WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ERSTER BAND



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1910

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN



Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ERSTER BAND



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MÜNCHEN 1910

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen hat sich der Verfasser vorbehalten



C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

LILI VON PAUSINGER

ZUM 5. SEPTEMBER 1908

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen, und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln."

Thaddäus Zielinski.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Philosophy-Hyde
Harvard
10-11-29
23011
2v.

Vorwort.

Es könnte leicht sein, daß die Überschrift dieses Buches dem einen oder dem andern abenteuerlich oder doch zu belletristisch vorkäme. Die meisten werden aber hoffentlich auf den ersten Blick erkennen, daß dieser Titel zunächst auf nichts andres hinweisen will, als auf das wohlbekannte, nur bisher nicht in seiner vollen Bedeutung gewürdigte biblische Gleichnispaar vom Sternenhimmel, den der Herrgott wie einen Mantel ausbreitet und wie ein Zelt aufspannt. Ich habe mir vorgesetzt, diesen zwei Sinnbildern, deren Gebrauch durchaus nicht auf die Bibel beschränkt ist, eine umfassende, nicht so sehr — wie man solche Arbeiten unter Kunsthistorikern zu nennen pflegt — ikonographische, als vielmehr symbolgeschichtliche Untersuchung zu widmen. Es sei mir gestattet, den Inhalt dieses vielleicht nicht ohne weiteres verständlichen Ausdrucks mit einigen trefflichen Worten Hermann Useners zu erläutern, die dieser eigentliche Begründer der Arbeitsweise, die ich meine, in dem schönen Aufsatz „Mythologie“ zur Eröffnung der Neuen Folge des Archivs für Religionswissenschaft niedergeschrieben hat und die geradezu als sein Testament an die jüngere, auf seinen Wegen fortschreitende Forschung gelten können. Er sagt dort: „Den eigentlichen Mittelpunkt der geforderten Formenlehre der religiösen Vorstellungen sehe ich in dem Vorgang der Verbildlichung. Um die dabei hervortretenden Gesetze zu ermitteln, sind durchgeführte Untersuchungen unerläßlich, durch welche die ganze Verzweigung einzelner besonders fruchtbarer Bilder bloßgelegt wird, die bis in die frühesten Zeiten zurückreichen.“

Die Entwicklungsgeschichte eines solchen besonders fruchtbaren und besonders alten Bildes glaube ich in den nachfolgenden umfangreichen Abhandlungen bis ans Ende verfolgt zu haben. Wie weit es in die Anfänge menschlicher Kultur zurückreicht, wird ein einfacher Blick auf die gesammelten Quellen dartun. Wie fruchtbar es ist, ergibt sich daraus, daß für den Kulturkreis, dem die unten behandelten Schrift- und Kunstdenkmäler angehören, der Himmel nicht mehr und nicht weniger darstellt, als das Ur- oder Vorbild und zugleich das allumfassende Spiegelbild der ganzen Welt. Hätte ich ein Hauptergebnis der ganzen Arbeit in der Überschrift vorwegnehmen dürfen, so hätte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ich sie einfacher und treffender noch mit dem bis ins kleinste gleichwertigen Titel „*ΚΟΣΜΟΣ*“ überschreiben können.

Seit das bekannte, ebenso schlichte als anregende Büchlein des dänischen Kulturhistorikers TROELS LUND in deutscher Sprache erschienen ist, wird ja im Kreise der Altertumsforscher oft genug von „Himmelsbild und Weltanschauung“ gesprochen. Dabei kann aller unerquickliche Zank, der sich seither an das Schlagwort vom altorientalischen Himmelsbild und der astralen Weltanschauung geknüpft hat, dem unbefangenen Zuschauer nicht den wirklichen Gewinn verhüllen, den der besondere Gebrauch dieser Worte bei TROELS LUND der antiken Kulturgeschichte schon gebracht hat und zum allergrößten Teil noch bringen wird.

Denn die Zeit, in der wir leben, bedarf erst der geschichtlichen Rückerinnerung, um überhaupt empfinden zu können, was ein Weltbild oder eine Weltanschauung im buchstäblichen Sinn des Wortes überhaupt gewesen ist. Der letzte Traum der Neuzeit — und wie lang ist es her, daß auch der verflogen ist! — war eine gigantische, allumfassende, mathematische Formel des Weltgeschehens, keine Anschauung, noch weniger ein sinnliches Bild der unendlich weit in Raum und Zeit, ins unendlich Große und ins unendlich Kleine hingedehnten Erscheinung des Alls.

Bis zum Untergang des ptolemäischen Weltsystems hatte jedoch die alte und mittlere Welt eine sinnliche Anschauung des Alls, ein Weltbild im strengsten Wortsinn, durch das die Gesamtauffassung aller irdischen, vor allem aber die der „überirdischen“ Vorgänge, die Religion und — wie TROELS LUND es ausgedrückt hat — die ganze „Lebensbeleuchtung“ wesentlich bestimmt war. Die Geschichte dieses Weltbildes ist genügend erforscht, soweit es sich um die Entwicklung des „sphärischen“ oder schlechthin des ptolemäischen Systems handelt; sehr wenig aufgeklärt aber für die Zeit, die dem Aufkommen der Vorstellung von einer Welt- oder doch Himmelskugel voranging. Nun ist aber gerade diese älteste Periode der mittelländischen Kultur, deren „Weltbild“, wie ich zu zeigen hoffe, tatsächlich im wesentlichen auf der Vorstellung des weltumfassenden Sternenmantels der Gottheit bezw. des über dem Weltenbaum mit Hilfe dieser kosmischen Decke aufgebauten Himmelszeltes beruhte, die Zeit, in der alle religiösen Schöpfungen dieses Kulturkreises ohne irgend eine Ausnahme ihre bleibende Gestalt empfangen haben. Schon mit dem sphärischen Weltbild konnten die theologischen Systeme des Altertums höchstens Kompromisse eingehen — man denke etwa an den seltsamen „Olymp“ in der Kosmologie des Philolaos. Vollends mit dem kopernikanischen System — ganz zu schweigen von allen relativistischen Theorien der Zeit und des Raumes — haben sie eingestandenermaßen überhaupt keine Berührungspunkte mehr; nur durch den in dieser Form der Antike ganz unbekannten Begriff der absoluten

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Transzendenz der Gottheit vermögen sie noch auf dieser Grundlage einen Schein ihrer früheren Geltung zu behaupten. Die Erforschung jenes ältesten „Weltbildes" ist daher eine der nächsten und dringendsten Aufgaben, die die moderne Religionsgeschichte zu lösen hat. Wer sich bisher nicht mit vagen Redensarten über den ursprünglichen Glauben an eine auf dem Wasser schwimmende, scheibenförmige Erde zufrieden geben wollte, mußte — wie SVANTE ARRHENIUS es kürzlich wieder getan hat — die Rekonstruktionen des ägyptischen und babylonischen Kosmos aus MASPEROS „Histoire ancienne des peuples d'Orient" wieder abdrucken, die genau so wie das sonst sehr aufklärende und verdienstvolle Schema in PETER JENSENS „Kosmologie der Babylonier" durch die anachronistische Voraussetzung eines sphärischen Himmels mindestens in einem wesentlichen Punkt verfälscht waren. Vielleicht noch ungünstiger liegen die Verhältnisse für die klassische Welt; denn hier ist wiederum BERGERS „mythische Kosmographie der Griechen" — als Ergänzungsheft zu ROSCHERS mythologischem Lexikon erschienen — durch einen andern ganz unbegreiflichen und jede weitere sinnvolle Rekonstruktion von vornherein vereitelnden Mißgriff entstellt: hat doch der Verfasser aus der Drohung des homerischen Helios „*δύσομαι εἰς Ἄϊδαο καὶ ἐν νεκύεσσιν φαείνω*" (*μ* 383) den Schluß gezogen, der Dichter der Odyssee lasse die Sonne allnächtlich unter die Erde hinabtauchen, eine Theorie, die erst Jahrhunderte später wirklich nachweisbar ist, und deren Zurückdatierung in die homerische Zeit den Übergang von der „mythischen Kosmographie" zum Weltbild der ältesten jonischen Philosophen vollkommen unbegreiflich macht.

Gerade die Gewinnung einer tieferen und klareren Einsicht in die Entwicklungsbedingungen der ältesten griechischen Philosophie ist aber der kulturgeschichtlich wichtigste Ertrag, den ich mir von Anfang an von diesen Untersuchungen des ältesten Kosmosbildes erhofft habe und um dessentwillen allein es mir der Mühe wert erscheinen konnte, eine Reihe von Jahren fast ausschließlich der Bearbeitung dieses Problems zu widmen. Die ersten Stoffsammlungen habe ich noch zu kunsthistorisch archäologischen Zwecken angelegt, zu einer Zeit, da mir kaum eine andere Aufgabe vorschwebte als die gründlichere Erforschung der Stilformen und der völkerpsychologischen Voraussetzungen des kosmischen, als Abbildung der ganzen Welt gedachten Sakralbaues in der altorientalischen und der abendländischen mittelalterlichen Kunst — ein Problem, auf das mich noch während der Universitätsjahre der historische Fernblick meines unvergeßlichen Lehrers ALOIS RIEGL hingewiesen hat.

Ich weiß nicht, durch welchen Zufall RIEGL, der sich aufs eingehendste mit der kosmischen Tempelhalle von Tell el Amarna beschäftigt hatte, auf einen geistreichen Aufsatz von H. HIELSCHER im V. Band von MEUMANNS Archiv für Psychologie aufmerksam geworden ist, der im Verlauf von „völker- und

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

individual-psychologischen Untersuchungen über die ältere griechische Philosophie" dieses eigenartige Bauwerk bespricht und sogar abbildet. Genug, als mir RIEGL, dem meine zwiespältig zwischen archäologischen und philosophischen Problemen geteilten Interessen wohl bekannt waren, einmal anläßlich eines Gesprächs über die Pflanzensäule und die sterngeschmückten Tempeldecken Ägyptens in seiner hinreißend lebendigen Art den Gedankengang des HIELSCHERschen Vortrags — genauer gesagt, das was er in seiner subjektiven Art, alle Dinge zu sehen, und in der Erinnerung dafür hielt — darstellte, hatte ich die Empfindung, daß hier in der Tat ein neuer Weg zu den Ursprüngen menschlicher Erkenntnis über archäologisches Gebiet hin gewiesen worden sei, ein Gedanke, der mich um so mehr beschäftigte, nachdem ich durch eigene Lektüre gefunden hatte, daß jener Aufsatz von all den Perspektiven, die RIEGL vorschwebten, aber auch wirklich fast gar nichts enthielt. Er schien auch nicht überrascht, als ich ihm von meinen enttäuschten Erwartungen Mitteilung machte, und meinte nur mit jenem listig-liebenswürdigen Lächeln, das er bei solchen Gelegenheiten aufzusetzen wußte, es sei schon eine gute Zeit her, daß er das Heft aus der Hand gelegt habe; dafür erinnere er sich aber nun ganz zuverlässig, daß der Archäologe WILHELM KLEIN irgendwo über kosmische Bildwerke in der altjonischen Kunst gehandelt habe. Und wenn weder HIELSCHER noch KLEIN die ganze Bedeutung der Sache gesehen hätten, nun, so müsse eben ein andrer die Arbeit von vorn anpacken und das so gründlich als möglich.

Ich habe den unvergeßlichen Lehrer, der mehr als eine solche Anregung nach allen Seiten hin verschwenderisch ausstreute und der ein gut Teil der gestellten Aufgaben leicht selbst hätte lösen können, wenn ihm die Zeit dazu gegönnt gewesen wäre, seither nicht oft mehr wieder gesehen, nie aber ohne daß er scherzend und mahnend auf die Frage vom kosmischen Tempel und dem antiken Weltbild hingewiesen hätte. Er hat mir denn auch noch im archäologischen Seminar den versprochenen locus classicus in dem alten Aufsatz „Bathykles" von WILHELM KLEIN aufgeschlagen, wo der Thron des amykläischen Apollon, vor allem aber der kyprische Mantel Alexanders des Großen und seines Nachahmers Demetrios Poliorketes mit dem Kosmosbild auf dem homerischen Achillesschild verglichen war. Damit war mir dann auch schon der Zusammenhang mit dem kosmischen Zeusmantel bei Pherekydes, mit den Sternenmänteln der Marduk- und Hadadstatuetten der deutschen Ausgrabungen in Babylon, die ALFRED JEREMIAS in seinem Buch über das Alte Testament und den alten Orient abgebildet und mit dem Hochpriesterkleid der Bibel verglichen hatte, vor allem aber mit den deutlich auf das kosmische Welthaus und den Himmelsmantel hinweisenden biblischen Gleichnissen wie von selbst gegeben. Die meisten übrigen Stellen und Denkmäler hatte ich in der Folge durch geduldiges Suchen, bei dem ich mich in die verschiedensten Quellengebiete erst

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

einarbeiten mußte, schon hinzugefunden, als die schöne Arbeit von MARIE GOTHEIN über „Der Gottheit lebendiges Kleid" im Archiv für Religionswissenschaft erschien. Dieser Aufsatz bot dann den erwünchten Anlaß, in einer Sitzung des „Eranos Vindobonensis" auch mein Material, darunter eine schon ziemlich vollständige Wiederherstellung der Bruchstücke des Pherekydes vorzulegen. Denselben Vortrag habe ich dann in erweiterter Form im Frühjahr 1907 in einer Adunanz des k. deutschen archäologischen Instituts in Rom vorgetragen. Unmittelbar darnach habe ich mit der Niederschrift des vorliegenden Buches begonnen, ohne doch mit der Sammlung neuen Materials, das mir von allen Seiten zuströmte, endgültig aufhören zu können. Selbst während des Druckes, der 1908 begonnen hat, habe ich die Geduld des entgegenkommenden und opferwilligen Verlegers, dem auch an dieser Stelle für allen Aufwand, den er diesem Buch gewidmet hat, der geziemende Dank ausgesprochen sei, noch durch neue Erweiterungen auf manche harte Probe stellen müssen. Daß ich bei der ganzen Arbeit von vornherein an die hergebrachte konventionelle Abgrenzung der klassischen Kultur vom Orient nicht ein überflüssiges Bedenken verschwendet habe, liegt erstens in der Natur des Themas, zweitens in den Gepflogenheiten, die die moderne klassische Archäologie seit ein oder zwei Generationen — natürlich zunächst infolge der nicht an Sprachgrenzen gebundenen Verständlichkeit des bildlichen Ausdrucks — vor ihrer Schwesterdisziplin, der graeco-lateinischen Philologie voraus hat, drittens aber in den Überlieferungen einer wahrhaft universal-historischen Geschichtsauffassung, die ich meinen beiden Lehrern FRANZ WICKHOFF und ALOIS RIEGL und durch sie wieder dem Geist MAX BÜDINGERS, der so oft vor uns jüngeren Zöglingen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung heraufbeschworen wurde, zu verdanken habe. THEODOR GOMPERZ, der zuerst in seiner Darstellung des unten behandelten Gebietes jenem „Eng- und Eigensinn, der das Volk der Griechen gleichsam auf einen Isolierschemel bannen und der Einwirkung anderer und älterer Kulturvölker entrücken will", wirksam entgegengetreten ist, habe ich nicht mehr zum Lehrer gehabt. Trotzdem wird der Leser dem Einfluß seiner Arbeiten im folgenden an mehr als einer Stelle begegnen, ja ich kann sogar schlechthin behaupten, daß die nachfolgenden Untersuchungen nur einen langen Weg bis ans Ende zurückgelegt haben, dessen erste Etappen schon in GOMPERZ' „Griechischen Denkern" erreicht worden sind. Daß es möglich war, um so ein großes Stück weiter zu kommen, ist ausschließlich den neueren Forschungen zur Religionsgeschichte des näheren und ferneren Orients zu verdanken. Da die Originalquellen zur Geschichte der altkleinasiatischen Kulte und Kosmogonien samt und sonders verloren sind oder doch bis vor kurzem — denn die Ausgrabungen von Pteria-Boghazkïoi können uns der Überraschungen noch mehr bereiten — verloren gewesen sind, konnte und mußte man zum

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ersatz nach den grundlegenden Untersuchungen FRANZ CUMONTS über die Bildwerke der Mithrasmysterien, die spätesten Denkmäler der synkretistischen Götterlehre Kleinasiens greifen, zumal da sich zeigen hat lassen, daß diese so lang für hellenistisch, ja für gnostisch beeinflußt gehaltene Religion von den Griechen nichts als die Kunsttypen, von Babylon aber einen wesentlichen Grundstock der Lehre empfangen hat. Den nächsten erheblichen Gewinn haben wir — außer von der fortschreitenden Entzifferung der neuen kappadokischen Keilschriften und allenfalls noch von der sehnlichst erwünschten und immer noch vermißten Lesung der hethitischen und eteokretisch-minoischen Bilderschriften — von HENRI GRAILLOTS seit langem angekündigter Sammlung der Denkmäler des Attis- und Kybelekultes zu erwarten, da diese Mysterien, wie sich immer deutlicher zeigt, schon in ihrer Urheimat im engsten Zusammenhang mit denen des Mithras gestanden sind. In Erwartung dieser Publikation habe ich einstweilen selbst versucht, den Anteil der semitischen Kulturen von Vorderasien an der Entwicklung der kleinasiatischen Götterlehre in einer besonderen Arbeit „Kuba-Kybele" — gedruckt im LXVIII. Band des „Philologus" — aus den Göttern a m e n festzustellen. Die Ergebnisse dieser Einzeluntersuchung sind im folgenden häufig angezogen und erwähnt, aber durchaus nicht wesentlich mit den übrigen Aufstellungen verknüpft, so daß ich eine selbständige, von der Ablehnung oder Billigung jener Thesen unabhängige Prüfung des hier Gebotenen beanspruchen zu dürfen glaube.

Auf dem Gebiet der griechischen Religionsgeschichte ist das nächste und dringendste Bedürfnis eine allen modernen Anforderungen entsprechende Ausgabe, Übersetzung und Erklärung sämtlicher erhaltenen „orphischen" Fragm e n t e, illustriert durch eine umfassende Sammlung der zugehörigen antiken Bildwerke, die ich demnächst in Angriff zu nehmen hoffe. Für den philologischen Teil dieser Arbeit, dem ich mich in keiner Weise gewachsen fühle, haben Dr. JOSEF HEEG, dem wir schon eine Arbeit über die angeblichen orphischen *„Ἔργα καὶ Ἡμέραι"* verdanken, und der Herausgeber der Theophrastfragmente *περὶ λέξεως* Dr. AUGUST MAYER ihre Mitarbeit freundlichst zugesagt; die überaus nötigen metrischen und formalen Untersuchungen der in Versform erhaltenen Bruchstücke wird Dr. PAUL MAAS beisteuern. Den archäologischen, mythen- und religionsgeschichtlichen Teil hoffe ich selber zu bewältigen. Als vorläufige Veröffentlichung eines Teiles der bereits abgeschlossenen Vorarbeiten über Namen, Gestalt und Mythus des „Orpheus" habe ich einen Vortrag, „Orpheus the Fisher", den ich auf dem III. Internationalen Kongreß für Religionswissenschaft in Oxford gehalten habe, in G. R. S. MEADS neuer Vierteljahrschrift „The Quest" vol. I, 1909 abdrucken lassen. Da jetzt durch FLINDERS PETRIE'S schöne Arbeit über die Entstehungszeit der hermetischen Litteratur das letzte religionsgeschichtliche Problem der ganzen Überlieferung über die Orphik —

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die rätselhaften Angaben des Herodot über eine ägyptische Seelenwanderungslehre, aus der die Orphiker und Pythagoras geschöpft haben sollen — seine voll befriedigende Lösung gefunden hat, scheint wirklich der Augenblick gekommen, eine Darstellung der orphischen Frage mit Aussicht auf einen bleibenden Erfolg in Angriff zu nehmen.

Was endlich wieder das vorliegende Buch und seine Hauptthese, die Entwicklung der griechischen Philosophie aus der Kosmologie der „orphischen" Bekenner des kleinasiatischen Chronos-Aionkultes, und den engen Zusammenhang dieser pantheistischen Religion mit dem iranischen Zrvanismus anlangt, so bin ich natürlich darauf gefaßt, daß die alte ZELLERsche Theorie eines vollständig autochthonen Ursprungs der griechischen Spekulation von ihren Verteidigern nicht so bald und nicht kampflos zugunsten der neuen These aufgegeben werden wird. Diesen Kampf scheue ich durchaus nicht. Meine Überzeugung, im allgemeinen auf dem rechten Weg zu sein, ruht auf dem Bewußtsein jahrelanger, geduldiger und gewissenhafter Arbeit und auf der Tatsache, daß in diesem Buch ein Quellenstoff von solchem Umfang verwertet worden ist, wie er nie zuvor in den Dienst dieses vielverhandelten Problems gestellt worden ist. Daß die Arbeit gerade deshalb im einzelnen nicht fehlerfrei sein kann — zumal ich oft unter sehr ungünstigen Umständen, vor allem ohne die seinerzeit exzerpierten Bücher nochmals erreichen zu können, arbeiten mußte —, weiß ich selbst am besten. Was ich von der Kritik der berufenen Fachmänner auf allen beteiligten Gebieten erhoffe, ist eine eingehende und sachliche Nachprüfung jeder einzelnen Aufstellung. Daß ich Irrtümer gern und ohne Sperren aufzugeben bereit bin, zeigt ja die Liste von Nachträgen und Berichtigungen am Schluß zur Genüge. Wie immer dann das Gesamturteil ausfällt, wird die Diskussion doch auf jeden Fall die Sache um ein bedeutendes Stück weiter gebracht haben, immer vorausgesetzt, daß niemand Papier und Druckerschwärze an unfruchtbare, allgemein gehaltene Zensuren verschwendet, mit denen, ob sie nun tadelnd oder lobend sind, weder mir noch der Wissenschaft gedient sein kann. Ganz überflüssig wäre es auch, mir die Verstöße gegen die äußere philologische Korrektheit der Zitate vorzuhalten, deren ich mir mit Bedauern vollständig bewußt bin und von denen ich nur hoffen kann, daß sie keinen Leser stören werden, dem es um die Sache selbst zu tun ist. Die Orientalisten werden es mir gewiß gern verzeihen, daß ich mich nicht um ein einheitliches Transkriptionssystem bemüht, sondern jedes Zitat in derjenigen französischen, englischen oder deutschen, älteren oder modernen Orthographie gelassen habe, wie ich es in den exzerpierten Werken vorfand; selbst daß manchenorts eingebürgerte Unformen, wie z. B. Minokheird für Minôgi i Khîrâd in Anführungen beibehalten worden sind, wird man mir hoffentlich ebensowenig ernstlich verübeln, wie eine Reihe von fehlenden oder verfehlten diakritischen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Punkten. Viel schwerer fällt mir aufs Herz, daß die klassischen Philologen, unter denen ich die meisten Leser zu finden hoffen muß, in den ersten zwanzig Bogen — für die folgenden haben die Herren Dr. PAUL MAAS, Dr. JOSEF HEEG und Dr. AUGUST MAYER in aufopferndster und freundschaftlichster Weise meiner traurigen Unfähigkeit in dieser Art des Korrekturlesens abzuhelfen versucht — sehr häufig über fehlende und falsche Akzente und sonstige Druckfehler werden stolpern müssen. Denn ich weiß recht wohl, daß den Philologen auch heute noch der überlebte byzantinische Grammatikerunfug der Akzentuierung aus demselben Grunde lieb und wert ist, aus dem so viele Eltern aller Zeiten die meiste Zärtlichkeit an ihre dümmsten und unnützesten Sprößlinge verschwendet haben. Möchte doch endlich einmal einer der ganz Großen den Mut haben, diese Fachsimpelei über Bord zu werfen und zu der einfachen Satzweise der alten, um nichts weniger klaren und verständlichen Drucke zurückzukehren! Der Dank aller Setzer und Korrektoren, aber auch aller jener Autoren, die mit griechischen Quellenbelegen arbeiten müssen, ohne doch für dieses unnütze Schulmeisterstrichwerk Augen und Nervenkraft übrig zu haben, wäre ihm sicher. Endlich sind auch einige Schreibfehler in Autorennamen stehen geblieben. Möchten die Betroffenen die Kränkung einem Autor gnädig verzeihen, der sich selbst so manchesmal unter dem unfreiwilligen Pseudonym seines populäreren Namensvetters Rudolf Eisler zitiert lesen muß!

Ich brauche kaum ausdrücklich zu erwähnen, daß es mir nie möglich gewesen wäre, ein so umfangreiches Material wie das unten verarbeitete zu bewältigen, wenn ich nicht bei einer Reihe von Gelehrten der verschiedenen Wissensgebiete die freundlichste Hilfsbereitschaft angetroffen hätte.

Für einzelne Auskünfte, die an den betreffenden Stellen jeweils genau angeführt sind, bin ich den Herrn Prof. MORRIS JASTROW jun. in Philadelphia, Prof. PETER JENSEN in Marburg, Prof. KARL KRUMBACHER †, Geheimrat Prof. ERNST KUHN und Prof. LUCIAN SCHERMAN in München, Prof. ALFRED WIEDEMANN in Bonn und Prof. HEINRICH ZIMMERN in Leipzig zu bleibendem Dank verpflichtet. Herr Dr. K. TH. PREUSS hat mir für die Nachträge in liebenswürdigster Weise übersehene, zentralamerikanische Texte mitgeteilt, der Güte Prof. MILANIS in Florenz verdanke ich die Kenntnis einer unpublizierten etruskischen Aschenurne des Crocettamuseums. Geheimrat Prof. HERMANN DIELS hat mir freundlichst schon zu einer Zeit, wo die zweite Auflage seiner „Vorsokratiker" noch nicht erhältlich war, den Bogen mit den Bruchstücken des Pherekydes zur Verfügung gestellt. Prof. FRANZ BOLL steuerte auf meine Bitte die vollständige Abschrift einer von ihm angezogenen Stelle über den Himmelsmantel aus einer Münchner Handschrift des Michael Scotus bei, für die ich ihm auch hier geziemenden Dank sage. Mrs. MARY LOGAN-BERENSON war so freundlich, mich auf das S. 85 abgebildete Madonnenbild zu verweisen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Einen besonders schätzenswerten Dienst hat mir mein alter Wiener Studiengenosse Dr. WOLFGANG SCHULTZ dadurch erwiesen, daß er mir seine Forschungen über das älteste, von ihm wieder entdeckte System zahlensymbolischer Onomatomantik und Isopsephismenrechnung bei den Orphikern und Pythagoräern von Fall zu Fall noch im Manuskript oder doch in Korrekturbogen so rasch mitgeteilt hat, daß ich diese Ergebnisse noch für meine Arbeit in einem Umfang verwerten konnte, der wohl auch die kühnsten Erwartungen des Entdeckers selbst übertroffen haben dürfte. Ich bin von der Stichhaltigkeit seiner Grundannahmen durch viele selbständig angestellte Proben so fest überzeugt worden, daß mich in meinem wohlerwogenen Urteil auch die bis jetzt — wie ich von einem Teilnehmer der letzten Grazer Philologenversammlung höre — überwiegend ablehnende Haltung der meisten Fachgenossen nicht irre machen kann. Ich bedauere nur lebhaft und aufrichtig, daß SCHULTZ seinen wertvollen Fund bisher nicht besser zur Geltung zu bringen vermochte. Mir scheint es unbestreitbar, daß er tatsächlich den Schlüssel zur orphisch-pythagoräischen Esoterik gefunden und einen sehr brauchbaren textkritischen Behelf in unsere Hände gelegt hat; daß die Anerkennung dieser Leistung noch auf sich warten läßt, liegt meines Erachtens zunächst an der unverschuldeten Ungunst äußerer Verhältnisse, die das Erscheinen des zweiten Bandes seiner „altjonischen Mystik" bisher verhindert hat, dann aber wohl auch daran, daß SCHULTZ, wie es nun einmal seine Art ist, den entsprechenden Anschluß an die bereits vorhandenen Arbeiten PERDRIZETS und anderer über den gleichen Gegenstand weder zu suchen noch zu finden verstanden hat. Außer dieser starrsinnigen Eigenbrödelei sind vermutlich auch gewisse unglückliche Übertreibungen — wie der Ausdruck von einer „mathematischen Struktur der griechischen Sprache" u. dgl. (vgl. auch unten S. 766 ff.) — einer günstigeren Aufnahme des Grazer Vortrags im Wege gestanden. Ich hoffe trotzdem ganz zuversichtlich, daß der Nachweis zahlenmystischer Onomatomantik in keilinschriftlichen Denkmälern Sargons II. von Babylon nicht weniger zur schließlichen Durchsetzung der neuen Erkenntnis beitragen wird, als die von SCHULTZ übersehene, unten aus ihren entstellenden Hüllen gelöste Nachricht des Archytas über die Auslegung der „ψῆφοι" von Mensch und Vieh durch den Pythagoräer Eurytos. Auf mein gewiß ganz unparteiisches Zeugnis für die Richtigkeit dieser einen Theorie wird sich SCHULTZ hoffentlich nur mit um so mehr Erfolg berufen können, wenn ich aus den tiefgehenden Gegensätzen, die sonst fast überall zwischen seinen und meinen Urteilen über Menschen und Dinge, zwischen seinen und meinen Anschauungen über die Methoden religions- und kulturgeschichtlicher Forschung bestehen, auch hier kein Hehl mache. Von einer polemischen Erörterung seiner verschiedenen Arbeiten zur Geschichte der altjonischen Mystik habe ich abgesehen, da es mir notwendiger schien, eine nicht gebührend gewürdigte Erkenntnis von bleibendem Wert ins rechte Licht

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu stellen, als eine Reihe von Aufstellungen, ja eine ganze Methode zu bekämpfen, deren problematischer Charakter ja doch keinem Einsichtigen verborgen geblieben ist. — Außer jenen Aufschlüssen über die Bedeutung der Zahlensymbole in der ältesten griechischen Mystik verdanke ich SCHULTZ noch den Hinweis auf gewisse kosmologische Überlieferungen in der traditionellen Litteratur der Juden, auf die er durch seine Teilnahme an dem Unternehmen der Wiener „Monumenta Judaica" aufmerksam geworden ist und die er als erster in seinen Arbeiten herangezogen hat, freilich ohne sich genügende Rechenschaft über das wahrscheinlichste geschichtliche Verhältnis dieser — wie ich bald einsehen lernte — fast rein persischen Lehren zu ihren griechischen Parallelen gegeben zu haben.

Mit freudigem Dank gedenke ich auch hier der unerschöpflichen Güte und Liebenswürdigkeit, mit der Prof. FRITZ HOMMEL in München diese Arbeit in allen Stadien zu fördern nie müde geworden ist, sei es nun, daß er mir durch mündliche und schriftliche, oft überaus zeitraubende Auskünfte weiter geholfen, sei es, daß er mir sonst unerreichbare Werke aus seiner Privatbibliothek geliehen oder die schätzbarsten Winke und Literaturnachweise an den Rand der Korrekturbogen geschrieben hat.

Zum Schluß noch einen herzlichen, dankerfüllten Gruß den alten Freunden AUGUST MAYER in Wien und LUDWIG CURTIUS in Erlangen, ohne deren treuen Beistand in schwerer Zeit dieses Buch gewiß nie zu Ende geführt hätte werden können.

Unterach am Attersee, November 1909.

R. E.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Inhaltsverzeichnis.

Erster Band.

Seite

Vorwort V
Verzeichnis der Abbildungen XXV
Auflösung häufiger Abkürzungen XXVIII
Stellenverzeichnis XXX

Kapitel I: **Der Kaisermantel des heiligen römischen Reichs** . . . . 1—45

Das Sternenkleid des Astrologen — S. 3. Michael Scotus über den Himmel als edelsteingesticktes Gewand — S. 4.

Der Himmelsmantel Kaiser Heinrichs des Heiligen im Domschatz von Bamberg — S. 5. Abbildungen des Stückes — S. 6 f. Ältere Publikationen — S. 8 f. Kaisermantel oder Meßgewand? — S. 9 f. Die Anordnung des Bilderschmucks — S. 10. Äußere Erwägungen, die Widmung an das „höchste Wesen" — S. 11. Die Bestimmung des Weihgeschenks — S. 12. Die Bilderbeischriften — S. 13. Die Widmungsinschriften und ihre Zeitfolge — S. 14. Eine angebliche Künstlersignatur — S. 15. Der Besteller des Kunstwerks Ismael von Bari — S. 16. Sein Verhältnis zu Heinrich II. Die Schenkung des Mantels zur Kaiserkrönung des Jahres 1014 — S. 17. Weitervergebung dieser und ähnlicher Geschenke durch den Kaiser — S. 18.

Die Bedeutung des Mantels im Zeremoniell der Patriziatsverleihung, der Kaiserkrönung und der „immantatio" des Papstes; die Papstdalmatika im Schatz von St. Peter — S. 19 f. Der Mantel bei der Krönung der deutschen, französischen und englischen Könige. Der Kaisermantel Heinrichs II. in Cluny — S. 20.

Der kosmische Königsmantel. Sonne, Mond und Sterne auf dem Opferkleid des Kaisers von China — S. 21 f. Das Staatsgewand Ottos III. in S. Alessio — S. 22. Die Kleiderordnung der „Graphia aurea" — S. 23. Der Mantel mit den Zodiakalzeichen — S. 24. Die apokalyptischen Bilder — S. 25.

Die goldenen Schellen und Glocken des Hochpriesterkleides am Kaisermantel und -gürtel. Der Aachener Krönungsmantel Richards von Cornwall mit den hundert Silberglocken — S. 26 f. Die Bedeutung der Glocken am Hochpriesterkleid. Der Lärmzauber der *θύσανοι*. Die Klirrgehänge am Gürtel des Zeus und der kyprische Silbergürtel — S. 28 f. Schellen und Glocken, Früchte und Blüten des Lebensbaumes — S. 29 f. Astrale Ausdeutung dieser Symbole — S. 31 f. Der Schellensaum und die kosmischen Zahlen 36, 72, 360 oder 100 — S. 32. Bedeutung dieser Zahlen. Der Prunkmantel des Alkisthenes mit dem Saum von Lilienblüten und Pfirsichfrüchten in Karthago — S. 33—35.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

Wahrscheinliche Vorbilder der ottonischen Kleiderordnung in Byzanz; der kosmische Thron in der Magnaura und der Sternenthron des Khosru Parviz — S. 36. Der Mantel Hugo Capets mit dem „orbis terrarum" in St. Denys. Das Gegenstück dazu aus dem Besitz Karls des Kahlen und die byzantinische Staatstracht dieses Karolingers — S. 37. Die „βασίλεια ἐσθῆς" bei der Einsetzung der byzantinischen Kaiser. Die „toga picta" des Constantius Gallus — S. 38.

Der Sternenmantel Neros, der kyprische Mantel Alexanders d. Gr., die Sternenchlamys des Demetrios Poliorketes — S. 39.

Triumphaltracht und Vergötterung des Imperators — S. 40 f. Die „toga picta" — der Sternenmantel — S. 41. Die „toga picta" als „vestis regia" — S. 42. Apotheose Julius Caesars durch Verleihung des Sternenmantels zum ständigen Gebrauch. Der Senatsbeschluß über das gleiche Vorrecht des Augustus. Domitian erscheint mit der „toga picta" im Senat — S. 43. Der Mantel der Himmelskönigin von Karthago bei der Investitur des afrikanischen Gegenkaisers Celsus, der Mantel des Mithras (?) bei der Erhebung des Probus — S. 44.

Ergebnis: Die unmittelbare Abstammung des kosmischen Krönungsmantels der mittelalterlichen Könige von der Staatstracht der römischen Kaiser — S. 45.

Anhang zum Kapitel I . . . . . 45—48

Die Nachrichten über die „spolia Hierosolymitana". Die Wanderungen des Salomonsthrones — S. 45. Der kosmische „Tisch Salomonis" und der Tisch Karls d. Gr. mit der „descriptio totius mundi" — S. 46 f. Die angebliche Σολομώντειος τράπεζα am Hof von Byzanz — S. 48.

Kapitel II: **Der Gottheit lebendiges Kleid** . . . . . 51—112

Die Auffassung des Himmels als Göttermantel kein frei erfundenes Mythenbild, sondern aus alten Kultsymbolen abgeleitet — S. 51 f.

Vorhandene Litteratur: LOBECK im „Aglaophamus"; MARIE GOTHEIN „Der Gottheit lebendiges Kleid" — S. 52. Zur Erklärung der fraglichen „Faust"stelle — S. 53 f. Was dem letztgenannten Aufsatz fehlt — S. 55.

Übersicht über die Denkmäler — S. 56 ff. Wirkliche Sternenmäntel in Tempelschätzen: in römischen und syrakusanischen Jupitertempeln — S. 56; im Schatz der Juno Lacinia — S. 57; im Schatz des delphischen Apollon — S. 58. Peplosfeste — S. 59.

Abbildungen von Göttern im Sternenkleid — S. 60 ff. Marduk von Babylon — S. 60. Adad — S. 61. Mithras — S. 62. Attis — S. 63. Der ἀστερωτὸς πῖλος des Attis und des Ahura-Mazda von Commagene — S. 63—64. Der Himmelsmantel des Coelus-Ba'al Šamin — S. 65 f.; der Tanit von Karthago und der Aphrodite Urania — S. 66 f.; der Dea Syria — S. 67. Die ἐπωμίς der Artemis von Ephesus mit den Tierkreiszeichen — S. 68. Der Sternenmantel der Nuit auf der Tempeldecke von Dendera. Die mit Sternen und Monden geschmückte „palla" der Isis. Kleopatra in der „ἱερὰ στολὴ Ἴσιδος" — S. 69—70. Der Sternenmantel auf einem altetruskischen Denkmal — S. 71. Das Himmelskleid des Sosipolis von Elis, d. h. des kretischen Zeuskindleins — S. 72. Der Sternenmantel bei verschiedenen Gottheiten auf Vasenbildern; geringer Wert dieser Zeugnisse — S. 73 f. Vasenbild und etruskischer

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

Spiegel mit der delphischen Peplosfeier — S. 74—76. Athene im Sternenmantel — S. 77.

Die gestirnte Ägis der Göttin und die Haut des Asterios — S. 78 f. Geschichtliche Entwicklung des Symbols — S. 80 ff. Das Vließ als Gleichnisbild für den Himmel. Das „goldene Vließ". Der Tauzauber des Gideon — S. 82 f. Felle im Wetterzauber, der Fellpanzer — S. 83. Sterne als ἀποτροπαια auf mykenischen Schilden. Der erste Panzer des Achilles — S. 84 f.

Das Sternenkleid der Madonna — S. 85. Christus Kosmokrator im Weltenmantel. Der Sternenmantel des Pan von Luca Signorelli — S. 86.

Übersicht über die wichtigsten Schriftquellen — S. 87 ff. Propheten und Psalmen — S. 87 f. Rabbinisches — S. 89. Der sog. Istrier Ethicus — S. 90. Ein unbekanntes Fragment bei LETRONNE — S. 91. Das Himmelskleid in den Keilinschriften — S. 92. Bēl Astrochitōn von Tyrus — S. 93. Avestische Parallelen — S. 93 f.

Der Sternengürtel des Gottes Haoma. Dieselbe Vorstellung bei Empedokles — S. 95. Der Himmelsgürtel des Apollon Λόξιας — S. 96. Das Reifband des Himmels in der Vision des Er — S. 97. Babylonische und iranische Parallelen, „rikiš šamē" und „mithra" (cf. unten S. 175₈) — S. 99.

Der Himmelsmantel in indischer und germanischer Überlieferung — S. 100 f. „Φύσις ἑπτάστολος" — S. 102. Hermetische und gnostische Stellen — S. 103. Syrisch-Christliches — S. 104. Griechisch-Orphisches — S. 105 f. Außerorphische griechische Zeugnisse — S. 107. Ein Äschylosfragment über den Himmels- als Königsmantel — S. 108.

Das Blitzkleid des Donnerers — S. 108 f. Das Himmelsgewebe bei Kritias. Der kosmische χιτών und ὑμήν bei den Atomisten — S. 110 f. „παλαιοί" bei Porphyr. Überblick über die gesammelten Stellen — S. 111 f.

Kapitel III: **Weltenwebe** . . . . . 115—318

Der „Peplos" des Brontin von Metapont — S. 115 f.

Die orphischen Überlieferungen über die Weltenwebe — S. 117. Zwei Fassungen des Mythos — S. 118 ff. Zagreuslegende und Κόρης ἁρπαγή — S. 121. Der Zusammenhang der Motive im Ritual; Schlangenbuhlschaft, Raubehe — S. 122 f. Defloration mit der phallischen Schlange — S. 124. Theogamie und Anakalypterien der Korē in Sizilien — S. 125 f. Zeus Meilichios, der chthonische Schlangenbräutigam — S. 127.

Götterhochzeit und Brautwebe — S. 129. Ὑμήν und „thalassio" als Hochzeitsrufe — S. 130. Das Laken der Penelope — S. 131. Eine sizilianische und maltesische Parallele — die Webe der hl. Agathe — S. 132 f. Die vorhomerische Fassung: „ca la notti tissia e lu jornu scusia" — S. 134 f. Der alte Mythus der Korē Pēnelopē — S. 136 f. Die „Webverlasserin" oder die „stumme Weberin" — S. 138 f. Κόρη Λαμία, Ἄγνη Ἀγαθή, Bona Dea — S. 140—142. Der Mythus der Bona Dea und die Zagreus legende — S. 142 f. Die Passion der hl. Agathe — S. 144 f. Festtage und Riten des Agathenkults — S. 146 f. „Kornes Qual"; das göttliche Brot — S. 148 f. Das Busenopfer der Ἀ-μάζονες — S. 150 f. Doppelbeil und Roß im Amazonenkult — S. 152 f. Κόρη ἀ-μάζων und Δημήτηρ μεγαλόμαζος und μεγάλαρτος — S. 154 f. Mantel und Gürtel der Amazonenkönigin in Delphi — S. 156 f. Amazonen, Peleiaden, Melissen. Harmonia, die Amazonengöttin — S. 158 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sternenkleid, Sternenhalsband und Zodiakalgürtel der Göttermutter, als Spolien der Amazonenkönigin und Kleinodien der Harmonia in Delphi — S. 160 f. Die kosmische Webe der Harmonia — S. 162. Raub, Hochzeit und *ζήτησις* der Harmonia-*Κόρη Ἑρμιόνη* — S. 163. Kadmos-Kosmos, der Räuber der Harmonia, Pharos der Entführer der Helena — S. 164 f.

Die selbständige Vergötterung des heiligen Kleides — S. 166 ff. Sandan — S. 167. Zoganes, Kotys — S. 168. Sandrakottos-Chattu — S. 169. Endymiōn = Attis mit dem *ἔνδυμα* — S. 171 f. Attis *Φθείρ* und die Einkleidung zum Endymiōn — S. 172 f. KU-ANNA, Astrochitōn, Agû, Mithras — S. 174 f. *μίθρα*, mudru, mudra. Die Göttin Mitra = Ku-anna. Artemis *Χιθώνη* — S. 178.

Μιθραικική, der Mithrasbaum — S. 179 f. *Δένδρου μίτρωσις* — S. 181. *Μίτρωσις* und Hierogamie des heiligen Baumes — S. 182 f.

Die Mythen des „heiligen Rockes". *„ἄραφος χιτών"* — S. 184 f. Die Verteilung der Kleider Christi. *„ὕφαντος ἄνωθεν"* — S. 186 f. Die Webe der Madonna — S. 188 f. Die Empfängnislegende im Protoevangelium Jacobi — S. 190 f. Die Madonna als „Kedesha" — S. 192 f.

Die Weltenwebe bei Pherekydes — S. 194 f. Ältere Erläuterungen des Fragments — S. 196 f. Der webende und stickende Zeus — S. 198 f. Hausfleiß und Textilindustrie im Altertum — S. 200 f. *Ὠκεανός, Ὠγηνός*, Uginna — S. 202 f. Der Himmelsozean; *Δώματα Ὠγηνοῦ* — S. 204 f. Die Himmelshäuser — S. 206 f.

Die Mantelwebe bei Claudian — S. 208 f. Die Elemente der claudianischen Schilderung — S. 210 f.

Der Peplos des Aiōn bei Euseb — S. 212 f.

Erde, Meer und Himmel auf dem Bamberger Sternenmantel — S. 214 f. Die Spiegelbilder alles Irdischen am Himmel — S. 216 f. Sachseele und zeugendes Urbild — S. 218 f.

Der Schöpfungsmantel — S. 220 f. Weltschöpfung durch Bildzauber — S. 222 f. Apokryphe jüdische Überlieferungen zur Weltenwebe — S. 224 f.

Der Weber- und Stickergott der Semiten. Šemeš Argāmān, Hauḳum, Rōḳēm — S. 226 f. Die Schöpfungsbilder im Weltenmantel — S. 228 f. Das Himmelstuch in der Vision Petri — S. 230 f. Schöpfung durch Urbild und Prōtoplasma — S. 232 f.

Bildzauber und Demiurgie — S. 234 f. Soziologische Erklärung des Götterhandwerks — S. 236 f. Königshandwerke — S. 238 f. Standesgötter — S. 239.

Mystik des Urhandwerks — S. 240 f. Spinnen, Flechten und Weben als Zauber — S. 242 f.

Kosmische Umdeutung der Riten — S. 244 f. Die Weltenwebe in der indischen Kosmologie — S. 246 f. Theodicee — S. 248.

Das Sternengesticke und die Himmelsschrift — S. 249. Gnostische, neubabylonische und spätjüdische Überlieferung — S. 250 f. Das Reißen des Tempelvorhangs. Der Mantel als Kosmosgrenze — S. 252 f.

Das Kleid der Offenbarung in der „Pistis Sophia" — S. 254 f. Der Mantel des Astrochiton und die *κόσμου κτίσις* — S. 256 f. *Ἀστροχίτων Οὐρανόσκοπος* — S. 258 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

Der Mantel der Weltherrschaft — S. 260 f. Der bunte Rock des Jōsêph — S. 262 f. Der Jahresalte und die zwölf Monatsgötter — S. 264 f. Die Tierkreisbilder im Jakobssegen — S. 266 f. Dan, Dinah, Gad, Ašer, Naphtalî — S. 268 f. Ruben, Sebulōn, Benjamin, Jōsêph; Simeōn-Levi, Juda, Issachar — S. 270 f. Die Josephslegenden und der Tamuzkult — S. 272. Das Fest „Schebah asar bĕ Tammuz". Jōsêph = *Αὐξίτης* — S. 274 f. Das Josephsgrab und die heilige Eiche bei Sichem — S. 276 f. Die Grablegung des Korngottes von Sichem (Tabellarische Quellenscheidung zu Genesis 37) — S. 278 f. Die letzte Garbe in Erntebräuchen — S. 280 f. Der Garbentraum und die Opferung des Gerstenbocks — S. 282 f. Das blutgetränkte Kleid — S. 284 f. Sternentraum und Himmelsmantel — S. 286 f.

Der Mantel der Weltherrschaft im babylonischen Schöpfungsepos — S. 288 f. Verschwinden und Wiedererscheinen des Kleides. Der Siegesmantel — S. 290 f.

Die sieben Hemden im Gilgamešepos — S. 292 f. Das Mysterium der Sphärenkleider — S. 294 f. Der Himmelsmantel der Seligen — S. 296 f. *Ἑπτάπυλος κλίμαξ* — S. 298 f. Der Aufstieg zum Götterberg — S. 300 f.

Die kosmische Rüstung des göttlichen Kämpfers — S. 302 f. Heptagramm und Pentagramm — S. 304 f. Das Hexagramm als Davidsschild (מָגֵן דָּוִיד) — S. 306 f. Der Wunderschild bei der Besiegung des Goliath — S. 308 f. Der homerische Achillesschild — S. 310 f. Die interpolierten Verse und der Kosmosschild des ursprünglichen Textes — S. 312 f. Sternengeschmückte Schilde bei den Tragikern — S. 314 f. Der Himmelsschild Alexanders d. Gr. — S. 316 ff.

Zweiter Band.

Kapitel IV: **Der Bau des Himmelszeltes** . . . . . 321—632

Der Flügelbaum in der Kosmogonie des Pherekydes — S. 221 ff. Ältere Deutungen: Webebaum? Gerüst der Erde? — S. 324 f. Mastbaum im kosmischen Schiff? — S. 326 f. Fraglicher Zusammenhang des Motivs; Notwendigkeit einer Wiederherstellung der ganzen Schrift — S. 328 f.

Der Titel *Ἑπτάμυχος* S. 330 f. Der Siebenstern als Kosmogramm — S. 332 f. „*Ἑπτάμυχος*" und „*Τετρακτύς*". Isopsēphie dieser Symbole — S. 334 f. „Sieben" und „Vier" als Zahlen des Universums — S. 336 f. Das Heptagramm als Aspektenfigur. „*Ἑπταχτίς*" u. „*Τετρακτύς*" — S. 338 f.

Die Zahlensymbolik in der Überschrift „*Ἑπτάμυχος ἢ Θεοκρασία*" — S. 340 f. Die Isopsephien und die Textgestaltung — S. 342 f. Tabellarische Übersicht über die *ψῆφοι* der voces memoriales — S. 344 f. Zahlensymbolische Analyse des ersten Fragments — S. 346 f. Die Zahlensymbolik im Fragment 2 und der Name *Ἥρα* — S. 348 f. Wiederherstellung des Namens *Ἥρα* im Text des Papyrus Grenfell auf Grund der *ψῆφοι* — S. 350 f. Die Isopsephien im Fragment 3 — S. 352 f. Die Zahlensymbole in den übrigen Fragmenten — S. 354 f.

Zweck und Ursprung der isopsephischen Schreibung — S. 356 f. (vgl. S. 741 f.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die Namen und das Wesen des pherekydeischen Zeus — S. 358 f. Zeus *Αἰθήρ* und Zeus Hēlios — S. 360 f. Der orphische Zeus *Δίσχος* — S. 362 f. Der Gott in der geflügelten Lichtscheibe — S. 364 f. Ahura Maçda und Ašur-Anšar — S. 366 f. Ahura-Maçda als Zeus-Hēlios in Kleinasien — S. 368 f. Zeus-Maçda als Prinzip des Guten und als Schöpfer — S. 370 f.

Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Götter — S. 372 f.

Zeus-Eros — Wadd-Hadad — S. 374 f. Die Hochzeit des Eros und der Chthoniē in den Mysterien von Phlya — S. 376 f.

Hera-Gē-Rhē und die Muttergöttin in Kleinasien — S. 378 f. Die vorderasiatische Quellgottheit — S. 380 f.

Chronos-Kronos — S. 382 f. *Κρόνος-*Κόρος-Κρουνός* und Kuzah-ṣaṛ — S. 384 f. Chronos in der griechischen Dichtung — S. 386 f. Chronos als Poldrachen verstirnt — S. 388 f. Das Zwitterwesen Chronos-Ananke-Adrasteia — S. 390 f.

Die orphischen Beschreibungen des Chronos — S. 392 f. Die mystische Gestalt des Chronos und die Tierkreiszeichen — S. 394 f. Chronos und Phanes — S. 398 f.

Gestalt und Ursprung des Phanes — S. 396 f. Das Phanesrelief von Modena — S. 400 f. Einzelerklärung der Darstellung — S. 402 f. CUMONTS Deutung. Die Inschriften — S. 404 f.

Ein orphisches Kultbild in mithräischer Auslegung — S. 406 f. Phanes und Mithras; ihre kosmische Orientierung — S. 408 f. Geburt des Mithras aus dem Weltei — S. 410 f. Zrvan und das kosmische Ei — S. 412 f.

Χρόνος-Ἀνάγκη-Ἀδράστεια = Zrvan-Baḥtəm — S. 414 f. Zrvan und seine Zwillingssöhne Ahura-Maçda und Añgra Mainyuš — S. 416 f. Mithras-Phanes, der Vermittler und Verbinder — S. 418 f. Mithras-Eros. „Pluton" und „Uranos" als Hälften des orphischen Welteis — S. 420 f. *Χρόνος ἀγήρατος* = Zrvan azarmān, *Αἰὼν ἄπειρος* = Zrvan Akarana — S. 422 f.

Ähnlichkeiten der Typen des orphischen Chronos und des Zrvan der Mithräen — S. 424 f. Die Unterschiede: Schlangengestalt und menschliche Bildung. Der Stierkopf — S. 426 f. Adlerkrallen und -flügel; Fischschwanz — S. 428 f. Der kosmische Wagen des Chronos und die „Merkaba" der Ezechielvision — S. 430 f. Die Schlange als Sonnen- bezw. Mondbahn — S. 432 f. Der Hermesstab und die Syzygie der Mond- und Sonnenschlange — S. 434 f. Der orphische Logos vom „herakleotischen Knoten" — S. 436 f. Die Tierkreiszeichen zwischen den Schlangenwindungen — S. 438 f. Die Attribute des Blitzes und des Schlüssels — S. 440 f.

Chronos erzeugt die Grundstoffe — S. 442 f. Ein mithräisches *δρώμενον* desselben Inhalts — S. 444 f. Zrvan schafft Wind, Feuer und Wasser — S. 446 f. Entstehung der Götter durch Mischung — S. 448 f. Die mystische Urzeugung des Zrvan und das Weltjahr — S. 450 f. Jahreszeiten, Wendepunkte und Urstoffe — S. 452 f. Das Jahr und die Elementargötter bei Pherekydes — S. 454 f. Die Wind- und Feuerdämonen und die Psephoi ihrer Namen — S. 456 f.

Der Zyklus der Urstoffe und das Problem der *ἀρχή* — S. 458 f. Die drei möglichen Lösungen — S. 459.

Das Weltsperma — S. 460 f. Ersetzung des urzeugenden *γόνος* durch den *σπερματικὸς λόγος* der Gottheit — S. 462 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der Spermazauber des Zrvan — S. 464 f. Einschlägige zrvanistische Überlieferungen bei den Semiten — S. 466 f. Zrvan, Aramäisch = זמן, עת, דור oder עלם — S. 468 f. Zrvan Akarana und der En-Sōf der Kabbalisten — S. 470 f. Die mystische Beschreibung und der Ursprung des En-Sōf — S. 472 f. Die zwei Gesichter des En-Sōf. אריך אנפין = Ἡρικαπαῖος — S. 474 f.

„Semen", „Matrix" und „Ovum Mundi" des En-Sōf — S. 476 f. Der kosmische Samenstrom und die vier Elemente — S. 478 f. Porphyrios über das Symbol der „ἐκροὴ σπέρματος" — S. 480 f. Die Milchstraße und das System der Himmelsflüsse — S. 482 f. Der Sonnenlauf und die Feuer- und Wasserströme am Himmel — S. 484 f. Beziehung des Luft-, Wasser- und Feuerstroms auf den Mondlauf — S. 486 f. Der Ursprung dieser astralmystischen Vorstellungen — S. 488 f.

Das zeitliche Verhältnis des Chronoskultes zum Zrvanismus — S. 490 f. Kann der Zrvanismus auf orphische Anregungen zurückgehen? — S. 492 f.

Kâla, die Gottheit der „Zeit" in der jungvedischen Kosmologie — S. 494 f. Die Kâla-Hymnen des Atharvaveda — S. 496 f. Kâlasystem und Zrvanismus — S. 498 f. Kâla im Mahābhārata — S. 500 f. Das Rad der Zeit und die Seelenwanderung — S. 502 f. Kâla in den jüngeren Quellen — S. 504 f. Kâla in der Kosmogonie der Puranas — S. 506 f. Der Zrvanismus als gemeinsame Quelle indischen und jonischen Zeitkultes — S. 508 f.

Die polymorphen Kultbilder der Jahreszeitengötter in Kleinasien — S. 510 f. Lykos-Lykē und Chimareus-Chimarja — S. 512 f. Chronos-Prometheus und Nyx-Kelainō. Das Mithräum auf dem Chimairaberg — S. 514 f. Die Tötung des Jahresdrachens; Chronos-Herakles-Sandan — S. 516. Der rote Jahresgott — S. 517.

Die Kosmogonie von Osterburken — S. 518 f. Zrvan als Fruchtknoten in der Mondblüte — S. 520 f. Urei und Urfrucht in der „phrygischen" Kosmogonie — S. 522 f. Verschmelzung derselben Gleichnisse in der Puranas und bei Anaximander — S. 524 f.

Entstehung des Himmels, der Erde und der Moiren; *θεῶν διαδοχή* — S. 526 f. Götternot und *θεῶν μάχη* — S. 528 f. Der Aufstand des Ahriman und die orphische Ophiōnlegende — S. 530 f. Der Sturz in den Okeanos und die Himmelsherrschaft — S. 532. Die Wächter der Unterwelt — S. 533.

Die Urtriade bei Pherekydes — S. 534 f. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen dieses Systems — S. 536 f. Die antizrvanistische Bewegung — S. 537 f.

Die Elementenlehre des Pherekydes — S. 538 f. Der *πεντέκοσμος* der Urstoffe und die „*πεντέμυχος γενεά*" der Götter — S. 540 f.

Ζὴν καὶ Χθονίη καὶ ὁ ἐν τούτοις ἔρως — S. 542 f. *Ζηλοτυπία τῶν γερόντων.* Die Götterbraut als Kampfpreis — S. 544 f. Der Zorn der Chthoniē und die Geburt des Ophiōneus — S. 546 f. Die endgültige Verteilung der Gewalten im „Siebenwinkel" — S. 548 f.

Bau und Einrichtung der Götterburg; *Ἱερὸς γάμος* — S. 550 f.

Die Menschen als Kinder des Himmels und der Erde — S. 552 f. Anthropogonie und Eschatologie des Pherekydes — S. 554 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

Dualismus von Leib und Seele oder Zweiseelenlehre — S. 556 f. Das Lebensziel dieser Weltanschauung — S. 558 f. Eranische Parallelen S. 560.

Die Götter- und Menschensprache — S. 560 f.

Der wiederhergestellte Gedankengang des „Siebenwinkelbuches" — S. 562 f. Endgültige Einordnung des Flügelbaummotivs — S. 564 f.

Der kosmische Baum und die Götterehe — S. 566.

Die *Προφήτεια τοῦ Χάμ* — S. 567. Der jüdisch-hermetische Cham als Offenbarer der Goldmacherkunst — S. 568 f. Das goldene Vließ im alchemistischen Orpheusbüchlein — S. 570 f. Die jüdisch-hermetischen Dialogfiguren Seth und Cham, Zoroaster gleichgesetzt — S. 572. Mithräische Ps.-Zoroasterschriften — S. 573 f.

Semitische Überlieferungen zum kosmischen Baum — S. 574 f. Der feuerumlohte Baum mit der Himmelsschale im Palaityrus — S. 576 f. Wahrscheinliche Quellen der dem „Cham" und Pherekydes gemeinsamen Symbole — S. 578 f.

Weltenbaum und kosmisches Szepter — S. 580 f. Schlangenstab und Drachenbaum, Flügelszepter und *„ὑπόπτερος δρῦς"* — S. 582 f.

Symbolik und Riten des Sonnen- oder Mondbaumes — S. 584 f. Beispiele aus finnischem und japanischem Folklore — S. 586 f.

Die Entwicklung der Vorstellungen vom kosmischen Baum — S. 588 f. Der geflügelte Baum auf assyrischen Siegelzylindern — S. 590 f.

Die Überzeltung des Baumheiligtums — S. 592 f. Der altorientalische Zeltbau über lebenden Bäumen — S. 594 f.

Die Zeremonie des Zeltbaus im Hochzeitsritus — S. 596 f. „Bedeckung", Zeltbau und Hierogamie bei Pherekydes — S. 598 f.

Zeus, Chronos oder El als Erbauer des Himmelszeltes — S. 600 f. Die jüdischen Legenden über den Bau des Himmelszeltes — S. 602 f. Folkloristische Parallelen — S. 604 f.

Das „Hirtenzelt der Welt" — S. 605. Das „Haus des Alls". Entwicklung des kosmischen Heiligtums — S. 606 f. Tempelkult und uranische Religion — S. 608 f. Die kosmische Halle von Tell-el-Amarna — S. 610 f.

Die kosmische Mithrashöhle. Eine Sternkarte im delphischen Tempel? — S. 612 f. Das kosmische Heiligtum im Abendland — S. 614 f. Weltbild und Sakralbau. Die orphische Chronoshöhle — S. 616 f.

Die Welt als Höhle, Zelt oder Haus — S. 618 f. Die Himmelsmauer — S. 620.

Das Welthaus in der syrischen Kosmographie — S. 621. Die Kosmosbilder des Mar Aba von Nisibis — S. 622 f. Die Kosmologie der syrischen Exegeten — S. 624 f. Die Quellen des „Magiers" Mar Aba — S. 626 f.

Das altorientalische Weltbild — S. 628 f. Die alte architektonische und die neue sphärische Weltanschauung bei den Griechen — S. 630 f.

Kapitel V: **Ergebnisse** . . . . . 635—754

Ältere Anschauungen über den Ursprung der griechischen Religion und Philosophie. Die angebliche Uroffenbarung — S. 635. Die Ableitung aus der „morgenländischen Priesterweisheit". Alexandrinische Theologie, Renaissance- und Aufklärungszeitalter. Die CREUZERschule — S. 636 ff.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die Gegenbewegung: EDUARD ZELLER — 638 f. GRUPPES griechische Kulte und Mythen — S. 640. BURNETS „Early Greek Philosophy" — S. 641 f. THEODOR GOMPERZ' „Griechische Denker" — S. 643 ff.

Fortschritte der zuletzt genannten Darstellung — S. 644 f.

Das Alter der orphischen Theogonie. Die Zeit des Pherekydes. Zwei Ansätze. DIELS über Pherekydes als Zeitgenossen des Anaximander. Zur Kritik dieser Theorie — S. 645 ff. Pherekydes mit Thales gleichzeitig — S. 647. Verhältnis des Pherekydes und der orphischen Rhapsodien zu den ältesten Systemen der jonischen Philosophie — S. 648.

Rekapitulation des Gedankengangs der genannten Kosmogonien: die Gottheit der Zeit Chronos-Aion — S. 649. Nyx, Physis-Ananke-Adrasteia — S. 650 ff. Chaos, *μήτρα* und Urhöhle — S. 652 ff. Weltsamen und Urmischung im *κρατήρ* — S. 653. *Χάος-χώνη*. Blasenbildung im Urwirbel. Phanes *κλείς*. Uranos-Plutōn — S. 654 f. Sonne und Mond als Spiegellichter. Die *ἀγέννητα* bei Pherekydes — S. 656 f. Weitere Parallelen. Götterehe, Anthropogonie — S. 658 f. Eschatologie. Der Götterkampf — S. 660.

„Orphische" Lehren bei Thales — S. 660 f. Die theologisch-kosmologischen Apophthegmen des Thales und ihre Deutung — S. 662 f. Gegensatz des Thales zur Volksreligion — S. 663. Anaximander — S. 664 f. *Αἰὼν ἄπειρος, Χρόνος ἀγήρατος, Χρεών, Φύσις* und Weltsperma bei Anaximander — S. 666 f. Die Urqualitäten, ihre *ἐπικράτεια* und *δίκη*. Die Weltbildung — S. 668 f. *Γῆ μετέωρος*. Das *ὑγρόν* im Anfang. Apokatastasen. Gewittertheorie — S. 670 f. Die Anthropogonie des Anaximander — S. 672 f. Helloi, Galeoi und Orpheis — S. 674.

Αἰών und *Πνεῦμα* bei Anaximenes — S. 675. Das kosmologische System des Anaximenes — S. 676 f. Diogenes von Apollonia. Hippon — S. 678.

Orphiker und Pythagoreer — S. 679. Pythagoras als „Fischer" und „Hirt". Theophagie des Orpheus und des Pythagoras — S. 680 f. Orpheus-Dionysos, Pythagoras-Apollon. Die Isopsephie der Namen *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* und *ΑΙΟΡΦΟΣ* — S. 682 f.

Die Wurzeln der pythagoreischen Zahlenmystik: Wortzahlen und Zahlfiguren — S. 684 f. Die Kosmologie des Pythagoras. Alt-orphische Schriften — S. 686 f. Orphisches bei Xenophanes, Epicharm und Parmenides S. 688 f. — bei Empedokles — S. 690—93.

Das System des Heraklit. Aiōn-Heimarmene — *Λόγος ἀεὶ ἐών* als Urwesen S. 693 ff. Zeus Logos — *πῦρ ἀείζων*. Vergötterung des „Wortes". *Ὅσσα Διός* bei Homer — S. 697. Das Donnerwort des Keraunos. Die Weltbildung. *Πυρὸς τροπαί* 698 f. „Nach Maßen erlöschendes Feuer". Die *πέττεια* des Logos und der kosmische Dodekaeder mit den Buchstaben und Tierkreiszeichen — S. 700 f. Das „Gottesjahr". Der Logosbegriff bei Heraklit — S. 702 f. Der *Λόγος ξυνός* im Verhältnis zur älteren Unterscheidung einer Götter- und Menschensprache und zur späteren *ἄνθρωπος νομοθετὴς ὀνομάτων*-Lehre — S. 704 ff.

Die letzten Nachklänge der orphischen Kosmogonie bei Anaxagoras, Leukipp und Epikur — S. 707.

Alter und Entstehung der orphischen Litteratur. Die Zeugnisse des Herodot und Aristoteles — S. 708 f. Onomakritos. Pisistratus und die

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

Eleusinien. Die Dionysien von Agrae. Troische Kybelekulte. Die Berufung unteritalischer Mystiker der pythagoreischen Richtung nach Athen — S. 710 f. Kultische Aufgaben und litterarische Wirksamkeit der pisistrateischen Hoftheologen. Die Σφαῖρα des Musaios — S. 712 f. Die Theogonie des Pseudo-Epimenides. Die eigentlichen Orpheusbücher — S. 714 f. Angebliche Widersprüche zwischen älteren und jüngeren Orpheuszitaten — S. 716 f. Das Alter der sog. „rhapsodischen" Theogonie und ihre Quellen — S. 718 f. Die Herkunft der ungriechischen Vorstellungen bei den Orphikern und Pythagoreern. Kretisches und Kleinasiatisches — S. 720 f. Die Θρονισμοὶ μητρῷοι des Nikias von Elea, der Sternentanz um die ἑστία der Welt, die Lehre vom Zentralfeuer — S. 722 f. Andere Symbole des Kybelekultes. Μέτρον φύσεως, ὁλκάς — S. 724 f. Die kosmische ὁλκάς in der μήτρα und die Geburt des Diorphos in kleinasiatischen Mythen — S. 726 f. Kybele- und Chronoskult der kleinasiatischen Orphiker — S. 728 f. Die θίασοι der „Fischer" in den Legenden der „Sieben Weisen" — 730 f. Kroisos als Spender des Dreifußes; der Perserkönig und das Orpheusorakel von Lesbos. Das Fischergleichnis des Kyros — S. 732 f.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Perserherrschaft über Jonien; eranische Einflüsse im vorgeschichtlichen Kleinasien — S. 734. Sandan-Sardankult in Lydien; Spuren einer antizrvanistischen Bewegung bei den Joniern — S. 735. Ausbreitung des Zrvanismus nach Indien einerseits, nach Ägypten andrerseits (Hermetik!) unter Kyros und Kambyses — S. 736 f.

Geschichtliche Voraussetzungen dieser ersten Weltreligion. Die Entwicklung einer astralmystischen Weltanschauung bei den Semiten, Makro- und Mikrokosmoslehre; astraler Henotheismus; Himmelsmessungen und kosmische Maße. Die kosmischen Zykluszahlen — S. 738 f. Eranische Weiterbildung des Systems. Persischer Einfluß auf die wissenschaftliche Weiterbildung der babylonischen Astronomie. Gleichzeitiges Auftreten der berichtigten Zykluszahlen bei den Joniern und Babyloniern unmittelbar nach der persischen Eroberung — S. 739 f.

Götterzahlen und Onomatomantik in Babylon und bei den Pythagoreern — S. 740 f. Weitere semitische Elemente im orphischen System. Der Webergott und der kosmische Zeltbau. Weiterbildung des Henotheismus durch Einführung abstrakter Gottesbegriffe — S. 742 f. Vergötterung von „Schicksal"; „Zeit", „Baum" und „Unendlichkeit" — S. 744 f. Eindringen dieser Gottesbegriffe in die kleinasiatischen Kulte. Mithras-Phanes-Erikapaios — S. 746 f. Übernahme dieses komplizierten Synkretismus und der zugehörigen Kosmologie durch die jonischen Orphiker — S. 748. Die orientalischen Parallelen zur jonischen Λόγος-Κέρασνος-Lehre — S. 749 ff.

„Heilige Handlung" und „heilige Lehre"; die Entwicklung der kosmologischen Vorstellungen aus dem δρώμενον der Schöpfungsfeier beim Neujahrsfest — S. 752 ff.

Nachträge und Berichtigungen 755

Alphabetisches Sach- und Namensverzeichnis 774

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Verzeichnis der Abbildungen.

		Seite
Figur 1, 2.	Der Krönungsmantel Kaiser Heinrichs des Heiligen im Domschatz von Bamberg. Phot. Bernh. Haaf, Bamberg	6 u. 7
Figur 3.	Papstornat im Schatz von St. Peter. Byzantinische Arbeit vom Ausgang des XII. Jahrh. Seit dem XVIII. Jahrh. als „Dalmatica Leonis III." oder „Kaiserdalmatik Karls d. Gr." bezeichnet	21
Figur 4.	Krönungsmantel Richards von Cornwall im Domschatz von Aachen; sog. „Cappa Leonis III."	27
Figur 5.	Kaiser Constantius Gallus in der „toga picta". Miniatur im Chronographen von 354.	38
Figur 6.	Marduk von Babylon. Elfenbeinerne Thronstütze, gefunden bei den Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft	60
Figur 7.	Adad im kosmischen Mantel (wie Fig. 6)	61
Figur 8.	Mithrasrelief von Ostia im Vatikan, Galleria Lapidaria	62
Figur 9.	Stiertötender Mithras mit dem Sternenmantel, römische (?) Gemme	62
Figur 10.	Attis im Sternenkleid. Münze von Kyzikos	63
Figur 11.	Attis mit dem ἀστεροωτὸς πῖλος. Münze von Ancyra	63
Figur 12.	Antiochos von Commagene vor dem Thron des Ζεὺς Ὀρομασδής	64
Figur 13.	Attisbäumchen mit dem Himmelshut auf der Mithrasstele von Quadraro. Museo Chiaramonti Nr. 569	65
Figur 14.	Darstellung des Coelus mit dem Himmelsmantel auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta	66
Figur 15.	Aphrodite Urania im Sternenmantel. Peloponnesisches (?) Bronzefigürchen	67
Figur 16.	Venus Physica. Pompeianisches Wandgemälde	67
Figur 17.	Die Tierkreiszeichen auf der ἐπωμίς der ephesischen Artemis. Marmorstatue im Vatikan	68
Figur 18.	Die Himmelsgöttin NU-IT mit den Sternen und den Wellen des himmlischen Meeres auf dem Gewand. Vom rechteckigen Zodiakus zu Dendera	69
Figur 19.	Isispriesterin mit dem kosmischen Pallium. Von einem Grabrelief im Museo Pio-Clementino	70
Figur 20.	Delphische Festfeier (etruskische Spiegelgravierung)	74
Figur 21.	Delphische Festfeier (rotfiguriges Vasenbild)	75
Figur 22.	Athene im Sternenkleid. Panathenäische Preisvase im Louvre	77
Figur 23.	Athene mit der gestirnten Ägis. Kultbild vom Tempel der Minerva Medica in Rom (Magazin der archäol. Kommission)	78
Figur 24.	Athene mit der gestirnten Ägis. Marmorstatue gefunden zwischen Pompei und Castellamare	79
Figur 25.	Die Himmelsgöttin Nu-it vom Luftgott Shu getragen. Ägyptisches Gemälde im Museum von Turin	80
Figur 26.	Apotropäische Darstellung einer Sonnenfinsternis auf einer apulischen Vase	84

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

		Seite
Figur 27.	Madonna im Sternenmantel. Tafelbild von Sano di Pietro im Oratorio di S. Bernardino in Siena	85
	in Berlin	86
Figur 28.	Pan im Sternenmantel. Ausschnitt aus dem Tafelbild des Luca Signorelli	
Figur 29.	Der mystische Himmelsgürtel auf der vatikanischen Replik des sog. „Apollon mit der Gans"	96
Figur 30.	Statue eines ägyptischen Priesters im gestirnten Pantherfell. Holzfigur im Museum von Turin	106
Figur 31.	*ΑΝΑΚΑΛΥΠΤΗΡΙΑ ΚΟΡΗΣ*. Metope vom Tempel F in Selinunt im Museum von Palermo	125
Figur 32.	Babylonische Darstellung der „Häuser des Himmels" auf der Calotte der Berliner Merodach-Baladanstele	208
Figur 33.	Sternbild des Baumes mit dem Skorpion. Detail aus dem verschollenen Mithrasrelief der Casa Ottavio Zeni. (NB. Nachtrag zu S. 276₄)	276
Figur 34.	Benozzo Gozzoli, Verklärung des hl. Antonius von Padua in S. Maria in Araceli in Rom. Phot. Anderson	298
Figur 35.	Hexagramm mit Permutationen des Gottesnamens etc. Jüdisches Amulett für Wöchnerinnen. Nach der Jewish Encyclopedia Bd. I p. 550	302
Figur 36.	Tontäfelchen mit eingeritztem Heptagramm. Angeblich aus Nippur, nach JASTROW vielleicht aus Sippar	304
Figur 37.	Wochenstern. Nach BOUCHÉ-LECLERQ, L'astrologie grecque, Paris 1899, S. 432	305
Figur 38.	Schematische Darstellung des Pentagramms der kleinen Planeten	306₀
Figur 39.	Kabbalistisches Hexagramm mit eingeschriebenem Sonnensymbol	306
Figur 40.	Krieger mit dem Pentagramm als Wappenzeichen. Rotfigurige Schale im Museo Gregoriano	306
Figur 41.	Alexander d. Gr. mit dem kosmischen Schild. Goldmedaillon aus dem Fund von Abukir	316
Figur 42.	Die Sephirot und der mystische Siebenstern. Kosmogramm aus dem „Sohar". Nach dem Kupferstich in WELLINGS opus magico-cabbalisticum	331
Figur 43.	Babylonische „Weltkarte". Tontäfelchen im British Museum	333
Figur 44.	*ΉΛΙΟΣ ΈΠΤΑΚΤΙΣ*. Astrologische Aspektenfigur (nach Porphyrios)	339
Figur 45.	Symbol des Ahura-Maçda (des *ΖΕΥΣ-ΉΛΙΟΣ-ΑΙΣΚΟΣ* der Orphiker). Felsenrelief von Behistun	365
Figur 46.	Eros naht der Gē Chthoniē. Attische Bildschale des 5. Jahrhunderts	376
Figur 47.	Phanes, das Weltei und die Winde. Orphisches Kultbild, etwa aus der Zeit Hadrians im Museum von Modena	400
Figur 48.	Geburt des Mithras *μεσίτης* aus dem geborstenen Weltei. Skulpierte Stele in durchbrochener Arbeit aus dem Mithräum von Borcovicum	411
Figur 49.	Zrvan akarana auf der oberen, himmlischen Hälfte des kosmischen Eies stehend. Mithräisches Kultbild in der Antikensammlung der Villa Albani	412
Figur 50.	Zrvanstatue von Ostia mit den Werkzeugen des *Χρόνος τεχνίτης* in der Galleria lapidaria im Vatikan	413
Figur 51.	Zrvan und die Zwillinge. Mithräisches Relief im Museum von Vienne	416
Figur 52.	Nephritvase aus der Gudeazeit im Louvre, Paris	434
Figur 53.	Zrvan mit dem zwölfteiligen Szepter. Mithräisches Relief in der Villa Albani, Rom	437
Figur 54.	Torso einer mithräischen Zrvanstatue im Museum von Arles	439

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

Figur 55. Chronos übergibt dem Zeus den Blitz. Rahmenszene vom Neuenheimer Mithrasrelief 440
Figur 56. Zrvan erzeugt Wind und Feuer. Mithräisches Relief im Garten der Villa Colonna, Rom 445
Figur 57. Zrvan erzeugt das Wasser. Mithrasrelief aus Ostia in der Vatikanischen Antikensammlung 446
Figur 58. Mithräischer Okeanos (Apam napat) 455
Figur 59. Mithräische Darstellung eines Windgottes 455
Figur 60. Zrvanistische Kosmogonie. Randleiste vom Mithrasrelief in Osterburken 519
Figur 61. Kampf zwischen Zeus (Diav) und den Schlangenfüßlern. Relief aus dem Mithräum von Angera 529
Figur 62. Gleichbedeutende Darstellung auf dem Mithrasrelief von Virunum . . 529
Figur 63. Götterkampf gegen den Drachen. Darstellung auf einem babylonischen Zylinder 529
Figur 64. Kampf der Götter gegen die Riesenschlange. Babylonischer Siegelzylinder 529
Figur 65. Hethitischer Siegelzylinder mit der Darstellung des königlichen Flügelszepters 583
Figur 66. Der Sonnengott in der Lichtscheibe über dem heiligen Baum schwebend. Assyrischer Siegelstein der Sammlung Palin 590
Figur 67. Anbetung des Sonnenbaumes. Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Robert Stuart 590
Figur 68. Anbetung des geflügelten Baumes. Assyrischer Siegelzylinder im Louvre 591
Figur 69. Der kosmische Flügelbaum. Assyrischer Siegelzylinder im Louvre . 591
Figur 70. Überzeltung des heiligen Baumes mit dem Himmelsmantel. Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Duc de Luynes, jetzt im Kabinett des Médailles der Nationalbibliothek in Paris 592
Figur 71. Der Himmelsmantel über dem Flügelbaum. Assyrischer Siegelzylinder Nr. 89135 im British Museum 594
Figur 72. Assyrische Zeltbauten über dem Geäst lebender Bäume. Relief aus Kujundjik im Berliner Museum 595
Figur 73. Brennende Baumzelte der Elamiter. Kujundjikrelief im British Museum 595
Figur 74. Judentrauung unter dem Brautzelt. Aus einer Amsterdamer Osterhaggadah des Jahres 1695 598
Figur 75. Darstellung des überschwemmten Nillandes. Bemalter Estrich der kosmischen Halle von Tell-el-Amarna 611
Figur 76. Kosmogramm des Mar Aba von Nisibis mit der Darstellung des „Berghauses der Welt" und des Auf- und Unterganges der Sonne hinter dem Weltberg der Mitte. (Aus der laurentianischen Hs. des Kosmas Indikopleustes) 621
Figur 77. Kosmogramm des Mar Aba mit dem Durchschnitt durch das „auf Wasser gebälkte Obergemach" des Himmels im 104. Psalm (ebenda) . . . 622
Figur 78. Kosmogramm des Mar Aba mit der Darstellung der oberen und der unteren Wasser zur Erläuterung des Schöpfungs- und Sintflutberichtes (ebenda) 623
Figur 79. Kosmogramm des Mar Aba mit den beiden „Säulen des Himmels" aus Hiob 26_{11} (ebenda) 624
Figur 80. Anachronistische Wiederherstellung des babylonischen Weltbildes im sphärischen Sinn nach JENSEN, Kosmologie der Babylonier 628

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Auflösung häufiger Abkürzungen.

AO = „Der alte Orient", gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft.
ATAO = ALFRED JEREMIAS, Das alte Testament und der alte Orient.
CIA = Corpus Inscriptionum Atticarum.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CRAIBL = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
DM⁴ = GRIMM, Deutsche Mythologie, vierte Auflage, herausgegeben von E. H. MEYER.
Enc. Bibl. = Encyklopedia Biblica ed. I T. K. CHEYNE.
FHG = MÜLLER, Fragmenta historicorum Graecorum.
FVS = DIELS, Fragmente der Vorsokratiker.
FWK = MANNHARDT, Feld- und Waldkulte.
GB = FRAZER, Golden Bough.
GGGAO = HOMMEL, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients.
GJ = WINCKLER, Geschichte Israels.
JA = Journal Asiatique.
IGSI = Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
KAT³ = SCHRADER, Die Keilschriften und das Alte Testament, 3. Auflage.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausgegeben von SCHRADER.
KHM = GRIMMS Kinder- und Hausmärchen.
MGAA = Monumenta Germaniae auctores antiquissimi.
MGLL = Monumenta Germaniae Leges.
MGSS = Monumenta Germaniae Scriptores.
MIÖG = Mitt. des Instituts f. österr. Geschichtsforschung.
ML = ROSCHERS ausführliches Lexikon der Mythologie.
Mon. Jud. oder Mon. talm. = Monumenta Judaica altera pars, Monumenta talmudica, Erste Serie, bearbeitet von SALOMON FUNCK, Wien 1907.
MVAG = Mitt. der Vorderasiatischen Gesellschaft.
OLZ = Orientalistische Litteratur-Zeitung.
PEF QST = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements.
RAWL. = RAWLINSON, Cuneiform Inscriptions of Western Asia.
RE = Realencyklopädie des klassischen Altertums, herausgegeben von PAULY-WISSOWA.
SBE = Sacred Books of the East.
SR = CARL ROBERTS Sammlung der antiken Sarkophagreliefs.
ThAS = UGOLINI, Thesaurus antiquitatum sacrarum.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

TMCM = FRANZ CUMONT, Textes et monuments relatifs au culte de Mithra.
TST = Textes and Studies etc. ed. ROBINSON, Cambridge.
TU = GEBHARDT und HARNACK, Texte und Untersuchungen etc.

Die sonst noch verwendeten Siglen sind die allgemein üblichen. An Seitenzahlen angehängte Petitziffern bei Verweisen und im Register bezeichnen die betreffende Anmerkung, meistens aber auch die zwischen diesem und dem vorangehenden Index gelegene Stelle im Text überm Strich. N verweist auf die „Nachträge und Berichtigungen", die mit Rücksicht auf das wichtige, während des Druckes hinzugewachsene Material der besonderen Beachtung des Lesers empfohlen seien.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Stellenverzeichnis.

(Nur diejenigen Stellen, die sich unmittelbar auf den kosmischen Mantel beziehen, sind ausgeworfen.)

Actus Apostolorum 10_{11} ff., 11_5 ff. — S. 230 ff.

Aischylos, *Σαλαμίναι*, fr. 216 NAUCK² — S. 108 Nr. 46.

Alanus de Insulis, de planctus naturae, MIGNE, patrol. lat. CXX, 435 C D, 436 D, 437 D — S. 229_2.

Anonymer alexandrinischer Dichter bei SCHNEIDER, Callimachea II p. 728, MAASS, Aratea p. 124 — S. 174_2 cf. N 93.

Anonymer Byzantiner bei CRAMER, Anecd. Paris. II p. 380 — S. 258_7.

Appian, Punica 66 S. 41_6.

Apuleius, Metamorphosen XI, 3 f. — S. 70; Metamorphosen XI, 24 — S. 135_0, 293_6.

„Azilah", Traktat, aus dem Kabbalistischen über Emanation; übers. bei KARPPE, Études sur les origines et la nature du Zohar, précedè d'une étude sur l'histoire de la Kabbale, Paris 1901, p. 252 — S. 89 N.

Bacon, Roger, opus maius vol. I p. 211 ed. BRIDGES, Oxford 1897 — S. 19_3.

Brucianus, Codex, koptisch-gnostische Apokalypse des sog., ed. AMÉLINEAU, Not. et extr. des Mss. XXIX, 1, p. 132 und 134 S. $228_{2.3}$; ibid. p. 124 ∾ 298 ed. SCHMIDT TU VIII, 1 f., Leipzig 1892 — S. 249_1 ibid. p. 303 — S. 249_8.

Claudian, Raptus Proserpinae I, 246 ff. ed. BIRT, MGAA X p. 359 — S. 209 ff.

Clemens Alexandrinus, strom. V, 6, p. 664 POTTER — S. 25_4.

Cornific. 27 p. 150 OSIANDER — S. 87_0.

Demokrit bei DIELS FVS² p. 347 Nr. 23 Z. 19 (Aëtios) — S. 110 Nr. 53.

Duris, Fragm. hist. Graec. ed. MÜLLER II, 477 ∾ Athenäus XII, 50 p. 535 (ed. KAIBEL III p. 181) — S. 39_6.

„Échecs amoureux", altfranz. Roman ed. SIEPER S. 8 (fol. 3a) — S. 221_5, 229_3.

[Eliezer Rabbi] Pirkē di, cap. III (Mon. Judaica II, Wien 1907, talm. I p. 192 Nr. 682) — S. 226.

„Enuma ēliš", babylonisches Schöpfungsepos, Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 23 (JENSEN; cf. dess. Kosmol. der Babyl. S. 279) — S. 288 ff.

Ethicus, Kosmologie des sog., ed. D'AVEZAC p. 458 — S. 90.

Euripides Iōn 1141 ff. — S. 58_4.

Eusebios, de laud. Const. VI, 728 p. 430 ed. HEINICHEN — S. 104_1, 213 ff., 226; praep. evang. III, 11, 44 — S. 86_6; III, 11, 46 — S. 102_3.

Evang. Mark. 9_3, Matth. 17_2, Luk. 9_{29} — S. 19_3; Joh. 19_{24} — S. 185_6.

Firdusi 472_{627}, 636_{2029}, 918_{824}, 1464_{367} ed. Leyd. — S. 101_8 N; p. *10.11*$_{13}$ ed. TURNER-MACAN — S. 106_4 N.

Genesis 37_3 — S. 286 ff.

Goethe „Faust" I, 509 — S. 52_5, 54_0.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Graphia aurea urbis Romae" ed. OZANAM, Documents inédits pour servir à l'histoire littèraire d'Italie, Paris 1850, p. 175 — S. 23 f.
Grimnismǫl, Edda ed. DETTER-HEINTZEL p. 31 a, 49 — S. 101 Nr. 32, 245₃.
Helgaldi Floriac. monac. Vita Roberti regis c. 14 ed. DUCHESNE, Hist. Franc. script. IV, 68 ∾ BOUQUET, Recueuil des historiens de la Gaule IX, 104 d — S. 37₁.
Jesaias 40₂₂, 44₂₄, 50₃ — S. 87 Nr. 2 und N 87₃.
Josephus Flavius antiqu. III, 7₇ — S. 25₄.
Kritias, Sisyph. Satyric. NAUCK, Fragm. trag.² p. 771 Z. 34 ∾ DIELS, FVS² p. 620 Z. 26, p. 621 Z. 21 — S. 110 Nr. 52.
Lettische Lieder ed. MANNHARDT, Zeitschr. f. Ethnol. VII, 80 Nr. 47 f. S. 82, Nr. 73 — S. 101 N zu Nr. 32.
Leukipp, siehe oben unter Demokrit.
„LI — KI" chines. Zeremonienbuch, ed. P. COUVREUR S. J., Ho-kien-Fu 1899 IX, 6, p. 592 cf. SBE XXVII, 429 f. — S. 22₀.
Macrobius, ad somn. Scip. I, 11, 12; I, 12, 13 — S. 293₃.
Mahābhārata, Vers 8133 bei DEUSSEN, Vier philosophische Texte des M., Leipzig 1906, p. 297 — S. 505₅.
Maimōnides (R. Moses b. Maimōn.) comm. Exod. 33₂₃; fundam. legis I § 10; Morē Nebuchîm I 21₅₈ — S. 89 N.
Märchen: GRIMM, KHM Nr. 65 (griechisch bei HAHN Nr. 27, weit. Parall. ibid. II, S. 59 ff., 225 f. cf. I, 61) — S. 246₂; KUHN und SCHWARTZ, Norddeutsche M. p. 184 f. — S. 230₂.
Martianus Capella, nupt. Merc. I, 66 — S. 245₃.
Mexikanische Lieder bei K. TH. PREUSS, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt., II. Abt. XVIII S. 168; Mitt. d. Anthropol. Gesellsch. in Wien 1903 S. 154 — S. 92 N.
„Naassenerpredigt", sog. b. Hippolyt. ref. haeres. V, 7 p. 142 DUNCKER-SCHNEIDEWIN ∾ REITZENSTEIN, Poim. S. 86 f. — S. 102₁.
Nebo-šum-iškun, kultisch-astrologischer Brief (THOMPSON Nr. 151), trad. MORRIS JASTROW, Rel. d. Babyl. und Assyr., Gießen 1909 (Lief. XIV) II, S. 478 f. — S. 755 (N).
Nonnos, Dionys. XL, 407 ff. — S. 93 Nr. 13—14, 255 f.; XL, 577 ff. — S. 107 Nr. 44, 255 f.; XLI, 277 ff. — S. 162.
„Orac. chald." bei Prokl. in Tim. 155 e, KROLL S. 25 — S. 592₀.
„Orpheus" Argonaut. 513 und 1028 (p. 21 und 39 ABEL) — S. 105 Nr. 40 und 41; Hierostolika fr. Nr. 152₄₋₇, ABEL p. 213 — S. 106 f. Nr. 42 und 43; Hymn. XIX, 16, ABEL p. 69 — S. 55₁, 108 Nr. 47; *Κόρης ἁρπαγή* ABEL p. 238 Nr. 11 (vgl. oben unter Claudian) — S. 117₁, 221; Rhapsod. Theog. fr. 48 ABEL p. 168 — S. 105 Nr. 39 cf. 347₅. Nonn. Dionys. VI, 155 ff. p. 224 ABEL — S. 117₁.
„*παλαιοί*" bei Porphyr, De antro nymph. 14 — S. 112₂.
Pausan. VI, 35₄ — S. 72₃.
Pherekydes von Syros, DIELS, FVS² p. 507 f. Nr. 2 — S. 197₁, 321₁, 353.
Philon von Alexandria, de migr. Abr. 18 (I, 42) — S. 221₂; de prof. ed. WENDLAND II p. 562₂₃ — S. 89 Nr. 6, 228₁; de somn. I, 35 ed. WENDLAND II p. 249 — S. 89 Nr. 4, 224₂; I, 36 ed. WENDLAND II p. 250 — S. 89 Nr. 5, 248₃; I, 37 ed. WENDLAND II p. 251 — S. 25₄; de vita Mos. II, 117 ed. COHN IV p. 227 cf. p. 122 — S. 25₄.
„Pistis Sophia" ed. SCHWARTZE, Berlin 1851, p. 7 und 11 ff. — S. 103₇, 228₄, 253₅.
Plutarch, Demetr. 41 — S. 40₁; de Iside et Osiride 51 und 78 — S. 102₃; ibid. c. 77 — N zu S. 70₄.₅.
Polemon bei Athenäus ed. KAIBEL XII, 541 A ∾ Ps.-Aristot. *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 96 W vol. II p. 838 BEKKER — S. 33₅ und 35.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Porphyr. de abstin. I, 31 — S. 293₃.
Proklos in Tim. I, 113 ed. DIEHL — S. 293₃; opera ed. COUSIN p. 222 — S. 293₃.
Psalm 102₂₆ f. ∾ Hebr. I, 11₁₂ — S. 87 Nr. 3; Psalm 104₂ — S. 87 Nr. 1, 224₅.
RAWLINSON, Cuneiform inscriptions of Western Asia II, 47, 34—35e, f — S. 92 Nr. 10 f.; II, 50, 31, V, 39, 46 — S. 92₃ N.
Ṛgveda I, 25, 13 — S. 100₁₀; I, 115, 4 — S. 101₇; IV, 13, 4 — S. 101₈; VII, 87, 6 — S. 101₁; VIII, 8, 11 — S. 505₅; VIII, 41, 7—10 — S. 100₉; IX, 69, 5 — S. 101₄; X, 31, 1 — S. 247 N; X, 123, 7 — S. 101₁.
„Rose, Roman de la", ed. MARTEAU Vers 16827 — S. 222₀.
Sagen: HENNE AM RHYN, Deutsche Volkssagen S. 654 — S. 246₂.
Samuel, Rabbi bar Nachman, Mon. Jud. p. 186 Nr. 666 — S. 224₆.
„Sapientia Salomonis" 18₂₄ — S. 19₃, 25₄.
Scotus, Mich., Cod. lat. Monac. 10268 f. 77v, col. 1; ined., descripsit BOLL — S. 4₂.
„Seelenhymnus" sog., der Thomasakten, trad. K. RAABE bei HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, S. 521, 8; 524 Z. 20, 26 — S. 24₂, 294₄.
„SHU-KING", ed. LEGGE, Chinese Classics, vol. III p. 79 cf. — S. 22₀.
Simon, Rabbi, ben Laḳiš, bei BACHER, Agada der Pal. Amoräer I, 384 — S. 228₆; Mon. Jud. pars. II (Bibl. Talmudica) 1. Band, 1. Heft, S. 6, Z. 15 — S. 89₅, 296₆; Chagiga XII, 6, Mon. Jud. pars. II, 1. Band, 1. Heft, p. 193 Nr. 684, Z. 10 ff. — S. 221₄.
Sohar I, 2a Tikkun. I trad. KARPPE a. a. O. p. 403 — S. 89 N; I, 19b, 20a KARPPE p. 361 — S. 602₂; IIa KARPPE p. 406 — S. 224 N.
Sueton, Nero, c. 25 — S. 39₁.
Ur-bau, Inschrift des, Découv. en Chaldée Pl. 7 Vol. VI, 5 — S. 178 N; cf. RAWL. III, 67, 32c—d — S. 178₄ N.
Yasht 13, 1; Zend Avesta, comm. par JAMES DARMESTETER, Annales du musée, GUIMET vol. 22, p. 506 f. — S. 93₃.
Zauberpapyri: Papyr. Paris. Vers 588 bei DIETERICH Abraxas S. 49 — S. 103₁; Papyr. Lond. Vers 414 ff. ed. WESSELY in den Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. 1888 — S. 103₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

I.

DER KAISERMANTEL DES HEILIGEN RÖMISCHEN REICHS

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Den Kaiser sah ich beim Opfer stehn
Im priesterlichen Geschmeide
Ich habe die ganze Welt gesehn
In unsres Kaisers Kleide
Goldgestickt die Sonne zur rechten Hand
Und silbern der Mond zur Linken
Das weite himmelblaue Gewand
Besät mit Sterneblinken . .

Nach dem Chinesischen von Friedrich Rückert.

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der einst Königen und Feldherrn mit schicksalsschwerem Rat zur Seite stand, der weise Magier des Ostens, der deutet heute nur mehr die dumpfen, in engem Kreise schweifenden Träume und Ahnungen müder Mägde: aber noch immer grüßt er in der gleichen feierlichen Tracht wie vor Alters, mit der hohen Kegelmütze, der Sphäre und dem weißen Zauberstab, mit dem lang herabwallenden Bart und im sternbesäten Mantel,[1] wie er auf den Türmen von Eger, Kenilworth und Plessis, auf den flachen Dächern der Königsschlösser in Cordova und Palermo gestanden sein mag, vom bunten löschpapierenen Umschlagblatt des „ägyptischen" wie des „chaldäischen" Traumbuchs aus ehrfurchtgebietend seine gläubigen Adepten; im selben Aufzug zieht er unter den heiteren Gestalten der alten Wiener Zauberposse als Ajaxerle, Schneckenhändler und Hexenmeister aus Donaueschingen über die Bühne; und ebenso gekleidet lockt er die schaulustige Menge im gebrochenen Deutsch eines böhmischen Taschenspielers in das wundererfüllte Innere einer Praterbude.

Wer fragt heute danach, von wo jenes seltsame Himmelskleid herstammt und welche erlauchteren Träger vor diesem Jahrmarktszauberer den nun so fadenscheinig glänzenden Sternenmantel um ihre Schultern geworfen haben mögen?

Die Zeiten haben sich sehr verändert, seit Friedrichs II., des Hohenstaufen schottischer Leibastrolog, Michael der „stregone" aus dem nebeligen Stammlande des zweiten Gesichts „che veramente delle magiche frode seppe il giuoco"[2] in Bologna seine vornehmen Kunden und Freunde mit den köstlichsten Gerichten bewirten konnte, die dienstbare

[1] Vgl. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, L'astrologie grecque, Paris 1899, p. 577 n. [1] „. . . la robe constellée, le vêtement legendaire des astrologues".

[2] DANTE, Div. Com. Inf. XX, 116; vgl. WOOD BROWN, an enquiry into the life of Michael Scot, Edinburg 1897, zuletzt BOLL, Sphära, Leipzig 1903, S. 439, 447[1]. Eine reizende Novelle von GIO. DA PRATO über Michele Scotto und Kaiser Friedrich II. in PAUL ERNSTS Sammlung altitalienischer Novellen, Leipzig 1902, I, 238—262.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Geister durch die Luft aus den Küchen aller europäischen Herrscher herbeigeschafft hatten.[1]

An einer so besetzten Tafel konnte man noch leicht einem ungläubigen Epikuräer, der in seiner Zweifelsucht die ewigen Sterne Pfennigkerzen schalt, zu leuchten trunknen Bettlern in der Nacht, mit unerschütterlicher Überlegenheit zur Antwort geben, nur Dummköpfe könnten glauben, die Himmelslichter seien ohne Ordnung über das Firmament hingestreut; die Wissenden sähen in dem gestirnten Himmel ein glänzendes, mit Edelsteinen besetztes Gewand, dessen Zierat gar wohl ersonnen und geordnet sei.[2]

Seither aber hat sich die Welt immer mehr mit solchen „Dummköpfen" angefüllt. Der weise Seher Michele Scotto wandert mit dem verdrehten Gesicht im Nacken rücklings durch die vierte Schlimmekluft der tiefsten Hölle, und die heut an seiner statt die Nächte durchwachen, um unablässig die Bahnen der Gestirne zu verfolgen, in deren ernüchterten Gemütern hat die trostlos unerbittliche Weisheit des alten Heraklit[3] tiefe Wurzeln geschlagen, daß die schönste Weltordnung, von keinem der Götter und keinem der Menschen voraussinnend erschaffen, vor dem unbestochenen Blick doch nur daliegt *ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένον*, — wie ein blindlings hingeschütteter Kehrichthaufen.

Hätte den Sternenmantel wirklich nie jemand andrer getragen, als die anmaßendsten aus jener Gauklergilde, die sich Dantes Zorn so redlich verdient zu haben scheint, es stünde kaum dafür, sich viel Gedanken über den Ursprung dieser phantastischen Tracht zu machen. Allein von den Leuten, die mit Michele Scotto zu Tische saßen, mag leicht noch einer oder der andere keinen geringeren als den römischen Kaiser deutscher Nation selbst in einem solchen Weltenmantel zur Krönung ziehend gesehen haben.

Man weiß ja nur wenig mehr vom Zeremoniell jener glänzenden, teuer genug erkauften Festzüge, die so mancher deutsche König zur St. Petersbasilika hin unternommen hat, um nach vielen Fährlichkeiten

[1] JACOPO DELLA LANA, Comm. zu der eben angeführten Dantestelle.

[2] Vgl. MICH. SCOTUS Cod. lat. Monac. 10268 f. 77 v, col. 1. „De notitia ordinum stellarum fixarum. Phylosophi quondam multis experimentis noverunt celum esse stellatum ordinabiliter tam desubter quam super, unde ex tali ordinatione stellarum est preciosius et videtur esse pulcerimum. cuius exemplum trahimus de ueste alicuius bene frisata et gemmis preciosis adornata in suo contestu; et quamquam celi stelle videantur seminate seu asperse, melius sunt disposite in eodem quam videantur uel credantur ab ydiotis que sic morantes nobis designant tanquam puncti vel termini lapidum preciosorum signa coeli 12 et imagines 48 etc." Ich verdanke eine Abschrift dieser unedierten, zuerst „Sphära" p. 441 herangezogenen Stelle der Güte Prof. Franz Bolls.

[3] DIELS FVS[2] fr. 30 und 124, p. 66, 19 und 79, 13.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in der Hauptstadt der Welt die Krone der Cäsaren zu empfangen.[1] — Schattenhaft ungreifbar, wie die letzten glanzlosen Figuranten eines endlos langen Maskenspiels sind auch diese Protagonisten des großen Welttheaters von der Bühne abgetreten. Aber hie und da ist doch in den entlegensten Winkeln der unerschöpflichen „Old Curiosityshop", die die Altertumsforschung immer wieder von vorn zu durchstöbern anfängt, das eine oder das andre Requisit jenes weltbedeutenden Mummenschanzes liegen geblieben. Und mitten unter all diesen Kronen und Szeptern, Handschuhen und Reichsäpfeln toter Könige und Kaiser, die sich da zusammenfinden, schimmert nun wirklich seltsamerweise ein kostbarer Mantel, dessen halberhabene Goldstickereien auf ursprünglich tiefblauem Grunde den Himmel und alle Sternbilder darstellen wollen.

Kein einziges von allen jenen ehrwürdigen Dingen spricht so eindringlich zur Phantasie des Beschauers als gerade dieses Prunkstück des Domschatzes von Bamberg,[2] dessen geschichtliche Bedeutung durch eine Verbindung von Umständen verbürgt wird, wie sie wohl kaum je ein zweitesmal wieder zusammentreffen dürften: merkwürdig schon durch das Andenken an den inschriftlich bezeugten Spender, jenen Kaiser Heinrich, den die Kirche nicht zuletzt wegen seiner Verdienste um das von ihm gegründete und reich begabte Hochstift unter die Heiligen aufgenommen hat, noch wichtiger als örtlich und zeitlich genau bestimmbares Erzeugnis mittelalterlichen Kunstfleißes, bildet es vor allem durch seinen kosmischen Bilderschmuck ein unvergleichliches Denkmal zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Kaiseridee.

Natürlich wird dieses eigentümliche Sternenkleid hier nicht zum erstenmal besprochen oder auch nur abgebildet. Als Reliquie Heinrichs des Heiligen brachten es schon die Bollandisten[3] und bald darauf auch eine Ingolstädter Jesuitendissertation[4] durch einen dürftigen, nach Umrißzeichnungen des Bamberger Archivars EPPENAUER hergestellten Stich zur Kenntnis ihres kleinen Leserkreises. Auf diese beiden Abhandlungen geht alles zurück, was CH. G. v. MURRS Bamberger Führer[5] dem wiß-

[1] Die Hauptquellen sind ein Bericht im Liber Censuum des Cencius Camerarius (1192) und eine Urkunde Clemens V. vom Jahr 1312, vgl. MGLL II, pp. 187 ff. und 529 ff. Dazu die „Ordines Coronationis" bei WAITZ, Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönung, Abhandl. der Götting. Ges., ph. hist. Cl. 1873.

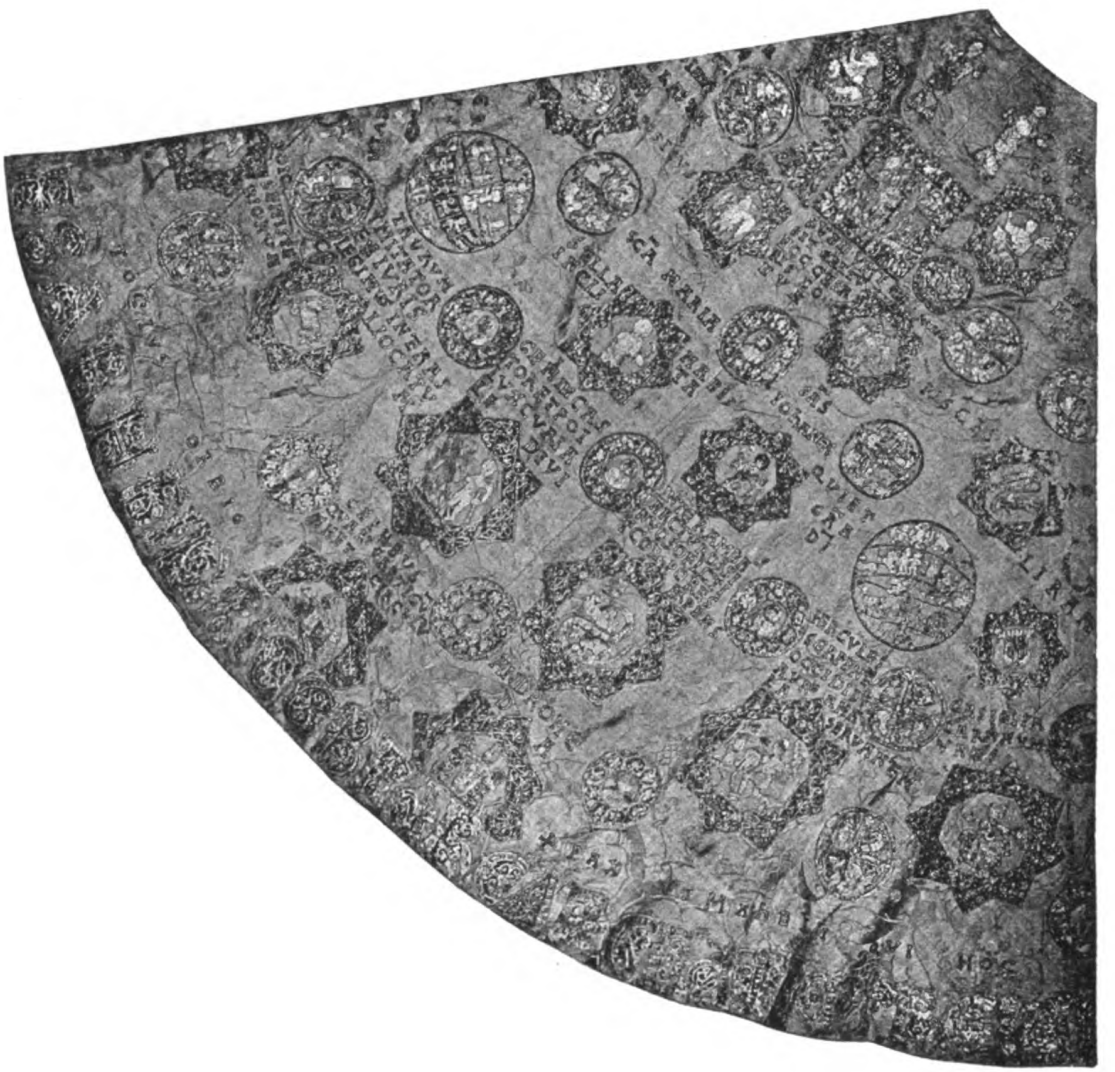
[2] Vgl. die Abbildungen 1 und 2; nach neuen Aufnahmen von Bernhard Haaf in Bamberg.

[3] P. SOLLIER in den Acta Sanctorum, Juli, Bd. III, p. 718 num. 71, Antwerpen 1723.

[4] P. HEINRICH SCHÜTZ, Mantum Bambergense S. Henrici Caesaris notis illustratum, Ingolstadt 1754, in 4°.

[5] Merkwürdigkeiten der fürstbischöflichen Residenz Bamberg, Nürnberg 1799, S. 102—116.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN



Figur 1.
DER KRÖNUNGSMANTEL KAISER HEINRICHS

Phot. Bernh. Haaf

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN



Figur 2.
DES HEILIGEN IM DOMSCHATZ VON BAMBERG.

Bamberg.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

begierigen Fremden über den Mantel zu erzählen wußte. Erst das Monumentalwerk des Aachener Domherrn FRANZ BOCK über die Kleinodien des heiligen römischen Reichs deutscher Nation[1] vermittelte der breiteren Öffentlichkeit die Bekanntschaft dieses ungewöhnlichen Gewandstückes; geschmückt durch eine farbige Steinzeichnung, die den allgemeinen Eindruck recht gut, freilich manche Einzelnheiten nicht ganz verläßlich wiedergibt, zeigt die zuletzt genannte Abhandlung selbst neben allen schätzbaren Eigenschaften dieses sonderbaren Kenners und allzueifrigen Liebhabers mittelalterlicher Gewandreste auch recht deutlich die methodische Unzulänglichkeit seiner vielseitigen, aber lückenhaften gelehrten Ausrüstung. Im engsten Anschlusse an BOCK besprach das Stück dann PIPER in seiner „Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst".[2]

In letzter Zeit hat sich wieder ERNST MAASS, zuerst in einem Anhang einer philologischen Publikation[3] und dann in einem selbständigen Aufsatz[4] mit dem Mantel beschäftigt und seinem Versuch auch eine neue, treuere Abbildung nach einer Liebhaberaufnahme G. v. BEZOLDS vom germanischen Museum in Nürnberg beigegeben. Der Wert seiner Arbeit liegt jedoch keineswegs in dieser groben Zinkätzung nach einem verschleierten Lichtbild, sondern erstens in der tüchtigen philologisch-kritischen Wiederherstellung der verderbten Bilderbeischriften, zweitens in der einerseits auf diesen Lesungen, andrerseits auf Maaß' gründlicher Kenntnis der astrothetischen Literatur aufgebauten Deutung der Darstellungen, drittens in dem gelungenen Nachweis, daß die verwendeten Sternbildertypen selbst der weitverbreiteten „Recensio interpolata" einer vulgärlateinischen Aratübersetzung entnommen sind.

Um das unleugbare Verdienst dieser Leistung, besonders im Vergleich mit den kindlichen, aus der CREUZER'schen „Symbolik", dem „Mundus symbolicus" von PICCINELLI und anderen ebenso unzulänglichen Quellen dritter Hand geschöpften, dafür aber mit der blühendsten Phantasie ausgeschmückten Bilderdeutungen BOCKS richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der ursprüngliche, jetzt nur noch in Spuren nachweisbare Grund des Goldgestickes in neuester Zeit durch einen purpurvioletten[5] mit dem bekannten Granatapfelmuster durchwebten Seidenstoff ersetzt worden ist; dabei ist aber nicht nur

[1] Wien, bei der k. k. Hof- und Staatsdruckerei 1864, Tafel 41, Text S. 191 ff.

[2] II. Bd. S. 69 ff.

[3] Commentariorum in Aratum reliquiae, p. 602 ff.

[4] Zeitschrift für christliche Kunst XI. Bd. 1899/1900, Heft XI u. XII, S. 320 ff. und 362 ff. „Inschriften und Bilder des Mantels Kaiser Heinrichs II.".

[5] Vgl. die farbige Abbildung bei BOCK a. a. O. MURR a. a. O. S. 104 beschreibt noch ein „himmelblaues dichtes Seidenzeuch".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die ursprüngliche Anordnung der Bilder — diese wohl weniger stark — sondern auch die Buchstabenfolge der Inschriften in achtloser, oft sehr störenden Weise verändert worden, sodaß stellenweise ein ganz heilloses Durcheinander wieder einzurenken war.

Maass' wertvolle Aufstellungen nahmen dann Moriz Dreger[1] und Pater Joseph Braun[2] in ihre viel gelesenen Handbücher auf, leider zusammen mit allen folgenschweren Irrtümern seiner verdienstlichen, nur leider in allem nicht philologischen ganz unzulänglichen Abhandlung. Denn das muß gesagt werden: soviel nützliche Ergebnisse Maass auch zutage gefördert hat, in zweifacher Hinsicht bedeuten seine Arbeiten einen unbedingten Rückschritt gegen die älteren Anschauungen. In einer Art sonderbaren Mißtrauens gegen die unverdiente Gunst eines ganz seltenen Zusammentreffens mehrerer Überlieferungen hat er nicht nur die bereits vor ihm annähernd richtiggestellte Deutung der Widmungsinschriften ganz auf den Kopf gestellt, sondern auch, offenbar unter dem Einflusse jener wirklich oft zuweit getriebenen Vorsicht gegen „Küsterfabeln", die sich die klassischen Philologen bei der Pausaniaskritik angewöhnt haben, eine an Ort und Stelle in mündlicher Überlieferung bewahrte, ganz leicht zu erhärtende Tradition über die ursprüngliche Bestimmung des ganzen Stückes leichten Herzens über Bord geworfen.

Während nämlich Bock und seine Vorgänger noch dieses allerdings dem Anscheine nach ganz vereinzelt dastehende Sternenkleid unbedenklich als Kaisermantel Heinrichs des Heiligen ansprachen, hat man seither allgemein kritiklos die von Maass verfochtene Meinung nachgesprochen, daß diese seltsam verzierte Planete des Bamberger Domschatzes von Anfang an als Meßgewand gedacht gewesen sei.

Niemand scheint bemerkt zu haben, wie haltlos die Grundlagen dieser Umtaufe bei näherer Erwägung erscheinen. Maass hatte zunächst auf einen äußeren Umstand hingewiesen: daß nämlich die vornehmsten Bilder — der thronende Christus inmitten gewisser apokalyptischer Gestalten,[3] eine Gruppe um die sich wie um ein Empyreum Sonne, Mond, Sternbilder und unbenannte Einzelsterne[4] scharen — auf dem Rückenteil des Gewandes angebracht sind. Nun wäre allerdings diese Art der

[1] Künstlerische Entwicklung der Weberei und Stickerei innerhalb des europäischen Kulturkreises etc. Wien 1904, Textband S. 78 ff.

[2] Die liturgischen Gewänder des Abendlandes, Freiburg i. B. 1907, S. 227.

[3] Siehe unten S. 21 f. Vgl. ferner in der unten Kap. III besprochenen Beschreibung des „Lichtkleides" im sog. Seelenhymnus der Thomasakten die Stelle „Und das Bild des Königs der Könige war ganz auf dem ganzen Gewande" (E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, S. 524, Z. 26).

[4] So erklären sich vielleicht die von Maass ungedeutet gelassenen Medaillons

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Anordnung bei einem Meßkleid unmittelbar aus dem liturgischen Vorgang verständlich. Was MAASS aber merkwürdigerweise gar nicht in Erwägung gezogen zu haben scheint, ist die unbestreitbare Notwendigkeit, daß auch der Kaiser — wie immer man sich die Zeremonie im einzelnen vorstellen mag — im Augenblick der Krönung, selbst dann wenn er allen mittelalterlichen und neueren Ghibellinen zur Erbauung die Krone selbst vom Tische des Herrn genommen hätte,[1] ebensowenig wie der zelebrierende Priester dem Altar den Rücken zukehren konnte; auch der Kaiser muß, ganz wie der messelesende Geistliche abgewendet von der versammelten Gemeinde vor dem Papst gestanden sein. Selbst wenn die Überreichung der Insignien nicht am Hauptaltar stattfand, — die Quellen erwähnen den Altar des hl. Mauritius — muß doch während der ganzen, an verschiedenen Orten der Basilika spielenden Handlung hinter dem Kaiser sein Gefolge, also die wichtigsten Zuschauer gestanden sein, so daß schon bei der Krönung vor allem die Rückenseite des Mantels zur Geltung kommen mußte. Dasselbe gilt natürlich auch von dem zweiten Höhepunkt der feierlichen Handlung, dem bedeutungsvollen Augenblick, wo der Kaiser, zum erstenmal mit den Insignien der neuen Würde angetan, während der Krönungsmesse aus der Hand des Papstes das heilige Abendmahl empfing.[2]

Beweist also die Anordnung des Bilderschmuckes weniger als nichts gegen die alte Überlieferung, so kann doch der zweite, offenbar für die Umdeutung ausschlaggebende innere Grund nicht mit zwei Worten abgetan werden. Denn da gegen MAASS' treffende Bemerkung, daß nur Gott allein und nicht der deutsche Kaiser die Welt regiert, beim besten Willen wenig einzuwenden ist, muß man ihm einen Schein von Recht zubilligen, wenn er den Sternenmantel als ein höchst unpassendes Kleidungsstück für einen Sterblichen bezeichnet. Wenn er aber fragt, ob man annehmen dürfe, daß der Heilige Heinrich sich dieser Erwägung verschlossen haben könne, so muß ich sagen, daß diese Frage wohl

mit Brustbildern ohne weitere Kennzeichen. Auch an Darstellungen der *πρόσωπα* (cf. Firmicus Maternus II, 4) könnte zur Not gedacht werden, obwohl nicht 36, sondern nur 21 solche Medaillons vorkommen. Oder sollten alle diese Brustbilder in vielfacher Wiederholung „das Bild des Königs der Könige" „ganz auf dem ganzen Gewande" (s. o. Anm. 4) zu versinnlichen haben?

[1] Vgl. die Beispiele für ein derartiges Vorgehen bei W. SICKEL, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrh., Byz. Zeitschr. VII 1898 S. 514$_{18-24}$, 516 oben, 536$_{36}$.

[2] Vgl. den oben erwähnten Bericht des Cencius Camerarius über die Krönungsmesse MGLL, II 192$_{33}$, „Quum autem praefatio incipit, imperator extrahit pluvialem" (das Ornat eines Klerikers von St. Peter) et induitur manto proprio. Quum datur pax Domini, ascendit ad communicandum indutus proprio manto."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht so leicht zu beantworten ist, als man wünschen möchte. Ich wundere mich nur, wie einem solchen Kenner des klassischen Altertums entgehen konnte, daß lange vor ihm schon andere ehrbare Historiker wie Plutarch und Sueton[1] über die Vermessenheit von Herrschern, die im Weltenmantel einherschritten, unwillig ihre Köpfe geschüttelt haben. Über die Berechtigung solcher Zensuren zur Weltgeschichte möge mit den Alten streiten, wer Lust dazu hat. Von einem modernen Geschichtsforscher hätte man erwarten dürfen, daß für ihn das Problem eben dort begonnen hätte, wo bei jenen das Verständnis oder gar der Wille zum Verstehen aufhörte.

Sicher ist jedenfalls, daß ein solcher Mantel, wenn er wirklich unziemlich für einen Sterblichen ist, am allerwenigsten für den in christlicher Demut vor das Allerheiligste hintretenden, keinesfalls aber nach antiker Auffassung „deorum vice"[2] die Riten vollziehenden Priester passen kann, und daß auch tatsächlich in der ganzen reichen monumentalen und literarischen Überlieferung über christliche liturgische Gewänder, die erst neuerdings wieder aufs sorgsamste gesammelt und gesichtet worden ist,[3] kein anderes Beispiel der Art aufgezeigt werden kann.

So kann man meinetwegen einstweilen einen Augenblick im Zweifel sein, ob das Bamberger Ornat ursprünglich ein Krönungsmantel war oder nicht. Keineswegs aber kann es, soweit religionsgeschichtliche Einsicht heute reicht, vernünftigerweise von Anfang an als Meßkleid gedacht gewesen sein; fehlt ja sogar jeder Anhaltspunkt dafür, daß der Sternenmantel selbst nach vollzogener Schenkung an das Hochstift jemals diesem Zweck gedient hat und nicht vielleicht ein Weihgeschenk von ganz anderer liturgischer Bestimmung gewesen ist. Wäre es nicht folgerichtiger gewesen, wenn MAASS z. B. angenommen hätte, der inschriftlich als Geschenk des Kaisers an das „höchste Wesen" bezeichnete Mantel hätte zur Bekleidung einer Bildsäule des Erlösers oder der Muttergottes gedient, nachdem er einmal den Sternenmantel einem Sterblichen unbedingt absprechen zu müssen geglaubt hat?

Gewiß wäre das eine bloße Annahme geblieben, aber wenigstens

[1] Siehe unten S. 39_1, 40_1.

[2] Ein Nachleben dieser antiken Auffassung, wie Maaß es unbewußt vorauszusetzen scheint, ist in christlicher Zeit nicht einmal für die Person des Pontifex Maximus des „Statthalters Gottes" zuzugeben, der vielmehr ganz ebenso wie der einfache Priester als „servus servorum dei" als „minister", gr. „λειτουργός" zur Gemeinde gerechnet erscheint. Die für die antike Auffassung bezeichnendsten Beispiele bei BACK, (Berliner Dissertation 1883) De Graecorum caeremoniis in quibus homines deorum vice fungebantur; dazu FRAZER, Early history of the kingship, London 1905, lecture 5.

[3] Siehe oben S. 9 Anm. 2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eine mögliche und durch nichts auszuschließende Vermutung. Wenn ich sie nicht zu der meinen mache, so geschieht es nur darum, weil ich es für müßig halte, über die nähere Bestimmung eines Weihgeschenkes nachzugrübeln, das vielleicht ohne irgend eine nähere bestimmte Absicht, wie ein beliebiger andrer Wertgegenstand[1] dem Kirchenschatz übergeben worden ist. Denn sonst läge es wohl am nächsten, auf eine Nachricht[2] hinzuweisen, der zufolge Heinrichs Vorgänger Otto III. seinen Krönungsmantel dem Kloster S. Alessio auf dem Aventin gespendet hat und zwar nachdem er das Stück „decentissime" für den Altar des Heiligen hatte herrichten lassen,[3] wobei dann entweder an eine Verwendung als Antependium,[4] oder wohl eher an eine Benützung als Vorhang oder Baldachin des Tabernakels zu denken wäre.

Für meine Zwecke genügt jedoch vollkommen die Feststellung, daß der Kaiser auch die demütigste christliche Frömmigkeit nicht besser hätte betätigen können, als indem er einen Sternenmantel, den ihm irgend ein zu stark auftragenden Huldigungen neigender Anhänger[5] gewidmet hatte, dem „höchsten Wesen" weiter vergabte; während es andererseits höchst auffallend, ungewöhnlich und wirklich unpassend erscheinen müßte, wenn der Kaiser auf der Widmungsinschrift eines für den Dom von Bamberg bestimmten Meßgewandes nach Art eines Narren oder eines lallenden Kindes sich selbst beim Namen rufend, den „Caesar Heinrich" als „Zierde Europas" begrüßen und ihm seiner Reiche Mehrung hätte wünschen wollen.

Tatsächlich läßt sich auch ein ganz anderer Sachverhalt mit voller Sicherheit aus der von MAASS so unglücklich behandelten Widmungsinschrift ablesen. Es sei mir gestattet, mich über den Gegenstand etwas mehr zu verbreiten, als nötig wäre, wenn die kritische Analyse nicht schon durch eine vorgefaßte Meinung behindert wäre.

[1] Siehe unten S. 18₁ und Vita Heinrici c. 28 MGSS IV, 809₂₈ über Heinrichs Schenkung von Krönungskleinodien an die Abtei Cluny. Im Domschatz von Bamberg selbst befinden sich bekanntlich auch eine Krone, das Schwert und die Lanze des Kaisers; MURR a. a. O. S. 100.

[2] Siehe unten S. 19 Anm. 1.

[3] „altari coaptavit" MGSS IV, 620.

[4] cf. Chron. Hildesh. 1194—98 MGSS VII, 858₄₀ „tres pallas altaris, duas de purpura rubea, unam de auro circulatam, aliam stellatam." Für eine „palla altaris" hat das Bamberger Stück u. a. MABILLON, Annal. Sanctor. Ord. S. Benedicti III, 143 ad a 867 erklärt.

[5] Gerade in Briefen an Heinrich II. sind Komplimente mit kosmokratischer Färbung nicht selten. Daß man daran nichts Unfrommes fand, beweist der Umstand, daß auch Bischöfe sich so ausdrücken. Vgl. z. B. das Schreiben des Brun an Kaiser Heinrich II. (Winter 1008, gedruckt bei Giesebrecht, II, S. 689) „rex tu qui debes pene procurare totum mundum". Bern an denselben (Pez, VI, 205) „terrarum marisque domino".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es handelt sich im ganzen um viererlei Wortgruppen, insgesamt in derselben halberhabenen Goldstickerei ausgeführt wie die Bilder und zwar:

Erstens die erläuternden Beischriften der Bilder, die MAASS trefflich wiederhergestellt hat und die ich nur der Vollständigkeit halber und zugleich als Erklärung der Abbildungen 1 und 2 in möglichst übersichtlicher Anordnung mit MAASS' Verbesserungen hier wieder abdrucke; die nähere Begründung dieser Lesungen findet man in seinem oben angeführten Aufsatz:

SOL LVNA

CHERUBIN AΩ SERAPHIN

Widmungsinschrift an das höchste Wesen

VIRGINITAS APPROBATA MIRE MERE | SCA̅ MARIA STELLA MARIS INCLITA | AGNE DEI DELE CRIMINA MUNDI | SV̅S IOHANNES QVI ET GRATIA DOMINI

Tierkreiszeichen:

ARIES MINISTER FRIXI ET HELLE | TAURVM IMITATOREM IVS LEGIMVS INTER ASTRA COLLOCATVM | GEMINI CASTOR ET POLLVX CVRIALES DIVI

HOC SIDVS CANCRI FERT NOCIVA MUNDI ASTROLOGUS HIC SIT CAUTVS | Zum Sternbild des Löwen fehlt die Beischrift | VIRGO IVSTA QVE ET LIBRA VOCATUR | SCORPIO DUM ORITUR MORTALITAS GINNITUR

SAGITTARIVS AVRO(RA) O(cci)DIT. ORION (e)T (Cephei) MANVS | Zum Zeichen des Steinbocks fehlt die Inschrift | AQVARIUS QVI ET GANIMEDES | PISCES

Extrazodiakale Sternbilder:

INTER AMBAS ARCTOS SINUOSO FLECTITVR CORPORE SERPENS | ANDROMEDA CEPHEVS QVARTVM ARCTICVM TENET CIRCVLVM | SERPENS mit dem Mischkrug und dem Raben | CANICVLA

AQVILA PROPTER VELOCITATEM VOLATUS INTER ASTRA POSITVS | ERICHTHONIVS als Fuhrmann mit der Ziege | MARE als Beischrift zum Cetus (Walfisch)

Perseus mit der Beischrift: CAPVT ABSCIDENS | SERPENTARIVS DICITVR ARCIEPIVS MEDICVS

PEGASVS EQVVS MUSIS CONSECRATUS | HERCVLES SERPENTEM OCCIDIT AUREA MALA SERVANTEM | CASIEPIA CARMINUM VATES

LYRA MERCVRII OCCISI ORPHEI | BOOTES ARCTVRI CVSTOS | ∾ QVI ET ARCTO PHYLAX DICITUR

SIGNUM CIGNI | MAIOR ARCTVRVS MINOR ARCTVRVS | Das Dreieck (δέλτωτον) ohne Inschrift

Darstellungen der Erdkugel mit der Umschrift:
DESCRIPCIO DVORVM SEMISPERIORVM

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alle diese Beischriften bestehen aus nicht allzugroßen, häufig etwas verstellten Buchstaben und stehen auch selbst nicht immer ganz am ursprünglichen Platz oder doch wenigstens nicht immer bei dem zu erklärenden Bild.

Zweitens eine Umschrift aus reich verzierten mit Rankenwerk durchschlungenen Großbuchstaben — Kapitalen und Unzialen in der für diese Zeit bezeichnenden Weise gemischt — die den ganzen äußeren Rand der Planete in ähnlicher Weise umsäumt, wie es die kalligraphischen, arabeskenartig wirkenden Zierumschriften sarazenischer Gewänder[1] zu tun pflegen. Sie lautet in der schon von PERTZ und HEUSER wiederhergestellten alten Buchstabenfolge:

O DECVS EUROPAE CESAR HENRICE BEARE
AUGEAT IMPERIVM TIBI REX QVI REGNAT IN EVVM.

Drittens verläuft etwas weiter innen eine zweite konzentrische Randschrift aus einfacheren etwas kleineren Buchstaben:

+ DESCRIPCIO TOCIUS ORBIS[2] + PAX ISMAHELI QUI HOC ORDINAVIT[3]

Viertens steht noch, schwer zu finden, äußerlich von den Bilderbeischriften gar nicht unterschieden, ja in noch kleineren Buchstaben ausgeführt, schief und unsymmetrisch in einen freigebliebenen Winkel gedrängt unter dem Christusbild eine zweite Widmungsinschrift da:

SUP(ER)NE USYE SIT GRATU(M) HOC CESARIS DONUM.

Jedes einigermaßen epigraphisch geschulte Auge müßte bei dieser Sachlage, selbst wenn die Inschriften minoisch oder etruskisch abgefaßt wären, rein aus den äußeren Umständen erkennen, daß die an vierter Stelle angeführte Widmung nachträglich hinzugefügt worden sein muß. So aber zwingt auch noch der Sinn im Verein mit der Anordnung einen jeden, der sich dieser Einsicht verschließen wollte, zu einer Reihe von so argen Ungereimtheiten, daß ich unmöglich glauben kann, sie

[1] Nur weil MAASS diese schon bei BOCK zu findende ebenso harmlose als richtige Bemerkung mit ironischen Anführungszeichen wiedergibt, verweise ich auf die Randschrift der deutschen Kaiseralba bei DREGER S. 95 und Tafelband Taf. 72, nach BOCK, Reichskleinodien Taf. XXVI Fig. 38 cf. Taf. VII Fig. 9, vgl. auch DREGER S. 88 über die arabische Randschrift des „Paludamentum imperiale"; auf die Gewänder der Seligen im jüngsten Gericht Fra Angelicos in der Akademie zu Florenz, einige ähnliche Stücke auf dem bekannten Altarbild Ghirlandajos in der Münchner Pinakothek u. a. m. (vgl. überdies die Texte bei DREGER S. 108).

[2] Wichtig und bezeichnend für die Herkunft aus einer byzantinische Arbeiter beschäftigenden, wohl süditalischen, Werkstätte ist das griechische Sigma (C) in „orbis".

[3] Das Chrismon am Schluß fehlt. Möglicherweise war das jetzt die Inschrift entzwei teilende ursprünglich am Schluß angebracht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

könnten von irgend jemandem wirklich zu Ende gedacht worden sein. Anzunehmen, daß der Kaiser am Rande eines für den Bamberger Dom bestimmten Meßgewandes mit großen, weithin leuchtenden Buchstaben sich selbst in ganz kindischer Weise zugleich gepriesen und beglückwünscht habe, um andrerseits an notdürftig ausgesparter Stelle, in einer ehrfurchtsvoll abgefaßten, aber schwer aufzufindenden unregelmäßigen Folge ganz kleiner Buchstaben den Mantel dem Allerhöchsten zu widmen — schon das muß ich andern überlassen.

Aber dies alles wird noch übertroffen durch die Deutung der dritten Inschrift. Man greift sich an den Kopf, wenn man liest, daß der „Ismael qui hoc ordinavit" ein sonst unbekannter sarazenischer Werkmeister einer süditalischen Weberei gewesen sein soll, der diese „Descripcio orbis" entworfen hätte. „Wer diesen Namen in den Fasten sucht, verdient ihn dort zu finden", zitiert MAASS mit wenig Witz und viel Behagen nach MOMMSEN, der die Patenschaft bei einem solchen epigraphischen Schnitzer gewiß dankend abgelehnt hätte, und glaubt so mit einer überlegenen Wendung alle weiteren, nur zu naheliegenden Fragen nach der Person jenes Ismael abgeschnitten zu haben.

Ich will mich nicht mit Kleinigkeiten aufhalten, nicht fragen ob sich „hoc" bei dieser Auslegung auf das Femininum „Descripcio" oder das Maskulinum „orbis" beziehen soll, nicht nachforschen, ob „ordinare" jemals anderswo in der Bedeutung „entwerfen" vorkommt, mich nicht darum kümmern, was bei einer beliebigen Anzahl von Sternbildern, die — nach MAASS' eigenen Beobachtungen — ohne jede besondere, etwa astrologische Planmäßigkeit zusammengestellt sind, noch viel zu „ordnen" war, nicht einwenden, daß der Ausdruck „Pax Ismaheli" mehr einer Grabschrift als einer Künstlersignatur ähnlich sieht.

Ich will auch nicht behaupten, daß jemals im Westen, so wie es in islamitischen Ländern der Fall war,[1] die Anbringung von Namensinschriften auf Stoffen und andern kunstgewerblichen Erzeugnissen ein streng gewahrtes Vorrecht der Majestät war — ähnlich etwa wie die Prägung von Münzen.

Aber trotzdem wird jeder Unbefangene zugeben, daß einen diese angebliche Verewigung eines auch nach MAASS ganz obskuren sarazenischen Stickers, mithin wahrscheinlich eines Unfreien, jedenfalls eines Ungläubigen, sei es nun auf dem Kaisermantel Heinrichs des Heiligen, sei es nun auf einem Meßgewande des Bischofs von Bamberg kaum weniger grotesk anmutet, als wenn einem jemand aufbinden wollte, auf dem Krönungsmantel Napoleons sei eine weithin leuch-

[1] Vgl. KARABAČEK, „Ueber einige Benennungen", Anm. 146. DREGER a. a. O. S. 108.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tende, salbungsvolle Reklameinschrift mit dem fremdklingenden Namen eines ungetauften Lyoneser Paramentenlieferanten angebracht gewesen.

Und dieser ganze Unsinn, um im Namen vorsichtiger, kritischer Zurückhaltung einer einfachen Kombination auszuweichen, die übrigens so nahe am Wege lag, daß schon die Jesuiten des 18. Jahrhundert ohne allzuviel Nachdenken annähernd[1] die richtige Lösung gefunden haben!

Man bedenke doch nur: in der Umschrift (2) wird Kaiser Heinrich mit lobpreisenden Worten angeredet und göttliche Förderung für sein Reich erfleht; ein Wunsch, der sehr wohl ein Geschenk wie dieses begleiten konnte, selbst wenn dem symbolischen Schmuck des Mantels an sich keinerlei magischer Einfluß auf die Verwirklichung zugeschrieben worden sein sollte. Natürlich spricht also nicht der Kaiser, sondern der Spender des Mantels, der Besteller des Kunstwerkes, „Ismahel qui hoc ordinavit". Was erstrebt er aber mit dieser Huldigungsgabe? Eben Frieden, natürlich nicht jenen Frieden im Grabe oder den Seelenfrieden, um den der Gläubige zu seinem Gott betet, sondern den höchst weltlichen Frieden, den der demütig Huldigende im Schatten der kaiserlichen Macht erhofft. Selbst wenn die Überreichung eines Mantels nicht eine ganz bekannte, althergebrachte Form der Huldigung[2] wäre, müßte man an irgend einen von andrer Seite hartbedrängten Parteigänger, also an eine immerhin politisch nicht ganz unbedeutende Persönlichkeit denken, die bei Kaiser Heinrich Schutz suchte. Und damit wächst natürlich die Berechtigung „diesen Namen in den Fasten zu suchen" ganz bedeutend. Dazu kommt noch der besondere Glücksfall, daß es sich um einen Sarazenennamen handelt, der, so gewöhnlich er an sich gewesen sein mag, jedenfalls bei politischen Persönlichkeiten, mit denen Heinrich II. in Berührung kommen konnte, kaum zweimal vorkam. Wie MAASS bei dieser Sachlage die wohlbegründete Feststellung der gelehrten Jesuiten noch anzweifeln konnte, daß hier der in jeder Weltgeschichte erwähnte Ismael oder Melus von Bari „Herzog von Apulien"[3]

[1] Allen, auch BOCK war die Nachtragung der zweiten Widmung entgangen.

[2] Alexander d. Gr. erhielt seinen kostbaren uralten Mantel von den Rhodiern (Plut. Alex. 32, OVERBECK Nr. 387); 1133 schenkten die Araber von Palermo dem Normannenkönig Roger I. eine Dalmatika. (MURR a. a. O. S. 105). cf. Sabellicus, Dec. I lib. 6: „aureum pallium, quod ex publico foedere caesaribus annuum debebatur, in perpetuum Veneto nomini remisit" (sc. Otto III. im Jahr 998) ... „Pallium (Veneti) Henrico (V). aureum et annuam pecuniam polliciti sunt." Dazu Petr. Justinian. l. I: „Ipsi autem gratitudine usi, pallium aureum Henrico (V.) annuum obtulere, ut id concessarum immunitatum monimentum esset."

[3] Vgl. über ihn HIRSCH-BRESSLAU, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II. 3. Bd., S. 147 ff., 152 ff., 160 und die dort angeführten Quellen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gemeint sein müsse, könnte rätselhaft erscheinen, wenn man nicht wüßte, daß der RANKE'sche „Sinn für das Interessante" heute allmählich einem weitverbreiteten Mißtrauen gegen alles geschichtlich merkwürdige Platz zu machen scheint. In einer Zeit, in der das Labyrinth von Kreta, ein Ahnenbild des Polykrates von Samos und die unversehrten Mumien der sagenberühmten Ägypterkönige dem Boden entsteigen, denkt kritische Enthaltsamkeit bei dem Namen „Ismael" auf dem Mantel des heiligen Heinrich noch immer lieber an einen erfundenen sarazenischen Goldsticker als an den geschichtlich wohl beglaubigten abenteuernden Patrizier von Bari, der ganz Unteritalien zweimal in Aufruhr gegen Byzanz brachte, zuletzt trotz aller Sympathien des westlichen Imperiums und des griechenfeindlichen Papstes von den Oströmern besiegt und vertrieben wurde, den Heinrich dessen ungeachtet in Briefen auch weiterhin „Herzog von Apulien" nannte und dem er an seinem Hofe Zuflucht bot, wo dann der Rastlose am 23. April 1020 eben in dem Augenblicke starb, als der Kaiser ernstlicher auf seine Pläne einzugehen schien. Im Dom von Bamberg beim Altar der heiligen Maria Magdalena liegt der Landflüchtige begraben und, wäre nicht seine Grabschrift, die schon der Bamberger Annalist Hoffmann nicht mehr lesen konnte, schließlich ganz zugrunde gegangen, so wüßte vielleicht selbst der dortige Küster heute noch, wem die Kirche diesen köstlichen Schatz zu verdanken hat.[1]

Ob Heinrich der Heilige den Sternenmantel je getragen hat — bekommen hat er ihn von Melus jedenfalls 1014 zur Kaiserkrönung — oder ob er unmittelbar nach dem Empfange die neue Widmung hineinsticken und den Mantel nach Bamberg hat bringen lassen, kann natürlich niemand sagen. „Unpassend" ist ihm der Weltenmantel wohl sowenig erschienen, wie das mindestens ebenso stolze Symbol, das alle seine Vorgänger und Nachfolger ohne Bedenken führten, der Reichsapfel mit dem Kreuz, die Weltkugel, die der messianische Christus Kosmokrator vom olympischen Jupiter, der römische Kaiser deutscher Nation von den Cäsaren[2] übernommen hatte. Aber im ganzen liebte er es nicht, so bedeutungsschwere Dinge von wem immer geschenkt

[1] Die Frage wo der Mantel hergestellt wurde, gehört nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang. Doch ist seine unteritalische Herkunft durch die vorstehende Erörterung nur noch wahrscheinlicher geworden: auf das griechische Sigma in „orbic" habe ich bereits hingewiesen. Das knotige Rankenwerk erinnert an den, übrigens auch in Montecassino reich vertretenen Schmuckstil ottonischer Handschriften der sog. Reichenauer Schule.

[2] Vgl. DUCANGE, Syntagma de num. Imp. (Glossarium[2] X. B. p. 130) „de globo crucigero"; ferner CARL SITTL, Adler und Weltkugel als Attribute des Zeus, Leipzig 1884, S. 48.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu erhalten. Den nüchternen Nachfolger des dritten Otto erinnerten solche Gaben wohl unangenehm an die Fahnen, Lanzen, Stäbe und Ringe, die er selbst seinen Lehensleuten bei der Huldigung zu verleihen pflegte und an die Stephanskrone, die ein weitblickender Papst vor kurzem erst dem Ungarnkönig übersandt hatte.

So nahm er den kostbaren Reichsapfel, den Benedikt VIII. ihm beim Einzug in Ravenna überreichte, zwar höflich an, aber nur um ihn kurzer Hand seinen Schützlingen, den Mönchen von Cluny zu schenken.[1] Wenn ihm die Weltherrschaft wirklich zugedacht war, woran er weniger zuversichtlich geglaubt haben dürfte als sein Vorgänger, dann wollte er sie wohl auch symbolisch von niemandem zu Lehen tragen.

Unmöglich ist es darum natürlich noch nicht, daß das Geschenk des Apuliers bei der Krönungsfeier tatsächlich in Verwendung genommen wurde. Denn daß ein besonderer Kaisermantel im Rahmen der römischen Krönungszeremonien eine hervorragende Rolle spielte, kann nicht gut bezweifelt werden. Schon die Verleihung des Patriziats von Rom, der geschichtlichen Vorstufe der westlichen Kaiserwürde, erfolgte nach Paulus Diaconus und Cassiodor[2] durch Überreichung von mantum, Ring und Diadem an den Erwählten. Demgemäß wird auch bei der Krönung Karls d. Gr.,[3] im Zinsbuch des Camerlengo Cenci[4] und in dem Erlaß

[1] cf. RODULFUS GLABER, MGSS VII, 59 11–37: „Praecepit . . (Benedictus papa) fabricari quasi aureum pomum atque circumdari per quadrum pretiosissimis quibusque gemmis ac desuper auream crucem inseri. . . . cumque post modum praedictus papa imperatori videlicet Heinrico huius rei gratia Romam venienti obviam cum maxima utrorumque sacrorum ordinum multitudine processisset ex more, eique huius modi insigne scilicet imperii in conspectu totius Romanae plebis tradidisset: suscipiens illud ilariter, circumspectoque eo, ut erat vir sagacissimus dixit: optime, pater, inquiens ad papam, istud facere decrevisti; nostrae portendendo innuens monarchiae, qualiter sese moderari debeat, cautius perdocuisti. Deinde manu gerens illud auri pomum subiunxit: Nullis, inquit, melius hoc praesens donum possidere ac cernere congruit, quam illis qui pompis mundi calcatis crucem expeditius sequuntur Salvatoris. Qui protinus misit illud ad Clunicense monasterium Galliarum" etc.

[2] tunc induat ei imperator mantum et ponat ei in dextro indice annulum . . in caput aureum circulum" ex ms. bei DUCANGE VI 215; cf. MGAA XII 238 11.

[3] Theophanes 473, 3 läßt den Papst dem Kaiser nach der Salbung „βασιλικὴν ἐσθῆτα καὶ στέφος" anlegen.

[4] cf. MGLL II 188 14 über die vorbereitende Zeremonie in S. Maria in Torre „ibique camerarius domini pape electi pallam accipit sibi habendam". ibid. 20 „Dominus papa dicit: et ego te recipio in filium ecclesie! et mittit eum sub manto". ibid. 189 13 wird die Bekleidung des Kaisers mit „amictus, alba und cingulum" durch den Kardinal Archipresbiter und den Kardinal Archidiaconus in der S. Gregorskapelle geschildert. Darauf wird der König von diesen beiden in die Sakristei geführt, vom Papst zum Kleriker von S. Peter geweiht und mit „tunica, dalmatica, pluviale, mithra, caligis et

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Clemens V.[1] jener „Immantation" mit einem besonderen Staatskleid gedacht, die ebenso bei der Einsetzung der griechischen Kaiser[2] und bei der Inthronisation der Päpste[3] selbst zur Gültigkeit der Handlung er-

sandaliis, quibus utatur in corona(tione?) sua" bekleidet. Während der Krönungsmesse (a. a. O. 192_{33}, s. oben S. 10_2) legt der Kaiser das Pluviale, das Zeichen der empfangenen geistigen Würde, wieder ab „et induitur manto proprio".

[1] MGLL II 532_4: . . rege cum suis et tribus episcopis videlicet Ostiensi, Portuensi et Albanensi in ecclesia Se. Marie in Turribus remanente, ubi a canonicis Si. Petri receptus in fratrem imperialibus induatur insignibus, dato ipsius pallio camerario domini pape". ibid. 533_{16} heißt es, daß der neugekrönte Kaiser dem Papst „more subdiaconi" zu ministrieren hat „manto et corona deposita". „. . rediens in ambone resumat mantum pariter et coronam".

[2] Vgl. W. SICKEL a. a. O. S. $516_{38-40, 43, 44, 49}$; 527, $528_{92, 93, 96}$. Dazu S. 517 über die staatsrechtliche Bedeutung des Purpurs.

[3] Lib. Pontif. II, 296_{21}, 379_{12} DUCHESNE. cf. Dante Inf. II, 27 „papale ammanto", ibid. XIX, 69 „sappi ch'io fui vestito del gran manto". Über die Bekleidung des neugewählten Papstes mit dem Purpurmantel, der „cappa rubea" oder „chlamys coccinea" vgl. die bei DUCANGE ed. 1885 V, 235 s. v. „mantum" angeführten Stellen, bes. Ceremoniale Rom. I, 2: „legimus superioribus temporibus, cum duae partes in electione concordabant, priorem diaconorum consuevisse induere electum mantum papale dicendo »ego investio te de papatu« etc." Ferner ZÖPPFLE, Papstwahlen, Göttingen 1871 S. 168 ff. Nach DURANDUS (Rat. div. off. III, 1_{13}) galt die päpstliche „cappa" als Nachbildung der Tunica des Hochpriesters. Wie man sich aber diese in mittelalterlichen Theologenkreisen vorstellte, geht zur Genüge aus einer Stelle in dem 1267 verfaßten „Opus Maius" des ROGER BACON hervor, die ich Mr. H. C. LONGWELL verdanke: „nam in veste Aaron, ut dicit scriptura", (Sap. Sal. 18_{24} s. unten S. 25_4) „erat descriptus orbis terrarum et parentium magnalia. Et ego vidi Aaron sic figuratum cum veste sua" (l. l. vol. I p. 211 ed. BRIDGES, Oxford 1897). Daß die sog. Kaiserdalmatik im Schatz von S. PETER (Abb. 3), ein byzantinisches Prachtstück vom Ende des 12. Jahrhunderts (DREGER S. 73), deren blauer, mit kreuzförmigen Sternen besäter Grund, ebenso wie die Darstellung der neun in konzentrischen Sphären angeordneten Engelchöre auf der Rückseite, einigermaßen an die kosmische Ausschmückung der Bamberger Kasel erinnert, viel eher mit dieser Immantation des Papstes, der Einsetzung des „Statthalters Christi", als mit der der römischen Kaiser zusammenhängt, ist mir seit langem wegen der darauf dargestellten *METAMOPΦΩΣΙΣ* sehr wahrscheinlich. Die Stellen Markus 9, 3 „und seine Kleider wurden ganz weiß leuchtend, wie kein Walker der Erde sie so weiß machen könnte," Matthäus 17, 2 „seine Kleider wurden weiß, wie das Licht" und Lukas 9, 29 „sein Gewand ward weiß und begann zu leuchten" sind immer auf das göttliche Lichtkleid (unten Kap. II und III) und das „Kleid der Herrlichkeit" der Verklärten bezogen worden. So scheint mir denn ein Sternenmantel mit der Verklärung Christi zur Einsetzung des priesterlichen Weltbeherrschers auf den Stuhl Petri besonders gut zu passen. Die übliche Bezeichnung als „Kaiserdalmatik" ist jedenfalls vor dem 18. Jahrh. nicht nachzuweisen und durch den Hinweis auf die Nachricht, Cola di Rienzo habe 1347 die Kaiserdalmatik aus dem Schatz von S. Peter über seine Rüstung angezogen (MURATORI, Antiqq. med. aevi III c. XXI), allein nicht zu rechtfertigen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

forderlich gewesen zu sein scheint[1] und auch bei der Krönung der deutschen,[2] französischen[3] und englischen[4] Könige ständig wiederkehrt.

Ein einziges Bedenken könnte gegen die nächstliegende Annahme, daß eben der erhaltene Bamberger Mantel wirklich das Krönungskleid des heiligen Heinrich gewesen sei, mit einigem Recht geltend gemacht werden: nach der Angabe des Ademar[5] hat der Kaiser nicht nur den von Papst Benedict gestifteten Reichsapfel, sondern auch sein Szepter und den goldgestickten Kaisermantel nach Cluny gestiftet. Liegt kein Irrtum des Chronisten vor, dann muß dieser Cluniacenser Mantel als gleichberechtigter Rivale der Bamberger Heinrichskasel betrachtet werden. Wer die Nachricht Rodulf des Stammlers mit der des Ademar vergleicht, wird wohl am ehesten anzunehmen geneigt sein, daß der Papst nicht nur den kostbaren Apfel, sondern die ganze Krönungsausstattung dem König gespendet habe. Der aber hätte dann den Mantel des Apuliers nach Bamberg, den des Papstes nach Cluny gestiftet. Welchen er bei der Krönung getragen hat, bliebe so dahingestellt.

Keinesfalls darf man jedoch glauben, daß der Gedanke dieses sternengeschmückten Kaisermantels gewappnet aus dem Kopfe des Melus entsprungen oder überhaupt eine willkürliche Neuschöpfung jener Zeit

---

[1] cf. MGSS XX, 487 „quia domini Victoris immantatio prior erat". Dazu die Schilderung der merkwürdigen Vorgänge im Jahr 1130 bei ENGELBRECHT MÜHLBACHER, Die streitige Papstwahl etc., Innsbruck 1876 S. 113 und die tragikomische Rauferei um den Papstmantel zwischen den Gegenpäpsten Alexander III und Victor IV bei REUTER, Geschichte Alexanders III., Leipzig 1860 S. 66 ff. vgl. Lib. Pontif. II, 397 ff. DUCHESNE.

[2] Vgl. die bei der Übergabe des Mantels (clamis) während der Krönung Ottos I. gesprochenen Worte bei Widukind II 1 MGSS III, 438$_8$. Auch im Formular des Ratold von Corvey († 986) bei MARTÈNE, De antiq. eccl. ritib., Antwerpen 1764 S. 604 wird neben der Salbung und Krönung des Königs die Überreichung von Schwert, Spangen (cf. 2 Sam. 1$_{10}$) und Mantel hervorgehoben. Vgl. den bei WAITZ a. a. O. S. 41 abgedruckten ordo: „accinctus autem ense similiter ab illis armillas et pallium accipit dicente metropolitans etc.". Dieselbe Formel im Ordo Romanus für die Königskrönung (WAITZ a. a. O. S. 74 aus Handschriften von Aachen, Berlin und Ivrea). Auch hier legt der König vor der Investitur mit den Regalien den eigenen Mantel ab („tunc designatus pallium deponat" ib. S. 34). Noch der späte Ordo im Cod. Mon. Lat. 10093 (WAITZ S. 89), geschrieben 1409, schreibt vor: „Tunc rex vel in sacristania vel sub papillione ad hoc parato induitur regalibus indumentis". Zuunterst erhält er die Alba, „ac desuper marinam" (offenbar eine einfältige Übersetzung des griechischen Ausdrucks ἀλουργίς!) „purpuram auro ac gemmis decoratam".

[3] Vgl. ERSCH und GRUBER II XL$_{189}$ s. v. „Krönung".

[4] cf. TAYLOR, The glory of regality p. 408.

[5] Historiarum libri tres, III, 37, MGSS IV 133: „Hic (sc. Heinrich II.) Cluniacensi coenobio multa contulit dona, sceptrum aureum, speram auream, vestimentum aureum imperiale, coronam auream, etc."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gewesen wäre. Ganz im Gegenteil. Sowenig die Quellen von sternengestickten Meßkleidern zu erzählen wissen, so reich fließen sie — verhältnismäßig — über den kosmischen Königsmantel.

Daß der Kaiser von China bei gewissen Opferhandlungen in einem althergebrachten, mit Sonne, Mond und Sternen bestickten Festgewand erschien,[1] könnte leicht als eine nach Zeit und Raum allzu entlegene,



Figur 3. **Papstornat im Schatz von St. Peter.**
Byzantinische Arbeit vom Ausgang des XII. Jahrh. Seit dem XVIII. Jahrh. als „Dalmatika Leonis III." oder „Kaiserdalmatik Karls d. Gr." bezeichnet.

jedenfalls aber etwas weit hergeholte Analogie zu dem hier verhandelten Weltenmantel bezeichnet werden. Tatsächlich ist es auch ganz unnötig, so sehr in die Ferne zu schweifen.

[1] Das S. 2 als Motto abgedruckte Liedchen steht in FRIEDRICH RÜCKERTS 1833 zu Altona erschienener Nachdichtung des SCHI-KING (S. 26). Woher RÜCKERT seine Vorlage genommen hat, habe ich trotz der liebenswürdigsten Unterstützung Prof. WILHELM GRUBE's nicht feststellen können. Die lateinische Übersetzung dieses angeblich von Confucius redigierten kanonischen Liederbuches der Chinesen von MOHL-LACHARME (1830), nach der RÜCKERT gearbeitet haben muß, enthält ebensowenig wie die maßgebende Ausgabe von LEGGE etwas annähernd Ähnliches. Dagegen verdanke ich der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Schon für Heinrichs Vorgänger Otto III. ist ein solches Staatskleid sicher nachweisbar. MAASS selbst erwähnt eine, übrigens schon bei GIESEBRECHT, PRUTZ u. a. zitierte, auch sonst für die Charakteristik des „phantastischen" Otto immer wieder herangezogene Nachricht über seinen Krönungsmantel,[1] den der Kaiser nachmals dem Kloster S. Alessio auf dem Aventin[2] geschenkt habe, von wo das kostbare Stück später durch einen ungetreuen Abt weggeschleppt, an einen Juden verpfändet, aber durch die Gnade des heiligen Alexius wieder dem Kloster zurückgebracht worden sein soll.

Güte des genannten hervorragenden Kenners der chinesischen Literatur den Hinweis auf zwei Stellen, von denen die erste, wenn RÜCKERT sie gekannt hat, mindestens die Anregung zu dem fraglichen Gedicht bieten konnte.

In dem nach alten, angeblich bis ins 13. Jahrh. v. Chr. zurückgehenden Quellen im 1. Jahrh. v. Chr. neu aufgezeichneten Ceremonienbuch LI—KI (ed. P. COUVREUR S. J., Ho-kien-fu 1899, IX, 6 p. 592 cf. Sacred Books of the East XXVII, 429 f.) heißt es: „Sacri die imperator induebat *kouènn* (vestem pictis draconibus, sole, luna, stellis ornatam ad significandum coelum). Capite gerebat . . pileum ornatum taeniis duodecim pendentibus imitans caelestes numeros i. e. siderales leges duodecim". In dem historiographischen Sammelwerk SHU-KING, nach einer Brandkatastrophe im 1. Jahrh. v. Chr. mit Benützung älterer Quellen wieder hergestellt (ed. LEGGE, Chinese Classics vol. III p. 79, cf. COUVREUR, CHAN-KING, Hokienfu 1897 p. 52) steht eine zweite, auf dieses Staatskleid bezügliche Überlieferung: „The emperor said: I wish to see the emblematic figures of the ancients, the sun, the moon the stars, the mountain" (vgl. den Weltenberg auf dem Gewand des Adad unten Kap. II), „the dragon" (Wassersymbol), „and the flowery fowl" (Luftsymbol), which are depicted on the upper garment. The temple cup, the aquatic grass, the flames, the grains of rise, the hatchet, and the symbol of distinction, „which are embroidered on the lower garment . . I wish to see all these displayed with the five colours, so as to form the official robes." Dazu die Scholien des Chi'n, wonach diese sechs auf dem Ober- und sechs auf dem Untergewand befindlichen Zeichen „the twelve ornaments" genannt werden; die zwei Zeichen für das in der Übersetzung gebrauchte Wort „stars" sollen einerseits die fünf Planeten, andrerseits die zwölf Zodiakalzeichen bedeuten. Ching sagt: „the sacrificial robes of the emperors had all the twelve figures painted or embroidered upon them. The highest nobles were restricted from the use of the sun, moon and stars, the next order were further restricted from the mountain and dragon. And by a constantly decreasing restriction five sets of official robes were made, indicating the rank of the wearers." Dazu vgl. PLATH, Religion und Kultus der alten Chinesen, (Abh. der k. bayer. Akad. d. W. phil.-hist. Cl. IX. Bd. III. Abt., S. 892, München 1860, 36. Band in der Reihe der „Denkschriften").

[1] MGSS IV, 620 Ex miraculis S. Alexii: „Beate memorie tertius Otto Romanorum imperator (sc. huic loco) dona multa largitus est, inter quae mantum, quo tegebatur coronatus, in quo omnis apocalypsis erat auro opere Phrygio" (sog. „orfrais"-Technik cf. DREGER S. 50) „insignita, et altari S. Alexii decentissime coaptavit."

[2] Vgl. NERINI, FELICIS, De templo et coenobio SS. Bonifazii et Alexii Historica Monumenta, Rom 1752.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mit dieser Stelle allein konnte MAASS allerdings nichts anfangen; sie ist wichtiger durch den Hinweis darauf, wie solche Zimelien zugrunde gegangen sein können, — denn tatsächlich ist von dem Mantel trotz der gutwilligen Bemühungen des Heiligen in S. Alessio keine Spur mehr zu finden — als durch die flüchtige Anspielung auf die an dem Mantel angebrachten Stickereien. Hätte man wirklich nur diese eine Nachricht, daß „die ganze Apokalypse" auf dem Mantel dargestellt war, so würde man vielleicht MAASS recht geben müssen, wenn er meint, das Stück müsse etwas „wesentlich andres" gewesen sein als die Bamberger Kasel.

Allein diese dürftige Notiz ist keineswegs die einzige Quelle für die Ausstattung von Ottos kaiserlichen Staatsgewändern: eine freilich meist nur für Fragen römischer Topographie herangezogene gleichzeitige Aufzeichnung[1] enthält unter anderem auch eine Kleiderordnung für den unter dem Einflusse der Theophanu äußerlich wohl merklich umgebildeten sächsischen Hof, in der die Tracht des Kaisers, offenbar doch dieselben Gewänder, die er auch bei der Krönung trug, also beschrieben werden:

„De vestibus imperatorum."

„Habeat imperator tunicam coccineam auro gemmis et margaritis preciosis ornatam, a scapulis collo pedibus et manibus habens ad pedes LXXII tintinnabula totidemque mala punica aurea.

Balteum id est strophium[2] imperatoris sit factum ex auro et lapidibus preciosis habens LXXII tintinnabula ad similitudinem floris mali punici facta et semicynthia aurea eodem modo facta et in utroque capite baltei rotam auream lapidibus et margaritis preciosis ornatam habens in circuitu rotae scriptum „Roma caput mundi regit orbis frena rotundi."[3] In medio vero rotae sit sculpta triforio[4] (tria) themata[5] orbis: Asia, Africa, Europa.

[1] „Graphia aurea urbis Romae", ed. OZANAM in „documents inédits pour servir à l'histoire littéraire d'Italie", Paris 1850, p. 175. Über die Abfassungszeit vgl. GIESEBRECHT, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I, 879.

[2] Da in den Ausführungen Widukinds (MGSS III, 437$_{35}$, 438$_{4}$) über die Verleihung der Regalien an Otto d. Gr. das „Balteum" immer mit dem Schwert zusammen genannt wird, muß es sich um einen gleichzeitig als Wehrgehenk dienenden Gürtel handeln. Zum schellenbesetzten Gürtel vgl. unten S. 27$_{6}$. Nach dem Zeugnis des Liber Pontif. ed. DUCHESNE vol. II, 296$_{21}$ cf. 306 n. 4 wurde auch dem Papst bei der feierlichen Investitur (oben S. 19$_{3}$) ein besonderes „balteum", von dem sieben Schlüssel herabhingen, umgelegt.

[3] Vgl. die bekannte Inschrift auf den deutschen Kaisersiegeln der Zeit.

[4] d. h. in einem Dreipaß.

[5] OZANAM liest „trifara thema", ein Adjektiv und ein Singular, die gleich unmöglich zu sein scheinen. Zum Verständnis des Symbols vgl. die Nachricht des Kodinos (cit. DUCANGE gloss. X. Bd., S. 130; verifizieren ließ sich das Zitat allerdings bisher nicht) von einer Jupiterstatue in Konstantinopel, die drei Globen in der Hand hielt

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dalmatica imperatoris sit diarhodina[1] habens in se CCCLXV tintinnabula aurea.

Und nun folgt das Hauptstück:

„Mantum aureum imperatoris habeat zodiacum aureum[2] ex margaritis[2] et lapidibus preciosis[2] compactum in cuius fimbria[3] sunt CCCLXV tintinnabula aurea ad similitudinem floris mali punici facta totidemque mala punica."

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Beschreibungen des Kaisermantels verschieden genug. Will man aber nicht annehmen, daß Otto mehr als einen Kaisermantel besessen habe — was mit dem Wesen derartiger schon ihrer mystischen Bedeutung wegen einzigartiger und nicht wie tägliche Gebrauchsgegenstände mehrfach vorhandener Insignien schwer vereinbar wäre — so wird man vielmehr darauf achten müssen, daß keine der vorliegenden Quellen eine irgendwie vollständige Beschreibung zu geben beabsichtigt, sondern jede nur das vom Standpunkte des Verfassers wichtigste hervorzuheben sucht: Der Mönch von S. Alessio erinnert sich, auf dem Altarvorhang seiner Kirche die Gestalten der Apokalypse gesehen zu haben, die offizielle Kleiderordnung dagegen betont nur das unerläßliche Hauptmotiv des Kaisermantels: den kosmischen Sternenschmuck.

Wie gut sich — ausnahmsweise — zwei disparate Angaben vereinigen lassen, zeigt eben der Bamberger Mantel, wo mitten unter den Sternbildern der thronende Christus zwischen den Cherubim, den Seraphim und den Evangelistensymbolen der „vier Lebenden", das Alpha und Omega, das Weib mit dem Kind[4] („virginitas approbata mire mere"),

„quod tria climata mundi dominatui eius subdita sunt". Dazu vergleiche die „mappa mundi tribus orbibus connexa" auf dem Silbertisch Karls d. Gr. (unten Anhang I) und den Titel „šar kibrat arba'i" = „Herr der vier Weltteile", den die babylonischen Könige mindestens seit Narām Sin regelmäßig führen (JENSEN, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890 S. 167).

[1] = tiefrot, feuerrot; vgl. HUGO FALCANDUS (ca. 1189) in seiner Beschreibung der Webewerkstätten im Palast von Palermo (DREGER S. 86): „Hic diarhodon igneo fulgure visum reverberat".

[2] Vgl. im Seelenhymnus der Thomasakten a. a. O. Z. 20. „Das herrliche Gewand, geziert in leuchtenden Farben, durch Gold und edle Steine und Perlen ..." Ferner oben S. 4₂ und 20₂ und unten Kap. II die Avestatexte.

[3] = Fransensaum vgl. DUCANGE, Gloss. s. v.

[4] Hier möchte ich daran erinnern, daß Abu Mášar und Ibn Wahšija (in der arabischen Bearbeitung des Teukrostextes bei BOLL, Sphaera 417; 428) im Sternbild der Jungfrau statt der hergebrachten Gestalten Isis und Horus die Muttergottes mit dem Jesuskind erblicken. Die Darstellung der Jungfrau mit dem Kind hält also die Mitte zwischen den eigentlichen Sternbildern und den göttlichen Gestalten des Empyreums.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das siegreiche Lamm, der Schreiberengel mit dem Buch, ein Engel mit der Weltkugel,[1] die thronenden Greise;[2] endlich der heilige Johannes selbst („Sanctus Johannes qui et gratia domini") abgebildet sind — mithin, wenn auch nicht die „ganze Apokalypse" so doch eine ziemliche Reihe von Gestalten aus dieser mystischen Vision von den letzten Dingen. Nimmt man an, daß Otto III., der sich auf dem Widmungsblatt seines Evangeliars[3] als messianischer Erlöserkönig und Herrscher des tausendjährigen Reichs in der Typik des thronenden Christus darstellen ließ, auf seinem Krönungsmantel apokalyptischen Darstellungen einen größeren Spielraum eingeräumt und dafür die reiche Darstellung des gestirnten Himmels, wie sie der Bamberger Mantel zeigt, auf die unerläßlichen zwölf Zeichen des Tierkreises („habeat zodiacum aureum") beschränkt hatte, so wird man m. E. dem Wortlaut und der Absicht der Quellen einerseits, dem Zeugnis der Denkmäler andererseits am besten gerecht werden.

Was an der Beschreibung aller dieser phantastischen Insignien, die man gewiß ohne jenes eine erhaltene Denkmal sämtlich für erfunden halten würde, gegen das Bamberger Stück gehalten, als neu auffällt, sind die Fransensäume („fimbria") mit den daran gehängten goldenen „Granatäpfeln und Granatblüten", oder wie man in Erinnerung an den biblischen, von der rabbinischen Tradition[4] ebenfalls als kosmisches Gewand bezeichneten Mantel („*me'il*") des jüdischen Hochpriesters[5] ohne

[1] MAASS a. a. O., Sp. 323 „zwei stehende Figuren mit Buch und einer Art Kugel"; nach MURR a. a. O., S. 111 Peter und Paul!

[2] Nur sechs an der Zahl, entweder aus Raummangel oder eher weil die übrigen bei der Restauration verloren gegangen sind.

[3] STEPHAN BEISSEL, Das Evangeliar Ottos III., Taf. I.

[4] cf. Sap. Sal. 18$_{24}$ (über Aaron): „*ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος καὶ πατέρων δόξαι ἐπὶ τετραστίχου λίθου γλυφῆς κτλ.*" Philo, de vita Mosis II, 117 vol. IV p. 227 COHN: „*τοιαύτη μὲν ἡ τοῦ ἀρχιερέως ἦν ἐσθῆς . . ὅλη μὲν δὴ γέγονεν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου*". ibid. 122 „*τὴν δ' ἐπωμίδα*" (der me'il im besonderen) „*οὐρανοῦ σύμβολον ὁ λόγος παραστήσει*"; de somn. I, 215 p. 251 WENDL. „*(τῷ ἀρχιερεῖ) ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι τοῦ παντὸς ἀντίμιμον οὐρανοῦ ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ*"; cf. de monarchia II, 825 M.; Joseph. antiqq. III, 7$_7$: „*ἀποσημαίνει δὲ ὁ τοῦ ἀρχιερέως χιτὼν τὴν γῆν λίνεος ὤν, ὁ δὲ ὑάκινθος*", (s. unten Anm. 5) *τὸν πόλον, ἀστραπαῖς μὲν κατὰ τοὺς ῥοῖσκους ἀπεικασμένος, βρονταῖς δὲ κατὰ τὸν τῶν κωδώνων ψόφον*". Clemens Alex. Strom. V, 6 p. 664 P.: „*ἥτε κατὰ τὸν ποδήρη διασκευὴ διὰ ποικίλων τῶν πρὸς τὰ φαινόμενα συμβόλων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ μέχρι γῆς αἰνισσομένη συνθήκην.*" cf. 668 „*τοῦ δὲ ἀρχιερέως ὁ ποδήρης κόσμου ἐστὶν αἰσθητοῦ σύμβολον*". Dazu vgl. oben S. 19$_3$ das Zitat aus ROGER BACON.

[5] 2 Mos. 28, 31 ff. ibid. 39, 22 ff. cf. Joseph. antiqq. III, 7$_4$: „*ἀρχιερεὺς ἐπενδυσάμενος δ' ἐξ ὑακίνθου πεποιημένον χιτῶνα. ποδήρης δ' ἐστὶν καὶ οὗτος·* MEEIP (= me'il) *καλεῖται κατὰ τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν· κατὰ πέζαν δ' αὐτῷ προσερράμενοι θύσανοι*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

weiteres sagen darf,[1] — den goldenen Schellen und goldenen Glocken in Form von Granatäpfeln und -Blüten.

Daß auch diese Einzelheit alles eher wie eine phantastische Erfindung darstellt, beweist — wenn nach allem bisherigen ein solches Zeugnis noch erforderlich wäre, — ein weiteres, bisher in dieser Hinsicht kaum beachtetes Stück — der berühmte Krönungsmantel Richards von Cornwall in Aachen.[2] Purpurrot, mit perlenbesetzten[3] Rosetten, in denen man vielleicht — aber auch nur vielleicht — eine geometrische Stilisierung des Sternenmusters erblicken darf, trägt er jedenfalls am unteren Saum eine Reihe goldgestickter, großer, achtstrahliger Sterne und überdies den mystischen Schellenbesatz, von dem die „Graphia aurea" spricht. Wer den unvermittelt abgehackten und dekorativ unbefriedigenden Abschluß des Bamberger Mantels auf sich wirken läßt, wird mir vielleicht zustimmen, wenn ich nach allen beigebrachten Analogien anzunehmen wage, daß auch der Mantel Heinrichs des Heiligen, ebenso wie der Ottos III. und Richards von Cornwall einst einen glockenbehängten Fransensaum besessen hat. Daß diese Fransen zusammen mit dem ursprünglichen Seidengrund, aus dem sie gedreht

---

ῥοιῶν τρόπον ἐκ βαφῆς μεμιμημένοι ἀπήρτηντο καὶ κώδωνες χρύσειοι . . . ὥστε μέσον ἀπολαμβάνεσθαι δνοῖν τε κωδώνοιν ῥοϊσκον καὶ ῥοιῶν κωδώνιον. Durch die letzte Zeile dieser ausführlichen Beschreibung wird die ohnehin überflüssige alte Streitfrage (vgl. JACOB, Der Pentateuch, Leipzig 1905 S. 222) über die Auslegung von „bethōch harrimōnim" (= in oder zwischen den Granaten) geschlichtet.

[1] FLINDERS PETRIE (Hastings, Dictionary of the Bible, London 1898, I, 269) bringt die Schellen und Granatäpfel am Mantel des Hochpriesters in Verbindung mit dem bekannten ägyptischen, alternierenden Lotosknospen- und Lotosblütenmuster. Davon kann nicht die Rede sein. Der Text spricht nicht von einer gestickten Bordüre, sondern von wirklichen goldenen Glocken (pā'āmōn, V = „anschlagen"; gr. *κώδωνες*) die man sich nach den besten Zeugnissen blütenförmig zu denken hat; vgl. die Septuaginta (Exod. 28, 31): „*παρὰ ῥοΐσκον χρυσοῦν κώδωνα καὶ ἄνθινον ἐπὶ τοῦ λώματος τοῦ ὑποδύτου κύκλου*". Ebenso werden die *ἄνθινα* bei Philon (vita Mos. II, 111 cf. 119 vol. IV p. 226 f. COHN; de monarch. II, 824 M, de migr. Abr. 18, 103 p. 288 WENDL.) jedesmal ausdrücklich erwähnt. JEREMIAS, Das alte Testament im Lichte des alten Orients[2], S. 449 hält auch die Granatäpfel ursprünglich für Glocken, also doch wohl für apfelförmige geschlossene Schellen, die statt eines in den offenen Blütenglocken schwingenden Klöppelchens Klingsteinchen enthalten haben müßten. Auch diese Erklärung würde gut zu dem unten behandelten Stück passen. Aber wie der Text jetzt vorliegt, sind nur die Schellen aus Gold, die „Granatäpfel" aber aus (Fäden von) blauem und rotem Purpur („*ἐκ βαφῆς*") und Karmesin, demnach also als gesponnene kugelförmige Troddeln gedacht.

