, da dieser auf den Mondlauf keine Rücksicht mehr nahm; Monatsanfang und Neulicht trafen in der Regel nicht zusammen. So rationalistisch waren die Römer nicht; sehr oft schleppten sie alte, widersinnige Formen mit, und es ist nicht zu beweisen, dass sie es in diesem Falle nicht getan haben, d. h. dass die Ankündigung des Neulichtes an dem Monatsersten stattfand, obgleich dieser mit dem Neumond nicht übereinstimmte. Es ist nicht schlimmer als z. B. der Kauf per aes et libram oder der Blitz von links, der unweigerlich jedem antretenden Beamten erschien. Zweitens soll die Beteiligung des rex sacrificulus ausschliessen, dass die Reform der Königszeit gehört, aber der rex sacrificulus hat Funktionen des alten Königs übernommen. Schliesslich soll die Geheimhaltung der dies fasti und nefasti nur möglich gewesen sein, ehe der Kalender fixiert war, sonst hätte man sie nämlich berechnen können. Es kommt natürlich darauf an, dass die dies fasti und nefasti nicht in allgemein zugänglicher Aufzeichnung vorlagen, gemeine Leute konnten sie nicht im Kopf haben; eventuell konnte man auch, wenn sie nicht aufgezeichnet waren, in eigenem Interesse Schiebungen vornehmen. Bei dieser Sachlage bestand auch die Möglichkeit gelegentlich Regelungen vorzunehmen um den Kalender wieder in Übereinstimmung mit dem Mond und dem Jahreslauf zu bringen, wie man es in Athen im 5. Jahrh. gemacht hat.

Belochs Gründe sind also nicht stichhaltig. Davon unab-

hängig ist seine Berechnung des Ganges des Kalenders im 3. Jahrh., auf die ich nicht eingehe; für diese ist es gleichgültig, ob Cn. Flavius den Kalender einführte oder nur veröffentlichte. Es gibt aber einen anderen Umstand, der für die Zeitansetzung Belochs angeführt werden konnte. Die Monate 5 bis 10 sind im römischen Kalender mit Zahlwörtern bezeichnet, und Zahlmonate kommen in Griechenland erst mit den [133] Bundesstaaten auf². Zwar ist 304 reichlich früh, aber man würde behaupten können, dass der ätolische Bund schon damals seine Zahlenmonate eingeführt hatte und dass diese den Römern als Vorbild gedient haben. Aber auch dieser Grund zeigt sich bei näherer Prüfung als unzulänglich. Es ist zwar recht selten aber doch von verschiedenen Weltteilen belegt, dass primitive Völker ihre Monate zählen und zwar wie die Römer einige von ihnen, währenddem sie andere benennen. Die Jakuten benennen die vier ersten und die zwei letzten Monate und zählen die übrigen genau wie die Römer, fast ebenso tun es die Tungusen und ein nordwestamerikanischer Stamm. Viele indonesischen Völker zählen zehn Monate und benennen die zwei letzten; ihr Kalender verrät aber fremden Einfluss³. Man darf also nicht behaupten, dass die römischen Zahlenmonate nicht alt und einheimischen Ursprungs sein können. W. Schulze hat die schlagende Parallele gezeigt, dass die Altrömer, ebenso wie die Monate, die vier ersten Söhne benannten und die übrigen bis auf den zehnten zählten⁴.

Es gibt ein Zeugnis von einer Reform des vorcäsarischen Kalenders, Macrob I 13, 21, *decemviro de intercalando populum rogasse*. Belochs Ausweg um dieses für seine Auffassung unbequeme Zeugnis aus der Welt zu schaffen, es auf die Regelung des lunisolaren Kalenders zu beziehen, ist unmöglich. Was Beloch hier unter lunisolarum Kalender versteht, ist in Wirklichkeit ein Kalender von der Art des altjüdischen,

² Vf., Entstehung u. rel. Bedeutung des griech. Kalenders S. 51 f.

³ Vf., Primitive Time-reckoning S. 179, 178, 183, 207.

⁴ W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen S. 49 f.

in dem die Schaltung auf empirischer Beobachtung beruht und von Fall zu Fall vorgenommen wird; in einem solchen Kalender kann die Schaltung folglich nicht durch eine allgemeine, gesetzliche Regel bestimmt werden. Sobald eine solche vorkommt, muss es sich um einen cyklischen Kalender handeln. Entweder muss man das Zeugnis ganz verwerfen oder die Einführung des cyklischen Kalenders vor der Zeit der Dezembirn setzen. Dass Mommsen diese Nachricht auf die Einführung statt auf die Abänderung des vorcäsarischen Kalenders bezieht, ist nicht mehr berechtigt als die entsprechende Beziehung der Notiz von Cn. Flavius.

Mommsen hat den grundlegenden Nachweis geliefert, dass die in den Steinkalendern durch grössere Schrift hervorgehobenen Festdaten den altrömischen, sog. numanischen Kalender ausmachen. Warde Fowler hat bemerkt, dass der numanische Festkalender älter ist als die Aufnahme des kapitolinischen Jupiterkultes, da darin alle Jupiterfeste fehlen⁵. Das [134] ist tatsächlich so, denn die *feriae Jovis* an den Iden stehen nicht auf der gleichen Linie, und auch Juno fehlt; andererseits sind Jupiter und Juno Schutzpatrone des vorcäsarischen Kalenders. An allen Iden wird die *ovis idulis* über die *sacra via* geführt und dem Jupiter von dem *flamen dialis* geopfert, weshalb die Iden *feriae Jovis* heissen; alle seine Tempel sind am 13. Monatstage geweiht⁶. Die Kalenden gehören der Juno. In Laurentum soll sie daher *Kalendaris* geheissen haben und an allen Kalenden durch ein Bittfest gefeiert worden sein⁷. In Rom opferte der *pontifex minor* stets an den Kalenden in der *curia calabra* und die *regina sacrorum* in der *Regia* der Juno ein Schwein oder Lamm; die Tempelweihstage der Juno *Lucina* und *Lanuvina* fallen in Rom auf die Kalenden. Von anderem Gesichtspunkt gehört der Monatsanfang dem Janus; dieser erhält aber kein Opfer und ist als Janus *Junonius* der Juno unterordnet⁸. Der vorcäsarische Kalender steht also

⁵ Warde Fowler, *The Rel. Experience of the Roman People* S. 94.

⁶ Wissowa, *Rel. u. Kultus der Römer*² S. 114.

⁷ Macrob I 15, 18.

⁸ Macrob I. 15, 18 ff.; Wissowa, a. a. O. S. 186 f.

unter der Schutzherrschaft des kapitolinischen Jupiters und der Juno Regina, während die älteste Festordnung keine Spur von diesen beiden aufweist.

Der Schluss liegt auf der Hand: dieser Kalender ist am Ende der Königszeit, in dem der Tempel auf dem Kapitol erbaut wurde — auf dem Kapitol oder in der Regia finden auch die den Kalender betreffenden Kundgebungen statt —, eingeführt worden. Die älteste Festordnung, die hierin aufgenommen wurde, ist älter, altrömisch, der Kalender dagegen der damals starken etruskisch-griechischen Beeinflussung verächtlich. Der alte Festkalender setzt nichts als den schon bei vielen primitiven Völkern vorkommenden reinen, auf empirischer Beobachtung beruhenden Mondmonat voraus. Anders verhält es sich mit den Iden und Kalenden; die Rechnung rückwärts setzt voraus, dass man die Länge des Mondmonats im voraus berechnete und bestimmte. Das kann freilich auch ohne einen cyklischen Kalender geschehen, aber das Angeführte erweist eine Kalenderreform am Ende der Königszeit. Gerade für diese Zeit würde die Einführung des vorcäsarischen Kalenders passen. Der cyklische Kalender stand in Griechenland um die Wende des 7. und 6. Jahrhunderts auf der Tagesordnung, ein Jahrhundert später konnte er Rom erreicht haben, das damals unter etruskischem Einfluss einen regen Verkehr pflegte. Es ist gerade die Zeit, aus der die neugefundenen, herrlichen Tonfiguren aus dem nahen Veji stammen, die uns eine Vorstellung geben, wie die Tarquinier den neugebauten Jupitertempel auf dem Kapitol ausschmückten⁹. Überhaupt darf man die Kultur Roms in dieser Periode nicht zu tief stellen. Es ist zwar nicht streng zu beweisen, scheint mir aber das aller wahrscheinlichste, dass man in dieser Zeit nach griechischem Vorbild einen cyklischen Kalender einführte, ihn aber durch grobe Unwissenheit und Superstition verdarb.

Die Mommsensche Konstruktion eines noch älteren Jahres¹⁰ ist ein Phantasiegebilde; dagegen hat Mommsen darin Recht, dass er der Nachricht von einem alten zehnmonatigen Jahr

⁹ Vgl. v. Duhn, Archäol. Anz. 1921 S. 76.

¹⁰ Mommsen, Röm. Chronologie² S. 8 ff.

grössere Beachtung schenkt, als ihr gewöhnlich zu teil wird. Seiner Auffassung, dieses Jahr als ein Geschäftsjahr zu betrachten, kann ich aber nicht voll beipflichten. Dieses Jahr, das auch Alba zugeschrieben wird, soll die Monate März bis Dezember umfasst haben. Es wird zuerst erwähnt von einem Fulvius Nobilior, der in dem Tempel des Hercules Musarum gelehrte Fasti aufstellte; nach ihm hat Numa es in ein zwölfmonatiges Jahr verwandelt. Nach Junius Gracchanus fügte Tarquinius die beiden letzten Monate hinzu. Auch Varro und Sueton kennen dieses Jahr, andere, wie Licinius Macer und Feneftella, nahmen dagegen das zwölfmonatige als ursprünglich an.

Jener Fulvius Nobilior wird immer ohne weiteres für den Ätolersieger gehalten. Es trifft sich aber gar merkwürdig, dass der Amtsantritt der Consuln gerade im J. 153, als sein Sohn Q. Fulvius Nobilior dieses Amt bekleidete, auf den 1. Januar verschoben wurde. Das sieht aus wie eine gelehrte Rechtfertigung dieser Verschiebung, gerade wie Ateius Capito die Säkularära des Augustus rechtfertigte. Quintus war deditus studio litterarum¹¹, und es ist nur natürlich, dass er seine Fasti in dem von seinem Vater geweihten Tempel aufstellte. Das alte Jahr soll März bis Dezember umfasst haben; die zwei letzten Monate, die wieder durch Eigennamen hervorstechen, sollen später hinzugekommen sein, konnten also mit dem gleichen Recht vor wie nach den anderen eingefügt werden.

Der Gedanke an ein zehnmonatiges Jahr wirkt aber auf jeden, der an die aneinanderschliessenden Jahre des geläufigen Kalenders gewohnt ist, geradezu verblüffend, so dass es ausgeschlossen scheint, dass Fulvius Nobilior es aus freien Stücken erfunden hat. Andererseits ist ein solches Jahr bei primitiven Völkern recht gewöhnlich. Als Beispiel mögen die schon erwähnten Indianer in Nordwestamerika dienen. Sie benennen die vier ersten Monate, zählen darauf sechs und bezeichnen den Rest des Jahres mit einem Wort, das 'Zusammentreffen der beiden Enden des Jahres' bedeutet. Das [136]

¹¹ Cicero, Brutus 79.

ist genau der Zustand, den das zehnmonatige römische Jahr voraussetzt¹². Bei ackerbauenden Völkern entsteht dieses Jahr in der Weise, dass man nur die Zeit, die von Arbeit auf den Feldern erfüllt ist, rechnet, die freie Zeit zählt nicht, sie ist ein Füllsel, das unbeachtet vorbeigleitet. Dass passt gut für das römische zehnmonatige Jahr, denn gerade in den Monaten Januar und Februar ruht die Arbeit; die Aussaat soll nach der Regel vor der Wintersonnenwende beendet sein.

So ist es wohl möglich, dass die Nachricht von dem zehnmonatigen Jahr auf alter und guter Tradition beruht und den Zustand vor, wenn auch nicht unmittelbar vor der Einführung des dem griechischen entlehnten, vorcäsarischen Kalenders darstellt. Es bestand ein primitives Ackerbaujahr mit nur zehn Mondmonaten. Das Jahr fing mit dem Mondmonat an, in dem die Ackerarbeit im Frühling wieder aufgenommen wurde, und schloss mit der Beendung der Aussaat. Die übrige, nicht mitgerechnete Zeit diente zum Ausgleich zwischen dem Naturjahr und der lunaren Rechnung, indem ihre Unbestimmtheit die Schwierigkeit beide chronologisch zu vereinigen verdeckte¹³.

[Agnes K. Michels, The »Calendar of Numa« and the Pre-Julian Calendar, *Proceedings of the American Philological Society*, LXXX, 1949, S. 320 ff., hat einen interessanten Versuch gemacht, die Geschichte des Kalenderwesens in Rom darzulegen. In einigem stimme ich ihr bei, im ganzen kann ich aber ihren Aufstellungen nicht beipflichten. Sie sind: 1. Das älteste römische Jahr bestand aus zehn kürzeren Jahreszeiten (»seasonal months«). 2. Unter der etruskischen Herrschaft wurde ein

¹² Mehrere Beispiele Prim. Time-reckoning S. 89 f.

¹³ Vgl. hierzu Prim. Time-reckoning S. 240. — Während der Korrektur erhalte ich das Werk, G. Lindblom, *The Akamba*, das S. 341 eine für den Vergleich mit der altrömischen sehr wertvolle Monatsreihe mitteilt. Vier Monate sind benannt, darauf folgen sechs von 5 bis 10 bezifferte. Dass das Jahr mit dem zweiten Monat anfängt, so dass der 5. genannte Monat der vierte der Reihe ist, ist eine spätere Verschiebung derjenigen ähnlich, die nach dem J. 153 v. Chr. im römischen Kalender stattfand. Die Arbeit auf den Feldern fängt in dem ersten benannten Monat (der 'Heisse') an; die Aussaat wird in dem vierten beendet; darauf folgen die sechs Zahlenmonate, also zusammen zehn. Ausserdem wird ein elfter Monat unbekannten Platzes angegeben. Dieser

lunisolarer Kalender eingeführt, in dem die Lage der Monate im Jahr nach dem Spätaufgang des Arkturos korrigiert wurde. 3. Dieser Kalender wurde durch einen zyklischen ersetzt, in dem die Tage der Feste fixiert wurden. Der Festzyklus kann erst längere Zeit nach dem Synökismus und dem Aufhören der Begräbnisse auf dem Forum, wenigstens ein paar Generationen, zu stande gekommen sein. Die Entwicklung Roms in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts machte die alten Bedenken verschwinden, so dass der zyklische Kalender von den Dezemviren eingeführt werden konnte.

Hierzu bemerke ich folgendes: Es ist m. W. beispieleslos, dass ein Jahreszyklus von kürzeren Jahreszeiten mit bestimmten Tageszahlen entsteht ohne den normierenden Einfluss eines Kalenders, der Zeitabschnitte mit bestimmter Tageszahl (Monate) hat. Die Länge der Jahreszeiten ist an sich unbestimmt und bleibt so immer auch heute, wenn sie nicht in ein Kalenderschema eingefügt werden. Die Nachricht bei Censorinus, 22, 6, dass bei den Albanern März 36 Tage, Mai 22, Sextilis 18, September 17, bei den Tusculanern Quintilis 36, Oktober 32 und bei den Aricinern Oktober 38 hatte, kann diese allgemein feststehende Tatsache nicht entkräften, obgleich die Länge der sog. »Monate« sehr stark wechselt.

Die nicht-zyklische Rechnung nach dem mit dem tatsächlichen Erscheinen des Neulichts anfangenden Mondmonats ist uralte, wie das Wort *mensis* sicher indogermanisch, und weltverbreitet. Die Römer müssen sie immer gehabt haben. Bei gewissen primitiven Völkern wird die Lage der Monate im Jahr durch den Morgenaufgang gewisser Sterne, bes. der Plejaden, bestimmt (s. meine Primitive Time-reckoning, 1920, S. 247 ff.), davon findet sich aber nicht die geringste Spur bei den antiken Völkern. Diese beiden sog. Kalender sind unbegründete Konstruktionen.

Nach dem Aufhören der Begräbnisse auf dem Forum um 650 v. Chr. (später finden sich nur Kindergräber, wie bekanntlich, auch in Rom, Kinder unter oder neben den Häusern begraben wurden), fand, wie die Forschungen Gjerstads ergeben haben, um 575 eine grosszügige Planung statt, die gerade den Synökismus bezeichnet. Die Zeit, die bis um 500 verfloss, ist ein paar Generationen oder etwas mehr. In dieser Zeit kann der Festzyklus sich so entwickelt haben, dass die Tage der Feste am Ende des 6. Jahrhunderts nach einem zyklischen Kalender bestimmt werden konnten. Dazu passt gerade das Einweihungsdatum des

Monat wird 'ein böser' geheissen. Vermutlich bezeichnet er die Zwischenzeit von dem Ende bis zum Anfang der Monatsrechnung, in welcher die Nahrung knapp ist. Ähnliche Namen für diese Zeit sind nicht selten. Die zweite Monatsreihe S. 340 ist sehr ähnlich, aber verschoben. Die Zerrüttung ist weiter gegangen in der Monatsreihe der Wadschagga (Prim. Time-reckoning S. 202 f.).

kapitolinischen Jupitertempels 509. Der damals eingeführte Kalender war nicht der von der Verf. sog. etruskische, sondern der zyklische, der wie so vieles in dieser Zeit den Griechen entlehnt wurde. Der Versuch, die Verbindung des zyklischen Kalenders mit Jupiter und Juno zu entkräften, geht an einigen von mir angeführten Zeugnissen vorüber; sie wird erhärtet durch die enge Verbindung des kapitolinischen Jupitertempels mit dem Kalender. In seiner Wand wurde der *clavus annalis* eingeschlagen, und die Fasti beginnen mit dem Jahr seiner Einweihung.

Die Nachricht des Tuditanus, die Dezemviren *de intercalando populum rogasse*, kann nicht auf eine Einführung des Kalenders bezogen werden. Wir müssen uns an den überlieferten Worten halten, die nur bezeugen, dass die Dezemviren ein Gesetz über die Schaltung vorlegten, nicht mehr. Es kann sich auf das Regeln der Schaltung oder auf die Behörde, der sie oblag, bezogen haben. Ein Gesetz betreffs der Schaltung setzt voraus, dass ein Kalender schon bestand. In Griechenland war der Festkalender ein Teil der Gesetzgebung und der Kalender wurde durch die Volksversammlung geregelt, in Rom lag dagegen das Kalenderwesen in den Händen des Pontifikalkollegiums, das noch am Ende der Republik die Schaltung handhabte, ein nicht zu übersehender Unterschied. Vgl. ferner K. Hanell, Das altrömische eponyme Amt, 1946, S. 101 ff.]

[100] The Intercalatory Month in the Old Roman Calendar.

I take the occasion to remark on a hypothesis (on p. 91) which Professor Rose expounded more fully in *Mnemosyne*, 1924, pp. 349, viz. that the five last days of February, which are said to have been placed after the intercalary month, are a survival of the gap which existed in the old year of ten months. The ancient doctrine which is accepted by modern scholars is that in intercalary years February was interrupted at the 23rd day, then the intercalary month was inserted, and the remaining five days were added after it. I cannot help thinking that matters are much simpler. For this doctrine is nothing but a hypothesis put forward by some ancient writers on the Roman calendar and occasioned by the fact that the festivals *Regifugium* and *Equirria* in intercalary years were placed in the intercalary month. If we take the designation of the days in a leap-year, Febr. 23rd is *pridie Kal.*

intercal., then follow Kal., Nonae, Idus intercal., and a. d. XV to pridie Kal. Mart., i. e. the last five days are in no wise separated off from the preceding part of the month. For some unknown reason — incomprehensible like so much in the old Roman calendar — the Romans decided to intercalate a month of alternately 22 and 23 days every second year, viz. to double the last month of the year. The short month was placed first and received consequently the name and included the festivals of February. The festivals Regifugium, Febr. 24rd, and Equirria, Febr. 27, having no place in the curtailed month were necessarily delegated to the intercalary month. This view is supported by some ancient authors, for I cannot see that Mommsen, *Röm. Chronol.*, 2nd ed., p. 23, has succeeded in refuting the statement of Celsus in Justinianus, *Digesta*, 50, 6 and 98, 2, *mensis intercalaris constat ex diebus viginti et octo*; and Varro, *De l. lat.* VI, 13, *Terminalia quod is dies anni extremus constitutus, duodecimus enim mensis Februarius et cum intercalatur inferiores quinque dies duodecimo demuntur mense*, is evidently of the same opinion; for he does not state, as is commonly said, that these five days were added after the intercalary month. Further support is given by some ancient dates, in which the five last days are treated as belonging to the intercalary month, not to February as the above hypothesis requires. They are: Liv. XXVII, 59, 2, (L. Cornelius Scipio) *triumphavit mense intercalario pridie Kal. Martias* (189 B. C.), and Asconius, in Milon., p. 145, *Pompeius ab interrege Serv. Sulpicio V Kal. Mart. mense intercalario consul creatus est*. It is characteristic that modern scholars, although they accept the doctrine that the month is composed of an intercalary month of 22 or 23 days and five days of February when treating it [102] from a calendrical point of view speak of it as a unit, e. g. Mancini, *Not. d. scavi*, 1921, p. 122, and Wissowa, *Hermes*, 1923, p. 391. I ought perhaps add that the Terminalia have nothing to do with the end of the year, but this interpretation has contributed to the doctrine in question.

[143]

Les Bases votives à double colonne¹

et l'Arc de Triomphe.

Malgré le grand intérêt que présente le plus imposant et le plus connu de tous les monuments romains, l'arc de triomphe, — malgré les nombreuses études qui lui ont été consacrées, on ne peut pas dire que la question d'origine ait reçu une solution universellement admise, tant au point de vue historique qu'au point de vue, plus spécial, de l'évolution architecturale. La difficulté réside essentiellement dans ce dualisme: à savoir qu'un monument de ce genre est en même temps l'arc d'une porte et une base pour des statues. Car les arcs de triomphe, comme on le voit d'après les monnaies et d'autres monuments figurés, ont toujours porté des statues, et c'est cette destination qui y a fait ajouter l' »attique». Si l'on part du premier fait, on se trouve embarrassé pour expliquer comment une porte a pu être séparée de son entourage — le mur de ville —, pour devenir ainsi un monument indépendant et un support de statues; si l'on part du second fait, la difficulté consiste à expliquer comment une base a pu prendre la forme d'une porte.

Les tentatives d'explications se divisent en deux groupes: quelques érudits ont cherché l'origine de l'arc de triomphe dans les habitudes romaines, sans s'occuper du caractère particulier de ce support de statues; d'autres tentent de classer le dit arc dans le cadre de l'histoire de l'architecture.

[144]

L'idée la plus ancienne, celle qui reconnaissait l'origine de tels monuments dans les décorations provisoires dressées pour la cérémonie du triomphe, soit à une porte de la ville, soit sur certains arcs figurés par des constructions légères en bois², a été réfutée par Huelsen dans une savante disserta-

¹ [On a proposé aussi pour ces monuments l'appellation de »piédestaux en forme de pylones distyles». *La Réd.*]

² Guadet, *Dict. Ant.*, s. v. Arcus, I, p. 391.

tion³. Le nom suggestif d'*arcus triumphalis* ne se trouve pendant l'antiquité qu'en un passage d'Ammien Marcellin, et dans quatre inscriptions, dont la plus ancienne date du principat de Caracalla.

Une critique plus moderne suggérerait pour l'explication première de l'arc de triomphe une exégèse d'ordre religieux. Le fait de passer une porte serait un rite de purification, ou conférant une nouvelle naissance⁴.

La dernière théorie sur la signification et l'origine de l'arc de triomphe — soutenue avec beaucoup d'énergie par Frothingham⁵ — fait de cette construction une marque-frontière: elle indiquerait l'emplacement où le *pomerium* de la ville coupait la grand'route qui conduit à la ville. Dans un second travail, l'auteur a voulu montrer que l'arc de triomphe peut aussi signaler la limite qui séparait le territoire des villes et des provinces. De Rome, l'arc de triomphe se répandit, et fut adopté par d'autres cités de l'empire, comme emblème monumental de l'état municipal, des privilèges municipaux de chaque communauté, considérée comme faisant partie du monde romain. Frothingham rapprochait ce fait — au point de vue de sa signification symbolique — d'un autre, connu: les villes de droit latin érigeaient un groupe »Marsyas portant l'outre« sur leurs Forums. On ne peut ici entreprendre un examen détaillé de cette thèse intéressante. Il est très possible que son promoteur ait eu raison, du moins en un certain nombre de cas datés de l'époque impériale; pour Rome et l'époque républicaine, il n'y a aucune preuve certaine de l'exactitude [145] de l'hypothèse; on noterait seulement certaines possibilités. Le rapprochement avec le groupe de Marsyas est frappant. Car il est bien évident que ce groupe n'a pas eu dès le début une signification de droit public, mais qu'il l'a prise par la suite, lorsqu'il fut devenu habituel, pour les villes qui avaient

³ Zu den römischen Ehrenbögen, Festschr. f. Hirschfeld, 1903, p. 423 sqq.

⁴ Rostowzew, Röm. Mitt., XXVI, 1911, p. 132, n. 3; v. Domazewski, Archiv f. Rel., XII, 1909, p. 72 sqq.

⁵ Frothingham, Signification des arcs de triomphe, Rev. arch., VI, 1905, p. 216 sqq.; The Roman Territorial Arch, AJA, XIX, p. 155 sqq.

reçu le droit latin, d'imiter Rome, donc d'élever un tel symbole sur leur Forums, à l'instar de celui qui se trouvait sur le Forum romanum. La mode, le désir de copier l'usage de la capitale a donc eu une très grande influence. De la même manière, l'arc de triomphe s'est répandu hors de Rome, et parce qu'il venait de la Ville, et était considéré comme la marque de ce qui était romain, une certaine signification allégorique peut, secondairement, lui être restée attachée. On doit aussi songer à l'habitude qu'avaient les colonies romaines, à l'imitation de Rome, d'élever un Capitole.

Du point de vue architectonique, ces deux théories considèrent l'arc de triomphe comme étant originairement une porte. Pour expliquer la présence des statues sur les arcs de triomphe, Frothingham renvoyait à une inscription de la Colonia Flavia Cillium, de l'époque flavienne: *arcum cum insignibus coloniae*; ces *insignia* auraient la même signification symbolique que l'arc lui-même. Mais cela ne concerne certainement guère les arcs romains, et surtout pas les exemplaires les plus anciens que nous citerons ci-après; l'usage ne s'était introduit qu'accessoirement, à l'époque impériale.

Aucune de ces hypothèses ne peut expliquer comment il s'est fait que des portes soient devenues supports de statues. On a cherché l'explication dans l'architecture hellénique.

Puchstein renvoyait à un passage de Pausanias, I, 15, 1, selon lequel les Athéniens, après la victoire d'une troupe de cavaliers sur Pleistarchos en 318 av. J.-C., apposèrent des trophées à une porte, sur l'Agora d'Athènes⁶; mais nous ne savons pas de quelle nature étaient ces trophées. Plus tard, Löwy⁷ a rappelé que les peintures murales de Pompéi mon-

[146] trent des statues posées sur des entablements, sur des saillies de murs. Aucun de ces faits n'est décisif, car l'arc de triomphe, autant que nous le connaissons, ne constitue pas d'une manière accidentelle un emplacement pour des statues; dès l'époque la plus ancienne, il a été, *par destination*, un support

⁶ P. W., II, 604.

⁷ Löwy, Zur Herkunft des Triumphbogens, Festschr. f. Hirschfeld, p. 418 sqq.

de statues; et il a constitué, *dès le début*, un monument indépendant.

Le défaut le plus grave des explications que nous venons de relater est qu'elles ne tiennent aucun compte des indications que nous avons sur les *plus anciens arcs de triomphe romains*; elles ne les mentionnent même pas. Le mérite de Huelsen, dans la dissertation à laquelle nous avons fait allusion, est d'avoir révélé ces arcs de triomphe, et d'avoir fait apprécier leur intérêt. Le proconsul L. Stertinius qui revint d'Espagne en 196 av. J.-C. n'eut pas les honneurs du triomphe; mais il fit élever trois arcs, les deux sur le Forum Boarium, devant les temples de la Fortune et de la Mater Matuta, l'autre au Circus Maximus. Or il plaça sur ces arcs des statues dorées⁸. La question de savoir si les arcs du Forum Boarium ont été destinés à servir de passage doit être laissée de côté; mais en ce qui concerne celui du Circus Maximus, cela est impossible; vraisemblablement l'édifice indiqué par Huelsen a eu sa place sur la *spina*. En 190 av. J.-C., Scipion l'Africain fit élever un arc avec des statues dorées et deux chevaux, en face de la rue qui montait au Capitole⁹; l'expression *adversus viam* exclut l'hypothèse que cet arc ait pu être une porte sous laquelle on devait passer; c'était tout simplement un monument décoratif, un support de statues. Ces renseignements nous obligent à considérer les plus anciens arcs de triomphe comme étant déjà des supports indépendants, destinés à porter des statues; il doit donc être d'une meilleure méthode de chercher [147] leur explication dans l'histoire de l'architecture antique, par une étude de leur forme essentielle.

Depuis que l'on connaît mieux l'architecture hellénique et que l'on a vu de plus en plus que l'architecture romaine lui a pris maints modèles, on a tourné les yeux de ce côté. P. Graef, dans un article — excellent pour l'époque à laquelle il a

⁸ Tite Live, XXXIII, 27, 4: *ne temptata quidem triumphi spe... duo fornice in Foro Boario, ante Fortunae aedem et Matris Matutae, unum in Maximo Circo fecit, et his fornicibus signa aurata imposuit.*

⁹ Tite Live, XXXVII, 3: *fornicem in Capitolio adversus viam quā in Capitolio ascenditur, cum signis septem auratis et equis duobus, et marmorea duo labra ante fornicem posuit.*

été écrit ¹⁰ —, rapprochait ces arcs des colonnades qui ornaient le carrefour des rues principales dans les grandes villes, et par exemple à Palmyre. Mais de telles tentatives d'explication n'échappent pas à la difficulté signalée ci-dessus: comment la porte avait-elle été séparée de son entourage, et comment devint-elle un support de statues?

Il semble qu'il soit possible de sortir de ces difficultés, tout en satisfaisant à la nécessité de donner une explication génétique tirée de l'histoire de l'architecture pour l'origine de l'arc de triomphe. On peut en effet rapprocher cette construction de singuliers monuments helléniques, dont nous devons la connaissance, la reconstruction partielle aux découvertes et aux travaux de l'École française à Delphes. Ce sont les bases votives à double colonne¹¹. On désigne ainsi de hauts et étroits piédestaux, composés d'un soubassement rectangulaire, sur lequel posent deux colonnes ioniques réunies par un entablement, avec une corniche qui sert de support à des statues. C'est comme un morceau détaché d'une colonnade ou d'un péristyle ionique, avec un entablement. Deux de ces doubles piédestaux, l'un au Sud de l'aire carrée et l'autre sur une des terrasses supérieures, en un point qui n'a pu être encore déterminé, avaient été érigés par les femmes de la famille de Lykos et de Dioclès; ils portèrent les statues

[148] des membres de ces familles. La troisième construction, édiflée par Aristainéta, fille de Timolaos, était située quelques mètres à l'Ouest des bases de Gélon; elle est si bien conservée qu'on pourrait la réédifier. Elle soutenait les statues de Timolaos et de sa femme, de leur fille Aristainéta, et de leur petit-fils Timolaos. Le quatrième ex-voto s'élevait entre la base du char des Rhodiens et le mur du sanctuaire; il a porté une statue équestre de Charixenos (fig. 1). Ce monument est signé

¹⁰ Baumeister, *Denkmäler des klass. Altertums*, s. v. *Triumphbogen*.

¹¹ Reconnues et remontées à l'aide de fragments épars par M. J. Replat, elles ont été décrites par E. Bourguet, *BCH*, XXXV, 1911, 472 sqq.; *Les ruines de Delphes*, p. 13 sqq., 148 sqq., 164 sqq. 202 sqq. et fig. 54, 56, 58, cf. fig. 1 (deux d'entre elles sont là reconstituées et reproduites). Elles ont été étudiées ensuite par G. Seure, *Nouveautés architecturales de Delphes*, *Gazette des Beaux-Arts*, LVI, 1914, II, p. 417 sq.

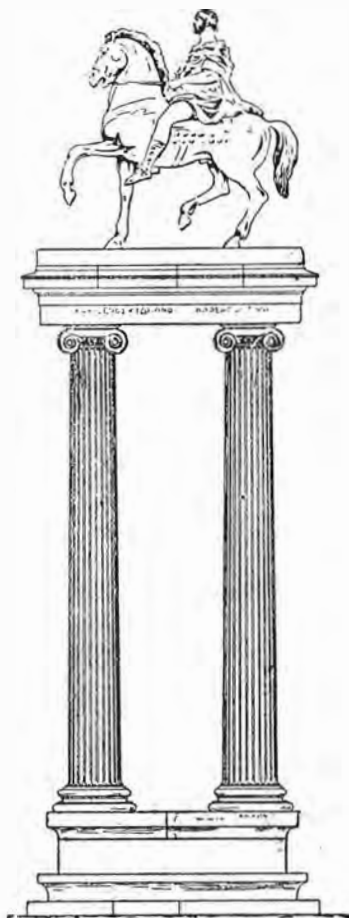


Fig. 1. — Piédestal de Charixenos
(E. Bourguet, *Ruines de Delphes*,
p. 167, fig. 56).

du nom d'un artiste étolien, Sonikos, et facile à dater, car Charixenos ne peut être que le personnage qui fut stratège étolien vers l'an 240 av. J.-C.

Assurément, ces monuments de forme encore inconnue ont d'abord étonné. Ensuite, M. Bourguet (p. 132) les a replacés dans leur véritable milieu, rapprochant leur style de celui du Sphinx des Naxiens, jadis porté par une haute colonne ionique. Ils résultèrent simplement du doublement de la base votive à une colonne. M. Seure a accepté ce point de vue et il le développe: »Le défaut de l'offrande monostyle était de donner une impression d'instabilité: l'invention de Sonikos a été de la rendre plus stable en largeur, par l'adjonction d'une nouvelle colonne». A mon avis, il faut chercher cependant la véritable cause de l'innovation, non pas dans l'ordre [149] des motifs esthétiques, mais d'après certaines raisons pratiques. La base votive à une colonne offrait une surface portante très limitée, qui suffisait seulement pour une statue; une statue équestre, ou

un groupe de plusieurs effigies exigeait une surface portante plus grande, allongée: les colonnes furent doublées, pour obtenir la place nécessaire, au-dessus de l'entablement supérieur.

Il y aurait eu encore un autre moyen d'arriver au même résultat, tout en conservant la hauteur. C'était d'utiliser le haut pilier mural, à coupe transversale en forme de rectangle allongé. Ces piliers ont été aussi employés à Delphes dans des

monuments connus; leur rapport avec les bases à colonne double n'a pas échappé à M. Bourguet. Ainsi, le pilier mural qui porte la statue équestre du roi Prusias et qui a été réédifié devant la façade orientale du temple d'Apollon; ainsi, les deux piliers, cités par Tite-Live, que le roi Persée fit construire pour son compte, mais que Paul-Émile s'attribua après la victoire de Pydna — et qu'il orna de ses propres statues; le plus grand, reconstitué dans le musée, porte sur les quatre faces une frise continue, au-dessous de la corniche, avec des scènes de la bataille.

M. Seure est très sévère dans son jugement esthétique sur les bases votives à double colonne. Comme M. Bourguet, il trouve qu'elles ne peuvent s'expliquer que »par la grande loi de l'architecture locale: se guinder en hauteur pour rester visible, se restreindre en largeur à cause de l'espace parçimonieusement mesuré. Car, sur un terrain en pente raide comme est celui de Delphes, les offrandes contiguës et même entremêlées se gênent et se cachent les unes les autres, à moins qu'on ne prenne soin de les surélever». Ce caractère peu heureux est, à son avis, local et éphémère. Les quatre exemplaires que nous connaissons sont presque contemporains; leurs dates paraissent assez rapprochées pour qu'il ne soit pas impossible d'en attribuer la conception et l'exécution à un artiste unique, dont la fantaisie toute personnelle n'aurait pas eu d'imitateurs.

[150] Qu'un tel jugement sur la valeur artistique soit en partie fondé, c'est possible, mais il y a là aussi affaire de goût. Et, en ce qui concerne le caractère local et éphémère de ces monuments, M. Seure s'est trompé. M. Ch. Picard a eu l'amabilité de m'informer que l'École française, à Délos, a découvert un monument de même nature, consacré à Dionysios, fils de Nikon, épimélète de Délos, en 110/9 av. J.-C. Il est remarquable que ces deux monuments aient été trouvés précisément en deux sanctuaires de la Grèce qui, plus que tous les autres, ont été fréquentés par les Romains. Il y a cependant d'autres remarques à ajouter; mais, avant, nous devons accorder une attention plus attentive aux bases à une colonne dont proviennent les bases à double colonne.

M. Bourguet a remarqué très justement que le type présenté par le Sphinx des Naxiens a une suite dans »le trépied de Platées, les étoiles d'or des Eginètes au sommet de leur mât de bronze, les répliques de la Victoire de Paeonios avec son haut piédestal triangulaire, les trois Thyiades dansant sur l'épanouissement de la tige d'acanthé: autant de variations, d'un même type». Ce type n'était donc pas limité à Delphes. L'original de la Victoire de Paeonios se trouve à Olympie. En réalité, placer à une certaine hauteur des statues de dieux, et des dons votifs, est une habitude très commune de l'art grec¹². On peut en trouver maints exemples, par ex. d'après les planches de Stengel: *Die griech. Kultusaltertümer* (3^e éd.). Là se voit une Coré d'Anténor sur un piédestal carré demi-haut (fig. 13), une statue de bronze archaïque du British Museum: Athéna debout, sur un chapiteau ionique dont la face inférieure présente une tige qui servait à le fixer à une colonne (fig. 14), un fragment de la décoration d'un vase rouge du British Museum, représentant un sacrifice, et un autre vase de la collection Lamberg, où l'effigie de la déesse est debout sur une haute colonne (fig. 9). Même constatation, d'après des vases comme ceux du sacrifice d'Oinomaos à Naples¹³. D'autres exemples ont été cités par Chipiez dans [151] son article *Columna*¹⁴. On sait que les reliefs votifs, portant souvent à la partie inférieure une cheville qui servait à les fixer à leur base, étaient parfois placés sur de hauts piliers carrés; ceux-ci, souvent, ont une saillie ressemblant à un chapiteau; de tels piliers sont connus, soit par des représentations en relief, soit même par des monuments conservés¹⁵. Il y a là l'origine des autres, plus grands: ainsi, les monuments de Prusias et de Paul-Emile que nous avons cités.

À l'époque hellénistique, les colonnes, les piliers avec statues de dieux ou épithèmes, les simples colonnes cultuelles,

¹² Cf. H. Bulle, *Griech. Statuenbasen*, München, 1898, p. 15 sqq., p. 31 sqq.

¹³ *Arch. Zeit.*, 1853; Roscher, III, p. 779.

¹⁴ *Dict. Ant.*, I, p. 1353.

¹⁵ *Ath. Mitt.*, XXIV, 1899, p. 295.

sont également fréquents. On les rencontre dans la décoration des reliefs¹⁶; par ex., sur un monument du Palazzo Colonna¹⁷, où l'on voit une statue d'Artémis sur un haut pilier carré, à l'intérieur d'une clôture; il y a là aussi une colonne ionique avec un épithème; à l'intérieur d'un bâtiment circulaire se dresse un « balustre » dionysiaque¹⁸. Colonnnes et piliers sont encore plus fréquents dans les reproductions de paysages que nous conservent les peintures murales¹⁹; là, les formes varient beaucoup. Je ne citerai qu'un exemple: la frise jaune de l'aile droite de la Maison Palatine (fig. 2). On y voit, dans



Fig. 2. — Frise jaune de l'aile droite de la Maison Palatine, avec représentation de double colonne.

la zone *a*, à gauche, une statue de Priape sur une base ronde élevée, une colonne double avec épithème, une statue d'Apollon, et une autre effigie sur haute base carrée; *b*) sur un pont, une statue posée sur pilier, octogone à la base et rond au sommet, plus loin vers la droite, Hécate (?) sur un pilier; *c*) à droite, deux colonnes doriques avec épithème, et, par devant, une effigie assise. Une colonne cultuelle sans épithème et sans images se trouve, par exemple, dans la mosaïque de

¹⁶ Cf. E. Pfuhl, *Das Beiwerk auf den östgriechischen Grabreliefs*, *Arch. Jahrb.*, XX, 1905, p. 50 sqq. (piliers avec épithèmes différents).

¹⁷ Schreiber, *Die hellenistischen Reliefbilder*, pl. 15; cf. pl. 40, 54, 60.

¹⁸ Cf. ci-après.

¹⁹ Rostowzew, *Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft*, *Röm. Mitt.*, XXVI, 1911, p. 1 sqq., pl. II.

Préneste²⁰; le chapiteau est corinthien; sur le fût est fixé un bouclier.

Le même fait s'est reproduit à l'époque romaine; les monnaies montrent ainsi que devant les temples de Vénus et de Rome se trouvaient des colonnes portant des statues²¹. En quoi diffèrent les colonnes de Trajan et de Marc Aurèle à Rome, ou celle dite de Jupiter à Mayence, ou les autres colonnes de Jupiter dans la Germanie inférieure et dans la Gaule, et ces colonnes aux géants de la Germanie supérieure et de la Gaule, qui ont été si souvent étudiées²²? Ne sont-elles pas la continuation du même type, le fût de la colonne étant historié de reliefs? Pour les piliers cultuels, différents types se sont formés. L'un est ce que l'on appelle le »balustre», avec un fût renflé recouvert d'écailles, comme dans les colonnes aux Géants. Cette recherche devrait aussi s'intéresser à certains candélabres romains, qui présentent le même aspect et ont une surface décorée d'écailles, d'ornements floraux et de figures; ils forment un chaînon intermédiaire, en ce qui concerne l'ornement du fût. Pour les reliefs de la colonne, il faut chercher le point de départ dans la *columna caelata*, apparue dès l'époque archaïque. Lorsque la colonne devint un monument indépendant et cesse d'être partie d'un édifice, l'ornementation décorative en devint l'élément essentiel, de sorte qu'on put satisfaire au désir de célébrer les hauts faits [153] des empereurs, ou, au besoin, d'exposer sur les piliers cultuels tout un panthéon de divinités²³.

Bien que cette évolution puisse être intéressante à suivre dans le détail, les indications données m'ont déjà écarté du sujet. Je dois me borner à constater que la colonne et le haut pilier ont été extrêmement fréquents comme piédestaux pour statues pendant toute l'antiquité. Pour le reste, je renvoie à la riche collection de matériaux qui accompagne l'exposé de

²⁰ L. 1. fig. 29, p. 48.

²¹ Arch. Jahrb., XXVIII, 1913, p. 267.

²² Cf. p. ex. Petersen, Die Marcussäule, p. 105.

²³ [Cf. Cumont, Fouilles de Doura-Europos, p. 173 sq.] Les statuettes d'Isis et de Fortuna Panthea.

Thiersch ²⁴, en remarquant toutefois que l'origine orientale de la base à une colonne n'est pas sûre, et qu'il est certainement inexact d'affirmer, d'après les monuments, que la colonne portant une effigie de divinité, à l'époque post-classique, ne se rencontre que dans les scènes rapportées à une ère plus ancienne, l'époque mythique.

J'ai déjà remarqué que la base à colonne double provenant de la base à une colonne ne se trouve pas seulement à Delphes, mais aussi à Délos. En réalité, elle a été beaucoup plus fréquente à l'époque hellénique. Des monuments semblables ont été découverts pour une époque assez récente en Syrie, servant à des buts funéraires ²⁵. Que les deux colonnes qui se trouvent devant le Portique dit d'Écho, à Olympie, et qui ont porté des statues de Ptolémée et d'Arsinoé, aient été accouplées; que les deux fondations rectangulaires placées devant la façade orientale du temple de Tégée aient porté un monument à colonne double, ce sont là hypothèses purement gratuites de Thiersch ²⁶. La preuve est fournie encore une fois par les peintures murales helléniques-romaines. D'ordinaire, les monuments à colonne double, indépendants, qui sont reproduits, paraissent de simples portes, loin d'être toujours de véritables portails. Sur la frise jaune de la Maison Palatine, [154] déjà citée, on aperçoit, loin vers la gauche, deux colonnes sur une base commune, réunies par un entablement au-dessus duquel se trouvent deux épithèmes; entre les deux, une statue. Une construction semblable se retrouve sur une peinture murale de Pompéi ²⁷; mais, ici, un arbre pousse aussi du côté inférieur de la porte. Löwy, qui a déjà signalé l'importance des peintures murales pour l'explication des arcs de triomphe, a reproduit une construction semblable provenant de la Villa

²⁴ Thiersch, *Pharos*, p. 150 sq.

²⁵ Trois, datant respectivement de 130, 192, 222 apr. J.-C., ont été reproduites par de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 93 et 94. Butler renvoie à trois autres, possibles; cf. *Publications of an American arch. expedition to Syria in 1899—1900*, p. 59 sqq.

²⁶ *Arch. Jahrb.*, XXVIII, 1913, p. 268 sq.

²⁷ *Röm. Mitt.*, XXVI, 1911, fig. 18, p. 40.

Farnésine²⁸. On y voit une statue de taureau, et, entre les colonnes, une effigie de la Fortune. Ces exemples, qui ne sont pas les seuls, peuvent montrer que le monument à colonne double appartient aux éléments fixes des peintures représentant des paysages²⁹.

A Rome même, dès l'ancien temps, on s'est servi de la colonne, d'après le modèle grec, comme support de statues. De ce type était la Columna Maeniana, sur le Forum où elle servait de chronomètre³⁰; celle du préfet de l'annone P. Minucius, datée de 439 av. J.-C.; celle de Duilius, ornée d'épérons de vaisseaux. De celle-ci, certains fragments, appartenant à une restauration faite au commencement de l'époque impériale, ont été retrouvés. Le texte le plus important à cet égard se trouve chez Pline l'Ancien³¹. Le contexte implique que des statues étaient placées sur ces colonnes. Car l'auteur commence par dire que ce n'est pas une habitude ancienne d'honorer ceux qui, en qualité de préteurs, ont parcouru le cirque avec un attelage à deux chevaux. On doit entendre par là un ensemble fait d'un char à deux chevaux, avec la statue du préteur; dans l'ancien temps, on honorait certains person- [155] nages en leur élevant des colonnes, comme par exemple C. Maenius qui avait soumis les Latins et C. Duilius, qui, le premier, eut le triomphe pour une victoire navale remportée sur les Carthaginois; de même, le préfet de l'annone L. Minucius. Pline ayant continué immédiatement en citant la statue d'Attus Navius devant la curie, celle d'Hermodoros d'Éphèse et d'autres effigies, cela nous confirme qu'il voulait dire qu'il y avait des statues sur les colonnes en question. Elles ont été, en réalité, les ancêtres directs de celles de Trajan

²⁸ Löwy, l. I., p. 421, fig. 2.

²⁹ Cf. Rostowzew, l. I., qui, lui aussi, p. 132, n. 3, a signalé la connexion entre les portes des peintures murales, et l'arc de triomphe.

³⁰ Pline, H. N., VII, 214.

³¹ Pline, H. N., XXXIV, 20 sqq.: *Non vetus est bigarum celebratio in iis, qui praetura functi curru vecti essent per circum; antiquior columnarum sicuti C. Maenio..., item C. Duilio, ..., item L. Minucio... Namque et Atti Navi statua fuit ante curiam...(27) Columnarum ratio erat attolli super ceteros mortales, quod et arcus significant novicio invento.*

et de Marc Aurèle. La colonne de P. Minucius, reproduite sur une monnaie³², montre aussi une statue à son sommet. En fin de cette énumération de Pline, on trouve exprimée une opinion de l'auteur³³: ces monuments signifieraient que les statues doivent être élevées au-dessus des autres choses mortelles: indiquée aussi par une invention nouvelle, celle des arcs.

Par l'expression »*novicio invento*», l'auteur veut seulement indiquer que les arcs de triomphe sont devenus fréquents avec l'époque impériale. Les premiers apparaissent, comme nous l'avons dit, dès le début du second siècle: ainsi, les arcs de Stertinius et de Scipion l'Africain. Ensuite viendraient le Fornix Calpurnius, dont l'époque est inconnue, mais qui est cité au moment du meurtre de Tiberius Gracchus, et le Fornix Fabianus, construit en 121 av. J.-C. par Fabius Allobrogicus. Vers 70 av. J.-C., on éleva, sur la place de Syracuse, un arc au préteur C. Verrès; il portait une statue équestre du préteur, et à côté, une statue de son fils; dans celle-ci, Huelsen voit avec raison une preuve de l'origine hellénique de l'arc de triomphe. A cela, on pourrait ajouter la reproduction d'un arc de triomphe avec une statue équestre, sur une peinture murale du second style dans la Villa Farnésine³⁴. Peu après la mort de César, l'arc de triomphe devient tout à coup usuel.

[156] On ne compte pas moins de vingt de ces arcs, élevés en l'honneur d'Auguste et de sa maison.

De même qu'en Grèce, la base à une colonne a été suivie par la base à double colonne, de même, à Rome, la base à une colonne a été suivie par l'arc de triomphe. C'est ce que l'on pouvait normalement attendre, d'après l'emploi que faisait l'architecture romaine des styles grecs: elle utilisait les ordres grecs pour le revêtement décoratif d'un corps architectonique reposant sur cintre. Il y a le même rapport entre la base à colonne double et l'arc de triomphe, dans la forme la plus ancienne — par exemple dans l'arc de triomphe de Suse (fig. 3)

³² Dict. Ant., I, p. 1351, fig. 1786.

³³ L. I., § 27.

³⁴ Löwy, I. I., p. 420, fig. 1.

— qu'entre un péristyle grec et une façade romaine ornée de demi-colonnes, par exemple, celle du Colisée. Une formule comme celle de l'arc de triomphe de Suse, que nous venons de citer, s'est constituée tout simplement de cette manière: à une base à colonne double, on a ajouté un arc comme élément de support de la construction; par dessus l'entablement, on a construit un »attique«, ce qui définit mieux le caractère du



Fig. 3. — Croquis représentant le type de l'arc de Suse.

monument comme support de statue, tout en donnant en même temps un effet esthétique plus satisfaisant. Grâce à l'arc, [157] le monument s'élargit, ce qui était un grand avantage, en même temps qu'une nécessité: ainsi était constituée une surface portante plus large et plus convenable pour les groupes de statues, par comparaison avec l'entablement relativement étroit de la base à colonne double. Mais la largeur du corps de l'édifice eut cette conséquence, que l'architecture décorative, vers laquelle les colonnes ont évolué, se répéta des deux côtés. Au lieu de deux colonnes, l'arc de triomphe, dans sa forme la plus simple, en a eu quatre, une à chaque coin. Les types les plus compliqués résultent d'une évolution ultérieure, facile-

ment explicable, dans laquelle l'esthétique de l'arc de triomphe, uni à une porte, a joué un grand rôle: avant tout, cette association fut la cause de la disparition du socle commun de la base à colonne double: ce qui dégagait le passage. Par la suite, il arriva souvent aussi qu'on plaça l'arc au-dessus d'une rue ou d'un chemin, comme une véritable baie. Un monument de ce type pouvait être aussi élevé aux lieux de réunion les plus fréquentés, où il était le mieux en vue, sans gêner trop.

M. Seure a montré avec juste raison le caractère peu artistique de la base à double colonne, caractère dû à son instabilité. *L'idée de l'unir à l'arc fut géniale*; le mérite de cette innovation n'est pas diminué parce qu'elle s'accordait avec l'habituel procédé d'utilisation de l'architecture grecque en Italie; ainsi fut créé un monument dont la popularité, l'extension attestent l'effet imposant et l'utilité pratique: création architecturale conforme au génie romain, ami de la grandeur et de la puissance.

[132]

The Origin of the Triumphal Arch.

The fascinating problems connected with the most magnificent and imposing monument of Roman grandeur have again been discussed very actively in the last years. I myself published a small paper on this subject and since then Professors Noack and Loewy have treated it more exhaustively¹. I called attention to certain monuments occurring in the Hellenistic area, consisting of two columns standing on a common basis and joined by a piece of architrave upon which statues were superimposed. The use of high columns as pede-

¹ M. P. Nilsson, Les bases votives à double colonne et l'arc de triomphe in the Bulletin der correspondance hellénique, XLIX, 1925, pp. 143 [1989]. F. Noack, Triumph und Triumphbogen in the Vorträge der Bibliothek Warburg, 1925—26, pp. 147. E. Löwy, Die Anfänge des Triumphbogens, in the Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien, N. F., vol. II 1928, pp. 1.

stals of statues being known from early times in Rome as well as in Greece, my inference was that, because of the need of a larger surface than the capital of a column, which is convenient for a single figure only, the arch succeeded the column in Rome, just as the two-column-monument succeeded the single column in Greece. The triumphal arch is in origin a basis of statues, and its form is but a special instance of the great achievement of Roman art, the introduction of the vault into architecture and the decoration of the structure with the elements of Greek architecture. The scheme of the two-column-monument was applied to the arched basis².

This suggestion has not been favourably received. There is a curious contradiction in the views of scholars on the origin [133] of the triumphal arch. Whilst the present writer, who is primarily concerned with the history of religion, tried to find it in a purely architectural development, Professor Noack and other students of architecture adhere to the opinion that a religious idea is at the bottom of it. It is said that when the army returned from battle and blood-shedding it needed a purification, and it is supposed that this purification was effectuated by its passing through a gate which may have been temporarily erected. That is of course possible — the passing through a gate is known as a form of the rites of passage — but quite hypothetical; no such purificatory rites

² In a paper read before the Society of Antiquaries of the Rhineland and summarized in the *Bonner Jahrbücher*, CXXXV, 1930, pp. 157 and in *Forschungen und Fortschritte*, VI, 1930, pp. 233 (with a figure) F. Oelmann recognizes the connexion of the triumphal arch with the two-column-monument and the single column, but his interpretation seems to be fanciful. From a comparison with certain customs of primitive peoples he infers that the column and the arch were in origin a sacrificial pole and platform respectively. The relief reproduced, which was dedicated to the *Matronae* in the age of the Antonines, shows an arch through which a branch of a big tree projects; on the arch a draped female figure is standing. This is interesting, for it shows that the arch was substituted for the two-column-monument which is so common in earlier reliefs and paintings representing rustic shrines (see my above-quoted paper pp. 153 [999]). The introduction of the arch in the Roman period is only what is to be expected.

are recorded in connexion with the triumph. Moreover, they ought to take place not only after a victorious but also after a disastrous war.

What we know is that there was a gate on the Campus Martius, called *porta triumphalis*, through which the triumphal procession was wont to pass, and through which by a special honour the funereal procession of the emperor Augustus passed³. It is further related that, before their triumph over the Jews, Vespasian and Titus sacrificed to the gods near this gate⁴. This fact may or may not be referred to the supposed purificatory rites; nothing is said of the purpose of the sacrifice. The current opinion is that the *porta triumphalis* was not a gate in the city wall but a free-standing gate on the Campus Martius, because it does not seem to be possible to fit it in into the city wall⁵; its location is open to doubt. There seems to me, however, to be an obvious solution at hand of the difficulty thus created. It is said more than once that the triumphal procession passed through the circuses, and especially the Circus Flaminius was connected with the commencement of the triumphal procession. Lucullus there exhibited the arms and war machines taken from the foe, and M. Fulvius there distributed honours and gifts to his officers and soldiers before the triumphal procession entered the city⁶. Now, as the entrance gate in the apsidal end

³ Cicero, in Pis., 55; Josephus, de bello jud., VII, 5, 4; Tacitus, Annales, I, 8; Suetonius, Augustus, 100; Dio Cass., LVI, 42; Dessau, I. L. S., 368 g.

⁴ Josephus, loc. cit.

⁵ The only passage of topographical importance is the one quoted from Josephus; the nearness to the portico of Octavia is generally neglected. The different views are summarized in Platner-Ashby's Topographical Dictionary. A. v. Gerkan, Röm. Mitt., XLVI, 1931, p. 181, prefers again the view that the *porta triumphalis* was a city gate.