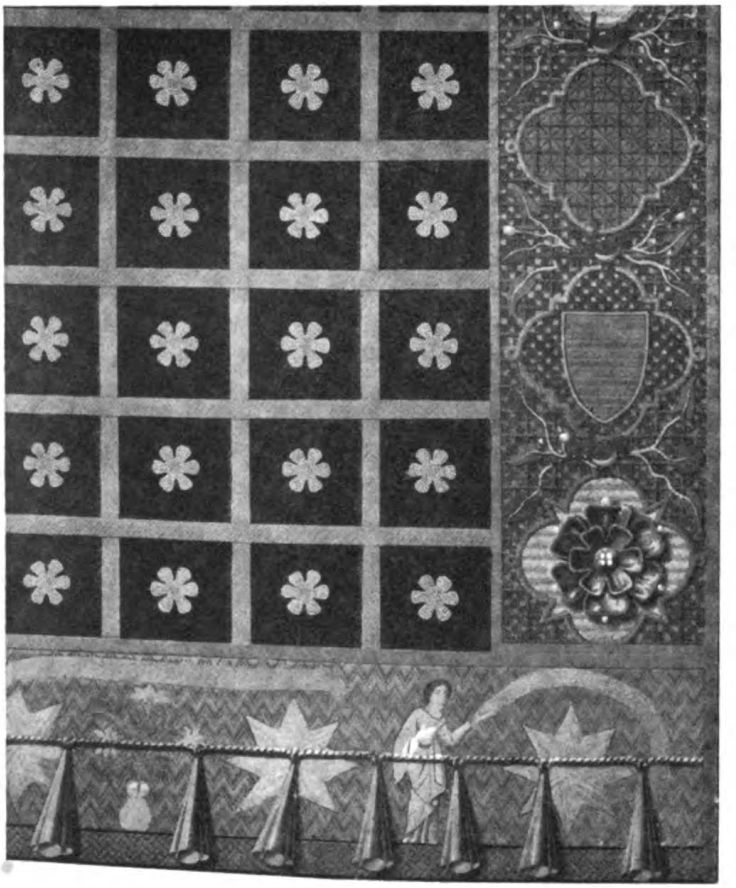
[2] Vgl. Abbild. 4 nach BOCK, Kleinodien des heiligen römischen Reichs, Taf. XXI Fig. 30; ebenda im Textband S. 124 die zutreffende Gleichsetzung des Stückes mit der in einer Urkunde Richards von 1213 erwähnten, von ihm zum Gebrauch aller künftigen Könige nach Aachen gestifteten „vestis regalis".

[3] Siehe oben S. 23 n. 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

waren, entfernt und nachmals nicht erneuert wurden, wird sich am leichtesten daraus erklären, daß dazumal wahrscheinlich schon die meisten der kostbaren, schwer zu ersetzenden Schellen abgefallen und verloren gewesen sein dürften.

So bliebe nur noch die mystische Bedeutung dieses seltsamen Motivs zu erklären; denn dem Unkundigen könnte das Schellenkleid



Figur 4. **Krönungsmantel Richards von Cornwall im Domschatz von Aachen; sog. „Cappa Leonis III.“.**

des Narren soweit unter der Würde des römischen Kaisers erscheinen, als sich der Sternenmantel über die einem Sterblichen gesetzten Grenzen hinaus in den Bereich der Himmlischen zu versteigen scheint.

Zum Glück gestatten die biblischen und talmudischen Überlieferungen über den Mantel des Hochpriesters den vollständigsten Einblick in die Entwicklung dieses Symbols, den man nur wünschen kann. Die Angaben der Priesterschrift, die Glocken und Schellen noch ohne

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

jede Zahlenangabe vorschreibt, bieten dafür einen unschätzbaren Hinweis auf ihren ursprünglichen Zweck.

„Vestiet ea" heißt es von ihnen[1] „Aaron . . . ut audiatur sonitus quando ingredietur et egredietur sanctuarium in conspectu domini, et non moriatur". Natürlich ist hier die Rede von dem alljährlichen, feierlich bangen Hintreten vor das „Antlitz Gottes", von dem bedeutungsvollen Eintritt des Hochpriesters in das Allerheiligste, wo sein Leben durch die unmittelbare Gegenwart des unnahbaren Glanzes, der „Khabod" oder „Shechina",[2] in höchster Gefahr schwebte, so daß das außen harrende Volk furchtgebannt seine Rückkunft erwartete. Eine schulmäßig puristische, übrigens schon im kanonischen Texte selbst vorgebildete Bibelerklärung[3] weist daher dem Schellenklang die Aufgabe zu, die Spannung der Außenstehenden dadurch zu mildern, daß der Ein- und Austritt des Hochpriesters wenigstens mit dem Gehör verfolgt werden konnte. Tatsächlich handelt es sich aber um einen ganz urtümlichen, apotropäischen Lärmzauber[4] gegen die Todesdämonen,[5] der religionsgeschichtlich auf einer Stufe steht mit dem Rasseln und Klappern am Fellgewand des „Medizinmanns", um einen Zauber, der nicht nur hier, sondern auch im Sistrum des Isispriesters,[6] im Tympanon der Gallen, den Becken und Schellen des bacchischen Thiasos[7] in die Zere-

[1] Exodus 28, 23—35; cf. 39, 24—26.

[2] Über die „Khabod" vgl. K. VOLLERS im Archiv f. Rel. Wiss. 1906, S. 178. Enzyklop. Bibl. Sp. 5035, 6; „Shechina" „Gottesgegenwart" (die entsprechenden babylonischen, auf den Mondgott angewendeten, von šakanu abgeleiteten Formeln bei HOMMEL, Gestirndienst der alten Araber, München 1901 S. 27 ff.) ist der entsprechende nachbiblische Ausdruck. Im Griechischen entspricht „δόξα" den späteren, spiritualisierten Vorstellungen. „Khabod" selbst bedeutet wörtlich „Leber", ein sonderbarer Ausdruck für die Sonnenscheibe, der erst neuerdings durch die Funde mantischer Lebern bei den babylonischen Ausgrabungen (cf. Alter Orient VII, 2 1905 S. 17 und CHARLIER, ZDMG 58. Bd. 1904 S. 368 ff.; über die etruskische Bronzeleber von Piacenza vgl. KÖRTE, Röm. Mitteil. XX 1905 S. 348 ff.) dem Verständnis näher gerückt ist.

[3] WINER, Real-Wörterbuch I, 592[2] vergleicht die Klingeln bei der katholischen Messe. Eine andere ebenso unhaltbare Auslegung bei BÄHR, Symbolik des mosaischen Kultes, Heidelberg 1839, II, 125.

[4] Vgl. Jo. Chrysost. zu 1 Kor. 12, 7, S. 107 ed. Montfaucon. Über Schellen als Lärmzauber vgl. FOGGINI, Mus. Capitol. IV, 49, 232, STEPHANI, Compte rendu 1865, 173 bis 180; 1868, 152, 4; 1873, 41; 1878/9, 147; ferner BRUZZA, Ann. d. Jst. 47. Bd. 1875, 50—68. Bull. d. Jst. 1877, 84 f. Comm. MOMMSEN 555—562) etc.

[5] Jahve als Todesdämon z. B. 2 Mos. 2, 24, wo auch das eigentümliche gegen ihn angewandte Apotropaion (Blut vom Schamglied eines Kindes) zu beachten ist.

[6] Plut. de Js. et. Os. 63. Vgl. BRUGSCH, Rel. u. Myth. der alten Aeg., 711.

[7] Plut. qu. conv. IV, 6, 2, wo ausdrücklich auf die Schellen im jüdischen Gottesdienst hingewiesen wird.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

monien höherentwickelter Religionen als umgedeutetes Rudiment hineinragt. Die nächste Anologie würde wohl der rasselnde metallene Troddelsaum, die *Θύσανοι* an der Aegis,[1] an jenem primitiven Fellschild bilden, den die Götter noch zu einer Zeit beibehielten, wo ihre menschlichen Vorbilder längst zu anderen Schutzwaffen übergegangen waren und die apotropäische Kraft ihrer Schilde höchstens noch durch magische Schreckbilder,[2] die Urformen alles heraldischen Ungeheuer- und Fratzenwerks zu verstärken trachteten. Diese uralte Unheil abwehrende Zweckbestimmung des Schellenkleides scheint auch tatsächlich in jüdischen Priesterkreisen, solange der Tempel und damit die hergebrachte Form des Rituals fortbestand, nie in Vergessenheit geraten zu sein. Denn nach einer seltsamen Legende in der gnostischen *Γεννὰ Μαρίας*[3] soll der Hochpriester Zacharias, als er eines Tages ohne den Klingelmantel das Adyton betrat, das wahre Wesen des Judengottes erkannt haben — eine Erfindung, die doch offenbar von der seltsam naiven dämonologischen Vorstellung ausgeht, daß der Priester nur durch eine im Grunde frevelhafte Übertretung der Ritualvorschriften die Herrlichkeit des unnahbaren Gottes zu erschauen vermag, weil sonst die „Khabod" Jahves, gewissermaßen gewarnt und geweckt durch das Geläute des Mantels, vor seinem Eintritt rechtzeitig aus dem Allerheiligsten des Tempels verschwindet.[4]

Daß die apotropäischen Schellen und Glocken früh die äußere Form von Früchten und Blüten des Lebensbaumes[5] annahmen, wird niemanden

[1] BENNDORF bei REICHEL, Hom. Waffen[2] S. 24; 100 „*θύσανοι χρύσειοι*" am Schild der Athene, Ilias *B* 448, des Herakles, Ps. Hesiod, Scut. 225, am Gürtel des Zeus ib. *Ξ* 181, wozu der silberne kyprische Gürtel DÜMMLER, Arch. Jahrb. II, 1887, T. VIII p. 85—94, die Spiralgehänge am Gürtel der unten Kap. II beschriebenen etruskischen Figur und der Kaisergürtel oben S. 23[2] zu vergleichen sind. cf. Aesch. Septem 372 W.: „*ὑπ' ἀσπίδος δ' ἔσω χαλκήλατοι κλάζουσι κώδωνες φόβον*". Sophocl. fr. 775 N.[2]: „*σὺν σάκει δὲ κωδωνοκρότῳ παλαισταί*". Eurip. Rhes. 384 „*κλύε καὶ κόμπους κωδωνοκρότους παρὰ πορπάκων κελαδοῦντας*".

[2] „*δείματα φρικτὰ*"; s. unten Kap. IV, gegen Schluß, das Euripideische Chorlied.

[3] Bei Epiph. 26, 12 cf. HENNECKE, Handb. zu den Apokr. des NT. S. 116.

[4] Nach R. Abraham ben David (de vest. sacerd. c. 2 zit. nach BÄHR a. a. O. II, 126[1]) vertreten die Schellen die Stelle des Anklopfens an der Tür des Jahvepalastes. Wer bei einem großen König plötzlich eintritt, ohne anzuklopfen, habe sein Leben verwirkt, wobei er als Beispiel auf die Erzählung vom König Ahasver verweist. Als zweiten Grund gibt er an, daß sich im Innern des Heiligtums „die Engel" aufhielten, die jedoch von niemandem gesehen werden dürften. Damit sie sich bei Zeiten entfernen könnten, müßte der Hochpriester Glöckchen tragen; sie sollten hören, wenn er kam!

[5] Über die botanische Artbestimmung zu streiten, wäre ganz verfehlt. Ob an

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wundern, der sich den auch sonst vielfältig zu Tage tretenden Zusammenhang zwischen den magischen Insignien des Zauberers, Priesters und Königs einerseits und dem Baumkult andrerseits gegenwärtig hält. Ein Zweig des heiligen Baumes wird abgeschält[1] zum Zauberstab, zwieselig geschnitten zur Wünschelrute, mit den stehen gebliebenen Endblättern,[2] der Wunderblüte des Lilienszepters oder dem Fruchtzapfen des Thyrsosstabes am Knauf zum Götter- und Königsszepter,[3] um die Stirne gewunden zum Kranz des Geweihten und zur Krone des Herrschers.[4] Der Apfel vom Baume wirkt Liebe und Fruchtbarkeit, wehrt dem Tode und verleiht zauberische Macht und Erkenntnis lange bevor man das Weltall im Bilde der Sphäre erfaßt. Wie man Früchte apotropäisch in der Hand trägt,[5]

---

die blut- und samengefüllten Granatäpfel oder die goldglänzenden Früchte einer Citrusart zu denken ist, kommt hier gar nicht in Betracht.

[1] cf. Ilias A 236 „*περὶ γάρ ῥα ἑ χάλκος ἕλεψεν φύλλα τε καὶ φλοιόν*".

[2] Vgl. den „*τριπέτηλος ῥάβδος*" Hymn. hom. in Merc. 530.

[3] Vgl. den merkwürdigen Bericht Herodots über die Babylonier (I 195): „*σφρηγῖδα δὲ ἕκαστος ἔχει καὶ σκῆπτρον χειροποίητον· ἐπ' ἑκάστῳ δὲ σκήπτρῳ ἔπεστι πεποιημένον ἢ μῆλον ἢ ῥόδον ἢ κρίνον ἢ αἰετὸς ἢ ἄλλο τι· ἄνευ γὰρ ἐπισήμου οὔ σφι νόμος ἐστὶ ἔχειν σκῆπτρον.*" Dazu RAWLINSON, Herodotus I 37.

[4] Reiches Quellenmaterial bei LEOPOLD LÖW „Kranz und Krone" (1867), Neudruck in „Gesammelte Schriften" Szegedin 1893, III. Bd. — Was den Grundgedanken einer Vererbung des Königs- bezw. Priesterrechtes durch den mystischen Zweig in seinen beiden Gestalten als Stab oder Kranz anlangt, so verweise ich auf die bei FRAZER, Early history of the kingship, London 1906 besprochene Bedeutung des heiligen Zweiges für die Erlangung des Sakralkönigtums von Nemi, auf die unten Kap. IV folgenden Ausführungen über den Ursprung des Baumkults aus der manistischen Verehrung der auf den Gräbern angepflanzten Bäume, endlich auf die bei F. S. KRAUSS, Volksglauben und religiöser Brauch bei den Slaven S. 36 mitgeteilten Belege für die Vorstellung, daß der vom Grabbaum abgebrochene bezw. geraubte Zweig als Talisman Macht über die Seele des betreffenden Toten verleiht. Szepter und Krone sollen wohl die mystische Verbindung des Priesters oder Königs mit dem im heiligen Baume wohnenden Ahnengeist der Sippe herstellen.

[5] Noch heute hält der fromme Jude am Versöhnungstage während des Gebetes einen Citrusapfel in der Hand, nach rationalistischer Erklärung um sich durch den stärkenden Duft das Fasten zu erleichtern. Wenn unter anderen Früchten derselbe Citrusapfel zur Erntezeit von einem armen, gabensammelnden Juden von Haus zu Haus durch die Gemeinde getragen wird, so dürfte das eher mit der *εἰρεσιώνη*, dem Erntestrauß des Hüttenfestes zu vergleichen und als Fruchtbarkeits- und Gedeihenszauber aufzufassen sein. Immerhin kann auch dieser verkümmerte Herbstumgang ursprünglich als Lustration gedacht gewesen sein. Auch der berühmte altmodische Stock der Ärzte mit dem goldenen, einen Riechstoff im Innern bergenden hohlen Knauf (vgl. dazu OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros, die Bibel und Homer, S. 140—144 über die Ezechiel 8, 17 erwähnte Bitte „das Reis an die Nase zu halten") scheint ursprünglich als fruchttragender Zweig (Thyrsos) gedacht zu sein.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

so hängt man sie schützend um das Brautzelt[1] und um den Mantelsaum des Priesters.

Erst ganz zuletzt durchdringen kosmologisch-symbolische Beziehungen diese uralten mystischen Vorstellungsgruppen. Szepter,[2] Krone,[3] und Apfel[4] werden zu kosmischen Symbolen; aus dem „Varträd" oder Schutzbaum des Hauses wächst die Vorstellung eines Weltenbaumes empor,[5]

---

[1] Siehe unten Kap. IV die Abbildung einer „Huppah".

[2] Siehe unten Kap. IV über den Caduceus und den sog. „herakleotischen Knoten". Dazu ABEL FR. orph. Nr. 116, p. 197: „(*Ζεὺς*) *δίττους ὑφίστησι διακοσμοὺς, τόν τε ὑπερουράνιον, καὶ τὸν οὐράνιον, ὅθεν καὶ τὸ σκῆπτρον εἶναι φησὶν ὁ θεόλογος πισύρων καὶ εἴκοσι μέτρων*", und die Abbildung des 12teiligen Chronosszepters unter Kap. IV.

[3] Siehe unten Kap. II über den Sternenhut des Attis und des Oromazdes; vgl. ferner die Sternenkrone des apokalyptischen Weibes (Apok. Joh. 12, 1), die ihre Parallele in der Sternenkrone der persischen Anaitis (Yasht 5, 126) und der karthagischen (?) Juno (Mart. Capella, nupt. Merc. I, 75 cf. 67 p. 116 KOPP, dazu Nonn. Dion. XXXII, 19 ~ 17, II, 92 KOECHLY) findet. Über die „himmlische Tiara" der Gattin des Marduk Damkina vgl. H. ZIMMERN, KAT[3] 360[3]. Eine kosmische Krone, mit dem Zodiakus und den sieben Planeten geschmückt, trägt die Dea Natura bei Alanus de Insulis (de planctu Naturae 283, MIGNE, Patrol. lat. CCX 433) und die „Dame Nature" in den Nachbildungen dieser Stelle im „Roman de la Rose" und den „Echecs amoureux". Eine Krone des Messias-David, geschmückt mit Sonne, Mond und den zwölf Tierkreisbildern erwähnt das Sepher Hekaloth bei JELLINEK, Beth Ha-Midrasch V, 168. cf. Papyrus London. (ed. WESSELY, Denkschr. der Wiener Akad. d. W. 1888 46) v. 496 „*κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων*". WOLFGANG SCHULTZ macht mich freundlichst auf die Mauerkrone, das magische Abbild der beherrschten *πόλις* aufmerksam, wie sie Kybele sowohl als auch die syrische Göttin (Luk. d. Dea Syria 32, Münzen von Bambyke, HEAD, Hist. numm. 654) als „*πολίουχοι*" tragen, was hier wegen der vielfach bezeugten altorientalischen Gleichung *πόλις* = *κόσμος* angeführt werden darf. Aus dieser Vorstellung von einer kosmischen Krone des Weltbeherrschers erklärt sich m. E. auch die, wahrscheinlich orphisch beeinflußte (vgl. die Stellen bei J. E. HARRISON, Proleg. to the study of greek religion, Cambridge 1903, p. 593) Benennung der Himmelssphären als „*στεφάναι*" bei Parmenides (DIELS, FVS[2] 111 5, 8), die bezeichnenderweise in der kabbalistischen Literatur wiederkehrt, wo die oberste der zehn Sephiroth (= *σφαῖραι*) „kether eljön" = „höchste, oberste Krone" genannt wird (vgl. LÖW a. a. O. S. 437).

[4] NONNOS, Dionys. 6, 65 ff.: „. . . *σφαῖραν, τύπον αἴθερος εἰκόνα κόσμου*". cf. Achilles Tatius Isag. ad Arati phaen. p. 77. Dazu I Mon. talm. p. 219 Nr. 752 f., Numeri raba XIII, 14; Jerusalem Aboda sara III. „Die Weisen sagen: die Götzenbilder" ⟨die Stelle bezieht sich hauptsächlich auf den Kaiserkult⟩ „sind verboten, wenn sie in der Hand einen Stab, einen Vogel oder einen Ball halten . . . . der Ball, weil die Welt in Gestalt eines Balls erschaffen wurde . . . . Es sagte R. JONA: als Alexander der Mazedonier ⟨zum Himmel⟩ emporsteigen wollte, stieg er und stieg, bis er die Welt wie einen Ball . . sah. (Etanamotiv!) Darum wird er mit einer Kugel in der Hand abgebildet."

[5] Vgl. MANNHARD, Feld- und Waldkulte[2], S. 54—58. Dazu unten Kap. IV.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aus dessen nachtdunkel schattender Krone wie goldene Äpfel die Sterne[1] herabschimmern.

Irgend einmal, sei es zur Zeit des babylonischen Exils, sei es in hellenistischer Zeit, wo nochmals „chaldäische" Einflüsse in breitem Strom über die Kultur des Judentums sich ergossen, muß diese Astralsymbolik mit den Äpfeln am Gewand des Hochpriesters in Verbindung gebracht worden sein. Anders sind die überlieferten Zahlenangaben[2]

[1] Ich erinnere an die in der Katasterismenliteratur überlieferte Deutung der Hesperidenäpfel auf die Sterne (Schol. Bas. zu Hesiod, Theog. 215: „*ὅτι παρερχομένου τοῦ ἡλίου οὐκ ἔτι φαίνονται τὰ ἄστρα; ὅ ἐστι τὸ τρυγῆσαι τὸν Ἡρακλέα τα μῆλα*"). Dazu Mythol. Bibl. Bd. I, Heft 2/3 p. 58 f. Vgl. dazu Apokalypse Joh. 6, 13 „Die Sterne des Himmels fielen zur Erde wie der vom Sturm geschüttelte Feigenbaum seine unreifen Früchte abwirft". Anaximenes (DIELS, FVS[2] S. 19 Z. 39) nennt die Sterne „*πέταλα πυρινά*" feurige Blätter. Vgl. dazu die feurigen „*κλάδοι*" und „*φύλλα*" des ätherumlohten Weltenbaumes in der Naassener-Predigt Hippolyt. philos. VI, 9; ferner Jesaias 34, 4 „des Himmels ganzes Heer . . . fällt herab, wie niederfällt das Blatt vom Weinstock und wie es fällt vom Feigenbaum", endlich die in dem kabbalistischen Buch Sohâr (Mon. Iud. Pars II Serie I p. 198 Nr. 696 Z. 5/8) als Veilchen („Duda'im", doch wohl eher die Genes. 30, 14 genannten „Liebesäpfel") Weintrauben und Granatäpfel bezeichneten Sterne, die vom fünften Palast des Himmels ausziehen und die allerdings schlecht bezeugte orphische Überlieferung bei LOBECK, Aglaophamus p. 841. In denselben, durch astrale Umdeutung einer ursprünglich dendrolatrischen Symbolik zu erklärenden Vorstellungskreis gehört wohl die altbabylonische Bezeichnung des aufnehmenden Mondes als „Blüte" („nannaru, *λείριον*, Lilie") und des Vollmondes als Frucht („inbu"), vgl. HOMMEL, GGGAO 88_5 cf. 35_2 und unten Kap. IV über mithräische Abbildungen dieser mystischen „Frucht". Über den Mond- und Sonnenbaum vgl. unten Kap. IV.

[2] 360 Schellen sollen es nach CLEMENS Alex. strom. V 37, 4 p. 668 P. gewesen sein. Zwölf Glöckchen am Gewand des Hochpriesters kennt das Protoevangelium des Jakobus VIII, 2. (HENNECKE, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904, S. 57, Z. 30.) Dieselbe Zodiakal-Zahl (cf. JOSEPHUS, Antiqq. III, 7$_7$ Philo vita Mos. II 124), möglicherweise infolge einer Verwechslung mit den 12 Edelsteinen auf dem Brustschild des Hochpriesters auch bei Justin dial. 12; die talmudischen Scholien bieten entweder die Zahl 36 (den Numerus der Dekane) oder ebenfalls die Ḥamuštuzahl 72. Vgl. ZEBACHIM fol. 88b „36 (sc. Granatäpfel und Glocken) von einer Seite und 36 von der andern". — Rabbi Dosa sagt im Namen Rabbi Jehudas: „Es waren 36 (im ganzen), 18 von der einen, 18 von der andern Seite". Rabbi Dosa ben Horkina sagte, „es sind 36, Akabja ben Mah'lalel, es sind 72". — Leviticus rabba XXI, 7: Rabbi Jehudah sagte im Namen Rabbi Elais: „mit 36 Schellen, mit 36 Granatäpfeln". Die Rabbanan sagen, „mit 72 Schellen und mit 72 Granatäpfeln". 72 Glocken erwähnt auch Maimuni, de vas. sanct. (UGOLINI, THAS VIII, 1002_{18}). — Der Aachener Mantelsaum zählt nach BOCK a. a. O. S. 123, wie der hochw. Herr Domschatzmeister P. MATTHIAS SCHMITZ mir zu bestätigen die Güte hatte, 100 silberne Glocken. Das ist besonders beachtenswert, weil 100 nicht nur eine „runde", also an und für sich mystisch verwendbare Zahl ist, sondern überdies im selben Sinn wie 12, 36, 72, 360 und 365 chronologisch-kosmische Bedeutung hat; ebenso wie $ABPAΞAΣ = 365$ ist, stellt nämlich hundert in einem andern iso-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht zu verstehen, in denen wie oben in der „Graphia aurea" die Abraxaszahl der Jahrestage und Tagessterne „365" oder „360" mit „72", der Zahl der Sternbilder am Himmel,[1] ursprünglich natürlich der Zahl der alten babylonischen Fünferwochen (ḫamuštu)[2] eines, dem Sechsersystem zuliebe ohne die Epagomenen gezählten 360-tägigen Jahres abwechselt.

Wie das Tympanon der Magna Mater von den mystisch gestimmten, philosophisch gebildeten Anhängern dieses Kultes nachmals auf das Himmelsrund, ihre beiden *κύμβαλα* auf die Himmelshemisphären bezogen wurden,[3] so müssen eben die klingenden Äpfel und Blüten am Gewand des Hochpriesters als Sterne aufgefaßt worden sein, wodurch dann notwendigerweise der Schellensaum aus einem zufälligen Anhängsel des Priesterkleides zu einem wesentlichen Bestandteil des Sternenmantels werden mußte.

Wie früh aber diese organische Vereinigung von Symbolen schon in den klassischen Kulturkreis — wenn auch gewiß unter orientalischem Einfluß — Eingang gefunden hat, zeigt eine unschätzbare Nachricht über einen Prunkmantel des 6. vorchristlichen Jahrhunderts,[4] den der Perieget Polemon in irgend einer Schatzkammer des alten Karthago gesehen hat,[5] eine Stelle, die — schon im Altertum auf das

psephischen System ($A = 1$, $B = 2$ u. s. f. — $\Omega = 24$), dessen Bedeutung für die antike Zahlenmystik mein Freund WOLFGANG SCHULTZ entdeckt hat und ausführlich zu behandeln plant (s. unten Kap. V), den Zahlenwert von *ENIAYTOΣ* (5 + 13 + 9 + 1 + 20 + 19 + 15 + 18 = 100) und *XPONOΣ* (22 + 17 + 15 + 13 + 15 + 18 = 100) dar. Daraus ergibt sich natürlich unmittelbar, daß die Zahl 100 an dieser Stelle auf eine griechische, also schon sekundär umgebildete Arcandisziplin zurückgeht; vgl. auch die 100 *θύσανοι* am Schild der Athene B 448.

[1] Plin. N. H. II 110: „patrocinatur vastitas caeli immensa discreta altitudine in duo atque septuaginta signa. haec sunt aut rerum aut animantium effigies, in quas digesserunt caelum periti". Die 365 (verschrieben 346) Sterne am Himmel bei JORDANES, Getica XI. MGAA V, 74_{12}, vgl. die 365 Himmelsfenster Exod. r. XV, 22, Mon. Iud. p. II, p. 210 Nr. 726.

[2] Vgl. über diese Zeiteinheit HUGO WINCKLER, Altor. Forsch., Leipzig 1891, II. Reihe Bd. I S. 91—102 besonders S. 101 über die mystischen Zahlen 72 und 5. Ferner F. K. GINZEL, Handb. d. mathemat. und techn. Chronologie, Leipzig 1906 § 24.

[3] Vgl. das bestirnte Tympanon auf einer Münze von Pessinunt bei IMHOOF-BLUMER, Griech. Münzen (Abh. bayer. Akad. XVIII. Bd., S. 751, Nr. 750). Ähnlich deutet Servius zu Verg. Georg. IV, 64 die beiden Kymbala der Göttin auf die Himmelshemisphären „quibus cingitur terra quae est mater deorum". Übrigens sind die verschiedenen Symbole des Kybelekults auch einzeln verstirnt worden. Vgl. z. B. die *φρύγιοι αὐλοί* als Sternbild bei BOLL, Sphaera S. 268 und die *κύμβαλα* ibid. S. 210.

[4] Siehe S. 34_2 unten.

[5] Athenäus (ed. KAIBEL XII, 541 A), dessen Exzerpt wörtlich mit Ps. Aristoteles *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* (c. 96 W vol. II p. 838 Bekker) stimmt, fügt hinzu: *ἱστορεῖ*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

albernste mißdeutet[1] — auch bei den neueren Erklärern nicht viel Glück gehabt hat.[2] Der Mantel wird so beschrieben (Ps. Aristot. a. a. O.):

δὲ καὶ Πολέμων περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τῶν ἐν Καρχηδόνι πέπλων," dazu noch die Angabe, wohl auch aus Polemon, daß der von Alkisthenes aus Sybaris dem Lakinion gespendete Mantel durch den älteren Dionysios geraubt und den Karthagern ausgeliefert worden sei. TZETZES, Chil. I Hist. 812 bringt dieselbe Nachricht mit der Quellenangabe: Πλούταρχος οἶμαι γράφει, eine Stelle, die ich wenigstens nicht habe auffinden können.

[1] Irgend ein strohköpfiger Kustode muß zuerst den selbst in den erhaltenen Notizen noch ganz durchsichtigen Sachverhalt dahin mißverstanden haben, daß der reiche „Sybarit" Alkisthenes den 15 Ellen langen kostbaren Purpurmantel am Lakinionfeste selbst getragen habe (!), wodurch dann die Notiz unter die περὶ τρυφῆς θαυμάσια (!) geraten und so glücklicherweise erhalten geblieben ist. Über die wirkliche Zweckbestimmung dieses Weihgeschenks s. unten Kap. II.

[2] Der Geistertanz, der einer gewissen Komik nicht entbehrt, wird von den Herausgebern der Aristoteles- und Athenäustexte eröffnet, die ganz naiv Σοῦσα und Πέρσαι als vermeintliche Eigennamen mit großen Anfangsbuchstaben drucken. Der nächste Schritt zum Abgrund des Unsinns hin, war die grammatische Beziehung dieser vermeintlichen Ethnica auf die ζῴδια, sachlich ausgeschlossen schon durch die Wortstellung ζῴδια καὶ θεοὺς καὶ περσικὰ καὶ σοῦσα bei TZETZES, sprachlich unmöglich durch die Form περσ(ε)ικα bei Athenäus ∾ Ps. Aristoteles; in diesen „persischen" und „susischen Tieren" wollte man die bekannten hieratischen Tiere und Mischgestalten der orientalischen Kunst, bezw. die Tierfriese der Caeretaner Hydrien mit ihren Löwen, Sphinxen und anderen Bestien wiedererkennen. Vgl. z. B. DE LONGPERRIERS Übersetzung der Stelle (antiquités assyr. du Louvre 3. ed. p. 19): „deux bordures décorées de figures orientales le haut representant les animaux sacrés des Susiens (!) le bas ceux des Perses (!)." Nun kommt WOLFG. HELBIG, Hom. Epos[2] S. 232 an die Reihe, welcher von „einem Streifen von Fabeltieren, der den Typus von Susa nachahmte", und einem „Tierstreifen persischen Stils" spricht, während BENNDORF in einer bei HELBIG a. a. O., veröffentlichten brieflichen Mitteilung mit einem letzten kühnen Aufflug interpretatorischer Phantasie wahrscheinlich wegen der aus Vasenbildern bekannten Ratsversammlung der Himmlischen vor dem Perserkrieg in den Göttergestalten, die die Beschreibung des Mittelstücks aufzählt, die Eingangszene der Kyprien (Beratung der Götter über den trojanischen Krieg, fr. epic. KINKEL I, 17 p. 20 f.) erkennen wollte! Daß von den famosen „Persern" in der ganzen Beschreibung gar nicht die Rede ist, wird jetzt hoffentlich klargestellt sein. Schon der Umstand allein hätte die überkühnen Interpreten zurückhalten können, daß ein so kostbares Weihgeschenk, auf dem einerseits der Stifter, andererseits die Stadt Sybaris selbst personifiziert dargestellt war („παρὰ δ'ἑκάτερον πέρας Ἀλκιμένης ἦν, ἑκατέρωθεν δε Σύβαρις"), doch gewiß vor der gänzlichen Vernichtung und Zerstörung von Sybaris durch die Krotoniaten, also vor 510 v. Chr. geweiht worden sein muß! Nur wenig klüger als diese Übersetzungsschnitzer ist die Version RONCHAUDS (Histoire de la tapisserie dans l'antiquité, Paris 1884, p. 38) der offenbar ζῴδια gleich ζωγραφήματα setzt und demnach zwei Friese, den oberen mit „Darstellungen" von Persern, den unteren mit „Darstellungen" von „Susiern" annimmt. Manchmal möchte man sich wirklich in eine Zeit vor Erfindung der Lexica zurückversetzt glauben!

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„ἦν δ' αὐτὸ (sc. τὸ ἱμάτιον) μὲν ἁλουργές, τῷ δὲ μεγέθει πεντεκαιδεκάπηχυ, ἑκατέρωθεν δὲ διείληπτο ζῳδίοις ἐνυφασμένοις, ἄνωθεν μὲν σούσοις, κάτωθεν δὲ πέρσαις· ἀνὰ μέσον δὲ ἦν Ζεὺς Ἥρα Θέμις Ἀθηνᾶ Ἀπόλλων Ἀφροδίτη".

Er war demnach: „purpurfarbig, fünfzehn Ellen weit, zu beiden Seiten mit den eingewirkten Tierkreiszeichen,[1] oben mit Lilienblüten,[2] unten mit Pfirsichfrüchten[3] eingefaßt". Im Mittelfeld sah man „Zeus, Hera, Themis, Athene, Apollon und Aphrodite".

Die weitgehende Übereinstimmung mit den oben besprochenen Gewändern ist nicht zu verkennen: hier wie dort zwischen den Sternbildern die im Himmel thronenden göttlichen Gestalten — hier dem homerischen Olymp, dort dem christlichen Vorstellungskreis der Apokalypse entnommen, am Rand beidemal der aus Blüten und Früchten,[4] gebildete astralmystische Schellensaum.

Wenn noch der leiseste Zweifel an der Herkunft des Sternenmantels der sächsischen Kaiser bestehen könnte, das Motiv des Schellensaumes mit den 365 bezw. 72 Glocken müßte ihn lösen.

Denn da die Bibel die kosmischen Zahlen der Glocken am Saum des Hochpriesterkleides nicht erwähnt, und weder in Rom noch am ottonischen Hof eine Kenntnis der oben angeführten entlegenen Überlieferungen vorausgesetzt werden kann, so muß das Vorbild für den Sternenmantel doch offenbar dort gesucht werden, wo so viele andere Einzelheiten, Hoftitulaturen und aller sonstiger Formelkram der „Graphia aurea" herstammt. Nur in Byzanz, wo der Kaiser den ebenfalls bloß aus

---

[1] Zu „ζῴδιον" in dieser ganz gewöhnlichen Bedeutung vgl. z. B. Ps. Arist. mund. 2, Athen. XII, 335 f.; s. unten S. 39 die Beschreibung der χλαμὺς des Demetrios Poliorketes.

[2] „σοῦσον", aus dem persischen übernommenes Lehnwort = Lilie; vgl. Dioscurides ed. WELLMANN I, S. 52, mat. med. c. 52, „σουσίνου σκευασία ἣν τινες καὶ λειρίνου καλοῦσιν" Athen. XII, 513f. vol. III p. 134 KAIBEL: „κληθῆναι δὲ τὰ Σοῦσά φησιν Ἀριστόβουλος καὶ Χάρης διὰ τὴν ὡραιότητα τοῦ τόπου. σοῦσον γὰρ εἶναι τῇ Ἑλλήνων φωνῇ τὸ κρίνον" (= Lilie cf. Theophr. hist. pl. 1, 1 3, 2 etc.). Tatsächlich ist der persische Stadtname „Šušan" = Susa vom Namen des „Lilien-Mondgottes" In-šušinak abgeleitet. Vgl. F. HOMMEL, GGGAO 35₂.

[3] Ich wähle absichtlich den stammverwandten Ausdruck „Pfirsich" für diese Frucht, ohne mich auf botanische Erörterungen einzulassen. Die Alten bezeichneten als „Perserbaum" die verschiedensten exotischen Gewächse, einen Giftbaum περσαία, den die Soldaten des Kambyses nach Ägypten mitgebracht haben sollen, eine Agrumenart μῆλον περσικόν oder μηδικόν genannt, eine Walnußart, eine ägyptische Pflanze, die Früchte aus dem Stamm treibt, also eine Palmenart, endlich aber auch den Pfirsich selbst.

[4] Man beachte, daß wohl die Tierkreiszeichen, nicht aber die σοῦσα und πέρσαι als „eingewebt" bezeichnet werden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

spätjüdischen Schriften bekannten kosmischen Weltenthron Salomonis[1] in der Magnaura[2] wieder aufbauen hatte lassen, um bei Gesandten-

[1] Vgl. SELIG CASSEL, Wiss. Berichte der Erfurter Akademie gemeinnütziger Wissensch. 1853, und neuerdings AUGUST WÜNSCHE, Thron und Hippodrom Salomonis, Abbilder des babylonischen Himmelsbildes, Leipzig 1906. Nach jüdischer Tradition (a. a. O. S. 9 unten) kam jener Thron von Salomon an „Sisak, den Pharao von Ägypten", von diesem an „Zerach, den Äthiopen", dann wieder an Asa und die folgenden Könige von Juda, dann an Nebukadnezar, den König von Babylon, von da nach Medien, von da nach Griechenland — d. h. an Alexander — von da nach Edom, d. h. an den römischen Imperator. R. Eleazar bar Jose will die Trümmer des alten Salomonsthrones noch in Rom gesehen haben. — Die teilweise anachronistische Reihe dieser Wanderungen ist wohl größtenteils legendär. Nur die Erbeutung eines „Salomonsthrones" durch die Römer unter Titus dürfte einen geschichtlichen Hintergrund haben (vgl. Anm. 2). Ich stelle im Anhang S. 45 ff. die anderweitigen Nachrichten über die spolia Hiersolymitana zusammen, vor allem deshalb, weil sich der berühmte kosmische Silbertisch Karls d. Gr. zu einem in arabischen Quellen erwähnten „Tisch Salomonis" ähnlich verhalten dürfte, wie der byzantinische *Σολομόντειος θρόνος* zu seinem jüdischen Vorbild.

[2] Über den Thron des Kaisers in der „Magnaura" vgl. Liutprant, Antapodosis VI, 5, übersetzt bei J. P. RICHTER, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte. Wien 1897. S. 303: „Ein eherner, aber vergoldeter Baum stand vor dem Thron des Kaisers (vgl. unten Kap. IV über den goldenen Platanenbaum des Xerxes), dessen Zweige ebenfalls eherne und vergoldete Vögel verschiedener Art ausfüllten, welche jeder nach seiner Art Stimmen verschiedener Vögel ertönen ließen. Des Kaisers Thron aber war derart eingerichtet, daß er augenblicklich niedrig, dann höher, dann ganz erhaben erschien. Diesen bewachten gleichsam Löwen von ungeheurer Größe, ob eherne oder hölzerne, ist zweifelhaft, aber mit Gold überzogen, welche mit dem Schweif schlagend, mit offenem Rachen und beweglichen Zungen ein Gebrüll hervorstießen. Hierher wurde ich ... vor den Kaiser geführt. Und als bei meiner Ankunft die Löwen das Gebrüll von sich gaben, die Vögel nach ihrer Art Geräusch machten, wurde ich weder von Schrecken, noch von Erstaunen erschüttert ... Nachdem ich daher langhingestreckt (pronus) dreimal den Kaiser verehrt hatte, erhob ich den Kopf und den ich vorher in mäßiger Entfernung vom Fußboden erhoben hatte sitzen sehen, erblickte ich jetzt mit andern Kleidern angetan, dicht am Gebälk des Hauses sitzend, und wie dies geschah, konnte ich mir nicht denken, wenn er nicht vielleicht durch jene Maschine (ergalio) in die Höhe gehoben wurde, mit der die Bäume der Keltern hinaufgebracht werden." cf. Const. Porph., caerem. II, 15 vol. I, 567 ed. Bonn. WÜNSCHE hat diese wichtigen Stellen leider übersehen und daher die auch im „Targum scheni" (LAGARDE, Hagiogr. chald. p. 227) geschilderte Mechanik des Salomonsthrones für ein Produkt „kosmologischer Phantasie" gehalten. Da Khosru Parviz (SPIEGEL, Eranische Altertumskunde III, 611, Firdusi übers. v. SCHACK S. 479) einen solchen Wunderthron — mit beweglichen Sternen unter dem Baldachin — besessen haben soll, wird man kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß die rhomäischen Kaiser diesen altehrwürdigen, aber im Grunde recht kindlichen Apparat nur deshalb übernommen haben, um nicht hinter den persischen Reichsfeinden zurückzustehen (vgl. über den sonstigen Einfluß persischen Hofzeremoniells auf das römische Kaisertum CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris 1907, S. 165).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

empfängen durch die plumpen Theatermysterien dieser Maschine mißtrauische und oft nur allzuskeptische Barbaren zu verblüffen, — nur dort kann ein altorientalisch-cäsareopapistisches Symbol so treu bewahrt worden sein. Nur mit Beziehung auf den oströmischen Kaiser kann ursprünglich auch eine Symbolik wie die der beiden Hemisphären auf dem Bamberger Mantel oder die Darstellung der „tria themata mundi: Asia, Europa, Africa" auf dem „balteum" Ottos III. geschaffen worden sein.

Nach Byzanz weist denn auch mittelbar die letzte hier noch zu besprechende Nachricht von einem mittelalterlichen Weltenmantel, einem Prunkstück, das Adelheid, die Gemahlin Hugo Capets († 1004) nach St. Denys stiftete.[1] „Beato videlicet Dionysio casulam miro itidem opere factam contexuit, cui et aliud, ut tantam decebat feminam, ornamentum contulit, quod vocatur „orbis terrarum",[2] illi Caroli Calvi dissimillimum."

Es bedürfte kaum des Hinweises auf jenen — sei es in der Farbe oder der Technik, oder sonst in irgend einer Besonderheit, keinesfalls im Wesen selbst so „ganz unähnlichen" — Weltenmantel Karls des Kahlen, um einzusehen, daß ein Gebrauch, dessen Spuren am englischen, französischen und deutschen Hofe sichtbar sind, auf ein Vorbild der karolingischen Pfalz zurückgehen muß, die selbst wieder in allen Fragen des Zeremoniells notwendig dem oströmischen Kaisertum nachstreben mußte.[3] Freilich findet sich in den Quellen[4] über die Einsetzungszeremonien der byzantinischen Kaiser trotz der zahlreichen Erwähnungen einer feierlichen Bekleidung des Herrschers mit einem besonderen Kaisermantel (*βασίλεια στολή* oder *ἐσθῆς*, „chlamys imperialis"

[1] Helgaldi Floriac. monac. Vita Roberti regis c. 14. DUCHESNE Hist. Franc. Script. IV, 68. BOUQUET, Recueuil des historiens de la Gaule IX, 104 d.

[2] Vgl. dazu die Darstellung des „orbis terrarum" auf dem Gewand des von Roger Bacon (oben S. 19[3]) beschriebenen Aaronbildes und den Ausdruck „descripcio tocius orbis" in der Inschrift des Bamberger Mantels.

[3] Vgl. die Bemerkung der Annalen von Fulda zum Jahr 876 MGSS I 389[33]: „Karolus rex de Italia in Galliam rediens novos et insolitos habitos assumsit, nam talari, dalmatica indutus et baltheo desuper accinctus, pendente usque ad pedes, necnon capite serico velamine involuto" (gemeint ist offenbar der um die Tiara geschlungene Turban, die *κιδαρίς* der Perserkönige und der Kaiser von Byzanz) „ac diademate desuper imposito dominicis festisque diebus ad aecclesiam procedere solebat. Omnem enim consuetudinem regum Francorum contempnens, Graecas glorias optimas arbitrabatur" etc.

[4] Vgl. den oben S. 10, Anm. 1 zitierten Aufsatz von W. SICKEL, Byzantinische Zeitschrift, 1899, S. 552 ff. Professor KRUMBACHER, der mich freundlichst auf diese Abhandlung hinwies, erinnert sich selbst nicht, je bezeichnendere Stellen gelesen zu haben.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

oder kurz *ἁλουργὶς* bezw. „purpura" genannt) keine einzige Nachricht, die unzweideutig auf den Sternenmantel hinweise.

Demnach muß man sich wohl oder übel mit einem gerade auch nicht allzu verläßlichen bildlichen Zeugnis behelfen. Eine der leider nur in seicentistischen Nachzeichnungen karolingischer Kopien aufbehaltenen Miniaturen des Chronographen von 354 zeigt nämlich den Kaiser Constantius Gallus in einer reich mit medaillonförmigen Bildern (sog. „sigillis") bestickten, dem Bamberger Mantel im ganzen recht ähnlichen „toga picta".[1] Nur zwei Darstellungen sind bei der mehrfachen verständnislosen Übertragung — wie ich wenigstens zu sehen glaube — als Sternbilder kenntlich geblieben: ganz unten rechts die „Fische", links auf der Brust der „Steinbock" in seiner alten Form als Ziegenfisch. Weniger sicher glaube ich die „Jungfrau" sowie das Gorgoneion und zwei sog. *πρόσωπα* zu erkennen. Am Mantelsaum sind noch mit einigem guten Willen der drachenförmige „Ketos" und die „Hydra"[2] zu sehen. Möglicherweise waren auch noch Planetengötter auf dem Mantel dargestellt. Wenigstens stimmt eine der Gestalten gut zu den sonst bekannten Darstellungen des Mars.[3]



Figur 5. **Kaiser Constantius Gallus in der „toga picta".** Miniatur im Chronographen von 354.

Ich verhehle mir nicht, daß gerade hier die Zeugnisse an Schlagkraft viel zu wünschen übrig lassen. Allein die Bedeutung dieses schwachen Punktes, um nicht zu sagen dieser Lücke in der Beweiskette verringert sich sehr, wenn man bedenkt, daß nicht nur die vom byzantinischen Hofgebrauch beeinflußten mittelalterlichen Herrscher den Sternenmantel getragen haben, sondern daß er auch bereits — was freilich bisher der

[1] Vgl. Abb. 4 nach STRZYGOWSKY, Die Miniaturen des Chronographen von 354, Jahrbücher des k. deutschen arch. Instit. Ergänzungsband I 1888, Taf. XXXV.

[2] Vgl. nebeneinander „Ketos" und „Hydra" in ähnlicher Gestalt etwa bei BOLL, Sphaera, Leipzig 1903, Taf. I links oben.

[3] Vgl. u. a. CUMONT TMCM I S. 144: „on le representait à la façon ordinaire sous l' empire, comme un jeune homme casqué et cuirassé, tenant de la main gauche son bouclier posé sur le sol et de la droite elevée une longue lance."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Beachtung entgangen zu sein scheint — das gesetzliche, durch uraltes Herkommen geheiligte Staatskleid der römischen Imperatoren vor der Reichsteilung gewesen ist.

Man kennt ja wohl den entrüsteten Bericht des Sueton über Kaiser Neros Rückkehr von den olympischen Spielen, über den triumphierenden Einzug des gekrönten Schauspielers, der zum Ärgernis aller Wohlgesinnten „eo curru, quo Augustus olim triumphaverat et in veste purpurea distinctaque stellis aureis chlamyde" einherfuhr.[1]

Was aber Sueton in seinem Pathos weise verschweigt, ist der vielleicht nur deshalb auch den Neueren entgangene wichtige Umstand, daß dieser mit goldenen Sternen bestickte Kaisermantel keineswegs eine theatralische Neueinführung Neros war. Gewiß läge es sehr nahe, besonders wenn man an den merkwürdigen Alexanderkult des römischen Hofes denkt, der unter Caracalla und Alexander Severus seinen Höhepunkt erreichte[2] und dessen Bedeutung für das messianische Element in der Entwicklung der Kaiseridee KAMPERS[3] zuerst erfaßt hat, an eine beabsichtigte Nachahmung einer Pose des mazedonischen Kosmokrators zu denken.

Weiß man doch,[4] daß Alexander selbst in seinen Schlachten sich nie von einem kostbaren, uralten kyprischen Mantel[5] trennte, dessen Prunk seltsam von der sonstigen soldatischen Einfachheit seiner Rüstung abstach. In das Dunkel, das über diesem Talisman schwebt, fällt ein Lichtstrahl erst durch gewisse Nachrichten aus dem Leben des Demetrios Poliorketes, der den geheimnisvollen Mantel des großen Welteroberers, wenn nicht als Erbstück, so doch gewiß in einer Nachbildung besaß, die Duris,[6] der unermüdliche Sammler und Schätzer seltsamer Anekdoten, folgendermaßen beschreibt:

„αἱ δὲ χλαμύδες αὐτοῦ ἦσαν ὄρφνινον ἔχουσαι τὸ φέγγος τῆς χρόας, τὸ δὲ πᾶν ὁ πόλος ἐνύφαντο χρυσοῦς ἀστέρας ἔχων καὶ τὰ δώδεκα ζῴδια." Auch Plutarch kennt diesen offenbar hochberühmten Mantel

---

[1] Sueton, Nero, c. 25.

[2] Beide haben sich geradezu für Avatâras des in ihnen wieder aufgelebten Mazedoniers gehalten (Aur. Vict. epit. 21; Herod. 4, 8; Cass. Dio. 77, 7. 8; Lamprid. Ale. Sev. 5, 1; 13, 1. 3, 4. Lamprid. 64, 3 sagt geradezu, daß der Kaiser „se magnum Alexandrum videri volebat".

[3] Die Kaiseridee in Geschichte und Sage. München 1896, S. 20 ff.

[4] Aus Plutarch, Alex. 32.

[5] OVERBECK, Schriftquellen zur griech. Kunstg. Nr. 387.

[6] FHG II 477; Athenäus XII 50 p. 535 (ed. G. KAIBEL III p. 181).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und nennt ihn „*ἔργον ὑπερήφανον, εἴκασμα τοῦ κόσμου καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν φαινομένων.*“ [1]

So kann kaum daran gezweifelt werden, daß schon Alexander der Große oder doch wenigstens die Diadochen tatsächlich den mystischen Weltenmantel getragen haben.

Allein wenn Nero im Sternenkleid in Rom einzog, ahmte er keineswegs den göttlichen Alexander und hellenische Herrschersitte nach, sondern folgte einem uralten römischen Festbrauch. Und Suetons Unwillen muß mehr der Herabwürdigung ehrwürdiger Vätersitten zur Verherrlichung von Zirkussiegen, als dem vermessenen, die Götter selbst in die Schranken fordernden Aufzug des Kaisers gegolten haben. Denn es ist unmöglich, daß der gelehrte Archivar von den wiederholten, gewiß vielbesprochenen und kritisierten Senatsbeschlüssen, die eben in der Angelegenheit dieser Triumphaltracht des Princeps zustandegekommen waren, und von der Vorgeschichte und Bedeutung jenes Staatskleides selbst nichts gewußt haben sollte. So gut wie den vielen andern Schriftstellern, die das Zeremoniell jener eigentümlichen, religionsgeschichtlich so bedeutsamen Apotheose des siegreichen römischen Feldherrn behandeln,[2] muß auch ihm bekannt gewesen sein, wie seit jeher der Triumphator, dem Sonnengott vergleichbar, auf der Quadriga den Stadtberg hinaufgefahren war,[3] blutrot bemalt im Gesicht wie das Standbild des kapitolinischen Jupiter,[4] in der Rechten den heiligen Lorbeerzweig, in der Linken das elfenbeinerne adlergekrönte schlangenumwundene[5] Szepter des Capitolinus, um die Schultern den für diesen

[1] Schon bei Plutarch (Demetr. 41) knüpfen sich an diesen Mantel des Demetrius zwei überaus charakteristische Sagenzüge: erstens daß er nie fertig geworden sei — vgl. unten Kap. III über den unfertig am Webstuhl der geraubten Kore zurückgebliebenen Weltenmantel — zweitens, daß ihn kein König nach Demetrius mehr getragen habe, ein Motiv, das auch in den Legenden über den kosmischen Thron, (WÜNSCHE, a. a. O., S. 24) ständig wiederkehrt.

[2] Dionys. Hal. Antiqu. Rom. III, 61 ff., IV, 74, 35, Zonaras, Annal. VII, 8; 21. Juvenal X, 36—43, Servius z. Virg. VI, 22, X, 27. Ael. Lampridius Alex. Sever. 40, 8, Jul. Capitolinus Gordiani tres 4, 4. Aulus Gellius V, 6, 5—7 etc. etc. Neuere Darstellungen bei MOMMSEN, Röm. Staatsrecht I, 372 ff. II, 5 ff. MARQUARDT, Röm. Staatsverwaltung II, 566 ff. III², 507 ff. Privatleben², 547 ff. K. O. MÜLLER, Etrusker I, 344—50, II, 198 ff.

[3] Vgl. dazu die verstreuten Nachrichten über die Entrückung der Verklärten auf dem Sonnenwagen, die ich im Zusammenhang einer kleinen Abhandlung über die Einleitung zum Lehrgedicht des Parmenides im „Philologus“ zu behandeln hoffe.

[4] Plin. N. H. 33, 111 ff. Servius zu Virg. Aen. 6, 22, X, 27; FRAZER, Lectures on the early history of the kingship. London 1906, p. 198 ff.

[5] Dio 72, 17 (Commodus) „*κηρυκεῖον φέρων ὁποῖον ὁ Ἑρμῆς*“. Juvenal 10, 43, „volucrem sceptro quae surgit eburno“; Prudentius peristeph. 10, 146 „aquila ex

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

einen Tag aus dem heiligen Schatz entnommenen Mantel des Gottes, die „toga picta“,[1] wie ihn die Römer, das „*ποίκιλον περιβόλαιον*“,[2] wie es die griechischen Schriftsteller nannten.

Selbst wenn alle Quellen über diesen Mantel das gleiche beredte Schweigen bewahrt hätten, wie Festus,[3] der nur verrät, daß diese „toga picta“ ein Gewand „sine pictura“ war, würde man doch unschwer feststellen können, wie der Mantel des kapitolinischen Himmelsgottes ausgesehen haben kann.[4]

Allein zum Glück ist man nicht darauf angewiesen, den Vorurteilen derer, denen es schwer fällt, an eine offizielle römische Mystik zu glauben,[5] mit Vermutungen zu Leibe zu rücken: Appians ausführliche Schilderung des scipionischen Triumphzugs[6] sagt deutlich genug: „*ὁ στρατηγὸς . . . ἔσταλται δ' ἐς τὸν πάτριον τρόπον πορφύραν ἀστέρων χρυσῶν ἐνυφασμένων καὶ σκῆπτρον ἐξ ἐλέφαντος φέρει καὶ δάφνην κτλ.*

Dieses Zeugnis entscheidet: Der Mantel, der aus den Tempelschätzen des Capitols, ausnahmsweise wohl auch aus dem Palatinischen Tempel des Jupiter Stator[7] dem triumphierenden Feldherrn geliehen und daher

---

eburno.“ ECKHEL, Doctr. numm. 6, 113 über den sog. „scipio“. Aus dieser allerdings aus dem Griechischen entlehnten Bezeichnung (vgl. z. B. den *σκιπὼν* der Sakralkönige von Ephesos Diog. Laert. bei DIELS, FVS² S. 57, Z. 4, der freilich nach dem Zeugnis der ebenda, Titelblatt zu B. II abgebildeten Münze eine Herakleskeule gewesen zu sein scheint) allein auf griechischen Ursprung des Elfenbeinszepters zu schließen (MOMMSEN, Röm. Geschichte⁹ I, 81) scheint mir nicht gerechtfertigt, zumal ein Schlangenszepter des Zeus entschieden ungriechisch ist.

[1] Vita Alex. 40 „pictam togam ... quam de Jovis templo sumptam ... accipiebant aut praetores aut consules.“

[2] Dionys. Hal. 3, 11.

[3] p. 209 ed. MUELLER.

[4] Siehe unten Kap. II.

[5] Siehe z. B. MOMMSEN, Röm. Geschichte⁹ I, S. 80. „So regierte sich die römische Gemeinde ... in klarer Absagung von allem mystischen Priesterschwindel etc.“. Vgl. dagegen für die Königszeit FRAZER, a. a. O., für die Kaiserzeit KIESSLING, Philol. Unters. II, 92, J. KRALL, Wiener Studien, HÜLSEN, Röm. Mitt. VI, 129, 2 über die Bestrebungen, die schon bei Augustus — vielleicht unter dem Einfluß ägyptischer Hermetik (vgl. die Münze Marc Aurels, COHEN III² Nr. 530—37, mit der Umschrift „Religio aug.“ um ein Hermesbild und den ähnlichen Stempel des Carinus (COHEN VI, 72 mit der Umschrift „Pietas aug.“) — zutage treten, sich als lebende Verkörperung des „Merkurius“ feiern zu lassen. Die Bezeichnung „Apollo“ oder „Sohn des Apollo“, das Tragen von Attributen dieses Gottes und die Abbildungen des Kaisers in dieser Gestalt (Suet. Aug. 70, 94, Serv. Ed. 4, 10. Comm. Aug. zu Hor. Epist. I, 3, 17 scheinen auf der Gleichung Julus = Vejovis = Apollon (s. unten S. 42₃) zu beruhen.

[6] Punica 66.

[7] Vita Gordiani 4 „togam pictam ... ante imperatores de Capitolio acceperunt vel de Palatio“.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mit den Namen „ἐπινίκιος στολὴ“ oder „νικητήρια ἐσθὴς“ bezeichnet wurde, war nichts andres als der purpurne mit goldenen Sternen bestickte, nun schon aus so vielen Beispielen bekannte Weltenmantel.

Wenn eben diese Triumphaltracht, wie schon Mommsen erkannt hat, inschriftlich[1] als „vestis regia“ bezeichnet wird, so erklärt sich das aus der herrschenden Überzeugung der Alten,[2] daß die „toga picta“ zum Unterschied von der einfachen Praetexta der republikanischen Würdenträger das Feierkleid der alten römischen Könige war. Und obwohl MOMMSEN diese Nachrichten für bloße, wenn auch an sich keineswegs unwahrscheinliche Kombinationen erklärt und an dem griechischen Ursprung des Purpurmantels festhält, möchte ich doch viel eher gerade die Bezeichnung „vestis graeca“ für diesen Aufzug, die zweifellos das analoge Kostüm der Diadochen im Auge hat, auf Kombination zurückführen; schon wegen des Ritualzusammenhangs mit der sicher etruskischen capitolinischen Trias kann man nicht leicht daran zweifeln, daß priesterliche Tradition hier wirklich in die Königszeit zurückreichte, etwa in der Weise, daß der „rex sacrificulus“ für gewisse Feiern den Sternenmantel immer beibehalten hatte. Einzig und allein aus der Anschauung, daß das Triumphalkleid des Feldherrn die privilegierte Amtstracht der Könige darstellte, wird dann erst die folgende Bewegung verständlich.

Denn nur wer sich den ganzen mystischen Vorstellungsgehalt des Triumphzuges und die Heiligkeit dieses uralten, aus dem Gewahrsam des Flamen Dialis von der Höhe des Burgbergs feierlich herabgeholten Himmelsmantels vergegenwärtigt, kann ermessen, welche Tragweite jenem Beschlusse innewohnte, der dem großen Julius, dem Haupt einer Sippe, die ihren Ursprung von Julus-Vejovis, einer jugendlichen Inkarnation des römischen Göttervaters Jupiter,[3] herleitete, nun ein für allemal ge-

[1] Orelli 2969.

[2] Dionys. Antiqq. 3, 61, 62; 4, 74, 95. Dio 44, 6, 11. Zonaras 7, 8.

[3] FRAZER, Lectures p. 202 f. „Vejovis“ (nach Analogie von vescus, vegrandis etc.) als kleinen Jupiter-Diovis deutet Festus ed. MÜLLER p. 379 s. v. vesculus, Ovid fasti III, 429—48, Paul p. 79. Über Ju-lus al, Deminutiv von Ju-piter s. Aurelius Victor, origo gentis Rom. 15, dazu Steuding bei ROSCHER, Lex. II, 574, LINDSAY, The latin language, Oxford 1894, p. 250. Zur Identität der beiden Namensbildungen kommt noch die Tatsache hinzu, daß die Gens Julia, die sich von dem Albanerheros Julus herschrieb (Virgil VI, 760 ff. Servius; Livius I, 3, 6 ff., Ovid. Met. XIV, 606 ff., Fasti IV, 39 ff., Festus s. v. Silvi p. 340, MÜLLER etc. etc.) nach CIL XIV, 2387 am Abhang der Albanerberge bei Bovillae einen Familienkult des Vejovis — den einzigen außerhalb Roms! — beging. MOMMSEN sieht in Ve-jovis den „argen“ Gott (Röm. Gesch.[5] I, 106), WISSOWA (Hdl. S. 190) eine Todesgottheit. Ich hoffe auf die Gestalt noch im Zusammenhang

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

stattete, den Himmelsmantel seines göttlichen Ahnhern ständig und selbst innerhalb der geheiligten Stadtgrenzen zu tragen.[1] Das freie Rom hatte zu bestehen aufgehört, als Julius Cäsar zum erstenmal an den Lupercalien des Jahres 710 dem staunenden Volk in der Tracht der alten Könige, im mystischen Sternenmantel des Capitolinus erschien. Nun weilte wieder wie vor Zeiten der Gott in Gestalt seines Sohnes, der König, erhaben über allen andern Sterblichen, ständig und sichtbar unter den Römern. Der tiefe Eindruck, den das Ereignis bei den Zeitgenossen hinterließ, spiegelt sich noch in den zahlreichen Erwähnungen dieser anscheinend so harmlosen Äußerlichkeit[2] wieder.

Welche Bedeutung man damals und später in Rom jenem Zeremoniell beilegte, beweist deutlicher als alles andere die Tatsache, daß auch das zweite Kaiserreich, die vorsichtig nüchterne, noch immer alte Empfindlichkeiten ängstlich schonende Restaurationsherrschaft des Octavian dieses Symbols nicht entraten wollte. 729 ließ sich der Augustus auch für seine Person das Recht zum immerwährenden Tragen des Sternenmantels verleihen.[3] Aber erst Domitian setzte es durch, im Senat, der Hochburg der veralteten Fiktion vom „princeps inter pares" im Ornat des Gottes erscheinen zu dürfen.[4] Hand in Hand mit diesen immer weiter gehenden Vorstößen machte sich auch das Bestreben geltend, Quadriga, Göttermantel und Adlerszepter, die ausnahmsweise noch immer triumphierenden Feldherren zugestanden worden waren,[5] nunmehr ausschließlich dem Herrscher selbst vorzubehalten.[6]

Wie untrennbar dadurch nach und nach der Sternenmantel mit der Vorstellung von der Kaiserwürde verwachsen war, zeigt der denkwürdige Vorgang bei der Schilderhebung des afrikanischen Gegen-

---

einer Untersuchung über Doppelincarnationen von Jahresgöttern anderswo zurückzukommen.

[1] Dio 44, 4. „*τὰ πρῶτα φέρεσθαι αὐτὸν ἀεὶ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει τὴν στολὴν τὴν ἐπινίκιον ἐνδεδυκότα κτλ.*" ibid. 44, 6 „*στολὴ, ᾗ ποτε καὶ οἱ βασιλεῖς ἐκέχρηντο, ἐδόθη.*"

[2] Cicero, de div. 1, 52, 119; 2, 16, 37. Val. Max. 1, 6, 13. Plin. H. N. 11, 37, 186. Nic. Damascenus, vita Caes. 21. Cicero, Philipp. 2, 34, 85. Plutarch, Caes. 61 und Anton. 12.

[3] Dio 53, 26 „*τῇ ἐσθῆτι τῇ νικητηρίᾳ ἀεὶ χρῆσθαι.*"

[4] Dio 67, 3.

[5] Vita Alex. 40 „pictam togam ... quam alii quoque accipiebant aut praetores aut consules."

[6] MOMMSEN Staatsrecht[2] I, 379.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kaisers Celsus, den die Soldaten in Ermangelung der kapitolinischen Reichskleinodien mit dem weiter unten zu behandelnden Mantel der „Himmelskönigin" von Karthago bekleideten.[1]

Ihren Abschluß fand dann diese Entwicklung damit, daß Gordian den bisher fallweise aus dem Tempelschatz eingeholten Mantel als kaiserliches Privateigentum zu behandeln begann.[2] Damit war einerseits der alte Zusammenhang mit dem Jupiterkult, dessen staatserhaltende Bedeutung ja allmählich an den Genius Augusti übergegangen war, gelöst, andrerseits die selbständige Apotheosierung des lebenden Herrschers,[3] die dem östlichen Kaisertum ihr Gepräge aufdrücken sollte, vollendet.

Dürfte man annehmen, daß die bei mittelalterlichen Herrschern mehrfach bezeugte[4] Hingabe von Regalinsignien an das „höchste Wesen" nach dem Gebrauch bei der Krönung einer Regel oder doch wenigstens einem Herkommen entsprach, so läge der Schluß nahe, daß die westlichen Könige wieder dem alten Zustande von der Auffassung der Weltherrschaft als göttliches Erbe[5] zustrebten, wenn nicht etwa diese Wandlung mit der Christianisierung des Kaisertums überhaupt in Verbindung gebracht werden muß: eine Frage, deren Entscheidung eben das bedauerliche Versagen der spätgriechischen Überlieferung unmöglich macht.

[1] Trebellius Pollio (Script. hist. Aug. II, p. 125 P.) Mit einer ganz ähnlichen Nachricht über die Erhebung des Probus (Vopiscus 10, 18: „ab omnibus adclamatum est »Probe Auguste, di te servent«. Deinde concursus et caespiticium tribunal appellatusque imperator ornatus etiam pallio purpureo quod de statua templi oblatum est.") läßt sich nicht viel anfangen, da das betreffende Heiligtum nicht genannt ist. Wenn man mit Recht aus der Münze COHEN 65 „exercitus Persicus" geschlossen hat, daß die Erhebung an der parthischen Grenze stattfand, so könnte am ehesten an einen Mantel aus dem vestiarium eines Mithrastempels (s. unten Kap. II) gedacht werden. Bei dem antiochenischen Putsch, den Libanios in der Rede auf seine Vaterstadt (ed. FÖRSTER I, 489, 15) erwähnt („ἦν γὰρ ἁλουργὶς ἀγάλματι περικειμένη. ταύτην ἐνδὺς ἔργον εἶχετο") könnte der beraubte Gott ein Ζεὺς Οὐράνιος — Baal Šamem (s. unten Kap. II) gewesen sein.

[2] Vita Gordiani 4: „togam pictam primus Romanorum privatus suam propriam habuit, cum ante imperatores etiam de Capitolio acciperent vel de Palatio."

[3] Der ursprüngliche Kompromißzustand kommt in dem Gesetz „deum honor principi non ante habeatur, quam agere inter homines desierit" Tac. ann. 74 zum Ausdruck. Die Ausnahmen von Augustus an sind zusammengestellt bei WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, S. 83.

[4] Siehe oben SS. 18_1, 20_5, 22_1, 26_2.

[5] Nach mittelalterlicher Auffassung müßte das Gottesgnadentum genauer als Lehen bezeichnet werden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie immer aber sich diese letzte Phase der Entwicklung abgespielt haben mag, im allgemeinen wird man unter allen Umständen daran festhalten dürfen, daß der Sternenmantel der mittelalterlichen Könige, dessen Spuren bis zum Interregnum verfolgt werden konnten, in gerader Linie von der Staatstracht der römischen Kaiser und dadurch in letzter Linie von dem Mantel des römischen Himmelsgottes abstammt.

ANHANG I

(zu S. 361, 2).

Die von WÜNSCHE a. a. O. zusammengestellten Legenden von den Wanderungen des salomonischen Thrones sind typische talmudische Geschichtsklitterungen. Das Motiv der von einer Erobererfaust in die andere wandernden Abzeichen der Weltherrschaft liegt orientalischer Denkweise sehr nahe — man denke etwa an die von König David in Rabbath erbeutete und aufgesetzte Riesenkrone des Ammoniterkönigs Milchom (II Kön. 12, 30; I Chron. 20, 2). Auch in den Mythen von der Diadochie der Jahresgötter spielt die Übertragung der Regalien eine wichtige, weiter unten ausführlich zu besprechende Rolle. So lag es sehr nahe, alle in der Hl. Schrift genannten Eroberer der Tempelstadt als die aufeinanderfolgenden Besitzer des Kleinods in die Geschichte des Salomonsthrones zu verweben, zumal mindestens Kyros und Alexander der Sage (vgl. CASSEL a. a. O. S. 84) auch anderweitig als Besitzer wunderbarer Throne bekannt sind. Nur der Pharao von Ägypten erhielt den Thron auf friedlichem Wege — als „Kethuboth" (Brautpreis) für die Hingabe seiner Tochter als Gemahlin Salomos. Dahinter steckt natürlich der Gedanke, daß Salomo durch die Heirat mit der Ägypterin das göttliche Recht seiner Herrschaft erschüttert, also bildlich seinen Thron verkauft habe. Auch die Legenden von der Lähmung, die Antiochus Epiphanes und den „Pharao Necho" betroffen haben soll, als sie den Salomonsthron zu ersteigen versuchten — vgl. die Bestrafung Belsazars für den Mißbrauch der erbeuteten Tempelgefäße —, erklären sich aus gewissen tief eingewurzelten Vorstellungen, die nächstens von SALOMON REINACH im Zusammenhang einer geplanten Untersuchung über tabuierte Waffen aufgeklärt werden dürften. Trotzdem kann man sich versichert halten, daß tatsächlich kein Eroberer, seitdem es einen Salomonsthron auf der Burg von Jerusalem gab — also spätestens seit der Abfassung der Königsbücher —, dieses bedeutungsvolle, offenbar immer wieder erneuerte Palladium ungestört auf seinem Platz stehen ließ. Sicher sind also den verschiedensten Plünderern bis herauf zu Crassus und Titus eine ganze Reihe solcher Throne in die Hände gefallen. Der letzte, auf den es hier vor allem ankommt, wird aller Wahrscheinlichkeit nach zum neuangefertigten kostbaren Inventar der Herodianischen Bauten gehört haben. So würde sich am besten die barocke tiefsinnig-kindische Maschinerie erklären, die ganz offenbar auf die Zeit hellenistischer Automatenliebhaberei hinweist. Dieses Monstrum wird es gewesen sein, das R. Eleazar zur Zeit Hadrians in Rom sah. Aus dem Bericht des Josephus (VII, 24) ergibt sich, daß ein Teil der jerusalemitischen Beute — genannt werden die Tafeln des Bundes (ὁ νόμος) und der Vorhang des Allerheiligsten — nach dem Triumph in den Kaiserpalast selbst gebracht wurde, während ein anderer Teil dem neuerbauten Friedenstempel zufiel. Im Kaiserpalast

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

muß es also gewesen sein, — vgl. das Gespräch eines „Antoninus" mit einem Rabbi Mon. Iud. II, p. 227, Nr. 756 — wo R. Eleazar nach Sukka fol. 5 a, Meila fol. 17 b und Yôma 57a den heiligen Vorhang — nicht zu verwechseln mit dem schon von Antiochos Epiphanes geraubten und nach Olympia gestifteten (CLERMONT-GANNEAU, JA VII, ser. X, 1877$_{2\,12}$, PEF. QS. 1878 p. 79 ff; FRAZER zu Pausan. V, 12$_4$) — blutbefleckt wie er war, und das *χρυσοπέταλον* des Hochpriesters gesehen hat; ebendort wird er wohl auch den *Σολομόντειος θρόνος* angestaunt haben. Ob und wie der dann nach Byzanz kam, und ob der dortige Thron überhaupt noch das echte, alte Möbel war, ist nicht mehr zu entscheiden. Im „Vandalenkrieg" des Procopius (II, 9) wird erzählt, daß Belisarius die von Geizerich (455 n. Chr.) aus Rom weggeschleppte jerusalemitische Beute (*τὰ τῶν Ἰουδαίων κειμήλια . ἅπερ Οὐεσπασιανοῦ Τῖτος μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν εἰς Ῥώμην ἤνεγκε*) nach Byzanz gebracht und dort im Triumph aufgeführt habe. Das können die einst im Kaiserpalast zu Rom aufbewahrten Bestände gewesen sein: fürstliche *ὀχήματα* — vielleicht die fahrbaren ehernen Wasserbecken des Tempels? — und kostbare *θρόνοι* waren tatsächlich darunter. Sollte auf diesem Weg auch der siebenstufige Salomonsthron nach Konstantinopel gelangt sein? Jedenfalls heißt es bei Procop, daß Justinian, beunruhigt durch die Andeutungen eines jüdischen Unglückspropheten — der also die bewußten Midraschim vom Pharao Necho, vom Belsazar und Antiochos Epiphanes gegenwärtig gehabt haben muß — die unheimlichen Dinge (etwa mit Ausnahme des Throns?) „*εἰς τὰ τῶν Χριστιανῶν τὰ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερά*" zurückbringen ließ. Trotzdem kann er oder ein Nachfolger, wie die talmudischen Legenden z. B. von Antiochos Epiphanes u. a. melden, eine Nachbildung des Stückes für sich haben machen lassen. — Der Thron kann aber auch unter dem andern Bestand gewesen sein, den — ebenfalls nach Procop (bell. got. I, 12, p. 50 f.) — Alarich der Westgote schon 410 aus Rom nach Carcassonne verschleppte, wobei es unentschieden bleibt, ob der Vandale den Schatz aus dem Kaiserpalast und der Westgote die einst im templum Pacis, nach dem Brand dieses Heiligtums unter Commodus (cf. Herodian I, 14) wohl an einem andern Ort geborgenen Kostbarkeiten erbeutete oder umgekehrt. Der Salomonische Schatz des Alarich (cf. Procop a. a. O. „*Καρκασανὴν πολλῇ σπουδῇ ἐπολιόρκουν, ἐπεὶ τὸν βασιλικὸν πλοῦτον ἐνταῦθα ἐπύθοντο εἶναι, ὃν δὴ ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις Ἀλάριχος ὁ πρεσβύτατος Ῥωμὴν ἑλὼν ἐλήϊσατο . . ἐν τοῖς ἦν καὶ τὰ Σολόμονος τοῦ Ἑβραίου βασιλέως κειμήλια ἀξιοθέατα ἐξάγαν ὄντα· πρασία γὰρ λίθος αὐτῶν τὰ πολλὰ ἐκαλλώπιζεν ἅπερ ἐξ Ἱεροσολύμων Ῥωμαῖοι τὸ παλαιὸν εἶλον.*") fiel mit der Festung Carcassonne — allerdings nicht vollständig, wie man gleich sehen wird — in die Hände Theoderichs und kam so nach Ravenna; nach dem Fall dieser Stadt brachte dann Belisar (cf. Procop. III, 1) den Amalerschatz, also wohl auch diese Stücke nach Byzanz. Diesmal ließ Justinian die reiche Beute nicht im Triumph aufführen, sondern veranstaltete nur eine Ausstellung vor geladenen Gästen im Innern des Palastes. Auch verlautet nunmehr nichts von einer Rücksendung nach Jerusalem. Der drohende Fluch schien offenbar durch die zwei barbarischen Vorbesitzer besser abgebüßt zu sein, als bei jenen zuerst erbeuteten Stücken. — Weder in dem trefflichen Büchlein von RELAND (de spoliis templi Hierosolymitani) noch in der ausführlichen Untersuchung REINACHS (abgedr. im Anhang zum XX. Bd. der Revue des Etudes Juives) finde ich aber eine Anzahl durchaus glaubwürdiger, zuerst bei LEMBKE, Geschichte von Spanien (HEEREN-UKERT), Hamburg 1831, S. 431, Beilage III besprochener Nachrichten über die sogen. „Tafel Salomonis" berücksichtigt, die der arabische Feldherr Tarîk, der Eroberer Spaniens bei einer in der Nähe von Guadalajara gelegenen, durch einen Engpaß zu erreichenden Stadt „Labteit" (nach einigen Medina Celi, nach andern Alcala de Henarez, vgl. LEMBKE 267), zum Andenken an den Vorfall „Stadt des Tisches" genannt, den Westgoten abgenommen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hat. Einen Teil des Salomonischen Schatzes müssen also die Westgoten vor Theoderich glücklich geborgen, und ihren Raub erst Jahrhunderte später endgültig den Sarazenen überlassen haben. Dieser sog. Salomonstisch (cf. Moro Rasis bei MARIÑA, Memorias de la academia de la Historia de España III, 424: „la mesa de esmeralda fué de rey Salomon fijo del rey David"; ebenso genannt bei Ahmed fol. 27b cf. 33a, cf. LEMBKE p. 422₁, nach WINCKLER MVAG 1901/4, p. 208₁ auch in „1001 Nacht" so bezeichnet) nach einigen aus Gold, **36000** Dinare schwer (cf. Kotheddin bei LEMBKE 423₃), nach andern (cf. oben Procop. „τρασία λίθος") aus kostbarem Stein, mit Smaragden, Hyacinthen und Perlen geziert, nach vielen (El Razi bei Casiri II, 320 ff.; Abd el Melek bei NICOLL 120, Geogr. Nub. 176; Elmacin p. 72; Conde I, 45; Rod. Tol. rer. Hisp. III, 23; Hist. Arab. bei MURPHY 66 ff. Ahmed fol. 33a, 56, 57, 58, 62a; Ebn Khalkan mss. in vita Musae ben Nosair) von **365** Füßen getragen, kann nicht gut etwas andres gewesen sein, als der auch auf dem Titusbogen abgebildete Schaubrottisch (Schulchan) des Herodianischen Tempels. Die kosmischen Zahlen (365 und 36000) in den phantastischen Beschreibungen der arabischen Chronisten erklären sich ohne weiteres aus der offenbar allgemein bekannten rabbinischen Tradition (vgl. Midrasch Tadsche Abschn. II, Mon. Iud. II, p. 239, Z. 20—41 „als Gegenbild (ἀντίτυπος) der höchsten Himmel [ke-nēgēd haššamajim haeljōnim] wurden die Teppiche des Miškan verfertigt, als Gegenbild der Erde (ke-nēgēd ha'arez) der Tisch"; bei CLEMENS strom. V, 6, 33 S. 665 P heißt es ebenso — nur irrtümlich von dem oft mit dem Tisch verwechselten θυμιατήριον — σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ τῷδε κειμένης γῆς . . ebenso bei Joseph antiqq. III, 7, 7), daß der heilige Tisch ein Symbol des „orbis terrarum" gewesen sei. Ob diese Vorstellungen wirklich in der Dekoration des herodianischen Schulchan bildlichen oder zahlensymbolischen Ausdruck gewonnen haben, kann füglich dahingestellt bleiben. Sicher ist nur, daß der u. a. im Testament Karls d. Gr. (cf. Einhard c. 33, MGSS II, 462₈₅ (mensam) „quae ex tribus orbibus connexa" [vgl. oben S. 23₅] „totius mundi descriptionem subtili ac minuta figuratione complectitur . . inter haeredes suos constituit"; cf. Thegano MGSS II, 592₄₄ ⟨Ludwig d. Fr.⟩ „mensam unam argenteam, quae triformis est in modum quasi tres clippei in unum coniuncti ipsam sibi retinuit" und Prudentius MGSS I, 438₄₁ Lotharius . . cessit . . sublatis cunctis ab Aquisgrani palatio . . regalibus thesauris, disco etiam mirae magnitudinis ac pulchritudinis argenteo, in quo et orbis totius descripcio et astrorum consideratio et varius planetarum discursus divisis ab invicem spatiis signis eminentioribus sculpta radiabant, particulatim praesciso . .") erwähnte Silbertisch, der tatsächlich ein σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ κειμένης γῆς war, ebenso eine absichtliche Nachbildung der sagenberühmten kosmischen Salomonstafel gewesen sein muß, wie der byzantinische Σολομόντειος θρόνος eine Wiederherstellung seines herodianischen Vorbildes. Wer es war, der dem Kaiser Karl ein politisch so scharf gegen Byzanz pointiertes Geschenk wie diese „mensa Salomonis" und die zwei andern Tische mit den Ichnographien von Rom und Konstantinopel (Einhard a. a. O. cf. Agnell. Lib. Pontif. Rav. c. 170) gestiftet hat, ob der Khalif oder der Papst — andre Spender sind durch den enormen Wert der Widmung (der vierte Tisch war aus Gold) wohl ausgeschlossen —, ist leider nicht überliefert. Der Tisch mit dem Plan von Rom kam als Vermächtnis Karls nachmals nach Ravenna, der mit der „descriptio" von Byzanz nach St. Peter. Der eigentliche Kosmostisch aus Silber fiel der Geldnot Lothars zum Opfer, ganz so wie sein goldenes, von Tarîk erbeutetes salomonisches Vorbild vom Khalifen Walîd, sei es wie die Chronisten melden, behufs Vergoldung der Kaaba, sei es zu einem weniger frommen Zweck erbarmungslos eingeschmolzen wurde. In Byzanz ist eine Σολομόντειος τράπεζα, wie man sie neben dem Σολομόντειος

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

θρόνος in der Magnaura wohl erwarten dürfte, merkwürdiger-, aber vielleicht bloß zufälligerweise nicht nachzuweisen. Nur um vor einer falschen Spur zu warnen, bemerke ich, daß in einer bei DUCANGE s. v. Salomo, NB. falsch zitierten und daher nur mit großem Zeitverlust aufgefundenen Stelle des Niketas Choniatas (Corpus Script. Rer. Byz. vol. XXV, p. 579_6) über die Freßsucht des Kaiser Isaak Angelos, wie aus der Wortstellung mit Sicherheit hervorgeht („*εἶχεν οὖν ἀτεχνῶς τὴν τράπεζαν Σολομόντειον*") von einer „salomonischen Tafel" bloß figürlich (mit Beziehung auf III Reg. 4, 22 f.) die Rede ist. Auch die übrigen bei DUCANGE a. a. O. vereinigten Stellen über „Salomonische" Gefäße gehören sämtlich nicht hierher. Dagegen möchte ich hier noch auf eine nicht genügend beachtete Nachricht des Benjamin von Tudela (I, 39_{10} ed. ASHER) aufmerksam machen, der zu Rom im Hof von St. Giovanni in porta latina „zwei kupferne Säulen vom Werk Salomonis" gesehen haben will. („. . . St. Giovanni in porta latina, in which place of worship there are two copper pillars constructed by King Sh'lomo o. b. m. whose name »Sh'lomo ben David« is engraved upon each. The Jews in Rome told him (sc. Benjamin Tud.) that every year about the 9th of Ab (Tag der Zerstörung Jerusalems) these pillars sweat so much, that the water runs down from them.") Wenn das wahr ist, dann haben die Römer — die ja bekanntlich selbst vor dem Transport ägyptischer Obelisken nicht zurückscheuten, — auch „Boz" und „Jachin", die beiden kupfernen Riesenmaṣṣeben des Tempels von Jerusalem (III Reg. 7, 41, II Chron. 3, 17) in die ewige Stadt geschleppt, wo dann diese altehrwürdigen *στύλοι οὐρανοῦ* irgend einmal denselben Weg gegangen sein müssen, den noch so viel später die Bronzebalken des Pantheon gewandert sind. — Ob andrerseits die *Σολομῶντος στήλη*, die Basilios der Makedonier abgebrochen und — mit seiner Namensinschrift versehen — als Bauopfer in die Fundamente der von ihm erbauten *Νέα Ἐκκλησία* versenkt haben soll (Georgios Monachos ed. MURALT, St. Petersburg 1859 p. 760_{14}: „*ἀλλὰ καὶ τὴν στήλην Σολομῶντος ἐν τῇ βασιλικῇ οὖσαν μεγίστην κατεάξας, προσέταξεν ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ ἐκτυπωθῆναι καὶ τεθῆναι κάτωθεν ἐν τοῖς θεμελίοις τῆς αὐτῆς νέας ἐκκλησίας ὥσπερ θυσίαν ἑαυτὸν τῷ τοιούτῳ κτίσματι θεῷ προσάγων*"), mit einer der beiden Säulen des Tempels von Jerusalem identisch sein kann, wage ich nicht zu entscheiden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

II.

DER GOTTHEIT LEBENDIGES KLEID

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mit diesem Ergebnis scheint die Untersuchung von selbst bei einem Ziele angelangt zu sein, dem von Anfang an vielfältige Gedankenverbindungen zustrebten. Die Bedenken, die jene dunkel gefühlt haben mögen, die, wie MAASS, den Sternenmantel dem sterblichen Träger der deutschen Krone absprechen wollten, scheinen sich auf einem langen, ihnen selbst unzugänglich gebliebenen Umweg unverhofft in ihrem Sinn zu lösen: wenn die Ahnenreihe des Kaisermantels zum Sternenkleid des kapitolinischen Jupiter hinaufführt, wenn der Herrscher nur als irdisches Abbild, als Erbe oder Lehensträger des Himmelskönigs den Weltenmantel umlegt, dann löst sich wirklich diese manchen so unerträgliche Vorstellung vom sternengeschmückten kosmischen Königsmantel in einem Bilde auf, das wenigstens der immer noch nicht ganz überwundenen naturalistischen Mythendeutung ganz selbstverständlich, ja fast banal durchsichtig erscheinen müßte:

Der sternenbedeckte Himmel als bergendes Gewand und verhüllender Schleier der unsichtbar über dem Irdischen schwebenden Gottheit,[1] was könnte im Sinne dieser Anschauungen selbstverständlicheres von der angeblich so frei spielenden Phantasie einer mythenbildenden Urzeit ersonnen werden? Was scheint näher zu liegen, als daß — wenn es einmal so weit war — unter dem Einflusse dieser Gedanken auch wirkliche Nachbildungen des mythischen Sternenkleides als Weihgeschenke in die Tempelschätze gelangten? Und was wäre allzu unwahrscheinlich an der Annahme, daß dann später einmal kriecherische Schmeichelei der Beherrschten und Größenwahnsinn der Herrscher — denn tiefer scheint die aufgeklärte Geschichtsschreibung der Neuzeit die Vergöttlichung des Königtums

[1] Siehe unten den orphischen Text Nr. 47 „οὐρανίων προκάλυμμα"; vgl. auch die Cosmogonie des Ethicus ed. D'AVEZAC a. a. O. (s. unten Text Nr. 8) p. 234, § 1 „. . . . coelum quasi velum velandamque ornaturam supernorum civium, ne illa agmina possint cernere qui velamine teguntur peccatorum".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht erfaßt zu haben[1] — das Kleid der Gottheit um sterbliche Schultern zu schlagen sich vermessen hätte?

Je größer die Gefahr erscheint, eine Untersuchung, die soweit in die Tiefen mystischer Anschauung hinabzuführen verspricht, knapp vor dem Ziele auf den Sandbänken einer seichten Allerweltsvernunft scheitern zu sehen, desto dringender macht sich das Bedürfnis nach einer vergleichenden Zusammenstellung und Prüfung aller erreichbaren Quellen, bildlicher wie schriftlicher Überlieferungen über den Himmelsmantel der Götter fühlbar.

Es fehlt nicht an einschlägigen Vorarbeiten: wie immer bei derartigen Untersuchungen greift man zunächst nach dem meistens fleißiger benützten als zitierten „Aglaophamus“[2] des trefflichen Lobeck, dessen reiche Sammlung klassischer Stellen der kürzlich erschienene anmutige und reizvolle, schließlich freilich ergebnislos auf falscher Fährte abbrechende Aufsatz Marie Gotheins[3] kaum erheblich vermehrt, ja sogar — in Ermanglung eines ordentlichen Sachverzeichnisses zu dieser unerschöpflichen Fundgrube — nicht einmal bis zur Neige ausgebeutet hat. Bei Lobeck wird man allerdings ein tieferes Eingehen auf das Problem vergebens suchen. Wie wenig er die Bedeutung des Gegenstandes geahnt hat, geht aus den denkwürdigen Worten hervor, mit denen er seine hingeworfenen Bemerkungen abschließt: „De quibus omnibus multa sublimiter et ingeniose disserere poterint, qui tempus vacuum fallere quaerunt, tesseris autem ludere nesciunt“.

Während sich seine teils unter dem Schlagwort *ΠΕΠΛΟΣ*[4] vereinten, teils an verschiedenen Stellen zerstreuten Anmerkungen vorzüglich um den Leitfaden orphischer Überlieferung schlingen, geht Marie Gotheins Aufsatz von der bekannten, im Titel angezogenen Fauststelle[5] aus, die sie in einer jedenfalls sehr eigenartigen und fruchtbaren Weise durch

[1] Als Gourgaud zu Napoleon auf St. Helena bemerkte, in China würde der Herrscher als Gott verehrt, antwortete Napoleon tiefernst „und so sollte es überall sein“. (Lord ROSEBERY, Napoleon am Schlusse seines Lebens, deutsch von MARSCHALL v. BIEBERSTEIN, Leipzig 1901, p. 161.) Nicht der ohnmächtige Wunsch des gedemütigten Helden, wohl aber der tiefe Ernst mit dem der letzte Kosmokrator die Mystik des Königtums sinnend überdachte, sollte allemal MOMMSENS viel mißbrauchten Worten vom „Priesterschwindel“ orientalischen Gottkönigtums (s. oben S. 41 5) entgegengehalten werden.

[2] Sive de Graecorum theologiae mysticae causis, Königsberg 1829, I p. 379.

[3] Der „Gottheit lebendiges Kleid“, Archiv für Religionswissenschaft, herausg. von A. DIETERICH, Leipzig 1906, IX. Bd., S. 337 ff.

[4] Gemeint ist die weiter unten (c. III) zu besprechende Schrift des Brontin.

[5] I, 509.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Heranziehung des Pherekydeischen Fragments über die Weltenwebe und anderer paralleler Überlieferungen[1] zu erläutern versucht. Ob die Verfasserin wirklich meint, mit der anschließenden Zusammenstellung mittelalterlicher und neuerer dichterischer Beschreibungen des Kosmoskleides unmittelbare oder entferntere Vorlagen oder auch nur Anregungen für die Goethesche Symbolik nachgewiesen zu haben, geht aus ihrer behutsam über die Kernfragen hinweggleitenden Darstellung nicht recht hervor. Jedenfalls bleiben die von ihr zuerst gesammelten, im letzten Grund alle von Claudian[2] abhängigen Schilderungen aus den Schriften des Alanus de Insulis,[3] aus der Vagantenpoesie[4] und den jüngeren Dichtungen der Vulgärsprache,[5] aus der deutschen,[6] englischen[7] und französischen[8] Renaissanceliteratur, bis herunter zu den Oden von Keats anziehend und belehrend als letzte verhallende Nachklänge einer am Ende zum literarischen Aufputz blasser Allegorien herabgesunkenen mystischen Überlieferung auch für den, dem die Verknüpfung des urgewaltigen Goetheschen Erdgeistes mit dem schlichten „Naturgenius" des Hans Sachs[9] nur ein Lächeln entlockt und der den lebendigen Gedankenstrom dieser Visionen eher aus den Urquellen mystischer Weltanschauung selbst[10] ableiten zu

[1] Siehe unten Kap. III.

[2] Siehe unten Kap. IV.

[3] De planctu naturae 3, bei MIGNE Patrol. lat. CCX, 435 ff.

[4] HAUPT, Zeitschrift f. deutsches Altertum, XVIII, 124 ff., XXII, 256 ff., XLIII, 169 ff.

[5] Brunetto Latini, Tesoretto (WIESE, Tesoretto III, 315).

[6] Stricker, Hans Sachs etc.

[7] Chaucer, Lidgate, Spenser etc.

[8] Vgl. SIEPER, Echecs amoureux (fol. 2 und 3 der Handschr.), Weimar 1898 p. 8 f. Jehan de Meun, Roman de la Rose ed. MARTEAU v. 16827 ff.

[9] Schon vor MARIE GOTHEIN hat JAKOB MINOR, Goethes Faust, Stuttgart 1901, S. 58 den Naturgenius in „Hans Sachsens poetischer Sendung" mit dem Erdgeist verglichen.

[10] Am nächsten liegt es, an biblischen Einfluß (s. unten Text Nr. 1—3) zu denken. Auf die auch von HERDER nachgebildete Stelle ψ 104, 2 haben bereits MINOR a. a. O. und ERICH SCHMIDT, Goethes Werke (Cotta'sche Jubil.Ausg. XIII, 278 ad loc.) hingewiesen. Dazu möchte ich noch auf einen besonderen, m. W. noch nie erwogenen Umstand hinweisen. Gen. I, 2 lassen manche deutsche Bibeln, — vor mir liegt zufällig eine katholische, Würzburg 1876 gedruckte, SEBASTIAN SCHMID'S wörtliche Version, die Goethe benützte, ist mir nicht zugänglich — abweichend vom Luthertext, den „Geist Gottes" über den Wassern „weben", nicht „schweben". Der Urtext hat ein eigentümliches Verbum, das wörtlich „brüten" bedeutet, in der englischen Bibel tatsächlich durch den wie im deutschen doppelsinnigen Ausdruck „brooding" wiedergegeben ist und durch seine innere Wortform auf eine Vorlage hinweist, in der die „ruaḥ" vogelförmig wie die Ἀλκυών ein auf den Wassern schwimmendes

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

können glaubt, als aus jenem fadendünnen, streckenweis ganz versiegenden Gerinnsel, dessen Lauf der Leser der genannten Abhandlung

Weltei ausbrütend gedacht war. Obwohl auch der Talmud Spuren dieses Mythus bewahrt hat, dürfte doch einem Hebraisten des 18. Jahrhunderts diese richtige Erklärung des Ausdrucks eher fern gelegen haben. Es wäre aber durchaus möglich, daß jener von Goethe in „Dichtung und Wahrheit" so lebendig geschilderte Rektor Albrecht seinem strebsamen Schüler bei der Lektüre des alten Testaments die oben angeführte zwar falsche, aber sinnige Übersetzung des seltenen Wortes gegeben hätte. Dann wäre natürlich der „Geist Gottes, der über den Wassern webt," das nächste und natürlichste Vorbild für den „Erdgeist", der in Lebensfluten auf- und abwallt, hin und her webt und der Gottheit lebendiges Kleid wirkt. Der „sausende Webstuhl der Zeit" dagegen, an dem der Erdgeist „wirkt", weist unverkennbar auf Kritias' Bezeichnung des Himmels als „Gewirk der Zeit" („*Χρόνου καλὸν ποίκιλμα*", s. unten Text Nr. 52) die in Ps. Plutarchs „Placita philosophorum", der meistgelesenen Quellenschrift zur antiken Philosophiegeschichte als Euripidesfragment überliefert ist. Ob Goethe die Stelle aus eigener Lektüre, aus irgend einem Zitat, oder aus den Gesprächen mit dem gelehrten Wolfenbütteler Bibliothekar Langer kannte, verschlägt sehr wenig. Sicher verdankt er diesem „Gelehrten und vorzüglichen Bücherkenner", dem „ein unmittelbares Verhältnis zu dem großen Weltgotte nicht in den Sinn wollte", zum großen Teil das Material zum Aufbau jener „seltsamen Weltanschauung, der der neue Platonismus zugrunde lag, zu der aber auch das Hermetische, Mystische und Kabbalistische seinen Beitrag hergab". Aus den Voraussetzungen dieser neuen, individuell erlebten Gnosis des jungen Goethe erklärt sich wohl auch am ehesten, wie ihm der „Geist Gottes über den Wassern" jener Bibelstelle zum „Erdgeist" werden konnte. Zweifellos schwebt ihm die lange Reihe von Emanationen vor, die nach spätantiker Lehre stufenweise vom Menschen zum unnahbaren, namenlosen Weltgott hinaufführt, etwa wie wenn die basilidianische Gnosis den „heiligen Geist" als obersten der sieben Sphärenbeherrscher (*ἄρχοντες*) und „Grenzgeist" des Kosmos erfaßt, und überdies zu unterst an jener Leiter einen *ἄρχων* der sublunaren irdischen Luftsphäre ansetzt. Nur aus diesen Vorstellungsreihen heraus erklärt sich Faustens Bestürzung über das „du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir", und das folgende „ich Ebenbild der Gottheit und nicht einmal dir", (sc. dem untersten in der Reihe der Geister!) Dazu stimmt dann auch, daß sich der Erdgeist eine Sphäre beilegt („du hast an meiner Sphäre lang gesogen"); die Ausdrücke „gesogen" und „du flehst eratmend" erklären sich, nebenbei bemerkt, aus den beliebten Vorschriften der Zauberbücher über das magische Anhalten und Vertiefen des Atems, wie sie nunmehr auch aus antiker Überlieferung vorliegen. Vgl. Papyr. Paris. 574 bei DIETERICH, Mithrasliturgie S. 10, 23 „*στὰς οὖν εὐθέως ἕλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα κτλ.*" und das angeblich von Isis selbst verfaßte „Buch des Atmens" bei SPIEGELBERG (Demotische Studien I 13). Daß der Vers von den auf- und niedersteigenden Himmelskräften mit den goldenen Eimern aus einer Verschmelzung des Jakobstraumes mit gnostischen Vorstellungen (vgl. FLÜGEL, Mani, Leipzig 1862 S. 8 cf. 86 über die Tierkreiszeichen als seelenschöpfende Eimer bei den Manichäern) entstanden ist, kann nicht bezweifelt werden. An sich wäre also auch ein durch die verschiedensten trüben Medien jener Qualmliteratur hindurchwirkender Einfluß eines Pherekydeszitats auf Goethe nicht unmöglich, ja in einem Fall ist die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammentreffens ziemlich groß: Der Vers „Jetzt erst erkenn ich, was der Weise spricht, die Geisterwelt ist nicht verschlossen", bezieht sich wohl zweifellos auf die SWEDENBORG'sche

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

trotz der geschicktesten Leitung seiner Einbildungskraft immer wieder aus den Augen verliert.

Die folgende Zusammenstellung will nicht nur der klassischen Überlieferung in einem weiteren Ausmaß gerecht werden, als es die genannten Schriften zu tun vermochten, sondern sie möchte auch eine Unterlassung sühnen, die gerade bei dieser Frage bisher jede Aussicht auf eine befriedigende Lösung des Problems im Keim vernichten mußte.

Wer, wie die liebenswürdige Verfasserin des genannten Essays einerseits die gesamte monumentale Überlieferung, anderseits alle die heute doch nicht mehr so unzugänglichen Schriftquellen des Morgenlandes vernachlässigt, wird wie sie in alle Ewigkeit mystische Bilder vom tiefsten Anschauungsgehalt, ja die Urform mystischer Welterfassung, das Gleichnis selbst, blindlings verwechseln mit hergebrachten Lückenbüßern schilderungssüchtiger Gedankenarmut, mit abgeschliffenen, von Hand zu Hand gehenden litterarischen Metapherfloskeln — wie sie nichtsahnend vorüberziehen an der Urheimat von Anschauungen, die hellenischer Geist nicht zuerst geboren, sondern zuerst in einer für alle Zukunft vorbildlichen Weise überwunden zu haben sich rühmen darf.

An die Spitze dieser Übersicht sollen daher die noch vorhandenen Nachrichten über wirkliche Sternenmäntel in den Tempelschätzen der einzelnen Götter gestellt werden — unschätzbar, wie sie sind für die Einsicht in die kultlich-religiöse und nicht bloß mythische oder gar nur literarische Bedeutung der Vorstellung vom göttlichen Himmelskleid. Merkwürdigerweise fließen sie weniger spärlich als man der ganzen Quellenlage nach annehmen sollte. Man findet sie freilich nicht dort, wo man sie zuerst zu suchen geneigt wäre: Die Kleiderlisten des Parthenon, die Schatzverzeichnisse des Brauroniums versagen. Die ausführlichsten Beschreibungen des kleinen wie des großen Panathenaenpeplos, die Nachrichten des Pausanias über die Mäntel der Athene von Tegea,[1] der Doto von Gabala,[2] der argivischen und elischen Hera[3] oder

---

Lehre, daß die Geisterwelt durch „Felsritzen und Türen" mit Himmel und Hölle zusammenhängt (VORHERR, Geist der Lehre Swedenborgs, München 1832 S. 66), die dieser gelehrte Mystiker seinerseits wohl weniger aus göttlichen Offenbarungen als aus dem bekannten Pherekydesfragment über die μύχοι, πυλαί, θύραι bei Porphyrius (DIELS, FVS[2] 509$_{25}$ f.) geschöpft hat. Nur gerade die Spur, die Marie Gothein verfolgt hat, liegt meines Erachtens weit ab vom rechten Weg.

[1] VIII, 5, 3.

[2] II, 1, 8. Der dort aufbewahrte Mantel galt als „Peplos der Harmonia". Vgl u. c. III.

[3] V, 16, 2. Wie der athenische Peplos alle 4 Jahre von 16 Frauen neu gewoben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des Apollon von Amyklä[1] enthalten nicht die leiseste Hindeutung auf eine kosmische Auschmückung dieser Gewänder. Und was endlich die bekannte Homerstelle über den Peplos anlangt, den Hekabe auf die Knie der Athene niederlegt, so genügt sie gerade, um die müßige Neugierde rege zu machen, ob sich nicht vielleicht hinter dem holpernden und auch als Gleichnis nicht sehr sinnigen Halbvers *ἀστὴρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν* (sc. *ὁ πέπλος*) eine ältere Lesung *ἀστερόεις ἀπέλαμπεν* verbirgt.

Es sind vielmehr ganz gelegentliche, halb anekdotische Erwähnungen, denen man die Kenntnis mehrerer solcher Stücke verdankt.

Je einen Sternenmantel im kapitolinischen sowohl, wie im palatinischen Jupitertempel bezeugt die oben erörterte Stelle aus der Vita Alexandri.[2] Dazu kommt eine Nachricht, daß Dionysios der Ältere aus dem Tempel des olympischen Zeus in Syrakus den „goldenen" Mantel des Gottes „geraubt" haben soll,[3] eine Tendenzfabel,

[1] III, 16, 2 „*ὑφαίνουσιν κατ' ἔτος αἱ γυναῖκες τῷ Ἀπόλλωνι χιτῶνα τῷ ἐν Ἀμύκλαις καὶ τὸ οἴκημα ἔνθα ὑφαίνουσιν χιτῶνα ὀνομάζουσιν*".

[2] Siehe oben S. 41₇.

[3] Die Nachricht ist mitten hineingeraten in einen Wust von Notizen über Tempelschändungen und witzige Blasphemien des Dionysios, deren tendenziösen Charakter EDUARD MEYER, Gesch. des Altert. V p. 103 § 791 trefflich hervorgehoben hat (Aelian var. hist. I, 20, Cic. nat. deor. III, 83. Arist. Oecon. II, 1353 C 20 Polyain. V, 2, 19. Plut. de Is. et Os. 71 Athen. XV, 693₁. Ps. Arist. mirab. 96 p. 838a 19, Polyb. XII, 24, 3 ∾ Timäus fr. 71.) Hier kommt vor allem Aelian a. a. O. in Betracht: „Dionysius ex omnibus Syracusarum templis per sacrilegium divitias abstulit. Statuam Jovis vestitu et omnibus ornamentis spoliavit, quae octoginta quinque auri talent. aestimabantur". Komisch ist das Mißverständnis Ciceros, der geglaubt hat oder doch glauben machen will, Dionysios habe den olympischen Zeus des Phidias in Olympia und den Asklepios von Epidauros spoliiert („qui cum ad Peloponnesum classem apulisset et in fanum venisset Jovis Olympii, aureum ei detraxit amiculum, quo Jovem ornarat ex manubiis Carthaginiensium tyrannus Gelo etc."). Schon die Bemerkung über die Stiftung Gelons beweist ganz klar, daß es sich um den Tempel des olympischen Zeus in Syracus (vgl. ORSI, L'olympieion di Siracusa, Monumenti antichi pubbl. a cura della R. Acad. d. Lincei vol. XIII) handelt, und daß das beraubte Asklepieion ebenda lag, steht bei Athenäus a. a. O. deutlich zu lesen. Das einzige Bedenken, das gegen die oben vorgeschlagene Auslegung vorgebracht werden könnte, wäre der Hinweis auf die bei BÖCKH, Staatshaushalt der Athener² S. 228 ff. besprochene Inschrift über das abnehmbare Goldgewand der Parthenos, die zu der Vermutung Anlaß geben könnte, es handle sich auch hier um den geschmiedeten, goldenen Überwurf einer chryselephantinen Zeusstatue. Doch scheint mir dagegen der ganze Zusammenhang der Anekdote mit dem Witzwort vom goldenen Mantel, der im Sommer zu schwer, im Winter zu kalt ist und die Bezeichnung als Anathem des Gelon zu sprechen. Ich kann mir nicht gut denken, daß der genannte Tyrann als antiker braghettone einer ursprünglich unbekleideten Zeusstatue ein blechernes „amiculum" aus Gold habe schmieden lassen. Daß er aber die ganze Statue gestiftet hätte, steht eben nicht da.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in der man nach all den oben gegebenen Erläuterungen vielleicht den bezeichnenden Vorgang wieder erkennen darf, wie der Tyrann zum sichtbaren Zeichen der errungenen Königsherrschaft den vom Tempel des höchsten Himmelgottes herabgeholten Mantel um seine erlauchten Schultern legen läßt, ein Zeremoniell, das für Syrakus um so eher angenommen werden kann, als gerade sizilische Überlieferung ausdrücklich den kosmischen Mantel des Göttervaters erwähnt.[1]

Sicher befand sich einst ein Himmelsmantel im Schatze des weithin berühmten Tempels der Juno Lacinia auf dem Vorgebirge von Bruttium. Es war der oben besprochene riesengroße, glockenförmige[2] Purpurmantel mit den eingewebten Götterbildern und Tierkreiszeichen und dem Saum aus fruchtförmigen Schellen und blütenförmigen Glocken, gestiftet von dem reichen Sybariten Alkisthenes, der in den Mantelrand sein Bild und eine Personifikation seiner Vaterstadt hatte einwirken lassen.[3] Auch dieses Prunkstück soll Dionysios geraubt, jedoch nachmals den Puniern verkauft haben.[4] In Karthago sah es Polemon, wohl im Schatz derselben *T-N-T*,[5] deren Sternenmantel — auch sonst durch eine Abbildung der Göttin[6] gut beglaubigt — dem afrikanischen Gegenkaiser Celsus statt des kapitolinischen Reichskleinods als Krönungsmantel dienen müßte. Daß diese phönizische Schiffergottheit, eine punische *Τύχη Οὐράνια*, von jeher zusammenfiel mit der auf dem lakinischen Vorgebirge verehrten Juno scheint nicht so unmöglich, wenn man sich an die auch sonst in Sizilien noch mehrfach durchschimmernden Spuren einer alten phönizischen Besiedelung erinnert.

Wichtiger und merkwürdiger als alle bisher erwähnten Stücke dieser

[1] Siehe unten Kap. III.

[2] TZETZES, Chil. I, Hist. 812: „*ἦν σοῦσον ἀλουργές*" *κτλ.* Vgl. oben S. 33 ff.

[3] Ps. Aristoteles, *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* c. 96 W, II. Bd., p. 838 BEKKER, *παρὰ δ' ἑκάτερον πέρας Ἀλκιμένης* (die Namensform schwankt) *ἦν ἑκατέρωθεν δὲ Σύβαρις*. Dieses Stifterbildnis auf dem Mantel der Göttin erklärt auch die athenische Sitte — oder Unsitte, wenn man auf die Bedenken attischer *δεισιδαίμονες* hören will — in den Panathenäenpeplos die Bildnisse der sog. „*ἀξίοπεπλοι*" einzuweben (Suidas s. v. *πέπλος*: „*ἐνέγραφον τοῖς ἄριστους ἐν αὐτῷ*") sei es, daß sie schlechthin oder in der Verkleidung gigantenbekämpfender Götter — wie Phidias sich am Schilde der Parthenos verewigt haben soll — zur Darstellung gelangten. Vgl. die Quellen bei MICHAELIS, Parthenon, Leipzig 1871, Textband p. 327 Nr. 144 ff.

[4] Ps. Aristoteles a. a. O. „*οὗ φασιν κυριεύσαντα Διονύσιον τὸν πρεσβύτερον ἀποδόσθαι Καρχηδονίοις ᾧ καὶ κ' ταλάντων· ἱστορεῖ δε καὶ Πολέμων περὶ αὐτοῦ ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ περὶ τῶν ἐν Καρχηδόνι πέπλων*".

[5] Die Vokalisation des Namens ist unbekannt. Das gebräuchliche „Tanit" ist willkürlich.

[6] Siehe unten Fig. 15.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Art, bei denen — ganz abgesehen von dem karthagischen Exemplar — immerhin an etruskische oder phönizische Vorbilder gedacht werden muß, scheint mir ein Sternenmantel zu sein, der sich im Mittelpunkte echt hellenischer Götterverehrung,[1] im Schatz des delphischen Apollon befand. Diese unschätzbare Nachricht wird der Schilderungslust des Euripides verdankt, der in seinem „*ΙΩΝ*“ den Helden aus den Prachtgeweben des Tempelschatzes ein Festzelt aufschlagen läßt. Als Decke dient ein besonders kostbares Stück, ein Geschenk, das „Herakles“[2] dem delphischen Gott aus der Amazonenbeute[3] gestiftet hatte und von dem die leuchtenden Bilder der Sonne, des Mondes und der Gestirne herabschimmern[4] — wahrscheinlich ein hochberühmtes, jedem delphi-

[1] Kleinasiatischen (lykischen) Ursprung der apollinischen Kulte haben unabhängig voneinander HOMMEL (GGGAO 53_2, 65_2) und (v. WILAMOWITZ Sitz.Ber. Berl. Akad. 1903, p. 631) wahrscheinlich gemacht. Ich selbst hoffe an anderm Ort zu zeigen, daß das delphische Septerionfest tale quale in den Mithrasmysterien wiederkehrt. Vgl. auch unten Abb. 28 die Apollonstatue mit dem sonst nur in persischen und orphisch beeinflußten Texten vorkommenden Zodiakalgürtel. Man wird gut tun, sich bei der Beurteilung des delphischen Sternenmantels alle diese Dinge gegenwärtig zu halten.

[2] Vgl. unten Text Nr. 44 über den tyrischen Melqart-Herakles als Peplosspender, und Kap. III über diesen und den hethitisch-semitischen göttlichen Purpurweber Šemeš Argaman und (Herakles) Sandan.

[3] Vielleicht darf diese merkwürdige Herkunftsbezeichnung auf eine dunkle Kunde von dem orientalischen Ursprung des Gewebes bezogen werden. Die von EMIL REISCH mündlich geäußerte Vermutung, die Euripideische Beschreibung könnte sich auf das berühmte Meisterwerk des Akesiden Helikon (OVERBECK, Schriftquellen Nr. 385) beziehen, scheint mir auf keinen Fall mit dieser Angabe vereinbar.

[4] Euripides Ion. 1141 ff.:

λάβων δ' ὑφάσμαθ' ἱερὰ θησαυρῶν παρὰ
κατεσκίαζε, θαύματ' ἀνθρώποις ὁρᾶν.
πρῶτον μὲν ὁρόφῳ πτέρυγα περιβάλλει πέπλων
ἀνάθημα Λίου παιδός, οὓς Ἡρακλέης
Ἀμαζόνων σκυλεύματ' ἤγεγκεν θεῷ
ἐνῆν δ' ὑφαντὰ γράμμασιν τοιαῦθ' ὑφαί·
Οὐρανὸς ἀθροίζων ἄστρ' ἐν αἰθέρος κύκλῳ
ἵππους μὲν ἤλαυν' εἰς τελευταίαν φλόγα
Ἥλιος, ἐφέλκων λαμπρὸν Ἑσπέρου φάος·
μελάμπεπλος δὲ Νὺξ ἀσείρωτον ζυγοῖς
ὄχημ' ἔπαλλεν ἄστρα δ' ὡμάρτει θεᾷ.
Πλειὰς μὲν ἦει μεσοπόρου δι' αἰθέρος,
ὅτε ξιφήρης Ὠρίων· ἕπετο δὲ
Ἄρκτος στρέφουσ' οὐραῖα χρυσήρει πόλῳ
κύκλος δὲ πανσέληνος ἠκόντιζ' ἄνω
Μήνης διχήρης, Ὑάδες τε ναυτίλοις
σαφέστατον σημεῖον, ἥ τε φωσφόρος
Ἕως διώκουσ' ἄστρα.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schen Wallfahrer aus eigener Anschauung[1] wohl bekanntes Schaustück, dessen Kultbedeutung sich nach Anleitung einer zu wenig beachteten inschriftlichen Nachricht über attischen Festbrauch unschwer erraten läßt: „ἀμφιέννουσιν" heißt es[2] von den Praxiergidenpriesterinnen „ἐν ἑορταῖς τὸν πέπλον Διὶ Μοιραγέτει[3] Ἀπόλλωνι".

Solche regelmäßig wiederkehrende Peplosfeste,[4] — sei es, daß die Einkleidung an dem Standbilde der Götter vorgenommen wurde,[5] wie es die Riesengröße einiger Mäntel wahrscheinlich macht, sei es, daß der Priester in Vertretung der Gottheit das neugewobene Kleid anlegte, wie die römische und syrakusanische Überlieferung vermuten läßt, — müssen einst, wenn auch die Toilette der Götter[6] im griechischen Kult nie jene Bedeutung wie etwa im ägyptischen[7] eingenommen haben kann,

[1] Der Sternenmantel der Juno Lacinia wurde „ἐν τῇ πανηγύρει τῆς Ἥρας ἣν πάντες συμπορεύονται Ἰταλιῶται" ausgestellt „καὶ τῶν δεικνυμένων (μάλιστα) πάντων ἐκεῖνο θαυμάζεσθαι (Athenäus XII, 541 A KAIBEL). Man weiß, daß nicht nur bei den Eleusinien die Vorweisung und Erklärung gewisser Kultsymbole und ihre andächtige Betrachtung (vgl. die Ausdrücke „θεωρία" für „Wallfahrt", „ἐπόπτης" für „Myste") den Kern der Festfeier (τῶν δεικνυμένων) bezw. des heiligen Schauspiels (δρώμενον) bildete. Die Kenntnisse des Euripides über den delphischen Sternenmantel können sowohl auf die zu einem solchen δρώμενον (s. unten über die Zeremonie des θρονισμός und der σκηνοπηγία) gegebenen Erläuterungen, als auch auf unoffizielle Erklärungen lokaler Periegeten zurückgehen, die den Wallfahrern nach Küsterart die Tempelschätze wiesen.

[2] Ephem. 2830 ~ CIA I, 93, 12. Vgl. dazu oben S. 56₁.

[3] Über den Zusammenhang von Sternenmantel und Schicksalsbestimmung vgl. den unten Kap. III besprochenen Text aus dem babylonischen Schöpfungsepos. „Διὶ" scheint hier allem Anscheine nach appellativisch (wie divus) verwendet zu sein, wodurch die Inschrift als wichtiges Gegenstück, jener andern von SAMUEL WIDE (Arch. f. Rel.Wiss. 1907, S. 262 f. und 264) besprochenen zur Seite tritt, in der mehrere weibliche Göttinnen appellativisch als ἥρα (fem. zu ἥρως) „verklärte" bezeichnet werden. Ob freilich Μοιραγέτης nicht eher der „die Jahreszeiten (μοῖραι = μέρη) heraufführende" als der „schicksalsbestimmende" Gott ist, bleibt zweifelhaft.

[4] Bei Homer ist die Peplosweihe noch ein einmaliger, durch besondere Umstände veranlaßter Devotionsakt. Über die Bedeutungsentwicklung der regelmäßig gewordenen Feier s. unten zu Text Nr. 3.

[5] Vgl. das unten Kap. III besprochene Vasenbild mit der Peplosfeier eines Dionysos Endendros.

[6] Eine reiche Sammlung volkskundlicher Zeugnisse über Bekleidung von Götterbildern und regelmäßige Erneuerung ihrer Kleidung in FRAZERS Pausaniasausgabe vol. II, p. 592. Über die „Königsgewänder" beim Festumzug des babylonischen Mondgottes Sin vgl. BEHRENS in den Leipziger semitistischen Studien 1906, S. 22 f.; II Kön. 23, 7 weben die Tempeldirnen Gewänder für die Ašera im Tempel von Jerusalem. Bilder Thors und Freys, Friggs und Freyas in kostbaren Gewändern in einem isländischen Tempel erwähnt die Dropl. Saga, S. 108. Zur Toilette und Garderobe der Madonna vgl. TREDE, Heidentum in der kathol. Kirche, Gotha 1890, III, 384. Über den heiligen Rock von Trier unten Kap. III.

[7] Vgl. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris 1907,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

doch sehr viel häufiger gewesen sein, als die versprengten Zeugnisse heute zu erkennen gestatten.

Um so nötiger scheint es, die wenigen Nachrichten über den Sternenmantel als selbständigen Kultgegenstand durch die zahlreichen Abbildungen der Götter im Himmelskleid einerseits, die vielen und weithin zerstreuten mythologischen Zeugnisse für diese mystische Vorstellung andrerseits zu ergänzen.



Figur 6. **Marduk von Babylon.** Elfenbeinerne Thronstütze, gefunden bei den Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft.

Führten schon die bereits besprochenen Nachrichten über den engsten Kreis des klassischen konventionell als graeco-italisch bezeichneten Stammesgebietes hinaus in den Geltungsbereich orientalischer Kulturen, so zeigt die nun zu erörternde mythologische bezw. kunstmythologische Überlieferung noch weit deutlicher die Spuren morgenländischer Religionsvorstellungen.

Schon der Zeitfolge nach müssen als älteste Abbildungen des Gottes im Sternenkleid zwei Denkmäler an die Spitze gestellt werden, die die babylonischen Ausgrabungen der deutschen Orientgesellschaft zutage gefördert haben:[1] eine elfenbeinerne Thronstütze, den Untiertöter Marduk im Sternenmantel, mit einem gehörnten Drachen zu seinen Füßen darstellend, und ein Bild des Gewittergottes[2] Hadad mit einem noch merkwürdigerem Kosmoskleid, auf dem außer den fünf Planeten noch der abgetreppte fünfstufige Weltenberg (Ziqqurat) als Bild des

p. 117. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris 1902. Apuleius Met., XI, 9. Eine Isispriesterin mit dem Titel „ornatrix" CIL XII, 3061. Dazu ist die Priesterin der Athene Polias mit dem Titel *Κοσμώ* (Harpokrat., Suid., Etym. Magn. 763, 49; Bekker, Anecdota I, 307 s. v. *τραπεζοφόρος*, Töppfer AG 122) zu vergleichen.

[1] Vgl. Abb. 6 und 7 zuerst publiziert in den Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 5 (Nov. 1906), S. 13 ff.

[2] Zu Hadad-Ramman vgl. arab. „hadda" = donnern und babylonisch „rammânu" = der Donnernde. Der syrische Kultname des Gottes „Rimmōn" (= Granatapfel) wird sich wohl daraus erklären, daß dieser „Donnerbaum" als averrunzierend galt (vgl. oben S. 25[4] die Erklärung der „rimmōnim" am Hochpriesterkleid als Symbole für Blitz und Donner bei Josephus). Über die Beziehungen von Blitz und Himmelskleid s. u. Text Nr. 47—52.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmels mit seinen fünf „Sphären" (UB = tubḳati)[1] deutlich zu erkennen ist.

Das Himmelskleid des Morgensonnengottes Marduk[2] ist auch keilinschriftlich durch einen weiter unten (Kap. III) zu besprechenden Mythus bezeugt. Was den Mantel des Adad anlangt, so muß dieser alte schon in gewissen babylonischen Systemen[3] in die Triade oberster Himmelsbeherrscher aufgenommene Wetter- und Sturmgott[4] offenbar sehr früh schon jenen uranisch solaren Charakter angenommen haben, den er später im Kult der syrischen Sonnenstadt Baalbeck Heliopolis als Juppiter Heliopolitanus Adad[5] zur Schau trägt.[6] In dieser Eigenschaft hat er natürlich mindestens ebensoviel Anspruch auf den kosmischen Mantel wie der Stadt-



Figur 7. **Adad im kosmischen Mantel** (altbabylonisch).

[1] Der Ausdruck „Sphären" ist hier natürlich cum grano salis, zu verstehen. In den Streit über die Bedeutung der tubḳati (vgl. Gudea G: „í-pa, den Tempel der sieben UB [= tubḳati = Schichten] diesen Tempel, dessen Besteiger bis zur Spitze Ningirsu ein gutes Schicksal bestimmt"; dazu WINCKLER GI II 108 n. 6 gegen JENSEN, Kosm. S. 163 ff.) hier einzugehen, wäre ganz überflüssig. Sollten die Stufen des Ziqqurat wirklich nicht „Sphären" des Himmels, sondern nur *κλίματα γαίης* darstellen, so ist der Mantel mit seinen Abbildungen der Sterne und der Erde zu der weiter unten Kap. III behandelten Denkmälerklasse zu stellen.

[2] Der Name Marduk wird von der babylonischen Wortmystik (ich vermeide mit Absicht die irreführenden Ausdrücke „Volksetymologie" und „Wortspiel") mit der *V* darāk = „aufgehen" in Beziehung gebracht. Vgl. HUGO WINCKLER AOF III, 213. Diese Überlieferung erklärt vielleicht den mithraischen Kultnamen „Oriens". Vgl. unten S. 62₃.

[3] Vgl. HEINRICH ZIMMERN, KAT³ I, 449.

[4] HOMMEL GGGAO 88 hält den Hadad für den alten syrischen und assyrischen Mondgott: Hadad sei Weiterbildung von altarab.. „Wadd" = Liebe (wozu man an die Bedeutung des Granatapfels als Philtron und Fruchtbarkeitssymbol denken könnte), die meteorologische Bedeutung aus dem lunaren Grundcharakter des Gottes abgeleitet. Dann wäre die Epiklese „Rimmōn" mit dem Mondepitheton „Ninbu = Frucht" und sein Kosmosmantel mit den „Königsgewändern" des Sin (oben S. 59₆) zu vergleichen.

[5] Das oberflächlich hellenisierte Kultbild dieses Gottes veranschaulicht die von GURLITT, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 1891 S. 120 ff. publizierte Grazer Bronzestatuette des Juppiter Heliopolitanus. Auf dem Gewand sind Büsten des Caelus, des Helios und der Selene kenntlich, dazu Rosetten, die wohl Sterne darzustellen haben und zwei Donnerkeile an den Seiten; auf dem Kopf der gleiche blütenförmige Polos wie ihn Abb. 7 zeigt. Eine ähnliche Darstellung Revue archeologique 1886 S. 26. Wenn Macrob. Sat. I, 17, 66 erwähnt, daß das Kultbild des Juppiter Heliopolitanus in der Rechten die Geißel führt, so bezieht sich diese Angabe wohl zweifellos auf ein geißelförmiges Blitzbündel vom selben Aussehen wie die, die der Gott auf der Abb. 7 in beiden Händen schwingt.

[6] Vgl. JENSEN, ZDMG LIII, 454 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gott von Babylon selber. Die späteren Verschmelzungen des alten Hadad mit dem syrischen Baal Šamem, dem römischen Juppiter Coelus einerseits,[1] dem iranischen Himmelsgott Ahura Maçda andrerseits[2] erklären am besten die gleich unten zu besprechenden Zeugnisse über die Sternenmäntel dieser beiden Gottheiten.



Figur 8. **Mithrasrelief von Ostia** im Vatikan, Galleria Lapidaria.

Auch das Himmelskleid des großen persischen Frühlichtgottes[3] Mithras scheint — wenn anders man das aus einer assyrischen Inschrift der Bibliothek des Assurbanirpal erschließen darf, wo ein Gott Mithra dem Sonnengott Šamaš gleich gesetzt wird[4] — unmittelbar auf den Einfluß jener babylonischen Göttertypen zurückzuweisen. Es findet sich mehrfach, wenn auch nicht auf irgendwelchen altpersischen, so doch auf Kultbildern des römischen Mithrasdienstes, deren ikonographischer Quellenwert, nach allem was bisher ermittelt werden konnte, durch die Beteiligung der hellenistischen Kunst an der Feststellung ihrer Typik[5] kaum nennenswert beeinträchtigt erscheint. Drei Beispiele kommen zunächst in Betracht: zwei Reliefs[6] — beide sehr be-



Figur 9. **Stiertötender Mithras mit dem Sternenmantel,** römische (?) Gemme.

[1] Als Adad wird Baal Šamem z. B. unverkennbar in der Inschrift von El Taybé, „*ΖΕΥΣ ΜΕΓΙΣΤΟΣ ΚΕΡΑΥΝΙΟΣ*“ (LIDZBARSKY, Handb. 477) bezeichnet.

[2] Vgl. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1907 S. 178.

[3] Vgl. die Dedikationen „Orienti“ besprochen bei CUMONT TMCM I, 128, [6]. Dazu oben S. 61[2].

[4] III Rawl. 69, 63 vgl. ZIMMERN KAT[3] 486, Hommel GGGAO 205. — Während diese Zeilen in Druck gehen, veröffentlicht HUGO WINCKLER im neuesten Heft der „Mitt. der deutschen Orientgesellschaft“ (1907 Nr. 35 S. 51) eine im heurigen Sommer in Chatti-Boghazkiöj ausgegrabene Inschrift von geradezu umwälzender Bedeutung für die Religionsgeschichte des alten Orients. Mitra, Varuna, Jndra und die beiden Açvin (als „našatja“) nebeneinander in der kleinasiatischen Hethiterhauptstadt im 13. Jahrh. v. Chr. verehrt und auf einem Keilschrifttäfelchen genannt! Nun braucht man wirklich nicht mehr mit der Laterne nach Erklärungen für die babylonischen Elemente im indoeranischen Kultus und Glauben zu suchen!

[5] Vgl. CUMONT TMCM I S. 236 besonders das ibid. S. 188 über das Hineinspielen des Alexandertypus in die Kunstmythologie des Mithras Gesagte.

[6] Abbild. 8 nach CUMONT mon. Nr. 82, Fig. 70, TMCM II p. 230, mon. Nr. 79, Fig. 67, ibid. II, p. 236.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kannt, da sie auf dem Weg zur vatikanischen Bibliothek in den galleria lapidaria aufgestellt sind — und eine Gemme.[1] Alle drei zeigen den flatternden, in der bezeichnenden Form des Himmelsgewölbes geblähten Mantel, geschmückt mit der Mondsichel[2] und den Sternen. Daß von den zahllosen Mithrasbildern nur drei diese bezeichnende Einzelheit aufweisen, erklärt sich sehr einfach daraus, daß der antike Bildhauer die Musterung der Gewänder nur ganz ausnahmsweise plastisch, in der Regel dagegen durch die seither verschwundene Bemalung zum Ausdruck brachte. So kann kaum bezweifelt werden, daß der Mantel, der ständig jene vielsagende sphärisch geblähte Form aufweist, ausnahmslos rot[3] mit goldenen Sternen und einer silbernen Mondsichel bemalt war.



Figur 10.
Attis im Sternenkleid.
Münze von Kyzikos.



Figur 11. **Attis mit dem** *ἀστεροωτὸς πῖλος.*
Münze von Ancyra.

An die Darstellungen des eranischen Sonnengottes Mithras schließen sich ungezwungen die des phrygisch-hethitischen Mondgottes Attis-Men,[4] des Jugendgemahls der Magna Mater Kubile an. Die Münzen von Kyzikos[5] zeigen den Buhlen der Göttermutter, den *ΚΥΖΙΚΗΝΩΝ ΝΕΟΚΟΡΟΣ* in weibisch jugendlicher

[1] Abb. 9 nach Cumont TMCM II Fig. 339, p. 447. Wie die meisten mithräischen Gemmen, von nicht ganz zweifelsfreier Echtheit. Besonders der Umstand, daß die zwei genannten, seit langem allgemein zugänglichen Reliefs sich gerade in Rom, der Brutstätte der Gemmenfälschungen befinden, gibt Anlaß zu einigen, allerdings vielleicht übertriebenen Bedenken.

[2] Abb. 8. Die Sonne fehlt sinngemäß nicht etwa, weil es sich um den gestirnten Nachthimmel handelt, sondern weil der Gott selbst als „*ἀστρῶν χοραγός*" die Sonne vergegenwärtigt. Vgl. unten Kap. III über das Hexagramm auf den Schild Davids.

[3] Nicht blau, wie man zunächst zu glauben versucht wäre. Vgl. v. 635 des Pariser Zauberpapyrus Nr. 574 bei DIETERICH, Abraxas S. 49 f., 105; Mithrasliturgie p. 10_{29}: „*θεὸς* (sc. Helios-Mithras) *ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ*" *ἔχοντα πύρινον στέφανον* (wozu oben S. 31_3 zu vergleichen). Siehe unten Kap. III über die Farben des Kosmosmantels überhaupt.

[4] Daß die Gleichung Attis-Men vielleicht sekundär ist, kommt hier nicht in Betracht. Über Attis vgl. zuletzt H. HEPDING, Attis, Gießen 1903. CUMONT rel. or. p. 61 ff. FRAZER, Adonis, Attis Osiris², London 1907 p. 217 ff., vor allem aber die meist übersehenen Ausführungen HOMMELS, GGGAO 33, 44, und Procedings of the Society for Biblicae Archeology 1897 S. 79 ff. über die Identität des kleinasiatischen *Ἄττις* mit dem alten hethitischen Eponymos „Chattu" (syr. ּתחי).

[5] Abb. 10 nach WARWICK WROTH, Catalogue of the greek coins of Mysia s. 50 („garment studded with stars") und 236, pl. XIII, 7, cf. BORELL, Num. chron. VI (1843) s. 151, Nr. 7. Dazu die Ausführungen von DREXLER, Phil. Jahrb. 1849, Bd. 149, S. 321 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bildung, hingegossen, gehüllt in das langärmelige Sternenkleid; auf dem Kopfe trägt der Gott nach dem Zeugnis der Münzen von Pessinunt und Ankyra[1] die gestirnte „phrygische Mütze" oder besser gesagt die Tiara, die mystische Kopfbedeckung des persischen Großkönigs, die ihrerseits — gewiß nicht nur im Attiskult — zu einem kosmischen Symbol geworden ist. Schon babylonische Texte[2] erfassen das Himmelsgewölbe unter dem Bild eines Hutes. Dieselbe Vorstellung ist persisch durch die sternengeschmückte phrygische Mütze des Oromazdes auf dem Denkmal des Antiochus von Commagene[3] und durch das Symbol eines auf einer Stange[4] bezw. auf einem Baume[5] aufgehängten Hutes im mithräischen Bilderkreis bezeugt; noch in griechischer Überlieferung wird



Figur 12. **Antiochos von Commagene vor dem Thron des** *Ζεὺς Ὠρομαζδής*.

[1] Abb. 11 nach Imhoof-Blumer, Griechische Münzen, Abh. k. bayer. Akad. XVIII. Bd. S. 750, Nr. 746—751, Taf. 13, Nr. 6 cf. 7—9. Münzen von Ankyra: „Brustbild des Attis oder Men linkshin, die Mütze mit Sternen und Lorbeer geziert, am Hals eine Perlenschnur; hinter den Schultern die Mondsichel". Nr. 748 cf. 753 Münzen von Pessinus: „Brustbilder des Attis und der Kybele. Attis im Vordergrund trägt eine spitze mit Sternen besäte Mütze". Andere Abb. des *ἀστεροωτὸς πῖλος*, auf einer Schale des Hildesheimer Silberfunds und auf Cameen, hat Drexler bei Roscher ML II, 2, 2741 cf. 2745 zusammengestellt.

[2] Vgl. Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 17 über die Bezeichnung des Himmels (Anu) als mu-sir-kiżda (Königsmütze).

[3] Abb. 12 nach Cumont, Mithra I, p. 188 Fig. 11.

[4] Cumont, Stele von Heddernheim; ebenso mon. 163a, 251e, 190, 228 bis c, 295 Fig. 490, p. 523, Textband vol. 1, p. 197, „emblême enigmatique pour nous".

[5] Abb. 13 nach Cumont, Mon. Nr. 85.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Himmel in einem Fragment des Anaximenes[1] mit einem Hütchen (*πιλίον*) verglichen, und der heute noch gebräuchliche Ausdruck *πόλος* auf den Himmelspol sowohl, wie auf den hohen Hut gewisser Gottheiten angewendet. So wird man sich nicht wundern auch in der mythologischen Litteratur jenen Sternenhut (*ἀστερωτὸς πῖλος*) des Attis mehrfach erwähnt zu finden.[2]



Figur 13. **Attisbäumchen mit dem Himmelshut auf der Mithrasstele von Quadraro.** Museo Chiaramonti Nr. 569.

Wie die Gestalt des iranischen Sonnengottes Mithras ist auch die Erscheinung des syrophönizischen Himmelsgottes Baal Šamen nur aus den hellenistischen und römischen Darstellungen des Coelus[3] (*Ζεὺς Οὐράνιος*, oder *Ὕψιστος*) bekannt. Wenn DRESSLER mit seiner Annahme recht hat, daß dem unten[4] abgebildeten Alexandermedaillon ein frühalexandrinischer Cameo zugrunde liegt, dann wäre der Coelus auf der Mitte des dort abgebildeten Königsschildes das älteste erhaltene[5] Beispiel jener noch auf christlichen Denkmälern[6] wiederkehrenden bärtigen, mit halbem Leib aus dem Erdboden emporragenden

[1] DIELS, FVS[2] S. 18 Z. 47. „*κινεῖσθαι . . . τὰ ἄστρα . . περὶ γῆν, ὡςπερεὶ περὶ . . κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον* (das Spitzhütchen).

[2] Jul. or. V 171 a „*ὁ γὰρ Ἄττις ἔχων τὴν κατάστικτον τοῖς ἀστρασι τιάραν*"; ibid. 165 B „*τὴν Κυβέλην ἐπιτρέψαι αὐτῷ τὸν ἀστερωτὸν πῖλον*". Sallust, de diis et mundo 4 (opusc. mythol. ed. GALE, Amsterdam 1688, p. 249) „*ἱερᾶ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρανίους αὐτῷ δίδωσιν δυνάμεις· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ πῖλος.*" Eine Kopfbedeckung des Attis mit Mondsichel und Sonnenstrahlen verziert, bietet die bekannte ostiensische Statue des Attis *Παυθεῖος* Mon. d. Ist. IX, 8a, wozu die ägyptischen Götterkronen mit Mondsichel und Sonnenscheibe und die oben S. 31[3] zusammengestellten kosmischen Diademe zu vergleichen sind. Über den mit einem Stern geschmückten Helm der Athene auf den Münzen von Aläsa s. unten S. 77[6], dazu die zu Text Nr. 33 gegebenen Ausführungen über Wotans Wind-, Wolken- und Himmelshut.

[3] Vgl. den vatikanischen Altar bei RAOUL ROCHETTE, Mon. Inedits Taf. LXIX, 1. WINCKELMANN, Mon. ined. 69. CLARAC, Musée 910, 732; Beschreibung der antiken Skulpturen, Berlin Nr. 900. Sarkophag der Villa Medici, ROBERT, SR II Nr. 11. Ein ähnlicher Sarkophag aus Amalfi bei GERHARD, Antike Bildwerke Taf. 118. Vgl. VISCONTI, Mus. Pio Clem. IV, 137. JAHN, Ber. sächs. Ges. phil.-hist. Cl. 1849, phil.-hist. Cl. S. 63 ff. R. v. SCHNEIDER, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 1895, p. 185 sq. CUMONT, Benndorf-Festschrift 1898, p. 294. Da es keinen italischen Coeluskult gibt, sind alle Erwähnungen, Darstellungen, Dedikationen ohne weiters auf den importierten syrischen Baal-Šamen zu beziehen.

[4] Kap. III gegen Schluß.

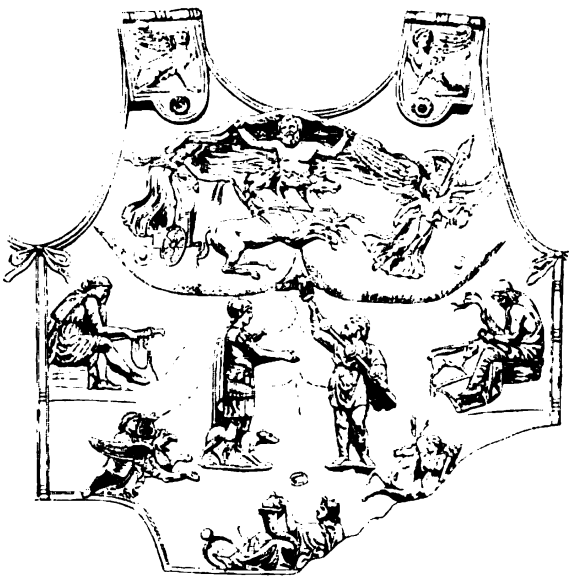
[5] Schon der „*Οὐρανὸς ἀθροίζων ἄστρ' ἐν αἴθερος κύκλῳ*" in Euripides Ion v. 1147 (s. oben S. 58[4]) muß in ähnlicher Typik vorgestellt werden.

[6] Vgl. PIPER, Mythol. und Symb. der christl. Kunst 1851, I[3], p. 44 ff.; vor allem kommt ein lateranensischer Sarkophag (FICKER, Altchristl. Bildw. des Lateran 1890 Nr. 174, p. 119 = Garucci, V, 318, 1 cf. V, 323, 4) in Betracht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Göttergestalt, die mit ausgebreiteten Armen den windgeblähten Himmelsmantel über ihrem Haupt schwingt.[1] Ein anderes sehr bekanntes Beispiel dieses Typus findet sich auf dem Panzer der berühmten Augustusstatue von Primaporta.[2]

Daß auf dem Mantel des Coelus ganz ebenso wie auf dem des Mithras die Sterne einst aufgemalt gewesen sind, wird man um so eher annehmen müssen, als phönizische Hymnen[3] gerade diesen Gott mit dem Namen *Βὴλ Ἀστροχίτων*, Herr des Sternenmantels anzurufen lieben.



Figur 14. **Darstellung des Coelus mit dem Himmelsmantel auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta.**

Das Himmelskleid des weiblichen Gegenstücks zu diesem Bal-Šamen-Coelus-*Οὐρανός*, jener syrophönizischen Himmelskönigin „T-N-T", „Malkat Haššamaim", „Beltis", „Dea" oder „Fortuna Coelestis", *„Ἀφροδίτη", „Ἀστάρτη", „Τύχη Οὐράνια"*,[4] oder wie man sonst noch die einzelnen Erscheinungsformen der einen großen matriarchalen Göttin der Semiten ansprechen will, ist bereits oben[5] erwähnt worden. Ein jetzt verschollenes archaisches Bronzefigürchen, im Peloponnes gefunden und von PACIAUDI[6] zuerst veröffentlicht, kennzeichnet sie durch die Attribute der kyprischen und syrischen Astarte: in der Hand die

[1] Siehe unten den babylonischen Text Nr. 11 „Bel tarši nalbaš šamê" = „Bel breitet das Gewand des Himmels aus"; „velificare" nannten die Alten den Gestus; vgl. PIPER a. a. O. II, 47 ff.

[2] Siehe Abb. 14.

[3] Siehe unten Text Nr. 12.

[4] Vgl. Herodot I, 105 f., 131; MOORE, „Queen of Heaven" in Encyclopedia Biblica IV, 3991. PAULY-WISSOWA, RE III, 1247 ff. ROSCHER, ML I, 844; II, 614; CIL VIII, 6913. „Fortuna caelestis" cf., Philastr. Haeres. 15, „Fortunam caeli quam et Caelestem vocant".

[5] Vgl. S. 44 und 57.

[6] Siehe Abb. 15 nach P.'s Monum. Peloponn. II, p. 130 ∾ MÜNTER, Rel. der Karthager,[2] Taf. II, Fig. 2. Dieselbe Musterung des Mantels auf einer Berliner Kleinbronze (GERHARD, Akad. Abh. Taf. XXIX 3) vom Typus der aus Paus. VI, 25, 1 bekannten Aphrodite Urania auf der Schildkröte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Taube,[1] auf dem Kopf die phrygische Mütze der *Οὐρανία*,[2] den Mantel mit gravierten Sternen übersäet. Als kosmische Venus[3] und Beherrscherin der drei Reiche des Alls — Himmel, Erde und Meer, wie sie, sicher nach der Tempellehre irgend eines orientalischen Kultes, von Sulla und den Seinen verehrt worden zu sein scheint, zeigt die Göttin ein pompejanisches Wandgemälde[4] aus der Casa dei Dioscuri: gestützt auf ein Ruder, Zweig und Szepter der Weltherrschaft[5] in den Händen, eingehüllt in den blauen Mantel mit goldenen Sternen.



Figur 15. **Aphrodite Urania im Sternenmantel.** Peloponnesisches (?) Bronzefigürchen.

In den Anmerkungen zu dem neuerdings durch HUGO WINCKLER wieder zu Ehren gebrachten merkwürdigen Buch VOLNEYS, „Die Ruinen und das natürliche Gesetz" findet sich als Erklärung zu einem der sonderbarsten Sätze[6] die — leider nicht durch ein entsprechendes Zitat belegte — Bemerkung, daß „auf den Stolen der syrischen Göttin und der Diana von Ephesus, „woher die der Priester entstanden", „die zwölf Sternbilder" enthalten seien. Woher der ebenso gelehrte als originelle Religionsphilosoph diese Nachricht über die Dea Syria hat, ist mir trotz vieler Mühe festzustellen nicht gelungen. Aber ich zweifle nicht daran, daß wirklich irgendwo eine solche Notiz erhalten ist, vielleicht gerade dort, wo man sie am wenigsten vermutet. Denn so wie die besprochenen Nachrichten über die phönizische Urania den ersten Teil der Behauptung stützen, so bestätigt den zweiten,



Figur 16. **Venus Physica.** Pompeianisches Wandgemälde.

[1] J. SELDEN, De dis Syris, Leipzig 1668, p. 274 ff. BOCHART, Hierozoicon II, 4 ff., vgl. die kyprische Statue eines Priesters mit einer Taube auf der Hand bei PERROT-CHIPIEZ III, 510 Fig. 349 und die Abbildungen des bekannten Taubenaltars ibid. VI 336 ff., 652 bis 54; Journal of hell. studies 1888, p. 210 ff.

[2] Siehe oben S. 64 f. über die „phrygische Mütze" als orientalisches Himmelssymbol.

[3] „Venus fisica Pompeiana" CIL IV, 1520, WILMANS Exempla 1893, IRN 2253, CIL X, 928. Dazu vgl. Hymn. orph. 10_{16} „*Φύσις παμβασίλεια*".

[4] HELBIG, Nr. 295, vgl. Nr. 760 u. a.; Abb. 16 nach Mon. dell. Ist. 1839 tav. 6; zur Deutung im einzelnen MARX, „Die Venus des Lucrez", Bonner Studien f. Kekulé, S. 122 ff.

[5] Siehe ob. S. 40_5, 41_6 u. unt. Kap. III über Szepter und „palu"-Bäumchen Marduks.

[6] S. 168 der deutschen Übersetzung von HABIG (Reclam, Leipzig): „Ihr murrenden Priester, Eure Tonsur ist die Sonnenscheibe, Eure Stola ist der Tierkreis etc. etc."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die ephesische Artemis betreffenden, aufs beste ein römisches Exemplar[1] der vielbrüstigen Göttin, das auf dem unmittelbar unter dem Halsansatz befindlichen Gewandstück[2] drei in flachem Relief ausgeführte Tierkreisbilder — den Stier, die Zwillinge und den Krebs durch tanzende Horen voneinander getrennt aufweist —, Gestalten, die man sich, wie Helbig[3] richtig bemerkt, in den Stoff eingewebt oder eingestickt zu denken hat. Das Stück darf wohl ohne weiters mit dem Schnitzbild aus dem Heiligtum der Diana auf dem Aventin in Verbindung gebracht werden, das nach Strabon[4] dem Idol der Artemis von Massilia und so mittelbar[5] dem Kultbild der ephesischen Artemis nachgebildet war.



Figur 17. **Die Tierkreiszeichen auf der ἐπωμίς der ephesischen Artemis.** Marmorstatue im Vatikan.

Daß die ephesische Artemis den Himmelsmantel tatsächlich der Atargatis verdankt,[6] von der sie ja auch die Mauerkrone[7] übernommen hat, ist ebenso wahrscheinlich, als daß auch die späten ägyptischen Darstellungen der alten, einstmals nackt dargestellten, sternenleibigen[8] Himmelsgöttin Nu-it in einem lang herabwallenden, mit den Wellen des Himmelsozeans und einer langen Reihe

[1] Galleria dei candelabri Nr. 81, phot. Anderson Nr. 1273. Die Abb. 17 nach Visconti Museo Pio Clem. I tav. 32.

[2] Vgl. die ἐπωμίς (me'il = superhumerale) des Hochpriesters oben S. 25[5].

[3] Führer[2] I S. 345.

[4] IV, 180.

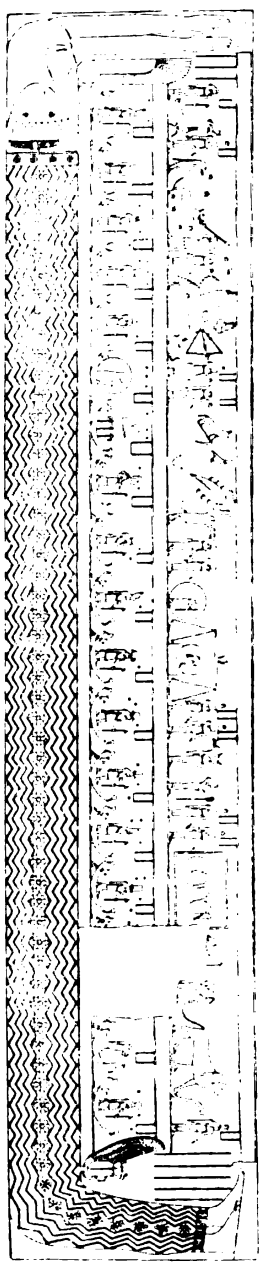
[5] ibid. 179.

[6] Vgl. C. Fredrichs, Athen. Mitt. B. XXII, 1897 t. XII und S. 370 ff. über Nachbildungen eines ganz verwandten „karischen" Kultbilds — der Aphrodite von Aphrodisias — mit den Büsten des Helios und der Selene, drei Horen und der auf dem Ziegenfisch reitenden Venus („Siduri-Tashmet" cf. Western Asia Inscriptions V, 46, 3S) auf dem Gewande. Ebenda S. 374[2] über ähnliche, in Spanien (Cerro de los Santos) gefundene Idole einer punischen Urania mit dem sternengeschmückten Halsband, — den Griechen als ὅρμος Ἁρμονίας wohlbekannt — Sonne und Mond auf der Brust, und dem Ziegenfisch auf dem Kleide.

[7] Mauerkrone der Atargatis πολιοῦχος Lucian dea Syria c. 23; Münzen von Bambyke-Hierapolis, Head, Historia nummorum 264.

[8] Siehe unten Abb. 25.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN



Figur 18. **Die Himmelsgöttin NU-IT mit den Sternen und den Wellen des himmlischen Meeres auf dem Gewand. Auf der Schulter der geflügelte Kantharuskäfer als Sonnensymbol.**
Vom rechteckigen Zodiakus zu Dendera. Nach dem Stich in der „Description de l'Égypte".

von Sternen geschmückten Mantel[1] von diesem semitischen Vorbild angeregt sind.

Spätestens in jener fortgeschrittenen Entwicklungsform, in der sich die ägyptischen Mysterienkulte durch das römische Weltreich hin verbreitet haben, muß auch ein Himmelsmantel der großen Göttin Isis selbst eine bestimmte kultliche Bedeutung besessen haben.[2] Ein vatikanisches Grabrelief[3] zeigt die verklärte Priesterin, im Tode nach der Verheißung ihres Glaubens mit der Gottheit eins und wesensgleich geworden, in der linken Hand die heilige situla mit dem kühlen, seelen-

[1] Vgl. Fig. 18 nach der Abbildung des rechteckigen Tierkreises von Tentyra in der „Description de l'Egypte". — Prof. ALFRED WIEDEMANN macht mich während des Druckes freundlichst auf ein Bedenken gegen die im Text vorgetragene Deutung aufmerksam. Sterne werden nämlich auf ägyptischen Denkmälern nicht wie hier achtzackig, sondern immer fünfstrahlig (vgl. etwa Abb. 25 u. 29) dargestellt, und die Fünfzahl ist dabei so charakteristisch, daß das Zeichen des fünfstrahligen Sternes sogar zur ideographischen Schreibung der Zahl „fünf" verwendet wird — wozu mir selbst bestätigend sofort die „ἀστέρες πενταδακτυλιαῖοι" des Papyr. Paris 574 (DIETERICH, Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 8$_{11}$) einfallen. Trotzdem glaube ich an meiner Deutung festhalten zu sollen, erstens weil außer der bezeichnenden Körperhaltung eben der Sternenschmuck das ikonographische Charakteristikum der Nu-it bildet (vgl. unten Abb. 25), zweitens weil in dieser späten Zeit — der Tierkreis von Dendera gehört sicher der Römerzeit an — bereits eine gewisse Auflösung der alten strengen Formensprache eingetreten sein kann. Ist doch schon die bekleidete Nu-it an sich eine in der altägyptischen Kunst beispiellose Abweichung vom hergebrachten Kunsttypus dieser Gottheit.

[2] Vgl. dazu unten Text Nr. 34 über die späte synkretistische Gestalt der Isis (*Φύσις*-Ištar) ἐπτάστολος und unten Kap. III über das Eindringen der „olympiaca stola" aus den Mithras- in die Isismysterien.

[3] Vgl. Abb. 19 nach Visconti, Museo Pio Clementino vol. VII, tav. 19.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tröstenden Nilwasser,[1] die fehlende Rechte hielt wohl einst das unheilabwehrende magische sistrum;[2] über die Schulter geschlungen, zu einem schmalen Streifen zusammengefaltet,[3] hängt der Gestalt das sternengestickte, mit dem Halbmondsymbol — sonderbarerweise in mehrfacher Wiederholung — verzierte, fransenumsäumte Pallium der Göttin herab, das auch sonst durch die ausführliche Beschreibung des Apuleius[4] bekannt ist: eben jene „palla nigerrimma splendescens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad umerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis fimbriarum decoriter confluctuabat; per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant earumque media semenstris luna flammeos spirabat ignes". Nur diese sternengestickte Palla kann bei Plutarch[5] unter der ἱερὰ στολὴ Ἴσιδος verstanden sein, mit der geschmückt Kleopatra in der Öffentlichkeit als „Neue Isis" aufzutreten pflegte.



Figur 19.
Isispriesterin mit dem kosmischen Pallium.
Von einem Grabrelief im Museo Pio-Clementino.

Die Brücke zwischen all diesen altorientalischen Göttern im Sternenkleid und der römischen Vorstellung vom gestirnten Kleid des Jupiter

[1] Vgl. CUMONT, rel. or. p. 124 und 279$_{82}$ über das altchristliche „refrigerium animae" und die ägyptische Wunschformel „δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ", wozu die babylonischen Vorstellungen vom „Wasser des Lebens" (siehe etwa ALFRED JEREMIAS, Hölle und Paradies bei den Babyloniern AO I, 3^2 p. 25) zu vergleichen sind.

[2] Apuleius Met. XI, 4 p. 269$_3$ HELM „dextro . . ferebat aereum crepitaculum".

[3] Über das gefaltete, im Laufe der Zeit zu einem bloßen Streifen verkümmerte pallium (contabulatum) vgl. WILPERT, „Un capitolo di storia del vestiario" L'Arte I (1898) 89—120 und desselben Verfassers „Der Parallelismus in der Entwicklung der Toga und des Palliums", Byz. Zeitschr. VIII, 490 ff.

[4] Metam. XI, 3, p. 268$_{15}$ HELM. Die Schilderung des Isiskostüms — es ist von einer Traumerscheinung der Göttin selbst die Rede — ist leider am Anfang verstümmelt. Sie beginnt mit der Schilderung eines bunten Gewandes: „. . . . . ⟨Lücke⟩ multicolor, bysso tenui pertexta, nunc albo colore lucida nunc crocido flore lutea nunc roseo rubore flammida et quae longe longeque etiam meum confutabat optutum palla" etc. wie oben.

[5] Antonius c. 54 Schluß; s. oben S. 39 über den Sternenmantel der Diadochen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capitolinus, dem Haupt jener uralten Triade, deren etruskischer Ursprung heute nicht mehr bezweifelt wird,[1] könnte eine höchst seltsame Gestalt herstellen, deren Kenntnis ich Professor MILANIS Güte verdanke. Es handelt sich um eine etruskische Aschenurne, derzeit im Kustodenzimmer des Florentiner archäologischen Museums, die dieser verdiente Gelehrte zur Begrüßung des nächsten Archäologen-Kongresses in Kairo herauszugeben plant. Ohne seiner Veröffentlichung vorgreifen zu wollen, möchte ich hier nur mit freundlicher Erlaubnis des Genannten das nötigste, unmittelbar in den Zusammenhang dieser Untersuchung gehörige besprechen. Auf dem Deckel eines sehr großen, kesselförmigen Tongefäßes, dessen Bauch mit einem einförmigen Figurenfries[2] von ungewöhnlicher Roheit und Urtümlichkeit verziert ist, befindet sich — vergleichbar den auf späteren etruskischen Bronzecisten angebrachten Deckelfiguren — eine freiplastische Rundskulptur, in der MILANI eine Totengöttin erkennen möchte. Was wirklich zu sehen ist, stellt sich als eine mit einem langen hemdartigen Gewand bekleidete Gestalt dar, die um den Hals an einer Kette oder Schnur einen Scarabäus, um die Hüften einen Gürtel mit spiralförmigen Anhängern[3] trägt. Während das alles tatsächlich zur Kleidung einer Frau zu gehören scheint, ist das Kinn des furchtbar unförmlichen und roh gearbeiteten Gesichts so lang, zugespitzt und vorspringend, daß ich nicht umhin kann, an ein bärtiges, also doch wohl männliches Wesen, allerhöchstens noch — aber auch das ist mir unwahrscheinlich — an einen Zwitter etwa vom Typus der bärtigen Ištar[4] von Ninive zu denken. Das wichtigste Merkmal der ganzen Erscheinung bildet ein langer, über die geschilderte weibliche oder weibisch-priesterliche Tracht herabwallender Mantel, übersäet mit großen in erhabener Arbeit sehr auffällig ausgeführten Sternen. Das ganze könnte also bei der allmählich immer deutlicher hervortretenden Abhängigkeit der tyrrhenisch-kleinasiatischen von der babylonischen Kultur sehr wohl den Gott[5] im

[1] Vgl. WISSOWA, Handb. S. 336.

[2] Prof. MILANI erklärt das Gegenständliche als einen Reigen von Klageweibern (praeficae).

[3] Wahrscheinlich ein Gürtel mit Rasselquasten (*θύσανοι*) wie das oben S. 291 erwähnte kyprische Stück.

[4] ZIMMERN, KAT[3] 431 f. Über den ganzen Typus vgl. MANSELL, La Venus androgyne asiatique, Gaz. arch. V, 1879, 62 ff.

[5] Natürlich ist schon die Deutung auf ein göttliches Wesen rein hypothetisch. Sollte die Gestalt den Verstorbenen vorstellen, so wäre die Urne das älteste Zeugnis für die weiter unten (Kap. III) zu besprechende Vorstellung vom Sternenkleid der Seligen. Eine dritte Möglichkeit wäre die, daß der Verstorbene in seiner königlichen oder priesterlichen Amtstracht dargestellt ist. Da er aber dann jedenfalls in diesem Aufzug den Gott selber darzustellen hat, braucht diese Eventualität nicht eigens erwogen zu werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sternenmantel darstellen. Damit wäre dann wohl ein gewichtiges Zeugnis für die Abstammung des kapitolinischen Sternenmantels aus altetruskischer Kultsitte gewonnen. Jedenfalls ist der Zusammenhang mit dem altväterisch italischen und vollständig ungriechischen Triumphalwesen viel zu eng, als daß man mit MOMMSEN die „toga picta" und das Elfenbeinszepter aus der ganzen Zeremonialordnung herauslösen und auf griechischen Einfluß zurückführen dürfte.

Sonst wäre nämlich auch an Zeugnissen für den Sternenmantel des griechischen Himmelsgottes kein Mangel.[1] In der Kapelle des Sosipolis, eines alten städtischen „Sondergottes" und Schutzpatrons[2] von Elis, sah Pausanias[3] diesen Gott in einer Gestalt dargestellt, in der Carl Roberts[4] Scharfsinn das kretische Zeuskind,[5] den Mittelpunkt des ältesten und ursprünglichsten Kultes von Olympia wiedererkannt hat: das Gemälde zeigte ein Knäblein mit dem Füllhorn der Amaltheia in der Hand, das durch den bunten Sternenmantel als der jugendliche Himmelskönig gekennzeichnet war.[6]

Bei den erhaltenen Denkmälern freilich ist der Nachweis des kosmischen Kleides, so reich der Vorrat von Götterbildern an sich wäre, durch zwei ganz durchlaufende Schwierigkeiten behindert: auf plastischen Denkmälern kam, wie bereits oben bei Besprechung der Mithrastypen bemerkt werden mußte, das Motiv gewiß meist erst durch die heute verlorene Bemalung der Statuen zum Ausdruck; in den erhaltenen Denkmälern der Malerei dagegen unterscheidet man bei dem vorherrschenden Fehlen der Polychromie nie sicher, wo der blaue oder purpurne Himmels-

[1] Anders MAASS a. a. O. Sp. 273: „man darf behaupten, der gestirnte Himmel, auf ein Kleid gemalt oder gewebt, widerstrebt griechischer wie römischer Art". Es ist wirklich eine eigene Sache um diese „völkerpsychologischen" Argumente: als ob der fleißigste Philologe sich berühmen könnte, die Grenzen „griechisch-römischer Art" umschritten zu haben!

[2] Vgl. USENER, Götternamen S. 172 f.

[3] VI, 35, 4.

[4] Athen. Mitt. XVIII, 40. USENERS Einwände a. a. O. überzeugen mich nicht.

[5] Zeus „Sosipolis" ist auch sonst bezeugt, vgl. über einen kretischen Kult dieser Gestalt Strabo XIV, 648. Das Bild in Elis stellt die erwünschte Brücke zwischen dem kretischen *Ζεὺς Σωσίπολις* und dem dortigen *Ζεὺς Ἀστήριος* (Tzetzes Chil. I, 437, Antehom. 99—101, Cedren I, 217, dazu neulich BOLL, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altert. Bd. XXII, 1908, S. 122₂) her.

[6] a. a. O. „*παῖς μὲν ἡλικίαν, ἀμπέχεται δὲ χλαμύδα ποικίλην ὑπὸ ἄστρων*". Ganz unerfindlich ist mir, aus welchem Grunde MAASS a. a. O. Sp. 373, der zufällig auf diese einzige Stelle aufmerksam geworden ist, die Sterne auf dem Mantel des Sosipolis „sicher rein dekorativ" nennt. Als ob sich Pausanias sonst mit der Aufzählung von kultlich bedeutungslosen, bloß künstlerisch zu würdigenden Einzelheiten so viele Mühe genommen hätte.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mantel mit den Sternen gemeint ist, oder wo der Vasenmaler etwa bloß irgendwelche schleier- oder kanevasartige Gewebe mit jenen Kreuzelstich- und Sternenmustern verzieren wollte, deren vollständige Bedeutungslosigkeit[1] man von den Gewändern der „Tanten" im Akropolismuseum oder gar von den Darstellungen tanzender Sklavinnen in etruskischen Grabkammern her zur Genüge kennt.

Daher lassen sich Vasenbilder nur dort, wo ihr Zeugnis durch anderweitige Überlieferungen unterstützt wird und auch da nur mit jedem möglichen Vorbehalt verwenden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Vasenmaler ein oder das andere Mal mit Absicht Himmelsgötter wie Helios, Hera,[2] Hephaistos,[3] Hermes[4], Apollon[5] oder Eos, am Rand der Welt wohnende, früh verstirnte Fabelwesen wie die Hesperiden[6] oder Amazonen[7] mit dem Sternenmantel bekleidet haben; Göttinnen wie die vielleicht als *νύξ* aufgefaßte Mutter des Apollon Leto,[8] oder die „hochheilige" Dionysosbraut Ariadne, deren Sternenkrone[9] in einem

[1] Vgl. nur unten zu Text Nr. 47—51 über eine vorauszusetzende Urbedeutung auch solcher, später ganz abgeschliffener Ziermotive. Auch im Mittelalter hat natürlich das kosmische Muster in vielen Fällen seine mystische Bedeutung ganz eingebüßt; so z. B. wenn es im Inventar Karls V. von Frankreich (Ms. Bibl. Nat. 8356 fol. CXVII nr. 1110 bei FRANCISQUE-MICHEL, Histoire du commerce etc. de la soie Paris 1854 p. 141) heißt: „une chapelle de veluiau azuré, brodée a soullaiz et à estoilles d'or et a croissans d'argent" oder „une chapelle cothidiane de drap d'or azuré à petites étoiles d'or" oder im Inventar der Sainte Chapelle (FRANCISQUE-MICHEL a. a. O. II, 471) „una stolla cum fanone de satino indo seminato stellis auri de Chipra" oder im Inventar von Canterbury (M. J. DART, History and antiquities of the cathedral church of Canterbury, append. p. IV Nr. 6) „par unum de panno de Tharse coloris de painaz" (cf. ital. „paonazzo") „cum stellis et crescentiis aureis" so legt schon die Vervielfachung der „Sonnen" und „Monde" (so freilich auch schon oben Fig. 19) die Annahme einer gedankenlos ornamentalen Verwendung des Motivs ziemlich nahe.

[2] z. B. Annali dell' Istituto 1878 tav. d'agg. G.

[3] Geburt des Erichthonios Mon. dell' Ist. III tav. 30.

[4] Mon. dell' Ist. III, 1838, tav. 59.

[5] Sühnung des Orestes Mon. dell' Ist. 1847, vol. IV, tav. 48.

[6] Sammlung Hancarville t. III, tav. 47, t. IV, tav. 105. MILLINGEN, Peintures pl. 31.

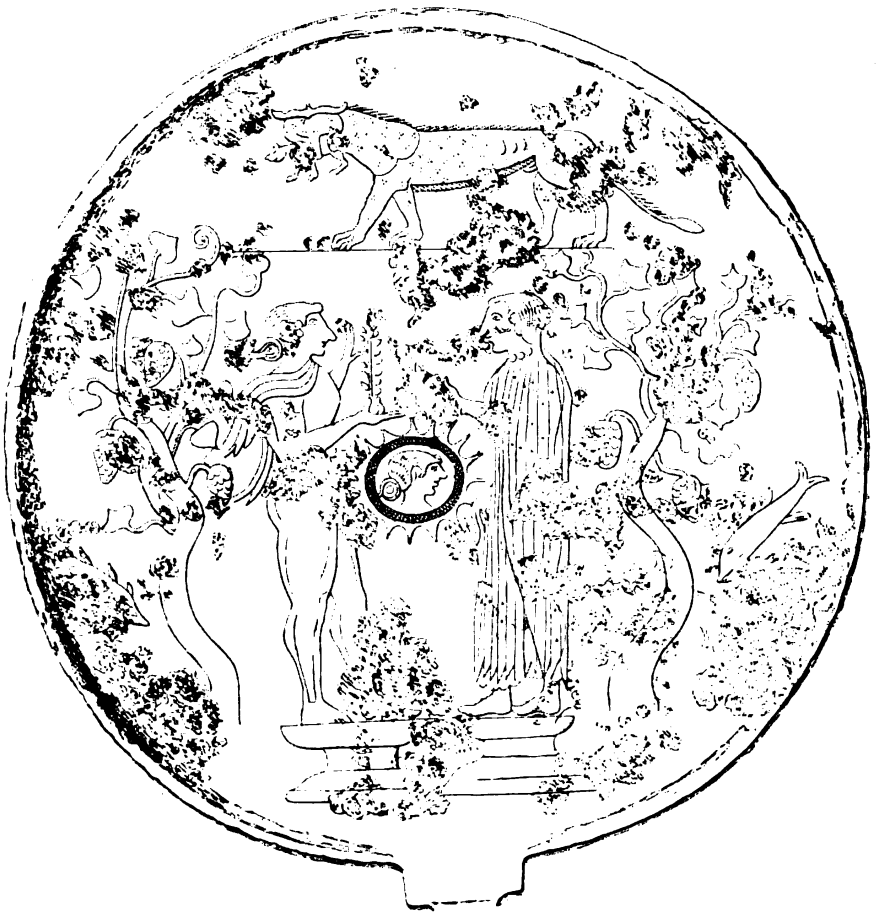
[7] Mon. dell' Ist. IV 1847 t. 43.

[8] GERHARD, Trinkschalen I, Taf. c. Zur Auffassung der Leto als Nachtgottheit (*Λητὼ κναυόπεπλος* Hesiod Theog. 466. Orph. hymn. 351, dazu u. a. Korn. c. 2) sind die von DÜMMLER, WILAMOWITZ und M. MÜLLER (vgl. GRUPPE, Hdb. 1248₂) gebilligten antiken Ableitungen von *λανθάνω* zu vgl. LEWY, Semit. Fremdworte 2 30 ff. vergleicht hebr. לֵילָה „die Einhüllende" (Nacht). Zur Vorstellung der Nacht als Mutter des Sonnengottes bei den Griechen vgl. Soph. Trach. „*ὃν αἰόλα Νὺξ ἐναριζομένα τίκτει . . Ἅλιον κτλ.*" Über die *Νὺξ μελάμπεπλος* bezw. *ποικιλείμων* s. die orphischen Überlieferungen unten Text Nr. 40.

[9] Siehe oben S. 31₃ die andern Überlieferungen zur Vorstellung einer kosmischen Krone.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eigenen Katasterismus fortlebt, oder wie die Demeter,[1] die der eleusinische Ritus[2] als Herrin des glänzenden Schleiers[3] feiert und die in orphischen Mythen[4] als Empfängerin des von Kore gewobenen Kosmoskleides erscheint, oder die Nymphen,[5] die dieselben Mythen der Kore beim Weben zu Gehilfinnen geben, mögen vielleicht auch in der großen



Figur 20. **Delphische Festfeier** (etruskische Spiegelgravierung).

vielfarbigen Malerei das mystische Gewand in unzweideutiger Ausführung aufgewiesen haben. Allein die Zeiten, da Gerhard und seine Freunde

[1] Wiener Vorlegeblätter, Ser. 1, Taf. 6.

[2] Hymn. Hom. V, 25 ff.

[3] Wohl mit Recht hat man die Darstellungen der verschleierten Ištar von Rasel-'ain (Abb. Jeremias ATAO[2] S. 109) und die bekannte Überlieferung über die verschleierte Göttin von Sais zum Vergleiche herangezogen. Siehe unten Kap. III über den „velo di S. Agata".

[4] Siehe unten Kap. III.

[5] Mon. dell' Ist. vol III, tav. 21.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bei der Erklärung von Vasenbildern zu jedem solchen Kreuzelstichgewand aus dem Schatze ihrer Gelehrsamkeit eine oder die andere der bekanntesten Stellen über das Kosmoskleid hervorholen zu müssen glaubten,[1] sind heute wohl endgültig vorüber.

Nur an einer berühmten Darstellung, wird man wohl schon deshalb nicht ohne weiters vorübergehen können, weil hier das Sternengewand als authentisch schon dadurch bezeugt ist, daß selbst eine ganz flüchtige etruskische Spiegelgravierung[2] das Motiv der monumentalen



Figur 21. **Delphische Festfeier** (rotfigurige Vasenbild).

Vorlage beibehalten zu haben scheint. Ich meine die bekannte Abbildung des delphischen Jahresmythus vom Thronwechsel des Apollon und des Dionysos:[3] Das lichte Halbjahr ist zu Ende, mit der Sonnenwende schweigt der Päan und von Dithyramben begrüßt hält der dunkle, chthonische Herbstgott der Traubenreife seinen Einzug. Über dem

[1] Vgl. z. B. ausgewählte Vasenbilder vol. II. t. 132, Text S. 159, Anm. 2, wo der Herakles Astrochiton des Nonnos (Dion. 40, 369 ff.) und das Pherekydesfragment *τί εστὶν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος* heraufbeschworen wird, weil auf einem Herakleskampf einer rotfigurigen Vase der Mantel, den der Held vor dem Ringen auf einen Baumast gehängt hat (ständiges Motiv dieser Kampfszene, vgl. auserl. Vbb. III, 162 oder 134, ähnl. 183) mit ein paar Kreuzchen verziert ist.

[2] Abb. 20 nach GERHARD, Etruskische Spiegel Taf. 292, dort fälschlich auf Apollo und Artemis gedeutet. Die Zeichnung ist nebenbei auch durch die Darstellung der Sonnenradscheibe zwischen den beiden Gottheiten wichtig. Die Delphine mögen „Delphoi" als Schauplatz des Vorgangs anzudeuten haben, wenn anders sie nicht wie die Weinreben und der Panther mit dem Hirschkälbchen im Rachen einfach zur Ausstattung der Dionysosepiphanie gehören.

[3] Abb. 21 nach Wiener Vorlegeblätter, Ser. 2, Taf. 7.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nabel der Erde begrüßen sich die wechselnden Herrscher der Welt, der scheidende Apollon und der eben angekommene, in den Sternenmantel gehüllte Dionysos. Eine dienende Priesterin des Heiligtums rüstet den Thron für den Ankömmling, über den einladend zurechtgestellten Stuhl breitet sie die sternengestickte Decke und ein eben solches Kissen, *οὔρανον ὀφρ' εἴη μακαρέσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.*[1] Man wird wohl nicht zu weit gehen, wenn man diese Darstellung vom Empfang des Gottes auf eine wirkliche Stuhlfeier[2] bezieht, zumal tatsächlich dem Pausanias in Delphi ein leerer *θρόνος*[3] gezeigt wurde. Verbindet man damit die Nachricht von dem Sternenmantel im Tempelschatz[4] und die Zeugnisse über die attischen und amykläischen Peplosfeiern[5] des Apollon Moiragetes, so wird man wohl annehmen dürfen, daß in regelmäßig wiederkehrenden Festfeiern (*κατ' ἔτος*) für den jeweils ankommenden Gott der Thron mit einem Sternenteppich bedeckt und das im feierlichen Aufzug einhergetragene

[1] Hes. opp. 128; „*οὐρανίους θρόνους Διὸς Ὀρομάσδου*" erwähnen die inschriftlich erhaltenen Kultsatzung des Antiochus von Commagene. (MICHEL, Rec. d'inscr. grecques Nr. 735, Z. 43). Dazu vgl. Jes. 66, 1 „der Himmel ist mein Thron, die Erde der Schemel meiner Füße" cf. Math. 5, 34 und 23, 22 und die Beschreibung der mystischen „Merkabah" in der Vision des Ezechiel. Über wirkliche Darstellungen des himmlischen Thrones s. oben S. 36. Einen mit Gold und Silber verzierten Thron des Marduk s. bei Delitzsch Handwörterb. s. v. parrammachu. Dazu die bei WOLFG. REICHEL, Vorhellen. Götterkulte, zusammengestellten Beispiele. Schon ein Gemälde in der Grabkammer Ramses II. in der Nekropole von Theben (abgeb. bei PRISSE D'AVENNES, Tafel 149 cf. 151) gibt dem verklärten König einen sternengeschmückten Thronsessel.

[2] Lat. „sellisternium" cf. Comm. lud. saecul. Z. 71, 101, 138 etc. WISSOWA, Hdb. S. 357₃. Die Zeremonie wird in Rom ausdrücklich auf einen „ritus graecus" zurückgeführt. Der entsprechende griechische Ausdruck ist bei Porphyr. Vita Pyth. 17 erhalten, wo erzählt wird, wie sich Pythagoras in die idäische Zeusgrotte begibt und „*καθήγισεν τῷ Διὶ τόν τε στορνύμενον αὐτῷ κατ' ἔτος θρόνον ἐθεάσατο.*" Vgl. „*στρωνύειν θρόνους δύο* für eine Göttin CIA 2, 264, 9, 10. Da auch bei den Totenmahlen nach den Zeugnissen zahlreicher Reliefs ein *θρόνος* (später eine *κλίνη*) für den Heros gerüstet wurde, scheint der Ausdruck *καθέδρα* = Stuhlfeier früh geradezu auf das Totenmahl übertragen worden zu sein (Plut. lex s. v. *καθέδρα*). Dazu Hesych. „*καθέδρα θυσία Ἀδώνιδος*" wo eine Totenfeier ebensowohl wie eine Stuhlfeier zur Epiphanie gemeint sein kann. Dagegen scheinen sich die *θρονισμοί* (Suidas s. v. *Ὀρφεύς*: „*θρονισμοὶ μετρῷοί*") auf die von HILLER, Hermes, 21, 365 besprochene Zeremonie des korybantischen *θρόνισμος* (*θρόνωσις* Dio Chrysost. 12 p. 338 R; LOBECK, Aglaoph. 116, 139) zu beziehen. Vgl. Dionys. de Dem. 22. „*μητρῷα καὶ κορυβάντικα τέλη*".

[3] Paus. X, 24, 5. Angeblich für Pindar bestimmt, („*ἐπὶ δὲ αὐτῷ φασιν, ὁπότε ἀφίκοιτο ἐς Δελφοὺς καθέζεσθαί τε τὸν Πίνδαρον καὶ ᾄδειν κτλ.*") den offenbar spätere Umdeutung hier an Stelle des alljährlich unter Sangesklängen wiederkehrenden Gottes selbst gesetzt hat.

[4] Siehe oben S. 58 f.

[5] Siehe oben S. 56₁ und S. 59₂.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kultbild selbst in den Himmelsmantel gehüllt wurde.[1] Die Bedeutung der ganzen Symbolik ist offenbar dieselbe, wie wenn dem Ankömmling auf der etruskischen Spiegelgravierung die Sonnenscheibe, oder in anderen Überlieferungen[2] ein Szepter oder eine Krone[3] zum Zeichen der Diadochie übergeben wird.

Ganz zum Schluß wären gewisse Abbildungen der Athene im Sternenmantel, wie sie z. B. auf manchen der panathenäischen Preisgefäße[4] vorkommen, nicht so sehr wegen des gewissermaßen offiziellen Charakters dieser Gaben, als vielmehr deshalb zu erwähnen, weil sich die mystische Bedeutung des Motivs hier durch eine weitere in der Kunstmythologie dieser Göttin zu belegende, sehr lehrreiche Abwandlung des bisher nachgewiesenen Himmelssymbols wahrscheinlich machen läßt.



Figur 22. **Athene im Sternenkleid.** Panathenäische Preisvase im Louvre.

Ein Athenetypus der Monumentalplastik nämlich, dessen bekanntestes Exemplar in den Uffizien[5] aufbewahrt wird, und dessen Urform FURTWÄNGLER dem 4. Jahrhundert zuwies, zeigt den Fellpanzer

[1] Siehe auch unten Kap. III.

[2] Siehe unten Kap. IV.

[3] Die gleiche Rolle kann auch der Dreifuß spielen, vgl. ROSCHER, ML s. v. Herakles 2190 unten. Die Diadochie selbst muß keineswegs friedlich erfolgen, sondern kann durch das Bild vom Kampf der Jahreszeiten kompliziert werden. An die Stelle des Mythus vom geschenkten Becher (s. unten Kap. III) tritt dann etwa der vom Dreifußraub.

[4] Vgl. z. B. Abb. 22 nach POTTIER, Vases du Louvre, Fig. 278. Ähnliche Exemplare in München, JAHN Nr. 544 und 656.

[5] Phot. Alinari 1265, beschr. AMELUNG, Führer durch die Antikensamml. in Florenz, München 1897, S. 53, Nr. 77 (142). Die Replikenliste bei Furtwängler, Meisterw. S. 527_1: DÜTSCHKE III, 152 Statue im Casino Rospigliosi (MATZ-DUHN 621, MÜLLER-WIESELER II, 233, ARNDT-BRUCKMANN, Einzelverk. Nr. 111); Bullet. comm. di Roma 1887, p. 169, dazu Mon. d. I., Suppl. Berlin 1891, tav. 27, 1 (vgl. oben Abb. 23); Mon. d. I. 1844, vol. IV, tav. 1 (oben Abb. 24); GERHARD, Prodromus Taf. VIII, Text p. 140 ff., Antike Bildw. VIII, p. 139. Dazu vergleiche eine kleine Bronze, darstellend eine geflügelte etruskische Menrva (Museo Gregoriano ediz. B, pars 1a, tav. XLIII) mit Sonne, Mond und Sternen auf der Ägis. Auch auf etruskischen Spiegeln (GERHARD t. 157) kommt der Typus vor. Ebenda (GERHARD Taf. 255, Bd. 259, 1 und 291) findet sich eine Minerva mit einem Stern auf dem Helm, wie auf den Münzen von Aläsa (PELLERIN, Recueil de medailles de peuples et de villes, Paris 1763, vol. III, pl. 108, p. 100, Nr. 12). Dazu vgl. oben S. 63 f. über den ἀστεροωτὸς πῖλος des Attis. — Die Γοργείη κεφαλή auf der Ägis kennt schon die Ilias (*E* 741).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Göttin, die von der älteren Gewittermythologie viel mißbrauchte Aegis, bedeckt mit Sternen, die sich um das hier sicher als Mondscheibe zu deutende Gorgonion[1] scharen.



Figur 23. **Athene mit der gestirnten Ägis.** Kultbild vom Tempel der Minerva Medica in Rom (Magazin der archeol. Kommission).

Das antike *αἴτιον* zu dieser Ägisform, vielleicht die Festlegende der kleinen Panathenäen, läßt sich noch vermutungsweise erschließen, wenn man sich erinnert, daß diese Feier die Tötung eines sonst unbekannten „Giganten" *Ἀστήρ*[2] durch Athene zu verherrlichen bestimmt war; da als Gegner der Athene im allgemeinen Kampf der Götter und Giganten, wie er auf dem Peplos der großen Panathenäen dargestellt war, immer Enkelados gegolten hat, dürfte die Tötung des Aster — vielleicht ist geradezu „Asterios" zu lesen[3] — zu einem ganz anderen Mythus gehören. Man könnte etwa an die häufig erwähnte Überlieferung[4] denken, die den Giganten Pallas von seiner Tochter Athene getötet und geschunden[5] werden läßt, weil er die Jungfräulich-

[1] Zur Deutung des Gorgonions auf den Mond vgl. „Orpheus" bei Clem. Al. strom. V, p. 676 POTTIER „*γοργόνιον τὴν σελήνην διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον*". Vgl. Plutarch de facie in orbe lunae 29, 6, dazu PRELLER-ROBERT, Griechische Mythologie II[3] p. 64, Gaedechens bei ERSCH und GRUBER, RE I, LXXIV, 4006 ff., HEYDEMANN, Arch. Zeit. XXVI 1868, 5. Als „golden" wird das Gorgonion bei Eurip. fr. 351 2, 360 46 etc. Bakchylid. 15, 2 bezeichnet. Ganz sicher auf den Vollmond bezieht sich das hie und da in den Mithräen angebrachte Gorgonion (vgl. CUMONT, TMCM I, p. 150). Das geflügelte von zwei Schlangen umwundene Antlitz entspricht vollständig dem durchsichtigen altorientalischen apotropäischen Symbol der (Sonnen)-scheibe zwischen den Uräusschlangen, die den *λύξος δρόμος* oder Schlangenlauf der beiden großen Lichter (s. unten Kap. IV) zu versinnlichen hatten. Hätte man die Kontinuität dieser Symbolik beachtet, so wäre man wohl nie darauf verfallen den unverkennbaren Neumondmythus vom Perseus, der mit der blitzenden Sichel den Hals des dräuenden Schwarzmondes durchschneidet, durch verworrene Gewitterphantasien zu verunklären.

[2] Scholien zu Aristid. p. 323 DINDORF: Die kleinen Panathenäen seien eingeführt worden „*ἐπὶ Ἀστέρι τῷ γίγαντι ὑπὸ Ἀθηναίας ἀναιρεθέντι*".

[3] Aus *ΑΣΤΕΡΙΩ ΤΩ ΓΙΓΑΝΤΙ* kann sehr leicht durch das Homoioteleuteton *ἀστερι τῷ γίγαντι* geworden sein. Auch kann ursprünglich *ΑΣΤΕΡΙΩΙ ΓΙΓΑΝΤΙ* ohne Artikel dagestanden sein. Jota wäre dann dittographiert und für Tau verlesen worden. Mit dem „Giganten Asterios" dem Eponymen der Asteriosinsel bei Milet (Paus. I, 35, 6, VI, 2, 5) gehört noch Zeus Asterios, der Eponym von Kreta-Asteria (Hesych.. s. v. *Ἀστηρίη*) und vielleicht von Delos zusammen.

[4] Götterkatalog bei Cicero d. n. III, 23, 59, Clem. Alex. protr. II, 28, S. 24 Pott.; Arnob. 4, 14, 16; Ampel. 9, 10; Firm. Mat. prof. rel. 16, 2.

[5] Apollodor I, 37.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

keit der Göttin anzutasten versucht hatte. Aus seiner Haut — nicht wie nach der gewöhnlichen Überlieferung aus der der Gorgo[1] — wird die Ägis der Göttin gefertigt.[2] Wenn — was sehr wahrscheinlich ist — Pallas[3] sowohl als auch Aster-Asterios[4] nur attische[5] Epiklesen für Zeus darstellen, so darf man wohl ihre Mythenkreise zusammenziehen und die gestirnte Ägis als die abgezogene Haut des sternleibigen Himmelsgottes Pallas Asterios[6] (Zeus). auffassen, der beim Versuch seine Tochter Athene[7] zu vergewaltigen, das Leben einbüßt.



Figur 24. **Athene mit der gestirnten Ägis.**
Marmorstatue, gefunden zwischen Pompei und Castellamare.

Nur darf man ja nicht glauben, durch eine solche, selbst wieder nur aus dem Aufbau dieses Kultsymbols zu verstehende

[1] Eurip. Ion 995.

[2] TZETZES zu Lykophr. 355.

[3] Der Name, wohl sicher von *πάλλω* „schütteln" abgeleitet (vgl. GRUPPE, Handb. S. 1142), wird am besten eben auf das Schütteln der Ägis — s. unten über die Bedeutung dieses Rituals — bezogen und kann daher als Epiklese aller der mit der Ägis verbundenen Himmelsgötter (Zeus, Athene, Apollon) erscheinen. Die Zusammenstellung von Pallas mit *παλλακίς* „Tempeldirne", schon aus religionsgeschichtlichen Gründen unwahrscheinlich, wird durch die Mythen von einem männlichen Dämon dieses Namens vollends ausgeschlossen.

[4] Vgl. den Uranos mit den sternenbesäten Flügeln auf dem pergamenischen Altar (PUCHSTEIN, Sitz.Ber. der Berliner Akademie d. Wiss. 1889, S. 339) der mit Pallas um so eher zusammengestellt werden darf, als auch dieser nach TZETZES L. 355 Flügel besitzt. Auch der sternenbedeckte (Macrob. Sat. I, 19, 13) hundertäugige Argos Panoptes, der wie Pallas in die Ägis (Eurip. Ion 996) in die Haut eines erlegten Stiers (des Himmelsstiers? Apollod. 2, 4 f.; Apollon. Rhod. I, 324; Hyg. fab. 14, S. 41, 11) gehüllt ist und ebenfalls mit Zeus verschmilzt (Zeus *Πανόπτης* Aisch. Eum. 1045, Orph. 7, 71; Hesych. s. v. *παντόπτας*, Aisch. Hik. 139; Soph. Oed. Kol. 1086; USENER, Göttern. 59, Rh. Mus. 53. B., 1898, 340. Täfelchen von Thurioi, DIELS, Festschr. f. Gomperz 81. FVS[1] S. 496, 66; Nr. 12, 10; manches bei JANE HARRISON, Class. Rev. VII, 1893, 77 ff.) darf als sternleibiger Himmelsgott (*Οὐρανὸς ἀστερόεις* Hesiod. Theog. 127) aufgefaßt werden. Die griechische Kunst scheint kein Kultbild dieser Gestalt geschaffen zu haben, doch hilft zur Veranschaulichung die ganz analoge Darstellung der ägyptischen Nuit (Abb. 25) im Museum von Turin.

[5] KIRSCHNER, Attica et Pelop. 23—25, M. MEYER, Titanen und Giganten, Berlin 1887, 182—193.

[6] In einem der Pallasstädtchen Pallene (auf Euboia oder Chalkis) ist auch ein Heros Asterios (von Apoll. Rhod. unter den Argonauten aufgezählt) zu Hause, worauf natürlich nicht viel zu geben ist.

[7] Durch Hypostasierung einer ganz ähnlichen Epiklese des Zeus wird anderswo

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Legende, wie es die vorausgesetzte Schindung des Pallas Asterios wäre, die gestirnte Ägis der Athene wirklich erklärt zu haben: ganz im Gegenteil läßt sich vielleicht in keinem anderen Fall der geschichtliche Vorrang des mystischen Bildes vor dem Mythus so deutlich erkennen, wie hier.

Es entspricht durchaus dem vorauszusetzenden Entwicklungsgang der Urgeschichte menschlicher Bekleidung, daß dem gewebten Mantel der natürliche Fellumhang vorausgeht. Erst das Gewebe, das viehzüchtende Völker aus der Wolle zahmer Tiere, oder gar jenes, das flachsziehende Bauersfrauen aus Pflanzenfäden herstellen, dient den unmittelbaren Nutzzwecken, die ein kurzsichtiger Rationalismus an die Spitze der Kostümgeschichte überhaupt stellen will. Der Jäger der Urzeit hüllt sich in das Fell des erlegten Beutetieres — „desirable animal" nennen es treffend englische Forscher — um magische Gewalt über die Artgenossen des erlegten Stückes zu gewinnen; das Fell des gefürchteten Raubtiers und Schädlings („undesirable animal") zieht er an, um das „orrenda" des unheimlichen Dämons zu erwerben und ihn dadurch apotropäisch zu bannen. Dieses Kleidungsstück, den Mantel „Allerleirauh" des Märchens vererbt er dem Hordenzauberer, dem Thaumaturgen des Stammes, dem Priester[1]



Figur 25. **Die Himmelsgöttin Nu-it vom Luftgott Shu getragen.**
Ägyptisches Gemälde im Museum von Turin.

(Schol. *H* 39, BLV) der „Kyklop" *Βρόντης*, der „Donnerer" zum Vater der Athene. Während *κύκλωψ* = Rundauge, eine an sich verständliche Benennung des Himmelsgottes darstellt (vgl. den dreiäugigen Zeus auf den Larisa von Argos, dazu W. Grimm, Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1857, S. 27, und den einäugigen (Zeus) *Λυκοῦργος* in Sparta, Ed. Meyer, Rh. Mus. 42, 197), ist die Umwandlung des Zeus-Pallas-Asterios in einen „Titanen" oder „Giganten" durch den späteren Geschlechtern höchst anstößigen Charakter des Mythus — versuchter Incest, Vatermord und Schindung! — zu erklären.

[1] Therioide Kostüme sind sicher für die häufig vorkommenden Priesterkollegien mit Tiernamen anzunehmen. Ich erinnere an die *ἄρκτοι* der Artemis (Back, De graec. ceremon. etc. p. 26 ff.) an die *βύες* des Dionysos und die *ἵπποι* der athenischen Jobakchen (Wide, Ath. Mitt. XX, 1894, S. 281) an die lakonischen *πῶλοι* der Demeter (Wide, Lak. Kulte 79[1]; 179), an die *μελίσσαι* derselben Göttin (Cook, Journal of Hell. St. XV, 1895, 14 ff.), an die *μελίσσαι* in Delphi (Pindar, P. 4, 60) und in Ephesus (Gruppe, Hdb. 909[7]) an die *ἔσσηνες* ebenda (Paus. VIII, 13, 1; Etym. magn. s. v.), an die ephesischen *ταῦροι* des Poseidon (Amerias, Ath. Mitt. X, 25s, 425c). Hierher gehören zweifellos auch die *ἀετοί*, *ἱέρακες*, *λέοντες* etc. im Mithraskult (Cumont, TMCM

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und König,[1] dieser überträgt es auf seine Ahnen, die anthropomorphen Dämonen und Götter, seine Vor- und Nachbilder, die er im Kult zu verkörpern hat.[2]

Ganz ähnlich wie die heiligen Tiere der Götter, die WILLIAM ROBERTSON SMITH m. W. zuerst als die ursprünglich theriomorphen Inkarnationen der betreffenden Gottheiten erkannt hat, als Rudimente der theriolatrischen Kultstufe in die manistisch-anthropomorphistische Periode hineinragen, so bleiben auch die tierischen Bestandteile,[3] Attribute und Schmuckstücke der Götterbilder als redende Zeugnisse einer überwundenen Vorzeit weiter bestehen. Herakles trägt das Fell des nemeischen Löwen, Argos die Stierhaut, Zeus, Athene, Apollon das Ziegenfell, Dionysos die *νεβρίς*,[4] Hades die magische *κυνή* des leichenfressenden Höllen-

I, 315, DIETERICH, Mithrasliturgie p. 150 ff.) die mit dem Pantherfell bekleideten ägyptischen Priester (unten Abb. 30) und die kananäischen Kälabim (Hunde; so W. ROBERTSON SMITH; dagegen HOMMEL GGGAO 91_2, der kalabu = Priester von kalbu = Hund unterscheidet), ferner die römischen „Luperci" des Faunus (Cic. pro coel. 26) und die samnitischen „Hirpi sorani" (Plin. N. H. 7, 19). *Κάρνοι* (Widder) scheinen zum Kult des argivischen Apollon *Καρνεῖος* gehört zu haben (USENER, Rh. Mus. 53, 360 ff.), als *ἔριφος* bezeichnet sich der Dionysosmyste auf den Goldplättchen von Petelia. Kyprische Hierodulen der Aphrodite namens *πελεῖαι* scheinen dem Interpol. Serv. Virg. Aen. 3_{466} bekannt zu sein. *Πελεῖαι* in Dodona sind aus Herodot 2, 54, Sophocl. Trach. 170, Strabo 7, 7, 12, Suidas s. v. *Δοδώνα* zu erschließen. Die asketischen (*ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι*) Hypopheten von Dodona, die schon die Ilias (*Π*, 234) als „*Ἕλλοι*", voll „*Ἕλλοπες*" kennt, halte ich wegen Empedokles fr. 117, DIELS FVS[2] p. 208 „*ἕλλοπος ἰχθύς*", Hesiod sc. 212 *ἕλλοπας ἰχθύς*, Epicharm. bei Athen. VII, 282 d für „Fische". Herodot 8, 38 und Philoch, Fr. H. G. I, 415, 87 erwähnen dieselben „Hellopes" in Euboia. Priester in einem solchen Fischkostüm kommen auf babylonischen Hadesreliefs (Abb. Rev. arch. 1879 pl. XXV), und den sog. „Oannes"darstellungen von Kujundjik (JEREMIAS ATAO[2] S. 96 Fig. 32) vor. Vgl. mit diesen das schwarzfigurige, nach FURTWÄNGLER, arch. Anz. 1889 p. 51 aus Kyme stammende, altjonische Vasenbild, Röm. Mitt. II 1887 Taf. VIII Nr. 2.

[1] Ich erinnere an die Hermelinverbrämung des Purpurmantels; cf. z. B. Petrus von Aragon Chron. III, 16: „una dalmatica de drap vermeil historiat ab obres de aur et ab fullatges (= picta acu aurea et mustela vel pellitio)". Über die Beziehungen von Wiesel und Hermelin zur Logoslehre vgl. unten Kap. IV.

[2] Siehe oben S. 11_2.

[3] Tiermaske und Fellmantel des Priesters erklären wohl auch zur Genüge die meisten halbtierischen Dämonenbildungen. (Zuerst ausgesprochen von R. HÖRNES, Urgesch. der bild. Kunst, Wien 1898, S. 148.) So mag die älteste Kentaurenform mit den menschlichen Vorderbeinen den „*ἵπποι*" des Jobakchenkollegs wohl ziemlich genau entsprechen, während andererseits der auf der oben S. 81_0 zitierten Vase dargestellte Reigen von Männern mit Fischschwänzen an den Hüften nicht sowohl „Tritonen" als vielmehr in erster Linie einen Thiasos von Priestern oder Verehrern einer Fischgottheit im *ἕλλοψ*-Kostüm veranschaulicht.

[4] Die Zerreißung des Hirschkälbchens (das „*νεβρίζειν*") durch die Mainaden in Delphi und die entsprechende Zerreißung des Dionysos Zagreus durch die Titanen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hundes, der babylonische Ḫanni-Oannes Haut und Kopf des heiligen Fisches.[1]

Die veränderte Geistesrichtung des ackerbautreibenden und meerbefahrenden Menschen, dessen Blick immer wieder von der fruchttragenden Erde und der unruhvollen, winddurchfurchten Flut hoffend und fürchtend hinaufschweift zum lachenden oder wetterdrohenden Himmel, zur erntereifenden Sonne, zum Mond, dem Herrn der Monate (μηνοτύραννος) und zu den Wege und Zeiten weisenden Gestirnen konnte auch am Inhalt dieser Symbolik nicht spurlos vorübergehen. Die Verklärung jener erst halbtierischen, dann menschlichen, allzumenschlichen Dämonen zu lichten Himmelsgestalten, die Auffahrt der schirmenden Ahnenseelen, der ἥρωες, aus chthonischen Tiefen zur glänzenden Sphäre des Himmels und der Gestirne[2] mußte wie bei den Symbolen des Pflanzenkults[3] so auch bei den Rudimenten der Theriolatrie allmählich eine meteorisch-astrale Umdeutung in die Wege leiten.

Die Grundlage dafür scheint zunächst ein sehr naheliegendes, fast kindliches Gleichnis abgegeben zu haben: nämlich die Auffassung des bewölkten Himmels unter dem Bilde eines wolligen Vließes,[4] die noch heute jedem vorschwebt, der von „Schäfchenwolken" und dergl. spricht, und die wohl auch der Vorstellung des auf dem Weltenbaum im Lichtland Aiaia aufgehängten goldenen Vließes[5] zugrundeliegt. Wie ursprünglich das Bild ist, zeigt die biblische Erzählung vom Tauwunder des

läßt hier besonders deutlich die auch sonst im Opferritus merkbare Identität von Gottheit und Opfertier hervortreten.

[1] Vgl. die „Hellopes-Priester" oben S. 81₀. Die zahlreichen Darstellungen, die man auf Ea- (nach HROZNY besser Ḫanni-) Oannes bezogen hat, zeigen keineswegs Fischgötter, wie man sie etwa aus der semitischen, indischen und griechischen Kunstmythologie kennt, sondern vielmehr Menschen im Fischkostüm, an Altären opfernd oder sonstige Kulthandlungen vollziehend, also offenbar Priester des Fischgottes. Zur Vorstellung einer solchen Priesterschaft paßt dann ausgezeichnet die Überlieferung des Berossos, die den „Oannes" zum Lehrer aller Künste und Wissenschaften macht.

[2] Zuletzt hat S. WIDE, Archiv f. Rel. Wiss. 1907 S. 260 ff. die Umwandlung chthonischer in uranische Gottheiten mit bezeichnenden Beispielen (s. unten Kap. IV über Hera) belegt.

[3] Siehe oben S. 31 f. und Kap. IV.

[4] Psalm 104₂ in der Fassung der Vulgata „qui extendit coelum sicut pellem". Der Originaltext hat „jeriah" Zeltdecke, was nicht unbedingt auf ein Fell gehen muß. Die Verwendung von Fellen zum Zeltbau erklärt jedenfalls Ausdrücke wie Ps. 77, 23 „Si Deus voluerit extendere nubes quasi tentorium suum" oder Hiob 36, 28 „imbres qui de nubibus fluunt, quae pretexunt cuncta desuper" 2 Mos. 26, 2—13, dagegen 14.

[5] Über den wolligen Widder (κριός) als Sohn der νεφέλη im Argonautenmythos vgl. GRUPPE, Hdb. S. 79, 7. Myth. vatic. I, 24 kennt eine „pellis aurea, in qua Juppiter in coelum ascendit". Dazu vgl. Dicäarch c. 60 über ein Regenzauberfest, bei dem die Bittgänger in Lammsvliese (κώδια) gehüllt auf den Pelion hinaufzogen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gideon,[1] die aus ihrer theologischen Verhüllung befreit einen unverkennbaren Regenzauber schildert, bei dem das ausgebreitete Wollvließ den Himmel durch magische Bildwirkung mit Wolken überziehen soll. Nach einer ähnlichen Gedankenverbindung bringen nordische Zauberer[2] durch Schwingen und Schütteln eines Fells (bezw. eines Mantels)[3] ein Unwetter hervor. Und nach demselben Ritual zaubern die griechischen Himmelsgötter[4] durch Schwingen oder Schütteln (*πάλλειν*) der Ägis Wolken und böse Wetter hervor; daher — und nicht vom Schwingen der Lanzen — kommt ihnen der Kultname *Ἀθήνη Πάλλας*.[5]

Ist die Ägis so zum Ritualsymbol, zunächst des bewölkten Himmels geworden, so fehlt nicht mehr viel bis zur Einführung der Sterne, der Sonne und des Mondes. Die Entwicklung scheint davon ausgegangen zu sein, daß das Tierfell — und zwar zunächst weit mehr um seiner apotropäischen Kraft willen, als wegen der Undurchdringlichkeit der Zottenhaut — als ältester Panzer und Schild schon zu einer Zeit diente, wo ein derber Knittel noch die einzige Angriffswaffe war.[6] Aus dieser Urform sind dann die aus Metall und Leder zusammengesetzten Schutzwaffen, der Ägispanzer,[7] den der *χαλκεὺς* Hephaistos bildet und der metallbelegte Turmschild, den der Lederarbeiter Tychios aus Häuten zusammenschustert,[8] hervorgegangen. Auf solchen Schilden und Panzern aber scheint man sehr früh[9] schon wie später auf den

[1] Richter 7,36—40.

[2] Ynglingasaga c. 46, Njalsaga c. 12.

[3] Siehe unten die Erläuterungen zum Text Nr. 33.

[4] Ilias P 593, Virg. Aen. VIII, 354; Sen. Ag. 530; Sil. Ital. 12,719.

[5] Wenn *Ἰλήνης* tatsächlich dialektische Nebenform zu *Πάλλας* ist (GRUPPE, Hdb. 1142) so ist bei diesem Heros wohl weniger an einen theophoren Eigennamen als an ein Prototyp des regenzaubernden Königs überhaupt zu denken.

[6] Die Bewaffnung des Herakles oder des Orion mit Löwenfell und Keule vertritt noch in hieratischer Versteinerung diese prähistorische Kampfweise.

[7] Ilias *Θ* 309 „*θοῦρις*".

[8] Alle die anscheinend so sonderbaren Mythen von „geschmiedeten" Tierhäuten wie sie von den indischen Ṛbhus und ganz ebenso von den nordischen Zwergen erzählt werden, beziehen sich auf diese kombinierte Leder- und Metallarbeit der Waffenarbeiter. Der Ausdruck „Schmied", bekanntlich von „schmeidigen" abzuleiten, dürfte also ursprünglich auf die Lederarbeit zielen; altnordisch wird der Schuster „Schuhschmied" genannt (GRIMM, Sagen LXXXVIII). Analog erklärt sich, wieso der *χαλκεὺς* Hephästos die lederne *κυνὴ* des Hades schmiedet.

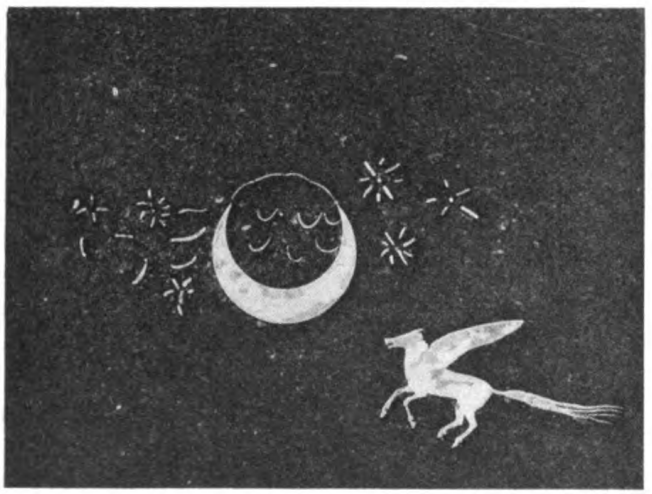
[9] WOLFG. REICHEL, Homer. Waffen[2] S. 11 macht darauf aufmerksam, daß die Schilde der Jäger auf der bekannten mykenischen Dolchklinge mit silbernen Sternen geschmückt zu sein scheinen und vermutet, daß von den zahlreichen goldenen Sternen der Grabfunde die stärkeren, rückwärts mit einem Dorn versehenen, als Schildbeschläge gedient haben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Metallschilden[1] als apotropäische Zeichen neben der einfachen Schreckfratze oder neben sonstigen tierisch-dämonischen *δείματα φρικτά* auch die dräuenden Scheiben der Sonne und des Mondes,[2]

[1] Siehe unten Kap. III über den „Mägen David", den Achillesschild und den Himmelsschild Alexanders d. Gr.

[2] Der apotropäische Gebrauch der geflügelten Sonnenscheibe ist am bekanntesten aus ägyptischen Denkmälern, wo er durch die Legende des Hor Behudti erklärt wird. (Vgl. Alfr. Wiedemann, Relig. d. alt. Ägypt., Münster 1890, p. 44.) Das Symbol greift früh auf den klassischen Kulturkreis über und ist z. B. auf pompejanischen Häusern nicht selten nachweisbar. Die Deutung des griechischen Gorgonions auf die Mondscheibe ist spätestens von dem Zeitpunkt an gesichert, wo die Schlangen (s. über diese oben S. 78[1] und Kap. IV) zu der Fratze hinzutreten. Sonne und Mond als Schreckdämonen leben in den Todesgöttern Apollon und Artemis fort. Auch daran, daß die Sonne in der Edda und im Märchen ebenso versteinert wie das griechische Gorgonion wäre zu erinnern. Die berühmte Sphinxdarstellung des Blacas'schen Kraters scheint von solchen Vorstellungen eingegeben. Vgl. die jüdischen Vorstellungen im Ps. 91, 5 „Schrecknis der Nacht, Pfeil der fliegt des Tages"; Ps. 121, 6: „Des Tages wird dich die Sonne nicht treffen noch der Mond des Nachts." Griechische Ammen waren ängstlich bemüht, die Säuglinge vor den Strahlen des Mondes zu schützen. (Plut. quaest. conv. IV, 10, 3, 7.) Dieselbe Furcht bei den Brasilindianern bezeugen Spix und Martius, Reise in Brasilien I, 381; III, 1186; bei den Armeniern Abeghian, Armenischer Volksglauben p. 49. Durch die naheliegende, aller Apotropäik zugrunde liegender Gedankenverbindung „*ὅμοιον ὁμοίῳ*" scheinen dann Sonne und Mond selbst als Schilde zu gelten. Ps. 32, 2 „ergreife (Jahve) den kleinen und den großen Schild, schwinge Speer und Axt"; dazu Ps. 84, 12, „denn Sonne und Schild ist Jahve". cf. Ennius bei Varro 7, 73, wo die Sonne als „caeli clipeus" bezeichnet wird. Die Vorstellung ist auch slavisch bezeugt. (Hanusch, Slav. Mythuswissenschaft p. 256.) Besonders unheilvoll wirkt der Anblick einer Sonnenfinsternis. Mon. Iud. II p. 211 No. 729: „Es lehren die Rabbinen, die Sonnenfinsternis ist ein böses Zeichen für die ganze Welt". Mit dem verbreiteten Aberglauben, daß die verfinsterte Sonne die Brunnen vergiftet, (vgl. z. B. E. Krause [Carus Sterne], Trojaburgen, Glogau 1893, S. 236) scheint es zusammenzuhängen, wenn auf einer Vase des Duc de Luynes (Abb. 26 nach Mon. d. I. 1847, t. 39, No. 2), doch offenbar apotropäisch, die zu drei Vierteln verfinsterte Sonne, der Mond, die Sterne und



Figur 26. **Apotropäische Darstellung einer Sonnenfinsternis** auf einer apulischen Vase.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

endlich auch blitzende Sterne[1] angebracht zu haben. So wie das Epos schon den alten Panzer des Achilles,[2] den Patroklos zu seinem letzten Waffengang anlegt, mit Sternen schmückt, scheint man dann auch mehrfach die Waffen der Athene, Helm[3] und Fellpanzer[4] mit solchen leuchtenden Schrecksternen geziert zu haben. Der letzten Vollendung dieser kosmischen Symbolik[5] kann allerdings erst weiter unten nachgegangen werden.



Figur 27. **Madonna im Sternenmantel.** Tafelbild von Sano di Pietro im Oratorio di S. Bernardino in Siena.

Diese Übersicht läßt sich nicht besser abschließen, als mit dem Hinweis darauf, daß der Sternenmantel auch in die christliche Ikonographie Eingang gefunden hat: die Himmelskönigin Maria, als Jungfrau und Mutter, als „Stella Maris", als Tauben- und Mondgöttin, als „Quelle" und als mystische „Sophia" die Nachfolgerin der großen Göttin der Semiten, der kleinasiatischen Kybele, der Hera, der Leto und der Athena wird in Verklärungs-, Himmelfahrts-,

das Sonnen- und Quellenroß Pegasus (als Sternbild?) dargestellt sind. Eine originelle, m. E. recht beachtenswerte psychologische Theorie über den Ursprung des Glaubens von der apotropäischen Wirksamkeit der Sonne und des Mondes vertritt LAISTNER, „Rätsel der Sphinx", wenn er meint, daß die aufgehende Sonne, ebenso wie z. B. die Hahnkraht, das bekannte Apotropaion der Gespenstergeschichten, den Schläfer einfach aufweckt, und dadurch die Alpen und Nachtmahrten verjagt. Zu dieser Auffassung würde dann der Krater Blacas eine hübsche Illustration bieten.

[1] Gestirne als Schreckbilder sind besonders der babylonischen Überlieferung geläufig. So wird z. B. der Prokyon „Dapinu" der „Furchtbare" genannt. Von den Sternbildern des Schützen und des Scorpions heißt es im Gilgamešepos Taf. IX (Keilinschr. Bibl. VI$_2$, S. 205), „deren Schrecklichkeit furchtbar und deren Anblicken Tod ist, ihr fürchterlicher Schreckensglanz wirft Berge hin". Daß man es nicht unterließ, so verheerende Wirkungen im Kampf gegen die Feinde magisch zur Geltung zu bringen, versteht sich von selbst. (Vgl. den Skorpion als Schildzeichen auf den Münchner Vas. B. JAHN Nr. 330, 538.)

[2] Ilias II, 133, „*δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνεν ποίκιλον ἀστερόεντα ποδώκεος Αἰακίδαο*".

[3] Oben S. 77$_5$.

[4] Über eine ähnliche Umdeutung des Dionysischen Pantherfells s. unten Text Nr. 43.

[5] Siehe Kap. III.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Krönungs- und Konversationsbildern sehr häufig,[1] Christus Kosmokrator,[2] der „Sol Invictus" nicht selten im blauen, goldgestickten Sternenmantel abgebildet.[3] Die mystische Vorstellung vom Gnadenmantel der Himmelsgottheiten und eine ganze Reihe anderer erst zu besprechender Gedankengänge hat dazu geführt, dieses Symbol der Apotheose[4] auch auf die Darstellungen triumphierender Heiliger zu übertragen.[5] Daß endlich die humanistisch gebildeten, von gelehrten Antiquaren beratenen Künstler der Renaissance bei ihren Wiederbelebungen antiker Göttergestalten auch auf das ehrwürdige Attribut des Himmelskleides nicht vergaßen, zeigt der gestirnte Überwurf des schönen mondbekrönten Pan von Signorelli in der Berliner Gallerie, bei dem wohl eine gelehrte mythologische Notiz des Eusebius[6] Pate gestanden ist.



Figur 28.
Pan im Sternenmantel.
Ausschnitt aus dem Tafelbild des Luca Signorelli in Berlin.

[1] Vgl. etwa Abb. 27, phot. Alinari 9387 oder die bekannte Assunta von Cola d'Amatrice in der kapitolinischen Gallerie zu Rom (phot. Anderson 757).

[2] Im blauen Mantel mit goldenen Sternen z. B. auf der berühmten „Pasce oves meas"-Darstellung der Raffaelischen Arazzi.

[3] Manchmal ist der Zusammenhang mit der Lokaltradition antiker Kulte ganz deutlich. So wenn in Sizilien auf dem Monte S. Giuliano, dem alten Eryx, also an der Kultstätte der alten punischen Venus Erycina (cf. עשתרת ארך CIS $1_{140, 135}$, die bab. Ištar von Erech-Uruk-Arku und die Venus *Ἀρχῖτις*, bei Macrob. Sat. I, 21_1 neben Adonis genannt) das Bild der Madonna das ganze Jahr mit sieben Schleiern verhüllt ist und nur am 15. August bei einem großen Prozessionsfest feierlich enthüllt wird (Trede, Das Heidentum in der katholischen Kirche, Gotha 1890, II, 359). Zu den sieben Schleiern vgl. unten Text Nr. 34 die Isis-(*Φύσις*-Ištar) *ἑπτάστολος* der ophitischen Gnostiker. Das Datum des Festes (Mariä Himmelfahrt, vgl. die *ἀναγώγια* der erykinischen Aphrodite, Aelian nat. an. 4_2; var. hist. 1_{15} und die Himmelfahrt der Ištar, Keilinschr. Bibl. VI, 1 p. 171 v. 81 ff.) erklärt sich daraus, daß die Sonne im August in das Sternbild der Jungfrau eintritt (vgl. den sechsten Monat als Ištarmonat bei den Babyloniern IV Rawl. 33a), während andrerseits „15" als heilige Zahl der Ištar überliefert ist (Kuj. Texts Nr. 170; vgl. Hommel GGGAO 370_1). Das Entschleierungsfest selber wird wohl auf dem Monte S. Giuliano nicht anders verlaufen sein als die von Pitré (Spettacoli e feste, Bibl. trad. popol. Sicil. vol. XII Palermo 1881, p. 361) geschilderte „tirata del velo" in Trapani. „Questa cerimonia si compie con tutta la possibile pompa e allegrezza. I veli sono sette quanti la tradizione populare ne dà alla „Bella de' sette veli." Zur Epiklese „Bella" vgl. griechisch *Κασσιόπη* oder „*Καλή*", semitisch „Japho", Gruppe, Handb. 1346 f.

[4] Siehe unten Kap. III.

[5] Acta SS Febr. I, p. 604E: „a. d. MCDLXX: „apparuit" (sc. in Malta) „S. Paulus veste stellata, quali depictus visitur in ecclesia Cathedrali". Dazu vgl. den Hl. Franciscus von Benozzo Gozzoli in S. Maria in Araceli, Abb. unten Kap. III.

[6] Praep. evang. III, 11, 44: „*τοῦ δὲ παντὸς τὸν Πᾶνα σύμβολον ἔθεντο τὰ μὲν*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nachdem so durch die Fülle der angeführten Denkmäler der tief eingewurzelten, bei der Behandlung von Glaubensurkunden aus naheliegenden Gründen noch verstärkt auftretender Neigung, bildliche Ausdrücke der Überlieferung als leere Redeblüten und dichterische Schnörkel einer frei spielenden Phantasie aufzufassen, ein Riegel vorgeschoben sein dürfte, möge eine Zusammenstellung der Schriftquellen über diesen Gegenstand folgen.

An die Spitze seien wie billig als die bekanntesten einige Gleichnisreden der Bibel gestellt. So heißt es von Jahve im Eingang des 104. Psalms:

„Gehüllt in Licht, wie in ein Kleid[1] (ka-salmah), spreitest du den 1
Himmel aus,[2] wie einen Zeltumhang (ka-jerîáh).

Oder bei Jesaias:[3] „Der die Himmel ausdehnt wie einen Schleier[4] und 2
sie ausspreitet wie ein Zelt (ō'hel) zum Wohnen."

Noch bezeichnender womöglich heißt es im 126. Psalm:[5]

„Die Himmel sind deiner Hände Werk, sie werden vergehen, du 3

κέρατα σύμβολα δόντες ἡλίου καὶ σελήνης, τὴν δὲ νεβρίδα σύμβολον τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων ἢ τῆς τοῦ παντὸς ποικιλίας". cf. Korn. 27 p. 150 OS.

[1] Zum „Lichtkleid" Jahves vgl. unten Text Nr. 35 und 36 den Hermes „πυρίχλοος" und das ἱμάτιον φωτοειδὲς des Osiris. Ferner Hiob 38, 12 und 14 „Hast Du je dem Frühroth geboten, ... daß es sich darstelle wie ein Gewand?"

[2] Vgl. unten Text Nr. 11 und 12; ferner zur Vorstellung des Zeltes Ps. 18$_{12}$ unten S. 108$_7$, Text Nr. 15 und ausführlich Kap. IV.

[3] 40, 22, vgl. 44, 24 „ich, Jahve, habe alles erschaffen, den Himmel ausgespannt allein" u. s. w.

[4] Hebr. „ka-dôk". Der Ausdruck kommt nur dieses eine Mal vor und bedeutet wörtlich das „Dünne", „Feine". GESENIUS: „dünnes feines Gewand"; talm. = dünne Decke über den Augen, Starkrankheit, ein offenbar metaphorischer Gebrauch, der auf eine Grundbedeutung „Schleier" hinzuweisen scheint. Die Übersetzung der LXX „καμάρα" (latein. camera; semitisches Lehnwort = Wölbung) geht auf die sicher falsche hebräische lectio facilior „ke-raqîja" (der bekannte Ausdruck für die Himmelsfeste zwischen den Wassern) zurück, hat jedoch für das patristische Weltbild (s. unten Kap. IV) eine gewisse Bedeutung gewonnen. Die überraschende, ganz sinnlose Übersetzung „sicut nihilum" der Vulgata erklärt der hl. Hieronymus selbst (Comm. in Is. Proph. lib. XII, c. 40, 1b, c. XXIV v. 21 ss., Migne Patrol. lat. XXIV c. 409 § 491) unter Berufung auf jüdische Autoritäten (ibid. c. 407 § 409 „Hebraei aiunt etc.") folgendermaßen: „Rursum et in hoc loco ἡμισφαίριον terris imminere coelum et in similitudinem spherae coelum esse contendunt, abutuntur nomine fornicis" (κάμαρα, s. oben) „quod scilicet media pars spherae terras operiat, cum in hebraico non fornicem sed «dôc» id est tenuissimum pulverem" (Verwechslung mit dāk = Staub, LXX = σίελον = Vulg. = saliva, Aq. = λεπτὸν βαλλόμενον im selben Abschnitt Vers 16) „legerimus. Pro quo saliva, quae proicitur in terram et pulveri commiscetur et deperit, ostendit universam corporum magnitudinem pro nihilo esse reputandam."

[5] v. 26, 27. Das Gleichnis findet sich wörtlich wiederholt im NT, Hebr. I, 11$_{12}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aber wirst bleiben; sie werden alt werden wie ein Kleid und wie ein Gewand wirst du sie wechseln."

Besonders die Schlußworte weisen deutlich auf das bekannte Ritual der regelmäßig erneuerten Götterkleider[1] hin, ein Gebrauch, der ursprünglich, so lange der Mantel des Idols nur einen Bestandteil der allgemeinen anthropomorphen Gottesidee bildete wie anderes auch, und so lange die symbolische Bekleidung der Manen ebenso naiv vorgenommen wurde wie ihre Speisung oder Salbung oder Schminkung,[2] gewiß nur aus dem Gedanken erwuchs, daß auch das Kleid der Gottheit erneuert werden müsse, sobald es zerschlissen sei. Hier aber vergehen „die Himmel" selbst und müssen im Bild des Gewandes erneuert werden: seit einmal der Mantel der „Himmlischen" seine mystische Bedeutung als Sternenkleid gewonnen hatte,[3] muß eben die regelmäßige Wiederkehr der Peplosfeiern die tiefere Bedeutung angenommen haben, den Fortbestand des Himmels und der Gestirne auf magische Weise für eine weitere Periode zu sichern,[4] ähnlich wie der Brahmane durch das täglich entflammte Frühopferfeuer den Wiederaufgang der Sonne zu bewirken glaubt.[5]

[1] Außer an die trieterisch gewechselten Peplen der Athene Parthenos und der elischen Hera und den κατ' ἔτος neugewebten Mantel des amykläischen Apollon oder das alljährlich im Monat Choiak in 24 Stunden verfertigte φᾶρος ἀνθήμερον des Osiris (Herodot II, 122 p. 10 ed. WIEDEMANN; cf. Recueuil de travaux relatifs à la philologie egyptienne, Paris 1874 IV, 22; 25) wäre hier vor allem an den noch heute jährlich auf Kosten des Khalifen erneuerten Überzug der Ka'aba von Mekka mit dem eingestickten Glaubensbekenntnis Mohammeds (vgl. EUGÈNE DAMNAS et AUSONE DE CHANCEL, Itineraire d'une Caravane etc., Paris 1848, p. 127; VAUJANY, Le Caire etc. p. 344 f.; zuerst in einem arabischen Ms. der Nationalbibliothek in Paris vom Jahre 1137 — s. GIRAUD, Origines de la soie p. 67 — erwähnt) zu erinnern. Diese altheidnische Sitte, die WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2], Berlin 1897 p. 73 als Reminiszenz an ein altes Zeltheiligtum zu erklären versucht, geht vielmehr auf die erst durch den Islam verwischte Auffassung der Ka'aba-Χααβοῦ-Χουβὰρ-Χαβὰρ-Ḳαβὲρ-Quba etc. als persönliche weibliche Gottheit zurück (vgl. die Zeugnisse bei BLOCHET, Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les arabes du paganisme, Revue de linguistique XXXIV, 1902 S. 5 ff.; dazu OEHLER, Corp. haeres. vol. II, 3 p. 633). Ich hoffe in einem besonderen Aufsatz im dritten Heft des „Philologus" für 1908 die Identität dieser eigentümlichen Baithyllgöttin mit der kleinasiatischen Kybele zu erweisen.

[2] Das erste Geschäft der römischen Censoren war die vertragsmäßige Sicherstellung der regelmäßigen Schminkung der Götterbilder mit Zinnober, cf. Plin. N.H. XXXIII, 111 ff. Serv. Virg. Ecl. VI, 22, X, 27.

[3] Siehe unten Kap. III.

[4] Siehe unten Kap. III über die mystische Erneuerung der Schöpfung durch das Himmelskleid.

[5] Vgl. Ṣatap Brahmana II, 3, 1, 5: „Indem er morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er ihn (sc. die Sonne) zum Geborenwerden; zum Glanz werdend geht er leuchtend auf. In Wahrheit würde er nicht aufgehen, wenn er ihm nicht diese Gabe darbrächte."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Man erkennt sehr deutlich die erreichte Entwicklungsstufe religiöser Auffassung daran, daß der Psalm die überkommene magische Vorstellung ins mythische wendet, indem er Jahve selbst, nicht etwa seine Bekenner, das göttliche Gewand erneuern läßt.

Wie tief die Vorstellung vom Himmelsmantel in der jüdischen Weltanschauung Wurzel geschlagen hatte, zeigt der Umstand, daß das Bild nicht nur in den verschiedensten Schichten des biblischen Schrifttums vorkommt, sondern auch darüber hinaus in der späteren Literatur des Judentums häufig nachzuweisen ist.

So bezeichnet noch Philon von Alexandria ganz ständig den Kosmos als „Kleid" und „buntes Gewebe". Ohne irgend welche Vollständigkeit anzustreben, seien hier aufs Geratewohl drei Stellen herausgegriffen: De somniis I, 35[1] heißt es:

. . . „τὸ παμποίκιλον ὕφασμα τουτονὶ τὸν κόσμον" 4

ebenda I, 36[2] wieder:

. . . τὸ τοῦ θεοῦ καλὸν ποίκιλμα ὅδε ὁ κόσμος . . . 5

Am deutlichsten spricht sich der Gedanke an jener Stelle[3] aus, wo es heißt:

ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν 6
κόσμον, γῆν γὰρ καί ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται.[4]

Von den zahlreichen, hebräisch überlieferten rabbinischen Glossen zu den oben angeführten Bibelstellen kommen vor allem jene in Betracht,[5] wo sieben Himmel namentlich aufgezählt werden: der siebente, äußerste tritt unter der vielsagenden Bezeichnung „Wijlōn" (וילון latein. velum = Vorhang) auf. Es heißt von ihm „er geht hinein (= zieht sich zu- 7
rück)[6] frühmorgens und kommt heraus am Abend —" ein Bild, das sich nur auf das abendliche Hervortreten und morgendliche Verschwinden des gestirnten Himmels beziehen kann und mit der Vorstellung von einem aufgerollten Vorhang sehr gut zusammengeht. Man erinnert sich unmittelbar an das schöne Gleichnis Jes. 34, 4[7] wo der Himmel wie eine Schriftrolle zusammengewickelt wird.

---

[1] Philonis opp. ed. WENDLAND vol. II, p. 249.

[2] ibid. p. 250.

[3] *περὶ φυγάδων* ibid. p. 562, 23. Vgl. zu diesen Stellen oben S. 25[4].

[4] Zum zweiten Teil des Zitats vgl. unten Kap. III.

[5] z. B. R. Simon ben Lakiš (III. Jahrh. n. Chr.) Mon. Iud. pars. II (Talmudica) 1. Bd., 1. Heft, S. 6, Z. 15, dazu vgl. ibid. p. 193 Nr. 684 (Chagiga XIIb), R. Jehudah (Sohâr zu Dt. XXXII) ibid. p. 194 Nr. 685 und R. Meir (Aboth di R. Nathan XXXVII) ibid. Nr. 686.

[6] Scil. in das Innere des Himmels (babyl. „kirib šamē").

[7] „Der Himmel rollt sich wie ein Buch zusammen"; Apoc. Joh. 6, 14: „Wie ein zugerolltes Buch verschwand der Himmel". Dazu vgl. nach einer recht plausiblen Ver-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Daß diese jüdischen Spekulationen, wahrscheinlich auf dem Umweg über die antiochenische Exegetenschule, in die christliche kosmologische Literatur Eingang fanden, beweist die sonderbare, in ca. 40 Handschriften erhaltene, in barbarischem Latein abgefaßte und ohne jeden Grund dem hl. Hieronymus zugeschriebene Übersetzung der verlorenen griechischen Weltbeschreibung des „Istriers Ethicus",[1] einer ziemlich wüsten Kompilation, die fast mit den Worten des Rejš Lakiš jenen nach Art eines Schleiers um die andern Himmelssphären gebreiteten Himmel „velum" erwähnt:[2]
8 „Coelum dicit aeriā massā similitudinem fieri super ea parte qua terra quo mare statutum fuerat, cum sole et luna, astris et sideribus ac stellis, discursiones suffusiones atque certa indicia et in similitudinem pellium extensum aequae membranae suppositum quasi velum, velandamque ornaturam supernorum civium ... Asserit eum (caelum) esse sub aliis sex qui sursum sunt[3] mirabiliores atque speciosiores, ubi sunt caelicoli collocati; quos firmamentum appellavit etc."

---

mutung Birts vielleicht Euripides fr. 508 N. — Berach. 58 C heißt es: „Wiln rollt sich auf, und bewirkt, daß das Licht des Rakîa — also Sonne und Mond, die „luminaria" oder *φῶτα* — sichtbar wird". Das bezieht sich natürlich auf das Verblassen der Sterne beim Aufgang der großen Lichter — denn die Fixsterne haben mit dem Rakîa nichts zu tun. Diese Stelle hat Aug. Wünsche (Ex oriente lux II, 119) zu der Meinung verführt, daß das Himmelsvelum morgens erscheint und abends verschwindet. Aber das gibt gar keinen Sinn, denn der blaue Himmel des Tages verschwindet nicht am Abend, ebensowenig wie der „Wolkenhimmel", an den schon wegen der Regelmäßigkeit des Vorgangs nicht zu denken ist. Vielmehr liegt tatsächlich die Vorstellung zugrunde, daß sich Sonne, Mond und Planeten hinter bzw. über dem durchsichtigen Schleier der Fixsternsphäre bewegen.

[1] Über das Werkchen, dessen Abfassungszeit früher um 375 n. Chr. angesetzt wurde, das jedoch kaum vor dem 7. Jahrhundert entstanden ist vgl. Gronovius im Anhang zu seiner Pomponius Mela-Edition; ferner die Ausgabe von Wuttke in München 1854 und die ältere mit ausführlichen Erläuterungen versehene von d' Avezac (Ethicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom, Mémoires de l'Academie des Inscriptions et belles léttres, Ser. 1, tom. 2, pp. 231—316, Paris 1852). Lelewel, Geographie du moyen age, epilogue § „les Ethicus". K. A. F. Pertz, De Cosm. Aethici, Berlin 1853; Walckenaer in der Biographie Universelle und Charles Müller in der „Nouvelle Biographie Generale". Zuletzt Beazley, The dawn of modern geography, London 1897 S. 355 ff.; das Weltsystem des Ehicus ist im allgemeinen das eigentümliche, unten Kap. IV zu besprechende der syrischen Kirchenväter.

[2] § 1, p. 234 d'Avezac.

[3] S. oben S. 90₀. Diese sonderbare, dem Ptolemäischen Sphärensystem ganz entgegengesetzte Anordnung — die Fixsternsphäre zu unterst! — die man gern für ein Mißverständnis halten möchte, wird als alt und ursprünglich durch den Vergleich der zitierten Talmudstellen mit einem Fragment des Anaximandros (Diels FVS², S. 15 Z. 41) erwiesen, wo es heißt „*ἀνωτάτω μέν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δε' αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καί τοὺς πλανήτας.*" Ob schon die Babylonier

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dagegen ist es mir nicht gelungen, näheres über die Beschaffenheit und den Wortlaut eines von LETRONNE[1] zitierten „fragment inédit sur le ciel, la lune, le temps et les jours"[2] zu erfahren, das nach den nicht sehr vertrauenerweckenden Anführungen des Genannten, den Himmel

---

eine derartige Anordnung getroffen haben, läßt sich bis jetzt m. W. aus den Keilinschriften nicht erkennen. Wohl aber kehrt die gleiche Anschauung ständig bei den Persern wieder, von denen, wie ich unten Kap. IV und V zu zeigen hoffe, die jonischen Griechen ihre Kosmologie überkommen haben; so wenn im Rashnu-Yasht 12 oder im Fargard 7, 52 die Stationen auf der Himmelsreise der Seele in folgender Weise aufgezählt werden: Hara-berezaiti (Weltenberg), Sterne, Mond, Sonne, Garôdemâna (anfangsloses, unendliches Licht = αἰθήρ = Empyreum). Noch deutlicher drücken sich die Pehlvitexte aus: vgl. z. B. Saddar 87, 11 SBE XXIV, p. 352, wo die Reise durch die Station des Feuers (den φραγμὸς τοῦ πυρός der Ophiten cf. Orig c. Cels. VI, 31, ANZ, Urspr. d. Gnostiz. p. 37, der noch bei Dante Purg. XXVII vorkommt) hindurch, über Sterne, Mond und Sonne ins Garôdemâna führt. — („The soul passes over the Cinvadbridge, when on the fourth night it arrives from the world at the Cinvadbridge. First it goes to the abode of fire, afterwards one step reaches to the star station, the second step reaches to the moon station, the third step to the sun station and with the fourth step it reaches the Cinvadbridge"). Dazu Minokhird VII, 8f SBE XXIV p. 29 „Heaven is first from the star station unto the moon station, second from the moon station to the sun and third from the sun station to Garodmano"; ibid. V, 12 werden diese drei Stufen, entsprechend der Vorstellung von den nach Verdienst abgestuften Graden der Seligkeit als „Ort der guten Gedanken" (= Sternensphäre) „Ort der guten Worte" (= Mondsphäre) „Ort der guten Werke" (= Sonnensphäre) bezeichnet. Endlich Dadistân-i-Dinik SBE XVIII S. 76 „they (the souls) step forth up to the stars, or to the moon, or to the sun station or to endless light" (je nach Verdienst nämlich). Vgl. Arda Virâf Namâk VII ff., a. a. O. p. 157. „J put the first footstep to the star track, the place, where good thoughts are received . . the second footstep to Hûkht of the moon track, the place where good words find hospitality . . the third footstep on Huvarsht (the sun track) where good deeds are received; there is the radiance, which they call the highest of the highest. The fourth step reaches into Garodman". Es ist, nebenbei bemerkt, ganz klar, daß dieses System drei Himmel, nicht sieben voraussetzt (bekanntlich gab es auch dreistufige Ziqqurâti) und älter ist als jenes entwickeltere, das die Kenntnis der planetarischen Umlaufszeiten voraussetzt.

[1] Oeuvres choisies ser. II, tom. I, p. 307 (Opinions cosmographiques des pères de l'église).

[2] LETRONNE zitiert, wahrscheinlich ex citato in höchst sonderbarer Weise „Cod. Bibl. Reg. n. 854, f. 193 r°". Die modernen Opuszahlen der Reginensis in der Vaticana reichen gar nicht so weit; die auch zu Letronnes Zeit längst außer Gebrauch gesetzten Montfaucon'schen Indices führen unter 854 tatsächlich ein Werkchen verwandten Inhalts (cod. cart. s. XVI „Jehan Thibaut, declaration des planètes et mansions de la lune") an, das aber nur 15 Folien und auf diesen nichts annähernd mit dem Zitat übereinstimmendes enthält. Sollte Mr. Letronne in aller Herzenseinfalt einen lateinischen Schmöker abgeschrieben haben, in dem die Pariser National-Bibliothek noch als Bibliothèque „Royale" (Regia?) zitiert war? Tatsächlich enthält nämlich die Nationalbibliothek, ancien fond grec Nr. 854

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

9 unter Berufung auf Daniel (?!) und Jesaias als „une peau étendue sur l'univers en forme de voûte" beschreiben soll. Schon aus diesen Angaben scheint wenigstens der unmittelbar aus der Bibel abgeleitete und demnach von der talmudischen Überlieferung selbst unabhängige Charakter der Quelle ziemlich deutlich hervorzugehen.

Die Siebenzahl der Himmel,[1] in die das talmudische „wijlon" eingereiht wird, bietet einen deutlichen Hinweis auf die babylonischen Quellen dieser Scholien, die natürlich keineswegs etwa allein aus den höchst verschwommenen biblischen Andeutungen über eine Mehrzahl von Himmeln geflossen sein können.

Tatsächlich ist die Vorstellung vom himmlischen Sternenmantel nicht nur durch die oben[2] besprochenen Götterbilder und den weiter unten zu besprechenden Marduksmythus, sondern auch keilinschriftlich durch die ausdrückliche Erwähnung des Himmelskleides, babylonisch
10 „AN-MA = nalbaš šamē"[3] für Babylon gesichert.

Dazu kommt noch die allerdings nicht über jeden Zweifel erhabene
11 Lesung „Bíl tarsi nalbaš samí„ = „Bel breitet das Gewand des Himmels aus"[4] für den Eponymnamen Bíl tarsi-AN-MA, die geradezu wie eine keilschriftliche Erläuterung zu den hellenistisch-römischen Darstellungen des Coelus-Ὕψιστος-Baal Šamen[5] aussieht und schon dadurch Vertrauen einflößt, mit der Variante „Bíl tarsi-AN" = Bel breitet den Himmel aus.[6]

Eine Übersetzung dieser babylonischen Bezeichnung des semitischen Himmelsgottes muß der m. W. im Original nicht erhaltene syro-

eine „anonymi cosmographia"! Ich erwähne die Sache, weil hier vielleicht eine Spur zu einer Handschrift des verschollenen griechischen Ethicus führt.

[1] Zur Geschichte dieser Vorstellung im Orient vgl. die übersichtliche Darstellung von Charles in der Einleitung zu Morfill, The book of the Secrets of Henoch, Oxford 1896, p. XXX ff. Die Spuren der oben S. 91₀ besprochenen ursprünglichen Dreizahl hat m. W. zuerst Bousset, Arch. für Rel.Wiss. 1901 S. 235 hervorgehoben.

[2] Vgl. S. 60 f. Abb. 6 und 7.

[3] Rawlinson, Cuneiform inscriptions of Western Asia II, 47, 34—35 e f. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle der Güte Prof. P. Jensen's.

[4] P. Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890, S. 19. Vgl. Delitzsch, Lesestücke² S. 89 Nr. 114. Schrader, Keilinschr. Bibl. S. 206 Anm. 2. Prof. Fr. Hommel macht mich freundlichst aufmerksam, daß erstens besser zu übersetzen wäre „Bel ist die Ausbreitung des Himmelskleides" was gut zu der Epiklese *Βὴλ Ἀστροχίτων*, Text Nr. 12 passen würde, zweitens aber auch noch die Möglichkeit zu erwägen sei, daß das erste Ideogramm EN nicht = Belu, sondern = adi („bis") gelesen werden könnte. Dann würde der Name etwa „Bis zur Ausbreitung des Himmels(kleides) hin" bedeuten und die Analogie mit Fig. 14 wegfallen.

[5] Siehe oben Abb. 13.

[6] Zu diesen allgemeinen Ausdrücken vgl. Jes. 44, 24 oder 45, 12 (o. S. 87₃).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

phönizische, bei Nonnos[1] in griechischer Übersetzung vorliegende Kultname *Βὴλ Ἀστροχίτων* („*Αἰθὴρ ποίκιλος, Ἀστροχίτων δὲ φατίζεσαι*") mit der dazugehörigen kosmologischen Erläuterung „*ἐννύχιοι γὰρ οὐρανὸν ἀστερόεντες ἐπαυγάζουσιν χιτῶνες*" sein. Die Beschreibung des Kultbildes „*ποίκιλον εἶμα φέρων τύπον αἴθερος εἶκονα κόσμου*" stimmt vollständig mit den oben (Fig. 6 und 7) abgebildeten babylonischen Typen überein.

Auch im Avesta, dessen Abhängigkeit von altbabylonischen Lehren, wenigstens für alles kosmologische immer deutlicher hervortritt[2] wird das Bild vom mystischen Sternenmantel weitläufig ausgeführt.

„Also spricht Ahura Maçda zu Spitama Zarathustra:[3] Mir helfen sie, die furchtbaren Fravashis[4] der Gerechten.[5] Durch ihre Herrlichkeit und ihren Strahlenglanz[6] erhalte ich in Ordnung, o Zarathustra, diesen

[1] Dion. XL, 407 ff.

[2] Schon das Altertum scheint ein deutliches Bewußtsein dieses Sachverhaltes gehabt zu haben. So läßt u. a. Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 32 den Zoroaster «multa ex Chaldaeorum arcanis» zur alten Lehre der Magier hinzufügen. Die letzte quellenmäßige Darstellung dieser Verhältnisse bei HOMMEL GGGAO p. 200 ff. Auch hier wird das neuentdeckte Archiv von Boghazkiöj wohl das bisher bekanntgewordene Material noch bedeutend vermehren.

[3] Le Zend Avesta comm. par James Darmesteter, Annales du musée Guimet vol. 22, p. 506 f. (Yasht 13, 1).

[4] RHODE, Psyche 4, I, 6. Anm. stellt mit Recht die persischen Fravashis als „Bildseelen" zu den griechischen *εἴδωλα*, zum römischen „genius" und zum ägyptischen „Ka". Hier jedoch, wo sie wie die sternbewegenden *ἄγγελοι* des Kosmas Indicopleustes (vgl. dazu die für den astralen Hintergrund der persischen, nachmals auch ins Judentum übergegangenen Angelologie so wichtige Stelle bei Nikomachus, Theologumena arithm. S. 43 f., wo er berichtet, daß „Ostanes" und „Zoroaster" die himmlischen Sphären *ἀγέλας* nennen: „*ἃς ἀγέλους καὶ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι*; über *ἄγγελος* als eranisch-skythisches Lehnwort vgl. HOMMEL GGGAO 212$_4$, 228$_1$), den Himmelsgott in der Verwaltung der Sternenwelt unterstützen, scheint die verbreitete Auffassung der *ψυχή* als Windseele (vgl. das deutsche „Geist", hebr. ruaḥ, nephesch, babyl. utukku etc. s. unten Kap. IV) zugrunde zu liegen. Denn noch bei Anaximander (DIELS, FVS^2 p. 16, Z. 471) und Anaxagoras (ibid. p. 302, Z. 2) bewegen kosmische Wirbelstürme (s. SCHULTZ, Altjonische Mystik 164, 16) die Gestirne. Ich bespreche die Vorstellung nur deshalb so ausführlich, weil nirgends die animistischen Wurzeln der Vorstellungen von den Sterngöttern so deutlich sichtbar geblieben sind, wie eben bei den persischen Fravashis.

[5] Die Fravashis der Bösen sind im Gegensatz zu den im Himmel weilenden Verklärten chthonische Dämonen der Unterwelt geworden und daher hier ausdrücklich ausgeschaltet.

[6] „Hvâreno" vgl. oben S. 28$_2$ über nimbus-*δόξα*-Kabod-Schechina.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmel da heroben, der leuchtend, weithin sichtbar die Erde überragt und einhüllt[1] — einem Haus vergleichbar[2] aufgerichtet in der Ausdehnung des Raums, befestigt an seinen fernen Enden,[3] aus Diamant[4] geformt, (Licht) ausstrahlend über die drei Drittel[5] der Erde, den sterngestickten Mantel, gewoben von den Himmlischen,[6] den Maçda anlegt, er und Mithra[7] und Speñtā Armaiti[8] und dessen Enden[9] keiner erschaut."

Hier taucht dann auch in einem Hymnus an die dionysische Gottheit Haoma[10] ein zweites verwandtes Kultsymbol — ein sternbestickter Gürtel des Himmels[11] — auf: „Heil Dir, Haoma, der

[1] Vgl. Vendidad, Fargard 5, 25.

[2] Siehe oben Text Nr. 1, besonders aber Nr. 2. Dazu Ps. 18_{12}, unten S. 108_7 und die ausführlichen Erläuterungen über das Himmelszelt unten Kap. IV.

[3] Vgl. Mon. Iud. II p. 192_{33} Nr. 682: „Die Haken des Himmels sind im Gewässer des Ozeans befestigt". Die Rolle dieser Haken beim Zeltbau ergibt sich aus 2 Moses 26, 6 und 11.

[4] DARMESTETER a. a. O. Note 9 hält nach Analogie von Yašna XXXII, 7 (Note 27) auch die Übersetzung „Stahl" für möglich. Man erinnert sich an den von manchen vermuteten Zusammenhang der „sidera caeli" mit *σίδηρος* „Eisen". Einen eisernen Himmel kennt jedenfalls die ägyptische Kosmologie (DEVERIA, Melanges d'arch. egypt. et assyr. I, 9) vielleicht auch die babylonische, jedenfalls die Odyssee (*ο* 329, *ϱ* 565 „*σιδήρεος οὐρανός*". Vgl. dagegen *γ* 2 „*πολυχάλκον*", während die Ilias ausnahmslos (*E* 504, *P* 425 dazu Pind. *P* 10, 27, *N* 6, 3) vom ehernen Himmel spricht. Als „Glesisberg" kennen nordische Überlieferungen den Himmel, aus Eis (*κρυσταλλοειδῆ* DIELS FVS[2] p. 19, Z. 38) besteht der Himmel bei Anaximenes, aus „Hagel" bezw. gefrorenem Wasser bei den Rabbinen (Mon. Iud. II p. 184 Nr. 658) aus verfestigter Luft (*ἐξ ἀέρος συμπαγέντος κρυσταλλοειδῶς*; vielleicht ebenso bei Anaximenes) bei Empedokles (DIELS FVS[2] p. 153, 37; p. 161, 40). bei Hiob 37, 18 ist der Himmel „fest wie ein gegossener Spiegel".

[5] Vgl. oben S. 23_5 über die „tria themata mundi". Auch das päpstliche Triregnum gehört in denselben Vorstellungskreis.

[6] Siehe unten Kap. III. DARMESTETER „faîte dans le ciel"; doch ist wohl auch hier wie der Übersetzer n. 79 zu einer Parallelstelle andeutet, vielleicht besser „fait par les esprits çelestes" (mînôyân tâshît) zu lesen, da der Himmel doch nicht gut im Himmel verfertigt worden sein kann.

[7] Siehe oben Abb. 8 und 9.

[8] Griech. *Σοφία*, eine der sechs Amesha Speñtas; die persische Himmelskönigin, ursprünglich eine Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin, vgl. CUMONT, TMCM I, p. 138 u. 4.

[9] Vgl. Hiob 38, 12, 13 „Säume der Erde". Babyl. „Enden des Himmels und der Erde", Jensen Kosm. 256, 2.

[10] Yašna 9, 25, Annales du Musée Guimet vol. 21, p. 94; über Haoma vgl. SPIEGEL, Eranische Altertumskunde II, 114 ff.; de HARLEZ, Avesta p. CVIII; DARMESTETER, Le Zend Avesta t. I, p. 79 und passim.

[11] Vgl. oben S. 23_2 über das kosmische Balteum des römischen Kaisers mit den 72 Granatapfelschellen. Ob der Zaubergürtel der Aphrodite Urania und der syrischen Göttin (LUCIAN, Dea Syr. 32) hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Du durch Deine Kraft allein vermagst, was Du willst. Heil Dir, der Du nur rechte Worte kündest, Dir selbst offenbart:[1] denn Maçda hat Dir den uralten sternengeschmückten Gürtel gebracht, gefertigt von den Himmlischen,[2] den wahren Glauben der Verehrung des Maçda."

Das Symbol, das hier hymnisch gebraucht wird, erscheint dann in mythischem Zusammenhang in einer alten im Dadistan-i-Dinik[3] erhaltenen Überlieferung: „Als (Ahriman) auf die Schöpfung[4] eindrang, stürzte sich die Schar der Dämonen und Peris auf die Erde und erfüllten den Luftraum bis zur Sphäre der Sterne:[5] da sahen sie die Fülle der Lichter und den großen Parvand, den Gürtel[6] aller guten 17
Wünsche, den hohen Strahlenkranz des reinen Glaubens, der alle Zweifel löst,[7] weithin leuchtend und strahlend, wie geschrieben steht im Avesta (mânsar): Das sterngeschmückte „Evanghin", 18
der Gürtel, von den Himmlischen verfertigt, das gute Gesetz der Maçdäer.

Diese ganz merkwürdige Symbolisierung des ewigen „Gesetzes" durch das Bild eines rings um den Himmel gelegten, sternbesäten Gürtels — eine Vorstellung, die gewiß nicht so alltäglich genannt werden kann, daß man die Übereinstimmung auf einen Zufall schieben dürfte — kehrt überraschenderweise fast mit denselben Worten in einem dunklen, bisher unerklärten Fragment des Empedokles[8] wieder, das DIELS in folgender Weise übersetzt:

„Doch das allgemeine Gesetz ist lang und breit ausgespannt 19
durch den weithin herrschenden Feueräther und den unermeßlichen Himmelsglanz."

Die Übertragung dieses eigenartigen Bildes kann auf zweifache Art erklärt werden: entweder schöpft Empedokles aus dem Symbolvorrat

---

[1] Siehe unten Kap. III über den Zusammenhang zwischen diesen Kosmossymbolen und der göttlichen Offenbarung.

[2] Siehe oben Anm. 4.

[3] XXXIX, 11.

[4] Vgl. dazu Plutarch de Is. et Os. 47 über die Zerstörung des Welteis durch die *ὑπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι* und das Eindringen der Übel in die Welt.

[5] Also nach persischer Anschauung (oben S. 90$_3$) bis zur untersten Sphäre.

[6] DARMESTETER bemerkt a. a. O. Nr. 79 zur Vorstellung des „Parvand": „les étoiles sont içi les pierreries d'une immense ceinture jetée autour du monde etc."

[7] Siehe oben Anm. 1.

[8] DIELS FVS^3 p. 213, Z. 17:

„ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος
αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

einer orphischen Schrift — das wäre, wie ich weiter unten zu zeigen hoffe, der gewöhnliche Weg, auf dem eranische Anschauungen durch Vermittlung der kleinasiatischen Jonier in die griechische Mystik eingedrungen sind — oder aber er kennt das Kultsymbol des Himmelsgürtels als ἐπόπτης heimischer δεικνύμενα aus eigener Anschauung, seine mystische Bedeutung vom Anhören des zugehörigen ἱερὸς λόγος bei irgend einer festlichen θεωρία.



Figur 29. **Der mystische Himmelsgürtel auf der vatikanischen Replik des sog. „Apollon mit der Gans".**

Beide Möglichkeiten sind denkbar. Denn einerseits hat derselbe, vielleicht aus Kleinasien eingewanderte Lichtgott, in dessen Tempelschatz Euripides den oben besprochenen Sternenmantel bewundern konnte, nach dem Zeugnis einer von der landläufigen Kunstmythologie m. W. ganz übersehenen vatikanischen Replik[1] des bekannten „Apollon mit der Gans" tatsächlich auch den kosmischen Gürtel mit den eingestickten zwölf Tierkreiszeichen getragen,[2] andrerseits aber hat Platon die gleiche Vorstellung nachweisbar aus einer litterarischen Quelle geschöpft, die dem Empedokles gewiß ebensogut zugänglich gewesen sein kann.

Die fragliche Stelle findet sich in der Schilderung jener berühmten Himmelsreise des scheintoten Pamphyliers Er im zehnten Buche des platonischen Staates[3] und lautet wie folgt:

---

[1] Museo Chiaramonti Nr. 590. AMELUNG, Vatic. Sculpt. Taf. 76. Vgl. oben Fig. 29 nach RAOUL ROCHETTE, Monuments inédits pl. 46. In der Beschreibung AMELUNGS ist das wichtige ikonographische Detail des Zodiakalgürtels verschentlich weggeblieben. Ich habe mich vor dem Original überzeugt, daß es sich nicht etwa um eine willkürliche Ergänzung handelt. Das Stück ist unberührt.

[2] Wenn der Gürtel des Dionysosmysten in dem orphischen „Hierozosticon" (Abel fr. orph. 152,4 s. unten S. 107[4]) und der Gürtel des jüdischen Hochpriesters bei Josephus (antiqq. III 7[7] „ζωνῇ περιῳδεύσασα ὠκεανὸν σημαίνει") auf den Okeanos gedeutet wird, so hat man darunter vielleicht wie bei dem ὠγυγός des Kap. III zu besprechenden Pherekydeischen Himmelsmantel das himmlische Randmeer zu verstehen. Dann würde auch in diesen Fällen die gleiche Symbolik vorliegen.

[3] Plato Res Publ. X, 616 C.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

. . . „καὶ ἀφικνεῖσθαι . . ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς, εὐθὺ οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον. εἰς ὃ ἀφικέσθαι, προελθόντας ἡμερίαν ὁδὸν καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα. εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ξύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων οὕτω πᾶσαν ξυνέχον τὴν περιφοράν.“

. . . und man käme an einen Ort, von wo man herabsähe auf ein von oben her mitten durch den ganzen Himmel und die Erde ausgespanntes Licht, das ragend wie eine Säule, am meisten dem Regenbogen gleiche, nur glänzender und reiner sei. Daselbst angelangt, seien sie eine weitere Tagesreise vorgedrungen und hätten dort, mitten durch das Licht vom Himmel herab, die Enden seiner Bande ausgespannt gesehen. Es sei nämlich dieses (letztere) Licht das Reifband des Himmels, welches ähnlich wie ein Plankengürtel bei dreibordigen Schiffen seinen ganzen Umfang zusammenhalte.

Schon die Alten waren sich über die eranische Färbung dieses apokalyptischen Berichtes ganz klar, wenn auch die naive Identifikation des „Er“ mit dem persischen Religionsstifter Zoroast-er[1] nur als ein sehr primitiver Versuch betrachtet werden kann, dieses Bewußtsein zu einem litterargeschichtlichen Ausdruck zu bringen.

Seit mehr als einem Jahrzehnt hat jedoch die orientalistische Forschung[2] — selbstverständlich ohne daß die zünftigen Platoausleger davon Notiz genommen hätten — das wirkliche Vorbild dieser platonischen Jenseitsreise in dem armenischen, offenbar von den kleinasiatischen Griechen rationalistisch als Wiederbelebung eines Scheintoten um-

[1] So der Epikuräer Kolotes bei Clem. Alex. Strom. V, 14, 710 f. P. Dagegen nennt der Platoniker Kronios den Er nur einen Schüler des Zoroaster. Cf. Proclos, comm. in Plat. Rem. Publ. ed. SCHÖLL in Anecd. varia Graec. Lat. II, 59 f. „*Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου Πάμφυλος τάδε λέγει*“ *κτλ.*

[2] H. GELZER, Zur armenischen Götterlehre, Sitz.-Ber. der königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1896, 125 ff. J. MARQUARD, ZDMG XLIX. p. 658 ff. *Ἥρως τοῦ Ἀρμενίου τὸ γένος Παμφύλου* ist Arā, der Sohn Arām's, den Semiramis (= Ištar als Taubengöttin, vgl. GRUPPE, Handb. 1345₁) nach seinem Tode wieder aus der Unterwelt heraufgeleitet. Der Mythus muß eine Spielart der in ganz Vorderasien verbreiteten Tamuzlegende gewesen sein. Bücher mit den Erlebnissen des Tamuz — offenbar apokalyptische Jenseitsschilderungen — aber werden nicht nur die Nabateer (vgl. über diese Schrift QUATREMÈRE im JA 1835, 227) besessen haben. — Vorher hatte BLOCHET schon den „Er“ als Eponym zu „Erān“ gestellt. Den eranischen Charakter der Vision haben CUMONT TMCM I, 39 und BOUSSET, Arch. für Rel.-Wiss. 1901 S. 251 betont.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gedeuteten Mythus von der Unterweltsfahrt Arās, des Sohnes Arāms wieder aufgefunden.

Nichts natürlicher, als daß sich nun auch für alle Einzelheiten der mystischen Vision selbst die orientalischen Vorbilder nachweisen lassen. Wie die Jenseitswiesen[1] und der dreigeteilte Weg,[2] wie der Thron der Ananke über den Sphären,[3] die Spindel (*ἄτρακτος*), die ineinandergeschachtelten Wirtelringe (*σφόνδυλα*)[4] und die oben angeführte Lichtsäule[5] ist auch der unmittelbar danach beschriebene himmelumfassende Lichtgürtel in morgenländischer Überlieferung zu belegen.

Pater KUGLER,[6] der verdiente Erforscher der babylonischen Himmelskunde, hat den zuerst bei Jensen[7] besprochenen Ausdruck „rikis śamê" „Band oder Fuge des Himmels", ohne die oben zusammengestellten persischen bezw. griechischen Texte und Denkmäler zu kennen, auf die besonders in südlichen Breiten prachtvoll funkelnde, ideographisch als TAB = usamu = „Pracht" oder „Schmuck"[8] bezeichnete Milchstraße gedeutet. Und tatsächlich erscheint die *γαλαξία* bei Theophrast[9] als Reif mit dem die Hemisphären des Himmels zusammengeschmiedet sind. „Wie die irdischen Metallkünstler kugelförmige Gebilde nur durch Aneinanderfügung von Halbkugeln herstellen können, so setzte man auch bei Bel, dem Weltenschöpfer, das gleiche Verfahren voraus", bemerkt dazu der gelehrte Interpret. Durch einen merkwürdigen Zufall ist nun

[1] Vgl. YASHT 22 und 23_{53-56}, wo die Seele in der dritten Nacht nach dem Verscheiden des Frommen auf Wiesen im duftenden Südwind wandelt.

[2] Vgl. die manichäische Lehre vom dreigeteilten Weg nach dem Fihrist bei FLÜGEL Mani p. 101; dazu das orphische Y als Unterweltssymbol.

[3] cf. Logia Chaldaica ed. Jackson Zoroaster 251 ff. „*μήτε κάτω νεύσῃς κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται ἑπταπόρου οὔρων κατὰ βαθμίδος, ἣν ὑπὸ δείνης Ἀνάγκης θρόνος ἐστίν*".

[4] „gazalah" = Spindel wird die Sonne im arabischen genannt (VOLLERS, Arch. f. Rel.-Wiss. 1906, S. 178) wozu die Darstellungen des Delphinreiters (Melikertes) mit der Spindel, der spinnende kleinasiatische Herakles(-Sandan) und der thrakische *Ζεὺς Ἡλιαταῖος* zu vergleichen sind. Den babylonischen Ausdruck „pulukku des Himmels und der Erde" erklärt JENSEN, Kosmologie S. 162 durch den Hinweis auf assyr. pilakku und palagdu (= *palaktu) = Spindel und das verwandte arabische Wort für „Himmelskreis".

[5] Zur platonischen Lichtsäule vergleiche die manichäische Lehre, wonach sich die Seelen beim *στύλος φωτὸς* (cf. Photius, Bibl. CLXXIX), im Fihrist (FLÜGEL 9, 131, 228, 233) „Säule der Morgenröte" genannt, versammeln. S. auch Kap. IV über die „*στύλοι οὐρανοῦ*" im allgemeinen.

[6] Stimmen aus Maria Laach 1904, 4. Heft, S. 446 ff.

[7] Babylonische Mythen u. Epen, Keilinschr. Bibl. Bd. 6, S. 468.

[8] Das würde natürlich ausgezeichnet zur Vorstellung eines edelsteinbesetzten Gürtels (oben S. 95_6) passen.

[9] Siehe Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 15_4, p. 534 EYSSENHARDT: „Th. lacteum dixit esse compagem, qua de duobus hemisphaeriis caeli sphära solidata est."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tatsächlich bei Heron von Alexandria[1] Zeichnung und Anweisung zur Herstellung eines sehr merkwürdigen Kosmosmodells aus dünnen gläsernen Halbkugelschalen erhalten geblieben, sodaß KUGLERS Erklärung im allgemeinen glänzend bestätigt erscheint. Nur daß das „Band des Himmels" nicht auf die Milchstraße wie bei Theophrast, sondern nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Denkmäler[2] auf die Ekliptik[3] bezogen werden muß. Daß aber der platonische „*ξύνδεσμος οὐρανοῦ*" tatsächlich nichts anderes ist, als der babylonische „rikis šamē"[4] scheint mir ebenso einleuchtend, als die Identität des durch den Himmelsäther hin ausgespannten „Gesetzes" bei Empedokles mit dem sterngestickten Evanghin oder Parvand der Parsen, dem „guten Gesetz der Maçdäer". Dazu kommt noch, daß der Mythus vom gesprengten Weltei ebenfalls einen gemeinsamen Bestandteil der orphischen[5] und der maçdäischen[6] Kosmogonie darstellt, sodaß man höchstwahrscheinlich anzunehmen hat, die beiden getrennten Hälften des Himmelseies seien nachmals durch den *ἀῤῥηκτὸς δεσμὸς*, von dem oben die Rede war, aneinandergefügt worden. Die nachfolgende abstrakt-religiöse Deutung auf das eherne Weltgesetz wäre ganz persisch gedacht.[7] Platons Vorlage frei-

[1] Opp. ed. W. SCHMIDT, Leipzig, 1899, I, p. 212.

[2] Zu Figur 28 oben vgl. noch die Darstellung der Hemisphären mit dem schräg umgelegten Zodiakusgürtel oben Fig. 1 und 2 oder CUMONT TMCM I p. 89 Fig. 2 (Himmelsglobus von Arolsen).

[3] JENSEN (a. a. O.) hebt den unverkennbaren Parallellismus hervor zwischen rikiš šamē und šupuk šamē = „Aufschüttung des Himmels". Letzteren Ausdruck aber hat H. WINCKLER GJ II, 279 in einer für mich wenigstens überzeugenden Weise auf den „Dammweg des Himmels", über den hin die Planetengötter das himmlische Meer durchwandeln, also auf den Tierkreis gedeutet. Dazu kommt noch, daß Dúr-an-ki = „Band des Himmels und der Erde" als Beiname des berühmten Beltempels E-kur und der Šamaštempel in Sippar und Larsa überliefert ist (HOMMEL GGGAO 118$_5$, 351$_2$). „Haus der Milchstraße" kann nie der Name eines solchen Stufentempels gewesen sein; dagegen bleibt man ganz im Kreis der bekannten Vorstellungen von der Darstellung der Planetenbahnen durch die Stufen der Tempeltürme wenn man eine solche „Aufschüttung des Himmels" zugleich als Symbol der Planetenbahn, des Tierkreises im Bild eines himmlischen Bandes auffaßt. Jedenfalls stehen nur Milchstraße und Zodiakus zur Wahl. Denn bei Macrob. Somn. Scip. a. a. O. wird ausdrücklich betont, daß nur Milchstraße und Zodiakus eine gewisse Breite besitzen, alle andern zehn Himmelskreise aber ideale Linien sind.

[4] Als Bindeglied muß wohl auch hier eine orphische Vorstellung — vielleicht die goldene *σειρὰ* — gedient haben.

[5] ABEL, fr. orph. 48 und 53. Siehe unten Kap. IV die Abb. des aus dem Urei geborenen Phanes.

[6] Plutarch, De Iside et Osiride 47.

[7] Siehe unten Kap. IV über die Umdeutung des Mondgottes zu einem allgemeinen Zeitprinzip, oben S. 91$_0$ über die moralische Auslegung der Himmelssphären und endlich LOUIS H. GRAY im Archiv f. Rel.-Wiss. 1904, p. 345 ff. über die allmähliche Umbildung

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lich schöpft die Erklärung dieses zusammenhaltenden Gürtels aus einem anderen, gerade für kosmologische Betrachtungen ebenso naheliegenden Gleichnis, dem des Schiffsbaus; aber auch das kann, nach allem was über die Bedeutung des Schiffssymbols gerade für das orientalische Weltbild bekannt ist,[1] durchaus dem Original angehören, zumal die halbkugelförmigen, aus Herodot[2] und den Kujundjikreliefs[3] bekannten Frachtschiffe, mit denen die Babylonier ihre Ströme befuhren, der Form nach von einer halben Eierschale gar nicht verschieden sind.

Die Vorstellung vom Himmelsmantel selbst, zu der wir nach dieser Abschweifung zurückkehren, läßt sich endlich auch in den heiligen Schriften der Inder[4] nachweisen; nur daß entsprechend der auch sonst schon beobachteten[5] spärlicheren Durchdringung der vedischen Hymnen mit den Elementen vorderasiatischer Astralmystik auf die Sternenmusterung des Weltenkleides — wenigstens in den mir bekannt gewordenen Stellen[6] — kein Gewicht gelegt zu sein scheint. So heißt es von Varuna:[7] „Ich herrsche über das oberste Reich, über des Himmels Hülle."[8] Oder anderswo:[9] „Varuna deckt wie ein Mantel die Welt, er mißt die uranfängliche Stätte aus, durch Stützen scheidet er die Himmel." Ferner ist mehrfach[10] von Varunas goldenem Gewand die Rede. Endlich

der altarischen Naturgottheiten zu moralischen Abstraktionen, wie sie in den überlieferten Namen der sieben Ameshaspeñtas vorliegen.

[1] cf. Diodor II, 29.

[2] I, 194.

[3] Abb. bei MASPERO, Hist. anc. des peuples d'Orient I, 542.

[4] Ich habe vorzüglich OLDENBERG, Religion der Vedas, die ausführlichere Stellensammlung in dem älteren Handbuch von ABEL BERGAIGNE, La religion vedique, besonders aber das reiche Material in desselben Forschers Aufsatz „La rhetorique vedique" in den Memoires de la societé de linguistique IV, 131 zu Rate gezogen.

[5] Vgl. dazu etwa H. R. HOISINGTON, The oriental astronomer, Jafna, 1848 über die geringe wissenschaftliche Durchbildung der indischen Astrologie.

[6] Nicht hierher gehört die von MARIE GOTHEIN anhangsweise herangezogene Stelle aus Porphyrius *περὶ στυγὸς* bei Stob. Ecl. I, 1, 56, wo der Gnostiker Bardesanes nach angeblichen Mitteilungen indischer Gesandter von einem mannweiblichen indischen Riesenidol erzählt, auf dessen Körperteilen Sonne, Mond, Himmel und Erde, Berge und Meere, Pflanzen und Tiere eingegraben gewesen seien und das Gott seinem Sohn (!) vor der Weltschöpfung als *ὑπατὸν παράδειγμα* gegeben habe. Diese Geschichte ist vielmehr — ganz abgesehen von dem fabelhaften Charakter und den christlichen Elementen dieses Berichtes — mit Allegorien vom Typus des orphischen *σῶμα Διός* (ABEL, fr. 123, p. 202) oder der oben besprochenen sternleibigen Nu-it der Ägypter zu vergleichen.

[7] Ṛgveda IV, 42, 1.

[8] Siehe oben Text Nr. 7 über den siebenten Himmel „wijlon".

[9] Ṛgveda VIII, 41, 7—10.

[10] Ṛgveda I, 25, 13 u. a.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

findet sich wiederholt[1] jenes bezeichnende, den Wechsel von Tag und Nacht verbildlichende Gleichnis von Varuna „der wechselnd die hellen 24
und die dunklen Gewänder anlegt".

Daneben ist auch vom kosmischen Mantel des Rauschtrankgottes Soma die Rede, ganz entsprechend den eranischen Vorstellungen vom Himmelsgürtel des Haoma.

Man liest:[2] „Soma hat ein dreifaches Gewand, sowie seine 25
Erscheinungsformen den drei Welten entsprechen". Sein Kleid „berührt 26
den Himmel".[3] „Er nimmt zur Gewandung den Himmel 27
selbst"[4] oder „die vier Kardinalpunkte"[5] oder endlich „die Wolke".[6] Ein- 28 29
mal ist von einem Gewand die Rede, das die Nacht webt,[7] aber 30 31
Agni wieder auftrennt.[8]

Im ganzen also Vorstellungen, die ungefähr auf der Entwicklungsstufe der germanischen Anschauungen vom fliegenden, luftblauen[9] 32
Mantel des Himmelsgottes stehen geblieben sind. Ähnlich wie bei dem tyrischen „Astrochiton" hat sich mindestens bei den südgermanischen Stämmen eine eigene Epiklese aus diesem Bild entwickelt. Wenigstens lebt noch heute im thüringischen Volksglauben der Anführer der wilden Jagd, der alte Sturmgott Wotan unter dem Namen „Hakelberend" = 33
Mantelträger[10] fort. Zweifellos hängt dieser sturmgepeitschte Mantel des nächtlichen Jägers mit einem urtümlichen Zauberritual, bei dem mit der charakteristischen Vertauschung des „post hoc" und „propter hoc" durch Schwingen eines Mantels[11] Wetter und Wind gemacht wurde, ebenso eng zusammen wie der breitrandige Schlapphut des göttlichen Wanderers[12] mit dem zauberischen Hütchen,[13] das noch späte volkstümliche Redens-

[1] Ṛgv. VII, 87, 6; X, 123, 7 etc.
[2] Ṛgv. IX, 108, 12.
[3] Ṛgv. IX, 86, 14.
[4] Ṛgv. IX, 69, 5.
[5] Ṛgv. IX, 69, 1.
[6] Ṛgv. IX, 83, 5 cf. 71, 1.
[7] Ṛgv. I, 115, 4.
[8] Ṛgv. IV, 13, 4. Die Deutung liegt sehr nahe; am ehesten ist das Verschwinden des Sternenhimmels bei Sonnenaufgang gemeint (vgl. unten Kap. III über das Penelopemotiv). Siehe aber unten S. 108 f. über das Zerreißen des Himmelskleides im Gewitter.
[9] Grimnismǫl, Prosaeinleitung.
[10] GRIMM, Deutsche Mythologie[4] 873.
[11] Siehe unten Anm. 13 und oben S. 83[2].
[12] „Sidhöttr" (Breithut) nennt ihn die Saemundar Edda.
[13] Nach Olaus Magnus III, 13 konnte König Erich von Schweden den Wind mit seinem Hute lenken. Die Sage (GRIMM, Deutsche Sagen I, 100) kennt einen Geist „Hütchen", offenbar eine mit dem Namen „Hakelberend" auf einer Stufe stehende

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

arten abwechselnd mit dem Mäntelchen „nach dem Winde hängen". Ein letztes Nachbild dieses entraffenden Sturm- und Wolkenmantels hat die deutsche Volksphantasie in dem magischen Zaubermantel des Doktor Faustus geschaffen.

Daß eine im Orient so allgemein verbreitete Vorstellung auch in die spätantiken synkretistischen Glaubenslehren Eingang gefunden haben muß, steht von vornherein zu erwarten. Tatsächlich denken sich auch z. B. die Naassener, deren merkwürdige Vorstellungen durch eine bei Hippolytus[1] erhaltene Predigt bekannt sind, die den Osiris suchende
34 Isis mit sieben Schleiern oder Gewändern (*στολαί*) bekleidet, als *Ἶσις ἑπτάστολος*, weil auch die Natur (*Φύσις*) wie mit sieben ätherischen Gewändern von den sieben Planetenhimmeln[2] umgeben ist.
35 Osiris selbst trägt nach Plutarch,[3] der die Mysterienkulte in jener Ge-

Epiklese des Sturmdämons. Losgelöst von der zauberischen Beziehung auf das Wetter zeigt den Hut Wodans die in Schönau im Lausitzischen nachlebende Bezeichnung des wilden Jägers als „Blauhütchen", die zu dem blauen Mantel Odins in Grimnismol zu stellen wäre. Zu Wodans „Hütchen" scheint der geflügelte Windhut des Hermes ein klassisches Gegenstück zu bieten. Im Märchen wäre das Wunschhütlein des Fortunatus zu vergleichen.

[1] Refutatio haeres. 5, 7, 142 der Ausg. DUNCKER-SCHNEIDEWIN. Ich gebe den Text nach der Rezension von REITZENSTEIN, Poimandres S. 86f: *„τὰ Ἴσιδος ἔχουσιν μυστήρια . τὰ δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἡρπασμένον καὶ ζητουμένον ὑπὸ τῆς ἑπταστόλου καὶ μελανείμονος αἰδοῖον Ὀσίριδος . Ὀσίριν δὲ λέγουσιν ὕδωρ . ἡ δὲ Φύσις ἑπτάστολος περὶ αὐτὴν ἔχουσα καὶ ἐστολισμένη ἑπτὰ στόλους αἰθερίους — τοὺς πλάνητας καὶ ἀστέρας οὕτω προσαγορεύουσιν ἀλληγοροῦντες καὶ αἰθερίους ⟨στολὰς τὰς ζώνας* wohl unnötig Reitzenstein⟩ *καλοῦντες* "

[2] Vgl. oben S. 86[3] über die sizilianische Madonna, genannt die „Bella de' sette veli" auf dem Monte S. Giuliano, dem alten Eryx. Durch dieses vereinzelte Überbleibsel vom Kult der Venus Erycina ist der semitische Ursprung der Göttin mit den sieben Schleiern wohl sichergestellt.

[3] de Isid. et Os. 51, wo Osiris ein als *φλογοειδὲς*, ibid. 78 aber als *φωτοειδὲς* bezeichnetes Gewand trägt. Nur anhangsweise verzeichne ich eine — wie Prof. ALFRED WIEDEMANN mich zu belehren die Güte hatte — möglicherweise auf den Gott Ptah von Memphis zu beziehende, jedoch weder durch die Denkmäler bestätigte, noch in ihrer Motivierung mit ägyptischen Anschauungen übereinstimmende Notiz des Euseb (Praep. Ev. III, 11[46]): *αὐτοῦ δὲ τοῦ Κόσμου τὸ δείκελον τοιόνδε ἀνέπλασαν* (sc. *οἱ Αἰγύπτιοι*)· *ἀνθρωποειδές ἐστιν ἄγαλμα τοὺς μὲν πόδας συμβεβηκότας ἔχον ἄνωθεν δὲ μέχρι ποδῶν ποίκιλον ἱμάτιον περιβεβλημένον . . διὰ τὴν τῶν ἄστρων ποικίλην φύσιν.* Es wäre nur zu erwägen, ob nicht diese zur nationalen ägyptischen Kunstmythologie so schlecht passende Notiz vielleicht auf den gnostischen *ΑΙΩΝ* zu beziehen ist, dessen Geburtsfest in Alexandria nachweislich von einer nicht näher bekannten Kultgenossenschaft gefeiert wurde (siehe unten Kap. III). Wenn der Syrer Euseb in seiner Muttersprache dachte, dann hieß der Gott *ΑΙΩΝ* für ihn ʿOlām. Das kann aber mit *Κόσμος* = Welt genau so gut übersetzt werden, wie mit *ΑΙΩΝ* = Ewigkeit. Vgl. jedenfalls unten Text Nr. 38 und Kap. III.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

stalt vor Augen hatte, die sie in hellenistischer Zeit angenommen hatten, ein Feuer- bezw. Lichtkleid.

Auch die magischen Hymnen der ägyptischen Zauberbücher rufen 36
ihren Weltenschöpfer als Herrn des feurigen Mantels „*Πυρίχλονε*,"[1] oder in mystischer Kürze als „Mantelträger" „*χλαμυδηφορε*"[2] an.

Da die Vorstellung altägyptischen Anschauungen fremd geblieben zu sein scheint,[3] wird man ihr Eindringen am ehesten auf persische und jüdische[4] Einflüsse zurückzuführen haben.

Auch bei den christlichen Ägyptern spielt übrigens das Himmelskleid eine nicht unbedeutende Rolle. Ich komme weiter unten[5] auf die mystischen Lehren der koptischen Gnostiker über das „Kleid der Herrlichkeit" zurück, das der Erlöser bei seiner ersten Herabkunft an der Grenze des Kosmos — also dort wo der Sternenhimmel die Welt zu umschließen scheint[6] — zurücklassen mußte und das er bei der Himmelfahrt wieder anlegte. Auch das gnostische „Königsgewand des himmlischen Bräutigams" wird noch eingehender zu besprechen sein. Daß die beiden Symbole sich decken und tatsächlich kosmisch zu fassen sind, ergibt sich vor allem aus jener wunderbaren Stelle der Valentinianischen Pistis Sophia,[7] wo Christus zu seinen Jüngern spricht: „Es geschah, als die Sonne in der Gegend des Ostens aufging, 37
daß ein großer Lichtstrom herabfloß auf das, was mein Gewand war, dasselbe das ich im vierundzwanzigsten Mysterium zurückließ, wie ich Euch sagte," u. s. f.

[1] Papyr. Paris. v. 588 bei Dieterich Abraxas S. 49.

[2] Papyr. Lond. v. 414 ff. ed. Wessely in den Denkschriften der Wiener Akad. d. Wiss. 1888.

[3] Ich würde diese Behauptung nicht wagen, wenn mich nicht auch Prof. ALFRED WIEDEMANN, an den ich mich nach langem vergeblichen Suchen gewendet habe, wiederholt versichert hätte, daß er sich an eine derartige Stelle in den Texten, wenn sie ihm je untergekommen wäre, gewiß erinnern würde und daß die Vorstellung überhaupt in die üblichen ägyptischen Gedankenkreise nicht recht hineinpasse. Tatsächlich scheint die althergebrachte Nu-it mit dem nackten sternenbedeckten Leib die längste Zeit dem Eindringen der Vorstellung vom Himmelsmantel im Wege gestanden zu sein. Dagegen s. oben Abb. 17 und 18 und unten Kap. III über das vermutlich aus den Mithrasmysterien in das Einweihungsritual des Isisdienstes eingedrungene Sakrament der himmlischen Kleider.

[4] Siehe oben Text Nr. 1—7.

[5] Siehe Kap. III.

[6] Diesmal ist also das ptolemäische System vorausgesetzt.

[7] AMÉLINEAU, „Pistis Sophia" de Valentin, traduit du copte en français, Paris, 1895. C. SCHMIDT, Gnostische Schriften in koptischer Sprache hg. aus dem Codex Brucianus, Leipzig 1892, S. 432 und 346 f.; MEAD, Fragmente eines untergegangenen Glaubens, S. 376.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Übrigens hat auch die christliche Orthodoxie der ersten Jahrhunderte dieses mystische Gleichnis ihrerseits auszuspinnen nicht verschmäht. So findet sich bei dem Syrer Eusebius von Cäsarea[1] eine mystische Schilderung der Weltschöpfung, die in gar keiner Beziehung zum kanonischen Text der Bibel[2] steht, als deren Vorlage sich vielmehr eine syrische Überlieferung durch die charakteristische Bezeichnung des Herrgotts als *βασιλεὺς τῶν ὅλων* = syrisch „Markol"[3] oder „Mar'olam"[4] mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erschließen läßt. Von diesem „Herrn des Alls und der Ewigkeit", dem „Wagenlenker des Kosmos"
38 heißt es dort: „*τὸν συμπάντα οὐρανὸν οἷον μέγαν πέπλον παντοιοῖς γραφῆς κάλλεσιν ἐστεφάνωσε*".

Es müßte sehr sonderbar hergegangen sein, wenn eine Vorstellung, die in einem geschlossenen Kreis um Hellas herum, in Italien und Sizilien, in Karthago und im hellenistischen Ägypten, an der phönizischen Küste und im syrischen Hinterland, im Zweistromland, in Persien und Indien wie bei den nordischen Barbaren überall heimisch war, und deren sichtbare Verkörperung so früh neben dem Nabel der hellenischen Welt, in Delphi Fuß gefaßt hatte, im griechischen Schrifttum keine sichtbaren Spuren hinterlassen hätte.

Tatsächlich fließt auch die mystische Überlieferung über den Himmelsmantel gerade in griechischer Sprache reicher und stetiger durch alle Zeiten als sonst irgendwo. Noch vor kurzem wäre freilich die Versuchung nahe gelegen, alle einschlägigen Erwähnungen in die nachklassische Periode zusammenzudrängen. Manch einer wäre geneigt gewesen, die orphischen Überlieferungen, die in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt allerdings erst spät aufgezeichnet worden sein können, auch dem Ursprung nach in die gleiche Zeit zu versetzen, wie die verwandten Gedanken der Neuplatoniker;[5] noch DIETERICH wollte ja die Pherekydeischen Fragmente über die Weltenwebe[6] als Fälschung[7] eben jenes Kreises gnostischer Mystiker behandeln, in deren Schriften eingeschlossen und versteinert, wie die Mücke im Bernstein, sie sich bis unlängst noch

[1] De Laud. Const. VI, 728 ed. HEINICHEN p. 430.

[2] Siehe dagegen unten Kap. III die Zusammenstellung apokrypher Traditionen dieser Art („maasseh bereschith") bei den Rabbinen.

[3] Vgl. die Palmyrenische Inschrift bei LIDZBARSKY, Ephem. Inscr. Semit. I, 258; II 297; cf. Julian or. IV, 5, p. 203 HERTLEIN: „*ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος*".

[4] Über Mar'olam = *Αἰών* s. unten Kap. III.

[5] Porphyr. de antro nymph. 14, 1; Procl. in Plat. Tim. V, 307 D, Damaskios II, 1, 200, 19/20 RUELLE etc.; vgl. unten Kap. III.

[6] Siehe unten Kap. III.

[7] Vgl. DIETERICH, Abraxas S. 130 f. u. 1.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Blick des Forschers darboten. Daran denkt wohl niemand mehr.[1] Neuere Funde, wie jene Goldplättchen mit orphischen Inschriften aus Unteritalien und das unschätzbare Papyrusfragment mit dem Originaltext des Pherekydes haben nun selbst die vorsichtigsten und besonnensten Forscher[2] geneigter gemacht, eine weit in die griechische Urzeit zurückreichende,[3] an der Oberfläche griechischen Geisteslebens bald mehr, bald weniger merkbare mystische Unterströmung anzunehmen, die wohl dem Urgrund griechischen Geistes so wenig fremd ist wie dem irgend eines anderen Volkes, aber doch ihre mächtigsten Zuflüsse zu verschiedenen Zeiten aus der Kultur des Ostens empfing.

So liegt heute auch nicht mehr die leiseste Nötigung vor, an späten Synkretismus zu denken, wenn orphische Fragmente[4] unter den Urprinzipien auch das „strahlende Kleid" „*τὸν ἀργῆτα χιτῶνα*"[5] aufzählen oder 39
vom Sternenkleid der Nacht,[6] — also wohl jener schon in der ältesten 40
orphischen Theogenie als ungeborenes Urwesen angesehenen kosmischen Göttin — und der Mondgöttin *Μήνη Ἀστροχίτων*[7] sprechen. 41

[1] Vgl. jetzt z. B. GRUPPE, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. München 1906, p. 427 n. 1.

[2] Siehe z. B. GOMPERZ, Griechische Denker[2] I, S. 73 ff.

[3] Vgl. DIELS, Archiv f. Gesch. d. Phil. II, 91.

[4] ABEL, Nr. 48 (Damascius de primis principiis p. 308 R).

[5] Meist (z. B. bei FRANZ LUKAS, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipzig 1893, S. 179) fälschlich als „Urnebel" oder „Wolke" im Sinne der alten Wettermythologie gedeutet. Vgl. dagegen das Lichtgewand Jahves, oben Text Nr. 1 und die apokryphe Schöpfungslegende des R. Samuel ben Nachman. Mon. Iud. II p. 186, Nr. 666, s. unten Kap. III.

[6] Orph. Argon. v. 513 „*Νὺξ ἀστροχίτων*" vgl. oben den indischen Text Nr. 30. Vgl. Äschyl. Prom. 24 „*νὺξ ποικιλείμων*". Vgl. die arabischen Redensarten vom „Kleid der Nacht" bei GOLDZIEHER, Der Mythus bei den Hebräern, Leipzig 1876, S. 221 ff.

[7] ibid. v. 1028. Vgl. dazu oben S. 59[6] die „Königsgewänder" des babylonischen Mondgottes Sin. Die Bezeichnung der Mondgöttin mit dem nur in einer ganz bestimmten Schicht griechischer Mythographie — außer bei den Sophisten noch bei Pythagoräern (Jamblich v. Pyth. 84, Diog. Laert. S. 34), in ägyptischen Zauberbüchern (Parthey, Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1865, S. 150 V. 22, Papyrus London. 121, 823 Par. Zauberpap. Wessely, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1888, XXXVI, 32, 23) und in orphisch beeinflußten Dichtungen wie Eurip. fr. 1009 N[2] (*Μήνη γλαυκῶπις*), oder Nonn. Dion. 44, 218 — erhaltenen Namen *Μήνη* weist allein schon der Vorstellung ein hohes Alter an, da *Μήνη* zu *Μήν* wie lateinisch Luna zu Lunus, Jana zu Janus zu stellen ist, und zwar nicht als Götterpaar, sondern mit Rücksicht auf die uralte orientalische Vorstellung von der Zwiegeschlechtigkeit des Mondes (s. unten Kap. IV). Die im gemeingriechischen Kult durch weniger durchsichtige Namen (*Σελήνη*, *Ἄρτεμις*, *Διόνυσος* etc.) früh verdrängte und zu einem profanen Apellativum herabgesunkene Bezeichnung ist nur in der Bauernreligion von Phrygien (Attis-*Μήν*) und bei dem Konservatismus der Mystiker als Göttername im Gebrauch geblieben. Eine ähnliche Entwicklung ist z. B.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ägyptischer Einfluß[1] könnte allenfalls bei den Vorschriften der späten orphischen *ἱεροστολικὰ καὶ καταζωστικὰ*[2] für das Kostüm des Dionysus bzw. des den Gott agierenden Priesters angenommen werden, wenn man die dort gegebene mystische Beschreibung und Deutung des Pantherfells als

42 *δέρμα πολυστίκτου θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὦμον*
ἄστρων δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο



Figur 30.
Statue eines ägyptischen Priesters im gestirnten Pantherfell.
Holzfigur im Museum von Turin.

mit dem gestirnten Pantherfell der bekannten ägyptischen Priesterstatue im Museum zu Turin[3] vergleicht. Da jedoch — nach einer freundlichen Mitteilung Prof. Wiedemanns — die ägyptischen Texte selbst keinerlei Andeutung dafür geben, daß die „rosettenartigen Flecke" (Wiedemann) des Pantherfells von den Trägern selbst kosmisch verstanden worden seien, und da die astrale Deutung der Orphiker ebensowohl früh und unmittelbar an das alte dionysische Symbol des gefleckten Pantherfelles selbst,[4] wie zur hellenistischen Zeit an die fertig vorgefundene sternförmige Stilisierung ägyptischer Künstler anknüpfen konnte, wird man auch hier lieber an eine ähnliche selbständige Entwicklung des Symbols denken, wie sie oben für die sternengeschmückte Aegis der Athene nachgewiesen werden konnte.

---

bei *Γαῖα, Χθὼν, Χθονία* und *Οὐρανὸς*, die durch Hera, Demeter und Zeus verdrängt wurden, zu beobachten.

[1] Über ägyptisches in der Orpheotelestik vgl. die bekannte Herodotstelle (II, 81).

[2] Macrob. Saturn. I, 18, 22, Abel. fr. 152, 4. Die Herkunft des Fragments aus den bei Suidas erwähnten „*ἰ* u. *κ*" (Kleiderordnungen für orphische Mysten, vgl. den Anfangsvers „*ταῦτα τε πάντα τελεῖν ἱερῇ σκευῇ πυκάσαντα*" *κτλ.*; zu vergleichen etwa mit der 2 Mos. 28 erhaltenen jüdischen Kleiderordnung) hat Lobeck Aglaophamus I, 371 ff. nachgewiesen. Eine Altersbestimmung — des Inhalts, nicht der Aufzeichnungsform — ist derzeit unmöglich.

[3] Abb. 30 nach Maspero, Histoire ancienne des peuples d'orient vol. I, p. 55. Bei Maspero findet sich auch im Text die durch den Augenschein fast zwingend nahe gelegte, von Wiedemann (brieflich) allerdings bezweifelte Deutung der Fellflecken dieses Kostüms auf die Sterne: „Les mouchetures étaient taillées de manière à simuler des étoiles à cinq branches". Zum fünfstrahligen Stern vgl. oben S. 69[1].

[4] Ganz ähnliche Deutungen knüpfen sich an den Schweif des der Hera geheiligten Pfauen (Münzen von Samos, Head, Hist. numm. 517; dazu Menod. bei Athen. XIV, 70, 655a, Varro r. 7, 36; Münzen von Argos bei Hitzig-Blümner, Paus. Münztypen II, 20 zu Paus. II, 17, 6) vgl. Joh. Lyd. de mens. 4, 16, S. 602 BE., der die Pfauenaugen auf den „*ἀστεροπὸς ἀὴρ*" (*ΑΗΡ* stoisch = *ΗΡΑ*) deutet. Dazu Ovid Met. XV, 385 „Junonis volucrem quae cauda sidera portat" und Met. I, 723, wo Juno die Augen des Argos (s. oben S. 79[1]) in den Pfauenschweif versetzt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Außer diesem bestirnten Pantherfell schreibt derselbe Text den Bacchusmysten noch vor, einen Mantel

„. . . . φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσιν 43
πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἴκελον ἀμφιβαλέσθαι"

— ein Kostümstück das mit dem feuerroten Mantel des Mithras,[1] dem Lichtkleid des Osiris[2] oder Jahves[2] und der leuchtenden Chlamys des Hermes *πυρίχλονος* der Zauberbücher[3] zusammengestellt werden kann; darüber wurde dann noch ein — vielleicht schlangenförmig als mystischer *ουροβορὸς Δράκων* zu denkender — goldener Okeanosgürtel[4] getragen.

Selbst spät bezeugte Mythen wie die Erzählung des Nonnos[5] vom tyrischen Stadtgott Bel Astrochiton = Herakles-Melqart-Baal Šamen der dem Dionysos seinen Sternenmantel schenkt

„ . . . Ἡρακλέης δὲ 44
ἀστραίῳ Διόνυσον ἀνεχλαίνωσε χιτῶνι". .

oder die parallele Überlieferung vom über die Länder hinziehenden Dionysos „λαβὼν τὴν στόλην[6] ἀπὸ μητρὸς Κυβέλης" empfangen die sichere 45
Gewähr höheren Alters dadurch, daß schon die delphischen Periegeten dem Euripides[7] das Sternenkleid des delphischen Apollon als Weihgeschenk des Herakles bezeichneten.

---

[1] Siehe oben S. 63₃.

[2] Siehe oben Text Nr. 35 und Nr. 1.

[3] Text Nr. 36.

[4] „εἶτα δ' ὕπερθε νεβρῆς χρύσεον ζωστῆρα βαλέσθαι
παμφανόωντα, πέριξ στέρνων φορέειν μέγα σῆμα
εὐθὺς ὅτ' ἐκ περάτων γαίης Φαέθων ἀνορούων
χρυσείαις ἀκτῖσι βάλῃ ῥόον Ὠκεανοῖο
αὐγὴ δ' ἄσπετος ᾖ, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἀμφιμιγεῖσα
μαρμαίρῃ δίνῃσιν ἑλισσομένη κατὰ κύκλον
πρόσθε θεοῦ· ζωστὴρ δ' ἀρ' ὑπὸ στέρνων ἀμετρήτων
φαίνεται Ὠκεανοῦ κύκλος, μέγα θαῦμα ἰδέσθαι."

Dazu vgl. oben S. 96₂.

[5] Dionys. XL, 577 f.

[6] Apollodor. III, 33. Die mystische Kürze des Ausdrucks (vgl. oben Text Nr. 36 „χλαμυδήφορε"), der sich natürlich nur auf den Himmelsmantel beziehen kann (vgl. oben S. 64 f. über den von Kybele dem Attis geschenkten Sternenhut (Jul. or. 5, 165 b, Sall. d. d. und m. 4), hat Gruppe Hdb. 905⁴ dazu verführt, den Ausdruck darauf zu beziehen, daß Dionysos von Kybele Weiberkleider empfangen habe. Einen solchen Mythus hätte allerdings Apollodor „frei erfinden" müssen! Die Deutung ist gesichert durch Diodor X, 3 wo Kore für Zeus, ihren himmlischen Bräutigam, den Mantel webt. Umgekehrt erhält bei Pherekydes (s. unten Kap. III) die chthonische Göttin den Sternenmantel von ihrem himmlischen Bräutigam. Über die Bedeutung dieser Umkehrungen s. unten Kap. III.

[7] Siehe oben S. 58.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

War die Vorstellung vom Himmelsmantel aber dem Euripides geläufig, dann wird man unbedenklich auch in einem sonst unerklärlichen Fragment aus den *Σαλαμίνιαι* des Äschylos

46 *εἴ μοι γένοιτο φᾶρος ἶσον οὐρανῷ*[1]

eine Anspielung auf das kosmische Götter- und Königskleid erkennen dürfen, das irgend eine der Personen des verlorenen Dramas um ihre Schultern zu schlagen gewünscht haben muß.

Ebenso wird man geneigt sein, Spuren höchst altertümlicher Vorstellungen in dem merkwürdigen Vers des orphischen Zeushymnus[2]

47 *„διαῤῥήξας δὲ χιτῶνα οὐράνιον*
προκάλυμμα ἀφίεις ἀργῆτα κέραννον“. .

ja noch in der „palla Jovis“, jenem Blitzgewand, das Minerva bei
48 Sidonius Apollinaris[3] dem Juppiter webt, — zu erkennen, wenn man
49 bedenkt, daß schon die Veden von einem Blitzkleide des Agni (als apam-napat)[4] und die abessynischen Juden, die sog. Falaschas von
50 einem ebensolchen des hl. Michael[5] zu erzählen wissen, daß der Mantel
51 des commagenischen Oromazdes mit Blitzen und Eichenlaub verziert ist[6] und eine dunkle Bibelstelle eine „Hülle des Donners“[7] erwähnt.

Wie die Aegis zu einem Wetterzauber durch Schütteln eines Felles oder Mantels[8] zu gehören schien, so scheint die Vorstellung vom zer-

[1] Äsch. fr. 216 Nauck[2] aus Herodian. Der oben zitierte von Nauck als „höchst unwahrscheinlich“ bezeichnete Text ist bei Herod. *περὶ διχρόνων* Anecd. Oxon. III, 295$_{15}$ und Gramm. Herm. p. 444 überliefert und von Cobet V.L. auch akzeptiert worden. *Περὶ μον. λέξ.* p. 36$_{22}$ steht dagegen der von N. rezipierte Wortlaut *εἰ μοι γένοιτο φᾶρος ἶσον ἐν οὐρανῷ*, was eine erst viel später sicher nachzuweisende Eschatologie voraussetzen würde.

[2] Orph. hymn. XIX, 16, Abel p. 69.

[3] Carmina ed. Baret XII, p. 550 f. v. 126 ff.

„At parte ex alia textrino prima Minervae
palla Jovis rutilat cuius bis coctus aheno
Seria Sidonius fucabat stamina murex
Ebria nec solum spirat conchylia sandix
Insertum nam fulgur habet filoque rigenti
Ardebat gravidum de fragmine fulminis ostrum.“

[4] Rgv. II, 35 „Agni in den Blitz sich kleidend“ Oldenberg, Religion der Veden S. 120.

[5] Lueken, Der hl. Michael S. 48; dazu vgl. Ps. 81, 8 „Ich (Jahve) erhörte dich in der Hülle des Donners“.

[6] Vgl. Cumont bei Roscher ML s. v. Oromazdes III, 1055: „Eichenlaub und Blitze sind sowohl auf der Rücklehne des Sessels als auf dem Mantel des Gottes dargestellt“; die Abb. 12 ist leider ungenügend. Auch die Grazer Dolichenusstatuette (oben S. 61$_5$) zeigt zwei Donnerkeile auf dem Gewand des Gottes.

[7] Oben Anm. 5 vgl. dazu Ps. 18, 12 „er setzte Dunkel zu seiner Hülle, um sich her als Hütte Wasserdunkel, dichte Wolken“.

[8] Siehe oben S. 83 und 101.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rissenen Wolkenkleid des Gottes einem analogen Ritus — Gewittermachen durch Zerreißen eines magischen Mantels — zu entstammen. Die Schilderung des Sidonius Appollinaris könnte sogar auf ein wirklich mit Gewittersymbolen (Donnerkeilen, Triskelen, Hakenkreuzen,[1] Donnerrädchen,[2] Blitzblumen[3]) besticktes Gewand, wie es jener Zeus Oromazdes trägt, zurückgehen, da auf griechischen Vasenbildern Gewänder mit solchen wahrscheinlich vor Blitzschlag schützenden Mustern[4] gar nicht selten nachzuweisen sind. Daß es sich in allen angezogenen Fällen jedenfalls nicht um ein autoschediastisches Phantasiespiel, um einen sogenannten „dichterischen Vergleich" handelt, möchte ich nicht nur aus allgemeinen methodischen Erwägungen, aus dem hohen Alter und der weiten Verbreitung der Vorstellung, aus dem Charakter der in Betracht kommenden Quellen u. s. w., sondern vor allem aus dem zähen Beharrungsvermögen des Bildes entnehmen. Denn es stellt sich nicht nur die Gewittertheorie der milesischen Philosophenschule[5] als eine rationalistische Umbildung dieser

[1] WOLFGANG SCHULTZ (freundl. mündl. Mitteilung) hält auch das apotropäische Thav auf den Stirnen der Gerechten (Ezech. 9, 4) — auch in den Katakomben kommt das Zeichen vor — für ein Hakenkreuz. Auch das gewöhnliche Kreuz, das als Apotropaion natürlich vorchristlich ist, könnte in diesen Kreis gehören. Wenn ich richtig vermute, so sind Triskele, Hakenkreuz und Donnerrädchen identisch und gehören ebenso wie die ehernen Radscheiben im Tempel des römischen Dius Fidius (Liv. VIII, 20, 8 MOMMSEN, Münzw. S. 222 f.) zu dem bei FRAZER, Lectures p. 197 u. 204, GRUPPE, Hdb. 820, 5 erörterten „Salmoneus"ritual. Der apotropaischen Bedeutung könnten freilich auch Beziehungen auf das geflügelte Sonnenrad zugrundeliegen.

[2] Die Bestimmung dieser bis zu den prähistorischen Felszeichnungen (P. HERMANN, Nord. Mythologie, Leipzig 1903, S. 21) zurückreichenden Apotropaia (auch die in Knossos so häufig eingeritzte ganz den nordischen Thorshämmern entsprechende Doppelaxt rechne ich dazu) zur Abwehr der Gewittererscheinungen möchte ich vor allem aus den chinesischen, im Po-ku-tu-lu überlieferten, offenbar althergebrachten Namen dieser Ornamente „Donnermuster" bezw. „Wolkendonnermuster" (vgl. HIRTH, Chinesische Studien S. 231 f. „Mäander und Triquetrum in der chinesischen und japanischen Ornamentik", besonders S. 246 Abb. 8) ableiten.

[3] Über die Darstellung des Blitzes als Blume in der antiken Kunst vgl. PAUL JACOBSTHAL, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906, S. 10 ff.

[4] Vgl. oben S. 25$_4$ und 60$_2$ über die möglicherweise als Blitzschutz gedachten Granatäpfel am Hochpriestermantel.

[5] Anaximander bei DIELS, FVS^2 p. 16, Z. 23 ff. „*ἡ μὲν ῥῆξις* (sc. *νέφους*) *τὸν ῥάφον, ἡ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαγασμὸν ἀποτελεῖ.*" DIELS, FVS^2 p. 19, Z. 7 „*ἀστραπὴν δ' ὅταν τὰ νέφη διίστηται βίᾳ πνευμάτων τούτων γὰρ διισταμένων λαμπρὰν καὶ πυρώδη γενέσθαι τὴν αὐγήν.*" Ebenso dessen Schüler Anaxagoras ibid. p. 309, Z. 2 „*παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νεφώδους χρώματι τὴν ἀστραπήν*" etc. . . „Cum (scilicet ignis) illas (sc. nubes) interscindit, fulget etc." Eine Stelle wie Philon Lev. 21, 10 „*(ὁ λόγος) τὰ ἱμάτια οὐ διαῤῥήξει*" ist nur als gegensächliche Anspielung auf die oben Text Nr. 47 (vgl. auch oben Text Nr. 31) ausgedrückte Vorstellung vom Zeus, der das Himmelskleid

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mystischen Symbolik dar, sondern selbst ein himmelstürmender Freidenker wie jener Kritias[1] hält noch in denselben Versen, wo er nach dem Vorgang des „Gottesleugners" Anaxagoras die Sterne als „glühende Massen" anspricht, die alte Vorstellungsverbindung zwischen den Gewittererscheinungen und den mystischen Himmelsmantel fest:

52 *. . βροντῆς, τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ σέλας*[2]
Χρόνου καλὸν ποίκιλμα[3]*, τέκτονος σοφοῦ*
ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στίλβει[4] *μύδρος.*

„Ja selbst eine scheinbar aller mystischen Überlieferung so gründlich entfremdete Kosmologie wie die der Atomisten[5] erörtert noch die zu ihren Theorien erforderliche äußerste, aus angelförmigen Atomen zusammengesetzte Kosmoshülle unter dem Bilde eines Mantels: „*Λευκίππος*
53 *καὶ Δημόκριτος χιτῶνα κύκλῳ καὶ ὑμένα περιτείνουσιν τῷ κόσμῳ διὰ τῶν ἀγκιστροειδῶν ἀτόμων συμπεπλέγμενον.*"

Ob der Ausdruck *ὑμήν* im selben Bilde bleibt, mithin durch Gewebe, „Schleier"[6] zu übersetzen ist, oder ob hier nicht in einem zweiten,

---

im Wetter zerreißt, verständlich. Der Sinn der Verneinung erklärt sich daraus, daß das Zerreißen des Königsgewandes im Orient zum Ritus der Abdikation gehört zu haben scheint (vgl. III Rawl. 4, 4 bei Hommel GGGAO 261: „Marduk-Bal-Idinna, König von Kardunias fürchtete den Ansturm meiner Schlacht, da zerriß er sein Herrschaftsgewand und floh aus Babel"). Philo meint also, der Logos wird niemals seine Herrschaft über die Welt aufgeben.

[1] Nauck, Fragm. tragic.[2] p. 771, Z. 34; Diels, FVS[2] p. 620 Z. 20 und 621 Z. 21.

[2] Var. *δέμας* bei Sextus Empiricus.

[3] „Gestick, Gewirk" des Chronos vgl. unten Kap. III. Wolfgang Schultz (Zur Entstehung der Welt nach Hesiod S. 23 n. 5 des Sonderabdrucks a. d. Mon. Jud. I) übersetzt irrtümlich „herrliche Malerei des Weltbaumeisters Zeit"; von gemalten Sternen spricht zwar nicht Kritias, wohl aber Anaximenes (Diels[2], p. 19, Z 39 *ἄστρα . . . ὥσπερ ζωγραφήματα*), was Schultz, Altjon. Mystik (S. 338) wieder irrig mit „Ranken" (besser ibd. S. 183, 14 „Ornamente") übersetzt. Ich bemerke das nicht etwa um zu nörgeln, sondern deshalb weil Schultz (a. a. O. S. 32) m. W. zuerst auf die Bedeutung der „Kunstworte", wie er es nennt, der „Bilder" wie ich lieber sagen würde, für die Erkenntnis der Zusammenhänge in der ältesten Geschichte der Philosophie treffend hingewiesen hat. Ich möchte hinzufügen, daß die oft, so z. B. in dem zuletzt zitierten Fragment hervortretende scheinbare Inkongruität zweier oder mehrerer Bilder ganz anders aufzufassen ist, wie wenn ein moderner Unglücksstilist in halsbrecherischer Weise aus dem Bilde fällt. Gewöhnlich ist vielmehr an solchen Dingen nur die verkürzende und verunklärende Überlieferung dritter Hand schuld.

[4] So Wecklein; *στέρχει* Meinecke, *στείχει* Diels[2].

[5] Diels, FVS[2] p. 347, Nr. 23, Z. 19 (Aetios).

[6] Vgl. etwa Eubul. bei Athen. 13, p. 568 F (von Dirnen, die sich zur Schau stellen) *ἐν λεπτόνητοις* (feingewebt) *ὑμέσιν ἑστιᾶσαι.* „Gewebe" (*ὑμήν* = **ὑϙ-μήν* von *ὑφαίνω*) ist die ursprüngliche Bedeutung. Die Übertragung des Ausdrucks auf ein tierisches Gewebe (= Häutchen) erfolgt erst unter dem Einfluß gewisser orphischer Lehren, über

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

selbständigen Gedanken die Vorstellung von dem mit einem „Häutchen" überzogenen Weltei anklingt,[1] muß dahingestellt bleiben.

Jedenfalls wird man nach allen diesen, von der ältesten jonischen Kosmologie bis mitten hinein in das klassische Zeitalter griechischer Aufklärungsphilosophie reichenden, mehr oder minder deutlichen Anspielungen auf den Weltenmantel, nicht mehr daran denken das Zeugnis des Porphyrius[2] zu verdächtigen, wenn er sich auf das Vorbild der Alten — *„τῶν παλαιῶν τὸν οὐρανὸν εἰρεκότων οἷον θεῶν οὐρανίων περίβλημα"* — für seine eigene mystische Kosmologie beruft.

Im Gegenteil sind alle diese absichtlichen Andeutungen und unbewußten Anklänge, alle die Kultsymbole und mystischen Überlieferungen, die in dieser Zusammenstellung vorgelegt worden sind, nur unter der Annahme zu verstehen, daß das ganze Altertum — vielleicht mit Ausnahme von Altägypten — eine in sich zusammenhängende, im einzelnen bei den verschiedenen Völkern verschieden ausgebildete, in ihren Hauptgedanken aber einheitlich entwickelte und mithin möglicherweise überall aus den gleichen völkerpsychologischen Grundlagen erwachsene Lehre von der Entstehung des Himmelsmantels und den Wunderwirkungen dieses Talismans besessen hat. In einem solchen Mythus, der den Sinn des Symbols in geschichtlicher Folge aufrollte, muß sich einst der tiefste Inhalt dieser Vorstellungen, die im Bild, im Kult, im hymnischen Gleichnis fertig wie von Ewigkeiten her, erfüllt von magischer Kraft und mystischer Bedeutung vor den Uneingeweihten dastehen, dem Wissenden offen enthüllt haben.

Spuren einer solchen Überlieferung finden sich aber in dem bisher behandelten Quellenstoff nur höchst spärlich angedeutet. Die Entstehung des Sternenmantels wird entweder ganz flüchtig berührt, wie wenn ihn die persische Überlieferung allgemein als „gottgewebt, von den Himmlischen gestickt" bezeichnet, oder der mythische Schöpfer, Weber und Sticker des kosmischen Gewirks tritt — wie bei Philo oder Euseb — in einer so vergeistigten Form auf, daß seine ursprüngliche göttliche Eigenart, der mythisch anschauliche, ethnisch bestimmbare Kern seines Wesens nur unklar durch die nebelhaften Umrisse einer monotheistischen Abstraktion hindurchschimmert.

die unten Kap. III ausführlicher gehandelt werden soll. Zur Bedeutung „Schleier" oben S. 87₄.

[1] Vgl. Achilles Tatius Isag. ad Arati Phaen. p. 76, Abel fr. orph. Nr. 53, p. 173. *„Τὴν δὲ τάξιν, ἣν δεδώκαμεν τῷ σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσιν παραπλησίαν εἶναι τοῖς ὠοῖς ὃν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῷ ᾠῷ, τοῦτον ἔχειν ἐν τῷ παντὶ τὸν οὐρανόν· καὶ ὡς ἐξήρτηται τοῦ οὐρανοῦ κυκλοτερῶς ὁ αἰθήρ, οὕτω τοῦ λεπύρου ὁ ὑμήν.*

[2] De antro nympharum 14.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Um so dankbarer muß man die wenigen Bruchstücke zweier, bei aller Verwandtschaft doch nicht unmittelbar voneinander abhängigen Überlieferungen begrüßen, die den Weltenmantel und seinen kosmischen Schmuck einerseits ausführlich beschreiben, andrerseits auch seine Entstehung in weit ausgreifendem, mythischen Zusammenhang anschaulich vorführen.

Dem neuplatonischen Mythus von der Weltenwebe der Kore, den die spätgriechische Theosophie durch Vermittlung von orphisch-pythagoräischen Dichtungen aus uralten sizilischen oder eleusinischen Festlegenden entnommen hat, und dem kosmogonischen Märchen vom himmlischen Mantelsticker Zas, das Pherekydes von Syros, wie ich zu zeigen hoffe, aus morgenländischer Überlieferung seinen jonischen Landsleuten zugänglich machte und spät noch gnostischen Träumern des hellenisierten Niltals vererbte, sei der folgende Abschnitt gewidmet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

III.

WELTENWEBE

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Durch ein Spiel des Zufalls werden die zwei Schriften, in denen die Alten vielleicht alles beisammen finden konnten, was im folgenden von überallher aus zerstreuten Bruchstücken und verwehten Nachklängen wieder vereint werden soll, der orphische Logos *ΠΕΠΛΟΣ* des Brontinos von Metapont[1] und die mystische Kosmologie *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* des Pherekydes aus Syros[2] von ein und demselben antiken Gewährsmann erwähnt. Die Überschrift des einen und das wichtigste Bruchstück der andern sind mit in die bunten Flickenteppiche mythologischer, antiquarischer und grammatischer Notizen, halbverstandener Zitate, Schriftentitel und Buchanfänge hineinverwoben, die der ägyptische Clemens auf der alten

[1] Vgl. DIELS[1], FVS[2] p. 28, Z. 33 (Jambl. vita Pyth. „*Μεταποντῖνοι Βροτῖνος κτλ.*"). Nach Diog. Laert. ibid. p. 29, Z. 3 dagegen war er aus Kroton gebürtig und der Schwiegervater des Pythagoras. Diese für die Zeitbestimmung wichtige Überlieferung ist nicht ganz unbestritten geblieben, vielleicht deshalb, weil die späteren den Pythagoras gern zum Cölibatär umgestempelt hätten. Doch macht es überhaupt nicht eben viel Unterschied, wenn die anderen statt des erwähnten Verwandtschaftsverhältnisses die Frau des Brontin zu einer Schülerin des Pythagoras machen. Alkmaion von Kroton hat einem Brontin, dem Sohne des Peirithos, offenbar einem Pythagoreer, wie er selbst es war, sein Werk gewidmet (a. a. O. Z. 8). Die Schrift *ΠΕΠΛΟΣ* (— *καὶ φυσικά* ist vielleicht bloß ein bezeichnender, von der Hand eines alexandrinischen Bibliothekars beigefügter Untertitel, vgl. dazu unten Kap. IV über einen ebensolchen der Pherekydeischen Schrift) erwähnt Clemens, Strom. I, 131, ibid. p. 29, Z. 13, p. 28, Z. 16 und Suidas ebenda p. 29, Z. 13. Wenn der letztgenannte von einem *ΠΕΠΛΟΣ* (über den Untertitel (?) *καὶ δίκτυον* s. unten) des Zopyrus von Heraklea spricht, so muß damit nicht unbedingt wirklich eine zwiespältige Überlieferung über den Verfasser ein und derselben Schrift wiedergegeben sein, sondern es kann sich sehr wohl um eine abweichende Fassung und selbständige Aufzeichnung des überkommenen Logos *ΠΕΠΛΟΣ* handeln. Die Frage ist nicht nur deshalb ziemlich unwichtig, weil beide Namen heute gleich nichtssagend sind, sondern vor allem darum, weil sich die Autorschaft sicher nur auf die mystisch-exegetische Erweiterung eines hieratischen Textes bezieht, der wohl schon vorher zur Erklärung eines *δεικνύμενον* (s. oben S. 59$_1$ und unten Kap. V) in einfacherer Form rezitiert zu werden pflegte.

[2] Über die Lebenszeit und das Leben des Pherekydes vgl. unten Kap. V.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Brandstätte der ptolemäischen Weltbibliothek aus den letzten Überresten alexandrinischer Gelehrsamkeit zusammengestückelt hat. Bei der Art freilich wie der Kirchenvater das meiste aus zweiter Hand zitiert und die wirklichen Quellen seiner scheinbar unerschöpflichen Gelehrsamkeit sorgsam verhüllt, wäre es allerdings möglich, daß dieser vermeintliche Zufall auf eine absichtliche Zusammenstellung in der von Clemens ausgebeuteten Quellenschrift zurückginge.

In neuerer Zeit und bewußt, hat die beiden Werke erst wieder LOBECK[1] nebeneinander gestellt. Ihm hat man es auch zu verdanken, wenn der Titel des brontinischen Schriftchens, mit dem sich seither m. W. niemand mehr beschäftigt hat, trotz der Ungunst der Überlieferung kein leerer Schall geblieben ist.

Denn da die Orphika bekanntlich ohne Rücksicht auf die Verfasser der einzelnen schriftlichen Aufzeichnungen ausnahmslos dem mythischen Stifter der Mysterien zugeschrieben wurden, sind unmittelbare Anführungen aus Brontin oder gar Zopyrus nirgends vorhanden und es lag gar nicht allzusehr am Wege, bloß aus ein paar inhaltlich untereinander verknüpften „Orpheus"zitaten neuplatonischer Schriftsteller richtig zu erschließen, daß der Titel *ΠΕΠΛΟΣ* bei jenem orphischen Logos mindestens in ganz andrer Weise mit dem Inhalt zusammengehangen haben könnte, als beispielsweise bei der gleichnamigen pseudoaristotelischen Epigrammensammlung[2] oder bei dem verlorenen mittelhochdeutschen Gedicht „Umbehang".[3] Während die barocke Benennung[4]

[1] Aglaophamus p. 379, Nr. 38.

[2] Über diese Blütenlese erfundener Grabschriften auf homerische Helden vgl. SCHNEIDEWINS Aufsatz im 1. Bd. des Philologus und neuerdings AEM. WENDLING, De peplo Aristotelico, Straßburger Dissertation, 1901.

[3] Bei dem die Titelwahl entweder durch die Erinnerung an den Peplos der Arachne mit den Götterliebschaften bei Ovid oder durch die Vorstellung einer großen wirklichen Tapisserie, verziert mit allerhand mythologischen oder historischen Stoffen, wie sie besonders in Frankreich früh vorkommen — ich erinnere etwa an die Tapete von Bayenx —, bestimmt worden sein mag. Die Nachrichten über den „Umbehang" findet man in GOEDEKES Grundriß zusammengestellt.

[4] Zum tieferen Verständnis des Bildes vom „*πέπλος*" wäre außer dem naheliegenden tertium comparationis des „bunten" noch die Vorstellungsverknüpfung zwischen Webstuhl und Leier, Kanon und Plectron (s. weiter unten) Weben und Dichten heranzuziehen. LOBECK vergleicht Eustath. p. 1213 „*πέπλον ῥητορείας ἐξαρτύει ὁ ποιήτης ὁποῖόν τινα καὶ πρὸ τούτων ἐξύφανε*"; Suidas s. v. Timokreon, Cyrill contra Jul. VII, 225B „*ἐξυφαίνειν βιβλίον*"; Aristid. Rhet. II, 515 „*ὡς ὕφος ἐστὶ τὸ σύγγραμμα*"; Hermog. de invent. III, 62 „*ἵνα κατὰ τὸ ὕφος ἓν ὁ λόγος γένηται*"; Nicomach Arithm. I, 29 ed. WECHEL „*ἐν τῷ τοῦ διαγράμματος ὕφει*". In lateinischer Übertragung lebt das Bild übrigens noch immer in der modernen Bezeichnung „Text" fort.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bei diesen beiden Schriften nur das bunte Allerlei des verarbeiteten Stoffes kennzeichnen soll, scheint jene Schrift des Brontinos ebenso wie die des Zopyrus, — wenn anders es wirklich zwei Fassungen des *ΠΕΠΛΟΣ* gegeben hat — tatsächlich von dem mystischen Weltenmantel selbst, von seiner Entstehung und Bedeutung gehandelt zu haben.

Die schon von LOBECK angezogenen Stellen,[1] zu denen seither nur wenige hinzugewachsen sind, lassen den mythologischen Hintergrund der orphischen Mantellegende auf den ersten Blick nur in schwankenden Umrissen erkennen.

Zunächst ergibt sich ohne weiteres — obwohl auch in orphischer Überlieferung deutlich geblieben ist, daß die Griechen die typische Mädchenarbeit des Spinnens und Webens auch andern weiblichen Gottheiten zuzuschreiben pflegten[2] —, daß das Motiv der kosmischen

---

[1] ABEL, Fragmenta Orphica, Leipzig 1885, Nr. 211, p. 238, Proclus in Plat. Tim. V, 3071: „*Ὀρφεὺς τὴν τῶν μεριστῶν ζωοποιὸν αἰτίαν ἄνω μένουσαν καὶ ὑφαίνουσαν τὸν διάκοσμον τῶν οὐρανίων νύμφην τε εἶναι φησίν . . .*"; derselbe in Plat. Orat. p. 24 „*Κόρη καὶ πᾶς αὐτῆς ὁ χόρος ἄνω μενούσης ὑφαίνειν λέγονται τὸν διάκοσμον τῆς ζωῆς*"; Damascius ed. RUELLE p. 200, 19 ff. „*οἱ νεώτεροι . . . ἀπὸ τῆς παρ' Ὀρφεῖ κορικῆς ὑπερκοσμίου πεπλοποιίας ὁρμηθέντες, ἐν ᾗ τὰ μιμήματα τῶν νοερῶν ἐνυφαίνεται*". Porphyr. de antro nymph. XIV, 15 „*. . . . παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη . . . ἱστουργοῦσα παραδέδοται*". Syrian in Aristot. Metaph. p. 850 b: „*Ἀθηνᾶ καὶ Κόρῃ τὴν ὑφαντικὴν ἀποκλήρουν (οἱ θεόλογοι)*". Dazu Diodor. V, 3, 4 ed. VOGEL, vol. II, p. 6: „*μυθολογοῦσιν*" (und zwar in Sizilien) „*δὲ μετὰ τῆς Κόρης τὰς τῆς ὁμοίας παρθενίας ἠξιωμένας Ἀθηνᾶν τε καὶ Ἄρτεμιν συντρεφομένας . . κατασκευάζειν κοινῇ τῷ πατρὶ Διὶ τὸν πέπλον*". Nonnos Dionys. 6, 145 ff.:

„*ἀμφὶ δὲ καρχαρόδοντα γέννν πεπόνητο σιδήρου*
εἰροκόμῳ ξαίνουσα περὶ κτένι λήνεα κούρη
ἠλακάτη δ'ἐνελίσσε · πολυστροφάδεσσιν δὲ ῥιπαῖς
εἰλυφόων ἄτρακτος ἕλιξ βητάρμονι πάλμῳ
νηθομένων ἐχόρευε μίτων κυκλούμενος ὅλκῳ
καὶ ποσὶ φοιταλεοῖσιν παλίνδρομος ἄκρον ἀπ' ἄκρου
πρωτοπαγῆ ποίησε διάσματα φάρεος ἀρχήν
ἴστῳ δ'ἀμφὶς ἐλίσσεν . ὕφαινε δὲ κέρκιδι κούρη
πηνίον ἐξελκοῦσα παρὲκ μίτον ἀμφὶ δὲ πέπλον
γνωτὴν ἱστοτέλειαν ἐὴν ἐλίγαινεν Ἀθήνη".

Claudian. Rapt. Pros 33[1], 24 ff. (s. unten die ausführliche Analyse dieses Textes).

[2] Wenn Proklos Kore und ihren „ganzen Reigen" die Weltenwebe wirken läßt, so können mit dem *χόρος* die Horen (Orph. hymn. 43, 6 „*ἀγνῆς Περσεφόνης συμπαίκτορες*") gemeint sein, die auch sonst (Kypr. fr. 3, Athen. XV, 30, p. 682 e) als Weberinnen auftreten; auch an die „Nymphen" könnte gedacht werden, die Od. *ν* 107 ff. „*φάρε' ὑφαίνουσιν ἁλιπόρφυρα θαῦμα ἰδέσθαι*"; *ε* 63 webt auch die „Nymphe" Kalypso, Kore selbst wird von Proclos *νύμφη* genannt. Bei Nonnos (v. 154), Syrian und Diodor ist Athene, bei letzterem überdies noch Artemis an der Mantelwebe mit beschäftigt. Die Beteiligung dieser beiden Göttinnen läßt sich am ehesten als Anknüpfung an lokale Kult-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Webe besonders eng mit dem Mythenkreis der geheimnisvollen, altehrwürdigen Kore Persephone der Mysterien zusammenhängt. Bei genauerer Erwägung aller Einzelheiten aber sieht man leicht, daß den Späteren eine doppelte Überlieferung vorgelegen sein muß.

Bei Claudian bildet die anmutige, allegorisierend ausgesponnene Genreszene von der lieblichen, durch düstere Ahnungen bedrückten Jungfrau am Webstuhl das Vorspiel zu der dramatischen Entführung in die Unterwelt durch den räuberischen Hades. Dieselbe Einkleidung der Weblegende setzen die Anführungen des Proklos voraus, der beide Male ausdrücklich den Aufenthalt der webenden Kore in der Oberwelt (*ἄνω μένουσα*) ausdrücklich hervorhebt — offenbar doch nur mit Rücksicht auf die unmittelbar auf das Weben folgende *καταγωγή*.

Bei Nonnos dagegen ist der Zusammenhang ein ganz andrer: hier steht das fragliche Motiv mitten drin in einer abweichenden Fabel, die vom Hadesraub und einer Entführung in die Unterwelt nicht das mindeste zu wissen scheint: webend wird hier die Göttin in der Höhle, wo sie die sorgliche Mutter im Schutz greulicher Drachen zurückgelassen hat, von ihrem eigenen Vater Zeus in Schlangengestalt überrascht, verführt und zur Mutter des Dionysos Zagreus, des *κεροὲν βρέφος* gemacht.

Damaskios und Porphyr drücken sich zu unbestimmt aus, als daß man entscheiden könnte, welche von beiden Fassungen ihnen vorlag. Diodor seinerseits bezieht sich ebenso wie Claudian ganz offenbar auf den Hadesraub, nur daß er das Gewebe der Kore als einen Mantel für den Göttervater Zeus bezeichnet, während es dem Claudian als „inrita

verbindungen und landschaftliche Ausgleichungen verstehen. Athene wird, wie JANE E. HARRISON, Prolegomena to the Study of Greek religion, p. 301 richtig bemerkt hat, noch bei Plato legg. 796 in richtiger Erkenntnis des religionsgeschichtlichen Sachverhalts „*ἡ παρ' ἡμῖν*“ (sc. in Athen) „*Κόρη καὶ Δέσποινα*“ genannt und beim *ἄνοδος Κόρης* in Athen an den Procharisterien (Suidas s. v. *προχαριστήρια* BEKKER, Anekd. I, 295, 3) wurde tatsächlich der Athene geopfert; Athene als Weberin *E* 735, *Θ* 386; ABEL fr. orph. Nr. 135, Apoll. Rh. I, 721; Hermipp. FHG II, 380, p. 3—5; Aelian n. a. I, 21, Ovid. Met. 6, 1—145 etc. Sizilische Lokalkulte der Athene und der Artemis erwähnt Diodor selbst a. a. O. § 5. Artemis = *Κόρη*, z. B. bei Servius z. Virg. Aen. 3, 26; Myth. Vat. I, 37, II, 15; Pariser Zauberpap. 2522 *Ἄρτεμι Περσεφόνη ἐλαφήβολε νυκτιφάνεια*; Hesych. s. v. *Πολύβοια*· „*θέος τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις, ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη*“. Webend kommt sie sonst wohl nicht vor, doch spinnend führt sie bekanntlich das homerische Beiwort *χρυσηλάκατος* ein; in der Artemis *Ἐργιθος* (*ἔργιθος* = Lohnarbeiterin) einer attischen Inschrift will MAASS, Orpheus 170 ein Gegenstück zur *Ἀθήνη ἐργάνη* sehen. Offenbar mit Beziehung auf die vielleicht schon im Brontinischen Peplos soweit gediehene Verschmelzung der drei Göttinnen heißt es bei Prokl. Plat. Orat. p. 100, ABEL, fr. orph. Nr. 201, p. 234, cf. Nr. 137, p. 208, Z. 1, daß bei Orpheus dieselbe Gottheit Artemis, Persephone und Athene genannt wird.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

munera redituraе matri", demnach also als Weihgeschenk für die Demeter bei ihrer Epiphanie gegolten hat.

Gerade dieses letzterwähnte Schwanken kann wohl mit Fug als unwesentlich vernachlässigt werden: denn da Kore und Demeter fast ständig,[1] Zeus und Kore[2] sehr häufig im Kult nebeneinander standen, konnten sich sehr leicht im Anschluß an die Peplosfeste des göttlichen Elternpaares[3] die beiden Spielarten der Mantellegende nebeneinander behaupten.

Im großen und ganzen aber stimmt der zwiespältige Charakter der Überlieferung trefflich zu der überlieferten Titelliste orphischer Schriften. Denn die Buhlschaft der Kore mit ihrem Vater Zeus muß als Vorgeschichte der Geburt des Zagreus in der orphischen, sogenannten rhapsodischen Theogonie, bezw. in dem *Διονύσου ἀφανισμός* — wenn anders das wirklich eine besondere Schrift war — unbedingt vorgekommen sein; daneben gab es aber einen besonderen, in der parischen Marmorchronik[4] ausdrücklich erwähnten *ἱερὸς λόγος* der Orphiker über den Mädchenraub („*Κόρης ἁρπαγή*").

In beiden Überlieferungen wird das Webemotiv in einigen inhaltsvollen Versen, etwa in dem Umfang wie bei Nonnos, flüchtig berührt worden sein, sei es, daß das Gewebe, oder sei es, daß die *κατασκευή* selber[5] eingehender geschildert wurde. Ausführlichere Schilderungen des

[1] Siehe die Belege bei GRUPPE, Handb. 1182₄. Vielleicht nach attisch-eleusinischem Vorbild erscheint diese Doppelinkarnation (*τὼ θεώ*) in Syrakus, im reformierten Geschlechterkult des Gelon (Diod. 11, 20 ff., 14, 63), in Akrai (*θεαὶ ἀγναί*), Tauromenion, Aitne (auch dieser Tempel ist von Gelon erbaut), Katana (IGS I 449, 450), Akragas, (s. unten S. 126₄), Selinus (IGS I 268).

[2] Mit Zeus verbunden erscheint Persephone z. B. in Amorgos (Athen. Mitt. 1870, 334 vgl. XVI, 1891, 8) und in Mykonos (v. PROTT, fasti sacri I, 4, 10). Was gerade Sizilien anlangt, vgl. unten S. 125 f. über die dortige *θεογαμιὰ Κόρης*.

[3] Für die sizilische Legende darf hier vor allem an den goldenen Mantel des Zeus Olympios in Syracus (oben S. 56₃) erinnert werden. Hom. hymn. V, 25 ff. legt Demeter den goldenen Schleier ab und zieht Trauergewänder an. Dazu vgl. vielleicht die Demeter *μέλαινα* von Phigalia Paus. 8, 42, 2; 4; Paulus Silent. Anthol. Palat. XI, 66, 4 nennt Persephone *μελάμπεπλος*, wozu die oben S. 105₆ besprochenen orphischen Überlieferungen über die *Νὺξ μελάμπεπλος* zu vergleichen wären. In Syrakus trägt Demeter nach Plutarch. Dion. 56 ein Purpurkleid (*πορφυρίς*). Man beachte, daß bei allen griechischen Peplosfesten die Gewänder von Frauen gewebt wurden, die also recht gut in diesem *δρώμενον* als Verkörperungen der *Κόρη* und ihres *χόρος* gegolten haben können.

[4] ABEL, fr. orph. p. 214₀.

[5] In der oben S. 117₁ angeführten, die mystische Werktätigkeit im einzelnen schildernden Nonnosstelle habe ich die dem Sprachgebrauch der Mysterien mit Sicherheit zuzuweisenden Worte gesperrt. Trotz der Verwendung solcher Ausdrücke kann keine Rede davon sein, daß Nonnos in den Einzelheiten hier wirklich streng seiner orphischen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mystischen Mantels, wie sie bei Claudian und, noch breiter ausgesponnen, bei seinem mittelalterlichen Nachahmer Alanus de Insulis[1] vorliegen, wird man dagegen nicht als selbständige, willkürliche Erweiterungen der knappen Andeutungen in der orphischen Zagreuslegende oder in den orphischen Fassungen des alten Wintermärchens von der *Κόρης ἁρπαγή*, sondern als Nachahmungen — wenn auch noch so freie — jener Schriften des Brontin oder Zopyrus zu betrachten haben, die die Grammatiker unter dem Titel *ΠΕΠΛΟΣ ἢ φυσικά* erwähnen und die im Gewand einer kosmologischen Beschreibung und Ausdeutung des mystischen Gewebes eine mehr oder minder eingehende Naturlehre dargeboten haben müssen.

Gewiß liegt einer, heute noch nicht ganz überwundenen Betrachtungsweise religionsgeschichtlicher Quellen der Einwand sehr nahe, daß in den alten Legendendichtungen von einer kosmischen Bedeutung des Gewebes der Kore gar nicht die Rede war, daß erst die Neuplatoniker in eine harmlose Genreszene solche Allegoristereien und Subtilitäten hineingeheimnist hätten, und daß endlich die spät bezeugten Peplosschriften bloße Pseudepigrapha des ausgehenden Altertums seien, die man Mitgliedern der altpythagoreischen Schule nach der gerade bei den Mystikern so beliebten Gewohnheit, mit berühmten Namen der Vorzeit zu spielen, willkürlich untergeschoben habe.

Glücklicherweise sind diese Bedenken einer formalistischen, im selbstgeschaffenen Regelzwang erstickenden Hyperkritik hier sehr einfach durch den Hinweis darauf zu entkräften, daß ja auch das Gewebe in jenem seit kurzem auch im Wortlaut vorliegenden Bruchstück der pherekydeischen Kosmogonie, wo der himmlische Bräutigam Zeus für seine Braut Chthonie „einen großen und herrlichen Mantel stickt", ganz ebenso wie die bräutliche[2] Persephone bei Diodor einen Peplos für den Himmelsvater webt, mit den kosmischen Bildern der *γῆ*, des *ὠκεάνος* u. s. w. geschmückt ist. Wie es sich freilich mit den litterargeschichtlichen Einzelheiten der Überlieferung verhält, ob Nonnos, wie Rohde[3] annahm, unmittelbar aus der „rhapsodischen" Theogonie geschöpft hat, oder eine Dichtung des Euphorion[4] benützt hat, wie MAASS

Vorlage folgt. Denn Proserpina spinnt hier statt des heiligen Flachses der Mysterien zum Ärgernis eines jeden satzungstreuen Orphikers (vgl. Herodot II, 81) — tierische Wolle, die sie vor dem Spinnen erst gekrempelt hat! Oder soll man unter *λήνεα* vielleicht Baumwolle verstehen?

[1] Oben S. 53₃ und die ausführliche Anführung weiter unten.

[2] *νύμφη* bei Proklos oben S. 117₁.

[3] Psyche II, 117₄.

[4] Vgl. Euphorion fr. 15. Auch Kallimachos (fr. 171 und 374) hat die Zagreusfabel behandelt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

behauptet, ob der Sizilier Claudian, der sich selbst mit Orpheus zu vergleichen liebte,[1] noch altorphische Schriften des Brontin oder Zopyrus lesen konnte oder vielmehr eine alexandrinische Kosmogonie nachgebildet hat, wie REITZENSTEIN[2] vermutet, möchte ich lieber dahingestellt sein lassen. Wo sich eine Einzelheit bei Nonnos oder Claudian nicht aus altorphischen Gedankenkreisen verstehen ließe, sondern platonische oder gar stoische Anschauungen voraussetzte, wird man natürlich an spätere Überarbeitung denken. Aber im ganzen treten wohl diese Nebensachen vollständig zurück gegenüber dem Hauptproblem einer sachlichen und mythengeschichtlichen Erklärung des mystischen Inhalts der Überlieferung.

Der herkömmlichen Betrachtungsweise würde es natürlich am nächsten liegen, das doppelte Vorkommen des Webemotivs in der Zagreuslegende und in der *Κόρης ἁρπαγή* durch äußerliche, womöglich litterargeschichtlich faßbare Übertragung zu erklären. Die sizilischen Orphiker am Hof des Pisistratus und die damaligen Kultreformen in Eleusis[3] könnten für die Einführung des Dionysos in das alte Telesterium der Demeter, für die Ausgleichung des eleusinischen *Ἴακχος* mit dem gemeingriechischen Bakchos, des orphischen Zagreus mit dem eleusinischen Eubuleus[4] und für die Einschleppung des Mythus von der Buhlschaft des Zeus mit seiner Tochter Kore nach Eleusis[5] verantwortlich gemacht werden. So kann es natürlich zugegangen sein. Aber es gibt doch mindestens zu denken, daß ebenso wie bei den Orphikern[6] auch in Eleusis, in Kreta[7] und in Sizilien[8] die Mythen von der Geburt des

---

[1] Wie jener alte „Orpheus" von Kamarina oder der von Kroton u. a. Dichter des Namens in der Vorzeit will er sich dadurch dem Kundigen vielleicht bloß als Eingeweihter vorstellen.

[2] Zwei religionsgeschichtliche Fragen S. 67 cf. 107.

[3] Über Orpheus in Eleusis s. GRUPPE Hdb. 56$_5$.

[4] Hymn. orph. 29, 8; 30, 6, p. 74 ABEL; Zagreus als Hades- statt als Zeussohn, bei Aisch. fr. 5 und 228 N^2, Etym. Gud. 227$_{41}$.

[5] ABEL, fr. 47 (Tatian): *„Ζεὺς θυγατρὶ συγγίνεται καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κύει· μαρτυρήσει μοι Ἐλευσὶς καὶ δρακὼν ὁ μυστικός κτλ."* Die Lokalisation des Koreraubes ebenda braucht wohl nicht eigens belegt zu werden.

[6] fr. 186 ABEL: *„Κόρην ὑπὸ μὲν τοῦ Διὸς βιάζεσθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ Πλουτῶνος ἁρπάζεσθαι"*, cf. ibid. Nr. 187.

[7] Zeugnisse für die Lokalisierung des Jungfrauenraubes auf Kreta bieten Bakchylides fr. 64 BE. = 47 BL., Schol. Hes. Theog. 914, p. 285 FL. Die Zagreuslegende als kretischer *λόγος ἐπιχώριος* bei Diodor V, 75, ABEL, S. 274$_2$. Vgl. die Münzen von Priansos auf Kreta, HEAD, Hist. numm. 404.

[8] Zeus, Persephone in Schlangengestalt besuchend, Münze von Selinunt (V. Jahrh.) bei OVERBECK, Kunstmythol. II$_{II}$, 668; HEAD a. a. O. 148; Koreraub in Sizilien, GRUPPE,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zagreus aus der Verbindung des Zeus mit der Kore neben der Legende vom Hadesraub einherlaufen. Für das hohe Alter dieser Verkettung von Motiven lassen sich vielleicht schon aus dem homerischen Epos einige Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen. Der Raub der Helena durch Theseus — dessen Namen doch wohl von *τίθημι* abzuleiten und auf den *θεσμὸς* der *Μήτηρ* zu beziehen ist — und ihre Befreiung durch die Dioskuren bildet jedenfalls eine auffallende Parallele zur Entführung der Persephone durch Hades und ihrer, ursprünglich natürlich geglückten Befreiung durch das Freundespaar Theseus und Peirithoos. Der Name *Ἑλένη*, den man wohl trotz des kurzen E-Lauts mindestens volksetymologisch zu *σελήνη* stellen wird, die Abbildungen der Helena mit Mondhörnern auf kleinasiatischen Münzen,[1] die Sagen, daß sie vom Mond herabgefallen und wieder zu ihm emporgehoben worden sei,[2] haben ihre genaue Entsprechung in den lunaren Zügen der Kore-Persephone,[3] die sich ihrerseits mit Naturnotwendigkeit aus dem Ritus der Theogamie entwickeln mußte, sobald man in der *σύνοδος* von Sonne und Mond am Neumondstag das himmlische Spiegelbild des *ἱερὸς γάμος* zu erblicken begann.[4] Der Helena *Λευκοφρῦς* von Rhodos und Lakonien[5] endlich entspricht die durch Firmicus Maternus[6] bezeugte Dendrophorie der Kore. Ist nun der „Menelaos" des Epos, wie Gruppe[7] aus guten Gründen angenommen hat, eine alte Hadesepiklese, wie Echelos, Dekelos u. a. m., Paris aber, der ehebrecherische Buhle der Helena, nur eine Heroisierung der im heiligen Flechtkorb (*ἑλένη* oder *κάλαθος*) einhergetragenen heiligen Schlange *παρεία*, dann wären auch hier schon alle frag-

Handb. 1186$_0$, Nr. 11. Nonnos (VI, 124 ff.) sowohl als Claudian verlegen die oben S. 118 besprochenen Vorgänge nach Sizilien.

[1] Münzen von Termessos, Kodraula, Akalissos und von Ariassos in Pamphylien (IMHOOF-BLUMER, Monnaies grecques 345$_{110}$), LOEBBECKE, Zeitschr. f. Numism. XV, 1887, 47.

[2] GRUPPE, Hdb. 163$_7$.

[3] Kore als Mondgöttin beim Epicharm des Ennius, DIELS FVS^2, p. 98, Nr. 54, wo auch der Vergleich der Proserpina mit der Mondschlange (serpens) zu beachten ist. Als stoische Theologie bei Serv. Virg. Georg. 1$_5$, cf. 1, 39. (Myth. Vatic. I, 7; II, prooem. n. 100; III, 7$_2$.) Porphyr, de antro nymph. 18, Firm. Mat. 7$_7$. Schol. Germ. 200$_8$ Br.; Jambl. bei Lyd. de mens. fr. Caseol. S. 115$_{22}$ B, Plut. de fac. 27, cf. 28.

[4] So in Eleusis; vgl. USENER, Rhein. Mus. XXXIV, 1879, p. 428 nach Prokl. zu Hesiod *ἐχή* 780; in Athen nach v. PROTT, Fasti sacri s. 4. Die ursprünglichere Deutung des Ritus ist natürlich die einer Vermählung von Himmel und Erde (s. unten Kap. IV).

[5] Paus. III, 19, 10. In Lakonien war der Helena die Platane heilig, Theokr. Idyll. 18$_{46}$, KAIBEL, Hermes XXVII 1892, 249—259.

[6] 27, 1 s. unten das ausführliche Zitat.

[7] Hdb. 621.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lichen Motive — die Schlangenbuhlschaft der Hadesgattin, Raubehe u. a. m. — im Hintergrund der kunstmäßig umgedichteten Heldensage sichtbar.

Der ständige Zusammenhang der besprochenen Einzelzüge hat natürlich seinen ganz leicht zu erkennenden Grund in dem feststehenden Zeremoniell der Hierogamie, wo gerade die hier in Betracht kommenden, höchst altertümlichen Riten gewiß von Anfang an beobachtet und nicht etwa später irgend einmal in historischer Zeit hinzugefügt worden sein müssen. Hades, der der kunstmäßigen Legendenbearbeitung der Dichter als frecher Räuber gilt, ist natürlich nach alter Auffassung der rechtmäßige Gatte der Kore, die Entführung auf dem Wagen der alte, im Kult nach sicherem Zeugnis dramatisch dargestellte[1] Ritus des Brautraubs, der Abstieg in die Unterwelt nur der Eintritt der Braut in das unterirdische Gemach,[2] in dem man das zauberische Beilager feierte, um die magische Befruchtungswirkung möglichst tief in die Erde eindringen zu lassen.[3] Die Buhlschaft der jungfräulichen Göttin mit dem schlangengestaltigen Gott ist ebenso zweifellos das mythische Spiegelbild der unmittelbar vor der heiligen Hochzeit vollzogenen Defloration mit Hilfe der goldenen Phallusschlange,[4] des *διὰ κόλπου θεός*, den man durch das bekannte, von Dieterich[5] trefflich erklärte

[1] Tertull. ad nat. 27 „Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?".

[2] Zu erschließen aus der zum Kult der Göttermutter gehörigen Formel „*ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυνον*", wozu die *μέγαρα* oder *μάγαρα* der Demeter zu vergleichen sind, die WILLIAM ROBERTSON SMITH, Rel. der Sem., Tübingen 1899, S. 152 wohl mit Recht von semit. ma'arah מערה = Höhle abgeleitet hat. In einer Höhle in Sizilien aber spielt ja die hier zu besprechende Szene von der webenden Kore. Vgl. auch die Höhle der Demeter in Phigalia Paus. VIII, 5_8.

[3] Dasselbe sollte erreicht werden, wenn der Beischlaf in der Ackerfurche selber stattfand, was ja für die Demeterkulte sicher bezeugt ist. Übrigens ist natürlich das Furchenreißen des Erysichthon mit dem phallosförmigen Pflug selber schon ein Befruchtungszauber und nicht etwa eine rationell gemeinte Saatmethode.

[4] Die Defloration durch den heiligen Phallus ist zu bekannt, um einzelner Belege zu bedürfen. Litteraturangaben bei FRAZER, GB[3] IV, p. 50, 53_2. Über Phallos und Schlange s. DIETERICH, Mithraslit. S. 125_1; ROHDE, Hermes, XXI, 124; GRUPPE, Handb. $866_{1\ u.\ 2}$; wie verbreitet die Gedankenverbindung war, zeigt der Umstand, daß das löwenähnliche Ungeheuer auf dem oft abgebildeten Palastrelief von Persepolis einen als züngelnde Schlange gebildeten Phallos aufweist. Höchst wahrscheinlich geht auch die Volkssage von der Buhlschaft der Eva mit der Paradiesesschlange (z. B. 2 Kor. 11_3; Protoev. Jacobi c. 13 S. 59 HENNECKE) auf den gleichen Ritus zurück. Daß die Mysterienschlange aus Gold war, ergibt sich aus Arnobius a. a. O. „aureus coluber".

[5] Mithrasliturgie S. 123 f., woselbst man die Quellenstellen (Clemens Al. protrept. II, 16, Arnob. V, 21, Firm. Mat. de err. c. 10) und n. 3 die richtige Erklärung von *κόλπος* euphemistisch = Schoß findet. Sabaziastische Riten darf man nun ohne Bedenken n einer Erörterung griechischer Theogamien verallgemeinernd heranziehen, seit JANE E. HARRISON den *Σαβάζιος* als den alten Bierdionysos (*Βραΐτης* in Delphi, *Βρόμιος* in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Synthema der Sabaziasten zur Genüge kennt. Das Ritual darf demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit so rekonstruiert werden: die jungfräuliche Priesterin, die sich in ihrem *παρθενὼν* durch Fasten und durch den Genuß des berauschenden Mischtranks[1] auf die folgenden Zeremonien vorbereitet hatte, nahm das *ἄῤῥητον* — die goldene Phallusschlange — aus der cysta mystica, wo es für gewöhnlich vor ungeweihten Blicken geborgen war, vollbrachte[2] das pudendum, legte — zum Zeichen der vollzogenen Vereinigung zwischen *ἑλένη* und *παρεία* — den Schlangenfetisch in den heiligen Flechtkorb[3] und verwahrte ihn schließlich wieder in dem geweihten Behältnis.[4] Nach dieser feierlichen Handlung folgte dann wohl die Raubehe, d. h. die gewaltsame Überführung der Priesterin auf dem vierspännigen Wagen in das unterirdische Brautgemach.[5] Bevor dort das eigentliche Beilager — wenn ein solches gefeiert wurde — abgehalten wird, werden wohl noch andere Zeremonien einer feierlichen Eheschließung vollzogen worden sein, von denen mit Sicherheit nur zwei nachzuweisen sind: erstens die symbolische Vereinigung der Brautleute durch das Essen der gleichen Speise[6] — der gemeinsame Genuß des samenreichen, bluterfüllten Granatapfels, dessen bekannte Wirksamkeit

Eleusis und anderswo) von illyr. „sabaium" = Bier (vgl. das von Miss HARRISON merkwürdigerweise übersehene italienische „zabbajone" = Eierpunsch) enthüllt hat. Es handelt sich also keineswegs um eine barbarische, nachträglich mit Dionysos ausgeglichene Gottheit, sondern um eine lokale, aus der Zeit vor Einführung des Weinbaues stammende Epiklese des Rauschtrankgottes. Ähnlich ist der bisher nicht erklärte Baumbast-Dionysos (*Φλεὺς*, *Φλοῖος* etc. von *φλοῖον* = Rinde, Bast, lat. Liber, die bekannte Bakchosepiklese) und vielleicht auch der *Δενδρίτης* das Überbleibsel einer Zeit, wo man — das Verfahren ist, wie mir Freunde mitteilen, heute noch in Amerika üblich — die Birken oder ähnliche Bäume anbohrte und den aus der Rinde quellenden Zuckersaft zu einem Baumwein vergähren ließ. Empedokles fr. 81, DIELS FVS[3], p. 195 *„οἶνος ἀπὸ φλοιοῦ πέλεται σαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ"* bezieht sich sicher auf diese Prozedur, wonach die Übersetzung von DIELS zu berichtigen ist: „Wein trieft aus der Baumrinde, im Holz vergohrenes Wasser". Nur nebenbei bemerke ich, daß diese „orphischen" Vorstellungen — Goethe wohl aus Plutarch bekannt oder durch Langer mündlich vermittelt — im bekannten Zauberspruch des Mephistopheles fortleben („Trauben trägt der Weinstock, Hörner der Ziegenbock" — vgl. den Dionysos *τράγιος* oder *ἐρίφιος* — „der Wein ist saftig, Holz die Reben" — *σαπὲν ἐν ξύλῳ ὕδωρ*! — „der hölzerne Tisch kann Wein auch geben").

[1] *„ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα"* Synthema von Eleusis bei Clemens, protr. II, 21.

[2] *„ἐργασάμενος"* im Synthema mit DIETERICHS Erklärung a. a. O. S. 125.

[3] *„ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον"* . . .

[4] *„καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην"*.

[5] *„ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυνον"*. Freilich nur als Symbolon der Kybelemysten überliefert, aber ohne Zweifel auch für die Theogamie der Kore vorauszusetzen.

[6] Vgl. DIETERICH a. a. O. über die römische confarreatio.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

im Mythus der Kore nur durch einen solchen Ritus zu erklären ist,[1] und die bei jeder griechischen Hochzeit einen Hauptbestandteil des Zeremoniells bildende bedeutungsvolle erste Entschleierung der Braut[2] vor dem künftigen Gatten. Gerade in Sizilien, wohin beide Legendenfassungen, Zagreussage und *Κόρης ἁρπαγή*, Nonnos sowohl als Claudian ausdrücklich die hier im Mittelpunkte des Interesses stehende Webeszene verlegen, ist diese Feier zweifach bezeugt: erstens durch eine oft herangezogene Grammatikernotiz,[3] zweitens aber — was bisher übersehen worden ist — durch ein hochberühmtes Kunstdenkmal eben derselben Stadt Selinunt, deren Münzen uns eine Darstellung der Jungfrau mit ihrem Buhlen, dem schlangengestaltigen Gott,[4] aufbewahrt haben.



Figur 31. *ΑΝΑΚΑΛΥΠΤΗΡΙΑ ΚΟΡΗΣ*
Metope vom Tempel F in Selinunt im Museum von Palermo.

Ich meine jenes wundervolle Metopenrelief des Tempels F, das gegenwärtig meist mit RICHARD FOERSTER[5] ganz allgemein auf die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera bezogen wird, das sich aber außer dieser wenigstens nicht ganz verfehlten Erklärung schon viele andere Mißdeutungen hat gefallen lassen müssen.[6] Die unvergleichliche Komposition spricht deutlich genug für sich selbst. Vor dem bekränzt dasitzenden, tiefbewegt aufblickenden göttlichen Bräutigam steht die Göttin im Ärmelchiton

[1] Vgl. den Quittenapfel, den die Neuvermählten angeblich nach solonischer Vorschrift in Athen zu essen hatten bei Plutarch. quaest., Rom. 65, cf. praec. coni. 1. Dazu die Mythen von den Hesperidenäpfeln beim *ἱερὸς γάμος* der Hera, GRUPPE, Handb. 385$_0$. Eine analoge persische Sitte bei Strabo XV, 3, 17, p. 377.

[2] Vgl. Synes. calv. laud. c. 7 p. 70P: „*ἐπὶ τούτοις Ἐλευσὶς ἄγει τὰ Δημητρὸς ἀνακαλυπτήρια*".