⁶ Plutarch, Lucullus, 37; Livy, XXXIX, 5, 17 (in the year 187 B. C.); Josephus, de bello jud., VII, 5, 4. Cp. Lucia Morpurgo, La porta trionfale e la via dei trionfi, Bull. comunale, XXXVI, 1908, pp. 112. The close connexion between the triumph and the *ludi circences* is also to be taken into consideration. Mommsen, Röm. Forschungen, II, pp. 47, tried to prove that in origin the *ludi magni* were triumphal games.

of the circus was called *porta triumphalis*⁷, it seems evident that the *porta triumphalis* on the Campus Martius mentioned in connexion with the beginning of a triumph is this entrance gate of the Circus Flaminius, and further that it got this name because the triumphal procession entered or left the circus by it⁸. However this suggestion may be judged, the most cautious standpoint will be to leave undecided the [134] connexion of the *porta triumphalis* with the purificatory ceremonies which are supposed to have taken place before the triumph.

It is acknowledged that the name *arcus triumphalis*, being very late and rare in ancient times, is of no importance for the question, but the idea of an original connexion between the triumphal arch and the triumph is so deep-rooted that Professor Noack comes back to it by an indirect route. If I understand his reasoning rightly, it is as follows: The triumph is an old Roman custom with certain established forms, the procession always following the same route on its way from the Campus Martius to the Capitol. The six arches of Republican date mentioned in literature were erected near this route; they commemorate triumphs and their form is symbolic, modelled on the *porta triumphalis*, even if this had a horizontal upper lintel. This is evidently slight reasoning. Its reliability can be

⁷ This statement is found in handbooks etc., e.g. in Daremberg and Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, II, p. 1190, but without references. I have not been able to find the evidence, nor was Mr Hanell able to find it in the archives of the Thesaurus. The excerpts from the later ecclesiastical authors are, however, incomplete. We know from an inscription preserved in the Anonymus Einsidlensis (C. I. L., VI, 944) that the gate in the centre of the east end of the Circus Maximus was rebuilt as a triumphal arch in honour of the emperor Titus because of his victory over the Jews.

⁸ [E. Sjöqvist, *Studi intorno alla piazza del Collegio Romano*, Opusc. arch., VI (Acta Inst. Rom. Sueciae, vol. XII, 1946), pp. 116, identifies the *porta triumphalis* with the arch through which one entered the *porticus Divorum*. But this porticus was erected by Domitian and it is an unsafe hypothesis that there was a similar building on this place earlier. I cannot enter into a detailed criticism but only state that Sjöqvist's opinion seems to be very unlikely].

tested without regard to the uncertain location of the *porta triumphalis* and the supposed purificatory ceremonies. It does not matter if they were what they are supposed to have been or even if they did not exist.

I will begin with a remark which shows the uncertainty of the underlying assumptions. There is a distinction between *porta*, a gate in a wall, to a house or a precinct, which may or may not be vaulted, and *fornix*, an arch, which may be free-standing. The *porta triumphalis* is a *gate*, the above mentioned *fornices* were free-standing arches. It is of course supposed that the *porta triumphalis* was free-standing, but if it was, as suggested above, the *porta triumphalis* of the Circus Flaminius, it was not free-standing but an entrance gate. The word helps to confirm our doubts whether the triumphal arch was modelled on the *porta triumphalis*⁹.

Our next task will be to test the intrinsic connexion of the Republican arches with a triumph. The first three were erected in 196 B. C., without any hope or expectation of a triumph, as Livy expressly states, by the proconsul L. Stertinius who had returned from Spain: two in the Forum Boarium before

⁹ At my request Mr K. Hanell has been kind enough to go through the materials in the archives of the *Thesaurus*. He states that there is no passage in which *porta* signifies anything but an entrance into a precinct, a city, etc., except Martialis, VIII, 65, vv. 8 (on Domitian's arch)

*stat sacer et domitis gentibus arcus ovat;
hic gemini currus numerant elephanta frequentem,
sufficit immensis aureus ipse iugis.
haec est digna tuis, Germanice, porta triumphis,
hos aditus urbem Martis habere decet.*

The word refers to Domitian's arch, but on the other hand this arch is expressly called an entrance into the city. The passage does not contradict the opinion that *porta* is an entrance, but confirms it. Mr Hanell adds the following passages which may deserve some consideration in a discussion of the *porta triumphalis*: Livy, XLV, 39, 14; Apuleius, Apol. 17; Granius Licinianus, p. 31, *porta triumphalis* is a probable suggestion of Flemisch's; cp. Plutarch, Pompey, 14. Thus the significance of the word *porta* corroborates the suggestion that the *porta triumphalis* was the principal entrance gate of the Circus Flaminius.

the temples of Fortuna and Mater Matuta and the third in the Circus Maximus¹⁰. The fourth was erected by Scipio Africanus in 190 B.C. on the Capitol in front of the street leading up to the Capitol, before he left Rome for the war with Antiochus III; he superimposed seven gilt statues and two horses upon it¹¹. The fifth, the Fornix Calpurnius, is mentioned only incidentally in a description of the murder of Tib. Gracchus¹². The sixth is the arch of Fabius erected over the Sacra via by the consul Q. Fabius Maximus who celebrated a triumph over the Allobroges in 121 B.C. Fragments of this arch were found in 1546. They included reliefs and an inscription according to which statues were standing on the arch; they belonged, however, to a restoration by the grandson of the builder¹³.

Evidently there is no connexion between the first five arches and triumphs; and it is impossible to interpret them as such by roundabout arguments which try to prove, for instance, that Scipio attempted to gain the favour of the gods by these votive offerings as he did through the auspices and *vota* performed on the Capitol¹⁴. It was not Publius Scipio who had the auspices in this war, but his brother Lucius who was consul and whose *legatus* he was. The arch of Fabius is the only of the Republican period which was erected at the occasion of a triumph. We know that there was a certain rivalry between him and the proconsul Domitius Ahenobarbus who together with him had conquered the Gauls and that they commemorated their victories by

¹⁰ Livy, XXXIII, 27, *ne temptata quidem spe triumphi*. G. Säfllund, *Le mura di Roma repubblicana*, p. 179, thinks that the arch in the Circus Maximus was an embellishment of an already existing entrance gate of the circus. It is usually thought to have stood on the *spina*. We do not know anything for certain about it.

¹¹ Livy, XXXVII, 3.

¹² Orosius, V, 9, 2.

¹³ G. Fabricius Chemnicensis, *Roma* (1551), ch. XIV, p. 137. Other fragments found in 1882 are now assigned to the portico of Nero's Golden House.

¹⁴ Noack, *op. cit.*, p. 161.

erecting magnificent monuments even on the battle field¹⁵. It appears that these arches were generally speaking honorific monuments and not specifically connected with a triumph.

For a comparison we may refer to the columns with a statue on the top which are an earlier form of honorific monuments. The earliest is the one which was erected in 439 B.C. in honour of the *praefectus annonae* P. Minucius. The second was that of C. Maenius, consul in 338 B.C., who celebrated a triumph over the inhabitants of Antium and Lavinium. The third was the famous *columna rostrata* of C. Duilius, the victor at Mylae in 260 B.C., who celebrated the first naval triumph. All these three columns were erected in the Forum.

If we would apply the same reasoning to these columns as Professor Noack applies to the early arches, it appears that the columns also were triumphal monuments. Evidently columns as well as arches are simply honorific monuments. As the greatest glory was gained by conquering the enemies of Rome, it is only natural that many of these monuments were erected in honour of victorious generals, but these celebrated triumphs too. This is the natural connexion of both classes of monuments with a triumph, and no other hypotheses are warranted. It is also natural that such monuments were erected in the Forum or in frequented places; and these were of course the same through which the triumphal procession passed. There is no specific connexion between the arches of the
[136] Republican period and the triumph. Consequently the origin of the triumphal arch is not to be found in religious conceptions hypothetically supposed to be associated with the triumph.

There is one arch which I regret having forgotten in writing my previous paper, but I share this omission with many. The monument in question is one which thousands of people and almost all archaeologists have seen. I mean the earliest of

¹⁵ Strabo, IV, p. 185, speaking of Domitius, and Florus, I, 37, 6. Florus says that before this time *tropaea* had not been erected by the Romans. Espérandieu suggests that the Tour Magne at Nîmes is one of these monuments.

the bases erected for statues of members of the imperial family at the southern end of the forum of Pompeii. It is generally believed to have carried a statue of the emperor Augustus¹⁶. The reason for this oversight may be that the monument is always called a basis and stands close in front of the portico, but in fact it is an arch. There are, however, some reasons for calling it an arched basis and not a triumphal arch. It is built of *opus incertum* and bricks, and its ground-plan and appearance are different from those of the triumphal arches in certain respects. The ground-plan is nearly square, 4 m. 29 by 4 m. 20, not oblong as that of the triumphal arch; the height is 4 m.; the piers are 1 m. 32 by 4 m. 20; and the opening is proportionally narrow: 1 m. 55. Its height is 3 m. 70; and the layer above the vault is only 0 m. 30 thick; there is no cornice or attic (nor is there any attic on the two triumphal arches at the other end of the forum). The decoration associated with the triumphal arch is absent¹⁷. It is, however, not wholly unlike the small, plain triumphal arch to the west of the temple of Jupiter. There is no reason for separating this arch from other monuments in the form of [137] an arch carrying statues, especially the *fornices* of the Republican period. It confirms my old thesis that the arch is but the basis of the statues which were superimposed upon it. Only in modern times have arches been erected as self-contained monuments.

I may now take up the line of argument which I followed in my previous paper. In early times it was very common to erect statues in a very high position, on columns, as offering a sensible advantage in crowded places; and the Romans took over this custom from the Greeks. But the column had place for a single standing or seated figure only, and when later on people wanted to erect groups of statues

¹⁶ A. Mau. Die Statuen des Forums von Pompeji, in the *Römische Mitteilungen*, XI, 1896, p. 152: »Ihr Mauerwerk — *incertum* mit rechteckig verzahnten Ecken aus Ziegeln der älteren, körnigen Art — deutet auf frühe Kaiserzeit».

¹⁷ I owe the measurements to Mr Welin, the photograph reproduced to Professor Boëthius.

or horsemen or even chariots in the same high position, they had to invent some kind of pedestal of the same height with a top which provided a larger surface. Of these two kinds are found in Greece: the broad pillar and the two-column-monument¹⁸. Both had certain disadvantages, especially



Fig. 1. The arched basis in the Forum at Pompeii.

from an esthetic point of view. The two-column-monument gave an impression of instability and incompleteness and the surface of its architrave, though long, was very narrow. The solid pillar was dull and clumsy, and the more so the larger it was.

In the early years of the second century B. C. Roman generals wanted to erect monuments of the accustomed height but carrying a number of statues. We cannot believe that their architects were ignorant of similar monuments existing in Greece; perhaps the impulse came from there. But

¹⁸ See my above-quoted paper, pp. 147 [1992].

at this time they had some experience of the vault as a constructive element. Etruscan city gates have barrel vaults. The vaulted tunnels near the Temple of Saturn belong to the third or fourth century B.C.¹⁹ The arch of the back entrance of the tomb of the Scipios which is built of Anio tufa belongs to about the same time²⁰. The Appian aqueduct, which was built in the end of the fourth century, was partly supported on arches for a small distance (sixty *passus*) near the Porta Capena²¹.

The neat distinction of Frontinus between *substructio* and *arcuatura* is illuminating. *Substructio* is apparently a coherent wall; in order to spare material and expense and not to obstruct the traffic, arches were substituted for the wall where the required height made it advisable. In the same manner the Roman architect, when commissioned to erect a high pedestal for a number of statues, economised by substituting an arch for an enormous solid pillar.

It must be frankly admitted that we do not know the shape of the early *fornice*s or whether they were decorated or not; nor, if they were decorated, what kind of decoration was applied to them.²² It is equally possible that they were decorated in some manner or that they were plain, as is the arch at the southern end of the forum of Pompeii. Inferences in this respect from the building materials used at this time are hardly warranted²³. But I feel bound to observe that the number of three arches erected by L. Stertinius is unsurpassed, if they were as large and as elaborately decorated as a triumphal arch ought to be; and merely because

¹⁹ T. Frank, *Roman Buildings of the Republic*, pp. 52 and 56.

²⁰ P. Nicorescu, *Le tombe degli Scipioni*, in *Dacia*, I 1923, p. 56.

²¹ Frontinus, *de aquaeductu urbis Romae*, 7.

²² The *scuta et signa Victoriae insculpta* mentioned by Fabricius belong to the restoration by the grandson, but even the original arch may have had reliefs. According to Löwy, *op. cit.*, p. 39, this arch is the first of its kind and the model for the later ones. This view he tries to prove by an analysis of the sculptural decoration of the early arches and kindred monuments, which he derives from Pergamene art.

²³ L. Curtis, *Roman monumental Arches*, in the *Supplementary Papers of the American School of Classical Studies in Rome*, II, 1908, p. 166.

of their number I am inclined to think that they were plain arched bases.

My attempt to derive the triumphal arch directly from the two-column-monument may have been hasty; there is a considerable interval between the latter and the vogue for the triumphal arch which began in the early days of Octavian, and of which the earliest surviving example is that of Rimini. But I was on the right track. Both in Rome and in Greece the column was used as a pedestal from early times. The time came when prominent men wanted to erect more pretentious monuments with groups of statues, and also wanted these to be as conspicuous as they were on the top of a high column. Consequently a high pedestal with a large upper surface was wanted. The new architectural problem was not easy, and various solutions were attempted by the Greeks; the Roman architects, accustomed to use the arch for economic reasons, used it now, and found the solution which proved to be the ideal one. Its advantages in other respects were also evident. Whilst a solid pillar would have blocked the view and the traffic by its dull and monotonous mass, the arch admitted a perspective and even let the traffic through. It was possible to make it span a street, as Fabius Allobrogicus was the first to do. By this device it was possible to erect it in a most conspicuous site without taking up much room. By the same device, if not earlier, the form of the basis was by necessity influenced by that of the gate, and it acquired the proportions of the triumphal arch.

In the early years of the second century B.C. the ideal solution was as yet far to seek. We do not know at all whether or not the arches of that time were decorated, but the plain surface of the construction craved for a decoration. This could be but one, the application of the Greek orders to the arched construction, the earliest instance of which is the Tabularium. But this decoration is certainly earlier than the time at which the Tabularium was built²⁴, and I am

²⁴ [P. J. Riis, *Acta archaeol.*, V, 1934, pp. 90 and 93, called attention to an Etruscan terracotta urn, now at Worcester, which shows arcades between pilasters; he says that the arcade motif precludes a dating

still not quite convinced that as far as the arch was concerned the two-column-monument may not have helped to this solution; there is a kind of attic on the top of the Charixenos monument. Professor Noack says that the system just mentioned hardly affects the architects of the triumphal arches²⁵. The principle is of course identical: vaulted construction with a façade decoration by the Greek orders; and that is the salient point. With regard to the differences, which Professor Noack overemphasizes, we ought to remember the following facts. Where there is a series of equal arches, as in the Tabularium, the place of the engaged column is invariably fixed in the middle of the pillar between the arches. On the triumphal arch, which in the beginning has a single arch and much broader piers, there is place for a variety of combinations. The engaged column may be placed in the middle of the pier (Rimini) or at the outer corner (Susa); or it may be doubled, one being placed at the corner and another by the pilaster of the passage-way (Aosta).

The variations of the existing triumphal arches show that [139] the architects experimented in several ways before they attained to that ideal solution which we admire in the arches of Titus and of Constantine. Because of its position and the resemblance of its form to that of a gate, the triumphal arch was made an integral part of complex architecture, e.g. as the entrance of a city, a precinct, or even a bridge. By this development the arch gained a certain self-sufficiency, although it continued to be a pedestal for statues. It spread over the Empire from the capital as a symbol of Roman glory; and thus the triumphal arch came into existence. This development need not be discussed here. Only one suggestion may be added. The sudden popularity of the triumphal arch in

prior to 100 B. C. However, discussing this urn, G. Hanfmann, *Etruscan Reliefs of the Hellenistic Period*, Journ. of Hell. Studies, LXV, 1945, pp. 50 and pl. X, dates it about the middle of the second century B. C. and adds that it is an example of combined pilasters and arcades which is at least sixty to seventy years earlier than the Tabularium. See further Worcester Art Museum Annual, V, 1946, pp. 15].

²⁵ Noack, *op. cit.* p. 173.

the early days of Octavian may be due not only to the wish to honour the Saviour of the Empire, but also to the fact that a gifted architect succeeded to create an esthetically satisfactory form of arch. It was used for very varying purposes but especially to celebrate the glory of the Empire and its Ruler. Thus it became a symbol of Roman power and grandeur.

[120]

The Triumphal Arch and Town Planning.

In this paper I do not intend to come back to the vexed question of the origin of the triumphal arch. I take it as granted that from origin it was an arched basis of statues and I can hardly be wrong in thinking that the three *fornices* of L. Stertinius were much more similar to the arched basis on the southern end of the forum of Pompeii than to the arch of Titus or even that of Aosta. My aim is to explain why this arched statue basis became the triumphal arch and to call attention to the connexion of the triumphal arch with its architectural surroundings¹.

From my standpoint as a student of the history of religion having rejected the hypothesis which seeks the origin of the triumphal arch in religious usages², I feel myself bound

¹ I hinted at this point of view in an article printed in the Swedish periodical 'Ord och Bild', Triumfbågen, 1933, pp. 465. The present paper was written down during a stay in Rome in the autumn of 1932; it has been revised in the light of the penetrating article by I. A. Richmond, Commemorative Arches and City Gates in the Augustan Age, Journ. Rom. Stud., xxiii, 1933, pp. 149.

² In my paper, The Origin of the Triumphal Arch, Corolla archaeologica (Acta Inst. Rom. Regni Suecia, II) pp. 132 [1003]. Later I have found an exemple of the postulated rite but among the Hittites and after a disastrous war. Soldiers who had been routed were marched through a gate erected of wood or reed; after having passed through this purification they were again fit to take part in war. A. Götze, Kulturgeschichte des alten Orients, (Müller-Ottos Handbuch der Altertumswis-

to explain how it came about that the arched basis became the triumphal arch. For such it was long before the name appears in inscriptions for the first time about 200 A. D. This appears first in Africa but it must have originated in Rome and have been transferred from there, for no triumphs were celebrated in the provinces. In fact arches are not seldom seen on triumphal reliefs, almost as frequently as temples³. These arches may be taken as indications of locality only⁴, but in a certain sense they are associated with the triumph as the temples are.

There is a near connexion between the triumph and the [121] circus games. The *pompa circensis* was an imitation of the triumphal procession, and Mommsen has proved that in origin the triumphal procession did not end on the Capitol but proceeded to the circus where games were celebrated⁵. In later times the sequence was just the reverse; the procession started from the Circus Flaminius. The preparing and arranging of the great procession with thousands of soldiers, cars with arms, spoils, pictures, etc. needed a large space and must of course take place outside the pomerium on the Campus Martius, where the general remained waiting for his triumph and the senate assembled to deliberate and to award the honour of a triumph. For this purpose the Circus Flaminius was most convenient being situated at the southern end of the Campus Martius. An additional advantage was that it held large crowds of spectators who

senschaft, III:1), p. 145. [This text together with a few others is published by O. Masson, A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée, Rev. de l'hist. des religions, cxxxvii, 1950, pp. 5.]

³ They are collected and discussed by Lucia Marpurgo, Bull. Comunale, xxxvi, 1908, pp. 140. Add a fragment in the Museo delle Terme, Strong, La Scultura romana, p. 295 fig. 180, and another in Stockholm figured by Poulsen, Tidskrift för konstvetenskap, i, 1916, p. 141 and pp. 147.

⁴ A. Philippi, Über die röm. Triumphalreliefe, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., 1872.

⁵ Th. Mommsen, Röm. Forschungen, II, pp. 45. Cp. R. Laqueur, Über das Wesen des röm. Triumphs, Hermes, xliv, 1909, pp. 229; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2nd ed., p. 452.

there had an opportunity of watching the spectacle. This use of this circus was established in the beginning of the second century B.C. There in 187 B.C. the conqueror of the Aetolians M. Fulvius distributed honours and gifts to his officers and soldiers before the procession entered the city⁶; there Lucullus exhibited the arms and war machines taken from the foe⁷. Of the triumph of Vespasian and Titus over the Jews Josephus relates⁸ that the emperor and his son spent the night near the temple of Isis⁹ and from there went to the portico of Octavia where the senate, the knights, and the soldiers were assembled. Vespasian made a speech to them, says Josephus, and went back to the gate which has its name because the triumphal procession always passes through it and having had food and having put on the triumphal garb sacrificed to the gods near this gate and conducted the triumphal procession through the circuses¹⁰. As this all takes place in the southern end of the Campus Martius and as the triumphal procession was wont to start from the Circus Flaminius, I inferred, *l.c.* p. 133, that the *porta triumphalis* was the gate in the apsidal end of the circus Flaminius. This agrees with the route of Vespasian as described by Josephus, for going from the temple of Isis to the portico of Octavia he passed the Circus Flaminius; hence the word ἀνεχώρησε, 'went back', is most appropriate if from the portico of Octavia he went to the Circus Flaminius which is situated between the two buildings mentioned¹¹.

⁶ Livy, xxxix, 5, 17.

⁷ Plutarch, Lucullus, 37.

⁸ Josephus, De bello Judaico, vii, 5, 4.

⁹ Perhaps in the Villa publica which was quite near; Lundström, Undersökningar i Roms topografi, pp. 117.

¹⁰ Josephus says διὰ τῶν θεάτρων; what is meant is clear from Plutarch, Aem. Paullus, 32, ἐν τε τοῖς ἱππικοῖς θεάτροις ἃ κίρκους καλοῦσι.

¹¹ Already Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom, I, pp. 630, II, pp. 439, put forward the opinion that the *porta triumphalis* was this gate of the Circus Flaminius but created confusion and difficulties by holding that at the same time it was a gate of the city wall. Hence A. Piganiol, Les origines de forum boarium, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome, xxix, 1909, pp. 138, who adheres to Bunsen's opinion,

The inference would be certain, if the designation of the gate in the apsidal end of the circus as *porta triumphalis* were ancient, but it does not seem possible to prove this¹². There [122] is, however, another indication pointing to a connexion of this gate with the triumph, the inscription copied by the *Anonymus Einsidlensis* from a gate of the apsidal end of the Circus Maximus, probably that of the middle of the apse, saying that this gate was dedicated to emperor Titus because of his victory over the Jews and his conquest of Jerusalem¹³. This is an inscription which really becomes a triumphal arch and with which that of the arch of Titus may be compared. We know that the triumphal procession passed through the Circus Maximus also and the model of its triumphal gate was probably that of the Circus Flaminius.

If we further consider that the most conspicuous arches erected in Rome during the reign of Augustus and in the first century B.C., those erected in honour of the emperor and his family, were almost all connected with a triumph or at all events commemorated victories, it appears that this consistent connexion must impress the popular mind and lay the name of triumphal arch near at hand. It was otherwise in other places outside Rome; I need only point to the arches erected *ob vias munitas*. The arches in question were¹⁴: The two (?) arches of Augustus commemorating the battle of Actium and the recovery of the *signa* and the captives from the Parthians; both these events were also celebrated with triumphs. The arch of Drusus was erected sometime after his death in 9 B.C.; he celebrated an *ovatio* in 11 B.C., Augustus not allowing the triumph decreed for him by the senate. This

is much embarrassed by the passage in Josephus. If the combination mentioned, for which there is no reason at all, is given up, it is perfectly consistent. Ena Makin, *Journ. Rom. Studies*, xi, 1921, pp. 25, takes the *porta triumphalis* again to be a freestanding arch.

¹² See my above-quoted paper, p. 133 n. 5. n. 5 [1006 n. 7].

¹³ C. I. L., VI, 944; Dessau, I. L. S., 264.

¹⁴ References in Platner-Ashby; for an enumeration of all known cases see Philippi, loc. cit., pp. 297.

looks like a posthumous ratification of his triumph. Further, there are the two arches of Drusus and Germanicus in the forum Augusti in 19 A.D. and the arch of Tiberius and Germanicus of the year 16 A. D.; the triumph of Germanicus took place in 17 A.D. Claudius erected an arch in 51—52 A.D. after his conquest of Caratacus; he had already celebrated a triumph in 44 A.D. after his return from Brittany. The arch which was erected by Nero between 58 and 62 A.D. commemorating Corbulo's victories over the Armenians was built before the war was brought to an end. The arch of Titus need only be mentioned. Even Domitian erected arches and celebrated triumphs; for the connexion see Martial, VIII, 65, vv. 8. It is a long list picking out the stateliest of the arches in Rome. They are all associated with triumphs; it is not difficult to understand that these monuments were called triumphal arches.

My second point is the relation of the triumphal arch to the surrounding buildings and generally its place in ancient town-planning. This point of view is now almost forgotten, because we are wont to see the ancient arches which are preserved isolated and free-standing, and the arches erected in modern times, *l'arc de triomphe de l'étoile* in Paris and the Marble Arch in London, are isolated self-contained monuments. The architects of the renaissance had another and much juster appreciation of the rôle of the triumphal arch in the architectural lay-out of a town. Leon Battista Alberti, who wrote a work *de re aedificatoria* in the fifties or sixties of the 15th century recommends in his VIIth and VIIIth books straight, arcaded streets which aim at a gate which should have the shape of a triumphal arch. The most magnificent decoration of the market place are the arches spanning the [123] streets which run into the market place; detailed instructions are given concerning them. With Alberti Palladio and others agree attributing to the triumphal arch a prominent rôle as decorative façade building marking the end of a street at an open place or the entrance of a street through the city wall. A review of the ancient instances, in which the relation of the triumphal arches to the town plan can still be recognized, will

prove that the architects of the renaissance grasped the ideas of the ancient builders rightly.

Puchstein has called the arch erected by Fabius Maximus Allobrogicus over the Sacra via in Rome the first real triumphal arch¹⁵, because it was associated with the triumph celebrated by Fabius over the Allobroges in 121 B.C. This arch was deemed by Löwy to be the starting-point of the development of this kind of monument¹⁶. In a very learned paper he tried to prove that the sculptural decoration of early arches in Gaul and northern Italy shows the influence of Pergamene art and found the intermediate link in the monuments erected by Fabius and his colleague Domitius Ahenobarbus, the *tropaea* in southern Gaul and the arch of Fabius in Rome. He ends by stating that the Roman triumphal arch in all its forms and variations is derived from this arch.

This judgment is right, I think, but for other reasons than those adduced by Löwy. His subtle arguments drawn from stylistic relations are not conclusive, the sculptures of the Fabian arch being almost unknown¹⁷. The foundations of Löwy's argumentation is slight. Instead of this I refer to two substantial facts, first that this was the first arched basis of statues which spanned a street, and secondly that it was not placed at an arbitrary part of the street but where the street entered the forum. These facts are worth considering.

It was possible to let the arched basis span a street if it only was large enough. This was in itself nothing new. There were the arches of the city gates and by this time arches of aqueducts must have spanned one street or another. The advantages of such a position for an arch supporting statues were obvious¹⁸. The place needed for the foundations was

¹⁵ In Pauly-Wissowa's Realencyklopädie, ii, p. 605.

¹⁶ E. Löwy, Die Anfänge des Triumphbogens, Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien, N.F., ii, 1928, pp. 1.

¹⁷ We have only the brief mention of the remains with *scuta* and *signa Victoriae insculpta* discovered in 1546 in G. Fabricius Chemnicensis, Roma, (1551), ch. xiv, p. 137.

¹⁸ Richmond, loc. cit., p. 172: »It is obvious that a town-gate is one of the most advantageous points at which to place statues».

very small and it was possible to place the arch with its statues in a most conspicuous manner visible to every one who passed the street. The statues on the top of the arch were clearly much better seen when they were standing above the street than if they were placed at its side. In fact Fabius had found a place for his arch *in oculatissimo loco urbis*. Casual words by Cicero show that the greatest throng of people was near the Fabian arch¹⁹. It was conspicuous for every one who came down the Sacra via. It stood by the Regia²⁰. Some scholars assert that its foundations have been identified, but this is not uncontested. This was before the temple of Caesar was built the eastern corner of [124] the forum. Another passage in Cicero shows that in fact this arch was considered as the the entrance of the forum. He lets Crassus say that Memmius felt himself to be so great that when descending into the forum he used to bow his head at the Fabian arch²¹. Consequently it was really the entrance gate of the forum.

This is a decisive point. Spanning a street as the Fabian arch did, the arch was no longer merely an arched basis, but gained that magnificent grandeur which was a prerequisite for its becoming a triumphal arch. Placed at the entrance of the street into the open place it became an entrance gate. Its architecture and decoration must become such as would be fitting for an entrance gate. The arch was no longer a free-standing monument but is was associated with the surrounding buildings and incorporated into an architectural design. From this point of view its further development will be easily understood.