[3] „*ἀνακαλυπτήρια Κόρης*" Schol. Pind. O. VI, 160.

[4] Siehe oben S. 121$_8$; die Metope selbst Abb. 31.

[5] Hochzeit des Zeus und der Hera, Winckelmanns-Programm 1867 p. 34.

[6] z. B. auf Zeus und Leto bezw. Semele bei SERRADIFALCO p. 66, HITTORF, Recueuil p. 165. K. O. MÜLLER, Kl. deutsche Schriften II, 477 und O. BENNDORF, Metopen von Selinunt, Berlin 1873, p. 55 f. wollten hier die graziös frivole Buhlgeschichte der homerischen *Διὸς ἀπάτη* wiedererkennen, von der diese Szene wohl toto genere verschieden ist. Mindestens müßte doch der *Κεστός* der Aphrodite oder sonst irgend ein bezeichnendes Detail zu erkennen sein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und gegürteten Gewand mit doppeltem Überfall; über Kopf und Gestalt hat sie einen lang herabwallenden Schleier gebreitet, den sie eben, mit beiden Händen zugreifend, in scheuer, ernster Befangenheit auseinanderschlägt, dem Gott ihre Schönheit zum erstenmal enthüllend. Nur der wird darauf bestehen die beiden Gestalten auch weiterhin Zeus und Hera zu nennen, der sich nicht von den geläufigen Vorstellungen der mythologischen Schulbücher losmachen kann. Nicht der geringste Anlaß liegt vor, dieser namenlosen Göttin eine andere Bezeichnung zu geben, als die, die ihr im Kult selber, kraft der Rolle, die sie in der heiligen Handlung zu spielen hatte, zukam. Sie ist das „Mädchen" oder die „Jungfrau" schlechthin, deren Enthüllungsfest die Sizilier als „*ἀνακαλυπτήρια Κόρης*" und Vorfeier der Theogamie[1] alljährlich festlich begingen. Etwas anders liegt die Sache auf Seiten des göttlichen Bräutigams. Ihn schlechtweg als *νύμφιος* oder *πατήρ* anzusprechen, wird kaum angehen, da der männliche Partner der Priesterin bei dieser Zeremonie ganz sicher eine individuelle Göttergestalt zu verkörpern hatte, für die nur die Namen Hades und Zeus zur Wahl stehen.[2] Die Frage wird entschieden durch eine Reihe von Notizen, denen zufolge Zeus der Kore als Anakalypteriengeschenk Sizilien[3] oder doch enger gefaßt, Akragas[4] zu eigen gegeben habe. Nach allem, was über die Anakalypteriengabe überliefert ist,[5] handelt es sich dabei um ein Geschenk, das der Bräutigam der Braut zum Dank und als Freudenbezeugung für den ersehnten Anblick, bezw. als Entschädigung für das Keuschheitsopfer der Entschleierung gewährt. Zeus kann daher in der Kultlegende des sizilischen Anakalypterienfestes der Kore nicht als Brautvater — der hatte ja überhaupt im *δρώμενον* keine Rolle und deshalb ist auch seine Rolle in den Dichtungen über die Vermählung des Hades mit der Kore so schwankend und zweideutig — sondern nur als Bräutigam und Gatte gedacht gewesen sein. Wie man einen solchen Mythus mit

[1] Pollux I, 37 „*Κόρης παρὰ Σικελιώταις θεογαμία καὶ ἀνθεσφόρια*".

[2] Hermes, Apollon, Ares, die sonst auch noch in halbverschollenen Kultlegenden als *πάρεδροι* neben Kore stehen, sind hier von vornherein durch den Typus der Gestalt ausgeschlossen.

[3] Timäus bei Diodor V, 2, 3 ∾ Plut. Tim. 8 cf. Pind. Nem. I, 14.

[4] Schol. rec. Pind. Ol. II, 14 B.

[5] Poll. II, 59 „*ὀπτήρια τὰ δῶρα τὰ παρὰ τοῦ πρώτου ἰδόντος τὴν νύμφην νύμφιον διδόμενα*". cf. ibid. III, 36 „*τὰ δὲ παρὰ τοῦ ἀνδρὸς διδόμενα ἕδνα καὶ ὀπτήρια καὶ ἀνακαλυπτήρια . . καὶ προσφθεγκτήρια ἐκάλουν*. Moeris ed. BEKKER p. 205$_{24}$ „*ὀπτήρια Ἀττικῶς, ἀνακαλυπτήρια Ἑλληνικῶς*". Heute noch heißt bei den Türken die Brautgabe „Jüz gorümlük" = „Ins Antlitz schauen"; vgl. THEOPHIL LÖBEL, Hochzeitsbräuche in der Türkei, mit einer Einleitung von H. VAMBERY, Amsterdam 1897, S. 35.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Sagen vom Hadesraub zu harmonisieren vermochte und ob die Alten dieses schwierige Problem je in Angriff genommen haben, läßt sich kaum sagen. Zum Ziel kann mit einer solchen Aufgabe höchstens jene Differenzierungstheologie gekommen sein, die eine erste, zweite und dritte Persephone unterschied und die man schon dort am Werk sehen kann, wo es bloß die Defloration durch die goldene Schlange mit der nachfolgenden Entführung durch den Wagenlenker in Einklang zu bringen galt.[1] Die Deutung der mystischen Schlange auf Zeus ist durch Arnobius[2] gesichert, und Nonnos hat in seiner Schilderung[3] sogar das Epitheton *μείλιχος* seiner Vorlage bewahrt, das die besten Aufschlüsse darüber gibt, welchen Vorstellungskreisen dieser schlangengestaltige Zeus angehört. Es ist natürlich der schlangengestaltige chthonische Gott, den man durch die süßen Opfer von Honig und Milch zu besänftigen versuchte und daher euphemisch den *μειλίχιος* nannte, in Wahrheit der *ἀμείλιχος*, der unerbittliche Todesgott und als solcher vom Hades, dem Gegenspieler der Kore im Mythus von der Raubehe kaum verschieden. Zwischen der Schlangengestalt des Gottes im Deflorationsritus und der für alle folgenden Akte des *δρώμενον* vorauszusetzenden rein menschlichen Gestalt des göttlichen bezw. priesterlichen Bräutigams[4] hat gewiß irgend ein *ἱερὸς λόγος* die nötige Brücke geschlagen, höchst wahrscheinlich ein Verwandlungsmythus ähnlich jenen typischen, bei allen Völkern vorkommenden Märchen von dem erst durch irgend einen Zauber, Kuß, Umarmung, Bekleidung mit einem magischen Gewand u. dgl. aus seiner Tiergestalt zu erlösenden Bräutigam; etwa so, daß Zeus der Kore, nachdem sie sich die Liebkosungen der schmeichelnden Schlange hatte gefallen lassen, in seiner wahren Gestalt erschienen war.[5]

[1] Vgl. Proclus bei ABEL fr. 187. Eine andere Möglichkeit einer Harmonisierung wäre etwa die, daß man der Kore zwei Gatten, einen himmlischen — Zeus — und einen chthonischen — Hades — zuschrieb und sie bei jedem einen Teil des Jahres weilen ließ, ähnlich wie etwa Adonis in seinem Amphibienleben bald bei Aphrodite-Ištar, bald bei Persephone-Eriškigal, oder der arabische Hobal abwechselnd bei Al-uzza und bei Al-latu weilt. Wenn es solche Legenden gab, so haben sie doch jedenfalls keinen kultischen Hintergrund; denn es lag kaum ein Anlaß vor, zwei Theogamien der Kore, eine bei der *καταγωγή*, eine zweite etwa beim *ἄνοδος* zu feiern.

[2] „Jovis anguem" a. a. O.

[3] Vers 163 f. a. a. O. „*καὶ γαμίαις γενέσσιν δέμας λιχμάζετο κούρης μείλιχος*". Abbildungen des schlangengestaltigen Zeus Meilichios auf Weihereliefs aus dem Piräus Bull. Corr. Hell. 7, 507 ff. JANE E. HARRISON, Proleg. p. 13—28, Fig. 1.

[4] Euseb. praep. ev. III, 12[4]: „*ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται*".

[5] Bei Nonnos fehlen gerade hier ein paar Verse, wie in KOECHLY'S Ausgabe auch richtig bemerkt ist. Man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß in der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mit der Schlangengestalt hatte der Gott wohl auch seinen alten chthonischen Charakter abgestreift. Bei einem Zeus in der gewohnten olympischen Gestalt dachte wohl jeder nur noch an den Himmelvater, der im ἱερὸς γάμος mit dem köstlichen Regen die Erdgöttin befruchtete: Das eleusinische Symbolum ὗε — κύε, wohl abwechselnd dem Bräutigam und der Braut zugerufen, verbürgt das frühe Eindringen dieser kosmischen Vorstellungen in den alten, einst wohl jedes mythischen Hintergrundes baren Hochzeitsritus und Fruchtbarkeitszauber.

Zu einem folgerichtigen, in sich geschlossenen Dogmengebäude konnten sich die sekundär aus den Riten abgeleiteten Mythenmotive wohl nie zusammenschließen; hier wurde das, dort jenes den Epopten vorgefabelt: so kann es denn auch nicht die Aufgabe religionsgeschichtlicher Forschung sein, die verwehten Nachklänge der mythischen Überlieferung künstlich zu einem harmonischen Ganzen zu verschmelzen: alles, was zu tun bleibt, ist die Erschließung des den Mythen zu Grunde liegenden, verhältnismäßig sehr beständigen Rituals. Wie sich die Entführung des Hades mit der Buhlschaft des Zeus Meilichios oder der heiligen Ehe des olympischen Göttervaters im Mythus zu vertragen vermochte, ist sehr gleichgültig. Wichtig ist nur, daß die Priesterin im Megaron sieben Tage und sieben Nächte[1] fastete, den berauschenden Mischtrank einnahm, mit Hilfe der Goldschlange die διακόρευσις vollzog, vom priesterlichen Gegenspieler nach verstellter Gegenwehr auf den Wagen gehoben und zur unterirdischen παστὰς geleitet wurde. Am Eingang (?) zu diesem Heiligtum[2] folgte der Kommunionsritus mit dem mystischen Apfel und die Entschleierung der Braut.

Können diese Züge in eben der Reihenfolge im großen und ganzen als feststehend betrachtet werden, dann kann auch die eingangs besprochene zwiespältige Verbindung der Webeszene, einerseits mit der Schlangenbuhlschaft, andrerseits mit dem Hadesraub in der orphischen Überlieferung kein Hindernis mehr für die Einreihung des Webens in die Reihe der δρώμενα abgeben. Vor der Deflorationszeremonie und vor der ἁρπαγή auf dem Wagen, also noch während des Aufenthalts im

Lücke etwas besonders Anstößiges, wohl das eigentliche ἄῤῥητον, vielleicht aber auch die Verwandlung und irgend eine Verkündigung der Dionysosgeburt gestanden haben mag.

[1] Vgl. den orphischen Demeterhymnus DIELS FVS[2] p. 482 Z. 5 f.

[2] Die Wahrscheinlichkeit besteht, daß der Doppelincarnation der Göttin als Κόρη (παρθένος) und μήτηρ auch gesonderte sacella entsprachen, einerseits der παρθενών, andrerseits der νυμφών (bezeugt bei Paus. II, 11, 3 für Sekyon) oder das μητρῶον. Die Prozession auf dem Wagen könnte von dem einen zum andern hin stattgefunden haben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

μέγαρον oder παρθενών muß sich die Priesterin und ihr χόρος von Jungfrauen — vielleicht die Fastenwoche hindurch — mit der Anfertigung eines Peplos, vorher noch mit dem Spinnen des erforderlichen Garnes beschäftigt haben. Anders sind die oben besprochenen Aussagen Diodors, Claudians und des Nonnos von Panopolis nicht zu verstehen.

Die Bestimmung dieses Gewebes für ein Peplosfest ist von vornherein klar, und bei Claudian und Diodor auch deutlich ausgesprochen. Bleibt also nur der innere Zusammenhang zwischen der Herstellung des mystischen Gewebes und dem Ritenkomplex der Hierogamie zu verstehen. Daß ein solcher besteht, wird über jeden Zweifel erhoben durch die weiter unten ausführlich zu besprechende Schilderung des ἱερὸς γάμος zwischen Zeus und Chthonie bei Pherekydes, wo die Herstellung eines Mantels (φᾶρος) ausdrücklich unter den vorbereitenden Handlungen der heiligen Hochzeit, genauer noch als Bestandteil der Anakalypterienfeier erwähnt wird. Das Gewebe wird dort freilich vom Bräutigam, nicht wie in orphischer Überlieferung von der Braut hergestellt, eine Abweichung, die sich aus besonderen Umständen erklärt und noch eingehender erörtert werden wird. Soviel steht jedoch ohne weiteres fest: da das Zeremoniell der Götterehe notwendig als αἴτιον menschlicher Hochzeitsbräuche ihr treues Spiegelbild darstellen muß, — die antike Theologie durfte den Sachverhalt natürlich umgekehrt auffassen[1] — kann die Schlußfolgerung nicht vermieden werden, daß die Herstellung eines gewissen Gewebes in den ältesten Hochzeitsbräuchen eine wesentliche Bedeutung beansprucht hat. Davon wird man nun allerdings in den landläufigen Darstellungen antiker Eheriten nichts finden: begreiflich genug, da das einzige unzweideutige Zeugnis erst seit der Auffindung jenes Papyrusfragmentes des Pherekydes vorliegt und überdies alles dafür spricht, daß das spätere Altertum selbst das Verständnis für diesen wohl fast allerorten längst abgekommenen Brauch verloren hatte — eine Erscheinung, für die gerade auf dem Gebiet der Hochzeitsbräuche Analogien aus der Gegenwart leicht beigebracht werden könnten. An sich ist Ursprung und Bedeutung eines solchen Ritus ohne weiteres verständlich, da ja hinter solchen Sitten nur die allereinfachsten und ursprünglichsten Gesellschafts- und Produktionsverhältnisse vermutet werden dürfen. Unter diesen Voraussetzungen aber stellt die Webe, die das Mädchen vollenden muß, bevor sie dem Gatten folgen kann, ganz ein-

[1] Vgl. Pherekydes bei DIELS FVS[2] 50813 f.: „ἐκ τούτου δὲ νόμος ἐγένετο . . ἀνθρώποισιν". Vgl. Pseudo-Dionys. rhet. 2, 2; Äsch. Epig. fr. 55 N[2]; Claudius Kasilon, lex. rhet. p. 670, 28 PORS. ~ p. 345 NAUCK. LOBECK, Aglaoph. p. 782, USENER, Rhein. Mus. XXX, 227.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fach ihre Ausstattung an Leinen- oder Wollzeug dar, das riesige Webstück, das jetzt noch in bäuerlichen Lebensverhältnissen oftmals den größten Stolz und den wertvollsten Besitz des fleißigen Mädchens ausmacht und von dem auf Jahre hinaus der Wäschebedarf des neuen Hausstandes bestritten wird. Auch heute wird in der neapolitanischen Vorstadt S. Lucia in jedem Hochzeitszug eine eigenhändig von der Braut gewebte Bettdecke triumphierend zur Schau getragen.[1] Übten die Alten einst den gleichen Brauch — und das wird niemand unwahrscheinlich finden, der sich an die Triumphalprozession des panathenäischen Peplos erinnert — die Brautwebe im Hochzeitszug mitzutragen und mit bewundernden Jubelrufen zu grüßen, dann erklärt sich mit einem Schlag auch der uralte Hochzeitsruf *ὑμὴν ὑμήν* bezw. *ὑμὴν (ὦ) ὑμέν-αι-ὦ* (später „*Ὑμὴν Ὑμέναιος*“ gelesen) als Anruf der Hochzeitswebe.[2]

[1] Vgl. TREDE, Das Heidentum in der katholischen Kirche III S. 315.

[2] *ὑμήν* (**ὑφ-μην* von *ὑφαίνω*) = Gewebe s. oben S. 110[6]. Die an sich abgeschmackte Beziehung des Hochzeitsrufes auf die membrana virginalis (Schol. Ven. Hom. *Σ* 493 (zu *ὑμέναιος*) „*ἐπεὶ ὑμήν ἐστιν ὁ ῥηγνύμενος ἐπὶ τῇ διακόρευσι τῶν παρθένων*) hat PAUL MAAS, Philologus 1907 p. 595 ff. dadurch ad absurdum geführt, daß die Alten das Jungfernhäutchen gar nicht gekannt haben. Dagegen behält seine ebenda p. 596 vorgeschlagene Zusammenstellung von *ὑμήν* und *ὕμνος* ihren Wert, weil auch *ὕμνος* (s. unten) sicher von *ὑφαίνω* abzuleiten ist. Die Ableitung eines göttlichen Wesens, des Hymenaios, Hymenëios oder Hymen (erst seit Ovid) aus diesem Ruf findet ihr genaues Gegenstück in der Vergöttlichung von *Λίνος* (Flachs) und *Μίτος* (Faden), über die ich demnächst im „Philologus“ ausführlich zu handeln gedenke. Über die orphischen Grundlagen der Bedeutung *ὑμήν* = Haut (= tierisches „Gewebe“) s. unten. — Nebenbei bemerkt, kann ich es nicht für einen Zufall halten, daß der ebenso rätselhafte römische Hochzeitsruf (cf. R. SCHMIDT, De Hymenäo et Talassio, 1886) genau dieselbe Deutung, allerdings aus barbarischem Sprachgut zuläßt: „thalassio“ (= talath-i-o, wo tallit טלית = „Mantel“ die noch heute übliche Bezeichnung für den schafwollenen, bei Hochzeiten und — ähnlich wie die toga civilis der Römer — bei der Aufnahme des Knaben in die Gemeinde (Bar-Mizwot) verwendeten rituellen Gebetsmantel der Juden ist, (vgl. Jewish Encyklop. s. v. „tallit“; über den „talith“ bei der jüdischen Trauungszeremonie vgl. unten Kap. IV), während -i- und o Exlamationen wie das „io“ in „jo hymen hymenaee io“ wären. Seit die Herkunft der Etrusker aus Kleinasien feststeht, kann die Möglichkeit des Eindringens semitischer Elemente in das italische Ritual nicht mehr bestritten werden. Vgl. etwa die sicher aus Babylon entlehnte etruskische Leberschau (oben S. 28[2]), dazu die Analogien von „templum“ und „kiblah“; Inschrift und Darstellung des Tammuz („Thamu“) auf einem etruskischen Spiegel (GERHARD IV, 323 p. 58); meine Ausführungen über Cuba-Kybele und Kubrâ-*Κύπρις*-Cupra im heurigen „Philologus“, die „Kasmilen“, von Lemnos und Samothrake und die römischen „camilli“ etc. Vielleicht aber braucht man mit der Erklärung gar nicht auf religionshistorische Zusammenhänge zurückzugreifen, denn „*Talas“ oder „*Talaϑ“ = Wollmantel kann als orientalische Textilwarenbezeichnung einfach durch den phönizischen Welthandel Lehnwort geworden sein, genau so wie „tunica“, Metathesis zu „kethônëth“ assyr. „kittinê“ durch Vermittlung von

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Andrerseits wird erst durch die Einsicht in diese früh verschollenen Hochzeitsgebräuche eines der bekanntesten Motive der Odyssee verständlich: wenn Penelope zur Hochzeitsfeier der Sitte gemäß die Brautwebe vollenden muß, dann begreift man leicht, wie sie durch ihren listigen Trug die Hochzeit immer wieder hinauszuschieben vermag. War das Tuch aber von Anfang an als Sterbekleid (*ταφήϊον σπεῖρον*)[1] für den alten Laertes gemeint, dann ist die Ausrede, ihm ein Leichentuch wirken zu wollen, „*μή τίς μοι κατὰ δῆμον Ἀχαϊάδων νεμεσήσῃ | αἴ κεν ἄτερ σπείρου κῆται πολλὰ κτεατίσσας*“ eher einfältig, denn im Kleiderschatz des alten Fürsten müßte sich doch auf jeden Fall soviel Gewand gefunden haben, um seine Blöße auch im Grabe zu decken.

Hätte die Sitte etwa ein besonders gefertigtes Sterbekleid vorgeschrieben, dann oblag die Pflicht der Herstellung doch jedenfalls nicht der Schwiegertochter. Und schließlich ist nicht einzusehen, warum ihre Ausrede von den Freiern nicht mit dem Hinweis beantwortet worden sein sollte, sie könne auch als Frau eines zweiten Gatten nach Herzenslust an dem Sterbelaken für ihren ersten Schwiegervater weiter weben. Da ist schon bei weitem die übermütig trotzige Begründung im Vers 143 „*μή μοι μεταμώνια νήματ' ὄληται*“ vorzuziehen: so wenig eilt es der Treuen mit der neuen Hochzeit, daß ihr die Sorge für das Garn im Hause, das ungenützt verkommen könnte, wenn die Herrin es nicht mehr zur Webe verarbeiten wollte, mehr am Herzen liegt, als alle Wünsche der Freier; fast scheint es, als hätte eine ungeschickte Hand, um diesen absichtlich so nichtig gewählten Grund schwerwiegender zu machen, die drei Verse 144—146 mit den widersinnigen Pietätsrücksichten erst nachträglich

---

griech. *χίτων* (= χethon = Linnen) oder *ὀθόνη* (= אטוּן s. über diese Lehnworte Ed. Meyer, Encykl. Bibl. 3737, und Abraham Israels ibid. 5222 oben, s. v. „tunic“). Diese Annahme würde dann auch die griechischen Ausdrücke *ταλασήϊα ἔργα* = *ταλασία* = Wollspinnerei (Apoll. Rhod. 3, 292, Nonnos; Plato Legg. VII, 805e; Xenoph. Mem. 3, 9, 11; Oec. 7, 6; Plut. quaest. Rom. 31 und die Lexica), *ταλασι-ουργέω* (Diod. Sic. 2, 23; Luc. V.H. 2, 36), *ταλασι-ουργία* (Plato Polit. 282a; Lys. 208d etc.) gut erklären, zumal nach David de Ginsburg, Les origines du mot „tallit“, Revue des Et. Iuiv. XX, 1890 S. 16—22 das Wort „talis“ auch koptisch, türkisch, arabisch und in den algerisch-marokkanischen Berbersprachen vorkommt. Da das Wort im A. T. fehlt und an aram. טלל „bedecken, überdachen“, hebr. טלא „flicken“ nur schwachen Rückhalt hat, handelt es sich wohl um ein spezifisch phönizisches Wort. Ägyptischen Ursprung — daran denkt Ginsburg — halte ich für ausgeschlossen. Die bisher vorgeschlagene Ableitung der hierher gehörigen griechischen Worte von *ταλαρός*, dem Korb der Wollspinner Poll. 10, 125 oder von *τάλαντον* (weil die Wolle den Arbeitern zugewogen wurde!) sind entweder nichtssagend oder absurd.

[1] τ 144 cf. 147. Warum die Webe gerade als Sterbekleid und Leichentuch gedeutet wird, wird sich weiter unten klärlich weisen. Einstweilen bemerke ich, daß auch der „talith“ als Sterbekleid benützt wird.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eingeschoben. Wie immer sich das aber verhalten mag, innere Folgerichtigkeit gewinnt die Erzählung nur dann, wenn es sich ursprünglich um das übliche Brautgewebe der Penelope selbst gehandelt hat. Das mußte natürlich fertig sein, bevor der Sitte gemäß an eine Hochzeitsfeier gedacht werden konnte und eine Frist dafür konnte der Klugen nicht wohl abgeschlagen werden.

Ohne Zweifel liegt also das Webemotiv in der Odyssee nicht in der ursprünglichen Form, sondern in einer willkürlichen, durch das allmählich entschwundene Verständnis für den alten Brauch um den inneren Gedankengehalt gebrachten Umbiegung vor. Dieses Ergebnis wird noch bestätigt durch den Vergleich der homerischen Überlieferung mit der einzigen überhaupt vorhandenen, trotzdem aber m. W. von der Homerkritik nie herangezogenen Parallele zur Penelopenfabel, die im vorliegenden Zusammenhang um so mehr Beachtung verdient, als sie aus Sizilien stammt, sonach aus eben den Gegenden, wo die Erlebnisse der webenden Kore übereinstimmend lokalisiert werden, wo Hades in der syrakusischen Quelle Kyane verschwunden[1] und mit Persephone an derselben Stelle wieder aufgetaucht[2] sein sollte, wo Timäus[3] u. a. die Entrückte in den Weltenberg[4] Ätna einfahren ließen, und wo bei Enna neben dem Nabel der Erde die blumige Wiese, der See Pergus und das Haus der Proserpina gezeigt wurde.[5]

Gerade in diesem Lieblingsland der webenden Getreidegöttin, in der ehemaligen Kornkammer der alten Welt, und außerdem — gewiß nicht zufällig — nur noch in Malta, wo ein blühender Demeter- und Korekult durch die Münzen[6] und eine weithin berühmte Baumwollweberei durch mehrere Quellen[7] bezeugt ist, lebt im Volksmund[8] die Sage fort,

[1] Diod. 5,4; Ovid. Met. 5, 425; Claud. 36, 250 ff.; Myth. Vat. II, 93 etc.

[2] Firm. Mat. err. prof. 7, 4.

[3] Bei Ps.-Aristot. mirab. ausc. 82, 836b 13 ff.; Plut. qu. nat. 23, Opp. hal. 3, 489; Hyg. f. 146; Schol. Pind. Nr. 1, 16; Philargyr. Virg. Aen. 3, 104; Myth. Vat. II, 93, III, 7, 2.

[4] Pind. Pyth. I, 36 wird der Ätna als Säule des Himmels bezeichnet. Über Bergentrückung s. ROHDE, Psyche[2] S. 124.

[5] Cic. Verr. IV, 48, 106; Lact. II, 4, 28; Ovid. Fast. 4, 222; Diodor 5, 3; Stat. Theb. 2, 150; Sil. Ital. 7, 688, 14, 242; Arnob. 5, 35; Columella 10, 268 ff.

[6] MIONNET I, 342[24].

[7] Vgl. Diodor V, 2; Cicero, Verr. IV, 46, cf. „Melitenses vestes" II, 72, 176 etc. Varro bei Non. 14, 16 „Melitensis mitra". Sil. Ital. 14, 250 „lanigera Melite"; Hesych. s. v. *Μελιταῖα* und *Μελίτια*. Vgl. oben S. 120₀ über die wollewebende Kore.

[8] In Sizilien aufgezeichnet von dem bekannten Folkloristen Dr. GIUSEPPE PITRÉ, biblioteca di tradizioni popolari Siciliani, vol. XII, p. 194 „da tradizione orale" und von TREDE, das Heidentum in der kathol. Kirche, Gotha 1870 B. I, S. 54. TREDES Fassung muß deshalb zitiert werden, weil dort allein das Motiv vom „reichen" Mann als Freier

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

daß die „Heilige Agatha" von Catania oder Palermo, — *πόλεις διερίζουσιν περὶ ῥίζαν* — eine Weberin[1] von ungewöhnlicher Schönheit, großer Keuschheit und Liebe zum jungfräulichen Stand von ihrer Mutter hart bedrängt worden sei, einen gewissen „reichen Mann" zum Gatten zu nehmen; sie habe dem Zwang weichend eingewilligt, ihn zu heiraten, sobald sie einen Schleier aus Gold und purpurfarbigem Byssus, der noch heute als Palladium der Stadt in der Kathedrale von Catania verwahrt wird,[2] fertig gewoben haben würde. Den verhaßten Hochzeitstag habe sie aber dadurch immer weiter hinausgeschoben, daß sie das eben vollendete Stück des Gewebes immer wieder auftrennte. Die Übereinstimmung mit der Penelopenfabel liegt auf der Hand und ist tatsächlich auch schon dem Pater A LAPIDE aufgefallen. Ein Flachkopf vom Schlage TREDES, der sich berufsmäßig verpflichtet fühlte, hinter jeder Heiligenlegende papistischen Priestertrug zu wittern, hat denn auch ganz unbedenklich geglaubt, der fabelnde Verfasser der Agathenlegende habe das Motiv in bewußter Entlehnung aus der Odyssee herübergenommen. Darüber, daß gerade dieser Zug — vermutlich weil er den Stempel seiner Herkunft allzudeutlich an der Stirne trug — in allen schriftlichen Aufzeichnungen des Heiligenlebens fehlt, hat er sich anscheinend keinerlei Gedanken gemacht. Nun könnte ja vielleicht auch ein andrer auf den Einfall geraten, die Odyssee sei einst in Sizilien so volkstümlich gewesen, daß das Volk, dessen äußere Erscheinung heute noch so oft den unverlierbaren Adel hellenischen Volkstums deutlich erkennen läßt, selbst im Gewand christlicher Legende einzelne Züge der alten Nationaldichtung lebendig bewahrt habe. Aber auch diese Möglichkeit wird vollkommen ausgeschlossen durch die überraschende Beobachtung, daß

---

bewahrt ist. PITRÉ oder sein Gewährsmann haben diese Einzelheit entweder vergessen oder für unwichtig gehalten und daher für den „ricco" bloß das farblose „un quidam" eingesetzt. Die Legende von Malta steht ohne Quellenangabe bei P. CORNELIUS A LAPIDE S. J., Commentaria in Actus Apostol., Antwerpen 1627, c. 28, v. 1, p. 356, danach Acta SS. Febr. I, p. 604E und lautet: „ . . . S. Agatha, quam famam est, ibidem" (sc. in La Valette) „persecutionem Siculam fugientem latitasse ac celebre illud velum Aetnae incendia compescens contexuisse: idque instar Penelopes ea arte ut quae per diem texuerat nocte retexeret, eo quod matri urgenti ad nuptias eas detrectans responderet, sibi prius hoc velum pertexendum esse . . . ." Ich bemerke dazu, daß Jesuiten für volkstümliche Lokalüberlieferungen in der Regel als besonders gute Gewährsmänner gelten dürfen, da sie ihre Kenntnisse meist Ordensbrüdern verdanken, die an Ort und Stelle solche Legenden aufzunehmen Gelegenheit und Neigung hatten.

[1] In Catania wird der Agathentag noch jetzt durch eine besondere Prozession der Weberinnen gefeiert. PITRÉ a. a. O. p. 195.

[2] Vgl. die Beschreibung der Reliquie in den Acta SS. a. a. O. 647_{13}.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hier eine ältere, reinere, vorhomerische Fassung vorliegt, wie sie aus der kunstmäßig umgestalteten Dichtung nur durch immerhin unsichere Schlußfolgerungen zurückgewonnen hätte werden können.

Wer immer in den Veden die oben[1] angeführten Stellen liest, von dem Gewande, das die Nacht webt, aber die Sonne[2] mit jedem Frühlicht wieder auftrennt, muß unwillkürlich auf die Vermutung kommen, daß dieses schöne und anschauliche Mythenbild vom allmorgendlich verschwindenden,[3] allabendlich wiedergewobenen *ἐννύχιος χιτών*[4] des Sternenhimmels auch hinter der homerischen Fabel vom Trug der Penelope zu vermuten ist.

So bestechend nun aber diese Annahme erscheinen könnte, müßte man doch bei genauerer Überlegung jedenfalls einwenden, daß ja die homerische Penelope bei Tag webt und bei Nacht auftrennt[5] — gerade umgekehrt, wie es die kosmische Deutung des Mythus erfordern würde. In der Agathensage, wie sie in der Malteser Aufzeichnung des Pater CORNELIUS A LAPIDE vorliegt, verhält sich die Sache geradeso, allerdings wohl nur deshalb, weil dem gelehrten Humanisten sein Homer und sein „instar Penelopes" zu stark im Kopf herum gespuckt haben dürfte. Denn in Sizilien erzählt man es anders. Hier hat Dr. PITRÉ,[6] wohl der verlässlichsten einer, ein paar Sprichwörter — also volkstümliche Überlieferung in der zähesten und beständigsten Form — aufgezeichnet, aus denen die überraschende Tatsache hervorgeht, daß die „heilige Agatha" am Tage aufgetrennt und bei Nacht gewoben hat: von einer Sache, die sich so lang und aussichtslos hindehnt, wie etwa die immer wieder versprochenen und wieder vergessenen Maßregeln zugunsten der verelendeten Bevölkerung des einst so blühenden Landes, sagt der Sizilianer mit trüber Ironie „essiri comu la limpia"[7] bezw. „la tila di

---

[1] S. 101, Text Nr. 30 f.

[2] Zu der Deutung Agni's als Sonne vgl. die zahlreichen Belege bei BERGAIGNE I, S. 12—14; 73 f.; 105 f., besonders Rgv. VIII, 43, 32; VI, 4, 6; III, 14, 4; I, 71, 9; Vâl. 8, 5 etc.; OLDENBERG, Relig. der Veden S. 109 ff.

[3] Vgl. oben S. 89 Text Nr. 7, dazu Berach. 58 C, oben S. 90$_0$; ähnlich Nr. 24 S. 101.

[4] Vgl. Text Nr. 13 S. 93.

[5] τ 149: ... „*ἡματίη μὲν ὑφαίνεσκον μέγαν ἱστόν, νύκτας δ' ἀλλύεσκον*".

[6] a. a. O. p. 194.

[7] Der Ausdruck „limpia" für „tila" = Leinwand ist, wie PITRÉ ausdrücklich bemerkt, aus dem sizilianischen Dialekt nicht zu verstehen und wird sonst nie gebraucht. In den Acta SS. a. a. O. 647 E bemerkt P. BOLLANDUS, wenn ich den Zusammenhang recht erfasse, einem anonymen Manuskript zufolge, das er wahrscheinlich den Bemühungen eines sizilischen Ordensbruders verdankte — in diese Arbeitsweise BOLLANDS habe ich bei meiner Neuausgabe der Domitianusvita einen ziemlich genauen Einblick gewinnen können — „«Grympam» sane quidem vel «Grympiam» appellant Catanenses

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

S. Aáti, ca non si finia mai: ca la notti tissia e lu jornu scusia". Man wird zugeben, daß diese merkwürdige Umkehrung der homerischen Sagenfassung einerseits die Annahme irgendwelcher Abhängigkeit von der Odyssee rundweg ausschließt, andrerseits ein unlösliches Band zwischen dem vedischen Mythus bezw. seinem vorderasiatischen Vorbild[1] und der sizilianischen Volkssage schlingt. Kein Mensch, der die homerische Fabel kennt, hätte je auf den Gedanken kommen können, das Motiv so zu verdrehen, niemand, der frei eine novellistische Ausflucht einer listigen Braut wider Willen hätte ersinnen wollen, würde sie am Tag vor aller Augen ihr nächtliches Werk haben zerstören lassen. Wer hier nicht den Einfluß eines durchsichtigen kosmischen Mythengebildes anerkennen will, verschließt sich selbst jede Erklärungsmöglichkeit. So wird man sich wohl oder übel zu dem Zugeständnis verstehen müssen, daß die anscheinend mehr als zweieinhalb Jahrtausende jüngere sizilianische

peregrino vocabulo, ut fatentur, velum S. Agathae". Nachdem er verschiedene anonyme, wahrscheinlich ebenfalls von gelehrten Ordensbrüdern beigesteuerte Erklärungsversuche aus dem Griechischen (*χρυμπάνειν* bei Hesych) und dem Portugiesischen mit der gewohnten vorsichtigen Skepsis abgelehnt hat („verum neque ad sacrum velum ea significatio [scil. von *χρυμπάνειν*] „facit neque ratio est, cur ab Lusitania petere eam vocem Siculos arbitremur"), läßt er die Frage nach Ursprung und Bedeutung des seltsamen Wortes offen. Wer von den Lesern sich an der Hand der Noten meiner Domitiansausgabe (Mitteil. d. Instit. f. österr. Geschichtsf. 1907 S. 60 ff.) davon überzeugen wollte, was BOLLANDUS aus den von dem Kärtner Jesuiten P. Rieberer ganz korrekt, freilich etwas krakelig abgeschriebenen Ortsnamen der Quelle für phantastische Wechselbälge gemacht hat, wird es gerechtfertigt finden, wenn ich annehme, daß in dem sizilischen Manuskript nicht „Grympa" oder „Grympia", sondern „Olympa sive Olympia" gestanden hat. Das würde sehr gut einerseits zu der von Pitrè aufgezeichneten „limpia", andrerseits zu der sicher bezeugten Benennung „Olympiaca stola" für das Himmelskleid der Isismysterien (Apuleius XI, 24, s. unten) passen. Das Nachleben einer solchen Ritualbezeichnung hätte im sizilischen Volksmund nichts Verwunderliches. Die Schiffskarren mit den pompösen Festdekorationen, die bei der Agathenprozession in Verwendung kommen (PITRÉ, Bibl. trad. pop. Siz. XXI, p. 476) heißen „le bare", ein Wort, das ohne Frage identisch ist mit der antiken, besonders beim „Isidis navigium" für die auf Rädern zum Meer geschobene Barke gebräuchlichen Benennung „*βαρίς*". Ebenso nennt man noch heute in Sizilien gewisse Festbrote „milo" (FÖRSTER, Raub der Proserpina S. 23$_6$), ganz so wie die bei den antiken Thesmophorien der Demeter gebackenen *μύλλοι* in Gestalt der *ἐφ' ἥβαια γυναικεῖα* (Herakl. Syracus. bei Athen. XIV, 647). Wenn aber wirklich „limpia" volkstümlich aus „*Ὀλύμπια*" verderbt ist, so bildet das eine weitere Stütze für die oben im Text vorzubringenden Annahmen.

[1] Niemand Besonnener wird heute eine solche Übereinstimmung durch die Annahme eines proethnischen indogermanischen Urmythus erklären wollen. Wenn überhaupt ein Zusammenhang und nicht etwa parallele Entwicklung analoger Mythengebilde vorliegt, kann der gemeinsame Ursprung nur in der vorderasiatischen Kultur gesucht werden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Legende in Wirklichkeit die älteste, vorhomerische Fassung der Penelopenfabel bewahrt hat.

Daraus ergeben sich nun mit Notwendigkeit zwei Schlußfolgerungen, eine nähere für den Inhalt, eine entferntere für das Wesen dieser vorhomerischen Legende. Zunächst ist es nämlich mit Händen zu greifen, daß die „Heilige", wenn sie am Tag ihr Gewebe auftrennt, keinen menschlichen Freier zu täuschen beabsichtigt, der zur Nachtzeit schläft und am Tage wacht, sondern irgend ein nächtliches Wesen, das die Sonne scheut und tagsüber machtlos ist. Schon dieser Zug allein hebt die alte Fabel einerseits aus der hellen, rein menschlichen Welt des homerischen Epos, andrerseits aus dem nüchtern kleinbürgerlichen Milieu der Agathenlegende heraus. Kein Freier aus Doulichion, Samos oder Zakynthos und kein wohlhabender quidam von Palermo oder Catania kann es gewesen sein, der um die „Gute, Heilige" wirbt. Der böse „ricco", von dem der fromme sizilische Bauer heute mit dem ganzen Ingrimm des gedrückten Colonen und Fronarbeiters gegen den reichen Grundherrn spricht, war nie etwas andres als der namenlose Feind der ganzen Menschheit, der unermeßlich „Reiche", dem alle Grabhorte und die reichen Schätze der ganzen Erde gehörten, der verhaßte Totengott, *Πλοῦτος* wie ihn die Griechen, Dis pater, wie ihn die Römer mit Grauen benannten. Wer aber kann sie gewesen sein, die „Weberin", von der die Sage in vorhomerischer Zeit schon zu singen wußte, wie sie sich gegen die Ehe mit dem finsteren „Reichen" listig gewehrt hätte? Daß es keine christliche Blutzeugin gewesen sein kann, Jahrhunderte, bevor Christen auf dieser Scholle für ihren Glauben litten, bedarf keiner Erörterung. Sicher war es Penelope selbst, die umbuhlt von jugendlichen Freiern, keinem folgen wollte,[1] bis der grimme „Töter" Olysseus — aus dem das Epos freigestaltend Odysseus, den „Dulder" gemacht hat[2] — alle Buhlen mit seinen Pfeilen hinweggerafft und die Widerstrebende in sein schauriges Ehegemach gezwungen hatte, — nicht Penelope, die Heroine des Epos, sondern Penelope, die alte Göttin, die neben ihrem finstern Gemahl noch

[1] Ebenso weist Kore bei Claudian, rapt. Pros. I, 134 die von reichen Geschenken — Mars schenkt Rhodope, Apollon Amyklae, Delos und Klaros — unterstützten Bewerbungen dieser Götter stolz zurück.

[2] Es ist KRETSCHMERS Verdienst (Griech. Vaseninschr. p. 73; 146; 234; Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. XXIX, 1888, 430 ff.; Einl. S. 281; cf. Quintil. I, 4_{16}) auf diese volkstümliche, von den Westgriechen den Römern vererbte Form mit dem *λ* als die ursprünglichere hingewiesen zu haben. Odysseus — zu *ὀδύρομαι* zu stellen, wie das Epos selber voraussetzt, — steht neben *Ὀλύξευς* wie *Πένθευς*, der „Schmerzensmann" neben *Πενθεύς*, *Πέρσευς*, dem „Zerstörer".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in historischer Zeit ihre Kulte besaß,[1] nicht Penelope, die treue Gattin, sondern Penelope, die sich allen Freiern hingab und ihnen[2] — nach andrer Fassung dem Gott Hermes[3] oder Apollon[4] — den Pan[5] gebar. Kann man weit fehlgehen, wenn man diese Penelope, deren Kult ein Grabkult war, die Gattin des großen Verderbers „Olysseus" oder „Apollon" selbst mit einem weniger harmlosen, aber bekannteren Namen „Persephone", die mörderische „Zerstörerin"[6] nennt? Und kann es ein

[1] Vgl. das Grab der Penelope in Mantinea, Paus. 12_5. Odysseus — natürlich nicht der epische Ithakerfürst — auf den Münzen der Stadt cf. SVORONOS, Ulysse chez les Arcadiens gaz. archeol. XIII, 1888, Taf. XXXV.

[2] DURIS FHG II, 479_{42}; Lykophr. 772; die Geschichte spielt natürlich etymologisch mit *Πᾶν* und *πάντες μνηστῆρες*. Aber die Sage hätte nie erfunden werden können, wenn nicht der Mythentypus von der buhlerischen Göttin, die allen ihren Freiern den Tod bringt (über den kultischen Hintergrund des Motivs s. unten) von jeher mit dem Namen der Penelope verknüpft gewesen wäre. Lästersucht hat den Mythus aufgezeichnet, erfinden konnte sie ihn wohl kaum.

[3] Herodot II, 145; Apol. ep. 7_{38}; Nonn. 14_{87}; 24_{86}; Hyg. f. 224; Eustath. β 84, 1435_{52}; Schol. Opp. hal. 3_{15} f.; Schol. Pind. hyp. P. S. 297B; Myth. Vatic. I, 89; Schol. Luc. 3_{402}; Luk. *θεῶν διάλ.* 22; Schol. Theokr. 7_{109}; Serv. Virg. Aen. 2_{44}; Nonn. Abb. bei WESTERM. Mythogr. graeci 381_{12}; Cic. deor. nat. III, 22_{56} u. a. m. Hermes mit Persephone (Brimo) gepaart im Kult von Pherae, GRUPPE, Hdb. 118_2. Vgl. Properz II, 2_{11} „Mercurio . . virgineum Brimo composuisse latus". Die elliptische Ausdrucksweise bei Cicero, deor. nat. III, 22_{56} „Mercurius, cuius obscenius natura excitata traditur, quod adspectu Proserpinae commotus sit" ist sicherlich im Sinn der Bemerkungen in Goethes römischen Elegien von den Alten bei denen „Begierde dem Blick" und „Genuß der Begier" folgte, zu verstehen.

[4] Pind. fr. 100 Euph. bei MEINEKE, Anal. Alex. 158_{CLXIV}; Schol. Bern. Virg. Georg 1_{17}; Schol. Eurip. Rhes. 36; Schol. Luc. 3_{402}; vgl. Apollon als Freier der Kore bei Claudian (oben S. 136_1) und ABEL fr. orph. Nr. 264 p. 261: *„παρ' Ὀρφεῖ ἡ Δημήτηρ ἐγχειρίζουσα τῇ Κόρῃ τὴν βασιλείαν φησίν·*

„αὐτὰρ Ἀπόλλωνος θαλερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα
τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα πυριφλεγέθοντα προσώποις."

Bedarf es eines Hinweises auf die Auffassung des Apollon als *ἀπολλύων* und auf die Pfeile mit denen er, selber ein anderer *Ὀλύξευς* die Menschen dahinrafft?

[5] Pan (von **πάω* vgl. lat. pa-sco, weiden) der „Hirte", der *διφυής* mit seiner Ziegengestalt entspricht wohl durchaus dem *κεροὲν βρέφος* der Kore, dem Bocks-Dionysos, den die Orphiker nicht nur *ζαγρεύς* den „Jäger", sondern auch *„ποίμην"* den „Hirten" nannten (Orph. L. 260); Pan selbst ist Jäger (vgl. WIESELER, Göttinger gelehrte Anz. 1891 S. 608; Paus. VIII, 42_{37}) und wird als *„ἀγρεύς"* (Anthol. Pal. VI, 180) angerufen. Beides, „Jäger" und „Hirt" sind äquivalente Bezeichnungen des Orionsternbildes, die ebenso wie bei Dionysos auch bei Attis, Adonis, Tamuz und bei Orion selber wechseln. Die Verbindung des Pan und des Hermes mit der Penelope weist auf eine arkadische Sagenfassung (vgl. zu Anm. 1 oben noch die Darstellungen des Pan auf Münzen von Mantinea, SVORONOS, a. a. O. p. 256).

[6] Ich weiß sehr genau, daß der Name noch andre Deutungen zuläßt. Aber die eine lag einem Griechen im Ohr und das wird bei den Etymologien, die alle Neben-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zufall sein, daß der Name „Pene-lope" selber sich ungezwungen gerade in den Mythus vom Raub der Kore einfügt, die nach der orphischen,[1] nicht erst von den Neuplatonikern[2] tiefsinnig ausgedeuteten Legende das blumige Werk der Webe, den *πόνος ἀνθεμόεις* der *πηνή* unvollendet zurücklassen muß, wie der grimme Räuber, des fruchtlosen Wartens müde, sie mit Gewalt vom unfertigen Werk hinwegrafft?

Die homerische Penelope vollendet freilich ihr Gewebe und auch die „Heilige" von Catania muß schließlich vom Auftrennen abgelassen haben, da ja das „sacro velo", um das es sich handelt, heute noch fertig und mangellos im Domschatz von Catania liegt. Aber das kann kaum als Einwand gegen die bisherigen Annahmen ausgespielt werden: denn gerade wie das *φᾶρος* der Penelope vollendet wird — von dem der „Heiligen" schweigt die christliche Legende aus begreiflichen Gründen — läßt wieder in der lehrreichsten Weise den alten cultlichen Hintergrund des Mythos erkennen: *„ὡς τρίετες μὲν ἔληθον ἐγώ ... ἄλλ ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπήλυθον ὧραι . . ... ὡς τὸ μὲν ἐξετέλεσσα καὶ οὐκ ἐθέλουσ' ὑπ' ἀνάγκης" . .*[3]

In der Odyssee haben diese drei und das vierte Jahr der Vollendung als Frist keinen Anhaltspunkt, ja dadurch daß das *φᾶρος* lang vor der Rückkehr des Odysseus fertig ist — der nach jeder Rechnung weit mehr als vier Jahre vom Hause weg gewesen sein muß — wird die ganze Fabel fast zu einem blinden Motiv verdreht.

Aber wem fallen nicht bei diesen Zeitangaben die oben gesammelten Nachrichten über trieterisch wiederkehrende Peplosfeiern ein, und wer könnte übersehen, wie gut sich das Motiv vom Weben und Trennen zur Kultlegende eines jeweils am Ende eines großen Jahres, im *τέτρατον ἔτος* gefeierten Mantelfestes eignet, um die für die Herstellung der

formen, besser gesagt Umbiegungen, berücksichtigen wollen, immer viel zu niedrig angeschlagen. Vollkommen synonym ist *Ἄρταμις* = Schlächterin (GRUPPE, Hdb. 1267₂).

[1] ABEL fr. orph. Nr. 211 p. 238: *„Ἰστὸν ἐποιχομένην ἀτελῆ πόνον ἀνθεμόεντα"*. Das zu ergänzende Verbum muß einfach *λείπειν* oder *καταλείπειν*, nicht *τέτμον* (so FOERSTER, Raub d. Proserp. 42₆) gelautet haben. cf. Procl. in Plat. Tim. V, 307 D ABEL ibid. *„ἀτελεῖς τε καταλείπειν τοὺς ἱστοὺς καὶ ἁρπάζεσθαι"*. Zum Epitheton *ἀνθεμόεις* vgl. Diodor a. a. O. (oben S. 117₁): *„συνάγειν μετ' αὐτῆς τὰ ἄνθη καὶ κατασκευάζειν κοινῇ . . . τὸν πέπλον"*, was SCHWENCK, Rh. Mus. XII, 1857, 555 vielleicht mit Recht dahin erklärt, daß der Mantel aus den gesammelten Blumen gewebt sei. cf. Papyr. Berol. 44₁: *„Φερσεφόνης ἄνθη πλεκούσης"* DIELS FVS² 478₃₁. Vgl. Alanus de Insulis a. a. O. MIGNE, PL CCX, 439: „terra spirantem florum tunicam usurpavit, ver vestimenta texebat arboribus".

[2] Prokl. a. a. O.: *„τὸ γὰρ ἀτελές, οἶμαι, τῶν ἱστῶν ἐνδείκνυται . . ἀτελὲς εἶναι τὸ πᾶν."* Vgl. oben S. 40₁ über den unfertig gebliebenen Sternenmantel des Demetrius Poliorketes.

[3] τ 151 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Webe unverhältnismäßig lang[1] hinausgedehnten Fristen der Feier zu erklären?

Penelope, die ihr Gewebe vollendet, konnte freilich nicht als Pene-lope die „Webverlasserin" gedeutet werden: aber dafür läßt der Name auch noch eine andre, ebensogut im Geist jener alten spielerischen Wortmystik verbleibende Spaltung „Pen-elope", von ἔλλοψ oder ἔλλοπος „stumm", zu. Die „stumme Weberin" aber steht tatsächlich wieder im Zusammenhang eines nach unverkennbaren Anzeichen ursprünglich in denselben Kreis gehörigen Mythus. Jeder kennt aus dem Ovid die Fabel vom beilbewehrten Thraker Tereus,[2] der seine Schwägerin Philomela vergewaltigt und ihr die Zunge ausschneidet, damit sie ihre Schande nicht verraten kann; die Stumme aber webt ihre Geschichte in einen kunstvollen φᾶρος ein.[3] Zum Schluß werden die beiden Schwestern in eine Schwalbe und eine Nachtigall, Tereus in einen Wiedehopf (ἔποψ) verwandelt. Der Zusammenhang mit dem Kultkreis der Demeter ist an mehreren Stellen deutlich: zu dem Wiedehopf Tereus gehört offenbar die Wiedehopf-Demeter (ἐπωπίς) in Sikyon,[4] der Name Philomela ist wohl von Philomelos, Demeters und Jasions Sohn, dem Bruder des

[1] Vgl. im Gegensatz etwa das in 24 Stunden vollendete φᾶρος αὐθήμερον der Osirismysterien oben S. 88₁.

[2] Der Name ist ganz regelmäßig von τηρέω = beschützen abgeleitet. „Tereus" ist also eine analoge Gestalt wie Σωσίπολις, ein schirmender Genius loci. Das Doppelbeil bestimmt den Kultkreis, in dem er gesucht werden muß; und wirklich ist ein Gott Σώζων mit dem Beil in Kleinasien sicher nachweisbar. (IMHOOF-BLUMER, Monn. grecques S. 304₈, Münze von Antiochia in Karien; DUCHESNE-COLLIGNON, Bull. corr. hell. 1877 S. 366, Votivbild bei Djouk-Ovarlak, COLLIGNON ibid. IV, 1880 S. 291, Votive bei Tefenij, Karamanly etc.; MORDTMANN, Ath. Mitt. X, 1885₁₂, Altarrelief aus dem Thymbrestal; LÖBBEKE, Zeitschr. f. Numismatik XII, 1885 S. 348). Zu Σώζων und Σωσίπολις vgl. USENER, Götternamen 174 f., wo Tereus fehlt. Als „geminus coniunx" mit den zwei Frauen entspricht er wieder dem kleinasiatischen Götterbuhlen, der einen Teil des Jahres bei der oberen, den andern bei der unteren Göttin verbringt. „Itys", sein und Proknes Sohn — bei Homer τ 518 ff. und Hesiod (bei Aelian v. h. 12₁₀) ist das Deminutivum Ἴτυλος überliefert, — wird zerstückelt, gekocht und gegessen, ist also wie Dionysos und andere Gestalten ein Gott, der durch einen σπαραγμός mit nachfolgender Kommunionsmahlzeit verehrt wurde. Ich halte Ἴτυς (maskul. zu ἰτέα Weide) für den dendritischen Gott des Weidenstamms. Da die Verehrung des Tamuz als Weide (ZIMMERN, Tamuzlieder, Ber. der sächs. Ges. LIX, 1907, S. 220 „eine Weide, die an ihrer Wasserrinne nicht jauchzte") bezeugt ist, dürfte Ἴτυς = „Weidenbaum" absichtliche griechische Umformung von Atys sein. Neben dem Deminutiv Ἴτυλος kann sehr wohl ein anderes Ἴταλος — wie der theophore Personenname Ἀτταλος zu Ἄττις — gestanden haben. Ein Ἴταλος aber ist der Sohn — der Penelope (Hyg. f. 127).

[3] Sophokles Tereus fr. 527 NAUCK². Ovid, met. VI, 575 ff.

[4] Hesych. s. v. ἐπωπίς.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Plutos und Vater des Pareias,[1] also des oben beim Deflorationsritus besprochenen Schlangendämons nicht zu trennen. So wird es immerhin sehr wahrscheinlich, daß man in den ältesten Demeterkulten[2] auch von der „stummen Weberin" und ihrer Vergewaltigung und nachmaligen Verwandlung in einen Vogel[3] zu erzählen pflegte, — begreiflich genug, selbst wenn von jedem mythischen *αἴτιον* abgesehen wird, da leicht auch beim Weben des heiligen *φᾶρος*, wie bei so vielen andern Kulthandlungen, den Jungfrauen tiefes Schweigen vorgeschrieben sein konnte.[4] Ist also „Penelope" wirklich bloß eine alte Epiklese der vom Webstuhl geraubten Kore, so bleibt nur noch dasselbe von der „heiligen Agata" zu beweisen übrig, um die Zusammenhänge der Mythen in allen Stücken aufzuklären. Tatsächlich läßt sich diese zweite Gleichung vielleicht mit noch größerer Wahrscheinlichkeit begründen als die zwischen Kore und Penelope.

Daß gerade in Sizilien, wo der Korekult, gewiß im Zusammenhang mit dem blühenden Getreidebau, so tiefe Wurzeln geschlagen hatte,[5] eine „Heilige" an Stelle der Landesgottheit getreten ist, erklärt sich in sehr einfacher und naheliegender Weise dadurch, daß die Göttin in diesen Gegenden[6] besonders häufig mit dem auch bei Dichtern[7] und in

[1] Petellides von Knossos FHG IV, 472. Er soll den ersten Wagen verfertigt haben, ebenso wie sonst der gleichfalls dem Demeterkreis angehörige Erichthonius.

[2] Für das hohe Alter sind vor allem die nach Kleinasien weisenden Spuren bezeichnend.

[3] Auch von Penelope muß die Sage die Verwandlung in einen Vogel berichtet haben, da die Penelopenente (Alkaios fr. 84; Mnas. bei Plin. N. H. 37_{38}; Schol. Aristoph. Av. 1302; cf. ibid. v. 298; Arist. hist. anim. 8, 5; Tzetz. Lykophr. 792), doch jedenfalls als heiliger Vogel nach der Göttin heißt, nicht umgekehrt. Vgl. W. ROBERTSON SMITH, English historical Review, IIa 1887 p. 305 über die syrische Benennung der Taube mit dem Kultnamen der Ištar „Semi-ram" (= „Name des Hohen" = griech. Semiramis).

[4] Vgl. das bekannte auch von ANDERSEN bearbeitete Märchen von dem Mädchen, das ihre in Schwäne verwandelten Brüder durch Weben von Nesselhemden erlösen muß. Die tragische Verwicklung beruht darauf, daß sie während der ganzen Zeit des Webens kein Wort sprechen darf. Auf die römische Indigitation der Larenta, einer sonst unbekannten Totengottheit, der an den Feralien geopfert wurde, als Dea tacita bezw. muta scheint Ovid eine Persephonelegende übertragen zu haben, in der einerseits das Motiv der Stummheit, andrerseits die Vergewaltigung (durch Hermes, vgl. oben S. 126_2, 137_3) vorkam (s. GEORG WISSOWA in den philol. Abhandlungen M. HERTZ dargebracht S. 166). Jedenfalls gehört diese Dea muta (= *Ἑλόπη*) mit der Dea bona (unten S. 142) zusammen.

[5] Siehe oben S. 132_{1-5}.

[6] z. B. in Akrai, Inschr. CIS I, 204; derselbe Titel in einer Inschrift von Tauromenion CIG III, 5643 ~ IGS I, 431.

[7] Hom. hymn. V, 203. Hesiod, *ἔργα* 465; Archiloch. fr. 120; Mosch. fr. 6_{24} N ². S. 814. STUDEMUND, Anecd. var. 270; KAIBEL, Ep. 871_3.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Liturgik der Orphiker[1] bezeugten Kultnamen der „Heiligen" (Ἅγνη)[2] angerufen worden ist. Der Name der Heiligen — „Agatha" — würde sich am einfachsten erklären, wenn auch „Ἀγαθή" als Kultbezeichnung der Θεά nachzuweisen wäre. Diese Voraussetzung aber erfüllt sich wirklich in ihrem ganzen Umfang, wenn man die Nachrichten über die sicher von Großgriechenland aus durch Vermittlung des Getreidehandels[3] den Römern zugekommene Mysteriengöttin „Bona Dea", griechisch Ἀγαθή,[4] einer genaueren Vergleichung mit den Überlieferungen des sizilischen und unteritalischen Korekultes unterwirft.

Anknüpfungspunkte an altrömische Götternamen wurden, wie gewöhnlich, bei der Einführung griechischer Gottheiten gesucht und in den alten Indigitationen des Faunus (= bonus) und der Fauna, sowie des „duonus cerus" auch leicht gefunden. Kult, Ritual und Eigennamen der Göttin dagegen sind rein griechisch.

Nach der zuverlässigen Angabe des Verrius Flaccus[5] hieß das ihr zu Ehren gefeierte mystische Fest „Damium", ihre Priesterin „Damiatrix", Bezeichnungen, die längst[6] auf den in Troizen, Epidauros, Aigina, vor allem aber in Tarent nachweisbaren Namen Δαμία einer mit Geheimriten verehrten Frauengottheit zurückgeführt sind. Diese Δαμία, deren Namen BERGK[7] richtig als dialektische Nebenform zu ζημία erkannt hat, gehört paarweise zu Αὐξέσια, wie Ἀζέσια zu Ἄμαία u. a. solche gegensätzliche Kultnamen[8]

[1] Hymn. orph. 40$_{11, 18}$.

[2] CUMONT, Rel. or. p. 259 betont unter Berufung auf CLÉRMONT-GANNEAU, Études d'archeologie orientale II, 1896 p. 104, daß das Epitheton ἅγιος unklassisch ist und fast regelmäßig auf semitischen Einfluß zurückgeführt werden kann. Ich glaube, daß ebenso wie ἅγιος gleich semitisch קדש ist, ἁγνη = sancta dem semitischen „kedesha" = „Geweihte" gleichkommt. Die Göttin der „Geweihten" (= Tempeldirnen, Hierodulen) gilt selbst als mythisches Prototyp, als erste „Geweihte". (Vgl. Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 202$_{11}$: „Ištar gadišti ilani" = „I. die Dirne [= Geweihte] der Götter".) Weiteres Material zu dieser Frage wird weiter unten zur Erörterung gelangen. Vgl. einstweilen oben S. 137$_2$ über die Prostitution der Penelope; s. übrigens auch noch in der Odyssee (ν 7) ihre buhlerischen Mägde.

[3] Vgl. GEORG WISSOWA, Hdb. 242 über die Rezeption der Trias Ceres, Liber und Libera unter dem Einfluß des Getreideimports aus Großgriechenland. Zu Liber und Libera vgl. oben S. 124$_0$ Dionysos Φλεὺς auf Chios, Etym. Magn. s. v. φλῶ und die Hesychglosse Φλοῖα· τὴν Κόρην τὴν θεὸν οὕτω καλοῦσιν Λάκωνες.

[4] Plut. quaest. Rom. 20 „θεά, ἣν Ἀγαθὴν καλοῦσιν" κτλ.

[5] Paul. p. 68.

[6] Vgl. WISSOWA p. 177.

[7] Kleine Schriften 569 f.

[8] Schon WIDE, Lak. Culte 214 hat aus der Paarung der Λαμία und Αὐξέσια, Ἄμαία und Ἀζέσια, Demeter und Kore mit Recht eine alte Dyas weiblicher Vegetations-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der *διώνυμοι θεαί*[1] mehr. Während die mütterliche Göttin Fülle und Segen spendet, ist die jungfräuliche Tochter die alles zerstörende, winterliche Todesgöttin. Im Winter, an den langen Abenden, während die Feldarbeit ruht, spinnen die Mädchen; so ist es natürlich kein Zufall, daß die winterliche, jungfräuliche „Schlächterin" die Spindel führt, der als Wintersymbol fruchttötende und alles Leben vernichtende Zauberkraft zugeschrieben wird: jeder kennt die schlafstiftende Unheilsspindel Dornröschens; den italischen Weibern andrerseits war es streng verboten, Spindeln beim Gehen über die Feldwege zu drehen,[2] offenbar weil man befürchtete, dadurch die reifende Ernte zu vernichten. Und in Sizilien darf nach dem Tag der heiligen Agata am 5. Februar, also sobald die Saat im Boden ruht, nicht mehr gesponnen werden: wer es tut, kränkt die „Heilige":[3]

„Sant Aati"
„Lagnusi, filati"
„Chì li festi su passati" u. s. f.

singt man in den Spinnstuben.

Ist das Spinnen zu Ende, dann beginnt eben die Webe. Und ist das Brautlinnen fertig, dann tritt die strenge Göttin ins Ehegemach, die Saat sinkt in die Furchen und im Schoß der Erde reift der neue Segen dem Licht entgegen.

Daß die Römer den Namen der bösen, winterlichen *Δαμία-ζημία* mit der tötenden Spindel in frommer Scheu auszusprechen vermieden — sie, die „Dyrrhachion" sagten, wenn sie Epidamnus meinten —, wird niemanden wundern. Allein vielleicht trugen auch die Griechen selbst schon Bedenken, den fatalen Namen der Allvernichterin auszusprechen.[4] Euphemistisch nannte man sie die „Gute", — *Ἀγαθή*, Bona Dea. Daß damit nur Persephone gemeint sein kann, hat schon KLAUSEN[5] gesehen. Man opferte ihr Schweine,[6] wie der Demeter; wie Kore in Sizilien *Ἄγνη* ge-

göttinnen erschlossen. Vgl. das Sprichwort: „*ἡ Ἀμαία τὴν Ἀξησίαν μετῆλθεν*", Didym. bei Zenob. IV, 20; Plut. prov. 41; Apostol. II, 54; Suidas s. v. *Ἀμαία*.

[1] Eurip. Phoeniss. 683 K.

[2] Plin. N. H. 28, 28. Unzulängliche Erklärung des Aberglaubens bei FRAZER, Lectures S. 55: Das Drehen der Spindeln soll die Halme magisch verdrehen und knicken.

[3] PITRÉ a. a. O. XII, 196: „Sino alla festa di S. Agata si suol filare".

[4] Beim Onkeion in Arkadien, wo sich die Pferdedemeter mit dem Pferdeposeidon gepaart haben sollte, führte die Tochter des Paares einen Geheimnamen (Paus. VIII 25 . . . „*ἧς τὸ ὄνομα ἐς ἀτελέστους λέγειν οὐ νομίζουσιν*").

[5] Aeneas und die Penaten S. 853.

[6] Macr. Sat. I, 12 23. Juven. II, 86.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nannt wurde, so hieß sie den Römer die „sancta“,[1] in manchen Inschriften Bona Dea Cereria[2] oder nach dem Saatgut, das sie schützen sollte, Bona Dea Sevina.[3] Die erhaltenen Abbildungen[4] zeigen sie mit dem fruchtgefüllten Horn, thronend, wie die Tellus. In ihre Mysterien, zu denen Männer ebensowenig Zutritt hatten,[5] wie zum Tempel der Demeter in Enna[6] oder Katana,[7] hatte einst Herakles eingeweiht werden wollen. Weggewiesen, stiftete er ein eigenes Opfer zu Syrakus in der Nähe der Kyane.[8] Ebenso wußte man in Attika zu erzählen, daß die kleinen Mysterien von Agra gegründet worden seien, um den in Eleusis abgewiesenen Herakles einweihen zu können.[9] Die Riten selbst wurden schon von den Alten mit den besonderen Bräuchen der Orphiker verglichen,[10] gewiß mit Recht, denn der offenbar ätiologische Mythus der Bona Dea,[11] die Plutarch die *Διονύσου μητὴρ ἄῤῥητος* nennt, ist vollkommen identisch mit der orphischen Zagreuslegende: die keusche Göttin, die nie ihr Jungfrauengemach verläßt, wird vom eigenen Vater verfolgt, mit Myrtenreisern für ihr Sträuben gezüchtigt, mit Wein, der in der Kultsprache Honig und Milch heißt,[12] berauscht, und schließlich von dem Gott in Schlangengestalt geschwängert.[13] Scheinbar neu gegen das oben besprochene Ritual ist hier nun der Schlag mit der Lebensrute, die angebliche Züchtigung, in Wahrheit ein in den Hochzeitsbräuchen allerorten nachweisbarer Fruchtbarkeitszauber.[14] Aber auch dafür bieten der Myrtenzweig in den Händen der Brimo von Pherae[15] und die

---

[1] Siehe die Stellen bei ROSCHER, ML I, 1 791.

[2] CIL V, 761.

[3] CIL XIV, 347 s.

[4] ROSCHER a. a. O. 794.

[5] Cic. de harusp. resp. 37 cf. PAULY-WISSOWA RE III, 688 f.

[6] Lactantius, div. inst. II, 4.

[7] Cic. Verr. IV, 99; V, 187.

[8] Diod. IV, 23; V, 4.

[9] Diod. IV; 14 s; Steph. Byz. s. v. *Ἄγρα*.

[10] Plut. Caes. 9 . . „*αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται*“.

[11] Macrob. Sat. I, 12, 24 f.; (nach Varro) Lactant. inst. I, 22, 9 ff.; Tert. ad. nat. II, 9; Serv. Aen. VIII, 314.

[12] Macrob. Sat. I, 12, 25: „vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo inditum est, mellarium nominatur et vinum lac nuncupatur“. Offenbar ist also hier der Wein an Stelle des alten sacralen *κυκεών* (oben S. 124 1) getreten.

[13] Wie Kore auf den Münzen von Priansos und Selinunt wurde auch die Bona Dea mit ihrem schlangengestaltigen Buhlen dargestellt. cf. Plut. quaest. Rom. 28 „*δράκων ἱερός παραπαθίδρυται τῇ θεῷ*“.

[14] Vgl. das Peitschen der Brautpaare bei MANNHARDT, FWK I, 299—303.

[15] HEAD, hist. numm. 260 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Myrtenkränze eleusinischer Priester und Mysten[1] vielsagende Analogien.[2] Wie die Demeter als Herrin des seligen Schauens[3] heilt endlich auch die Bona Dea „oclata" Augenleiden.[4]

Genauer können zwei Kultkreise, besonders wenn man den Zustand der Überlieferung in Betracht zieht, wohl nicht übereinstimmen, und man wird nun ohne viel Bedenken weitere Schlüsse auf der Annahme aufbauen dürfen, daß Kore Persephone in jenen Gegenden, aus denen die Römer ihre „Bona Dea" nachweisbar übernommen haben, also in ganz Großgriechenland, vor allem aber in Sizilien, die beiden Sakralnamen „Ἅγνη", die „Heilige", und „Ἀγαθή", die „Gute", geführt hat. Eine Legende, die von der „heiligen Agatha" erzählt wird, kann daher sehr wohl eine alte Kore-Penelopesage im christlichen Gewande darstellen. Daß der Mythus von dem nächtlich gewebten, allmorgendlich aufgetrennten Grablaken — ein solches ist der heilige Schleier von Catania[5] ganz ebenso wie das ταφήϊον σπεῖρον der homerischen Penelope, begreiflich genug, wenn es sich um die Hochzeit der Kore handelt, deren θάλαμος das Grab[6] und deren Gatte der Tod selber war — tatsächlich eine alte Kultlegende der Ἀγαθή ist, wird als bewiesen gelten dürfen, wenn sich auch die andern Bestandteile der „vita S. Agathae" der gleichen Erklärung fügen.

Es besteht natürlich nicht der geringste Anlaß, daran zu zweifeln, daß wirklich, wie die Agathenakten melden, unter Kaiser Decius und unter der Verwaltung eines gewissen Quintianus — den man freilich auf dieses Zeugnis allein nicht gern in die Prosopographie einreihen wird — ein sizilisches Mädchen mit dem an sich nicht ungewöhnlichen Namen Agathe das Martyrium erlitten hat. Im Gegenteil — die Verehrung, die die Christengemeinden schon so früh der „heiligen Agatha" von Sizilien mit seltener Einstimmigkeit zollten, erklärt sich am ein-

---

[1] Istros FHG I 421 25 Schol. Aristoph. βατρ. 330.

[2] Über den Ritus im Demeterheiligtum von Pheneos, wo der Priester mit Stöcken die ὑποχθόνιοι prügelte (Paus. VIII, 15 1–4), ist zu wenig bekannt, als daß man ihn hier mit Sicherheit heranziehen dürfte.

[3] Heilungen von Augenleiden der eleusinischen Demeter zugeschrieben: Anthol. Pal. IX, 298. Ein Weihgeschenk „ὑπὲρ τῆς ὁράσεως" ihr dargebracht, bei BRUZZA, Ann. d. J. 1861 380 ff.; vgl. O. RUBENSOHN, Ath. Mitt. XX, 1895, 360—367.

[4] Über die „Bona dea oclata" als Heilerin der Augenleiden vgl. PAULY-WISSOWA, RE III, 692.

[5] Acta SS. a. a. O. 618C wird das „sacro velo" ausdrücklich als „operimentum tumbae S. Agathae" bezeichnet. Vgl. oben S. 131 1.

[6] Das Grab als Brautkammer des Hades oder der Persephone ist gemeinantike Vorstellung. Vgl. die reiche Stellensammlung bei GRUPPE, Hdb. 865 1.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fachsten, wenn die Diptycha der verfolgten Glaubensgenossenschaften wirklich diesen Namen einer sizilischen Blutzeugin aufwiesen. Aber die Legende selbst berichtet ausdrücklich — und man darf ihr wohl auch darin ohne weiteres vertrauen —, daß das Grab der „Heiligen Agatha" von Anfang an auch bei den Ungläubigen die gleiche Verehrung genoß.[1] Daß eine christliche Märtyrerin wirklich von den Heiden einen Heroenkult gestiftet erhalten habe, wird wohl niemand glauben. Die Sache liegt vielmehr, wie in vielen andern Fällen, ganz einfach so, daß durch das Band einer zufälligen, aber absichtsvoll betonten Namensgleichheit ein unausrottbarer, tief eingewurzelter heidnischer Vorstellungskreis mit der an sich blassen und nur noch schattenhaft im Gedächtnis seiner Glaubensgenossen fortlebenden Gestalt eines christlichen Bekenners äußerlich zusammengeschweißt wurde, und so aus scheinbar widerstreitenden Elementen wieder ein blühender, volkstümlicher Kult emporgewachsen ist.

Wirklich läßt sich zeigen, daß vom Leben und Sterben der geschichtlichen Märtyrerin Agathe nicht die leiseste Kunde übrig geblieben ist: gewiß war sie fromm, glaubenseifrig, keusch und standhaft, und hat für ihren Glauben gelitten, wie so viele vor und nach ihr. Aber schon der Ort ihrer Geburt ist unbestimmbar: wenn Katane und Panormos um die Ehre streiten, die Wiege der Heiligen in ihren Mauern gehegt zu haben, so tun sie das offenbar als altberühmte Stätten heidnischen Korekults. Natürlich kann auch die geschichtliche Agatha in Palermo oder Catania gelebt haben, wie Tausende vor und Tausende nach ihr. Auch sie mag eine Weberin und wunderschön gewesen sein, aber die seltsame Wunderwebe gehört sicher zum Sagenkreis der schönen, bleichen Götterbraut. Ein Reicher mag wirklich um das arme Mädchen geworben haben, wie Dis-Pluton um Persephone, denn auch das kommt gewiß nicht nur in Legenden vor. Nur daß diese Kunde, so wie sie

[1] Acta SS. a. a. O. 618B „tam Judaei quam etiam gentiles unanimes cum Christianis communiter venerari coeperunt sepulchrum". Was die Beteiligung von Juden anlangt, so kann es sich natürlich nicht um schriftgläubige, orthodoxe Juden handeln, sondern nur um jene Volksgenossen, die schon von jeher den Propheten durch Begehung heidnischer Riten Ärgernis gaben, dieselben, die heute zugleich mit den Deutschen den Weihnachtsbaum schmücken. Ist die Legende glaubwürdig, so muß es bloß ein semitisches Gegenstück zu den griechischen Kulten des heiligen Grabes der Kore-Penelope (s. oben S. 137₁) gegeben haben. Tatsächlich heißt es im Codex Hamurabi II, 26: „Das Grab der Ai-(Ištar) in Sippar habe ich mit Grün bekleidet" u. s. f. Wenn dieser Grabkult der Asthoret auch bei den späteren Juden fortbestand, ist ihre Beteiligung an der Koreverehrung sehr erklärlich.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

jetzt im Volk umläuft, durch die Übereinstimmungen mit dem Mythus an geschichtlichem Wert nicht gerade gewinnt.

Ihr Martyrium kann am 5. Februar gerade so gut, wie an jedem andern Tag des Jahres stattgefunden haben. Aber es ist doch merkwürdig, daß gerade im Februar die wichtigste Totenfeier der Römer, die neuntägigen, mit den Feralien abschließenden „parentalia“ [1] stattfanden und der ganze Monat dem mit Dispater identifizierten Februus heilig war;[2] daß ferner gerade im Februar (*Ἀνθεσθήριον*) die gleichen Gebräuche auch von den Griechen begangen wurden.[3] Wird irgend jemand noch an einen Zufall glauben, wenn ein römisches Martyrologium,[4] abweichend von der allgemeinen Tradition, den Agathentag statt auf die Nonen des Februar gerade auf den 11. Juni, den Tag der altrömischen Matralien verlegt? Soll andrerseits das zweite Agathenfest in Sizilien am 17. August[5] mit den *ἀναγώγια* der aykinischen Aphrodite am 15. August[6] gar nichts zu tun haben, oder scheint es nicht vielmehr, als hätte man die *Κόρης ἀναγωγή*[7] in Sizilien so nah als möglich an das ältere punische Fest heranrücken wollen?

---

[1] Vgl. WISSOWA, Hdb. S. 187 f.

[2] Macrob. Sat. I, 13, 3; Serv. Virg. Georg I, 43; Lyd. de mens. IV, 20. Merkwürdigerweise fällt auch das Fest des Faunus, der ja im Mythus der Bona Dea die Rolle des Schlangengatten spielt, in den Monat Februar (vgl. Ovid, Fast. II, 193 f., und die fasti Esquilini, dazu WISSOWA, Hermes XXVI, 140$_2$).

[3] Siehe GRUPPE, Hdb. 281 f. Gerade der 5. Februar muß ein besonderes Seelenfest gewesen sein. Als die Millstätter Mönche im ausgehenden 12. Jahrhundert in nachweislich tendenziöser Absicht und ohne den leisesten historischen Anhaltspunkt ihren neuen Heiligen „Domitianus“ fabrizierten (MIÖG 1907, XXVIII S. 52 ff.), setzten sie sein Fest obwohl es an unbesetzten Tagen in ihrem Kalendarium nicht fehlte, auf den auch von ihnen begangenen Agathentag. Das ist kaum wegen des Peinigers „Quintianus“ in der Agathenlegende geschehen, sondern um das neue proprium an eine allgemeine Seelengedächtnisfeier anzuknüpfen. Beachtenswert ist jedenfalls, daß bei den Römern unter den sämtlich nefasten Tagen der Zeit zwischen den Kalenden und Iden des Februar der 5. allein durch die besondere, allerdings noch nicht sicher gedeutete Sigle NP ausgezeichnet ist; der 5. Februar hat allein von allen diesen Tag das Stiftungsfest eines Tempels und einen staatlich-dynastischen Gedenktag aufzuweisen, alles beachtenswerte Anzeichen für eine etwas günstigere Stellung des Tages in der ganzen Reihe. Vielleicht hat man sich damit zu begnügen, daß die Nonen des Februar (WISSOWA 369), wie alle Nonen, zum „ius divinum“ gehören. Da der Festname in den römischen Kalendern ausfällt, sobald er mit den Nonen, Iden, Kalenden zusammentrifft (WISSOWA 371) wäre es möglich, daß schon die Römer am 5. Februar ein besonderes Fest gefeiert hätten.

[4] Acta SS. 595 E.

[5] PITRÉ, Bibl. XXI, 233. Vgl. übrigens unten über den siebzehnten als Todestag des Tamuz, Osiris und Josef. Am elften Juni (siehe ebenda) beginnt die Tamuzklage.

[6] Oben S. 86$_3$.

[7] Diod. V, 4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gewiß finden sich Reliquienprozessionen auch sonst an vielen Heiligenfesten. Aber wem könnte die auffallende Ähnlichkeit zwischen dem „giro del sacro velo“ [1] und den antiken Peplosprozessionen entgehen?

Kann man übersehen, daß die Sizilianer am Festtag der heiligen Agatha Maibäume („alberi di cucagna“) einhertragen,[2] während bei den Alten[3] „in Proserpinae sacris caesa arbor[4] in effigiem virginis formamque componitur et cum intra civitatem fuerit inlata, quadraginta noctibus plangitur, quadragesima vero nocte comburitur“, zumal ja auch das Martyrium der heiligen Agatha damit abschließt, daß sie auf glühenden Kohlen verbrannt wird?[5]

Gewiß hängt das Maß von Vertrauen, das man dem vorangehenden Bericht über das Martyrium der Heiligen zu schenken geneigt ist, von den Vorstellungen ab, die man sich über die Anwendung der Folter gegen die Christen durch die römische Rechtspflege gebildet hat, d. h. mittelbar von dem geschichtlichen Wert oder Unwert zahlreicher andrer ebenso grauenhafter christlicher Erzählungen. Wer gerne glaubt, daß ein römischer Beamter ein armes Landmädchen, weil sie ihm nicht zu Willen war, erst in ein Hurenhaus verschleppte, dann prügeln, am Busen verstümmeln, braten und schließlich verbrennen ließ, wird natürlich den Versuch zurückweisen, auch in diesen andern Einzelzügen nur das ätiologische Spiegelbild alter Riten wieder zu erkennen.

Aber vielleicht ist es doch methodisch richtiger, die Prügelung der heiligen Agatha mit den Myrthenrutenstreichen der Bona Dea,[6] die Versuchungen, denen die „Heilige“ im Hause der Kupplerin „Aphrodisias“ ausgesetzt wurde,[7] mit der Berauschung und Schändung der Bona Dea[8] und der rituellen Prostitution der Penelope an alle Freier,[9] die Verbrennung der „Ἁγνὴ Ἀγαθή“ mit der Einäscherung der „caesa arbor“

[1] PITRÉ a. a. O.

[2] PITRÉ a. a. O.

[3] cf. Firm. Mat. 27_1.

[4] Zu diesem Ritual gehört die von O. CRUSIUS in ROSCHERS ML s. v. Erysichthon besproche Fällung der heiligen Bäume im Demeterhain durch den priesterlichen „Pflüger“, die die Göttin durch Hungerqualen — d. h. die winterliche Unfruchtbarkeit der Erde und die entsprechende kultische νηστεία — bestraft.

[5] Acta SS. a. a. O. 617E.

[6] Vgl. oben S. 143_{10} ff.

[7] Acta SS. a. a. O. 615E „traditur Aphrodisiae pervertendae etc.“. Nach dem ältesten Agathenlied sollen „zehn Buhlerinnen“ die Verführung besorgen.

[8] Siehe oben S. 143_7 ff.

[9] Siehe oben S. 137_2 und 140_8.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Proserpinae zu vergleichen und anzunehmen, daß die ganze Passion der „Heiligen", wie die christlichen Akten sie erzählen, nur die mythischen πάθη der heidnischen Korngöttin darstellt?

Unter den wenigen Worten, die die Legende der „Heiligen" in den Mund legt, steht jedenfalls ein höchst bezeichnender Satz: sie freut sich ihrer Qualen und ruft dem Henker zu: „Non enim potest triticum in horreum poni, nisi theca eius fortiter fuerit conculcata et redacta in paleas: ita et anima mea" etc.

Wer auch nur ein wenig in diesen Dingen Bescheid weiß, wird keinen Augenblick im unklaren sein, was diese Gleichsetzung der Marterqualen der Heiligen mit dem Leidensweg der Halmfrucht bis zur Brotbereitung zu bedeuten hat: er wird sich an Orpheus erinnern, der mit Karsten, Rechen und Hauen erschlagen wird,[1] an „John Barleycorn", der geröstet und gemahlen,[2] an den Ta-uz der harranischen Syrer,[3] dessen Gebeine in der Mühle gemahlen und (beim Worfeln) in die Luft gestreut werden, an Christus selbst, der dem Vaterunser des Johann von Krolewitz[4] zufolge „gesât" wurde, „ensprozen was" „in blûte stund" „wuhs" „gemeit wurde", „gebunden, als man ein garben tüt," „gevüret în"[5] „gedroschen"[6] „mit besêmen gekart" „gemalen" „in einen oven geschossen", drei Tage drin gelassen, und dann „uz genumen" und als Brot „genôzen" wurde.

Der Satz vom „triticum conculcatum" im Munde der heiligen Agatha kann also nur das Fragment einer „passio Cereris"[7], ein Bruchstück

---

[1] Ovid, Metam. XI, 1—43 cf. FRAZER GB[3] IV, 333: „similarly in Westafrica human victims used to be killed with spades and hoes and then buried in a field, which had been just tilled. (LABAT, Relation historique de l'Ethiopie occidentale I, 380) Such a mood of sacrifice points to the identification of the human victim with the fruits of the earth." Vgl. Orpheus als Erfinder des Ackerbaues bei Themist. or. 30 S. 349 bc.

[2] Vgl. das bekannte Gedicht von JOHN BURNS:

„They wasted o'er a scorching flame
the marrow of his bones;
but a miller used him worst of all
for he crushed him between two stones."

[3] D. CHWOLSOHN, Die Ssabier II, 27; über Tamuz etc. bei den Babyloniern p. 38 (nach dem Fihrist des En-nêdim).

[4] ed. LISCH in KÜRSCHNERS Bibliothek der deutschen Nationallitt. XIX B. 1839 S. 126.

[5] Vgl. in der Agathenlegende „in horreum poni".

[6] Vgl. oben „theca conculcata et redacta in paleas".

[7] Vgl. Quintil. 8, 6 ante med. „. . Cererem . . pro pane licentius dicimus, quam ut fori severitas ferat . . ." und Cicero, nat. deor. III, 16[41] über die Verspeisung von „Ceres" und „Bacchus".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vom *ἱερὸς λόγος* der Kore *Σιτώ*[1] sein, eine versprengte Strophe aus einer „*τραγωδία*",[2] die nicht viel anders gelautet haben kann als der nordische Sang von der Kornesqual (Rugens Pine): „erst warfen sie mich in eine Grube, dann wuchs ich auf als Halm, dann ward ich zu einer Ähre, dann schnitten sie mich, dann mahlten sie mich, dann buken sie mich im Ofen, und aßen mich als Brot auf."[3]

Wie die Prügel der heiligen Agatha nicht nur den Rutenstreichen bei der Hochzeit der Bona Dea, sondern zugleich dem Dreschen der Kore *Σιτώ* entsprechen,[4] so spiegelt sich in den glühenden Kohlen, auf denen die Heilige gebraten wird, nicht nur die Verbrennung der „caesa arbor", sondern sicherlich auch das Backen des heiligen Brotes der Göttin ab.

Vielleicht findet mancher, daß damit etwas viel in ein harmloses Gleichnis hineingelesen wird. Das muß jedem freigestellt bleiben; aber dann möge der Zweifler doch seinerseits erklären, warum gerade am Agathentag nicht nur in Sizilien[5] geweihte Brote („panuzzi di S. Aáti") an das Volk verteilt werden, wenn nicht die Heilige selbst, wie hier angenommen wird, an Stelle der altheidnischen Brotgöttin getreten ist.

Wird das aber zugegeben, dann darf wohl auch der letzte noch unerklärte Zug in der passio S. Agathae, das Abschneiden der einen Brust,[6] als Bestandteil des alten sizilianischen Koremythus angesehen

[1] *Σιτώ* = „Getreide" als Epiklese der Kore erwähnte Polemon bei Athen. III, 106A cf. X, 416B und Aelian var. hist. I, 27. Kora = „germen" („Saatkorn") Arnob. adv. nat. III, 33. Vgl. die Demeter *Ὀλλώ* (= „Garbe"), Semos bei Athen. XIV, 10 S. 618d; FHG IV, 495$_{19}$.

[2] Die „*τραγωδία*" ist das Lied vom Spelt. *τράγος* = Spelt ist die älteste, nachmals durch die edleren Getreidesorten verdrängte Brotfrucht der Griechen. Über alle mit diesen Dingen zusammenhängenden Fragen werde ich ehestens unter dem Schlagwort „Linosklage und Flachsesqual" im „Philologus" ausführlich Rechenschaft geben.

[3] Westgotländisch bei CAVALLINS und STEPHENS, schwedische Volkssagen, deutsch von OBERLEITNER, Wien 1839 S. 232 ff. Mehr Belege in dem eben angekündigten Aufsatz.

[4] Ein Mythus kann sicherlich für mehr als einen Ritus als *αἴτιον* dienen, solange die Grenzen eines und desselben Kultkreises nicht überschritten werden.

[5] PITRÉ a. a. O. In Millstatt in Kärnten hat der „Beatus Domitianus" nicht nur den Agathentag, sondern auch die geweihten Brote der Heiligen an sich gerissen. Zu Tausenden wurden dort am 5. Februar die „Domitianilaibeln" verteilt und zum Teil gegessen, zum Teil zur Erzielung der besonderen Wunderwirkungen verwendet, die das Volk sonst den Reliquien der hl. Agatha zuschreibt: wie der Schleier der im Feuer umgekommenen Heiligen die Glutströme des Aetna bändigt, löschen die Domitianilaibeln Brände. In die Felder vergraben, verhüten sie Wurmfraß, und schaffen den Saaten gutes Gedeihen (vgl. die Belege MIÖG 1907, XXVIII S. 105).

[6] Die ganze alte Überlieferung — sämmtliche in den Acta SS. gedruckten Ver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

werden. Die Verhängung einer so ausgeklügelt raffinierten Marter dem historischen Quintianus in die Schuhe zu schieben, geht jedenfalls umsoweniger an, als ja der heidnisch-rituelle Charakter dieser gräßlichen Operation nicht bezweifelt werden kann. Als alter Zauber gegen Hungersnot volkskundlich mehrfach zu belegen, unter den russischen Skopzen heute noch neben der Kastration der Männer nach der Geburt des ersten Kindes jedes Paares üblich,[1] ist der Ritus durch die ätiologische Legende von der „Tochter" des „Gallus"[2] für das Altertum in eben derselben Verbindung mit der Kastration der Männer im Kult der kleinasiatischen Göttermutter sicher nachzuweisen. Ohne Zweifel wurden die abgeschnittenen Brüste der Hierodulen ganz ebenso wie die „metenda genitalia" der Gallen in den unterirdischen *θαλάμαι* der Göttin niedergelegt,[3] d. h. ursprünglich wohl einfach im Boden vergraben, um durch diese Beisetzung der Zeugungs- und Ernährungsglieder die entsprechenden Kräfte der doppelgeschlechtig gedachten Mutter Erde zu verstärken. Nur dieser Ritus erklärt die in dem bekannten ephesischen Kultbild zum Ausdruck gebrachte Vorstellung von den zahllosen Brüsten der Göttermutter,[4] nur diese in ihrem Kult geübte Verstümmelung die Sagen von dem abgeschnittenen einen Busen der *Ἀ-μάζονες*,[5] die gewiß nicht zufällig gerade in die Gründungslegenden derjenigen kleinasiatischen Städte[6] verwebt sind, in denen Kulte der Göttermutter entweder sicher nachzuweisen oder doch mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen sind. Längst ist die Vermutung ausgesprochen worden,[7] daß die sagenhaften „Amazonen" nichts andres sind, als die Hierodulen der Ma von Comana am

---

sionen — sprechen ausdrücklich von der „abscisio mamillae" im Singular. Verstümmelung beider Brüste kommt m. W. erst auf späten Bildern vor.

[1] ZUPITZA, Zeitschrift für Volkskunde XI, 1901, S. 91.

[2] Arnobius 5_7; 1_3.

[3] Siehe GRUPPE Hdb. 1546_1.

[4] Vgl. die Demeter „*δεκάμαζος*" einer Inschrift aus Ikonion (Konia in Kleinasien) CIG 4000 ∾ KAIBEL 406_{10}.

[5] *Ἀ-μάζονες* von *μαζός* Busen abgeleitet: Schol. und Eustath. zu *Γ* 189; Diodor II, 45; Justin 2, 4, 5; Apollod. 2, 5, 9. Arrian, Anab. 7, 13, 2; cf. Plaut. Curcul. 3, 75 „unimammia" und die Inschrift der praenestinischen Ciste „Oinumama". Daß das Abschneiden der Brüste („*δεξίους μαστοὺς ἐξέτλιβον*" Apollod. a. a. O.) zur Erleichterung des Bogenschießens im Kampf gedient haben soll, ist sinnloser Rationalismus, da die Amazonen gar nicht als Bogenschützinnen gedacht werden.

[6] Belege bei ROSCHER ML I, 273 ff. Vor allem Ephesus, wo sie den Artemistempel gegründet, zu Ehren der Göttin Tänze aufgeführt und den Hymnus „*Οὖπι ἄνασσα*" angestimmt haben sollen (Paus. VII,2, Callim. Hymn. Dian. 237 ff.). Ähnliche Sagen in Smyrna, Kyme, Myrinae, Grynae, Pitanae, Mytilene, Amastris, Sinope etc.

[7] K. O. MÜLLER, Dorer I, 391. Zustimmend STACKELBERG und PRELLER.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Iris. Die Einwände, die VÜRTHEIM[1] gegen diese scharfsinnige Theorie KARL OTFRIED MÜLLERS erhoben hat, wiegen wahrlich nicht schwer: er hält die Beschreibung des komanischen Heiligtums bei Strabo[2] gegen die Amazonenmythen und fragt, was die „Amazones equo vectae, castae, fortes" gemeinsam hätten mit den „hetaerae orientales, molles, impurae", vergißt aber dabei einerseits, daß die mythischen Amazonen keineswegs immer durch ihre Keuschheit glänzen, sich vielmehr z. B. auf Lemnos den landenden Argonauten[3] hingeben, durchaus so wie eben die „hetaerae orientales" sich ankommenden Schiffern gegenüber zu verhalten pflegten; daß sie keineswegs ihr Leben im Stand der Jungfräulichkeit beschlossen haben, sondern vielmehr alljährlich zum Zweck der Kindererzeugung mit den Männern eines fremden Stammes zusammengetroffen sein sollen[4] — Mythen, in denen niemand die der Prostitution an den Stammesfremden so nahestehende Exogamie verkennen kann. Auch die Nachricht, daß sie von allen Sprößlingen nur die weiblichen aufgezogen, die männlichen getötet hätten, scheint sich gut in die Satzungen solcher Hierodulenorden zu fügen. Ob endlich die Tempeldirnen der kleinasiatischen Göttin in Wirklichkeit kriegerisch waren oder nicht, kann dahingestellt bleiben, da doch niemand bezweifeln kann, daß sie das kriegerische Kostüm und die Waffen der Göttin getragen haben, die als Kriegsherrin *κατ' ἐξοχήν* bei der Übernahme ihres Kultes durch die Römer unter Sulla mit der italischen Bellona, früher schon von den Griechen mit ihrer Enyo ausgeglichen wurde.[5]

[1] De amazonibus, Mnemosyne XXX, 1902 268.

[2] p. 557.

[3] Apoll. Rhod. Argon. I, 9, 17 „*μίσγονται ταῖς γυναιξίν*".

[4] Bion bei Plut. Thes. 26; Hellanik. und Lys. bei Tzetzes, Posth. 14; Ephoros fr. 103; Just. 2, 4, 9.

[5] Die kleinasiatische Göttin — Artamis, die Schlächterin — deren Namen Kybele ich in einem demnächst im „Philologus" erscheinenden Aufsatz „Kuba-Kybele" als westsemitisch zu erweisen hoffe — teilt auch die kriegerische Seite ihres Wesens mit der semitischen Ištar, die man ja neuerdings sogar in populären Darstellungen nicht allzu geschmackvoll als babylonische „Walküre" bezeichnet findet. Im Hammurabikodex heißt sie „Herrin des Kampfes und der Schlacht", auf der altbabylonischen Stele des Anu-Banini von Lulub (JEREMIAS, ATAO[3] Abb. 132, dort aus unerfindlichen Gründen als „persisch" bezeichnet) ist sie in voller Rüstung dargestellt. Vgl. REISNER, Hymn. 108[44], ZIMMERN, KAT[3] III, 431[5] „In der Schlacht fliege ich wie eine Schwalbe dahin". Daß die Mythen von den Amazonen (Danaiden etc.), die ihre Männer in der Hochzeitsnacht oder kurz nachher töten, ihre Entsprechung an der männermordenden, allen ihren Buhlen Verderben bringenden Ištar (vgl. auch die kriegerische, ähnlich vorgehende „Semiramis" Athenäus bei Diodor II, 20; Deinon bei Aelian, variae historiae 7[1]) haben, wird ebenfalls niemand übersehen können. Sicherlich haben diese Mythen ihren kultischen Hintergrund in der nachträglichen Opferung der beim *ἱερὸς γάμος* der Göttin beteiligten priesterlichen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tibull[1] erwähnt ja sogar ausdrücklich das Doppelbeil (bipennis) der Bellonapriesterin, das doch niemand von der sagenberühmten, spezifisch kleinasiatischen Waffe der Amazonen, der σαγαρίς,[2] von der κυβελίς — πελεκύς[3] — βερεκύς der Berekynthia Kybele, der λαβρύς des kleinasiatischen (Zeus) Labraundos[4] und der Kybele Λοβρίνη[5] wird trennen wollen. Wenn der sonst[6] als mondförmig[7] bezeichnete Schild der Amazonen bei Xenophon[8] mit einem Epheublatt verglichen wird, so bietet sich das den Gallen der Göttermutter aufgebrannte τέκμωρ des Epheublattes[9] ungesucht zum Vergleich dar. Was endlich das Reiterwesen der Amazonen[10] anlangt, so kann dieser Zug des Mythus nicht besser erklärt werden, als durch den Hinweis auf das gerade im Amazonenkult bezeugte Opfer eines weißen Rosses.[11] VÖRTHEIM selbst hat, freilich zum Besten einer unannehmbaren Theorie, auf die entsprechenden Züge im Artemiskult hingewiesen, und mit der Amazone Ἵππα, der Gründerin des Artemistempels in Ephesos,[12] die Λευκιππίδες genannten lakonischen Artemispriesterinnen[13] verglichen. Den richtigen

---

Actoren, für die Anzeichen in Fülle vorliegen. Die Bezeichnung der wehrhaften Göttin als Biene (semitisch Dabrat = Deborah), ihrer Priesterinnen als μελίσσαι, der Priesterkönige als ἔσσηνες, besonders in Ephesus, legt die Vermutung nah, daß den sagenberühmten Kämpfen von Kriegern und Amazonen sakrale Theomachien (vgl. USENERS Aufsatz „caterva" Arch. f. Rel. Wiss. 1904 S. 299 ff.) entsprechen, bei denen, nach einer Vermutung von WOLFGANG SCHULTZ, die Drohnenschlachten der Bienenstämme als Vorbild galten, und von denen Überreste selbst in Eleusis (hom. Hymn. V, 267) noch nachleben.

[1] I, 6 47.

[2] Zu dem offenbar kleinasiatischen Wort σαγαρὶς lat. securis sind die kleinasiatischen Flußnamen Σαγγάριος und die „Sagaritis nympha" (Ovid fasti IV, 229), ferner Sangarios, Vater der „Nana", Großvater des Attis, Sohn des Midas (Etym. Magn. s. v. σαγαρίς 707 18) zu vergleichen.

[3] πελεκύς heißt die Amazonenwaffe bei Quint. Smyrn. I, 597. Über κυβελίς — πελεκύς — βερεκύς ist mein oben S. 88 1 zitierter Aufsatz zu vergleichen.

[4] Der Zusammenhang war schon den Alten bewußt. Herakles soll die Axt der besiegten Amazonenkönigin dem karischen Zeus Labraundos geweiht haben (Plut. quaest. graec. 45).

[5] Schol. Nik. al. 8.

[6] Glossa Placidi bei MAI III, 496.

[7] Über Ma-Kybele-Artemis als Mondgöttin ist wohl kein Wort zu verlieren.

[8] Anab. 5, 4 „πέλταν κιττοῦ πετάλῳ παρεοικυῖαν".

[9] CRUSIUS, Philologus 1903 127 f. Etym. Magn. s. v. γάλλος 220 22; Prudent. perist. 10 1061 ff.

[10] Pindar Ol. VIII, 62; Eurip. Herakl. fur. 405, Hippol. 306, 582; Aristoph. Lysistr. 679.

[11] Pseudo-Callisthen. III, 25; Aristoph. Lysistr. v. 191 ff.; Apoll. Rhod. II, 387.

[12] Callimach. hymn. Dianae a. a. O. „. . τέλεσεν δέ σοι ἱερὸν Ἵππω . ."

[13] Paus. III, 16, 1. Bei Diod. IV, 16 und II, 46 erscheinen die Amazonen als Jagdgenossinnen der Artemis. Dazu vgl. Pind. fr. 89 Artemis „ἐλάτειρα θοῶν ἵππων"; Ol. III, 26 ἱππόσυα; Eurip. Hippol. 228 „δέσποινα . . γυμνασίων τῶν ἱπποκρότων. Vor allem zu

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Standpunkt zur Würdigung dieser Übereinstimmung gewinnt man erst, wenn man beachtet, daß dieser Roßkult und die als Rosse verkleideten Priesterinnen genau so im Kult der Demeter wiederkehren, deren lakonische Priesterinnen „Fohlen" hießen,[1] deren altersgeschwärztes Kultbild in Phigalia noch einen Roßkopf aufwies und in deren Mysterien[2] dieselbe Priesterin namens „Hippa" wie im Kult der ephesischen Göttermutter wiederkehrt. Kore-Brimo selbst wird auf thessalischen Münzen auf einem Pferde reitend dargestellt,[3] und auf die Rosse ihres Gatten Pluton, des *κλυτοπῶλος*[4] braucht wohl so wenig hingewiesen zu werden, wie auf die Paarung der pferdegestaltigen Demeter[5] mit Zeus bzw. Poseidon *ἵππιος*.[6] Kult und Mythus dieser pferdegestaltigen Artemis-Demeter weisen deutlich nach Kleinasien: den sprechendsten Beweis dafür bietet eben das alte Kultbild der roßköpfigen schwarzen Demeter von Phigalia, das in der einen Hand die Taube, in der andern den Fisch,[7] mithin die zwei typischen Symbole der großen vorderasiatischen Göttermutter[8] hält.

---

beachten ist aber der „von Pferden zerrissene" Geliebte der Artemis Hippolytos, den S. REINACH mit Recht auf ein trözenisches Roßopfer zurückgeführt hat. Siehe endlich Artemis *ἱπποπρόσωπος* und *ἵππος* in den Zauberbüchern, GRUPPE, Hdb. 1292₃.

[1] „*πῶλοι*" vgl. S. WIDE, Lakon. Kulte 79, 179, 331.

[2] ABEL fr. orph. Nr. 207 p. 236 (Proklos) „*ἡ μὲν γὰρ Ἵππα . . . λικνὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς θεμένη καὶ δράκοντι αὐτὸ περιστέψασα, ὑποδέχεται Διόνυσον*".

[3] HEAD, Hist. numm. 261 (Pherae). Vgl. Kore *λευκίππος* bei Pindar, Ol. VI, 95 (160).

[4] PAUL STENGEL, Hades *κλυτοπῶλος*, Arch. f. Rel.Wiss. VIII, 1905, 203 ff.

[5] Nur nebenbei bemerke ich, daß die mit Proserpina begrifflich und sprachlich identische Přespolniza der Slaven schwarz ist, wie die *Δημήτηρ μέλαινα* und überdies pferdefüßig (VECKENSTEDT, Wendische Sagen etc., Graz 1880, S. 106).

[6] Phot. bibl. cod. 190 p. 148 BEKKER. Dieselbe Sage beim Onkeion von Thelpousa in Arkadien Paus. VIII, 25, 4—10.

[7] Dieselbe Paarung von Fisch- und Taubenkult ist in Dodona durch die zwei Priesterkollegien der *Ἕλλοπες* und der *Πλειάδες* (s. S. 81₀), des „schwimmenden" (Zeus) Naios und der Pleiadenmutter Dione vertreten. *Ἕλλος*, der Fischgott von Dodona wird dort überdies als *δρυότομος* mit der *πελεκύς* vorgestellt (Philostr. imag. II, 33₁ unmittelbar nach der Beschreibung der goldenen Taube auf der Dodonäischen Eiche: „. . . *κεῖται δ'οὗτος ὁ πελεκὺς, ὃν μεθῆκεν Ἕλλος ὁ δρυότομος ἀφ' οὗ κατὰ Δωδώνην οἱ Ἕλλοι*"), ganz entsprechend der Benennung des fischgestaltigen Dämons Phorkys nach dem kleinasiatischen Wort für das heilige Doppelbeil (*πελεκύς, βερεκύς* zu *Φερεκύς, Φορκύς, Φρύξ* [KRETSCHMER, Einl. S. 186]) und der Paarung des thrakischen **Φρύξος* (volksetymologisch umgebildet zu *Φριξός*, dem „wolligen" Widder, s. oben S. 82₅) mit der *Ἕλλη*. (Vgl. die heiligen Fische des Zeus von Labraunda Ael. nat. an. 12₃₀.) Beide Kulte, der dodonäische wie der von Phigalia sind eben vorgriechisch und Erbstücke der sog. karisch-lelegischen d. h. kleinasiatischen Urbevölkerung.

[8] Über Taube und Fisch im Kult der syrischen Göttin, über die Taubengöttin Semiramis und den Fischgott Ninos-Ninyas (aram. nūn = „Fisch", nūnōs = „Fischlein") vgl. ROBERTSON SMITH, Engl. hist. Review IIa 1887 p. 305 und 315. Nur nebenbei be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Schon im Mythus der asiatischen Göttin muß die ganze „Hippolytos"-fabel, die Buhlschaft mit dem heiligen Roß und das traurige Schicksal des Tieres ausführlich erzählt worden sein.[1]

Nach alldem wird man wohl auch für die ältesten, von Kleinasien her filiierten, wenn nicht gar von der vorgriechischen Bevölkerung von Hellas übernommenen Demeterkulte[2] den Ritus der abgeschnittenen Brust voraussetzen und demnach Ἀμάζων als einen alten Kulttitel der Kore, das ominöse Δαμία als Kurzform der typischen Amazonennamen Dei-damia[3] und Hippodamia[4] auffassen dürfen; gerade in Trözen, wo der unselige Hippolytos zu Hause ist, darf auch seine Quälerin Hippodamia ihren Platz zu Recht beanspruchen. Zu dieser kriegerischen Todesgöttin Deidamia, Artamis, Persephoneia fügen sich dann auch prächtig die inmitten der herkömmlichen Vorstellungen vom Wesen der friedlichen Korngöttin seltsam verirrt aussehenden Nachrichten über eine „in Erz rasselnde" Demeter χαλκόκροτος[5] mit dem blitzenden Schwert,[6] der man eherne Schilde weihte,[7] und die man mit dem Namen Demeter spielend als Δμήτειρα,[8] lat. damiatrix, die „Bezwingerin" oder als „θούρια" die „Stürmische"[9] anrief. Die über Kleinasien und ganz Griechenland hin zerstreuten Amazonengräber",[10] in historischer Zeit mit Kulten[11] verehrt, deren Bedeutung längst nicht mehr verstanden wurde, sind ebenso wie

merke ich, daß der bei Athen. III, 109B überlieferte Name „Demeter μεγαλόμαζος" genaue Übersetzung der kleinasiatischen Namen Kuba und Anahita (= „die Vollbusige") ist, worüber das Nähere in dem oben S. 88₁ zitierten Aufsatz. Das Epitheton φερέβροος ibid. X 416C gehört zur kleinasiatischen Ῥεῖα πηγή, zu der die eleusinische „Demeter am Brunnen" zu vergleichen ist.

[1] Vgl. Gilgamešepos T. VI. Keilinschr. Bibl. VI, p. 70 Z. 53 ff. „als Du (Ištar) das Pferd liebtest, ... „bestimmtest Du seiner Mutter Silili Weinen." Ebenso nimmt Semiramis, die alle ihre Liebhaber tötet, ein Roß zum Buhlen (Juba bei Plin. NH 8, 15).

[2] So schon FÖRSTER, Raub der Proserpina S. 5 unter Hinweis auf die Nachricht, Kar, der Eponym der Karer habe die Demeterkulte gestiftet (Steph. Byz. s. v. Κάρια; Paus. I, 39₅; 40₆).

[3] Dei-damia als Amazonenname (GRUPPE, Hdb. 616, 915) auf Skyros (vgl. die Amazonen in Themi-skyra am Thermodon = Comana am Iris).

[4] Hippodameia bei Hesych. s. v. als Kulttitel der Aphrodite überliefert, gehört natürlich in den Kreis der asiatischen Göttin.

[5] Pind. Isthm. 7, 3.

[6] „χρυσάορος" hymn. hom. V, 4; cf. Demeter ξιφηφόρος Lykophr. 152.

[7] Paus. 9, 16, 5.

[8] Hesych. s. v. Etym. Magn. δμηθήτω 281₉.

[9] Schol. Lykophr. 153.

[10] Solche Gräber gab es in Böotien, Thessalien, Megara, Trözen — wo die Damia hingehört — Chalkis bei Troja etc. (Plut. Thes. 27; Il. B 814; VÜRTHEIM a. a. O.).

[11] θυσία der Amazonen in Athen. Plut. Vit. Thes. 27.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das oben besprochene Grab der „Penelope" in Mantinea und das berühmte Grab der „*Αγαθή*" in Katana Gräber der Kore *Ἀμάζων*. Nur so erklärt sich, daß die *Ἀμαζονίς στηλή*[1] in Athen beim Heiligtum der Gē Olympia lag, und daß der sonst wohl auch mit der Kore und „Penelope" gepaarte kleinasiatische Gott Apollon[2] in der Peloponnes den Beinamen *Ἀμαζόνιος*[3] führt. Die unteritalischen Korekulte endlich rechtfertigen nur unter dieser Voraussetzung die sonst ganz unerklärlichen Amazonensagen Unteritaliens,[4] die ihrerseits wieder die Brücke bilden zur Legende von der abgeschnittenen Brust der „heiligen Agathe". Endlich stimmt auch — und das ist wohl das entscheidende —, die zweite mögliche und auch tatsächlich überlieferte Deutung von *ἀ-μάζων* = die „Brotlose"[5] als Pendant zu den andern nefasten Namen der winterlich ungnädigen Göttin, wie *Ἀμαία, Λαμία, Περσεφονεια* etc. ausgezeichnet einerseits zu dem in den verschiedensten Demetermythen[6] vorkommenden Motiv der von der Göttin verhängten allgemeinen Hungersnot und Unfruchtbarkeit, andrerseits zu der folkloristisch nachweisbaren Bedeutung des Ritus als eines Zaubers gegen Mißwachs. Demeter als mütterliche Göttin sommerlicher Segensfülle wird folgerichtig als *μεγαλόμαζος* und *μεγάλαρτος*, als Herrin der vollen Brüste und Spenderin der großen Brote verehrt.[7]

Damit schließt sich, wie ich glaube, die Beweiskette nach einem weiten und mühsamen Umweg zu einem vollen Kreis zusammen. Das Ergebnis ist der Nachweis, daß die sizilianische Legende der heiligen Agathe in allen wesentlichen Zügen mit einer uralten, jedenfalls vorhomerischen und in der epischen Penelopenfabel schon umgestalteten

---

[1] Plato Axioch. 364 d; Plut. Thes. 27; Paus. I, 2, 1.

[2] Oben S. 137$_4$. Zur kleinasiatischen (lykischen) Herkunft des Apollon vgl. oben S. 58 und die dort versehentlich unerwähnt gebliebene meisterhafte Untersuchung „Apollon" von U. v. WILAMOWITZ im „Hermes" 1903, 575 ff. Dazu unten über den mythischen kleinasiatischen Hetärenkönig Sandan-apala, ferner den oben S. 88$_1$ angekündigten Aufsatz über Kybele, wo die Gleichung *Απόλλων* — Hobal — Abal nahegelegt wird.

[3] Paus. III, 25, 3.

[4] Steph. Byz. s. v. *Ἀμάζονες*; Lykophr. 993.

[5] Von *μάζα* (cf. semit. מַצָּה) Brot wird *Ἀμάζων* bei Herodian, CRAMER, Anecd. III, 293$_9$ abgeleitet.

[6] In der Erisichthonlegende, in der eleusinischen Erzählung von der *ζήτησις* der entrafften Kore, endlich auch in der Legende von Phigalia (Paus. VIII, 5$_8$ cf. $_{42}$).

[7] Demeter *μεγάλαρτος* und *μεγαλόμαζος* — D. „mit dem runden Leib (= Laib)" könnte man das Wortspiel im Deutschen nachbilden — im böotischen Skolos, s. Athen. III, 73 S. 109 a und b; X, 9 S. 416 c; Eustath. B 497 S. 265$_{30}$ ff. Dazu vgl. die (delische?) Festfeier der *μεγαλάρτια* (Semos bei Athen. III, 74 S. 109$_7$) und den thessalischen Monatsnamen Megalartion (Bull. corr. hell. XV, 1891 p. 564). Vgl. die *ἀρτοφόρια* bei Herodian II, 460$_7$*, CRAMER, Anekd. Oxon. III, 277$_{26}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Korelegende übereinstimmt. Die unverkennbaren Spuren zweier Fruchtbarkeitsriten, der sakralen Prostitution einerseits, der Busenverstümmelung andrerseits, von denen im eigentlichen Griechenland nur ganz schwache Spuren vorliegen,[1] beweisen, daß dieser Mythos von den jonischen Ansiedlern aus Kleinasien mitgebracht worden ist. So erklärt sich dann auch das durch die sizilischen Sprichwörter vom nächtlichen Weben und allmorgendlichen Auftrennen der „limpia di S. Agata" vollkommen gesicherte Vorkommen des Motivs vom gewebten Sternenhimmel, das nach dem Zeugnis aller bisher gesammelten Denkmäler und Texte als spezifisch vorderasiatisch betrachtet werden mußte.

Volles Licht fällt aber endlich auch durch die vollzogene Analyse der Agathenlegende auf die in der Überlieferung klar genug angedeuteten, oben[2] nur ganz allgemein erklärten Beziehungen des delphischen Sternenmantels zu den Amazonen.

Zu der bereits ausführlich besprochenen Beschreibung des Himmelskleides im Jon des Euripides, wo das kosmische Prunkgewebe als Amazonenbeute des Herakles bezeichnet wird, tritt ergänzend eine zweite Stelle desselben Dichters[3] hinzu, wo die unheilbringenden Beutestücke, die Herakles der Amazonenkönigin abnimmt, einerseits aus dem goldgewirkten, im „Jon" eingehender beschriebenen Mantel, andrerseits aber aus ihrem berühmten, in andern Berichten des herakleischen Amazonenabenteuers[4] allein erwähnten Herrschergürtel[5] bestehen; da der kosmische

[1] Siehe oben S. 155$_2$ über den Apollon Amazonios und S. 154$_{11}$ über die griechischen Amazonengräber. Spuren der kultischen Prostitution vor allem beim Tempel der brauronischen Artemis (GRUPPE, Hdb. 44).

[2] S. 58$_3$.

[3] Her. fur. 408:

„τὸν ἱππευτὰν τ' Ἀμαζόνων στρατὸν
Μαιῶτιν ἀμφὶ πολυπόταμον
ἔβα δι' Εὔξεινον οἰδμα λίμνας,
τίν' οὐκ ἀφ' Ἑλλανίας
ἄγρον ἁλίσας φίλων
κόρας Ἀρείας πέπλων
χρυσεόστολον φᾶρος
ζωστῆρος ὁλεθρίους ἄγρας." Vgl. oben S. 58$_4$.

[4] Hegias von Trözen bei Paus. I, 2, 1; Diod. 4$_{16}$; Apollod. 2$_{98}$ ff.; Val. Flacc. 5$_{133-140}$; vgl. den Titel einer verlorenen Komödie Epicharms Ἡρακλῆς ἐπὶ ζωστῆρα.

[5] Apollod. a. a. O.: „Ἅρπος ζωστὴρ σύμβολον τοῦ πρωτεύειν ἁπασῶν." Ich bemerke nur nebenbei, daß der Gürtel der amazonenhaften Brunhild im Nibelungenlied, den HUGO WINCKLER, GJ S. 76 sehr ansprechend mit dem Märchen vom „φᾶρος μέγα καὶ ποίκιλον" bei Herodot IX, 108 ff. in Verbindung bringt, höchst wahrscheinlich wirklich in diesen Kreis gehört. Ich selbst habe mich immer mehr als skeptisch gegen die Vergleichung germanischer und orientalischer Mythen verhalten, besonders da ich die primitive Me-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Schmuck des Mantels sicher bezeugt ist und sein Besitzer, der delphische Gott, nach dem Ausweis des vatikanischen Torso[1] auch einen mystischen, mit den Tierkreiszeichen geschmückten Gürtel trägt, so liegt der Schluß sehr nahe, daß auch der ζωστήρ der Amazonenkönigin kosmische Bedeutung bezw. einen derartigen Bilderschmuck besessen hat und geradeso, wie der Sternenmantel der Amazone, im delphischen Tempelschatz den Wallfahrern gezeigt wurde.

Merkwürdig an diesen übereinstimmenden und einander gegenseitig stützenden Zeugnissen ist nur die nach allen hergebrachten Anschauungen von dem kriegerischen Weibervolk sehr seltsame Bezeichnung kostbarer Gewebe als Amazonenbeute; daß mehr dahinter stecken muß als eine bloße Anspielung auf die orientalische Herkunft dieser Prachtstücke, ist nunmehr durch die Zergliederung der sizilischen Agathenlegende, wo gerade die „Heilige" mit der abgeschnittenen Brust den Himmelsmantel webt, vollkommen klar. Die einfache Erklärung liegt in der oben gegebenen Zurückführung der mythischen Amazonen auf ihre geschichtlichen, irdischen Vorbilder, die Hierodulen der kleinasiatischen Göttermutter Ma. Die nach allen Berichten über das Gürtelabenteuer des Herakles in Themiskyra am Thermodon wohnend gedachte „Königin" dieser „Busenlosen" ist natürlich die Göttin selber, bezw. ihr irdisches Abbild, die Oberin des Hierodulenordens von Komana. Durch diese Einsicht fällt auf eine Reihe von sonst ganz unverständlichen Notizen das vollste Licht: so braucht z. B. die bekannte Nachricht, daß Alexander d. Gr. der „Amazonenkönigin" beigewohnt habe,[2] unter dieser Voraussetzung durchaus keine fabelhafte Übertragung eines Mythenmotivs des Herakles oder Theseus auf den Makedonier zu sein, sondern kann sehr wohl den geschichtlichen Niederschlag eines Ritus der Hierogamie darstellen, den

thodik aller dieser Untersuchungen sehr unangenehm empfinde. Allein gerade bei der Nibelungensage liegen weit tiefer begründete Zusammenhänge vor, als selbst WINCKLER oder STUCKEN annehmen konnten. Für alle diese und eine Reihe andrer Berührungen — ich erinnere nur an die germanische Planetenwoche (vgl. ferner oben S. 101 Nr. 33 über den kosmischen Mantel und Hut des „Hakelberend", der wie Tamuz durch den Eber getötet wird, weiter unten über den spinnenden Tor — Ζεὺς Ἡλακατᾶος — Herakles Sandan, die Schiffskarrenprozession der Nerthus, Frigg, die auf der Erde Schiff fährt [Solarliod 77] u. a. m.) würde sich eine sehr einfache Erklärung einstellen, wenn wirklich die von HOMMEL, GGGAO 31 f., 32_3 vertretene Gleichung der nach klassischer Überlieferung zuerst zwischen Oder und Weichsel auftretenden „Burgundiones" mit den keilinschriftlich in Kleinasien bezeugten „Burugundi" (Berekynthoi) bezw. den Nomaden aus der Gegend von „Bur-un-da" (*Bur-gunda) in Mesopotamien die Probe bestehen sollte. Gerade so wie die keltischen Galater können sehr gut auch Germanenstämme einst in Kleinasien gesessen sein.

[1] Oben Abb. 29.

[2] VÜRTHEIM a. a. O. S. 275.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Eroberer, wie überall heimische Gebräuche der unterworfenen Völker ehrend, bei irgendeinem der großen Heiligtümer der Göttin mit ihrer Oberpriesterin vollzogen zu haben scheint. Wenn Kallimachos[1] die „Amazonenkönigin" Mutter der Pleiaden nennt, so wird ein verwirrendes mythologisches Rätsel zur einfachen Tautologie für denjenigen, dem die Amazonen wesentlich die als *πελειάδες* verkleideten Hierodulen jener kleinasiatischen Göttin sind, die schon in hethitischen Inschriften durch die vereinigten Symbole der Brüste und der Taube bezeichnet wird.[2] Führt die Besitzerin des kostbaren Gürtels den Namen „Melanippe",[3] so erklärt sich das wieder sehr einfach durch den Hinweis auf die pferdeköpfige schwarze Demeter von Phigalia mit ihren typisch-kleinasiatischen Attributen Fisch und Taube. Am besten aber schließen sich die auf diesen alten Kult bezüglichen Nachrichten in Athen zusammen, wo sich am Südfuß des Areopag ein altes Heiligtum des Namens *„Μελανίππειον"*,[4] befand; und in eben diesem *Μελίτη* genannten Stadtviertel sollten einst die Amazonen ihr Lager aufgeschlagen haben.[5] Ist es noch nötig, die Eponyme des Stadtviertels, die Geliebte des Herakles genannt wird,[6] mit den *μελίσσαι* der ephesischen Göttin, die selber als die große „Biene"[7]

[1] fr. 381 SCHN.

[2] HOMMEL, GGGAO 52.

[3] Bei Diodor a. a. O. steht neben der Königin Hippolyte — der Namen ist sekundäres Femininum zu dem oben erklärten Hippolytos — eine „Anführerin" der Amazonen Melanippe, die gefangen und um den Gürtel der Königin ausgelöst wird. Das ist natürlich Kontamination zweier Parallelversionen.

[4] Kleidemos bei Harpokr. s. v. (201_{12}).

[5] Äschyl. Eumen. 680 ff., vgl. GRUPPE, Hdb. 605_5.

[6] Schol. Aristoph. ran. 501; ebenso steht Herakles in der kleinasiatischen Sage zu Omphale, der Göttermutter als Herrin des heiligen Nabelsteines (s. unten). Dazu kommt andererseits, daß die Gattin des Herakles „Deianeira" ihrem Namen nach eine Amazone gewesen sein muß und als solche auch bei Diodor a. a. O. aufgeführt wird.

[7] Durch das „Grab der Biene" (Dabrat-Deborah) unter der Klageeiche (allon bachuth) bei Bethel, Gen. 35_8 ist der Trauerkult einer als Biene gedachten weiblichen Gottheit bei den Westsemiten gesichert. Die Kultformen — Grab und dendritische Inkarnation — berechtigen dazu, sie in den fraglichen Kreis zu ziehen. Vgl. bei SALZMANN, Necrop. T. I, den in Kamiros auf Rhodos gefundenen archaischen Goldschmuck, darstellend eine Göttin mit zwei Löwen in den Händen und dem Unterleib einer Biene. Die vatikanische Artemis von Ephesus (teilweise abgebildet Fig. 17) zeigt an der Seite die Biene (cf. die Mzz. HEAD hist. numm. 494). Dazu vgl. die mithräische Inschrift „Dianae mellificae" (Nr. 241 bei CUMONT TMCM I, 150). *μελίσσαι* und *ἔσσηνες* in Ephesos bezeugt das Etym. Magn. 383_{30}; vgl. oben S. 80 über die *μελίσσαι* der Demeter (Porphyr de antro nymph. 18) und die *μελίσσαι* in Delphi. Heilige Bienen in der kretischen Zeusgrotte erwähnt Antenor b. Aelian nat. an. 17_{35}; Boios bei Ant. Lib. 19; Diod. 5,70. Vgl. das Vasenbild von Vulci COOK, Journ. hell. Stud. XV 1895 p. 1 ff. Dabei ist zu bedenken, daß die

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gedacht wurde, und dem Epitheton *μελιτώδης* der Kore[1] zusammenzustellen?

Die weittragendste Bedeutung in diesem Zusammenhang gewinnt jedoch eine Nachricht des Mythographen Pherekydes von Athen,[2] der die Amazonen Töchter der Harmonia nennt. Eine Notiz, die die streitbaren, männermordenden Kriegerinnen zu Töchtern der personifizierten Eintracht macht, kann nicht spielende Erfindung müßigen Genealogenwitzes sein. Wenn hier aber echtes Gut alter Überlieferung vorliegt, dann kann der Tatbestand kein andrer sein, als daß die vorderasiatische Muttergöttin als Herrin der die Welt zusammenhaltenden kosmischen *φιλία*[3] von den Griechen den Kultnamen *Ἁρμονία* empfangen

Griechen die babylonische „Bêltu muwallidat ilâni" (HOMMEL, GGGAO 200) = die Herrin, die Gebärerin der Götter (vgl. griech. *θεότοκος*), wie sich aus Herodot I, 131 ergibt, *Μυλίττα* zu transskribieren gewohnt waren. *Μυλίττα-Μελίττα* muß ein altes Notarikon sein, das höchst wahrscheinlich der Namensgebung der zuerst von Phöniziern, dann von sizilischen Griechen besiedelten Insel Malta-*Μελίτη* zugrunde liegt. Die Bezeichnung der ephesischen reges sacrificuli mit dem Titel *ἔσσηνες* kann von der Tatsache nicht getrennt werden, daß bei den Ägyptern und bei den Babyloniern die Bienenmutter als Hieroglyphe für das Wort „König" dient (WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2], Berlin 1897 S. 209_1), während es andrerseits, z. B. aus der Geburtslegende des Sargon von Agade oder dem SCHEIL'schen Fragment des Itanamythus (Keil. Bibl. VI_1 584_{22} ff.) klar genug hervorgeht, daß das Königsrecht auf die Liebe der Göttin Ištar zu dem Erwählten zurückgeführt wurde, ein Gedanke, der die politische Motivierung des Verhältnisses zwischen Alexander dem Großen und der „Amazonenkönigin" ungesucht darbietet. Endlich liegt es sehr nahe, daß der Vergleich der wehrhaften Bienen (vgl. Deut. 1_{44}; Ps. 118_{12}; cf. 4 Macc. 14_{19} und Jes. 7_{18}) mit den kriegerischen Amazonen ebenfalls bei diesen Gedankenverbindungen mitgespielt hat. Nach den ansprechenden Ausführungen von WOLFGANG SCHULTZ, Memnon, Bd. II 1908 S. 17, ist die *Βριαὶς νύμφη* (von *βρῖσα*, *βρίττα* = Biene), kretisch Brito-martis (cf. Hesych *βριτύ · γλυκύ · Κρῆτες*; Solin XI 82: Britomartis = dulcis virgo), samt ihrem Partner, dem lesbischen Dionysos Brisaios-Breseus, eine solche Bienengöttin, wobei der griechische, löwengestaltig (Heracl. Pont. FHG II_{214}) gedachte Bienenzüchter Aristaios = אריה עשתר „Löwe der Ištar" (GESENIUS, Mon. Phoen. s. v. Aristo) die Verbindung mit dem oben erwähnten Goldschmuck von Kamiros herstellt. (Vgl. auch das Simsonrätsel vom Löwen und den Bienen, Richter 14_8 ff. und den Mythus von den durch einen Löwen erschreckten Brisai bei Diodor 5_{82}.)

[1] Porphyr. de antro nymph. 18. Eine Variante dazu mit Beziehung auf den bekannten Mythus der „Bugonia" der Bienen (BOCHART, Hieroz. 4_{10}) ist *Μελίβοια* (Paus. 21_9; Lasos bei Athen. XIV, 19 S. 624E; GRUPPE, Hdb. 249). (Zur natürlichen Erklärung der Bugoniamythen, die STUCKEN, Astralmythen S. 5 ff. in der phantastischesten Weise mit seinem „rimu"-Motiv zusammenstellt, vgl. v. OSTEN-SACKEN, Bulletino della Societa entomologica Italiana XXV, 1893.) Wichtig dagegen ist STUCKEN'S richtige Deutung des arabischen Namens Aldebaran (cf. arab. „dibr" oder „dabr" = Biene) für den hellsten Stern im „Stier" als „Bienenstern".

[2] FHG I 75_{25}; Apoll. Rhod. 2_{992}.

[3] Vgl. oben S. $67_{3, 4}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hatte, ähnlich wie die Thrakophryger in ihrer Sprache eine ähnliche, vielleicht die gleiche Göttin als „Bendis", die „Bindende"[1] bezeichnet haben.[2]

Wenn sich das aber so verhält, dann darf man wohl den in Delphi aufbewahrten kosmischen Mantel und kosmischen Gürtel der Amazonenkönigin geradezu als die sagenberühmten Brautkleinodien der Harmonia ansprechen, zumal ja der unheilschwangere *πέπλος* zusammen mit dem *ὅρμος Ἁρμονίης*[3] von den letzten Besitzern dem Apollon geweiht[4] und im Tempel der delphischen Athene Pronaia[5] niedergelegt worden sein soll. Dann wäre aber der höchstwahrscheinlich schon in einem vorhesiodeischen[6] thebanischen Gedicht über die Hochzeit der Harmonia erwähnte, aus

[1] TOMASCHEK, Sitz.Ber. d. Wien. Akad. d. Wiss. phil. hist. Kl. CXXX. B., 1894, S. 47. Der Name kam höchst wahrscheinlich schon in der orphischen Theogonie (ABEL fr. 184: Bendis = Persephone) vor.

[2] Auch die Vorstellung selbst ist wahrscheinlich babylonischen Ursprungs. Die sehr zweifelhafte syrische „Harmonoh", mit der MOVERS, Phoen. I, 507 operiert, mag füglich beiseite bleiben. Aber die „Doto" (vgl. vielleicht den Ortsnamen *Δωτέα-Λωθαείμ-Δωταια* im Buch Judith 3_9; dazu möglicherweise auch Dothan, Gen. 37_{17}; 2 Kön. 6_{13}) des syrischen Heiligtums in Gabala, wo nach Pausanias II, 1, 8 der gleich zu besprechende Peplos der Harmonia aufbewahrt wurde, muß wohl wirklich, wenn man sich an das oben S. 95 über das himmelumspannende Band des „Gesetzes" Gesagte erinnert, mit MOVERS durch den aram.-pers. Ausdruck דתא = „Gesetz", der mischnisch mit תורה wechselt, erklärt werden. Denn daß das Heiligtum von Gebal einer griechischen Gestalt von der verschwindenden Bedeutung der Nereide Doto (Σ 43, Hyg. fab. S. 28 BUNTE; Hesiod, Theog. 248; Apollod I, 11) geweiht war, wird niemand glauben. Umgekehrt kann natürlich leicht mit dem Kult der vorderasiatischen Göttin eine selbstständige Hypostase dieses Beinamens in griechische Göttergenealogien eingedrungen sein, wobei nur zweifelhaft bleibt, inwiefern das Hypokoristikon der Demeter *Δώς, Δωτός* (GRUPPE 1164_1) und die dazu gehörigen Tempel- und Ortsnamen „Dotion" u. dgl. hierher zu ziehen sind. Jedenfalls wird das eigentümliche Ω förmige Symbol der im Sternbild der Wage lokalisierten „großen Herrin" Ninmach der Babylonier (wie ich anderswo zeigen werde, von den Orphikern durch *πάρθενος Δίκη* oder *Εὐστάσια* übersetzt) auf dem Nazimarrataš-kudurru inschriftlich als „markasu rabû" = „das große Band" bezeichnet (ZIMMERN, Leipz. Sem. Stud. II, 2, S. 35 u. 41 f.), eine Vorstellung, die unbedingt mit dem oben S. 99 besprochenen *ξύνδεσμος οὐρανοῦ* zusammenhängt.

[3] Auch dieses Halsband hat kosmischen Schmuck und astrale Bedeutung besessen. Vgl. die Beschreibung bei Nonnos V, 135 ff., nach der es eine goldene Sperberschlange mit sieben verschiedenen, die Planeten symbolisierenden Edelsteinen gewesen wäre. cf. Hygin fab. 73: „monile aureum ex gemmis". Bei Athenäus p. 232 wird übrigens auch ein *Ὅρμος Ἑλένης* erwähnt. Vgl. Kore-*Ἑλένη* oben S. 122.

[4] cf. Apollodor III, 7_6 *Πρόνοος καὶ Ἀγήνωρ ἐλθόντες . . . εἰς Δελφοὺς τὸν ὅρμον καὶ τὸν πέπλον ἀνέθεντο κατὰ πρόσταξιν Ἀχελώου*. Daß zwei verschiedene Dedikationsmythen von ein und denselben Kleinodien erzählt wurden, ist wohl nicht verwunderlich.

[5] cf. Ephor. FHG I, 275_{155}; Diod. 16_{64}; (Phyl.) bei Parth. erot. 25; Paus. 9_{41} etc.

[6] cf. Hesiod. Theog. 937.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gürtel, Halsband und Mantel bestehende verhängnisvolle Schmuck einerseits von Anfang an als Kosmossymbol,[1] wesensgleich mit dem mystischen Weltenmantel und Himmelsgürtel zu betrachten, andrerseits aber ohne weiteres zu dem aus Abbildungen und Quellen bekannten Sternenkleid,[2] Sternenhalsband[3] und Zodiakalgürtel der vorderasiatischen Göttin[4] zu stellen. Daß man, wie in Delphi, auch in Amathus auf Kypros den ὅρμος,[5] im syrischen Gabala den πέπλος der Harmonia[6] zeigte — Tatsachen, die aus dem Vorhandensein einer böotischen, angeblich von Theben nach Samothrake übertragenen (!)[7] Legende wohl nicht zu erklären sind — würde sich dann von selbst verstehen.

Ich gebe zu, daß ein so weitausgreifender, über viele Mittelglieder hinübergespannter Kettenschluß, wie diese Reihe, die von der sizilischen Agatha mit der abgeschnittenen Brust und ihrer kosmischen Webe zum delphischen Sternenmantel und seiner Vorbesitzerin, der Amazonenkönigin Harmonia in Themiskyra hinüberführt, nach dem bekannten Grundsatz „qu'il ne faut jamais preter aux anciens les principes de leurs consequences" vielleicht wenig tragfähig erscheinen könnte. In der Regel wird man auch eine solche Folgerichtigkeit und einen so engen inneren Zusammenhang in dieser Art Überlieferung nicht voraussetzen dürfen; aber daß das Exempel gerade in dem einen vor-

[1] Es ist wohl kaum nötig, auf die veralteten Phantasien von W. SCHWARTZ, FLECKEISENS Jahrbb. 1883 XXIX, p. 115 ff. einzugehen, der in dem Halsband der Harmonia den Regenbogen, in ihrem Peplos (a. a. O. S. 1207) natürlich „die Wolke" erblickt. Tatsache ist, daß bei den Finnen der Regenbogen „Gürtel der Lauma" und bei den Neugriechen auf Zante (Conte Lunzi bei W. SCHWARTZ, Urspr. d. Myth. S. 116 ff.) „ζωνάριον τῆς Παναγίας" hieß. Allein das sind eben viel unentwickeltere Vorstellungen, vielleicht sogar Rückbildungen (s. unten über Gürtel- und Kleiderreliquien der Madonna).

[2] Oben Fig. 15, 16, 17, dazu S. 66—68.

[3] Vgl. oben S. 68$_6$ über das sternengeschmückte Halsband der punischen Urania auf spanischen Bronzen. Dazu vgl. Gilgameš-epos Taf. XI, Keilinschr. Bibl. VI$_1$ S. 240 Z. 164 ff., das edelsteingeschmückte Halsband der Ištar Belit-ilâni („Herrin der Götter"). Ob Brisingamen (Meerniere), das Halsgeschmeide der Freya oder Menglöd (= „monili laeta" BUGGE) hierher gehören, muß einstweilen unentschieden bleiben.

[4] Vgl. bei Lucian, De dea Syria 31, die Beschreibung des Kultbildes der auf dem Löwen thronenden Göttin mit der Spindel in der Hand und dem „Gürtel der Urania" („κεστὸν τῇ μοίνῃ τὴν Οὐρανίαν κοσμοῦσιν"). Wahrscheinlich ist auch schon der homerische Gürtel (Ξ 214 „κεστὸς ἱμὰς ποικίλος") der Aphrodite ursprünglich kein Liebeszauber, sondern das kosmische Herrschaftssymbol (oben S. 156$_5$) der allbeherrschenden Göttin.

[5] Paus. IX, 41, 2.

[6] Paus. II, 1, 8.

[7] So noch GRUPPE, Hdb. 228 f., trotz der sonst viel richtiger orientierten Grundlinie seiner Darstellung.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

liegenden Falle haarscharf stimmt, beweist eine kleine, wieder in der „Dionysosfahrt" des Nonnos[1] aufbewahrte Episode, die mit einer leisen Änderung ganz genau der oben besprochenen Webeszene in der *Κόρης ἁρπαγή* nach der Überlieferung Claudians entspricht: wie dort die Göttinnen, in das eherne, von den Kyklopen gebaute Haus der Demeter bei Enna eintretend, Kore am Webstuhl treffen, so tritt hier Aphrodite in das runde, mit seinen vier Türen und den Torhüterinnen Antolie, Dysis, Mesembrie und Notion ein Abbild der Welt[2] darstellende Haus einer eben am Webstuhl wirkenden Gottheit ein: nur heißt hier die Weberin eben — *Ἁρμονίη Πάμμητωρ*.[3] Sonst ist alles wie bei Claudian, bis herab zu den Einzelheiten des kosmischen Gewebes:

„*ἡ μὲν ἐποιχομένη πολυδαίδαλον ἱστὸν Ἀθήνης*[4]
κερκίδι πέπλον ὕφαινεν· ὑφαινομένου δὲ χιτῶνος
πρώτην γαῖαν ἔπασσε μεσόμφαλον, ἀμφὶ δὲ γαίῃ
οὐρανὸν ἐσφαίρωσε τύπῳ κεχαραγμένον ἄστρων
συμφερτὴν δὲ θάλασσαν ἐφήρμοσε σύζυγι γαίῃ
καὶ ποταμοὺς ποίκιλλεν ἐπ' ἀνδρομέῳ δὲ μετώπῳ
ταυροφυῆς μορφοῦτο κεράσφορος ἔγχλοος εἰκών.
καὶ πυματὴν παρὰ πέζαν εὐκλώστοιο χιτῶνος
ὠκεανὸν κύκλωσε περίδρομον ἄντυγι κόσμου."

Auch hier, wie in der „*Κόρης ἁρπαγή*" wird das Weben durch den überraschenden Besuch in auffälliger Weise unterbrochen: „. . *μίτους* . . *ῥίψασα* . . *χιτῶνος* | *θέσκελον ἱστοπόνων ἀπεσείσατο κέρκιδα χείρων* . ."

Damit hört die Übereinstimmung freilich auf; von einem Raub der Harmonia weiß Nonnos nichts, oder wenn er ihn in seiner, schwer mit dem Prunk kosmischer Allegorien beladenen Vorlage fand, hat er unbekümmert um den ursprünglichen Zusammenhang der Motive, von der Fabel alles abgetrennt, was in seinen Plan — er erzählt von der Liebe des Dionysos zur Nymphe Beroe — nicht einzufügen war, glücklicherweise ohne bleibenden Schaden für die Wiederherstellung der Vorlage. Denn eine „*ἁρπαγὴ Ἁρμονίας*" ist anderweitig sicher bezeugt:[5] Nach der Kultlegende von Samothrake, mit der ohne Zweifel auch die vom thebanischen Kabeirion her beeinflußte vorhesiodeische, böotische Fassung des Liedes vom „*γάμος Ἁρμονίης*" übereinstimmte, wurde die Göttin von dem vorübersegelnden Kadmos geraubt, der überdies

[1] 41, 277 ff.
[2] „*δόμον περίτροχον εἰκόνα κόσμου*" . . cf. v. 278 . . „*δόμος* . . *εἴκελον κόσμου*".
[3] Auch das Beiwort weist deutlich auf die große Göttermutter.
[4] Vgl. oben S. 118$_0$.
[5] Ephoros, FHG I, 236$_{12}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in gewissen Legenden noch die Schlangengestalt[1] des Zeus Meilichios im Zagreusmythus und des Paris-Pareias im Helenamythus aufweist. Ganz so wie in Eleusis und in Sizilien das Suchen der Demeter nach ihrer geraubten Tochter dargestellt wurde, feierte man in Samothrake eine *ζήτησις* für die Harmonia. Längst hat CRUSIUS[2] den engen Zusammenhang hervorgehoben, der durch diese Züge zwischen Kore und Harmonia hergestellt wird, freilich ohne dabei die Weltenwebe der Harmonia bei Nonnos mit der Claudianischen Peplopoiie zu vergleichen. Allein dafür hat er mit richtigem Blick die vermittelnden Übergänge der Mythenbildung erkannt und die Epiklese *Ἁρμονίη* als spielende Umdeutung zu dem Kultnamen der mit dem ithyphallischen Hermes verbundenen *Κόρη*[3]-*Ἑρμιόνη* gestellt. Dazu fügt sich dann trefflich, daß der Entführer und Gatte der Harmonia, der sagenberühmte Kadmos einerseits mit Hermes epikletisch verbunden,[4] andrerseits fest im Demeterkult[5] und seinen Riten der Pflügung, der Saat und der in Eleusis und Trözen nachweisbaren Lithobolie[6] wurzelnd erscheint.

Auch in diesem, früh im Lied von der Hochzeit des Kadmos und Harmonia festgelegten Mythenkreis sind die bestimmenden kleinasiatischen Elemente nicht zu verkennen. Wenn die Alten zu erzählen wußten,[7] daß Elektra bei der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia die Mysterien der Kybele gelehrt habe, während Demeter zum erstenmal das Korn

[1] Kadmos in eine Schlange verwandelt: Eurip. Kadm. fr. 448 (930?); Bakch. 1340 ff.; Herodot 9, 43; Paus. IX, 5, 3; Apollod. 3_{39}; Diod. 19_{53}; Nonn. Dion. 4_{417}, 44_{116}, 46_{364}; vgl. Strabo VII (8) S. 326.

[2] In ROSCHERS ML I, 1831 59 ff.

[3] Oben S. 137_3.

[4] In Priene, cf. Strabo XIV, 1_{12} S. 636; GRUPPE, Hdb. 197_4. Hermes Kadmilos (*Καδμεῖλος* KEIL, Philol. Suppl. II, 598 ff.) auf Imbros, GRUPPE, Hdb. 225. Andre Parallelen bilden die Erfindung der Leier und der Buchstaben durch Hermes einerseits, Kadmos andrerseits.

[5] Kadmos neben Demeter in Gephyra, GRUPPE, Hdb. 71_3. In Theben (cf. Paus. IX, 6_5, 16_5) stiftet Kadmos das Heiligtum der Demeter *θεσμόφορος* in seinem Haus und wohnt in ihrem Tempel, wie Erechtheus im Tempel der Athena auf der Akropolis, höchst wahrscheinlich, wie GRUPPE, vermutet, in Gestalt der heil. Schlange als *μένοικος ὄφις*.

[6] Die Sage von der Pflügung, der Saat und dem Kampf der Sparten untereinander entspricht den eleusinischen Riten der Pflügung und Saat sowie der darauffolgenden, nach Analogie der von Mannhard, FWK I, 548 ff. besprochenen Scheinkämpfe auf dem geackerten Feld (für Eleusis cf. hymn. hom. V, 267, Hesych s. v. *μόρσιμον*) zu beurteilenden eleusinischen *λιθίνη βαλλητύς* (Athen. IX, 71 S. 406 d, Hesych s. v. *βαλλητύς* mit den nur teilweise zutreffenden Erklärungen bei GRUPPE, Hdb. 901_3).

[7] Diodor V, 49.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sprießen ließ, so kann das nur den einen Sinn haben, daß der Mythus von der Hierogamie der „Amazonenkönigin" Harmonia-Hermione mit dem ebenfalls kleinasiatischen Gott Hermes[1] irgendwo als *αἴτιον* für die Mysterienriten der Kybele-Demeter erzählt wurde. So ist es gewiß auf Samothrake der Fall gewesen, wo die Kabiren, die *μεγαλοὶ θεοί* sicher nicht ohne Beziehung zur Kybele Kubar,[2] der *μεγάλη Μήτηρ* gedacht werden können, und wo — nach jüngerer Sage wenigstens — Attis die Orgien gelehrt haben sollte.[3]

Ganz besonders bezeichnend für den kleinasiatischen Ursprung der samothrakisch-böotischen Legende aber ist der Name des Räubers und Gatten der Harmonia-Kadmos oder Kasmos,[4] mit dem zugehörigen Deminutiv Kadmilos, Kasmilos, altlat. casmilus, lat. camillus. Alle semitischen Ableitungen[5] dieses durchsichtigen, rein griechischen Namens

---

[1] Zu Hermes vergleicht HOMMEL GGGAO 53 cf. 43 die zahlreichen lykischen Personennamen, die mit *Ἑρμα-Ἅρμα* beginnen, und den sicher theophoren, mit dem Nebo(-Merkur)-Ideogramm des Armes geschriebenen Bestandteil „Ḫirpa" in hethitischen Personennamen, wie Putu-chirpa, Chirpa-ruda, Charpa-ruda etc. Dazu vgl. den PN *Ἁρμα-μίθρης* CUMONT TMCM II, 76 Nr. 5 ∾ 82 Nr. 97, doppelt theophor wie *Μιθρο-γάθης* ibid. 76 Nr. 18 ∾ 84 Nr. 7 (= Mithras + יתע cf. S. 169[5]) und Zend „arema", altpers. „arma" = Arm, wie im Deutschen.

[2] Über Kubar = die Große, Kubrâ-Kypris, die Größte s. den S. 88[1] zit. Aufsatz.

[3] Lukian, Dea Syria 15.

[4] „*Κασ(σ)μος*" auf Vaseninschriften. Vgl. Strabo XII, 578 den karischen, Plin. 5[31] den lydischen, Steph. Byz. s. v. *Καμμανία* 351[24] den thesprotischen Berg bezw. Fluß Kadmos; K. von Milet Suid. s. v. K. a) und b).

[5] SCHRÖDER, Phoen. Sprache 130; PHIL. BERGER, Mem. soc. ling. VI, 1885, 140—149; GRUPPE, Cadmi fab. 23; Hdb. 251 und 1327 ff. halten das Deminutivum Kadmilos für die primäre Form und setzen es sem. Kadmi-el אל-קדמי = Gottesdiener, hypokoristisch קדמי gleich. Diese Hypothese scheitert daran, daß Kadmi-el appellativisch oder als Kulttitel in der Bedeutung „Gottesdiener" gar nicht vorkommt. Kadmi-el ist nur als Personennamen belegt, und bedeutet etwa „Gott ist mein Führer", wörtlich „Gott ist vorn". Aus der Bedeutung „vorn" des Bestandteils קדמי und der Rolle des Ostpunkts in der Kiblah als „anticum" erklärt sich die Bedeutung von Kedmah (קֶדְמָה) = Osten; vgl. bab. (Vokab. 83[1—8], 1335 col. IV[28. 29]) „ḳadmu" und „ḳudmu = „Himmelsrichtung schlechthin (AN. SILA). Dazu K. 2100, IV[9] „ḳadmu" = „ilu" (Gebetsrichtung = Gott; vgl. DELITZSCH BB[5] S. 75) „Benē Kēdem", „hakkadmōnim" (Kadmoniten) = „Kinder des Ostens" heißen den Juden die östlichen Beduinenstämme. Diese semitische Bedeutung des Wortes war den Alten zweifellos bekannt und hat die euhemeristische Bezeichnung des Kadmos als „Phönizier" (= „Orientale"; natürlich vom Standpunkt der Griechen aus) verursacht. Die griechische Bibel übersetzt z. B. Job 1[3] „b. k." mit „*οἱ ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν*", dagegen 1 Kön. 4[30], cf. 5[10] mit „*ἀρχαῖοι ἄνθρωποι*", das letztere, weil „kadmonōh", der „vorderste" in der Reihe, der „erste", ständige Bezeichnung der Urwesen ist (vgl. „Adam kadmonoh", der Urmensch, „Tehom kadmonoh", der „Urdrache", die „alte Schlange" u. dgl. m.) Auch für die zweite Volksetymologie auf semi-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sind grundfalsch, mindestens methodisch unzulässig, dort wo der griechische Sprachvorrat eine vollständig zureichende Erklärung bietet. Hat doch ZIELINSKY[1] erst kürzlich mit Recht darauf hingewiesen, daß *Κάδμος* (vom Stamme *καδ* — vgl. *κέκασμαι*) in Kreta noch appellativisch für Rüstung, Waffenschmuck gebraucht wird,[2] daß die euhemeristische Deutung des Kadmos als Koch die Redensarten *δεῖπνον* oder *δόρπον κοσμεῖν κτλ.* voraussetzt, kurz, daß Kadmos-Kasmos sprachlich und sachlich mit *Κόσμος* vollkommen wesensgleich ist, und von den Alten selbst auch so aufgefaßt wurde. Unter dieser Voraussetzung aber kann es wohl kein Zufall sein, wenn Helena, die sonst von dem Schlangenbuhlen Pareias verführt wird, in einer halbverschollenen Legende[3] mit dem karischen Schiffer „Pharos"[4] durchgeht, ebenso wie Harmonia ihrerseits von dem vorübersegelnden, schlangengestaltigen Kadmos-Kosmos verschleppt wird.

---

tischer Basis bietet die Kadmosfabel (s. z. B. oben S. 163₁ Kadmos als Schlange, oben S. 163₆ über die Sparten-, Pflüger- und Stadtgründersage) Anknüpfungspunkte genug. „Casmilus" als Priestertitel bei den Römern ist offenbar von den Etruskern aus Kleinasien mitgebracht. Wenn dieselben Kasmilen auf Samothrake und Imbros vorkommen, so ist das eine Tatsache, die man mit der etruskischen Inschrift von Lemnos vergleichen möge.

[1] Archiv f. Rel.-Wiss. 1906 S. 57.

[2] Er hätte hinzufügen können, daß ebenda *κόσμος* appellativisch als Würdentitel gebraucht wurde (BUSOLT, Staatsaltertümer S. 122). „Cosmus" als Sklavenname, wohl in der Bedeutung „Ordner", LAMBERTZ, Sklavennamen S. 40.

[3] *παλαιοί* bei Antikleid., Eustath. δ 355 p. 1500₁₂.

[4] Daß *Φᾶρος* ein Schiffer gewesen sein soll, wird wohl jeden an den heiligen Mantel der Athene auf dem Panathenäenschiff erinnern. Er soll von einer Schlange (!) gebissen und auf der Insel Pharos begraben worden sein. Dann würden die beiden Pharosinseln — die schon in der Odyssee erwähnte ägyptische und die illyrische (GRUPPE, Hdb. 1569) ihre Namen vom Kult des heiligen Kleides haben. Die Quantität und der Geschlechtswechsel würden dem nicht entgegenstehen, denn *φᾰ́ρος* wird auch mit kurzem *α* gebraucht und das genus masculinum ist durch die Personifikation gerechtfertigt. Zunächst würde man freilich *φᾱ́ρος* in der gewöhnlichen Bedeutung „abgepflügtes Land" fassen und an Mythen, wie den von Gefion, die Seeland vom Kontinent abpflügt, denken. Da aber einerseits für die Insel Delos der ganz synonyme alte Namen *Χλαμύδια* überliefert ist (Plin. N. H. IV, 66; Steph. Byz. s. v. *Δῆλος*, vgl. den palästinensischen Ortsnamen *KATANAΘ* [Jos. 19₁₅, Septuag.-Cod. Vatic.; der Cod. Alex. und der masor. T. haben „Kattat"] später Ḳethunit [Talm. Jer. Meg 1₁], heute Ḳuteineh [westl. vom Merj-ibn-Amir] genannt), andrerseits die Gleichung *ἀρόω* — *φαρόω*, weben — pflügen den Mystikern geläufig ist (s. unten), wird man an beiden Deutungen festhalten dürfen. Auf der ägyptischen Pharosinsel soll eine alte Strandwache gegen die Seeräuber gewesen sein. Da die Verwendung karischer Flotten durch die Ägypter bezeugt ist (Herod. II 163), kann auch Pharos seinen Namen, wie die illyrische Schwesterinsel, von „Kariern" erhalten haben. Da die Legende Pharos von Paros aus besiedelt sein ließ, scheint man wortmystisch *Πᾰρίς*-Paros „Schlange" und Pharis (Sohn des Hermes und der Philodameia Paus. IV, 30₂, Eponym der thessalischen, lakonischen, messenischen und achäischen Städte Pharai-Pherai) -„Pharos"-„Kosmos" „Götterkleid" verknüpft zu haben.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Vielleicht wird man dagegen einwenden, daß ein Gottesnamen oder selbst eine Epiklese mit der Bedeutung „Schmuck, Rüstung, Kleidung" sehr auffallend und ungewöhnlich wäre. Aber gerade dafür liefern eben die kleinasiatischen Kulte eine Fülle der schlagendsten und bedeutungsvollsten Parallelen, von denen mehrere schon von MOVERS[1] richtig erkannt und gedeutet worden sind. Der erste solche Fall betrifft den lydischen Kulttitel des dortigen „Herakles"[2]-Sandan[3], des mythischen

[1] Phönizier I, 486 ff.

[2] Die Ausgleichung mit dem griechischen Helden scheint auf zwei Umständen zu beruhen, erstens auf der Ähnlichkeit eines lydischen, am „Doppelbeil"fluß Sangarios spielenden Drachenkampfs (Myth. Vat. II, 155) mit dem Heraklesabenteuer in Lerna und zweitens auf dem beiden Helden gemeinsamen Verbrennungstod.

[3] Nach Agathias 24, 2 S. 117 ed. Bonn. hieß der „persische" Herakles Sandes, der „indische" Herakles nach Hesych Dor-san oder Dor-sanes, was natürlich nur invertierte Lesung von San-dar sein kann. Nach Amm. Marcell. 14_8 wurde das sonst als Heraklesgründung (Dio Chrysost. 33 S. 408R) bezeichnete Tarsus von Sandan gestiftet. Basilios von Seleucia vita S. Theclae nennt Sandan oder Sandas von Tarsos einen Sohn des Herakles. Auf hethitischen Inschriften lesen den Namen SAYCE, Recueuil de trav. rel. a la Phil. et Arch. Eg. et Assyr. XIV, 1893, p. 48 ff. und JENSEN, Heth. u. Armenier, Straßburg 1898 p. 42 ff. Die Nebenform Sardes mit *ρ* ist sicher, wenn auch Sardes — ursprünglich Sa-par-du — nicht sicher zu diesem Namen gestellt werden kann. Sardan-apal (vgl. zum zweiten Bestandteil die Legende · *ΗΡΑΚΛ* · *ΑΠΑΛΛ* auf der Münze von Laodicea, ECKHEL, Syll. num. vet. Tab. VI_1) ist schon von K. O. MÜLLER, Kunstarch. Werke III, 6 ff. als Sandan erkannt worden (die Konfusion mit dem historischen Assurbanirpal haben die Griechen auf dem Gewissen). Mit einem auch sonst nicht seltenen Vorschlag (vgl. *Δι-όρφος*, *Δι-όνυσος*) heißt der Gott Desandes, Disandas (vgl. Syncellus, Chronogr. I, 290 DIND.: *„Ηρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον ὡς καὶ μεχρὶ νῦν ἀπο Καππαδόκων καὶ [Κ]ιλί[κ]ων*" (vgl. oben Dor-sanes bei Hesych). Personennamen mit Sandan zusammengesetzt bei kilikischen Königen (Sanda-sarvi, Sandu'arri, Sanda-sar-me cf. ED. MEYER, Gesch. d. Altertums I, 475; WINCKLER, KAT[2] p. 88); Sandon oder Sandas als kilikische Personennamen bei Strabo XIV, 5, 14 p. 674; Plut. Poplicola 17; cf. CIG 4401. CH. MICHEL, Recueuil d'Inscr. Grecques Nr. 878; HEBERDEY-WILHELM, Reisen in Kilikien, Denkschr. d. Wien. Akad. d. ph.-hist. Kl. 44, B. 1896 Nr. VI p. 46, 131 f., 140 (Inschr. Nr. 115, 218, 232). — Eine Deminutivform **Σάνδαλος* — wie Attalos zu Attis — kann aus der schon im homerischen Merkurhymnus belegten Bezeichnung *σανδάλιον* für den heiligen Schuh (der Omphale cf. Poll. 7, 87; vgl. die Flügelschuhe des Sandan auf der Münze bei HILL, Catal. of the greek coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia pl. XXXVI Nr. 9) erschlossen werden, wenn man die bei GRUPPE, Hdb. 1332_4 zusammengestellten Märchen von der Sandale der Aphrodite oder Helena, des Hermes, Perseus, Jason, oder der von Theseus gefundenen Sandale des Aigeus, die Gestalt des Heros *μονοκρηπίς* oder *μονοσάνδαλος* (Herodot 2, 91; Artemid. 4, 63; Apollod. I, 9_{16} samt den Scholien; s. auch unten S. 173_6) zu der merkwürdigen Tatsache stellt, daß auf hethitischen Inschriften der Schuh als Gottesdeterminativ erscheint (HOMMEL, GGGAO 51_3; cf. 126_{71}). Dasselbe Motiv vom Schuh kommt im „Aschenputtel" vor, wie GRUPPE a. a. O. ganz richtig gesehen hat und zwar keineswegs zufällig. Schon USENER, Rhein. Mus. 1868, 362, hat Aschenbrödels Tauben zu den Tauben der Aphrodite gestellt. Die ganze

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ahnherrn der Sandoniden. Schon die Alten[1] wußten, daß dieser Name von dem grellroten Schleiergewand[2] herkommt, welches dem Herakles von Tarsus vor seiner Verbrennung[3] umgelegt wurde.

Eine zweite, ganz analoge Benennung des Gottes auf dem Scheiterhaufen, der so oft auf kleinasiatischen Münzen abgebildet ist, hat

---

Figur gehört zur Festlegende des Sakkaienfestes: die zur Prinzessin erhobene Magd ist die zur Festkönigin gemachte „Sklavin" (Omphale, Semiramis), der graue Kittel und das Liegen in der Asche sind das Aschermittwochsmotiv „in cilicio et cineribus" (Sack und Asche, s. u. S. 168₂). Demselben Kreis gehört der Haselbaum mit dem weißen Vogel auf dem Gipfel an, der Aschenputtel die glänzenden Festkleider herabwirft. Man beachte auch ihre Flucht ins Taubenhaus und auf den Baum, die Zerstörung des Taubenhauses und die Fällung des Zufluchtbaumes mit der Axt, schließlich die Blendung der bösen Schwestern. — Zu dem *Deminutiv *Σάνδαλος* (cf. lat. Caligula?) gehören jedenfalls die Ortsnamen Sandalion, Insel bei Lesbos, Plin. NH. 5, 140; jonische Insel ibid. 5, 135; Bergfestung in Pisidien Strabo XII, 6, 4 p. 569; Steph. Byz. s. v.; gleichnamiger Ort in Sparta, Ptolem. Heph. bei Phot. Bibl. 149664. Dazu die Bezeichnung Sandaliotis für Sardinien (Tim. FHG I, 198₂₇), wozu die Tatsache der Besiedlung dieser Insel durch ein wahrscheinlich kleinasiatisches Volk der Sardi (HOMMEL, GGGAO 28₅) zu vergleichen ist.

[1] Apul. u. Tranq. bei Joh. Lyd. mag. III, 64 S. 258 ed. Bonn.

[2] *Σάνδυκες* (Properz II, 25, 45; Grat. Kyneg. 86) hießen bei den Lydern rotgefärbte, durchsichtige Schleiergewänder der Frauen aus feinster Leinwand. Vgl. *σάνδυξ* oder *σάνδιξ* (cf. Sandelholz und die Santaldrogue) lat. „sandyx usta" = Mennig bei Dioscor. Strabo XI, 24, 9 „*μέταλλα σάνδικος ὃν δὴ καὶ ἀρμένιον*" (offenbar Herkunftsbezeichnung) „*καλοῦσιν χρῶμα ὅμοιον κάλχῃ*" (= Purpursaft). MOVERS vergleicht das alttest. תולע = „fleischrot" und תולעת שני = „Rotwurm, Kermeswurm". Die Farbenbedeutung „rot" für *σανδ* oder *σαρδ* ist durch *σανδαράχη* = Sandarak, rotes Auripigment (cf. Hesych „*Σαννίς . δρυοσάνδραξ*" [= Sandelholz] „*Θούριοι*" lies „*Θύρσοι*", wie schon MOVERS sah), *σανδαράκινος* = „grellrot" bei Herodot I, 98 Ael. hist. an. 17, 23 etc., hauptsächlich aber durch die Edelsteinnamen „Sarder", „Sand-astros", „Sandalchin", *σάρδιον* oder *σάρδιος* (*λίθος*) = „Carneol", babyl. „samtu"-Stein (dial. „sandu", rotacistisch „sardu" [HOMMEL]) und „Sard-onyx" für die hornartig gestreifte Varietät genügend gesichert. Wenn es bei Nonnos Dion. 34₁₉₂ heißt „*ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ Σάνδης Ἡρακλῆς κικλήσκεται εἰς ἔτι Μορῦες*," so ist der Name Morrheus (cf. den heth. Personennamen Maura-sir, Vater des Chattu-sir, HOMMEL, GGGAO 75₂) offenbar gleichbedeutend mit „Sandan" und zu lat. mur-ex (cf. griech. *μόρρια* für „vasa murina") = Purpurschnecke (sicher barbarisches Wort, zur Endung vgl. *σανδ-ιξ*) zu stellen. Mit „Morrheus" (murex) ist dann weiters der attische und syrakusanische Dionysos „Morychos" (vgl. die Personennamen des Tragikers *Μόρυχος* und *Μορυχίδας* IGS I, 9 nach KAIBEL'S Ergänzung; Polemon *περὶ τοῦ Μορύχου* FHG III, 136₇₃–₇₅) zu vergleichen. Siehe unten über den tyrischen Gott „Argaman" (= roter Purpur, bab. argamannu); vgl. dazu die griechische Übersetzung *Πορφύριος* für den theophoren Namen des bekannten Neuplatonikers *Μάλχος* (מלכו) von Tyros. Zu diesem „Argaman" gehört als Paredros die tyrische Aphrodite *Βλάττα*, *Πορφυρέα*, Porphyrissa, Purpurissa (GRUPPE 1349₁₂ ff.) und zu dieser wieder der korynthische „Gigant" Porphyrion — Sohn des Sisyphos, Buhle der „Hera" — Stifter des Aphroditenkults in Athmomon (GRUPPE 435).

[3] FRAZER, GB³ IV, 99.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Berossos[1] in seiner Beschreibung des Sakkaienfestes[2] zugleich mit der entsprechenden Ableitung des Namens aufbewahrt. „Zoganes" heißt der unselige Eintagskönig nach seiner „*στολή, ὅμοια τῇ βασιλικῇ, ἣν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην*". Tatsächlich ist auch dieses Wort זוגא noch im mischnischen Aramäisch als Bezeichnung eines besonderen Gewandstücks erhalten.[3]

Eine bereits von MOVERS herangezogene Stelle[4] glossiert nun זוגא weiter durch קיטא „kotte" = „Schleier von Purpur oder Byssus".[5] Nach Analogie von „Sandan" und „Zoganes" leitet nun Movers und zwar wie man zugeben wird, sehr mit Recht den im ganzen thrakophrygischen Sprachgebiet in auffälliger Analogie mit Attis-עתי-Chattu wechselnden Namen *Κότυς*[6] von diesem Wort „kotte" ab.

---

[1] Bei Athen. XIV, 44 S. 639C.

[2] Der Festnamen selbst hängt m. E. nicht, wie MOVERS meinte, mit den Sukoth des Laubhüttenfestes, sondern mit סַק *σάκκος*, saccus, assyr. šakku (WINCKLER, AOF 2, 44) = cilicium zusammen. Der Karnevalsritus des Aschermittwochs „cilicium et cineres", „Sack und Asche" scheint den Schlüssel zu diesem Zusammenhang zu bieten: der Sklave, der für gewöhnlich den kurzen, rauhen Sack trägt und in der Herdasche liegt (Aschenputtelmotiv s. o. S. 167₀) erhält an diesem Tag das lange, zarte Purpurkleid, die *ζωγάνη*, während die Freien bei ihrer zeitweiligen Dienstbarkeit umgekehrt den lugubren Sack anlegen. Vgl. denselben Gegensatz Ecclus. 40₃ f. „von dem, der auf dem Throne sitzt, bis zu dem, der in Staub und Asche am Boden liegt, von dem, der einen Kopfbund und ein schimmerndes Diadem trägt" (beachte das Verbum זעזא!) „bis zu dem, der sich in einen härenen Mantel hüllt!"

[3] Beresch. rabba 92 legt einer seine זוגא an. Erubin fol. 100 wird זוגא erklärt als „tunica, quae pertingat ad talos". MOVERS vergleicht זגג hell sein (zĕkūkith = Glas, allerdings mit dem andern Guttural כ) und erklärt demnach *ζωγάνη* als durchsichtiges, besser „strahlendes", „lichtes" Kleid. Beide Bedeutungen passen in den Zusammenhang, sei es, daß man an den *ποδηρὴς χίτων* (talaris) des Hochpriesters (vgl. unten über Josefs „kethonet paśim") oder an ein „Lichtkleid" denkt. Ob auch lat. „sagum" mit der *ζωγάνη* zusammenhängt, bleibe unentschieden.

[4] Erubin a. a. O.: מלבוש שקורין קיטא „est vestimentum quod vocatur «kotte»".

[5] BUXTORF, Lex. Chald. Talm. p. 652 u. 2007. Deutsch „Kutte" demin. Kittel, frz. cotte, engl. coat, mittellat. cota, cottis, cotta, cotella (vgl. diese Schlagworte bei DUCANGE) ist jedenfalls dasselbe Wort. Man beachte, daß es sich um den Namen eines rituellen Gewandes handelt. Wie früh das verwandte arab. „kattan" (kattun, kottun) = Purpurgewebe im Deutschen vorkommt, zeigt Walther von Rheinau 31, 26 ff. (14. Jahrh.), wo neben „flachs, wolle, bisse (*βύσσος*), phellor" (Pfellel = Atlas) „cottun" genannt und erklärt wird als „în gestozên zwir", mit „Fischblut rot gefärbt". Von arab. „ḳuṭnu" vulg. „ḳuṭn" = „Baumwolle" dagegen ist „Kotzen" = grobes Gewebe abzuleiten.

[6] Genau so wie עת als weibliche Göttin (Ati in Adiabene, bei Pseudo-Melito, Corp. apol. christ. saec. ed. Otto IX, 505 cf. 426; עתי aram. Beischrift zu der verschleierten Göttin auf dem Löwen einer Münze von Tarsus (?), HEAD, Hist. numm. p. 616) kommt Kotys-*Κοτύττω* weiblich (beachte die sizilische *ἀρπαγὴ Κοτυτίους* [Plut.] prov. Alex. 78) bei

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der beste Beweis für die Richtigkeit der Deutung ist der bezeichnende Umstand, daß in den Legenden vom Untergang des Sandanapala ein ebenso gekleideter Freund sein Schicksal teilt, dessen Namen Sandra-kottos[1] doch ganz offenbar eine Dvandvakomposition der beiden Synonyma Sandan und Kotys[2] darstellt. Wie Sardanapal der *ΆΠΑΛΑ* mit der Sandyx[3] ist, so ist Sandrakottos der *Κότυς* im Rotmantel.

MOVERS meint nun — und auch darin muß man ihm heute mehr als je beipflichten — daß Kotys einfach eine orthographische Variante von Atys-צתי ist, vermittelt durch die allgemein bekannte Aussprache des ʿajin als ghajin. Da die kleinasiatische Lesung Chattu durch keilschriftliche Erwähnungen und den Volksnamen der Chatti[4] ohnehin gesichert ist, ergibt sich eine vollkommen kontinuierliche Reihe *Κότυς*-Chattu-*ΓΑΤΙΣ*[5]-צתי-*Ἄτυς*, die mindestens volksetymologisch zu der

---

Synes. ep. 32; 44 S. 178; 184 Hesych s. v. *Κοτυτώ*, Strabo X, 3$_{16}$ S. 470 f. (thrakische Göttin) Suidas: „*θιασώτης τῆς Κότυος · Κότος δαίμων παρά Κόρινθίοις*" BEKKER, Anal. I, 246: „*τελετὴ τῇ Κοτυτοῖ*" emend. LOBECK, Hs. *Κοκυτοῖ*) vor, vgl. die männlich und weiblich bezeugte Schlangengottheit „Ka-di" GGGAO 337$_8$. Zum männlichen Attis vgl. den thrakischen Königstitel *Κότυς* bei Athen XII, 531 und den bei Herodot 4, 45 erwähnten Kotys, Sohn des Manes (= *Μήν*; cf. den Ahnherrn der Atyaden, den „Lyderkönig" *Ατυς*, Sohn des Manes ib. I, 94). Von hierher gehörigen kleinasiatischen Personennamen vgl. Kottas bei Plutarch. Lucull. 7, Solsi-kottos bei Arrian exp. Alex. 4, 30 (zu Solsi- cf. den medischen Gebietsnamen Bît- (Haus des) Zualzaš in den Inschriften Tiglat-Pilesers III) und Sosi-kottos ibid. Ind. 5 (cf. *Σώζων-Σωσίπολις* oben S. 139$_1$).

[1] Mnaseas bei Athen. XII, 40 „[*Σ*]*ανδροκόττος ὁ Φρύξ · καὶ γὰρ οὗτος ἐνεδύσατο ἀνθινὴν* (cf. oben S. 70$_4$ „crocido flore lutea", und oben S. 138$_1$ *πόνον ἀνθεμόεντα*, ferner Clemens Alex. Paed. II, 10 über den *ποδηρὴς . . ποικιλάνθης χίτων Κυρίου*) *ἐσθῆτα*". Das bei Athenäus ausgefallene *Σ* zu -andrakottos ist mit Sicherheit zu ergänzen nach Arrian, Ind. 5 und Plin. N.H. 6, 19.

[2] Bei Diodor II, 26 heißt der Freund des Sardanapal einfach „*Κόττας*" der Paphlagonier.

[3] Dieser kleinasiatische *ΆΠΑΛΑ* (vgl. die verwandten Formen Aperla, Aperlo, etrusk. Aplun) kann von dem griechischen Apollon nicht getrennt werden. Auch der wurde beim Septerionfest (vgl. den Phlegyas- und Pyrrhosmythus) einst in seiner Burg verbrannt (vgl. USENER, *Ἰλίου πέρσις*, Archiv f. Rel.Wiss. 1904 S. 313 ff.). Für Kleinasien ist dieser Ritus außer durch die Sandanlegende noch bezeugt 1) aus gewissen bis jetzt ungedeuteten Bildern auf Mithrasstelen (CUMONT, TMCM I p. 166 f., mon. 172, 174, 253e, 192 bis 199, 125b, 173e, 3^0 suppl. 273ter d 7^0, zu denen der Mystentitel *πέρσης* zu stellen ist, 2) durch die Legende, daß die Amazonen, also die Hierodulen der Göttin selbst, den Tempel von Ephesus in Brand gesteckt haben (Euseb. Chron. ad a. 871; Clemens Al. Protr. 4, 52).

[4] Vgl. oben S. 63$_4$. Man beachte, daß neben Chattu griech. *Κατααώνια*, ass. „kala matât Kutîti" (TA 79, 13), ägypt. Ḳode, bibl. כתים = *Κῆτις* (cf. Kition auf Kypros) steht (GGGAO 56).

[5] Zu der syrischen Atar-gatis (vgl. die assyrische Königin Gatis, die das Fischessen verbietet, in der euhemerisierenden Erzählung des Antipater von Tarsos bei Athen. VIII, 37, 346c) stellt HOMMEL mündlich die grusinische Gottheit „Gati" (s. Nachtr.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

häufigen Wurzel chald.-syr. כסא hebr. כָּסָא[1] arab. „ġaṭâ" = „bedecken, verhüllen", mit den von ihr abgeleiteten Denominativen bab. „kutummu" = Decke, Hülle, Schleier,[2] hebr. קוּשָׂא und מִצְנֶפֶת = „velum", arab. ġaṭâ'u^n = „operimentum" bezw. ġaṭâjatu^n = „Unterkleid", besonders von Frauen,[3] gestellt werden kann,[4] und dann als Epiklese die Bedeutung „die" oder „der Verhüllte" — also ungefähr der arabischen Mythengestalt des Ḏu'l-ḥimar[5] entsprechend — ergibt.

Es ist hier nicht der Ort und auch nicht nötig, die linguistischen Grundlagen einer solchen Etymologie, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der vorausgesetzten Lautverschiebungen zu erörtern: was hier an ähnlich klingenden Worten und gedanklichen Beziehungen tatsächlich vorliegt, ist gewiß nicht das Ergebnis eines sprachgeschichtlichen, dialektischen Differenzierungsprozesses — dann wäre wirklich nur der Sprachforscher zur Behandlung der Frage berufen — sondern das Produkt jenes allüberall in der orientalischen Theologie hervortretenden wort-

[1] Man beachte auch hier genau denselben Wechsel im Anlaut.

[2] JENSEN, Keilinschr. Bibl. S. 449 zu 210$_4$: „([ilu]Siduri) kutumi kutumatma . ." = „die Göttin Siduri, mit einer Hülle ist sie umhüllt". Dieselbe Göttin ist auch mit einem Gürtel ([Kleid]schnur) ibid. Z. 3 umschlungen.

[3] Assyr. kittinê = Linnen, Tuch (ZEHNPFUND, Beitr. z. Assyr. I, 532), hebr. כְּתֹנֶת = Mantel, *χέθον* = Linnen (Joseph. Antiqq. III, 7, 2), griech. *χίτων* sind insgesamt mindestens dem Klang nach verwandt.

[4] Der wirkliche Ursprung des Namens mag ein ganz anderer sein. An KRETSCHMERS Deutung von Attis = „Väterchen" (Lallnamen = *Παπάς* zu *Mâ*) ist aus zwei Gründen nicht mehr zu denken: erstens und hauptsächlich wegen des gutturalen Anlauts ʾ, zweitens weil Attis, nach allem, was sich heute sagen läßt, in der kleinasiatischen Triade nicht der Vatergott — der hieß Turgu, Turk, Trok, Tark und wurde von den Griechen als Zeus mit bestimmten Epiklesen wie *Λαβρανδεύς* etc. wiedergegeben — sondern der Gottsohn und Buhle der Mutter war. Dagegen kommt HOMMELS Hypothese, daß der Volksname Chattu aus Chantu, Channi entstanden ist (GGGAO 44), gewiß auch für den Gottesnamen in Betracht. Man beachte, daß das transeuphratensische Channa, zu dem in der Tell-el-Amarnazeit auch Ninive gehört (GGGAO 40) von der Stadtgöttin von Ninive Iš-ḫanna (Ideogramm iš = „Haus" + ḫa = „Fisch" ib. 50; in Cilicien verehrt, ibid. 116$_3$) und dem Fischgott *Ὡάννης* (= Ḫanni = „Fisch" nach HROZNY MVAG 1903 S. 100 f.), ferner nach aram. Volksetymologie von Nin-os und Nin-yas (nūn = Fisch, nunoš = *ἰχθύδιον* cf. W. Robertson Smith, engl.hist. Rev. II a, 1887 p. 315) gewiß nicht getrennt werden kann. Die „Channi" sind demnach die in Kleinasien und Syrien bis über den Euphrat hinaus wohnenden „Fisch"leute mit dem „Fisch"totem, ihr Gott Ḫanni-*Ὡάννης* ist der „Fisch", *Ἰχθύς* als Sohn der Derketo-Atargatis in Fischgestalt als Iš-ḫanna; durch die Umbiegung Channi-Chantu-Chattu wird die wortmystische Verbindung zwischen dem Fischtotem und der, wie ich gleich zeigen, werde, zum Kult des heiligen Baums gehörenden Gestalt des „verhüllten" Chattu-Kotys hergestellt.

[5] H. WINCKLER, arabisch, semitisch, orientalisch MYAG 1905$_5$ S. 159 und 162 ff. Vgl. oben S. 74$_3$ die verschleierte Ištar von Ras-el-ʿain.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mystischen Gedankenspiels, das ich anderswo[1] an den Kultnamen der Kybele erläutern konnte.

Es kommt ganz allein darauf an, zu beweisen, daß einerseits wirklich die ohnehin durch die Analogie des Titels „pileatus"[2] nahegelegte Deutung Attis-Kottys = „velatus" bezw. „velata" den Bekennern der kleinasiatischen Kulte wirklich bewußt war, daß sie andrerseits mit den sonst nachweisbaren Ritualformen dieser Gottheiten in einen sinnvollen Zusammenhang eingeht.

Beides ist der Fall: denn dem barbarischen Namen Kottys entspricht haarscharf die griechische Epiklese „Endymion", in der schon GRUPPE[3] einen Kultnamen des Attis erkannt hat und die unter dieser Voraussetzung für jeden, der dem Gang der Untersuchung bis hierher gefolgt ist, auf das mystische ἔνδυμα[4] des Gottes, sein aus den Münzen

---

[1] Vgl. den oben S. 88₁ zitierten Aufsatz.

[2] cf. CUMONT, Rel. or. p. 87 über diese durch den bekannten Ausspruch des Kybelepriesters bei Augustinus „et ipse Pileatus christianus" gut bezeugte Epiklese. Dazu vgl. die Demeter Kidaria „mit der Krone" (κιδαρίς-kether) im arkadischen Pheneus Paus. 8, 15₃.

[3] Hdb. 280 und 933₁₀. Dazu wären noch gewisse, von GRUPPE übersehene Einzelheiten anzumerken. Die Mutter des Endymion Kalyke — zu κάλυξ-υκος von καλύπτω (oder vielleicht besser zu caliga = Stiefel? s. oben S. 167₀) ist wieder die „Verhüllte", auf Lesbos (Schol. B 104 L) mit Hermes gepaart wie Kybele auf Samothrake. Seine Gattin Hyperippe ist natürlich eine „Amazone" und zu Hippa, Hippo, Melanippe oben S. 153₅ f. 158₃ zu stellen.

[4] Dr. PAUL MAAS wendet mir dagegen mündlich ein, daß das Wort ἔνδυμα bei Homer, den Lyrikern, Tragikern, Komikern, überhaupt in der ganzen klassischen Literatur fehlt, und daher allgemein als später, künstlicher Zuwachs zu den wenigen alten Bildungen mit dem Suffix -μα betrachtet wird, während doch Endymion bereits der Sappho (fr. 134) und dem Hesiod (fr. 167 Rz.) bekannt ist. Ich muß das Gewicht dieses Einwurfs um so mehr anerkennen, als das Wort ἔνδυμα für den kosmischen Mantel auch erst bei den Gnostikern („ἔνδυμα μυστήριον lucis" in der Pistis Sophia p. 7, 11 und passim vgl. unten das Zitat) vorkommt, während alle älteren Texte φᾶρος, πέπλος oder wenigstens das gewöhnliche χίτων der Umgangssprache verwenden. Um zu rechtfertigen, warum ich trotzdem bei meiner Meinung verharre, muß ich den zusammenhängenden Erörterungen des fünften Kapitels über die von meinem Freund WOLFGANG SCHULTZ in der ältesten kosmologischen Literatur entdeckten zahlenmystischen Beziehungen vorgreifen. Das Wort ἔνδυμα ist zweifellos künstlich gebildet; daß es trotzdem sehr alt ist und mindestens den alten Pythagoräern schon bekannt war, geht daraus hervor, daß eine auf dem ältesten, nur aus der Bezifferung der Homergesänge bekannten System der Zahlenschreibung durch Buchstaben (Α — Ω = 1 — 24, vgl. SCHULTZ, Arch. f. Gesch. Phil. XXI₂, 1908, 242₃) aufgebaute Isopsephie das Wort ΕΝΔΥΜΑ (5 + 13 + 4 + 20 + 12 + 1 = **55**) mit dem mystischen, von Philolaos zur Bezeichnung der unaussprechlichen Quintessenz (πέμπτη οὐσία, gemeint ist der „Äther") verwendeten Wort ΟΛΚΑΣ (15+11+10+1+18 = **55**) = „Lastschiff" verbindet. Ich brauche nur auf den oben S. 110 Nr. 53 besprochenen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von Kyzikos[1] bekanntes Sternenkleid hinweist. Parallelen zu dieser Namensdeutung[2] bieten zunächst der syrische Baal *Ἀστροχίτων* und der babylonische Bel-tarsi-nalbaš-šame,[3] vor allem aber, worauf mich Prof. HOMMEL eben noch gütigst hinweist, „KU-an-na" = „Klèid des Himmels" als Beiname des Stadtgottes von Borsippa Nebo,[4] endlich der bereits oben zu Kadmos-Kosmos gestellte Namen des „karischen" Schiffers *ΦΑΡΟΣ*.

Auch der entsprechende kultische Hintergrund ist vollkommen durchsichtig: Der Heros *Φθείρ* (= Fichte), den eine sehr bezeichnende Überlieferung[5] dem Endymion zum Sohn gibt, kann nur der Gott selbst in Gestalt der „sacra pinus" sein.[6] Auf dem Fichtenberg Latmos,[7] wo die Göttin mit ihrem Liebling zusammentrifft, muß sich ein der Kybele

Lehrsatz der Atomisten über den weltumhüllenden *χίτων* einerseits, auf den oben S. 97 Nr. 20, cf. S. 100 und unten S. 175 f., besprochenen Vergleich des Himmels mit einem Schiff andrerseits zu verweisen, um jeden Einsichtigen zu überzeugen, daß diese zahlensymbolische Gleichung beabsichtigt ist. Symbole des orphisch-pythagoräischen Kreises aber können ohne weiteres ins 6. Jahrhundert zurückgerückt werden, wobei ein terminus ante quem non bis jetzt nicht gegeben werden kann. Wäre *ἔνδυμα* wirklich eine nachlassische Neubildung, so würde eine Isopsephie auf dem später allein üblichen milesischen System der Zahlenschreibung beruhen. Als Gegenprobe teile ich hier vorläufig die Zahlenwerte von *ΦΑΡΟΣ* (72, vgl. oben die 72 Glocken des kosmischen Mantels), *ΠΕΠΛΟΣ* (= 81 = 9 . 9), *ΚΟΣΜΟΣ* (= 88) nach dem alten System mit. Milesisch gerechnet ist *ΦΑΡΟΣ* ohne mystischen Psephos (871), ebenso *ΠΕΠΛΟΣ* (465). Dagegen ist *ΚΟΣΜΟΣ* nach Theol. arithm. p. 6 ed. AST. = 600 (vgl. *ΚΑΛΜΟΣ* = 60 im alten System) und *ΕΝΔΥΜΑ* = 500. *χίτων* ist beziehungslos im alten System (87), aber bedeutungsvoll (= 1760 = 4 × 440, wobei (SCHULTZ) 440 nach August. civ. dei 22_{28} der *ἀριθμὸς παλιγγενεσίας* ist) nach milesischer Rechnung. Die Zahlen lassen also deutlich die alten, teils beibehaltenen, teils aufgegebenen und die neu hinzugekommenen hieratischen Worte erkennen.

[1] Oben S. 63 Fig. 10.

[2] LEWY, Semit. Fremdworte S. 183 wollte Endymion als אי־יִדַּמַּה „Nicht-Vernichtung" erklären; das würde ungefähr dem Titel „invictus" für diese sterbenden und immer wieder auferstehenden Götter entsprechen, und gut zu dem Mythus vom unverweslichen Körper des Attis (Arnob. 5_7 nach Timoth: „Juppiter . . . condonat, ne corpus eius putrescat crescant ut comae semper etc.") passen. Die privative Bildung hätte nach freundlicher Mitteilung Prof. HOMMELS gewisse Analogien an babylonischen Götternamen, wie La-gamel („schonungslos"), La-tarak („ohne Nachlassen"), La-maḫar („ohne Rivalen"), Belija'al („ohne Aufsteigen, d. h. ohne Rückkehr"). Trotzdem beweist das für den, der die Vokalisation ins Auge faßt, nur die Möglichkeit, daß die aramäisch sprechenden Kleinasiaten nachträglich den klaren griechischen Namen für ihre Zwecke so umgedeutet haben.

[3] Oben S. 92 f. Nr. 11 und 12.

[4] II Rawl. 57, 57a, KU = lubašu „Gewand" bedarf keines Beleges. Bei BRÜNNOW ist das Epitheton durch einen Lesefehler auf den Mondgott Sin bezogen.

[5] Schol. B 868A.

[6] Attis als Fichte, Ovid Met. X, 103 ff. FRAZER, GB[3] IV, 222 f., 232 ff.

[7] Der *Φθειρῶν ὄρος* Ilias 2, 868 ist nach Hekataios bei Strabo XIV, 1_8 S. 635 der Latmos.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

als *Μήνη* geweihter Fichtenhain[1] befunden haben. Dort wurde wohl der heilige Baum von der zur Dendrophorie berufenen Zunft der Zimmerleute umgehauen und durch eine Einkleidungszeremonie, wie sie u. a. aus dem Kult des „göttlichen Baumes" Dionysos[2] durch Bildwerke und Texte genugsam bekannt ist,[3] zum Abbild des Gottes ausgestaltet. Auf den Wipfel des auserwählten „Lieblings" setzt die „Göttermutter" in Gestalt ihrer Priesterin zunächst die sternengestickte Mütze,[4] dann erhält der heilige Baum wohl den mystischen Schuh des Sandan, einen allein,[5] weil man zwei natürlich am untern Ende des Baumstammes

---

[1] Über die Fichtenhaine der Kybele s. GRUPPE 1530$_2$. Vgl. die Stadtnamen Pitya in Mysien und Karien und die Insel Pityodes in der Propontis.

[2] **Διός-νυσος* von *νῦσα* = Baum, Schol. Arist. III, 313 p. 185$_3$, DIND. nach Pherekydes, FHG IV, 637a und Antiochos. Vgl. *βάκχος* = Maibaum bei Xenophanes (DIELS, FVS^2 S. 49 Nr. 17) und Dionysos *Δενδρίτης*, *Δενδρεύς*, *Ἔνδενδρος* etc. oben S. 124$_0$. Dazu bemerke ich noch, daß die hieratische Benennung *Θύρσος* für den Stab der Dionysosmysten mit dem Pinienzapfen an der Spitze gewiß nichts mit *θύω* zu tun hat, sondern mit dem kleinasiatischen Gottesnamen Turs, dem Eponym der Turs-ci, Turš, *Θυρση-νοί* (GGGAO 64$_5$) identisch sein dürfte (vgl. die „sacra pinus" des Attis oben Anm. 2 und die heilige Fichte des Dionysos, GRUPPE, Hdb. 1418$_4$). Dieser Tyrsenos-Tursi aber ist seinerseits höchst wahrscheinlich nur der vorderasiatische Tamuz, der als Baumgott (Tamariske, Weide etc.) verehrt wurde, unter seiner alten Bezeichnung Tur-zi-abzu „echter Sohn des Quellhauses". Dazu vgl. man nun nochmals *νῦσα* = Baum, **Διος-νυσος* „göttlicher Baum" und die sehr beachtenswerte Theorie KRETSCHMERS (aus der Anomia 17—29), der *Διώνυσος* für das thrakophrygische Gegenstück zu *Διόσκουρος* (vgl. *κόρος* = Schößling bei den alten Lexikographen) erklärt.

[3] Max. Tyr. 8$_1$ S. 59R „*γεωργοὶ Διόνυσον τιμῶσιν πήξαντες ἐν ὀρχάτῳ αὐτοφυὲς πρέμνον ἀγροϊκικὸν ἄγαλμα.*" Frauen, einen solchen Baumstumpf mit einer Maske und Gewändern bekleidend, Vasenb. bei PANOFKA, Abh. Berl. Akad. 1852 Taf. 1 ff., BÖTTICHER, Baumkult S. 103 Fig. 42—44; s. auch die herrliche Schale des Hieron in Berlin, Kat. Nr. 2290, Wiener Vorl. Bl. Serie A Taf. VII. Vgl. oben S. 107 Nr. 45 „*Διόνυσος λαβὼν τὴν στολὴν ἀπὸ μητρὸς Κυβέλης*". Vielleicht darf ich hier außer an die namenlosen Vogelscheuchen auf unsern Feldern bei dieser Gelegenheit auch an P. K. ROSEGGERS Erzählung „Maria im Elend" und die dort vorgetragene lebendige Schilderung eines aus einem angezogenen, seltsam geformten Baumknorren bestehenden Muttergottesbildes erinnern.

[4] Oben Abb. 13 S. 65 und die Texte ibid. n. 2.

[5] Vgl. oben S. 166$_3$ über die Epitheta *μονοκρηπίς* und *μονοσάνδαλος*. Nach rabbinischer Lehre (Sanhedrin 7$_6$; cf. Maimonides, Aboda Zara 3$_6$) macht sich des Götzendienstes schuldig, wer ein Bild als Gott erklärt, vor ihm niederfällt, es küßt, fegt, wäscht oder salbt, ihm Opfer, Trank oder Weihrauch spendet, wer es bekleidet oder ihm Schuhe anzieht. Über die Kornkatze als „gestiefelten Kater" und das Kalb mit den Kothurnen auf Tenedos (Ail. nat. an. 12$_{34}$) hoffe ich anderswo zu handeln. Hier bemerke ich, daß noch bei der byzantinischen und deutschen Kaiserkrönung (s. oben S. 18$_4$ „caligae et sandalia" und S. 37$_4$) ebenso, wie aus WALTER SCOTTS lustiger Schilderung der Ambitionen des Barons Bradwardyne in „Waverley" hervorgeht, bei der Krönung der Könige von Schottland besondere purpurne Stiefel oder Sandalen zur Investitur neben Mantel

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht gut anbringen konnte. Schließlich wird der Stamm mit dem sterngestickten *ἔνδυμα* oder *φᾶρος* bekleidet, das die „busenlosen" Hierodulen für ihn, ganz so wie die „kedeshim" von Jerusalem die „batim" für den heiligen Pfahl, oder die Jungfrauen von Amyklä den *πέπλος* für den Apollo, den Winter über in heiligem Schweigen neu gewoben haben. Nun erst ist der Gott „Endymion", der „Eingekleidete", Kotys „der Verhüllte", fertig und wird in feierlichem Aufzug — „arbor intrat" — in die Stadt getragen.

„Kleider machen Leute" — auch für Götter gilt das alte Sprichwort, das selbst höchstwahrscheinlich in eben diesen irrtümlichen Bräuchen wurzelt.[1] Nichts natürlicher daher, als daß der kosmische Schmuck des heiligen Stammes vor dem darunter verborgenen Kleider- und Haubenstock immer mehr in den Vordergrund trat. Nicht mehr der „göttliche Baum" selbst, *Βάκχος* oder *Διός-νυσος* gilt als eigentliches Kultobjekt, sondern vor ihm oder mindestens neben ihm der darauf gehängte mystisch-symbolische „Schmuck", die göttliche „Rüstung"-*ΚΑΔΜΟΣ-ΚΌΣΜΟΣ*; bezw. die einzelnen Bestandteile dieses Ornats, zuerst *ΦΑΡΟΣ*, KU-an-na = *Ἀστροχίτων*[2] = nalbaš-šamē, das Sternenkleid, dann der *ἀστεροωτὸς πῖλος*, die „Göttertiara" Agû[3] und last not least die heilige „Binde", als kosmischer Gürtel oder kosmisches Diadem — *ΜΙΘΡΑΣ θεός*.

---

und Gürtel verwendet wurden. Wenn *-ορνος*, etwa wie lat. -urnus in Sat-urnus als kleinasiatischer Suffix (mit Deminutivbedeutung?) betrachtet werden dürfte, dann wäre auch der heilige Schuh des Dionysos, der *κοθ-ορνος*, ebenso zu Kotys zu stellen, wie *Sandalos-*σανδάλιον*-Caligula zu Sandan.

[1] Im Gylfaginning 9 wird exegetisch zur Voluspa 17 ff. erzählt, wie Odin, Wili und We am Meeresstrand Ask und Embla, „Esche" und „Ulme", angetrieben finden. Sie geben ihnen Kleider und Namen, und so werden dieser Mann „Ask" und diese Frau „Emla" zu Ahnen des Menschengeschlechtes. Noch deutlicher vielleicht kommt der Gedanke Hovismol 49 BUGGE zum Ausdruck: „Meine Kleider gab ich auf der Heide draußen zwei Baummännern, die dünkten sich Helden, als sie Gewänder hatten." Ohne Zweifel liegt dieser Gedanke, daß Bäume durch Bekleidung dämonisches Eigenleben gewinnen, den zahlreichen von MANNHARDT (F.W.K. S. 73, 80 f., 96) gesammelten Sagen von Zwergen, Baumgeistern u. dgl. zugrunde, die entlaufen, nachdem ihnen die Menschen aus Dankbarkeit Kleider oder Schuhe geschenkt haben.

[2] Zu Text Nr. 12—14 S. 93 wäre noch „*πόλῳ ἀστροχίτωνι*" bei einem unbekannten alexandrinischen Dichter (SCHNEIDER, Callimachea II p. 728; E. MAASS, Aratea p. 125) nachzutragen.

[3] Geschrieben mit dem Ideogramm MIR, das ersichtlich eine Federkrone darstellt; bekannte Epiklese des bab. Mondgottes Sin, auch in der Form Aku (GGGAO 117_1) bezeugt. Belege bei DELITSCH, Handwörterb., s. v.; Darstellungen dieser ähnlich wie die Stufentempel mit drei, vier, fünf und sieben Stockwerken versehenen Göttertiaren auf ihren Thronen finden sich fast auf jedem der weiter unten zu besprechenden Grenzsteine (Kudurrus).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Von dem Augenblick an, wo die anschaulichen Grundlagen dieser langen Reihe kleinasiatischer Götternamen klargelegt sind, ist auch der enge Zusammenhang des bisher unerklärten Gottesnamens[1] „Mitra" mit dem schon bei Homer ganz eingebürgerten, sicher barbarischen[2] Appellativum *μίτρη*[3] nicht mehr zu bezweifeln. Die Bedeutung des Wortes im Griechischen ist durch HELBIGS[4] und REICHELS[5] Forschungen vollkommen aufgeklärt: es bezeichnet entweder eine breite, die Weichen der Bauch- und Magengegend schützende, an archaischen Bronzefigürchen gut ersichtliche Leibbinde, als Bestandteil der Rüstung fest in Leder und Bronze ausgeführt, oder eine zum Schmuck und Schutz des Hauptes getragene Kopfbinde, einen Turban und in prägnanter Bedeutung die orientalische Tiara oder Königsbinde.[6] Niemand kann übersehen, daß gerade diese beiden Gegenstände als Kosmossymbole nachweisbar sind,[7] wenn das auch für sich genommen noch nicht allzuviel beweisen würde. Ein zufälliges Zusammentreffen wird jedoch ganz ausgeschlossen durch eine spätantike, aus der Zeit erneuten Zuströmens orientalischer Worte in die Sprache des römischen Weltreichs stammende Glosse:[8] „mithra,

[1] „Mihir", wie der Namen im Avesta lautet, bedeutet persisch „Freund". Allein eine so allgemeine und farblose Grundlage — vgl. etwa den Zeus oder Apollo *Φίλιος* der Griechen — kann diese gewaltige Göttergestalt nicht gehabt haben. Überdies sind ethische Umdeutungen kosmischer Begriffe gerade für die zoroastrische Reform besonders bezeichnend. (S. o. S. 99_7). Merkwürdig ist, daß in der Aufzählung der sieben Adityas (Planetengötter) Ṛgv. II 27_1 auf Mitra „Arjaman" = skr. „Freund" folgt, das seinerseits vielleicht bloß volksetymologische Umdeutung von bab. „argamannu" = „Purpur" (oben S. 167_2) darstellt.

[2] Von den Alten immer so empfunden und auch von LEO MEYER, Hdb. der griech. Etym. IV, 315 f., als ungriechisch erklärt. Die Lexika vergleichen *μίτος* = Faden; aber auch das ist ein hieratisches Mysterienwort, ein terminus der Textilindustrie und überdies ebenfalls aus dem Griechischen nicht zu verstehen (cf. LEO MEYER a. a. O.).

[3] cf. Eustath. p. 453, 44; Etym. Magn. und Hesych s. v.

[4] Homer. Epos[2] S. 290 zu Fig. 107 f.

[5] Homer. Waffen[2] p. 73 u. 91 ff. Dazu DE RIDDER bei DAREMBERG-SAGLIO s.v. „mithra".

[6] Herod. I, 135, Athen. p. 138 d, 535 c, 536 a, Callim. Del. 166. Auch lat. „mitra" ist nur im Hinblick auf das barbarische Kostüm gebräuchlich. Die Übernahme der Bezeichnung in die christliche Hierostolik erklärt sich von selbst.

[7] Zum Himmelsgürtel s. oben S. 94—96 und Abb. 29. Zum kosmischen Diadem S. 31_8 und 64 f.

[8] Isidor Hispal. origg. XIX, 4, 6 ~ Gloss. latino-gallic. Sangerm. „mitra, la corde de quoy le milieu de la nef est lié". Vgl. das pseudotertullianische „Carmen de Jona in Ninive" vers 42, MIGNE, PL II col. 1110 „nauticus omnia tentat" u. s. f.; u. a. „oblaqueare mithram". Ähnlich wie Tegethoff vor der Schlacht von Lissa seine alten Holzfregatten mit Ketten umschließen ließ, haben also die erprobten phönikischen und karischen Schiffer in kritischen Momenten die Festigkeit der Plankenfügung ihrer Schiffe gegen Anprall durch Umwicklung des Schiffsbauches mit einem dicken Tau gesichert.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

funis, quo navis media vincitur." Damit ist der Nachweis geliefert, daß auch der kosmische „Schiffsgürtel" („ὑποζώματα τριήρων" in der bei Plato erhaltenen Apokalypse des Ara[1]) der „ξύνδεσμος οὐρανοῦ", babylonisch „rikis šamê" im Original dieser morgenländischen Kosmologie den Namen „mitra" führte.

Damit wäre die Beweiskette für den kosmischen Sinn und die hieratische Vorstellungsgrundlage des barbarischen Wortes „mitra" geschlossen, selbst wenn sich die Folgerungen aus dem Sprachgebrauch der klassischen Völker nicht aus morgenländischer Überlieferung selbst bekräftigen ließen. Glücklicherweise bieten aber auch noch die Keilschriften dieser Deutung die unanfechtbarste Rückendeckung.

Prof. HOMMEL, dem ich gesprächsweise die bisher erörterten Gründe vorlegen durfte, macht mich nämlich in der liebenswürdigsten Weise mit folgenden Texten bekannt, die schon seit längerer Zeit[2] seine Aufmerksamkeit erregt haben und nunmehr ihre endgültige Erklärung empfangen. Die Sternliste V Rawl. 46, 1 Z. 12 enthält den bereits oben[3] besprochenen und nach JENSEN als „Himmelsmütze" erklärten Ausdruck „mu-sir kiz-da des Gottes Anu" (Himmel), wobei „mu-sir" wörtlich etwa „Königskrone" oder dergl., „kiz-da"[4] aber ungefähr „das festgebundene" zu bedeuten scheint. Ebenda Z. 37 ist von einem Stern oder Sternbild „musir a-ab-ba" = „Diadem des Meeres"[5] die Rede. Bei BRÜNNOW 1298

[1] Oben S. 97. Ich bemerke dazu, daß *ΜΙΘΡΑΣ*, nach dem milesischen Zahlenalphabet gerechnet (40 + 10 + 9 + 100 + 1 + 200) den Psephos **360**, demnach die Zahl der Grade am Himmelsumfang ergibt, was doch gewiß ausgezeichnet zu der Bedeutung „Himmelsgürtel" paßt. Die bekannte Ausnützung des Ithazismus *ΜΕΙΘΡΑΣ* = 365 ist gnostische Neuerung, zum Zweck der Ausgleichung des Gottes Mithras mit dem gnostischen Archegemon Abrasax-Ἀβράξας. Nur nebenbei führe ich an, daß „kamara" nach LEO MEYER a. a. O. II, 337 auf „altostpersisch" «Gürtel» bedeuten soll. Nun setzt die Septuaginta bekanntlich Gen. 1₁₆ für hebr. rakîa = Tierkreis griech. καμάρα, ein Wort das sicher als entlehnt betrachtet werden muß und das ich in dem oben S. 88₁ zitierten „Kybele"-Aufsatz als femininum zu ḳamar „westsem." = „Mond" (die Himmelswölbung als „Haus" und „Gattin" des Mondgottes) gestellt habe. Wenn „kamara" wirklich eine vox mystica war, so kann es natürlich auch den Himmelsgürtel bezeichnet haben.

[2] cf. HOMMEL, Aufs. und Abh. S. 398.

[3] 64₂.

[4] Von „rakasu" binden, genau so wie „rikis šamê".

[5] Aufs. und Abh. 407. Gemeint ist ganz gewiß das „Kranz der Ariadne" genannte Sternbild. Während der gebräuchliche Catasterismus Ariadne dem Theseus zum Leuchten für das Labyrinthabenteuer ihren „Kranz" schenken läßt (Epimenides bei Erat. 5 und Hygin. astronomica 2₅ S. 39₅ BUNTE) zeigt die herrliche Euphroniosschale, FURTWÄNGLER-REICHHOLD I Taf. 5, wie die Meereskönigin Amphitrite dem zu ihr ins Meer hinabgetauchten Theseus ihr leuchtendes Diadem — nach Bakchylides carm. 16 (17) überdies (?) einen Purpurmantel übergibt. Ich erwähne das letztere, weil der Purpurmantel

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

findet sich nun „musir" mit dem bekannten Determinativ KU (= lubašu Gewand)[1] und gleichgesetzt mit „ṣubat (Gewand oder dergl.) aristi", dazu die Glosse „mu-ud-ra" (sprich „mudra"). BRÜNNOW 1300 steht „me-ṣi-(ir) MU-SIR (ar)-ru-šum", anderwärts = „ruššû" rot,[2] ebenda 1310 (KU-Gewand) „mu-sir" = „kar-ru" (Trauergewand).

Daraus ergibt sich also, daß „mudur" allmählich „musir" und „mesir" gesprochen wurde und ebenso wie das vom obigen „mudra" entlehnte „mudrû" Synonym von „karru" und „urašu" war. Auch zu „síg-aš", sonst = „da'âmu" = düster sein, findet sich dieselbe Glosse „mu-ud-rum". Endlich ist „mudru" ein häufiges Synonym des oben besprochenen „Agû" = „Mondtiara". Alles das wird verständlich, wenn „mudru" einerseits ein dunkel blutrotes, zum Trauerschmuck[3] gehöriges Gewandstück (KU) andrerseits („agû" und „kizda") eine „festgebundene" „Kopfbedeckung", einen Turban bezw. ein Diadem bezeichnet. Die Übereinstimmung mit griechisch μίτρα ist unverkennbar, an der Identität des dumpfen „mudru"-„mudra" mit dem helleren, iranisierten(?) „mitra" kann also nicht bezweifelt werden; beachtenswert bleibt dabei, daß „mudra"-„mudru" nach Schreibung und Form auch im Babylonischen ein Lehnwort unbekannten Ursprungs ist.

Der Gewinn an religionsgeschichtlicher Einsicht, den diese Gleichung vermittelt, kann nicht hoch genug angeschlagen werden.

Zunächst verschwindet anstandslos eine der ältesten und ärgerlichsten Schwierigkeiten in der Überlieferung, betreffend die persischen Kulte der Achaemenidenzeit. Der besonnene, ausgezeichnet unterrichtete Herodot,[4] der „Vater der Geschichte", ein klassischer Zeuge, wenn irgend einer es ist, berichtet, daß die Perser den Dienst der Aphrodite Urania von den Assyrern und Arabern übernommen hätten. Diese hätte bei den Assyrern *MYAITTA*,[5] bei den Arabern *'ALITTA* oder *'ALLAT*,[6] bei den Persern *MITPA* geheißen.

natürlich das Königskleid ist — und nicht wie ROBERT, Hermes XXIII, 1898, 145 meint, der Kitharodenmantel, in dem Theseus den Reigen tanzt — und zweitens, weil auch das Orendelgedicht (s. u.) den mystischen Rock des Herrn in Trier aus Meerestiefen gewonnen werden läßt. Diesen Zusammenhang näher zu besprechen, behalte ich mir für meinen „Orpheus" vor.

[1] Vgl. BRÜNNOW 1299; KU = urašu.

[2] In der Höllenfahrt Ištars, Keilinschr. Bibl. VI$_1$, 90$_{49}$, vom Festkleid des Tamuz gesagt.

[3] Vgl. oben S. 119$_3$ die πορφυρίς der trauernden (?) Demeter in Syrakus, und weiter unten den blutgetränkten Rock bei der Trauer um Josef.

[4] I, 131. cf. Ambros. epist. c. Symm. I, 18$_{30}$ MIGNE PL XVI, 980.

[5] = muwallidat ilâni = θεότοκος oben S. 159$_0$.

[6] Die letztere Form ebenfalls bei Herodot und zwar III, 8; cf. arab. 'Al-lat.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUMONT[1] und ihm folgend GRUPPE,[2] ebenso HOMMEL[3] nehmen hier mit der Begründung, daß Mithras nie ein weiblicher Gott gewesen sein könne, ein Versehen Herodots — Verwechslung mit Anahita — oder gar eine Korruptel des Textes an. Beide Annahmen sind methodisch wegen der vielen analogen Fälle eines Geschlechtswechsels bei vorderasiatischen Gottheiten[4] schon an sich höchst bedenklich. Ist aber „Mitra", wie sich nunmehr kaum bestreiten läßt, bloß die Bezeichnung des göttlichen „κόσμος", so versteht es sich fast von selbst, daß auch die Aphrodite Urania, die große kleinasiatische und westsemitische Göttin, die Herrin des kosmischen Gürtels, des kosmischen Diadems, des Sternenhalsbands und Himmelsmantels, Nin-maḫ die „erhabene Herrin" des „markasu rabbu", des „großen Bandes", bei Herodot mit vollem Recht als „Μίτρα" bezeichnet wird, genau so wie ja der tyrische Baalšamin die Bezeichnung Ἀστροχίτων mit den orphisch-kleinasiatischen Göttinnen Νύξ und Μήνη[5] zu teilen hat, wie neben den männlichen Göttern Kasmos und Pharos die Artemis Χιθώνη[6] steht und wie sich niemand wundern würde, wenn KU-an-na „Himmelskleid" statt als Epitheton des Nebo zufällig seiner Gemahlin Tašmetu, der „Verhüllten"[7] beigelegt würde.

Daß damit der seit OLDENBERG[8] von allen Kennern vertretene

[1] TMCM II, 17.

[2] Hdb. 1594₁.

[3] GGGAO 200.

[4] So erscheint z. B. die Gottheit Δροάσπο männlich auf den Münzen von Baktrien, weiblich im Avesta (TMCM I 148, cf. ibid. 150 über den gleichen Geschlechtswechsel bei Tištrya). Vgl. oben S. 168₆ über Attis-Kotys, dazu erinnere ich an Kybele-Agdistis, Zrvan-Tyche (unten Kap. IV) etc. Sicher weiblich war einst Tamuz, ebenso der griechischen Endung nach Adonis. GEORGE A. BARTON, A sketch of semitic origins, Macmillan 1902 p. 192, hat mit Recht hervorgehoben, daß „nin" sumerisch nur „Herrin" heißt, daß also alle die zahlreichen mit Nin- beginnenden Götternamen, wie Ninib, Ningirsu, Ninšag etc., ursprünglich weiblich sind. Der Übergang hängt gewiß mit der Ausbildung der patriarchalischen Gesellschaftsform aus den alten mutterrechtlichen Zuständen zusammen. Wo Verkleidungs- oder Verstümmlungsriten — wie in Kleinasien — einen Anhaltspunkt dafür bieten, kann die alte weibliche Form noch lange neben der neuen männlichen im Mythus erhalten bleiben.

[5] Siehe oben S. 105, Text Nr. 40 f.

[6] Regelmäßige Femininbildung zu χιτών: in Athen (MOMMSEN, Feste der Stadt Athen 460₄), wo ein Demos nach ihr benannt war; in Milet, angeblich aus Athen eingeführt (Athen. XIV 27, 629 e; Kallim. hymn. III, 225; cf. I, 77 und das Scholion); in Syrakus, wo Sandan als Μόρυχος = Purpurgott (oben S. 167₂) erscheint, nach Epicharm bei Steph. Byz. s. v. Χιτώνη.

[7] Schurpu Taf. II, 157 heißt T. die „große Braut". Dazu vgl. Gilgameš-Epos col. II (III), Keilinschr. Bibl. VI₁, p. 198 f., Z. 19 „verhüllte . . . wie eine Braut". Zur Verhüllung der Braut vgl. noch Maqlu I, 2.

[8] Rel. der Veden S. 193.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

babylonische Ursprung des ganzen Mithraskultes endgültig erwiesen ist, möchte ich nur nebenbei bemerken. Die Hauptsache ist jedenfalls, daß diese Erklärung des Namens in den Denkmälern des Gottes, der immer mit dem Himmelsmantel und der überhängenden[1] kosmischen Mütze dargestellt wird, ihre kräftigste Stütze findet.

Ich habe oben die Abb. 13 zunächst unter dem Schlagwort „Attisbäumchen" mit dem Himmelshut besprochen. Das ist gewiß in jeder Beziehung zu vertreten, da die dendritische Inkarnation für Attis ebenso feststeht, wie der *ἀστερωτὸς πῖλος*. Und wenn der abgebildete Baum auch gewiß nicht die „sacra pinus" des Attis ist, so kann das schon deshalb keinen Einwand bilden, weil genau dasselbe Bäumchen auf den Attismünzen von Kyzikos (Abb. 10) erscheint, und es auch ohne das wahrscheinlich genug ist, daß Attis nicht nur als *ῥοδείῃ*, sondern auch als *ἀμύγδαλος*, Itys, Daphnis und was es sonst an heiligen Bäumen noch gibt, verehrt worden ist. Auch könnte die Darstellung eines Attissymbols auf einer Mithrasstele bei der geschwisterlichen Beziehung der Kybele- und der Mithrasmysterien nicht allzusehr verwundern.

Immerhin wird man natürlich auf einer Mithrasstele zunächst Symbole aus dem engeren Kultkreis der persischen Mysterien suchen, am liebsten etwa eine dendritische Inkarnation des stiertötenden Gottes selber. Nun ist allerdings in CUMONTS großem Corpus mit Ausnahme einer nicht sicher zu deutenden Szene bei einem Fruchtbaum[2] und der häufig wiederkehrenden, gewiß nicht auf den Gott selber zu beziehenden Gruppe von sieben Bäumen kein Zeugnis zu finden, das sich auf den Kult eines heiligen Baums des Mithras beziehen ließe.

Trotzdem gibt es ein solches, das um so weniger vernachlässigt werden darf, als ja wirklich das ganze Quellenmaterial gerade dieses Kultes überaus dürftig ist: und zwar überliefert das Herbar des Dioscurides[3] für den Lorbeer als barbarischen Namen *ΜΙΘΡΑ-ΚΙΚΗ*. Daß der zweite Bestandteil etwas wie Baum oder Gewächs bedeuten muß, würde man von vornherein vermuten. Tatsächlich fehlt es dafür nicht

[1] Himmelsbeobachtungen, wie die Babylonier sie betrieben, müssen sehr früh zur Erkenntnis der geneigten Himmelsachse („*ἔγκλισις πόλου*") und der „obliquitas zodiaci" geführt haben, die von den Griechen zuerst Anaximander (DIELS FVS² p. 12$_{28}$) erkannt, Anaxagoras (ibid. p. 294$_4$) stärker betont zu haben scheint. Sehr wahrscheinlich hat man in dem überhängenden Zipfel der phrygischen Mütze mit Wohlgefallen diese Tatsachen symbolisiert gesehen; ebenso ist es gewiß kein Zufall, daß Apollon die *μίτρη* (Abb. 29 S. 96) nicht als Hüftgürtel, sondern bandelierartig schräg über der Schulter trägt.

[2] TMCM I, 163. Vgl. den Dionysos *κισσοχίτων* Orph. Lith. 258.

[3] IV, 161; cf. Diod. I, 34; Pam. Aeg. Med. VII, 297; Herodian rel. ed. LENTZ I, 354; *κίκινον* bei Galen. explic. voc. Hippocr. ed. FRANTZ p. 414.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

an Analogien: *κίκαμα*,[1] *κίκαμος*[2] oder *κικαμία*[3] heißt eine Gemüseart, *κῖκι* aber, angeblich auf ägyptisch, nach Herodot[4] eine zur Gewinnung von übelriechendem Baumöl benützte, bei den Griechen Sillikyprion genannte Staude, wahrscheinlich der Ricinus.[5] Solche Namen wandern natürlich mit der Sache selbst; möglicherweise geht — wie mir Prof. HOMMEL gütigst mitteilt — der Name der bekannten babylonischen Droge ši-ši durch Vermittlung des in vielen Sprachen nachweislichen, besonders vor dem I-Laut sehr häufigen Lautwandels von k zu š[6] auf ursprüngliches *κίκι* zurück. Jedenfalls aber ist der bekannte Wunderbaum „kikajōn" (קִיקָיוֹן, wohl Deminutiv zu קִיקָי; cf. assyr. kukkânitum √קקן) in der Jonaserzählung, gleichgültig ob man ihn als Kürbisstaude[7] (ital. „cucumero", frz. „concombre) oder als Ricinusstrauch[8] auffaßt, mit diesem Pflanzennamen[9] bezeichnet. Unter der Voraussetzung, daß *κίκη* der appellativische Bestandteil von *μιθρακική* ist, heißt also der Lorbeer bei Dioscurides „Mithrasbaum". Da nun das Bäumchen auf der Mithrasstele von Quadraro am allerehesten ein Lorbeer ist, wäre das Kultsymbol vielleicht geradezu prägnant als *ΜΙΘΡΑΚΙΚΗ* zu bezeichnen. Auch hier würde dann *ΜΙΘΡΑ* den rituellen Schmuck des Baumes bedeuten und man würde so vielleicht am besten verstehen, woher Nonnos[10] in seiner gelehrten, mit Archaismen und hieratischen Anklängen überladenen Sprache den Tropus „*δένδρα νέῳ μιτρώσατο*[11] *κάρπῳ*"[12] geschöpft hat.

Zufällig ist sogar eine Nachricht über die Vollziehung einer solchen „*δένδρου μίτρωσις*" durch den Achaemeniden Xerxes bei Herodot[13] und

[1] Nic. Ther. 841.

[2] Eutecn. 11.

[3] Hesych s. v.

[4] II, 94.

[5] Ricinussamen wird im Papyrus EBERS „kaka" genannt. Vgl. WIEDEMANN, Herodots zweites Buch S. 382.

[6] z. B. cantare-chanter, griech. *Καίσαρ*, ital. Cesare etc.

[7] So die griechischen Bibeln und die Peschitta. Vgl. den Comm. des Hieronymus bei Gesenius, Thes. 1214. Symmachos und die Vulgata bieten „Epheu".

[8] Vgl. Encycl. Bibl. 1899.

[9] Eine Reihe ebenso weit gewanderter botanischer Benennungen stellt STUCKEN a. a. O. S. 5 zusammen: „Ša-maš-šam-mi, *σήσαμον*, Sesam; Lišan Kalbi, *κυνόγλωσσον*, Hundszunge; ḳurakmî *κρόκος*; Sanabu *σίναπυ*, sinapis, Senf; Kunibu, *κάνναβις*, Hanf; kaminni, כַּמֹּן, *κύμινον*, Kümmel" etc.

[10] Dion. 12, 154. Vgl. oben S. 138₁: „ver vestimenta texebat arboribus."

[11] Im Spätgriechischen ist dann, wie mich Dr. PAUL MAAS versichert, *μιτρόω* ganz gewöhnlich für „einhüllen, umschließen".

[12] vgl. oben 138₁ „vestimenta arboribus texere", offenbar als Fruchtbarkeitszauber aufzufassen.

[13] 7, 31: „*Ξ. εὗρε πλατανιστὸν, τὴν κάλλεος εἵνεκα δωρησάμενος κόσμῳ χρυσέῳ ... κτλ.*"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ausführlicher noch bei Aelian[1] erhalten. Auf dem Weg nach Sardes, eine Tagereise östlich von der Stadt, fand der König einen Platanenbaum, den er „wegen seiner Schönheit", wie Herodot meint, mit einem goldenen „Schmuck" (*κόσμος*)[2] versah und für ewige Zeiten durch einen eigenen Wächter bewachen ließ. Der ästhetische Beweggrund, den Herodot dem König unterschiebt, konnte wohl nur einem Griechen einfallen; wohin solche Vorstellungen führen, zeigt die erweiterte Version bei Aelian, wo dem König mehr oder minder deutlich geradezu widernatürliche Gefühle für den prächtigen Baum untergeschoben werden.[3]

Natürlich kann das ganze nur ein Baumkultritus sein und als solchen hat ja auch schon BÖTTICHER den Vorgang besprochen. Nur muß man weiter bedenken, daß der Vorgang unmöglich in denselben Kreis unentwickelten bäurischen Fruchtbarkeitszaubers, wie die sonst so häufigen folkloristischen Parallelen[4] gehören kann. Wenn der „König der Könige" auf dem Marsch mit seinem ganzen Heere halt macht, um die „*δένδρου μίτρωσις*" zu vollziehen, so muß es sich um einen offiziellen Kultakt von höchster Bedeutung gehandelt haben. Es bleibt nach allem vorgebrachten keine andre Möglichkeit, als an eine Festfeier für den mächtigen Beschützer des persischen Heeres, den *Μίθρας ἀνίκητος* zu denken.

Damit wären denn auch für „Mithras" die Kultformen nachgewiesen, die nach der oben angenommenen Bedeutung des Namens vorausgesetzt werden mußten.

Wie „Sandan", „Zoganes", „Kottys"-„Attis", „Sandra-Kottos" und „Ku-anna"-„Astrochiton" ist also auch Mithras nichts anders als der selbständig adorierte, hieratisch-symbolische, weltbedeutende Schmuck (*κάδμος-κόσμος*) des heiligen Baumes.

Galt der Baumfetisch, wie die dendritische Helena oder Persephone,[5] wie die Cedern-Ištar Irnina oder die kananäische Palmengöttin Ba'alat

---

[1] Var. hist. II, 14.

[2] Derselbe, bezeichnende Ausdruck auch noch bei Aelian: „*ἐξῆψεν αὐτῆς κόσμον πολυτελῆ, στρεπτοῖς καὶ ψελίοις τιμῶν τοὺς κλάδους . . . χλαμύδες δὲ αἱ Ξέρξου καὶ χρυσὸς ὁ τοῦ βαρβάρου καὶ τὰ ἄλλα δῶρα οὔτε πρὸς τὴν πλάτανον οὔτε πρὸς ἄλλο δένδρον εὐγενὲς ἦν.*"

[3] Möglicherweise steckt hinter diesem Unsinn die dunkle Kunde von einer Hierogamie des Königs mit dem heiligen Baum.

[4] Für Griechenland ist auf das bekannte Buch von BÖTTICHER zu verweisen, semitische Parallelen bieten WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2] S. 104; W. ROBERTSON SMITH, Religion der Semiten S. 142. Einen analogen russischen Brauch — die Einkleidung des Semikbaumes — findet man bei MANNHARDT, FWK I, 157 f.

[5] Oben S. 122[5,6], 147[2].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tamar als mütterliches Wesen, so galt natürlich auch die kosmische Hülle als weibliche Gottheit — *Μίτρα* als Aphrodite Urania, wie Herodot sich ausdrückt, die *Ἄρτεμις Κεδρεάτις* als *Ἄρτεμις Χιτώνη* wie die Griechen im allgemeinen sagten, als *Νύξ* oder *Μήνη Ἀστροχίτων*,[1] wie sie in orphischen Gesängen erscheint. Umgekehrt ist der männliche Mithras eine Entwicklungs- oder Erscheinungsform des väterlichen Baumgottes der patriarchalen Gesellschaftsstufe.

Die Ritualformen — es sind die allgemein üblichen, auch sonst für Baumkult bezeichnenden der Spende auf die Wurzeln, der „*κόσμησις*" oder wie man nun wohl sagen darf, der „*μίτρωσις*" und die manchmal wirklich mit der Befruchtung des Baumes[2] verbundene, im Zeremoniell durch den priesterlichen Vertreter des dendritischen Gottes und seinen Gegenspieler[3] durchgeführte Hierogamie. Vom vorausgesetzten Geschlecht des heiligen Baums scheint es abgehangen zu haben, ob der sternengestickte *Κόσμος* des Baumes einer priesterlichen Braut oder einem ebensolchen Bräutigam bei der symbolischen Vermählung des dendritischen Numens umgelegt wurde. So erklärt es sich wohl auch, wenn in dem einen Mythus die Braut — Chthonie von Zeus bei Pherekydes,[4] Europa von Zeus im kretischen, Harmonia von Kadmos im kabeirischen Mythus,[5] — in dem andern dagegen der Bräutigam — Zeus von Kore im orphischen, Kadmos von Europa im kretischen Mythus — den weltbedeutenden Brautschmuck empfing.

Nur eines könnte dagegen vielleicht noch eingewendet werden: der *γάμος* der Göttermutter mit ihrem Buhlen bezw. der des Kadmos und der Harmonia ist ja allerdings mythisch zur Genüge bezeugt. Allein der männliche, kriegerische Mithras, zu dessen Mysterien, wie zu denen des Herakles Frauen keinen Zutritt hatten, scheint im Gegenteil, wie auch noch kürzlich CUMONT[6] betont hat, ohne weiblichen *πάρεδρος* als „sanctus" und „*ἄχραντος δαίμων*" dahin zu leben.

---

[1] Oben S. 105 Nr. 40 f. Über die Grundlagen der Astralumdeutung der Muttergöttin siehe oben S. 122[4].

[2] Nach E. B. TYLOR Proceedings of the Society for Biblical Archeology XII, 1890 p. 303—393 auf assyrischen Darstellungen des Lebensbaums zu erkennen. Über den Zusammenhang mit der Zeremonie des *ἱερὸς γάμος* s. FRAZER, Lectures p. 155 ff.

[3] Vgl. unten über die Bekleidung der letzten Garbe mit Brautkleidern und ihre symbolische Vermählung mit dem ältesten Knecht des Bauernhofes.

[4] Siehe unten.

[5] Nach Apollod. III, 4[2], cf. III, 6[1] gibt Zeus der Europa, diese dem Kadmos und dieser der Harmonia die unheilvollen Brautkleinodien.

[6] rel. or. p. 189 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Allein das ist gewiß so wenig ursprünglich, wie etwa das Fehlen der Hierogamie in der Religion der Römer.[1] Abgesehen von den sehr beachtenswerten Ausführungen DIETERICHS[2] über das Sohnesverhältnis des Helios zu Mithras, gibt es einen sicher kleinasiatischen Mythus, der deshalb nicht weniger wertvoll wird, weil er in einer sonst nicht unbedenklichen Quelle[3] erhalten ist; dort wird dem Mithras ein ganz wie er selbst „felsengeborener" Sohn Di-orphos, der „göttliche Fisch"[4] zugeschrieben, den Ares im Kampfe tötet, ähnlich wie Mars-Ninib den Tamuz-Adonis.[5] Die „petra genitrix",[6] die als Mutter des Mithras und mit dem bei diesem Mythentypus üblichen Incest auch als die des Diorphos gilt, ist natürlich mit dem heiligen Würfel-(*κύβος*) oder Nabelstein (*ὀμφάλη*) der Göttermutter wesenseins, ganz so wie in der syrischen Legende[7] *Ἰχθύς* als Sohn der Derketo[8]-Atargatis erscheint. „Mithras" als Vater, die Würfelsteingöttin als Mutter des Fischgottes setzen dann aber offenbar einen Hierogamie des heiligen Baumes — ob man ihn nun Attis oder Mithras nennt — mit dem heiligen Stein der Kybele voraus, ähnlich wie in Indien die heilige Tulasi-Staude als Göttin Lakshmi mit dem mystischen Schwarzstein „Salagrama" des Vishnu alljährlich vermählt wird.[9] Der schmutzige Mythus von dem am Felsen verspritzten Samen des die Göttermutter begehrenden Zeus[10] gibt einen Fingerzeig, in

[1] WISSOWA, Hdb. S. 8.

[2] Mithrasliturgie S. 68.

[3] (Plut.) de fluv. 23_4.

[4] Vgl. unten über „Orpheus" den Fischer. Der „strahlende Fisch" ist nur eine besondere, vorderasiatische Heliosinkarnation; vgl. oben S. 170_4 über Channi-Chattu.

[5] Adonis als Fischgott ist durch Aelian hist. an. IX 36 und Athen. VIII 332c gesichert. Nur aus dem Trauerkult dieses Fisch- und Brotgottes, über den ich noch ausführlicher zu handeln hoffe, erklärt sich die wortmystische Gleichung „Dag-on" = „piscis tristitiae" (Hieron.) bzw. „*εἶδος ἰχθύος ἢ λύπη*" (Onom. sacr. 189_{14}) = דג + און; vgl. „Sid-on" = „venatio tristitiae", wegen der Trauer um Adonis als „Jäger" oder „Fischer" (צידה cf. Justin 18_3).

[6] CIL III, 4424; suppl. 4543; 8679, 14354_3 etc.

[7] Xanth. FHG I, 38_{11} bei Athen. VIII, 37 p. 346e; vgl. v. BAUDISSIN Stud. II, 165.

[8] Bei dieser Gelegenheit mache ich darauf aufmerksam, daß die griechische Form *Λερ-κητώ* sich offenbar an *κῆτος* = Fisch (vgl. oben S. 169_4 *Κῆτιοι* zu Chattu-Chantu von sum. ḫan = Fisch) anlehnt. Das Wortspiel des Mnaseas (s. oben S. 169_5) *Ἀτάργατις* = *ἄτερ Γάτιδος* „ohne Fisch" scheint ebenfalls die Bedeutung „Fisch" für דג vorauszusetzen. Die „Okeanide" Keto als Gemahlin des Fischgottes mit dem Doppelbeil (oben S. 153_7) *Φόρκυς-Φέρεκυς* (Hesiod Theog. 270 ff.) ist natürlich mit dieser Fischgöttin *Λερκητώ* wesenseins.

[9] FRAZER, Lectures p. 157 f.

[10] Arnob. 5_5. cf. Hieronym. adv. Jov. I, 7 MIGNE PL XXIII, 219: „Mithra in lapide solo aestu libidinis generatus."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

welcher Weise bei diesem γάμος des schwarzen Steines die Befruchtung der Göttermutter symbolisch bezw. magisch herbeigeführt wurde. Daß solche Riten und damit die ganze heilige Ehe des Mithras aus den gereinigten Mysterien der Spätzeit ausgemerzt wurden, versteht man ohne weiters. Ursprünglich hat gewiß der Hochzeit des Kadmos-Kosmos mit der Harmonia ein ganz ähnlicher γάμος des Mithras mit der Göttermutter, wahrscheinlich unter dem Namen Kuba-Anahita[1] entsprochen.

So fügt sich, in weitem Bogen ausgreifend, Anfang und Ende der Untersuchung aneinander, und die anscheinend so vereinzelte orphische Legende vom kosmischen Hochzeitsmantel der Kore erscheint nun mit einemmal mitten hineingerückt in einen Kreis halb verschollener Legenden, die alle ohne Ausnahme, von der sizilischen Penelopenfabel der ἄγνη Ἀγαθή angefangen, bis zu den zuletzt besprochenen Sagen vom Brautschmuck der Amazonenmutter Harmonia durch die unverkennbaren Spuren prähellenischer Riten — Busenverstümmlung und sakrale Prostitution der göttlichen Braut — deutlich auf den kleinasiatischen Kulturkreis hinweisen.

Genau dasselbe gilt nun auch von den letzten, hier noch zu besprechenden, bereits im christlichen Gewande auftretenden Abkömmlingen dieser uralten Sagenfamilie. Wie so viele andre heidnische Bräuche und Symbole scheinen die Christengemeinden mit der Bilderverehrung auch die Sitte einer feierlichen Bekleidung der Idole übernommen zu haben. Zur bereits besprochenen Toilette der Madonna,[2] wie sie noch heute im Süden Europas vielfach in Übung ist, kommt die einst in vielen Kirchen übliche Sitte, den Crucifixus zu den verschiedenen kirchlichen Zeiten mit verschiedenen Wechselgewändern zu bekleiden;[3] von alten, zu diesem Zweck benützten Paramenten dürften die vielen Reliquien von den Gewändern des Herrn[4] oder der Madonna stammen. In den Gebieten, wo der Kult des Himmelsgürtels und des kosmischen Kleides so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, trat mit innerer Notwendigkeit der heilige

[1] Mithras und Anahita erscheinen gepaart in den Achaemenideninschriften, vgl. CUMONT TMCM I 5. Über Kuba = Anahita vgl. meinen oben S. 88₁ zitierten Aufsatz.

[2] Siehe oben S. 59₆ und S. 86₃.

[3] Vgl. P. STEPHAN BEISSEL S. J., Der heilige Rock zu Trier, Geschichte der Trierer Kirchen II. Bd. Trierer 1889 S. 229 nach BINTERIM.

[4] „Heilige Röcke" gab es im Lateran, in Bremen, Loccum, Argenteuil, in mehreren Kirchen der karolingischen Zeit, in Konstantinopel, in Georgien, Moskau, Petersburg; Besançon, Alverno, Ferrara, Mantua, Aldona; in Ubeda und Mallorca u. s. f. vgl.; die Belege bei BEISSEL a. a. O. Die ganze ältere Litteratur, zu einem Teil höchst gehässige protestantische Pamphlete von bonzenhafter Voreingenommenheit gegen jeden Reliquienkult, zum andern Teil einfältige Apologetik von katholischer Seite, ist durch diese treffliche Arbeit überflüssig geworden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gürtel der Madonna oder ihr sternengesticktes Kleid[1] an die Stelle des Zodiakalgürtels und des Sternenkleides der asiatischen *Θεότοκος*-Muwallidât ilâni,[2] geradeso wie Spindel und Garnknäuel[3] oder das heilige *λίκνον*[4] der Madonna die Stelle der entsprechenden Geräte der heidnischen Muttergöttin einnehmen. Darstellungen der heiligen Personen im Sternenkleid sind bereits oben[5] zur Besprechung gelangt. Sonach bleiben nur noch die mythischen Niederschläge dieser heidnischen Vorstellungen in der christlichen Legende zu besprechen.

Das früheste Denkmal einer mystischen Lehre der Christen vom Kosmoskleid des Erlösers liegt in der bekannten Stelle des Johannesevangeliums[6] über das Schicksal der Herrenkleider vor: In vier Teile teilen sich die Soldaten die Oberkleider, nur der *„χιτὼν ἄραφος ἄνωθεν ὕφαντος δι' ὅλου"* wird ungeteilt verlost.

Niemand hat je daran gezweifelt, daß hinter diesen seltsamen Worten ein tieferer Sinn steckt. Gewiß gibt das Gleichnis, wie jede gelungene Allegorie, auch wörtlich einen guten Sinn. „Von oben her gewebt" bezieht sich natürlich darauf, daß der aufrechte antike Webstuhl, wenn man von der ganz primitiven Erzeugung der „tela pendula" absieht, die Möglichkeit bot, das Gewebe sowohl am untern als am obern Ende zu beginnen. So hebt Herodot[7] die Eigenbrödelei der quer-

---

[1] Den Gürtel der Madonna zeigte man in der Basilica Chalkopratiana in Konstantinopel, ihr Kleid in der Blachernenkirche ebenda (vgl. BEISSEL a. a. O. p. 221), ebenso in der Liebfrauenkirche zu Trier (BEISSEL p. 267). Dazu oben S. 161₁ über den Regenbogen als *„ζωνάριον τῆς Παναγίας"*.

[2] Man beachte, daß der Titel *Θεότοκος* gegen den Widerstand des Nestorius, der dafür *Χριστότοκος* einsetzen wollte, von der Kirche eingeführt wurde. Der Syrer kannte eben die Beltis „muwallidât ilâni" aus der Nähe!

[3] Die Spindel Mariae, zu der die Spindel der Dea Syria (Lucian. 31) zu vergleichen ist, wurde nach Nikephoros in der Hodegonkirche in Konstantinopel verehrt, der Garnknäuel in der belgischen Kirche von Huey; in Jerusalem zeigte man ein von der Madonna gewebtes Tuch, (MABILLON, Acta SS. ord. S. Bened. II, 2), in Chartres den Schleier Mariae (Rev. de l'art chrét. IV 1886, p. 107) ganz so wie in Catania den der *ἁγνὴ Ἁγαθή*.

[4] Die Syrer deuteten den Namen *Μαριαμ* als „Herrin des Siebes" (נְכָּה aram. = Sieb, [LEVY, Nhbr.-talm. Wörterb. II, 243₂] מר = Herr[in], vgl. BARDENHEWER, Der Namen Maria, Theol. Stud. I 1896, S. 132 (gewiß nicht erst von DE VEGA erfunden!). Natürlich ist dann Christus als *λικνίτης* gedacht. In der syrischen Übersetzung des Protoevangelium Jakobi (HENNECKE, Neutestamentl. Apokr. S. 58) hat Elisabeth bei der Heimsuchung das Sieb in der Hand und wirft es weg. Da im griechischen statt dessen das Scharlachgarn, also ebenfalls ein Attribut Mariae (s. unten) genannt ist, muß hier eine alte Konfusion vorliegen.

[5] Siehe S. 86.

[6] 19, 24.

[7] II, 35.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

köpfigen Ägypter hervor, die nicht wie alle andern Völker oben, sondern gerade umgekehrt unten zu weben anfingen. Und ebenso ist seit der trefflichen Erörterung der Frage durch BRAUNIUS[1] sicher nachgewiesen, daß bei gesonderter Hin- und Zurückführung des Einschlags durch zwei am gleichen Stuhl hintereinander aufgespannte Aufzüge eine nahtlose, zylindrische Webe hergestellt werden kann. Tatsächlich sind solche Schlauchgewebe in Ägypten spätestens seit der 22. Dynastie fabriksmäßig erzeugt worden.[2]

Aber trotz alledem wird niemand glauben, daß der Verfasser des Johannesevangeliums in diesem Zusammenhang Veranlassung gehabt hätte, auf technische Einzelheiten in der Herstellung des Herrenkleides einzugehen, wenn nicht ein tieferer Sinn hinter den schlichten Worten gesucht werden dürfte. Die Deutung ergibt sich ohne Schwierigkeit aus dem bisher Ermittelten. Was zunächst den *ἄραφος χιτών* anlangt, so trug nach rabbinischer Tradition[3] der Hochpriester einen solchen nahtlos gewebten Rock. Bei der kosmischen Auslegung aller Einzelheiten der Hierostole wird man wohl auch diesen Zug auf den nahtlos um das All ausgespannten Weltenmantel[4] zu deuten, nicht vergessen haben. Jedenfalls soll Christus durch das ungenähte Kleid als wahrer Hochpriester bezeichnet werden. Der Rock selbst ist von den Kirchenvätern[5] stets auf die unteilbare Einheit der ökumenischen, „katholischen" Kirche bezogen worden, eine Deutung, die die Vorstellung des weltumfassenden, *δι' ὅλου* „durch das All" hingewobenen Kleides zweifellos voraussetzt. Aus den vielen von BEISSEL erörterten Stellen führe ich eine an, die zwar nicht zu den frühesten, wohl aber zu den vielsagendsten gehört: bei Theofried von Echternach[6] heißt es: „o quam pretiosa staminis et subteminis fila, quibus contexta est illa salutaris tunica, sub cuius textura inconsutili et mystica ea quae intrinsecus latent, abscondit Dei ›sapientia‹,[7] quae ›ab oculis omnium viventium est abscondita‹.[8] Haec tanti praeconii tunica, in cuius typum Josephus usus est talari et polymita."[9] Dazu die Erklärung der Kleiderteilung:

[1] De vestitu sacerdot etc. Amsterdam 1680 p. 360 mit einem Diagramm der entsprechenden technischen Einrichtung, die BRAUN wirklich hatte ausführen lassen.

[2] Vgl. BRAULIK, Altägyptische Gewebe, Leipzig 1900 S. 28 f., 77 f., 89 f.

[3] Josephus, Antiqq. III, 7 4.

[4] Vgl. unten die „tunica inconsutilis" der Dea Natura bei Alanus de Insulis.

[5] Belege bei BEISSEL a. a. O.

[6] MIGNE, PL CLVII c. 374.

[7] Vgl. oben Text Nr. 47 „*οὐρανίων προκάλυμμα*" und den Text des Ethicus, Nr. 8.

[8] Das Zitat bezieht sich auf Hiob 28 21.

[9] Über den Rock Josephs s. unten.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„in quadripartitae profecto typum ecclesiae per quattuor mundi climata quadripartita facta est distributio vestis dominicae." Nun ist es ja allerdings nicht wahrscheinlich, daß das Johannesevangelium wirklich auf die vier späteren Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Antiochia und Alexandria hinweisen will. Trotzdem ist die Erklärung insofern richtig, als die alte Vorstellung der vier Weltteile, bab. „kibrât arbai", wörtlich vier Uferländer (scil. der vier Paradiesesflüsse) ganz gewiß dem Verfasser vorgeschwebt hat, um so mehr als bekanntlich der hieratische Gebetsmantel der Juden neben der unerklärten Bezeichnung „talith"[1] den mystischen Namen des „Vierzipfels"[2] trug und viereckige, die Gestalt der Erde[3] nachbildende Pallien auch bei den punischen Priestern der Achtgottheit (Ešmun) bezeugt sind.[4] Das Vorbild für die Zerteilung des weltbedeutenden Mantels fanden die Väter — und zwar gewiß mit Recht — in der symbolischen Prophetie des Achias[5], der seinen Mantel als Abbild des Zwölfstämmereiches[6] in zwölf Stücke zerreißt,[7] dem Jerobeam zehn davon übergibt und ihm so die Herrschaft über die zehn Stämme des Nordreichs wahrsagt.

Noch deutlicher ist der mystische Vorstellungshintergrund bei den Worten „ἄνωθεν ὕφαντος". Hier kennt und billigt schon der hl. Augustin[8] die Deutung, der Rock sei „von oben" d. h. vom Himmel her[9] und zwar vom heiligen Geist gewebt worden, an dessen Stelle dann der Heliand des Otfried die himmlische Caritas einführt.[10] Zur richtigen Würdigung dieser anscheinend höchst abstrakten Vorstellung muß darauf

[1] Siehe oben S. 130₂.

[2] „arba' kanfoth" ארבע כנפות von כנף = „Saum". Vgl. Encycl. Bibl. s. v. „fringes".

[3] Zur viereckigen Erde vgl. die neubabylonischen Diagramme in Kap. V.

[4] TERTULLIAN, De pallio 4. MIGNE PL II, 1031: „pallium quadrangulum Aesculapio iam vestro sacerdotium . . ." (Zu Ešmun als Aesculap der Karthager, zu denen ja Tertullian spricht, cf. Damask. vit. Isid. in Phot. Bibl. 352612 ff.). An sich ist natürlich ein viereckiger Mantel nichts Mystisches. Aber eben die Erwähnung der Sache bei Tertullian beweist, daß man sich dabei etwas dachte. Wer sonst sollte übrigens solche Spekulationen betrieben haben, wenn nicht die Priester der hochheiligen Ὀγδοάς? Vgl. über den Achtgott GGGAO 161₂. Ähnlich gab es einen Siebengott und einen Viergott, bab. „Arba-ili" (Eponym von Arbela und Kerbela [Ki-arba-ili] GGGAO 252₆) Βαρβηλώ bei den Gnostikern und Τετραχτὺς θεός bei den Pythagoreern genannt.

[5] I Kön. 11₃₀.

[6] Über die Beziehungen der Zwölfstämme zu den zwölf Tierkreiszeichen s. unten die Erörterungen zur Josefslegende.

[7] Siehe oben S. 110₉.

[8] Ennarratio in psalm. 21 v. 19 opp. tom. IV p. 98 der Benediktineredition.

[9] Vgl. oben S. 94₆, 95₂.

[10] BEISSEL a. a. O. S. 154.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hingewiesen werden, daß der taubengestaltige „heilige Geist“ [1] ursprünglich die weibliche Person der Trinität darstellt und mit der Gottesmutter,[2] der hochheiligen *περιστερά*[3] wesenseins ist.

So liegt wirklich folgerichtige Entfaltung ältester mystischer Lehre vor, wenn endlich im 12. Jahrhundert Euthymius[4] den *ἄραφος χιτών* als Webstück der Madonna erklärt. Ebenso bezeichnet Johannes

[1] Vgl. die syrische Benennung der heiligen Taube als „Šemi-ram“ (*Σεμίραμ-ις*) = „Namen bezw. Manifestation des Höchsten“ oben S. 140[3]; vgl. punisch „Šem Ba'al“ als Bezeichnung der Ištar, GGGAO 161. Gen. 1[2] „brütet“ der „Geist“ (רוח) Gottes über der Oberfläche der Abyssos (tehōm). Auch hier ist der „Geist Gottes“ weiblich und vogelförmig zu denken und zwar nicht als Adler, wie eine bekannte rabbinische Glosse nahelegt, sondern als Taube. Das läßt sich mit Sicherheit aus der griechischen Version von dem heiligen Vogel, der das auf dem Meere schwimmende Weltei ausbrütet, erschließen. Denn Hal-kyone, die „auf dem Meere brütet“, ist eine der Pleiaden (GRUPPE, Hdb. 825[3]) und das eine erhaltene Fragment aus dem ps.-hesiodeischen *Κήυκος γάμος* (RZACH Nr. 154) gibt sich durch die Beziehung auf ein Speiseverbot für Fische deutlich genug als syrisch-kleinasiatisch beeinflußt zu erkennen. Sehr instruktiv sind die frühmittelalterlichen bildlichen Illustrationen zu Gen. 1[2]. Der gewöhnliche Typus (z. B. in den Mosaiken von Monreale, GRAVINA Taf. XVb) zeigt über der „facies abyssus“, — deren Darstellung durch eine Okeanosmaske erst in einem eigenen Konzilsbeschluß verboten werden mußte — schwebend die Taube. Die Oktateuche dagegen ersetzen die Taube durch die auch nachmals nie wieder aus der christlichen Ikonographie verschwundene „Hand Gottes“; dieser Wechsel ist erst verständlich, seit HOMMEL GGGAO 101 den bündigen Nachweis erbracht hat, daß die heilige „Hand“ (Kaph) genau so wie die Taube ein Ištarsymbol ist. Natürlich ist eine so verständnisvolle Vertauschung synonymer Symbole nur in Vorderasien möglich gewesen und der eine Zug allein genügt, um den syrischen Ursprung dieses Illustrationszyklus zu beweisen. Nur nebenbei bemerke ich, daß die Hand als Symbol der vorderasiatischen Muttergöttin auch den Schlüssel zu der Vorstellung von den vielumstrittenen idäischen Daktylen („Fingern“), den Söhnen der „Rheia“ bietet; vgl. auch Persephone *χειρογονία* bei Hesych s. v.

[2] Vgl. die Worte des als Taube herabkommenden heiligen Geistes bei der Jordantaufe im interpol. Lukasevangelium 3[22]: „Du bist mein Sohn und heute habe ich Dich geboren“. Dazu vgl. im Hebräerevangelium (S. 15[36] HILGENFELD; PREUSCHEN, Antileg. 4; HENNECKE S. 19[2]): „*ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα*“. Vgl. Hieron. Mich. 6[7]; MIGNE PL XXV, 1281 und die Ophitendoktrin bei Eiren. 1[28] S. 227. cf. USENER, Rel.-gesch. Untersuch. I, 115[18]; Rhein. Mus. LVIII, 1903 41 ff.

[3] Als *περιστερά* = „perah Istar“, Ištarvogel (die Wahl des Wortes statt des üblichen *πελεία* ist durch Zahlenspiele bestimmt) wird Maria schon in dem ältesten Mariengebet auf dem Ostrakon bei REITZENSTEIN, Zwei relig. gesch. Fragen S. 115 angerufen.

[4] MIGNE, PG CXXIX c. 723 „Hanc vero tunicam e traditione patrum accepimus opus fuisse Dei matris“. Keine ältere Stelle weist unmittelbar auf Maria hin. So muß Euthymius, von der Wesenseinheit des heiligen Geistes und der Gottesmutter ausgehend, die schon dem Augustinus bekannte Lehre meinen. Merkwürdig und von den Mystikern jedenfalls nicht unbenützt gelassen, ist die Isopsephie *ΙΗΣΟΥΣ* (9 + 7 + 18 + 15 + 20 + 18 = 87) = *ΧΙΤΩΝ* (22 + 9 + 19 + 24 + 13 = 87), wozu unten die Auffassung der Zeugung von Lebewesen als mystische Webe zu vergleichen wäre.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Diaconus[1] den lateranensischen, das aus der gleichen Zeit stammende Orendelgedicht[2] den Trierer „heiligen Rock" und ein altfranzösischer Hymnus[3] den von Argenteuil als Werk der Muttergottes. Das bleibt dann die anerkannte Legende des hl. Rockes und es ist nur eine leichtverständliche Variante, wenn Beda Venerabilis Maria das Leichentuch Christi vorahnend weben läßt.[4] Bloß Gottfried von Viterbo[5] bringt, merkwürdigerweise fast mit einem ausdrücklichen Protest gegen die geltende Sagenfassung eine abweichende Überlieferung zur Geltung, derzufolge Christus sein Gewand nicht von der Mutter, sondern von Gottvater erhalten habe — offenbar der letzte Ausläufer der invertierten Überlieferung, wie sie bei Pherekydes vorliegt, wo ja auch der männliche Partner beim ἱερὸς γάμος an Stelle der Braut das φᾶρος webt. Sonst ist der Bericht des Viterbesen noch dadurch bemerkenswert, daß er Christus das Gewand vor der Flucht nach Ägypten ablegen[6] und dem Gewahrsam eines Astrologen anvertrauen läßt. Unnötig zu bemerken, daß hier einerseits offenbar auf das legendäre Sternenkleid des Astrologen[7] angespielt wird, andrerseits natürlich eine mythische Figur hinter diesem Sterngucker steckt.[8]

Besonders eng schließt sich aber an die oben besprochenen orphischen Legenden die alte Überlieferung an, daß der Engel Maria bei der Verkündigung webend oder spinnend[9] angetroffen habe. Wie

[1] Vgl. Rev. de l'art chrét. 1886, p. 474.

[2] ed. SIMROCK, Stuttgart 1845, p. 507. Das Orendelgedicht erzählt, daß das Kleid Christi wegen der untilgbaren Flecken rosenroten Blutes ins Meer geworfen und von einem Walfisch verschlungen worden sei. Im Bauch des von einem Fischer gefangenen Walfischs sei das Kleid wieder zum Vorschein gekommen, und von Orendel, dem Ritter „Graurock", — der letzten Mythengestalt, die ihren Namen von dem heiligen Kleid empfangen hat — getragen worden. Die Legende ist der typische Fundmythus einer gewissen Reliquienklasse und kann vorbehaltlich näherer Begründung kurzweg als orphisch bezeichnet werden.

[3] Vgl. GERBERON, Histoire de la robe reverée dans l'eglise d'Argenteuil, Paris 1677, p. 13 f.

[4] cf. CHIFFLET, De linteis sepulcr. p. 31 ff. Gezeigt wurde das Grabtuch Christi in Besançon (Rev. de l'art chrét. IV 1886, p. 107); vgl. oben S. 131[1] und 144[5]. Siehe übrigens unten über die kosmischen Toten- und Jenseitskleider.

[5] Pantheon, Kap. XIV „vestis mittitur e coelis" (vgl. unten die gnostischen Texte) und: „hanc pater e coelis misit, non foemina nevit".

[6] Siehe unten den „Seelenhymnus" der Thomasakten und die Erzählung aus der „Pistis Sophia".

[7] Oben S. 1 f.

[8] Siehe unten über den tyrischen Herakles Melqart als Astrologen.

[9] So eine Reihe von Annunziatenbildern, vom 5. Jahrh. an. Vgl. die Liste bei ROHAULT DE FLEURY, L'evangile, Tours 1874 I, 11 ff.; La Sainte Vierge, Paris 1878 I, 77, F. X. KRAUS, RE des christlichen Altertums II, 936 f. Daneben steht noch die Version

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nahe diese Fassung der Zagreuslegende kommt, wird man erst inne, wenn man bedenkt, daß — schon den Daten nach[1] — die Verkündigung von jeher als die mystische Empfängnis, und zwar des *ΛΟΓΟΣ* durch das Ohr der Madonna betrachtet worden ist.[2]

---

von der Madonna am Brunnen (d. h. an der Lebensquelle) und das farblosere Genremotiv des Lesens im Gebetbuch. Das letztere könnte eine Anspielung auf Maria als *Ἁγια Σοφία*, das erstere eine Hindeutung auf die mystische *πηγή* als Mutter des *ἰχθύς* sein.

[1] 25. März — Verkündigung Mariä, 25. Dezember — Geburt Christi; vgl. die „hilaria" Magnae Matris am 25. März, „natalis solis invicti" 25. Dezember. Ebenso wurde in Babylon zur Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche das Beilager des Marduk und der Šarpanitu, neun Monate später, bei der Wintersonnenwende der Geburtstag des Tamuz gefeiert (vgl. HOMMEL, Der Geburtstag des Tamuz, Münchn. N. Nachr., 22. Dez. 1904, LVII Nr. 597).

[2] Die Zeugnisse für die Gleichsetzung von Verkündigung und Empfängnis bei REITZENSTEIN, Zwei rel. Fragen S. 120. Zur Empfängnis durch das Ohr cf. Procl. de fide c. II, cf. c. XIII; vgl. HOFMANN, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 77; LEHNER, Marienverehrung S. 206; LIELL, Darstellung der Jungfrau S. 35. Natürlich bezieht sich auch die haßerfüllte rabbinische Tradition über Maria, in ihrem Ohr drehe sich im Jenseits der Zapfen des Höllentores (pal. Chagiga 77d; pal. Sanhedrin 23c; HENNECKE, Hdb. z. d. neutest. Apokr. S. 52), auf diese mystische Vorstellung. Gemeint ist, daß „Miriam" (spottweise als Tochter des Ale Bezalim [= „Zwiebelblatt", für Eli Bezalel = „im Schatten Gottes"] bezeichnet) durch das Ohr nicht den göttlichen Logos, sondern den Teufel selbst empfangen habe. Ebenso beziehen sich auf die Empfängnis des Logos die Tierfabeln vom Wiesel, das durch das Ohr empfängt und durch den Mund gebiert (zuerst im Aristeasbrief 165, KAUTSCH II p. 18, dann in allen Rezensionen des Physiologus etc.) und eine ähnliche — Empfangen und Gebären durch den Mund — bei den Haifischen (*γάλεοι*, Ael. hist. an. II, 55). Zugrunde liegt die gewöhnlich als stoisch betrachtete alte Mysterienvorstellung vom *σπερματικὸς λόγος*. Nach Chrysipp (bei Clem. Rom. hom. V_{18}, MIGNE II, 188; Orig. c. C. IV, 48_{540}, MIGNE IX, 1105) befanden sich in Argos und Samos zwei bildliche Darstellungen der *ἀῤῥητα* des *ἱερὸς γάμος*, wo Hera „*τὸ πρόσωπον πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ*" dargestellt war. Von einer frivolen (R. FÖRSTER, Hochz. des Zeus und der Hera, Winckelmanns-Progr. 1867 p. 23) oder auch nur obszönen (GRUPPE, Hdb. 1136_9) Absicht der Darstellung kann nicht die Rede sein. Nach herakliteischer Lehre (Ps. Hippokrates, DIELS, FVS[2] p. 85 Z. 12 f.) gibt es sieben Sinnesorgane, das Gehör für den Schall, das Auge für das Sichtbare, die Nase für den Geruch, die Zunge für den Geschmack, Lust und Ekel, den Körper für die Berührung, den Mund für das Wort (*λόγος*). Hera muß also den *λόγος σπερμάτικος τοῦ Διὸς πρὸς ὕλην* (Chrysipp. a. a. O.) mit dem Mund aufnehmen. Das ist die alte orphische Logosempfängnislehre, wie sie in der Fabel von den *γάλεοι* (vgl. die *γάλεοι* in der Anthropogonie des Anaximander, DIELS, FVS[2] p. 17_{29}) sich ausspricht. Das Empfangen mit dem Ohr gehört einer spätern Abzweigung der Überlieferung an. Ich erinnere übrigens daran, daß die typologische Exegese des AT auch die Verkündigung Isaaks bei der Theoxenie des Abraham als Empfängnis deutet — ob mit Recht, wäre wohl neuerlich zu überlegen. Das Lachen der Sarai würde gut dazu passen. Möglicherweise ist auch das *λιχμάζειν* (Lecken) des Schlangenzeus bei der Zeugung des Zagreus (oben S. 127_3) auf die mystische „generatio per os" zu beziehen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die ältesten Zeugnisse für die Volkstümlichkeit dieser Legende bieten das Protoevangelium Jacobi[1] und die ebenfalls apokryphe Erweiterung dieser Schrift „de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris."[2] Beide Versionen sind bemerkenswert dadurch, daß Maria nicht mit dem Wirken des heiligen Rockes, sondern mit der Herstellung des Vorhangs zum allerheiligsten des Tempels beschäftigt erscheint. Der Symbolgehalt der Vorstellung wird dadurch wenig berührt, denn nach rabbinischer, weiter unten noch ausführlicher zu besprechender Tradition war auch der Vorhang (paroketh) des Allerheiligsten ein Webstück von kosmischer Bedeutung.[3] Daß diese Vorstellung auch dem Verfasser des

[1] HENNECKE, NT Apokr. S. 58.

[2] THILO, Corp. apokr. p. 352 und 307.

[3] JOSEPHUS, Antiqq. III, 7, 7 deutet die verschiedenfarbigen Fäden des Gewebes auf die vier Elemente des Kosmos (cf. Text Nr. 6, p. 89), ähnliches schon bei Philo und später bei Clemens. Bei Cosmas Indicopleustes und im Sohar (s. unten die ausführlichen Anführungen) wird das „paroketh" des Tempels geradezu als Sinnbild des himmlischen velum (*καταπέτασμα*) bezeichnet. Die Hauptstelle über den Vorhang ist Šekalim VIII, 5: „R. Simeon Ben Gamliel sagt im Namen R. Simeons, des Sohnes des Hochpriesterstellvertreters: «Der Vorhang war eine Faustbreite dick, gewoben auf 72 Strängen zu je 24 Fäden. Die Länge war 40 Ellen, die Breite 20, (der Wert? das Gewicht?) das von 720000 (in den Hss. verschrieben in 820000) Golddenaren, alljährlich wurden zwei (neue) gemacht (vgl. oben S. 87 Text Nr. 3 und S. 88$_1$) und 300 Priester tauchten (den Vorhang) unter in jedem Jahr»." Das letztere geschah wohl kaum zur Reinigung; vielleicht hat das Verbum wie *βάπτειν* die Bedeutung „tunken", „färben", obwohl es nach den andern Überlieferungen unwahrscheinlich ist, daß das gobelinartig zu denkende Gewebe im Stück gefärbt wurde; am ehesten ist der Gebrauch ein alter Regenzauber, um den durch den Vorhang symbolisierten Himmel magisch anzufeuchten; dazu würde die Sage von dem ins Meer geworfenen Rock Christi im Orendelgedicht gut passen. Zur Sternbilderzahl 72 bezw. 720000 vgl. oben S. 33$_1$, zu der fabelhaften Summe der 720000 Golddenare die 36000 Dinare Gewicht beim kosmischen Tisch Salomonis (oben S. 47). Beide Wertangaben beziehen sich natürlich auf den himmlischen Schatz. Über das Verhältnis der Länge zur Breite s. unten Kap. V. Die Zahl 24 ist seltener als 12, aber sonst gleichbedeutend; wie man die 12 Doppelstunden (kasbu) des Tages in den 12 Monaten des Jahres wieder fand, so die 24 späteren Einzelstunden in den 24 Halblunationen des reinen Mondjahrs. Joma 71b werden ähnliche mystische Fadenzählereien vom paroketh des Allerheiligsten auf die Hierostole des Hochpriesters übertragen. Herodot III 47 erwähnt ein linnenes Panzerhemd, von Amasis dem Ägypter der Athene von Lindos geschenkt, und ein ebensolches in Samos. Beide sollen aus Leinen, mit vielen Bildern in Byssos und Gold durchstickt gewesen sein. Jeder einzelne Faden des Gewebes sei aus 360 Einzelfäden gedreht gewesen. Wenn sich mit dieser Notiz auch nicht viel anfangen läßt, so ist doch soviel sicher, daß das Motiv der 360 Fäden zur kosmischen Webe gehört, ebenso wie die 72 Stränge des Tempelvorhangs. Ob man wohl zu den genannten kosmischen (?) Linnenpanzern jenen stellen darf, auf dem der Friedensvertrag zwischen Rom und Karthago aufgezeichnet war? Ob durch die Anfertigung dieses seltsamen Dokuments die Friedensbestimmungen auf magisch-symbolischem Weg in die Schrift des Himmelsgewebes (sitir burûmû) eingetragen werden sollten?

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Jacobusevangeliums gegenwärtig war, ergibt sich daraus, daß er die vier Garnsorten der biblischen Überlieferung, Byssos und Scharlach (κόκκος), Blaupurpur (takiltu-ὑάκινθος) und Rotpurpur (argamannû-πορφύρα) durch Einführung von Seide (σηρικόν), Bergflachs (ἀμίαντος = Asbest) und Gold[1] auf sieben ergänzt hat. Im übrigen enthält diese älteste Marienlegende eine Anzahl höchst bezeichnender Züge, die ich in der Reihenfolge des Textes anführe: Bevor die Jungfrau geboren wird, weiht die heilige Anna sie als Opfergabe dem Herrn. Heiligen Dienst soll sie tun alle Tage ihres Lebens.[2] Der erste Jahrestag des Kindes wird durch ein festliches Mahl begangen — eine Gewohnheit, die den Juden vollständig abgeht, aber schon durch Herodot[3] für die Perser bezeugt ist und damals gewiß in allen von den Parthern beherrschten Gebieten durchgedrungen war. Wie das Kind drei Jahre alt ist, wird es von den unbefleckten Töchtern der Hebräer mit brennenden Fackeln zum Tempel geleitet, vom Priester in Empfang genommen und geküßt.[4] Das Nasiräat, das sofort nach der Geburt des Kindes beginnt,[5] erscheint so mit dem typischen Hochzeitsritus der Gottesbraut abgeschlossen. Auf der dritten Stufe des Altars darf sie niedersitzen und später auch tanzen. Daß der Altar bei den Juden keine Stufen haben durfte, kümmert den Verfasser wenig. Er stellt sich die gewöhnliche ἐπτάπορος βαθμίς des orientalischen Altarbaus vor, und wenn Maria auf der dritten Stufe tanzen darf, so geschieht das natürlich der gewöhnlichen Sphärenfolge Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Juppiter, Saturn zuliebe, nach der man von der untersten wässerigen Sphäre des Mondgottes Sin, die oft als Fluß gedacht wird und daher auf einer Brücke überschritten werden muß, durch den φραγμὸς πυρός des

---

[1] So schon Josephus a. a. O., vgl. die Golddenare in der vorigen Anmerkung.

[2] HENNECKE S. 55.

[3] I, 133. Aboda Zara 1, 3 wird die Feier von Geburts- und Todestagen ausdrücklich als heidnisch bezeichnet, in einem Atem mit Kalenden, Saturnalien und Thronbesteigungsfesten der Könige. Daß Herodes nach Mt. 14$_6$, Mk. 6$_{21}$ seinen Geburtstag feiert, läßt nur die Gesetzestreue des Idumäers in bedenklichem Licht erscheinen. Sonst werden nur Geburtstagsfeiern des Pharao (Gen. 40$_{20}$) und des Antiochos Epiphanes (2 Makk. 6$_7$) erwähnt. Auch bei den Römern war die Geburtstagsfeier üblich (WISSOWA, Hdb. 155), sodaß der Gebrauch wirklich als ein gemeinheidnischer bezeichnet werden darf. Gesetzestreue Juden feiern dagegen auch heute ihre Geburtstage nicht, ja viele von den älteren kennen sie infolgedessen nicht einmal.

[4] a. a. O. S. 57.

[5] Schon im Schlafgemach hat es einen umhegten Raum, unbefleckte Mädchen sorgen für seine Zerstreuung — wie die συμπαίκτορες der Kore —, und nichts gemeines oder unreines darf es zu sich nehmen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Feuergottes Nebo (Merkur)-Nusku zum Haus der Venus-Ištar vordringt.[1] Ganz folgerichtig heißt es dann weiter „Maria war im Tempel des Herrn wie eine pickende Taube". Überflüssig zu bemerken, daß unter der „pickenden Taube" natürlich nur die Stellung einer *Πελειάς*, einer „Taubenpriesterin" der Großen Göttin gemeint sein kann. Die ganze Tendenz der Erzählung geht also offenbar dahin, die Madonna als „Gottesmagd", als Hierodule, als „kedesha" oder „Geweihte" (*ἅγνη*) hinzustellen. Was der Gedanke an eine Tempeldirne für den heutigen Leser anstößiges hat, mußte er nicht für jeden Heidenchristen der Zeit besitzen. Gewiß dauerten die Unzuchtsriten bei den größten semitischen Tempeln bis auf Konstantin im alten Sinne fort, allein an gewissen Heiligtümern scheint doch in der nachklassischen Zeit eine symbolische Verfeinerung und Spiritualisierung der Theogamie eingetreten zu sein: in Ephesus wenigstens lebten die Hierodulen nach dem gewichtigen, gewiß nicht ironisch gemeinten Zeugnis des Plutarch[2] in einer nicht weniger strengen und musterhaften Keuschheit, wie die römischen Vestalinnen. In Kleinasien, wo so manche evangelische Tradition aufgezeichnet worden sein mag, brauchte man sich daher nicht zu scheuen, die Madonna unter die Reihen der *πελειάδες* einzureihen. Als Hierodule hatte sie dann mit sechs andern Auserwählten das mystische velum zu weben. Anknüpfungspunkte für eine solche Erzählung können auch den Judenchristen nicht gefehlt haben. Denn wenn auch längst strenge Verbote — deren Erfolg allerdings nicht ganz sicher ist — die Weiber, die an der Stiftshütte dienten,[3] vom Tempel des Herrn hinweggescheucht hatten, und die Arbeit am Vorhang später den Priestern vorbehalten gewesen sein wird, so stand doch in den Büchern der Könige deutlich zu lesen, daß zur Zeit Josiahs die „Geweihten" die „bâtim" (casulae) für die Ashera in ihren Häusern beim Tempel webten.[4] Schriftgelehrten Pharisäern konnte man freilich nicht erzählen, daß Miriam von Nazaret am Tempelvorhang mitgewebt habe. Aber der Arme im Geiste, der „Mann vom flachen Lande" (ʿam ha'arez) konnte bei dieser Botschaft die alte Zeit erneuert glauben, da geschickte Frauen in der Wüste für die Stiftshütte Handarbeiten wirkten.[5]

[1] Spätere Legenden (HENNECKE, Hdb. S. 115) lassen Maria über 15 Stufen, entsprechend den 15 Stufenpsalmen (ma'aloth) — cf. den Kirchennamen „Maria ad gradus" — emporsteigen. Natürlich liegt auch dieser Vorstellung die gleiche Symbolik — vgl. 15 als Ištarzahl oben S. 86[3] — zugrunde.

[2] An seni sit res publica gerenda § 24. Ein anderes Beispiel keuschester Hierodulie bei FRAZER, GB[3] IV S. 56 aus Indien.

[3] 2 Mos. 38[9]; 2 Makk. 3[19]; Hanna am Tempel Luk. 2[37].

[4] 2 Kön. 23[7].

[5] 2 Mos. 35[25. 26].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Entstanden kann daher auch diese späteste Legende gewiß nur im selben Kreise sein, wie alle bisher besprochenen, nämlich im weiteren oder engeren Kultgebiet der großen westsemitischen Muttergöttin.

Hier haftet wurzelfest im Kult und Mythos der ganze Symbolbestand der kosmischen Webe, hier, unter den kleinasiatischen Ioniern, deren Städtegründungen fast alle im Schutz dieser „Artemis" standen, müßten wohl auch die Ursprungsbedingungen des Pherekydeischen Mythus von der kosmischen Hochzeitswebe des Zas aufgesucht werden, selbst wenn nicht die für den Göttervater benützte Namensform *ZAΣ* allein schon deutlich genug auf kleinasiatische Einflüsse hinwiese.[1] Dabei muß freilich die Untersuchung des Überlieferten ganz von vorne gerade an einem Punkte wieder aufgenommen werden, wo die Arbeit seit langem als hoffnungslos aufgegeben worden ist. So lange man nämlich nicht mehr wußte, als daß der bei Clemens angeführte, dort überdies mit dem Weltbaum in eine mehr- oder minder rätselhafte Verbindung gebrachte Mantel[2] in einer kosmologischen Erzählung irgend eine Rolle zu spielen berufen war, so lange war es schwer, um nicht zu sagen unmöglich, das Himmelstuch in diesem Bild zu verkennen, auch wenn man alle bisher angeführten Parallelen übersehen hatte. So deuteten das Symbol auch in aller Einfalt die Mehrzahl der älteren Erklärer, wie NEANDER,[3] LOBECK,[4] STURZ,[5] KONRAD,[6] CHIAPELLI[7] und zuletzt noch aus verwandten

[1] Seit KRETSCHMER bei KERN, De Orphei etc. theog. S. 63 sich über die Form geäußert hat, gilt sie allgemein (z. B. GRUPPE, Hdb. 1100$_1$) als frei erfunden. Damals war sie wirklich nur bei spekulativen Theologen, außer bei Pherekydes vorzüglich bei Stoikern bezeugt. Auch DIELS hat sich 1897 noch mit dem Hinweis auf KRETSCHMER begnügt. Damals aber war bereits die von BENT bei Tatlu-su in Kilikien in der Nähe der korykischen Grotte entdeckte Inschrift mit einer langen Liste von Namen, wahrscheinlich der Priester des korykischen Zeus, bekannt (vgl. RUD. HEBERDEY und A. WILHELM, Reisen in Kilikien, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. XIV, 1896 p. 71—79), in der fortwährend der Name *Ζάς* wiederkehrt, doch offenbar — wie A. B. COOK, Klass. Review XVII, 1903, p. 418$_2$ unter Billigung FRAZER'S (GB^3 IV, 123) vorgeschlagen hat, — als theophore Benennung desjenigen Priesters, der im Kult den korykischen Zeus-*Ζάς* vorzustellen hatte. Die symptomatische Bedeutung dieser kilikischen Namensform bei Pherekydes wird dadurch nicht eingeschränkt, daß er aus zahlensymbolischen Gründen (vgl. unten Kap. V) auch noch andere Fassungen neben dieser verwendet.

[2] Siehe unten Kap. IV; DIELS FVS^2 p. 508, Z. 1.

[3] Entwicklung der gnostischen Systeme, S. 67 unter Hinweis auf das oben (Text Nr. 52) zitierte Sisyphosfragment.

[4] Aglaoph. I, p. 380.

[5] Pherecydis fragmenta p. 51.

[6] De Pherecydis Syrii aetate et cosmologia, Koblenz 1857, S. 40.

[7] Sulla theogonia di Ferecide, Rendiconti dell' Academia dei Lincei 1889, p. 232.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gnostischen Vorstellungen heraus, mit eingehender und zum Teil treffender Begründung ALBERT DIETERICH.[1]

Seither haben sich aber die Gräber Ägyptens aufgetan und aus ihren treubewahrten Schätzen ein Papyrusblatt heraufgesandt, das sonderbarerweise, so aufklärend es hätte wirken können, zunächst nur eine vollständige Desorientierung herbeigeführt hat.

Obwohl man schon nach den vorher bekannt gewordenen Bruchstücken auf eine rein mythologische Fassung dieser Kosmogonie gefaßt sein konnte, überraschte das neugefundene Fragment doch sachlich durch die Einschiebung der Peplopoiie in eine Hochzeitsszene, äußerlich durch den ganz eigenartigen Tonfall der Erzählung.

Unvertraut mit dem Wesen mystischer Gleichungen, wie man war, staunte man naiv darüber, daß „das, was man für eine kosmologische Allegorie gehalten hatte, sich nunmehr als wirklicher Mantel entpuppte"; als ob die glücklich gewonnene Einsicht in das mythische Wesen und die anschauliche Wirklichkeit jenes φᾶρος irgend ein Hindernis für die Anerkennung seiner mystisch-kosmologischen Bedeutsamkeit hätte bilden dürfen!

ZIELINSKY hat es unlängst einmal[2] treffend ausgesprochen: „Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln." Nirgends aber tritt der hier gerügte Mangel der Methode deutlicher hervor, als in den verschiedenen, durch die Auffindung dieses Papyrusblattes veranlaßten Abhandlungen. Wie rasch und wie gründlich man sich damals vom rechten Wege abbringen ließ, zeigt am besten das Beispiel des ersten Herausgebers GRENFELL,[3] der dem neuen Wortlaut gegenübergestellt, zwei Gewebe unterscheiden wollte, ein kosmisches, auf der Eiche aufgehängtes und ein zweites — sage und schreibe als Hochzeitsbettdecke („marriage coverlet") verwendet! Nicht viel weniger ratlos erscheint das Vorgehen des Altmeisters HENRY WEIL,[4]

[1] Abraxas S. 99. Die übrige ganz veraltete Litteratur, zu der nur GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, S. 171 (vor Jahren gearbeitet) und der betreffende Abschnitt bei LUKAS, Grundbegriffe, hinzugewachsen sind, bei ZELLER, Gesch. d. griech. Philosophie, 5. Aufl. I, 1, S. 79, Note 6. Die dort angeführte griechische Arbeit von SPELITOPULOS ist mir unzugänglich geblieben. Die neueren allein noch in Betracht zu ziehenden Erläuterungen s. unten n. 4, S. 196$_{4.5}$, 197$_1$.

[2] Archiv f. Relig.Wiss. 1906, S. 37.

[3] GRENFELL and HUNT, Greek Papyri, Series II, new class. fragm. and other greek and roman. papyri, Oxford 1897, p. 22.

[4] Revue des études grecques X, 1897, 52.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der unter dem ersten Eindrucke des Fundes verblüfft ausrief: „le morceau (sc. cité par Clément) ne se trouvait donc pas dans la cosmogonie de Pherecyde, mais dans son recit du mariage de Zeus et Hera!", obwohl doch einerseits von einem solchen „recit" des Pherekydes nirgends das geringste überliefert ist, andrerseits nach der beherrschenden Stellung, die die Hochzeit des allumfassenden Okeanos mit Tethys der „Nährenden" in der ältesten orphischen Theogonie[1] eingenommen zu haben scheint, die Einfügung eines *ἱερὸς γάμος* in einen Weltentstehungsmythos, der überdies schon der Überlieferung nach hauptsächlich von der Geschlechterfolge der Götter handelte,[2] keineswegs unerhört genannt werden konnte.

Am meisten beeinträchtigt wurde jedoch ein tieferes Eindringen in den mystischen Gehalt der Pherekydeischen Symbolik durch den Eindruck jener schlichten, fast heiteren Einfalt, die sämtliche Kritiker, jeder für sich, von dem archaischen Stil eines Werkes empfingen, das nach einer, nun durchaus glaubwürdig erscheinenden Überlieferung den glanzvollen Reigen philosophischer Prosaschriftsteller zu eröffnen bestimmt war.[3] GOMPERZ[4] hebt die jonische Anmut der Erzählung hervor, WEIL vergleicht den Pherekydes treffend mit den alten Logographen, jenen schlichten vorherodoteischen Geschichtenerzählern, und zeichnet mit feinen Strichen „l'inexperience d'une prose naissante, qui ne manque cependant pas d'une certaine grâce naive, d'une saveur d'archaïsme qui ne deplait pas"; WILAMOWITZ[5] endlich spricht von „den naiven Reizen jonischen Plauderns".

[1] Plato Kratyl. 19 S. 402b zitiert als geflügeltes Wort: „*Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίροος ἦρξε γάμοιο, ὃς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν*". Dazu Ξ 246 „(*Ὠκεανὸς*) *ὅσπερ γένεσις πάντεσσιν τέτυκται*". Die Verwechslung der „Nährmutter" (Erde) „Tethys" (Etym. Magn. s. v., Schol. Ξ 201 AD, Suidas, Hesych. s. v.) mit der Nereide Thetis und die unzulängliche Einsicht in die Grundbedeutung der Vorstellung vom (Himmels-)ozean (s. unten S. 204[4]) haben bisher die richtige Erklärung gerade dieses *γάμος* ziemlich erschwert. Uranos und Gaia, als Eltern von Okeanos und Tethys, wie GRUPPE will, — Plato Tim. 13, S. 40 D ff. und Jo. Lydus mens. 2, 7 S. 18 B gehören eben, wie schon KERN, De Orphei etc. theog. 43 sah, nicht hierher — sind schon deshalb unmöglich, weil hier jene beiden selbst schon Himmel und Erde vertreten. Der matriarchale Ausdruck *ὁμομήτορα* setzt wahrscheinlich bloß die Nacht als ein noch älteres Urwesen voraus, von der ja auch Eudemos und Arist. Metaph. XII, 6 sprechen, und die schon Homer Ξ 261 bekannt gewesen zu sein scheint.

[2] DIELS FVS[2], p. 505, Z. 1.

[3] DIELS FVS[2], p. 505, Z. 7, 9.

[4] Anzeiger der Wiener Akademie der Wissensch. 1897, S. 145 f.

[5] Griech. Litteratur des Altertums (Kultur der Gegenwart I, 8), Berlin und Leipzig 1905, S. 34.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bedenklich wird diese ästhetisch subjektive Auffassung des Pherekydeischen Stils erst dort, wo HERMANN DIELS,[1] der beste lebende Kenner der vorsokratischen Philosophie, — dem zu widersprechen man sich um so schwerer entschließt, je dankbarer man selbst bei allen derartigen Untersuchungen den Segen seines unvergleichlichen Quellenwerkes erfahren hat, — vom „entzückenden Märchenton einer altjonischen Novelle" vom „echt jonischen Liebreiz behaglichsten Märchenstils" zu sprechen anfängt.[2]

Denn dieses zweideutige, wenn auch noch so wohlgemeinte Lob verdient wohl erst die deutsche Nacherzählung, die DIELS dem Leser vorführt, um das zweite clementinische Fragment von der Flügeleiche,[3] die das Wundergewebe zu tragen hat, schlecht und recht in den Zusammenhang einzufügen und die ich hier gleich eingangs neben den Urtext stellen möchte.

col. 1. „Da bauen sie ihm (dem Zeus) die Paläste, viele und große. Und als sie das alles fertig hatten und die Sachen und die Diener und die Dienerinnen und alles was man sonst braucht — als das alles fertig war, richten sie die Hochzeit her. Und als der dritte Tag der Hochzeit[5] kam, da machte Zas ein Gewand, ein großes und schönes und stickte darein die Erde und den Okeanos und den Palast des Okeanos.

〈Zugleich richtet er einen geflügelten Eichbaum her und spreitet darob das Gewand. Dann tritt er herfür zur Chthonie und reicht ihr den Baum mit dem Gewande, indem er also redete: da es sich heute ziemt, dich o Chthonie mit Geschenken zu ehren, denn es trifft sich〉

col. 1. *„αὐ〉τῶι ποιοῦσιν τὰ οἰκία πολλὰ τε καὶ μεγάλα. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέλεσαν πάντα καὶ χρήματα καὶ θεράποντας καὶ θεραπαίνας καὶ τἆλλα ὅσα δεῖ πάντα; ἐπεὶ δὴ πάντα ἑτοῖμα γίγνεται, τὸν γάμον ποιεῦσιν· κἀπειδὴ τρίτη ἡμέρη γίγνεται τῶι γάμωι, τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν, καὶ εν αὐτῶι ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ 〈δώματα[4] . . . .*

[1] Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissensch. 1897, S. 145 ff.

[2] Die letzten Konsequenzen dieser Auffassung bei WILAMOWITZ a. a. O., wo die Pherekydeische Kosmogonie als „Mythologie im antiken Sinn" bezeichnet wird, als eine „Märchenerzählung", eine Göttergeschichte, die in eben dem Sinn kosmogonische Spekulation enthielt, wie die Hesiodeische Theogonie, aber eben darum „nicht mehr als diese in die Geschichte der Philosophie gehört".

[3] FVS[2] p. 508 Z. 1 *„τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καί τὸ ἐπ' αὐτῆ πεποικιλμένον φᾶρος"*;

[4] *δώματα* fehlt im Papyrus; ergänzt nach dem Zitat bei Clemens.

[5] Siehe unten Kap. IV zur Berichtigung gerade dieser Stelle der Übersetzung.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

col. 2. daß ⟨wir⟩ deine Hochzeit ⟨feiern⟩, so ehre ich dich mit diesem. Du aber sei mir gegrüßt ⟨und bleibe mir dankbar⟩; dies war, wie man sagt das Enthüllungsfest, das zum erstenmal abgehalten wurde. Von da an entstund die Sitte den Göttern und Menschen. Sie aber nahm das Gewand entgegen und antwortete ihm: . ."

col. 2. *συμβαίνει*[1]⟩ *γάρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτωι σε τιμῶ. σύ δὲ μοι χαῖρε τε καὶ ... ρ... ἴσθι.*[2] *ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτήρια πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν, ἡ δὲ μι⟨ν ἀμείβε⟩ται δεξα⟨μένη εὖ τὸ φᾶρ⟩ος ..."*

Man sieht, wie erst DIELS ganz aus freier Hand in die Lücke einen Vorgang eingesetzt hat, der allerdings — um seine eigenen Worte zu gebrauchen — in der heiteren Verbindung von Menschlichem und Übermenschlichem an die von HEYDEMANN[3] besprochenen heroisierten Genreszenen attischer Vasenmaler gemahnt.

Freilich, wenn man den Göttervater mit der geflügelten Eiche und dem darüber gehängten Gewirk im Arme, der Neuvermählten etwa so entgegentreten läßt, wie der deutsche Weihnachtsmann mit dem geschmückten Bäumchen oder Andersens Ole Augenschließer mit dem buntbemalten Regenschirm der Träume zu den schlafenden Kindern kommt, dann muß allerdings der Peplos mit seiner auch so noch unverkennbaren kosmischen Bedeutung auf die Stufe des bunten Flickenmantels herabgleiten, den die Märchenalte in die Luft wirbelt und aus dessen zerstobenen roten, grünen, gelben und blauen Lappen im Herabfallen Städte, Wälder, Fluren und Seen entstehen!

Es ist ganz klar was DIELS verführt hat, in diesen Ton zu fallen. Mehr noch als durch die später eingehend zu besprechenden und ebenfalls aus ganz anderen als stilistischen Gründen zu erklärenden direkten Reden der Götter muß seine Stimmung durch das gemütlich anheimelnde Bild vom stickenden Zeus beeinflußt worden sein. Aber gerade dieser

---

[1] Statt dessen FVS[1] u. [2] nach WEILS Vorschlag *βουλόμενος*. Zu diesen Ergänzungen s. noch unten Kap. IV GOMPERZ' abweichende Lesung.

[2] FVS[2] 508, 12; nach BLASS' Lesung (vgl. FVS[2] II B. VII Nachtr. z. 508, 12) „*σύνισθι*". Vorher glaubte man einstimmig in *ρ* in der Lücke zu lesen, weshalb *ἄρτια ἴσθι* oder *χάριν ἴσθι* vorgeschlagen wurde, was sich allerdings nicht leicht in die schmale Lücke fügt. Nach der Abbildung bei GRENFELL-HUNT kann ich jedoch BLASS nicht beipflichten. Mit dem Raum für allfällige Ergänzung braucht nicht allzu genau gerechnet werden, denn die Buchstaben mögen am Zeilenschluß kleiner und enger gestellt gewesen sein. Selbst ein ganzes Wort kann schon in dem unverletzten Papyrus beim Zeilenwechsel übersprungen worden sein.

[3] Commentat. MOMMSEN 550 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wirklich auffallende Zug, der schon die späteren Griechen[1] nicht weniger belustigt zu haben scheint, wie den heutigen Leser, erklärt sich keineswegs aus der kindlich-heiteren und gemütlichen Geistesverfassung des Pherekydes oder seiner Leser, sondern aus besonderen sachlichen Verhältnissen, die zuerst MARIE GOTHEIN richtig erkannt hat, wenn sie unter Berufung auf eine bekannte Herodotstelle,[2] die durchaus ungriechische Färbung dieses Zuges hervorhebt. Man erinnert sich vielleicht an das mißbilligende Staunen des griechischen Reisenden über die verkehrte Welt in Ägypten, wo die Männer webend im Hause sitzen, während die Frauen sich auf dem Markt herumtreiben. Später — Plato z. B. kennt *ὑφαντaί* — muß es auch in Griechenland berufsmäßige Weber und andere Handwerker,[3] ja geradezu fabriksmäßige Betriebe dieses Gewerbszweiges gegeben haben;[4] allein sehr lange scheint doch alle Textilkunst auf der zuerst von ALOIS RIEGL[5] in ihrer geschichtlichen Bedeutung erkannten Entwicklungsstufe des Hausfleißes[6] stehen geblieben zu sein. Weben, Wirken, Sticken, Zwirnen und Wollspinnen galt als weibliche Handarbeit,[7] unwürdig des Mannes, wie der Mythus vom Herakles[8] bei der

[1] Im platonischen Sophisten p. 242c D spottet der Fremde aus Elea ganz unverhohlen über das „Kindermärchen" des Pherekydes: „*μῦθον διηγεῖσθαι φαίνεται παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν*".

[2] II, 35 „*ἄνδρες κατ' οἴκους ἐόντες ὑφαίνουσιν*" etc., dazu vgl. Sophokles, Oedip. colon. 337 ff. „. . . *ἐν Αἰγύπτῳ . . . ἄρσενες κατὰ στέγας θαλοῦσιν ἱστουργοῦντες*". Männliche Weber in Ägypten erwähnt auch Jesaias 19, 9: (Weissagungen über Ägypten) „zu Schanden werden, die in feinem Flachs arbeiten und kostbare Zeuge weben". Abbildungen männlicher Weber bei WILKINSON, Manners and customs III, 134 ff.; MARIETTE, Cat., Abb. 1715, 1187. RONCHAUD, Histoire de la tapisserie, Paris 1884, p. 56. Das schon damals berüchtigte Elend dieser Weber („plus malheureux qu'une femme") schildert der Papyrus Sallier pl. IV l. 6, pl. 5 l. 5 (12. Dynastie), übersetzt bei MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'orient, Paris 1895, vol. 1, p. 313.

[3] cf. „*ποικίλης ἀνήρ*", zuerst bei Aeschin. I, 97.

[4] Vgl. IWAN MÜLLER, Handb. IV, 1; Privat-Altertümer S. 244.

[5] Altorientalische Teppiche, Leipzig 1891, S. 25—36.

[6] Von Hausindustrie, wie sie auch in Ägypten neben den dureh Sklaven betriebenen eigentlichen Fabriken bestand, — ebenso in Venedig, Lyon und anderen Zentren mittelalterlicher Webekunst — wohl zu unterscheiden. Hausindustrieller Betrieb könnte auch schon den Familienvater in seine Kreise ziehen. Wer in Griechenland gereist ist, kennt gewiß die wundervollen Stickereien, die dort der Hausfleiß fleißiger Frauenhände noch heute in vielen Landschaften hervorbringt. Vgl. übrigens über diese Miß PEASEL'S Aufsatz „Aegean Embroideries" im Burlington Magazine 1906.

[7] Odyssee VII, 96 ff. „*πέπλοι . . . ἔργα γυναικῶν.*"

[8] Die gewöhnliche Erklärung dieses Mythus aus einem Ritual, bei dem die Geschlechter ihre Tracht wechseln (GRUPPE, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte S. 902) scheint mir den spinnenden Herakles noch immer nicht genügend zu erklären.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Omphale vielleicht am deutlichsten erkennen läßt. Selbst Gewänder der Götterbilder, wie die Peplen der Parthenos in Athen, der Hera von Elis oder des amykläischen Apollon wurden von Jungfrauen oder Matronen gewebt, während wieder Herodot[1] von einer jährlichen Festfeier der Ägypter zu berichten weiß, bei der die Priester der Gottheit einen Mantel weben. Der Grund ist offenbar der, daß im Orient,[2] der wirtschaftsgeschichtlich gegen Griechenland weit im Vorsprung war und blieb, die Teppichweberei seit unvordenklichen Zeiten zu einem lohnenden, durch ausgedehnten Binnen- und Ausfuhrhandel noch ertragsfähiger gewordenen Gewerbe ausgebildet war und daher vorzüglich von Männern betrieben wurde. Diese Zustände aber müssen der Natur der Verhältnisse nach zuerst auf die kleinasiatischen und Inselgriechen übergegriffen haben. So blühte durch Generationen in Lykien (Patara) und Cypern (Salamis)

Viel eher möchte ich den Mythus für ein *αἴτιον* zu der hie und da auch in Griechenland eingedrungenen orientalischen Gestalt eines spinnenden Sonnengottes (s. oben S. 166₃ und unten über Sandan-Argamān und *Κλωστήρ* den Vater der Arachne; vgl. USENER, Sintflutsagen, S. 156 über den thessalischen *Ζεὺς Ἠλακάταιος* und den tarentinischen Melikertes Phalantos mit dem Spinnrocken) erklären. „Omphale" (fem. zu *ὄμφαλος* „Nabelstein") ist natürlich die kleinasiatische Baithyllgöttin des heiligen Steines Kybele. (Vgl. dazu den oben S. 88₁ zitierten „Philologus"aufsatz.) — Sehr bemerkenswert, wenn auch schwer zu erklären ist der schwedische Volksglaube (HERMANN, Nordische Mythologie 433), daß Thor, sonst als der gewaltige Riesentöter bekannt, in der Nacht von Donnerstag auf Freitag gemeinsam mit Frigga spinnt, weshalb in dieser Zeit alle menschlichen Spindeln zu ruhen haben. Das gleiche Verbot wird auch bei den Masuren (TOEPPEN, Aberglauben in Masuren S. 102) und in Littauen (SCHLEICHER, Litt. Märchen etc. S. 97) beobachtet. Die Beziehung auf den Wochentag würde zu Zeus *Ἠλακατᾶος* oder seinem orientalischen Vorbild hinüberleiten.

[1] II, 122 „*φᾶρος δὲ αὐθημερὸν ἐξυφήναντες οἱ ἱερεῖς κτλ.*" Zu dem Ausdruck *αὐθήμερον* vgl. Recueuil de travaux relatifs à la philologie egyptienne, Paris 1874, IV, 22, 25 über das Gewebe, das in den osirianischen Mysterien in den 24 Stunden zwischen der 8. Stunde des 20. und des 21. Choiak gewebt werden mußte.

[2] Vgl. die aus dem Orient entlehnten semitischen Textilwarenbezeichnungen *χίτων, ὀθόνη* u. dergl. m. der Griechen. Dazu Plinius N. H. 8, 74 cf. 48 „colores diversos picturae intexere Babylon maxime celebravit et nomen imposuit"; cf. „Lucrez, Nat. Rer. IV, Nat. Rer. IV, 1203; Petron. satyr. LV; Plutarch, Cato IV; vgl. ferner den Ausdruck „acus babylonia" für die Stickernadel bei Martial epigr. VIII, 28. Joseph. bell. jud. 7₅ wird die Gobelinwirkerei als *Βαβυλωνίων τέχνη* bezeichnet. Die sogenannten „tyrischen" und „sidonischen" Gewebe mögen, wie die heutigen „Smyrnateppiche" größtenteils im Binnenland erzeugt worden sein. Ein babylonisches Prunkgewebe (ein Mantel aus Sinear) wird schon Josua 7, 21 unter den besonderen Kostbarkeiten der Leute von Jericho erwähnt. Ägyptische Linnengewebe von märchenhafter Feinheit lobt Herodot III, 82; III, 47. Im italienischen „Ricamatore" lebt bekanntlich durch Vermittlung des Arabischen der unteritalischen Sarazenen heute noch der semitische „Rokēm" = Buntweber fort.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die berühmte Teppichweberwerkstatt der Akesiden,[1] deren selbstbewußt signierte Erzeugnisse in den griechischen Tempelschätzen, aber auch in den Kleiderkammern hellenischer Dynasten bewundert wurden; kostbare Goldstickereien waren noch im Mittelalter[2] als „opus phrygium“,[3] gewisse Prunkgewebe als „etoffes de Tarse“[4] berühmt; Mysien rühmte sich unter den Attaliden seiner unübertroffenen Teppichwebereien,[5] die Weber von Milet[6] und Samos[7] erfreuten sich eines Weltrufs. Endlich versuchte sogar die kleine Insel Amorgos, bekannt als Heimat des Simonides, das Purpurmonopol der Phönizier durch Gewebe, die mit einem einheimischen Kraut rotgefärbt wurden,[8] zu durchbrechen. Unter diesen Umständen mußte wohl einem Inselgriechen wie Pherekydes das Motiv des stickenden Zeus, wenn er es auch selbst kaum eingeführt haben würde — im griechischen Mythus weben ausschließlich Frauen[9] — doch keineswegs mehr in einem heiter-märchenhaften Licht erscheinen.

Daher scheint mir der ganze Zug, weit entfernt davon, den bei aller äußeren Anmut tiefernsten Gehalt der Pherekydeischen Kosmologie in Frage zu stellen, nur einen neuen, bedeutsamen Hinweis in jener Richtung zu bieten, in der zuerst und allein von allen klassischen Philologen THEODOR GOMPERZ das Verständnis des vorliegenden Bruchstückes

---

[1] OVERBECK, Antike Schriftquellen zur griechischen Kunstgeschichte Nr. 385 ff. Ein Geschenk der Laodike von Kypros war auch der Peplos der Athene von Tegea (Paus. VIII, 5, 3).

[2] Im antiken Rom war „Phrygio“ geradezu die Bezeichnung eines gewerbsmäßigen Stickers. cf. Servius ad Virg. Aen. III, 484 und Plautus, Aulularia v. 407.

[3] Sogenannte Orfrais-Technik s. DREGER a. a. O. S. 50; dazu die gestickte „Phrygia chlamys“ bei Servius Virg. Aen. III, 484.

[4] Vgl. FRANCISQUE-MICHEL, Recherches sur le commerce des etoffes de soie etc., Paris 1854, vol. II, 164 ff. Der Name bezieht sich ohne Zweifel auf Tarsus in Kilikien und hat mit dem biblischen Tarschisch und den Tataren gar nichts zu tun.

[5] Properz II, 13, 22, Cicero in Verrem V, 27.

[6] Wollene milesische Kleider als besonderer Luxus erwähnt Diodor XII, 21.

[7] Samische und milesische Weber bei Theocrit XV, 125.

[8] Aristoph. Lysistr. 150, Pollux Onom. VII, 16. BOECKH, Staatshaushalt d. Athener I, 18.

[9] Der Pseudomythus, der den männlichen Hirtengott Pan zum Erfinder der Gewebe macht (Schol. zu Ψ 762 B V; Eustath. zur selben Stelle 1328, 48 und zu β 84, 1435, 57; Servius zu Virg. Georg. I, 166) ist spät aus der ganz unmöglichen Etymologie herausgesponnen, die Pan (von *πάω lat. pasco) den „Hirten“, mit πάνιον, πάνα, πάνος, den dorischen Formen von πήνιον, πήνη, πήνος zusammenbringen wollte. Möglich, daß dabei neben der mythischen Genealogie, die die webende Penelope zur Mutter des Pan machte (oben S. 137[5]) auch hermetische Einflüsse mitgewirkt haben. Denn den Ägyptern galt der Hermes-Theut als Erfinder der Textilgewerbe (cf. Tertullian, De pallio 3 und Plin. N. H. VII. 196) und das kann — in Kyrene etwa — auf Pan, den Vater des kyllenischen Hermes abgefärbt haben. Rein griechisch ist die Vorstellung jedenfalls nicht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu fördern gesucht hat. Anschließend an die von HOMMEL[1] vor-

[1] Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur S. 9 von sumerisch „Uginna" = Kreis, Gesamtheit. Schon SCHOEMANN, Kommentar zur Hesiodeischen Theog. S. 97 hat an das phönizische „ogen" „Kreis" vgl. hebr. עוג „im Kreise gehen" erinnert. UKERT, Geogr. d. Griechen und Römer I, 2 S. 13 (vgl. daselbst die ältere Litteratur zu der Frage) verwies auf die Derivate der Wurzel חוג „umfassen". Ebenso MÜLLENHOFF, Deutsche Altertumskunde I, 61. Sumerisch A = „Wasser", gan = umfassen, vergleicht JENSEN, Kosmol. der Bab. 251. Die Worte ὠγή = φάλαγγος τὸ ἔσχατον und ὤγανον, κνημὶς ἁμάξης, beide bei Hesych überliefert, von denen HARTUNG, Religion und Mythologie der Griechen II, 53, 50 ὠκεανὸς bezw. ὠγηνος ableitet, entbehren selbst jedes Anhaltes im Griechischen, da die herkömmliche Ableitung von ἄγνυμι einfach indiskutabel ist. Wenn aber „ogen" eine altorientalische Himmelsbezeichnung (s. unten S. 204 f.) war, dann ist die Bedeutung „Radfelge" ebensogut erklärlich wie die parallele Verwendung zur Bezeichnung des weltumfassenden Randmeeres. In der Vision Ezechiels, dem Grundtext aller kosmologischen Mystik bei den Juden, werden (I, 18 ff.) die vier „ineinanderlaufenden" (d. h. konzentrischen) „Räder" (ophanim) geschildert, deren Felgen mit unzähligen Augen (= Sternen) besetzt sind. Ibid. X, 13 heißt es nun: „Den Rädern (ophanim) ward vor meinen Ohren der Namen « Galgal » gegeben". Luther hat diese vox mystica, wörtlich = Rad von $\sqrt{\text{gol}}$al = rollen (cf. Jes. 5_{28}; Jeremias 47_3; Encycl. Bibl. c. 5300 s. v. „wheel 2") mit Recht unübersetzt gelassen. GESENIUS, DELITZSCH, KAUTSCH u. a. bieten „Wirbelwind" wegen Psalm 77_{19} „Dein Donner erschallt im « galgal », Blitze erleuchten den Erdkreis", wo doch der Parallelismus membrorum, wie R. David Kimchi und die Autoren der alten englischen Bibelübersetzung richtig gesehen haben, unbedingt die Bedeutung „Himmelskreis" bezw. „Himmelsrad" erfordert. Genau dasselbe Wort גלגל, in der LXX γάλγαλ, von den Masoreten willkürlich „Gilgal" vokalisiert, ist technische Benennung a) bei den Rabbinen für den Tierkreis (גלגל המזלות = rota mansionum coelestium, cf. BISCHOFF, Astrales im Talmud S. 54; vgl. Dante, Div. Com. Purg. XXX 109 die Bezeichnung der Sphären als „rote magne") jener aus 12 im Kreise angeordneten Steinblöcken (cf. Exod. 24_4; Josua 4_{20}; cf. Genes. rabba c. 68) bestehenden kananäischen Cromlechs (Abb. PEF QST 1882, p. 72), Heiligtümer, in denen WINCKLER GJ II, 102 richtig Darstellungen des Himmels mit den 12 Tierkreiszeichen erkannt hat. Die 12 Steine des von Josua errichteten „Galgal" werden in den Jordan hineingelegt, d. h. die 12 Steine sind im Grenzfluß des heiligen Landes, d. h. aber nach orientalischer Entsprechungslehre im Grenzfluß der Welt gelegen. „Galgal" scheint also genau die für uginna = A-GAN = ogen vorauszusetzende Doppelbedeutung 1. „Himmelsrad bezw. -Kreis, 2. himmlischer Randstrom gehabt zu haben. Bedenkt man ferner, daß den Manichäern (oben S. 54_0; FLÜGEL, Mani S. 8 cf. 86; USENER, Sintflut c. 133_2; Epiphan. haeres. 66_9, t. III p. 27_{33} f.; DIND. 66_{26}, p. 47_{31} f.; cf. Augustinus epist. 119 (55 BENED.), 4, p. 585 f., REINHARDT; ad Quodvultdeum c. 46, p. 207 OEHLER) die Tierkreiszeichen als Eimer eines riesigen, von der Erde bis zum Himmel reichenden Schöpfrades galten — eine Vorstellung, die nur in einem Tiefland mit dem Bewässerungssystem Babyloniens aufkommen konnte —, so wird man einerseits den inneren Zusammenhang zwischen „Himmelswasser" und „Himmelsrad" (= galgal bezw. *ogen) verstehen, andrerseits nicht mehr im unklaren sein, woher Anaximander die Vorstellung seiner an den Felgen ungeheurer Wagenräder (τρόχοι bezw. ἁρματεῖοι κύκλοι, DIELS, FVS[2] p. 14_8) bewegten Himmelskörper entlehnt hat. (Vgl. das „Sonnenrad" גלגל חמה Lev. rabba XXXI, 9, Mon. talm. I, 210 f. N. 728. Auch Ṛgveda I, 174_3 wird das „Sonnenrad" erwähnt.)

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

geschlagene orientalische Ableitung des griechischen Wortes ὠκεανος[1] hat nämlich GOMPERZ[2] sehr ansprechend die völlig vereinzelte[3] und keinesfalls als Ionismus zu erklärende Form Ὠγηνὸς als absichtliche Beibehaltung eines fremdsprachlichen Kunstausdruckes erklärt und auch Jensens schüchtern vorgebrachten Vergleich[4] des weiter unten zu besprechenden Pherekydeischen Götterkampfes gegen die Scharen des Ophioneus mit der babylonischen Götterschlacht gegen das Urweltsungeheuer Tihamat durch seine gewichtige Autorität gestützt.

Alle diese alten und neuen Einzelbeobachtungen gewinnen nunmehr die größte Bedeutung, nachdem das Ergebnis der eben versuchten Zusammenstellung aller auf den Himmelsmantel bezüglichen Denkmäler und Überlieferungen den morgenländischen, genauer gesagt babylonischen Ursprung eines Symbols mehr als wahrscheinlich gemacht hat, das — wenigstens nach einer naheliegenden und allzu leichtherzig aufgegebenen Deutung — auch bei Pherekydes den Mittelpunkt eines kosmologischen Mythus gebildet hat.

Tatsächlich könnte jener „Eng- und Eigensinn, der das Volk der Griechen gleichsam auf einen Isolierschemel bannen und der Einwirkung anderer und älterer Kulturvölker entrücken will“[5] nirgends wirksamer seines Unrechtes überführt werden, als gerade bei diesem Bruchstück, um dessen Erklärung sich die hervorragendsten Kenner der klassischen Überlieferung vergebens bemüht haben. Daß DIELS selbst[6] freimütig

---

[1] PICTET, Origines Indo-Européennes, Paris 1859 I p. 116; J. v. FIRLINGER, Kuhns Zeitschr. N. F VII. B., S. 474 ff., (1884) und BRUGMANN stellen dagegen zu ὠκεανος skr. âcayana (âčayanas) „umfassend“, nach BRUGMANN besser „anliegend“. Gegen jede Erklärung des Wortes aus indogermanischem Sprachschatz wird es stets ein schwerwiegender Einwand bleiben, daß die Alten selbst (Krates bei Stephanus Byz. s. v.; vgl. H. SCHRADER, Hermes 1908, S. 66) ὠκεανός als eine βαρβάρων φωνή bezeichnet haben.

[2] Griechische Denker[2] S. 70, 427 f.

[3] Vgl. nur unten Kap. IV über die Ὠγενίδαι.

[4] Kosmologie der Babylonier S. 304, woselbst sich auch zuerst der scharfsinnige Vergleich des „lubašu“ im Schöpfungsepos mit dem φᾶρος des Pherekydes und eine sehr richtige Bemerkung über den orientalisierenden Gesamteindruck dieser Kosmogonie findet — allerdings von dem offensichtlich durch das strenge „Chaldaeos ne consulito!“ altphilologischer Kollegen kopfscheu gemachten Autor zaghaft wieder zurückgezogen.

[5] GOMPERZ a. a. O. I, 77.

[6] Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1897, S. 155. „Ob und in welchen Zusammenhang das Bild des φᾶρος mit der späteren Weltschöpfung gebracht war, wage ich nicht zu erraten.“ Die in der Anmerkung vermutungsweise angezogenen, wohl absichtlich gar nicht angeführten, ja nicht einmal dem Inhalt nach gekennzeichneten

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zugesteht, über die Rolle, die der „Mantel" des Zeus bei der Weltschöpfung spielte, nichts aussagen zu können, spricht weniger laut gegen das bisher angewendete Verfahren, als der voreilige Scharfsinn jener anderen, die sich durch ihr Unverständnis sogar zu Textänderungen hinreißen ließen, um eine scheinbare Tautologie in der Beschreibung der eingestickten Bilder zu beseitigen: wo es heißt „*ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ ὠγηνοῦ δώματα*" wollte PRELLER[1] *ὠγηνοῦ νάματα*, WEIL *ὠγηνοῦ δάσματα* lesen — beide dachten an das nach homerischen Vorstellungen[2] aus dem Okeanos entspringende Flußnetz —, WAKEFIELD, sachlich allerdings auf der richtigen Spur, hätte gar *τὰ τῶν θεῶν δώματα*[3] einsetzen wollen, alles nur um die anscheinend sinnlose Wiederholung „das Meer und die Wohnung des Okeanos" zu vermeiden. Keiner erinnerte sich an das der altorientalischen Kosmologie[4] so geläufige Bild vom Weltenozean, der die Erde nicht nur ringsum, sondern auch von unten und oben umgab, eine Vorstellung, die die verschiedensten Erfahrungen, das Zusammenfließen von Meer und Himmel am Horizont,[5] das Spiegelbild des Him-

---

antiken Stellen (Dionys., de imitatione p. 94, 17 ff. USENER; Soran, Gynaec. 204, 18 ROSE) über die Beeinflussung der Nachkommenschaft durch Bilder, die der Frau während der *μῖξις* vor Augen gestellt werden, erklären den Vorgang wohl gar nicht.

[1] Rheinisches Museum IV, 370.

[2] *Φ* 195 ff.

[3] Ähnlich W. SCHULTZ, Pythagoras und Heraklit, Studien zur antiken Kultur, Leipzig und Wien 1905, S. 114, zu S. 54 „die Erde, den Weltenstrom und die um den Weltenstrom verteilten Wohnorte der Gottheiten". Doch hat der Verfasser, wie ich einer freundlichen Mitteilung mit Vergnügen entnehme, seither unabhängig von meinen Untersuchungen ebenfalls die oben im Text vorgebrachte richtige Erklärung der Worte gefunden.

[4] Über den babylonischen Himmelsozean ZU-AB = Apsu vgl. JENSEN, Kosmologie der Babylonier, S. 250 ff. Dazu BRANDT, Mandäische Religion 69 ff., 185 ff. und das unten Kap. IV abgebildete Diagramm des Mar Aba von Nisibis. Über die Benennung des himmlischen Meeres als „Indus" in den Veden vgl. BERGAIGNE, La religion vedique I, 156. Über den himmlischen Nil der Ägypter s. MASPERO, Bibliothèque Égyptologique II, 206. Daß auch der griechische Okeanos ursprünglich ein Himmelsgewässer ist, scheint zuerst BERGK, Opusc. II, 691 ff., 696 erkannt zu haben. Von RHODE, Psyche[3] II, 123[0] wird diese Anschauung sonderbarerweise als spätes ägyptisches Lehngut bezeichnet. Dagegen haben neuerdings BERGER, Myth. Kosmographie der Griechen S. 2 f. und RADERMACHER, Deutsche Litt.Zeit., 26. Bd., 1905, Sp. 2513 gestützt auf Stellen, wie Etym. Magnum 821, 18; Stesichor. fr. 8; Aisch. fr. 69 wieder die Anschauung BERGKS zu Ehren gebracht.

[5] Daher füllt sich bei Homer *Φ* 169 *πᾶσα θάλασσα* aus dem Okeanos. Vgl. den orphischen Hymnus LXXXIII, 4 ABEL p. 100: „*ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ χθονιοὶ γαίης πηγούδυται ἰκμάδες ἀγναί.*" Dazu den lateinischen Hymnus bei BEHRENS, Poetae lat. min. III, 165.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mels in den Gewässern,[1] das Emporsprudeln der Quellen[2] aus der Tiefe,[3] das unaufhörliche Herabströmen der Flüsse von den Höhen der Erde[4] und das Niederträufeln des Regens aus den Wolken in sich aufgenommen und zu einem anschaulichen Ganzen verschmolzen hatte.

Niemandem scheint es bisher eingefallen zu sein, daß die antiken Astrologen — und ein *ἀστρόλογος* soll ja Pherekydes von Syros gewesen sein[5] — in ihrer aus morgenländischer Überlieferung geschöpften Bilder-

---

[1] KUHN, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung I, 456 macht darauf aufmerksam, daß die vedische Poesie für den Wolkenhimmel und den Ozean dieselben Wörter „samudra", „sagara", „arṇas" u. a. gebraucht.

[2] Ilias 9 97, „*φρείατα μακρά*" tiefe „Brunnen", nicht ohne Absicht zu „*κρηναί*" und „*ποταμοί*" in Gegensatz gestellt.

[3] Vgl. die „fontes abyssi" im Eingang der biblischen Sintfluterzählung (abyssus = bab. apsû „Haus der Wasser" = unterer Ozean). Nach Herod. II, 28 ließen die Priester von Sais den Nil aus einer unergründlich tiefen Quelle hinter Syene entspringen. Über die „Quellhöhle" der Gewässer bei den Babyloniern s. JENSEN, Kosmol. S. 243—253.

[4] Alle Flüsse der Welt entspringen aus einem himmlischen Strom, der durch Schleußen (Genes. 7, 11 arboth haššamajim = catarractae coeli — gemeint sind die der Wasserregion angehörigen Tierkreiszeichen als „Tore des Himmels") auf die Erde herabströmt und dabei einen Wasserfall bildet, der z. B. in den Miniaturen der sog. „Octateuche" (Abb. nach dem vatikanischen Exemplar in der Publikation von THEODOR USPENSKY, L'Octateuque du Serail, Album zum 12. Bd. der Mitt. des kais. russ. arch. Instituts in Konstantinopel, Taf. IX, Nr. 14) unter dem Titel *τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ* dargestellt ist. Dazu ist die „libysche" d. h. wohl phönizische Legende über die Apollonquelle von Kyrene, Herod. IV, 158 („*ἐνταῦθα ὁ οὐρανὸς τέτρηται*") zu vergleichen. Eurip. Hippol. 785 strömen die *ἀμβροσιαὶ κρηναί* unter dem Lager des Zeus hervor. cf. Plaut. Trin. 940 „est caput amnis, qui de coelo exoritur sub solio Jovis". Siehe PLUTARCH de Is. et Os. c. 38; quaest. conviv. VIII, 8, p. 729 C über den Nil als „*Ὀσίριδος ἀποῤῥοή*".

[5] Andron von Ephesos bei Diog. Laert. I, 119, DIELS FVS[3] p. 504, Z. 14. Leider ist das Zeugnis durch den offenbar verworrenen Zusammenhang („*δύο γεγονέναι Φερεκύδας Συρίους, τὸν μὲν ἀστρόλογον, τὸν δὲ θεόλογον υἱὸν Βάβυος*" κτλ.) um einen großen Teil seiner Schlagkraft gebracht. Nicht besser sieht es mit der bei GOMPERZ, Griech. Denker[3] S. 70 erwähnten „Sternwarte des Pherekydes" aus, „die man noch in späteren Zeiten den Besuchern der Insel Syros zeigte". Denn „*σώζεται δὲ καὶ ἡλιοτροπεῖον*" (emend. BYWATER, Hss. *ἡλιοτρόπιον*) „*ἐν Σύρῳ*" (emend. MENAGE, Hss. *Σῦραι*) „*τῇ νήσῳ*" kann sich unmöglich auf eine Sternwarte beziehen, und GOMPERZ muß unbewußt durch die Vorstellung von den drehbaren Kuppeln moderner Observatorien irregeleitet worden sein. Selbst wenn man *ἡλιοσκοπεῖον* emendieren wollte, käme noch immer keine Sternwarte heraus. Nun heißt aber *ἡλιοτρόπιον* nach Athen. V, 207 ff., Plut. Dion. 29 etc. — vgl. Euseb. praep. ev. X, 14, 11 *γνώμονας πρὸς διάγνωσιν τροπῶν ἡλίου* — vielmehr soviel wie Gnomon oder Sonnenuhr. Die Meinung ist also, daß in Syros noch spät eine alte Sonnenuhr gezeigt wurde, die Pherekydes eingerichtet haben sollte — daher wird sie neben seinem schriftlichen Nachlaß angeführt —, ähnlich wie nach Plin. II, 186 in Sparta ein „horologium sciothericon" von Anaximenes oder Anaximander (Diog. Laert. II, 1) den Fremden gewiesen wurde. Die Angabe ist an sich ganz glaubwürdig, da auf die Behauptung, erst Anaximander habe den Gnomon

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sprache mit dem Ausdruck „Häuser des Himmels“[1] ganz einfach die zwölf Tierkreiszeichen bezeichneten, von denen ursprünglich jeder der sieben Planeten eines,[2] später die fünf Wandelsterne je zwei, die φῶτα — Sonne und Mond[3] — je eines bewohnten; was um so erstaunlicher ist, als doch auch jenen, die sich nie mit antiker Astrologie abgegeben haben, mindestens das Kauderwelsch des Schiller'schen Seni vom „Durchspähen der Himmelshäuser“, vom „Saturnus in cadente domo“ und vom „gräulichen Zeichen im Haus des Lebens“ im Ohr hätte nachklingen müssen.

Schon die Alten[4] waren sich des „chaldäischen“ Ursprungs dieser Vorstellung durchaus bewußt. Daß es sich wirklich um eine babylonische

---

erfunden, nichts zu geben ist. Schon Herodot II, 109 wußte: „πόλον καὶ γνώμονα παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες“ und tatsächlich erwähnt ja bereits die Bibel (II. Könige 20, 9—11, Jes. 38, 8) den „ma'aloth Achas“, einen von König Achas in Jerusalem erbauten „Sonnenzeiger“ (vgl. über diesen MARTINI, Von den Sonnenuhren der Alten, Leipzig 1777, S. 35 ff.; „ma'aloth“ = Stufen, die genaue griechische Übersetzung wäre „στοιχεῖα“). Schade nur, daß H. MARTIN, Mémoires sur les hypotheses astron. etc. Acad. des Inscriptions et belles lettres tom. XXX, 2, p. 29 ff., die höchst verdächtige Ähnlichkeit dieses „ἡλιοτρόπιον ἐν Σύρῳ τῇ νήσῳ“ mit der bekannten Homerstelle über die Insel Συρίη „ὅθι τροπαὶ ἠελιοῖο“ bemerkt hat! Ob man vielleicht infolge der späteren Versuche (Schol. Eust. zu Od.; Strabo X, 5, 8; 487 etc.) Συρίη mit Σῦρος zu identifizieren, auf die Idee gekommen war, irgend ein altes Sonnenbaithyll auf die mythischen τροπαὶ ἠελιοῖο zu beziehen? Oder äfft uns doch nur ein zufälliger Gleichklang? — Jedenfalls muß auch das gegen den Φερεκύδης ἀστρόλογος zur Vorsicht mahnen, daß gerade unter den Fragmenten des Leriers zahlreiche Catasterismen ausgewiesen sind. Dafür spricht nur der astralmystische Titel „Heptamychos“ in seiner Theogonie, worüber unten Kap. IV das Nähere.

[1] Babylonisch „bētu“ oder „parakku“ (= Zelte), griechisch οἶκοι, lateinisch „domus“ oder „domicilia“ (cf. Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 12, 10: „in duodecim zodiaci signis, quorum certa certorum numinum domicilia creduntur“), arabisch „al-burūg“, vom griechischen πύργοι oder unmittelbar von dem durch πύργοι schlecht und recht wiedergegebenen „parakku“ abgeleitet. Vgl. FRITZ HOMMEL, ZDMG XLV, 1891 S. 607₂. Über das ganze System der Planetenhäuser s. die lichtvollen Ausführungen bei BOUCHÉ-LECLERQ, L'astrologie grecque, Paris 1899, p. 182 ff.; über die eigentlichen „Häuser des Himmels“ ibid. p. 276 ff.

[2] Demgemäß sind auch die im Sohâr (Mon. Jud. II, p. 195 ff.) mit glühenden Farben geschilderten sieben Paläste (Heḳaloth = Hallen) des Himmels nichts anderes als Planetenhäuser, was schon daraus hervorgeht, daß im ersten dieser „Paläste“ eine „Seite“ „lebonah“ (Mond), im dritten eine als „nogah“ (Venus) bezeichnet wird. Die zwölf strahlenden Götterpaläste im nordischen Grimnismǫl hat schon Finn Magnussen auf den Tierkreis bezogen.

[3] Auch auf das verwandte in der arabischen, indischen und chinesischen Astrologie erhaltene, nach P. KUGLERS glänzender Beweisführung sicher in Babylon aufgekommene System der 24 „Häuser“ oder Stationen des Mondes wäre hier zu verweisen.

[4] cf. Firm. Mat. adv. Math. II, 3 „Babylonii haec signa in quibus exaltantur singuli (sc. planetae, er meint also die sog. ὑψώματα) „domus“ eorum esse voluerunt“.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Theorie und nicht um eine spätere Spekulation jener griechischen Schwindelchaldäer handelt, beweisen die vielen babylonischen Kudurrus, die sog. „Grenzsteine“,[1] die auf ihren reliefgeschmückten Calotten eine Menge von Symbolen des Sternhimmels und der Astralgötter zur Darstellung bringen und bei dieser Gelegenheit[2] in unübertrefflicher Anschaulichkeit die tempelförmigen, mit je zwei Türen zum Aus- und Eingehen versehenen „Häuser“[3] am Himmel vorführen, aus denen wie riesige Schneckenleiber die Ungeheuer des Tierkreises hervorkriechen. Wenn also Pherekydes von der „*γῆ*“, vom „*ὠγηνὸς*“ und den „*ὠγηνοῦ δώματα*“ spricht, so meint er damit neben Erde und Meer keineswegs auch noch die Paläste des Meeresalten, etwa jene „*δώματα*“ schlechthin,

[1] Keilinschriftliche Landleiheurkunden mit einer mehr oder minder ständigen Poenformel, in der die abgebildeten Götter aufgefordert werden, die verbrieften Rechte gegen jeden Übertreter zu schützen. Fast alle bis jetzt bekannt gewordenen Exemplare findet man nunmehr am bequemsten im 4. Bd., Serie D der Publikationen über die babylonische Expedition der Universität Pennsylvania (HINCKE, a New Boundary Stone, Philadelphia 1907) beisammen; das wichtige Stück in Berlin (Abb. Vorderasiatische Schriftdenkm. der k. Mus. in Berlin, Beiheft zu Heft I, Taf. 2) fehlt, ebenso von den noch nicht publizierten Stücken im British Museum eines (Nr. 90835), das in der Serie käuflicher Photographien von MANSELL (als Nr. 1550) erschienen ist.

[2] Siehe S. 208 Abb. 32 nach der Berliner Merodach-Baladanstele; vgl. dazu etwa den sog. Cailloux Michaud der Pariser Nationalbibliothek bei PERROT-CHIPIEZ, Hist. de l'art. II, p. 610 f. HOMMEL, Gesch. Bab. und Assyr. S. 74 und anderswo.

[3] Prof. F. HOMMEL macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß das Ideogramm für betû = Haus höchst wahrscheinlich nur eine graphische Abkürzung dieser detaillierten Abbildungen auf den Kudurrus darstellt. „išreti“ = Tempel werden die Sternhäuser u. a. in der Inschrift IV, RAWLINSON 38 genannt. Gleichbedeutend ist noch „šubati“ = Standorte, Wohnsitze (stationes, mansiones, vgl. vielleicht assyr. „manzaltu“ = „Wohnung“, hebr. „mazzāloth“ = Tierkreiszeichen) in der Inschrift des sog. Nazimarattaš-Kudurru (vgl. H. ZIMMERN, Leipziger semit. Studien II, 2 p. 34 f.); ZIMMERN übersetzt den Ausdruck „sub-tum“ (plur. „šubati“, die Wurzel bedeutet „sitzen“) freier mit „Thron“. Dagegen ist nichts einzuwenden, denn auch die Astrologen (Ptolem. I, 22; Hephaist. I, 19 p. 75 ENGELBRECHT) sprechen in besonderem Zusammenhang statt von den *οἶκοι* von den *θρόνοι* der Planeten (zur näheren Erklärung vgl. BOUCHÉ-LECLERQ p. 244 ff.); merkwürdigerweise ist die Vorstellung in germanischen Volksglauben übergegangen: vgl. GRIMM, KHM Nr. 25 (die „sieben Raben“) über die Sterne, von denen jeder auf einem eigenen „Stühlchen“ sitzt. Ich möchte übrigens bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß die „*θεῶν ἕδη τε καὶ ἱερά . . ἐν οἷς τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοὺς εἶναι*“ am Himmel, von denen der platonische Sokrates in seiner Jenseitsvision im Phädon p. 113B schwärmt — wohl durch orphisch-pythagoräische Vermittlung —, jedenfalls auf diese „šubati“ und „išrêti“ zurückgehen. HOMMEL, Abh. und Aufsätze II, 1900 S. 244 n. 2 und S. 272 hat m. W. zuerst diese ständig mit Sternbildsymbolen verbundenen Bauwerke als „himmlische Häuser“ (er dachte vorzüglich an die sog. Mondhäuser „mansiones lunae“) gedeutet. Vorher sprach man — so RAWLINSON, PINCHES u. a. — meist von „Altären“.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in denen bei Homer Okeanos und Tethys die Hera aufgezogen haben,[1] sondern einzig und allein die „Häuser des Himmels", die mystischen Heimstätten der ruhelos über den Himmel ziehenden Wandelsterne.

Kein ausgeklügelter Schulfall könnte die Unzulänglichkeit einer ausschließlich philologischen Exegese deutlicher veranschaulichen als diese altbabylonischen Abbildungen der „Häuser des Himmels", die mit einem Schlag nicht nur einen anscheinend unverständlichen Text ohne die leiseste Änderung und Vergewaltigung in sich verständlich machen, sondern auch den Zusammenhang der ganzen Stelle bis auf Nebenumstände der Überlieferung aufklären.



Figur 32. **Babylonische Darstellung der „Häuser des Himmels"** auf der Calotte der Berliner Merodach-Baladanstele.

Denn aus der Umgebung des clementinischen Fragments, die nur GRENFELL und WEIL flüchtig beachtet haben — DIELS hat die Einkleidung des Zitats erst in der zweiten Auflage seiner Sammlung in den Text aufgenommen —, geht deutlich hervor, daß Clemens selbst die Stelle noch ganz in dem eben zitierten Sinne

„und stickt hinein die Erde, das Weltmeer und die Häuser des Himmels"[2]

---

[1] Ξ 202 „*οἱ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισι εὐ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον*". Übrigens fehlt auch hier nicht die Möglichkeit an einen Ort am Himmel zu denken. Es ist keineswegs so sicher, daß hier von Anfang an nur an märchenhafte Seekönigspaläste ohne kosmische Realität zu denken ist. Vgl. dazu noch besonders das unten S. 211 5 über die „sacraria Ditis" auf dem Weltenmantel bei Claudian Bemerkte.

[2] Man stoße sich nicht daran, daß *ὦγηνος* hier anscheinend in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet wird. Die Stelle ist tatsächlich unübersetzbar, weil im deutschen eben ein entsprechendes Wort für *ὦγηνος* = „umfassendes Urwasser" fehlt. „Erde, Himmel und Sternenhäuser" würde den Sinn noch weniger gut wiedergeben. Zu dem in den Weltenmantel eingestickten Himmelswasser vgl. besonders oben Abb. 18 S. 69 und unten den Text des Claudian.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

verstanden haben muß. Unmöglich hätte er sie sonst als Parallele, ja als Nachbildung der homerischen Schildbeschreibung

„ἐν μὲν γαῖαν ἐτεύξε ἐν δ' οὐρανὸν ἔν τε θαλάσσην"

auffassen können, wie er es tatsächlich zu tun scheint,[1] — ein Sachverständnis des Kirchenvaters, das nicht allzusehr befremden wird, wenn man sich einmal durch einen Blick in die antiken Wörterbücher überzeugt hat, daß selbst den byzantinischen Scholiasten die Auffassung des Okeanos als Luftmeer[2] und Himmelsozean[3] viel weniger aus dem Bewußtsein geschwunden war, als ihren modernen Nachfolgern.

Erst durch diese Einsicht in das wahre Wesen der „ὠγηνοῦ δώματα" ist der Nachweis erbracht, daß auch Pherekydes tatsächlich vom kosmischen Sternenmantel spricht, und die vom Anfang an unverkennbare Entsprechung der orphischen und der Pherekydeischen Peplopoiie als vollständig durchgehend erwiesen. Denn auch Claudians Schilderung des mystischen Gewebes der Kore[4] ist wieder nichts anderes, als eine farbenprächtige phantasievolle Variation über das althergebrachte, in der vorausgesetzten orphischen Urquelle unzweifelhaft zugrundegelegte, und auch von Nonnos in seiner oben[5] besprochenen Schilderung des Peplos der Harmonia mit den Bildern der Erde, des Meeres und des Himmels durchgeführte Thema vom dreigeteilten ozeanumflossenen Kosmos:

„Ipsa domum tenero mulcens Proserpina cantu
inrita texebat rediturae munera matri.
Hic elementorum seriem sedesque paternas[6]

[1] DIELS FVS[2] p. 507, Z. 27; über den sachlichen Hintergrund dieser tatsächlich auffallenden Parallele vgl. unten am Schluß des Kapitels die Erörterungen über den kosmischen Schild des Achilles.

[2] Hesych. „Ὠκεανός· ἀήρ. Ὠκεανοῦ πόρον εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχορεῦσιν. Gegen ROHDES Ansicht, daß die Vorstellung von den in der Luft schwebenden Seelen bei den Griechen erst spät, in ägyptisch beeinflußten Spekulationen auftritt (Psyche[3], II, 123[0]) spricht schon allein die Grabschrift auf die Streiter von Potidäa CIA I, 442 „Wie die Erde den Leib, empfing die Seelen der Äther".

[3] Etymol. Magn. 821, 18 „ὠκεανὸς παρὰ τὸ ὠκέως ἀννύειν ὁ οὐρανὸς νενόμισται". Vgl. dazu nach RADEMACHERS Vorgang (oben S. 204[4]) Stesich. fr. 8 und Aesch. fr. 69.

[4] Raptus Pros. I, 246 ff.

[5] Siehe S. 162.

[6] Gemeint sind hier und im drittnächsten Vers die sog. „natürlichen Orte" der Elemente. Über diese Lehre vgl. Anaxagoras (DIELS FVS[2] p. 293[43], 294[1]); Aristoteles ed. BEKKER p. 355 a 35 und 277 b 14; daß man die kosmischen Orte der Elemente am Himmel suchte, ergibt sich aus Sallust περὶ θεῶν καὶ κόσμου Kap. 6, wo unterhalb der sieben Sphären der Planeten noch fünf Sphären der Elemente Erde, Wasser, Luft,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Insignibat acu: veterem[2] qua lege[3] tumultum[2]
discrevit[4] Natura parens[5] et semina[4] iussis[1]
discessere locis.[1] Quidquid leve fertur in altum[1]
in medium graviora[6] cadunt, incanduit aer[6]

Feuer und Äther unterschieden werden. Spät und mißverständlich an dieser verdrehten Wiedergabe einer altorphischen Theorie ist nur die Trennung der ursprünglich identischen Gestirn- und Elementarsphären (cf. Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 11_8).

[2] cf. Ovid Metam. I, 2f. „hanc deus et melior litem natura diremit". Vgl. den Ausdruck „*ὕλη πλεμμηλῶς ἔχουσα*" bei Celsus, Origines c. C. VI, 42; dazu den kosmologischen *νεῖκος* des Empedocles (fr. 16, 17 DIELS) und den genau entsprechenden *πόλεμος* des Heraclit (fr. 53), den schon Celsus in richtiger Einsicht mit dem Pherekydeischen Kampf gegen den Ophioneus vergleicht, der seinerseits sein orphisches Gegenstück in dem Kampfe des Ophion und Kronos bei Apoll. Rhod. 503 ff. hat.

[3] Lateinische Übertragung der orphischen Begriffe *Θέμις* oder *Δίκη*; dazu vgl. ferner „Orph." bei Procl. Plat. R. P. 120, 22 Sch . ., ABEL, fr. 105, 129 über *Ἀνάγκη*, die den Kosmos noch bei Parmenides (fr. 8, Z. 20) und Plato (Res. publ. 616 C.) mit ihrer *ἄτρακτος* zusammenhält. Vgl. dazu den orphischen Vertrag des Zeus mit der Nacht, der auf dem Gesetz (= *Δίκη*) ruht (Procl. in Plat. Tim. II, 96 B. C., ibd. in Plat. Alcib. III, p. 70, ABEL, fr. orph. fr. 126, p. 204). *Δίκη* als goldenes Seil, das die Welt in Banden hält bei Procl. in Plat. Tim. III, 146 F, ABEL, fr. 121, 122, p. 201. Dazu oben S. 94 ff. über den Himmelsgürtel als allumfassendes „Gesetz" bei den Persern und Empedokles, S. 160_2 über den Gürtel der Harmonia im Heiligtum der Doto (= Gesetz) und über das „große Band" der Ninmach. Merkwürdig ist jedenfalls, daß sich in der Saemundar Edda 149 (GRIMM Myth.[4] I, 338) ebenfalls ein „goldenes Seil am Himmel" erwähnt findet, das auch in serbischen Liedern (GRIMM Nachtrag S. 118) vorkommt.

[4] Hinter den Worten „Natura semina discrevit" steckt das eigentümliche Gleichnis von der Getreideschwinge, (*λίκνον*), das ich sonst nur noch an einer Stelle kosmisch ausgedeutet finde: und zwar in dem einleitenden Abschnitt „de mundi fabrica" der Kosmogonie des Ethikus ed. D'AVEZAC (vgl. oben S. 90_1) p. 456, wo in der Schilderung der Weltschöpfung von einem „acervus frugum" und vom Worfeln („ventilare", griech. *λικμᾶν* oder *λικνίζειν*) der „semina" und „gramina disparilia" die Rede ist. Niemand, der einigermaßen über die mystische Bedeutungen des *λίκνον* in den eleusinischen, aber auch in den bacchischen Riten von Delphi unterrichtet ist (vgl. zuletzt JANE E. HARRISON, Proleg. p. 528—35) wird die Wichtigkeit gerade dieses Gleichnisses für die Erkenntnis der orphischen Herkunft des Stückes unterschätzen.

[5] Natura parens = orph. „*Φύσις παμμήτωρ* cf. oben S. 162_3; personifiz. Orph. hymn. 10, inschriftl. IGSI 1295 (alexandrinisches oder augusteisches Relief mit der Apotheose Homers, auch sonst durch orphische Personifikationen wie *Χρόνος*, *Πίστις* und *Σοφία* merkwürdig), vgl. Johann Protospatharius ad Hes. Opp. v. 777 „*τὴν Φύσιν Ὅμηρος γυναῖκα λέγει ἑστὼν μὲν ὑφαίνουσαν ἀλιπορφύροις νήμασιν*" etc. Dazu die *Φύσις ἑπτάστολος* oben S. 102_1. Über „*Φύσις*" mehr bei HARDY, Der Physisbegriff bei den Alten.

[6] cf. Parmenides fr. 8, Z. 56 ff., wo das „*αἰθέριον πῦρ*" als leicht („*ἔλαφρον*") die Finsternis (Erde) als schwer bezeichnet wird, und Anaxagoras oben Anm. 1. Vgl. das Scholion des Simplicius zur Stelle (DIELS, FVS[2], p. 121, 3, 18 ff.), ferner Stobaios Ecl. I, 142, 9: „*οἱ Στωικοὶ δύο μὲν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων κοῦφα, δύο δὲ βαρέα — ὕδωρ καὶ γῆν* . . cf. Cicero, Acad. post. I 11_{39}.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Legit flamma polum.[1] Fluxit mare, terra pependit,[2]
Nec color unus erat: stellas accendit in auro
Ostro fundit aquas, attollit litora gemmis
filaque mentitos iamiam caelantia fluctus
arte tument: credas inlidi cantibus algam
et raucum bibulis inserpere murmur harenis.
addit quinque plagas[3] mediam sub tegmine rubro
obsessam fervore notat; squalebat iniustus
limes et adsiduo sitiebant stamina sole
vitales utrimque duas[4] quas mitis oberrat
temperies habitanda viris in fine supremo
torrentes traxit geminas brumaque perenni
foedat et aeterno contristat frigore telas;
nec non et patrui pingit sacraria Ditis
fatalesque sibi manes[5] nec defuit omen:
praescia nam subitis maduerunt flebitibus ora.

[1] Vgl. Aet. II, 11, 4 (DIELS, FVS[2] p. 111, Z. 23) „*Παρμενίδης, Ἡράκλειτος . . . πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν*".

[2] Auch diese fortgeschrittene kosmologische Vorstellung kann einem Zeitgenossen des Pythagoras von Samos, wie dem Brontin ohne weiters zugeschrieben werden, nachdem einmal Anaximander (DIELS, FVS[3] p. 4 Z. 5) die Lehre von der „*μετέωρος γῆ*" ausgesprochen hatte.

[3] Siehe dazu unten Kap. IV über die „*πέντε μύχοι*" der erschaffenen Welt nach Pherekydes.

[4] Die Antipodenlehre von den zwei bewohnbaren, durch die Gluthitze einer unüberschreitbaren mittleren getrennten Zone scheint nun allerdings in dieser Form hellenistischen Anschauungen zu entsprechen; aber wer die pythagoreischen Spekulationen von der Gegenerde mit der neubabylonischen Theorie des Mar Aba von Nisibis (vgl. das Diagramm 6 bei Cosmas Indikopl. MIGNE, PG LXXXVIII c. 463 f. Taf. I) vergleicht, wird es nicht so leichthin ausschließen, daß auch in dem Peplos des Brontin etwas der Antipodenlehre Entsprechendes gestanden haben könnte.

[5] Auf den ersten Blick überrascht die Darstellung der „sacraria Ditis" und der „Manen" am Himmel. Aber man überzeugt sich leicht aus der Darstellung bei BOUCHÉ-LECLERQ a. a. O. S. 276 ff. über die zwei Systeme der himmlischen Orte, den „*ὀκτώτοπος*" des Manilius und des Firmicus, und den „*δωδεκάτοπος*" aller anderen Astrologen, daß ganz allgemein eine der „domus coeli" als „ianua Ditis" „inferna porta" oder „*Ἅιδου πυλή*" bezeichnet wurde. Solche Zeugnisse pflegt man allerdings nach der herrschenden Methodik als „späte" und „willkürliche Erfindungen" zu vernachlässigen — was mich immer an die schöne Hypothese erinnert, daß die Mönche des Mittelalters die ganzen klassischen Schriftdenkmäler gefälscht haben. Glücklicherweise lassen sich solche Argumente hier in concreto widerlegen, seit BOLL, Sphära p. 246 die Sternbilder „Hades", „Styx" und „Acheron" in der Sphära barbarica aufgezeigt und gerade für das Hadessternbild (babyl. „ug-ga" „Herr des Todes") altorientalischen Ursprung erwiesen hat. Sogar die „fatales manes" als Sternbilder sind in einer von BOLL herangezogenen Stelle be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Coeperat et vitreis sumptis iam margine textis
Oceanum sinuare vadis;[1] sed cardine verso
cernit adesse deas imperfectumque laborem[2] deserit . . .

Wer diese Übereinstimmungen für zufällig und unverbindlich zu halten geneigt ist, sei zum Überfluß noch auf jenen, bereits oben flüchtig erwähnten, in griechischer Paraphrase bei Euseb[3] erhaltenen, unverkennbar syrisch gefärbten Bericht über den Weltenmantel des *AIΩN* verwiesen, wo es heißt:[4]

„. . . *τὸν συμπάντα Αἰῶνα*[5] *Σοφίας*[6] *δέσμοις*[7] *ὁ τῶν ὅλων Βασιλεὺς*[8]

---

legbar. Gelegentlich einer Polemik gegen häretische Ausleger des Arat sagt nämlich Hippolytos (Philosoph. 46—50) „*τὶ γὰρ ἄρκτου ἢ λέοντος ἢ ἐρίφων ἢ ὑδροχόου ἢ Κηφέως ἢ Ἀνδρωμέδας ἢ τῶν ἐν Ἅιδου ὀνομαζομένων εἰδώλων ὅμοιον ἔχουσιν ἀστέρες διεσπαρμένοι κατὰ τὸν οὐρανον;*" *κτλ.*

[1] Über den hier wahrscheinlich als Randstrom des Himmels gedachten Oceanus — das himmlische Meer als solches (*πέλαγος*) ist schon v. 253 geschildert — vgl. unten Kap. IV.

[2] Auch das ist echt orphisch: vgl. zu „imperfectumque laborem" ABEL, fr. 211 „*ἀτελῆ πόνον*", ferner oben S. 138 über die Koreepiklese Pene-lope und das „*Καταλείπειν τοὺς ἱστούς*".

[3] Siehe oben S. 104[1].

[4] Das Vorhergehende enthält ebenfalls auf die Weltschöpfung bezügliche, pythagoreisierende Spekulationen über *ὕλη* und *δύναμις, μονάς, δυάς, τρίας*, die *τετρακτύς* der vier Elemente, die *δέκας* und ähnliche auch sonst bekannte Symbole.

[5] *AIΩν* steht hier als Übersetzung für „ʿOlam", (*Οὐλωμός* bei Philo von Byblos) ein semitisches Wort, das ebenfalls in ganz bezeichnender Zweideutigkeit einerseits räumlich das Weltall, andrerseits zeitlich das Anfangs- und Endlose (*AΩ*), die Ewigkeit, bezeichnet. Das Wortsymbol — über das man nähere Aufschlüsse in den nächsten Lieferungen der „altjonischen Mystik" von WOLFGANG SCHULTZ finden wird — ist jedenfalls verwandt, wenn nicht identisch mit dem *IAΩ* der Gnostiker und des heidnischen Synkretismus (vgl. v. BAUDISSIN, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 197—255, DEISSMANN, Bibelstudien 1—20; „*ἄβρος IAΩ*" im klarischen Orakel bei Macrob. Sat. I, 18, 20; *φωσφόρος IAΩ* = Hermes, HERWERDEN, Mnemosyne II, XVI, 1888, 324: als gnostischer Archont neben Sabaoth, Adonai etc. bei Orig. c. C. VI, 31. Über den „Serapis *IAΩ*" der Zauberpapyri vgl. Berliner philolog. Wochenschr. 1898 p. 126. Genannt wird der personifizierte *Αἰών* in der griechischen Litteratur bei Eurip. *Ἡρακλειδ.* 900 Orph. *εἰχ·* 28, Quint. Smyrn. 12, 194, Nonn. Dion. VII, 222; XXIV, 265 ff., XXXVI 422 ff., XLI 178 ff. Eine inschriftlich bezeichnete Abb. des jugendlichen *AIΩN* auf einer rotfigurigen attischen Vasenscherbe Arch. Jahrb. IV, Taf. VII (dagegen WINCKLER, Aus der Anomia 149 ff.). Bei Heraklit fr. 52, DIELS FVS[2] p. 69, Nr. 52 ist *Αἰων* zweifellos groß zu schreiben (SCHULTZ). Auch in der phönizischen Theogonie des Sanchunjathon (bei Euseb. pr. Cv. I, 104 ff. H.) spielt ein *AIΩN* als Sohn des *Ἄνεμος Κολπία* und der Bau eine wichtige Rolle. Epiphanius in den Addend. zu OEHLERS, Corpus häres. II, 3, S. 632 erwähnt ein im Monat Korion (am 3. Januar nach Jo. Lyd. de mens. IV, 1) begangenes alexandrinisches Fest, an dem die Geburt des Aion aus der Kore von einem sonst nicht näher bekannten Kultverein begangen wurde. Daraus erklärt sich

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

περιλαβὼν[1] ἄγει καὶ φέρει ποικίλως ἡνιοχῶν[2] ἢ καλῶς ἔχειν αὐτῷ καταφαίνεται. Ὁδ' αὐτὸς χρώμασιν ὡραίοις[3] καὶ νεαροῖς ἄνθεσιν τὸν πρὶν ἀσχημάτιστον αμφιέννυς Αἰῶνα λευκὴν μὲν ἐφαίδρυνεν Ἡμέραν[4] Ἡλίῳ,[4] Νύκτα[4] δ'ὑποστρώσας μελαντέρῳ χρώματι ὥσπερ τινὰ χρυσοϋφῆ ψήγματα στίλβειν ἐν αὐτῷ τὰς τῶν ἀστέρων λαμπηδόνας[5] ἐποίησεν, Φωσφόρου

---

sowohl der charakteristische Dionysosbeiname ἁβρὸς Ἰάω im klarischen Orakel (s. oben) als auch die Gleichung ΙΑΩ = Dionysos = Sabazios (KING, Gnostico 83 ff., dazu GRUPPE, Hdb. 1603[4]), und die Bezeichnung des Αἰών als παὶς πεσσεύων bei Heraklit.

[6] Zum Anteil der Sophia an der Weltschöpfung vgl. insbesondere das pseudosalomonische Buch der Weisheit, bes. VIII, 22—30. Im letztgenannten Vers bezeichnet sich die Sophia geradezu als δημιουργός („uman"). In hellenistischer Zeit wird Isis Sophia mit Hermes Logos gepaart (REITZENSTEIN, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, S. 108). Auf der Apotheose Homers IGSI 1295, wo die orphischen Gestalten Φύσις und Χρόνος (s. oben S. 210[5]) auftreten, stehen bezeichnenderweise ΣΟΦΙΑ und ΠΙΣΤΙΣ (vgl. die „Πιστις σοφία" des Gnostikers Valentinian) nebeneinander.

[7] Zu δεσμοῖς περιλαβὼν vgl. oben S. 210[3].

[8] Βασιλεὺς τῶν ὅλων = syr. Mar kol; fast gleichbedeutend mit Αἰὼν = Mar 'Olam; vgl. LIDZBARSKI, Ephemeris Inscr. Sem. I, 258, II, 297; LAGRANGE, Études sur les religions semitiques, Paris 1905, S. 508.

[1] Siehe oben Note 7.

[2] Die Vorstellung der lenkenden Zügel (vgl. Hermipp I, V. 6, p. 24 KROLL „ἡνίοχος κόσμου"; Alanus de Insulis MIGNE CCX, 447: „Natura, quae tuis habenis mundum moderas") — ursprünglich auf die Sonne bezogen, ist vom klassischen Göttergespann (cf. II Kön. 23[11]) her bekannt. Als altorientalische Parallele, die dem oben wiedergegebenen Text schon dadurch näher kommt, daß eben kein Gespann, sondern unmittelbar das kosmische Gebilde mit Zügeln gelenkt wird, vgl. das oft (z. B. MENANT, Recherches sur la glyptique orientale Bd. 1, Taf. 5, danach bei JEREMIAS ATAO[2], S. 438) abgebildete Relief des Nabu-Bal-Idina, das die Sonnenscheibe (inschriftlich als „Krone des Šamaš" bezeichnet) auf einem Altar (vgl. die orphische ἡλιακὴ τράπεζα ABEL fr. 216, den Sonnentisch im Aithiopenland Herodot. III, 17 f. die „mensa solis" bei Ethicus den kosmischen Tisch Salomonis oben S. 47 und unten Kap. IV die τράπεζα-θυωρὸς bei Pherekydes) ruhend und von zwei Genien an Zügeln gelenkt abbildet. Dazu 5 RAWLINSON 65, 33 ff. (der Zügelhalter) „dessen Rat günstig ist, der da fährt auf dem Wagen, der πάρεδρος der Sonne, unvergleichlich im Streit, der die tapfern Maultiere, deren Tun nicht ermatten, anschirrt". Gewisse Talmudstellen (Pirke, di R. Elieser Kap. 6, Mon. Jud. II, p. 208, Nr. 724) könnten auf die Vermutung führen, daß mit diesen zwei Lenkern der Sonne die zwei Tagesplaneten gemeint sind. Nach HOMMEL, GGGAO 122[3] hätte man Ai und Bunene, den zu- und den abnehmenden Mond unter diesen beiden Gestalten zu verstehen. Ob aber nicht eher an Venus und Merkur zu denken ist, die bei Macrob. I, 18 „comites solis" heißen?

[3] Claudian a. a. O. v. 254, vgl. oben S. 211, „nec color unus erat" oder oben S. 197. Pherekydes: „ἐν αὐτῷ ποικίλλει" . . . Philo (Text Nr. 4): παμποίκιλον ὕφασμα . . . Kritias (Text Nr. 57): Χρόνου καλὸν ποίκιλμα etc. . . .

[4] Vgl. die Gestalten der ἡμέρα, des ἥλιος und der νύξ auf dem Peplos des delphischen Apollon oben S. 58[4].

[5] Die Bezeichnung der Sterne als Lampen — vgl. die Lampe des Gottes Nusku

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

δ'ἐξάψας λαμπρὰς ἀκτῖνας, Σελένης τε ποικιλίαν φέγγους ἀστρῶν τε συνόδους πολυαυγεῖς τὸν σύμπαντα οὐρανον οἷον μέγαν πέπλον παντοίοις γραφῆς κάλλεσιν ἐστεφάνωσεν, ἀέρα δ'ἐκτείνας ες βάθος ἄνωθεν ἐξ ὕψους, πλάτη τε καὶ μήκη τοῦ συμπάντος κόσμου τῇ τούτου ψυχώσας δύναμει πτηνοῖς ἅπασιν ἀνῆκε μορφοῦσθαι τοῖς δι' ἀέρος φερομένοις ἀφάντοις τε καὶ ὁρωμένοις μέγα πέλαγος ἐξαπλώσας διανήχεσθαι, γῆν δ' ἐν μέσω κέντρου δίκην σταθμησάμενος ὠκεανῷ ταύτην περιέλαβε τῷ τῆς περιβολῆς κυανῷ χρώματι καλλωπιζομένην ταύτην δ' ἑστίαν καὶ τιθηνὸν καί μητέρα ζῴων ἁπάντων[1] *τῶν ἐν αὐτῇ καταδείξας κτλ.*"[2]

Selbst die monumentale Tradition hat die Spuren des alten mundus tripartitus auf dem Kosmoskleid treulich bewahrt. Der Bamberger Krönungsmantel, das einzige bis heute wirklich erhalten gebliebene Sternenkleid, in dem MAASS eine absichtsvolle Anordnung begreiflicherweise — da er ausschließlich astrologische Konstellationen im Auge hatte — nicht finden konnte, überrascht durch gewisse Einzelheiten, die sich aus dem Grundgedanken des Mantelschmucks allein noch nicht ableiten lassen und bisher allzu unbedenklich von den Erklärern mit in den Kauf genommen worden sind. Dazu gehört vor allem die Darstellung der beiden Hemisphären („Descripcio duorum semisperiorum") mit den gürtelförmig[3] umgelegten Zonen, die man unbedingt auf die beiden Halbkugeln der Erde mit den Wendekreisen und den anderen entsprechenden astronomisch-geographischen Teilungen[4] beziehen muß, da sie als Darstellung des Himmelsglobus mit seinen beiden Hälften nur

---

auf den babylonischen Grenzsteinen — erinnert an die ägyptische Hieroglyphe „chabisu", wo die Sterne als Hängelampen abgebildet werden (vgl. MASPERO'S Rekonstruktion des ägyptischen Weltbildes, Histoire ancienne des peuples de l'orient vol. 1, p. 16 ff.). Aus der Verschmelzung dieses Bildes mit dem Bild der in Barken über den Himmelsozean gleitenden Gestirne (vgl. z. B. den bei BOLL, Sphaera Taf. 4, und oben Fig. 18 abgebildeten Tierkreis von Dendera) scheinen sich mir am ehesten die schiffsförmigen Hängelampen — die bekannteste ist im Erechtheion ausgegraben worden — zu erklären. Das häufige Vorkommen in Gräbern (vgl. Notizie degli Scavi 1895, p. 302 über die in Vetulonia gefundene „barchetta di bronzo da servire come lume per appendersi"; USENER, Sintflutsagen 218 f.), auch bei Christen erklärt sich aus den auch sonst bezeugten Vorstellungen von der Jenseitsfahrt der Seele in den Sternbarken.