There are several variations of town gates but fairly often the gate has one or two large arches in the middle for the cars and a small one at either side for pedestrians, an arrangement which evidently is very much to the purpose.

¹⁹ Cicero, *pro Planc.*, 7, 17; in *Verr.*, I, 7, 19.

²⁰ For the last discussion see E. Wistrand, *Ante atria*, *Corolla archaeologica*, pp. 61.

²¹ Cicero, *de or.*, II, 66, 267: *Ita sibi ipsum magnum videri Memmium, ut in forum descendens caput ad fornicem Fabianum demitteret.*

The side arches in the large triumphal arches are sometimes explained on the supposition that they have developed from the niches which adorn the piers of single-vaulted arches. It seems to be a much more probable explanation that the side arches are due to practical reasons as they are in the town gates, viz. for spanning the side-walks of the street. The triumphal arch having no defensive purpose as had the town gate it was superfluous to incumber the street with a pier in the middle, a great triumphal arch had regularly three vaults. Hence arose naturally the stateliest form of the triumphal arch, that with three arches. It is early. Unfortunately nothing is known concerning the Fabian arch in this respect. The arch of Augustus in the forum, be it the one erected in 29 B.C. or that of 19 B.C., had three passage ways, and so has the arch of Orange which is admittedly earlier than 21 A.D., the year indicated in its inscription. This relation of the passage ways of the triumphal arch to the passage ways of the town gate is especially evident where a triumphal arch was erected as a screen façade before or behind a gate; the former must necessarily conform to the latter. This as well as the effect upon the structure of the triumphal arch is justly stressed by Richmond, *loc. cit.*, p. 173. He says: »The type of the gate came to have the most profound effect upon the plan and the elevation of the arch, — — determined the number of passages. — — The town-gate was directly responsible for standardising the change from the single arch to the developed forms with double and triple passages. This increase in size changed the arch from a rather magnificent structure, upon which the crowning statuary was the main feature, into a massive monument which it was possible to use for decorating a vista».

Thus the arched basis grew to be a magnificent monument and became more and more approximated to an entrance gate. The Fabian arch lost this character in a certain measure when the temple of Caesar was built on the eastern end of the forum, for the narrow space between this temple and the Basilica Aemilia became but a continuation of the Sacra via. The Fabian arch was, so to speak, drawn back a

[125] bit further into the street. But a principle which allowed such an impressive decoration was not forgotten. When a triumphal arch was to be erected because of Augustus' victory over Cleopatra in 29 B.C.²², it was built in the southern corner of the forum between the temples of Caesar and the Castores. Here was no crowded street running into the forum, but there was a passage to the Vesta temple, and the new arch formed the monumental entrance gate on this side of Caesar's temple corresponding to the Fabian arch on the other side. This arch had three passage ways.

When in 16 A.D. an arch was erected in honour of Tiberius and Germanicus the western corner of the forum also got its arch. It was single-arched. It is often assumed that this arch did not span the street but was erected north of it enroaching upon its area, but others think that it spanned the *ima Sacra via* and refer for this opinion to the representation of the western side of the Forum Romanum on the arch of Constantine. The foundations seem not to have been identified with certainty. However this may be, it appears that the forum thus got a decorative façade at this corner corresponding to the façade formed by the arch of Augustus at the other end of the same long side. Nearly two centuries later the northern corner of the forum also got its triumphal arch erected by Septimius Severus. No street ran through it; it was but a magnificent façade building completing the architectural scheme of the forum marking every one of its four corners, including its principal entrances, with an arch²³. Other streets also than those mentioned were

²² The difficult question of the two arches of Augustus mentioned in the literature is of no importance for my purpose; see Platner-Ashby s. v. May not the solution be that the arch erected in 29 B.C. was amplified in 19 B.C. and adapted also to the commemoration of the delivering of the *signa* and the captives by the Parthians? Richter's suggestion, *Arch. Jahrbuch*, iv, 1889, pp. 151, and *Topographie von Rom*, 2nd ed., p. 94, that the arches stood on either side of the temple of Caesar has not been proved.

²³ Richter, *Topographie von Rom*, 2nd ed., p. 83, assumes that the arch of Severus had a predecessor. Richter has a perfect sense of the rôle of the arches but his argumentation is unsatisfactory.

marked by arches at their entrances to the forum. Remains of an arch spanning the vicus Jugarius have been found, and Trajan's reliefs from the rostra show arches where a street runs into the forum ²⁴.

The impressiveness of triumphal arches, placed symmetrically and erected as an architectural background or façade decoration of a street or other passage was vividly felt and became a much appreciated architectural scheme in this age. That is proved beyond doubt by the two arches of the Forum Augusti erected in 19 A.D. in honour of Germanicus and Drusus at the sides of the temple of Mars Ultor. They flanked the temple in an impressive manner and let the traffic through which continued on the right side of the temple to Suburra through the large arch called Arco dei Pantani and to the left to the Esquiline up a large staircase and then through three smaller arches. The two arches marked the entrance into the open area of the forum from the passages running into it from the east. There were also arches on the forum Caesaris on both sides of the temple of Venus Genetrix ²⁵.

The example set in Rome was very soon imitated in other [126] towns. At Pompeii we may still have a real impression of this architectural device. The temple of Jupiter is the only building visible from the forum, the others being concealed by the porticos. It is flanked by two triumphal arches which span the entrances to the forum from the north at either side of the temple. To the left is a small arch placed on a line with the front of the temple. Originally there was a perfect symmetry, for there was another similar arch on a line with this on the other side of the temple. It was, however, pulled down and another larger and statelier arch with niches in the piers was erected on this side further back in a line with the rear of the temple. This arch is called that

²⁴ Cp. E. Svenberg in the periodical *Eranos*, xxxi, 1934, pp. 127.

²⁵ This supposition of C. Ricci in the periodical *Capitolium*, 1932, p. 381, has been confirmed by the recent excavations at the left side where remains of a single-vaulted arch have been found belonging to the restoration dedicated by Trajan in A. D. 113. *Plan, Arch. Anz.*, 1933, p. 618.

of Tiberius²⁶. The small arches must be considerably earlier; at all events they belong to the reign of Augustus. This fact proves how soon the idea of using arches as decorative entrances to open places became popular. We do not know whether the existing asymmetry was intentional or it was intended to replace the other arch also by a new one. But it is perhaps possible to guess why the arch at the right side of the temple was pushed backwards.

There is another arch at Pompeii which is placed in a somewhat different fashion and which will provide a further illustration of the placing of arches. It is the arch which spans Strada di Mercurio, one of the chief north-south streets; its direct continuation is the Strada del foro, which passing through the so-called arch of Tiberius runs into the forum. This arch stands where Strada di Mercurio crosses Strada di Nola, the main east-west street, opposite to the beginning of the Strada del foro; in reality Strada di Mercurio and Strada del foro are but one street, but there is also a real reason for the differentiation of the names. Strada del foro is a principal street. After the earthquake in 63 A.D. it was rebuilt with arcaded houses on the east side, the only one of its kind at Pompeii²⁷. This short and especially adorned street is a kind of vestibule to the forum, it is marked off by a triumphal arch at either end, though both are erected on the other side of the crossing streets. The reason why the so-called arch of Tiberius was pushed back to the rear of the temple of Jupiter seems precisely to have been the desire for this effect, an arch as a façade building at either end of the street.

If we again turn back to Rome we shall find the same placing of the triumphal arches in several cases, I mean spanning a street at an important crossing where the arch serves as a gate or façade building marking off the beginning of the street or the crossing. I do not take the arches of the

²⁶ Mazois, *Les ruines de Pompéi*, III, pp. 55 and pl. 41. *Mau, Röm. Mitt.*, xi, 1896, pp. 155.

²⁷ Boethius in *Corolla archaeologica*, p. 93.

aqueducts rebuilt into triumphal arches into consideration, their place was given by the aqueduct. The arch of Titus stands at the junction of three streets on the top of the Velia²⁸. Sacra via commenced here near the temple of Jupiter Stator. I speak of course of things as they were after Nero's great systematization²⁹. If we commence with the straight street leading up the Velia from the Colosseum, [127] sometimes reckoned in with Sacra via, the arch marked its end; for having passed through the arch the street turned off at a right angle to the right passing along the east front of Nero's big portico. From the left came clivus Palatinus along the same portico front and joined Sacra via; these two streets formed one line, which the street coming from the Colosseum having passed the arch joined at a right angle. Evidently this arch marks off an important street junction, and as regards its rôle as a façade building it ought to have formed an imposing background as one walked up the street from the Colosseum valley. Exactly opposite at the other end of the street the *meta sudans* built by Domitian in 96 A.D. formed the background at the other end. Both looking forward and backward the street afforded a magnificent perspective. More than two hundred years later, when the arch of Constantine was built, the principle was not forgotten. It stands at the beginning of the road which traverses the valley between the Palatine and the Caelius and is often, arbitrarily, called *via triumphalis*.

We have seen how the use of the triumphal arch as an integral part of town architecture spread from Rome to the country towns. It was used as a decorative front of a street running into an open place or even crossing another important street, affording a background of the perspective³⁰. It spread to the provinces also. But as is the case in Italy where fate

²⁸ Concerning the improbable hypothesis that the arch has been moved from its original place see Platner-Ashby s. v.; Röm. Mitt., xx, 1905, p. 118; Mélanges de l'école française à Rome, xxviii, 1908, pp. 247.

²⁹ E. van Deman, Amer. Journ. of Arch., xxvii, 1923, pp. 383 and pl. III.

³⁰ Cp. A. von Gerkan, Griech. Städteanlagen, p. 143.

has preserved Pompeii only in its ancient form, actual instances are few. For in order to prove the connexion we must know the plan of the city and its streets, and this is usually denied us.

There is, however, a characteristic example, Thamugadi (Timgad), the town founded by Trajan in 100 A.D. and laid out after a regular plan in conformity with the Roman camp. One triumphal arch is well preserved and well known. It stands where the colonnaded main east-west street, the decumanus, crosses the town wall in the west. In spite of the fact that it bears the name of Trajan it was probably built in the beginning of the third century B.C. on the site of an earlier gate. It has taken the place of the city gate and it was possible to substitute a triumphal arch for it since the town wall had lost its defensive purpose. Of the other triumphal arch at the eastern end of the decumanus only a few remains are left; it was erected perhaps about the end of the second century A.D. on the site of an earlier gate. Thus we get a street with an imposing perspective, flanked with colonnades on both sides and having a triumphal arch as background at both ends.

This is not the end of the story. Bisecting the town the other main street, the cardo, runs into the decumanus at a right angle and opposite to its end on the other side of the decumanus is the chief entrance to the forum. Where the cardo crosses the town wall it was spanned by an arch with a single vault and at its end a similar arch formed the entrance to the forum. In both cases the architectural idea is exactly the same. Timgad is the most perfect, almost conventionalized, example of the rôle of the triumphal arch in town architecture and town planning; the triumphal arch had become an entrance gate marking the transition to an open place or a main street, and the result was that the importance of the triumphal arch was no longer that of a statue basis mainly but on the contrary chiefly that of a decorative façade building creating a background for the street-perspective and connecting the buildings on either side of the street.

The triumphal arch is a creation of Roman genius and as

such it illustrates the force of Roman influence in art as well as in politics. It proves the existence of a specifically Roman art but shews also its limitations. The triumphal arch is very common in the western Latin-speaking provinces — there are 54 in Africa only and 14 in Gaul —, it is much rarer in the eastern provinces and especially rare in the Orient. The old culture traditions of the East were opposed to the Roman influence, they grew stronger as time went on and ended by overwhelming the West also.

The western provinces had no old cultural traditions strong enough to resist effectively the Roman influence; they were open to it, especially in the administration and the decoration of the towns; both were closely associated. The provincial towns erected arches after the model of Rome. Two comparisons will show the aim and idea of these monuments. From early times a statue of Marsyas with the winesack stood in the forum of Rome. It became customary for provincial towns which attained to full Roman franchise to erect in token of this a statue of Marsyas in their forum. The reason was the quite accidental fact that a statue of Marsyas stood in the forum of Rome and was felt as characteristic of Rome. For the colony was an *imago urbis*. Just as Rome had its Capitol so the colonies built Capitols with temples of Jupiter Optimus Maximus, Juno, and Minerva. The stately and numerous triumphal arches which were erected in Rome in honour of the emperors and members of their family were regarded as characteristic of the capital of the Empire and, let us add, of the Empire itself. The provincials looked on the triumphal arches not only as monuments decorating their towns but also as symbols of their Roman franchise, of their town being an *imago urbis*, and finally as a sign of their loyalty to the Empire. So the triumphal arch became common in the western provinces which strongly felt their indebtedness to Rome and its institutions, the monumental expression of Roman power and grandeur. It became really the *arcus triumphalis*.

Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen*

Wer im akademischen Unterricht griechische Epigraphik behandeln muss, kann der Frage nach der Geschichte des Alphabets nicht entgehen. Wenn man sich aber ein Bild von den Änderungen zu machen versucht, welche das Alphabet erlitten hat, teils bei der Entlehnung von den Phönikiern durch die Griechen, teils in der griechischen Sonderentwicklung, so begegnet die Schwierigkeit, dass, abgesehen von den Zusammenstellungen der Handbücher, die Untersuchungen sich dieser oder jener Sonderfrage zuwenden, und dass die Prinzipien, nach welchen die Erklärungen gegeben werden, stark wechseln. Oft folgt sogar derselbe Forscher in seinen Erklärungen neben einander ganz verschiedenen Prinzipien.

Hier ist nicht der Ort die verschiedenen Versuche die Fragen zu lösen zu kritisieren, ich gestatte mir aber das oben gesagte durch einige Beispiele zu erläutern, wodurch auch die hauptsächlichsten zur Aufklärung der Geschichte des Alphabets gebrauchten Prinzipien charakterisiert werden¹.

LENORMANT meint, dass neue Zeichen durch Änderung der Zeichen für phonetisch verwandte Laute entstehen, X bzw. + aus K, Φ aus ⊕, Υ sei ein konventionelles Zeichen, d. h.

¹ Die hier behandelten Tatsachen sind allgemein bekannt, so dass es nur in Ausnahmefällen nötig sein dürfte die Belege zu geben. Hier ist auch nicht der Ort die vielen Schriften zur Geschichte des griechischen Alphabets, besonders über die sog. komplementären Zeichen einer ins Einzelne gehenden Kritik zu unterwerfen. Das Material ist zusammengestellt und die Schriften sind exzerpiert von W. LARFELD, Handbuch der griech. Epigraphik I 330 ff., und später in der Griech. Epigraphik³ desselben in MÜLLERS Handbuch der klass. Altertumswiss. I 5, S. 203 ff. und von E. S. ROBERTS, An Introduction to Greek Epigraphy I.

* Wegen der drucktechnischen Schwierigkeiten ist dieser Aufsatz photomechanisch reproduziert worden. Der Leser wird gebeten die dadurch entstandene Unebenmässigkeit zu übersehen.

in diesem Falle wird auf eine Erklärung verzichtet. Was die beiden ersten Zeichen betrifft, ist das Prinzip der Erklärung nicht einheitlich. **K** und **X** haben dieselbe Artikulationsstelle aber verschiedene Artikulationsart, **Φ** und **⊕** dagegen dieselbe Artikulationsart aber verschiedene Artikulationsstelle. LENORMANT weist aber auch darauf hin, dass der Lautübergang $\vartheta > \varphi$ sich im Thessalischen findet, z. B. *ϑλιβεῖν* wird *φλιβεῖν*. Hier begegnet ein drittes wohlbekanntes Erklärungsprinzip: wenn ein Laut in einen anderen übergeht, so wird der Lautwert des Zeichens auch dadurch geändert, z. B. *u > y*, *y > i* im Französischen. Es kann aber, was den erwähnten Fall betrifft, als äusserst unwahrscheinlich betrachtet werden, dass ein Lautübergang eines entlegenen und für das geistige Leben durchaus unbedeutenden Dialekts für das gesamte griechische Alphabet bestimmend geworden ist.

WILAMOWITZ wendet das zweite Prinzip LENORMANTS auf die beiden neuen Zeichen der Aspiraten an; sowohl das Zeichen der labialen Aspirata **Φ** wie das der gutturalen **X** + seien Modifikationen des Zeichens der dentalen **⊕**. Der Ausgangspunkt ist für ihn also die Artikulationsart. Wo man aber ein Zeichen für einen im Alphabet nicht vertretenen Laut braucht, wird es gewonnen durch eine Modifikation des Zeichens für den Laut, der hinsichtlich der Artikulationsstelle, nicht hinsichtlich der Artikulationsart am nächsten verwandt ist. Davon überzeugt man sich leicht in den modernen Sprachen. Das Englische gebraucht z. B. um den dentalen Spiranten auszudrücken, nicht etwa das Zeichen eines Spiranten, sondern das des dentalen Verschlusslautes durch Zusatz eines *h* modifiziert, *th*¹. Der gutturale Nasal wird mit dem Zeichen des gutturalen Verschlusslautes *g*, *γ* bezeichnet u. s. w.

Andere Forscher gehen von der äusseren Form der Zeichen

¹ Es gibt Ausnahmen; so werden z. B. das velare *r* und das Zungenspitzen-*r* mit demselben Zeichen bezeichnet. Es ist aber für meinen Zweck nicht nötig diese zu untersuchen.

aus. CLERMONT GANNEAU erklärt nach dem Prinzip der Kontiguität die neuen Zeichen als Modifikationen der in der Alphabetreihe unmittelbar vorhergehenden, **F** aus **E**, **+** aus **T** u. s. w. Auf verschiedenen früheren Arbeiten fussend nimmt LARFELD an, dass **Φ** eine Variante von **ϑ**, **+** und **X** von **T**, **Υ** von **Υ** sei. Vom Lautwert der Zeichen so vollständig abzusehen richtet sich selbst.

Was die Lautübergänge betrifft, die sich in den Zeichen des Alphabets widerspiegeln können, sind die Schwierigkeiten gross, weil so wenig Sicheres bekannt ist über die Wandlungen der griechischen Aussprache in der älteren Zeit, die hier in Betracht kommt. In einer scharfsinnigen Untersuchung hat KRETSCHMER folgendes Schema aufgestellt um den oft behandelten Unterschied in betreff der komplementären Zeichen in der östlichen und in der westlichen Alphabetgruppe zu erklären.

	Φ	$X (= \chi \text{ und } ch)$	$\Phi \Sigma (= \phi)$	$X \Sigma (= \xi)$
West	Φ	$\Psi (= \chi)$	$\Phi \Sigma$	$X \Sigma$
			$X (= \xi)$	Ost Φ
				$X (= \chi)$
				$\Psi (= \phi)$
				Ξ

D. h. er nimmt an, dass **X** ursprünglich teils die gutturale Aspirata, teils einen gutturalen Spiranten, der bloss in der Verbindung **XΣ** erschien, bezeichnet hat. Im Westen wurde ein besonderes Zeichen für die gutturale Aspirata, **Υ** = **χ**, geschaffen. Da nun **X** nur in der Verbindung **XΣ** gebraucht wurde, war **Σ** überflüssig und wurde fallen gelassen, also **X** = **ξ**. Der im Westen mit **X**, im Osten mit **Ξ** bezeichnete Lautkomplex enthält aber später sicher eine Aspirata, nicht einen Spiranten. Um seine Erklärung durchzuführen, muss also KRETSCHMER einen sonst nicht belegten, oder wenigstens nicht bewiesenen Lautübergang $kh >$ gutturalem Spiranten mit folgendem Rückübergang in kh in der Verbindung khs annehmen.

Wenn man zu einer Erklärung der Wandlungen des griechischen Alphabets gelangen will, scheint es notwendig zu sein, einmal dasselbe Erklärungsprinzip in allen prinzipiell

gleichartigen Fällen zu gebrauchen, ferner die Art und Weise zu berücksichtigen, wie in anderen Alphabeten, deren Entwicklung bekannt ist, die Wandlung der Lautwerte der Zeichen vor sich geht und neue Zeichen für bisher durch das Alphabet nicht besonders ausgedrückte Laute geschaffen werden. und nicht ohne gute Beweise eine sonst nicht belegte Art der Wandlung anzunehmen, und schliesslich nicht mit hypothetischen Lautübergängen zu operieren, die aus dem Alphabet abstrahiert werden.

Von fundamentaler Bedeutung ist ein merkwürdigerweise übersehener Punkt: wie wurde das Alphabet überliefert? und welche Folgerungen ergeben sich daraus für unsre Frage? Wir wissen das genau durch Beschreibungen des Elementarunterrichts aus der älteren Kaiserzeit; ich setze die beiden Hauptstellen her. Dion. Hal. Demosth. c. 52 *πρῶτον μὲν τὰ δνόματα τῶν στοιχείων τῆς φωνῆς ἀναλαμβάνομεν, ἃ καλεῖται γράμματα* · ἔπειτα τοὺς τύπους τε αὐτῶν καὶ δυνάμεις. Quintilian I, 1, 24 *neque enim mihi illud saltem placet, quod fieri in plurimis video, ut litterarum nomina et contextum prius quam formas parvuli discant. obstat hoc agnitioni earum non intendentibus mox animum ad ipsos ductus, dum antecedentem memoriam sequuntur. quæ causa est præcipientibus, ut etiam, cum satis affixisse eas pueris recto illo, quo primum scribi solent contextu, videntur, retroagant rursus et varia permutatione turbent, donec litteras qui instituuntur facie norint non ordine. quapropter optime sicut hominum pariter et habitus et nomina edocebuntur*. Die übliche Methode, welche dem grossen Pädagogen missfällt, war also die, einfach die Namen der Buchstaben in ihrer Reihenfolge einzupauken. Quintilian bemerkt, es entstehe daraus der Übelstand, dass es den Jungen schwierig wird die Zeichen zu erkennen, d. h. die Zeichen mit den Lauten, die sie bezeichnen, zu assoziieren; die Assoziation geht von dem einen Buchstabennamen zu dem in der Reihe folgenden Namen, nicht, wie sie sollte, von dem Namen des Buchstabens zu seinem Zeichen. Die Methode

ist so primitiv, dass man ohne weiteres voraussetzen muss, dass sie immer in älterer Zeit gebraucht worden ist¹. Beweisend für die archaische Zeit sind die beiden Alphabetreihen aus Formello und Cære², in denen die drei tonlosen Sibilanten des phönikischen Alphabets, *samekh*, *sade*, *schin*, alle an ihren Stellen erscheinen, obgleich das Griechische eigentlich nur für einen Verwendung hatte, und in allen bekannten Schriftarten höchstens zwei in Gebrauch sind. Dies ist undenkbar, wenn man nicht durch die Macht der Überlieferung fortfuhr die Reihe in dem Zustand herzuheben, in welchem man sie von den Phönikern gelernt hatte.

Auch in den Namen der Buchstaben gibt es Spuren, die auf dasselbe deuten. Die Namen der Buchstaben haben Wandlungen erfahren. Sie mussten der Eigenart der griechischen Sprache angepasst werden, was sich z. B. im vokalischen Auslaut zeigt. Es gibt mehrere Änderungen, deren Gründe unbekannt sind, z. B. *γάμμα*, *δέλτα*, *ῥω* statt *gimel*, *daleth*, *resch*. Zweimal erscheint eine gerade bei Aufzählungen oft hervortretende Antizipation: *zajin-ζῆτα* nach *ἦτα* und *mem-μῦ* nach *νῦ*. Bei dem Aussprechen des Buchstabennamens schwebt schon der folgende dem Gedanken vor, so dass dieser die Form jenes beeinflusst. *ιῶτα* ist dagegen den vorhergehenden *ἦτα*, *θῆτα* angepasst worden, und die selten vorkommende Form *μῶ* dem entlegenen *ῥῶ*.

Abgesehen von den erwähnten Fällen gibt es eine grössere Verschiedenheit zwischen den phönikischen und den griechischen Buchstabennamen nur in betreff eines Vokals und der Sibilanten. Die Zeichen *he-ε* und *ajin-ο* haben ihren Lautwert

¹ Dass die Methode des antiken Unterrichts diese war, hat J. VAN YZEREN, Zur Gesch. der griech. Orthographie, N. Jahrb. f. klass. Altertum XXVII 1911 S. 89 ff. hervorgehoben und mit noch anderen Quellenangaben belegt. Der Aufsatz scheint nicht genügende Beachtung gefunden zu haben; er wird z. B. von LARFELD in der letzten Bearbeitung seiner griechischen Epigraphik übergangen. Freilich hat VAN YZEREN auch nicht die Folgerungen der Beobachtung gezogen.

² LARFELD, Handb. S. 350, Gr. Epigr.³ S. 218, ROBERTS I, 17.

geändert; die daraus folgende Unsicherheit hat dazu beigetragen, dass der Name für *o* wie der für *ε* auf den einfachen Vokallaut beschränkt wurde, ein Prinzip, das im Lateinischen für alle Vokale gilt, und das man auch auf die Konsonanten zu übertragen gesucht hat¹. Was die Sibilanten betrifft, ist die Erscheinung sehr verständlich. Denn auch nachdem der tönende, *zajin*, in Anspruch genommen war um *dz* zu bezeichnen, waren noch die drei tonlosen, *samekh*, *sade*, *schin*, übrig, denen im Griechischen nur ein einziger Laut *s* entsprach². Jedoch wurden alle drei bei der Erlernung des Alphabets mitgeschleppt. Selbstverständlich entstanden Unsicherheit und Verwirrung, da drei Zeichen für einen Laut mit einander konkurrierten. Es ist viel darüber gestritten worden, welchem semitischen Namen und welchem griechischen Zeichen die beiden griechischen Namen des Sibilanten *s*, *σάν* und *σίγμα*, entsprechen. Mir scheint es wegen jener Unsicherheit und Verwirrung aussichtslos zu sein irgend einem rationellen Vorgang nachzuspüren.

Wenn also das Alphabet durch Herleiern der Buchstabennamen eingelernt wurde, erhebt sich die weitere Frage: auf welche Weise wurde das Erlernte *in praxi* gebraucht? welcher ist der psychische Vorgang beim Lesen und Schreiben? Darauf gibt im ersten Falle die Sprache eine Antwort. Für 'lesen' gebraucht sie ein Wort, das eigentlich 'sammeln' (lesen, *legere*) oder erkennen und laut hersagen (*ἀναγιγνώσκειν*) bedeutet. Wir müssen von unsrer durch eine ungeheure Übung erworbenen und durch die Form unsrer Schrift unterstützten Lese- und Schreibfertigkeit absehen, wo das Erkennen der Zeichen gewöhnlich völlig unter der Schwelle des Bewusstseins erfolgt und zudem nicht an den einzelnen Zeichen sondern an ganzen

¹ Vgl. W. SCHULZE, Die lat. Buchstabennamen, S.-Ber. der Berliner Akad. 1904 S. 760 ff.

² Lokal wurde *sade* T gebraucht um *σσ* in *τῆς Τάρες* u. s. w. zu bezeichnen (Halikarnassos, Teos).

Zeichengruppen; wir müssen uns Verhältnisse zum Bewusstsein bringen, wo die Lese- und Schreibfertigkeit gering ist, selten geübt wird, daher nur sehr langsam und mühevoll ist. Als verbindendes Glied zwischen Zeichen und Lautwert dient der Name des Buchstabens, aus dem der Lautwert sich ergibt. Wenn jemand schreibt, und das nötige Zeichen ihm nicht gegenwärtig ist, muss er die Alphabetreihe hersagen, bis es sich einstellt. Ebenso muss er, wenn er liest und ein Zeichen nicht erkennt, die Alphabetreihe hersagen, bis er den Buchstaben antrifft, mit anderen Worten, er muss aus der Alphabetreihe den Namen des fraglichen Zeichens 'auslesen' und so den Lautwert des Zeichens erhalten.

In dem semitischen und dem griechischen Alphabet wird der Lautwert ausnahmslos durch den ersten Laut des Buchstabennamens bestimmt. Dies ist das akrophonische Prinzip. Die erste Forderung an eine Erklärung der Entwicklungsgeschichte des griechischen Alphabets ist, dass sie in Übereinstimmung mit diesem grundlegenden Prinzip bleibe.