[1] Zur *γῆ* als *μήτηρ ζῴων ἁπάντων*, vgl. die phrygische Kybele „*πότνια θήρων*".

[2] Folgt die Erschaffung der Tiere und Menschen im einzelnen. Vgl. übrigens mit diesem Text die unten zu besprechende gnostische Schilderung des Systems der Jenseitswelt im Bild einer Beschreibung des himmlischen Mantels.

[3] Siehe oben S. 95—99. Vgl. dazu die Abbildung des Himmelsglobus von Arolsen bei CUMONT TMCM I, S. 89 Fig. 2.

[4] Über diese terrestrische Einzeichnung astraler Schemata, vgl. Macrob. Comm. Somn. Scip. I, 7, 4. Dazu unten S. 220[6].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eine ganz überflüssige tautologische Zusammenfassung der „Descripcio tocius orbis" bedeuten könnten, während sie, als Hälften der Erdkugel verstanden, sogar eine bestimmte politische und im Geiste des Spenders[1] keineswegs bedeutungslose Anspielung auf das zweigeteilte römische Imperium enthalten: erst diese beiden Halbkugeln sagen deutlich heraus, was Ismael von Bari, der Todfeind der Byzantiner, meint, wenn er dem weströmischen Kaiser zuruft: „Augeat imperium tibi rex qui regnat in aevum!"

Während also diese beiden Halbkugeln vielsagend auf die Erde hinweisen, kennzeichnet die unter dem Sternbild des Walfisches angebrachte Inschrift „mare"[2] das himmlische Meer, um das sich das freundliche Gestirn der Madonna „stella maris", der christlichen Nachfolgerin der schifferschirmenden Venus Urania, die beiden Herrn des Elmsfeuers, die seemannsfreundlichen Zwillinge, der Ziegenfisch, der Wassermann, die Fische u. a. zu einer Wasserregion des Himmels zusammenschließen, während der eigentliche Himmel,[3] die Feuerzone des Empyreums, durch den triumphierenden Heiland und seine Scharen[4] erfüllt erscheint.

Diese Anschauung, daß am Himmel selbst wässerige und trockene Regionen, die biblische „Feste" und die babylonische „Aufschüttung des Himmels" einerseits, himmlische Meere,[5] feurige und eisige Gegenden, Wälder und Wüsten[6] unterschieden sind, ja daß von dort oben Vor- und Abbilder alles Irdischen, irdischer Haine[7] und

[1] Siehe oben S. 17.

[2] cf. unten Anm. 5.

[3] Babyl. „Himmel des Anu"; vgl. „Himmelshimmel" Deuteron X, 14. Dazu Mon. Jud. II, Nr. 689, p. 195: „der höchste Himmel wird Araboth genannt und umfaßt drei Himmel und diese drei obersten Himmel werden Himmelshimmel genannt".

[4] Rabbi Schimeon ben Lakisch (Chagiga XIIb Mon. Jud. p. 193, Nr. 684, Z. 51) sagt vom 7. Himmel, dem höchsten und heiligsten: „Dort sind die Ophanim (Radengel), die Seraphim, die heilgen Chajjoth, die Dienstengel und der Thron der Herrlichkeit. Der König, Gott, der lebendige, hohe und erhabene ruht auf ihnen etc."

[5] Ein östliches, ein westliches, ein nördliches Meer am Himmel nennen nach BRUGSCH, Thesaurus p. 176, thebanische Inschriften. Vgl. das Sternbild *Πέλαγος* der Sphära barbarica bei BOLL, Sphära S. 138.

[6] Siehe unten S. 221 o.

[7] Über das in arabischen Überlieferungen erhaltene Sternbild „Garten" vgl. BOLL a. a. O. S. 251. Noch bei Dante wird bekanntlich wie im Talmud (vgl. ERICH BISCHOFF, Babyl.-astrales im Weltbild des Talmud, Leipzig 1907, S. 29$_1$) ein himmlisches und ein irdisches Paradies unterschieden. Der himmlische „Garten" muß gemeint sein, wenn R. Chamuna (Mon. Jud. II, p. 218, Nr. 750 Z. 11 sagt): „Die ganze Welt ist ein Sechzigstel des Gartens, der Garten ein Sechzigstel von Eden etc." Fünf „Lichtbäume"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Flüsse,[1] irdischer Länder,[2] Städte[3] und Tempel,[4] leuchtende Sternbilder der Götter,[5] Heroen und Menschen,[6] feurige Abbilder von Tieren und Untieren[7] herableuchten — diese ganze Makro- und Mikrokosmostheorie

---

stehen im gnostischen κεφαμιὸς des Valentinian (Pistis Sophia p. 245 und 345), dazu vgl.: Exodus rabba Kap. 35 zu v. 26, 15 über den Bau des Stiftszelts: „So wie Du es oben siehst, mache es unten, wie es heißt aus stehenden Zedernbäumen, nämlich wie sie im Himmelsheer stehen".

[1] Siehe das oben S. 204[4] über den Okeanos und den himmlischen Nil gesagte. Über die himmlischen Feuer-, Wasser- und Luftströme vgl. ferner unten Kap. IV Der nordischen Überlieferung galt die Milchstraße als „Schaumfluß" Wan. Vgl. die Milch- und Honigströme des gelobten Landes — Milch und Honig sind Totenspenden — und den pythagoräischen κύκλος γαλαξίας. Über den Eridanosfluß am Himmel vgl. Boll 134 ff. Euphrat und Tigris unter den Gestirnen erwähnt die Keilinschrift V, RAWLINSON 46 u. 1. Vgl. HOMMEL, Aufs. und Abh. S. 423.

[2] Sohar zu Leviticus Mon. Jud. p. 220, Nr. 756, Z. 19. „Unsere weisen Mitbrüder im Süden sahen in alten Büchern, im Buch Adams, daß die Länder so eingeteilt sind, daß alle die sich unten finden, so sind wie die Himmelsräume oben, diese über diesen, jene über jenen". Dazu BOUCHÉ-LECLERQ a. a. O. S. 328 ff. über die astrologische Chorographie.

[3] Eridu, Babylon, Sippar, Nippur am Himmel, 2 Rawl. 48, 55—57 a b; HOMMEL GGGAO S. 371. Über das „himmlische Jerusalem" im Zebul (vierten Himmel) vgl. den Traktat Chagiga fol. 126.

[4] Cod. Hammurabbi II, 9 ff. heißt es, daß der Tempel von Sippar nach dem Vorbild des himmlischen Tempels erbaut ist. 2 Moses 25, 9; 25, 40; 26, 30 (cf. Act. Ap. 7, 44 ff.) wird Moses von Gott „auf dem Berge" ein „Bild" der heiligen Wohnung, des heiligen Leuchters und allen Geräthes gezeigt. Diese κοσμικὴ σκηνὴ (s. unten Kap. IV und oben S. 108[7] und Text Nr. 1, 2, 15) muß gemeint sein, wenn es Pesachim LIV a, Mon. Jud. p. 179, Nr. 643, 4 und 16 heißt, daß der Tempel des Herrn vor der Schöpfung schon da war. Die Vorstellung dieses präexistenten himmlischen Vorbildes wirkt noch nach in der Anlage des templums nach der etruskisch-römischen Auguraldisziplin. Zu Varro, De l. l. VII, 7 „caelum ... dictum ... templum ... eius templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem", ähnlich Varro bei Fest. p. 339, Paul. p. 220; — bei Livius I, 18, 7; Serv. Aen. II, 693; Isid. or. XV, 4, 7; Dion. Hal. II, 5, 2 ff. ist rechts und links abweichend auf Süden und Norden bezogen, also unter Zugrundelegung der Ost-Kiblah — vgl. jetzt Mon. Jud. p. 213, Nr. 739, Erubin LVI a; ibid. Nr. 740, p. 214.

[5] Der Pfeilstern als „zikru" = Ebenbild des Gottes Ninib, Text bei Jensen Kosmologie p. 472. Nach Sm. 954, Revers Z. 1 ist der Venusstern ein „zikru" der Istar. Über „zikru" allgem. s. keilinschriftl. Bibliothek VI[1] p. 461 ff. Die griechische Übersetzung für dieses „zikru" scheint μίμημα zu sein z. B. (Erat.) Catast. (MAASS, Comm. p. 213) ἕτερον δὲ φάσιν βοῦν (das Sternbild des Stieres) εἶναι τῆς Ἰοῦς μίμημα.

[6] Die Vorstellung wirkt in den zahlreichen Astralapotheosen und -metamorphosen der klassischen Litteratur, aber auch in den wenigen nordischen Sternbildsagen über „Aurwandils Zehe" u. dergl. bis zum „Mann im Mond" der deutschen Sage nach.

[7] In einem zuletzt bei HROŽNY, Mythen des Gottes Ninrag p. 108 ff. transkribierten Text zeichnet Bel mit einem Stab an den Himmel das feurige Bild einer riesigen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der altorientalischen Astralmystik ist gegenwärtig zur Genüge, ja bis zum Überdruß in populären Aufklärungsschriften[1] breitgetreten worden.

Es würde zu weit führen, hier ausführlich auf die bisher so gut wie gar nicht untersuchte völkerpsychologische Entwicklung dieser höchst merkwürdigen Verdoppelung alles Seins durch ein himmlisches Spiegelbild einzugehen. Im wesentlichen muß der Vorgang so verlaufen sein, daß dieselbe Abspaltung durch Traum- und Gedächtnisphänomene, als deren Geschöpfe die Bildseelen der Menschen in das primitive Weltsystem eintreten, auch von unbelebten Dingen derartige Spiegelbilder abgelöst hat.[2] Wie Menschen- und Tierseelen können auch solche „Sachseelen" ihre Körper überlebend und mit jenen zusammen in irgend ein Jenseits eingehend gedacht werden.[3] Dieses Land der Abgeschiedenen selbst muß natürlich in irgend einer Weise als Abbild irdischer Örtlichkeiten mit Hainen, Flüssen, Brücken und Bergen, Höhlen und Hallen vorgestellt werden. Hat man aber einmal angefangen, dieses ursprünglich irgendwo auf oder gar unter der Erde gelegene Seelenland mit den Ahnengeistern und ihrem Besitztum an entrückten Sachseelen[4] in den Himmel zu versetzen, so lag die Versuchung nahe

---

Schlange, dazu vgl. die zahlreichen Tierverstirnungen der griechischen Katasterismenlitteratur; natürlich ist das Verstirnungsprinzip eine klassische Umkehrung der ursprünglichen Anschauung, wie sie z. B. Philosophum. IV, 6, p. 130 CRUICE, deutlich hervortritt: „*καρκῖνοι δὲ καὶ ταῦροι καὶ λέοντες καὶ κριοὶ καὶ αἶγες καὶ ἔριφοι καὶ ὅσα ἄλλα θήρια διὰ τῶν ἄστρων ὀνομάζεται κατὰ τὸν οὐρανόν· εἰκόνες δή φησιν* (sz. die peratitischen Gnostiker) *εἰσὶ καὶ παραδείγματα ἀφ' ὧν ἡ μεταβλητὴ κτίσις λαμβάνουσα τὰς ἰδέας τοιούτων ζῴων γένεται πλήρης.*"

[1] Vgl. JEREMIAS das alte Testament und der alte Orient, 2. Aufl., Leipzig 1906; J. LEPSIUS, Reich Christi, Bd. VI, 1903, S. 355.

[2] Vgl. TYLOR, Primitive Culture I, 431 ff. über „object souls", dazu MACH, Erkenntnis und Irrtum, S. 94.

[3] Vielleicht am tiefsten in diese Vorstellungskreise hinein führt die im ägyptischen und im etruskischen Totenkult nachweisbare Sitte, die Opfergaben für die Toten (Speisen, Waffen, Gebrauchsgegenstände aller Art) nicht mehr in natura beizusetzen, sondern im Abbild an den Wänden der Grabkammern zu verewigen. Vgl. das Material bei WALKER, The egyptian doctrine of funeral offerings, Proceedings of the Society f. Bibl. Arch. XXVI. Bd., S. 76 ff. Solche Bildopfer (*γραπτὰ ζῷα* = „gemalte Tiere", bei DIELS fälschlich übersetzt „gemalte Bilder") erwähnt auch Empedokles fr. 128 (DIELS FVS², p. 210, 31) in seiner Schilderung des goldenen Zeitalters.

[4] Vielleicht darf hier an die allerdings meist späten Verstirnungen berühmter Reliquien, besser gesagt Kultsymbole, wie der Leier des Orpheus, des „Crater Liberi", des delphischen Dreifußes, der Wage der Dike, der Krone der Ariadne, in hellenistischer Zeit des Haares der Berenike und ähnlicher Sachseelen erinnert werden. Aus nordischer Überlieferung wäre die Bezeichnung „Marienrocken" „Rocken" oder „Spindel der Frigg" für das Sternbild des sog. Orionsgürtels (P. HERMANN, Nordische Mythologie, Leipzig

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

genug, diese Spiegelbilder irdischen Lebens auch wirklich in den bedeutsamen Konfigurationen des Sternenmeeres wieder finden zu wollen. Die systematische Durchbildung dieser Astralmystik, die Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Irdischen von den Vorgängen am Himmel, diese ganze Astrologie, Astralmedizin,[1] Astralbotanik[2] und Astralchemie[3] war dann im Grund nur eine ungeheuerliche Hypostasierung der richtigen im Lauf der Entwicklung höherer agrarischer Kultur gewiß nicht ausgebliebenen Beobachtungen über die Abhängigkeit des menschlichen,[4] tierischen und pflanzlichen Lebens von den Jahres- und Mondzeiten, mithin vom Laufe und der Stellung der Gestirne. Hand in Hand mit diesen astralen Umbildungen des Sachseelenglaubens scheint eine weitere, naheliegende Vertiefung des Inhalts dieser Vorstellungen gegangen zu sein. Wie man die Ahnenseelen an der Erzeugung des menschlichen Einzellebens mit beteiligt dachte,[5] und einen Zusammenhang zwischen dem Leben des einzelnen Tieres und einem im Land der Seelen bzw. unter den Sternen weilenden „älteren Bruders"

1903, p. 433) zu vergleichen, die vielleicht auf irgendwelchen Umwegen mit der klassischen „*ἡλακάτη*" („*πλόκαμος*", s. BOLL a. a. O. S. 276) und den als „*χρυσηλάκατος*" bezeichneten Gottheiten zusammenhängt.

[1] Vgl. die Arbeiten zur Geschichte der Medizin von OEFELE und desselben Studien MVAG 1902, Heft 6.

[2] Vgl. PITRA Spicil. Solesm. V, 279 „est apud Graecos quidam liber Alexandri Magni de septem herbis septem planetarum," cf. Catalogus codd. astrol. IV 122: „Theophili de animalibus et plantis unicuique planetae subiectis"; ibid. 134: „de plantis, quae secundum planetarum naturam operantur"; ibid. VI, 83: „de septem stellarum herbis"; PITRA, Anal. sacra V, 2 p. 279 und 284 „*Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου πρὸς Ἀσκλήπιον περὶ βοτάνων τῶν ζ' ἀστέρων*" (gemeint sind die sog. hermetischen *κυρανίδες*, astralbotanische Schriften, cf. FABRIC. Bibl. Graec.[4] I, 69 ff. nach ZIELENSKY, Archiv für Religionswiss. 1906, S. 52 vielleicht in Kyrene entstanden); LUDWICH, Anecdota 120—121; Mon. Jud. p. 223, Z. 5: „es gibt kein Kraut auf Erden, das nicht einen Stern am Himmel hätte, welches es schlägt (berührt) und zu ihm spricht: wachse!" ebenda S. 224, Z. 27 (Sohar): „Es gibt kein noch so kleines Gräschen auf der Welt über das kein Planet oder Stern im Himmel regierte" u. s. f. Bundahisch 27, 24: „Jede einzelne Pflanze ist einem Engel überantwortet". LOBECK, Aglaoph. II, 841; J. BERNAYS, Arch. Ztg. XXXII, 1874, 99.

[3] Dazu CHWOLSSOHN die Ssabier, Bd. 1, 441 ff., 658 ff., 839 ff.; BERTHELOT, Les alchimistes grecs. p. 24 ff. etc. SCHRADER, Sprachvergl. und Urgesch.[3] 224; BRANDIS, Hermes 2. Bd. 1867, p. 265 ff.

[4] Man denke bloß an die Abhängigkeit der Katamenien und Geburtsperioden vom Mond, an die schon sehr früh beobachteten hebdomadischen Krankheitskrisen u. dgl.

[5] Ganz abgesehen von der in der Namensgebung zutage tretenden Reinkarnationstheorie möchte ich darauf verweisen, daß in Athen die Drittväter (*Τριτοπάτορες*) um Kindersegen angefleht werden: „*Φανόδημος* (FHG I, 367, 4) *φησὶν ὅτι . . . Ἀθηναῖοι . . . εὔχονται αὐτοῖς ὑπὲρ γενέσεως παίδων ὅταν γαμεῖν μέλλωσιν*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

annahm,[1] so müssen auch die Sachseelen überhaupt zu zeugenden Urbildern der Einzelgegenstände[2] geworden sein. Und wie sich die Seelen, die ursprünglich wesen- und leblose Schattenbilder des Lebens darstellen, nach und nach parasitisch zur eigentlichen Triebkraft des Körpers, zum Träger alles inneren Lebens, zum wahren Ich des Menschen entwickeln, so wachsen die ursprünglich nur traumhaften Sachseelen, die kleinen und flüchtigen *εἴδωλα* und *δείκελα*, die eine weitverbreitete volkstümliche Vorstellung von den Gegenständen abschweben und in das Auge des Sehenden, Erinnernden oder Träumenden vorübergehend eindringen läßt, an Größe und Vollkommenheit über ihre wirklichen Vorbilder hinaus und werden aus vergänglichen, subjektiven Abbildungen der Dinge zu bleibenden, wahrhaft seienden, mangellosen und ewigen Wesenskernen der Erscheinungen; die *εἴδωλα* und *δείκελα* des Demokrit[3] verwandeln sich in die *εἴδη* der Platonischen Begriffsontologie, die die uralte mystische Vorstellung[4] der Sach-

[1] Vgl. die finnischen, samoanischen und nordamerikanischen Vorstellungen totemistischen Charakters, die schon GOMPERZ, Griechische Denker S. 321 (573) nach D'ACOSTA, LAFFITEAUX und TYLORS Beobachtungen mitteilt, und mit der Genesis der platonischen Ideenlehre in Verbindung bringt.

[2] Nur aus dieser Vorgeschichte heraus wird z. B. das innere Widerstreben Platos gegen die Annahme von Ideen für Artefacten verständlich.

[3] DIELS A 118, B 123 und 166, FVS[3] p. 371, Z. 26 ff.; p. 408, Z. 6; p. 415, Z. 29.

[4] Die unmittelbare Abhängigkeit Platos von gewissen — allerdings mit genialer Freiheit erfaßten und weitergebildeten — mystischen Lehren ist besonders an den Gleichnissen deutlich und schon den antiken Kommentatoren aufgefallen. Was das Höhlengleichnis anlangt so bemerkt Proclos (zu Tim. 290, bei DIELS FVS[3] 509_{28} fälschlich auf Pherekydes bezogen, mit dessen Kosmologie dieses Bild unvereinbar ist) „*τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον . . . καὶ σπήλαιον.*" Dazu vgl. unten Kap. IV über die kosmischen Höhlenheiligtümer der Mithriasten. Durch orphische Vermittlung (vgl. die Höhle der Nacht, vor der die Adrasteia die Becken schlägt, ABEL fr. orph. Nr. 109 f., p. 194) ist die Vorstellung in die mystische Kosmologie der Griechen eingedrungen. Auch die „Schattenbilder" und „Wasserspiegelungen" dieser berühmten Phaidonstelle sind altbekannte mystische Seelengleichnisse (vgl. Apollod. *περὶ θεῶν* bei Stobäus ed. I, p. 420 w „*ὑποτίθεται* (sc. Homer) *τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδώλοις τοῖς ἐν τοῖς κατόπτροις φαινομένοις ὁμοίας καὶ τοῖς διὰ τῶν ὑδάτων συνισταμένοις, ἃ καθάπαξ ἡμῖν ἐξείκασται καὶ τὰς κινήσεις μιμεῖται, στερεμνώδη δὲ ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἀντίληψιν καὶ ἁψίν*". (Gerade diese Ungreifbarkeit, die die Wesenlosigkeit des *εἴδωλον* ausmacht, wird beim *εἶδος* als Körperlosigkeit des wahren Seins zum echtesten Merkmal der Idealität!) Zahlreiche leicht noch zu vermehrende folkloristische Belege für Alter und Verbreitung dieser Vorstellungen bei NEGELEIN, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Arch. f. Religionswiss. 1902, S. 22 ff., wo aber die Spiegel als Grabbeigaben seltsamerweise vergessen worden sind. Auch die Gleichnisse von *κάτοπτρον* und dem Wasserspiegel verdankt Plato wahrscheinlich orphischen Überlieferungen. Ich denke an das *κάτοπτρον Διονύσου* (Nonn. Dion. VI, 273, ABEL, fr. orph.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

seele[1] in einer heute noch nicht ganz überwundenen Verschmelzung mit den rationalistischen Elementen der verstandesklaren sokratischen Definitionslehre enthalten.

Daß Plato selbst noch spät und ausdrücklich erklären mußte, die astronomischen Erscheinungen, „die bunten Deckengemälde“[2] am Himmel, seien selbst auch nur unvollkommene Abbilder der ewigen Ideen, wie alles Irdische und Körperliche sonst, beweist deutlich genug, daß noch zu seiner Zeit die ἀστρονομοῦντες sehr geneigt waren, den Himmelsbildern eine wesentlichere Realität einzuräumen als den Dingen hienieden.

Jedenfalls erklärt sich nur aus dieser damals und später noch weit verbreiteten, aber vorzüglich im Orient zur Entwicklung gelangten Vorstellung von ewigen Urbildern alles Seienden am Himmel,[3] wieso Erde und Meer in den Himmelsmantel des Pherekydes,[4] Bilder von Erde, Meer, Flußnetz, Himmel und Okeanos, Darstellungen der „quinque plagae mundi“ mit aller Flora und Fauna in den orphischen Peplos der Kore-Harmonia,[5] die „τμήματα γῆς, σφαῖραι οὐρανοῦ,[6] φυτῶν καὶ ζῴων δια-

195), an dem Plotin (36, 12, p. 247 Kh.) ausdrücklich das Verhältnis von Idee und Sinnenwelt exemplifiziert, ferner an den nach ABEL, fr. 315 cf. Plotin 1, 8 p. 10, 23 ff. Kh. in orphischen Schriften behandelten Narcissusmythus, der dort höchstwahrscheinlich, ähnlich wie die verwandte Hylasfabel in der Straßburger Kosmogonie (ZIELINSKY, Arch. f. Religionswiss. 1905, S. 327) eine mystische Auslegung erfahren haben wird.

[1] Nur der Begriff der Sachseele als Kern der Ideenlehre vermag m. E. das doppelseitige Verhältnis (Aristot. Metaph. A 6 und M 4) von Ding und Idee, die durchaus dem Verhältnis von Leib und Seele vergleichbare Teilnahme μεθέξις Inhaerenz einerseits, Abbildung andererseits sowohl wie die für die spätere Entwicklung des Gedankens so bedeutsame Vorstellung vom zeugenden Urbild („αἰτία παραδειγματική“, Xenokrates bei Procl. Plat. Parmen. p. 621 STALLB.) genügend zu erklären.

[2] Staat 529 B „ἐν ὁρατῇ ποικίλματα“ und das folgende bis 530 incl.

[3] Vgl. Sohâr fol. 31, col. 366: „Alles was auf Erden angetroffen wird, befindet sich im Himmel und nichts ist so gering, daß es nicht sein Vorbild im Himmel hätte.“

[4] Damit erledigt sich ZELLERS Einwand gegen die Deutung des φᾶρος auf den Himmel, Phil. der Griechen I⁵ 1, 83 Anm., wo das ἐν αὐτῷ ποικίλει γῆν etc. als unvereinbar mit dieser Vorstellung bezeichnet wird.

[5] Claudian Rapt. Pros. v. 211 ff. oben S. 256 und die Nachbildungen bei Alanus de Insulis unten S. 229₂.

[6] Die Einteilung der Erde in eine Anzahl (5 oder 7) von „Zonen“, die ebensovielen „Zonen“ des Himmels entsprechen, bei den Griechen zuerst für die pythagoreische Schule (DIELS Dox. 492₈, 378₂₁) bezeugt, ist zweifellos älter als die Theorie von der Kugelgestalt der Erde. Ob die (von GRUPPE jedenfalls zu Unrecht als Sphären gedeuteten) 5 oder 7 μύχοι des Kosmos bei Pherekydes hierhergehören, mag vorläufig dahinstehen. Noch die niemals abgekommene griechische Bezeichnung κλίματα γῆς für diese kosmischen Teilungen weist deutlich genug auf die κλίμαξ von Stufen (bab. tubḳati, arab. tabbakât, hebr. thekuphoth?) am abgetreppten Weltenberg hin, den die Sonne (vgl.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

φοραὶ“ [1] in den philonischen Mantel des Logos und die ganze sichtbare Welt in den Mantel des syrischen Olam-Aion [2] eingewirkt erscheinen; nur aus dieser Einsicht heraus erfaßt man die ursprüngliche Meinung hinter der platonisierenden Ausdrucksweise eines Damaskios, der Kore μιμήματα τῶν νοερῶν — „Abbilder der Ideen“ — in den Peplos einweben läßt, und den wahren Sinn der Worte des Proclos, die alte Vorstellungen noch treuer bewahrend, die Göttin einmal den διάκοσμος τῶν οὐρανίων — die astralen Urbilder alles Wirklichen — ein anderes Mal aber, offenbar im selben Bild verharrend, den διάκοσμος τῆν ζωῆς — die ewige Himmelsordnung alles Lebens, „Geburt und Grab“ — in das Kleid des Weltenherrn wirken läßt.

Nur dieser Gedankengang endlich erklärt die in mehreren Überlieferungen durchscheinende mystische Beziehung des Himmelsmantels zur Weltschöpfung, sei es, daß das Kosmoskleid als selbsttätig zeugendes Urprinzip auftritt, wie der ἀρρῆς χιτών der Orphiker [3] oder der talmudische Himmel „Wijlon“, von dem es heißt,[4] daß er sich täglich auf- und einrollt und so „jeden Tag das Werk der Schöpfung erneuert“,[5] sei es,

---

unten Kap. IV die Kosmogramme des Mar Aba von Nisibis) im Wechsel der Jahreszeiten in verschiedener Höhe umwandelt. Über diese wechselnden Bahnen der Sonne, deren Bedeutung für die Erklärung des Gilgamešepos und der Henochapokalypse ich an anderem Ort zu erläutern hoffe, vgl. auch die talmudische Doktrin Pesachim 94[6] Mon. Jud. II, p. 203$_{24/25}$: „in vier Bahnen (über den Bergen, den bebauten Weltteilen, der Wüste und dem Meer) wandelt die Sonne etc.“

[1] Siehe unten S. 224$_2$. cf. de migr. Abr. 18 (I, 42) „ἐσθῆς πεποικιλμένη ἔκ τε τῶν αἰσθητῶν καὶ νοητῶν δυναμέων“.

[2] Vgl. auch oben Fig. 7 die Darstellung des Weltenbergs mit seinen fünf Stufen auf dem Mantel des Adad, dazu oben S. 22$_0$ die Darstellung des „Berges“ auf dem Opfermantel des chinesischen Kaisers.

[3] Vgl. oben Text Nr. 39, S. 105.

[4] Rabbi Schimeon ben Lakisch, Chagiga XII, 6. Mon. Jud. p. 193, Nr. 648, Z. 10ff.; dazu vgl. unten über das verschwindende und wieder erscheinende Kleid im Schöpfungsepos.

[5] Bis ins hohe Mittelalter hinein bleibt die mystische Vorstellung lebendig, daß eine fortgesetzte Neuschöpfung durch das himmlische Gewebe den unaufhörlichen Abgang an irdischen Wesen und Wirklichkeiten ersetzen muß. In den „Echécs amoureux“ fol. 3a, SIEPER S. 8, ebenso im Rosenroman webt die „Dame Nature“ unaufhörlich alle Dinge der Welt „à l'exemplaire des ydees qui devant les choses crees sont en la pensée divine“ in ihr Kleid, „car Atropos le fil desront et defface les pourtraitures“. Bei Alanus de Insulis fehlt der Zug; an der entsprechenden Stelle steht dafür: „in lateritiis tabulis“ (bezeichnend für den Ursprung der Vorstellung!) „arundini styli ministerio virgo varias rerum picturales sociabat imagines; pictura tamen subiacenti materiae familiariter non cohaerens velociter evanescendo moriens nulla imaginum post se relinquebat vestigia. Quas cum saepe suscitando puella crebro vivere faciebat, tamen in scripturae proposito perseverare non poterant.“ In andern Varianten erscheint die schöpferische Gottheit

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

daß das mystische Gewebe, wie der syrische Peplos des Aion oder der Himmelsmantel des Pherekydeischen Zas als erstes Werk des Weltenschöpfers, als Vor- und Urbild alles Erschaffenen, als „*δημιουργικὸν παράδειγμα*“ gilt.

Zur Erklärung aller dieser Gedanken möchte ich zunächst an den Rufzauber lautmalerischen Klanges erinnern: man weiß, wie er nicht nur Vögel und Tiere in die Netze oder in Schußweite des Jägers drängt, sondern ganz allgemein Erwünschtes aus unnahbaren Fernen anlockt, Widerstrebendes durch „Incantation“, Anruf und Namensnennung zum Dienste knechtet. Selbst über die Grenzen von Raum und Zeit wirkt er hinaus: Ungeborenes zwingt das Wort in die Wirklichkeit, Unwirklichem leiht es Wesen; so wird der rechte Name zum schöpferischen Wort der Gottheit, zum mystischen *λόγος*,[1] dessen weltenbauende Wirksamkeit[2] der eine der erst kürzlich[3] ganz rein aus der jetzigen gegenseitigen Verkettung herausgeschälten biblischen Schöpfungsmythen anschaulich vorführt, und den das Johannesevangelium allem Erschaffenen als urzeugenden Anfang vorausgehen läßt.

Neben dieser mystischen Lehre von der Weltentstehung aus dem Wort scheint nun einst ebenbürtig die tiefsinnige Vorstellung von der Weltenschöpfung durch ein Urbild alles Seienden gestanden zu sein. Auf ein solches *εἰκὼν καὶ αἴδιον παράδειγμα* blickt der Weltenschöpfer

---

auch noch schmiedend. Vgl. Roman de la Rose ed. MARTEAU v. 16827 ff. und Boethius Consol. I, 1.

[1] Die älteste Erwähnung des *ΛΟΓΟΣ ΑΕΙΩΝ* (*λόγος αἰών*) steht bei Heraklit DIELS, fr. 1. DIELS Übersetzung scheint mir den Sinn der Stelle mehr zu verdecken als zu erklären; es muß heißen: „für dieses «Ewige Wort» aber haben die Menschen keinen Sinn, weder bevor sie es gehört haben, noch wenn sie es einmal zuerst vernommen haben u. s. f.“ „*ἔπη*“ sind im folgenden absichtlich von *λόγος* unterschieden und müssen auch im Deutschen durch ein anderes Wort gegeben werden. Soweit man jetzt sieht, ist eine direkte Abhängigkeit des Johannesevangeliums von Heraklit, wie NORDEN, Antike Kunstprosa II, 437 ff. und PFLEIDERER, Urchristentum II², 339 annehmen wollten, weniger wahrscheinlich als eine gemeinsame Beeinflussung durch orientalische Spekulationen. Vgl. dazu zuletzt GRIMME, Der Logos in Südarabien, orient. Beiträge Th. Nöldeke gewidmet, Gießen 1906, s. 453 ff., wo auf den Gebrauch von „amr“ in südarabischen Inschriften und die parallele Verwendung von „amâtu“ = Wort in babylonischen Hymnen hingewiesen wird. Ferner HERBERT BAYNES, History of the Logos Journ. Roy. Asiatic Society 1906.

[2] Vgl. zuletzt MASPERO, sur la toute puissance de la parole, Recueil de travaux relatifs à la phil. et archeol. egypt. et assyr. Bd. XXIV, p. 168.

[3] SCHWALLY, „Die biblischen Schöpfungsberichte“, im Archiv f. Religionswiss. 1906, p. 159 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des platonischen Timaeus[1] hin, ein *προκέντημα*,[2] *προχάραγμα*[3] oder *ἀρχήτυπον*[4] der Welt scheinen die Neupythagoräer gekannt zu haben.[5]

Daß die Lehre alt ist, ergibt sich nicht nur aus der Eigenart der Vorstellung selbst, sondern auch aus unmittelbaren Zeugnissen. So läßt Empedocles in einem Fragment die Form der Gestalten durch Prägung,[6] den Stoff durch Zeugung und Mischung,[7] in einem zweiten die Mannigfaltigkeit des Erschaffenen durch farbenmischende Maler,[8] allerdings nur mehr gleichnisweise, entstehen. Ganz buchstäblich als *προκέντημα τοῦ κόσμου* aber scheint — wie schon Neander[9] vermutet hat — noch der stickende Zas des Pherekydes jenen Weltenmantel zu wirken.

Ja es läßt sich sogar zeigen, daß der jonische Mystiker in jenen

---

[1] 29 B.

[2] Der Ausdruck *προκέντημα* ist nach der gewöhnlichen Annahme vom Abstecken eines Bauplans hergeleitet. Die Möglichkeit, daß *κεντεῖν* mit der „acus Babylonia", der Stickernadel zusammenhinge, daß also der Ausdruck zu dem Mythus von dem *ποίκιλμα* in nächster Beziehung steht, wäre zu erwägen. Auch an die durchbohrten Kartons für Wandgemälde könnte man denken, wenn anders diese Technik für das Altertum bezeugt wäre.

[3] Gedacht ist hier wohl an das Einritzen einer Zeichnung in Wachs oder Ton.

[4] Dieser Ausdruck bezieht sich wohl auf den uralten Brauch, Siegelintaglios in weichen Massen, wie Wachs oder Ton abzudrucken bezw. Metall durch Stempel zu prägen. Zum Prägestempel *τύπος* gehört als Komplement der Abdruck, *ἐκμάγειον* oder *ἔκτυπον*; beides nebeneinander genannt bei Plato LL. VII, 801 D. Auch der mystische Ausdruck *σφραγίς* für die Taufe (geistige Geburt?) muß irgendwie mit dieser Vorstellung zusammenhängen. Himmel und Erde bilden zusammen nach sethianischer Theorie die Gestalt eines großen Siegels (Hippolyt ref. V, 19, p. 202 DUNKER).

[5] Die termini sämtlich bei Nicomach, Arithm. Intr. I, c. 4.

[6] DIELS FVS[3], Nr. 22, p. 181, Z. 20, „*εἴδεσιν ἐκμακτοῖσιν*".

[7] ibid. „*γέννηι τε κρήσει*"; die „*κρᾶσις*" gehört zur Vorstellung von dem mystischen, bei „Orpheus", Plato, aber auch noch bei Chrysipp erwähnten *κρατήρ*. Vgl. die Ausführungen von WOLFGANG SCHULTZ, Memnon II B. S. 35 ff. über die kosmologische Ausdeutung des Mischtranks (*κυκεών*) in der antiken Mystik (Heraklit fr. 125; Theol. arithm. ed. Ast. *περὶ δυάδος*).

[8] ibid fr, 23 „*ὡς δ' ὁπόταν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν*" u. s. w. Daß hier orphische Vorstellungen nachwirken, ergibt sich aus Nonnos, Dion. XII, 30 ff., wo der Gott Phanes Protogonos im kosmischen Haus der Harmonia (cf. XLI, 278 „*δόμον περίτροχον εἰκόνα κόσμου*") die Wände mit schicksalsverkündenden Gemälden bemalt hat:

. . „*ἀντιπόρῳ παρὰ τοίχῳ* . .
. . *ἐπεδείκνυε κυκλάδι κούρῃ*
κυρβίας Ἁρμονίης ἑτεροζύγας αἷς ἐνὶ κεῖται
εἶν ἑνὶ θέσφατα πάντα ταπὴρ πεπρώμενα κόσμου
Πρωτογόνοιο Φάνητος ἐπέγραφε μαντίπολος χείρ
καὶ γραφίδων ποίκιλλεν ἐφάρμενον οἶκον ἑκάστῃ".

[9] Vgl. oben S. 194[3].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Quellen,[1] denen er die Vorstellung vom Himmelsmantel und von seinem kosmischen Schmuck entlehnte, auch diese Beziehungen zur Weltenschöpfung schon fertig vorgefunden haben muß. Daß der Jude Philon nicht nur den Sternenmantel, sondern auch den Mythus vom stickenden Weltschöpfer gekannt haben muß,[2] würde freilich noch nicht viel beweisen, denn der könnte — so unwahrscheinlich das wäre — aus Pherekydes geschöpft haben. Aber es sind deutliche Zeichen dafür vorhanden, daß Philo auf apokryphe, mystische Scholien zum Schöpfungsbericht der Genesis, wenn nicht auf einen apokryphen Schöpfungsmythus selbst anspielt, der der verlorenen syrischen Quelle des Euseb sehr ähnlich gewesen sein muß. Im kanonischen Genesistext, wie er heute vorliegt und natürlich auch schon Philo vorlag, ist das Werk des ersten Tages Himmel und Erde und Licht. Wie das Licht geschaffen wurde, steht nicht da. Man erfährt nur, daß Jahve es „schied" von der Finsternis. Aber von dieser Finsternis, die nach Gen. 1, 2 von jeher über der „Tehom" lag, heißt es Hiob 38, 9 daß Jahve das Meer dareinwickelt, wie in Windeln, und im 18. Psalm,[3] daß Gott sie „zu seiner Hülle setzt";[4] vom „Licht" aber heißt es wieder in einem Psalm,[5] daß Jahve sich hineinhüllt „wie in Kleid". Über den ursprünglichen Zusammenhang aller dieser Andeutungen scheinen nun die Rabbiner noch in später Zeit etwas mehr gewußt zu haben, als sie sich öffentlich zu sagen getrauten; denn es heißt:[6] „Rabbi

[1] Siehe darüber unten Kap. V.

[2] De somniis I, 35 ed. WENDLAND, vol. III, p. 249 „*τὴν ποικιλτικὴν τέχνην ἐνόμισαν μέν τινες οὕτως ἠμελήμενον καὶ ἀφανὲς εἶναι πρᾶγμα, ὥστε ὑφάνταις αὐτὴν ἀνέθεσαν. ἐγὼ δ'ου μόνον αὐτήν, ἀλλὰ καὶ τοὔνομα τέθηπα καὶ μάλιστ' ὅταν εἰς τὰ γῆς τμήματα καὶ τὰς ἐν οὐρανῷ σφαίρας καὶ ζῴων καὶ φυτῶν διαφορὰς καὶ τὸ παμποίκιλον ὕφασμα τούτοις τὸν κόσμον ἀπίδω. Τὸν γάρ τοῦ πλέγματος* (s. unten S. 242$_5$ über den Ausdruck *πλοκή* bei den Orphikern) *παντὸς τούτου δημιουργὸν εὑρετὴν τῆς ποικιλτικῆς ἐπινοεῖν εὐθὺς ἐπιστήμης ἀναγκάζομαι.*"

[3] Vers 12.

[4] Dazu ist das avestische „Kleid der Finsternis" des Añgra Mainyu (DARMSTETER, Zend-Avesta tome I, p. 221 und 11) zu vergleichen. Siehe auch im Ḳoran Sure XXV, v. 49 „er ist es, der Euch die Nacht gemacht hat als Kleid, als Hülle". Oder Sure LXXVIII, v. 10: „Wir haben die Nacht gemacht als Bekleidung („libâsan", genau wie bab. „lubasu" im Schöpfungsepos Keil. Bibl. VI$_1$, S. 22 Z. 25; vgl. oben S. 92 Nr. 10 „nalbaš šame".) In der Kosmogonie der mohammedanischen Legende (Jâḳût I, 24, 2) wird die Nacht als Vorhang (ḥigâb) vorgestellt. Ähnlich heißt es im Ujgurischen „die Schöpfung zerriß ihr schwarzes Hemd" (VÁMBÉRY, Kudatku Bilik S. 218) und „Ich habe das Kleid der Finsternis abgelegt" (ibid. S. 70). Dazu die *ἐννύχιοι χιτῶνες οὐρανοῦ* oben S. 93, Text Nr. 13.

[5] 104, 2, oben S. 87 Text Nr. 1.

[6] Mon. Jud. p. 186, Nr. 666.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Simeon ben Jehozadak fragte den Rabbi Samuel bar Nachman und sprach zu ihm: ‹Da ich gehört habe, daß du ein Kenner der Überlieferung[1] bist, so sage mir: wie ward das Licht erschaffen?› Jener gab zur Antwort: ‹der Heilige, gelobt sei er, hüllte sich in Licht wie in ein Gewand, und der Glanz seiner Herrlichkeit strahlte von einem Ende der Welt bis zum andern.›[2] (Diese Deutung) sprach er zu ihm ganz leise. Auf die Frage, warum er das tue, fügte er hinzu: ‹Sowie ich es leise vernommen habe, so teile ich es dir auch wieder leise mit.› ‹Hätte R. Jizchak es nicht öffentlich vorgetragen›, sagte darauf R. Berakjah, ‹so wäre es nicht möglich gewesen, so etwas zu sagen›.

Die Stelle zeigt sehr deutlich, wie neben dem gereinigten Schrifttext, über dessen unversehrte Erhaltung die rabbinische Orthodoxie argwöhnisch wachte, im stillen die heidnisch anschaulichen altorientalischen Mythen[3] unausrottbar fortlebten und sich allsogleich ans Tageslicht wagten, sobald sich irgendwo im Kanon die leiseste Bestätigung, Rechtfertigung oder Anknüpfung für das Mythenmotiv finden ließ: weshalb denn auch gerade diese meist an den Haaren herbeigezogenen Begründungen für die Einsicht in den wahren Ursprung des Motivs ganz wertlos sind.

Um so wichtiger für vergleichende Forschungen werden die Bruchstücke der apokryphen Agadah[4] selbst, die untereinander enger

[1] „Baal agadah" Herr der Geschichte, Gegensatz: „Baal Halacha" = Jurist, Kasuist.

[2] Vgl. dazu oben S. 94 den persischen Text Nr. 15 vom Himmelszelt, das „hinleuchtet über die drei Drittel der Erde". Gemeint ist natürlich das Ausspannen des Gewandes.

[3] Hier nur einige Beispiele: einmal verrät R. Asarja nach R. Chanina die Kenntnis eines Mythus vom Kampfe der Sonne gegen den Mond (Mon. Jud. p. 205, Nr. 718, Z. 46ff.). Wie es dabei zugegangen sei muß, kann man daraus schließen, daß mehrfach (z. B. Mon. Jud. p. 194, Z. 29) erwähnt wird, daß Gott, wie der griechische Herakles, Pfeile (Sonnenwaffen) und Speere (Mondwaffe, vgl. darüber WINCKLER GJ S. 169) gegen Mond und Sonne abschießt. R. Jochanan b. Sakkai (Mon. Jud. p. 218, Z. 35), spielt auf den himmelstürmenden Gottesfeind Nimrod und seine Scharen an, ein Dritter (Sanhedrin 76a) kennt die Kastration des Noah durch seinen Sohn Cham (also den Uranos-Kronos-mythus) u. s. w. Mon. Jud. p. 181, Z. 38 (Raschi) ist ein Fragment einer vollständigen, wie ich zu zeigen hoffe, persischen Kosmogonie erhalten: „Drei Schöpfungen sind der Welt vorangegangen. Die Wasser, der Wind, (Ruach = πνεῦμα = Geist) und das Feuer. Die Wasser wurden schwanger und gebaren die Finsternis, das Feuer wurde schwanger und gebar das Licht und der Wind gebar die Weisheit."

[4] Zwei Themen werden von den Rabbinern als esoterische Geheimlehren nur unter vier Augen mündlich tradiert: „Maasseh bereschith" „die Werke der Schöpfung" (Kosmogonie) und „Maasseh Merkaba" „die Lehre vom mystischen Thronwagen Gottes" (Astralmystik). Vgl. ERICH BISCHOFF, Babylonisch-astrales im Talmud und Midrasch, Leipzig 1907, S. 78 ff. und 149 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zusammenhängen, als man auf den ersten Blick zu glauben geneigt wäre. So gehört zu dem oben angeführten Mythus von der Erschaffung des Lichtes ohne Zweifel die Lehre des R. Eliezer[1] über die Entstehung des Himmels: „Woher sind die Himmel erschaffen worden? Von dem Lichtgewand des Heiligen, gelobt sei er, mit dem er bekleidet ist, nahm er etwas und breitete es aus wie ein Gewand. Und dieses dehnte sich und dehnte sich bis er ihm zurief: Genug! Und er heißt deshalb Schaddaj,[2] weil er dem Himmel zurief „daj" (= genug) und dieser stehen blieb."

Stellt man alle diese versprengten Andeutungen zusammen und vergleicht sie mit dem kanonischen Text einerseits, den Schilderungen bei Philo und Euseb andrerseits, so scheint tatsächlich in den mündlichen Überlieferungen über „maasseh bereschith" die Schöpfung des Lichtes und seine Scheidung von der Finsternis über dem Wasser, die Scheidung von Erde und Meer, ähnlich dargestellt worden zu sein, wie in jenem syrischen Text, wo bei der Schilderung der Weltenwebe erzählt wird, wie der Aion bunt bekleidet, der Tag durch das Sonnenlicht[3] erhellt, die Nacht mit schwärzlicher Farbe unterwirkt und mit goldgewebten Sternen geschmückt[4] wurde, wie Mar' Olam das Licht als Himmel ausgespannt,[5] das Meer in Finsternis gehüllt[6] und von der Erde geschieden[6] hat.

Nur auf einen solchen Mythus kann es zurückgehen, wenn der Talmud[7] den Šemeš, babylonisch Šamaš, die Sonne „Arga-

[1] Mon. Jud. p. 192, Nr. 68.

[2] Zur wirklichen Bedeutung des Namens Šadd-ai = Mondberg vgl. HOMMEL, GGGAO S. 177₃.

[3] Vgl. Euseb. „*λευκὴν* (prädik.) *ἐφαίδρυνεν ἡμέραν ἡλίῳ*" und R. Samuel ben Nachman: „Der Glanz des Lichtgewandes erhellt die Welt" zu Gen. 1, 5 „Gott nannte das Licht Tag".

[4] Vgl. Euseb. a. a. O. „*νύκτα ὑποστρώσας μελαντέρῳ χρώματι . . . χρυσοϊφῆ ψήγματα ἀστέρων στίλβειν ἐν αὐτῷ ἐποίησεν*" zu Gen. I, 5 „Er nannte die Finsternis Nacht" und Ps. 18, 12 „Dunkel setzt er sich zu seiner Hülle".

[5] „*ἀέρα ἐκτείνας*" Euseb.; R. Elieser: „Der Herr breitete das Lichtgewand aus", babyl. (s. oben S. 92) „Bel breitet das Gewand des Himmels aus".

[6] Euseb. „*μέγα πέλαγος ἐξαπλώσας, γῆν ἐν μέσῳ σταθμησάμενος.*" Hiob 38, 9 bezw. 8 und 10 „Da ich das Meer in Dunkel hüllte" und „ihm Riegel und Tür setzte und sprach bis hierher und nicht weiter".

[7] Numeri rabba VII, 4. Mon. Jud. p. 202, Nr. 708, Z. 44.

«מֶרְכָּבוֹ אַרְגָּמָן.» זֶה הַשֶּׁמֶשׁ שֶׁהוּא נָתוּן לְמַטָּה וְהוּא רוֹכֵב בְּמַרְכָּבָה וְהָאִיר לְעוֹלָם. מָה חֲתָנָא «יוֹצֵא כְּחָתָן יוֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ» וְגו'. יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ הַשְּׁמָרִים יוֹרְדִים. וּמִפְּנֵי הַשֶּׁמֶשׁ הָאָרֶץ מַצָּלָה עֲרִיסָה. וּלְבַד הֲרֵאי אַרְגָּמָן שֶׁאָרֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לָאֲרִיג בָּן לַבְּרִיוֹת. וְאֵין בָּן אֲוִיר וּמְזוֹנוֹת. . .

„Sein Wagen (Gespann; „Merkaba" ist der technische, auch für den himmlischen Thronwagen Jahve's in der Ezechielvision gebrauchte Ausdruck) ist von Purpur" (Cantic. III, 10); das ist der Šemeš, der oben am Himmel ist und mit dem Wagen fährt und der Welt leuchtet, wie es heißt: „Er geht heraus, wie ein Bräutigam aus seinem Gemache" (Ps. XIX, 6). Und durch die Kraft des Šemeš kommen die Regen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

man" = Weber[1] nennt — ein unschätzbares Fragment, das einerseits verrät, welche Gottheit in diesem Mythus als Weltschöpfer gedacht war, anderseits eben dadurch auch die Tilgung des ganzen Motives aus dem Authenticum durchaus begreiflich erscheinen läßt, — wenn in katabanischen (südarabischen) Inschriften eine Himmelsgottheit Haukum[2] (von „ḥwk" arab. = weben) vorkommt, und wenn im Babylonischen der Sternhimmel „burûmu" = „Gewebe" von „barâmu" = „weben" genannt wird.[3] Sicherlich hat auch Philon, der dem Weltenschöpfer die Erfindung der Buntwirkerei und Stickerkunst[4] zuschreibt, nicht aus den kanonischen Überlieferungen des jüdischen Schrifttums über Jahve Elohim geschöpft. Was er in philosophisch allegorischer Verwässerung seinen Glaubensgenossen vorzusetzen wagt, ist ganz einfach der Mythus eines alten westsemitischen Gottes „Sticker" (Rokem), der auch durch eine Reihe von sonst unverständlichen theophoren Orts- und Personennamen[5] wirklich bezeugt ist.

herab und durch die Kraft des Šemes läßt die Erde Früchte sprossen." (Man beachte die typische Bilderfolge *ὗε, κύε* der Theogamie.) „Darum wird er: אַרְגָּמָן, = „Weber", genannt, weil Gott die Sonne erschaffen hat, das Manna für die Menschen zu weben [ארג]." Unter Manna ist nichts anderes als die Früchte und die Nahrung zu verstehen." Dazu vgl. oben S. 138₁, ferner die arabische Redensart „der Regen webt die Erde, macht (Streifen auf ihr" Hommel, GGGAO 141₁). Daß die ganze Stelle, wie der Zusammenhang ergibt, auf ein Wortspiel mit „argaman" = Purpur und „arag" (weben) + „manna" hinausläuft, schwächt die Beweiskraft der Überlieferung über das Weben der Sonne um so weniger ab, als der *Gott Šemeš Argaman = Purpur-Sonne die merkwürdigste Übereinstimmung mit dem „hethitischen" Herakles Sandan aufweist, dessen Namen nach Apul. und Tranqu. bei Joh. Lyd. mag. III, 64, S. 258 ed. Bonn. von der einheimischen Bezeichnung seines roten Gewandes abgeleitet ist. (Vgl. oben S. 167₂.) Auch die Überlieferung bei Pollux I, 45, daß der phönizische Herakles (= Melqart von Tyrus) den Purpur erfunden habe, um seiner Geliebten ein Purpurgewand schenken zu können, ergibt sich durch den Vergleich mit der zitierten Talmudstelle einerseits, der pherekydeischen Fabel von der Peplosgabe des Zas an seine Braut andrerseits als ein in diesen Kreis gehöriger, echter und alter Mythus.

[1] In dem oben S. 110, Nr. 52 angeführten Sisyphusfragment des Kritias wird *Χρόνος* nicht nur als Urheber des *καλὸν ποίκιλμα* also als „Weber" und „Buntwirker" wie der Zas des Pherekydes, sondern auch als *σοφὸς τέκτων* (über die pherekydeische und die persischen Parallelen s. unten Kap. IV) bezeichnet. Ganz ebenso kennt der Talmud die Sonne nicht nur als Weber, sondern auch als *τέκτων*: Joma 20b unten: «Rabbi Levi (3. Jahrh. n. Chr.) sagt: „Die Sonne sägt an der Himmelsfeste wie ein Zimmermann, daher kommen die Sonnenstäubchen."» Vgl. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 251₁) über das Tierkreisbild „nangaru" = Zimmermann.

[2] Hartw. Derenbourg, Revue assyriol. V, p. 122 ff., Nr. II. Die Erklärung des Namens gab Hommel.

[3] Hommel, GGGAO 140f. u. 141₁.

[4] „*ποικιλτικῆς ἐπιστήμης εὑρέτην*" oben S. 224₂.

[5] רֹקֶם — so zu punktieren nach Anleitung von griech. *ρωκημ* 1 Chron. 2₄₄ (L) — gewöhnlich „Rekem" vokalisiert: Jos. 18₂₇ als benjaminitischer Ortsname; Num. 31₈ als

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Aber mit alledem sind die Spuren des Schöpfungsmantels im biblischen Schrifttum noch immer nicht erschöpft. Wenn Philon in Gedanken seinen bewundernden Blick auf das unbegreiflich geheimnisvolle kosmische Gewebe richtet, sieht er nicht nur die Teile der Erde (*τμήματα γῆς*), die Sphären des Himmels und die Elemente,[1] sondern auch noch die „Gattungen" aller Pflanzen und Tiere (*ζώων καὶ φυτῶν διαφοράς*). Nach einer anonymen gnostischen Lehre[2] verfertigt die Göttermutter als Geschenk für den *Αὐτοπάτωρ* genannten Gott „aus der transzendenten Welt, in der sich alle Dinge noch als Gattungsbegriffe und Urbilder befinden" ein mystisches Schöpfungsgewand,[3] das wohl mit dem „*ἔνδυμα μυστήριον* lucis" der sogenannten Pistis Sophia[4] identisch ist. Das sind genau dieselben Vorstellungen, die die jüdischen Mystiker, künstlich genug, an die Stelle Gen. 3, 21 anknüpfen, wo es heißt, daß Jahve den Menschen „Kleider machte". Vom „Lichtgewand", das der Herr am ersten Tag geschaffen hatte, vom Gewebe des „Argaman Šemeš" sollte nicht allzuviel gesprochen werden. So hielt sich denn die Lust zu fabulieren an dieser harmloseren Stelle schadlos und ließ den Herrn statt der biblischen „Kleider aus Fellen" (עורת) seinen Geschöpfen Lichtgewänder („kothenoth ôr" אורת) umlegen.[5] Nach R. Simon b. Laqisch hatten diese Gewänder Ähnlichkeit mit dem Firmament,[6] nach kabbalistischer Lehre aber waren auf den

---

Namen eines Königs von Midian; 1 Chron. 2_{43} f. in einer Genealogie als Sohn Hebrons, Vater Shammais; 1 Chron. 7_{16}, Namen eines Mannes aus dem Stamm Menasse. Nach T. K. CHEYNE, Enc. Bibl. 4031 ist Richter 6_3, $_{33}$, 7_{12} für בני קדם „Söhne des Ostens" (vgl. oben S. 164_5) קדם בני zu lesen. Daß in allen diesen Fällen „Rokem" Korruption von „Jerahmeel" sein sollte, darf man wohl als eine der vielen, allzuweitgehenden Folgerungen einer Lieblingsmeinung dieses hochverdienten Bibelkritikers betrachten.

[1] Philo *περὶ φυγάδων* 562, 23 „*ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν προεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται.*" Dazu die unten zitierten gnostischen Überlieferungen im Codex Brucianus.

[2] Koptisch überliefert im sogenannten Codex Brucianus des British Museum. Vgl. die Ausgabe von AMÉLINEAU in den „Notices et extraits des mss. de la Bibliotheque Nationale, vol. XXIX 1ère partie p. 132 „Ensuite elle" (sc. la Mère) „établit *AYTOΠATΩP* Père et Eternelle: elle lui donna l'aeon du Caché, celui dans lequel toutes choses se trouvent comme espéces, figures, images, formes . . ., dissemblances" (vgl. *διαφοραί* bei Philon) „et changements etc. . . Elle en fît un vêtement".

[3] cf. ibid. p. 134 „ensuite la Mère donna au *ΠΡΩΤΟΓΕΝΝΗΤΩΡ* un vêtement pour faire toute chôse en lui" etc.

[4] SCHWARTZE p. 7 und 11 ff. ed. Berlin 1851. Weiter unten ausführlich zitiert.

[5] R. Meir soll eine Pentateuchrolle (megillah) besessen haben, in der diese Lesart des Urtextes zu finden war; cf. Bereschith rabba 20. Dazu Sohâr II, 229 b (vgl. SIEGFRIED, Philo von Alexandria S. 297) „Als Adam in den Garten Eden trat, bekleidete ihn Gott mit einem Gewand von Licht".

[6] Vgl. BACHER, Agada der Pal. Amoräer I, 384.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mystischen Kleidern des ersten Menschen Feldtiere und Vögel aller Art abgebildet, die aussahen und sich bewegten, als ob sie lebendig wären.[1] Ähnlich sind auf den drei selbstgewebten Kleidern der Natura (*Φύσις*) bei Alanus de Insulis[2] alle Geschöpfe der Luft, der Erde und des Wassers, zuunterst selbst die Urbilder aller Pflanzen eingewebt. Dasselbe Gewand, aus den vier Elementen gewebt, mit den eingewebten Urbildern aller Wesen — Fische, Vögel, Tiere und Menschen — „nach den Ideen Gottes" gefertigt, kehrt dann noch in dem altfranzösischen Roman der „Echecs amoureux"[3] wieder. Auch die deutsche Sage von der schönen Tochter

[1] Vgl. EISENMENGER, Entdecktes Judentum I, 652 f. und neuerdings AUG. WÜNSCHE, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschen, in „Ex oriente lux" herausgeg. v. HUGO WINCKLER, Leipzig 1906, 2. Bd., 4. Hft., S. 42.

[2] de planctu naturae, MIGNE, Patrol. lat. CCX, 435 C, D: „vestis autem ex serica lana contexta" (aus Wolle ist das Himmelskleid auch bei Nonnos gewoben — s. oben S. 120₀ — zur Seide vgl. oben S. 192) . . „multifario protecta colore, puellae pelli" (*νεβρίς*! s. oben S. 86₇, S. 106, Text Nr. 42; dazu S. 82 f. über das Himmelsvließ und das oben S. 228₅ besprochene Wortspiel zwischen den hebräischen Ausdrücken für Licht- bezw. Fellkleid) „serviebat in usum . . . Haec autem, nimis subtilizata, subterfugiens oculorum indaginem, ad tantam materiae tenuitatem devenerat, ut eius aerisque eandem crederes esse naturam, in qua, prout oculis pictura imaginabatur, animalium celebratur concilium." Man sieht den Adler, Geier, Falken, Sträuße, die Gans, den Pfauen, Phönix, Storch, Kranich, Fasan, Hahn, Uhu, die Eule, Krähe, den Specht, die Wachtel, Taube, den Raben; „haec animalia, quamvis illic allegorice viverent, ibi tamen esse videbantur ad litteram." 436 D folgt ein „sindon . ., quam puella inconsutibiliter" (vgl. das ungenähte Kleid des Hochpriesters und den ungenähten Rock Christi, Ev. Joh. 19₂₃ oben S. 186) „ipsa discrete texuerat", von Wasserfarbe, mit allen Wassertieren, Sirenen, Fischen aller Art; „haec sculpturae tropo picturae eleganter in pallio figuratae natare videbantur pro miraculo." 437 D endlich eine „tunica polymita" (der Ausdruck der Vulgata für Josephs „bunten Rock") „quae multis stellata coloribus, in grossiorem materiam conglobata, in terrestris elementi speciem aspirabat. In huius vestis parte primaria homo sensualitatis deponens segnitiam" (hier ist auf die weiter unten zu besprechende Theorie vom Ablegen aller irdischen Unvollkommenheiten beim Durchgang der Seele durch die Sphären angespielt. Vgl. einstweilen Poimandres ed. Parthey c. 25, p. 14 und Macrob. Somn. Scip. I, 12, 14 ff.; Serv. Virg. Aen. VI, 714) „ductus ratiocinationis aurigatione" (zu dem Bild von der „Wagenfahrt der Vernunft" zum Sitz der himmlischen Geheimnisse vgl. die Einleitung zum Lehrgedicht des Parmenides und die Wagenfahrt der Seele in Platons Phaidros) „coeli penetrabat arcana" . . . ferner „quaedam picturae incantatio terrestria animalia vivere faciebat . . . Quid vero in caligis camisiaque in superioribus vestibus consepultis picturae industria somniabat nulla certitudinis auctoritate probavi, sed tantum ut quaedam fragilis probabilitatis remedia docuerunt, opinor in herbarum arborumque naturis ibi picturae lusisse lasciviam." Die Annahme einer spätorphischen Vorlage — etwa einer verlorenen Dichtung des Claudian — für diese Schilderung wird sich kaum vermeiden lassen.

[3] Vgl. MARIE GOTHEIN a. a. O. S. 353 und SIEPERS treffliche Inhaltsübersicht der ungedruckten Handschrift, Weimar 1898, S. 8 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Heinrichs des Voglers, die in drei Tagen und drei Nächten[1] eine Decke webt, auf der alle Tiere des Erdbodens zu sehen waren,[2] dürfte mit diesen Vorbildern durch unbekannte Zwischenglieder zusammenhängen. So scheinen also wie in dem Peplos des Aion bei Euseb und dem „*παμποίκιλον ὕφασμα κόσμου*" des Philon auch schon im mystischen Gewebe des semitischen Sonnengottes Šemeš die Urbilder aller Pflanzen und Tiere eingewirkt gewesen zu sein. Mit diesem mystischen Bilderschmuck, ja nur seinetwegen, tritt das Himmelstuch tatsächlich auch an einer berühmten Bibelstelle, allerdings erst des Neuen Testaments in Erscheinung, eine Überlieferung, die von jeher nicht nur den Erklärern, sondern auch schon den Textillustratoren in all ihrer Naivität Kopfzerbrechens genug gemacht hat:

Es geschah eines Tages um die sechste Stunde[3] in Jaffa, da stieg Simon Petrus, hungrig wie er war, auf den Söller des Gerbers, um zu beten und wurde entzückt: „*θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν τῷ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἑρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.*" Nachdem dann das Wort Gottes dreimal an den Apostel ergangen ist, entschwindet das ganze Ding wieder im Himmel.

Schon die Vulgata hat die Symbolik dieses Vorganges nicht mehr verstanden. Der h. Hieronymus übersetzt „*καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην*" mit „vas descendens quasi linteum magnum".[4] Die Bilderbibeln[5] lassen ihrerseits einen tiefen, sackartigen Bausch aus einem an den vier Zipfeln zusammengeknoteten Leintuch gebildet, vom Himmel herabhängen. Damit aber der unten auf dem Dach stehende und sich den Hals verrenkende Apostel doch einigermaßen ausnehmen kann, was in dieser improvisierten Jagdtasche kreucht und fleucht,[6] muß noch

[1] Vgl. oben S. 129, Z. 2 und 139₁.

[2] KUHN und SCHWARTZ, Norddeutsche Märchen 184 f.

[3] Acta Apostolor. 10, 11 ff., 11, 5 ff. Mit der sechsten Stunde ist die Mittags- und Essenszeit gemeint.

[4] Luther: „ein Gefäß", noch zuletzt RUDOLF KNOPF bei JOHANNES WEISS, Schriften des N. T., Göttingen 1907: „ein Behälter".

[5] Ich denke hier nur an neuere Kunstwerke (DORÉ, SCHNORR v. CAROLSFELD und einige Stiche des 16. und 17. Jahrhdts.), ältere Beispiele sind mir nicht erinnerlich, doch war die Vision Petri, wie aus einer Schilderung im Liber Pontificalis des Agnellus von Ravenna (vgl. dazu WICKHOFF, „das Speisezimmer des Bischofs Neon", Rep. f. bildende Kunst XVII. Bd., p. 15) hervorgeht, in altchristlicher Zeit ein beliebter Gegenstand für die Ausmalung der Refectorien (Triclinia).

[6] In der neuesten Ausgabe der Apostelgeschichte (Schriften des N. T. hg. v.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eigens ein Engel herabschweben und einen Zipfel dieses sonderbaren „Topfes" niederhalten. Man braucht sich den Vorgang nur einmal in dieser Weise anschaulich vorzustellen — bloß deshalb erwähne ich jene Bilderbibeln —, um einzusehen, daß eine so einfältige Vision der Überlieferung nicht zugemutet werden darf. Denn selbst wenn sie nicht innerlich widerspruchsvoll und unvorstellbar wäre, was in aller Welt sollte sich für die Reinheit oder Unreinheit aller Geschöpfe — darum handelt es sich ja — daraus ergeben, daß alle miteinander in einen Topf geworfen werden? Etwas mehr Geist und Tiefe wird man dem Erfinder einer Vision, mit der eine der einschneidendsten Umbildungen des Urchristentums begründet werden sollte, doch noch zugestehen müssen!

Tatsächlich hat erst die Vulgata die zwei in der Anschauung unverträglichen Bilder „vas quasi linteum" verkuppelt. Denn „*σκεῦός τι*" im Griechischen ist wohl der unanschaulichste, leerste, mit jeder beliebigen weiteren Ausmalung verträglichste Ausdruck, den man sich nur denken kann — so indifferent, daß Protagoras die sonst als *τὰ μεταξὺ ὀνόματα* bezeichneten nomina neutrius generis unter der Bezeichnung *σκεύη* zusammenfassen konnte.[1] In der Übersetzung könnte kaum der Ausdruck „Ding" oder „Zeug", „Vorrichtung", „Zurüstung" oder „Gerät" farblos genug sein.

Der Sinn kann also jedenfalls nur der sein, daß Petrus „den Himmel aufgetan und ein großes Ding herabkommen sieht, aussehend wie ein Segeltuch, an den vier Enden heruntergesenkt zur Erde;[2] in dem"[3] — keineswegs eingefangen oder eingeschlossen, sondern einfach „sichtbar bezw. zu sehen"[4] — „waren alle Vierfüßler und Kriechtiere der Erde und alle Vögel des Himmels", also genau das, was Philo meint, wenn er in seinem „*ὕφασμα*" die „*διαφορὰς φυτῶν καὶ ζῴων*" erblickt.

Ein Mißverständnis scheint nicht mehr möglich: was wirklich dort

---

JOHANNES WEISS, Göttingen 1907, p. 573) nimmt RUDOLF KNOPF in sichtlicher Verlegenheit eine „flachgewölbte Höhlung des Behälters" an.

[1] Arist. rhet. 3, 8; Sophist. elench. 14.

[2] Vgl. dazu oben S. 94 den avestischen Text Nr. 15 „diesen Himmel, befestigt an seinen fernen Enden" oder Cosm. Indicopl. *Χριστ. Τοπογρ.* (MIGNE PG LXXX. Bd., c. 184 A) „*εἰς τὰ ἄκρα τῆς γῆς κατὰ τα τέσσαρα μέρη αὐτῆς ὁ οὐρανὸς αὐτῇ κεκόλληται*".

[3] Zu „*ἐν ᾧ ὑπῆρχεν*" vgl. Pherekydes oben S. 197, „*ἐν αὐτῷ ποικίλλει*". „*ὑπάρχειν*" ist hier, wie in der späteren Gräcität ganz allgemein gebräuchlich, statt einfachem „*εἶναι*", keineswegs aber emphatisch oder mit irgend einer besonderen Betonung der physischen Gegenwart des Subjekts gebraucht. Vgl. übrigens oben S. 229[2] bei Alanus de Insulis „ibi tamen esse ad litteram videbantur".

[4] *θεωρεῖ* nachwirkend.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

steht, heißt nichts anderes, als daß sich vor den verzückten Blicken des Heiligen wunderbarerweise am hellen Mittag der Himmel öffnet und, wie sonst nur am Abend, jene „ὀθόνη μεγάλη", jener himmlische Vorhang, den die Rabbinen[1] später „Wijlon",[2] zur Zeit Petri wahrscheinlich noch „paroketh" nannten, herabrollt, um vor den staunenden Augen des Apostels „das Werk der Schöpfung zu erneuern".[3] In den geheimnisvollen Gestalten des gestirnten Himmels sieht Petrus nach der alten, nie vergessenen esoterischen Lehre seines Volkes die ewigen Urbilder des Erschaffenen,[4] die „παραδείγματα" aller vierfüßigen, aller kriechenden Tiere der Erde, aller Vögel des Himmels.[5] In einer lebendigen Anschauung erfaßt er die neue Wahrheit, die Überwindung jenes Dualismus, der am durchgebildetsten in der maçdäischen Lehre von den „ahrimanischen" Geschöpfen auftritt, aber auch bei allen anderen Völkern in einer Unterscheidung gewisser vorzugsweise als „chthonisch" betrachteter Tiere[6] durchschimmert, durch die Lehre, daß alle Lebewesen ohne Unterschied Geschöpfe des einen allgütigen Gottes sind: im Bilde offenbart sich ihm und denen, die das tiefsinnige alte Symbol noch erfaßten, das neue Gebot: „was Gott rein gemacht hat, sollst du nicht für unheilig erklären".

Daß der heilige Hieronymus die Stelle nicht mehr verstanden hat, wird den nicht wundern, der sich an seine klassische Übersetzung „kadok = sicut nihilum"[7] erinnert. Die Vorstellung vom Himmelsmantel

[1] Zu der oben angeführten Hauptstelle vgl. noch R. Meir, (Aboth di R. Nathan 37) Mon. Jud. p. 194, Nr. 686, „Sohar" ibid. Nr. 686 und den gnostischen Himmelstopos „κατατέτασμα" in der „Pistis Sophia".

[2] Wie, wo und warum — etwa aus zahlenmystischen Gründen, die ich jedoch nicht zu durchschauen vermag — das lateinische Lehnwort den älteren Ausdruck verdrängt hat, kann ich nicht sagen. Lateinische Namen sind ja wohl in Syrien häufig, aber geschrieben wurde doch m. W. von abendländischen Sprachen nur das Griechische.

[3] cf. oben S. 221₄. ₅.

[4] Vgl. oben S. 217₀ die peratitische Lehre von den „Urbildern" der Tierwelt am Himmel.

[5] Daß die Fische des Meeres fehlen, ist merkwürdig. Dem Zusammenhang nach müßten sie erwähnt sein, denn die Speiseverbote lasteten auch auf gewissen Fischgattungen. Sollten diese Tabu's allein von den Urchristen länger festgehalten worden sein?

[6] Bei den Römern gilt z. B. die Ziege als ein solches Tier der Unterirdischen. Der Flamen Dialis darf sie nicht berühren, ja nicht einmal nennen, so wenig etwa wie eine Leiche oder eine Bohne. (Gell. X, 15, 12, Plut. Qu. Rom 111.) Die gleiche Vorstellung bei den Juden, Mon. Jud. p. 128, Nr. 653, Z. 35 „Als Opfer gegen die Erde wurde die Ziege dargebracht". Vgl. dazu den Bock „für Asasel" 3 Mos. 16.

[7] Siehe oben S. 87₄.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

scheint im Abendlande — gewissen Kreisen wenigstens[1] — gründlich verloren gegangen zu sein, seit der Kosmokrator mit den Reichsinsignien nach Byzanz übersiedelt und die Peplosfeiern der Heidentempel eingestellt waren. Jedenfalls kann nach all den Spuren, die von der spätesten mittelalterlich christlichen und rabbinischen Litteratur angefangen, durch das griechisch-syrische und durch das jüdisch-hellenistische Schrifttum zurückverlaufen bis in die hymnischen Bestandteile des alten Testamentes selber, an dem Vorhandensein und dem hohen Alter einer semitischen Schöpfungslegende, die das All durch den Bildzauber entstehen läßt, um so weniger gezweifelt werden, als das gleiche Urprinzip auch an einer anderen Stelle des Genesismythus unverkennbar durchschimmert. Denn daß der Ausdruck von der Erschaffung des Menschen „im Ebenbild Gottes“[2] nicht das bedeuten kann, was abstrakte, theologische Spekulationen hineinlegen — die Ähnlichkeit der unsterblichen Seele des Menschen mit der Gottheit[3] — ist an sich klar. Viel näher kommt man dem ursprünglichen Sinn schon an der Hand eines gnostischen Fragmentes,[4] das den Menschen durch sieben Dämonen[5] nach einem überirdischen Lichtbild erschaffen läßt. Die authentische Erklärung des Bibeltextes aber bietet die erste Tafel des babylonischen Gilgameš-epos.[6] Von den Göttern aufgefordert,[5] ihrem Geschöpf Gilgameš einen Gefährten an die Seite zu geben, schafft die große Mutter Aruru[7] den sogenannten Eabani, indem sie aus Lehm ein Abbild („zikru“)[8] des Himmelsgottes Anu formt. Dieser Lehmklotz nun darf keineswegs als der erst zu beseelende „irdische Leib“ des Eabani aufgefaßt werden. Es ist vielmehr das tönerne Urbild (*πρωτόπλασμα*), durch dessen Formung im Bildzauberritual unmittelbar der lebende Eabani hervorgebracht wird.

---

[1] Dem Cistercienser Alanus z. B. war das Bild freilich noch ganz vertraut. Vgl. oben S. 229[2] „tunica stellata“. Allein da lag wahrscheinlich eine bestimmte antike Quelle vor.

[2] Gen. I, 26, 27, 5, 1, 9, 6.

[3] Bestenfalls könnte die Stelle eine den wirklichen Sachverhalt umkehrende Rechtfertigung anthropomorpher Gottesvorstellungen enthalten.

[4] Satornilos Eiren. 1, 18.

[5] cf. Gen. I, 26 „Lasset uns Menschen machen“. Wer sich dafür interessiert, wie die rabbinische Orthodoxie den anstößigen Plural wegerklärt, vgl. Mon. Jud. p. 178, Nr. 642.

[6] JENSEN, Babylonische Mythen und Epen, keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 120 f.

[7] In der Adapalegende a. a. O. S. 92, Z. 6 scheint an Stelle der Aruru (eine Erdgöttin, griech. *ἀρούρη*?) der babylonische Schmiedegott Ea, ursprünglich ebenfalls ein Gott der Erdtiefe als Menschenschöpfer vorausgesetzt zu sein.

[8] Siehe oben S. 216[5] über die astrale Bedeutung des Wortes.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der Grundgedanke aller dieser Schöpfungslegenden ist durchsichtig genug: wer heute mit tändelndem Stift in flüchtigen Zügen die feinen Umrisse einer geliebten Gestalt an den Rand eines Buches zeichnet, von dessen immer wieder verschwimmenden Zeilen hinweg seine Gedanken ruhelos in traumerfüllte Ferne schweifen, ist sich der Ohnmacht dieser sehnsüchtigen Evokation über die unerbittlich in Zeit und Raum zerdehnte Wirklichkeit schmerzlich bewußt. Aber es gab Zeiten, wo der Glaube an den Zauber des Bildes noch Berge zu versetzen wähnte, Zeiten, wo die starre Grenze zwischen dem Reich der Dinge und dem der Gedanken zu zerfließen und der willkürlich gelenkte Lauf scheinbar freisteigender Vorstellungen in den schwerfälligen Gang des wirklichen Lebens einzugreifen schien.[1]

Wie man damals überzeugt war, durch die Zerstörung des Abbilds das Leben des Urbilds auszulöschen,[2] so glaubte man durch Formung eines magischen Urbildes auf geheimnisvolle Weise ein neues Abbild (ἔκτυπον) der Gattung zu schaffen. Wie die nachahmende Gebärde des Büffeltanzes oder das geritzte Linienbild des Renntiers das Urbild vom fernen Ort her in die Fallen des Jägers locken sollte, so treibt ein steingeformter Maiskolben oder Erdapfel nach peruanischem Glauben[3] die abgebildeten Früchte, das wachsgeknetete Bild eines erwünschten Haustiers nach den Vorstellungen der Coraindianer[4] das ungeborene Wesen aus dem mütterlichen Schoß der Erde herauf in den Machtbereich des zauberkundigen Bildners.

Wie der Rufzauber des Wortes und die Inkantation der Musik,[5] zwingt eben auch der Bildzauber mit magischer Gewalt den nur von

[1] Eine eingehende psychologische Theorie des Bildzaubers hoffe ich in anderem Zusammenhang geben zu können.

[2] Viele Beispiele bei FOSSEY, La magie assyrienne, Paris 1902 und L. W. KING, Babylonian magic, vorzüglich aus der Serie der sogenannten maqlu-Texte. (Vgl. O. WEBER, Litt. der Bab., Leipzig 1906, S. 159.) Noch das Landrecht von Perigord befiehlt die Hinrichtung flüchtiger Verbrecher in effigie so oft zu wiederholen „jusqu'a ce que mort s'en suive". Vgl. TARDE, Études penales et sociales p. 241.

[3] P. J. DE ARRIAGA, Exstirpacion de la idolatria del Piru, Lima, 1621, pp. 15, 16, 25.

[4] C. LUMHOLZ, Unknown Mexico, London 1903, I, 485 ff.

[5] Man erinnert sich an Orpheus, Amphion und Apollon, wie sie die Mauern von Städten durch Musik aufbauten. (SCHULTZ, Altjon. Mystik, S. 305, Z. 27 ff. verflüchtigt mit Unrecht diesen Mauerbau zu einer Allegorie auf eine Gesetzgebung.) Vgl. die Weltschöpfung durch Syrisma (Pfeifen) im sogenannten achten Buch Mosis bei DIETERICH, Abraxas, 175, 8 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Gottheit erschauten[1] *κόσμος μέλλων*[2] zur Parusie in das gegenwärtige Reich der Wirklichkeit.

Nur eines bedarf noch dringend der Erklärung. In keinem dieser Mythen, sei es, daß man an den webenden und stickenden Šemeš-Argaman-Haukum-Rokem der Semiten, an den Zas des Pherekydes, oder die Kore-Harmonia-*Φύσις* der Orphiker, sei es, daß man an die Töpferwerkstatt des Chnum, des Ea, der Aruru, des Prometheus, oder Pygmalion, oder an die geschmiedeten Menschen und Tiere des Hephaistos und der Kyklopen[3] denkt — nirgends ist das zeugende Urbild eine bloße Zeichnung an sich, ein Schatten oder ein wunderbares Lichtbild, wie der Unkundige es vielleicht eher erwarten würde; fast überall[4] ist vielmehr die Urschöpfung mit der Erdenschwere eines niedrigen Handwerks, mit der Mühsal physischer Demiurgie belastet.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Schöpfungslegende dadurch in den Augen der Späteren an Erhabenheit einbüßen mußte,[5] ja daß ihr mythisches Handwerk auf einzelne Göttergestalten geradezu deklassierend eingewirkt hat. Eine Gestalt wie der häßliche, rußige, von seiner Gattin mit einem vornehmen Olympier betrogene Hinketeufel, jener arme Schelm Hephaistos im Demodokoslied erklärt zur Genüge, warum der spätere Supernaturalismus den Weltenbildner als eine Art untergeordneten Handlanger vom Logos, dem „ideator mundi" abtrennen zu müssen glaubte. Nur muß man sich hüten derartige Anschauungen für ursprünglich zu halten. Nirgends tritt die ungeheure soziale Entwicklung, die sich zwischen der mythenbildenden und der geschichtlichen Zeit vollzogen hat, deutlicher zu Tage, als in der sinkenden Wertschätzung und veränderten Auffassung der Demiurgie. Gewiß ist, daß das reife Altertum von der *δημιουργικὴ τέχνη* nur noch im Gegensatz zu den „freien" Künsten spricht und die „*δημιουργικὴ ἀρετή*", das „*δημιουργικὸν ἔθνος*", „*δημιουργικὸν καὶ βάναυσον πλῆθος*" ziemlich abfällig beurteilt.[6] Neben diese Tatsachen

---

[1] Vgl. Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 120 f.$_{33}$ „Aruru schuf in ihrem Herzen ein Abbild des Anu".

[2] Siehe unten S. 251$_{6.7}$ zum Text des Kosmas Indikopleustes.

[3] Siehe unten über die geschmiedeten *θεράποντες* bei Pherekydes.

[4] Die einzige Ausnahme scheinen die orphischen Wandgemälde des Phanes (oben S. 223$_{8}$) zu bilden.

[5] Vgl. etwa Syrian in Arist. Metaph., p. 850 b. ABEL, fr. orph., p. 239, fr. 211 „die Theologen scheuen sich nicht, die Kyklopen und den Hephaistos Schmiede und Baumeister zu nennen („*οὐκ ὀκνοῦντες καλεῖν*") und Athene wie Kore weben zu lassen".

[6] Bei den Juden war das Gewerbe der Weber, das im vorliegenden Zusammenhang vor allem in Betracht kommt, in historischer Zeit besonders verachtet. Vgl. IMM. BENZINGER, Hebräische Archäologie^{2}, Tübingen 1907, S. 153.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gehalten, stellt sich dann allerdings die Demiurgie der Götter keineswegs als eine so naheliegende und selbstverständliche Sache dar, wie die naturalistischen Deutungen der Wolken- und Windmythologen ihre arglosen Adepten glauben machen möchten.[1]

Man versteht wohl ohne weiters aus den psychologischen Grundlagen des Ahnenkultus heraus, daß die Götter sich von denselben Speisen nähren wie die Menschen, menschliche Kleider tragen, auf menschliche Weise lieben, zeugen und gebären, mit menschlichen Waffen kämpfen, von menschlichen Waffen verwundet werden, ja auf menschliche Art sterben und begraben werden.

Allein wer sich gegenwärtig hält, daß die großen oberen himmlischen Götter nicht aus den namenlosen Schatten der niederen Menge,[2] aus den Laren des engen Hauses armer und machtloser Bauern, sondern aus den Ahnen der Herrschergeschlechter hervorgewachsen sind,[3] der wird sich zunächst doch wundern, sie mit der knechtischen Arbeit gedrückter Unfreier[4] und schmutziger Lohnarbeiter beschäftigt zu finden.

Tatsächlich führt die Erklärung dieser seltsamen Mythen tief hinein in eine kaum noch erforschte Urzeit der menschlichen Gesellschaft und in die älteste mystische Auffassung des Handwerksbetriebs. Mr. J. G. FRAZER, der ausgezeichnete Religionshistoriker, der zuerst in seinen „Lectures on the early history of the kingship“[5] einige Lichtstrahlen auf ein dunkles und pfadloses Gebiet geworfen hat, dessen Erforschung allzulang durch die uneingestandenen Vorurteile einer demokratisch orientierten Soziologie verhindert worden ist, hat zuerst die Aufmerksamkeit auf die magisch-priesterlichen Funktionen des Urkönigtums gelenkt, und auf jene Sippenhäupter hingewiesen, die noch im republikanischen Staat als Scheinkönige fortlebend, das heilige Feuer, den Mittelpunkt des Stadtstaates

---

[1] Auf altmodische Phantastereien einzugehen, die das Weben der Götter aus ziehenden Nebelschleiern, das Bauen aus der Auftürmung der Wolken durch den Wind (s. unten Kap. IV), das Schmieden aus dem Poltern im Innern von Vulkanen oder gar aus vulkanischen Gewitterphänomenen ableiten wollen, wäre Zeit- und Raumverschwendung.

[2] ELLIS, Reise durch Hawai etc., Hamburg 1828, S. 203, traf auf den Sandwichinseln die Vorstellung, daß die Schatten des gemeinen Volkes überhaupt kein Fortleben besäßen.

[3] Das beste Beispiel bleibt immer noch die in heller historischer Zeit erfolgte Erhebung des Genius Augusti zum römischen Reichsgott. Nur weil die Ahnen der Könige des Volkes Götter sind, heißen die Könige gottentstammt.

[4] „Elender als ein Weib“ nennt der oben S. 199₂ zitierte Papyrus SALLIER den Webersklaven!

[5] London, Macmillan, 1906.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu unterhalten,[1] die öffentlichen Opfer darzubringen, den Ratschluß ihrer göttlichen Ahnen zu erforschen und die öffentlichen Verfluchungen auszusprechen, ja ursprünglich sogar Wind und Wetter zu machen,[2] für das Gedeihen der Feldfrüchte, glückliche Schiffahrt und reichen Fischfang zu sorgen hatten. Auch die magische Kraft der Könige als Ärzte und Heilande, die bis weit in helle historische Zeit hinein anerkannt wurde,[3] hat FRAZER zuerst im Zusammenhang besprochen und erklärt.

Ganz entgangen ist ihm dagegen merkwürdigerweise die ebenfalls bis weit in die neuere Geschichte hinein zu verfolgende Beziehung des Königstums zu gewissen, später als knechtisch bezeichneten Arbeiten, deren Verrichtung später Rationalismus[4] als Ehrung geringgeschätzter,

[1] Dazu möchte ich eine bezeichnende Einzelheit nachtragen, die FRAZERS Aufmerksamkeit entgangen zu sein scheint. Der römische König, von dem FRAZER so schön nachgewiesen hat, daß er als Sohn des heiligen Herdfeuers galt, war verfassungsmäßig verpflichtet, bei ausgebrochener Feuersbrunst persönlich auf der Brandstätte zu erscheinen, natürlich nicht als eine Art Hauptmann der Bürgerfeuerwehr, wie MOMMSEN, Römische Geschichte I[9], S. 63, Z. 6, in seiner begeisterten Darstellung altrömischer Einfachheit und in seiner Abneigung gegen allen „Priesterschwindel" anzunehmen scheint, sondern um das Feuer durch den Zauber seiner geheiligten Person zu bannen; eine Funktion, die nach dem Zeugnis der berühmten Sagen über Leo d. Großen und den Borgobrand in Rom auf den Papst übergegangen zu sein scheint. Leicht könnte der im Angesicht des brennenden Rom Hymnen rezitierende Nero nur eine böswillige historische Karikatur auf den Versuch des phantastischen Schwachkopfs darstellen, den gewiß nicht von ihm angestifteten Brand nach altrömischer Königssitte zu beschwören. Später scheint dieser öffentliche Feuerbeschwörer wie die wettermachenden Könige Salmoneus und Amulius Silvius zu einem frevelhaften Zauberer auf eigene Faust herabgesunken zu sein. (Vgl. die in MÖRIKES berühmter Ballade verarbeiteten Volkssagen vom „Feuerreiter", gesammelt in WILH. HERZ'S klein. Schriften.)

[2] FRAZER a. a. O. 124 ff., 204. Die Somalibeduinen nennen ihren Häuptling nach BURTON (Forschungsreisen, Leipzig 1860, I, 238) „Roblai", „Regenprinz". Andere sehr bezeichnende, von FRAZER übersehene Zeugnisse bietet die schwedische Überlieferung. Ynglingasaga 15 büßt der mythische Schwedenkönig Domaldi dreijährigen Mißwachs mit seinem Leben; ebd. 43 wird König Olaf Tretelgja in seinem Haus verbrannt, um Fruchtbarkeit über das Land zu bringen. Andres der Art bei P. HERMANN, Nordische Mythologie, S. 466. Noch Gustav Wasa klagt auf dem Reichstag von Westerå: „Wie schwer ist doch das Los eines Königs. Bekommt das Volk keinen Regen, so geben sie ihm Schuld, bekommen sie keinen Sonnenschein, machen sie es ebenso, haben sie harte Jahre, Hungersnot und Pestilenz, stracks muß er die Schuld daran tragen."

[3] Nicht nur die Könige afrikanischer Jägervölker, wie der Walos, sondern auch die Könige von Dänemark, Frankreich und England, die letzteren bis ins 18. Jahrh. hinein, heilten gewisse Krankheiten durch Handauflegen (FRAZER a. a. O. S. 126). In Alexandria wurde Vespasian aufgefordert, Lahme und Blinde durch Handauflegung zu heilen. Die widerstrebend vorgenommene Kur gelang (Sueton Vesp. 7; Tacit. hist. IV, 81).

[4] Man erinnere sich an die Anekdote vom pflügenden Kaiser Joseph. Daß der Kaiser nicht von selbst auf einen so theatralischen Einfall kam, sondern vermutlich

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aber für den Staat hochwichtiger Stände erklärt. Er erwähnt wohl im Vorübergehen, daß bei den Fans in Westafrika[1] das Gewerbe des Schmiedes für heilig gilt und nur von Häuptlingen ausgeübt werden darf,[2] ohne sich aber dabei an die Schmiedewerkstatt Karls IX. und die Drechselbank Ludwigs XVI. im Louvre, an die Uhrmacherkünste Karls V. in S. Juste, an das Handwerk, das jeder Hohenzollernprinz altem Herkommen gemäß erlernen muß, endlich vor allem an die eigenhändig gewebten, mit authentischen Signaturen versehenen kostbaren Teppiche zu erinnern, durch deren Verkauf die unermeßlich reichen Khalifen von Bagdad ihren persönlichen Lebensunterhalt bestritten[3] — angeblich um auch nicht unwissentlich etwa von unrechtmäßig erworbenem Gut zu zehren.[4] Lauter durch sakralen Konservatismus versteinerte Überreste einer Zeit, wo das Sippenhaupt noch selbst mit kundiger Hand

---

aufgefordert wurde, eine Furche zu ziehen, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß die Geschichte im Vaterland des mythischen Pflügerkönigs Przemysl spielt. Der römische Cincinnatus gehört natürlich genau so in diesen Kreis wie die jährliche Pflugfeier des Kaisers von China. Auch die Landnahmesagen von den pflügenden Königen Kadmos („Ikkar Babili" = „Pflüger bezw. Landmann von Babylon" ist schon bei Nebukradrezzar als babyl. Königstitel nachweisbar, cf. H. WINCKLER, Ex oriente lux B. II S. 112$_{43}$, und Jason (der „Arzt", als „Pflüger" mit der Demeter in mystischer Ehe verbunden) gehören hierher. Die Hammerschläge des Herrschers bei Grundsteinlegungen möchten zu den Sagen von den mauerbauenden Königen (Romulus, Orpheus; Moses baut ganz eigenhändig das Stiftszelt u. s. w.) zu stellen sein, wenn nicht vielleicht bloß die magische Hammerweihe gegen Blitz der Zeremonie zu Grunde liegt.

[1] O. LENZ, Skizzen aus Westafrika, Berlin 1878, p. 87.

[2] Bei den Kongovölkern muß der Schmied von königlicher Abkunft sein. Vgl. BASTIAN, S. Salvador p. 161.

[3] Vgl. den Bericht des Benjamin von Tudela ed. Asher I p. 55. Dasselbe wird (vgl. HAMMER, Gemäldesaal S. 112) von dem berühmten syrischen Atabegen Nur-ed-din und von Muhammed, dem Gazneviden berichtet (vgl. DOW, Geschichte von Hindostan, Leipzig 1772, I, 238). Ein Araberfürst, wie der Imam von Jemen, ernährte sich durch den Betrieb des Schneiderhandwerks (NIEBUHR, Beschreibung Arabiens p. 195). Gerade im Hinblick auf diese Nachricht ist der syrische Stadtnamen Ῥαφεῖα (Steph. Byz. s. v.) wichtig, da man ihn als theophor zu einem mit Ῥαφεύς = „Schneider" übersetzten einheimischen Gott stellen müßte, wenn anders man sicher wüßte, daß Übersetzung und nicht Translitteration eines orientalischen Namens (?רפא) vorliegt. — König Salomon soll nach orientalischer Sage (HAMMER, Rosenöl I, 153) gelernter Korbflechter gewesen sein.

[4] SELIG (Paulus), CASSEL, Wissenschaftl. Berichte der Erfurter Akademie gemeinnütz. Wissensch., Erfurt 1853, 1. Bd., S. 41. Ob bei diesen signierten Geweben — die Namensfertigung war ein Privileg ähnlich wie die Münzprägung — in historischer Zeit wirklich noch an eigenhändige Herstellung zu denken ist, bleibt zweifelhaft. Sicher ist in dieser Institution der Ursprung der für die Geschichte der Luxusgewerbe so wichtig gewordenen Palastmanufakturen zu suchen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

für die ganze Sippe, als *Δημιουργὸς* der weisen Werke waltete, die er allein zu wirken wußte. So erklärt sich, daß „Kajn" arab. „Schmied"[1] in Himiarischen Inschriften[2] noch als Titel = „Fürst" oder Herr bedeutet, daß unter den chaldäischen Urkönigen des Berossos einer „Amenon" = „ummanu" = Handwerker,[3] ein midianitischer König in der Bibel[4] „Rokem" = Sticker, heißt und daß bei den dorischen und peloponnesischen Griechenstämmen überhaupt[5] die höchste obrigkeitliche Person den Titel *Δαμιοργὸς* noch zu einer Zeit führte, wo der Werksbedarf solcher größerer Verbände längst durch eine besondere, ursprünglich erbliche[6] Kaste der *δημιουργοί* gedeckt wurde. Erst spätere Umwälzungen

---

[1] Hebr. Ḳajin, arab. ḳajn = Schmied unter andern Handwerkern auf den sogenannten nabatäisch-sinaitischen Inschriften aufgezählt — ZDMG 1860, XIV, 404 — zur Bedeutung s. GELPKE, Neutestamentl. Studien in den „theol. Studien und Kritiken" (1849) S. 639 ff.

[2] Vgl. TUCH, ZDMG XXIV, 432. Mythologisiert erscheint die Figur als „Kain" in der Genesis. Vgl. unten den syrischen „Hephaistos", bab. = nangaru = *τέκτων*, als Mörder des Tamuz, bei Meliton.

[3] Vgl. H. ZIMMERN, Bibl. und bab. Urgeschichte, AO II, 3[3] S. 28.

[4] Siehe oben S. 227[5].

[5] Thukyd. 5, 47. Demosth. 18, 157. Polyb. 24, 5; K. O. MÜLLER, Dorier II, S. 241. Auch inschr. bezeugt. Vgl. NILSSON, Griechische Feste, Leipzig 1906, S. 23, über gewisse Kultbeamte auf Kos, die die Titel *κεραμεῖς* und *χαλκεῖς* führen.

[6] Vgl. die erblichen Handwerkerkasten in Indien und Ägypten. Das genau dem griechischen *δημιουργοὶ* entsprechende assyrische „mare ummani", Söhne von Handwerksmeistern = Leute aus dem Volk, ist in seiner Doppelbedeutung (vgl. JENSEN, Gilgameš-epos, S. 43[4], S. 145[4]) nur dann verständlich, wenn es ursprünglich eine erbliche Handwerkerkaste gegeben hat. Die Erblichkeit weist natürlich ihrerseits auf die alte privilegierte Sippe zurück, mußte sich aber wohl auch durch die natürlichen Verhältnisse bei einem auf besondere Fähigkeit und lange Schulung immer mehr angewiesenen Stand über den Untergang aller gentilicischen Verbände hinaus erhalten. Noch die griechische Künstlergeschichte der klassischen Zeit zeigt ja durch Generationen reichende Schulfamilien. Der Umfang der ursprünglichen „Demiurgie" (C. A. HADDON, Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Strait V, 321, sagt von den dortigen Eingeborenen „The magicians or sorcerers constitute the only professional class among these democratic islanders"; nur diese Klasse ist unter den bei SPENCER und seinen Nachbetern als ursprünglicher Berufsstand angeführten „Künstlern" zu verstehen), ist am besten aus den Aufzählungen der durch die spätere Differenzierung entstandenen Unterabteilungen zu erkennen. Zu den „Handwerksmeistern" des Gilgameš-epos gehören nach JENSEN, S. 42[4], alle, die eine „Kunst" ausüben, einschließlich der „Sänger", mit Ausschluß der Ackerbauer und Hirten. Die Odyssee (*ρ* 383) zählt auf: . . „*οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων ἢ καὶ θέσπιν ἀοιδόν*" . . und fügt *τ* 135 überdies noch die Stellvertreter des Königs bei der Ladung zum Gericht und bei auswärtigen Sendungen, die *κήρυκες* hinzu, die ähnlich wie die Fetialen, die lateinischen „nuntii regii" (Liv. I, 24, 5), priesterlichen Charakter gehabt haben dürften (vgl. die eleusinischen Keryken und die spartanischen Thaltybiaden). In denselben Kreis einer

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

— sei es die Entstehung eines herrschenden kriegerischen Adels aus einer erobernden Fremdrasse,[1] sei es das Zurücktreten der ursprünglich naturgemäß ohne Grundbesitz[2] von entsprechenden Abgaben der Volksgenossen lebenden Demiurgen hinter die Gemeinfreien, die Bauern und Wehrmänner zugleich waren, in unruhigen Zeiten, — vor allem aber die Absonderung einer eigenen Kaste für die höheren Verrichtungen der Sänger, Beschwörer, Ärzte, Priester müssen die einst hochangesehene oberste Sippe um ihren Rang gebracht haben. Bevor es aber so weit kam, müssen die Ahnengötter dieser Sippe, jene Paiane, Machaone, Alkandroi, Jasone und anderen Heilgötter, jene Mantinoos, Mantios und die vielen sonst noch erwähnten Seher und Sängerheroen wie Eumolpos, Musaios und Thespis, alle die kunstfertigen Meister Epeios, Eucheir. Peirasos, Keramos, Daidalos, Eloos und Machaneus, Kajn und Tubalkajn Haukum, Argaman, Rokem etc. als Standesheroen[3] ihre Plätze im Kultus

---

uralten priesterlichen Handwerkersippe scheinen die römischen Pontifices mit ihrem Symbol, der Kelle (über das simpulum cf. BORGHESI, Oeuvres I, 343 ff, III, 428 ff.) zu gehören. Ganz zu trennen von dieser, im Gesellschaftsverband entwickelten Berufsklasse sind ganze Völker, die in Ausnützung bestimmter Vorzüge ihrer Wohnsitze — wie die keltischen Halonen in den Alpen, die erzgrabenden Chalyber Kleinasiens u. a. m. — besonders Bergbau und Metallurgie betreiben und teilweise — wie die Venedigermännlein in den österreichischen Alpen — halb mythischen Charakter annehmen. ROSSIGNOL, Les metaux dans l'antiquité, Paris 1865, wollte die Telchinen und Dactylen in diesen Kreis ziehen, was ich allerdings für zweifelhaft halte, da die geschichtliche Existenz dieser „Erzleute" zu wenig gesichert ist.

[1] So wird es sich wohl erklären, daß die Beduinen die in ihren Lagern angesiedelten und mit ihnen ziehenden Handwerker als eine geringere Kaste betrachten, mit welcher sie sich nie verbinden oder verheiraten (BURKHARDT, Reisen in Arabien, Weimar 1830, S. 579). Ebenso haben die Schmiede bei den Somali kein Connubium mit ihren Volksgenossen (ANDREE, Ethnograph. Parallelen I, 157; ebenda S. 165 über die Schmiede als besondere Kaste und S. 156 über ihre Pariasstellung bei manchen Stämmen).

[2] Die wandernden Kesselflicker (Zigeuner), mehr noch die Handwerker, die in unseren Alpenländern bei den Bauern auf der „Stöhr" arbeiten, können dieses ursprüngliche Verhältnis veranschaulichen.

[3] Den „Gott der Goldschmiede", den „Gott der Schmiede", den „Gott der Steinmetzen" nennt der babylonische Ritualtext, Berlin 13987, Z. 24 ff., WEISSBACH, Miszellen, Taf. 12, S. 32 ff. Namenlose Sondergötter einzelner Stände leben aber auch sonst noch in Götternamen und Epiklesen, vor allem — und das ist für das Alter dieser Kulte sehr bezeichnend — in den Benennungen der Mysteriengötter als Rudimente ältester Entwickelungsgeschichten religiöser Begriffsbildung fort. Ich erinnere nur an den Dionysos *Ποιμήν* oder *Βούκολος* (Orph. L. 260 „*ποιμὴν ἀγραύλων ταύρων*; über die bakchischen *βούκολοι* vgl. RHODE, Psyche I², 153), an den „guten Hirten" „Eu-phorbos" der Pythagoräer, den man aus Herakleides Pontic. als Avatâr des Meisters selber kennen lernt, an den *Ποιμάνδρης* der Hermetik, ein Gegenstück zu dem alten Hermes *Κριοφόρος*,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eingenommen haben, neben, vielleicht vor den anderen Göttern, mit denen sie später zusammengeflossen sind.[1] So steht in letzter Linie hinter der mythisch-spekulativen Vorstellung des weltenschöpfenden Demiurgen der Genius jenes königlich weisen, kunstreichen und zauberkundigen Sippenhauptes der Vorzeit, hinter dem weltenwirkenden Zeus des Pherekydes das Urbild des teppichknüpfenden Khalifen von Bagdad.

Aus dem mystischen Vorstellungsgehalt dieses alten sakralen Urgewerbes, das in ungeschiedener Einheit Mantik, Magie, Sangeskunst und Heilkunde zusammen mit den späteren Einzelhandwerken umfaßt und untereinander verschmolzen hatte, fließt auch später noch der kräftige, mystische Einschlag, der auf lange hinaus den Betrieb einzelner Handwerke durchzieht.

Uralte Gedankenreihen aus der Zeit, wo böser Schadenzauber oder schirmender Segen gemurmelter Sprüche mit in den Faden gesponnen und von kluger Hand am Webstuhl angezettelt wurde,[2] wirken nach,

---

und dem immer noch ungedeuteten „Moschophoros" von der Akropolis, an den arkadischen „Hirten" Pan (von *πάω-pa-sco s. oben S. 137₅) u. den phrygischen, stets als Hirten (PERDRIZET, Bull. corr. hell. XXI, 1897, 517—628) abgebildeten „Ἄττολος" Attis, den die Naassener mystisch als *Ποιμὴν λευκῶν ἄστρων* bezeichnen, endlich nicht zuletzt an Jahve (Ps. 23, 1) und an Christus, die „guten Hirten" *κατ' ἐξοχήν*. Wie im Gilgamešepos nebeneinander als feindliche (Brüder?) der Hirt „Eabani" und der „Jäger" bezw. „Fischer mit dem Netz" (ṣadu ḫabilu-amilū) erscheinen, so stellt die Bibel Jakob, den „Hirten, der in Zelten wohnt", neben den „Jäger" Edom, den Roten, der unverkennbar mit dem eponymen Stadtgott von Sidon (ṣajjad = Jäger oder nach HOMMEL ursprünglich Fischer), dem Heros der *Φοίνικες*, der „Roten" zusammenfällt. Neben den „großen Jäger" Zagreus der Orphiker stelle ich — vorbehaltlich ausführlicher Begründung an anderm Ort — den „Fischer" Orpheus (von *ὄρφος* = „Fisch"; als Göttername auf der karthagischen Fluchtafel bei WÜNSCH, Rhein. Museum, 1900, 250, 39 ff., cf. 258) der Orphiker, den argivischen Dionysos „Halieus" und den Netzfischer „Diktys" von Seriphos, ferner den auf Münzen von Tarsos mit Perseus verbundenen göttlichen „Fischer", der schon auf dem Hesiodeischen Heraklesschild (sc. Her. v. 214 ff.) in dieser Gruppierung erscheint. Auch der gewöhnlich mit Odin-Wodan identifizierte „Wilde Jäger" ist natürlich ein eben solcher namenloser Jagddämon wie der griechische Zagreus, mit dem er sogar das unheimliche Fangnetz gemeinsam hat (EISEL, Sagenbuch des Voigtlandes S. 127 ff., Nr. 314 ff., schwed. WOLF, Beiträge I, 175), zu vergleichen jenen dämonischen wilden „Kühern" und „Geißlern" des germanischen Volksglaubens (MANNHARDT, FWK 2, 149), den nordischen *Πάνες-ποιμένες*. Analoge Sondergötter der agrarischen Kulturstufe sehe ich in dem attischen „Butes" oder „Buzyges" oder den beiden delphischen bezw. eleusinischen Pflügern „Neo-ptolemos", und „Tri-ptolemos" mit denen der semitische, auch in Griechenland eingedrungene „Ikar"-Jakar, der „Pflüger" (M. MAYER, Hermes XXVII, 500) Ischulanu und Adam, die mythischen „Gärtner" zu vergleichen wären.

[1] Vgl. die zahlreichen Epiklesen vom Typus „Zeus Machaneus", „Apollon Mantios", „Apollon Paian" etc.

[2] Vgl. das homerische „*δόλον καὶ μῆτιν ὑφαίνειν* (Il. 9, 422 etc.) „*μύθους καὶ μήδεα*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wenn die Orphiker und ihre neuplatonischen Schüler von der webenden Natur[1] raunen, wenn sie die Entstehung der Lebewesen mit der „*δικτύου πλοκή*", dem mystischen Netzgestrick[2] des göttlichen „Fischers",[3] dem Abschluß des althergebrachten Linosmysteriums der „Flachses Qual"[4] in Verbindung bringen.[5] Wer sich an die alte, weitverbreitete Vorstellungs-

---

ὑφαίνειν" (Il. 3, 212) dazu unten S. 244$_0$ „*μέλος ὑφαίνειν*" bei Alkman und hymn. orph. LVIII „*ἀοιδὴ ἣν ἔφαν' Ὀρφεύς*; vor allem die mit der Etymologie spielende Stelle Nonnos Dionys. XIX, 98 „*ὕμνον ἀοιδῆς ὑφαίνειν*". Ohne Zweifel ist *ὕμνος* = **ὑφ-μος* selbst tatsächlich von *ὑφαίνειν* abzuleiten. (Anders v. WILAMOWITZ, der, wie mir Dr. PAUL MAAS freundlichst mitteilt, *ὕμνος* von einem verschollenen Verbum *ὕδειν* = *ᾄδειν* ableitet.) Auch die Veden kennen das Gleichnis; vgl. die Stelle Ṛgveda XLIII, 6 „tisser l'oeuvre des chantres" (trad. BERGAIGNE). Die schon von LOBECK gesammelten Stellen der Rhetoriker (z. B. Hermog. de inv. III, 62 „*ἵνα κατὰ τὸ ὕφος ἓν ὅλόγος γένηται*"; Aristid. Rhet. II, 515 „*ὡς ὕφος ἐστὶν τὸ σύγγραμμα*"; Julian VII, 225 B „*βιβλίον ἐξυφαίνειν*"; Nicom. Arithm. I, 29 NECHEL „*τῷ τοῦ διαγράμματος ὑφεί*" etc.) leiten zum Gebrauch des lateinischen „contextus" und des modernen Ausdrucks „Text" hinüber. Zum Schadenzauber durch Weben vgl. Mythenzüge wie den von den Walkyrien, die vor der Schlacht ein blutiges Unheilsgewebe verfertigen in der nordischen Njalsaga (El. H. MEYER, Myth. der Germanen S. 42). Ich erinnere ferner an die hieb- und stichfesten Nothemden des Aberglaubens u. dgl. m.

[1] „*τὴν Φύσιν Ὅμηρος λέγει γυναῖκα ἵστον μὲν ὑφαίνουσαν ἁλιπορφύροις νήμασιν κτλ.*" Johannes Protospatharius ad. Hes. Opp. v. 777.

[2] Man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß die orphische Schrift *ΔΙΚΤΥΟΝ* dieses Thema behandelt hat. ESCHENBACHS Hinweis (bei LOBECK 380) auf das „Netz", mit dem Hephaistos den Ares und die Aphrodite fesselt, fällt ganz aus dem orphischen Gedankenkreis heraus. Der Gebrauch des Ausdrucks *δικτυακά* für „Fangschlüsse", auf den LOBECK u. a. hinweist, ist ein typisches Beispiel sophistischer Umbild eines alten mystischen Gleichnisses. Der analoge Gebrauch von „*γρῖφος*" = „Netz" für „Rätsel", auf den mich Dr. PAUL MAAS aufmerksam macht, und den ich hier der Vollständigkeit halber anführe, ist LOBECK entgangen, kommt jedoch wohl ebensowenig in Betracht wie das Übrige.

[3] Siehe oben S. 241$_0$.

[4] Auch über „Linos" (= Flachs, Garn, Netz), hoffe ich demnächst im „Philologus" ausführlich zu handeln. Die im Text angedeutete Erklärung der *δρώμενα* beruht auf einem Vergleich der griechischen Linosklage mit der littauisch und deutsch (in Schleswig und Tirol) überlieferten „Flachses Qual". Eine ganz ähnliche Personifikation wie „Linos" das „Garn" ist „*ΜΙΤΟΣ*" der mystische „Faden" (*σπέρμα* = *μίτος* bei Clem. Al. strom. V, 236 f.), dessen Kult im Kabeirion von Theben durch die dortigen Ausgrabungen bekannt geworden ist (vgl. KERN, Hermes XXV, 1890, S. 1—16). Es kann kaum ein Zufall sein, daß in Theben, der Heimat des platonischen Kebes (s. unten S. 243$_3$) neben dem Kult des Linos (GRUPPE, 62, 7) auch ein Mysterienkult des „*ΜΙΤΟΣ*" mit den Mythen vom *Κάδμος-Κόσμος* und dem Peplos der Harmonia (s. oben S. 160) zusammentrifft. Als dritte derartige Gestalt tritt *Ὑμήν* = „Gewebe" zu Linos und Mitos hinzu, worüber oben S. 130$_2$.

[5] cf. Plato, Timäus S. 1079 über das Adernetz „*ὃ δὴ προσεικάζομεν τῷ τοῦ κυρτοῦ* (= Fischreuse) *πλέγματι.*" Aristot. de gen. anim. II, 1, 613c: „... *ἢ γὰρ πάντα γίγνεται*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

verknüpfung der erdaufreißenden Pflugschar mit dem zeugenden Phallus erinnert, wird aus einem ähnlichen Gedankengang heraus nicht nur die mystische Spindel[1] und den Lebensfaden der Parze Klotho[2] verstehen, sondern auch leicht begreifen, wie den Griechen das unermüdlich durch den Aufzug hin- und herschießende Weberschiffchen, der *κανών*, zum Sinnbild der unvergänglichen *ζωοποιὸς αἰτία* und des ewigen *διάκοσμος τῆς ζωῆς*, zum Urbild und Urgesetz aller organischen Lebensform[3] werden konnte.

τὰ μύρια ἐφεξῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφικοῖς ἔπεσιν· ἐκεῖ γὰρ ὁμοίως φησὶ γίγνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ. Phot. Bibl. CLXXXV p. 226 erwähnt ein Buch des Dionysios Aegeensis über die Entstehung der Menschen mit dem Titel „*Δικτυακά*". Vielleicht hängt es auch mit dieser Vorstellung zusammen, wenn Orph. Arg. 310 das tierische Bauchfell (Netz), sonst *δημός* genannt, als *πέπλος* bezeichnet wird. Jedenfalls scheint der griechische Ausdruck *ὑμήν* = Gewebe (von *ὑφαίνω*) in seiner übertragenen Bedeutung für „Häutchen", ebenso wie die heute noch übliche Ausdrucksweise, die von tierischen „Geweben", von „Histologie" etc. spricht, auf diese orphischen Vorstellungen zurückzuweisen.

[1] Bei Orpheus wird die Pflugschar *κερκίς* genannt (LOBECK, Aglaoph. 2, 837; Clem. Al. strom. V, 675/6, Po. „*κερκίσι καμπυλόχρωσι τοῖς ἀρότροις μηνύεσθαι.*" Vgl. Hesych. wo *ϝαροῦν* (weben) = *ἀροτρία* gesetzt wird, offenbar wegen des Gleichklangs von *ἀρόω* vielleicht *ϝαρόω* und *φαρόω*, ein Wortspiel, das ohne Zweifel orphischer Ausdeutung der Legende von der webenden Kore und ihrem *φᾶρος* entsprungen ist (vielleicht = *ϝαρόω*, vgl. oben S. 165[4] über den Namen der Insel *Φᾶρος*). Wie immer in mystischen Lehren, so begegnen sich auch hier die Gegensätze. Vgl. die tödliche Spindel der Persephone, oben S. 142.

[2] Zur spinnenden Moira „Klotho" vgl. noch *Y* 128, „*ἅσσα οἱ Αἶσα γιγνομένῳ ἐπέκλωσε λίνῳ*"; ähnlich *η* 198. Vgl. „*Μοιρῶν μίτος*" auf der koischen Inschrift HERZOG, Koische Forschungen und Funde p. 105 Nr. 164.

[3] An diese gewebten Lebewesen (vgl. Ps. 139[13] „Du wobst mich im Mutterleibe" cf. v. 15: „als ich in Erdentiefen gewirkt ward"; Jesaias 38[12]: „gleich einem Weber habe ich mein Leben aufgewickelt") scheint Empedokles zu denken, wenn er (fr. 126, DIELS FVS[2] p. 210) die irdische Hülle der Seele, den Leib als „*σάρκων χιτών*" bezeichnet, vgl. Hippol. de antichristo III, 6 FABR. „*ἡ σὰρξ ἐνυφαινομένη πνεύματι μίτος*". Ähnlich noch Origenes, select. in genesim p. 58. Zu den Kleidern der Seele in der orientalischen Mystik vgl. weiter unten die Vorstellung, daß die Seele ihre Körper bei ihren Wanderungen wie Kleider wechselt. Dasselbe Bild ist auch indisch im Baghavad Gita, persisch im Sad Dar Nathm trad. HYDE Relig. Vet. Pers. Porta LXI p. 473 nachweisbar: „quando anima vestitum corporis excusserit" etc. Dieselbe Vorstellung liegt dem Argument des Kebes im platonischen Phädon (c. 37) zugrunde, wo er sagt: „Wenn der Leib immer im Fluß ist und vergeht . . . die Seele aber das Verbrauchte immer wieder webt" (vgl. Heraklit fr. 67a DIELS FVS[2] p. 71, wo die Seele mit einer Spinne, der Körper mit der Spinnwebe verglichen wird und die oben zitierte Hippolytstelle), so muß die Seele, wenn sie stirbt, dieses ihr letztes Kleid noch anhaben" etc. Es ist sicher kein Zufall, daß dort (Kap. 38) dem thebanischen, als „*Κάδμου λόγος*" bezeichneten Gleichnis vom Körper als dem gewebten Kleid der Seele, die von Simmias vertretene

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kosmische Ausdeutung und Erweiterung des Bildes klingt an, wenn der griechische Dichter, in dem oben[1] aus semitischer Überlieferung nachgewiesenen Bild von der spinnenden und webenden Sonne verbleibend, ihre Strahlen statt mit den unfehlbaren Pfeilen mit dem ebenso sicher geschossenen Weberschiffchen des Lichtgottes vergleicht.[2]

Man sieht, wie die Einzelzüge von überallher sich zu einem immer reicheren Gesamtbild zusammenschließen: die Scharen der Geister, die sich einst schutzbedürftig und frierend wie die Menschen in wärmende Kleider hüllen mußten, und wie die Menschen morgens und abends den Anzug wechseln,[3] erheben sich immer höher über die dumpfen und

Lehre, die Seele sei die Harmonie (Stimmung) eines Saiteninstrumentes gegenübergestellt wird. Denn ein Ausdruck wie das Alkmanische *μέλος χόρδησιν ὑφαίνειν* legt den an sich einleuchtenden Gedanken sehr nahe, daß die Alten ihren senkrechten Webstuhl mit jenen großen stehenden Harfenleiern (*κίνυραι*) verglichen haben, die auf ägyptischen Wandgemälden vorkommen und wohl auch den Griechen bekannt waren. Alle diese Gedankengänge müssen vor allem in der pythagoräischen Schule ausgesponnen worden sein, wo der Ausdruck *κανών* einerseits als Titel des Polykletischen Büchleins über die *συμμετρία μορίων σώματος*, andrerseits als Bezeichnung des Pythagoräischen Monochords (Nicom. arithm.) vorkommt. Aber auch schon im alten Mysterium des Linos kann den Eingeweihten der Zusammenhang zwischen dem Aufzug eines Gewebes und den Saiten der Leier bewußt geworden sein. Vgl. Philochoros FHG I, 415, 189 cf. IV, 64, 86 Schol. Σ 570 AV: (Linos) „*καταλύσας τὸ λινόν* (gemeint ist eben jenes mystische Netz der *δικτύου πλοκή*) *πρῶτος χορδαῖς ἐχρήσατο.* Auch der Ausdruck *μίτος* = Einschlagsfaden wird auf die Saiten der Zither übertragen bei Agath. 10 (V, 222); Poll. 4, 62; Nicarch. 10 (VI, 285).

[1] Vgl. S. 226$_7$.

[2] Eurip. Hiket. 650 „*ἀκτὶς Ἡλίου σαφὴς κανών*". Ich halte auch diese Vorstellung für pythagoräisch (vgl. oben S. 98$_4$ über die kosmische Spindel = Himmelskreis, bab. pulukku-pilakku, arab. falak, hebr. pelek, und die Begriffe *ἄτρακτος* und „*σφόνδυλα*" bei Platon. — Kalewala 32, 20 wird die Sonne „Gottes Spindel" genannt. Wie im platonischen Phädon dem gewebten „Kleid der Seele" des Kebes die von Simmias verfochtene Theorie von der Seele als „Leierstimmung" entspricht, so steht neben dem webenden Sonnengott mit dem *κάνων* bei Euripides Apollon, der die Saiten seiner Lyra mit den Strahlen der aufgehenden Sonne, wie mit einem *πλῆκτρον* anschlägt und so das All in harmonische Bewegung versetzt . . . . Skythinos von Teos (4. Jahrh., vgl. DIELS FVS^2 p. 86, Nr. 3 Plut. de Pyth. orac. 16 p. 402A: „*περὶ τῆς λύρας, ἣν ἁρμόζεται . . Ἀπόλλων . . ἀρχὴν καὶ τέλος συλλαβών . . ἔχει δὲ λαμπρὸν πλῆκτρον ἡλίου φάος*" . . . und ibid. Clem. A. Strom. V, 8, 49 p. 674 P.: „*Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον, ὃς ἀντικρὺς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει, ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου σημαίνει καὶ τὰ ἄστρα*".

[3] Siehe oben S. 59$_7$ über die Morgentoilette der ägyptischen Götter. Dazu Text Nr. 3 S. 88 und Nr. 24 S. 101. Der Titel *ΚΟΣΜΩ* für die eine Gehilfin der Poliaspriesterin kann sich auf die *κόσμησις*, die Toilette des Bildes beziehen, wenn anders nicht vielleicht an die *κόσμησις τῆς τραπέζης* (CIA II, 374$_{11}$) deshalb gedacht werden muß, weil die andere Gehilfin „*Τραπεζώ*" heißt (GRUPPE, Hdb. 26$_5$).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

niedrigen Wohnstätten, die sie einst mit menschlicher Armut und Bedürftigkeit teilen mußten; über Berggipfeln und Wolken und luftigen Höhen thronen jetzt die Seligen; nun wird der leuchtende Himmel, in wechselnder Farbe erstrahlend, zum Gewande der Verklärten;[1] morgens in lichte oder goldene, abends in dunkle Gewänder hüllt sich Varuna,[2] im blauen Mantel[3] schreitet Odin einher, im brennenden Umhang[4] erhebt sich Mithras von seinem felsigen Lager, in königlichen Purpur gehüllt, nahen Jahve[5] und Jupiter[6] ihren Bekennern, im glänzend gelben Gewande entsteigt der allsehende Helios den Fluten.[7]

Zugleich streifen die Götter ihre Abhängigkeit von menschlicher Fürsorge ab. Sie, die einst kümmerlich von Opfergaben und Weihegüssen sich nährten, hungrig wie Fliegen zum langentbehrten Opferfeuer hindrängten,[8] weisen nun irdische Speise zurück[9] und hüten streng vor den Sterblichen ihren wunderwirkenden Rauschtrank, den ein unsterblicher Schenk ihnen geheimnisvoll bereitet, das Wasser vom Paradiesesquell und die ambrosischen, ewig verjüngenden Äpfel vom Baum des Lebens.[10] Ihnen, die sich einst mit irdischen Kleidern aus den Truhen der Sterblichen begnügen mußten,[11] weben nun unsterbliche, allweise[12] Künstler[13]

[1] Siehe unten über das Sternenkleid der Seligen.

[2] Siehe Text Nr. 24 S. 101.

[3] Grimnismol, Prosaeinleitung. (Eddaübersetzung von SIMROCK S. 13.) Dazu Mart. Capell. nupt. Merc. I, 66, wo es von Jupiter heißt: „dehinc vesti admodum candidae obducit amictus hyalinos, quos stellantibus oculis interstinctos crebri vibratione ignium luminabat".

[4] „*θέος ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ*", Pariser Zauberbuch V. 635, vgl. oben S. 63[3].

[5] Jesaias 63, 1.

[6] Siehe oben S. 41.

[7] „*καλὸν δὲ περὶ χροῒ λάμπεται ἕσθης λεπτουργές* (safrangelb) *πνοιῇ ἀνέμων*" Hymn. hom. XXXI, 13. Über das Feuerkleid des orphischen Dionysos, den Hermes *πυρίχλονος*, den Osiris mit dem *πέπλος φωτοειδές* s. oben die Texte Nr. 35, 36 und 43. Goldgelb ist auch das mystische Gewand im „Seelenhymnus" der Thomasakten und das Kleid der brauronischen Artemis.

[8] Gilgameš epos T. X. Keilinschr. Bibl. VI[1], S. 240 Z. 160 ff.

[9] Ps. 50, 9 „Ich will nicht von deinem Hause Farren nehmen, noch Böcke aus deinen Ställen . . ." v. 13: „Meinst du, daß ich Ochsenfleisch essen wolle oder Bocksblut trinken?" v. 12: „wo ich hungerte, wollte ich dir nicht davon sagen" u. s. f.

[10] Vgl. die griechische Tantalus- und die babylonische Adapalegende.

[11] Ilias, Z. 288 ff.

[12] Vgl. die unten S. 248[3] zitierte Philostelle: „*ἐπιστήμῃ πανσόφῳ κτλ.*"

[13] Zur Artemis und Athene „*πηνῖτις*" als Weberinnen (s. oben S. 117[2]) ist die ägyptische Neit (vgl. MALLET, Le culte de Neit à Sais, Paris 1888, p. 8 ff.) zu vergleichen. Von den nordischen Nornen webt eine (GRIMM, Deutsche Mythologie[4] I, S. 344 angelsächs.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aus selbstgesponnenen[1] goldenen Fäden, aus Sonnenstrahlen, Mondglanz und Sterngefunkel[2] im ewigen Lauf der Zeiten[3] immer neue[4]

„Vyrds geväf") ebenso das „Schicksal" selbst bei Soph. fr. 604 „*Αἶσα ὑφαίνεται ἀδαμαντιναῖς κερκίσιν*"; Kypr. fr. 3 weben die Chariten (s. unten S. 247$_2$) und Horen die Gewänder der Aphrodite, bei Apoll. Rhod. 4, 424 die Kleider des Dionysos. Fünf Schwestern, die Pervardaghan, weben bei den Persern (s. unten) die Gewänder der Verklärten. „Arachne" (Plin. N. H. 7$_{196}$), die WOLFGANG SCHULTZ, Memnon II, S. 58b zu dem oben S. 243$_3$ erwähnten Heraklitfragment auf die Sonne beziehen möchte, weil eine Sonnenuhr mit spinnennetzförmigem Cadran bei Vitruv IX, 9, 1 nach ihr benannt ist, sitzt in Kleinasien fest. Ihr Vater, der „Purpurfärber" (vgl. oben S. 227$_0$, 167$_2$) Idmon (= der „Kundige", vgl. unten S. 248$_3$ „Ḥoseb"), stammt aus Kolophon, sie selbst wohnt im lydischen Hypaipa, wo Kulte der Artemis Anaitis bezeugt sind (Revue archeol. III VI, 1885, 114$_{14}$; Athen. Mitth. XVI, 1889, 99$_{35}$; cf. Paus. V, 27$_5$). Der Namen ist durchsichtig und sicher semitisch (cf. ארג = „weben"). Die Bezeichnung „Arachnaion" für ein argivisches Bergheiligtum der Hera (Paus. II, 25$_{10}$) ist also vorgriechisch. Als Sohn der Arachne gilt „Kloster" (der „Spinner"), also der spinnende Paredros der Omphale, der wohl mit dem eleusinischen *Κρόκων* (von *κρόκη* „Faden"), dem Sohne des Triptolemos, dem Ahnherrn der Krokoniden, wesensgleich ist.

[1] Vgl. die *Ἄρτεμις χρυσηλάκατος* bei Homer, und oben S. 200$_0$ über den Zeus *Ἠλακατᾶος*, den spinnenden Heros Melikertes-Phalantos von Tarent, den kleinasiatischen, mit Omphale gepaarten, spinnenden Herakles (hethit. Sandan = [tyr.] Argaman) und Thor, der in der Donnersnacht spinnt. Dazu oben S. 244$_2$ und S. 98$_4$.

[2] Im Märchen Allerleirauh (Grimm KHM Nr. 65) verlangt und bekommt die Königstochter von ihrem Vater, der sie zu heiraten begehrt (das Incestmotiv der Zagreuslegende! — das scheinbar unmöglich zu erfüllende Verlangen nach den kostbaren, kosmischen Kleidern soll die Verbindung hinausschieben!) drei glänzende Kleider, das eine strahlend wie die Sonne, das zweite leuchtend wie der Mond, das dritte schimmernd wie die Sterne, dazu einen Mantel aus den Fellen aller Tiere der Welt. (Vgl. oben S. 80 und 229.) Dieselbe Königstochter besitzt drei Kostbarkeiten, einen goldenen Ring, ein goldenes Spinnrädchen und ein goldenes Haspelchen. Die drei kosmischen Kleider verwahrt sie in einer Nußschale, ein Bild, zu dem etwa das orphische Weltei (oben S. 111$_1$) zu vergleichen wäre. WOLFGANG SCHULTZ macht mich freundlichst aufmerksam, daß das Märchen auch bei den Albanesen vorkommt, was für die klassische Herkunft sprechen würde. Dazu vgl. HENNE AM RHYN, Deutsche Volkssagen S. 654: Ein Drache entführt des Kaisers Tochter; um ihre Liebe zu gewinnen, schenkt er ihr drei Kleider, glänzend wie die Sonne, der Mond und die Sterne u. s. f. — Sehr durchsichtige mythische Beziehungen liegen im Richterbuch (16, 13 ff.) vor, wo Dalila (= die „Schwache", tendenziöse biblische Verdrehung von „Gazâ" = die „Starke", Epiklese der Ashthoret von Gaza, vgl. GRUPPE, Handb. 185) die sieben Locken des Samšōn (Deminutivbildung von Šamaš = Sonne) als Kette in den Aufzug ihres Webstuhls einwebt. Zu den sieben Locken = sieben Strahlen des Sonnengottes vgl. Julian or. V p. 172D (223$_{24}$ HERTLEIN) „*εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτακτῖνα θεὸν ἐβάκχευσεν . . κτλ.*" und Prokl. in Tim. p. 11 *E* (25$_5$ ed. SCHNEIDER): „*Ἥλιος . . . ὁ ἑπτακτὶς κατὰ τοὺς θεολόγους*". Im Talmud wird die Madonna despektierlich als „Haarkräuslerin" (Friseurin) von Beruf bezeichnet (HENNECKE, Hdb. zu den neutestamentl. Apokr. S. 51). Dahinter steckt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wundergewänder. Hier wirken mütterliche Gottheiten der flachsspendenden Erde,[1] dort himmlische Lichtgötter[2] das ewige Werk — eine zwiespältige Überlieferung, die sich noch in den entsagungsvollen Worten eines indischen Zweiflers[3] wiederspiegelt, der wie der biblische Prediger an menschlicher Weisheit verzagend, wehmütig ausruft:

„Kam er von oben oder von unten, der querdurchlaufende Strahl, der Einschlag[4] zum Gewebe der Welten? Waren befruchtende Mächte oder Kräfte des Wachstums (am Werk)? Ein Urwesen unten, eine Lebenskraft von oben? Vielleicht weiß das nicht einmal Er, der von oben auf die Welt herabsieht!"

Endlich haben die Neuplatoniker nicht mehr und nicht weniger als eine ganze Theodicee aus dem alten Mythus herausgesponnen: die gewaltsame Unterbrechung der Weltenwebe durch den finsteren Todesgott, der die wirkende Kore vom Webstuhl wegraubt, muß für die Un-

nicht etwa irgend eine historische Reminiszenz, sondern hinter mehreren Wortspielen der bereits oben (S. 188 ff.) besprochene mythische Hintergrund. Maria, die Tempeljungfrau, die „kedesha" wird der „Buhlerin" „Maria von Magdala" gleichgesetzt — ein Vorgang der übrigens auch dem mystischen Vergleich der Madonna mit der „turris eburnea" der lauretanischen Litanei zugrundeliegt („Migdol" = „Turm", vgl. die turmförmige Pyxis als Attribut der Magdalena). „Magdalena" aber wird wieder durch ein Notarikon auf die mythische Buhlerin von Gaza, die „Flechterin" („m'gaddla") der Haare (des Semeš), die Weberin des Himmelsmantels zurückbezogen, natürlich mit Rücksicht auf die Legende des Jakobusevangeliums.

[3] Siehe oben Text Nr. 52 aus Kritias Sisyphos „*Χρόνου καλὸν ποίκιλμα*" und Goethe, Faust I, 508 f.: „so schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit und wirke der Gottheit lebendiges Kleid".

[4] Siehe oben S. 87 f. Text Nr. 3.

[1] Siehe oben S. 117$_1$ die Überlieferungen über die webende Kore und ihre Nymphen.

[2] Siehe oben S. 198 f., 226 über den webenden Zas des Pherekydes und den semitischen Šemeš-Argaman, den hethitischen Sandan und den südarabischen Ḥaukum. Im Kalewala 22, 71 sitzen Sonne und Mond webend auf dem Regenbogen und lauschen Wainamoinens Gesang. — Die Horen und Chariten, die nach Kypr. fr. 3 und Athenäus XV, 305, 682e Göttergewänder weben, stellt MAX MÜLLER, Contributions to the science of mythology, London 1897, II. Bd. p. 514 zu den indischen Haritas und erklärt diese als Strahlen der Morgensonne. Wer zu den Aufstellungen dieser „vergleichenden" Mythologie zu wenig Zutrauen hat, wird sich mit der griechischen Bezeichnung der Horen als Sonnentöchter (Heliaden) begnügen.

[3] Ṛgveda X, 129, 5. Die Stelle ist zuerst von JAMES DARMESTETER, Essays orientaux, Paris 1883, p. 142 ff. auf die Weltenwebe bezogen und mit dem Pherekydeischen Fragment verglichen worden.

[4] Vgl. oben S. 242$_4$ über *μίτος*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vollkommenheit alles Erschaffenen trotz des guten Willens der Gottheit[1] aufkommen.[2]

Die letzte Vollendung leihen dann Bildzauber und Astralmystik in enger Verschmelzung diesem tiefsinnigen Gleichnis. Zur Magie des Webens, einer im Grunde doch einförmigen, schöpferischer Willkür wenig Spielraum bietenden Arbeit, tritt der stärkere Zauber des *δαιδάλεον ποίκιλμα*, der gestaltenbildenden Buntstickerei: das kluge Werk des irdischen Stickers, der mit der „acus babylonia" althergebrachte, machtverleihende, segenspendende oder unheilabwehrende Zeichen in die Webe schlug, mußte sich ebensowohl ein göttliches Vorbild schaffen, wie der Weber selber.

Nun erst empfängt der himmlische Mantel seine tiefste Bedeutung: *„ἐπιστήμῃ πανσόφῳ τὸ τοῦ θεοῦ καλὸν ποίκιλμα, ὅδε ὁ κόσμος τετελεσιούργηται"*.[3]

Seit der unveränderliche Lauf der Gestirne im menschlichen Geist die Ahnung einer ewigen Weltordnung geweckt hatte, füllte sich auch die funkelnde Goldstickerei des Himmelstuchs mit mystischer Bedeutung; die weise Urverteilung der unablässig kreisenden Lichter in jenem nachtdunklen Gewebe, dem lebendigen Kleid der Gottheit, wurde zur ersten allbestimmenden Tat der Gottheit, der *„διάκοσμος τῶν οὐρανίων"* zum *„διάκοσμος τῆς ζωῆς"*. Geburt und Grab, Werden und Vergehen, die ganze Mannigfaltigkeit tierischen und pflanzlichen Lebens, Erde und Meer[4] ist dort von Anfang an vorgezeichnet; Vergangenheit und Zukunft können in jedem Augenblick aus den stummen und doch so vielsagenden Himmelsbildern abgelesen werden;[5] das Sternenkleid, der Mantel der Weltenschöpfung[6] wird zum mystischen Kleid der Offen-

[1] Siehe das melancholische *„κατὰ δύναμιν"* nach dem Satz *„βουληθείς γὰρ ὁ θέος ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδέν εἶναι"* bei Plato, Timäus 30.

[2] ABEL fr. orph. Nr. 211 p. 238 (Proklos) *„. . . τὸ γὰρ οἶμαι ἀτελὲς τῶν ἰστῶν ἐνδείκνυται κἀκεῖνο τὸ μέχρι τῶν αἰδίων ζῴων ἀτελὲς εἶναι τὸ πᾶν"* als Kommentar zu dem orphischen Vers *„ἱστὸν ἐποιχομένην ἀτελῆ πόνον ἀνθεμιόεντα"*. Auch bei Claudian (oben S. 212) bleibt das Gewand unvollendet am Webstuhl zurück. Vgl. S. 40$_1$ und oben S. 138$_{1.2}$.

[3] Philo de somn. I, 36 p. 250 HEINICHEN. In der *„ἐπιστήμη πάνσοφος"* des göttlichen *„ποικίλτης"* hat man sicher einen Nachklang des manchmal (z. B. Exod. 39$_3$) statt rokēm = Sticker verwendeten Wortes ḥōšeb (= kluger Künstler) zu erblicken.

[4] Vgl. oben S. 209 ff.

[5] Plotin. Enn. II, 3, 7. 140 G. III, 1, 6 Schl., wobei zu bedenken ist, daß hier ein Gegner der Astrologie das Wort führt.

[6] Siehe oben S. 228 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

barung, von dem die unbetitelte koptische Apokalypse des Codex Brucianus[1] predigt:

„Die erste Monade sandte (dem Logos) ein unbeschreibliches Gewand *(ἔνδυμα)*,[2] das ganz Licht *(φῶς)* ist[3] und ganz Leben *(ζωή)*[4] und ganz Auferstehung *(ἀνάστασις)*[5] und ganz Liebe *(ἀγαπή)* und ganz Hoffnung *(ἐλπίς)* und ganz Glaube *(πίστις)*[6] und ganz Weisheit und ganz Erkenntnis *(γνῶσις)* und ganz Wahrheit *(ἀλήθεια)* und ganz Friede *(εἰρήνη)* und ganz *πάνδηλος* und ganz *παμμήτωρ* und ganz *παμμυστήριον* und ganz *πανπηγή* und ganz *παντελεῖος* und ganz *ἀόρατος* und ganz *ἄγνωστος* und ganz *ἀπέραντος* und ganz *ἄῤῥητος* und ganz *βάθος* und ganz *ἀχώρητος*, ganz *πλήρωμα* und ganz *σιγή*, ganz *ἀσάλευτος*, ganz *ἀγέννητος*, ganz *πανέρημος*, ganz *μονάς*, ganz *ἐννάς*, ganz *δωδεκάς*, ganz *ὀγδοάς*, ganz *δεκάς*, ganz *ἑβδομάς*, ganz *ἑξάς*, ganz *πεντάς*, ganz *τετράς*, ganz *τριάς*, ganz *δυάς*, ganz *μονάς*.

In ihm ist das All[7] und das All hat sich in ihm gefunden und erkannt."

Und wenige Abschnitte weiter unten:[8] „Die Mutter gab ihrem Erstgebornen *(πρωτογέννητος)* ein Gewand *(ἔνδυμα)*,[2] um alles zu vollbringen; .... in ihm sind alle Substanzen *(σώματα)*, die Substanz des Feuers *(πῦρ)*, die des Wassers *(ὕδωρ)*, die des Äthers *(αἰθήρ)*,[9] die der

---

[1] Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von C. SCHMIDT, Leipzig 1892 (GEBHARD und HARNACK, Texte und St. Bd. 8, Heft 1 und 2 S. 298 ∾ S. 124 der Ausgabe von Amelinean (Notices et extraits des Mss. de la Bibl. Nat. 1892, tome XXIX, 1), MEAD, Fragmente eines untergegangenen Glaubens S. 450 ff. Die eingeklammerten griechischen Worte stehen unverändert im koptischen Text.

[2] Man sieht wie noch bei diesem späten Gnostiker das alte Ritualmotiv von der Übergabe des Gewandes durch einen Gott an einen anderen (s. oben über Mar Kol und Mar 'Olam, Dionysos und Astrochiton, Kore und Zeus, Zeus und Chthonie, Apollon und Herakles, Kybele und Attis, Maria und Christus etc. etc.) lebendig ist. Über das Wort *ἔνδυμα* s. o. S. 171₄.

[3] Zum Lichtkleid vgl. oben Text Nr. 1, 35 und 36.

[4] cf. Proklos „*διάκοσμος τῆς ζωῆς*" oben S. 117₁ und Goethes „lebendiges Kleid".

[5] Siehe oben S. 86₄.₅ und unten über das Sternenkleid der Verklärten.

[6] Was die drei theologischen Tugenden mit dem Mantel zu tun haben, könnte ich allerdings nicht sagen. Eine entfernte Analogie bietet die persische und orphische Bezeichnung des Tierkreises als „ewiges Gesetz" oben S. 95.

[7] Siehe oben S. 209 ff., 228 ff.

[8] SCHMIDT a. a. O. p. 303. Mead S. 152.

[9] Die Hs. bietet *ἀήρ*. Der Sinn erfordert wegen des folgenden „Windes" hier nicht *ἀήρ*, sondern *αἰθήρ*; die zwei Buchstaben können leicht ausgefallen sein. Die koptische Übersetzung „Luft" kann gerade so gut auf *αἰθήρ* zurückgehen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Erde, die des Windes;[1] die Substanz der Engel, die der Erzengel, die der Kräfte, die der Mächtigen, die der Götter, die der Herren, *(ἁπλῶς)* in ihm sind alle Substanzen, damit niemand ihn hindern könne nach oben und nach unten zu gehen im Jenseits.

Dieses ist's, das die gesamte Materie abgesondert hat, indem es sich, gleich einer Henne, die ihre Fittiche über ihre Küchlein breitet,[2] ausgedehnt hat"[3] u. s. f.

Eingehender noch wird die Weltschöpfung durch dieses Gewand, vielleicht wieder nach jenem verlorenen apokryphen Genesisbericht[4] in den folgenden Zeilen geschildert:

„Die Monas sammelte ihre Hüllen *(ἐνδύματα)* um sich und breitete sie aus nach Art eines Vorhanges *(καταπέτασμα)*, der sie allseits umgab,[5] goß sie aus über alle, richtete alle auf und sonderte *(διακρίνειν)* alle[6] nach Ordnungen *(κατὰ τάξεις)*, nach Geboten und nach Vorsehung. Und damals hat das Seiende sich getrennt vom Nichtseienden.

„Und die Kraft des Kleides hat das Seiende vom Nichtseienden getrennt und Vorhänge *(καταπετάσματα)* dazwischen gelegt[7] . . . ."

---

[1] Über diese *πεντὰς* vgl. unten Kap. IV.

[2] Man erinnert sich, daß auch Gen. 1, 2 der „ruach" Gottes über den Wassern „brütet". Vgl. auch Matth. 23_{37}; Luk. 13_{34}.

[3] Vgl. oben S. 226 über die Ausdehnung des Himmelskleides.

[4] Oben S. 224.

[5] Vgl. Psalm 104 „gehüllt in Licht wie in ein Kleid" und Ps. 28, 12 „er setzte Dunkel zu seiner Hülle". Der Ausdruck „*τὸν οὐρανὸν οἷον μέγαν πέπλον ἐστεφάνωσεν*" bei Euseb könnte vielleicht hinüberleiten zur Vorstellung jener ineinander gelegten, abwechselnd aus Licht und Dunkel gemischten, sicher von orphischen Kultsymbolen abhängigen himmlischen *στεφάναι* bei Parmenides (DIELS FVS[2] p. 111 fr. 37). Dann könnte die Mehrheit der Hüllen dieser gnostischen Monade recht gut mit dem biblischen Lichtkleid und „der Hülle des Dunkels" zusammenstimmen. Sicherheit läßt sich in diesen Dingen natürlich nie gewinnen. Im Codex Brucianus selbst (S. 286 f. Schmidt) heißt es vom *καταπέτασμα* der „Ersten Monas", daß es sie umgibt wie ein Turm mit 12 Toren. Auf dem Haupt trägt sie eine *στεφάνη* von 12 Monaden. Ibid. 289 hat „der Unteilbare" einen Kranz aus 365 *γένη*, die glänzend sind und das All erfüllen. S. 299 ist derselbe Kranz mit 12 Edelsteinen und 12 *γέννη* — wie das *λογεῖον* des Hochpriesters — verziert. Man sieht, wie immer die gleichen Symbole kaleidoskopisch durcheinander geschüttelt werden.

[6] Vgl. Genesis 1, 4 „Gott schied das Licht von der Finsternis". Die scheidende Zauberkraft des Himmelsmantels, der ebenso wie die „Feste" (raqia) zwischen den oberen und den unteren Gewässern liegt, erklärt vielleicht das bekannte Wunder des Elias 2 Kön. 2, 8: „Da nahm Elias seinen Mantel, rollte ihn zusammen" (vgl. oben S. 89_7) „und schlug ins Wasser; da zerteilte es sich nach beiden Seiten, so daß die beiden auf dem Trockenen hinübergingen".

[7] Auch in der Pistis Sophia (p. 43, 44, 46, 334 Schwartze) ist das Lichtland durch *καταπετάσματα* von den unteren Sphären getrennt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Diese letzten Sätze berühren sich in höchst eigentümlicher und bedeutsamer Weise mit den mystischen Ausführungen des Kosmas Indikopleustes[1] über den Vorhang im mosaischen Stiftszelt[2] und mit einer verwandten kabbalistischen Stelle im Sohâr.[3]

Bei Cosmas heißt es: . . .„*τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ παντὸς κόσμου, τὴν σκηνὴν λέγω τήν ὑπὸ Μωυσέως κατασκευασθεῖσαν, ἣν καὶ ἡ Νέα*[4] *συμφώνως «ἐκτύπωμα παντὸς τοῦ κόσμου» αὐτὴν ἔφησεν, ἣν καὶ διελὼν ὁ Μωύσης διὰ τοῦ καταπετάσματος τὴν μίαν εἰς δύο πεποίηκεν, καθάπερ ὁ θεὸς ἐξ ἀρχῆς τὸν χῶρον τὸν ἕνα τὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ στερεώματος διεῖλεν εἰς δυο χώρους,*[5] *ὡς ἐν τῇ σκηνῇ τῇ ἐξωτέρᾳ καί ἐσωτέρᾳ, ἐνταῦθα κατώτερος μὲν ἐστὶν ὁ κόσμος οὗτος,*[6] *ὁ ἀνώτερος δὲ ὁ κόσμος μέλλων,*[7] *ἔνθα ὁ δεσπότης Χριστὸς κατὰ σάρκα ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς πρῶτος πάντων ἀνελήλυθε καὶ οἱ δίκαιοι μετὰ ταῦτα πάλιν ἀνελεύσονται.*“

So ist es gewiß nur eine Weiterbildung alter rabbinischer Lehre,[8] wenn es im Sohâr heißt: «Zehn Teppiche[9] gibt es. Das sind die zehn Himmel, gleich den Teppichen des Stiftszeltes, deren zehn sind. Und diese bestehen, um jene zu belehren, die weisen Herzens sind. Wer diese kennt, schaut viel Weisheit[10] und die Geheimnisse der Welt, er sieht oben jenen Ort, an welchen jeder einzelne gebunden

---

[1] MIGNE, Patrol. Gr. 88. Bd. p. 552. Über die syrischen Quellen des Kosmas s. unten S. 253[1. 2].

[2] Über dessen kosmische Deutung bei den Rabbinen s. schon oben S. 191[3].

[3] Zu Exod. Ed. Wilna II, 328, Mon. Jud. II, p. 195, Nr. 690.

[4] cf. Hebr. 9, 1; 8, 23.

[5] Man sieht, wie hier nicht nur das Schöpfungswerk des ersten Tages, sondern auch noch das *στερέωμα* mit dem mystischen „velum“ verknüpft wird, offenbar noch immer ein und derselben apokryphen Genesisversion folgend.

[6] Gemeint ist hier, was der Gnostiker das „Seiende“ nennt; vgl. die Ausdrücke *αἰων οὗτος* und *αἰων μέλλων* im N. T.

[7] Das „Zukünftige“ gleich dem „Nichtseienden“ des Gnostikers. „Olam haseh“ diese Welt und „olam habä“ unterscheiden die Rabbinen.

[8] S. oben Anm. 2.

[9] Also eine Mehrzahl von „Hüllen“ wie im Codex Brucianus. Auf die Zahl 10 die für die Sephiroth (Sphären)-lehre der Kabbala typisch ist (BISCHOFF, Kabbalah S. 51) ist hier kein Gewicht zu legen (s. unten Anm. 4 die elf Teppiche). Derselbe Abschnitt spricht dann noch von neun, dann wieder von sieben oberen und sieben unteren, also im ganzen von 14 Himmeln. Die Zehnzahl bezieht sich nur auf die Zahl der „jerioth“ 2 Mos. 26, 2 und 3, wo aber natürlich von zehn aneinanderzureihenden Zeltdecken die Rede ist, keineswegs von konzentrischen Hüllen, wie sie dem Gleichnis mit den Himmeln entsprechen würden. Das wirklich gemeinte *καταπέτασμα* des Heiligtums ist das Vers 31 ff. geschilderte.

[10] cf. Philo, oben S. 248[3], „*ἐπιστήμη πανσόφῳ τετελεσιούγηται*“.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist[1] .... es sind im Stiftszelte zehn Teppiche, das sind die zehn Himmel,[2] dies ist das Geheimnis aller Geheimnisse,[3] welches nur denen kundgegeben wurde, die in der Weisheit bewandert sind.»

Erst die Einsicht in diese mystische Beziehung des Vorhanges vor dem Allerheiligsten auf den Himmel erschließt die tiefere Bedeutung jenes merkwürdigen Prodigiums, das die Synoptiker[4] unmittelbar auf den Kreuzestod Christi folgen lassen:

„Jesus schrie laut auf und verschied. Und siehe da, der Vorhang im Tempel zerriß in zwei Stücke, von oben bis unten."

Die Weltordnung, die das erste Wort des Herrn geschaffen hat, vernichtet sein letzter Schrei. Der Himmelsvorhang, den er zur Grenze gesetzt hat zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, zwischen dem *κόσμος παρών* und dem *κόσμος μέλλων*, reißt entzwei, der Lebende stirbt und die Toten stehen auf.[5]

Erfunden haben diese tiefsinnige Symbolik vom Himmelsgewand als Kosmosgrenze zwischen Zeit und Ewigkeit jene gnostischen Grübler in Ägypten gewiß ebensowenig, wie die jüdischen Mystiker der Spätzeit, deren Streitgespräche im Talmud aufgezeichnet sind oder gar jener ehemalige Handelsreisende Cosmas, der sich in einem ägyptischen Kloster mit Schreibereien die Muße seines wohlverdienten Ruhestandes kürzte. Zum Glück hat wenigstens der zuletzt genannte die Quelle seines ganzen kosmologischen Systems ausdrücklich genannt. Was er wisse, sagt er, habe er der mündlichen Unterweisung[6] und den

[1] d. h. er liest das Horoskop (thema geniturae) in den Sternen; vgl. Plotin, Enn. IV, 3, 12, 181 *E* „*ὡς καὶ τὰς εὐχὰς* (scil. *ἀνθρώπων*) *καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεσθαι τοῖς τῶν ἄστρων σχήμασιν*".

[2] Zu dieser Auffassung der Himmel als die zehn Vorhänge des Stiftszeltes vgl. Midrasch Tadsche II, Mon. Jud. II p. 239$_{40}$ „als Gegenbild der obersten Himmeln wurden die elf Teppiche des Miškan verfertigt"; ferner Deuteron. rabba Kap. 2 circa finem, Schir rabba zu 4, 10, wo R. Samuel ben Nachman zehn Gewänder Gottes aus den Zeugnissen der Schrift herausliest.

[3] Vgl. das Geheimnis der Geheimnisse, das Pleroma der Pleromata im folgenden Text des Valentinos.

[4] Ev. Matth. 27, 51; Marci 15, 38; Lucä 23, 45.

[5] Matth. 27, v. 53 ff. Die bisherige moralisch-allegorische Deutung des Zuges vom Vorhang (unter Berufung auf 9, 8; 10, 19), daß nämlich durch den Opfertod Christi nunmehr der einst verschlossene Zugang zum Allerheiligsten allen eröffnet sei, ist ebenso gezwungen wie die phantastischen Kombinationen ZAHNS, Neue kirchliche Zeitschrift 1902 S. 729.

[6] a. a. O. Anfang des 2. Buchs: „*οὐδ' ἐξ ἐμαυτοῦ πλασάμενος ἢ στοχασάμενος, ἀλλ' ἐκ τῶν θειῶν γραφῶν παιδευθεὶς καὶ διὰ ζώσης φωνῆς παραλαβὼν ὑπὸ τοῦ θειοτάτου ἀνδρὸς καὶ μεγάλου διδασκάλου Πατρικίου, ὡς τάξιν Ἀβραμιαῖαν πληρῶν ἐκ Χαλδαίων παραγεγονὼς κτλ.*"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Diagrammen[1] seines großen „göttlichen" Lehrers Patrikios zu verdanken, der, wie einst der Urvater Abraham, aus dem Lande der Chaldäer nach Ägypten gekommen sei. Kardinal ASSEMANI[2] hat zuerst die Identität dieses „Patrikios" mit dem auch sonst bekannten syrischen Kirchenvater Mar Aba von Nisibis, dem ersten Patriarchen der Nestorianer, festgestellt. Dieser höchst einflußreiche Exeget aber war nicht mehr und nicht weniger als ein bekehrter „Magier" oder „Chaldäer", wie diese letzten Adepten der unter den Sassaniden wieder zu neuem Ansehen gelangten alten Priesterkollegien des Zweistromlandes[3] von den Alten genannt wurden. Hat aber Cosmas auf diesem Weg aus neubabylonischer Weisheit geschöpft, dann wird man dasselbe um so unbedenklicher von den Gnostikern annehmen dürfen, deren Abhängigkeit von babylonischen Vorstellungen längst erkannt ist.[4] Daß endlich die jüdische Mystik des Sohâr größtenteils babylonisches Erbgut ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

So wird wohl auch die wundervolle, eindringliche und anschauliche Offenbarungslegende in der Pistis Sophia des Valentinos[5] auf Einflüsse aus demselben Kreis zurückgehen. Dort wird geschildert, wie der auferstandene Christus am dritten Tage seinen glanzgeblendeten Jüngern auf dem Ölberg erscheint und zu ihnen spricht:

„Seht, ich habe mein Gewand (*ἔνδυμα*) angetan (*ἐφόρησα*) und

---

[1] Siehe MIGNE a. a. O. p. 397 D „(sc. *Βαβυλωνίων*) *ἐξ, ὧν καὶ ἡμεῖς παραλαβόντες τὰ σχήματα πάντα* (s. unten Kap. IV über die Miniaturen der Kosmashandschriften) *κατεγράψαμεν ἐν τῇ Χριστιανικῇ Τοπαγραφίᾳ ὀνομάσαντες τὸν διδάσκαλον ἐν τῷ παροιμίῳ τὸν καὶ παραδόντα, λέγω δὲ τὸν μέγαν Πατρίκιον τὸν ἐκ γῆς Χαλδαίων ἐνταῦθα παραγενόμενον.*"

[2] Biblioth. orient. vol. 3, p. 406; vgl. dazu die neueren Ausführungen bei WRIGHT, History of Syrian litterature, London 1894, und SULLÉ in den Studi Italiani di filologia indo-iranica IV, 126 ff.

[3] Zu Strabos Zeiten wetteiferten noch die Priesterkollegien von Borsippa und Uruk in endlosen Disputationen über die „Anfänge der Welt" und ähnliche kosmologische Fragen. Strabo 16, 1, 6 cf. Plinius H. N. 66 „Durat adhuc ibi Jovis Beli templum". Vgl. CUMONT, Rel. orient. p. 147; TMCM I, p. 35 ff.; CHAPOT, Mém. soc. antiqu. de France 1902 p. 239 ff.

[4] Seit dem Erscheinen der alten Arbeiten von BEAUSOBRE, MOSHEIM, LIPSIUS u. a. war eine Zeitlang eine Gegnerschaft gegen die Anerkennung der orientalischen Grundlagen der Gnosis merkbar. Aber schon HARNACK, Dogmengeschichte I[3] 235 hat wieder eingelenkt. Dazu neuerdings GRUPPES Darstellung Handb. 1622 ff. und besonders ANZ, Ursprünge des Gnostizismus. Texte und Untersuchungen herausg. von GEBHARD und HARNACK XV, Bd. 4, S. 70 ff. Am radikalsten A. BISCHOFF, „Im Reiche der Gnosis".

[5] Ed. SCHWARTZE, Berlin 1851 p. 7 ff. Die neuere Ausgabe von AMELINEAU, Pistis Sophia de Valentin trad. du copte en français, Paris 1895, ist mir leider nicht zugänglich. MEAD a. a. O. p. 376.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mir ist durch das erste Mysterium alle Macht[1] (ἐξουσία) gegeben worden. Noch eine kleine Weile und ich werde Euch das Geheimnis der Geheimnisse[2] (γνώσις γνώσεων) und das Pleroma aller Pleromata mitteilen . . . alle Geheimnisse, Dinge, so wahrlich die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten . . . und die Gnosis aller Gnosen sind und in meinem Gewand sich befinden. Ich werde Euch alle Geheimnisse vom äußersten Äußeren bis zum innersten Inneren mitteilen. Hört, ich will Euch alles sagen, was mir begegnet ist. Es geschah, daß ich einsah, die bestimmte Zeit (τάξιν) meiner Dienstbarkeit (διακονίας), um derentwillen ich gekommen war, sei abgelaufen. Noch nicht hatte mir jenes geheimnisvolle Wesen (μυστήριον) mein Gewand (ἔνδυμα) geschickt, das ich bei ihm hinterlassen hatte, bis die Zeit erfüllt sein würde. Dies bedenkend saß ich auf dem Ölberg. Und es geschah, als die Sonne in der Region des Ostens aufging, daß ein großer Lichtstrahl[3] herabkam auf das, was mein Gewand war, dasselbe, das ich, wie ich Euch sagte, im vierundzwanzigsten Mysterium[4] zurückließ. Und da fand ich ein Geheimnis in fünf Worten in mein Gewand geschrieben,[5] mit diesen fünf Worten, die der Höhe[6] angehören: Zama, Zama, Ozza, Rachama, Ozai."[7]

Erhalten hat der Erlöser das Kosmoskleid bei Valentinos seinerzeit nicht von der ersten Monas wie in der Apokalypse des Codex Brucianus, sondern von dem Reigen der „Kräfte",[8] wie man aus dem

[1] Siehe unten S. 260 ff. über den Himmelsmantel als Machtsymbol und Königskleid des Kosmokraters.

[2] Siehe oben S. 251 den Sohartext.

[3] „magna δύναμις lucis".

[4] Das vierundzwanzigste Mysterium ist die Kosmosgrenze, dort bleibt bei der Hinabfahrt der Seele (s. unten den Seelenhymnus der Thomasakten) naturgemäß der Sternenmantel zurück, bis ihn die zurückkehrende Seele am selben Ort wieder findet.

[5] Zu der Vorstellung einer glänzenden, in den Sternen des Himmels lesbaren Schrift vgl. die babylonischen Texte bei JENSEN, Kosmol. S. 6 und ibid. S. 45 šiṭirti šamâmi „Schrift des Himmels" und V Rawl. 62, 14 „šiṭir burumu" = „Schrift des Himmelsgewebes".

[6] d. h. der geheimnisvollen Sprache der Gottheit angehören. Vgl. unten Kap. IV über eine Sprache der Götter bei Homer und Pherekydes.

[7] Über den Sinn dieser auch in den Zauberbüchern in endlosen Variationen wiederkehrenden mystischen Worte nachzugrübeln, wäre zwecklos. Möglicherweise liegt des Rätsels Lösung irgendwie in den Zahlenwerten der Buchstaben. Aus der Fünfzahl dieser Namen könnte man vielleicht schließen, daß sie sich auf die fünf Elemente beziehen, die nach der Apokalypse des Codex Brucianus in dem Gewand enthalten sein sollen.

[8] gr. „δυνάμεις" lat. potestates"; gemeint sind mit diesem hier für einen Engelchor gebrauchten Namen natürlich die kananäischen Elohim der Bibel, die so auf einem

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Hymnus ersieht, den diese Engel bei der Einkleidung des Gesalbten singen:[1]

„Wir leben insgesamt für Dich, bis zur letzten Grenze (*ὅριον*),[2] welche auch das letzte Geheimnis des Innern ist. Auch das ist ein Teil (*μέρος*) von uns.[3] Deshalb haben wir Dir Dein Gewand (*ἔνδυμα*) gesandt, welches vom Anfang an[4] Dein ist, das Du bei der letzten Grenze (*ὅρῳ*) zurückließest und das auch das letzte Geheimnis des Innern[5] ist, bis daß die Zeit erfüllet würde[6] nach dem Gebote des ersten Geheimnisses u. s. f."

Das heidnische Vorbild dieses christlichen Offenbarungsmythus — ein ebensolches Gegenstück zur Verkündigung des Gotteswortes durch die Schrift, wie die Schöpfung durch den Bildzauber des Mantels ein Pendant zur Evokation der Welt durch den Logos darstellt — durch Umstellung der Einzelzüge verunklärt, aber doch noch unverkennbar in seinem wesentlichen Kern findet sich in der Bachusfahrt des Nonnos von Panopolis. An der bereits oben kurz erwähnten Stelle, wo der Bel Šamen von Tyrus als „Herakles Astrochiton" eingeführt wird, erzählt der Dichter, anscheinend ohne seine Vorlage, eine tyrische Kultlegende recht verstanden zu haben, folgenden höchst merkwürdigen Vorgang: in Tyrus eingetroffen, begibt sich Dionysos in das Heiligtum des Astrochiton und beschwört den Gott unter Anrufung all seiner Namen.[7]

Umweg ihre alte heidnische Pluralität wiedergewonnen haben. Vgl. das unten wiedergegebene Bild des Benozzo Gozzoli, mit den Engeln, die dem hl. Antonius von Padua den Sternenmantel umlegen.

[1] a. a. O. p. 12.

[2] Siehe oben S. 254[4].

[3] d. h. gehört zur übernatürlichen Welt.

[4] d. h. vor aller Schöpfung. Wieder eine Anspielung auf einen apokryphen Schöpfungsmythus, in dem der Sternenmantel als präexistenter Archetypus der Welt vorkam.

[5] d. h. der Welt unter den Sternen, die von dem Weltenmantel ihre Satzungen empfängt. Siehe oben S. 252[1] zum Sohartext; darauf bezieht sich auch, daß nach Anm. 3 das Kosmoskleid eigentlich zum extramundanen Reich gehört.

[6] Siehe oben.

[7] Die Liste, zu der die langen Namensaufzählungen in ägyptischen und anderen orientalischen Texten, in orphischen und orphisierenden Hymnen zu vergleichen wären, ist ohne besonderen Wert, offenbar durchaus gelehrten Ursprungs und nur in der Form einer „*ἰδία εὐχη*" nachgebildet. Der tyrische „Herakles" Melquart (melekqart = Stadtkönig = *Πολιεὺς*) wird als „*ἄναξ πυρὸς*", *ὄρχαμος κόσμου*, *Ἥλιος*, *Ποιμὴν* (Attis?), Sohn des *Χρόνος*, als *Βῆλος*, *Ἄμμων*, *Ἄπις*, arabischer *Κρόνος*, assyrischer Zeus, Sarapis (*Αἰγύπτιος ἀνέφελος Ζεύς*; n. b. eine Bezeichnung, die wohl zu LEHMANNS Etymologie „Sar-Apsi" nicht aber zu der alten Ableitung von Osiris-apis paßt!) babylonischer *Ἥλιος*, delphischer Apollon, Päan und *Αἰθήρ* angerufen. Nur die Bezeichnung *Γάμος*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Darauf erscheint jener in einer Lichtglorie,[1] heißt den Gast willkommen und erzählt ihm ganz ohne Anlaß — der Uneingeweihte könnte fast glauben, um keine Gesprächspause eintreten zu lassen — nicht etwa irgendwelche Neuigkeiten, sondern, um mit Homer zu sprechen, „ἀπὸ δρυὸς καὶ ἀπὸ πέτρης" anhebend, eine merkwürdige, kosmogonische Geschichte von der Entstehung der Menschen aus dem Urschlamm, vom Bau einer Arche und einer Lichtlandsfahrt,[2] die schließlich mit der Gründung von Tyrus abschließt.[3] Zum Abschied schenkt er wie ein homerischer Gastfreund dem Besucher als köstliches Andenken seinen Stefnenmantel,[4] eine Gabe, die Dionysos mit einem kunstreichen von Hephaistos gefertigten κρατῆρ erwidert. Man braucht die Einzelmotive nur umzustellen, um diesen jetzt ganz wirren und zusammenhanglosen Vorgang wieder einzurenken und in seiner tieferen Bedeutung zu erfassen: die Ankunft des Dionysos im Heiligtum des Sonnengottes ist natürlich nicht als Höflichkeitsbesuch des durchreisenden Gottes nach Monarchenzeremoniell, überhaupt ursprünglich nicht als Episode, sondern als Ziel der Ostreise des Gottes zu verstehen. Sie bedeutet zunächst gewiß nichts anderes als das Eintreffen des traubenreifenden Herbstgottes zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, wie sie nach delphischem Kultbrauch auf dem schönen, oben[5] besprochenen Vasenbild dargestellt ist.[6] In einer bedeutungsvollen, dort

v. 402 bietet insofern ein selbständiges Interesse, als sie nicht aus gelehrtem Material stammen kann, sondern einen wirklichen tyrischen Kultnamen (vielleicht „Dod" = Geliebter?) wiedergibt, der — ähnlich wie Hera γαμόστολος, γαμήλια etc. — zur Zeremonie eines ἱερὸς γάμος gehört haben muß, wie er durch Herodot und die keilinschriftlichen Texte ohnehin für den kananäischen Himmelsgott bezeugt ist und daher auch in Tyrus üblich gewesen sein kann. Siehe unten Kap. IV Zeus-Eros bei Pherekydes und Helios-Eros bei Plutarch, Erot. 19.

[1] Gemeint ist die „δόξα" hebr. „khabod" der semitischen Götter, die auch die Gegenwart Jahves auszeichnet. Siehe oben S. 28₂.

[2] Ich komme auf diese überaus wichtige, von USENER, Sintflutsagen übersehene Legende (vgl. den Οὐσώος-Mythus bei Philo von Byblos) in anderem Zusammenhang noch ausführlicher zurück.

[3] Die kosmogonische Einkleidung einer Gründungssage in ihrer charakteristischen Gleichsetzung von Stadt und Welt entspricht durchaus orientalischer Auffassung. Gerade in Phönizien gibt es ein Zeugnis für diese Anschauung in der inschriftlich bezeugten Regioneneinteilung von Sidon in einen Himmels-, Unterwelts- und Erd-Sidon (vgl. CLERMONT-GANNEAU, Etudes d'archeologie orientale IV p. 277 f. Dazu ALFRED JEREMIAS ATAO² S. 50 über die Bauinschrift Bodastarts. Doch macht mich Prof. HOMMEL darauf aufmerksam, daß diese Deutung nicht ganz zweifellos ist.)

[4] „ἀστερόεν Διονύσου ἀνεχλαίνωσε χιτῶνι" v. 575.

[5] Siehe S. 74 ff., Abb. 20 und 21.

[6] Natürlich kommt Dionysos in Tyrus zu Schiff an — die bekannte Form seiner Epiphanie. Genau so kommt beim babylonischen Neujahrsfest Nebo, der Herbstgott

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bereits vollzogen gedachten Zeremonie, deren Niederschlag in den zahlreichen Mythen von der Übergabe des Peplos[1] durch eine Gottheit an eine andere erblickt werden darf, überreicht der scheidende Halbjahrsregent, der gewesene „*ὄρχαμος κόσμου*" dem neueingetroffenen Winterkönig die zeitweilige Herrschaft über die Welt durch das Symbol des Himmelsmantels. Selbst das Gegengeschenk des Dionysos ist nicht bedeutungslos und paßt ausgezeichnet in den eben angedeuteten Zusammenhang. Der Weingott spendet den goldenen von Hephaistos geschmiedeten Becher,[2] in dem der scheidende Sonnengott[3] über den Himmelsozean zu den Hyperboreern hinüberschifft. Auch dieser Mythus scheint im Kult zu wurzeln. Denn wie man in Delphi den Sternenmantel zeigte, den Herakles dem Apollo übergeben hatte, so zeigte man im Sonnenheiligtum von Patara den goldenen *κρατῆρ*, den Hephaistos geschmiedet und der „in der Ferne weilende" Lichtgott Telephos dem Apollon geschenkt habe.[4]

Aus jener feierlichen, gewiß von rituellen Gesängen begleiteten Zeremonie der Übergabe des Sternenkleides, des mystischen Erkenntnis- und Offenbarungsmantels scheint sich nun, soweit man sieht, zuerst im Orient eine Offenbarungslegende entwickelt zu haben. Mit dem magischen Umhang verleiht der „Herr des Mantels", der allsehende und allwissende Himmelsgott *Ἀστροχίτων* auch das große Geheimnis der Weltentstehung

---

von seinem Tempel in Borsippa, wo er noch dazu den Beinamen KU-anna = „Himmelskleid" führt (oben S. 172) — her auf dem Räderschiff (car naval) über die Prozessionsstraße zum Tempel Marduks — des babylonischen Astrochiton, Bel-tarsi-nalbaš šamē (oben S. 92 Nr. 11) — in Babylon gefahren (vgl. MORRIS JASTROW, Religion of Babylonia and Assyria p. 679).

[1] Vgl. S. 249$_2$.

[2] Mimnermos fr. 12; Stesichoros fr. 72; Aisch. fr. 69. Die Bezeichnung „*κρατῆρ*" darf niemanden irre machen, sie ist durchaus gleichwertig den sonst vorkommenden Ausdrücken *λέβης, φιάλη, δέπος, σκύφος* etc.

[3] Herakles, wie dieser „Assyrische" Himmelsgott ja ausdrücklich genannt wird — MAASS a. a. O. Sp. 373 bezeichnet allerdings mit komischer Emphase die Gleichung Herakles-Melqart als „sicher falsch", als ob es bei diesen Gleichungen überhaupt auf etwas anderes ankäme, als daß sie irgendwo in Geltung gewesen sind! — im Sonnenbecher über den Okeanos fahrend; rotfigurige Kylix der Vaticana bei GERHARD auserl. Vbb. II. tom. 109. Ein schwarzfiguriges Vasenbild mit dem gleichen Gegenstand publizierte HARTWIG, Röm. Mitt. 1902, S. 109. Es scheint, daß man diesen den Himmelsozean überschiffenden Becher des Dionysos am Himmel zwischen Krebs und Löwe in dem Sternbild „Crater Liberi" zu erblicken glaubte, das Macrob. I, 12, 8 erwähnt, ähnlich wie ja auch der Dreifuß, auf dem Apollo über den Okeanos schwebt, in einem Sternenbild wieder gefunden wurde (Boll. Sphaera S. 126).

[4] Paus. 3, 3, 8.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und des Weltenplans: er offenbart den dazugehörigen[1] *ἱερος λόγος* der Schöpfung, d. h. im vorliegenden Fall eben jene *κτίσις*legende, die Nonnos so treu wie verständnislos aus seiner Vorlage übernommen hat. Nur aus der Vorstellung, daß der kosmische Plan der altorientalischen Stadtanlage als „templum“[2] im mystischen Gestick des Himmelsmantels vorgezeichnet ist — ebenso wie der der *οἰκουμένη* selbst[3] — versteht man die seltsame Anekdote,[4] daß Deinokrates die Maße seines berühmten Grundrisses der Stadt Alexandria von einer makedonischen Chlamys abgelesen haben soll. Andrerseits erklärt sich nun ohne weiters, daß Kadmos-Kosmos, der Herr des kosmischen Kleides, der kleinasiatische Astrochiton, in Milet[5] als ältester Geschichtsschreiber und Verfasser einer — natürlich pseudepigraphen — *κτίσις Μιλήτου καὶ τῆς ὅλης Ἰωνίας*[6] galt.

Daß wirklich eine Offenbarung im ursprünglichen Mythus vorgekommen sein muß, beweist die einzige außer jener Nonnosstelle noch vorhandene Erwähnung des *Ἡρακλῆς Ἀστροχίτων*, deren Inhalt gewiß aus dem Kreise der übrigen Heraklestaten, ja aus dem ganzen Charakter der hellenischen Heraklesgestalt vollständig herausfällt und nur durch den eben wiederhergestellten Offenbarungsmythus des tyrischen Melqart verständlich wird.

„*Ἡρακλῆς*, heißt es nämlich in einem byzantinischen Excerpt,[7] *κατέδειξε*[8] *τὸ φιλοσοφεῖν ἐν τοῖς ἑσπερίοις μέρεσιν ἤτοι τοῖς δυτικοῖς.*“ Der richtige Zusammenhang zwischen diesem sonderbaren Lehrmeister der abendländischen Philosophie[9] und jenem syrophönizischen Himmelsgott wird

[1] Siehe unten über das „rechte Wort“ im Kleidwunder des babylonischen Schöpfungsepos.

[2] Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß selbst zeitweilige Anlagen, wie die militärischen Feldlager, bei den Römern nach den Regeln der Auguraldisziplin astrologisch traçiert wurden.

[3] cf. Strabo p. 113, 118, 122, 519 CASAUB.: „*ἡ οἰκουμένη χλαμυδοειδής*“; vgl. WACHSMUTH, Rh. Mus. XXXV, 1885 S. 454.

[4] Die Hauptstelle ist Plinius N.H. I, 9, 62; cf. Diodor XII, 52; Strabo XVII, p. 793. Plut. Alex. 26; Eustath. zu Dionys. Perieg. V, 157.

[5] Vgl. über diesen milesischen Kadmos noch oben S. 164₄.

[6] FHG II 1; vielleicht aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert.

[7] CRAMER, Anekd., Paris II, p. 380, vgl. Festus epit. s. v. Hercules: „H. astrologus dictus“ quod etc.

[8] Der Ausdruck ist bezeichnend für einen bestimmten Vorstellungskreis: Demosthenes ed. BEKKER, orat. att. 25, 11 von Orpheus: „*κατέδειξε τελετάς*“.

[9] Treffend bemerkt BOUCHÉ-LECLERQ a. a. O. p. 576, 1 „Hercule savant prêtait a rire“. Aber der Gedanke ist doch kaum erst stoisch, wie der verdiente Erforscher der antiken Astrologie unter Hinweis auf Heraclit. alleg. Homer. 33 annimmt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durch den unmittelbar anschließenden Nachsatz hergestellt: *τοῦτον . . . μετὰ τὴν αὐτοῦ . . . τελευτὴν ἐκάλεσαν ἀστέρα οὐράνιον*[1] *ὀνόματι αὐτοῦ τὸν ἀστροχιτῶνα Ἡρακλέα κτλ. . . .* Bliebe noch irgend ein Zweifel übrig, daß sich diese Nachricht wirklich auf den Bel Šamen von Tyrus bezieht, so müßte er vor dem gleichbedeutenden Zeugnis des Plinius[2] „Belus inventor fuit sideralis scientiae" verstummen.

Derselbe, oder doch ein ähnlicher Offenbarungsmythus kann auch einer orphischen Kosmogonie vorangestellt gewesen sein, da es heißt:[3] *„Ὀρφεὺς . . . εἰρηκὼς ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ συντάγματος αὐτοῦ ὅτι ἐκ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐνθυμήσεως οὐκ ἐξέθετο τίποτε περὶ θεοῦ ἢ τῆς κοσμικῆς κτίσεος,*[4] *ἀλλ' εἶπεν, ὅτι αἰτησαμένου διὰ ἰδίας αὐτοῦ εὐχῆς*[5] *μαθεῖν παρὰ τοῦ Φοίβου Τιτᾶνος Ἁλίου τὴν θεογονίαν καὶ τὴν τοῦ κόσμου κτίσιν*[6] *καὶ τὶς ἐποίησεν αὐτήν.*

Die Situation ist jedenfalls dieselbe wie oben: Orpheus, dessen ursprüngliche Identität mit Dionysos durch seinen ganzen Mythenkomplex noch so deutlich hindurchschimmert,[7] daß — wie Gruppe[8] richtig bemerkt — er nur wegen der Dunkelheit seines Namens bisher[9] nicht

---

[1] Herakles als Sternbild ist auch der griechischen Mythologie geläufig. Umsomehr muß der tyrische Himmelsgott sein „zikru" am Firmament haben. Aber „*οὐράνιος*" als Namen eines Sternbildes kann wohl nicht richtig sein. Wahrscheinlich liegt eine auch sonst vorkommende (vgl. BOLL, Sphära p. 264) Verderbnis des Sternbildnamens „*οὐρανοσκόπος*" (ibid. p. 263) vor. Da diese Konstellation bei Teukros als Paranatellont zum Skorpion, dem ersten Zeichen der himmlischen Unterwelt steht, dürfte dieser „*οὐρανοσκόπος*" mit dem „Sterngucker" identisch sein, dem Christus (oben S. 189$_7$) während seiner Apodemie das Sternenkleid zur Aufbewahrung überläßt. Ich muß immer bei diesem Sternbild daran denken, ob sich nicht die alte durch Lafontaine so bekannt gewordene Fabel „de l'astrologue qui se laissa choire dans un puit" (auf Thales angewendet DIELS FVS^2 p. 5$_{29}$) auf das Hinabsinken dieses Sternbildes in den mythischen „Brunnen" (vgl. unten über den Brunnen in der Josephslegende) bezieht.

[2] N. H. VI, 26, 121, cf. Solin 56, 3. Die Nachricht bezieht sich auf das große, auch in den Keilschriften mehrfach angeführte, von den Babyloniern selbst in die Zeit Sargons von Agade datierte astrologische Hauptwerk „Enuma Bel".

[3] ABEL fr. Orph. Nr. 49, p. 169.

[4] Der Ausdruck *κτίσις* paßt wie kein anderer gerade auf jene Stadt- und Weltbegründung verbindenden orientalisierenden Kosmogonien, von denen Nonnos ein Beispiel bietet.

[5] Vgl. die oben bei Nonnos von Dionysos ausgesprochene hymnische Beschwörung des *Ἀστροχίτων*.

[6] = Weltschöpfung. In dieser Bedeutung kommt der Ausdruck auch im N. T. vor.

[7] Schon von den Alten bemerkt. Vgl. Procl. zu Plat. Rep. 398 S. 174 ff., KROLL: *„ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν, ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος, τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μυστῶν εἴρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ"*.

[8] Hdb. S. 733 oben.

[9] Vgl. dagegen die oben S. 241$_0$ Anm. angedeutete Etymologie *Ὀρφευς* = „Fischer", in der ich eine Brücke zum argivischen Dionysos *ἁλιεύς* erblicken zu sollen glaube.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Dionysos gleichgestellt werden durfte, als Empfänger — *Φοῖβος Τιτὰν Ἥλιος* als Spender der Offenbarung entsprechen durchaus den Personen des bei Nonnos geschilderten Vorganges. Vielleicht ist es nicht zu kühn, dem *ἀργῆς χίτων*, der sicher bei der orphischen Weltschöpfung beteiligt ist,[1] auch in diesem orphischen Offenbarungsmythus eine Rolle zuzuteilen. Doch bleibt das natürlich immer bloße Vermutung,[2] an deren Richtigkeit schließlich und endlich nicht viel gelegen ist.

Weit wichtiger, schon vor allem wegen seiner jahrhundertelangen Nachwirkung auf den symbolischen Schmuck des Königskleides ist ein zweiter mystischer Gedanke, der im wesentlichen auch schon in dem Zeremoniell der Mantelübergabe an den neueingetroffenen Jahresregenten enthalten ist.

Denn daß das kosmische Kleid in diesen Mythen ein Herrschaftssymbol darstellt, ergibt sich — wüßte man's nicht ohnehin — schon daraus, daß in anderen parallelen Überlieferungen andere Herrschersymbole, eine Krone oder ein Herrscherhut[3] oder gar ein Szepter[4] den Mantel[5] vertreten. Wie es aber zu dieser Bedeutung kam, ist nach allem bisher Gesagten auch nicht mehr schwer zu erraten. In einer fernen, vorgeschichtlichen Urzeit, in der man selbst den Kreislauf der Sonne magisch beeinflussen zu können glaubte,[6] müssen auch die Sterngötter derselben

[1] Siehe oben S. 105 Nr. 39.

[2] Nur hindeuten möchte ich auf eine ganz schwache Spur einer ähnlichen Erfindung in den Pythagorasviten des Jamblich und Porphyr, die nach dem Fabelbuch des Diogenes den Pythagoras außer mit dem getischen Dämon Zalmoxis auch mit einem Sonnensohn „Astraios" in Verbindung bringen; da bekanntlich P. seine Palingenesie von Zalmoxis erlernt haben sollte, wäre es möglich, daß ihn irgendein Mythus auch irgendwelche Weisheiten von einem „Astraios"-Astrochiton erfahren ließen. BOLL hat kürzlich erst (vgl. oben S. 72$_5$) die bemerkenswerte Tatsache, daß so viele Katasterismen kretischen Ursprung verraten, mit den Nachrichten über einen kretischen Gott (Zeus) Asterios in Verbindung gebracht. Da dieser nach dem Zeugnis des elischen Sosipolisbildes (oben S. 72) den Sternenmantel trug, könnte auch er als Offenbarer von Sternsagen und kosmogonischer Weisheit gegolten haben.

[3] Siehe oben S. 165$_2$.

[4] Siehe unten Kap. IV über die orphischen Legenden vom Szepter des Chronos, Phanes, Zeus.

[5] Die Analogie zwischen den verschiedenen Regalien — Hut, Krone, Stab (Lanze, Schwert), Ring oder Spange einerseits, dem Mantel andrerseits, tritt nicht nur im Mythus, sondern auch im Ritual hervor. Vgl. oben S. 18 ff. über die Immantation der Päpste, Könige und Kaiser des Mittelalters.

[6] Ich kann hier nur auf wenige Rudimente dieser Kulturstufe flüchtig hinweisen: Test. Napht. 5, KAUTSCH, Pseudepigr. 487: „Im 40. Jahre meines Lebens sah ich auf dem Ölberg gegen Osten von Jerusalem, daß die Sonne und der Mond dastanden. Und siehe, Isaak sprach zu uns: «lauft herzu und faßt, ein jeder nach seiner Kraft, und

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kultbehandlung unterworfen worden sein, wie die übrigen Naturmächte, Erdgötter, Wasser- und Sturm-, Wolken- und Wetterdämonen. Wie man diese durch Bild- und Rufzauber, durch Abbildungen und Beschwörungen zu beherrschen glaubte, so suchte man einst auch die wundertätigen Mächte der Gestirne durch Abbilder in menschlichen Dienst zu zwingen, sei es daß man Kosmossymbole auf Pergament gezeichnet bei sich trug,[1] sei es daß man Sternbilder in Ringsteine eingravierte,[2] oder in Kleidungsstücke, Hüte[3] oder Gürtel[4] einstickte. Vor dem Eigentümer eines solchen Talismans, wie ihn vorzugsweise jene Stammesthaumaturgen und Hordenzauberer getragen haben werden, von denen nach FRAZERS schönen Darlegungen[5] Könige, Priester und Götter abstammen, neigen sich dann die allbeherrschenden Gestirne,[6] als „ὄρχαμος κόσμου" oder „ἀστρῶν χοραγός" regiert der so Geschmückte die Welt.

Diese höchst altertümliche Vorstellungsverknüpfung, die auf lange hinaus die Grundlage des Mysteriums vom kosmischen Königsmantel zu bilden berufen war, scheint zunächst einmal den Schlüssel zu einem sehr

---

wer greift, soll die Sonne und den Mond haben.» Und wir liefen alle zusammen darauf los und Levi faßte die Sonne und Juda griff zuvor den Mond." Ähnlich reckt Josua die Hand aus und läßt die Sonne still stehen, Jesaias rückt den Zeiger der Sonnenuhr um zehn Stufen zurück, nackte thessalische Hexen ziehen den widerstrebenden Mond zur Erde herab (Vasenbild bei TISCHBEIN III pl. 44 ∾ Elite ceramographique II, 180), Rabbi Chija (Mon. Jud. II, 1 p. 207, Z. 2 ff.) verjagt den säumigen Mond, der am 29. Tag noch am Himmel steht, indem er eine Erdscholle nach ihm wirft; der Brachmane befördert den Sonnenaufgang durch sein Opferfeuer (s. oben S. 88₅), zahlreiche Sonnwendbräuche sollen die abnehmenden Tage wieder verlängern helfen u. s. f.

[1] Unter Kaiser Domitian macht sich Mettius Pompusianus, ein römischer Senator, durch ein solches Amulett des Hochverrats verdächtig (Sueton Vita Domitiani, 16).

[2] Vgl. die gnostischen Gemmen mit den eingravierten Bildern von Sonne, Mond und Sternen bei MATTER, Histoire critique du gnosticisme, planches I E Fig. 7, II B Fig. 2, V Fig. 1, 3 etc.

[3] Siehe oben S. 31₃ und 64 f.

[4] Siehe oben S. 94—100.

[5] Lectures on the early history of the kingship, London. 1906, passim.

[6] Die innere Inkonsequenz, der Riß, der in aller Astralmystik zwischen Astrologie und Astralmagie klafft, ist schon hier nicht zu übersehen. Aber die letzten Konsequenzen des Astralglaubens, der Fatalismus eines Tiberius (CUMONT, Rel. or. p. 218, Sueton. Tib. 69), der Gebete und Opfer, kurz jeglichen magischen Kult seines Heilswerts entkleidet, sind nur selten gezogen worden. Wie sich noch Plotin über solche Bedenken hinwegzuhelfen wußte, möge man Enn. IV, 4, 26 ff. nachlesen. Nach Porphyrios (bei Euseb. praep. ev. VI, 4 p. 241 a) wurde die Magie den Menschen überhaupt nur zum Zweck des „λύειν τὰ τῆς Εἱμαρμένης" verliehen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

merkwürdigen Motiv der biblischen Josephslegenden zu enthalten, über das man — aus eben denselben Gründen, die dem tieferen Verständnis der pherekydeischen Kosmogonie im Wege gestanden sind — bisher allzu unbekümmert hinweggelesen hat.

Wären nämlich die Josephsgeschichten, so wie es jetzt den Anschein hat, wirklich vom Anfang an nur leichtfaßliche, erbauliche Kindermärchen und Katechismusbeispiele gewesen, dann wäre es allerdings müßig, eingehendere Betrachtungen darüber anzustellen, warum der Vater der zwölf Märchenbrüder seine Vorliebe für den jüngsten gerade durch das Geschenk eines „bunten Rockes“ [1] zum Ausdruck bringt, wieso eine so harmlose Bevorzugung des armen Jungen den neidischen Geschwistern Anlaß zu einem so mörderischen Groll bieten konnte,[2] worin denn dieses merkwürdige Kleidungsstück sich von der sonst üblichen Tracht unterschied, und wieso Rabbinen und Kirchenväter auf den Gedanken kommen konnten, den Josephsrock einerseits mit dem Hochpriesterkleid,[3] andrer-

---

[1] „*χιτῶνα ποίκιλον*“ in der Septuag., „vestem polymitam“ in der Vulgata. Beide Übersetzungen geben den damals noch unversehrten hebräischen Text „kĕthônet paśpaśim“ (פַּסִּים כְּתֹנֶת) = bunter Rock wieder, wie ich ihn OLZ XI. Bd. (1908) Nr. 8 p. 368 ff. nach Anleitung von Negaim XI$_7$: „פַּסִּים שִׁשָּׁה קִיטָא“ „eine kotte“ (vgl. über diese ursprünglich hieratische Gewandbezeichnung oben S. 168$_5$), „welche aus mehrfarbigen Stücken besteht“, und des schon von Delitzsch zu dieser Talmudstelle verglichenen assyrischen Namens „p-aś-pa-śu“ eines bunten Vogels wieder herstellen konnte. Die im hebräischen ganz sinnlose masoretische Lesart „kĕthônet paśim“ ist einfach eine Haplographie, jedoch kaum durch das Versehen eines Schreibers, sondern viel eher durch eine absichtliche Korrektur der Soferim entstanden (vgl. unten S. 287$_2$ über die mystischen Deutungen des überlieferten Wortes). כַּף bedeutet aramäisch — jedoch niemals im Hebräischen — „Handfläche“ oder „Fußsohle“. Daher in den neuen kritischen Übersetzungen der Ausdruck „Ärmelkleid“, eine sinnlose Version, die sich an das schon auf Grund des verderbten Textes gewählte *χιτὼν καρπωτός*, *ἀστραγαλωτός* oder *χειριδωτός* der griechischen Bibeln an der einzigen Parallelstelle 2 Sam. 13$_{18}$ anschließt.

[2] Das Märchen motiviert tatsächlich mit dieser grotesken Sorglosigkeit. Vgl. GRIMM, KHM 56 „der liebste Roland“: „Die Stiefschwester hatte eine schöne Schürze, die der andern gefiel, sodaß sie neidisch war und ihrer Mutter sagte . . . . u. s. f. Sei still, mein Kind, sagte die Alte, du sollst sie auch haben, deine Stiefschwester hat längst den Tod verdient.“ Und dann soll die Stiefschwester wirklich um ihrer Schürze willen umgebracht werden. Solche Märchen gibt es natürlich, aber deshalb sind alte Stammeslegenden und Jahresmythen noch lang keine Kindermärchen. Und eine verkehrtere Theorie als die neuerdings wieder von WUNDT (Arch. f. Rel.-Wiss. XI 1908 S. 200 ff.) verfochtene Theorie, die den Mythus vom Kindermärchen ableitet, statt umgekehrt, ist wohl nie ersonnen worden.

[3] Diejenigen, die כַּף auf die Fußsohlen bezogen und „kĕthônet paśim“ mit „talaris“, *ποδηρὴς χίτων*, Schleppkleid übersetzten, hatten dabei zweifellos den *ποδηρὴς χίτων* des Hochpriesters (Sap. Sal. 18$_{24}$ JOSEPH, Antiqq. III, 7$_4$ etc.; vgl. das oben S. 21 Fig. 3 ab-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

seits mit der Tracht des Messias[1] und endlich gar mit dem Lichtkleid Jahves zu vergleichen.[2]

Glücklicherweise hat man allmählich gelernt, hinter diesen durch den letzten Redaktor einerseits ins rein menschlich Harmlose,[3] andrerseits ins sittlich Erbauliche[4] gewendeten Vätergeschichten den alten mythischen Kern durch vergleichende Analyse wieder aufzudecken.

Gerade bei Jakob und seinen Söhnen haben derartige Untersuchungen bereits zu einem ziemlich gesicherten Ergebnis geführt. Schon 1876 hatte GOLDZIEHER[5] auf die in der Bibel selbst vorkommenden Parallelen, die

---

gebildete, mit einer langen Schleppe benähte Papstgewand) im Auge. Vgl. R. Eleazar im Midrasch bereschith rabba übers. von WÜNSCHE, Leipzig 1880 S. 414 zu Genes. 37_{23}: „kĕthônet paśim das ist das Hemd, das buntfarbige Oberkleid, das verbrämte Oberkleid und die Schenkelbinden"; das sind aber wieder die 2 Mos. 28 beschriebenen Priesterkleider. „Das Ärmelkleid" in der Masora selbst verhüllt natürlich die Hände nicht, um den Müssiggang eines stolzen Reichen im Gegensatz zu Arbeitern, die die Hände freihaben müssen, auszudrücken (Jalkut zur Genesis § 140), sondern enthält eine Anspielung an die bekannte sakrale Verhüllung der Hände beim Opfer, also wieder auf die Priesterkleidung.

[1] Vgl. die bekannte Stelle des Clemens Alexandrinus Pädog. II, 10 über den *ποικιλάνθης ποδηρὴς χίτων* (vgl. oben S. 186_6 Theofried von Echternach „vestis talaris et polymita") des Erlösers. Die beiden angeführten Epitheta des Rockes Christi übersetzen einerseits פסים, andrerseits die Haplographie פ״ם der Glossen. Midrasch bereschith rabba a. a. O. heißt es: „die Brüder warfen das Los (גורל) darüber, wer das Kleid dem Vater bringen sollte und das Los (כתנת) fiel auf Juda". Dieses „verlooste" Kleid Josephs erinnert sofort an den verloosten Rock Christi Joh. 19_{24}. Tatsächlich galt der Messias als Reinkarnation von Joseph sowohl, als auch von David („Messias ben Josef" und „Messias ben David"). Als Reinkarnation Davids läßt die Johannesstelle Christus durch den Hinweis auf ψ 22_{18} erscheinen, den man ja als historisches Gebet Davids auffasste und demnach auf eine wirkliche Verloosung seiner Kleider bei irgendeiner Gelegenheit bezog. Das Vorhandensein der talmudischen Legende über das verlooste Josephskleid — die sehr alt sein muß, denn in nachchristlicher Zeit würden sich die Rabbinen gehütet haben, den Christen ein so schönes Argument in die Hände zu spielen — zeigt, daß derselbe Zug Jesus auch als den Messias-ben-Josef erweisen sollte, bezw. daß ψ 22 von einigen als Gebet Josephs in der Grube erklärt wurde. Endlich aber kann nicht übersehen werden, daß auch das hochpriesterliche Kleid durch die Lostasche der Urim-wᵉ-tumim ausgezeichnet war und demnach auch das Losmotiv auf das Hochpriesterornat hinweist.

[2] Vgl. die oben Anm. 1 angeführte Clemensstelle: „*Κἂν τὸν ποδήρη τις παραφέρῃ τὸν Κυρίου, ὁ ποικιλάνθης ἐκεῖνος χιτών . . . κτλ. Τοιαύτην ἄλλην τὸν Κύριον ἐσθῆτα διὰ τοῦ Δαβὶδ ἠμφίεσε τὸ Πνεῦμα ὧδε πως ψάλλων· «ἐξομολόγησιν καὶ εὐπρέπειαν ἔνεδύσω ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον».*" (Vgl. oben S. 87 Text Nr. 1.)

[3] Vgl. in der unten beigehefteten Tabelle Anm. 5.

[4] Vgl. vor allem die an den Bibeltext anknüpfenden sogenannten Patriarchentestamente.

[5] Der Mythus bei den Hebräern, Leipzig 1876 p. 201.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dreizehngliedrigen[1] Familien Joktans[2] und Nachors,[3] auf die zwölf Söhne Ismaels[4] und auf eine genau entsprechende indianische Stammsage[5] hingewiesen. Überdies ist es an sich klar, wer dieser so oft im Mythus wiederkehrende Vater mit den zwölf Söhnen ist, und steht auch deutlich schon in dem alten, dem weisen Kleobulos von Lindos zugeschriebenen griechischen Rätsel[6] zu lesen:

„*Εἷς ὁ πατὴρ παῖδες δὲ δυώδεκα · τῶν δὲ γ' ἑκάστῳ*
Παῖδες ἔασι τριήκοντ', ἄνδιχα εἶδος ἔχουσαι
Ἥι μὲν λευκαὶ ἔασιν ἰδεῖν, ᾗ δ' αὖτε μέλαιναι
Ἀθάνατοι δὲ τ' ἐοῦσαι, ἀποφθινύθουσιν ἅπασαι."[7]

Der „Alte" des Jahres,[8] solar gedacht,[9] mit den zwölf Monden als Söhnen und den Fünferwochen — statt den Einzeltagen des Kleobulos —

[1] Auch bei Jakob kommen dreizehn Kinder heraus, wenn zu der Aufzählung (P) Gen. 36, 23 die Tochter Dina hinzugezählt wird. Das Schwanken in der Angabe der Gesamtzahl geht natürlich darauf zurück, daß Simeon und Levi in gewissen Überlieferungen als Zwillinge bloß einfach gezählt werden. Dasselbe Verhältnis ist aus den gleich zu besprechenden Gründen auch für die verglichenen Genealogien vorauszusetzen.

[2] Gen. 12, 26.

[3] Gen. 22, 21 ff. Hier ist Rebekka, das Gegenbild der Dina, als dreizehnte in Gestalt eines Enkelkindes eingeschoben. Der Name R. selbst bedeutet bekanntlich „Strick, Leine", was als Personennamen seltsam genug klingt. Vielleicht tut man am besten, das „markasu rabbu" („großes Band"), das Astralsymbol der Nin-mach (oben S. 160₂; vgl. unten S. 269 über Nin-mach und Dina) in den babylonischen Tierkreisen zu vergleichen.

[4] Gen. 25, 13.

[5] Nach SCHOOLCRAFT, Historical information of the Indian tribes 1851, II. Bd., p. 136 hat der Stammvater der Obvayer „Getube", zwölf Kinder. Namentlich benannt ist „Mujokewis" das älteste und Vajecyvakon das jüngste, das zu großer Macht gelangt und die bösen Geister besiegt, also als „Erlöserheld" gedacht ist.

[6] Diog. Laert: I, 91. cf. Stob. ed. I p. 240 ed. HEEREN.

[7] Der letzte Vers gibt — obwohl er sich zunächst auf die Tagesgötter bezieht — doch auch eine vollkommene ausreichende Erklärung des Wesens der sterbenden und zyklisch wieder auferstehenden Jahresgötter, auf die sich das Epitheton „*ἀνίκητος*-invictus" bezieht.

[8] Der Ursprung dieser Gestalt ist in den Riten vom Ausjagen, Begraben, Ersäufen, Verbrennen oder Aufhängen des „alten" Jahres zu suchen.

[9] Der sein Haupt auf dem Stein zur Ruhe legt, kann wohl nur derselbe sein, wie der, der nach persischer Vorstellung allmorgendlich sich vom felsigen Lager erhebt. Nach Genesis rabba c. 68 (BISCHOFF, Babyl.-Astrales im Talmud, Leipzig 1907 S. 165) sagt R. Pinchas (3. Jahrh.) nach R. Chanina aus Sephoris: „Jakob hörte (bei seiner Ankunft) die Dienstengel rufen, gekommen ist die Sonne". Als Joseph seinen bekannten Traum erzählte, dachte Jakob: „wer hat ihm verraten, daß ich Šemeš (= Sonne) heiße." Nach R. Jehudah (ibid. 3. Jahrh.) legt Jakob zwölf Steine, für jeden Stamm einen, unter sein Haupt. R. Jose bar Simra (ibid. 3. Jahrh.) sagt: „Jakob legte die

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

als Enkeln[1] bildet also geradesowohl den astralmythischen Hintergrund der hebräischen Stammeseinteilung, wie die vier Phratrien, die zwölf Phylen und die 360 *γέννη* von Attika den vier Jahreszeiten, zwölf Monaten und 360 Tagen des Jahres entsprachen.[2] Demnach müssen die zwölf Stammesheroen genau so einem alten Monatsgötterkreis entsprechen, wie etwa die zwölf hesiodeischen Titanen,[3] oder die hellenischen Zwölf-

---

Steine wie einen Schutzwall um sein Haupt, weil er sich vor wilden Tieren fürchtete". Der Grund ist natürlich einfältig, in Wirklichkeit ist auf den geschichtlichen „Gilgal"-(= Himmelsrad-)Cromlech (s. oben S. 202₁) von Beth-El angespielt. Mitten im Ring der zwölf Steine, die den Tierkreis darstellen, liegt als der größte das Sonnenbaithyll.

[1] HUGO WINCKLER GI II, 73 hat in den 72 Nachkommen Jakobs, die von fünf Frauen abstammen, richtig die 72 Fünferwochen (ḫamuštu) des Jahres erkannt. ibid. S. 58 werden die sechs Söhne + der einen Tochter der Lea auf die Wochentage mit dem einen weiblichen „Veneris dies" bezogen. Besser wäre es, von der Reihe der sechs männlichen und der einen weiblichen Planetengottheit zu sprechen, denn an eine Planetenwoche im altorientalischen Kalender glaubt außer STUCKEN, WINCKLER und JEREMIAS ja doch niemand. Geradeso wie Joseph von seinen zwölf Brüdern vergewaltigt wird, erliegt sein ägyptisches Gegenbild (vgl. unten S. 274₃) Osiris den 72 Genossen des Set-Typhon (Plut. de Isid. et. Os. 13 ff.). Das Schema ist also für den Jahresmythus typisch.

[2] Philochor. bei Suidas s. v. *γεννηταί*. cf. Harpokration ibid. und Pollux III, 4, 52; VIII, 9, 11. ROSE, Aristot. Pseud.[2] fr. 347. — BUSOLT, Staatsaltertümer 126 bemerkt richtig, daß es in Wirklichkeit kaum sechzig attische *γένη* gegeben haben dürfte; ich vermute, daß die Sage von dieser kosmisch geordneten Urverfassung der kleinasiatischen Urbevölkerung Attikas angehört. Ebenso, wie bei den angeführten klassischen Autoren, heißt es im Midrasch Thanchuma B יתרו 16 „die Zwölfzahl der hebräischen Stämme sei in der Ordnung der Welt begründet; denn der Tag hat zwölf Stunden, die Nacht zwölf Stunden, das Jahr zwölf Monate und der Tierkreis zwölf Sternbilder".

[3] Theog. 133 ff. Die Namensliste trägt, wie sie da vorliegt, nur noch zwei sichere Kennzeichen von Herkunft und Bedeutung an sich: erstens den Namen *ΚΡΙΟΣ*, der sich wohl nur auf das Widdersternbild beziehen kann und mit dem in Attika überlebenden Gigantennamen *ΑΕΩΝ* (M. MAYER, Tit. und Gig. S. 192) in eine Gruppe gehört, zweitens den alten *ΙΑΠΕΤΟΣ*, den GRUPPE und EDUARD MEYER (Enzykl. Bibl. 3731) einstimmig mit dem biblischen Stammvater Japhet identifiziert haben. (Dazu vgl. Sanhedrin 76a, wo der Vater des biblischen Japhet ebenso von Cham, dem Schwarzen entmannt wird, wie Uranos, der Vater des hesiodeischen Japetos von Kronos.) Beide Gestalten stammen gewiß ebensowenig wie der Kronosmythus aus einer phönizischen Theogonie (GRUPPE, Handb. S. 1112 f.), sondern sind den Griechen in Kleinasien bekannt geworden, wo ja auch der vorderasiatische Kastrationsritus am tiefsten Wurzel geschlagen hatte. „Japetos" wenigstens ist sicher ein kilikischer Gott (Steph. Byz. s. v. *Ἀδάνα* und *Ἀγχιάλη*). Da *Κῶρος* griech. Höhle, Grube heißt, das gleichbedeutende babyl. „churru" aber der stets ideographisch geschriebene Name des Antares, des Normalsterns im Skorpion (*α*) ist, so dürfte auch *Κοῖος* als Monatsstern erkannt werden. Themis, bei Parmenides fr. 1 v. 28 und auch sonst formelhaft mit *Δίκη* verbunden, die ihrerseits, wie ich anderswo zu zeigen hoffe, als *Παρθενος Δίκη* oder *Εὐστασίη* als Waghalterin zum Sternbild der Wage gehört und der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

götter selbst,[1] wie die römisch-etruskischen zwölf dii consentes,[2] die zwölf elamitischen Monatsgötter des Rassamzylinders,[3] die lykischen Zwölfgötter der Inschrift von Xanthos,[4] oder die zwölf Asen einer allerdings meist für recht spät angesehenen nordischen Theologie.[5] Dann sind aber die neuerdings[6] mit Erfolg wieder aufgenommenen alten Versuche,[7] jeden der Brüder mit einem Tierkreiszeichen zu vergleichen, methodisch durchaus gerechtfertigt.

Als Hauptquelle dient — von gelegentlichen Anspielungen sonstwo abgesehen — vor allem der sogenannte „Jakobssegen",[8] daneben noch der stilverwandte, aber weit jüngere „Mosessegen".[9] Der Text, besonders der zwölf erstgenannten Sprüche, ist sehr schlecht überliefert, die masoretische Punktierung so oft irreführend, daß Lesung und Deutung wie bei einer Inschrift fast ausschließlich auf den Konsonantenbestand gestützt werden müssen. Die folgende Analyse beruht in allem Textkritischen auf freundlichen Mitteilungen FRITZ HOMMELS. Die allzuweitgehenden Textänderungen von LEPSIUS scheinen mir keineswegs nötig. ZIMMERN hat seine feinen

---

babyl. Nin-Mah entspricht, wird selbst von Nigid. Fig. in dem Schol. Germ. Basil. v. 96, S. 65; Hyg. astron. 2, 25 etc. mit dem Sternbild der Jungfrau identifiziert. Okeanos kann der Wassermann sein. Die übrigen Namen scheinen Füllsal oder spekulative Einschübe zu sein. Die Teilung in sechs männliche, sechs weibliche Gestalten hat ihre Parallele in den sechs theophoren und sechs bloß gezählten römischen Monatsnamen.

[1] Auf den Kreis der Monate zuerst von USENER, Rhein. Mus. LVIII, 1903, 343, 350 zurückgeführt.

[2] cf. BOLL, Sphära 472 ff.

[3] V RAWL. 6, 30 ff., vgl. HOMMEL, GGGAO 35.

[4] KRETSCHMER, Sprachdenkm. der Lykier, Beil. Allg. Zeitung, München 18. Juni 1902 Nr. 137 S. 508. GGGAO 57 4.

[5] Die Zwölfzahl der Asen und der Götterpaläste im Grimnismol hat schon Finn Magnussen auf den Tierkreis bezogen. Ob hier klassische Vorstellungen eingewirkt haben, wie GOLTHER, Handb. der germ. Mythol. I, 199 annimmt, kommt da wenig in Betracht.

[6] Vgl. ZIMMERN, Zeitschr. für Assyriologie VII 1892, 161 ff.; KAT[3] 628; STUCKEN, MVAG 1892 S. 166 ff, Jeremias ATAO[2] 393; babyl. im NT S. 87 f.; LEPSIUS, Reich Christi, Jahrg. 1903 375 ff.; E. BISCHOFF, Babyl.-astr. im Talmud, Leipzig 1907 S. 48 ff.

[7] Vgl. zu der oben S. 265 2 erwähnten Talmudstelle noch Sap. Sal. 18 24 wo die zwölf Edelsteine am λογεῖον des Hochpriesters, die von Joseph. antiqq. III, 7 7 Philo, Vita Mos. II, 124, CLEMENS STROM p. 665 P auf die Tierkreiszeichen (vgl. Apoc. Joh. 21 19 f. die zwölf Edelsteine des himmlischen Jerusalems) bezogen werden, als πατέρων δόξαι (cf. Exod. 28 21) bezeichnet werden. Auf diesen Andeutungen hat dann zuerst der Jesuit ATHANASIUS KIRCHER, Orbis aegyptiacus (1654), 1, 21 weitergebaut. Als nächster folgt dann der Zeit nach FR. NORK, Hebr.-chald.-rabb. Wörterbuch, Grimma 1842.

[8] Gen. 49. Von GOLDZIEHER a. a. O. S. 203 mit Recht als eine Art hebräischen Vedenfragmentes bezeichnet.

[9] Deut. 33.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bemerkungen, die an ihrer Stelle besprochen werden sollen, auf einzelne Sprüche beschränkt. HOMMEL hat zuerst[1] darauf aufmerksam gemacht, daß die zwölf Verse durch die liturgische Formel 49_{18}[2] in zwei Hälften von je sechs Segnungen geteilt werden. Die Reihenfolge der einzelnen Verse, wie sie jetzt vorliegt, ist für die Auslegung wenig bedeutungsvoll, da, wie ZIMMERN[3] erkannt hat, zuerst die Leah-, dann die Bilha- und Silpa-, endlich die Rachelsöhne angeredet werden, und dieses genealogische Prinzip mit dem vorausgesetzten ursprünglichen astralen Schema nicht zusammenfallen muß. Auffällig ist natürlich das Fehlen der Dina, die als einzige Tochter natürlich das Sternbild der „Jungfrau" zu vertreten hat. Sie fehlt offenbar, weil ein Dinah-Stamm in geschichtlicher Zeit, ja wahrscheinlich überhaupt nie bestanden hat. Sie muß jedoch ursprünglich erwähnt gewesen sein, da die Zwölfzahl der Sprüche jetzt nur herauskommt, wenn man Simeon und Levi einzeln zählt, was sich mit ihrer allgemein anerkannten Rolle als Zwillingssternbild[4] nicht verträgt. HOMMEL vermutet daher — und zwar gewiß mit Recht —, daß die zwei für Dan überlieferten Sprüche zu sondern sind; in Vers 17 wäre für „Dan" einfach „Dinah" (mit defektiver Schreibung) zu punktieren. „Dan" ist aber, schon der Wortbedeutung nach, ganz einfach der „Richter".[5] Die Astralsymbolik dieser Bezeichnung ist durchsichtig genug. Beim Herbstäquinoktium, bezeichnet durch das auf die Tag- und Nachtgleiche hinweisende[6] Sternbild der Wage, ist der Eingang zur himmlischen Unterwelt.[7] Dort findet daher die Psychostasie der ins Jenseits eintretenden Seelen statt. Nabu-dan, Nebo der Richter, die Sonne am Herbstpunkt des Jahres, Šamas danû, hebräisch Macha-El, der Engel mit der Wage,[8]

[1] GGGAO 182_2.

[2] cf. Ps. 119_{166}.

[3] a. a. O. S. 170.

[4] Gen. 49_6 liest ZIMMERN a. a. O. 162: „In ihrem Zorne ermorden sie den Mann und in ihrem Übermut verstümmeln sie den Stier." Dazu vergleicht er die Tötung des Chumbaba und die Verstümmelung des heute noch als bloße προτόμη auf der Himmelskarte figurierenden Stiers durch die babylonischen „Zwillinge" Ea-Bani und Gilgameš; die Befreiung der Dinah aus Sichem entspricht der Befreiung der Ištar Irnina durch die genannten Helden.

[5] Vgl. die assyrischen Königsnamen Aššur-dan und Nabu-dan = „Ašur" bezw. „Nebo ist Richter". Dazu den Feldherrn Šalmanassars II Dayan-Ašur und das Epitheton „danu" für den Sonnengott Šamaš. Dazu die durch nichts gerechtfertigte Einreihung des „Daniten" Šamšōn („kleine Sonne", Deminutiv von Šamaš) unter die „Richter" Israels.

[6] Vgl. III RAWL. 51 Nr. 1 und 2 den Ausdruck „Gleichgewicht von Tag und Nacht" bei JENSEN Kosm. S. 68.

[7] Babylonische Theorie bei Macrob. Sat. I, 21, 1 überliefert.

[8] Der heilige Michael, wie Nebo der Buchführer des Himmels (DILLMANN zu Hen. 89_{61} S. 268; lat. Asc. Jes. ed. Veneta bei DILLMANN S. 80), dessen Gedenktag zur

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Hermes mit der Wage[1] oder Minos der Totenrichter bei den Griechen,[2] Hermes-Theut bei den Ägyptern,[3] Rashnû, der Seelenwäger bei den Persern,[4] die wägenden Höllenwächter Zibnijat der Araber,[5] sie alle sind als kosmische Waghalter am Eingang zur himmlischen Unterwelt Parallelgestalten zum hebräischen „Dan", „der Recht spricht seinem Volke".

Herbstsonnenwende gefeiert und noch heute, wie der alte Tašritû als Jahresanfang (Zinszeit) betrachtet wird (im Sepher Raziel 7a Ms. Paris 602 fol. 122a wird Michael als Vorsteher der zweiten tekufah des Jahres bezeichnet), der als Totenengel, Schutzpatron der Friedhöfe etc., als Engel der winterlichen Schnee- und Regengüsse gilt (LUEKEN, Der heilige Michael S. 54 ff.) — als solcher besiegt er den Lichtbringer „Lucifer", — wird von jeher mit der Wage in der Hand dargestellt. Die ungeheure „Schale", die der Erzengel Michael in der griechischen Baruchapokalypse (c. 11 KAUTZSCH, Apokr. II S. 455) in der Hand hält, und in die die Taten der Gerechten gelegt werden, ist natürlich die Wagschale. Par. Jer. 9$_6$ wird Michael „der Erzengel der Gerechtigkeit" genannt. Die Punktierung Michāēl = „Wer ist wie Gott", zu der babylonische Parallelen nicht fehlen, paßt nur zu den בגאב geschriebenen Personennamen (gesammelte Encycl. Bibl. 3074 f.). Die ursprüngliche Aussprache des nachexilischen Engelsnamens muß *Macha-el „der Gott mit der Wage" gewesen sein. „Mḫ}t" heißt „Wage" im Ägyptischen, Mochos soll nach Ampelius, lib. mem. II p. 2 WÖLFFLIN der Erfinder der Wage geheißen haben, *ΣΙΦΟΜΑΧΟΣ* heißt der Silphionwäger auf der schwarzfigurigen kyrenäischen Vase (STUDNITZKA, Kyrene S. 12); der „phönizische Philosoph" Mōchos (Litteratur bei ZELLER, Philos. d. Gr. I^5 S. 863 f.), dem apokryphe, höchst wahrscheinlich hermetische, chemische Schriften unterschoben wurden, ist natürlich wieder Hermes-Nebo, der Offenbarer der Geheimnisse, als Wagegott. Griech. *μοχλός* „Hebel" ist offenbar eine Deminutivform dieses alten Kulturwortes. Babylonisch ist ein Wort „macha" für Wage bis jetzt nicht nachzuweisen. Dagegen ist durch das Astrolab PINCHES sichergestellt, daß das Wag- oder Jochsternbild (vgl. die griech. Benennung *ζυγοσταθμός*) der Göttin Nin-maḫ (sum. „erhabene Herrin") heilig war. Nach ihr scheint das Gerät benannt zu sein. Da die Götternamen mit „Nin" später als männlich galten und das sumerische Wort „maḫ" nicht mehr unmittelbar verstanden wurde, kann Nin-maḫ dann volksetymologisch als „Herr der Wage" = *Macha-el gegolten haben.

[1] Hermes Seelen wägend in der Aithiopis und auf Vasenbildern, vgl. GRUPPE 681$_6$.

[2] Zuerst Odyssee λ 557 ff. Wie so viele, von E. ASSMANN im letzten Heft des Philologus 1908 S. 165 ff., zusammengestellte kretische Namen scheint auch Minos semitisch zu sein, zu „mina", *mnā* מנא aram. „mene" = „Gewicht" zu gehören und geradezu „Wäger" zu bedeuten.

[3] Im Totenbuch notiert der Gerichtsschreiber (schon der babylonische Nebo ist der Schreibergott) Ḏḥuti den Ausschlag der Totenwage.

[4] Vgl. Minokheird II, 120 SBE XXIV, 18: „the weighing of Rashnu, the just, with the balance of the spirits, who makes no unjust balance of the spirits on either side etc." Auch das Arda Viraf Namak ed. Hoshangji-Haug-West, Bombay-London 1872 p. 156 erwähnt (p. 2—5) die Wage des Rashnu: „I also saw, I Arda-Viraf, Rašn the just, who held in his hand the yellow golden balance and weighed the pious and the wicked."

[5] WINCKLER AOF III, 47. Die Erklärung des Namens durch babyl. „zibanitu", arab. „zubanay" für das Sternbild der Wage ist WINCKLER entgangen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Dinah" als Bezeichnung der „Jungfrau" ist eine reguläre Femininbildung zu Dan, ganz entsprechend der häufigen astrothetischen Gepflogenheit, keinen besonderen Waghalter am Sternhimmel zu zeichnen, sondern die Wage dem Sternbild der Jungfrau in die Hand zu geben.[1] Der ihr gewidmete Vers Gen. 49$_{17}$ bezeichnet sie als Viper und Schlange, ganz so wie auf dem Tierkreis von Denderah[2] zwischen „Löwe" und „Wage", also offenbar für die „Jungfrau" eine große Schlange gezeichnet ist. Gemeint ist zweifellos die Hydra, nach P. KUGLERS Nachweis[3] eben das Sternbild der Nin-maḫ. Die Verse hätten also in der Folge 17, 18, 16 zu stehen. In dem Spruch für Gad Vers 19 liest HOMMEL statt „akab" = „Ferse" „akrab" = Skorpion („ke-akrab" = „wie ein Skorpion"), womit die Deutung auch schon gegeben ist. Vers 20 „Ašer liefert Königsleckerbissen"[4] bezieht sich meines Erachtens auf die den Königen vorbehaltene Jagd, sodaß Ašer der Schütze wäre.[5] Vers 21 lautet in den gebräuchlichen Übersetzungen ganz sinnlos „Naphtalî ist eine freischweifende Hirschkuh, von ihm kommen anmutige Reden". HOMMEL liest und übersetzt „naphtalî ajjalah šeluḫah ha-nôten[ah] immarê[6] šaphar" = „Naphtalî ist eine Bergziege, welche Lämmchen des Bergbocks wirft". Die Deutung auf den „caper" des Tierkreises liegt auf der Hand.[7] Joseph ist in dieser

[1] Belege sammelt E. MAAS, Zeitschr. für christl. Kunst 1899 S. 365 ff. Darum erscheint am Eingang zur kosmischen Unterwelt bei den Orphikern und Parmenides *Αἴχη*, die in einer Aufzählung der Horen — bezeichnend für die astrale und kalendarische Bedeutung der Gestalt — offenbar ihrer gerechten Wage wegen auf einer pergamenischen Inschrift (324$_{15}$) *Εὐσταθίη* genannt wird. Sie entspricht in dieser Rolle durchaus der am Eingang zum Jenseits, an der großen Himmelspforte des Westpunktes, gedachten gnostischen und persischen Lichtjungfrau (Dieterich Abraxas 108 „*κριτής*", die persische *παρθένος φωτός* bei den Manichäern, FLÜGEL S. 12), Yašt 22 und 24; im Minokheird II, 125—139, Hâdôkht Nask II, 22, Arda Viraf Namak S. 154$_{18}$, Dadistan-i-Dinik 24$_5$ SBE XVIII, 54.

[2] Vgl. oben S. 69 Fig. 18.

[3] Sternkunde S. 252.

[4] Vgl. 1 Kön. 5$_3$ das Wildpret auf Salomos Tafel.

[5] „Ṣṣadu" heißt bab. zugleich „rot sein" und „jagen". „Edom", dem „Roten", dem „Jäger", wird von Isaak aufgetragen, Wildpret für die Tafel zu versorgen. Dazu Kugler S. 241 über die astrale Bestimmung der Jagdzeit in Babylon.

[6] אמר, gemeinsemitisches Wort für „Lamm", phönizisch im Opfertarif von Marseille CIS I, 165, aber auch arabisch, assyrisch und aramäisch (Ezra 7$_{17}$) häufig nachweisbar, im hebräischen Wörterbuch eben infolge der falschen Übersetzung dieser Stelle bisher ausgelassen.

[7] Vgl. besonders, was KUGLER a. a. O. S. 241 über die Jagdzeit bemerkt. Der Termin war dadurch bestimmt, daß man die Weibchen behufs Neubesetzung der Wildparke im trächtigen Zustand einzufangen strebte. Anscheinend hat man also auch den die Jagdzeit auf Erden ankündigenden „caper" am Himmel als trächtiges Weibchen aufgefaßt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Spruchfolge mit Ruben vertauscht,[1] der durch das „effusus sicut aqua (ka-majim)" deutlich als Wassermann kenntlich ist[2] und demnach hier einzureihen wäre. Sebulon „am Meeresufer wohnend, bei den Schiffen, dem Fischer[3] benachbart", kann nur auf das Sternbild der Fische bezogen werden.[4] Vers 27 liest HOMMEL: „Benjamin ze'eb jitraph ba-bôker jôkal ʿatud[5] = Benjamin ist ein räuberischer Wolf, am Morgen verzehrt er ein Böckchen, am Abend verteilt er Beute." Dabei wäre das Wolfssternbild λύκος[6] als Gegenstern (rakîb) mit dem Widder zusammen angeführt. Joseph, an Rubens Stelle als Erstgeborner einzusetzen, ist der Stier.[7] HOMMEL liest Vers 22: „ben parôth jôsêf, ben parôth ʿalē ʿajin benoth seʿadah ʿalē schôr = ein Sohn der Riesenkuh[8] ist Joseph, ein Sohn der Riesenkuh über dem Quell,[9] Töchter der Prozession[10] ziehen einher über dem Stier."[11] Zum selben Resultat allerdings auf Grund starker

[1] Vgl. I Chron. 5₂: „Sein (Ruben's) Erstgeburtsrecht wurde den Söhnen Josephs verliehen, nur daß er im Geschlechtsregister nicht als Erstgeborner eingetragen werden sollte."

[2] Vgl. Genes. rabba c. 98: „Jakob sprach zu Ruben: „Du hast Dich zu einem Wasserkrug (כַּד = amphora) gemacht."

[3] „sajjad" heißt ursprünglich ebensowohl „Fischer" wie „Jäger". Der Zusammenhang — Schiffe, Meeresufer — entscheidet. Gemeint ist das Sternbild „ἁλιεύς" bei Teukros, das BOLL Sphära S. 263 voreilig hinausemendieren wollte, nur weil als astrologische Wirksamkeit des Zeichens angegeben ist „θηρευτὰς δηλῶν" und BOLL es verwunderlich findet, daß ein Sternbild des Fischers nicht Fischer, sondern Jäger hervorbringen sollte. Dieses Bedenken verschwindet, wenn man sich an die Doppelbedeutung des semitischen Namens erinnert, die im griechischen etwa durch ἀγρεύς oder σαγηνεύς gut hätte wiedergegeben werden können.

[4] „Zebulōn" könnte eine Deminutivform von „Zebul" Wohnung (cf. Baʿal Zebul) sein und insofern mit „Ea" (= „Haus") verglichen werden. „Fisch des Ea" aber ist ein gebräuchlicher Sternnamen. Auch die altsumerische Gottheit Iš-ḫanna = „Haus des Fisches" könnte verglichen werden.

[5] „ʿatud" statt „ʿad" (עד defektiv geschrieben statt עוד).

[6] Bezeugt bei BOLL a. a. O. p. 483. Immerhin bleibt hier Raum für eine bessere Erklärung.

[7] Vgl. Deut. 33₁₇: „Joseph der erstgeborne Stier, seine Hörner sind wie die des Wildochsen."

[8] Plur. majest. von parâ, da Joseph, wenn auch eine Mehrzahl von Vätern zur Not denkbar ist, doch nicht gut mehrere Kühe zu Müttern haben kann. Vgl. etwa behemoth „Riesenvieh" zu behemah, babyl. „Tihamat" zu hebr. „Tehom". תְּאֵנָה = „Frucht baum" hat wenig Anhalt (vgl. unten S. 277₁).

[9] Unter dem Stier fließt der himmlische Eridanosfluß, der recht wohl gemeint sein könnte. Vgl. „die Wassertiefe" in v. 25.

[10] Zu dieser Übersetzung von „benoth seʿadah" vgl. Gen. rabba 98 zu 49₂₂ wo die Worte von den „schreitenden Töchtern" auf die nach Joseph ausschauenden ägyptischen Königstöchter bezogen werden.

[11] Das „Einherziehen über dem Stier" — die Übersetzung „Mauer" ist sinnlos — wird man sich nach Analogie der auf ihren heiligen Tieren prozessionsweise einher-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Emendationen dieses Verses ist schon ZIMMERN[1] gelangt. Der in Vers 24 erwähnte Bogen Josephs wird schon im Midrasch bereschith rabba[2] auf den Orion gedeutet. Die Pfeilschützen (baʿalē chissîm), die Joseph nach Vers 23 befehden, sind meines Erachtens erst durch absichtliche Korrektur aus „baʿalat chissîm" = „Herrin der Pfeile" entstanden, da im griechischen Astralmythus Orion den Pfeilen der Artemis erliegt[3] und den Babyloniern tatsächlich der dem Orion benachbarte, der Ištar geheiligte Sirius als Bogenstern („kakkab kašti"), der Betelgeuze im Orion als „Pfeilstern" („mul tartaḫu") galt, sodaß die Vorstellung sehr naheliegt, Orion sei durch einen vom Bogenstern abgesandten Pfeil getroffen worden.[4] Im ganzen ergäbe sich also folgendes Schema: Joseph = Stier; Simeon und Levi = Zwillinge; Issachar = Sternbild der aselli im Krebs;[5] Juda = Löwe mit

---

wandelnden Götter des Felsenreliefs von Maltaja leicht vorstellen können. Die von BOLL (p. 272) edierten Texte der Sphära barbarica bieten den Namen der drei Chariten für die gerade über dem Stier befindlichen drei Gürtelsterne des Orion. Die dazu schon von BOLL angeführte Gemme bei GORI Thes. gemm. stellif. Taf. 144 stellt die drei Grazien, mit Sternen ausgezeichnet, auf den Rücken des Himmelsstiers. Hatte schon die altorientalische Sphära einen Mädchenreigen über dem Stier, so können diese Sternenjungfrauen sehr gut „Töchter der Prozession" geheißen haben. In einem von STRASSMAYER ZA VI 241 ff. (cf. HOMMEL, Aufs. Abh. 414 f.; Grundr. 337) veröffentlichten astrologischen Text der Arsacidenzeit heißt es, daß am 11. Tamuz (Sommer-Sonnenwende) die „Töchter des Hauses des Tages nach dem Hause der Nacht ziehen, um die Nacht zu verlängern", während am 3. Kislev (= $^{24}/_{12}$.) umgekehrt die „Töchter des Hauses der Nacht" in das Haus des Tages ziehen. Da der Zusammenhang der Tamuzfeste mit dem Orionsternbild ganz sicher gestellt ist, könnte auch ein astrales Spiegelbild jener regelmäßigen Frauenprozession innerhalb dieses Sternbildes vermutet werden und das könnten dann recht wohl die „benôth seʿadah" des Jakobssegens sein.

[1] Er liest (a. a. O. S. 165): „בן אתן יסף בן אתן עלי ראם בן יעזיר עלי שור" „ein junger Farr ist Joseph, ein Wildstierjunges, mein später geborner Sohn ist ein Stierjunges". Dabei ist „ʿalî" = Junges mit Rücksicht auf die Bezeichnung des Himmelsstiers im Gilgamešepos als „alû", ראם für „ʿajin" wegen Deut. 33_{17} und בני עזיר statt „benôth seʿadah" mit Rücksicht auf den Text der LXX eingesetzt.

[2] Übersetzt von WÜNSCHE S. 91: „Sein (Josephs) Bogen ist der Orion (Kesil) der unter den Sternen den Bogen (קשת) darstellt".

[3] Istros bei Hygin. astron. 2_{34} BUNTE S. 73_{10}; Odyssee ε 121 ff.; cf. Horaz c. III 4_{71}: „temptator Orion Dianae virginea domitus sagitta".

[4] Vgl. FRAZER, Attis Adonis Osiris S. 379 ff. über das ägyptische „Sed"fest, dessen Zeitpunkt nach BIOT und FLINDERS-PETRIE durch das Aufgehen des Siriussterns astral bestimmt war und das hauptsächlich den Tod des Osiris feierte, dessen astrale Verkörperung zweifellos der Orion war (cf. BOLL 164 ff.). Eine Hauptaktion dieses Festes bestand nun im Abschießen von Pfeilen durch die Königin, während der König den Tod des Osiris zu verkörpern hatte. Die Annahme liegt sehr nahe, daß das Pfeilschießen der Königin sich auf den Aufgang des Sirius als Bogenstern bezieht.

[5] So richtig bestimmt von JEREMIAS und LEPSIUS.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Hauptstern šarru, dem regulus; Dina = Hydra = Jungfrau; Dan = „Richter" = Wage; Gad = Skorpion; Ašer = Schütz; Naphtalî = caper; Zebulon = Fische; Benjamin = Widder bezw. Wolf.

Sind also — der historische Hintergrund der Vätergeschichten[1] bleibt dabei natürlich außer Betracht — die zwölf Patriarchen einem Kreis astraler Monatsgötter gleichzustellen, dann muß Joseph derjenige unter diesen Patronen der einzelnen Monde sein, dem aus besonderen religionsgeschichtlichen Gründen ein eigener Trauerkult gewidmet wurde[2] und dessen Passion[3] deshalb, in den verschiedensten Fassungen dem Volksmund geläufig, ihren Niederschlag in einem ganzen Bündel konkurrierender, nur oberflächlich ineinander gearbeiteter Legenden[4] gefunden hat. Der gewöhnlichste Namen dieses Gottes — es kommt nur einer in Betracht — ist schon mehrfach mit der Geschichte Josephs in Verbindung gebracht worden. STUCKEN,[5] JEREMIAS,[6] WINCKLER,[7] ZIMMERN,[8]

---

[1] Vgl. diesbezüglich die übersichtliche Darstellung von T. K. CHEYNE, Enzykl. Bibl. 2592 und HOMMEL, GGGAO S. 184 ff.

[2] Gen. 37_{34}: „Jakob zerreißt seine Kleider, legt den Sack (vgl. oben S. 168_2) an, und trauert um seinen Sohn lange, lange Zeit". Zu Gen. 37_{29} bemerkt R. Eleazar (Midr. beresch. rabba ed. WÜNSCHE S. 415) „wo war Ruben gewesen? In den Sack gehüllt und mit Fasten beschäftigt". Also hat es — was besonders bezeichnend ist — eine Tradition gegeben, der zufolge auch die Brüder ihr eigenes Opfer betrauerten. Zu dem klagenden Vater vgl. die ältere Form der klagenden Mutter in Eleusis. An das „Weinen" um Baldr, die Totenklage für Adonis, Attis, Osiris, die siebentägige Trauer des Gilgameš um den Gott unbekannten Namens, der mit dem Ideogramm EA-BANI geschrieben wird, die Totenklage um den Granatapfelgott Hadad-Rimmon in der Ebene von Megiddo (Sacharja 12, 11) und die offenbar ähnliche Klage um den „Einzigen" (יחיד; vgl. die syrische Etymologie Ad-ad = unus, unus Macrob. Sat. I, 23, 17) und um den „Erstgeborenen" Sacharja 12, 40 und an die mannigfachen griechischen Trauerkulte (GRUPPE, Handb. 962—972) braucht wohl kaum erinnert zu werden.

[3] Ich kann hier auf das Wesen der Götterpassion (vgl. die orphischen „*Διονύσου πάθη*", die aus Herodot 5, 67 bekannten „*Ἀδρήστου πάθη*" in Sikyon, die Leiden des Linos, [s. oben S. 242_4 über Flachses Qual" und „Rugens Peine"] die Leiden des Attis, Priolas, Lityerses, Adonis, Osiris, Virbius, Hippolytos etc., die Qual des am Baum verschmachtenden gehenkten Odin), auf die mythischen Parallelen zur passio Christi und gewisser Märtyrer nicht ausführlicher eingehen, zumal ich das an anderm Ort nachzuholen hoffe. Wertvolles Material findet man in K. TH. PREUSS' bekannter Abhandlung über die Entstehung der altmexikanischen Menschenopfer („Globus" B. LXXXVI) und bei FRAZER, Attis, Adonis, Osiris 1907.

[4] Vgl. die beigeheftete analytische Tabelle zu Gen. 37.

[5] Astralmythen, Leipzig 1896—1907 III, 161.

[6] ATAO^2 383 ff.

[7] GI II, 75 ff.

[8] KAT^3 III, 626 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

JENSEN[1] u. a. haben, der eine auf Grund dieses, der andere auf Grund jenes Einzelzuges — eine vollständige methodische Analyse des Legendenkreises liegt noch nicht vor — Joseph als eine kananäische Form der bekannten Mythengestalt des Tamuz erklärt. So sehr nun im allgemeinen kritische Zurückhaltung gegenüber der neuerdings wieder von STUCKEN in Mode gebrachten uferlosen und oft gewaltsamen Mythenvergleichung — fast hätte ich gesagt Mythenangleichung — am Platze ist, so wenig darf man im Einzelfall an gewissen ausgezeichneten Beobachtungen vorübergehen, wäre es auch nur nach dem Grundsatz USENERS, daß eine mythologische Untersuchung schon mit besonderer Querköpfigkeit angestellt sein müsse, um nicht wenigstens irgend etwas Richtiges zutage zu fördern. Ein solcher Fund aber ist zweifellos die Gleichung Josêfs mit dem Korngott Tamuz: sie erklärt nicht nur die wenigen in der aufgezählten Literatur bereits besprochenen Motive, sondern — wie ich gleich zu zeigen hoffe — wirklich Zug um Zug den ganzen Verlauf der verschiedenen, dicht ineinandergearbeiteten Einzellegenden. Dazu kommt, daß der hypothetische Zusammenhang der Josephslegenden mit dem Tamuzkult der Juden[2] durch eine bisher nicht genügend gewürdigte,

[1] Das Gilgamešepos Straßburg 1906 S. 256 ff.

[2] Das klassische Zeugnis ist Ezechiel VIII, 14 „am Nordtor des Tempels saßen die Weiber, die den Tamuz beweinten"; dazu vgl. Jes. 17$_{10}$ die Erwähnung der sog. „Adonisgärtchen" נִטְּעֵי נְעָמָנִים = „Pflanzungen des Na'aman" = des „Gefallenden", bekannter Kulttitel des Tamuz (nach WILLIAM ROBERTSON SMITH, Engl. hist. Rev. 1887 p. 307 gräzisiert zu *Μέμνων*; nebenbei bemerkt, heute noch in der liturgischen Eingangsformel „El Melech Na'amān" des jüdischen Schémāh als Invokation gebräuchlich) und vielleicht Jes. 1$_{29}$ ff. „die Terebinthen, an denen ihr Gefallen hattet, und die Gärten, die euch gefielen" etc. „Ihr sollt werden wie eine Terebinthe, deren Laub verwelkt, wie ein Garten, dem es an Wasser fehlt", wozu bei ZIMMERN, Tamuzlieder (Berichte sächs. Ges. 59. Bd. 1907 S. 220) zu vergleichen wäre: „(Tamuz) eine Tamariske, die im Garten Wasser nicht getrunken, deren Krone auf dem Feld keine Blüte hervorgebracht, eine Weide, die an ihrer Wasserrinne nicht jauchzte, eine Weide, deren Wurzeln ausgerissen sind, ein Kraut u. s. f." Ein fast gar nicht veränderter Tamuzhymnus auf die „Ceder vom Libanon" (te'aššur = Ceder, a'raz ist alte Glosse, die Beziehung auf Assur entfällt demnach [HOMMEL]) und zwar offenbar auf den berühmten heiligen Baum des Tamuz von Aphaka (GRUPPE, Handb. 948$_7$, 1355$_1$) ist bei Ezechiel 31$_3$ ff. erhalten (v. 3—9 der eigentliche Hymnus auf die Ceder; v. 10 ff. Fällung des heiligen Baums, Abfahrt in die Unterwelt und die aus dem Adoniskult bekannte Trauer der Gewässer; vgl. c. 32 v. 16, der hinter diese Hymne und nicht hinter das Leviathanlied c. 32 gehört: „Ein Klaglied ist dies . . die Töchter der Völker" — gemeint sind die Klageweiber von Aphaka — „sollen es singen"). Vgl. den Komm. des hl. Hieronymus zu Ezech. VIII, 14, MIGNE, PL XXV, 88 cf. XXII, 582 epist. 58: „quem nos Adonidem interpretati sumus, sed Hebraicus et Syrus sermo Tamuz vocat, quia in mense Junio amasius" (hebr. = Dôd) „Veneris et pulcherrimus" (= Na'aman) „iuvenis occisus et deinceps revixisse narratur, eundem

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

früh in den Text geratene alte Glosse fast urkundlich bezeugt erscheint. So gewiß nämlich die Weiber zu Ezechiels Zeiten den Tamuz an der Schwelle des Tempels von Jerusalem beweinten, so gewiß feiern, ohne es zu wissen, auch heute noch die gesetzestreuesten Juden in allen ihren Bethäusern durch Buße und Zerknirschung am 17. des Monates Tamuz die alte *νηστεία*[1] dieses Gottes,[2] — eine Tatsache, die gewiß nicht an Bedeutung verliert, wenn man bedenkt, daß auch die Passion des Osiris an einem siebzehnten Monatstag[3] stattfindet. Nun steht aber an der Spitze der Legenden vom Leiden Josephs, gewöhnlich zu P gerechnet, jedenfalls weder zu E[4] noch zu J[5] gehörig, am ehesten eine alte Über-

mensem Junium eodem appellant nomine", wo die Geltung des Tamuz als Monatsgott deutlich ausgesprochen ist.

[1] Vgl. Sallust *περὶ θεῶν* c. 4 über das mit der *δρυοτομή* des Attisfestes verbundene Fasten; dazu Hippolyt. ref. V, 9 p. 170 SCHN.; Julian, orat. V, 174 A; Arnob. V, 16; Tertullian de ieiunio 16; Hieron. ep. 107_{10}; c. Jovin. II, 5; MIGNE, PL XXII, 876, XXIII, 291.

[2] Vgl. MORRIS JASTROW, Religion of Babylonia and Assyria S. 682 „the calendar of the Jewish Church still marks the 17th day of Tammuz as a fast, and HOUTSMA (over de Israelitische Vastendagen, Amsterdam 1897 p. 4—6, 12—17) has shown, that he association of the day with the capture of Jerusalem by the Romans" (NB.: der Fasttag wird schon bei Secharja 8_{19} erwähnt!) „represents merely the attempt to give an ancient festival a worthier connection. The day was originally connected with the Tamuz cult". Dazu teilt mir Prof. HOMMEL freundlichst mit, daß auch der zweite, traditionell auf die Belagerung von Jerusalem bezogene jüdische Fasttag „asarah betebeth" (10. Tag des 10. Monats) kein historischer Gedenktag sein dürfte, da er mit dem Todestag des widdergestaltigen babylonischen Vegetationsgottes En-mešara am 10. Tebeth zusammenfällt. — Die Beziehung beider Tage auf die Erstürmung von Jerusalem beweist — wie ich anderswo zu zeigen hoffe — daß auch bei den Juden der Tod der Vegetationsgötter durch den vom delphischen Septerion, den Mithrasbildern (oben S. 169_3) und den Sardanapalmythen her bekannten, von USENER trefflich erklärten Ritus des Burgbrandes (*Ἰλίου πέρσις*) gefeiert wurde.

[3] Im Athyr, vgl. Plutarch. De Isid. et Osirid. 13 und 42; cf. den Papyrus Sallier (IV. Dynastie) bei WIEDEMANN. Herodots zweites Buch S. 262; Religion der alten Ägypter S. 112. Bei dem steten Wandern der ägyptischen Monate ist jeder Versuch, die Monate Athyr und Tamuz untereinander zu vergleichen, aussichtslos. Wenn HOMMEL mit seiner sehr plausibeln babylonischen Ableitung des Osiriskultes GGGAO 115 im Recht ist, dann muß natürlich auch bei diesen beiden Festen unmittelbarer Zusammenhang angenommen werden. Jedenfalls muß die Festsetzung der Totenfeier auf den 17. aus einem Lunarkalender stammen. Da ein Arsacidentext (STRASSMAIER, Zeitschr. f. Assyr. VI, 241 ff.; HOMMEL, Aufsätze und Abh. 414 f.) den Beginn des Tamuzfestes — eine Prozession vom „Haus des Tages" zum „Haus der Nacht" — auf den 11. Tamuz verlegt, so kann nicht daran gezweifelt werden, daß die ganze siebentägige Feier symmetrisch um den Vollmond — die luna quartadecima — des Sonnwendmonats angeordnet war.

[4] Denn dort steht die allgemeine Angabe „Joseph war aber noch jung" — wenn anders nicht vielleicht auch das bloß eine alte Glosse zur Erklärung des Schafhütens ist.

[5] Denn dort heißt der Vater Josephs nicht Jakob sondern Israel.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schrift oder kultische Rubrik darstellend, ganz zusammenhangslos der Satz: „das ist die Geschichte Jakobs, als Joseph siebenzehn Jahre alt war."[1] Wer die Bedeutung solcher Altersangaben zu würdigen weiß — ich erinnere nur an die 365 Lebensjahre des mythischen Henoch[2] — wird sich besonders hier, wo es sich um das Alter eines Monatsgottes handelt, in keiner Weise bedenken, die euhemeristisch auf das menschliche Leben Josephs gedeutete Angabe auf das Mondalter des Gottes an seinem Sterbetage zu beziehen und demnach die ganze Glosse als kalendarischen Vermerk für die Verlesung der Legende am „Schebah asar betammuz", am Fasttag des 17. nach dem Sommervollmond des Tamuz[3] aufzufassen.

Damit ist dann aber eine ganz feste Grundlage für die weitere Vergleichung der Josephslegenden mit den Kultriten des Tamuzkreises gegeben. Schon der Name Jōsêph = „er vermehrt"[4] könnte sich nicht besser zu dem Wesen des Erntegottes[5] fügen, der „Getreide aufhäuft, wie Sand am Meere, in ungeheuren Haufen, bis man abstehen mußte, es zu messen"[6] und obenauf in die Kornsäcke, ein kananäischer *Πλοῦτος*, den Brüdern noch Geldschätze hinzulegt; das genaue Gegenstück dazu bildet die bei dem thrakophrygischen, ursprünglich also kleinasiatischen[7] Gott der Früchte Dionysos nachweisbare griechische Epiklese *Αὐξίτης*.[8]

---

[1] Gen. 37, 2. Es ist die einzige derartige Angabe in dem ganzen fraglichen Legendenkreis.

[2] Vgl. dazu noch H. ZIMMERN, Biblische und babylonische Urgeschichte AO II, 3 S. 30 über die Reihe der neun auf Noah folgenden Patriarchen, deren Lebensjahre als Tage gezählt, zusammen die Zeit vom 21. März bis zum 21. Dezember erfüllen.

[3] Der Monat selbst ist natürlich durch die Angabe nicht bestimmt und da in diesen Gegenden bis zu dreimal geerntet wurde, könnte theoretisch auch der 17. eines andern Monats in Betracht kommen. Allein da der jüdische Kalender keinen andern Feiertag an einem 17. verzeichnet, darf bei dem bekannten Konservatismus in diesen Dingen wohl ausschließlich an den Tamuz gedacht werden.

[4] Vgl. die Namen Eli-asaph und Jōsêph-el („El vermehrt", vielleicht ein kananäischer Ortsnamen) babyl. Jasup-ilu; oder Josiph-jah („Jahve vermehrt"); ferner Ba'al-iašupu und Milki-asaph (zu hebr. Molech, edomitisch Milkom).

[5] Über Tamuz als Getreidegott vgl. FRAZER, GB[3] IV, 188 ff.

[6] Gen. 41[49].

[7] Vgl. oben S. 173[2] über *θύρσος* = Turs.

[8] So in Heraia, Paus. VIII, 26, 1; vgl. das Pindarfragment bei Plutarch de Isid. et Os. 35 „*Λενδρέων δὲ νόμον Διόνυσος πολυγήθης αὐξάνοι ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας*", das nebenbei auch durch die Bezeichnung des Dionysos als „Sommergestirn" wichtig ist, *Αὐξώ* und *Καρπώ* heißen zwei „Horen" in Athen (Paus. IX, 35, 2). Unter dem Namen *Αὐξήσια* (oben S. 141[8]) scheint Kore in Trözen, Ägina und Lakonien Kulte besessen zu haben (Herod. 5, 83; vgl. O. CRUSIUS, Progr. d. Thomasschule 1886, S. 21; USENER, Göttern. 131; WELCKER, Kl. Schr. III, 187; S. WIDE, Lak. Kulte 214).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ebenso trefflich fügt sich alles, was sonst über die Erscheinungsformen Jōsêphs, des „Vermehrers", überliefert ist, in den Mythenbestand der Tamuzgestalt ein. Wie Osiris,[1] Attis,[2] Adonis,[3] Tamuz[4] und sein Doppelgänger[5] Nin-gišzida, wie der Granatapfelgott Rimmon[6] oder Dionysos[7] und Kore[8] bei den Griechen, ist vielleicht auch „Jōsêph" in dendritischer Gestalt verehrt worden.

Das unmittelbare Schriftzeugnis freilich, das der Leser der Kautzschschen Bibelübersetzung in dem Vers Gen. 37$_{22}$ „ein junger Fruchtbaum

[1] Über den dendritischen Osiris und die bei Firm. Mat. de err. 27, Plutarch, de Is. 21 bezeugte Dendrophorie des Gottes vgl. die bei FRAZER GB^3 IV, 340 ff. gesammelten Zeugnisse.

[2] Vgl. oben S. 172$_5$ über Attis-*Φθιάς* und die sacra pinus. Auch „Daphnis" = „Lorbeer" ist gewiß eine Attisepiklese.

[3] Hesych. s. v. *ἀοῖα*.

[4] Vgl. oben S. 139$_2$ und 273$_3$ über Tamuz als Tamariske oder „Weide", (so übersetzt ZIMMERN il-dakku; HOMMEL dagegen hält das Wort für Nebenform zu iš-dakku = Mandelbaum, was gut zu dem heiligen *ἀμύγδαλος* des phrygischen Attis, Paus. VII, 17$_{11}$; Hippolyt. ref. V,9 pp. 166, 168 Schn.; Arnob. adv. nat. V, 6 passen würde). Vor allem aber



Figur 33.

beachte man das Symbol eines fruchttragenden Baumes neben dem Sternbild des Krebses, also dem Normalstern des Monats Tamuz (der Skorpion kann nicht gemeint sein, da er auf demselben Bildwerk an andrer Stelle vorkommt) auf einer leider nur durch einen alten Stich überlieferten Mithrasstele (Abb. 33 nach CUMONT, TMCM II, p. 233, Fig. 63). Da der Krebs als Haus des Mondes gilt, ist dieser Tamuzbaum offenbar der aus dem Alexanderroman bekannte himmlische Mondbaum; den Feuerriten der Sommersonnenwende (babyl. „Arad Gibil" = „Feuerfall") entsprechend, ist das der „brennende" Mondbaum (Exod. 3, 2: „Senäh" = [Dorn]strauch [Cassia senna], Wortspiel zu Sin = Mond [vgl. das babyl. heilige Mondkraut sinê] und zu as-sanâ = „Licht" einerseits, „Sennastaude" andrerseits; s. HOMMEL, GGGAO 239$_1$; dazu unten Kap. IV über den Lichtbaum von Tyrus) auf dem Mondberg Sin-Ai (vgl. Šad-Ai = Mondberg), sinngemäß auch „Berg der Gluthitze" = „Horeb" genannt. Als Gegenstern in der Wasserregion des Himmels an der Mündung der Ströme, also etwa beim Wassermann, steht der andere, der Sonnenbaum, die heilige Palme beim See von Eridu, nach persischer Überlieferung bewacht vom großen kosmischen Fisch Karo-macyo. Die beiden Sternbilder entsprechen also den vielfach bezeugten Riten der Wasser- und Feuertaufe des heiligen Baumes. (Vgl. die Überflutung und Verbrennung der heiligen Ceder in der Baruchapokalypse c. 35 und 37, KAUTZSCH, Pseudepigr. S. 424).

[5] = „der Gott des unvergänglichen Baumes"; vgl. JENSEN, Theol. Litteraturzeit. 1896 Sp. 79 ff.

[6] Oben S. 60$_2$.

[7] Oben S. 124$_0$ und 173$_2$.

[8] Zur Dendrophorie der Kore (oben S. 147$_3$. $_4$). Vgl. die *δενδροκοπία τῆς Ἥρας* in Antimacheia auf Kos, Bull. corr. hell. XVII 1893 p. 208 Nr. 10. Da Tamuz ursprünglich gewiß eine weibliche Gottheit war (oben S. 178$_4$), ebenso natürlich auch wegen des Bestandteils Nin der oben n. 5 erwähnte Gott), dürfen auch solche Gestalten ohne weiteres verglichen werden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist Joseph, ein junger Fruchtbaum am Quell" zu finden glaubt, ist wohl nicht viel wert, denn erstens ist die masoretische Punktierung des kritischen Wortes בֵּרֶת sehr zweifelhaft, und zweitens bleibt, selbst wenn man sie gelten läßt, die Übersetzung „Fruchtbaum"[1] bloß geraten. Allein es gibt weit zuverlässigere Anhaltspunkte. Durch das ganze Altertum hindurch zeigte man[2] bei Sichem, auf dem Grundstück „das Jakob von den Söhnen Ḥemôrs erworben hatte, wo er einen Altar aufgerichtet und ihn El, Gott Israels, genannt hatte",[3] das „Grab Josephs".[4] Unmittelbar bei diesem vor Neapolis (Sichem) gelegenen, sicher nur durch den fortdauernden Trauerkult immer kenntlich gebliebenen Grab aber befand sich nach Eusebius[5] die heilige Eiche von Sichem, „*Βάλανος Σικίμων*", nach der heute noch der betreffende Ort „Balaṭa" heißt. Ohne Zweifel, und jedenfalls nach der Meinung des Euseb, der diesen altheiligen Baum[6] eines Platzes im „Onomasticon" gewürdigt hat, ist das die „Eiche bei Sichem", unter der „Jakob die fremden Götter seiner Familie verscharrte",[7] die „Zauberereiche" (ʾelōn meonenim) bei Sichem,[8] אֵלוֹן מְעוֹנֵן, die *δρῦς ὑψήλη*, die „weissagende Eiche", unter der Abraham zuerst in Kanaan sich niederließ und „Jahve" einen Altar erbaute,[9] die „Eiche im Heiligtum Jahves", unter der Josua einen „großen Stein" aufrichtete,[10] unmittelbar bevor er daselbst „Josephs Gebeine begrub". Auf demselben Grundstück befand sich der berühmte, Ev. Joh. 4 5 erwähnte „Brunnen (*φρέαρ* = בְּאֵר) Jakobs".[11] Wer alle diese Nachrichten vorurteilsfrei überblickt, wird kaum verkennen können, daß sie sich insgesamt auf ein typisches altkananäisches Heiligtum beziehen: im Mittelpunkt steht der heilige Baum, El oder deminutiv Elōn; Gen. 33 22 wird er „El Israels", Richter 9 46 „El Berith" „El des Bundes" (sc. der umliegenden sakralen Amphiktyonie von Sichem), ebenda Vers 4 „Baʿal des Bundes" genannt. Unter ihm der Steinfetisch oder Altar, dessen Aufrichtung die einen dem Abraham, die andern dem Jakob, wieder andre

[1] Die „Schößlinge, die sich an der Mauer ranken" sind natürlich — weit entfernt davon, den Begriff Fruchtbaum zu stützen, ebenfalls unhaltbar, schon deshalb weil „šôr" sicher „Stier" und nicht „Mauer" heißt. Vgl. oben S. 270 8. 10. 11.

[2] Zuletzt noch dem „Pilger von Bordeaux" cf. Encykl. Bibl. 4830.

[3] Gen. 33 18–22.

[4] Josua 24 32.

[5] Onomast. sacr. 290 36.

[6] Nach W. ROBERTSON SMITH und T. K. CHEYNE, Enzykl. Bibl. 4438 2 war noch der Bischof Terebinthius in Procop de aed. 5 7 nach dieser Eiche benannt.

[7] Genes. 35 4.

[8] Richter 9 37.

[9] Gen. 12 6. 7.

[10] Josua 24 26.

[11] Siehe die Belege s. v. Sychar, Enzykl. Bibl. 4828 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Josua zuschrieben, und der ebenfalls typische, u. a. z. B. bei der Kaʿaba von Mekka auftretende Brunnen (beʾer), wenn er trocken war, „bôr“ „Grab“ oder „Zisterne“ genannt, in den die Brüder den Joseph warfen,[1] in dem Josua wiederum Josephs Gebeine beisetzte und in dem schon Jakob „fremde Götter seiner Familie“ verscharrt hatte. Das Verhältnis ist genau dasselbe, wie wenn im Schatten der „Klageeiche“ („allōn bachuth“)[2] unterhalb von Bethel die weissagende Bienengöttin,[3] das Numen dieses Baumes,[4] begraben liegen sollte und dem Namen des Heiligtums nach auch beklagt wurde.[5] Wie diese Klage, war offenbar auch der Ritus des „Begrabens“ im bôr ein jährlich zu wiederholendes, von sakraler Trauer, feierlichem Weinen und Opfern am heiligen Stein begleitetes *δρώμενον*. Daß der ganze heilige Bezirk von Sichem nachmals „Heiligtum Jahves“ genannt wurde, daß der Altar schon von Abraham Jahve und von Jakob dem El Israels geweiht worden sein sollte, wird niemanden irremachen. Die Götter, die man immer wieder dort begrub, die schon Jakob dort verscharrt haben sollte, waren in Wirklichkeit vom Standpunkt Israels aus „fremde Götter“, immer neue Abbilder des Gottes der sichemitischen Amphiktyonie, des El-berith, des Baumgottes, der den umwohnenden

[1] Vgl. unten in der analytischen Tabelle Gen. 37_{12} und $_{24}$, dazu Anm. 6 ebenda.

[2] Gen. 35_8. אל־יון ist Deminutiv von El, der Gottesbezeichnung des heiligen Baumes oder Pfahls. בכות dagegen ist sachlich und sprachlich — auf den Buchstaben genau = „Bacchus“ (vgl. oben S. 173_2). Vgl. als germanische Analogie HAUPT's Zeitschr. IV, 255 über die „Klageeiche“ bei Megenberg.

[3] Vgl. oben S. 158_7 über die sogenannte „Prophetin Deborâ“, wozu der dort versehentlich ausgebliebene Titel des Aufsatzes von A. B. COOK, „The bee in Greek mythology“, Journ. Hell. Studies XV, 1 ff. und die wichtige bei Porphyr. de antronympharum c. 18 überlieferte Bezeichnung des Mondes als *μελίσσα* nachzutragen wäre. Dabrât oder Deborâ, die „Biene“ — vgl. die „Melissa“ beim delphischen Orakel — ist eine „Prophetin“, wegen des Notarikons דבר = „Biene“ und „Wort“, eine wichtige Homonymie, auf der die mystische Bedeutsamkeit des Honigs und des Wachses im Kult des Logos beruht und die ich in einer Arbeit über den Ursprung der Eucharistie demnächst ausführlicher besprechen werde.

[4] I Sam. 10_3 ist mit THENIUS „Eiche der Deborâ“ für „Eiche Thabor“ zu lesen. Zur „Bieneneiche“ vgl. die bekannte Hesiodstelle über die Eiche *ἐχή* 233: „*ἄχρη μέν τε φέρει βαλάνους μέσση δὲ μελίσσας*“ zu der F. A. PALEY in seiner Hesiodausgabe eine Reihe lateinischer Parallelen gesammelt hat, ferner Schol. Nikandr. ed. BUSSEMAKER p. 214 Bd. 5 und [Phokylid.] ed. BERGK v. 171—4.

[5] Der kultischen Klage scheint eine Zerreißung der heiligen Bienen — vergleichbar der Opferung der Obsidianschmetterlinge in der altmexikanischen Religion (K. TH. PREUSS, Globus B. 86 S. 324) — vorausgegangen zu sein. Vgl. Serv. zu Virg. Aen. I, 430 über die Opferung einer *Μελίσσα*-Priesterin der Demeter (COOK a. a. O. p. 14). Der Vorgang spielt dort auf dem Isthmus von Korinth, wo phönizischer Einfluß durch den Kult des Melikertes von Tyrus und des Poseidon = Baʿal Sidon (ASSMANN im Philologus LXVII 1908 S. 185; Floß der Odyssee 27) sicher bezeugt ist.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN



Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bauern den Segen der Fluren häufte, Josephs, des „Vermehrers“,[1] des Korngottes von Sichem. Die Legende seines alljährlich am 17. Tamuz gefeierten Trauerfestes ist es, die in mehreren Versionen in dem Schriftkapitel Gen. 37 vorliegt.

Da ich zeigen zu können glaube, daß die kritische Entwirrung der Überlieferungen gerade hier bisher in wesentlichen Punkten verfehlt worden ist, sei mir gestattet, eine Tabelle mit einer neuen selbständigen Quellenscheidung vorzulegen, wobei ich die herkömmlichen Siglen E und J ohne Rücksicht auf den neuerdings wieder entbrannten Streit über ihre Berechtigung verwende. Daß überhaupt zwei Parallelberichte gerade an dieser Stelle ineinandergreifen, wird hoffentlich niemand zu leugnen versuchen.

Die hauptsächlichsten Abweichungen von der herkömmlichen Quellenscheidung sind: erstens die Aufteilung der beiden Träume auf die zwei verschiedenen Quellen, was bei der durchlaufenden Verdopplung der Motive, einmal vorgeschlagen, wohl keiner weiteren Rechtfertigung bedarf und für den Zusammenhang der Vorstellungen, wie sich zeigen wird, außerordentlich aufklärend wirkt; zweitens die Ausscheidung der Verse 15—17 als Glosse zugunsten einer bei Dotān befindlichen „Josephsgrube“; drittens die Eliminierung der harmonisierenden Zusätze zu beiden Überlieferungen, die bisher den meines Erachtens sehr klaren Tatbestand versteckt haben, daß die eine Quelle vom Verkauf nach Ägypten (oder Muçri), die andre von der Versenkung in die Grube nichts erwähnen.

Die beiden Motive sind in der Tat Parallelen ganz in demselben Sinn, wie die Einschließung Josephs in das Gefängnis, den „bôr“ in Ägypten, mythologisch der ersten *καταταρτάρωσις* im bôr[2] von Sichem oder Dotān entspricht. Schon Winckler[3] und Jeremias[4] haben richtig hervorgehoben, daß den Juden rabbinischer Tradition zufolge — wie den meisten Völkern das Land im schattendunklen Westen des Sonnen-

[1] Die Identität Josephs mit dem Bundesbaal von Sichem hat zuerst H. Winckler, GJ II, 69 richtig erkannt, freilich ohne den im Textzusammenhang der besprochenen Nachrichten über das Josephsgrab und das Baumheiligtum von Sichem zu beachten.

[2] Prov. 28, 7 heißt bôr geradezu „Grab“, Ps. 30$_3$. $_4$ wird das Wort auf die Unterwelt (Sheōl) angewendet. Im Kontext ist dieser Sinn durch Euhemerismen etwas verdunkelt; über die kosmische Lokalisierung der Grube im Sternbild des Skorpions vgl. in der Tabelle Anm. 9. Vgl. ferner die „*κατάβασις εἰς ἄντρον*“ in der Attislegende Julian or. V, p. 171. Der Brunnen als Eingang zur Unterwelt häufig im Märchen z. B. KHM 24 (Frau Holle). Von seinen Brüdern wird auch der indische Heros Trita und der persische Feridun, ebenso der griechische Chrysippos von seinen Stiefbrüdern in den Brunnen gestürzt (Stucken a. a. O. 162*). Im Solarliod 20—23 werden im Brunnen die Überreste des zerstückelten Bruders geborgen.

[3] AOF III, 311.

[4] BNT 58, 170.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

untergangs — als Gehinnom und Totenreich gegolten hat. Den „Obersten der Schlächter", dem Joseph in Ägypten dienen muß, hat wiederum JENSEN[1] sehr glücklich mit dem babylonischen Todesdämon Išum, dem „furchtbaren Schlächter" verglichen. Auch die auffallende Tatsache, daß der Ägypter, obwohl beweibt, als Eunuch bezeichnet wird, kennzeichnet ihn als den unfruchtbaren, greisenhaften Todesdämon und Beherrscher der Unterwelt.

Im ganzen ist also die Meinung die, daß Joseph,[2] ganz wie der Tamuz, Attis, Adonis in den sonst bekannten Sagenfassungen, einen Teil des Jahres im Totenland zubringt, wobei sich für das Motiv periodischer Götterknechtschaft u. a. aus griechischer Überlieferung mehr als eine Analogie beibringen läßt.[3] Wenn in Kanaan während der Apodemie des Gottes eine Hungersnot herrscht, so hat das sein genaues Gegenstück an der Hungerplage, die so lange dauert, als Demeter in der Höhle von Phigalia weilt.[4] Daß dann „Joseph" den Menschen die rettenden Getreideschätze sendet, entspricht ebenfalls genau seiner vorausgesetzten Bedeutung als Korngott. Die buhlerische Frau des Putiphar endlich ist längst als Gegenstück zur Götterdirne Ištar, der keusche Joseph als Abklatsch eines ihrer spröden Geliebten, des Gilgameš oder des Išullanu erkannt und anerkannt.[5]

Es erübrigt also nur eine zusammenhängende Erklärung der eigentlichen Passionsgeschichte in Gen. 37 aus den vorauszusetzenden Riten eines Erntetrauerfestes für diesen mit dem gemeinsemitischen Tamuz so nah verwandten sichemitischen Korngott; die meisten Bestandstücke zur Lösung dieser Aufgabe bietet die Fassung E mit dem Garbentraum, dem Vergraben des „Josêph" in der Grube, dem Opfer des Ziegenbocks („śeʿîr 'izzim"), dem Eintauchen des Kleides in das Opferblut und dem Klagen des Vaters über seinen „zerrissenen" Sohn. Die Riten, die hier

[1] Gilgamešepos S. 263 cf. 72.

[2] Man beachte daß Joseph Gen. 37_2 als Hirte, 49_{22} als Schütz mit dem Bogen, d. h. als Jäger erscheint, zwei Epiklesen, die ganz gesetzmäßig auch bei Tamuz, (als Jäger IV R. 33 Nr. 2, 6 „arah Tamuz ša kuradu Ninib" WINCKLER GI 81_4), Adonis (Hesiod fr. 57 Rz.) und Attis wiederkehren. Vgl. dazu oben S. 137_5.

[3] Vgl. die Knechtschaft des Herakles, Apollod. II, 113, des Kadmos ibid. III, 24, des Apollon und Poseidon, Hesiod. fr. 110 Rz. Als Jahresmythus ausdrücklich gekennzeichnet ist die Überlieferung bei Panyas. fr. 16: „*τλῆ δὲ Ποσειδάων, τλῆ δ'ἀργυροτόξος Ἀπόλλων ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ θητεύσεμεν εἰς ἐνιαυτόν.*"

[4] Paus. VIII, 5_8 cf. 42_2.

[5] Das Motiv, daß Joseph in Ägypten der Gewalt eines Krämers untersteht (Testament Josephs c. 12) darf vielleicht mit dem Verkauf an die Händler in J zusammengestellt und darauf bezogen werden, daß die herbstliche Hälfte des Tierkreises mit dem Zeichen der Wage beginnt und demgemäß unter der Herrschaft des Handelsgottes Nebo — (Merkur) steht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vorliegen, sind geradezu mit Händen zu greifen, und es ist sonderbar genug, daß in keinem der vielen Bibelkommentare wenigstens zur Erklärung des Garbentraumes auf die weitverbreiteten, bei so vielen Völkern vorkommenden, zuerst von MANNHARDT untersuchten, an der ersten oder letzten Garbe vollzogenen Erntebräuche hingewiesen worden ist. Hier müssen ein paar Beispiele genügen: in Mayenne, Côte-du-Nord, wird eine besonders stattliche Garbe mit Gewändern als Braut eingekleidet und in feierlicher Hierogamie dem ältesten Knecht des Hauses angetraut,[1] an vielen Orten[2] wird eine Garbe oben auf den Maibaum gesteckt, bezw. es wird als Nachahmung eines alten Menschenopfers in die letzte Garbe irgend jemand, etwa ein vorübergehender Fremder oder der trägste Mäher, eingebunden.[3] In Ortez im Departement Basses Pyrenées wird die auf einen Stock gebundene „gerbe de St. Jean"[4] eben am Sonnwendtag im Wasser getauft und im Feuer verbrannt.[5] Wegen des lugubren Charakters derartiger Erntebräuche wird diese im Ritual allen Qualen der Erntearbeit unterworfene Garbe die „gerbe de la passion"[6] genannt. Von einer offenbar ähnlichen Beweinung der ersten Garbe unter Anrufung der Isis bei den alten Ägyptern weiß schon Diodorus Siculus[7] zu berichten. Mythologische Personifikationen dieser im Ernteritual so wichtigen Opfergarbe sind daher häufig genug. Die Angelsachsen haben ihren „Skeaf" (ne. sheaf = Garbe), der wie Dionysos im Götterschiff ans Land geschwommen kommt;[8] die Griechen beklagten ihre Garbendemeter (*Οὐλώ* = Garbe) mit Trauergesängen, die davon selber den Namen der „Garbenlieder" (*οὖλος*) erhalten haben sollen.[9] Maria selbst wird volkstümlich die Garbe genannt,[10] und endlich läßt sich wohl die deutsche Bezeichnung „Mandel" (= Männchen) für einen

[1] MANNHARDT FWK 613.

[2] Ebenda 191, 192, 199, 207, 212.

[3] Ebenda 215, 484.

[4] Die Bezeichnung bezieht sich natürlich auf den Tag der Feier (24./6.) der schon im Tamuzkult so wichtigen Sommersonnenwende.

[5] MANNHARDT 214 ff., 613, 614. Sehr bemerkenswert (ibid. 121) ist der Brauch einen Spiegel und eine Spindel (oben S. 219[4] und 142) in die St. Walpurgisgarbe einzubinden.

[6] Ebenda 231, 233.

[7] I, 14[2].

[8] Beowulf v. 4. Wilhelm von Malmesbury, De gestis regum Anglorum lib. II, c. 116; Ethelwerds Chronik, lib. III, c. 3.

[9] Athen. XIV, 618d. Die Sache wird sich wohl so verhalten, daß *οὐλώ* eine onomatopoetische Bezeichnung des Klagegeheuls (ululatus) ist, und auf den Gegenstand der Klage, die Garbe (vgl. wohl auch *ὠλη* und *οὐλή* = Gerste) erst übertragen wurde.

[10] FWK 213.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Garbenhaufen kaum anders erklären, als durch eine mystische, rituelle Personifikation des geschichteten und gebündelten Getreides. Dementsprechend ist natürlich auch der im Josephstraum beschriebene Ernteritus aufzufassen. Zwölf Garben werden von den Mähern im Kreis aufgestellt, so daß sich die körnerschweren Halme gegen die Mitte des Kreises zu neigen, wo eine besonders stattliche Garbe aufgepflanzt wird. Die Bedeutung des Rituals ist klar: wie sonst aus Steinen wird hier aus Garben ein „Gilgal",[1] ein zwölfteiliger Himmelskreis gebildet. Die zwölf Garben entsprechen, wie aus der Analogie des Astraltraums in J besonders gut hervorgeht, den zwölf Monaten bezw. ihren Sternbildern und dadurch natürlich mittelbar den Brüdern. Die Garbe des Erntemonats, die in der Mitte steht, scheint zur neuen Aussaat symbolisch geweiht zu sein. Sie, bezw. ihr menschlich gedachtes Numen, der eingebundene zwölfte Mäher — wenn man nach den angeführten Analogien so ergänzen darf — muß hinab in die dunkle Unterwelt, in die Grube.

Dieses letzte δρώμενον — genau wie man es nach Anleitung der Josephspassion erwarten würde — hat JAUSSEN[2] tatsächlich bei den modernen Arabern in Palästina — in der Nähe von Madâbâ und Kérak — beobachtet. Knapp vor Abschluß der Ernte bindet dort der Besitzer des Feldes die letzten in einem Winkel[3] stehen gebliebenen Weizenähren zu einer Garbe zusammen.[4] Dann wird eine Grube gegraben, ganz wie ein wirkliches Grab mit einer Steinstele zu Häupten und einer zu Füßen ausgestattet, die Garbe wird hineingelegt, wozu der Scheich die rituellen Worte spricht: „Der Alte ist tot." Dann wird das Grab mit dem Segenswunsch: „möge Allah uns den Weizen des «Toten» wiedergeben" zugeschüttet. Um die Übereinstimmung mit der Josephsfeier vollzumachen, wird zum Schluß der ganzen Zeremonie ein Schaf als Opfer geschlachtet.

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß das Zusammentreffen des Garben- und des Tieropfers in diesem Ritual ebensowenig zufällig ist wie in der Josephslegende selbst oder den wahrscheinlich mit diesen altkananäischen Erntefesten eng zusammenhängenden Vorschriften für das Passahmahl, wo ebenfalls das Opfer des Lammes oder des Zickleins[5]

[1] Vgl. oben S. 202₁. Siehe unter den Nachträgen das polnische Erntelied.

[2] Coutûmes arabes, Revue biblique 1903 p. 258; in der 1908 in Paris erschienenen Buchausgabe des schönen Werkes S. 252.

[3] Vgl. die Vorschrift Lev. 23₂₂ cf. 19₉ die Ähren im Winkel des Feldes nicht abzuernten. Daß diese Vorschrift, die sog. „pē'āh" ursprünglich nicht den humanitären, in der hl. Schrift selbst untergelegten Zweck gehabt haben kann, ist wohl klar.

[4] B. D. EERDMANS, Das Mazzothfest, Nöldekefestschrift S. 679 faßt wohl mit Recht auch in Deut. 24₁₉ die „vergessene" Garbe, die auf dem Feld liegen bleiben soll, als die bedeutungsvolle „letzte" Garbe.

[5] 2 Mos. 12₅ „aus den Schafen oder den Ziegen sollt ihr es (das Passahopfer) wählen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Hand in Hand geht mit der Darbringung der ersten Garbe.[1] Vielleicht das wichtigste religionsgeschichtliche Ergebnis der MANNHARDT'schen Untersuchungen sind die Nachweise des fast bei allen Völkern verbreiteten Glaubens an tiergestaltige Korndämonen, Kornwölfe, Kornkatzen, Kornböcke u. dgl. Sei es nun als Folgeerscheinung, sei es als Voraussetzung dieses Glaubens finden sich bei den verschiedensten Völkern homonyme Bezeichnungen für gewisse Getreidearten oder überhaupt Kulturpflanzen einerseits und derartige heilige Korntiere oder Korndämonen andrerseits. Schon JAKOB GRIMM war es aufgefallen, daß fast alle arischen Bezeichnungen des Hafers vom Schaf oder Bock hergenommen sind.[2] Die Doppelsinnigkeit des griechischen Wortes *τράγος* für die älteste Getreidepflanze, den Spelt, einerseits[3] und den Korn„bock" andrerseits ist für das Verständnis der bocksgestaltigen griechischen Vegetationsdämonen[4] von größter Wichtigkeit. Merkwürdigerweise hat man bis jetzt übersehen, daß genau die gleichen sakralen Vorstellungsverbindungen auch im Semitischen vollkommen deutlich sind. שָׂעִיר, śā'ir pl. śe'îrîm, heißt der Bock, שְׂעֹרָה śe'ôrah pl. śe'ôrim aber die Gerste. Überdies sind die Se'îrim bekanntlich als bocksgestaltige Dämonen, ganz wie die Satyrn und Panisken der Griechen, also als „Roggen-" oder „Gerstenböcke" im selben Sinn wie das germanische Habergeißgespenst bei den Semiten nachzuweisen[5] und zweifellos Gegenstand eines altkananäischen Opfer-

[1] Lev. 23_{10-12}; Josua 5_{10} ff.

[2] Geschichte der deutschen Sprache S. 47: „ahd. habaro-avena, alts. havoro, altn. hafri, schwed. hafre, dän. havre, mhd. habere, nhd. haber, nd. haver, unverkennbar alle mit der schwachen Form aus hafr, caper [cf. S. 25 ebenda: span. cabron, ags. häfer, altn. hafr, ahd. *hapar, habar cf. habermalch = Bocksbart im Vokabular von 1482 und habergeiss Schm. 2, 137]. Die Frucht muß also Bezug auf Bock und Schaf haben (vgl. SIMROCK, Sprichw. 1180 „den Bock auf die Haberkiste setzen"). Dazu gr. *αἰγίλωψ* Windhaber, *αἰγίπυρος* Ziegenweizen, *βρόμος* (metath. *βόρμος*) einerseits = haber, andrerseits = Bocksgestank (caper, hircus). Zwar pflegt man letzteres *βρῶμος* zu schreiben. Nicht anders verhalten sich finn. kaurio = caper, kaura = avena, est. kara, kaer, ir. caor ovis, coirce avena, welsch keirk; russ. oves, böhm. owes, poln. owies, gen. owsa = avena neben owce, owca = ovis und litt. awizos, lett. ausas = avena neben awis = ovis." In der Anm. ** stellt GRIMM das lat.-it.-span. avena, franz. avoine zu einer alten Form *avis für ovis. Ob ags. âte âta = avena, englisch oat, pl. oats irgend einem solchen Tiernamen begegne, läßt GRIMM dahingestellt. Man könnte jedoch zu âta phrygisch atagus = Böcklein, zu oat engl. goat = Ziegenbock stellen.

[3] Vgl. HEADLAM, Class. Review 1901 p. 23; JANE E. HARRISON, Proleg. S. 416; HEHN, Kulturpflanzen[6] p. 147; SCHRADER, Reallex.; Stephan. thes. 2342b. s. v. *τράγος*. Die Hauptstelle ist ein mystisches Epigramm Kaiser Julians Anthol. Pal. IX, 368.

[4] Der kleinasiatische Trauerkult der Mariandyner für den Heros Bormos (= Bock = Hafer, s. o. Anm. 2) Athen. XIV, 11, S. 620a (vgl. Dionysos *Βρόμιος*) ist ein gutes Beispiel.

[5] Jes. 13_{21}, 34_{14}.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kultes gewesen.[1] Bedenkt man nun, daß das Passah ursprünglich die Festfeier der ersten kananäischen Gerstenernte[2] im „Ährenmonat" jedes Jahres war, so liegt die Vermutung nahe genug, daß ursprünglich zusammen mit der Erstlingsgarbe der Gerste (seʿarah) der „Gerstenbock" (šaʿir izzim) geopfert wurde, d. h. aber eben jenes Tier, das Gen. 37_{29} von den Brüdern an Stelle Josephs, d. h. offenbar als stellvertretendes Opfer, wie der Widder von Abraham auf dem Berg Moriah geschlachtet wird. Wie immer man aber über diese gewiß noch hypothetische Erklärung des Ernteritus beim Passahfest im Nisan denken mag, die Parallelen zwischen dieser erstmaligen Darbringung der Garbe und des Böckleins, den analogen Bräuchen bei der geschilderten arabischen Erntefeier der Jetztzeit und den entsprechenden Zügen der wahrscheinlich auf die zweite Ernte im Monat Tamuz[3] bezüglichen Josephslegende bleibt auffallend und belehrend genug. Sie bietet vor allem mehr als eine Möglichkeit, die Bedeutsamkeit des Josephskleides zu verstehen, das in den vorliegenden Texten dreimal vorkommt: erstens ganz allgemein als „Kleid", das Joseph ausgezogen, in Blut gefärbt und Jakob überbracht wird, ohne daß über seine Herkunft etwas Näheres ausgesagt wird in E; zweitens als „bunter Rock", von Jakob gemacht und Joseph geschenkt, von den Brüdern ihm ausgezogen und dem Vater zurückgebracht in J; drittens aller Wahrscheinlichkeit nach als das „Gewand", das Joseph, bevor er in das ägyptische Gefängnis geworfen wird, in den Händen der Buhlerin zurückläßt.[4] Denn ob man bei dem be-

[1] Lev. 17_7: „Sie sollen ihre Schlachtopfer hinfort nicht mehr den Šeʿîrim opfern, mit denen sie jetzt Abgötterei treiben." Vgl. die von Jerobeam bestellten Priester der Šeʿîrim 2 Chron. 11_{15}.

[2] Vgl. WELLHAUSEN, Proleg.[2] S. 88; NOWACK, Archäol. II, 145; BENZINGER, Archäol. S. 467; BAENTSCH, Exodus S. 98. Die Weizenernte, die überall etwa einen Monat nach der Gerstenreife erfolgte (Plin. N. H. 18, 60; IDELER, Chronol. I, 487_{31}; FRAZER GB[3] IV, 285_2), wird an dem 50 Tage später fallenden Wochenfest gefeiert. Josephus Antiqq. III, 10_5 berichtet ausdrücklich, daß die Weihegabe reifer Ähren am 16. Abib (Ährenmonat) am zweiten Tage des Passahfestes aus Gerstenähren bestand. Vgl. dieselbe Angabe im Talmud M'nachoth Bl. 68 S. 2.

[3] Es ist vielleicht nicht überflüssig daran zu erinnern, daß auch sonst mehrfach die erste Ernte zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche die Hauptfeier gewesen zu sein scheint. Wenigstens wurden die Attisfeiern in Kleinasien (Julian or. V, 168c) und in Rom (WISSOWA, Handbuch S. 497) ebenso die Adonien in Athen und Alexandria zur Zeit des Frühlingsanfangs, in Antiochia zur Herbstsonnenwende (Amm. Marc. 22_2) gefeiert.

[4] Gen. 39_{12} f. Damit die Parallele vollständig wird, müßte der Entreißung des Gewandes eine frühere Schenkung entsprechen. Die findet sich nun tatsächlich, zwar nicht in der biblischen Fassung, wohl aber in dem so oft mit der Josephslegende verglichenen ägyptischen Volksmärchen des Papyrus d'Orbiney (MASPERO, Contes populaires de l'Egypte S. 9 ff.), wo das buhlerische Weib den Helden mit folgenden Worten zu

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schriebenen Ernteritus an einen menschlichen Vertreter des „Josêph" — ähnlich etwa dem Opfer beim Sakkäenfest — denkt, der in die Garbe eingebunden und begraben wurde, oder von Anfang an die Garbe und den Ziegenbock als alleinige Gegenstände des Opfers betrachtet, sicher ist, daß in jedem Fall vor der Grablegung eine feierliche Einkleidung des Kultobjektes zum Gotte[1] stattfand, sei es, daß der Ziegenbock mit dem heiligen Gewand bekleidet wurde, wie bei einem ähnlichen stellvertretenden Opfer im griechischen Ritus,[2] sei es, daß wie bei dem oben angeführten französischen Beispiel die Garbe selber eingekleidet wurde, sei es, daß ein menschliches Opfer mit dem charakteristischen „roten", bezw. „schrecklich strahlenden Kleid" des Tamuz[3] bekleidet wurde. Aus der weiter oben besprochenen Glossierung des babylonischen Ausdrucks „mudrû" = „Kosmisches Kleid" einerseits durch „ruššu" = „rot", andrerseits durch „karru" = „Trauergewand",[4] sowie aus den Nachrichten über die πορφυρίς der trauernden Demeter in Syrakus[5] scheint deutlich genug hervorzugehen, daß man die rote Farbe des Tamuzkleides, der ζωγάνη oder „Sandyx"[6] als Blutfarbe symbolisch auf die Schlachtung des Opfers bezog. Diese Ideenverbindung scheint durch das Eintauchen des Kleides in das Opferblut Gen. 37$_{31}$ zum Ausdruck gebracht worden zu sein, wenn anders es sich nicht hier um ein Ritual aus dem Kult des heiligen Kleides selber handelt, das durch die Tränkung mit Opferblut in ähnlicher Weise geehrt oder genährt werden sollte, wie heilige Steine, Pflöcke u. dergl. durch Blut- oder Ölsalbung (χρίσμα, mash').[7]

verführen sucht: „viens, reposons ensemble une heure durant; si tu m'accordes cela, certes je te ferai de beaux vêtements". Dazu vergleiche man die kleinasiatischen Texte oben S. 65$_2$ und Nr. 45 S. 107, denen zufolge Attis oder Dionysos sein kosmisches Ornat von der Göttermutter empfängt. Bezeichnenderweise findet sich auch im Attismythus (Minuc. Fel. Oct. 22$_4$) das Motiv von der Rache der liebesbrünstigen Göttin an dem Jüngling, der ihre Liebe verschmäht. Andererseits bezeichnet der Talmud (midrasch beresch. r. S. 425 cf. 428) ohne Begründung das Weib des Putiphar ständig als „die Bärin". Auch hier bietet die kleinasiatische bezw. syrische Überlieferung die schlagendste Parallele, denn der Göttermutter waren die Bären heilig (Luc. dea Syr. 41) und sie selbst wurde als „ursa mansueta, quae cultu matronali sella vehebatur" (Apul. 11$_8$) verehrt.

[1] Vgl. oben S. 173.

[2] Eustath. zur Ilias 331$_{26}$ „Ἔμβαρος . . αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν". Dazu vgl. o. S. 173$_5$ die Kothurnen des Dionysoskalbes, vor allem aber die Bekleidung des Osterlamms mit einem roten Gewand beim blutigen Matalopfer der armenischen Kirche (Americ. Journ. Theol. 1903, S. 77).

[3] Oben S. 177$_2$.

[4] Oben S. 166$_2$.

[5] Vgl. S. 177 oben.

[6] Oben S. 177$_3$ und 119$_3$.

[7] Über die Symbolik des mash bei den Semiten handelt K. VOLLERS, Arch. f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Warum das mystische Kleid dem Opfer vor der Grablegung ausgezogen wird, wird erst aus den Angaben von J verständlich. Hier wird das fragliche Ornat geradezu als der „bunte Rock" bezeichnet und ganz ähnlich wie in so vielen der bisher besprochenen Überlieferungen von einer Gestalt des Mythus verfertigt und dem Helden gegeben. Wie nahe es an und für sich liegt, diesen *ποίκιλος χιτών* mit dem *παμποίκιλον ὕφασμα κόσμου* des Philon[1] zu identifizieren, brauche ich hier wohl nicht zu betonen. Wenn Philon selbst keine derartige Interpretation des Motivs gibt — und niemandem wäre sie näher gelegen —, so liegt das wohl nur daran, daß der Tatbestand in der quellenmäßig ungeschiedenen Überlieferung ihm selbst nicht deutlicher geworden ist als so vielen neueren Erklärern. Wer jedoch die J-Quelle in der beigegebenen Tabelle überliest, kann den Zusammenhang meines Erachtens kaum mißverstehen. Joseph erhält den „bunten Rock" und unmittelbar darauf verbeugen sich — der euhemeristische Stil der Patriarchenlegenden, in denen alles als wahre Geschichte erscheinen soll, macht bei so unwahrscheinlich gewaltigen Vorgängen die Traumform nötig — Sonne, Mond und Sterne vor ihm: warum wohl? Nun offenbar doch, weil er jetzt den weltbeherrschenden Talisman besitzt, weil auf dem „bunten Rock" wirklich wie auf dem *παμποίκιλον ὕφασμα* des Philon Sonne, Mond und Sterne eingewirkt sind und der Besitzer dieses mystischen Mantels durch mächtigen Bildzauber die Gestirne beherrscht. Durch die Investitur mit dem Mantel verleiht der Vater dem Jüngsten die Herrschaft über die Brüder, die andern Monatsgötter: der Na'aman, der Dôd, der Liebling, wird zum Herrscher eingesetzt über die Monate, zum *Μηνοτύραννος*, wie Attis, der Götterliebling, in kleinasiatischen Inschriften häufig genannt wird;[2] ganz

Rel.-Wiss. 1905 S. 97 ff. Eine interessante Parallele zur Bluttaufe des Josephsrockes bietet die offenbar auf eine Weinlesezeremonie bezügliche Stelle Gen. 49$_{11}$: „(Juda) bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen, er wäscht in Wein sein Kleid und in Traubenblut sein Gewand." Der an die Weinrebe gebundene Esel (חֲמֹר) ist das heilige Tier des Weines (חֶמֶר), genau so wie der Bock „ša'îr" das heilige Tier der Gerste „se'arah" ist, daher — vgl. übrigens auch *οἶνος-ὄνος* — der Esel des Dionysos (A. B. COOK, Journ. Hell. Studies 14, 1894 S. 81 ff. und OLCK in PAULY-WISSOWA RE VI, 659 ff., dazu Arch. f. Rel.Wiss. 1908 S. 400 f.), der eselsköpfige Christus der Sethianer, vielleicht auch das „festum asinorum" (DUCANGE s. v.) der altfranzösischen Kirche. Ob die Meinung war, durch Baden des heiligen Kleides in Wein eine reiche Weinernte zu erzielen, sowie man durch eine entsprechende Wassertaufe Regen zauberte, wage ich nicht zu entscheiden.

[1] Oben Texte Nr. 4—7.

[2] z. B. CIL VI, 499 „Attidi menotyranno invicto". Das semitische Äquivalent von *τύραννος* vermute ich in der Epiklese „gabbar", über die ich in dem oben S. 88$_1$ erwähnten Aufsatz gehandelt habe.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

so wie in der orphischen Legende[1] Zeus dem Dionysoskinde mit den Insignien des Götterkönigtums die Weltherrschaft übergibt.[2] Ist aber der „bunte Rock" tatsächlich das Himmelskleid,[3] dann ist auch ohne weiteres klar, warum es nicht in die Unterwelt mitgenommen werden kann, sondern dem Joseph von den Brüdern bezw. von der Buhlerin vor dem Abstieg in den „bôr" wieder abgenommen wird.

Jedenfalls ist es ein glücklicher Zufall, daß sich die vorgeschlagene Deutung des „bunten Rockes" durch eine babylonische Parallelüberlieferung belegen läßt, in der das Ritual der Mantelinvestitur des zur Herrschaft berufenen Gottes besonders klar zutage tritt.

Ich meine natürlich jene bekannte, bisher allerdings nur recht unvollkommen erklärte[4] Szene im vierten Gesang des Schöpfungsepos

[1] ABEL, FO Nr. 200 p. 232 f.

[2] Vgl. die Inschrift aus Thasos „*Μηνὶ Τυράννῳ Διονύσῳ*" Journ. Hell. Stud. VIII 1887 411 Nr. 5.

[3] Daraus erklären sich sowohl die oben S. 262 f. besprochenen Vergleiche des Josephsrocks mit dem Lichtkleid Jahve's und dem Rock Christi, als auch die hineingelegten Beziehungen zur hochpriesterlichen Kleidung, als auch die folgenden talmudischen Glossen zu dem Wort „kĕthōnĕt paśim": Midrasch beresch. rabba S. 411 WÜNSCHE „Was bedeutet paśim? Der Rock war so dünn und leicht, daß man ihn ins Innere der Hand fassen konnte." (Dazu vgl. das ständige Märchenmotiv, daß das strahlende Sonnen-, Mond- und Sternenkleid (oben S. 246_2) in einer Nuß geborgen werden konnte und oben S. 167_2 die schleierdünne „Sandyx" und „Zogane" des lydischen Gottes.) Ferner sagt R. Simeon b. Laqiš im Namen des R. Eleazar b. Asarja (a. a. O. p. 430) unter Hinweis auf ψ 66_5 ff.: „Die Brüder haßten Joseph, weil ihm bestimmt war, das Meer vor ihnen zu spalten": (vgl. Jos. 24_{32}; Exod. 14_{21}; Gen. 50_{24} f.), „פרט bedeutet so viel wie פרץ פרץ". Dazu vgl. man wieder die seltsame Erzählung wie Elias mit seinem zusammengerollten Prophetenmantel (also wieder einem priesterlichen Kleid) die Wasser des Flusses spaltet, offenbar ganz ebenso wie der himmlische Mantel Wijlon zwischen den oberen und unteren Wassern scheidet; demnach ist also der Vorgang als Analogiezauber aufzufassen. Alle diese mystischen Spiele mit den drei Buchstaben פרט (vgl. das Notarikon a. a. O. S. 411: ר = Putiphar, פ = Händler (Schächer), י = Ismaeliten, ט = Midianiter) scheinen zuerst als „kĕ-rî we-lô-kethib" am Rand gestanden zu haben. Da die Stelle Negaim XI, 4 (s. oben S. 262_1) beweist, daß der Ausdruck פרטרט: „bunt" nicht aus dem Sprachgebrauch verschwunden war, ist es klar, daß die Soferim nur an dem oben besprochenen mythologischen Hintergrund des „bunten Rockes" Anstoß nahmen und das Motiv durch Haplographie im Text absichtlich zugunsten der rabbinischen Glosse unkenntlich machten. Die Väter, die wie Clemens a. a. O. vom „*ποικιλάνθης ποδηρὴς χιτών*" oder wie Theofried von Echternach (oben S. 186_6) von der „vestis talaris et polymita" sprachen, müssen in ihren Codices noch Text und Glosseme friedlich nebeneinander stehen gesehen haben.

[4] Vgl. H. WINCKLER, A. O. VIII 1, 1906, S. 30 „die Bedeutung ist nicht ganz klar; ähnliche Sagen oder Mythen zur Vergleichung heranzuziehen würde zu weit führen"; die Bemerkungen von ALFR. JEREMIAS, ATAO² (1906) S. 162 und BNT (1905) S. 111_1 enthalten eine Ahnung des richtigen Sachverhaltes, die freilich in einer selbst für eine

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Enuma iliš", wo sich die bedrängten Götter in höchster Not im Schicksalsgemach versammeln, um Marduk, Eas Sohn, dem Frühlingslichtgott[1] die Herrschaft zu übertragen.

Diesen Vorgang schildert die Legende ungefähr in folgenden Worten:

„. . . . . sie setzten ihn in das fürstliche Gemach
seinen Vettern gegenüber ließ er sich nieder zur Königsherrschaft"
. . . . . .
„Marduk" — wird er angesprochen — „Du bist geehrt unter den Göttern . . .
Dir wollen wir die Königsherrschaft geben über die Gesamtheit des Alls"
. . . . . .

„. . Und sie legten ihrem Gefährten ein Kleid an,[2] zu Marduk, ihrem Erstgeborenen, sprachen sie:

populäre Aufklärungsschrift unerlaubt flüchtigen und nachlässigen Weise vorgebracht wird. („Es wird sich um ein kosmisches Kleid handeln, das der Schicksalsbestimmung dient." Folgt ein Hinweis — nb. mit einem falschen, aus der ersten Auflage herübergenommenen Zitat — auf die oben Fig. 6 wiedergegebene Marduksfigur. Darauf weiter unten: „die Krönungsmäntel, die sich einige der deutschen mittelalterlichen Kaiser (sic!) mit Darstellungen aus der Apokalypse (sic! vgl. dazu oben S. 22_1) in Byzanz anfertigen ließen (sic! vgl. oben S. 14_2, 17_1), werden ebenfalls die Weltherrschaft bedeutet haben." Und in dem älteren Werk: „das Ephod stellte wie das hochpriesterliche Kleid in kosmischen Figuren den Planetenhimmel als Offenbarer göttlichen Willens dar . . Derartige Gewänder trugen die Statuen der babylonischen Götter Marduk und Adad. Man vgl. den Astrochiton des Herakles" (sic! s. oben S. 93 Texte Nr. 12—14) „die Himmelsbilder auf den Schilden des Achilles" (vgl. unten S. 308 ff. und oben S. 209_1 die Clemensstelle) „und Agamemnon" (sic! es gibt keine Nachricht, derzufolge Himmelsbilder auf dem Schilde des A. gewesen wären!). „Im Epos „enuma ēliš" spielt ein solches Gewand in der Ratsversammlung der Götter eine Rolle". Ich führe diese wirren Sätze im Wortlaut an, erstens um gerechtermaßen die richtigen Gedanken in diesen Büchern anzuerkennen, denen niemand das Verdienst abstreiten wird, zuerst weiteren Kreisen einen anregenden Überblick über die Gedankenwelt des alten Orients verschafft zu haben, andrerseits aber um die verhängnisvolle Schleuderhaftigkeit in dieser Litteraturgattung zu charakterisieren, mit der Quellen aus dritter Hand oder gar nach mündlichen Mitteilungen befreundeter Gelehrter wirr durcheinander dem Leser vorgeworfen werden. Unter dem ungünstigen Vorurteil, das diese Wirtschaft besonders bei der exakten klassischen Philologie erwecken muß, haben dann selbst die besonnensten und sorgfältigsten Arbeiten auf diesem Gebiete zu leiden. Möchte doch der betriebsame Verfasser die wohlverdienten nächsten Auflagen gründlich verbessert zu Markte schicken!

[1] Vgl. oben S. 61_2, 62_3.

[2] Ich gebe den Text nach JENSENS Kosmologie der Babylonier S. 279 unter Auslassung aller im vorliegenden Zusammenhang unwesentlichen Zeilen. In seinen „babylonischen Mythen und Epen" Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 23 liest JENSEN diese Zeile

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Deine Schicksalsbestimmung,[1] o Herr, sei vor der der Götter.
Ein Wort, und befiehl ‚es werde!' und es soll sein.
Tu Deinen Mund auf, so soll das Kleid verschwinden.
Befiehl ihm ‚kehr wieder!' — und das Kleid soll da sein."

Da befahl er mit seinem Munde, — und das Kleid verschwand. Darauf befahl er ihm „kehre wieder", da ward das Kleid.

Als die Götter, seine Väter, sahen, «was aus seinem Munde» [kam], da freuten sie sich, grüßten segnend: Marduk sei König! (und) gaben ihm Szepter,[2] Thron[3] und palū-Baum."[4]

Was für ein Kleid die Götter ihrem künftigen Retter anlegen, verrät die Legende ebensowenig, wie etwa Apollodor, wenn er von der „*στολή*" spricht, die Dionysos von Kybele empfängt, oder der ägyptische Beschwörer, wenn er seinen Hermes als „*χλαμυδήφορε*" schlechthin anruft: aber nicht etwa, weil es sich um ein Geheimnis handelte, sondern weil der *ἱερὸς λόγος*, wie er heute vorliegt, einst seine anschauliche Ergänzung durch die *δεικνύμενα* und *δρώμενα*, durch die Vorzeigung der Kultsymbole

„dann stellten sie (ušzizû), „zwischen sich" („in ihre Mitte" DELITZSCH-WINCKLER; cf. L. W. KING, seven tablets of creation 1902: they set in their midst a garment") ein „Gewand". Dazu die Selbstverbesserung JENSENS ibid. p. 325: „«ušzizû» nur = stellten", nicht mit ZIMMERN und DELITZSCH oder gar mit JENSEN Kosm. = „legten an" . . . Und das Himmelskleid (das Kleid der Erde?) steht ja aufrecht." Ich habe gleichwohl die alte Lesung in den Text gesetzt, weil ich, trotzdem die Wahl des Verbums „stellen", sei es durch die Vorstellung des selbständig adorierten Götterkleides (oben S. 166 ff., vgl. dazu die bekannten Nachrichten über das frei aufgestellte „Ephod", das Orakelkleid des jüdischen Kultes Encycl. Bibl. 1307), sei es durch die Vorstellung des Zeltbaus mit Hilfe des kosmischen Mantels (unten Kap. IV) beeinflußt scheint, doch nach allen Parallelen unbedingt annehmen zu müssen glaube, daß es sich um die Zeremonie der Investitur handelt Solche Inkongruenzen müssen in einer bilderreichen hieratischen Sprache manchmal vorkommen, etwa wie wenn es in gnostischen Texten (oben S. 250$_5$) heißt, daß das kosmische Kleid die erste Monas wie ein zwölftoriger Turm umgibt.

[1] Vgl. oben S. 59$_2$ den Peplos des Apollon *Μοιραγέτης*; ferner S. 263$_1$ über die Losorakeltasche am Hochpriesterkleid und das Motiv des verloosten Kleides überhaupt.

[2] Vgl. unten Kap. IV die orphischen Nachrichten über die Übergabe der Herrschaft des Kronos an Zeus durch das Szepter und die analogen Darstellungen (Abb. ebenda), auf den kosmogonischen Mithrasreliefs.

[3] Siehe oben S. 76$_2$ über das „sellisternium" (*θρόνον στορνύειν*) bei der Epiphanie es Jahresgottes in Delphi. Ferner S. 36 und 76$_1$ über den kosmischen Thron.

[4] Vgl. Kosmol. 331 ff. Keilinschriftl. Bibl. VI, 1 S. 326. Zu dieser zweifellos richtigen Erklärung JENSENS möchte ich auf die Gestalt mit dem Lebensbaum in der Hand LAYARD II series pl. 51 verweisen. Wie Marduk Szepter und «palu»-Baum erhält, trägt auch — gewiß nicht zufällig — der römische Triumphator (oben S. 41$_6$) das Elfenbeinszepter und den heiligen Ölzweig.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und durch die Aufführung der heiligen Handlungen empfing.[1] Wie nun diese Schaustücke, wie vor allem das Kleid, mit dem Marduks Bild bekleidet wurde, ausgesehen hat, ist oben[2] an der Hand der Denkmäler zu zeigen versucht worden. Aber selbst wenn diese Abbildungen des Weltenmantels durch irgend einen Zufall zugrunde gegangen wären, würde der Text allein dem Kundigen alles Nötige verraten: denn was sollte dieses Kleid, das auf den Zauberwink des Gottes, dem „rechten Wort" gehorchend, abwechselnd verschwindet und wieder erscheint, anders vorstellen, als den nächtlichen Sternenhimmel, der im Morgenlicht verschwindet, wenn der Sonnengott vom Aufgang her. ihm zuruft: „דַּי" genug![3] — und mit der sinkenden Nacht[4] wieder erscheint, in dunkler Pracht aufleuchtend, um den Ruhenden zu verhüllen?[5] was kann es anders sein als jenes „nalbaš samê" der Keilschriften, jener talmudische Himmelsmantel Wijlon, von dem Resch Lakisch[6] sagt:

אֲבָּא נִכְנָס שַׁחֲרִית יוֹצֵא עַרְבִית וּמְחַדֵּשׁ בְּכָל יוֹם מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית׃

„er geht morgens hinein und abends heraus und erneuert jeden Tag das Werk der Schöpfung?"[7]

Daß die Investitur mit dem Mantel die Übertragung der königlichen Gewalt, der Herrschaft über das All bedeutet, geht aus dem Wortlaute des babylonischen Textes mit aller wünschenswerten Klarheit hervor. Die Prüfungsszene — so wird man sie wohl nennen müssen —, die zwischen der Immantation einerseits und dem Abschluß der Feier — Inthronisation und Investitur mit Szepter und Lebensbaum — andrerseits

[1] Siehe unten Kap. V. ZIMMERN, Berichte der kgl. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 58. Bd. hat einen Text veröffentlicht bezw. neu besprochen, der sich auf das babylonische Neujahrsfest (Zagmuk-akitu) bezieht) und es sehr wahrscheinlich macht, daß das sog. Schöpfungsepos „enuma iliš" den exegetischen Text für die Kulthandlungen dieses Festes darstellt. Besonders wichtig sind die Erwähnungen eines eigens für dieses Fest aufgerichteten „Neujahrsfesthauses (a. a. O. S. 144 ff.) der Steppe", dessen Funktion durchaus der *σκηνή* der griechischen Dionysien zu entsprechen scheint.

[2] S. 60 f. Abb. 6 und 7.

[3] Siehe oben S. 226.

[4] Siehe oben S. 105 über die orphische „*νύξ ἀστροχίτων*" und S. 93 über die phönizische Überlieferung von den „*ἐννύχιοι χιτῶνες*" des „*Ἀστροχίτων*".

[5] Oben S. 108 Text Nr. 47 „*οὐράνιον προκάλυμμα*" und S. 90 Nr. „velanda ornatura supernorum civium".

[6] Siehe oben S. 89$_5$ Text Nr. 7.

[7] Vgl. oben S. 221$_{4,5}$ über diese „Erneuerung der Schöpfung", wörtlich „maasseh bereschith" „das gemachte im Anfang" d. h. „was geschehen ist bei der Schöpfung"; demnach bedeutet der etwas dunkle und elliptische Satz: „Wijlon erneuert (wiederholt) täglich das Erscheinen und Verschwinden des Lichtkleides und das Erscheinen und Verschwinden der „Hülle der Finsternis" (oben S. 224$_{4,5}$) auf das Schöpferwort des Herrn hin."

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eingeschaltet ist, dient den Göttern offenbar dazu, eine Probe von der Zauberkraft des Erwählten zu erlangen: als sie sehen, daß das rechte Losungswort zum Gebrauche des Talismans „aus seinem Munde kommt", freuen sie sich und huldigen durch Zuruf dem Bewährten.

Auffallend ist bei dem ganzen Vorgang nur, daß die Verleihung der Königsherrschaft an den Erretter vor dem Kampf, nicht wie man erwarten würde, nach der Schlacht als Siegesdank erfolgt. Denn das ist doch der naturgemäße Verlauf, nicht nur in dem Märchentypus vom Drachentöter überhaupt, sondern auch zum Beispiel in der durchaus verwandten babylonischen Legende von der Besiegung des Ungeheuers „Labbû" durch den Gott Tischpak,[1] wo Bel inmitten der allgemeinen Not den Aufruf an die Götter erläßt: „Wer wird hingehen und den Labb[û töten und] das weite Land (. . . .) erret[ten]? Der soll auch die Königsherrschaft ausüben!" Hier scheint denn auch[2] tatsächlich die entsprechende Szene den jetzt verlorenen Schluß gebildet zu haben. Diese Umstellung kann nur einen Grund haben: erhält Marduk den Königsmantel vor dem Kampf, so erhält er ihn für den Kampf als schützenden siegbringenden Talisman.[3] Der zugrunde liegende Gedanke könnte nicht klarer und einleuchtender sein: der Herrscher der Welt, der Kosmokrator, ist natürlich unbesiegbar, vor dem drohenden Glanz des Sternenmantels beben die furchtbarsten Ungeheuer zurück. Nur deshalb legt Alexander seinen kostbaren Königsmantel[4] auch in der Schlacht nicht ab, ja er zieht ihn vielleicht vorzugsweise vor dem Kampf über seine sonst soldatisch einfache Rüstung an.

Aus diesen Vorstellungen heraus erklärt sich dann vielleicht auch eine besonders durch Einzelheiten wichtige Episode des Gilgamesepos[5] als eigenartige Fortbildung des Motivs von der Investitur des Ungeheuertöters mit dem Himmelsmantel unmittelbar vor dem Kampf. Es handelt

[1] Keilinschriftl. Bibl. VI[1] p. 44 ff. HROZNY, Mythen des Gottes Ninrag p. 108 ff.

[2] JENSEN, Gilgamešepos S. 58 n. 5. Ich bemerke noch, daß hier die Person des Erretters — ganz abgesehen von seinem Namen — nicht sicher ist. Es muß keineswegs der als Tischpak (vgl. Teïsbaš den Hauptgott des Mitannireiches und den hethitischen Wettergott Tešup HOMMEL, GGGAO p. 39$_3$) bezeichnete Gott gewesen sein, da dieser sich zuerst um den Kampf zu drücken scheint. Möglicherweise ist auch hier Marduk in die Lücke einzusetzen.

[3] Bei der Besiegung des Labbû geht es ebenfalls nicht mit rechten Dingen zu. Auch hier verläßt sich der Gott nicht auf seine eigene Kraft, sondern hält beim Hinabfahren gegen den Feind sein „Lebenssiegel" vor sich hin (keilinschriftl. Bibliothek VI, 1 S. 47 Z. 7 f.; vgl. dazu die Hinabfahrt Christi in dem ophitischen Hymnus bei Hippolyt. 5$_{10}$, 176$_{53}$ „*σφραγίδας ἔχων καταβήσομαι*" *κτλ.*).

[4] Siehe oben S. 39$_4$.

[5] Taf. 5, JENSEN S. 15.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sich um den Zug der beiden Freunde Gilgameš und „Eabani" zum Götterberg im Osten, auf dessen Gipfel[1] Chumbaba, der riesige Hüter der heiligen Zeder,[2] die Ištar Irnina von Erech gefangen hält. Unmittelbar vor dem Befreiungskampf, nachdem die beiden Gefährten am Fuße des Götterbergs angelangt sind, schildern ein paar „aus Trümmern und gähnender Leere" hervorragende Zeilen die Vorbereitungen zu dem furchtbaren Streit. Jemand bekleidet einen anderen — gewiß nicht den zum Untergang bestimmten Chumbaba[3] — sondern wohl den sieg-

[1] Im allgemeinen ist der Mythentypus von der in der Gewalt eines Ungeheuers schmachtenden Göttin, die durch zwei Freunde (Theseus und Peirithoos holen die Persephone aus dem Hades, Befreiung der Helena [Selena] aus Aphidnae durch die Dioskuren, der Antiope durch Amphion und Zetus, Gunthers und Siegfrieds Fahrt zur Gewinnung der Brunhilde u. s. f.) unverkennbar und durch die siderischen Beziehungen eines Frühlingsfestes auf einen bestimmten Neu- oder Vollmond (GRUPPE, Handb. 943 f.) oder heliakischen Sternaufgang (JENSEN, Gilgamešepos S. 86—88), der im Zeichen der Zwillinge stattfindet, auch genügend erklärt. Nicht ganz sicher ist nur leider der Aufenthaltsort der Entrückten. Sie kann auf dem Gipfel des Berges wohnend gedacht sein — wie die Prinzessin in der bekannten Märchengruppe vom Glasberg; denn im Ramayana IV, 53 läßt Varuna von Tvaštar auf dem Gipfel des feuerumlohten Westbergs eine Burg für die zu raubende Göttin erbauen, Brünhild schläft auf dem von der Lohe umbrannten Brünhildenstein etc. — und dazu scheint zu passen, daß die ankommenden Helden „den Zedernberg, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste der Irnina" bewundern, wobei man wohl die Götter und die Irnina auf jenem Olymp wird wohnen lassen müssen. Dann ist dieser Berg wie der Dante'sche Paradiesesberg oder der Montsalvage des Parsifal mit einem weiten Wald umgeben zu denken, der vielleicht — s. das Fragment Keilinschriftl. Bibl. p. 184 ff. — umhegt und durch eine riesige — 72 oder 84 Ellen hohe — „Tür des Forstes" zu erreichen ist. — Es könnte aber auch — vgl. unten Kap. IV — diese Riesentür ins Innere des Berges führen, und demnach die Göttin als bergentrückt — wie Persephone im Ätna (GRUPPE, Handb. 186[2]) — gedacht sein. Eine sichere Entscheidung ist nicht zu gewinnen, da auch der Kampfplatz nicht feststeht.

[2] Die Gestalt ist, von allen mythischen Gegenbildern abgesehen, am besten dem Rex Nemorensis zu vergleichen, jenem Priester, der unter steter Lebensgefahr den hl. Baum im Hain der Diana von Nemi gegen Überfälle des Zweigräubers (cf. oben S. 30[4]) zu verteidigen hatte. (Strabo V, 3, 12; Ovid Fasti III, 271 ff.; ars amat. I, 259 ff.; Statius Sylv. III, 1, 55 ff.; Sueton Caligula 35; Solin II, 11; Paus. II, 27, 4; Serv. Aen. 6, 130.) Der Name (Chum-baba = Chum ist Vater) ist elamitisch (vgl. HOMMEL, GGGAO 362 und JENSEN, Gilgamešepos S. 13[1]), wie denn überhaupt die antipathische Persönlichkeit im δρώμενον häufig in der Maske des Landfremden oder Landesfeindes auftritt. Der Wassermann, Winter- und Meerriese Goliath (unten S. 306) wird den Juden zum Philister, Paris, der schlangengestaltige Räuber der griechischen Himmelskönigin (oben S. 165), wird von der griechischen Kunst mit der Mütze des Persers ausgezeichnet und in deutschen Landen treibt man den φάρμακος, den mythischen „Winter" oder „Tod", in Gestalt des „alten Juden" aus (GRIMM, Deutsche Mythologie[4] 640[3]).

[3] So JENSEN a. a. O.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

haften Gilgames mit sieben Hemden;[1] gleich in der nächsten Zeile zieht dieser Jemand sechs davon wieder aus. Die sieben Kleider erinnern unmittelbar an die sieben Gewänder der naassenischen Isis. *Φύσις* (Ištar) *ἑπτάστολος*, das Ablegen der sechs an die Entkleidung der Ištar bei ihrem Abstieg in die Hölle. Wenn das Epos wirklich, wie man vielleicht zu ergänzen hat, den Gilgameš beim Hinaufsteigen auf den Götterberg sechs von jenen sieben Hemden ablegen ließ, so müßte man darin das älteste Zeugnis[2] für ein eigentümliches Mysterium sehen, das von den antiken Theosophen mehrfach erwähnt[3] und auch in neuerer Zeit viel erörtert worden ist.[4] Nach einem alten, besonders im Kreis der Mithriasten,[5] aber auch bei andern antiken Kultgenossenschaften, namentlich in den Isismysterien[6] lebendigen Glauben nehmen die Seelen beim

---

[1] Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 163 Z. 41. Vgl. oben die „*ἐννύχιοι χιτῶνες*" des Bel Astrochiton. Dazu Ṛgveda VI, 33, 3 „Indra a frappé les ennemis avec de beaux vêtements". Die Stelle muß auf eine ähnliche, sonst nicht bezeugte Legende hinweisen, in der Indra vor dem Vritrakampf oder vor der Besiegung der Dasas zauberische Prachtgewänder anlegt. Durch diese Erklärung entfällt natürlich jeder Anlaß zu der von ABEL BERGAIGNE, La relig. vedique II, 268, ohne Grund vorgeschlagenen Textänderung. Seit der Gottesname Indra sich in Boghazkiöj keilinschriftlich belegt gefunden hat, ist die Bedeutung dieser Parallele natürlich sehr gestiegen.

[2] Wodurch dann endgültig CUMONT mit ANZ und BOUSSET gegen REITZENSTEIN, Poimandres S. 97, Recht behielte.

[3] Porphyr. de abstin. I, 31 „*ἀποδυτέον ἄρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτῶνας κτλ.*" Macrob. Somn. Sc. I, 11, 12, I, 12, 13 „anima in singulis sphaeris aetherea obvolutione vestitur". Procl. in Tim. I, 113 ed. DIEHL „*περιβάλλεσθαι χιτῶνας*". Procl. opp. ed. COUSIN p. 222 „Tunicas descendentes induti sumus", orac. Chaldaia p. 51 und 52 KROLL, Julian. or. II p. 123, 22 HERTLEIN, „*ψυχὴ ἑσσαμένη νοῦν*".

[4] CUMONT, Les religions orientales p. 292 f. und 309 f.; TMCM I, p. 316; p. 15 und 5; BOUSSET, Archiv f. Rel.Wiss. 1901, p. 233 und 2; Revue histor. des religions 1899, p. 243; BÖKLEN, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen und der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902, p. 61 ff.

[5] CUMONT a. a. O. p. 310: „un detail du rite mithriaque ... les initiés aux septs grades devaient revêtir divers costumes. Les sept degrés d'initiations, conferés successivement au myste étaient un symbole des sept sphères planetaires, à travers lesquelles l'âme devait s'élever après la mort; les vêtements dont se couvrait l'initié étaient probablement regardés comme les emblêmes de ces „tuniques" que l'âme avait prises en descendant ici bas et dont elle se depouillait en remontant au ciel."

[6] cf. Apuleius Metam. XI, 24: „mane factum est, et perfectis solemnibus processi duodecim sacratus stolis, habitu quidem religioso satis, sed effari de eo nullo vinculo prohibeor, quippe quod tunc temporis videre praesentes plurimi. Namque in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal iussus superstiti, byssina quidem sed floride depicta veste conspicuus. Et humeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamyda. Quaqua tamen viseres colore vario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici inde grypes Hyperborei,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Herabgleiten durch die Himmelssphären bis zur Erde gewisse Eigenschaften einer jeden Planetenmaterie an,[1] ein Gedanke, der bildlich und gleichnisweise durch das Anlegen von sieben aufeinanderfolgenden Kleidern ausgedrückt wird. Auf ihrer Himmelsreise legt dann die ihrer Befreiung und Verklärung entgegenstrebende Seele diese Sphärengewänder in derselben Reihenfolge wieder ab.

Die Grundlage dieser Vorstellungen scheint die zu sein, daß der verklärte Geist, über alle irdischen Bedürfnisse erhaben, die dem Toten nach alter naiverer Anschauung ins Grab mitgegebenen Gewänder als überflüssig — oder gar hinderlich — vor dem Eintritt ins Jenseits ablegen muß.[2] Das allmähliche Zurücklassen der einzelnen Stücke bei den von einem ἄρχων bewachten Sphärendurchgängen[3] würde sich leicht aus dem Eindringen kosmologischer Mystik in diesen ursprünglich so einfachen Gedankengang verstehen lassen.

Auch der scheinbar gerade entgegengesetzten Lehre, die der ergreifende Hymnus von der Pilgerschaft der Seele in den gnostischen Thomasakten[4] und die Himmelfahrtslegende in der Pistis Sophia des

quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter (dazu vgl. oben S. 229). Hanc olympiacam stolam (Himmelskleid; die Änderung in Osiriacam stolam ist leichtfertig) sacri nuncupant." In der Rechten trägt der Myste die Fackel, auf dem Kopf den Lorbeerkranz. „Sic ad instar solis exornato et in vicem simulacri constitutus velis reductis in aspectum populi errabam." Aus dem Schweigen der ägyptischen Texte (oben S. 103$_3$) könnte allerdings erschlossen werden, daß das Mysterium der „duodecim stolae" und der „Olympiaca stola" erst unter mithräischem Einfluß in die Isisriten eingedrungen ist. Vgl. oben S. 70 über die „palla stellata" der Isispriesterin.

[1] Vgl. Servius zu Virg. Aen. VI, 714.

[2] Auch das kann mitgewirkt haben, daß Entkleidung bei vielen Zauberriten erfordert wird. Möglich, daß die Entkleidung der Ištar, des mythischen Prototyps aller dieser Jenseitsfahrer, ähnlich aufzufassen ist, wie die rituelle Nacktheit der Hexen, wenn sie durch die Luft auf den Blocksberg reiten; vgl. unten S. 296$_1$. Auch darauf möchte ich verweisen, daß der Kaiser (oben S. 18$_4$, 19$_1$) vor der Immantationszeremonie seinen eigenen Mantel ablegt und dem investierenden Kardinal Camerlengo bezw. dem Kapitel der Krönungskirche schenkt.

[3] Diese altheidnische, zuletzt von den ophitischen Gnostikern gepflegte Vorstellung hat DUSSAUD noch heute in Syrien bei den Nosairis nachweisen können, vgl. seine „Histoire et religions des N.", Paris 1900, p. 125, dazu BRANDT, Mandäische Religion, 1889, S. 74 über die sieben Matartā (Wachen „φύλακες"), die die Seele auf ihrer Himmelfahrt zu passieren hat.

[4] Die Ausgabe des syrischen Textes, übersetzt von A. A. BEVAN „the hymn of the soul contained in the syriac acts of St. Thomas", Text and Studies c. t. bibl. and patr. Litt. V, 3, Cambridge 1897, S. 13, ist jetzt durch den von BONNET, Acta Apogrypha II, 2, 1903, herausgegebenen bisher unbekannten griechischen Text des Vallicellanus B 35 überholt. Ich zitiere nach der bereits mit Benützung der BONNET'schen Ausgabe gefertigten Übersetzung von K. RAABE bei HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Valentinos[1] voraussetzt, liegt derselbe Gedanke zugrunde: wenn die Seele dort bei ihrem Herabsinken das himmlische „Kleid der Herrlichkeit", das „Lichtkleid", an der Kosmosgrenze bezw. im „Haus des Ostens" zurücklassen muß, um es erst wieder vor Antritt ihrer Himmelsreise auf dem Westberg bezw. im vierundzwanzigsten Mysterium zurückzuerhalten, so vertauscht sie eben bei ihrer Niederkunft das göttliche Kleid des Himmels mit dem σαρκῶν χίτων, der stofflichen mit allen Planetenmetallen und ihrer Schwere belasteten Leibeshülle[2] und mit dem Tand der Erdenkleider, eine üble ἀμοιβή, die erst der erlösende Tod wieder rückgängig macht.

Man bleibt ganz in diesem Gedankenkreis, wenn man in gewissen apokalyptischen Himmelfahrtsvisionen liest, wie der entrückte Seher vor dem Eintritt ins Jenseits ein himmlisches Gewand anlegen muß,[3] und

Tübingen 1904, S. 521, 8: „Als ich ein unmündiges Kind war und im Palast (syr. im Reich) meines Vaters mich am Reichtum und Überfluß meiner Ernährer erfreute — vom Morgenland (syr. Haus des Ostens — also auf dem Weg der Sonne!) .... entsandten mich meine Eltern .... Und zogen mir das edelsteinbesetzte, goldgewirkte Gewand aus, das sie in ihrer Liebe gemacht hatten ...." Auf Erden, obwohl vor der Gemeinschaft mit den Unreinen gewarnt, zieht die Seele (522, 14) deren Kleidung an und vergißt ihre Sendung. Durch einen Himmelsbrief an das goldgewirkte Gewand erinnert, vollbringt sie ihre Aufgabe, legt (523, 32) das Schmutzgewand ab und läßt es „in Ägypten" zurück. Auf den Höhen von „Warkan" erhält sie das Lichtkleid, das ihr die Eltern durch „Schatzmeister" entgegensandten, zurück: „Das herrliche Gewand, geziert in leuchtenden Farben durch Gold und edle Steine und Perlen in bunter Farbe (syr. und mit Diamanten waren alle seine Nähte besetzt) und das Bild des Königs der Könige war ganz auf dem Gewande (syr. wie Saphirsteine schillern seine Farben) .... vom Ganzen gehen die Regungen der Gnosis aus" (vgl. o. S. 248 f. u. u. S. 296, die Sohârstelle). Vers 9 wird es einem Spiegel verglichen, in dem alle Erscheinungen sich wiederholen (dazu oben S. 216). „Mit seinen königlichen Bewegungen ergoß es sich ganz zu mir, aus ihrer Hand enteilte es etc." CUMONT, TMCM I, 15 tritt für den parsischen Ursprung des Gedichtes ein. HILGENFELD, Berl. phil. Wochenschr. XVIII, 1898, 389 ff. sieht daran eine Allegorie auf das Auftreten Manis. Abgefaßt ist der Hymnus noch vor dem Untergang der Arsaciden (227 n. Chr.). An Bardesanes als Verfasser ist nicht zu denken. Neuerdings hat REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen S. 127 N. 1, sehr richtig auf die unverkennbaren ägyptischen Elemente des Liedes hingewiesen — vorzüglich die ägyptische Sitte, daß der ins Vaterland Zurückkehrende an der Grenze die Reisekleider ablegt und ein Festgewand anzieht.

[1] Oben S. 253 f.

[2] Vgl. auch die von Plato Res Publ. 414c erwähnte „phönizische Lüge" vom Anteil der Metalle am Aufbau des menschlichen Körpers.

[3] Vgl. Geh. Henoch (sog. slavisches Henochbuch) XXII, 8. Dazu H. JOLOWICZ, Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaias, Leipzig 1854, S. 18; ascensio Jes. 9, 28 „noli prohibere eum, ut intret, dignus est enim gloria Dei; hic enim est stola etc." Ebenso wird im Sohâr Chadasch, Midrasch Ruth berichtet, daß dem Rabbi Perachja an

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dieselbe Vorstellung in andern eschatologischen Überlieferungen dahin erweitert findet, daß alle die Gerechten und Auserwählten im Himmel das „Kleid der Herrlichkeit" empfangen.[1]

---

der Himmelspforte sein Gewand ausgezogen wird. Dann erst kann er, in Paradiesesluft gehüllt — also mit einem pneumatischen Kleid versehen —, den innersten Himmel erschauen. Ähnlich heißt es in mandäischer Überlieferung (Genza rechts 192, 7 ff.), daß Mandâ de-Hajjê (der mandäische Marduk) den Johannâ seinen „Rock von Fleisch und Blut" ab- und ein „Gewand von Glanz" anlegen läßt. Im Test. Abrah. XX (Texts and Studies II/2 p. 103) tragen der heilige Michael und die Engel die Seele Abrahams, eingehüllt in ein „gottgewebtes" Gewand, gen Himmel. Vgl. Historia Josephi fabri, TISCHENDORF, Evangelia Apokrypha², p. 134$_{12}$: „Venerunt itaque Michael et Gabriel ad animam patris mei Joseph et acceptam eam involverunt involucro lucido." Die Vorstellung sitzt so fest, daß sie selbsttätig auf die Einführung der ersten Menschen in das Paradies übergeht: so heißt es im Sohâr II 229b (vgl. SIEGFRIED, Philo von Alexandria p. 297), daß Gott den Adam, als er in den Garten Eden trat, mit einem Gewand von Licht bekleidete (vgl. auch oben S. 228$_{5,6}$, 229$_1$). Möglicherweise ist auch das Edelsteinkleid des gestürzten Cherubs im Paradiese bei Ezechiel 28, 13 hierher zu rechnen. Sicher ist die Durchleuchtung der Gewänder Christi bei der Transfiguration (oben S. 193) in diesem Sinn zu verstehen.

[1] Im äthiopischen Henochtext (II, 62, 15, 16 Griech.-christl. Schriftsteller, herausgegeben von der Kirchenväterkommission der preuß. Akad. d. Wiss., Leipzig 1901, 82, 28) sind die Seligen mit dem „Kleid der Herrlichkeit" angetan, von dem es heißt: „Und das soll Euer Kleid sein, das Kleid des Lebens (vgl. oben S. 117$_1$ den *διάκοσμος τῆς ζωῆς* im orphischen Peplos der Kore) von dem Herrn der Geister und Eure Kleider werden nicht alt werden" (gegensätzliche Anspielung auf Ps. 102, 27, vgl. oben S. 4). In der „Vision des Jesaias" (4, 16 f.; 7, 22; 8, 14; 26; 9, 2 etc., HENNECKE, Apokryphen S. 301 u. a.) liegen im Himmel für die Gerechten Kleider und Thronsessel bereit (vgl. 2 Kor. 5, 3; 4; Apok.; Joh. 3, 4; 5; 6, 11; 7, 9; 13). Jalkut Genes. § 20 (übersetzt bei KOHUT, ZDMG XXI, 1867, p. 567) wird gelehrt: „Beim Erscheinen des Frommen im Paradies gehen ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Totenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Äther an." Im Jalkut zu Jesaias 296 (KOHUT a. a. O. p. 683) werden genauer Gabriel und Michael als diejenigen Engel genannt, die den Verklärten mit kostbaren Gewändern bekleiden. Vgl. Sohâr zu Genesis c. 267 (KNORR V. ROSENROTH, Kabbala denudata, Synopsis libri Sohâr t. XVI de morte 17): „Cum tempus hominis appropinquat ut de mundo discedat, angelus mortis ipsi istius mundi vestem exuit et aliam ipsi praebet vestem optimam in paradiso, in qua contemplari potest sapientia superna (s. oben S. 248 f. über das „Kleid der Offenbarung"). Die gleiche Lehre ist mehrfach in persischer Überlieferung bezeugt. Vgl. Saddar Nathm. trad. HYDE (Relig. Vet. Pers., Porta LXI p. 473) „Quando anima vestitum corporis excusserit, tum nuda erit (vgl. oben S. 294$_2$) sed ex istis quinque (gemeint sind die Pervardaghan, weibliche Genien, die die Lichtgewänder weben) vestitum reperiet . . „epulas facito, ut anima tua stola induatur regia (vgl. unten Anm. 2 die gnostischen „Königsgewänder" und oben c. I). Dazu Bundahesh c. 31, wo es heißt, daß die himmlischen gâthâs im Jenseits den Frommen köstliche Kleider anlegen, und Saddar Bundahesh (bei SPIEGEL, Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen II, 177): „Hat man auch den Yašt vollzogen, so erhalten die Frommen kostbare

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Und nur aus dieser alten, wahrscheinlich durch die Manichäer[1] und Gnostiker[2] in die christliche Eschatologie eingeschleppten Vorstellung von der Einkleidung der Seele für ihre Himmelsreise erklärt sich dann die noch in der Renaissancemalerei nicht allzu selten vorkommende Verwendung des Sternenmantels bei Himmelfahrtsbildern und Apotheosen

Kleider mit Gold und Edelsteinen"; im Dadistan-i-Dinik XXXI SBE XVIII p. 64 erhalten die Gerechten im Jenseits „a crown (Kranz), a coronet (Krone) and a decorated garment" (pehlvi: „gâmakŏ"). Im Arda Viraf Namak ed. Hoshangji Destur, Haug und West, Bombay und London 1872 p. 161,7 sieht der entrückte Seher die Seelen der Frommen: „they were in gold embroidered and silver embroidered clothes, the most embellished of all clothing". Ähnlich noch Swedenborg, Himmlische Geheimnisse, deutsche Ausgabe Basel 1869, XIII. Bd. S. 321, Stück 8848: „Es wurde mir gesagt, daß solche (Auserwählte), wenn sie zum Himmel vorbereitet werden, von ihren Kleidern befreit und mit neuen glänzenden angetan werden." Er meint offenbar die Lichtgewänder der Engel, die er („merveilles du ciel" trad. PERNETTY Berlin 1782 vol. I p. 513 ff.) als „ayant l'éclat de la flamme", „resplendissants de lumière" und „de couleur melée" (offenbar = *ποίκιλος*) beschreibt.

[1] Vgl. den Bericht im Fihrist übersetzt bei FLÜGEL, Mani, Leipzig 1862 p. 100 cf. 339 Nr. 287: „Wenn der Tod einem Wahrhaftigen naht, lehrt Mani, sendet der Urmensch einen Lichtgott in Gestalt des geleitenden Weisen" (gemeint ist der persische Srosh, der babylonische Nebo, der griechische Hermes Psychopompos) „und mit ihm drei Götter, zugleich mit diesen das Wassergefäß (vgl. oben S. 70_1), das Kleid, die Kopfbinde" (die königliche *κιδαρίς*), „die Krone, und den Lichtglanz" (d. h. den nimbus = *δόξα* = ḳabod oder shechina). „Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen". (Dazu vgl. Arda Viraf a. a. O. S. 154_{18}; Hâdôkht Nask II, 22, Anhang zur genannten Arda Viraf Ausgabe p. 311; Yašt 12 und 24, 53—65; Dadistan-i-Dinik XXIV_5 SBE XVIII p. 54; Mkh II, 125—139; SBE XXIV p. 16—26.) „Jene aber bekleiden den Wahrhaftigen mit der Krone, dem Kranz und dem Kleide".

[2] Vgl. den gnostischen Hymnus auf die Hochzeit Christi mit der Pistis Sophia (MEAD, Fragm. S. 342), wo es von dem himmlischen Brautpaar heißt „sie werden Königskleider tragen und in Lichtgewänder sich kleiden". Das glücklich wiedergefundene Pherekydesfragment mit der Schilderung des kosmischen Mantels bei der Hochzeit des Zas und der Chthonie beweist, daß dieses Bild so alt ist, wie die Idee der Hierogamie überhaupt. Schon von dem babylonischen Marduk sagt übrigens der von ZIMMERN, S.Ber. d. k. sächs. Akademie der Wiss. phil.hist. Cl. 38. Bd. S. 152 Z. 3 übersetzte Text VA Th. 633: „Der König des Himmels und der Erde . . . mit seinem Herrschergewand (vgl. oben S. 288 f.) bekleidet . . . (Z. 9) eilte zur Brautschaft". Dazu Vie de S. Pakhôme, Annales du Musée Guimet XVII, histoire de S. Pakhôme, documents coptes et arabes publiés par E. AMELINEAU Paris 1899 p. 122 f.: „Au moment ou l'homme est sur le point de rendre l'âme, l'un des anges se tient près de sa tête . . l'autre déploie un grand vêtement spirituel pour l'en revêtir avec gloire." Ferner „Narratio Zosimi" Texts and Studies II 3 p. 105 ∾ VASSILIEV, Anecd. graeco-byz. I, 76: „*Καὶ ἰδόντες τὴν ψυχὴν ἄσπετον ἐξερχομένην χαίρουσιν οἱ ἄγγελοι καὶ ἁπλώσαντες τὰς στολὰς αὐτῶν δέχονται αὐτήν*". Ebenso AMELINEAU, contes et romans de l'Egypte chrétienne I, 6 (von zwei Märtyrern): „Aussitôt l'archange Michael apparut à la foule entière et présentat un habit royal dans lequel il reçut les deux âmes pures".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dieses oder jenes Heiligen,[1] ja vielleicht schon der gestirnte Mantel der rätselhaften Gestalt auf jener Florentiner etruskischen Aschenurne.[2] Zweifellos ist die Einkleidung der Toten mit dem Himmelsmantel einst an vielen Orten auch im Ritual lebendig gewesen. Ein sicheres Zeugnis für die Sitte liegt allerdings m. W. nur in Ägypten vor, wo man den Toten, um seinen *ἀπαθανατισμός*, seine Verklärung als Osiris magisch zu sichern, mindest in spätrömischer Zeit mit einem Abbild des *χιτὼν φωτοειδές* des Gottes bekleidet zu haben scheint.[3]

Trifft aber die angedeutete Erklärung jenes eigentümlichen An- und Ausziehens der sieben Gewänder im Gilgamešepos — nämlich daß der Held vor dem Aufstieg auf den Götterberg die himmlischen Kleider

[1] Vgl. die *κοίμησις* und Himmelfahrt Mariae von Cola d'Amatrice in der capitolinischen Galerie phot. Anderson 757, wo der Leichnam der Jungfrau mit dem blauen goldgestickten Himmelsmantel bekleidet wird und so gegen Himmel auffährt. Noch bezeichnender ist Benozzo Gozzoli's Apotheose des hl. Antonius in S. Maria in Araceli (Fig. 34), wo die Engel ganz nach den Angaben der eben behandelten mystischen Texte dem bereits nimbierten Heiligen eine Krone aufsetzen und den himmlischen Sternenmantel umlegen. Das schmucklos dürftige Ordenshabit des Heiligen andrerseits entspricht dem irdischen Schmutzgewand, der „vestis istius mundi". Ich bin leider in der marianischen und franziskanischen Litteratur nicht genügend bewandert, um dort die entsprechenden Überlieferungen über den Himmelsmantel, die wohl nicht fehlen dürften nachweisen zu können. Einschlägige ikonographische Untersuchungen von kunsthistorischer Seite gibt es nicht — und solange die zünftige Ikonographie ihre Aufmerksamkeit viel würdigeren Gegenständen, wie etwa den „Gefäßen der hl. drei Könige" u. dergl. zuwendet oder das „Bildtemperament" der verschiedenen Zeiten aus den „wechselnden" Darstellungsformen der Taube des hl. Geistes abzulesen versucht, darf man auf eine Unterstützung von dieser Seite auch nicht hoffen.



Figur 34. **Benozzo Gozzoli, Verklärung des h. Antonius von Padua in S. Maria in Araceli in Rom.** Phot. Anderson

[2] Siehe auch S. 71, wo die Annahme offengelassen werden mußte, daß die Gestalt keine Gottheit, sondern den Verstorbenen darstellen könnte. In diesem Falle könnte dann der Sternenmantel entweder das mystische Kleid des Verklärten oder aber (s. oben S. 42 und S. 25$_4$) die priesterliche oder königliche Amtstracht des Toten bedeuten. Damit sind aber wohl die Erklärungsmöglichkeiten erschöpft.

[3] Vgl. Damaskios. Vita Isid. bei Photios Bibl. ed. BEKKER p. 343 Anm. 27 „*ἀποθανόντι δ' ἐπειδὴ τὰ νομιζόμενα τοῖς ἱερεῦσιν ὁ Ἀσκληπίαδης ἀποδιδόναι παρεσκευάζετο, τὰ τε ἄλλα καὶ τὰς Ὀσιριάδας ἐπὶ τῷ σώματι περιβολὰς αὐτίκα φωτὶ κατελάμπετο πανταχῇ τῶν σινδόνων ἀπόῤῥητα διαγράμματα καὶ περὶ αὐτὰ καθεωρᾶτο φασμάτων εἴδη θεοπρεπῶν*". Dazu oben S. 102$_3$ über das Lichtkleid des Osiris.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

anlegen muß — das Richtige, dann birgt diese selbe Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach außer dem Ursprungszeugnis für das Mysterium der mithräischen Einkleidung auch den ältesten Beleg für den Zusammenhang dieser Mysterien mit dem *δρώμενον* der „*ἑπτάπυλος κλίμαξ*".[1] Der Glaube, daß die Seelen der Verstorbenen auf einer Leiter zum Himmel aufsteigen, ist uralt. In Ägypten haben ihn BRUGSCH[2] und MASPERO[3] nachgewiesen, in Griechenland weist die Leiter als Attribut der Nemesis[4] (Urania)[5] und der Tyche[4] auf ähnliche Vorstellungen hin und auch aus einem Midrasch hat LEVY[6] einige Belegstellen beigebracht. Daß die Jakobsleiter der Bibel,[7] auf der die Engel Gottes auf- und absteigen, nur aus dieser Symbolik heraus zu begreifen ist, die auch den Toten kleine Bronzeleitern ins Grab mitgab,[8] versteht sich unter diesen Umständen von selbst. Es ist ganz klar,[9] daß hinter dieser Leiter ursprünglich nichts andres, als die Vorstellung von jenem babylonischen, abgetreppten Stufenturm (Ziqqurat) mit seinen tubḳati, arabisch tabbaḳât (Stufen) gestanden ist, — der hebräische in der Übersetzung mit „Leiter" wiedergegebene Ausdruck heißt wörtlich etwa „Aufschüttung" oder dgl. —, den die biblische Überlieferung selbst an andrer Stelle[10] als Mittel, in den Himmel aufzusteigen, zu betrachten scheint. An den Stufenturm muß jedenfalls gedacht werden, sobald die mithräischen Überlieferungen von den sieben aus den Planetenmetallen bestehenden Pforten der *ἑπτάπυλος*

[1] cf. Cels. c. Orig. VI, 22 bei Migne P. Gr. XI, 1324, CUMONT, Textes t. 2, p. 31, fr. b.

[2] Relig. und Mythol. der Ägypt. S. 580.

[3] Revue de l'hist. des relig. XV, 1897, p. 279.

[4] CIA III, 289.

[5] WIESELER, De scalae symbolo apud Graecos aliosque populos veteres, Index Schol. Gött. 1863 p. 8 ff., 11, 14. Beide Gottheiten dürften hier als *ψυχοπόμποι* gefaßt sein. Zu vgl. die Stellung, die *Λίκη Θέμις τε* in der Einleitung des Parmenideischen Lehrgedichtes als Hüterin des Himmelstores einnimmt. Die astrale Beziehung dieser „*πάρθενος Λίκη*" oder „virgo iusta, qui et libra vocatur" auf das Sternbild der Jungfrau, die ich anderswo ausführlich nachzuweisen hoffe, verbindet die Tyche-Urania ebenso wie die Nemesis-Urania aufs engste mit dieser Gestalt.

[6] Phil. Jbb. CXLV, 1892, p. 766 ff.

[7] Gen. 28, 12.

[8] CUMONT, TMCM II mon. 323bis, Fig. 492.

[9] Zuerst ausgesprochen von LENORMANT, Commentaire de Berose 1871 p. 359. Ebenso GRUPPE, Gr. Kulte und Mythen I, 665; vgl. neuerdings H. WINCKLER, Die babylon. Kultur, Leipzig 1902, S. 51 ff., wo bereits Jakobsleiter, Stufenturm von Borsippa und *ἑπτάπυλος κλίμαξ* verglichen werden.

[10] Gen. 11, 4 „wir wollen einen Turm bauen, dessen Spitze bis in den Himmel reicht".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

κλίμαξ[1] sprechen und dadurch schon die Vorstellung einer gewöhnlichen „Leiter" unbedingt ausschließen. Da aber andrerseits der Ziqqurat mit seinen sieben verschiedenfarbig glasierten Geschoßen[2] als Abbild des „Länderbergs" mit den „κλίματα γῆς" gilt, die ihrerseits den Himmelssphären und Planetenbahnen entsprechen, läge es sehr nahe den Aufstieg des Gilgameš[3] zur Spitze des Götterbergs,[4] wo die entrückte Irnina

---

[1] CUMONT, TMCM II p. 31, I p. 117 f., Abb. der sieben Tore im Mithräum von Ostia (ibid. mon. 84, t. II p. 244, Fig. 77). Vgl. die ἑπτάπορος βαθμίς der Oracula Chaldaica ed. KROLL 1894 p. 63:

„μήτε κάτω νεύσῃς κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται
ἑπταπόρου οὔρων κατὰ βαθμίδος
ἣν ὑπὸ δείνης Ἀνάγκης θρόνος ἐστίν."

cf. Psell.: „ἑπτάπορος ἡ βαθμὶς αἱ τῶν ἑπτὰ πλανήτων σφαῖραί εἰσιν."

und die Vision des Zosimos, von einem Altar, zu dem sieben Treppen hinaufführen bei REITZENSTEIN, Poimandres S. 9. Ferner die Vision des Aristides Or. sacr. III, 47 p. 424, 28 Keil. IV. Endlich die sieben Himmelspforten in den Pirke di Rabbi Eliezer c. 43 (KOHUT, ZDMG. XXI, 569). In einem hieratischen Papyrus des Berliner Museums aus der Ausgangszeit der 20. Dynastie (Hierat. Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, Leipzig 1896, Heft I, P. 3055, S. 1—16, cf. SETHE, Berliner Ph. Wochenschr. 1896, 1523 ff.) wird unter den Ritualen für den Ammondienst in Theben eines angegeben, bei dem der Priester im Haus des Gottes auf einer Treppe emporsteigt zum Allerheiligsten, zu dem unter einem Baldachin thronenden Götterbild. Interessante mexikanische Analogien bei K. TH. PREUSS, Zeitschr. f. Ethnologie 1908, S. 592. Auch die Danteschen Engel, die bei jedem Terrassentor des Reinigungsberges ein P von der Stirne des aufsteigenden Büßers löschen, entsprechen noch vollständig den gnostischen Hütern (ἄρχοντες) der Sphärendurchgänge. Es wäre eine sehr dankbare Aufgabe neuerdings die Dantesche Eschatologie durch alle Stufen der mittelalterlichen Visionslitteratur bis zu diesen altorientalischen Quellen zurückzuverfolgen. Daß tatsächlich ein ununterbrochener Zusammenhang besteht, kann heute nicht mehr übersehen werden.

[2] Vgl. RAWLINSON, Journal of the Royal Asiatic Society XVIII 1860, 1—34. Herodot I, 98 über die Mauern von Ekbatana. HOMMEL, Aufs. und Abh. S. 380; BOUSSET, Arch. f. Rel.Wiss. 1901 S. 238 f. JENSEN, Kosmol. 142 f.

[3] Es muß schon in altbabylonischer Zeit ein δρώμενον gegeben haben, das genau der ἑπτάπυλος κλίμαξ der Mithriasten — nebenbei gesagt auch der scala santa und dem Aufstieg zum Calvarienberg mit seinen Gebetsstationen — entsprach. Vgl. Gudea G: „i-pa, den Tempel der sieben tuḫkati (Stufenschichten), dessen Besteiger bis zur Spitze Ningirsu ein gutes Schicksal bestimmt".

[4] Die Vorstellung, daß das Paradies, wie bei Dante als Bergheiligtum (vgl. auch den Mont Salvage der Parsivallegende) auf der Spitze des Weltenberges liegt (vgl. die wundervolle Schilderung des Gottesgartens auf dem Gipfel des Libanon Ezech. 31, 1—14), blickt mehrfach durch die bildliche Ausdrucksweise der Psalmen hindurch: vgl. besonders Psalm 43, 3 „Sende dein Licht" (über das Licht bezw. die Sonne als Psychopompos vgl. die bei CUMONT, Rel. or. 292, 57 zusammengestellte Litteratur) „und deine Wahrheit! Die sollen mich führen, sollen mich hinbringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnung, daß ich eingehe . . . zum Gott meiner jubelnden Freude" etc.,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wohnt, mit jenem Aufsteigen der Seele auf der siebenstufigen Treppe zu vergleichen. Allerdings ist in der trümmerhaft überlieferten Erzählung von einzelnen Stufen des Götterberges — die man sich ganz ähnlich zu denken hätte, wie die Stufen des Danteschen Reinigungsberges, über die man zum Gipfelheiligtum des Paradieses vordringt[1] — nichts mehr zu sehen. Allein es stimmt doch zu gut mit all diesen, allerdings indirekten Zeugnissen überein, daß Gilgameš — wie Ištar beim Abstieg in die Hölle — seinerseits beim Aufstieg auf den Götterberg auf jeder Stufe ein Sphärenkleid, im ganzen also sechs Gewänder ablegen müßte, um endlich auf der letzten obersten Stufe, nur in das siebente Kleid, die magische Fixsternsphäre[2] gehüllt, den entscheidenden Kampf mit dem furchtbaren Wächter der Göttin zu bestehen, als daß man an der Richtigkeit dieser Ergänzung zweifeln möchte. Die Zerteilung des althergebrachten Himmelsmantels in eine Mehrheit von Gewändern, würde ihr Gegenstück in den *ἐννύχιοι χιτῶνες* des tyrischen Bel Šamen,[3] den drei gnostischen Kleidern Christi, den zehn talmudischen Sephirotgewändern Gottes, den sieben Schleiern der naassenischen *Φύσις* und den „duodecim stolis" der Isismysterien finden. Die ursprüngliche Form des Mythenmotivs ist zweifellos die, die das „enuma iliš" aufbewahrt hat, wo Marduk ein einziges, kosmisches Gewand gewissermaßen als schirmendes Nothemd vor dem Schicksalskampf mit dem Ungetüm umgelegt erhält. Wie unzertrennlich dieses Motiv mit dem Szenarium des Drachenkampfmysteriums verwachsen ist, zeigt noch der späte, im Fihrist[4] erhaltene Bericht über den manichäischen Kampf des göttlichen

Ps. 15,1: „Jahve, wer darf in deinem Zelte (s. unten Kap. IV) Gast sein, wer darf auf deinem heiligen Berg wohnen?" Wer unsträflich wandelt u. s. f." dazu Ps. 24, 3 und Henoch 25, 3. Aber auch griechische Zeugnisse fehlen nicht, vgl. Suidas s. v. *„μακάρων νῆσοι ἡ Ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίᾳ Θηβῶν τό παλαιὸν, ὡς Παρμενίδης* (em. *Ἀρμενίδας* FIORILLO). Das altertümliche Fragment ist schon deshalb höchst beachtenswert, weil es genau wie die zitierten Psalmenstellen, die die herkömmliche Interpretation auf den Berg Moriah bezieht, die ursprüngliche Synonymität dieses Bergparadieses mit einem wirklichen Höhenhain erkennen läßt. Die Vorstellung der Jenseitsinsel entwickelt sich sekundär unter dem Einflusse der Sintflutvorstellung, wie aus der neubabylonischen Kosmologie des Kosmas (oben S. 211[4]) noch deutlich zu ersehen ist.

[1] Die Fixsternsphäre gilt hier wahrscheinlich wieder als unterste; vgl. oben S. 91[0].

[2] Höchst wahrscheinlich ist auch das Hinaufsteigen auf den siebenstufigen Salomonsthron, das in den oben S. 36 besprochenen Überlieferungen eine solche Rolle spielt, im Sinn des *κλίμαξ*-Mysteriums zu verstehen. So würde sich dann auch trefflich erklären, warum der durch verborgene Aufzüge bis zur Thronspitze emporgehobene Kaiser von Byzanz dem Luitprand von Cremona (oben S. 36[2]) in andern Kleidern erscheint.

[3] Vgl. oben S. 93, Texte Nr. 12—14.

[4] Vgl. die Übersetzung bei FLÜGEL, Mani S. 87.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Urmenschen“ gegen „Iblis“, den löwenköpfigen, drachenleibigen mit Vogelflügeln und Fischschwanz versehenen „der Zeit nach ewigen“ Teufel. Bevor der Erlöser, mit den *σφραγίδες* in der Hand,[1] zur Walstatt hinabfährt, hüllt er sich, ganz genau wie der philonische Logos[2] in die Elemente ein. Zuerst wickelt er sich in den „Lufthauch“, diesen hüllt er mit dem „brennenden Licht“ wie mit einem Mantel ein, über das Licht zieht er das Wasser und zuoberst bedeckt er sich mit dem „Glühwind“ und dem „blasenden Wind“. In dieser furchtbaren kosmischen *πανοπλία* tritt er dann dem bösen Feind entgegen.



Figur 35. **Hexagramm mit Permutationen des Gottesnamens etc. Jüdisches Amulett für Wöchnerinnen.**
Nach der Jewish Encyclopedia Bd. I p. 550.

Die Bedeutung dieser manichäischen Legende im vorliegenden Zusammenhang liegt darin, daß sie offensichtlich die Vorstellung des sieghaften Kosmoskleides, wie sie in den eben besprochenen babylonischen Überlieferungen vorliegt, vermischt mit dem Bild einer kosmischen Waffenrüstung. Man erinnert sich, daß einzelne Stücke einer solchen — vor allem die bestirnte Ägis der Athene und ihr sternengeschmückter Helm — schon unter den oben erörterten Denkmälern aufgetaucht sind. Nichts natürlicher, als daß nun auch gleichsam als Probe auf die Richtigkeit der bisher durchgeführten Analysen zum Schluß die Vorstellung eines mit kosmischen Symbolen geschmückten Schildes im gleichen mystischen Zusammenhang auftaucht.