Aus dem akrophonischen Prinzip folgt unmittelbar eine Regel von durchschlagender Bedeutung für die Entwicklung des Alphabets. Wenn der Anlaut des Namens eines Zeichens sich aus irgend einem Anlass ändert, so ändert sich der Lautwert des Zeichens dementsprechend. Das typische Beispiel ist der Buchstabe **H**, der in den westlichen und im attischen Alphabet *h*, im ionischen *ē* bezeichnet. Der Name des Buchstabens war *hēta*, der *h*-Laut ging aber in dem ionischen Dialekt sehr früh verloren; WACKERNAGEL hat gezeigt, dass *h* schon bei Homer fehlt und erst später unter attischem Einfluss in den Text wieder eingeführt worden ist. Als der *h*-Laut geschwunden war, war der Anlaut des Buchstabennamens *ē*, folglich bezeichnet **H** im ionischen Gebiet *ē*, *η*¹. Dieselbe Er-

¹ Dies Verhältnis bildet den längst gefundenen Ausgangspunkt meiner Anschauungen. Es ist mehr als einmal gezeigt worden, mit besonderem Nachdruck von VAN YZEREN a. a. O. S. 91.

scheinung begegnet auch in anderen Alphabeten, z. B. in den Runen. Die alte *j*-Rune, deren Name **jāra* war, wurde, wenn dieses Wort durch die Lautentwicklung die Form *ār* erhielt, zum Zeichen für *a*, und die alte *a*-Rune, deren Name *ansur* war, welches Wort sich zu *qsur*, *óss* entwickelte, wurde demgemäss zum Zeichen zunächst für nasalisiertes *a*, dann für das offene *o*. Im modernen griechischen Alphabet haben von den ersten acht Buchstaben nur zwei denselben Lautwert wie im Altgriechischen; hier ist nicht Wegfall sondern Änderung des Anlauts eingetreten.

Dieses Prinzip muss sich geltend machen nicht nur bei Lautwandlungen innerhalb derselben Sprache, sondern auch bei der Übertragung des Alphabets aus der einen Sprache in die andere. Dabei werden die Dinge noch komplizierter wegen des Unterschiedes im Lautbestand, besonders zwischen zwei in phonetischer Hinsicht so grundverschiedenen Sprachen wie der semitischen, der die Griechen das Alphabet entlehnt haben, und der griechischen, ein Unterschied, der noch in aller Schärfe besteht zwischen den semitischen und den indogermanischen Sprachen. Es gibt in jenen Laute, die für ein indogermanisches Ohr sehr schwierig aufzufassen und für eine indogermanische Kehle fast unmöglich auszusprechen sind, auch wenn es an phonetischer Schulung nicht ganz fehlt. Solche sind vor allen die beiden Kehllaute *'aleph* und *'ajin*. Den Griechen war es ebenso schwierig wie einem phonetisch ungeschulten modernen Europäer den Kehlkopfverschluss als einen wirklichen Laut aufzufassen. Auch der deutsche Kehlkopfverschlusslaut ist erst von den Phonetikern entdeckt worden; ein Bedürfnis ihn zu bezeichnen ist nie aufgekommen, Ausländer erlernen ihn sehr selten. Die Existenz des *spiritus lenis* scheint nicht auszureichen um dem Griechischen einen Kehlkopfverschlusslaut zu vindizieren. Der *spiritus lenis* ist durch Systematisierung entstanden, wozu das ältere Akzentsystem der Papyri eine Parallele abgibt. Der Anlaut des

Buchstabennamens *'aleph* fiel im griechischen Munde weg; der Name lautete mit *a* an, und der Buchstabe erhielt folglich den Lautwert *a*.

Ähnlich verhielt sich *'ajin*. Welche Mühe dieser Laut den Griechen auch später, wo sie in steten und regen Beziehungen zu den Semiten standen, verursacht hat, zeigen die wechselnden Versuche ihn wiederzugeben, z. B. in der Septuaginta, *Ἀμαλήκ*, *Ἐβερ*, *Γάζα*, *Γομόρρα*¹. Zwar hat man ihn als einen eigentümlichen Laut erkannt, ist aber zu keiner Klarheit weder in der Auffassung noch in der Bezeichnung gekommen. Wenn also der Anlaut auch hier von den Griechen nicht berücksichtigt wurde und in Wegfall kam, so würde dieser Buchstabe auch *a* bedeuten müssen, da das *a* in *'ajin* hell ist. Er bedeutet aber *o*. PRÆTORIUS, der in einem zu wenig beachteten Aufsatz² die Entstehung der drei griechischen Vokalzeichen *AEO* aus den semitischen Konsonantenzeichen durch den Wegfall des Anlauts richtig beurteilt hat, hält es aber für möglich, dass der Buchstabenname *'āin*, pausalem *ʾā* entsprechend, ausgesprochen wurde. Wenn dem so ist, würde die Übereinstimmung vollständig sein. Es dürfte jedoch vorsichtiger sein nicht mit dieser Annahme zu rechnen, sondern vorauszusetzen, dass die unten zu besprechende Differenzierung sich geltend gemacht hat. Es darf auch darauf hingewiesen werden, dass eine natürliche Affinität zwischen gutturalem Konsonanten und dunklem Vokal im Griechischen zu bestehen scheint. Vor *o* und *u* hat sich *qόππα* lange gehalten zum Unterschied von *κάππα*³.

Nur selten ist die Verschiedenheit so gründlich wie in diesen beiden Fällen. Allbekannt ist, dass ein Laut, der in einer Sprache fehlt, durch den nächstverwandten ersetzt wird. So werden z. B. die griechischen Aspiraten in älteren lateini-

¹ Vgl. GESENIUS-BUHL., Handwörterbuch d. alt. Test. ¹⁶ S. 554.

² FR. PRÆTORIUS, Zum semitisch-griech. Alph., Ztschr. der deutschen morgenländischen Ges. LXII 1908 S. 283 f.

³ Vgl. unten S. 17 f.

schen Lehnwörtern durch *Tenues* wiedergeben (*Poenus, tus, calx*); die schwedischen aspirierten Verschlusslaute haben dieselben Zeichen wie die nicht aspirierten französischen u. s. w. Dem Griechischen fehlte das konsonantische *j* in *jod*; *j* wurde folglich durch den nächst ähnlichen Laut, den Vokal *i*, ersetzt. In betreff des *vav* war die Lage nicht so einfach, da das Griechische sowohl konsonantisches *v* wie vokalisches *u* besass. Ich komme weiter unten hierauf zurück wie auf das noch nicht besprochene Vokalzeichen *E-he*, das auf ähnliche Weise entstanden ist.

Es erhellt schon, dass die vornehmlichste prinzipielle Neuerung der griechischen Schrift, die Vokalzeichen, durch welche erst das Alphabet zu einer wirklichen Lautschrift statt einer latenten Silbenschrift, wie das phönikisch-hebräische Alphabet, geworden ist, sich von selbst eingestellt hat, wenn das semitische Alphabet von einer griechischen Zunge gelernt und gesprochen wurde, wegen der eigentümlichen Verschiedenheit des griechischen Lautsystems von dem semitischen. Ohne dass die Vokale irgendwie bezeichnet wurden, wäre es auch nicht möglich gewesen griechische Wörter verständlich zu bezeichnen, gleich *ἄν, ὄν, ᾠν, ἐν, νό, νώ, νεῖ, νοῖ, νέου, νηῖ, νεφῖ, ἀνά, ἀνεῖ, ἀνῆ, ἄνευ, ἄνου, ἄνω, ἀνίω, ἀνιῆ*; nach Wegwerfung der Vokale ist in allen nur ein *ν* übrig. Die semitischen Sprachen konnten sich dagegen auf Grund ihres eigentümlichen Baues mit einer latenten Silbenschrift begnügen, wo ein Vokal zu jedem Konsonanten hinzugedacht werden konnte. Kein semitisches Wort fängt mit einem Vokal an, im Griechischen gibt es massenhaft Wörter mit vokalischem Anlaut und Vokalzusammenstoß innerhalb der Wörter. Gewisse semitische Konsonantenlaute fehlten im Griechischen. Wegen dieses Umstandes hat das akrophonische Prinzip von selbst den Griechen Vokalzeichen geschenkt.

Bisher ist die Rede gewesen von Veränderungen des Lautwerts einzelner Buchstaben, wodurch Zeichen für in dem

semitischen Alphabet nicht bezeichnete Laute entstehen. Noch häufiger ist, dass ein solches Zeichen nicht zu Gebote steht um dem Bedürfnis nach Bezeichnung eines Lautes entgegenzukommen, der so charakteristisch verschieden ist, dass man es als unrichtig empfindet ihn unter ein für einen anderen Laut gebrauchtes Zeichen zu subsumieren. Das akrophonische Prinzip bewirkt, dass man nicht willkürlich ein lediges Zeichen herausgreifen kann; so konnten die drei semitischen Sibilantenzeichen keine rationelle Verwendung im Griechischen finden, weil der Gebrauch durch ihren durch die Namen bestimmten Lautwert begrenzt war.

Diese Frage, wie Laute, für die es im phönikischen Alphabet an Zeichen fehlte, in griechischer Schrift bezeichnet wurden, wird methodologisch erhellt durch aus anderen Alphabeten, in denen Zeichen für ursprünglich nicht bezeichnete Laute geschaffen worden sind, geschöpfte Beispiele.

Der einfachste Vorgang ist A) Entlehnung aus einem anderen Alphabet. So ist z. B. in den germanischen Sprachen das Zeichen *K* wieder in Gebrauch aufgenommen worden, weil dieses wegen der Änderung des mit *C* bezeichneten *k*-Lautes vor *e*, *i*, *y* ein Zeichen für *k* in diesen Stellungen nicht mehr hatte. Als die Isländer und die Angelsachsen das lateinische Alphabet übernahmen, führten sie in dieses das Runenzeichen *þ* ein um den dentalen Spiranten zu bezeichnen, für welchen das lateinische Alphabet kein Zeichen hatte.

Ein häufigeres und wichtigeres Mittel fehlende Zeichen zu schaffen ist B) Differenzierung auf Grund schon vorhandener Zeichen. Zu Grunde wird das Zeichen des Lautes gelegt, der hinsichtlich der Artikulationsstelle mit dem Laut am nächsten verwandt ist, der durch die neue Bezeichnung von diesem unterschieden werden soll. Die Differenzierung kann auf verschiedene Weise erfolgen. 1) Schon bestehende, bisher nur graphische Varianten desselben Zeichens erhalten verschiedenen Lautwert z. B. *v* und *w* im Deutschen und Eng-

lischen, *i* und *j*, *u* und *v* in den modernen Alphabeten¹. 2) Das Grundzeichen erhält einen Zusatzbuchstaben, durch welchen die Art der Differenzierung angedeutet wird, z. B. die Buchstabenkomplexe, durch welche der *sch*-Laut, der *ng*-Laut u. s. w. in mehreren europäischen Sprachen bezeichnet wird, **FH** = *f* in der ältesten lateinischen Schrift. Da später *v* mit **V** und nicht mit **F** bezeichnet wurde, konnte **H** weggfallen, **F** wurde = *f*. Die Vokalbezeichnungen *ae*, *oe*, *ä*, *ö* gehören nur scheinbar hierher. Sie sind im Lateinischen von wirklichen Diphthongen ausgegangen, welche monophthongiert worden sind. Die beiden Punkte über dem Buchstaben in *ä*, *ö* sind aus einem älteren übergeschriebenen *e* entstanden. Nach diesem Muster ist das schwedische *å* als Zeichen für den aus langem *a* entstandenen offenen *o*-Laut geschaffen, in welchem der Kreis ein übergeschriebenes *o* ist. 3) Eine an und für sich bedeutungslose Änderung des Grundzeichens deutet den veränderten Lautwert an. Gewöhnlich besteht sie in einem Zusatz. So wurde im Lateinischen **G** von **C** durch einen kleinen Querstrich unterschieden. Von den jüngeren, sechszehnzähligen Runen wurde eine ganze Reihe besonderer Zeichen dadurch geschaffen, dass die alten mit einem Punkt versehen wurden, die sog. punktierten Runen. So wurden z. B. die tonlosen und tönenden Verschlusslaute von einander unterschieden. Hierher gehören *é* und *è* im Französischen und die zahlreichen diakritischen Zeichen besonders des Rumänischen und derjenigen slavischen Sprachen, die das lateinische Alphabet verwenden, das *dagesch* der hebräischen Schrift u. s. w. Weniger oft, und soweit ich mich besinne, nicht in den modernen Alphabeten wird das neue Zeichen durch Verstümmelung des Grundzeichens gewonnen, z. B. in dem indischen Brahmalphabet und **C** = *o*, **O** = *ω* in der Schrift der Insel Melos.

¹ Der Unterschied im Lautwert wurde 1542 von dem Rechtschreibereformator LOUIS MEIGRET vorgeschlagen und durch den Einfluss von PIERRE RAMUS allgemein verbreitet, nach welchem die Zeichen lange *les consonnes ramistes* genannt wurden.

Es liegt in der Natur dieser Erscheinungen und ist meines Wissens ausnahmslos, dass das lautlich am nächsten verwandte Zeichen zu Grunde gelegt wird, wobei die Verwandtschaft hinsichtlich der Artikulationsstelle, nicht der Artikulationsart gerechnet wird. Wo die Artikulationsart sich geltend macht, geschieht es dadurch, dass Laute mit der gleichen Artikulationsart aber verschiedenen Artikulationsstellen durch dieselbe graphische Differenzierung unterschieden werden. Die Artikulationsart wirkt als Systemzwang. Das folgerichtigste und am besten durchgeführte Beispiel einer Neuschöpfung von Zeichen im Grossen nach diesen beiden Prinzipien ist das schwedische Dialektalphabet LUNDELLS, das seine eminente Brauchbarkeit und Leichtigkeit zu erlernen der strengen Innehaltung gerade dieser Prinzipien verdankt. Um ein Beispiel zu geben, werden die Supradentale durch eine hakenförmige Verlängerung des Zeichens des betreffenden Dentals bezeichnet u. s. w.

Wir wenden uns nun dem griechischen Alphabet zu.

A) Auch hier hat man Entlehnungen aus anderen Schriftsystemen angenommen, diese Hypothesen aber nicht zu einem höheren Grad von Wahrscheinlichkeit zu bringen vermocht. Sicher unrichtig ist die Annahme von PRÆTORIUS, dass die Zeichen Φ χ Ψ einem nordarabischen Lokalphabet entlehnt seien¹. Diese sog. Safa-inschriften fallen allem Anschein nach, wie mir Professor BUHL mitteilt, in nachchristliche Zeit. Dagegen muss man sich die Hypothese genau überlegen, nach der die komplementären Zeichen des griechischen Alphabets der kyprischen Silbenschrift entlehnt sind². Wenn es glaubhaft gemacht werden könnte, dass diese Zeichen Entlehnungen sind, so würden dadurch unten zu besprechende grosse Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt werden. Aus allgemeinen ge-

¹ Ztschr. d. deutschen morgenländ. Ges. LVI 1902 S. 676 ff., vgl. LXII 1908 S. 287 ff.

² Zuletzt vertreten von HOLGER PEDERSEN, Et Blik på Sprogvidenskabens Historie, Universitetsprogram, Kopenhagen 1916 S. 32 A. 1.

schichtlichen und kulturellen Gründen scheint eine Entlehnung aus Kypern nicht sehr wahrscheinlich, obgleich natürlich keineswegs ausgeschlossen. Die mykenische Kultur, die in einer eigentümlichen verrohten Lokalvariante auf Kypern fortlebte, nachdem sie im übrigen Griechenland längst erloschen war, zeigt, dass Kypern gerade in der Zeit, in die jene Entlehnung fallen müsste, von dem übrigen Griechenland kulturell isoliert war. Ehe zwingendere Beweise für die behauptete Entlehnung als die einzige, aber zwar recht auffällige Ähnlichkeit zwischen $\chi = \xi$ und dem kyprischen Silbenzeichen $\text{X} = ksa$ vorgebracht worden sind, ist Zurückhaltung geboten. Zunächst dürfte man den Versuch machen die Geschichte des griechischen Alphabets ohne Einmischung der kyprischen Schrift zu erklären.

B) Also kommt bis auf weiteres nur die Differenzierung für die Entwicklung des griechischen Alphabets in Frage.

1) In dem semitischen Alphabet gibt es zwar nicht, abgesehen von Lokalvarianten¹, nur graphisch verschiedene Zeichen, wohl aber Zeichen für nahe verwandte Laute, deren lautliche Verschiedenheit im Griechischen nichts Entsprechendes hatte. Für das Griechische sind zwei derartige Zeichen Dubletten, und man würde sie daher, wie es bei den Sibilantenzeichen der Fall ist, für einen und denselben griechischen Laut haben verwenden können. Gibt es nun im Griechischen zwei nahe verwandte, aber in anderer Weise verschiedene, sonstwie entsprechende Laute, so bietet sich die Gelegenheit der Differenzierung. Das typische Beispiel ist *teth* Θ und *tav* T . *tav* ist der gewöhnliche tonlose dentale Verschlusslaut, *teth* ein gleichartiger, aber emphatischer Laut. Man hat sich darüber gewundert, dass *teth* im Griechischen die dentale Aspirata bezeichnet, da *teth* so »unaspiriert wie möglich« ist². Das Verhältnis erklärt sich ohne Weiteres aus

¹ Über F Y siehe unten S. 20 f.

² PRÆTORIUS a. a. O. LXII S. 285.

dem Prinzip der Differenzierung. Das semitische Alphabet besass Zeichen für zwei tonlose dentale Verschlusslaute; das griechische Lautsystem besass zwei eben solche, aber in anderer Weise verschiedene Laute. Auf diese wurden die beiden Zeichen übertragen. Warum Τ dazu kam τ und Θ θ zu bezeichnen, ist wenig wichtig und vielleicht zufällig. Prinzipiell wäre das Umgekehrte ebenso gut denkbar. Die lautliche Identität von *tav* und τ hat wohl den Ausschlag gegeben.

Hier ist der Ort, auf die oben S. 10 f. gestreifte Frage betreffend 'aleph-ἄλφα und 'ajin-ἰ(μικρόν) zurückzukommen. Wenn vorausgesetzt werden muss, dass der Anlaut des Buchstabennamens 'ajin nach Wegfall des Gutturals, ein *a* ist, so bietet das Prinzip der Differenzierung eine Möglichkeit der Erklärung. Da man für die übrigen Vokallaute schon Zeichen hatte, waren zwei vokalisch anlautende Buchstabennamen *aleph* und *ajin* zu verwenden und zwei Vokallaute, *a* und *o*, zu bezeichnen übrig. Durch Differenzierung kam alsdann *aleph* auf den *a*-Laut, *ajin* auf den *o*-Laut. Zu Grunde liegt das Verhältnis, dass der *o*-Laut mit *a* näher als mit irgend einem der anderen Vokale verwandt ist.

Hierher gehört auch die Doppelbezeichnung des *k*-Lautes durch *kaph*-κάππα und *goph*-γόππα. In älteren griechischen Inschriften wird Ϙ ziemlich regelmässig vor *o* und *υ*, Ϟ vor *α*, *ε*, *ι* verwendet. Hieraus hat man den Schluss ziehen wollen, dass der *k*-Laut im Griechischen vor *o* und *υ* mehr guttural war als vor *α*, *ε*, *ι*. WACKERNAGEL schreibt mir, dass die Artikulationsstelle des *k*-Lautes vor *o* und *υ* wahrscheinlich mehr nach hinten lag als vor *ε* und *ι*. Dies wird jedoch von anderen Forschern bestritten. Auch wenn man diese Frage offen stehen lässt und nicht mit einem wirklichen Unterschied der Aussprache rechnet, ist der Unterschied im Gebrauch aus dem Einfluss der in den beiden Buchstabennamen auf den Anlaut folgenden, verschiedenen Vokale, *a* und *o*, zu erklären. Da jedenfalls der Unterschied im Gebrauch fest war, wurde die Differenzierung

der beiden für das Griechische gleichwertigen Zeichen zur Verwendung für die gutturale Tenuis und Aspirata dadurch verhindert, welche Differenzierung als Parallele des Verhältnisses zwischen **T** und **⊕** nahe lag. Als **ϑ** später durch **κ** verdrängt wurde, gab es schon ein Zeichen für die gutturale Aspirata, so dass **ϑ** überflüssig wurde und verschwand. Es geht jedoch hieraus eine gewisse Neigung der gutturalen Konsonanten im Griechischen zu den Vokalen *ο* und *υ* hervor, die für die Beurteilung des Überganges des 'ajin zum Zeichen des Vokals *ο* von Wert sein dürfte.

Komplizierter liegen die Verhältnisse in betreff eines anderen semitischen Zeichenpaares, dem im Griechischen nur ein Laut entspricht, *he* und *cheth*; beiden entspricht nur *h*. *he* ist *h*, *cheth* ein heiserer *h*-Laut, der durch stärkere Zusammenziehung des Kehlkopfes gebildet wird. Von den beiden Buchstaben wurde als Zeichen für den *h*-Laut nicht der am meisten gleichartige, **E** = *he*, aufgenommen, der statt dessen den Vokal *e* bezeichnet, sondern **H** = *cheth*. Wenn man annehmen darf, dass das Alphabet in Griechenland zuerst von einem *h*-losen Dialekt rezipiert wurde, passt Alles genau. *h* wurde nicht gesprochen, also wurde *he* = *e*. Die Dialekte, die den *h*-Laut hatten, mussten dann notwendigerweise *cheth* für diesen aufgreifen.¹ Wenn dem nicht so ist, bietet diese Differenzierung Schwierigkeiten, weil es sich nicht, wie in den schon erwähnten Fällen, um zwei verwandte Laute handelt. Der Grund, warum **H** *cheth* für den *h*-Laut verwendet wurde, war wohl dann der, dass der Laut des *cheth* der auffälligste, so zu sagen emphatische *h*-Laut war. Wenn der Anlaut in *he* übergangen oder nicht klar aufgefasst wurde, so dass er in Wegfall kam, ergab sich auf Grund des Buchstabennamens der Lautwert *e* für das Zeichen. Hierbei dürfte wie

¹ VAN YZEREN a. a. O. weist darauf hin, dass im modernen Griechischen *h* durch den gutturalen Spiranten *χ* ersetzt wird. Die Analogie ist gut, aber nur wenn der echte *h*-Laut fehlte.

bei der Verschiebung des Lautwerts des *ajin* > *o* auch der Systemzwang, dessen Rolle unten ausführlich besprochen werden soll, sich geltend gemacht haben. Die schon vorhandenen Zeichen für einige Vokale *α*, *ι*, *υ*¹ haben Zeichen auch für die übrigen mit Notwendigkeit hervorgerufen.

2) Hinzufügung eines Buchstabens zu dem Grundzeichen, um eine fehlende Bezeichnung eines Lautes zu gewinnen, kommt nur in der älteren griechischen Schrift vor, und zwar nur für die labiale und die gutturale Aspirata ΠΗ, ΚΗ

3) Das letzte Mittel der Differenzierung, eine an und für sich bedeutungslose Änderung der Form des Grundzeichens, wird also für die Mehrzahl der Neuschöpfungen des griechischen Alphabets in Anspruch genommen werden. Der Erhellung des Zusammenhangs bereitet es grosse Schwierigkeiten, dass die Griechen nicht wie die Modernen diakritische Zeichen, die die Form des Grundzeichens unberührt lassen, verwendet, sondern die Form des Grundzeichens selbst modifiziert haben. Es kann niemanden wunder nehmen, wenn hierbei die anschauliche Verwandtschaft zwischen den Grundzeichen und den abgeleiteten Zeichen verdunkelt worden oder gar verschwunden ist, so dass der Zusammenhang nicht klar hervortritt. Man sollte nicht vergessen, dass die Formen der Buchstaben sich in der älteren Zeit in einem fließenden, sehr veränderlichen Zustande befunden haben. Auch die Formen desselben Zeichens wechseln so beträchtlich, dass der Zusammenhang an sich nicht klar ist, wir wissen aber, dass er da sein muss und nehmen ihn als selbstverständlich an. Vergleiche z. B. die Formen des γ-Zeichens Γ Λ Λ < C, des λ-Zeichens λ Λ λ †, des π-Zeichens Π Π Π C und lateinisch P, welches seinerseits eine stärkere Herausbildung der Variante des ρ-Zeichens

¹ Es muss von Anfang an möglich gewesen sein den Vokal *u* im Griechischen zu bezeichnen, sei es nun, dass das Y so alt ist wie die Verwendung der Schrift durch die Griechen, sei es, dass F anfangs sowohl den Vokal als den Konsonanten bezeichnete, wie später V im Lateinischen.

R zu R hervorgerufen hat, des ε -Zeichens Ⲛ E X B, welche letztere Form mit dem ⲛ -Zeichen zusammenfiel, wodurch eine dem ursprünglichen Zeichen sehr unähnliche Umgestaltung des B = ⲛ hervorgerufen wurde ⲙ ⲛ ⲙ , des ξ -Zeichens Ⲙ ⲙ H. In der Schreibung der naxischen Nikandreinschrift Ⲙ ⲙ oder Ⲙ ⲙ = ξ , welche letztere Form mit einer Form des *heta*-Zeichens Ⲙ zusammenfällt, ist Ⲙ bzw. Ⲙ unzweifelhaft das *samekh* = ξ , welches in den oben erwähnten Alphabetarien die Form Ⲙ hat, mit einem wie häufig pleonastisch hinzugefügten ⲙ , obgleich dies bestritten worden ist, und KRETSCHMER diese Schreibung als Stütze seiner Hypothese des Übergangs des gutturalen Verschlusslautes in einen Spiranten vor *s* angesprochen hat. Wenn nun ausserdem hinzukommt, dass einem Zeichen geflissentlich eine von der Grundform abweichende Gestalt zu besonderem Zwecke gegeben wird, erhellt, dass man an die unmittelbar einleuchtende Verwandtschaft des Grundzeichens und des abgeleiteten Zeichens keine allzu hohen Forderungen stellen darf.

Gleichwie das *jod*-Zeichen für den Vokal *i* verwendet wurde, konnte das *vav*-Zeichen den Vokal *u* bezeichnen; nun lebte aber zur Zeit der Übernahme des Alphabets auch der Konsonant *v* in der Sprache fort. Hier trat die erste Differenzierung durch Neuschöpfung ein, der kein griechisches Alphabet entbehrt. Der Hergang ist klar in der besonderen Form des F, welche Münzlegenden der kretischen Stadt *Fáξος* zeigen, Ⲛ (linksläufig) oder ⲙ , d. h. Ⲛ bzw. ⲙ mit einer hinzugefügten Hasta. Sonst herrscht das eigentümliche Verhältnis, dass das Zeichen, das dem semitischen *vav*-Zeichen ähnlich sieht, ⲙ = *u*, der Alphabetreihe nachgestellt ist, während an dem Platz des *vav* in der Reihe ein ganz verschieden aussehendes Zeichen F = *v* erscheint. Die Zeichen sehen einander so unähnlich, dass man nicht geneigt ist F aus ⲙ abzuleiten, ausserdem hätte das Grundzeichen auf dem alphabetischen Platz verbleiben sollen. Es scheint nicht unwahrscheinlich, dass

Zeichens für den langen, offenen *o*-Laut. Durch den Schwund des *h*-Lautes hatte das Zeichen **H** in dem ionischen Alphabet den Lautwert des langen, offenen *ē* erhalten. In der grössten der Inschriften aus Abu Simbel ist **E** = *ε*, **H** = *η*, aber **O** = *ο* und *ω*.¹ *ō* war qualitativ und quantitativ von *ō* auf dieselbe Weise wie *ē* von *ē* verschieden. Folglich wird das Verhältnis **E** : **H** = **O** : **Ω** als unrichtig und ungenügend empfunden; es tritt Differenzierung auch in dem zweiten Paare ein, wir erhalten die Gleichung **E** : **H** = **O** : **Ω**. Als Kontrollbeweis dienen die westlichen Alphabete, in denen der *h*-Laut fortlebte, also **H** = *h* war, und die beiden *e*-Laute folglich nicht verschieden bezeichnet wurden; diese Alphabete unterscheiden auch nicht die beiden *o*-Laute. Das neue Zeichen wird aus **O** gebildet; bezeichnend ist aber, dass die Bildungsweise stark wechselt. An sich gibt es keinen Grund, warum das neue Zeichen dem langen *o*-Laut zugeteilt werden soll. Auf Paros, Thasos und Delos herrscht auch eine der gewöhnlichen entgegengesetzte Verteilung, **Ω** = *ō* und **O** = *ō*. Die Differenzierung geschieht gewöhnlich durch Zusatz eines Striches unter dem Grundzeichen; sie geschieht aber auf Melos und in Knidos³ durch Verstümmelung des Grundzeichens; dort ist **C** = *ō* und **O** = *ō*.

Prinzipiell ebenso klar ist die ältere Differenzierung der Zeichen für Tenues und Aspiraten, der Zusammenhang zwischen den Formen der betreffenden Zeichen tritt aber nicht mit derselben Anschaulichkeit hervor. Die Gleichung ist hier **T** : **Θ** = **Π** : **ΠH** = **K** : **KH**.² **ϕ** konnte nicht für **KH** eintreten, da es im Gebrauch eine andere feste Verwendung gefunden

¹ Die Abu Simbelinschriften sind eben so wenig einheitlich wie die Abstammung der Söldner, die sie geschrieben haben. Es ist nicht zu verwundern, dass ein Dorier aus Rhodos schreibt *Τήλεφος ὁ ἰαλυσίος* (trotz der späteren eingeritzten Vaseninschrift ROBERTS a. a. O. I 159 b) und ein Söldner unbekannter Abstammung *Ἡρασεύμω*.

² Theräisch **ΘH** ist m. E. eine pleonastische Schreibung wie **ΞΞ**, **ΧΧ**, wobei die Bezeichnung der anderen Aspiraten durch einen Zeichenkomplex in entgegengesetzter Richtung ausgleichend gewirkt haben mag.

³ Bull. de corr. hell. XX 1896 S. 591.

man es in diesem Falle mit zwei semitischen graphischen Varianten zu tun hat, die im Griechischen verschiedene Verwendung gefunden haben. Auf hebräischen Münzen kommt eine *vav*-Form vor, die dem griechischen **F** ähnlich ist. Sicher kann dies aber keineswegs behauptet werden. Diese ist wie die älteste so die dunkelste Differenzierung des griechischen Alphabets.

Die Differenzierung tritt nicht immer ein, wo sie nach dem Lautbestand möglich wäre. Man begnügt sich damit dasselbe Zeichen zwei, sogar mehrere Laute bezeichnen zu lassen, wenn diese sehr nahe verwandt sind. Ob Differenzierung stattfinden soll, ist eine praktische Frage, wobei der auffällige Unterschied der fraglichen Laute eine Hauptrolle spielt. Die zur Differenzierung antreibende Kraft war im Griechischen vor allem der Systemzwang. Durch diesen macht sich die Artikulationsart geltend. Wenn neue Zeichen oder Zeichenkomplexe durch Differenzierung geschaffen werden, gibt, wie oben auseinandergesetzt, das Zeichen für den hinsichtlich der Artikulationsstelle am nächsten verwandten Laut den Ausgangspunkt ab. Wenn es zwei oder mehrere Paare (bzw. Gruppen) von Lauten gibt, in denen jedes Paar durch seine Artikulationsstelle im Gegensatz zu dem oder den übrigen Paaren charakterisiert ist, das eine Glied eines jeden Paares dagegen durch dieselbe Artikulationsart im Gegensatz zu dem anderen Glied jedes Paares (bzw. den übrigen Gliedern der Gruppen) charakterisiert ist, und wenn die Laute des einen Paares jeder mit seinem besonderen Zeichen, diejenigen des oder der übrigen Paare mit demselben Zeichen bezeichnet werden, so ruft dies auf dem Wege der Analogie gesonderte Zeichen auch in dem oder den übrigen Paaren hervor. Das Verhältnis kann durch eine Gleichung veranschaulicht werden. $a : b = c : c$ ist eine unrichtige Gleichung, wenn a und b nicht gleich sind. Die Logik zwingt dazu sie durch $a : b = c : x$ zu ersetzen.

Das typische Beispiel ist die Herausdifferenzierung eines

hatte.¹ Der Systemzwang trieb auch hier dazu die labiale und die gutturale Aspirata ebenso wie die dentale mit einem einfachen Zeichen zu bezeichnen. Wir werden also mit Notwendigkeit zu der Annahme geführt, dass die neuen Zeichen aus Π bzw. K herausdifferenziert sind. Schon LENORMANT, TAYLOR und HINRICHS haben angenommen, dass $X +$ aus K entstanden ist, und dasselbe hat HINRICHS für $\Psi = \chi$ angenommen. Nach allem, was oben auseinandergesetzt worden ist, muss dies für richtig gehalten werden. Die Möglichkeit dieser Umbildungen ist augenscheinlicher, wenn man die *kaph*-Form des Mesasteines 𐀀 in Betracht zieht. X und Ψ sind durch den Gebrauch fest gewordene Lokalvarianten, die beide aus K , richtiger aus irgend einer älteren Form des K , herausdifferenziert sind. Nach unserm Prinzip muss Θ aus dem π -Zeichen herausdifferenziert sein. Auch dies halte ich für richtig. Auszugehen ist von der runden Form, die in dem hocharchaischen theräischen und in dem kretischen Alphabet in zwei Varianten vorliegt, 𐀀 𐀁 , und der semitischen Form des Zeichens 𐤒 , am nächsten kommt. Die Differenzierung geschah dadurch, dass der Bogen des Oberteils zu einem vollen Kreis Θ ausgezogen wurde.

Es gibt eine Ausnahme von dem Systemzwang, es fehlt ein besonderes Zeichen für den gutturalen Nasal η . Dies wirft ein helles Licht auf die allbeherrschende Macht des akrophonischen Prinzips. η kommt nie in Anlaut vor, also ist ein besonderes Zeichen dafür nicht geschaffen worden.

Schliesslich erhebt sich die schwierigste und am meisten umstrittene Frage betreffend die letzte und nicht überall zur vollen Ausbildung gekommene Neuschöpfung des griechischen Alphabets, die sog. Doppelkonsonanten. Auch hier muss die Kraft, die die neuen Zeichen für die Lautkomplexe ξ und ψ hervorgerufen hat, der Systemzwang sein, dessen Ausgangspunkt das aus dem phönikischen Alphabet übernommene

¹ Siehe oben S. 17.

zajin = ζ war. Wenn aber ζ einen einfachen Laut bezeichnet, wie man behauptet hat, so gleitet uns der Ausgangspunkt aus den Händen, und die Schaffung besonderer Zeichen für die Lautkomplexe *ks* und *ps* wird unerklärlich. In dieser schwierigen Frage erlaube ich mir eine briefliche Mitteilung WACKERNAGELS anzuführen.¹

»Z kommt, so viel ich sehe, in vier Bedeutungen vor 1) für *zd* im Attischen, wo urgriech. *dz* (z. B. in *Zeύς*, *ρίζα*) und urgriech. *zd* (z. B. in *ῥίζος*) zusammengefallen sind, altes *dz* also in *zd* übergegangen ist. 2) für *dz* (danach auch für *ts*) bei anderen Griechen (BLASS, Ausspr.³ S. 120 f.; BRAUSE, Lautlehre der kret. Dialekte S. 152 f.) und in Anschluss daran für *ts* (*dz*) in den oskisch-umbrischen Alphabeten. (In einzelnen Dialekten sind urgriech. *dz* und *zd* möglicherweise in der dem Attischen entgegengesetzten Richtung zusammengefallen, d. h. zu *dz*, in anderen mögen z. B. *ῥίζον* 'riechend' (mit ζ aus *dj*) und *ῥίζον* 'Ast' (mit ζ aus *zd*) phonetisch unterschieden gewesen sein. Daraus die mitunter vorkommende Schreibung σδ). 3) für δ (tönenden dentalen Spiranten), wo ζ für etymologisches δ steht (z. B. im Elischen). 4) für *z* hellenistisch z. B. *Ζύρνα*«. Die beiden letzten Fälle kommen hier nicht in Betracht.

Danach halte ich den notwendigen Ausgangspunkt **Z** = *dz* für gesichert. Auch wenn *dz* eine Affrikata ist, ist derselbe gültig; denn populär ist man dazu geneigt eine Affrikata als einen Doppelkonsonanten aufzufassen. Jedenfalls ist die phonetische Gleichung zwischen **Z** und den beiden anderen

¹ WACKERNAGEL, den ich mit Stolz meinen alten Lehrer nennen kann, obgleich meine Studien sich ganz anderen Gebieten zugewendet haben, hat, da ich jetzt eine Frage behandle, die mich mit Notwendigkeit mit dem mir inzwischen ziemlich fremd gewordenen sprachwissenschaftlichen Gebiet in enge Berührung bringen muss, mir nicht nur die angeführten wertvollen Auskünfte bereitwilligst gegeben, sondern hat auch die Güte gehabt eine Fahnenkorrektur dieses Aufsatzes zu lesen.

Doppelkonsonanten nicht vollkommen, denn *dz* ist ein tönender Lautkomplex, *ks* und *ps* dagegen tonlos. Da aber einerseits der Komplex *τσ*, andererseits *bz* und *gz* im Allgemeinen fehlen, kann die Analogie dennoch aufrecht erhalten werden.

Von den vier Sibilanten des Semitischen waren drei tonlos und konkurrierten anfangs mit einander um den einzigen Sibilanten des Griechischen, das tonlose *s*, zu bezeichnen; der tönende, *zajin*, wurde auf den am nächsten verwandten Laut des Griechischen *dz* übertragen. Da dieser Lautkomplex als eine Verbindung eines Verschlusslautes mit einem Sibilanten aufgefasst wurde, so wurden durch den Systemzwang einfache Zeichen auch für die übrigen Lautkomplexe, die aus einem Verschlusslaut mit folgendem Sibilanten bestanden, hervorgehoben. Nach dem akrophonischen Prinzip müssen die neuen Zeichen aus denjenigen Zeichen herausdifferenziert worden sein, die den Anlaut der Lautkomplexe bezeichnen, d. h. das ξ-Zeichen aus **Κ** und das φ-Zeichen aus **Π**. Dies trifft für die westlichen Alphabete zu, in welchen **Χ** = ξ ist. **Χ** = ξ und **Χ** = χ sind lokal verschiedene Verwendungen desselben Zeichens, das aus **Κ** herausdifferenziert worden ist. Wo aber **Χ** schon für χ Verwendung gefunden hatte, musste ein anderes Zeichen für den Komplex *ks* gefunden werden. Alsdann griff man zum überflüssigen *samekh* **Ξ**, das noch in der Alphabeteihe mitgeschleppt wurde ohne eine Verwendung zu haben. Dies ist eine offene Verletzung des akrophonischen Prinzips; bei dieser späten Schöpfung mag individuelle Willkür eine Rolle gespielt haben wie in den von Einzelnen geschaffenen Schriftsystemen, welche nicht selten die hier dargelegten Prinzipien verletzen. Es dürfte vielleicht nicht unangebracht sein, obgleich es etwas auffallend vorkommen möchte, darauf hinzuweisen, dass es zu der neuen Verwendung des Zeichens **Ξ** beigetragen haben kann, dass es in dem Buchstabennamen, wenn auch nur in der zweiten Silbe, ein *k* gab. Was **Υ** betrifft, passt der Vorschlag GARDTHAUSENS, es als ein halbiertes **Φ**

aufzufassen; vergleiche das durch Halbierung aus **O** gewonnene **C**.¹ Weniger gern würde ich an eine willkürliche Verwendung eines dem westlichen Alphabet entlehnten Zeichens denken. Denn dadurch würde man jeden lautlichen Anhalt über Bord werfen. Zu dieser ganzen Frage ist auch zu bemerken, dass die Doppelkonsonanten häufig vertauscht werden. So kommt **Ξ** für **Ζ** vor auf Thera und in Korinth, **Ι** für **Ξ** in Epidauros, **Ψ** für **Ξ** auf Thera und Melos². Die Bedeutung dieser Erscheinung ist nicht zu unterschätzen. Man dürfte auch mit einer ähnlichen Unsicherheit bei der Schaffung der später allgemein angenommenen Zeichen für die Doppelkonsonanten rechnen müssen. Das trägt zu der Erklärung der Unregelmässigkeiten bei. In der westlichen Alphabetgruppe hat der Systemzwang im Allgemeinen nicht den Komplex **ΠΞ** ergriffen. Nur in dem ozolischen Lokris und in Arkadien hat er ein besonderes Zeichen ***** hervorgerufen, das deutlich unter dem Einfluss des **Υ** = **ϕ** der östlichen Gruppe, das im Anschluss an das **Χ** = **ξ** der westlichen Gruppe modifiziert wurde, entstanden ist.

Gegen das hier zuletzt Vorgetragene wird der Einwand erhoben werden, dass es nichts sei als das, was nicht ohne Berechtigung 'Stäbchenlegerei' genannt worden ist. Durch beliebige Künsteleien wird der eine Buchstabe in den anderen verwandelt; es ist mehr eine Spielerei als ein ernst zu nehmender Beweis. Hierauf ist zu antworten, dass man, wenn man früher die Geschichte des griechischen Alphabets aus den Formen der Zeichen zu erklären versucht hat, von den Formen ausgegangen ist. Als Beweise für die Entwicklung taugen die Formen wegen ihrer starken Veränderlichkeit nicht. Was die obigen Ausführungen betrifft, bilden nicht die Formen der Zeichen, sondern das herrschende akrophonische Prinzip den Ausgangspunkt. Dieses ergibt die Forderung, dass durch

¹ Ähnlich erklärt TAYLOR **Υ** als eine Vereinfachung von **Φ** **Σ**.

² LARFELD, Gr. Epigr. ³ S. 223 f. Die Erklärung kann ich mir nicht aneignen.

Differenzierung entstandene neue Zeichen aus dem Zeichen für den hinsichtlich der Artikulationsstelle am nächsten verwandten Laut gebildet sind. Es wird daher eine unerlässliche Folge, die Formen der neuen Zeichen in dem Licht dieses Prinzips zu untersuchen, und wenn die neuen Zeichen sich auf die betreffenden Grundzeichen zurückführen lassen, so liegt der Beweis für die Richtigkeit dieser Zurückführung nicht so sehr in den Formen der Buchstaben, sondern vielmehr in dem grundlegenden Prinzip selbst. Wenn die Verwandtschaft und die Ähnlichkeit nicht durchweg schlagend sind, ist dies sehr verständlich wegen der starken Veränderlichkeit der Formen der Zeichen, welche es zum aussichtslosen Beginnen macht, die Entwicklungsgeschichte des griechischen Alphabets nur durch ein Studium der Formen der Zeichen zu gewinnen.

In diesen Ausführungen sind durchweg Analogien aus der Entwicklung der Schrift bei anderen Völkern hinzugezogen worden, um die Prinzipien zu erhellen, die zur Entwicklung des griechischen Alphabets den Anstoss geben und sie beherrschen. Folgerichtig hätte die Darstellung zu einer vergleichenden Untersuchung der Prinzipien der Entwicklung der Lautschrift überhaupt erweitert werden sollen. Dazu sind aber paläographische und sprachwissenschaftliche Kenntnisse nötig, die nur der Fachmann auf den betreffenden Gebieten besitzt, so dass ich meinerseits davon absehen muss. Zum Schluss kann ich doch nicht unterlassen die nahe Parallele, welche die Entwicklung der indischen Schrift bietet, wenigstens anzudeuten und stelle zu diesem Zweck die Erklärungen BÜHLERS¹ zusammen ohne mir über ihre Richtigkeit ein Urteil anzumassen. Die formale Ähnlichkeit zwischen den Grundzeichen und den abgeleiteten Zeichen scheint eher geringer als grösser denn im griechischen Alphabet zu sein.

¹ G. BÜHLER, Indische Paläographie in Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde I H. 11 S. 10 ff.

Vermutlich im 8. oder spätestens im 7. Jahrhundert ist das sog. Brahmaalphabet aus einem nordsemitischen Alphabet für die indische Sprache adaptiert worden. Es behält gleichwie das noch benutzte Sanskrit-Alphabet den Charakter einer Silbenschrift, insofern als das *a* jedem Zeichen inhäriert. Jedoch gebot die Notwendigkeit Vokalzeichen zu schaffen, wie eine solche Notwendigkeit vor allem in dem vokalischen Anlaut hervortrat. Aus *'aleph* wird *a* und aus *'ajin* auffälligerweise *e* gewonnen; dies deutet auf eine helle Aussprache des *a* in *'ajin* hin, wie mir WACKERNAGEL bemerkt; *i* ist eine Umbildung von *e*, *u* aus *va* und *o* aus *u* gebildet. Lange Vokale werden durch einen hinzugefügten Punkt oder Strich von den kurzen unterschieden. *tav* und *teth* werden wie im Griechischen verteilt und in Analogie dazu *kaph* und *qoph* auf *ka* bzw. *kha*. Auffällig ist, dass *daleth* für die Aspirata *dha* benutzt wird, und dass die Media *da* aus dieser abgeleitet wird. Die Sibilanten werden so verteilt, dass *zajin* den tönenden palatalen Verschlusslaut *ja*, *sade* den entsprechenden tonlosen Laut *ca*, *schin* den palatalen Spiranten *ša* und *samekh* den dentalen Spiranten *sa* bezeichnet. Zeichen für die übrigen Laute werden aus dem Zeichen des hinsichtlich der Artikulationsstelle am nächsten verwandten Lautes gebildet, z. B. aus *dha* *da* und aus diesem wieder das Zeichen des lingualen *ḍa* und daraus das Zeichen des aspirierten Linguals *dha*. Die Umbildung geschieht entweder durch einen Zusatz oder durch Verstümmelung oder Umkehrung des Grundzeichens.

Die sog. Kharoṣṭhī-schrift ist unter der Herrschaft der Achämeniden im nordwestlichsten Indien aus dem semitischen Alphabet unter Einwirkung des Brahmaalphabets für den indischen Gebrauch zurechtgemacht worden. Dieser Einwirkung entstammen die Inhärenz des *a* in den Konsonantenzeichen und die Bezeichnung der Vokale durch Striche, welche zu dem Konsonantenzeichen oder in konsonantenloser Silbe zu dem einzigen selbständigen Vokalzeichen, dem aus *aleph*

gewonnenen *a*, an je nach dem Vokal verschiedener Stelle hinzugesetzt werden. Lange Vokale werden nicht besonders bezeichnet. Auf Grund dieses Systems ist *ʿajin* nicht zur Verwendung gekommen. Die Aspiraten werden durch Hinzufügung einer Kurve oder eines Hakens zu dem betreffenden nicht aspirierten Zeichen herausdifferenziert. Folglich ist das eine Zeichen des *t*-Lautes, *teth*, nicht zur Verwendung gekommen. Linguales *ṇā* ist aus *na* gebildet, *ṭa* aus *ta* und eventuell *ḍa* aus *da* oder beide sind graphische Varianten von *daleth*. Die Sibilanten werden so verwendet, dass *zajin ja*, *samekh sa*, *sade ca*, *schin ṣa* bezeichnet, *ša* wird durch *cheth* ausgedrückt.

Eine stärkere Differenz zwischen den beiden Schriftarten tritt nur in der Behandlung des *cheth*-Zeichens hervor, das in jenem *gha*, in diesem *ša* bezeichnet; aber gerade der semitische Laut des *cheth* bereitet den Indogermanen die grössten Schwierigkeiten. Beide Verwendungen sind verständlich. BÜHLERS Darstellung der Adaptierung der beiden indischen Alphabete aus dem semitischen stimmt auf die erwünschteste Weise mit den oben entwickelten Grundsätzen für die Adaptierung und Entwicklung des griechischen Alphabets überein.

Wo ein einzelner auf einmal auf gelehrtem Wege ein neues Schriftsystem für eine Sprache schafft, macht sich die individuelle Willkür geltend und durchbricht zuweilen die Prinzipien. Ein typisches Beispiel ist das gotische Alphabet des Ulfila, das durch Entlehnungen aus dem griechischen, dem lateinischen und der Runenschrift gebildet worden ist. In wieweit mit einem solchen willkürlichen Verfahren zu rechnen ist, ist manchmal sehr schwer zu beurteilen. Vielleicht muss man mit einem solchen gerade in betreff der Runenschrift rechnen, deren Entstehung es bisher nicht gelungen ist in allgemein befriedigender Weise zu erklären. Ihre Originalität zeigt sich in der bisher unerklärten gründlichen Änderung der Reihenfolge der Zeichen und in der Aufnahme einheimischer Buchstabennamen, die wirkliche Wörter sind. Diese Wörter

sind aber konventionell, sie entbehren den Anschluss an Bilder, wie ihn die semitischen Zeichen anfänglich sicher besessen haben; einige Runennamen bedeuten nicht einmal einen Gegenstand oder etwas, das bildlich dargestellt werden kann. Die Namen der Runen sind also völlig konventionell ungefähr wie jene Buchstabennamen, welche zum Zweck grösserer Deutlichkeit mitunter nach der Vorschrift der Fernsprecherkataloge beim Telephonieren statt der gewöhnlichen gebraucht werden. Bei dieser Sachlage ist es nicht zu verwundern, dass trotz vieler und scharfsinniger Erörterungen ein reinliches Resultat nicht erreicht worden ist.

Addenda

Vol. I, pp. 3 et 6 et seqq. In Olynth sind ein Hühner- und ein Straussenei in Gräbern gefunden, *Excavations at Olynthus*, XI, D. S. Robertson, *Necrolynthia*, p. 192, mit Hinweisen auf andere Funde (Rhodos, Motye, Korinth), Eier von Stein oder Terrakotta (Íalysos, Thera). In Gräbern in Korinth kommen seit dem Ende des 5. Jahrhunderts Lampen, Obolen und Eierschalen vor, *Arch. Anz.*, 1931, S. 247. Oberteil eines eiförmigen Gefäßes mit runder Öffnung und mit einer Prothesisszene bemalt, A. Greifenhagen, *Attische schwarzfig. Vasen in Bonn*, *Arch. Anz.* 1935, S. 487 f. Nr 52. Bei den Grabungen in Kerameikos wurden elf Toteneier gefunden, von denen nur zwei figürliche Darstellungen tragen und zwar Männer, die übrigen Ornamente. Soweit datiert gehören sie der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts an, *Arch. Jahrbt.*, LXI—LXII, 1946—47, S. 63 ff., Taf. II, 33—37; 12, 40—42; 13, 38, 43.

Vol. I, p. 248 et seqq. Ich bin nunmehr geneigt mit Delehay, Nock u. a. den Bericht von dem Narrenkönigtum des Dasius als einen Einschub in die ursprünglichen Akten zu betrachten; siehe besonders H. Delehay, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, 1921, S. 321 ff. Solche legendenhaften Ausschmückungen sind nicht selten in den Märtyrerakten. Auch wenn die Episode anderswo hergeholt und ihr Vorkommen in Durostorum ungeschichtlich ist, verliert sie nicht dadurch ihre Bedeutung für die besprochenen Bräuche.

Vol. II, p. 613, Nr 4. Der Skyphos, ehemals in der Sammlung Bourignon, ist jetzt im Museum of Fine Arts in Boston. Abgebildet *Amer. Journ. of Archaeology*, XIX, 1915, S. 413 Abb. 8; Beazley, *Attic red-fig. Vases in American Museums*, S. 130, Abb. 81; ders. *Attic red-figure Vase-Painters*, S. 588 mit weiteren Literaturangaben. Dem Penthesilea Maler zugeschrieben.

Vol. II, p. 827 et seqq. K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta*, 1949, S. 86 ff., will die in der Herodotglosse erwähnten Jahresklassen auf die Ephebie vom 14. bis zum 20. Jahr beziehen. Das scheidet an den vom Verf. selbst S. 92 erwähnten Einwänden. Kann ein sechzehnjähriger Bursche *μικτόμενος* genannt werden? Chrimes legt Gewicht auf die in

einigen Inschriften aus der Römerzeit genannten συνέφηβοι. Das Wort kommt öfters im cursus honorum vor, drei Inschriften sind von Siegern in τὸ παιδικὸν τῶν μικροτέρων gesetzt. Gewöhnlich, aber nicht immer wird dem Wort συνέφηβος ein Name in Genitiv hinzugefügt. Unter diesen finden sich die vornehmsten Geschlechter Spartas, z. B. Iulius Eurykles, Pompejus Aristoteles, S. des Menophanes, und gar Attikos, S. des Herodes. Es erhellet, dass die aus Kreta bekannte Sitte, dass die Jungen sich dem Sohn eines vornehmen Mannes anschlossen (S. 334 f.), in Sparta der Kaiserzeit in Aufnahme gekommen war; früher findet sie sich nicht und scheint kaum denkbar. Der Zusammenschluss war wie auf Kreta lebenslänglich. Er fing natürlich an in dem Jahr, in dem der vornehme Knabe in die Agoge eintrat, und man empfand gleich den Wunsch, sich als seinen Kameraden zu bezeichnen. Ein Wort σύμμαις gibt es nicht, die Altersstufen waren für eine dauernde Gemeinschaft ungeeignet; so verfiel man auf das geläufige Wort συνέφηβος, obgleich es in den ersten Jahren katachretisch gebraucht wurde. Bei aller Freude an dem zuweilen nicht recht verstandenen Archaismus muss man auf zeitgemässe Veränderungen in der Spätzeit gefasst sein. Auf solche deuten zwei Inschriften (IG, V:1, 653 a u. b) für Männer, die die Kosten des βουγγός auf sich genommen haben, der eine sogar für die Mutter des β. So was scheint im alten Sparta nicht denkbar, in der Kaiserzeit war es gewöhnlich.

Der Versuch von H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique Travaux et mémoires de l'univ. de Lille, Nr 21, 1939, Jünglingsweißen und Jünglingsbünde mit Maskeraden usw. nachzuweisen ist nicht überzeugend, m. E. z. T. phantastisch.

I. Index locorum,

ubi haec scripta primum impressa sunt.

'Αντίδορον, <i>Festschrift für J. Wackernagel, 1924:</i>	
Der mykenische Ursprung der griechischen Mythologie	391
<i>Acta Instituti Romani Regni Sueciae.</i>	
II. <i>Corolla archaeologica, 1932:</i>	
The Origin of the Triumphal Arch	1003
IV. <i>Opuscula archaeologica, I, 1935:</i>	
The Triumphal Arch and Town Planning	1015
<i>Die Antike:</i>	
XIV, 1938, Der homerische Dichter in der homerischen Welt	745
<i>American Journal of Philology:</i>	
LIX, 1938, The new Inscription of the Salaminioi	731
<i>Archiv für Religionswissenschaft:</i>	
XI, 1908, Das Ei im Totenkult der Alten	3
XI, 1908, Dionysos im Schiff	21
XIV, 1911, Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient	36
XIX, 1919, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes	214
XX, 1921, Traditio per terram im griechischen Rechtsbrauch ...	330
XXI, 1922, Der Flammentod des Herakles auf dem Oite	348
XXII, 1924, Götter und Psychologie bei Homer	355
XXIII, 1925, Zur Deutung der Jupitergigantensäulen	399
XXX, 1933, Sonnenkalender und Sonnenreligion	462
XXXII, 1935, Die eleusinischen Gottheiten	542
XXXIII, 1936, Mycenaean and Homeric Religion	683
XXXIV, 1937, Das eleusinische Relief der Sammlung Este	624
XXXV, 1938, Vater Zeus	710
<i>Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgeg. von der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm:</i>	
II, 1918, Das Rosenfest	311
<i>Bulletin de correspondance hellénique:</i>	
XLIX, 1925, Les bases votives à double colonne et l'arc de triomphe	989
<i>Classical Review:</i>	
XLIII, 1929, Plutarch's Quaestiones graecae No. 24	410

<i>Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser:</i>	
I, 6, 1918, Die Übernahme und Entwicklung des Alphabets durch die Griechen	1029
<i>Eranos:</i>	
XII, 1912, The economic Basis of the Principate of Augustus	923
XV, 1915, Die Anthesterien und die Aiora	145
<i>Från filologiska föreningen i Lund:</i>	
IV, 1914, Die alte Bühne und die Periakten	792
<i>Från Stenålder till Rokoko, Studier till Otto Rydbeck, 1937:</i>	
Archaic Greek Temples with Fire-Places in their Interior	704
<i>Göttingische gelehrte Anzeigen:</i>	
1914, Über Geschichtstradition (Auszug)	806
1922, Der Oidipusmythos	335
<i>Harvard Theological Review:</i>	
XXVIII, 1935, Early Orphism and kindred religious Movements	628
<i>Hereditas:</i>	
II, 1921, The Race Problem of the Roman Empire	940
XXV, 1939, Über Genetik und Geschichte	964
<i>Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, Arsberättelse:</i>	
1933, Nr II, Zeus mit der Schicksalswage auf einer cyprisch-mykenischen Vase	443
1933, Nr III, Eine neue schwarzfigurige Anthesterienvase	457
<i>Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts:</i>	
XXXI, 1916, Die Prozessionstypen im griechischen Kult	166
<i>The Journal of Roman Studies:</i>	
XIX, 1929, The Introduction of Hoplite Tactics at Rome	907
<i>Klio:</i>	
XII, 1912, Die Grundlagen des spartanischen Lebens	826
XXII, 1928, Die Hoplitentaktik und das Staatswesen	897
<i>Litteris:</i>	
V, 1928, The Intercalary Month in the Roman Calendar (Extract)	987
<i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abteilung:</i>	
XXXIII, 1908, Schlangenstele des Zeus Ktesios	25
<i>Römische Abteilung:</i>	
XLVIII, 1933, Wesensverschiedenheiten der römischen und der griechischen Religion	504
<i>Neue Jahrbücher für klassisches Altertum:</i>	
XXVII, 1911, Der Ursprung der Tragödie	61
<i>Rheinisches Museum:</i>	
LX, 1905, Kataploi	761

LXIII, 1908, Zu Zeus Kataibates	34
<i>Scientia:</i>	
1930, Über die Glaubwürdigkeit der Volksüberlieferung	816
<i>Sitzungsberichte der bayerischen Akademie zu München:</i>	
1930, Nr 4, Eine Anthesterienvase in München	414
<i>Sitzungsberichte der preussischen Akademie zu Berlin:</i>	
1927, Das homerische Königtum	871
<i>Strena philologica Upsaliensis (Festschrift till Per Persson)</i> 1922.	
Zur Frage von dem Alter des vorcäsarischen Kalenders	979
<i>Studi e materiali di storia delle religioni:</i>	
X, 1934, En marge de la grande inscription bacchique du Metropo- litan Museum	524
<i>Symbola philologica O. A. Danielsson dicata, 1932:</i>	
Die Götter des Symposion	428

II. Index scriptorum,

ad res graecas et romanas pertinentium,
quae in his voluminibus non inveniuntur.

Libri:

Studia de Dionysiis atticis

Dissertatio inauguralis, Lundae, 1900.

Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, 1906.

Die Kausalsätze im Griechischen bis Aristoteles, I, Die Poesie.

Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache, H. 18, 1907.
Primitive Time-reckoning.

Acta societatis humaniorum litterarum, Lund, I, 1920.

A History of Greek Religion, 1924.

ed. altera 1948.

Imperial Rome, I, 1926.

The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion.

Acta societatis humaniorum litterarum, Lund, IX, 1927; ed. altera 1950.

The Mycenaean Origin of Greek Mythology.

Sather Classical Lectures, vol. VIII, 1932.

Homer and Mycenae, 1933.

Geschichte der griechischen Religion, I, Bis zur griechischen Weltherrschaft, 1941.

II. Die hellenistische und römische Zeit, 1950.

Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. V, 2, 1950.

Greek Popular Religion, 1940.

Lectures on the History of Religion, N. S. I., ed. altera 1947.

Greek Piety, 1948; Religiosità greca, 1949; Griechischer Glaube, 1950.

Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece.

Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 8° I, 1951.

Libelli:

Quomodo pronomina, quae cum substantivis conjunguntur, apud Plautum et Terentium collocentur.

Acta universitatis Lundensis, Afd. 1, XXXVII.4, 1901.

Zur Geschichte des Bühnenspiels in der römischen Kaiserzeit.

Ibid. Afd. 1, XL, 3, 1906.

Studien zur Geschichte des alten Epeiros.

Ibid. N. S. Afd. 1, VI, 4, 1909.

Timbres amphoriques de Lindos.

Académie r. des sciences et les lettres de Danemark, Bulletin, 1909, 1 et 4.

Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders

Acta universitatis Lundensis, N. S. Avd. 1, XIV:2, 21., 1918.

Die Religion der Griechen.

Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausgeg. von A. Bertholet, 2. Aufl., H. 4, 1927.

The Age of the Early Greek Tyrants.

The Dill Memorial Lecture, 1936.

The Historical Hellenistic Background of the New Testament.

The Bedell Lecture, Kenyon College, 1939, (1941).

The Rise of Astrology in the Hellenistic Age.

Meddelanden från Lunds astronomiska observatorium, Historical Notes and Papers, Nr 18, 1943.

Opuscula:

De republica Atheniensium a Clisthene constituta.

Från Filologiska föreningen i Lund, Språkliga Uppsatser, I, 1897, p. 87—96.

Das Ei im Totenkultus der Griechen.

Ibid. II, 1902, 12 p.

Platons Apologie 26, D. E., und die Bühnenfrage.

Berliner philologische Wochenschrift, XXI, 1901, p. 188—190.

The Σχῆμα τριάντης in the Erechtheum.

Journal of Hellenic Studies, XXI, 1901, p. 325—333.

Attische Vasen mit Tierstreifendekoration.

Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts, XVIII, 1903, p. 124—148.

In legem Bantinam annotatio.

Från filologiska föreningen i Lund, Språkliga uppsatser, III, 1906, p. 223—224.

Zur Erklärung des ludovisischen Marmorthrones.

Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung, XXI, 1906, p. 307—313.

Die hyperboreischen Jungfrauen. — Der Mythos von Antilocho. — Lustration des Heeres. — Die Verjüngung Aisons. — Herd und Aschengrube. — Sakrales aus Argos und Kreta. — Würfelorakel ἐπὶ Σκίρφ.

Archiv für Religionswissenschaft, XVI, 1913, p. 313—317.

Die Anfänge der Göttin Athena.

Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-jø'ologiske Meddelelser.
IV, 1921, n. 7.

Gesichtspunkte und Probleme.

Einleitung in die Altertumswissenschaft, Griechische und römische Religion, 3. Aufl., 1922, II, p. 273—284, 4. Aufl., 1931, p. 315—326.
Fire-Festivals in ancient Greece.

Journal of Hellenic Studies, XLIII, 1923, p. 144—148.

Die Griechen.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl.,
von A. Bertholet und Edv. Lehmann, II, 1925, p. 280—417.

Staat und Religion im alten Griechenland.

Scientia, XLI, 1927, p. 413—422.

Moderne mythologische Forschung.

Ibid., LI, 1932, p. 289—298.

L'origine religieuse d'une évolution morale dans la Grèce.

Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 1936, 131—140.

Reflexe vom dem Durchbruch des Individualismus um die Wende des 5.
und 4. Jahrhunderts v. Chr.

Mélanges Cumont, I, 1936, p. 365—372.

Kalendae Januariae. — Kallisteia. — Katagogia. — Κάθοδος. — Κισσοτόμοι.
Κορυθαίη. — Kronien. — Κυνοφόντις. — Neujahr. — Νομηνία. —
Oktaeteris. — Sarapieia. — Saeculares ludi. — Saturnalia. — Strena.
— Stenia. — Συνοικία. — Syrmaia.

Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der classischen Altertumswissen-
schaft.

Post annum 1939 edita:

The Origin of the Belief among the Greeks in the Divinity of the
Heavenly Bodies.

Harvard Theological Review, XXXIII, 1940, p. 1—8.

Nochmals der Ursprung des ägyptischen Jahres.

Acta orientalia, XIX, 1941, p. 1—6.

The Immortality of the Soul in Greek Religion.

Eranos, XXXIX, 1941, p. 1—16.

Bendis in Athen.

From the Collections of Ny Carlsberg, III, 1942, p. 169—188.

A Note on the Epitaph of Terentius.

Harvard Theological Review, XXXV, 1942, p. 81.

Die eleusinische Religion.

Die Antike, XVIII, 1942, p. 210—231.

A Krater in the Cleveland Museum of Arts with men in women's attire.

- Acta archaeologica*, XIII, 1942, p. 223—226.
Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne.
- Eranos*, XLI, 1943, p. 62—71.
Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic Age.
- Harvard Theological Review*, XXXVI, 1943, p. 251—275. (cf. *Gesch. d. griech. Rel.*, II, pp. 277—294).
Die eleusinischen Kulte der attischen Demen und das neue Sakralgesetz aus Paiania.
- Eranos*, XLII, 1944, p. 70—76.
Mobiles rivi.
- Ibid.*, XLIII, 1945, p. 301—303. (addendum) *ibid.*, XLV, 1947, p. 78.
Pagan Divine Service in Late Antiquity.
- Harvard Theological Review*, XXXVIII, 1945, p. 63—69 (cf. *Gesch. d. griech. Rel.*, II, p. 356—366.)
La mythologie.
- Histoire universelle des religions, Grèce-Rome*, 1944, p. 151—289.
The syncretistic Relief at Modena.
- Symbolae Osloenses*, XXIV, 1945, p. 1—7.
The New Conception of the Universe in Late Greek Religion.
- Eranos*, XLIV, 1946, p. 20—27. (vide *Gesch. d. griech. Rel.*, II, p. 673—682).
The Dragon on the Treasure.
- American Journal of Philology*, LXVIII, 1947, p. 302—309.
Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian.
- Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 167—176.
Sophia-Prunikos.
- Eranos*, XLV, 1947, p. 169—172.
The Psychological Background of Late Greek Paganism.
- Review of Religion*, XI, 1947, pp. 115—125 (vide *Gesch. d. griech. Rel.* 682—694).
Die Religion in den griechischen Zauberpapyri.
- Bulletin de la Société des lettres de Lund*, 1947—8, II.
A propos d'une épigramme de Mactar.
- Eranos*, XLVI, 1948, p. 159—161.
Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs.
- Hommage à J. Bidez et F. Cumont, Latomus*, II 1940, p. 217—225.
Ἡ μετανάστευσις τῶν Ἑλλήνων εἰς τὴν Κρήτην
Κρητικά Χρονικά, III, 1949, p. 1—15.
A propos du tombeau de Vicentius.

Revue archéologique XXXI—XXXII (*Mélanges Picard, II*) p. 764—796.

Letter to Professor Arthur D. Nock on some fundamental concepts in the science of religion.

Harvard Theological Review, XLII, 1949, p. 71—107.

Oriental import in Minoan and Mycenaean Greece.

Archiv Orientalni XVII, 1949 (*Festschrift Hrozný*), p. 210—212
(*vide Minoan-Myc., Religion*, 2nd ed., p. 285, n. 60).

Kleinasiatische Pseudo-Mysterien.

Bull. de l'Institut archéologique Bulgare XVI (*Serta Kazarowiana*) p. 17—20. (*cf. Gesch. d. griech. Rel.*, II, pp. 341—354).

Zu den Inschriften in dem Demeterheiligtum von Pergamon.

Hessische Blätter für Volkskunde XLI, 1950 (*Festschrift Hepding*) p. 7—13.

Lampen und Kerzen im Kult der Antike.

Acta Instituti Romani regni Sveciae, XV (*Opuscula archaeologica*, VI) p. 96—111.

The Anguipede of the Magical Amulets.

Harvard Theological Review, XLIV, 1951, pp. 61—64.

The Sickie of Kronos.

Annual of the British School at Athens, XLVI, 1951, p. 122—124.

Second Letter to Professor Nock on the positive gains in the science of Greek Religion.

Harvard Theological Review, XLIV, 1951, p. 143—151.

III. Index nominum et rerum.

Vol. I continet pp. 1—456, vol. II pp. 457—1058.

- Abundia Satia 284, 289
 Achilles 95, 96, 355 f., 368 f.
 Ackerarbeit 616 f.
 Ackerbau, moralische Bedeutung
 608 f.
 Ackerbaufeste 51
 Adonia 486 n. 76
 Adrastos 93 f., 724
 Aequitas 450
 Aerarium 930, 934 f.
 — militare 936
 Affekte 358 f.
 Afterlife 657 f., 660 f.
 Agamemnon 687, 773 n. 24
 Agatharchos 799
 Agathos Daimon 29 f., 439, 722
 ἀγέλαι 831 f., 834 f., 846
 ἀγέλαστος πέραι 580, n. 90
 Aglauros 736
 Aglibol 480
 Agripinilla 524, 541
 Ägypter 969
 Ähre 572, 593, 594
 — Vorzeigen der 604 f.
 Aiakos 440
 Aias 358 f., 735
 Aion 472, 482, 485
 Aiora 152 f., 421, 425 f.
 αἶσα 384 f.
 Akademie, Tempel an d. 193, 212
 Akrophonisches Prinzip 1035 f.
 Akrotatos 852
 Aktaion 242 n. 47
 Albanesen 844 n. 54
 Aletes 331 f.
 Aletis 155 f., 163 f.
 Alimenta 945
 Allia, battle at 911 f.
 Alphabet 1029 f.
 — Einlernung 1032
 — neue Zeichen 1039 f.
 — Systemzwang 1047 f.
 Altersklassen 827 f., 842 f., 845,
 1057 f.
 Amnisos 706 n. 4
 Amon 466
 Amphidromia 184
 Amphion 341
 ἀμφιθαλεῖς 587
 Amtsantritt 280 f.
 Anaximandros 851
 Andania 169
 ἀνδρείον 837, 839
 Anesidora 620 f.
 Änianen 332
 Anitschkoff, E. V. 327 f.
 ἀνοδος s. Kore
 Anthesterien 22, 74, 145 f., 190,
 192, 144 f., 457 f., 761
 Anthropomorphismus 363
 Antisthenes 658
 Antonius, M. 176, 929
 Antre bacchique 536
 ἀντροφύλακες 535 f.
 Apaturien 114
 Apollon 55 f., 362 f., 412, 728 f.
 — Agyieus 737
 — Epikurios 173
 — Parrhasios 173 f.
 — Patroos 737 f.
 — Pythios 738
 Apophoreton 224, 229

- ἄππας Διονυσίου 535
 Aqueducts 934, 936
 Aratos 791
 Arc de triomphe, Arch, Triumphal
 989 f.
 Arches at Pompeii 1010
 ἄρχιμύστης 538
 ἀρχιτεχνίσκος 537
 Argolis 393
 Argonautica, Orphic 635
 Aristaineta, monument de 993
 Arion 63 f.
 Aristobule 180
 Ariston 851 f., 861
 Aristoteles 62 f., 90
 Army, Roman 946 f.
 Arrephoria 736
 Arretophoria 553
 Artemis, Agrotera 191
 — Aristobule 180
 — Brauronia 172, 740
 — Laphria 171, 177, 352
 — Leukophryene 177
 — Limnatis 174
 — Munychia 172
 — Orthia 847
 Asceticism 671
 Äschylos 84, 91 f.
 — Choephoren 85
 — Perser 85 f.
 — Sieben 84 f.
 Asia Minor, peoples of 954 f.,
 972 f.
 Asine 634 f.
 Askolia 161
 Askoliasmos 161 f.
 Assyria 970 f.
 Astrologie 232 f., 280 f., 515
 — populäre 497 f.
 Astydameia 181
 Astydromia 184
 Athena 360, 366, 684, 702
 — ἀγέλαα 738
 — Skiras 186, 735 f.
 Attika 395
 Attis 605
 Augures 512
 Augustus 927 f., 944 f., 946
 Aurelianus 517 f.
 Aurum coronarium 228
 Ausleihen 227
 Baalbek-Heliopolis 487 f.
 Baalschamin 489 f., 493
 Babylonien 969 f.
 Bacchanalia 529 f.
 Bachofen, J. 857
 Bakchen 197
 Balance 692
 Balustre 998
 Bär, der grosse 786
 Bases votives à double colonne
 993 f.
 — à une colonne 996 f., 1009
 βασιλῆες 887, 892
 Basilissa 200, 208, 421
 Bassara 535, 639, 677
 Baubo 598, 599, n. 139
 Bauernpraktik 282
 Beloch, K. J. 732, 806 f., 980
 Bergk, Th. 767 n. 13, 768 f., 773
 Besitznahme des Landes 885 f.
 Bestattungsvereine s. Sterbekassen
 Bettelzug 184 f., 228, 241 f., 257,
 274
 Bethe, E. 90 f., 341, 859 n. 90
 Beute, Verteilung 885
 Bilfinger, G. 242 n. 48, 257 f., 297,
 301, 303 f., 306
 Bion 83
 Birth-rate, fall of 942 f.
 Bisbaia 163
 Blegen, C. W. 696
 Blumen als Grabschmuck 313
 Bock 161
 Bocksdämonen 66
 Boll, F. 282, 483
 βωλοκόπος 617
 Bonnes dames 284, 291
 Bootes 163 n. 61

- Böötien 394
 Bottiaia 334
 βοῦα 831 f., 1058
 Boudriot, W. 235 n. 27, 278 n. 100
 βουκᾶλοι 535, 536
 Bourguet, E. 994
 Brate, E. 307 n. 136
 Brautwerbung 857 f.
 Breccia, E. 401
 Βριμώ 605
 Brok, Hof. 821 f.
 Bronzebarren, mykenische 29
 Broteas 348 n. 1, 352 f.
 Bruma 285 n. 112, 287
 Brumalia 225 n. 21, 248 n. 56
 Bugge, S. 297 n. 126
 Bühne 793 f.
 Bukoliasten 185, 277
 Buschor, E. 556
 Büsser in der Unterwelt 446
 Buzygen, Pflüggen der 184
- Caesar 928 f.
 Calhoun, G. 715
 Capua, Festkalender von 313
 Cara cognatio 318, 319, 321
 Celts 950, 952 f., 955, 973, 977
 Censors 913 f.
 Cernunnus 240 f.
 Cervulus 239 f.
 Chanukka 474 f., 481
 Chaos 649
 Charixenos, monument de 993 f.
 Choen 149 f., 196 f., 415, 420 f., 457 f., 461
 Chor 794 f.
 Chrimes K. M. 1057 f.
 Christentum 520 f.
 Chytren 209
 Cichorius, C. 529 n. 14
 Cisiolanus 264
 Cista mystica 600
 Classes, Servian 914 f.
 Codrington, R. 380
- Collegia compitalicia 219, 315, 519
 Columbaria 317
 Comitia centuriata 916, 919
 — curiata 917
 — tributa 920
 Companies in Rome 926 f.
 Compitalia 218 f., 222 f.
 Corn distribution 932 f.
 Cornford, F. M. 580
 Cos 708
 Crassus 927
 Cremation 693 f.
 Cremera, battle at 917
 Cronos 650 f.
 Crusius, O. 203, 292 n. 123
 Cumont, F., 249, 399, 402, 477, 479 f., 486 n. 76, 489, 490, 492 f., 524 f., 540, 622 n. 166
 Cunnus v. κτείς
 Curiae 917
 Curtius, L. 526 et n. 26
 Cyrene 707
- Daduch 195, 526, 563, 567 n. 76 (p. 569)
 Δάειρα 545 f.
 Daidala 172, 352, 426
 Daimon 373 f.
 Daimones 376 f.
 δαιμόνιος 375
 Δαιμότερες 552 f.
 Danaides 66 n. 106
 Daphnephoria 185
 Dasius 248 f. 1057
 Dead, cult of the 699
 Decursio 181
 Delphi, Einfluss auf Mythen 342
 Demaratos 852, 861
 Demeter 718
 — in Alexandria 600
 — Anesidora 620
 — Eleusinia 174
 — Kornmutter 571 f.
 Δημήτριοι 595
 Demetrios von Phaleron 82

- Demophon 627
 Dendra 694
 Descent into Hades 662
 Deubner, L. 179 f., 182, 225; 421 f., 425, 427 n. 33, 458 f., 553 f., 586 n. 110, 599, 601, 605, 735 f.
 Diels, H. 631, 785 f.
 Dieterich, A. 72 f., 133, 591 f., 597, 672
 Dikaio-syne 450
 Diogenes 607
 Diomedes 343
 Dionysia, grosse 127 f., 192 f., 194, 209
 — — Prozession 209
 — ländliche 187, 188 f.
 Dionysos
 — Bild 187, 208
 — Kind 568 f.
 — in Orphism 652 f., 674 f.
 — im Schiff 21 f., 204 f.
 — Terrakottaprotomen 10 f.
 — als Gott der Toten 674 f.
 — u. der Totenkult 325
 — Aisymnetes 137
 — Bacchios 527, 534
 — Eleuthereus 127 f., 194, 210, 740
 — — Bild des 193
 — Kadmos 196
 — Katagogios 23 n. 3, 176
 — Kathegemon 533, 536, 538
 — Lenaios 194 f., 213
 — Liknites 528
 — ἐν Λίμναις 196
 — Lysios 175
 — Melanaigis 130
 — ὁρθός 196 f.
 — περικλήσις 196, 426
 — Phleas 23 n. 3, 176, 533
 — Thylophoros 527
 Διὸς κόδιον 181 n. 37, 713, 723
 Dioskuren 27 f., 634, 720 f.
 Disaopfer 302 f.
 Dithyramb 62 f.
 Doppelkönigtum 865 f.
 Dorer 747, 891
 Drachmann, A. B. 666
 Dreros 705 f.
 Dusares 479
 Dussaud, R. 491
 Dysaules 553
 Echenaten 466
 Egg v. Ei
 Ehe in Sparta 849 f.
 Ei im Totenkult 3 f. 1057
 — Abbildungen 9 f.
 — Bedeutung 18 f.
 — Nachbildungen 6 f., 1057
 — kosmogonisches 13, 17, 649, 665
 — im Orphizismus 649, 665
 Eid 447
 εἶδωλον 671
 Eigentumsgemeinschaft 863
 Eirene 567
 Eiresione 185 f.
 εἰσαγωγή des Dionysos 194, 210 f.
 εἰσιτήρια 177
 Ekkyklema 805 f.
 Elagabal 488 f.
 Eleusis, Zug zu u. nach 173, 740
 Eleutherai 113 f., 128 f.
 Elysium 665
 Enfranchisement 948 f.
 ἐνιαυτὸς δαίμων 337 f.
 Enkomi, Grab in 444
 ἐπεύνακτοι 853
 Ephebie 829
 Ephoren 867
 Epimetheus 619, 620
 Epihanie des Dionysos 139, 175 f.
 — fest 472 f.
 — zug 175
 Epitaphia 190
 Epoptie 599 f., 602 f.
 Erblichkeitsforschung 965 f.
 Erde, Mutter 572 f.
 Erigone 153, 155, 159 f., 425 f.

- Erinyen 447
 Eros 649 et n. 77
 Eschara 211 n. 124
 Espérandieu, E. 399
 van Essen, C. C. 663
 Esus 409 n. 33
 Eteonos 336
 Etruscans 952
 Ethische Motive 339 f., 344 f.
 Eubuleus, Eubulos 551 f., 553 f.,
 557, 562 f., 573
 εὐδαιμονοί 162 n. 58
 Euegoras, Gesetz des 209 n. 120
 Eumolpos 567 n. 76 (p. 568)
 Euripides, Andromache 433 f.
 Eurydike 637 f., 663 f.
 Eurysakes 735
 Evans, A. 451, 684, 692, 694, 759

 Fabius, Maximus Allebrogicus, M.
 1008, 1020
 Fackellauf 424
 Fackeln 213
 Fackelzug 210, 212 f.
 Farnell, L. R. 130 f.
 Fatalismus 386, 690 f.
 Fate 690 f.
 Ferguson, W. 731, 737, 738
 Ferrero, G. 926
 Feuergrube in Tempeln 704 f.
 Filocalus, Kalender des 313
 Finsler, G. 371, 849, 877, 881, 893
 n. 18 (p. 894)
 Fire 411
 Fire-Places in temples 704 f.
 Fiscus 930 f.
 Flavius, Cn. 979 f.
 Fleisch, Verbot von 656 f.
 Floralia in Massilia 207 n. 115
 Fowler, W. 982
 Fränkel, H. 760
 Frazer, J. G. 435
 Freedmen 948 f.
 Freigelassene 948 f.
 Freilassung 948 f.

 Fremder 725 f.
 Frick, C. 850 n. 63
 Frickenhaus, A. 190 f., 193, 195 f.,
 203 f., 210, 457
 Friis Johansen, K. 746
 Fristen, siebentägige 39 f., 47 f.
 Frömmigkeit, eleusinische 609 f.
 Frothingham, A. L. 990 f.
 Frühlingsfeuer 269 f.
 Fulvius Nobilior, Q. 984
 Füllhorn 567
 Furtwängler, A. 564, 565 f., 567
 n. 76, 568, 615

 Gad 287 f.
 Garbe 575
 Gardner, P. 797, 799
 Gastmähler 882 f.
 Geburt eines Kindes 565 f.
 — des Plutos 566 f.
 Ge chthonia 555
 Geffcken, J. 249 n. 59
 Gefolgschaften 843
 Geheimbünde 843
 Genealogisches Epos 779
 Genethliologie 499 f.
 Genetics 958 f., 964 f.
 Gentes in Rome 919 f.
 Gerären 199 f.
 Gerechtigkeit 660 f.
 Geschenke 357 f.
 Geschichtsüberlieferung 813 f.
 Geschlecht, religiöse Bedeutung 321,
 595 f.
 Gestirne, Auf- u. Untergänge 40
 Giuli 298 f.
 Gold-leaves, Orphic 631
 Göthe, J. W. 462 n. 1
 Götterapparat 364 f., 390
 — bild, Hinausführung 178 f.
 — — Umherführung 174 f.
 — staat 727, 889
 Gräber, Schmückung 313 f.
 Grabhügel 693, 697, 700
 Gräfl, P. 992

- Greece, peoples of 962 f.
 Grenzstein 558 n. 53 (p. 559)
 Griechen 973 f.
 Grotte bacchique 536
 Gruppe, O. 630
 Guarducci, M. 525 n. 1, 613 f.,
 616, 622, 741 n. 21
- Hacke 616
 Hadad 488 f., 491
 Hades 449, 696 f.
 Hagestolze 855
 Hagno, Quelle 714
 Hakon der Gute 301
 Halieia 464 n. 10
 Halimus 172
 Halliday, W. R. 334, 411 f.
 Haloa 163, 164 n. 64
 Hammarstedt, E. 297 n. 126
 Hammer 613 f.
 Hanell, K. 1006 n. 7, 1007 n. 9
 Harrison, J. E. 337, 574, 616, 621
 f., 628
 Hartland, E. S. 857 n. 83, 860
 Haupt, abgeschnittener 643 n. 55
 Hausaltäre 431 n. 7
 Hauser, F. 162, 201 n. 101, 638 f.
 Hauskult 419 f., 684 f.
 Häute der Opfertiere 191 f.
 Head, detached 643 n. 55
 Heberdey, R. 557 f.
 Hedén, E. 372
 Heeresfolge 880
 Heeresversammlung 876, 879 f.
 Hekate 560 f.
 Hektor 757
 Helbig, W. 911
 Heliopolis-Baalbek v. Baalbek
 — -On 470
 Helios 464 f.
 — auf Rhodos 464 n. 10
 Hephaistos 620
 Hera 702
 — auf Samos 178
 Heraia in Argos 170
 — in Korinth 95 f.
 Herakleia in Marathon 172 f.
 Herakles, one of the Idaean
 Dactyls 645
 — at Porthmos 738
 — Selbstverbrennung 348 f.
 — in der Unterwelt 446
 Hermes in Tanagra 183
 Heros 525, 701
 — cult of 693 f., 699 f.
 — of the Salaminioi 739
 Hertlein, F. 404, 407 n. 25
 Herrscherkult 518 f.
 Hesiod 49 n. 20, 51 n. 22, 80,
 777
 — Astronomie 780 f.
 — Γῆς περίοδος 780 f.
 Hestia 439
 ἑστίαρχος 536
 ἑταῖροι 881 f.
 Hettiten v. Hittites
 Heurgon, J. 637 f.
 ἱερομνήμων 537
 Hieronymität 544
 ἱερὸς γάμος 208, 420, 604, 605
 Hinks, R. 613, 618
 ἵπποι 535
 Hittites 954 f., 972
 Hochzeit, heilige v. ἱερὸς γάμος
 Höfdding, H. 814
 Hökunacht 301, 306 f., 307 n. 136
 Holl, K. 476 f., 479, 480
 Homer 687 f., 697 f., 745 f.
 — Σ 50 ff., 86
 — Aöden 750 f.
 — Archaisieren 752 f.
 — Epitheta 749 f.
 — Gleichnisse 759 f.
 — Mythen 756 f.
 — Schiffskatalog 763 ff.
 — Sprache 749
 Hoplitentaktik 897 f., 908 f.
 House sanctuaries, Mycenaean 685
 Hülsen, C. 989 f. 992, 1001
 Hund 165, 181

- Hurriten 971
 Hyakinthia 170
 Hyampolis 352, 354
 Hymnen, an Demeter 543 f.
 — orphische 540
 Hyperboreische Jungfrauen 185
 Hyriai 341
 Hyrieus 341

 Iakchos 547 f.
 — Zug 173, 175, 548
 — ὑποδοχή 560
 Idols, Mycenaean 685
 Iberians 953
 Igeler Säule 405 f.
 Ikaria 153, 161, 425 f.
 Ikarios 153 f., 156, 161
 ἱλῆ 832
 Illumination 227, 273, 475 n. 44
 Idigamenta 511
 Individualismus 544, 610
 Individuum 810 f.
 Installation eines Gottes 177
 Intercalary month 987 f.
 Interpretatio romana 269, 285, 288
 Iobakcheia 197, 198 n. 92, 203 n. 101
 Iolkos 395 f.
 Ion 738
 Ἰουλος 297 n. 106
 Iranes 828 f., 870
 Irrationale, das 811
 Isidos navigium 23
 Islands of the Blest 665 f., 670
 Iteration 448, 661
 Ithaka 392
 Iulis 81 f.
 Ixion 723 f.

 Jacoby, F. 635 n. 12
 Jahn, O. 193 n. 92
 Jahr, ägyptisches 468 f.
 — zehmonatiges 982 f.
 Jahresanfang 230 f., 259 f.
 — feuer 171 f., 351 f.
 — zeiten 260 f.

 Jahrteilung 260 f.
 Jambus 89 f.
 Janus 251, 269
 Jarhibol 489
 Jews 947 f.
 Jiuleis 298
 Johannesfeuer 270
 Jörgensen, O. 372
 Joulu 299 f.
 Juden 971 f.
 Juhla 300
 Jul 296 f.
 — Etymologie 297 n. 126
 Juppiter Dolichenus 402, 488
 — Heliopolitanus 487 f.
 — Optimus Maximus 517
 — Summus exsuperantissimus 488, 493
 Juppitergigantensäulen 399 f.
 Jupitersäulen 404
 Justice 660 f.
 Justitia 450

 Kadmos 340
 Kahrstedt, U. 893 n. 18
 Kaiserkult 519 f.
 Kalb 240, 241
 Kalathos 600
 Kalendae Januariae 214 f.
 — auf der Balkanhalbinsel 253
 Kalendarien 41 f.
 Kalenden u. Weihnachten 266
 Kalendenfeste 321
 Kalender, ägyptischer 467 f.
 — Fest- 54 f.
 — isländischer 301 n. 130, 306 f.
 — kyprischer 297 n. 126
 — lunisolarer 474 f.
 — Sonnen- 467 f.
 — Stein- 501
 — syrischer 486
 — unifizierter thebanischer 471 f.
 — vorcäsarischer 979 f.
 Kalliste 622 n. 166

- Kalydon 396
 Kampf zw. Sommer u. Winter 113 f.
 Karnevalsbräuche, neugriechische 117 f.
 κατάβασις εἰς Ἄιδου 662
 Katagogia 175 f., 207 n. 116
 κατάπλοι 206, 761 f., 789 f.
 Kelten v. Celts
 κῆρες 150, 453
 Kern, O. 607, 630, 631, 637
 Kerostasie 453 f.
 Kikellia 483
 Kiltgang 858 f.
 Kind, göttliches 570
 Kinyras 746
 κιστοφόρος 537
 Kittel, R. 472, 484
 Kladeuteria 163
 Klassen, sog. servianische 914 f.
 Klea 528
 Kleinasien, Völker 954 f., 972 f.
 κληδόνες 328
 Kleisthenes 93
 Kleomenes, king 732
 Kleostratos 785, 788
 κλῆρος 888 f., 893 n. 18
 Klothes 386 f.
 Klotzsch, C. 865 n. 101
 Klubs 433
 Knidos 554
 Köchly, A. 769
 κόλυβα 328
 Kommentar 838
 Kommoi 84 f.
 König 509
 — göttlicher 867
 — homerischer 871 f.
 Königtum, erbliches 877 f.
 — germanisches 875 f.
 — mykenisches 727, 747, 872 f., 874
 — spartanisches 865 f., 876
 Konstantin d. grosse 522
 κοσμοκράτορ 581, 585, 590 f. 623
 — καταγωγή 579 f.
 — κἀθοδος 581, 603
 — Mysterien 577
 — Mythos 576 f., 603
 Kornmädchen 571 f., 587, 588
 Kornmutter 572, 588
 Körte, A. 564, 597 f., 598 n. 136, 974
 Kosmogonie 716, cf. Orphism
 Kosmologie 515
 Kothos 333
 Krähenjungen 185
 κρατηρίαρχος 536
 Kreta, Jugenderziehung 834 f.
 κρεωδαίτης 838 f.
 Kretschmer, P. 1031
 Kronia auf Rhodos 180
 Kronos v. Cronos
 Kropatschek, G. 399 n. 1, 403
 Krüger, A. 677 f.
 Krypteia 864
 κτεῖς 598, 601 n. 143
 Kuruniotes, K. 567 n. 76 (p. 569), 585 f.
 Kurotrophos 736, 738
 Kynaitheer 183
 Kyrene 707
 — Gründungssage 331
 Labyaden 81
 Lagrange, P. 599 n. 139
 Lakonien 395
 Lakrateides, Relief des 557 f.
 Lampen 229, 231 n. 31
 Langlotz, E. 615
 Laphria 352
 Laubschmuck 273
 Lebensrute 273, 276
 Lehner, H. 290
 Lehrgedicht 777 f.
 — alexandrinisches 791
 Lehrs, K. 383
 Leichenzug in Rom 1051
 — -verbrennung 693 f.
 — -pflähung 278 n. 100

- Lejre, Opfer in 307 n. 136
 Leist, W. 333 f.
 Lekythen v. Vasen
 Lelantischer Krieg 902 f.
 Lenäen 138, 158, 190, 195, 211 n.
 124, 460, 461, 526
 Lenaion (Monat) 43, 195
 — (Bezirk) 211 n. 124
 Lenormant, F. 1029 f.
 Lex Domitia 513
 — Julia 944
 — Papia Poppaea 944
 Libertas Decembris 221 f.
 Lichtfeste 474 f.
 Liestöl, K. 822 f.
 Ligures 952
 λικανόφορος 537
 λικνί, λικνίτης 126
 Linforth, I. M. 676 n. 138, 678
 Lioudarsaza 278 f.
 Lobeck, C. A. 606, 628
 Löschke, G. 638
 Löwy, E. 991, 999, 1012 n. 22,
 1020
 Ludi, d. Augustus 933
 — compitales 218 f.
 Lukian 83
 Lustrum 182
 Luvier 972
 Lysimachides, Relief des 555 f.

 Maass, E. 782, 785
 Macht, die 382
 Magna Mater in Rom 512
 Mahlzeiten, gemeinschaftliche 849
 Maia 738 f.
 Maira 154, 165
 Maizweig 225 f., 271 f.,
 Malachbel 489
 Mana 378 f., 386 f.
 Mänaden 460, 527
 Maniae 222
 Männerbund 841 f.
 — -haus 844 f., 847 f., 858
 — -weihe 841 f., 844

 Mannhardt, W. 131 f., 569, 572,
 575
 Mantinea 183
 Mantzius, K. 796
 Marathon 694
 Märchen 364
 Märchenforschung 336, 338
 Marsyas, Statue auf Forum 990,
 1028
 Maske 243 n. 49
 Maskenidol 418 f., 426 f., 461
 Matronae 290 f.
 Matriarchat v. Mutterrecht
 Matronalia 231 n. 32, 268
 Méautis, G. 668
 Μεγαρέων δάκρυα 96 f.
 μεγαρίζειν 553, 554 n. 39, 555
 Meilichios 435 f., 721
 Meister, K. 749
 Menidi 699
 Menschenopfer 713 f.
 Melanthos 114
 Melliranes 824 f.
 Mercur 491
 Metempsychosis 657 f., 663 f.
 — origin of 669 f.
 Methana 182
 Meyer, Ed. 763, 806, 851, f., 911
 f., 920, 923 n. 1, 931
 Michels, A. K. 985
 Miklosich, F. 327
 Milet 772
 — Gründung von 334
 Militärkostüme, Götter in 400 f.
 Mimetische Bräuche 111 f.
 Mingazzini, P. 557
 Minnetrinken 304 f., 308
 Minos 446 f., 449 f.
 Misogony 639 n. 33
 Modranicht 292 f.
 Mogk, E. 293 n. 124
 Mohn 9 n. 30, 572
 μοῖρα 384 f., 690
 Mommsen, Th., 313, 507, 930 f.,
 982 f., 988, 1016

- Monat 30 f., 49
 Monatsaberglaube 51 f.
 — -bilder des Filocalus 220
 — -namen 43
 — -zählung 44, 49
 Monatliche Kulte 52
 Monumentum Ancyranum 931 f.
 Mond, Gestalten 45
 Mondragone, Relief aus 556 f.
 Money market 926
 Moral, alte 724 f.
 — eleusinische 606 f.
 Mörder 724 f.
 Moreau, F. 882
 μόρος 385
 μόθαιες 854
 Mound, grave- 693, 697, 700
 Müller, A. 800 f.
 Müller K. O. 132, 142, 348 f., 574
 Mundus 335
 Murray, G. 755
 Musaeus 641 f., 659 f.
 Mutternacht 292 u. n. 123
 Mutterrecht 857, 860, 868 n. 108
 Mykenae 872 f.
 Mysterien, Riten 596 f.
 Mythen, mykenische 873 f.
 Mythographische Forschung 346

 Nacktheit 664
 Narrenkönig 250
 Natchezindianer 463
 Nauseiros 736
 νεῖκος 356
 Neleus 334
 Nestor, Ring des 451
 Neujahrsbräuche 216 f.
 — -fest in Ägypten 234 n. 36
 — — in Babylonien 232
 n. 33, 250
 — -geschenke 228 f., 274
 — -karneval 244 f., 252
 — -mahl 229 f.
 — -omina 228 f., 279 f., 281 f.
 — -tag 232, 261 f., 502

 Neumann, K. J. 918
 Niese, B. 765, 767 f.
 Nikolausbräuche 275 f.
 Ninnion, Tafel der 560 f.
 Noack, F. 585 f., 601 n. 143, 605,
 1004, 1006, 1014
 Nobility, Roman 945
 Nock, A. D. 673
 Norden, E. 482, 483, 662 n. 109
 Nordpol 787
 Numanische Religion 507

 Oceanus 648
 Odysseus 356
 Oidipus, Etymologie 347
 — Kultstätten 336 f.
 Oite 350 f.
 — Kultplatz 353 f.
 Okeaniden 804
 Olav, der heilige 304
 — Trygvason 302
 Olivieri, A. 631
 Ölmann, F. 1004 n. 2
 Olympieia 191
 Olympus 689, 712, 888 f.
 Omina 278 f.
 Omophagie 654
 Omphalos 558 n. 53
 Onomacritus 641, 645 f., 652, 655
 Opferfeste, nordische 300 f.
 — -zug 645
 Oracles 645
 Orenda 374 f., 386
 Orestes 159 f.
 Organisation, religiöse 506 f.
 Orgeones 731 n. 2
 Orgien, dionysische 136 f., 460 f.
 Orgiophantes 534
 Orion 446
 Ormuzd 686
 Orpheus in art 634 f., 636 f.
 — death of 638, 654
 — head of 642 f.
 — musician 636 f., 640

- Orphic poems 630 f., 646, 651, 676
 — — catalogue of 644
 — — character 630 f., 648
 — — dependence of earlier literature 680 f.
- Orphism 628 f.
 — abstinence from meat 656 f.
 — ages of the world 650, 676
 — cosmogony 650 n. 81, 677, 682
 — — in Aristophanes 648 f. 650 n. 81
 — creation of man 676 f.
 — priests 658
 — sunworship 677 f.
 — theogony of Onomacritus 645, 647 f.
 — — in Plato 648
 — — rhapsodic 629 f.
- Oscilla 154 f.
- Oschophoria 186, 736
- Oseen, C. W. 810 f.
- Osiris 451, 484, 675
 — Aufsuchen des 484
- Päderastie 859
- Palaikastro, Hymnus von 162 f.
- Pandora 614, 615, 619 f.
- Pandrosos 736
- Pankladeia 163
- Pantheon 404 f., 407 f., 688
- Parapegma 41 f.
- Parentalia 318 f.
- Paribeni, R. 401
- Parmentier, L. 249, 250
- Parry, M. 750
- Parthenier 853
- παρθένιον ᾠρέαρ 580 n. 99
- Parzen 285, 291 f.
- Patrai 174, 352
- Patriarchat 717
- Patroklos 757
 — funeral of 695
- Pegasos 129
- Peitho 174 f.
- Perachora 706
- Perchta 284, 289
- Perdikkas 332
- Periakten 800 f.
- περίδειπνον 412
- Periplous 766 n. 9
- Pergamon, Hymnoden 313
- Persephone 582, 585, 587, 591, 612, 617, 665, v. Kore
- Perser 894 f., 896 f.
- Personifikation 385, 387 f.
- Persson, A. W. 585, 685, 694
- Petersen, E. 198 n. 92
- Petersson, H. 347
- Pflug 423
- Pfuhl, E. 203, 213
- Phaiax 736
- Phallophoren 67, 129, 186 f., 537
- Phallophoric 209
- Phallos 186, 192, 204, 207, 597 f.
- Phanes 649, 678
- Phanodemos 458
- φάσμα 139
- Φερσέφωτα v. Persephone
- Phiditia 835 f.
- Philaidai 735 n. 11
- Philaos 735
- Philammon 634 f., 635 n. 12, 640
- Philia 30, 432 f.
- Philios, Gott 430, 433 f.
- Philios, D. 558, 586
- Philippos, Orphist 657
- Phönizier 746
- Phraters 731 n. 2, 738
- Phrynichos 92
- Picard, Ch. 555 n. 41, 557, 598 f., 622, 995
- Piliers muraux 995
- Pindar 83
- Piräen 189
- Pirrauruehe 860 f.
- Pithoi 587, 622 n. 166
 — des Zeus 621 f., 622
- Pithoigia 148 f., 457 n. 3
- Pithos der Pandora 621

- Planetenvasen 408
 — -woche 680 n. 104, 408
 Plataiai, Prozession 171
 Platon 516
 Plejaden 467
 Plutarch, Quaest. graecae 24, 410 f.
 Pluton 556, 557 f., 570, 583, 587
 Plutos 563, 564, 566 f., 573, 581,
 583, 605, 606, 626
 Polemarch 877
 Polisstaat 896, 904
 Polyandrie 854, 862
 Polybos 341
 Polyklet 434 f.
 πομπή 180 f.
 πομπή 166 f.
 Pompeion 169
 Pompeii 1009, 1024 f.
 Pompeius 928
 Pontifikalrecht 511
 Pontifices 511
 Porta triumphalis 1005 f., 1007 n. 9
 Poseidon 685
 — Hippodromios 736
 — Phylamios 164 n. 64
 Postumus Tubero 912
 Potniai 554
 Praemia militaria 935 f.
 Priesterkollegien, römische 510 f.
 Pringsheim, H. 560, 600
 Prinias 704 f.
 Proskenion 793 f.
 πρωτεύρης 831
 Prott H. v. 546, 547, 556
 Prozessionen 166 f.
 — dionysische in Athen 188 f.,
 420 f.
 — panathenäische 168 f.
 — des Ptolemaios Philadelphos
 173
 — triumphal 1016 f.
 Psychosabbaton 328
 Psychostasie 452 f., 456
 Ptolemaios IV 529 n. 14
 Puchstein, O. 793, 991, 1020
 Punishments in the Underworld 660
 Punic language 954
 Purification 411 f. 671 f.
 Puttkammer, W. 191
 Pyanopsia 186
 Pylos 396
 πυρφόροι 537
 Pythaisten 168
 Pythagoreans 656 f., 663 f., 671

 Quindecimviri sacris fac. 511 f.

 Rad 409
 Rassenanlagen 812 f.
 Rathmann, Gu. 663, 664, 668
 Rätsel 337, 338
 Raub der Vegetationsgöttin 576,
 581 f., 583, 584
 Raubehe 854 f.
 Reich 112
 Reichsreligion 517
 Reinheit 607
 Reinigung 178, 671
 — des Heeres 181, 1015 n. 2
 Reisch, E. 66, 805
 Reliefs, Este 624 f.
 — aus dem Tempel der
 Kalliste 622 n. 166
 — des Lakrateides 557 f.
 — im Louvre 15 f.
 — des Lysimachides 555
 — aus Mondragone 556 f.
 — in Neapel 16
 Res gestae Augusti 931 f.
 Rex bibendi 224 f.
 Rhadamanthys 449
 Rhodos 772, 774 f.
 Richmond, I. A. 1022
 Richter in der Unterwelt 445 f.
 Ridgeway, W. 69 f., 134 f., 868
 n. 108
 Roads 934, 936 f.
 Robert, C. 196, 197, 203 n. 104, 335 f.,
 566, 615, 618 f., 635 n. 12, 642 f.
 Rodungen 893 n. 18

- Rohde, E. 208, 628, 674
 Römer 975 f.
 Rosalien 119, 120 f., 311 f.
 — nachantike 326 f.
 Rose, H. J. 334 f., 665, 987 n. 119.
 Rosenfest 311 f.
 Rousa 326 n. 4
 Rousaliou 328 f.
 Rubensohn, O. 586 n. 112
 Rundschild 899 f.
 Rusalka 727

 Sabazios 531
 Säflund, G. 1008 n. 10
 Sakäen 249 f.
 Säkularfeier 512
 Salaminioi 731 f.
 Salamis 732 f.
 Samenkorn 20 n. 58
 Sandon 349
 Saturnalien 151, 220 f.
 — -könig 244 f.
 Satyrn 66
 Satyrspiel 143 f.
 Säulenmonumente 404 f., 996 f.,
 1009
 Schabattu 47 f.
 Schallbecken 565, 603
 Schaltmonat 987 f.
 Schamasch 465 f.
 Schaukeln 154 f., 162
 Schauspielkunst 794
 Schicksal 389 f., 453 f., 455 f.,
 690 f.
 — -swage 390 n. 46
 Schifffahrt 205
 — -skarren 193, 203 f., 414, 427
 — -skatalog 763 f.
 n. 33, 761
 — -sprozession des Osiris 484
 Schin 466
 Schlange in Eleusis 582
 — im Hauskult 25 f., 437 f.,
 719 f., 722
 — im Totenkult 10 f.
 Schliemann, H. 451
 Schulze, W. 981
 Schurtz, H. 844, 881
 Schutzflehende 725 f.
 Schwalbenjungen 185, 205
 Schwurformeln 447
 Scipio Africanus 992, 1008
 Scott, J. A. 757
 Seeck, O. 940 f., 950
 Seelentisch 284 f.
 — wanderung 657, 663 f.,
 Selene 465
 Semiten 970
 Sethe, K. 470 f.
 Setzstücke 801
 Seure, G. 994 f., 1003
 Seyrig, H. 489, 491, 493
 Shinto 463
 Sieben gegen Theben 343, 345
 Sigillaria 222
 Silene 66
 Silvani, collegium 312
 Sirius 42, 467, 487 n. 76
 σιρός 580
 Sjöqvist, E. 443, 1006 n. 8
 Sjövall, H. 429, 441
 σκηνογραφία 797 f., 799
 Skias, A. 558, 559
 Skira 554
 Skolien 442 n. 44
 σκυταλισμός 183
 Smyrna 790
 Sokrates 377
 Sol indiges 464
 Solon 49 n. 21, 64 n. 4, 81, 97
 σῶμα-σῆμα 655
 Sonne 462 f.
 — Begrüssung der 465
 — Geburtstag der 476, 477,
 483, 495
 — Lauf der 471, 483 n. 65
 Sonnengötter 463 f., 487 f., 503,
 517 f.
 — kalender, ägyptischer 467 f.
 — — julianischer 495 f.

- kult, orphischer 677 f..
- — thrakischer 679
- religion in Ägypten 466 f.
- — in Syrien 486 f.
- theologie, ägyptische 469 f.
- — antike 492 f.
- Sothis 467
 - -zyklus 468 f.
- Sophokles 86 f.
- Sparbüchsen 229
- σπείρα, spira 531
- Speiser, F. 599 n. 139
- Spenden am Mahl 439 f.
- σφαιραῖς 831
- Sphinx 338
- σφῶρα 616
- σφυροκόποι 614
- Spinnen des Lebensfadens 387
- Städteplanung 1010 f.
- Staphylodromen 186
- Stehlen 863 f.
- Steinaxt 65
 - -haufen 278 n. 100
 - -kult 558 n. 53 (p. 559)
- Stenbock, M. 815, 820
- Stengel, P. 213, 214 n. 128
- Sterbekassen 316 f., 322 f.
- Sertinius, L. 992, 1007
- σπιβάς 536
- Stips 216, 227
- Stone axe 685
- Strafen in der Unterwelt 448 f.
- Straussenei 3 f., 1057
- Strena 216, 225, 227, 231, 274
- Strong, A. 406
- Studniczka, F. 452
- Stylis 423
- Sündenbock 180
- Sumerer 970
- Svoronos, J. 560
- Symbolik, kosmische 405 f.
- σύμμεξις 604 u. n. 148
- συνέφηβοι 1057 f.
- σύνθημα der Mysterien 597 f., 600
- Syrians 948, 949
- συσχίνα 836 f.
- Syssitia 835 f., 840, 848
- Sythas 174
- Tagewählerei 51
- ταγός 889
- Tanz, bakchischer 460
 - in Eleusis 603
 - im Totenkult 101 f.
- Taranis 409 n. 83
- ταρχύω 695 n. 16
- Taxiarches, H. 707
- Teiresias 342
- Telemachos 878 f.
- Telesterion 585 f., 602
- Telete 601, 603
- τέμενος 885, 893 n. 18
- Temon 332
- Teschub 466, 488
- Teutates 409 n. 33
- Thales 785
- Thamyris 640 f., 767
- Thargelia 180, 185
- Thasos 707
- Theben, Gründungssagen 341
 - Kriege 342 f.
- θεά, τῶ 544, 555, 574, 583
- Theogony v. Orphism
- Theoinia 197, 198 n. 92
- Theologia civilis 516 f.
- Theophanes 524
- θεοφόροι 537
- θεωρία 167 f.
- Θεός, θεά 545, 555, 557, f., 588
- Theoxenia des Pluton 556
- θεράποντες 881 f.
- Thermos 707 f.
- Theseen 191
- Theseus 638, 736
 - Mythenzyklus 608
- Thesmophoria 172, 553 f., 573 f., 584, 740
 - in Alexandria 600

- Theten 893 n. 18 (p. 894 f.)
 Thetys 648
 Thiasoi 527 f., 531
 Thiersch, H. 999
 Thomsen, A. 847
 Thracian women 638, 653
 Thrasybulos 181 n. 40
 Thyiaden 137
 θυροσκόπος 534
 Tierkreiszeichen 499 f., 788
 — -maskerade 113
 — -vermummungen 234
 Tille, A. 239, 257 f., 302
 Timgad 1027
 Timokrates 906 f., 910
 Timotheos 532, 600
 Tisch 284 f.
 Titanic nature 652 f., 655
 Titans 652 f.
 Tlepolemos 464 n. 10
 Tod 385 f.
 Tombs, Minoan and Mycenaean
 685 f.
 Totenklage 75 f.
 — in Europa 107 f.
 — im Heroenkult 92 f.
 — wiederholte 97 f.
 Totenkult 699
 — ägyptischer 103
 — Einschränkungen 81 f., 97 f.
 Totenmahl 106, 318 f., 323 f.
 Totenrichter 445 f.
 Totentanz 105 f.
 Town Planning 1019 f.
 Traditio per terram 330 f.
 τραγῳδία, τραγῳδοί 133
 τραγικοὶ χοροὶ 93
 Tragödie 61 ff.
 Transzendentismus 515 f.
 Tribuni militares 913
 — plebis 920
 Tribus 919, 921
 Trinkgefäße 432 u. n. 10
 Triptolemos 548 f., 553, 609, 610
 — Mythus 608
 Tritopatores 664 n. 117, 678
 Triumphbogen 989 f.
 Turmschild 898 f.
 Tyrtaios 898 f.
 Umherwandeln, Umwandeln 164,
 182 f.
 Umkreisen 182 f.
 Umzug, kathartischer 180 f.
 Unkraut 182 f.
 Unterwelt 446 f., 657 f.
 — strafen 660
 Usener, H. 203, 476, 848
 Vartuvaria 328 f.
 Vasallen 881, 887 f., 890, 892
 Vasen: Amphora in British Mus.
 (Vivenzio) 618
 — — aus Cypern 443 f., 692
 — Hydria in Boston 567 n. 76
 — — Brüssel 615
 — — aus Cumae 562
 — — in Eleusis 567 n. 76
 (p. 569)
 — — aus Kreta 562
 — — aus Rhodos 563 f., 565 f.
 — — in Rouen 638
 — — Tyskiewicz 562
 — Krater, apulischer 593 f.
 — — in Berlin 612
 — — in British Museum
 613 f.
 — — in Dresden 612
 — — aus Gela 636
 — — im Louvre 612
 — — in Neapel 638
 — — in New York (del
 Vasto) 619
 — — in Oxford 619
 — — Pourtalès 562
 — — in Stockholm 614
 — — Vagnonville 612
 — — aus Valle Trebbia 613 f.
 — Kylix in British Museum
 (Bale) 619 f.

- — böotischer (Kern) 637 n. 22
- Lekythos 14 f.
- — in Athen 15 f.
- — Chigi 897
- — in Jena 587, 670
- — aus Kertsch 562, 565 f.
- — Paris (Bibl. nationale) 614
- Oinochoe in Neapel 615
- Pelike aus Kertsch 564 f.
- Skyphos Bourgignon 613, 1057
- Schale in Berlin 21
- Schalendeckel in Tübingen 562
- Verwandlungen 361, 365
- Vetula 240 f.
- Vibius Salutaris, C. 178
- Vilica 231
- Vilicus 223
- Violaria 315
- Vogliano 524
- Voigt, F. A. 132
- Volcanalia 269 f.
- Volksüberlieferung 815 f., 819 f.
- Vorkämpfer 367 f.
- Vorzeichen 278 f.
- Vota, votorum nuncupatio 218, 220
- Votivtafel aus Eleusis 558 f.
- Vulca 507
- Waage 443 f., 692
 - in Ägypten 450 f.
 - in Mykenai 441
 - Symbol der Gerechtigkeit 450
- Wace, A. J. B. 694, 696
- Wackernagel, J. 1043, 1050
- Wagenscherze 180
- Walter, O. 624 f.
- Watzinger, C. 563, 639
- Wehrli, F. 543 n. 4
- Weib, Schaffung des 620 f.
- Weiberhass 639 n. 35
- Weideland 893 n. 18
- Weihnachtsbaum 272, 273 n. 91
 - -geschenke 275
- Wein 460 f.
- Weinbaufeste 163
- Weinlesefeste 156 f.
- Weinwunder 461
- Weinreich, O. 291 n. 120
- Welcker, F. G. 728
- Weltalter, orphische 650
- Werwolf 713 f.
- Wifstrand, A. 575 n. 92
- Wiklund, K. 299 f.
- Wilamowitz, U. v. 514 f., 575, 607, 632, 652, 655, 656 n. 94, 675, 742, 757, 785, 896 f., 1030
- Wilhelm, A. 732
- Wille, freier 308 f.
- Wind, impregnation by 664, 670
- Windzauber 182
- Winter, F. 746, 759
- Wissowa, G. 252, 409 n. 33, 506, 510
- Witterungszeichen 40 f., 282 f.
- Wochentagsaberglaube 281, 501
- Wolters, P. 423, 432, 592 u. n. 123
- Woodward, A. M. 901
- Wrede, W. 422, 426
- Xandika 116
- Xanthos 114
- Xerxes 181
- Ylir 298
- Zagmuk 250
- Zagreus 652, 653, 673 f., 847 n. 56
- Zeller, E. 377
- Zethos 341
- Zeus 359, 362, 365 f., 604, 685, 688, 710 f.

- Götterkönig 727
- Schicksalslenker 443 f.
- Akraios 171
- Buleus 552
- Chthonios 554
- Damatrios 552
- Epiteleios 30
- Eubuleus 554
- Herkeios 717 f., 737
- Hikesios 725 f.
- Hyetios 171
- Ikmaios 171
- Kataibates 34 f.
- Ktesios 25 f., 437 f., 582, 718 f.
- Laphystios 713
- Lykaios 713 f.
- Maimaktes 723
- Meilichios 29 n. 12, 30 f., 435 f. 721, 723
- μετοίκιος 726
- Pasios 718
- Philios 30, 429 f.
- — Statue des 434 f.
- Phratrrios 737 f.
- Polieus 728
- Sosipolis 170, 178, 209
- Soter 32 n. 27, 438 f., 721 f.
- Uranios 493
- Xenios 725 f.
- Zirkusprozession 245 f.
- Zweisäulenmonumente 993 f.