Die obenstehende Abbildung 35 zeigt eine, neuerdings nur durch die unter diesem Zeichen kämpfende nationalistische Bewegung unter der jüdischen Diaspora[3] bezw. als Freimaurerzeichen weiteren Kreisen bekannte kabbalistische Figur, das sogenannte Hexagramm.[4] Die Be-

[1] Vgl. oben S. 291[3].

[2] *περὶ φυγάδων* p. 562, 23 WENDLAND: „*ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ . . ἐπαμπίσχεται*“. Der Logos als Besieger des Drachens Apokal. Joh. 12[17], da Lamm (gr. *ἄρνιον*) im Original der allgemein angenommenen jüdischen Grundschrift אמר = Lamm und Logos („amr“ im Ḳorân, אימרא [Maphalform] im Targum) geheißen haben muß.

[3] 1873 als Emblem angenommen von der American Jewish Publication Society, dann vom Basler Zionistenkongreß und zuletzt von der Wiener Zionistenzeitschrift „die Welt“.

[4] Vgl. Jewish, Encycl. VIII, 251: „not mentioned in rabbinical literature“, eine Angabe, die mir von den besten Kennern bestätigt wurde. Das älteste monumentale

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

deutung dieser Dreiecksverschränkung ergibt sich unmittelbar durch die Zusammenstellung mit zwei, schon der äußeren Erscheinung nach sehr verwandten häufig verwendeten Symbolen, dem Pentagramm[1] sonst auch Drudenfuß,[2] Pentalpha oder salus Pythagorae[3] genannt und dem ganz ähnlichen Heptagramm (Fig. 36 und 37), beides Lineamenten von magisch-apotropäischer Kraft, die als solche an Bettfüßen, Hausschwellen, Türbalken und Torflügeln, Grabsteinen, Amuletten, Siegelringen u. dgl.

Zeugnis bietet ein jüdischer Grabstein des 3. Jahrh. n. Chr. aus Tarent (vgl. HERBERT ADLER, Jewish Quarterly Review XIV. Bd. p. 111). Die älteste litterarische Erwähnung (12. Jahrh. n. Chr.) im „Eshkol ha kofer" (Kap. 242) des Karaïten Judah Hadassi. Über den Gebrauch des Zeichens bei den Templern s. VAJDA, Mitt. der Gesellschaft für jüd. Volkskunde X, 138 ff.; 1354 zogen die Prager Juden Karl IV. mit einer roten Fahne geschmückt mit dem Pentagramm und Hexagramm entgegen.

[1] Vgl. die Abbildungen unten S. 304$_5$.

[2] Drudenfuß (vgl. GRIMM, Wörterb. II, 1415 f.) nennt der Volksaberglaube in unseren Gegenden unterschiedslos Penta- und Heptagramm. Die Gedankenverbindung zwischen diesen Planetensymbolen und dämonischen Händen (oben S. 188) oder Füßen (S. 166$_3$, dazu Archiv f. Rel. 1905 S. 158 ff. über Exvotos mit Füßen oder Sandalen) kann alt sein. Denn wie die fünf Finger bezw. Zehen dem Fünfstern entsprechen, so bieten zwei babylonische Siegelzylinder (THEO. G. PINCHES, Collect. of Sir Henry Peek Inscribed Babylonian tablets Part III, p. 64 und 66, reprod. bei D. NIELSEN, Altarabische Mondreligion und israelitische Überlieferung, Straßburg 1904 S. 155) eine mystische Hand mit sieben Fingern. Über die magische Verwendung des Drudenfußes vgl. VERNALEKEN, Mythen S. 270. Die Wirksamkeit des Pentagramms ist aus der bekannten Faustszene genügend bekannt. Vgl. darüber A. G. LANGE, Vermischte Schriften und Reden S. 152 ff.

[3] Als „tessera" und „*ὑγιαῖον*" der Pythagoreer Lucian de salut. cap. 5, Schol. zu Aristoph. Wolken 611, I, 249 Dindorf. Auch als Töpfermarke auf attischen Vasen des 5. Jahrh.; vgl. Röm. Mitteilungen 1887, p. 267 kommt das Pentagramma vor, ebenso in den Zauberpapyri (WESSELY, Neue Zauberpapyri pp. 68 und 70 samt Anm., cf. pp. 31 und 112) ferner als Wandgraffito in der Domus Augustana auf dem Palatin (Berliner phil. Woch.Schr. 1. Februar 1908, Sp. 159) und als Emblem auf Münzen (J. MEURSIUS, Denar. Pythag. im Thesaur. von Gronov IX; statt der Hygieia auf Münzen von Pitane in Mysien, von Nuceria, Velia etc. s. ECKKEL, Doctr. numm. I, p. 63. RASCHE, Lex. numm. s. v. Pentagon.) und Abraxasgemmen (cf. e. g. GORLAE, Dactylioth. I n. 121, II, 429). Wohl wegen der häufigen Verwendung auf Ringsteinen wird das Zeichen bei den Juden traditionell als „Siegel Salomonis" bezeichnet (cf. Jewish Encycl. s. v. „Magên David"). Das älteste Beispiel findet sich auf einem in Palästina ausgegrabenen Krughenkel (PEF. QSt. 1904, BENZINGER, Hebr. Archäol.,[2] Tübingen 1907 S. 166) das nächstjüngere an der alten Synagoge von Tell-Hum. Fahnen, die mit Sternen und Pentagrammen geschmückt waren, trugen die Juden dem Mathias Corvinus entgegen (SCHWANDNER, Script. Rer. Hung. II, 148). Ein Pentagramm aus einem jüdischen Ms. von 1073 reprod. M. FRIEDMANN, Seder Elijahu Rabbah we Seder Elijahu Juda, Wien 1901; cf. M. GRUNWALD, Jahrb. f. jüd. Gesch. und Litt., Berlin 1901, IV. Bd. D. MAYER, Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884 p. 257; über Pentagramm und Hexagramm in der indischen Magie vgl. HENRY, Magie dans l'Inde antique, Paris 1904 p. 93.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

häufig nachweisbar sind.[1] Ihren Ursprungsort und ihr außerordentliches Alter bezeugen die Keilschriftdenkmäler, und zwar erstens eine schon mehrfach abgebildete,[2] bei den Ausgrabungen von Nippur gefundene Tontafel mit dem eingeritzten Heptagramm,[3] zweitens die Verwendung des Pentagramms als Symbol für den Begriff der „Himmelsstufen“[4] (UB = tubkati) in altbabylonischen Monumentaltexten.[5] Den kabbalistischen Sinn des Heptagramms lehrt eine schon oft herangezogene[6] Stelle des Cassius Dio.[7] „Wenn man“, sagt er „das musikalische Intervall *διὰ τεσσάρων* auf die sieben Planeten nach ihrer Umlaufszeit anwendet und dann dem Saturn, dem äußersten von allen, die erste Stelle anweist, so trifft man zunächst auf den vierten (die Sonne), dann auf den siebenten (den Mars) und erhält so die Planeten in der Ordnung, wie sie als Namen der Wochentage aufeinanderfolgen.“ Dieses anscheinend



Figur 36. **Tontäfelchen mit eingeritztem Heptagramm.**
Angeblich aus Nippur, nach JASTROW vielleicht aus Sippar.

[1] „Von Irland bis China“ wie sich E. B. TYLOR, Origins of Culture p. 262 ausdrückt.

[2] Vgl. z. B. JEREMIAS, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig, 1906, S. 34 f., 16. H. WINCKLER, Die babylon. Weltschöpfung, Abb. 27.

[3] Abb. 36 nach HILPRECHT, Exploration in Bible lands 530, das dazu passende zweite Fragment ist aus Raumersparungsrücksichten nicht mitreproduziert worden.

[4] Nach andern „Welträume“. (Vgl. zuletzt HEHN, Leipz. semit. Stud. II, 5 (1907), S. 7.

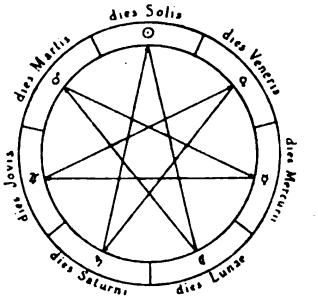
[5] Prof. FRITZ HOMMEL, dem ich für diesen Hinweis besonders verbunden bin, teilt mir gütigst mit, daß das altbabylonische Ideogramm AR oder UB  auf dem Obelisk des Maništusu (Zeichen Nr. 115 in P. SCHEILS Liste) in einer Form  vorkommt, die sich von dem regulären Pentagramm nur durch die offene Spitze unterscheidet. In einer älteren, im gleichen Band (II p. 66) der „Memoires de la Delegation en Perse“ von MORGAN-SCHEIL veröffentlichten fragmentarischen Inschrift Z. 16 steht für UB geradezu das Pentagramm  . Schon in den Gudeainschriften findet sich das aus fünf Keilen bestehende Ideogramm  aus dessen liegender Form  sich dann das im Eingang dieser Anmerkung abgebildete Zeichen für UB entwickelt haben muß.

[6] Nach einer bibliographischen Zusammenstellung, die ich ebenfalls Prof. HOMMEL verdanke, ist das Heptagramm zuerst von SCALIGER — der seinerseits natürlich ein genauer Kenner astrologischer Tradition war — in der zweiten Auflage seines Buches de emendatione temporum, Genf 1629 p. 8 (Z. 14 von unten) zur Erklärung der Planetenwoche verwendet worden.

[7] XXXVIII, 18.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

etwas absonderliche Verfahren wird an der Figur des Heptagramms[1] unmittelbar anschaulich, wenn man die Planeten nach ihren Laufzeiten auf einer Kreislinie anordnet und je zwei in der Reihe überspringend — also „διὰ τεσσάρων" — Diagonalen zieht, die dann zusammen die gesuchte noch heute übliche Reihenfolge der Planetentage ergeben. Ein analoges für die alte Fünffingerwoche passendes Schema erhält man durch Auslassung der beiden „großen Lichter" Sonne und Mond im Pentagramm,[2] während die Weglassung der Sonne, des ὄρχαμος κόσμου allein, das



Figur 37. **Wochenstern.** Nach BOUCHÉ-LECLERQ, L'astrologie grecque Paris 1899 S. 432.

[1] Vgl. Fig. 37.

[2] Ich weiß sehr wohl, daß HUGO WINCKLER, in seinen auch von JEREMIAS übernommenen und dadurch womöglich noch mehr popularisierten Ausführungen (Altorientalische Forschungen, III, 192, Alter Orient III, 2/3[2] S. 21; babyl. Kult. S. 44) das Pentagramm aus dem oben Figur 37 wiedergegebenen Schema durch Weglassung, nicht von Sonne und Mond, sondern von Mars und Saturn, der übelbedeutenden Planeten ableitet. Aber dafür gibt es oder gibt wenigstens WINCKLER kein überliefertes Zeugnis. Es handelt sich eben wieder einmal um eine Schlußfolgerung aus WINCKLERS „Weltformel" (Forsch. III, 274), deren Geltungsbereich hier natürlich nicht erörtert werden kann. Nur um einem möglichen Einwand von dieser Seite zu begegnen, bemerke ich, daß weder die von der Kreisperipherie von Fig. 37 abzulesende Anordnung der Planeten nach ihrer Erdferne — technisch (z. B. Paul. Alex. Bogen C 4) „ὁ κατὰ τὸν ἑπτάζωνον λόγος" genannt und im Papyrus Leyden. ed. LEEMANS S. 6 ausdrücklich als „ἑλληνικὸς" bezeichnet — noch die Planetenfolge der Wochentage (δια τεσσάρων im Heptagramm aus jener abgeleitet) bis jetzt keilschriftlich belegt ist. Sie erscheint nur in griechischen Texten, zuerst in der pseudoplatonischen ἐπινομίς und wenig verändert in der arabischen Astrologie (vgl. dazu JENSEN, Zeitschrift für deutsche Wortforsch. 1901 I, 158, ZIMMERN, KAT[3] 622; SCHMEKEL, Phil. der mittl. Stoa 1892, S. 463 ff.; BOUSSET, Arch. f. Rel.Wiss. IV, 238; SCHÜRER, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1905, S. 30 ff.; KUGLER, Sternkunde etc. S. 223). Wenn auch KUGLER, der diese Anordnung für eine „spätere Schöpfung griechischer Systematik" hält, vielleicht zu weit geht — denn es ist einerseits schwer zu glauben, daß ein kultisches Erzeugnis wie die Planetenwoche nicht in einem Gestirnkult, sondern in einer wissenschaftlichen Lehre griechischer Weltanschauung wurzeln sollte, andrerseits zu unwahrscheinlich, daß die Babylonier ein so naheliegendes Merkmal wie die Umlaufszeiten nicht für ihr „System" ausgenützt haben sollten — so muß doch in erster Linie zur Erklärung der altbabylonischen Tontafel mit dem Heptagramm die Originalfolge, wie sie in den Ominatafeln selbst überliefert ist, herangezogen werden. Nach dem bei KUGLER S. 9 transskribierten bilinguen Text II R 48—54 lautet die Abfolge der Planeten: ☾ ☉ ☿ ♀ ♃ ♄ ♂. Ohne die beiden „großen Lichter" (ἡ ὦτα) werden die fünf Planeten von zirka 700 bis mindestens 523 v. Chr. immer in folgender Ordnung aufgezählt: ☿ ♀ ♃ ♄ ♂ (vgl. KUGLER S. 13). Ein Text, der eine Reihe von fünf Planeten, einschließlich der Sonne und des Mondes, aber ohne Mars und Saturn auf-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

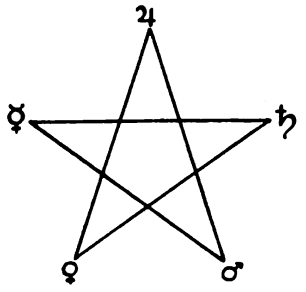
Symbol des Hexagramms ergibt.[1] Nun muß es gewiß ein höchst bemerkenswertes Zusammentreffen genannt werden, daß von den beiden zuletzt genannten Planetensymbolen das eine, der Sechsstern, durch eine noch heute im jüdischen Volksmunde höchst lebendige Tradition als „māgēn david", „Schild" oder „Wappen" König Davids bezeichnet wird,[2] während das andere, das Pentagramm, tatsächlich auf einer bekannten und längst veröffentlichten griechischen, rotfigurigen Schale[3] als Schildzeichen eines Kriegers abgebildet ist. Obwohl die Agadah meines Wissens und nach freundlichen Auskünften, die ich bei anerkannten Kennern dieses Schrifttums erhalten habe, keine dahin gehende Legende verzeichnet, so wird sich doch diese weitverbreitete jüdische Bezeichnung des Hexagramms nicht anders erklären lassen, als aus einer einst volks-



Figur 39 **Kabbalistisches Hexagramm mit eingeschriebenem Sonnensymbol.**



Figur 40. **Krieger mit dem Pentagramm als Wappenzeichen.** Rotfigurige Schale im Museo Gregoriano.



Figur 38.

zählte, ist nicht bekannt. Auch die unedierten astrologischen Tafeln der *ἡμέραι Αἰγυπτίων τῶν πέντε ἀστέρων* im Cod. Laurent. X,28 fol. 93f. — wohl das späteste Zeugnis für das Nachleben der altbabylonischen ḫamuštu — beruhen ausschließlich auf der Abfolge der kleinen Planeten, ebenso wie die von SPIEGELBERG, OLZ 1902 S. 6 publizierte ägyptische Liste der Epagomenengötter. Trägt man die sieben Planeten zuerst nach dem Text II R 48—54 auf dem Heptagramm auf, so sieht man ohne weiteres, daß man von diesem aus babylonischen Quellen belegbaren Heptagramm aus, durch Weglassung der beiden „großen Lichter", — was wie WINCKLER, AO III, 2/3[2] S. 21 selbst zugesteht, der naheliegendste Weg ist — zu der ebenfalls quellenmäßig (eben in Str. Kambys. 400) belegten, im Pentagramm so (Abb. 38) angeordneten Reihenfolge der kleinen Planeten gelangt. Das kann natürlich unmöglich auf Zufall beruhen, weshalb ich mich berechtigt fühle, an meiner im Text gegebenen Ableitung des Pentagramms gegen WINCKLER festzuhalten.

[1] Vgl. Fig. 39, die Sonne inmitten des Hexagramms. Kabbalistische Figur nach WELLING, Opus magico-cabbalisticum Taf. 8.

[2] So schon in der Vorschrift für die Anfertigung eines Amulets von Judah Hadassi im „Eshkol ha Kofer" c. 242 (Mitte des 12. Jahrh.): „Und ebenso wird das Zeichen, genannt «Schild Davids» (Māgēn David) „gesetzt neben den Namen jedes Engels".

[3] Vgl. Fig. 40 nach Museo Gregoriano, prima ediz. parte seconda; tav. XC. — Ich habe Commendatore NOGARA für die Freundlichkeit zu danken, mit der er mir die Besichtigung des derzeit in einem unzugänglichen Raum aufgestellten Originals ermöglicht hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tümlichen Sage, die dem Besieger des Winterriesen Goliath,[1] dem Hirtenkönig David, dem „Lieblingsgott",[2] einen mit diesem Planetensymbol geschmückten Schild in den Kampf mitgab. Die Stelle, wo im Text jener

[1] Für die Erkenntnis des alten Jahreszeitenmythus, der sich hinter der Besiegung des Goliath birgt, kommt vor allem in Betracht, daß Goliath I Sam. 17, 4 und 23 als „Mann des Zwischenraums" (אִישׁ־הַבֵּנַיִם) bezeichnet wird (vgl. die Bezeichnung Kirbiš Tiamat = „Mittlings" Tiamat für das Ungeheuer im babylonischen Schöpfungsepos), was keineswegs eine Textverderbnis ist, wie KITTEL in der KAUTZschen Bibel annimmt, sondern den Riesen als den „Interrex" und Tyrannen (Gabbar) der Epagomenen, des „Zwischenraums", der vom „Neuen Jahr" vertrieben wird, bezeichnet. H. WINCKLER, AO. III, 2/3[2] S. 58 hat m. W. zuerst bemerkt, daß auch die Größenmaße des Riesen (sechs — nicht fünf wie WINCKLER angibt — Ellen und eine Spanne = 6¼ Ellen) den Epagomenen, oder wie sich aus der eben gegebenen Berichtigung ergibt, genauer den 6¼ überschüssigen Tagen eines Schaltjahres entsprechen. Die Angabe lehrt zum Überfluß, daß dieser Epagomenenkampf nicht mehr alljährlich, sondern nur am Ende eines tetraeterischen „großen Jahrs" begangen wurde, ein Brauch, der aus zahlreichen Parallelen bekannt ist. Sehr schön ist die auch von WINCKLER gebilligte Namenserklärung PEISERS, der „Goliath" zu babylonisch „galittu" = Ozean stellt, wodurch der Winterriese als ein „Wassermann" und Gegenstück zur Tiamât-Tehom kenntlich wird. Vgl. dazu auch noch das von WINCKLER, Forsch. II, 374 mitgeteilte arabische Gedichtchen über die Tötung des „Gabbar" (s. oben) „an der Mündung der Ströme", also eben dort, wo das himmlische Meer und „Tehom"-Tiamât, der „cetus" im Tierkreis liegen. 1 Chron. 20₄ erschlägt Elhanan, der Doppelgänger Davids (ben Dodo 2 Sam. 23₂₄, dazu unten S. 308₁), einen „Bruder des Goliath" namens Laḫmi. Das ist natürlich, wie man längst gesehen hat (Encycl. Bibl. 1265) der Gott Luḫmu im babylonischen Schöpfungsepos, das Sternbild des Fisches (vgl. den mythischen Fisch luḫm bei den Arabern HOMMEL, GGGAO 130), demnach wieder ein Wasserwesen. Die dritte Parallele ist die Tötung des Regengottes Abel (= Hobal = Kuzah = „Pisser") durch Kain, den „Schmied" (unten S. 308₁).

[2] „David" kann, wie allgemein zugegeben wird, nie ein hebräischer Personenname gewesen sein. WINCKLER, GI S. 224, T. K. CHEYNE, SAYCE u. a. haben gesehen, daß der Name mit dem Gottesnamen „Dōd" (= assyr. dadû) identisch ist. Während aber WINCKLER in „Dōd" bloß das „Numen" bezw. einen kananäischen genius loci sieht, (nach T. K. CHEYNE, Encycl. Bibl. 1122 ist das bloß eine abgeleitete Bedeutung des Wortes), hat schon E. H. SAYCE, Lectures on the religion of the ancient Babylonians, London 1887, p. 52—57 in „Dōd" „der Geliebte", der Buhle oder Bräutigam, wie ich glaube mit Recht einen Kultnamen des Tamuz-Adôn, als des Geliebten der Ištar-Dodah-Dido (s. unten) erkannt. Vgl. auch T. K. CHEYNE bei FRAZER, Golden Bough[3] IV, 17, 1. Durch die Gleichung Dōd = Tamuz wird Davids Schönheit (vgl. die Adonisepiklese Na'aman, der „Liebliche") sein Hirtentum, sein Saitenspiel (vgl. über den kyprischen Adonis „Kinyras = den Kinnorspieler" FRAZER a. a. O. p. 45) etc. aufs beste erklärt. Daß der frühverstorbene, beweinte Gott als Besieger des Winterungeheuers auftritt, findet in der germanischen Siegfriedssage eine bezeichnende Parallele. Im übrigen besteht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch der babylonische Untiertöter Marduk während eines Teils des Jahres als tot betrauert wurde. Vgl. Ktesias bei Phot. Epit. § 21 über das Belosgrab in Babylon, dazu C. F. LEHMANN-HAUPT, *Βηλιτανᾶς*, Nöldekefestschrift S. 997 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

jüngeren ephraimitischen Geschichte Samuels und Sauls[1] (SS), in der der Goliathskampf Davids erhalten ist, von diesem Schild die Rede gewesen sein muß, ist noch ebenso deutlich zu erkennen, wie Sinn und Absicht der hier vorgenommenen Streichung. Während im Vers 38 Saul den David mit seiner eigenen Rüstung wappnet,[2] legt der Hirtenknabe Vers 39 die ungewohnten Waffen als hinderlich ab und geht ungerüstet in den Kampf ad majorem dei gloriam: „Denn (Vers 47) nicht durch

[1] Die ältere Überlieferung (Da) 2 Sam. 21, 19 weist bekanntlich David die Rolle des untätigen Königs zu und läßt Elhanan, den Sohn Jairs aus Betlehem den Goliath fällen. (אֶלְחָנָן = „El ist gnädig" dürfte masoretische Korrektur von אֶלְחָקִינָן = El-kenan = „Schmiedegott" sein. קינן kommt als Gottesnamen mehrfach in himyaritischen Inschriften (ZDMG XXXI, 86; CIS 4 Nr. 20; WILLIAM ROBERTSON SMITH, Rel. Sem.[2] p. 43; oben 239[2]) vor. Nun wird im Qoran, Sure 21, 80 und 34, 10 David wirklich als Waffenschmied gefeiert. WINCKLER G I, II, 191 hat richtig gesehen, daß I Sam. 13, 19: „Es ward kein Waffenschmied erfunden im ganzen Lande Israel" unmöglich historisch sein kann; der Satz ist vielmehr als motivierender Überrest einer Legende zu betrachten, in der der Erlöserheld David — ähnlich wie der germanische Siegfried — selber die sieghaften Waffen schmiedet, während sonst gewöhnlich der mythische Schmied (Hephaistos) von dem Retterhelden (Achilles) getrennt erscheint. Die Erklärung fließt ungezwungen aus dem astralen Hintergrund dieser Mythen. „Nangaru" der Zimmermann, Schmied (Kajn; zum hinkenden Hephaistos vgl. die Feuer vom Himmel herabhinkenden Baalspriester und den *γέρανος*, den Hinktanz der Sommersonnenwende), ist ein Sternbild des Monats Tamuz (HOMMEL, Aufs. und Abh. S. 251[1]), daher die mythischen Schmiede (Kajn, Hephaistos etc.) in den Tamuzlegenden. Wird Dôd-Tamuz selbst zum Schmied, so ist das ganz derselbe Fall, wie wenn im NT Josef-Tamuz (s. oben S. 273 ff.) zu „Josef dem Zimmermann", der נגר (*σωτήρ*) zum נגר (*τέκτων*) wird. Mamurius (Nebenform zu Mamers-Mars) Veturius, der Alte am Jahresschluß verjagte Schmied der ancilia, und Hephaistos, der Lahme, sind die — impotenten — Gatten (vgl. oben S. 280 den Eunuchen der Josephslegende) der Ištar, Tamuz-Dôd und der junge Mars-Ares-Ninib ihre Buhlen. (Zum Demodokoslied *ϑ* 266 mit der *μοιχεῖα Ἄρεος καὶ Ἀφροδίτης* vgl. die Tamuzlegende von Aphaka bei Melito, corp. apol. ed. OTTO IX, 426 „Hephaestus [= Kain-Nangaru] maritus eius [sc. Balti reginae Cypri] . . zelotypia exarsit . . et occidit Tammuz in monte Libanon cum venaretur".)

[2] Die Bedeutung dieser Waffengabe wird durch den Vergleich mit dem „enuma iliš" ebenso wie mit der Chumbabaepisode im Gilgamešepos klar. Hier wie dort wird dem Kämpfer ein besonderer Talisman für den Kampf verliehen, ja das „enuma iliš" könnte auf die Vermutung führen, daß die Übergabe der Königswaffen die Übergabe der Herrschaft bedeutet — ein Motiv das auch in andern Parallelsagen gesichert ist (s. unten Kap. IV). Jedenfalls ist der Zug um so wesentlicher und bedeutungsvoller, als er gleich (Sam. I, 18, 4) in der Weise wiederholt wird, daß Jonathan dem David Mantel, Waffenrock, Schwert und Bogen überreicht („den Mantel hat erst die prophetische Legende hinzugefügt, der Mantel bedeutet in der Prophetenlegende das Königreich", meint WINCKLER, G I, 178; er vergißt dabei auf das Mantelmotiv des babylonischen Epos; dagegen vgl. ibid. p. 191 die richtigen Bemerkungen über Saul und Jonathan als Zwillingsbrüder, wodurch sich die Vertauschung ihrer Personen im Mythus von der Schwertleihte Davids erklärt).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Schwert und Speer schafft Jahve Rettung! Du trittst mir entgegen mit Schwert, Speer und Schild, ich aber trete Dir entgegen mit dem Namen Jahves der Heerscharen." Eine tendenziöse Bearbeitung, die nicht nur Jahve allein die Ehre geben wollte, sondern sogar schon die mystische Kraft des „Schēm hamfōrasch" des magischen Gottesnamens[1] zu verherrlichen strebte, konnte natürlich das Motiv vom Siegschwert und dem königlichen Wunderschild nicht brauchen: so wurde das wirksame Motiv vom Ablegen der Rüstung neu eingeschoben[2] — eine Abänderung, die viel zu sehr im Geiste der nachmaligen rabbinischen Schriftauslegung lag, als daß man sich darüber wundern dürfte, daß auch die aggadischen Scholien die alte Sagengestalt links liegen ließen; so erinnert heute nur noch der aus jedem Zusammenhang herausgerissene, volkstümliche Ausdruck vom „Māgēn David" an die alte Legende vom sieghaften Wunderschild mit dem Symbol der sechs Planeten.[3]

Daß aber der bedeutsame Vorgang der Waffenleihe auch im biblischen Text nicht von Anfang an als blindes Motiv gedacht gewesen sein kann, geht vor allem daraus hervor, daß das kosmische Symbol als Schildzeichen Davids eine ganz überraschende Parallele zu einer Gruppe von bildlichen und schriftlichen Überlieferungen ergibt, die sich um den viel umstrittenen homerischen Achillesschild scharen.

Ich will kein Gewicht auf die innere Verwandtschaft der mythischen Voraussetzungen legen — auf das untätig verzagende Heer und den ohnmächtigen König, die des erlösenden Helden in der Ilias ganz so harren, wie sich die Dinge schon im enuma ilis abspielen, denn alle diese ana-

[1] Der übrigens ebenso wie die Namen der Engel (oben S. 306[2]) auf jüdischen Amuletten oft mit dem Hexagramm verbunden erscheint (vgl. oben Fig. 35). Genau wie hier der „Name Jahve's" mit dem Davidsschild wechselt, entsprechen sich auf der versiegelten Flasche im arabischen Märchen „vom Fischer und dem Dschinn", deutsch in Reclam's Univ. Bibl. Nr. 3559 f., S. 37 f., arab. Text in der Nöldekefestschr. S. 357 ff., das „Siegel Salomos" und der „höchste Namen Gottes".

[2] Die Kompositionsfugen vor und nach diesem Einschub scheinen durch einige im griechischen Text fehlende Verse bezeichnet zu sein, sei es, daß hier noch nachträglich am hebräischen Text zu bessern versucht wurde, sei es, daß die LXX Störendes auszuschalten versuchten.

[3] Da David selbst der Frühlingssonnenheld — eine Tamuz-Mardukgestalt — ist, bleibt der Schild mit dem Hexagramm vollständig im vorauszusetzenden Gedankenkreis des Mythus. Ja man darf wohl sagen, daß die ganze Existenzberechtigung des Hexagramms nur in dieser Schildsage liegt, da der Sechsstern keineswegs wie Pentagramm und Heptagramm durch ihre Beziehung zur Fünfer- oder Siebenerwoche eine selbständige astrale Bedeutung beanspruchen kann. Vgl. H. WINCKLER, Altor. Forsch. III, 192, wo ganz richtig bemerkt wird, daß die zwei unverbundenen Dreiecke des Hexagramms eine Benützung als zyklisches Schema nach Art der beiden andern, in einem Zug gezeichneten Figuren ausschließt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

logen Sagen wären aus sich heraus, ohne die geringste gegenseitige Abhängigkeit verständlich genug —, um gleich auf die „ἀσπὶς ἡφαιστότευκτος“ zurückzukommen, die der Held als Unterpfand des Sieges von den Göttern erhält.

Die berühmte Beschreibung dieses Kunstwerks hat von jeher in zweifacher Hinsicht Anlaß zu gewichtigen Bedenken gegeben. Schon im Altertum hat man nicht übersehen können, daß der ungeheuerliche Umfang der vorliegenden Schilderung in einer selbst für die behaglichste epische Breite unerträglichen Weise den Gang der Handlung verzögert. Aristarch hat daher — und ihm schließt sich von neueren Kritikern u. a. CARL ROBERT an — kurzerhand die ganze Schildbeschreibung mit Ausnahme der einleitenden Verse bis Σ 482 „. . . ἰδυίῃσιν προπίδεσσιν“ für interpoliert erklärt.

Das zweite viel verwickeltere Problem bietet der archäologischen Kritik die Schildbeschreibung an sich, sobald man nämlich versucht, zu ihrem anschaulichen Gehalt, geschweige denn zu einer möglichen Veranschaulichung des ganzen Schildschmucks vorzudringen. Man fürchte nicht, hier diese ganze, ohnehin als alpdrückende Erinnerung aus archäologischen Übungen den meisten nur zu geläufige Frage wieder aufgerollt zu sehen. Mir genügt es vollständig, darauf hinzuweisen, daß die gelehrten und geschickten Verfertiger der zahlreichen modernen Achillesschilde, die wie die ancilia des kunstreichen Mamurius Veturius nur zu dem Zweck hergestellt worden zu sein scheinen, um die Erkenntnis des einen echten Wunderwerks unmöglich zu machen, selbst nicht imstande sind, die außerordentlichen Schwierigkeiten zu verhehlen, die schon zunächst der Unterbringung so zahlreicher, vielfiguriger Darstellungen auf einem Schild überhaupt, dann aber vor allem der Verteilung auf die vorgeschriebenen fünf konzentrischen Zonen der „πέντε πτύχες“ entgegenstehen.[1]

Alle diese Schwierigkeiten entfallen mit einem Schlage, wenn man die zur Exstirpierung des unleugbar vorhandenen Fremdkörpers nötigen Einschnitte an der rechten Stelle vornimmt. Eine Athetese, die vor v. 483 einsetzend, wie ROBERT mit Aristarch vorschlägt, die ganze Schildbeschreibung ausschaltet, halte ich für vollständig unmöglich.

Es widerspricht durchaus dem Geiste der Anschaulichkeit und dem stofflichen Interesse einer volkstümlichen Dichtung, die Einbildungskraft des Hörers in flauer und unbestimmter Weise durch verschwommene Andeutungen des Schildschmucks wie „πάντοσε δαιδάλλων“, „δαίδαλα πολλά“, ja sogar durch die Angabe des formalen Anordnungsprinzipes der „πέντε

[1] Vgl. zuletzt W. KLEINS Geschichte der griechischen Kunst, Leipzig 1905, 1. Bd. S. 42, woselbst man auch die ältere Litteratur zu der Kontroverse verzeichnet findet.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

πτύχες" anzuregen, ohne ihr dann durch Schilderung der Hauptsache, der dargestellten Gegenstände, die naturgemäße Befriedigung zu verschaffen. Wäre der Text in solcher Gestalt überliefert, so müßte man im Gegenteil eine Lücke annehmen. Schon aus diesem Grunde kann die ursprüngliche Beschreibung des Schildes weder aus den ersten drei Zeilen:

478: „ποίει δὲ πρώτιστα σάκος μέγα τε στιβαρόν τε
πάντοσε δαιδάλλων περὶ δ'ἄντυγα βάλλε φαεινήν
τρίπλακα μαρμαρέην, ἐκ δ'ἀργύρεον τελαμῶνα"

allein bestanden haben, noch mit den zwei nächsten, unverkennbar auf das folgende hinweisenden Versen

481: „πέντε δ'ἀρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες, αὐτὰρ ἐν αὐτῷ
ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίῃσιν πραπίδεσσιν"

abgeschlossen haben.

Der naturgemäße Einschnitt liegt vielmehr nach Vers 489, wo die Beschreibung mit einem fühlbaren, nur ganz Empfindungslosen unauffälligen Ruck von der kurzgefaßten Beschreibung eines weltumfassenden Kosmosbildes abspringt zu einer breiten und behaglichen Schilderung aller möglichen Vorgänge aus dem menschlichen Leben in Krieg und Frieden, die sich uferlos durch mehr als hundert, allerdings sehr anmutige Verse hinzieht, um schließlich nach der Schilderung eines ländlichen Reigens, der sich gewiß eher im Weichbild der Stadt als am Ende der Welt abzuspielen scheint, ganz unvermittelt mit der Erwähnung des Okeanos abzuschließen, einer Darstellung, die naturgemäß in dem eingangs umrissenen Weltenbild nicht fehlen durfte, ja auf die der letzte Vers dieser Gruppe schon deutlich hingewiesen hatte.

Scheidet man daher Vers 490—607[1] aus, so schließen sich die Wundränder sofort organisch zusammen, und als Ganzes bleibt eine Schildbeschreibung übrig, deren Sinn und tiefere Bedeutung nach allen vorausgegangenen Erläuterungen analoger Symbole nicht einen Augenblick zweifelhaft sein kann, deren mäßiger Umfang sowohl zu der kurzen Beschreibung der übrigen Rüstungsteile, als auch zu der Anlage der ganzen

[1] Es ist klar — schon wegen des andernfalls entstehenden störenden Homoioteleuteton aufeinanderfolgender Verse —, daß auch Vers 607, der den bei 489 abgebrochenen Faden schlecht und recht wieder aufzunehmen versucht, noch zu dem Einschub gehört. WILHELM KLEIN, Gesch. der griech. Kunst, Leipzig 1904, S. 42 hat überdies schon richtig bemerkt, daß v. 479 f. „περὶ δ'ἄντυγα βάλλε φαεινήν τρίπλακα κτλ." monumental unvereinbar ist mit 607 f. „ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο ἄντυγα παρ' πυμάτην. Ebenso richtig hat er — ohne freilich die einfache Lösung zu finden — hervorgehoben, daß die „πέντε πτύχες" in der langen Beschreibung vielfältiger Szenen gar nicht hervortreten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Erzählung im besten Verhältnis steht und deren anschaulicher Gehalt von der Einbildungskraft des Hörers noch mühelos erfaßt werden konnte:

481: „*πέντε δ'ἀρ' αὐτοῦ ἔσαν σάκεος πτύχες, αὐτὰρ ἐν αὐτῷ*
ποίει δαίδαλα πολλὰ ἰδυίῃσιν παραπίδεσσιν
ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ'οὐρανόν, ἐν τε θαλάσσην
ἠέλιόν τ'ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσαν
ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται,
Πληϊάδας θ'Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὠρίωνος
ἄρκτον θ', ἣν καὶ ἅμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν
ἥτ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ'Ὠρίωνα δοκεύει
οἴη δ'ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο
607: [*ἐν δ'ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο*][1]
ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.“

So ist es nur eine kleine Anzahl bedeutungsvoller Gestalten, mit denen Hephaistos den Schild des göttlichen Peliden schmückt, allein in ihrer Gesamtheit bedeuten sie nicht mehr und nicht weniger als die ganze Welt,[2] deren Bild hier als siegverleihender Herrschaftszauber zu wirken bestimmt ist.

Für ein derartiges Kosmosbild aber kann nichts naheliegender und zweckmäßiger erscheinen, als die althergebrachte Einteilung in eine Fünfzahl kosmischer Regionen, in eben jene *πέντε πτύχες*, denen anderswo die mystischen Fünfergruppen der Planeten, der Erd- und Himmelszonen, der Treppen des fünfstufigen Tempelturms und der fünf „*μύχοι*“ des pherekydeischen *πεντέκοσμος*[3] entsprechen.

Nur muß man sich hüten, den dürftigen Hinweis auf die Anordnung der einzelnen Bilder, der in dieser Anordnung gelegen sein könnte, gleich wieder über Gebühr auszubeuten. Zur Not läßt sich ja nun wohl eine entsprechende Ringeinteilung vorstellen: zuinnerst etwa die Erde (1), umgeben vom schiffbaren binnenländischen Meer, der *θάλασσα* (2); dieses wieder könnte man sich vom Himmel mit Sonne, Mond und jenen paar vom Standpunkte eines seefahrenden Volkes ausgewählten Sternbildern umschlossen denken (3) und um diesen Kreis zöge sich dann etwa, mit dem Himmel zusammenfließend, das äußerste Meer, der *ὠκεανὸς βαθύῤῥοος* (4) und zufünft ganz außen liefe das bunte dreigezöpfte Flechtband, die „*τρίπλαξ μαρμαρέη*“. Will jemand diesen rein ornamentalen Rand nicht

[1] Siehe Anm. 1 auf S. 311.

[2] Diesen kosmischen Charakter des Schildbilds hat zuerst WILHELM KLEIN, Bathykles, arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 1885, S. 148 richtig erkannt.

[3] Siehe unten Kap. IV.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zur Beschreibung des „*σάκεος αὐτοῦ*“ mitzählen, oder die „*θάλασσα*“ nicht vom „*ὠκεανός*“ trennen, so mag er zwei oder drei gesonderte Himmelskreise, einen oder zwei für Sonne und Mond und einen für die „*τείρεα πάντα τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται*“ annehmen. Allein vielleicht wird man sich wohl bedenken, nun neuerlich in die falsche Drück- und Preßmethode der früheren Ausleger zu verfallen, zumal die im Eingang angekündigte Fünfzahl in der Schilderung selbst in einer Weise durchgeführt erscheint, die dem Hörer unmittelbar rhythmisch ins Ohr fallen konnte, und ihn vielleicht eher zu einem spielenden Abzählen der *πτύχες* an den Fingern einer müßigen Hand, als zur mühsamen Vergegenwärtigung eines räumlichen Vorstellungsgebildes angeregt haben dürfte. Ich wenigstens kann es nicht für einen sinnlosen Zufall halten, daß sowohl die erste Bilderreihe

γαῖα οὐρανὸς θάλασσα ἥλιος σελήνη,

als auch die Aufzählung der *τείρεα πολλὰ* am Himmelsstrom

Πληϊάδας Ὑάδας Ἄρκτος Ὠρίων Ὠκεανος

jede geradeaus eine Fünfergruppe ausmacht.

Übrigens kann die Forschung auf eine anschauliche Wiederherstellung dieses Kosmosschildes um so ruhigeren Herzens verzichten, als ja doch die allererste Bedingung einer kunstgeschichtlichen Verwertung dieser Beschreibung fehlt. Denn wer wollte entscheiden, ob hier Erde, Meer und Himmel noch nach orientalischer Auffassung sachlich-symbolisch dargestellt sein sollen, etwa wie jenes Erdbild auf der von HELBIG[1] herangezogenen phönizischen Bronzeschale und die Himmelszeichen auf jenem bekannten mykenischen Siegelring[2] oder schon nach klassisch-hellenischer Art als anthropomorphe Gestalten der Gäa, des Uranos, der Thalassa, des Okeanos u. dergl. zu denken sind?

So wird man sich wohl mit der willkommenen Einsicht genügen lassen, daß der Schild des Achilles in dem ursprünglichen Liedertext ganz ähnlich geschildert war, wie in dem bekannten von irgend einem kyklischen Text[3] abhängigen Chorlied des Euripides,[4] das ebenfalls nur

---

[1] Das homerische Epos, Tafel II.

[2] SCHLIEMANN, Mykenä p. 402 und 530, cf. p. 408.

[3] Eine dritte Beschreibung des Achillesschildes (mit den Gestalten von Phobos, Enyo, Eros, der Erinyen, Keren und des Thanatos als *δείματα*) bietet Quint. Smyrn. V, 29.

[4] Electra 452 ff.: „*Ἰλιόθεν δ' ἔκλυον τινὸς ἐν λιμέσιν*
Ναυπλίοισι βεβῶτος
τὰς σάς, ὦ Θέτιδος παῖ
κλεινᾶς ἀσπίδος ἐν κύκλῳ
τοιάδε σήματα δείματα φρικτὰ τετύχθαι
περιδρόμῳ μὲν ἴτυος ἕδρα

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von Himmelsbildern zu berichten weiß: in die Mitte des Schildes stellt diese Beschreibung die leuchtende Sonnenscheibe mit ihren Flügelrossen, rundherum den himmlischen Reigen der Sternbilder, darunter wie bei Homer die Pleiaden und Hyaden, endlich noch in Begleitung des Planetengottes Hermes, des Sohnes der Pleiade Maia, den Perseus — wohl auch als Sternbild — mit dem abgeschlagenen Haupt der Gorgo, dem Schreckbild des drohenden Schwarzmonds,[1] das hier die Stelle der „*σελήνη πλήθουσα*" des homerischen Schildes zu vertreten scheint.

Ein rein astrales Wappenbild zeigt ferner der Schild des riesenhaften Tydeus, wie er in der Führerschau der äschyleischen „Sieben gegen Theben"[2] in Erscheinung tritt: in der Mitte als Schildbuckel das „älteste Gestirn, das Auge der Nacht, der leuchtende Vollmond", rundherum der sternenfunkelnde Himmel — im ganzen also gewiß das von der Aegis der Athene[3] her bekannte Schreckbild des sternenumfunkelten Gorgoniums.

Endlich bildet noch eine etruskische Spiegelgravierung[4] mit dem Drachenkampf des Kadmos den Helden ab, wie er, ebenfalls mit dem Sternenschild bewehrt, auf das Ungeheuer eindringt.

Die vielumstrittene Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit eines „Achillesschildes" erhält nun natürlich einen ganz anderen Hintergrund. Wenn die Verse 490—607 tatsächlich, wie ich meine, eingeschoben sind, dann läßt sich dieser merkwürdige Vorgang wirklich kaum anders erklären als durch den Wunsch eines höfischen Sängers, ein weitberühmtes Kleinod seines Gönners[5] an dieser Stelle zu verherrlichen. Was freilich

Περσέα λαιμοτόμου ὑπὲρ ἁλός
ποτανοῖσι πεδίλοισι φυὰν Γοργόνος ἔσχειν
Διὸς ἀγγέλῳ σὺν Ἑρμᾷ
τῷ Μαίας ἀγροτῆρι κούρῳ
ἐν δὲ μέσῳ κατέλαμπε σάκει φαέθων κύκλος ἀελιοῖο
ἵπποις ἄν πτεροέσσαις ἄστρων
τ' ἀιθέριον χόρον Πληϊάδες Ὑάδες
Ἕκτορος ὄμμασι τροπαῖον κτλ."

[1] Siehe oben S. 78[1].

[2] Vers 387 ff.: „*ἔχει δ' ὑπέρφρον σῆμ' ἐπ' ἀσπίδος τόδε*
φλέγονθ' ὑπ' ἄστροις οὐρανὸν τετύγμενον
λαμπρὰ δὲ πανσελήνος ἐν μέσῳ σάκει
πρέσβιστον ἄστρων νυκτὸς ὀφθαλμὸς πρέπει."

[3] Oben S. 78 f., Fig. 23 und 24.

[4] GERHARD, Etruskische Spiegel Taf. 358, Abb. 31.

[5] Auch an ein Anathem in einem Tempelschatz könnte gedacht werden. Bei den Branchiden in Didymä zeigte man nach einer bei Diog. Laert. VIII, 4 überlieferten Anekdote des Herakleides Ponticus über die Vorgeburten des Pythagoras noch in später

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den ursprünglichen Kosmosschild des Liedes anlangt, so besteht keine Veranlassung mehr, anzunehmen, daß diese paar Verse, die sich so schwer in ein räumliches Schema und so leicht in eine poetische Anschauung einfügen lassen, auf ein wirkliches Vorbild zurückgehen;[1] und nicht vielmehr ebenso frei erfunden sind wie die analogen Verse bei Euripides oder bei Äschylos.

Trotzdem oder vielmehr eben deshalb braucht nicht bezweifelt zu werden, daß dieselben Anakten des heroischen Zeitalters, die vielleicht[2] im Sternenmantel einherschritten, auch auf ihren Schilden und Panzern[3] als sieghafte Wappenzeichen Sonne, Mond und Sterne, ja endlich das Spiegelbild des ganzen Alls am Himmelsgewölbe anzubringen liebten.

Zeit einen halbvermoderten, nur noch an dem elfenbeinernen Gorgonion (ἐλεφάντινον πρόσωπον) kenntlichen „Schild des Menelaos", den dieser vor der Abfahrt von Troia dort aufgehängt haben sollte, im Heräon von Argos den Schild des Euphorbos (Paus. 2, 17, 3). Sehr leicht könnte in diesem oder einem anderen jonischen Apollotempel der „Schild des Achilles" mit den übrigen angeblichen Exuvien des von der Hand des Gottes gefallenen Helden gezeigt worden sein. Zu einem Anathem, einem jedem wirklichen Gebrauch entzogenen Prunkstück würde sowohl die kostbare, leichtverletzliche Technik, als auch die Fülle der rein friedlichen, keineswegs als δείματα φρίκτα zu bezeichnenden Darstellungen am besten passen. Man beachte übrigens, daß die zahlreichen Anspielungen auf die mykenische Schmelztechnik alle ohne Ausnahme nur in dem eingeschobenen Teil stehen. Für die Realität dieses Kunstwerks sind überdies bekanntlich von MURRAY und KLEIN (a. a. O. S. 39 f.) gewisse offenkundige Mißverständnisse der Deutung mit Glück ins Treffen geführt worden. Wer sich also weiterhin mit der Rekonstruktion befassen will, ist jetzt wenigstens von der drückenden Fessel der πέντε πτύχες befreit.

[1] Damit zerrinnt natürlich alles, was WILHELM KLEIN in seiner „Geschichte der griechischen Kunst" S. 39 und schon in seinem Bathykles (vgl. oben S. 312₂) vom „kosmischen Programm der altjonischen Kunst" behauptet hat. Denn die inhaltlichen Übereinstimmungen, die zwischen dem Mantelschmuck Alexanders des Großen und seines Nachfolgers Demetrios einerseits, dem kosmischen Schild des Achilles andrerseits bestehen, haben mit altjonischer Kunst und ihren angeblichen Sondertendenzen recht wenig zu tun. Sonst müßten auch die übrigen Sternenmäntel zweier Jahrtausende oder der gleich zu besprechende Sternenschild Alexanders altjonisch sein. Wenn ferner wirklich der Thron des amykläischen Apollon mit seinen drei Gruppen von Göttergestalten auf Erde, Meer und Himmel hinweist, wie KLEIN meint, so wäre auch das nur ein Ausläufer der altorientalischen kosmischen Throne (s. oben S. 36, 45 f.). Die Demeter von Phigalia mit Fisch und Taube in der Hand endlich, ebenso wie der rätselhafte Goldfisch von Vettersfelde gehören in die sicher auf orientalischer Grundlage erwachsene Symbolik ganz bestimmter (sog. orphischer) Kultkreise, über die ich andern Orts ausführlicher zu handeln hoffe.

[2] Siehe oben S. 83₉.

[3] Siehe oben S. 85₂ über den alten Panzer des Achilles.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ganz gewiß entbehrt die Vorstellung eines homerischen Burghäuptlings, der mit den Insignien des Kosmokrators geschmückt an der Spitze eines Häufleins von Lehensleuten gegen den nächsten Nachbarn sieben Stunden weit zu Feld zog, oder im Frieden mit dem Szepter in der Hand, Freude im Herzen, die Feldarbeit beaufsichtigt,[1] ebensowenig einer gewissen Komik, wie das Bild jenes Bauernkönigs, dessen Macht an den Grenzen der Castelli Romani zu Ende war, und der sich trotzdem vermaß, die ganze Welt wie den Himmelsmantel des Capitolinus um seine Schultern zu schlagen. Allein das Lächeln erstirbt auf den Lippen bei dem Gedanken, wie rasch das Abendland in die altorientalischen Ideen der Weltherrschaft und des Gottkönigtums hineinwuchs. Der Himmelsschild, der zu gewichtig erscheinen konnte für den Arm eines phthiotischen Sippenhäuptlings, sollte bald von dem großen Alexander seinen siegreichen Scharen bis ins Herz von Asien vorangetragen werden,[2] der Panzer[3] mit



Figur 41. **Alexander d. Gr. mit dem kosmischen Schild.** Goldmedaillon aus dem Fund von Abukir

[1] cf. Σ 556 „*βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῇ, σκῆπτρον ἔχων ἑστήκει ἐπ' ὄγμου γηθόσυνος κῆρ.*"

[2] Vgl. Abb. 41, nach DRESSEL, die Goldmedaillons von Abukir. Das kürzlich erst bekannt gewordene prachtvolle Stück, eine Schaumünze der Kaiserzeit, stellt sich nach den wohlbegründeten Ausführungen des Herausgebers als Kopie einer alexandrinischen Gemme dar. Der Schild zeigt den Coelus in der bekannten charakteristischen Stellung, wie er das „nalbaš šamē" ausbreitet, umgeben von den Tierkreiszeichen, also den *οὐρανός* und die *τείρεα πάντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται* oder wie Pherekydes sich ausgedrückt hätte „*ὠγηνὸν καὶ ὠγηνοῦ δώματα*". Da der Schild nur zur Hälfte in der Abbildung sichtbar ist, mag man in der abgeschnittenen Hälfte recht wohl die ständige Partnerin des Coelus, die *Οἰκουμένη*, ergänzen. Jedenfalls beseitigt dieses kostbare Fundstück den letzten noch möglichen Zweifel, daß auch der Mantel Alexanders (oben S. 39[4]), wie der des Demetrios mit dem Bilde des Kosmos geschmückt war. Auf dem Panzer brachte man die ebenfalls kosmologisch bedeutungsvolle Szene (s. unten Kap. IV), wie Athena den Giganten besiegt, eine Darstellung, die offenbar schon damals als Symbol des Imperiums über die Barbarenvölker galt, wie später in der Kaiserzeit die zahlreichen sog. Gigantenreiter. Vgl. über diese HAUG, Deutsche Zeitschrift für Gesch. und K., Bd. 10, 1891, und CUMONT, TMCM I, 158.

[3] Vgl. oben S. 66 Abb. 14 nach der bekannten Augustusstatue von Primaporta.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den kosmischen Symbolen des Sonnenwagens, des Morgensternes *Φωσφόρος*, und der geleitenden Heliade,[1] mit dem Coelus und der *Οἰκουμένη* die Brust des Augustus umschließen.

Selbständige kosmologische Bedeutung scheint die Vorstellung des sternenbedeckten Himmelsschildes, wenigstens soweit ich die Überlieferung zu übersehen vermag, nicht gewonnen zu haben. Allerdings scheinen Sonne und Mond dem Psalmisten[2] als „großer" und „kleiner", persischen Dichtern[3] als „goldener" und „silberner Schild" zu gelten, als „Schild des Himmels" bezeichnet die Sonne Ennius,[4] ebenso slavische Volkslieder,[5] und ein babylonischer Text[6] nennt überdies ein Sternbild „A-ri-tu" = „Schild";[7] jüngere Teile der Edda[8] kennen ferner einen Schild «Swalin», der vor der Sonnenscheibe steht und ihre sengende Hitze mildert, aber, so naheliegend das Gleichnis erscheinen könnte, das ganze Himmelsgewölbe wird m. W. nie und nirgends einem Schild verglichen. So erweist sich gerade jenes Bild, das nach den Methoden einer naturalistischen Mythendeutung am ehesten unmittelbar aus der sinnlichen Anschauung abgeleitet werden könnte, vielmehr als ein seitlicher Absenker jener andern, wirklich bodenständigen Vorstellungsreihen vom sternengeschmückten Himmelsmantel der Gottheit, deren

[1] Zur Deutung dieser Figur, die bisher die meisten Schwierigkeiten gemacht hat, hilft Parmenides bei DIELS[2] p. 114 fr. 1, Vers 5 und 9, wo die *Ἡλιάδες κοῦραι* als Lenkerinnen der Sonnenrosse erwähnt werden. Gemeint sind die Horen als Töchter des Helios (Quint. Smyrn. 10_{337}). Tauspendend erscheinen die Horen Orph. hymn. 43_6, wodurch sich das Krüglein der geleitenden Morgenstunde erklärt.

[2] ψ 33_2: „Ergreife (Jahve) den kleinen (צנה) und den großen Schild (מגן), schwinge Speer und Axt". Unter dem „Speer" Jahves ist der Speerstern „kakkab mulmul" zu verstehen, den auch die Babylonier mit dem Sternbild „Schild" (unten Anm. 5) verbinden (KUGLER S. 244). „Axt", בַּרְזֶל sĕgōr, *σαγαρίς*, securis, (hethitisches Lehnwort) ist die charakteristische Waffe des Adad-Tešup, bisher am Himmel nicht nachweisbar. Dazu siehe oben S. 84_2.

[3] So sehr häufig im Schah-namê des Firdusi (z. B. ed. Leiden. 5, 80: „Jeden Morgen, wenn einem goldenen Schilde gleich aus dem Osten die Leuchtende das Haupt erhebt"); cf. 612, 1612; 1482, 694 der „goldene Schild" der Sonne; ed. TURNER MACAN *IOYΛ*, I der „silberne Schild" des Mondes; ebenso 986, 443 ed. Leiden. „des Mondes Wange ward einem silbernen Schilde gleich". (Vgl. PAUL HORN in der Nöldekefestschrift S. 1039 ff.).

[4] Bei Varro VII, 73.

[5] Vgl. HANUSCH, Slav. Mythuswissenschaft S. 256.

[6] Das sog. Dilbat Tablet (81—7—6) BROWN Researches II, p. 150 ff.

[7] P. F. X. KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Münster 1907, p. 229 u. 244 (cf. S. 271 über den mit dem Ideogramm IS-DA bezeichneten Stern).

[8] Grimnismǫl 38.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mythische und geschichtliche Grundlagen im vorstehenden untersucht worden sind.

Nun wird es sich noch darum handeln, in einer weiteren Untersuchung an der Hand einiger bis jetzt aufgesparter Überlieferungen die Stellung und Bedeutung des mystischen Sternenkleides im ganzen Aufbau und Zusammenhang des bisher nur unvollkommen erfaßten einheitlichen Weltbildes der ältesten Zeit entsprechend aufzuklären.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Geographie und Geschichte des alten Orients

von **Dr. FRITZ HOMMEL,** o.ö. Professor der Semitischen Sprachen an der Universität München. **2.** neubearbeitete Auflage des „Abrisses der Geschichte des alten Orients" Erste Hälfte: Ethnologie des alten Orients. Babylonien und Chaldäa. 1905. VI, 400 Seiten Lex. 8° mit einer Karte. Geheftet M 7.50. (Die zweite Hälfte befindet sich im Druck und erscheint Ende 1910.)

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 1. Abteilung]

Griechische Mythologie und Religionsgeschichte

von **Dr. O. GRUPPE,** Professor am Askanischen Gymnasium in Berlin. 1906. Zwei Bände. XIV, 1923 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 36.—, in Halbfranzband M 40.—

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. V. Band, 2. Abteilung]

Grundriß der griechischen Geschichte

nebst Quellenkunde von **Dr. ROBERT von PÖHLMANN,** Professor an der Universität München. **4.,** neubearbeitete Auflage. 1909. VII, 334 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 5.80, in Halbfranzband M 7.50. (SOEBEN ERSCHIENEN.)

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 4. Abteilung]

Griechische Literaturgeschichte

von Prof. **Dr. von CHRIST,** München. **5.** Auflage, in Verbindung mit Dr. OTTO STÄHLIN, Prof. an der Universität Würzburg bearbeitet von Dr. WILHELM SCHMID, o. Prof. an der Universität Tübingen. Erster Teil: ***Die klassische Periode der griechischen Literatur.*** 45½ Bogen. Geheftet M 13.50, gebunden M 15.80. — Zweiter Teil, erste Hälfte: ***Nachklassische Periode der griechischen Literatur.*** 235 Seiten Lex. 8°. M 4.50. Zweiter Teil, zweite Hälfte erscheint 1911.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VII. Band]

Platon

von **CONSTANTIN RITTER.** Sein Leben, seine Schriften, seine Lehren. In zwei Bänden. Erster Band: Platons Leben und Persönlichkeit. Philosophie nach den Schriften der ersten sprachlichen Periode. 1909. XV, 586 Seiten. Geheftet M 8.—, in Leinwand gebunden M 9.—. (SOEBEN ERSCHIENEN.) Der zweite Band erscheint in Jahresfrist.

Neue Untersuchungen über Platon

Von **CONSTANTIN RITTER.** VIII, 424 S. Lex. 8°. Geheftet M 12.—, in Halbfranzband M 14.—. (SOEBEN ERSCHIENEN.)

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian von **MARTIN SCHANZ,** o. Professor an der Universität Würzburg.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. VIII. Band, 1.—4. Teil]

1. Teil: ***Die römische Literatur in der Zeit der Republik.*** Erste Hälfte: ***Von den Anfängen der Literatur bis zum Ausgang des Bundesgenossenkriegs:*** Mit Register. **Dritte,** gänzlich umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1907. XII, 362 Seiten. Lex. 8°. Geheftet M 7.—, Halbfranzband M 8.80. Zweite Hälfte: ***Vom Ausgang des Bundesgenossenkrieges bis zum Ende der Republik.*** **Dritte,** ganz umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. 1909. XII, 531 Seiten. Lex. 8°. Geh. M 10.—, in Halbfranzbd. M 12.—

3. Teil: ***Die römische Literatur von Hadrian bis auf Constantin (324 n. Chr.)*** **2.** Auflage. XVI, 512 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 9.—, Halbfranzband M 10.80

(II. Band 1. und 2. Hälfte erscheinen noch in diesem Jahr.)

Religion und Kultus der Römer von **Dr. GEORG WISSOWA,** o. Professor an der Universität Halle. **2.** Auflage erscheint Ende 1910.

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. V. Band, 4. Teil]

Grundriß der römischen Geschichte nebst Quellenkunde von **Dr. BENEDIKTUS NIESE,** Professor an der Universität Marburg a. L. **4.,** verbesserte und vermehrte Auflage. 1909. VII, 454 Seiten Lex. 8°. Geheftet M 8.—, in Halbfranzband M 9.80. (SOEBEN ERSCHIENEN.)

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. III. Band, 5. Abteilung]

Die Insel Malta im Altertum Von **ALBERT MAYR.** (Mit Unterstützung der Königl. bayer. Akademie der Wissenschaften). VI, 155 Seiten Lex. 8° mit 36 Abbildungen und einer Karte. Geheftet M 10.—

Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453) von Professor **Dr. KARL KRUMBACHER.** **2.** Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von Prof. Dr. A. EHRHARDT (Würzburg) und Prof. Dr. H. GELZER (Jena). XX, 1193 S. Lex. 8°. Geh. M 24.—, in Halbfranzbd. M 26.50

[Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. IX. Band, 1. Abteilung]

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ZWEITER BAND



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK
MÜNCHEN 1910

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

WELTENMANTEL UND HIMMELSZELT

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN ZUR URGESCHICHTE DES ANTIKEN WELTBILDES

VON

ROBERT EISLER

ZWEITER BAND



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK
MÜNCHEN 1910

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen hat sich der Verfasser vorbehalten

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

IV.

DER BAU DES HIMMELSZELTES

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

„ἡ Πλάτωνος οὐκ ἔστι τοιαύτη
αἰνιγματώδης οἵα ἡ Φερεκύδου".

Prokl. in Plat. Tim. I, 40

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Unter allen bisher besprochenen Überlieferungen, in denen das kosmische Götterkleid eine Rolle zu spielen schien, ist eine einzige — die Kosmogonie des Pherekydes von Syros einer noch weitergehenden Erörterung und Wiederherstellung sowohl fähig als auch bedürftig. Zu dem bereits besprochenen, erst seit einem Jahrzehnt bekannt gewordenen Papyrusfragment treten nämlich noch eine Reihe älterer Bruchstücke — zuletzt sorgfältig gesammelt von HERMANN DIELS in seinen „Fragmenten der Vorsokratiker" — von denen sich mindestens eines, die Erwähnung des „gestickten Mantels auf der geflügelten Eiche",[1] von Clemens dem Alexandriner nach einer Schrift des Gnostikers Isidoros zitiert, unmittelbar auf den hier behandelten Gegenstand bezieht.

Natürlich haben alle, die sich bisher gelegentlich oder besonders mit der aus mehr wie einem Grunde höchst merkwürdigen Schrift des Pherekydes zu beschäftigen hatten, auch irgendwie zu dieser rätselhaften Symbolverbindung Stellung nehmen müssen. Abgesehen von den älteren, mit naiver Intuition dem Richtigen sehr nahekommenden Deutungen,[2] die die Worte auf das über dem Weltenbaume aufgehängte Himmelstuch beziehen wollten, ohne sich viel darum zu kümmern, ob denn diese Vorstellungen in jener Zeit und in jenem Kulturkreis sonst auch nachzuweisen sind, liegen drei, ziemlich unbefriedigende, selbst von ihren Urhebern nicht mit allzugroßer Zuversicht vertretene Erklärungen vor.

Die Paraphrase von DIELS habe ich bereits angeführt.[3] Sie ist insofern die anspruchsloseste, als sie nichts zu erklären unternimmt, sondern sich schlecht und recht mit der Herstellung eines äußeren Zusammenhanges begnügt. Auf die unvermeidlichen Fragen, warum denn der Baum bezw. die Eiche, geflügelt erscheint, welche Rolle die δρῦς

[1] DIELS[2] p. 508, Clemens Al. IV, 53 aus Isidorus: „ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, πάντα ὅσα Φ. ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν, λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν."

[2] Siehe oben S. 194[3]–7 und 195[1].

[3] Siehe oben S. 197 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und das gestickte Tuch bei der Weltschöpfung spielen, bekennt DIELS in dieser unter dem ersten Eindruck der GRENFELL'schen Veröffentlichung 1897 geschriebenen Abhandlung[1] ganz offen, keine Antwort zu wissen, nachdem er noch ein Jahrzehnt vorher[2] den Flügelbaum als das im Weltraum schwebende, mit dem Tuch als sichtbarer Hülle bedeckte Gerüst der Erde bezeichnet hatte, eine Auffassung, an der auch ZELLER bis in die neueste Auflage seines Handbuches[3] festgehalten hat. Dagegen scheint DIELS selbst in der zweiten Auflage seiner Fragmentensammlung[4] zu der alten kosmologischen Deutung zurückgekehrt zu sein.

Daneben verzeichnet er freilich — nach einer brieflichen Mitteilung dieses Gelehrten — eine Deutung KAIBELS, der an einen märchenhaften, von Zeus benützten Webebaum denken wollte, mit Flügeln versehen, sodaß sich das ganze Gebilde in der Luft schwebend aus eigener Wunderkraft zu drehen imstande gewesen wäre.[5]

Gegen alle diese Erklärungsversuche erhebt sich der gleiche Einwand: ich vermag ihn nicht besser auszudrücken, als durch NEWTONS vielzitiertes Bekenntnis „hypotheses non fingo" — am wenigsten, wie man heute gern hinzufügen möchte, in mythologicis.

Allzulange sind die Geschichtsschreiber der antiken Philosophie von dem Vorurteil ausgegangen, daß der symbolische Ausdruck, wo er in philosophischen Schriften begegnet, die Mythen, die sich um die ältesten kosmologischen Darstellungen ranken, als frei erfundene Einkleidung oder doch als allegorisches Gewand einer dem Denker auch in abstracto gegenwärtigen, von ihm selbst neubegründeten Lehrmeinung aufgefaßt werden dürfen. Unter dieser Voraussetzung brauchte man

[1] Siehe oben S. 197[1].

[2] Archiv für Gesch. der Philos. I, S. 14. Dieselbe Deutung übrigens schon bei TIEDEMANN, Die ersten Philosophen Griechenlands S. 184.

[3] Philos. der Griech.[5] Ia, S. 83[4] versucht ZELLER, die — richtigere — Ansicht der älteren Autoren zu widerlegen. Sein Hauptargument glaube ich oben S. 220[4] ausgeschaltet zu haben.

[4] Vgl. S. 508 Note 1: „Gerüste der Erde". Durch besondere Güte des Verfassers konnte ich schon die Korrekturbogen des im Erscheinen begriffenen Werkes für meine Arbeit einsehen. Ich hoffe keine Indiskretion zu begehen, wenn ich verrate, daß noch in den Besserungen letzter Hand der gewissenhafte Verfasser zwischen einem „Gerüste der Welt" nach alter Weise und seinem „Gerüste der Erde" geschwankt hat, da ja ein Fragezeichen selbst in der endgültigen Redaktion noch seine Zweifel andeutet.

[5] Den Text nach *δώματα* (vgl. oben S. 197 Zeile 26) setzt K. so fort: „*ποιεῖ δὲ ὧδε· δρῦν μεγάλην ὑποστήσας καὶ ὑπόπτερον ποιήσας*" *κτλ.* Es ist offenbar, daß er im Text des Clemens „*ἐπ' αὐτῇ*" in „*τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον ᾠὸς* als lokale und instrumentale Bestimmung zu „*πεποικιλμένον*" zieht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

freilich auch an der Beispiellosigkeit der barocksten Einfälle und Vorstellungsgebilde keinen Anstoß zu nehmen; andrerseits war dann natürlich bei derartigen Willkürschöpfungen die Möglichkeit, Lücken der Überlieferung mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ergänzen, entsprechend gering. Nun erweist sich aber eine solche Auffassung selbst für einen Geist von der Freiheit und Beweglichkeit eines Platon als vollkommen unhaltbar.[1] Um so mehr wird man in der älteren Zeit gerade dort, wo der Ausdruck ins Mythologische fällt, auch bei philosophischen Schriftstellern im engeren Sinn, geschweige denn bei einem „παλαιὸς θεολόγος" wie Pherekydes von Syros den allerengsten Anschluß an vorhandene Überlieferungen anzunehmen haben. Eben an solchen Stellen wird man daher auf das bewährte Verfahren der vergleichenden Forschung die größten Hoffnungen setzen dürfen. Die Mythen, die in philosophischer Überlieferung vorliegen, sind deswegen nicht weniger und nicht mehr echte alte Mythen, als die in dichterischer Fassung erhaltenen. Wie diese künstlerischen, mögen jene lehrhaften Zwecken zuliebe abgewandelt und verändert worden sein. Allein in ihrem Kern sind die einen so wenig „erfunden", wie die andern. Nicht das freie Spiel unterhaltlicher Novellenerfindung[2] eines altjonischen Fabulisten, wohl aber das organische Werden und die geschichtliche Gebundenheit der Überlieferung gerade bei jenen mystischen Bildern und Gleichnissen, aus denen sich das älteste Weltbild aufbaut, verbürgt einer vorsichtigen, methodisch zu Werke gehenden Ergänzung den gesuchten Erfolg. Eben unter diesem Gesichtspunkt muß aber KAIBELS Vorschlag womöglich noch entschiedener abgelehnt werden, als die harmlose Märchenszene, die sich bei DIELS vor dem belustigten Blick des Lesers und des Ergänzers selber entrollt.

An sich ist ja gewiß die Vorstellung, daß irgend ein göttliches oder dämonisches Wesen einen Baumstamm in der Hand trägt, wie der Vater Zeus in der DIELS'schen „Novelle" trotz oder vielmehr wegen der verzerrten Größenverhältnisse dieses Bildes dem Mythus nicht fremd. Allein man wird zugeben, daß sich von den Giganten, Lapithen und Kentauren, die mit entwurzelten Baumstämmen kämpfen, oder von dem

[1] Nicht eines der berühmten mythischen Gleichnisse Platons ist erfunden: weder die Atlantisfabel, noch die Erzählung des Paphlagoniers Er, weder das Höhlengleichnis, noch der Flug der Seele, weder die Spindel der Ananke, noch die zweigeschlechtigen Wirbelmenschen der Urzeit. Ja selbst dort, wo sich die Quelle bis jetzt noch nicht greifbar nachweisen läßt, wäre es methodisch verfehlt, an ein Autoschediasma zu denken.

[2] Es ist sehr bezeichnend, daß sich gerade diese, ausschließlich die Neuheit der Erfindung ausdrückende literargeschichtliche Gattungsbezeichnung den Bearbeitern des pherekydeischen Originaltextes so ungesucht aufgedrängt hat.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gemütlichen Waldgeist Chiron, der sich von der Jagd mit einem wildbretbehangenen Fichtenstämmchen im Arm heimwärts zu seinem Pflegling trollt,[1] nur schwer eine Brücke schlagen läßt zu dem weltenschöpfenden Zeus und seiner heiligen Hochzeit.

KAIBELS Annahme aber scheitert schon von vornherein nicht nur an dem Mangel eines jeden noch so entlegenen Beleges für seinen automatisch rotierenden Webebaum,[2] dessen Spuren, wenn er je in der Phantasie irgend eines Volkes lebendig gewesen wäre, kaum so spurlos aus der reichen Überlieferung über die Weltenwebe verschwunden wären, sondern vor allem an der vollständigen Nichtachtung der inneren Sprachform und des sinnlichen Anschauungsgehalts der Worte, die gerade bei solchen selber noch halb bildlichen Überlieferungen vor allem berücksichtigt werden müßten.

Solange keine Stelle beigebracht wird — und ich glaube, damit hat es gute Wege! — die bewiese, daß die Alten in dem *ἱστός*, dem „Mast", „Träger" oder „Ständer" am Webstuhl ein *δένδρεον*, eine *δρῦς*, einen Baum, ja überhaupt etwas Gewachsenes, Lebendes erblickten, solange muß KAIBELS Vorschlag a limine abgewiesen werden.

Nicht besser steht es mit der alten DIELS-ZELLER'schen Theorie vom „Gerüste der Erde": Daß man je ins Innere der Erde oder unter sie einen Baum als Träger der Oberfläche hingestellt habe — etwa in der Rolle jenes riesigen Lucifer, an dessen zottigen Leib Dante und Virgilius durch das Erdinnere hinabklettern, — davon ist nirgends eine Spur zu finden, als nur in der allzufrei spielenden kosmologischen Phantasie der neueren Erklärer.

Dabei fehlt der Vorstellung noch überdies jede innere Logik.[3] Allerdings, man hat zu allen Zeiten und aller Orten das kindliche Problem,

---

[1] Rotfig. Vasenb. bei GERHARD auserl. Vbb., III. Bd. Taf. 227. Der Typus wirkt noch in der Katasterismenlitteratur fort. Vgl. die Abb. BOLL, Sphäre S. 145.

[2] Als Spindel („*ἄτρακτος*" s. oben S. 98₄, 200₀, 244₂), als Radnabe („*ἀξών*") ist die Weltachse wohl aufgefaßt worden. Vgl. etwa Hippolyt. ref. IV, 49 p. 122₅ ff.: „*ὑπόπτερος ἄξων, ὁ περαίνων ἑκατέρους τοὺς πόλους διὰ μέσης τῆς γῆς καὶ στρέφων τὸν κόσμον.*" Allein der Webebaum ist gewiß schon durch seine ausnahmslos wagrechte Lage für eine Vergleichung mit der Weltaxe ganz ungeeignet.

[3] ROHDE, Psyche S. 6 spricht sehr schön, — m. W. als erster — von einer „phantastischen Logik" in der Vorstellungsbewegung jener ältesten, mythenbildenden Zeit. Nur diese, nicht etwa eine verstandesmäßig gebundene Nüchternheit der Gedankenfolge ist auch hier gemeint. Ich gebrauche den Ausdruck trotz der Gefahr eines möglichen Mißverständnisses, um die vollkommene Ausschließung spielender Willkür oder ästhetischer Freiheit auszudrücken, die ich in diesen Symbolgebilden zu finden glaube.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wer denn die Erde trage, in einer Art gelöst, die den recursus in infinitum in der gröblichsten Form herausfordert.[1] Denn wer sollte wieder die mythische Schildkröte, oder den geheimnisvollen Fisch, wer den unermüdlichen Riesen tragen, auf dessen Rücken die Welt wuchtete? Und es war wirklich nicht der dümmste Einfall, auf den ein grübelnder Geist kommen konnte, als buddhistische Denker die Behauptung wagten, die Erde sei in einem unaufhörlichen Fallen in die unendlichen Tiefen des Weltraums hinab begriffen![2] Gewiß, es hat Leute gegeben, die die Erde als eine von vier oder sieben Säulen getragene Tischplatte[3] aufzufassen beliebten, ohne sich allzuviel Gedanken zu machen, worauf denn ihrerseits die Tischfüße stehen sollten, so daß noch das Buch Hiob, einerseits von den Tragsäulen der Erde (9, 6) sprechen und dann wieder die Allmacht Gottes bewundern konnte, „der die Erde ruhen läßt über dem Nichts".[4] Aber daß jemand das Schweben der Erde — gesetzt den Fall, man dürfte wirklich dem Pherekydes diesen für ihn höchst unwahrscheinlichen Gedanken zutrauen[5] — dadurch ausgedrückt haben sollte, daß er ihr einen „fliegenden" Baum zum Träger gab, — das heißt doch der kosmischen Phantasie, die im Gegenteil gewohnt war, mystisch bedeutsame Bäume mit ganz besonders mächtigen Wurzeln zu begaben,[6] etwas zuviel auf einmal zumuten. Ja, gesetzt selbst den Fall, man wollte sich über das Ungeheuerliche an dieser Vorstellung hinwegsetzen[7] —

[1] Eine sehr lehrreiche Stelle dieser Art bietet die rabbinische Kosmologie Mon. Jud. p. 229, 758 Chagiga XII, 6): „R. Jose sagte: .... Worauf ruht die Welt? Auf Säulen.... Die Säulen ruhen auf dem Wasser..... Das Wasser ruht auf Bergen..... Die Berge werden gehalten vom Winde..... Der Wind ruht auf dem Sturm..... Der Sturm hängt am Arme des Heiligen, gelobt sei er."

[2] S. Warren, Les idées philosophiques et religieuses des Jainas, trad. Pointet, Ann. du Musée Guimet X. Bd. p. 410.

[3] Siehe unten über die „*θεῶν τράπεζα*".

[4] c. 26, 7. Möglicherweise gehören diese beiden Vorstellungen verschiedenen Schichten des Buches an. Jedenfalls mag es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß bei aller Uneinigkeit über die Abfassungszeit des Buches Hiob bezw. seiner einzelnen Teile, kein Ansatz über 500 hinaufgeht, die Mehrzahl aber das Buch erst in die Zeit Alexanders d. Gr. setzt, sodaß die Priorität der Vorstellung von der *γῆ μετέωρος* der milesischen Philosophie auf jeden Fall gewahrt bleibt. Die Wurzeln dieser höchst fruchtbaren, absolut unorientalischen Idee sollen weiter unten zur Besprechung gelangen.

[5] Diels hat bekanntlich dieser Annahme zulieb das Zeitalter des Pherekydes sehr tief herabgerückt.

[6] Nach Plinius N.H. 16, 55 reichen z. B. die Wurzeln der heiligen Eiche von Dodona bis in den Tartarus.

[7] Die indische Überlieferung (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 114) kennt tatsächlich einen seltsamen Wunderbaum, dessen Wurzeln im Himmel, dessen Wipfel der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wem schwankt nicht buchstäblich der Boden unter den Füßen, wenn er sich bemüht, die sichtbare Oberfläche der wohlgegründeten, unerschütterlich festen Erde unter dem Bilde eines leichten Gewebes, lose hingespreitet über die schwanken Wipfel eines fliegenden Baumes zu erfassen?

Ich glaube es wäre an der Zeit, sich die Augen zu reiben und zu erwachen, bevor man aus den luftigen Höhen dieses schwindelerregenden Schwebetraumes allzu unsanft auf den gewohnten Boden der harten Wirklichkeit herabstürzt!

Jedenfalls hat vor diesen beiden Auslegungsversuchen der dritte noch zu besprechende Gedanke den großen Vorzug voraus, daß er sich in methodisch einwandfreier Weise an Gegebenes anlehnt: mit richtigem Blick haben nämlich sowohl HENRI WEIL[1] als auch DIELS[2] erkannt, daß die Erklärung für dieses jedenfalls sonderbare, und wenn man so sagen darf, unnatürliche Vorstellungsgebilde irgendwo in einer Kulthandlung, im Zeremoniell irgendeiner *ἱερὸς γάμος*-Feier oder dergleichen zu suchen ist, und vermutungsweise auf den am Mast des heiligen Schiffskarrens aufgehängten Panathenäenpeplos hingewiesen. Ich selbst bin lange Zeit im Banne dieses schon durch Zufälle der Überlieferung[3] nahegelegten Gedankens gestanden.[4] Vieles, woran WEIL und DIELS nicht einmal gedacht hatten, schien für diese Annahme zu sprechen: man

Erde zugekehrt sind und der demnach einigermaßen der Vorstellung eines „fliegenden" oder „schwebenden" Baumes entspricht. Vgl. Kathaka Upanishad VI, 1: „Aufwärts die Wurzeln, abwärts die Zweige hat der ewige açvattha (Feigenbaum), er heißt «Samen», er «Brahma», er «amrtam» in ihm beruhen alle Welten, über ihn hinaus ragt keiner." Vgl. Bagaradgita XVI, 1 „aufwärts die Wurzeln" u. s. w. wie oben . . „der açvattha, dessen Blätter die Metra sind, wer ihn kennt ist der Veden kundig". Vgl. Ṛgv. 1, 24, 7: „Im Bodenlosen hält aufrecht König Varuna, der Heiliggesinnte, den Schopf des Baumes. Abwärts sind sie gerichtet, oben ist ihre Wurzel, möchten die Strahlen in uns hineingelegt sein." Eine ähnliche Vorstellung („Wurzeln oben, während sich die Wipfel wie umgekehrte Tannen nach unten verjüngen") wollte mit andern SCARTAZZINI (Dantehandb. 402; Comm. Lips. II, 434 ff.) aus der Beschreibung des „albero mistico" Purg. XXII, 131 ff. herauslesen. Doch ist davon m. E. in den Originalworten des Dichters („un arbor che trovammo in mezza strada | con pomi ad odorar soavi e buoni; | e come abete in alto si digrada | di ramo in ramo, cosi quello in giuso, | cred'io perchè persona su non vada") nichts zu finden.

[1] In dem oben S. 195[4] erwähnten Aufsatz.

[2] a. a. O. S. 147.

[3] Origenes c. Cels. bei DIELS[2], S. 509 fr. 5 erwähnt den Panathenäenpeplos so unmittelbar nach Anführung einiger Zeilen Pherekydeischen Textes, daß man fast versucht ist, auch das noch zum Zitat zu ziehen.

[4] In zwei, im März und April 1907, im Eranos Vindobonensis und im k. deutschen archäologischen Institut in Rom gehaltenen Vorträgen (vgl. den Bericht von HERMANIN, in Seemanns „Kunstchronik" 1907, Sp. 444 ff.) habe ich noch diese Vermutung vertreten.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kennt die schöne Exekiasschale mit dem Dionysosschiff, wo der Gott unter der heiligen Eibe gelagert im Schatten dieses lebenden Mastbaumes über das ruhige Meer hinfährt;[1] im Schiffskarren der Nerthus, von dem Tacitus[2] zu berichten weiß, und der nach seinem Zeugnis „vestibus contecta" einherfuhr, dachte sich MANNHARDT[3] den Maibaum als „arbor intrans" über Land gezogen, und mit ein wenig Phantasie konnte man sich leicht die „Kleider" oder „Vorhänge", mit denen der Karren bedeckt war, in einen über dem Maibaum aufgehängten Peplos der Göttin, wie bei der Panathenäenprozession umdeuten. Dazu kam noch, daß dieses Dionysosschiff mit dem lebenden Mastbaum gerade für die jonischen Städte Kleinasiens[4] nachweisbar ist und als kosmisches Symbol, als Vorbild des Erdnachens, wie ihn vielleicht Thales,[5] sicherlich die Babylonier[6] gekannt haben, recht gut seinen Platz in der Kosmogonie des Pherekydes ausgefüllt haben könnte. Gerade für ein Schiff wäre dasselbe Epitheton „*ὑπόπτερος*" „beflügelt", das bei Pherekydes soviel Kopfzerbrechen verursacht hat, anderweitig bezeugt[7] und die Möglichkeit einer Übertragung des Ausdrucks auf den Mast des Schiffes als Träger der „Segelflügel" ließ sich von vornherein gewiß nicht ausschließen. Trotzdem glaube ich heute, auch diese besser begründete Vermutung rundweg abweisen zu sollen. Denn vor allem muß doch bedacht werden, daß die Stellung dieses seltsamen Fragments vom geflügelten Baum im Zusammenhang der ganzen Pherekydeischen Kosmogonie noch in gar keiner Weise festgelegt worden ist.

Es ist ein Einfall, aber auch nicht mehr, wenn DIELS und KAIBEL das versprengte Stückchen gerade in die Lücke zwischen den zwei

[1] GERHARD, Auserl. Vbb. I, Taf. 49; Wiener Vorl. Bl. 1888 t. VII, 1[9]; PANOFKA, Vasi di premio Taf. IV, 6. Soeben veröffentlicht ARTHUR J. EVANS, Transact. III[rd] Intern. Congr. Hist. Rel. vol. II, p. 196 einen minoischen Goldsiegelring, den RICHARD SEAGER (Pennsylvania) in Moklos auf Kreta ausgegraben hat. Er stellt den „Advent" einer Göttin auf einem Schiff mit Tierkopfheck dar, dessen Mast der heilige Baum bildet.

[2] Germania 9 cf. 40. Vgl. dazu „Frigg, auf der Erde Schiff fahrend" im Solarliod v. 77.

[3] Feld und Waldkulte[2] I, 583 ff.

[4] Smyrna z. B. vgl. USENER Sintflutsagen S. 116, 2.

[5] DIELS FVS[2] p. 9 Z. 29 (Seneca).

[6] Diodor II, 29: „*περὶ δὲ τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται λέγοντες αὐτὴν σκαφοειδῆ εἶναι καὶ κοιλήν.*" Dazu vgl. Herodot I, 194 über die kreisrunden, auf dem Euphrat verwendeten Boote und die Abbildungen bei Maspero hist. anc. des peuples I, 542, wo übrigens seltsamerweise behauptet wird, Diodor spreche von einem umgekehrten Schiff. Ich erwähne das, weil der Irrtum seither dutzendfach nachgeschrieben worden ist.

[7] Pind. Ol. 9, 24: „*ὑπόπτερος ναῦς*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kolumnen des Papyrus Grenfell hineinzwängen wollen. Geradesogut kann es, wenn auch nicht leicht vorher, so doch sehr wohl irgendwo im folgenden, heute verlorenen Text gestanden haben.

Bleibt also immer noch die erste, unerläßliche Voraussetzung jeder Deutung des „geflügelten Baumes" die Wiederherstellung des Gedankenganges der ganzen Pherekydeischen Kosmogonie in allgemeinen Umrissen, natürlich soweit das die vorhandene Überlieferung gestattet, — eine Aufgabe, die auch an sich bei der Eigenart und Bedeutsamkeit dieses Schriftdenkmals gewiß die aufzuwendende Mühe reichlich lohnt. Für jeden derartigen Versuch aber legen nun schon von vornherein die Ergebnisse der bisher durchgeführten Untersuchung über den Mythus von der Weltenwebe eine bestimmte Richtschnur fest.

Denn so gewiß ein griechisch geschriebenes Sprachdenkmal zunächst aus klassischen Vorstellungen heraus erklärt werden soll, so wenig wird man bei der Untersuchung eines Textes, den schon die Alten aus irgendwelchen Gründen auf orientalische Vorbilder[1] zurückführen zu

[1] Pherekydes von Syros als „*μαθητὴς Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων*" Diels FVS[3] p. 8 Z. 41 (Josephus Flav.). Angebliche Studienreise des Pherekydes nach Ägypten, ibid. p. 296 Z. 11 und 13 (Cedren). „*Φ. κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία*" (ibid. p. 504 Z. 26 f. (Suidas). „*Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φ. λαβὼν τὰς ἀφορμάς*" ibid. p. 509$_5$ (Philo von Byblos). *Φ. λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν*" ibid. p. 508 Z. 3 ist ein besonders wichtiges Zeugnis, weil es sich unmittelbar auf die Vorstellungen vom *φᾶρος* und der *ὑπόπτερος δρῦς* bezieht. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß die von Clemens bezw. dem Gnostiker Isidoros für Pherekydes Vorlage gehaltene pseudepigraphe „Prophetie des Cham" wirklich altorientalisch gewesen wäre. Wes Geistes Kind dieser ehrwürdige „Prophet" gewesen ist, läßt sich vielmehr noch unschwer erkennen. „Erez-Cham" „*γῆ Χάμ*" (LXX) ist in Ps. 105$_{23. 27}$, 106$_{22}$ ein offenbares Parallelsynonym zu Mizraim, LXX: *Αἴγυπτος*. Man hat längst (vgl. Ebers, Ägypten I, 55; Lefébure, Transact. Soc. Bibl. Archeol. IX, 170 mit dem Hinweis auf den ägyptischen Gott Chem) zu diesen Stellen den alteinheimischen Namen Kēmet, koptisch *KHME, KHMI* oder *XHME* = „die schwarze" (sc. Erde des Nillands, im Gegensatz zu „dešret" der „roten" Erde der libyschen Wüste) verglichen (s. Plutarch, de Isid. 32 *χημία* = *μελάγγειος*). Infolge der bei Plutarch, De Is. et 38 und in altägyptischen Texten (Brugsch, Rel. und Myth. 647) bezeugten Deutung der Isis auf die vom Nil befruchtete Erde führt die Göttin spätestens in hellenistischer Zeit den Beinamen *Χημία* (griech. = *μελανηφόρος*, Orph. hymn. 42 f. volksetym. mit „*Αἰγύπτου χεῦμα*" zusammengestellt) und erscheint in alchemistischen Texten hermetischen Ursprungs als Patronin der „schwarzen Kunst" zauberkräftiger *χεύματα*, der *χημεία*. Mit ihr wetteifert als Offenbarer alchimistischer Geheimnisse der Hermes Trismegistos selbst, *Ἑρμο-χύμιος* (= *μελάμβωλος* Steph. Byz.) d. h. der mit dem Gott Chem von Punt ausgeglichene Weisheitsgott Dhuti-*Θεῦθ*. Eine „*προφήτεια τοῦ Χαμ*" kann also nur eine hermetische Schrift alchimistischen Inhalts gewesen sein, wahrscheinlich in apokalyptischer Form mit der Enthüllung kosmischer Geheimnisse verbunden, in der, sei es nach Pherekydes, der ja dem Zeugnis des Papyrus Grenfell zufolge in Ägypten gelesen und abgeschrieben wurde, sei es nach

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sollen glaubten, und der tatsächlich der Kritik in drei Zeilen der glücklich wiedergefundenen Urschrift nicht weniger als drei verschiedene, nur auf diese Weise zu erklärende Züge dargeboten hat,[1] die Heranziehung morgenländischer Überlieferungen oder Bildwerke, zunächst wenigstens zu heuristischen und vergleichenden Zwecken zu scheuen haben.

Tatsächlich bewährt sich dieses Verfahren schon gleich wieder bei der Bestimmung und Erklärung des Titelsymbols der Pherekydeischen Kosmogonie in überraschender Weise. Man hat behauptet, daß die antike Überlieferung zwischen mehreren Bezeichnungen der fraglichen Schrift schwankt,[2] und führt zum Beweise dessen drei Stellen an:

Die erste[3] davon bietet nur ein recht unbestimmt klingendes Zitat „*Φερεκύδης ἐν τῇ θεολογίᾳ κτλ.*"; die zweite dagegen liefert eine ausdrückliche Aufzählung der Titel des ganzen Pherekydischen Schriftwerks in folgenden Worten:[4]

„Alles was er geschrieben hat ist folgendes: der «Siebenwinkel» oder die «Göttermischung»[5] oder «Götterzeugung», eine Götter-

einer unbekannten Quelle (vgl. unten über Philons Theorie vom kosmischen Baum) von der *ὑπόπτερος δρῦς* und dem *φᾶρος* die Rede war. In der Völkertafel Gen. 10$_6$ ist *Χάμ* (= ʿAmm, arabischer Namen des Mondgottes) als Ahnherr der Leute von *Χούς* (l. Kôš), *Μεσραΐν* (l. Muzrî), *Φούδ* (l. Pût), alles drei Namen arabischer Landschaften, (HOMMEL, GGGAO 16 f.) und *Χαναάν* erwähnt. Da man in hellenistischer Zeit — wie übrigens die populären Bibelversionen noch heute — *Χούς* für Kûsch = Nubien und Äthiopien, *Μεσραΐν* für Mizraïm = Ägypten las, erklärt sich ohneweiters, daß die Alexandrinischen Gelehrten, denen die hermetische Cham-prophetie und die Septuaginta vorlag, das alchimistische Werk für eine ägyptische oder phönizische (Phönizien vulgo = Kanaan) Geheimlehre (oben „*Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία*") hielten. Gab sich das Werk selbst für phönizisch aus (ähnlich wie die hermetischen Môchos-Pseudepigraphen, oben S. 268$_0$), dann kann es nicht älter gewesen sein als die Septuaginta. Die hier zusammengestellten Nachrichten sind also wichtiger für die Erkenntnis der Kulturschichten, in denen Pherekydes nachwirkte, als derer, aus denen seine Lehre erwachsen ist. Ihre Bedeutung liegt nur darin, daß man zu einer Zeit, wo die orientalischen und orientalisch-hellenistischen Quellen noch reicher flossen, auf die Übereinstimmungen zwischen Pherekydes und seinen angeblichen Vorbildern, die sich gewiß nicht alle durch späte Benützung der Pherekydeischen Theogonie erklären lassen, aufmerksam geworden war.

[1] Siehe oben S. 202 über die Wortform *ὠγηνός*, S. 206—209 über die *ὠγηνοῦ δώματα* und die entsprechenden Darstellungen auf den babylonischen Kudurrus, endlich S. 199 ff. über die männlichen Weber im Orient.

[2] Unter den Bedenken, die seinerzeit DIETERICH im „Abraxas" 99 S. gegen die seither glänzend erwiesene Echtheit der Pherekydeischen Schrift vorgebracht hat, stehen diese angeblichen Widersprüche an erster Stelle.

[3] DIELS FVS^3 71 B. 10 p. 510 (Apoll. de pron. p. 65, 15 SCHN.).

[4] Suidas s. v. *Φ.* DIELS^2 p. 504 Z. 32 f., 71 A 2.

[5] Die folgenden Untersuchungen werden das, was heute gewöhnlich Theokrasie genannt wird (vgl. LOBECK Aglaoph. 614, KERN, De Orphei etc. theog. 92), die be-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lehre,[1] enthaltend Ursprung und Abfolge der Göttergeschlechter" („*ἔστι δὲ ἅπαντα ἃ συνέγραψε ταῦτα: Ἑπτάμυχος ἤτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἐστὶ δὲ θεολογία* ⟨[*ἐν βιβλίοις* ī]⟩[2] *ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς*").

Dazu kommt dann als angebliche Variante die Nachricht des Eudem:[3] „Pherekydes von Syros (zählt) als die drei Urwesen, die von Ewigkeit her bestehen, den Zâs und den Chronos und die Chthonie auf... Den Chronos aber läßt er aus seinem eigenen Samen Feuer, Windhauch und Wasser erzeugen . . und aus diesen in fünf Winkeln verteilten (Prinzipien) ein zahlreiches weiteres Geschlecht von Göttern hervorgehen, das „Fünfwinkelgeschlecht" oder, was dasselbe ist, „das in fünffacher Ordnung gegliederte" Geschlecht genannt („*ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον*[4] *καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον*").

---

wußte Ausgleichung verschieden benannter Göttergestalten, auch für die Pherekydeische Theogonie im reichsten Maß nachweisen könne. Insofern wäre dann dieser Titel ein wertvolles, ja unentbehrliches Zeugnis — wenn man nur eben beweisen könnte, daß die Alten das Wort in diesem Sinne verwendet haben. (Die neuplatonischen, in den Lexicis angeführten Stellen, Jamblich. Vita Pyth. p. 470; Suidas s. v. *Ἡραισκός*, Damask. bei Phot. bibl. 335_{34} verstehen immer *θεοκρασία* als Vereinigung, [*ἕνωσις*] mit der Gottheit.) Immerhin kann der Titel, wenn er alt ist, eine sehr konkrete Bedeutung haben (vgl. oben S. 223_7 über „*γέννη καὶ κρῆσις*" bei Empedokles und den orphischen „*Κρατίῳ*"; dazu den Ausdruck *συστῆναι γενεὰν θεῶν* in dem oben angeführten Zitat). Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß *κρᾶσις* hier für Liebesvereinigung (gnostisch „Syzygie") der Götter steht; sonst heißt das freilich *μῖξις* (über den Unterschied vgl. Alex. von Aphrodisias, de mixtione 216_{14} BRUNS; ARNIM fragm. stoic. II, 155). Irgend ein Grund, das Wort an sich für spät zu erklären, liegt m. E. nicht vor. Siehe auch in der unten folgenden Tabelle den Psephos von *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ*.

[1] DIELS hat auch diesen letzten, farblosesten Ausdruck hier und in dem Zitat des Apollonios groß gedruckt. Keinesfalls kann es sich um Anführung eines weiteren, selbständigen Titels handeln, da alle erhaltenen Fragmente offenbar einem Werk angehören. Wird das aber zugegeben, so ist nicht recht einzusehen, warum als Überschrift für die Sammlung der vorhandenen Bruchstücke gerade dieser generelle Titel gewählt wurde, der doch zweifellos nur die Gattung des Schriftwerkes zu bezeichnen hatte. Suidas selbst — so verstehe ich den Satzbau — scheint *θεολογία* nicht mehr wie die zwei vorangestellten als Untertitel, sondern als allgemeine Bezeichnung betrachtet zu haben.

[2] Von GUTSCHMID wohl mit Recht athetierte Angabe, die aus einer folgenden Zeile — über die Bücherzahl der „Autochthonen" des Leriers — versehentlich hinaufgeraten zu sein scheint. Selbst wenn die hohe Stichenzahl (?) 600 die am Rande des Papyrus Grenfell beigefügt ist, ganz unbedenklich wäre — das Werk müßte dann etwa die Länge der Hesiodeischen Theogonie gehabt haben —, bleibt eine Einteilung in zehn „Bücher" doch unwahrscheinlich.

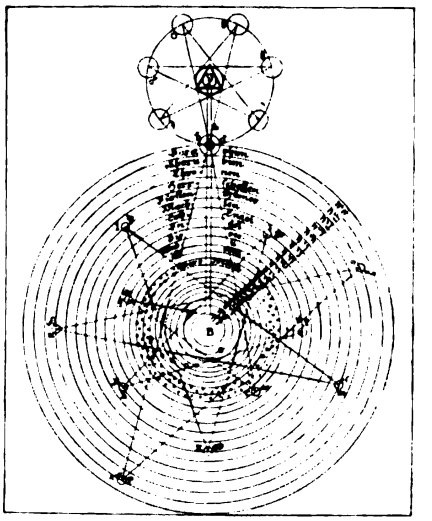
[3] DIELS FVS[3] p. 506 Z. 28 ff.

[4] Ganz mißbräuchlich wird die Schrift des Pherekydes als die „Pentemychos" zitiert. *Π.* ist hier als Adjektiv zweier Endungen auf *γενεά* bezogen, *μυχός* als Substantiv ist gen. masc.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wer hier genau zusieht, wird m. E. einen Widerspruch oder auch nur ein Schwanken in den Quellen gar nicht finden können.

Denn während Suidas den Ausdruck „*Ἑπτάμυχος*" als Überschrift bezw. Titelsymbol der ganzen Schrift anführt, wird die Bezeichnung *πεντέμυχος* (= *πεντέκοσμος*) bei Eudem nur auf eine bestimmte Göttergruppe (*γενεὰ θεῶν*) angewendet, die ausdrücklich zu der Dreiheit ewiger Urwesen, Zas, Chronos und Chthonie in Gegensatz gestellt wird: und zwar als eine Fünfheit, die erst durch Einführung einer zweiten Dreiheit erschaffener Stoffe (*πῦρ, πνεῦμα, ὕδωρ*) aus dem ältesten Urwesen, dem Chronos, entstanden ist. Wo liegt nun aber der Widerspruch, wenn das uranfängliche, aller Schöpfung vorangehende Sein als Dreiheit vorweltlicher Wesen dargestellt, die zweite Seinsstufe der Welt, das Erschaffene als Fünfheit aufgefaßt, das Ganze der Wirklichkeit endlich als Siebenzahl bezeichnet, und dieses oberste Symbol als Titel der ganzen Kosmogonie vorangestellt wird? M. E. kann im Gegenteil nicht leicht etwas mehr Licht über die Anlage und die mystische Darstellungsweise der Pherekydeischen Schrift verbreiten, als diese beiden, vortrefflich zueinander stimmenden Überlieferungen. Denn wenn auch für die Urdreiheit dieser Kosmogonie kein Namen erhalten ist, so genügt doch die Tatsache, daß die Fünf- und Siebenheit nicht als abstrakte Zahl, als Pentas oder Heptas schlechthin eingeführt wird, sondern unter einem jedenfalls — wie immer man die Bezeichnung verstehen mag — auf ein räumliches Gebilde hindeutenden Namen auftritt, vollauf, um zu erkennen, daß Pherekydes, der zuerst von allen Hellenen der rhythmisch gebundenen Rede für seine Darstellung entsagte,[1] dafür als erster unter allen griechischen Schriftstellern in seiner Theologie, wie nachmals der *ἱερὸς λόγος* der Pythagoreer, wie Philolaos und Platon[2] geometrische Symbole zum Ausdruck mystischer Lehren verwendete.



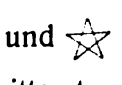
Figur 42. **Die Sephirot und der mystische Siebenstern.**
Kosmogramm aus dem „Sohar". Nach dem Kupferstich in WELLINGS opus magico-cabbalisticum.

[1] Suidas s. v. *Ἑκαταῖος*. DIELS FVS[2] p. 505 „*πρῶτος . . συγγραφὴν πεζῶς ἐξενεγκεν Φερεκύδης*" cf. ibid. p. 504 Ziff. 28.

[2] Prokl. in Eukl. p. 22, 9 FRIEDL. DIELS[2] p. 246: „Theologie in Gestalt von mathe-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

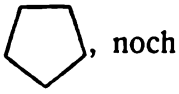
Da die überlieferten Namen dieser vorauszusetzenden Diagramme *ἅπαξ εἰρημένα* sind, ließe sich natürlich aus den Schriftquellen allein auf ihre Gestalt kein Rückschluß ziehen. Um so dankbarer muß man das Zeugnis der monumentalen Überlieferung begrüßen, die durch jene oben[1] abgebildeten altbabylonischen Darstellungen der zwei kosmischen Symbole, des Heptagramms und des Pentagramms, der Forschung das Recht verbürgen, den Gebrauch derartiger kabbalistischer Zeichen in die Urzeit der antiken Kultur zurückzudatieren.

Selbst wenn nicht gerade *ἑπτάμυχος* und *πεντέμυχος* bei Pherekydes in so bezeichnender Weise nebeneinander gestellt wären, könnte man die Beziehung dieser Ausdrücke auf diese beiden Kosmogramme  und  nur schwer vermeiden. Daß der Gedanke in der bisherigen Litteratur noch nicht aufgetaucht ist, beweist bloß, daß der dicke Staub, der sich im Lauf der Jahrhunderte über den Büchern in Doktor Faustens Studierstube aufgehäuft hat, seit den Zeiten des jungen Goethe nicht mehr gelüftet worden ist. Einmal aufmerksam gemacht, sieht wohl jeder ein, daß diese seltsamen Ausdrücke erst aus solchen Vorstellungen heraus einen sinnlichen Anschauungsgehalt empfangen. Auch wer nie selbst zu den im tiefsten Grund einer gewundenen Talschlucht — *„ἐν μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο“* — gelegenen Ruinen von Mykenä hinaufgepilgert ist, wird gerne zugeben, daß das von den bisherigen Bearbeitern recht gut mit „Schluft“ übersetzte Wort *„μυχός“*, anderswo auf Höhlengänge, tiefe Meerbusen, Flußmündungen oder sonstwie schwer zugängliche, tief eindringende Öffnungen angewandt, nur spitze Winkel bezeichnen kann, während der allgemeinere Ausdruck *„γωνία“* auch auf rechte oder gar einladend geöffnete stumpfe Winkel passen könnte. Wie das deutsche Wort „schliefen“ nur im Hinblick auf enge, mählich sich verjüngende Öffnungen gebraucht wird, kann wohl auch der Ausdruck *μυχός* nur auf spitze Winkel angewendet werden. Bedenkt man aber weiter, daß schon die Gleichung *„πεντέμυχον, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον“*,

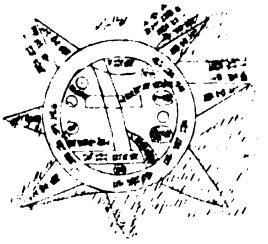
matischen Figuren (*„θαυμαστὰ δόγματα περὶ θεῶν διὰ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν“*) lehrt Plato und der *Ἱερὸς λόγος* der Pythagoreer (*„παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θείων δογμάτων“*) und Philolaos in den «Bakchen».“ cf. Plut. de Isid et Osir. c. 75: *„οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ ἀριθμοὺς καὶ σχήματα θεῶν ἐκόσμησαν προσηγορίαις“*; ibid. c. 30 ist die Darstellung einer Triade durch den Dreieckswinkel V, wie oben S. 334 vorausgesetzt, ausdrücklich bezeugt: *„τὴν μὲν τοῦ τριγώνου ⟨γωνίαν⟩ Ἅιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι“*. Diagramme bei Anaxagoras glaubt Kothe, Fleckeisens Jahrbb. 1886, S. 769 ff. aus Clem. Alex. Strom. I, 364 P. und Laert. Diog. II, 11 (Diels² p. 296, Z. 26) erschließen zu können.

[1] S. 304 Abb. 36 und Anm. 5.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ganz abgesehen von der ausschließlichen Verwendung „regelmäßiger" Gebilde in der Konfigurationsmystik den Gedanken an irgendeine, außerhalb des begrenzten Kreises allseitig symmetrischer Figuren gelegene Gestalt ausschließt, daß ferner durch die eben festgestellte Bedeutung von *μύχος* das gewöhnliche Pentagon  , noch mehr aber das schon ganz flachwinkelige Siebeneck  aus der engeren Wahl ausscheidet, so bleibt kaum eine andere Deutung als die auf jene beiden Sternfiguren offen.

In der Tat ist „Heptamychos" unter dieser Voraussetzung ein durchaus geeigneter Titel für eine mystische Kosmogonie. Es genügt, ein beliebiges kabbalistisches Buch aufzuschlagen[1] — ich nenne etwa das durch Goethe berühmt gewordene „Opus magico-cabbalisticum" von WELLING — um sich zu überzeugen, daß bis in die neueste Zeit das Heptagramm die allzeit bereite Grundlage für die seltsamsten, Makro- und Mikrokosmos umfassenden Welt- und Sphärenkonstruktionen gebildet hat. Die Gepflogenheit geht zunächst auf die mittelalterliche mystische Spekulation der Juden zurück, die die zehn Sephiroth[2] innerhalb eines Heptagramms angeordnet darzustellen liebten;[3] daß sie uralt ist, sieht man am besten an der von PEISER veröffentlichten, durch die Wiedergabe bei JEREMIAS weiteren Kreisen bekannt gewordene babylonische Weltkarte aus dem 9. Jahrh. v. Chr., die die Erde selbst in Gestalt eines Heptagramms zur Abbildung bringt.[4]



Figur 43.
Babylonische „Weltkarte".
Tontäfelchen im British Museum.

Dazu kommt noch, daß der in Triaden fortschreitende Aufbau,[5] den

[1] Vgl. oben S. 331 Abb. 42.

[2] Dieser mystische Begriff ist einerseits in Anlehnung an die *σφαῖραι* der griechischen Kosmologie, andrerseits auf Grund von hebr. sephirah = „Zählung" zu verstehen.

[3] cf. Jewish Encycl. vol. VIII, p. 252 col. a.

[4] Vgl. Abb. 43 nach der Publikation des genannten Verfassers, Zeitschr. f. Assyr. IV, 360 ff.

[5] Die nächste Analogie bietet das bei ZELLER, Phil. d. Gr. III/2[4] 784 geschilderte, durchgebildete Triadensystem, das Theodoros von Asine seiner Stufenleiter der intelligibeln Welt zugrundegelegt. Die erste Triade bildet dort das plotinische „Erste", der „*Νοῦς*" und die „Seele". Indem sich das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltet, ergeben sich ihm fünf Stufen u. s. f. Die weitere Analyse wird deutlich genug ergeben, daß hier nur eine höchst abstrakte Umbildung ganz ähnlicher Gedanken wie bei Pherekydes vorliegt. Die Anlage eines so späten

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das besprochene Damasciusfragment anzudeuten scheint, an der Struktur dieser Konfigurationen sehr hübsch veranschaulicht werden kann, wenn man Gimel (*γάμμα*), den dritten Buchstaben aller alten Alphabete in seiner altorientalischen Form ⅄ = „gamlu“[1] als graphisches Symbol der Triade und zugleich als erzeugendes Element des Fünf- oder Siebensternes ansetzt.[2] Daß den griechischen Mystikern — welcher Zeit ist allerdings fraglich — derartige Spielereien bekannt gewesen sein müssen, scheint mir die Bezeichnung Pent-alpha für das pythagoreische Symbol ☆ zu beweisen, die sich wohl nicht anders erklären läßt, als durch den Versuch einen solchen Aufbau des Zeichens aus einem mehrfach wiederholten Buchstabensymbol innerhalb des griechischen Alphabets nachzubilden.

Sollte aber jemand einwenden, daß die Ausdrücke *ἑπτάμυχος* und *πεντέμυχος* gewiß nicht die allgemein üblichen Bezeichnungen des mystischen Fünf- und Siebensternes (sonst *πεντέγραμμα* und *ἑπτάγραμμα*, allenfalls *πεντάγωνον* und *ἑπτάγωνον*) sind, so würde sich sogleich als treffendste Analogie der Hinweis auf die mindestens ebenso seltsame und vereinzelte Benennung *τετρακτύς* statt des zu erwartenden regelmäßigen *τετρᾶς* für die „Vierheit“ bei den Pythagoreern einstellen. Den Anfang einer zureichenden Erklärung dieser letzterwähnten Sonderbildung verdankt man aber seit kurzem WOLFGANG SCHULTZ.[3] Man wußte wohl

Werks darf nun ohne weiteres mit den Inkunabeln der griechischen Philosophie in Vergleich gestellt werden, seit man derartige Triadenreihen als althergebrachte orientalische Schemata (s. unten) kennen gelernt hat.

[1] Marduks Waffe im babylonischen Schöpfungsepos, nach WINCKLER, AOF III, 196f. eine Art „Bumerang“, am Himmel nach seiner ansprechenden Annahme (AO III, 2,3² S. 42), durch die Hyaden repräsentiert.

[2] Theodoros von Asine symbolisiert seine Triaden durch Dreiecke, wobei er den Seiten und den Winkeln besondere Bedeutungen beilegt. cf. Prokl. in Eukl. 130, 14 FRIEDL. Anderseits wird das Pentagramm nach pythagoreischer Theorie bei Lucian, pro lapsu 5 in sal. 5 als „*τρίπλουν τρίγωνον*“ bezeichnet. Vgl. oben S. 332₀.

[3] Vgl. seinen Aufsatz „*ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ*“ im Archiv f. Gesch. der Philos. XXI. Bd. S. 248. Außerdem habe ich durch die besondere Güte des Verfassers die als Beigabe zu seinen „Studien zur antiken Kultur III und IV“ (über antike Zahlenmystik) gedachte „Anleitung zum Rechnen mit den hellenischen Zahlensystemen“ und seinen „Bericht über den Stand der Zahlenforschung“ (Memnon 1909 S. 227) in Aushängebogen einsehen dürfen. Ich bekenne, daß ich diesen Forschungen meines gelehrten Freundes, den ungewöhnliche Kombinationsgabe und wissenschaftlicher Wagemut schon oft Wege geführt haben, auf denen ich ihm beim besten Willen nicht folgen konnte, zuerst mit der allergrößten Skepsis entgegengetreten bin. Um so mehr freut es mich, seine Aufstellungen an den Bruchstücken des Pherekydes bei genauester Durcharbeitung vollkommen bestätigt zu finden. Der Leser wird aus dem folgenden selber entnehmen, wie wichtig diese auf Grund des von SCHULTZ entdeckten Systems — jedoch ohne irgendeine Beeinflussung von seiner Seite — selbständig errechneten Zahlensymbole

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schon vorher, daß die antiken Mystiker an gewissen inhalts- und bedeutungsvollen Worten sogar die Zahlenwerte der Buchstaben beachtet und spielerisch verwertet haben, sei es zur assoziativen Verknüpfung von Worten, die zufällig oder durch eine leichte Nachhilfe den gleichen *ψῆφος* hatten (*ἰσόψηφα*),[1] sei es, daß man aus den einzelnen Zahlen selbst — ob es nun Quadrate,[2] Kuben, zentrische Gebilde,[3] mit zwei gleichen Buchstaben geschriebene oder mit zwei gleichen Worten gesprochene Zahlen waren —, an und für sich etwas besonderes herausgrübeln wollte.[4] Sehr bezeichnend für den Ursprung und die Herkunft dieses Verfahrens sind die folgenden Tatsachen: erstens das Vorkommen einer isopsephischen Notiz in den Fragmenten des babylonischen Belpriesters Berossos,[5] zweitens die häufige Verwendung dieser sog.

(*ψηφοι*) der charakteristischen Worte für die Wiedergewinnung der echten alten Textbestände aus den Hüllen der Zitatenüberlieferung werden können.

[1] Hippolyt. ref. IV, 13 ff. und 42 ff.; Artemid. IV, 24; Joh. Lyd. de mens. I, 5; dazu vgl. den kurzen Traktat bei BOISSONNADE Anecd. II, 459; die isopsephischen Epigramme des Leon Al. Anthol. Pal. VI, 321—329; Epigr. adesp. 85 (Anthol. XI, 334); vgl. ibid. IX, 17, 80, 345—47, 354 und 356. KAIBEL, Epigr. gr. 806 und die isopsephische Inschrift des Architekten Neikon von Pergamon aus der Zeit Hadrians CIG II, 3546. Dazu den Aufsatz „Isopséphie" von P. PERDRIZET, Revue des études grecques Bd. XV (1902) p. 314; CLEMEN in der Zeitschr. für neutestamentl. Wiss. 1902, S. 239 ff. 1903, 264 ff.; 1904, 87 ff., 258 ff.; SOGLIANI, rendiconti dell' Acad. dei Lincei 1901, Ser. V, vol. X fasc. 7—8 p. 250 ff. CABROL, Dictionnaire d'archéol. chrétienne I, 1690 ff. etc. (s. Nachtr.).

[2] Vgl. Censorin, de die natali 14: „quadrati numeri potentissimi ducuntur".

[3] Zahlensymbolische Palindrome bei SCHULTZ „*Ἑφέσια γράμματα*" (ex Ms.).

[4] Lehrreiche Beispiele bei SCHULTZ a. a. O. (pythagoreisch): *ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ* = 100; *ΟΛΚΑΣ* = 55 = *ΚΕΦΑΛΗ*; *ΑΙΔΟΙΟΝ* = 66; *ΚΟΣΜΟΣ* = 88 bezw. 600; *ΜΟΝΑΣ* = 361; *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ*, eine Symbolreihe von $2^4 = 4^2 = 16$ Buchstaben mit dem Gesamtwert 222 (vgl. unten S. 342 den Wert von *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ ΘΕΩΝ*); *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ-ΖΩΟΝ-ΦΥΤΟΝ* = 4949 als Summe von $25 = 5^2$ Buchstaben; *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* = 99 = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (über die Zahl 99 s. WESSELY, Mitt. Papyr. Rainer I 1887 p. 113 ff.); bezw. nach andrer Rechnung = 1111, das Zahlenbild der mystischen „Vierheit" selbst; nach einem weiteren System = 864 = $4 \times 216 = 4 \times 6^3$, wobei $216 = 6^3$ als Zahlensymbol des *ψυχογονικὸς κύβος* überliefert ist, und die Zahlen 8, 6, 4 die harmonischen Intervalle $^1/_2$, $^2/_3$, $^3/_4$ ergeben. *ΕΚ[Α]ΤΗ* (Theol. arithm. p. 37 AST als „Trias" bezeichnet) = 333. Besonders bedeutungsvoll ist SCHULTZ's Nachweis zahlensymbolischer Eigennamen. So aus der Familie des Pythagoras *ΜΝΗΣΑΡΧΟΣ* = 123 (1, 2, 3), *ΤΗΛΕΚΛΗΣ* = 88, *ΒΑΘΥΚΛΗΣ* = 77. Die sonst schwer zu rechtfertigende griechische Transskription *ΙΗΣΟΥΣ* (für hebr. יהשוע) ergibt als *ψῆφος* „888", (überliefert bei Irenäus II, 24; von E. VISCHER, ZNTW 1903 S. 171 naiverweise als „wunderbarer Zufall" bezeichnet; s. dagegen USENER, Relig.-gesch. Untersuchungen S. $9_{23.\ 24}$), wozu Apokal. Joh. 13_{18} „666" als Zahl des Antichrists zu vergleichen ist. Siehe auch die *ψῆφοι* von *ΑΩ*, *ΧΜΓ*, *ΜΕΙΘΡΑΣ*, *ΑΒΡΑΞΑΣ*, *ΝΕΙΛΟΣ*, *ΑΓΙΟΝ ΟΝΟΜΑ* und *ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ* bei Irenäus c. haeres. I, 14 und 15; V, 30; ferner oben S. 32_2, 172_4, 176_1.

[5] Bei Georg. Synkellos ed. DINDORF, Bonn 1829 vol. I, p. 53.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Gamatria“[1] einerseits in der jüdischen Kabbalistik, andrerseits in der indischen Astrologie,[2] drittens aber mehr als alles andere zwei ziemlich bekannte ausdrücklich überlieferte Beispiele solcher Berechnungen, die nur in Kleinasien entstanden sein können.[3]

Den Zeitpunkt der Herübernahme dieses kindlichen und doch anscheinend so tiefsinnigen Verfahrens hätte man allerdings bis vor kurzem viel zu spät ansetzen müssen. Denn alle überlieferten oder vor Schultz von Neueren erkannten Isopsephien gehören der hellenistischen, zum überwiegenden Teil sogar der christlichen Periode an. Erst Schultz hat gezeigt, daß das allen früher beobachteten Zahlensymbolen zugrundegelegte milesische System nicht das ursprünglich zu diesem Zweck verwendete ist. Die ganze orphisch-pythagoreische Überlieferung verwendet eine weit primitivere Form der Anschreibung von Zahlen mit Buchstaben, die sonst nur in der Bezifferung der Gesänge in den homerischen Epen erhalten ist: jeder Buchstabe vertritt die seinem Stellenwert im Alphabet entsprechende Zahl ($A = 1$, $B = 2$, $\Gamma = 3 \ldots \Omega = 24$). Legt man dieses Prinzip der Rechnung zugrunde, so ergibt sich[4] für *TETPAKTYΣ* ($19 + 5 + 19 + 17 + 1 + 10 + 19 + 20 + 18$) der ψῆφος $128 = 2^7$. Diese Beobachtung Wolfgang Schultz' ist aus mehr als einem Grunde[5] höchst beachtenswert und folgenschwer. Zunächst ist es gewiß sehr merkwürdig, daß man eine Benennung der mystischen „Vierheit“ lautlich so gestaltet hat, daß der zugehörige Zahlenwert in nachdrücklicher Weise auf das Symbol der heiligen Sieben hinweist. Die Erklärung wird man vielleicht wieder in der altorientalischen Zahlenmystik suchen dürfen.[6]

[1] Verderbt aus dem griechischen γεωμετρία. Vgl. Bosse, Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus, MVAG 1908 XIII, 2 S. 60; Kautzsch-Gesenius, Hebr. Gramm S. 26; Bischoff, Die Kabbala, Leipzig 1905 S. 17.

[2] Vgl. Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik, in Kuhn und Geigers Grundr. der indoarisch. Phil. und Altertumskunde III, 9. Straßburg 1899; Schultz a. a. O.

[3] *MIΘPAΣ*, der „Himmelsgürtel“ hat, wie ich bereits oben 176₁ erwähnt habe, im milesischen Zahlensystem den ψῆφος 360. Joh. Lyd. de mens. 39 überliefert ein angeblich lydisches Wort *ΣAPAIN* mit der Bedeutung „Jahr“. Nun ist aber „sard“ das gewöhnliche persische Wort für „Jahr“; die griechische Schreibung *ΣAPA-IN* mit der willkürlichen (aramäischen Plural?-)Endung, die nur angehängt ist, damit das ganze Wort nach milesischer Zahlenschreibung den ψῆφος 365 ergibt, kann wohl tatsächlich nirgends anders als in der eranisch-jonischen Mischkultur Kleinasiens aufgekommen sein (vgl. das Nähere im „Philologus“ LXVIII S. 128₄₂).

[4] Vgl. Schultz a. a. O.

[5] Auch der bei Jamblich überlieferte mystische Namen des Pythagoras *AYTOΣ ΘEIOΣ* ergibt den ψῆφος 128 (Schultz, briefl.). Siehe u. über *AIΩN AΠEIPOΣ* (128).

[6] Auf die Verbindung des Pythagoreismus mit der babylonischen Astronomie und Astrologie hat schon M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I, 86

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

JOHANNES HEHN[1] hat auf Grund der keilinschriftlich überlieferten Gleichung „VII = kiš-ša-tu (= „Gesamtheit", „All")[2] den bündigen Beweis geliefert, daß der Ausdruck „Sieben" (sibitti) = „Gesamtheit", auf die Welt angewendet, das Universum bedeutet. Ebenso sicher ist es aber, daß genau die gleiche kosmische Bedeutung auch der Vierzahl zukommt.[3] Während die PEISER'sche schematische Weltkarte[4] das All in Form eines Heptagramms mit sieben um einen Kreis herum gelagerten „Bezirken" (nagū) darstellt, zeigen die weiter unten abgebildeten neubabylonischen Diagramme des Mar Aba von Nisibis in Übereinstimmung mit dem uralten babylonischen Königstitel „šar kibrât 'arba'im" und andern Texten einen viereckigen Grundriß der Erde. Dazu paßt dann aber die pythagoreische Verknüpfung der mystischen Vier- und Siebenzahl, wie sie in dem eben analysierten Symbol der *TETPAKTYΣ* mit ihrem ψῆφος 2^7 vorliegt, gewiß ausgezeichnet.

Damit sind jedoch die seltsamen Eigenschaften dieser vox mystica noch keineswegs erschöpft. Denn, so unglaublich das für den Neuling auf diesem Gebiete — und das sind wir heut alle — auch klingen mag, das geheimnisvolle Titel und Weltsymbol des Pherekydes *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* ergibt, in der gleichen Weise verrechnet (5 + 16 + 19 + 1 + 12 + 20 + 22 + 15 + 18) ebenfalls den ψῆφος 128 = 2^7. Eine unfruchtbare Skepsis mag diese überraschende Isopsephie der beiden Worte immer noch für einen Zufall halten; allein methodischer scheint es doch, dem Wink, der darin gelegen sein kann, weiter zu folgen und den sonst noch möglichen Beziehungen der beiden Symbole nachzuforschen.

---

hingewiesen. Dazu vgl. F. K. GINZEL, Die astronomischen Kenntnisse der Babylonier, Beitr. z. alten Geschichte I, 366_1, Handb. der Chronol. I, (1906) S. 109.

[1] Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament, Leipziger semit. Stud. II, 5 (1907) S. 5 ff.

[2] K 2054 ~ V Rawl. 30 Nr. 1 = CT XVIII, 29 f. Bei HEHN a. a. O. sind überdies zwei weitere bilingue Texte angeführt, in denen das Zahlzeichen VII der sumerischen Zeile semitisch ganz einfach durch „kiššati" = „alle" wiedergegeben ist, sowie ein anderer Text, der die Gleichung „siebenmal" = „immer" bietet.

[3] HEHN a. a. O. S. 76 „Es ist . . ganz klar, daß der Vierzahl der Charakter des Allseitigen, Universellen von Anfang an bis in die späteste Zeit anhaftet. In diesem Sinn wechselt sie auch mit der Siebenzahl". Vgl. ibid. p. 13, wo darauf hingewiesen wird, daß neben den sieben- auch vierstufige Tempeltürme gebaut wurden, daß man ebensowohl von vier als von sieben UB (= tubqu [oben S. $304_{4.5}$], bezw. kibratu [oben S. 24_0]) = Welträumen, und von vier Enden der Welt (אַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ Jes. 11_{12}) sprach. Vier- und Siebenzahl (4 × 7 = 28) sind nach HEHN aus dem Mondlauf abgelesen.

[4] Vgl. oben Abb. 43; darüber, daß ursprünglich sieben nagū (nicht acht, wie PEISER annahm) dargestellt waren, s. HEHN a. a. O. S. 15.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dabei fällt zunächst auf, daß die pythagoreische Überlieferung[1] die Tetraktys als „göttliches Bild" bezeichnet. Wenn anders man das, wie ich wenigstens glaube, wörtlich nehmen darf, dann ist auch diese vox mystica ganz ebenso wie „Heptamychos" Bezeichnung eines graphischen Symbols.

Die genauere Bedeutung des Rätselwortes aber läßt sich höchst wahrscheinlich aus dem bei Julian und Proklos überlieferten „chaldäischen" und „orphischen" Mysterienausdruck[2] *ἑπτακτίς* = „Siebenstrahl" rückschließend erkennen. Daß das Ypsilon in der Endung des seltsamen Wortes bloß zur Erreichung des gewünschten Zahlenwertes an Stelle des ursprünglichen Jota in *ἀκτίς* gesetzt worden ist, wird man wohl als eine recht naheliegende Annahme gelten lassen. Auf jeden Fall ist das wahrscheinlicher, als daß man in die regelmäßige, sprachübliche Bezeichnung *τετρᾶς* ohne Rücksicht auf irgendwelche Sonderbedeutung des neugebildeten Wortes, die drei Buchstaben *κτυ* (= 10 + 19 + 20) eingefügt habe, da doch der erforderliche Zuwachs von 49 Einheiten in diesem Fall auch durch viele andere beliebige Buchstabengruppen hätte ausgedrückt werden können. Das Wort „*ἑπτακτίς*" = „Siebenstrahl" selber aber wird man um so unbedenklicher mit BOUCHÉ-LECLERCQ für eine weitere symbolische Benennung des Heptagramms ansehen dürfen, als ja tatsächlich der mystische „Siebenwinkel" eine astrologische Aspektenfigur ist,[3] und das Grunddogma dieser seltsamen Astralgeometrie

[1] Hierokl. in carmen aureum 47: „*ἰδίᾳ δὲ νῦν ὄμνυσθαι κατὰ τοῦ παραδόντος ἡμῖν τὴν τετρακτὺν διδασκάλου, ὃς οὐκ ἦν τῶν ἀθανάτων θεῶν οὐδὲ τῶν φύσει ἡρώων, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοιώσει θεοῦ κοσμηθεὶς καὶ πρὸς τοὺς ἀφ' ἑαυτοῦ θείαν ἀποσώζων εἰκόνα*".

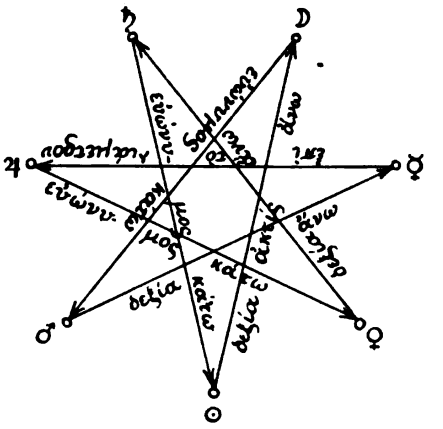
[2] Vgl. oben S. 246[2] unten, Julian or. V p. 172D (223[24] HERTLEIN) „*εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἁψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτακτῖνα θεὸν ἐβάκχευσεν . .*" Prokl. in Tim. p. 11E (25[5] ed. SCHNEIDER) „*Ἥλιος . . ὁ ἑπτακτὶς κατὰ τοὺς θεολόγους*". Bei Nonnos Dion. XXXVIII, 269 bindet Helios dem Phaeton „*ἑπταπόρους ἀκτῖνας*" um den Kopf. Dazu bemerke ich, daß auch „Tetraktys" als Epiklese eines Gottes (s. „*Τετρακτὺς θεός*" bei Sophronios, MIGNE, PG LXXXVII, 3 c. 338[5]) und zwar augenscheinlich gerade des delphischen Siebengottes Apollon *Ἑβδομαῖος* galt, dem die Pythagoreer den siebenten Tag der Woche heiligten (Joh. Lyd. II, 3 - 11, p. 14—27 ed. Bonn.), bezw. *Ἑβδομαγένης* (wegen seiner Geburt am 7. Thargelion): vgl. darüber Jambl. Vita Pythag. 82: „*τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς*"; über den babylonischen Vier- und Siebengott vgl. oben S. 187[4].

[3] Ein sog. „*σχῆμα*", bezw. ein „*σχηματισμός*", lat. „adspectus"; vgl. über die Aspektenlehre BOUCHÉ-LECLERCQ, L'Astrologie grecque, Paris 1899, besonders S. 165—179; S. 482 heißt es: „cette étoile à sept branches a dû plaire aux astrologues, qui y voyaient, les septs rayons ou aspects efficaces des astres". S. 81[3] identifiziert B. richtig das Symbol der *ἑπτακτίς* mit dem siebenstrahligen Wochenstern.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die zweifellos auf der Figur des Heptagramms aufgebaute Theorie von den sieben Hauptstrahlen jedes Planeten[1] bildet.

Danach würde man nun wohl erwarten, daß die Ausdrücke ΕΠΤΑ*ΜΥΧΟΣ* und *ἑπτακτίς*[2] als gleichbedeutend auch durch Isopsephie verknüpft wären. Allein das hat sich offenbar nicht durchführen lassen. Naturgemäß erhebt sich infolgedessen die Frage, ob nicht die Isopsephie von ΕΠΤΑ*ΜΥΧΟΣ* und ΤΕΤΡΑ*ΚΤΥΣ* zum Ersatz dafür geschaffen worden sein könnte. Freilich, „Vierstrahl" könnte nie eine Bezeichnung des Heptagramms gewesen sein; allein das ist weder die einzig mögliche noch auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, die richtige Übersetzung von „Tetraktys". Man erinnere sich vielmehr an die einzige auf den siebenstrahligen Wochenstern und seine Konstruktion bezügliche antike Überlieferung, die berühmte, oben[3] zitierte Stelle des Dio Cassius: dort wird ausdrücklich das Intervall der Quart („*διὰ τεσσάρων*"),[4] auf die Planeten nach ihren Umlaufszeiten angewendet, als Konstruktionsprinzip der Woche bezw. des siebenstrahligen Wochensterns angegeben. Könnte



Figur 44. *ΗΛΙΟΣ ΕΠΤΑΚΤΙΣ.* Astrologische Aspektenfigur (nach Porphyrios).

[1] Vgl. Porphyr. Isagog. p. 187: „*ἑπτὰ γὰρ ἀκτῖνας ἕκαστος τῶν ἀστέρων ἀφίησι, τρεῖς μὲν εἰς τὸ ἄνω, τρεῖς δὲ εἰς τὸ κάτω, μίαν δὲ ἐπὶ τὸ διάμετρον· ὧν δεξιαὶ μὲν αἱ ἐπὶ τὸ ἄνω, εὐώνυμοι δὲ αἱ ἐπὶ τὸ κάτω.*" BOUCHÉ-LECLERQ hat zwar ganz richtig gesehen, daß die sieben Strahlen (vgl. besonders oben S. 338$_2$ die *ἑπταπόρους ἀκτῖνας*) auf das Heptagramm hinweisen (s. vor. Anm.), allein die nähere Beziehung der Porphyrstelle — er hält den größeren Teil des Satzes für eine „glosse inépte" — zu dem Siebenwinkeldiagramm hat er nicht durchschaut. Man muß sich nämlich das Heptagramm so gezeichnet denken (Fig. 44), daß der ausstrahlende Planet den untersten Punkt der Kreislinie einnimmt. Verfolgt man dann nach den in der Figur eingezeichneten Pfeilen den „siebenfachen Weg" der Strahlen, so ergeben sich drei aufsteigende, drei absteigende und eine transversal („*εἰς τὸ διάμετρον*") verlaufende Wegstrecke. Alle aufsteigenden Strahlenwege liegen rechts, alle absteigenden links — demnach genau so, wie die bei Porphyr angeführte Theorie es erfordert.

[2] Das Wort hat den bedeutungslosen durch keine orthographischen Künste zu verbessernden *ψῆφος* 97.

[3] S. 304$_7$.

[4] Vgl. auch Vitruv I, 1: „Similiter cum astrologis et musicis est disputatio communis de sympathia stellarum et symphoniarum in quadratis et trigonis diatessaron et diapente."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aber nach dieser Theorie für jene siebenmal je zwei Planeten in der Reihe überspringende Sternfigur ein treffenderer Name gefunden werden als „Quartenstrahl", griechisch *TETPAKTYΣ* mit dem *ψῆφος* „zwei" zur siebenten Potenz? Die Folgerung, daß die durch Isopsephie verknüpften Begriffe *TETPAKTYΣ* und *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* nun auch wirklich gleichwertig sind und die Figur des Heptagramms als Symbol des Weltalls, der mystischen Siebenzahl und des geheimnisvollen Quartenintervalls bedeuten, läßt sich m. E. kaum vermeiden.

Mit dieser wichtigen, für die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Pherekydes und der sog. „pythagoreischen" Schule grundlegenden Einsicht sind jedoch die Aufschlüsse, die aus der zahlensymbolischen Bedeutsamkeit der überlieferten Worte gewonnen werden können, keineswegs abgeschlossen. Vielmehr können mit Hilfe dieses Ariadnefadens gleich eine Reihe weiterer Schritte gewagt werden: neben dem Titel „*Ἑπτάμυχος*" sind in dem oben angeführten Satz des Suidas über das Werk des Pherekydes noch drei andere Überschriften bezw. Untertitel überliefert, von denen Diels, wie bereits erwähnt, den farblosesten, nämlich *θεολογία*, herausgegriffen und an die Spitze der Bruchstücksammlung gestellt hat. Gerade dieses Wort ist jedoch auf Grund seines ganz zufälligen und bedeutungslosen *ψῆφος* 67 von vornherein aus dem wiederzugewinnenden Originaltext auszuscheiden. *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* (69), für das der gleiche bei Hesiod und „Orpheus" überlieferte Schriftentitel sprechen würde, ist zahlensymbolisch nicht ohne Beziehungen,[1] ohne daß doch irgendeine Anknüpfung mit Sicherheit zu Pherekydeischen Lehren hinüberleiten würde. Am günstigsten steht es mit dem ersten Untertitel *ἢ ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ*.[2] Denn ganz abgesehen von andern, bereits erörterten Umständen[3] bietet dieses Wort den gerade hier vorzüglich passenden Zählwert $84 = 28 \times 3 = 7 \times 3 \times 4 = (3 + 4) \times (3 \times 4)$. Die verbindende Partikel *ἤ* selbst ergibt wieder den Wert sieben, die

[1] Während des Druckes macht mich Schultz darauf aufmerksam, daß $69 = 3 \times 23$, $23 = PEA$, $2 \times 23 = 46 = \Sigma PEPMA$, $3 \times 23 = 69 = APPENOΘHAY$ ergibt. Alles das weist deutlich auf die Theologie der Kybele. Für Pherekydes ist die Form *PEA* (23) weder überliefert, noch in irgend einem zusammengesetzten Symbol notwendig gefordert. Fügen würde sie sich allerdings in mehrere ganz sinnige Verbindungen (unten S. 346, 347[2], 351[3]). Das gleiche gilt von *ΣΠΕΡΜΑ* und *ΑΡΡΕΝΟΘΗΑΥ*. Die Begriffe kommen sicher bei Pherekydes vor, ob die Worte verwendet waren, wage ich nicht zu entscheiden.

[2] Untertitel sind auch sonst bei pythagoreischen Schriften bezeugt. Siehe oben S. 115[1], 242[2] über die Schrift „*Πέπλος καὶ φυσικά*" bezw. „*Πέπλος ἢ δίκτυον*" des Brotinos von Metapont.

[3] Oben S. 329[5].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

verbundenen Worte selbst haben gleichviel Buchstaben (9),[1] das ganze streng symmetrisch angeordnete Titelgebilde

ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ H ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ
2^7 7 7×12 bezw. 28×3.

ist mit 19 Zeichen geschrieben.[2]

Wenn aber die Überschrift wirklich in dieser künstlich bedeutsamen Weise aufgebaut war, dann ist wohl zu erwarten, daß auch im Verlauf der eigentlichen Weltentstehungslehre selbst auf die *ψῆφοι* der Worte entsprechende Rücksicht genommen ist.

In der Tat ist gleich der Ausdruck „*πεντέμυχος*", dem oben, der allgemeinen Quellenlage nach, die Bedeutung eines mit „*ἑπτάμυχος*" gleich-

[1] Ebensoviel hat der mystische Namen Pythagoras, den SCHULTZ a. a. O. als eine anschauliche Darstellung der großen „Vierheit" erwiesen hat. Über die Heiligkeit der Neunzahl s. ROSCHER, „Siebenzahl und Neunzahl" und desselben „enneadische und hebdomadische Fristen und Wochen der ältesten Griechen", Abh. der phil.-hist. Kl. der sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XXI, 4. Endlich einen bereits angekündigten als eines der nächsten Hefte der „Mythologischen Bibliothek" zu veröffentlichenden Aufsatz von G. HÜSING.

[2] Was man alles in diese Zahlen hineingelesen haben mag, ist klar genug. Der *ψῆφος* $128 = 2^7$ ist schon oben in seiner Beziehung zum Heptagramm erörtert worden. Was 84 anlangt, so vgl. man über die 84jährige chronologische Lunisolarperiode IDELER I, 571; II, 243, 615; zu den verschiedenen Faktorenzerlegungen ist folgendes zu bemerken: 28 ist die Zahl der Mondstationen; der korrespondierende Faktor, die hochheilige Trias (Aristot. de coelo I p. 268a 12: „*τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος*" *κτλ.*) entspricht den drei Gestalten ☾ ○ ☽ des Mondes. (*ΑΡΧΗ* [47] + *ΜΕΣΟΝ* [63] + *ΤΕΛΕΥΤΗ* [86] = 196, das Quadrat der Mondzahl [Halblunation] 14; SCHULTZ). Als Produkt von 7 und 12 aufgefaßt, umfaßt 84 die Zahl der Planeten und der Tierkreiszeichen. Zu der weiteren Zerlegung der 7 in 3×4 vgl. HEHN a. a. O.S. 77: „Wenn einerseits durch die Vierzahl die Erde nach ihrer Ausdehnung als Fläche bezeichnet wird, andrerseits die Dreiteilung des Universums in der semitischen Weltanschauung feststeht, so ist es klar, daß die Reflexion nachträglich leicht dazu kommen konnte, aus der Addition der beiden Zahlen 3 und 4 sieben als Zahl des Universums zu erweisen." 19 endlich ist der numerus aureus des lunisolaren Jahreszyklus, der sog. metonischen Periode, die nach den Forschungen EDUARD MAHLERS (Sitz.-Ber. d. Wien. Akad., math.-nat. Kl. CI 2, 1892, „der Kalender der Babylonier") und P. KUGLERS (Babylonische Mondrechnung, Freiburg 1900), den Babyloniern spätestens zur Zeit des Pherekydes bekannt gewesen sein muß und auch in der Kosmogonie des Anaximander (DIELS[2] p. 16 Z. 25) als Durchmesser der Mondbahn verwertet ist (vgl. auch A. L. LEWIS, Transact. of the III[rd] Intern. Congr. for the Hist. of Relig., Oxford, vol. II p. 232 über die Nachricht des Hekatäus von einem neunzehnsäuligen Apollontempel bei den Hyperboräern und die tatsächlich aus 19 Blöcken bestehenden keltischen Megalithkreise von Stonehenge, Dance Maen und Boscawen-un; dazu meine von LEWIS gebilligten Bemerkungen über die Wahrscheinlichkeit phönizischen Einflusses auf die „druidischen" Kulte in Britannien, wiss. Beil. der Münchn. Neuest. Nachrichten 14. Oktober 1908, Nr. 99 S. 103).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wertigen, selbständigen Titelsymbols abgesprochen werden mußte, zahlensymbolisch bedeutungsvoll, allein bezeichnenderweise nur in Verbindung mit dem Ausdruck „*γενεὰ θεῶν*“, zu dem ihn Eudem zu ziehen scheint. Während nämlich *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (16 + 5 + 13 + 19 + 5 + 12 + 20 + 22 + 15 + 18) für sich nur den anscheinend gleichgültigen, durch keine Faktorenzerlegung bedeutsamer zu gestaltenden[1] *ψῆφος* 145 besitzt, ergibt die sinngemäße Verbindung der Worte *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (145) + [*ΓΕΝΕΑ* (3 + 5 + 13 + 5 + 1 = 27 = 3^3) + *ΘΕΩΝ* (8 + 5 + 24 + 13 = 50, in diesem System *BB* geschrieben) zusammen = 77] die auch sonst mystisch bedeutsame[2] ausgezeichnete Zahl **222**, und zwar bezeichnenderweise wieder wie in der Titelzeile als Summe von 19 Buchstaben.

Einige weitere, sehr durchsichtige Beziehungen liegen ferner in den Anfangsworten der ganzen Schrift über die Triade anfangsloser Urwesen vor. Nach Diogenes Laertius[3] begann die Kosmologie des Pherekydes von Syros mit den Worten:

„*ΖΑΣ μὲν καὶ ΧΡΟΝΟΣ ἦσαν αεὶ καὶ ΧΘΟΝΙΗ· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο ΓΗ, ἐπειδὴ αὐτῇ ΖΑΣ γῆν ΓΕΡΑΣ διδοῖ.*“

Mit diesem Zitat, das doch offenbar den Wortlaut der Vorlage treu wiederzugeben beansprucht, stimmt genau nur die bereits oben[4] besprochene Anführung bei Eudem, während eine zweite Gruppe von Überlieferungen[5] für *ΖΑΣ* bezw. *Ζάντα* die Namensform *ΖΗΝ* bezw. *Ζῆνα*, statt *ΧΡΟΝΟΣ ΚΡΟΝΟΣ* und statt *ΧΘΟΝΙΗ* die appellativische Form *ΧΘΩΝ* bietet. Von diesen Abweichungen ließen sich die zwei letzten zur Not als paläographische Varianten begreifen, wie denn auch Preller[6] in kritischem Übereifer den Diogenestext geradezu der Mehrheit sonstiger Zeugnisse angleichen wollte.

Soweit jedoch der Name des Himmelsgottes in Betracht kommt, kann niemand übersehen, daß beide Formen und noch einige andere nebeneinander als echt pherekydeisch bezeugt sind: „*καὶ γὰρ ΔΙΣ καὶ*

[1] Vgl. nur unten S. 354 über die Isopsephie von *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* mit *ΖΑΣ* + *ΚΡΟΝΟΣ* + *ΡΕΙΑ*.

[2] Als *ψῆφος* der Begriffsleiter *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ*, s. Schultz a. a. O. S. 245 und das Zitat oben S. 335$_4$. Vgl. unten S. 354 den *ψῆφος* 222 für *ΧΡΟΝΟΥ ΕΚΓΟΝΗ ΓΟΝΟΥ*.

[3] Diels[2] S. 507, Z. 20. Hss. „*καὶ Χθόνην*“ B „*καὶ Χθὼν ἣν*“ PF.

[4] S. 330$_3$.

[5] Prob. ad. Virg. Bucol. p. 20, 30K. „consentit Ph., sed diversa affert elementa: *Ζῆνα* inquit *καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον*“. Diels FVS[2] p. 507 Z. 2. Hermias, irr. 12, Diels Doxogr. 654; FVS[2] 507 Z. 4: „*Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον*“ *κτλ.* Maxim. Tyr. X p. 174 R., Diels FVS[2] p. 507 Z. 12: „*τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην*“ *κτλ.*

[6] cf. FVS[2] Note zu p. 507$_{20}$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ΖΗΝ καὶ ΛΗΝ καὶ ΖΑΣ παρὰ Φερεκύδῃ κατὰ κίνησιν ἰδίαν",[1] wozu KERN[2] seinerzeit kopfschüttelnd bemerkt hat: „utramque formam, quomodo simul adhibere potuit Pherekydes, nescio". Jetzt allerdings ist des Rätsels Lösung ohneweiters zur Hand: die ganze Reihe verschiedener Namensformen[3] bietet natürlich ebensoviele verschiedene Möglichkeiten von Isopsephien und additiven Kombinationen, mit denen dieser Text allem Anschein nach kreuz und quer durchflochten gewesen sein muß. Läßt doch die Überlieferung schon in den paar einleitenden Worten ganz deutlich erkennen, in welcher Weise eine Mehrheit von Namen eines und desselben göttlichen Wesens im selben Text nebeneinander bestehen konnte. So wie es heißt „*Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ*" so wird offenbar auch zu jeder andern, im folgenden Text noch angereihten Epiklese der in der Erzählung vorkommenden Götter irgend eine ätiologische Wendung eingeführt worden sein. Soll diese Erklärung des Sachverhalts sich bewähren, so müßte man natürlich vor allem aus den Zahlenwerten der Namen erkennen können, wo und in welcher Verbindung die einzelnen Formen jeweils verwendet worden sein dürften. Es dürfte sich daher empfehlen, vor jedem Versuch einer Wiederherstellung des Gedankengangs der Pherekydeischen Kosmogonie alle derartigen Möglichkeiten an der Hand der folgenden Übersicht über die Zahlenwerte der in die Augen fallenden voces memoriales[4] nochmals zu erwägen. Der Einfachheit wegen behalte ich zunächst die Diels'sche Reihenfolge der Fragmente bei:

[1] Herod. *περὶ μον. λέξ.* p. 6_{15} FVS[2] p. 507 Z. 22. Einige Diogeneshandschr. (DIELS a. a. O. in der Anmerkung zu Z. 20) bieten die gemeingriechische Form *Ζεύς*.

[2] De Orph. Epimenidis, Pherecydis theogoniis p. 63.

[3] Zur Erklärung der hysterogenen Formen *Λίς*, *Ζήν*, und *Λήν* vgl. GRUPPE, Handb. 1100_1; *Ζάς* ist jedoch keineswegs, wie dort angenommen wird, freie Erfindung des Pherekydes, sondern kleinasiatisch (vgl. oben S. 194_1). Vgl. dazu die als kretisch bezeichnete Form *Ζάν* bei Porphyrios, Vita Pythag. 17. In denselben Kreis künstlicher Bildungen gehört die auf kretischen Münzen (Polyrrhenion, Hierapytna, HEAD, Hist. numm. 397; 403) bezeugte Form *ΤΑΝ ΚΡΗΤΑΓΕΝΗΣ*, denn der *ψῆφος* von *ΤΑΝ* = 19 + 1 + 13 = 33 (sowie etwa *ΠΗΓΗ* und mehrere andre mystische Worte), der von *ΚΡΗΤΑΓΕΝΗΣ* = 100. Vgl. dazu unten S. 347 über die Bedeutung des *ψῆφος* 133 bei Pherekydes und den Orphikern.

[4] Die Auswahl ist natürlich willkürlich, aber das liegt im Wesen der Sache. Was ich hier vorlege, sind die Kombinationen, die ich bei einer sorgfältigen Durchrechnung des ganzen Materials gefunden habe. Wahrscheinlich sind mir noch einige entgangen. Als Gegenprobe versuche man — wie ich es getan habe — irgend eine andere Schrift so zu behandeln; man wird sich ohneweiters überzeugen, daß diese seltsamen Beziehungen nur deshalb aus dem vorliegenden Text herausgelesen werden können, weil er von vornherein darauf angelegt ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Fragment 1 (vgl. *A* 8, 9 und 11)

ZAΣ = 6 + 1 + 18 = **25** = 5^2, geschrieben in diesem System[1] AA
ZEYΣ = 6 + 5 + 20 + 18 = **49** = 7^2 = *BA*
ZHN = 6 + 7 + 13 = 26 = *AB*
ΔHN = 4 + 7 + 13 = **24** = **Ω**
ΔIΣ = 4 + 9 + 18 = 31 = *AH*
AIΘHP = 1 + 9 + 8 + 7 + 17 = 42 = *AΣ*
HΛIOΣ = 7 + 11 + 9 + 15 + 18 = **60** = *BM*
XPONOΣ = 22 + 17 + 15 + 13 + 15 + 18 = **100** = *ΔΔ*
KPONOΣ = 10 + 17 + 15 + 13 + 15 + 18 = **88** = *ΓΠ*
XΘONIH = 22 + 8 + 15 + 13 + 9 + 7 = 74 = *ΓB*
XΘONIA = 22 + 8 + 15 + 13 + 9 + 1 = 68 = *BY*
XΘΩN = 22 + 8 + 24 + 13 = 67 = *BT*
XΘONI (Dativ) = 22 + 8 + 15 + 13 + 9 = 67 = *BT*
ONOMA = 15 + 13 + 15 + 12 + 1 = 56 = *BΘ*
ΓH = 3 + 7 = **10** = *K*
ΓHN = 3 + 7 + 13 = 23 = *Ψ*
ΓEPAΣ = 3 + 5 + 17 + 1 + 18 = **44** = *AY*
ΔIΔOI = 4 + 9 + 4 + 15 + 9 = 41 = *AP*

Fragment 2 (vgl. A 11)

YΠOΠITEPOΣ ΔPYΣ = (20 + 16 + 15 + 16 + 19 + 5 + 17 + 15 + 18) + (4 + 17 + 20 + 18) = 141 + 59 = **200** = ΘΘ
ΦAPOΣ = 21 + 1 + 17 + 15 + 18 = **72** = *BΩ*
ΠEΠΛOΣ = 16 + 5 + 16 + 11 + 15 + 18 = **81** = 9^2 = *ΓI*
ΓAMOΣ = 3 + 1 + 12 + 15 + 18 = **49** = *BA*
ΓH = 3 + 7 = 10 = *K*
ΩΓHNOΣ = 24 + 3 + 7 + 13 + 15 + 18 = 80 = *ΓΘ*
ΩΓHNOY ΔΩMATA = 24 + 3 + 7 + 13 + 15 + 20 + 4 + 24 + 12 + 1 + 19 + 1 = 143 = *EΨ*

Fragment 3 *ZEYΣ* (s. oben) = 49 = *BA*

ΔHMIOYPΓOΣ[2] = 4 + 7 + 12 + 9 + 15 + 20 + 17 + 3 + 15 + 18 = 120 = *ΔΩ*
EPΩΣ = 5 + 17 + 24 + 18 = **64** = *BM*
KOΣMOΣ = 10 + 15 + 18 + 12 + 15 + 18 = 88 = *ΓΠ*

[1] Vgl. die Numerierung der Steine am pergamenischen Altarbau (Puchstein, Sitz.-Ber. preuß. Akad. d. Wiss. 1888, S. 1231 ff.).

[2] Aus „δημιουργεῖν τὸν κόσμον" mit Rücksicht auf die S. 353 besprochenen Beziehungen zu rekonstruieren. Über *Δημιουργός* als Göttertitel — zuerst überliefert m. W. in der pythagoräisierenden Kosmogonie des platonischen Timäus — s. oben S. 239.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Fragment 4 *ΚΡΟΝΟΣ* (s. oben) = 88 = *ΓΠ*
ΗΓΕΜΩΝ = 7 + 3 + 5 + 12 + 24 + 13 = **64** = 2^6 = *ΒΠ*
ΟΦΙΩ[1]*ΝΕΥΣ* = 15 + 21 + 9 + 24 + 13 + 5 + 20 + 18 = **125** = 5 · 5 · 5 = *ΕΕ*
ΟΦΙΟΝΙΔΑΙ = 15 + 21 + 9 + 15 + 13 + 9 + 4 + 1 + 9 = 96 = *ΓΩ*
ΩΓΗΝΟΣ (s. oben) = 80 = *ΓΘ*
ΟΥΡΑΝΟΣ = 15 + 20 + 17 + 1 + 13 + 15 + 18 = **99** = *ΔΓ*

Fragment 5 *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ* = 19 + 1 + 17 + 19 + 1 + 17 + 9 + 7 + 12 + 15 + 9 + 17 + 1 = **144** = 12^2 = *ΕΩ*

Fragment 6 *ΒΟΘΡΟΙ* = 2 + 15 + 8 + 17 + 15 + 9 = **66** = *ΒΣ*
ΘΥΡΑΙ = 8 + 20 + 17 + 1 + 9 = **55** = *ΒΗ*
ΘΥΡΑΣ = 8 + 20 + 17 + 1 + 18 = **64** = 2^6 = *ΒΠ*
ΠΥΛΑΣ = 16 + 20 + 11 + 1 + 18 = **66** = *ΒΣ*
ΑΝΤΡΩΝ ΠΥΛΑΙ = 1 + 13 + 19 + 17 + 24 + 13 + 16 + 20 + 11 + 1 + 9 = **144** = 12^2 = *ΕΩ*

Fragment 7 (cf. *A* 4)
ΕΚΡΟΗ = 5 + 10 + 17 + 15 + 7 = 54 = *ΒΖ*
ΓΟΝΟΣ = 3 + 15 + 13 + 15 + 18 = **64** = 2^6 = *ΒΠ*
ΓΟΝΟΥ = 3 + 15 + 13 + 15 + 20 = **66** = *ΒΣ*
ΧΡΟΝΟΥ = 22 + 17 + 15 + 13 + 15 + 20 = 102

Fragment 8 (nicht zugehörig)[2]

[1] So die zwei von DIELS FVS[2] 509 Note zu Z. 6 angeführten Eusebioshandschriften. Vgl. *Ὀφίων* bei Nonn. Dionys. 2_{573}, 12_{44}, 41_{358}; Lykophr. 1191; Luc. tragopod. 99.

[2] Nach genauer Prüfung muß ich in dieser Hinsicht ERWIN ROHDE (Psyche[2] II, 167_1) gegen GÖTTLING, Opusc. 210; KERN, De theog. p. 89, 106; DIELS FVS[2] p. 510_1 recht geben. Die Scholien zu Apollonios Rhodios (der commentierte Vers enthält den ganzen Mythus, das Schol. bietet außer dem Hinweis auf *Φ.* nur noch die Bezeichnung des Aithalides als Vorgeburt des Pythagoras) benützen ausschließlich das mythologische Büchlein des Genealogen Pherekydes. Aithalides ist eine orphische Gestalt (vgl. seine Erwähnung in der orphischen Argonautenfahrt v. 133 als Sohn des Hermes und der Eupolemeia von Alope; *Χρόνος Αἰθαλής* Hymn. orph. XIII_1, ibid. VIII *Ζεὺς* bezw. *Ἥλιος Αἰθαλής*; die Namen Aithalē für Elba, Lemnos und Chios, die Dēmen der Aithaliden in Kreta und Attika weisen auf alte, nach FICK, Vorgriech. ON S. 97 prähellenische Kulte eines Gottes *Aithal-es[-os]; die Beziehung des Namens auf *αἴθαλος* „Ruß" [vgl. den Hermes „*σποδιῇ κεχρυμένος αἰθῇ*" bei Kallim. hymn. 3_{69}] oder die orphische Erklärung *ἀει-θαλής* sind sicher nur Volksetymologien), was sowohl die Erwähnung bei Apollonios Rhodios als auch die Einfügung des Namens in die Kette pythagoräischer Vorgeburten, auf die sich DIELS beruft, genügend erklärt. Was über Aithalides aus-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Fragment 9 $PEA = 17 + 5 + 1 = 23 = \Psi$
$PEIA = 17 + 5 + 9 + 1 = 32 = A\Theta$
$PH = 17 + 7 = 24 = \Omega$

Fragmente 10 und 11 enthalten keine voces memoriales

Fragment 12 $\Theta YΩPOΣ = 8 + 20 + 24 + 17 + 15 + 15 = 102 = AZ$

Fragment 13 ist gerade das Zitat aus Ph. ausgefallen.

Fragment 14 (Schule des Pherekydes)
$TOΛMH = 19 + 15 + 11 + 12 + 7 = 64 = \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} = BII$
$OPMHN = 15 + 17 + 12 + 7 + 13 = 64 = \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} \times \mathbf{2} = BII$
$ΔOΞA = 4 + 15 + 14 + 1 = \mathbf{34} = AK$
$ΔYAΣ = 4 + 20 + 1 + 18 = \mathbf{43} = AT$
$ΔOΞAI = 4 + 15 + 14 + 1 + 9 = \mathbf{43} = AT$

Der flüchtigste Überblick über diese Tabelle zeigt, daß die errechneten Werte eine Unzahl sinniger und — wenn der Ausdruck diesen Kinderspielen des menschlichen Geistes gegenüber erlaubt ist — bedeutungsvoller Isopsephien (z. B. $ΔHN = PH$, $ZEYΣ = ΓAMOΣ$,[1] $ZAΣ + ZEYΣ = XΘONIH$, $XΘONIH + ZAΣ = OYPANOΣ$, $ΔIΣ + AIΘHP = ΔHN + ZEYΣ$, $XΘONIH + ΓH = ΔHN + HΛIOΣ$, $ZHN + XΘONIH = XPONOΣ$, $ZEYΣ + PEA = 72 = ΦAPOΣ$ und von weiteren ausgezeichneten Psephismen ($AIΘHP + PH = 66$, $ΔIΣ + ΔHN = 55 = PEA + PEIA$, $ΔHN + HΛIOΣ = 84$(?) $= ΉΛIOΣ + PH$, $ZHN + ΔHN = 50 = BB$, $ZEYΣ + ZHN = 75 = ΓΓ$ etc. etc.) ergeben.

Der textkritische und sachlich aufklärende Wert solcher Beziehungen für die Herstellung und Ergänzung der einzelnen Fragmente ist leicht einzusehen. Zunächst ergibt sich für Fragment 1, daß die bei Probus, Hermias und Maximos überlieferte Form ZHN in der ersten Zeile, die die Urtriade unerschaffener Wesen aufzählt, der Form $ZAΣ$ vorzuziehen ist, denn ZHN (26) + $XΘONIH$ (74) ergibt zusammen den Psephos 100 von $XPONOΣ$; drei Zahlen, in denen die weiter unten geschilderte Syzygie des Zeus und der Erdgöttin ebenso unmittelbar zum

---

gesagt wird, paßt nicht gut zu der, durch das neueste HARNACKsche Fragment (DIELS FVS² 505₃₅ ff.) einigermaßen aufgeklärten Eschatologie des Theologen von Syros; dagegen hatte der athenische Genealoge in dem attischen Geschlecht der Aithaliden den naheliegendsten Anlaß, ihren mythischen Heros zu erwähnen. Zahlensymbolische Analyse des Namens $AIΘAΛIΔHΣ$ bei SCHULTZ, Anleitung S. 14.

[1] Vgl. oben S. 255₇.

[2] Vgl. oben S. 341₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ausdruck kommt, wie die Selbstgenügsamkeit des Chronos, der „aus seinem eigenen Samen“[1] drei weitere Geschlechter hervorbringt. Die Form *ZAΣ*, ebenso wie die bei Probus und in gewissen Diogeneshandschriften überlieferte Form *XΘΩN* gehören in den unmittelbar darauffolgenden, zahlensymbolisch genau symmetrisch gebauten Satz

67 56 10 25 23 44 41

XΘONI δὲ[2] *ONOMA ἐγένετο ΓΗ, ἐπειδὴ αὐτῇ ZAΣ ΓΗΝ*[3] *ΓΕΡΑΣ ΔΙΔΟΙ,*

in dem links — 133 — und rechts — 133

XΘONI ONOMA ΓΗ | *ZAΣ ΓΗΝ ΓΕΡΑΣ ΔΙΔΟΙ*

beiderseits je 133 ergeben, während überdies

$$ZAΣ\ ΔΙΔΟΙ = 66 = ONOMA + ΓΗ,$$

ΓΗΝ ΓΕΡΑΣ = *XΘONI*, *XΘONI* + *ΓΗ* = 77 und *XΘONI* = *XΘΩN* ist.

Das Fragment muß also gelautet haben:

„*Ζὴν μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονὶ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.*“ Der erste Satz gibt, alles in allem genommen (*MEN* 30, *KAI* 20, *HΣAN* 39, *AEI* 15 und *KAI* 20 zu den obigen voces memoriales hinzugezählt) in dieser Textherstellung den Psephos **324** = 18^2 oder 4 × 81, wobei die Beziehung der Zahl 81 auf Chronos, der offensichtlich den Mittelpunkt dieser Triade bildet, durch die weiter unten zu besprechenden orphischen Epitheta des Gottes „*AΓHPATOΣ*“ (81) und *AΠEIPOΣ* (81) gesichert ist.

Was den zweiten Satz anlangt, so hat DIELS[4] die sehr einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß *γῆν γέρας διδόναι* dasselbe Motiv ist, wie die später besprochene Überreichung des gestickten Gewandes mit dem Bilde der Erde, d. h. daß die Schenkung symbolisch vollzogen wird — etwa wie eine mittelalterliche Belehnung durch Übergabe der Landesfahne. Diese Annahme wird durch die zahlensymbolische Anordnung der Worte vollkommen bestätigt, denn der beherrschende Psephos des Satzes — 133 — ist tatsächlich der Zahlenwert des orphischen Ausdrucks *APΓHΣ XITΩN*[5] (1 + 17 + 3 + 7 + 18 + 22 + 9 + 19 + 24 + 13 = 133) für das kosmische Glanzgewand, den man bei Pherekydes nach diesem auffallenden Zusammentreffen gewiß ebensogut voraus-

[1] Vgl. das Zitat oben S. 330[3] und weiter unten die sachlichen Erörterungen dieses Dogmas.

[2] Handschriften *χθονιη δε*.

[3] *ΓHN* = 23 = *PEA*, vgl. oben S. 346 Z. 1.

[4] Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897 S. 147.

[5] Oben S. 105 Text Nr. 39.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

setzen darf, wie das ebenfalls orphische *ΠΕΠΛΟΣ*; und das um so mehr, als die Addition des beherrschenden Psephos 100 aus dem ersten Satz (*ΖΗΝ* + *ΧΘΟΝΙΗ* = 100 = *ΧΡΟΝΟΣ*) zu diesem Psephos 133 des auf die Mantelgabe abzielenden Logos gerade wieder 233, den Zahlenwert des auf dem Lichtkleid angebrachten Gestickes *ΓΗ* + *ΩΓΙΙΝΟΣ* + *ΩΓΗΝΟΥ ΔΩΜΑΤΑ*[1] ergibt. Eine bessere Probe auf die Genauigkeit der durch die Zahlensymbole ermöglichten Textherstellung läßt sich wohl kaum erbringen. Ferner ist durch die isopsephischen Verknüpfungen sicher gestellt, daß ebenso, wie zu *Χθονίη* die physikalischen Deutungen *Χθὼν* und *Γῆ* als Epiklesen hinzugefügt waren, auch die eigentümlichen, unten näher zu besprechenden, bei Lydus, Probus und Hermias für Zeus überlieferten Deutungen *Ἥλιος* und *Αἰθήρ* dem Pherekydes und nicht etwa, wie ZELLER[2] glaubte, dem stoischen Überlieferungsrahmen der Zitate angehören.

Im zweiten Fragment wird durch den *ψῆφος* erstens die rätselhafte „*ὑπόπτερος δρῦς*" gegen die sonst allenfalls recht naheliegenden Emendationsversuche in „*ὑπόφητος δρῦς*" oder dergl. wirksam geschützt. Bei dem Zahlenwert 72 des Ausdrucks *φᾶρος* erinnert sich der Leser natürlich ohne weiters an die 72 Glocken des Himmelsmantels, die den 72 Sternbildern des Himmels[3] entsprechen. Dieses besonders sinnige Zusammentreffen schließt natürlich nicht aus, daß das von Brontin als Titelsymbol verwendete[4] und bei Maximos von Tyrus für Pherekydes bezeugte Wort *ΠΕΠΛΟΣ* mit dem doppelt quadratischen Psephos $3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$ ebenfalls im Originaltext in einer besonderen Verbindung vorkam. Endlich dürfte zu dem Zahlensymbol *ΖΑΣ ΓΗΝ ΓΕΡΑΣ ΔΙΔΟΙ* ein Gegenstück auch im Fragment 2 angenommen werden. Es ist nahezu sicher, daß in der Lücke zwischen den zwei Kolonnen des Papyrusbruchstücks[5] in einem besonderen, wahrscheinlich unmittelbar an „*δώματα*" anschließenden Satz die Überreichung[6] des von Zas gefertigten Brautmantels erwähnt war. Wenn dem so ist, dann dürfte auch eine der

[1] Vgl. die Einzelwerte dieser Worte (10, 80, 143) in der Tabelle S. 344.

[2] Phil. d. Griechen[5] I, 1 S. 81[2]. Stoische Zutat ist nur die Lehre von der Passivität der Materie und der Aktivität der Quintessenz (vgl. ZELLER III, 1 S. 131), ebenso die logisch kategoriale Auffassung des bei Pherekydes, wie unten gezeigt werden soll, noch rein mythologischen bezw. astralen Zeitprinzips in den Worten: „*ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα*" (vgl. dazu Aristot. phys. IV, 10 S. 218b[15]: „*ἐν τῷ χρόνῳ πάντα ἐστίν*").

[3] Oben S. 32 f.

[4] Oben S. 115 ff.

[5] Vgl. oben S. 197 f.

[6] Vgl. die von DIELS rekonstruierte Schlußzeile „*ἡ δέ μιζν ἀμείβε⟩ται δεξαζμένη εἰ⟩ τὸ φᾶ⟩ρος*".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Stellen gefunden sein, in denen die besonders seltsame Form *ΔΙΣ* zu ihrem Recht kommt: denn *ΔΙΣ* (31) .. *ΔΙΔΟΙ* (41) — wozu man sich ebenso wie im entsprechenden Satz des ersten Fragments eine Reihe von Füllworten oder andern passenden Symbolen ergänzen kann — ist isopsephisch mit dem hier in Betracht kommenden Geschenk, dem kosmischen *ΦΑΡΟΣ* (72). Ja man kann auf Grund des neugewonnenen Zahlenmaterials in der Ausfüllung der Lücke noch um einen Schritt weiter gehen.

Geradeso nämlich, wie neben den besonderen Formen *Ζάς, Ζήν, Δίς, Δήν* höchst wahrscheinlich, schon des Verständnisses halber, im Text auch die gemeingriechische Form *Ζεύς* vorgekommen sein wird, so wäre es höchst auffallend, wenn in einer Kosmogonie die heilige Hochzeit des Zeus geschildert worden wäre, ohne daß der durch Homer zu kanonischer Geltung gelangte „argivische" Namen seiner himmlischen Gattin „Hera" dabei erwähnt worden wäre. Natürlich wurde die Gattin des Zeus an den verschiedenen Kultorten bald so, bald so genannt; allein eben infolge des überragenden Einflusses der homerischen Epen sanken alle derartigen Verbindungen des Gottes zu „Buhlschaften" herab und selten findet sich eine solche Legende, in der nicht auch die eifersüchtige „rechtmäßige" Gattin entsprechend erwähnt worden wäre. HENRI WEIL hat deshalb in seiner Besprechung des Papyrus überhaupt nur an eine Hierogamie des Zeus und der Hera gedacht und auch DIELS, der mit Recht die Götterbraut in der Chthonie des ersten Fragments sieht, hat das Bedürfnis gefühlt, sich mit der sonst geltenden Version auseinanderzusetzen.[1] Tatsächlich kann nicht daran gezweifelt werden, daß Hera in dem Text des Pherekydes vorgekommen sein muß, aus dem sehr einfachen Grund, weil die anomale Form *ΖΑΣ* = 25 — genau so wie *ΖΕΥΣ* (49) mit *ΚΟΡΗ*[2] (10 + 15 + 17 + 7) — isopsephisch ist mit *ΗΡΑ* (7 + 17 + 1), und wahrscheinlich diesem Umstand überhaupt in erster Linie ihre Entstehung zu verdanken hat. Die Frage kann also nur die sein, wo und in welchem Zusammenhang der Namen in den Text eingeführt war. An sich wäre natürlich die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Hera und Chthonie zwei verschiedene Gestalten wären, denn es steht nirgends geschrieben, daß Zas sich gerade mit dem weiblichen Urwesen und nicht mit einer Göttin aus einem der folgenden fünf Geschlechter hätte vermählen dürfen. Zum Glück hat SAM. WIDE[3]

[1] Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897 S. 147: „. . dann ist aber diese Göttin natürlich nicht Hera, die auch sonst in den Fragmenten des Ph. nicht genannt wird, und der argivische *γάμος* des Zeus und der Hera scheidet aus der Pentemychos aus."

[2] Vgl. oben S. 126 über den *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Kore.

[3] Arch. für Relig.-Wiss. 1907 X, 257—268.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

neuerlich in einer sehr gründlichen Untersuchung die schon von WELCKER und DÜMMLER behauptete chthonische Urbedeutung der Hera endgültig erwiesen und die bereits von LAISTNER[1] vermutete appellativische Urbedeutung ihres Namens — *ἥρα* als Femininum zu *ἥρως* — durch ein schlagendes inschriftliches Zeugnis[2] über allen Zweifel erhoben. Im selben Aufsatz findet man so zahlreiche Belege für die uralte Kultverbindung des Zeus mit der Erdgöttin,[3] darunter vor allem eine Inschrift von Mykonos,[4] die den Zeus geradezu wie bei Pherekydes neben die *Γῆ Χθονίη* stellt, daß an der Einheit der göttlichen Persönlichkeit trotz der doppelten und — wie weiter unten an dem Namen *Ρῆ* gezeigt werden wird — sogar drei- und mehrfachen Benennung in der vorliegenden Kosmogonie nicht gezweifelt werden kann. Die passende Stelle, wo der neue Name *HPA* statt Chthonie gestanden haben kann, ja gestanden haben muß, ist ebenfalls nach einem Blick auf die Tafel der *ψῆφοι* leicht zu erkennen: da *HPA* (25) + *ΓΑΜΟΣ* (49) = *ΧΘΟΝΙΗ* (74) ist, kann über den Sinn des von WEIL so glücklich ergänzten Anfangs der zweiten Kolonne

„βουλόμενος⟩ γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι, τούτῳ σε τιμῶ“

kein Zweifel mehr sein. Man hat *τούτῳ* bald auf das *γέρας* der *γῆ*, bald auf die Mantelspende, bald auf beides[5] bezogen, was gewiß niemanden

[1] Rätsel der Sphinx 1886 S. 259. Vgl. auch MÜLLER, Proleg. S. 244 und GRUPPE Handb. 1122₁.

[2] Parische Inschrift, bull. corr. hell. I, 1877, 135 *„ἥραις Δημητρὶ καὶ Κόρῃ“*.

[3] Vgl. DIETERICH, Mutter Erde 17 ff.; *Ζεὺς Καταβάτης* und *Γῆ* in Olympia Paus. V, 14, 10; *Ζεὺς Ἀγοραῖος* und *Γῆ* in Sparta Paus. III, 11, 19; ibid. I, 18₇ (vol. II p. 299 FRAZER) *Γῆ Ὀλυμπία* und *Ζεῦς Ὀλύμπιος* in Athen; ibid. I, 24, 3 Bildwerk auf der Akropolis „Gē den Zeus um Regen bittend“, wozu unten Abb. 46 zu vergleichen wäre. Ich füge hinzu, daß in der Empedokleischen Aufzählung der vier göttlichen *ῥιζώματα* (FVS² fr. 6 p. 175 Z. 8 ff.) die *Ἥρη φερέσβιος* (vgl. *„προφερέσβιος Ἥρη“* in einem epischen Bruchstück nach A. LUDWICH, Berl. phil. Wochenschrift, XXIII 1903 Sp. 28) gegen ZELLER I⁵ p. 758 f., Note 3 und DIELS Doxogr. 89 mit Diog. L. VIII, 76 (DIELS² p. 153, Z. 31) Plut.(?) bei Stobäus (ibid. p. 159, 17), Hippolyt (ibid. Z. 25) etc. tatsächlich auf die *Γῆ* gedeutet werden muß. Zu *φερέσβιος* = *φέρουσα καρποὺς* (Hippol.) vgl. man den dodonäischen Hymnus der Peleiaden *„Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε μάτερα γαῖαν“* (WIDE a. a. O. S. 265). Ferner *„γαῖα φερέσβιος“* Hesiod Theog. 693, hymn. hom. II, 163, *Γαῖα φερέκαρπος* Orph. hymn. 26₃; die entsprechende Gleichung *Ἀιδονεύς* = *ἀήρ*, die hauptsächlich die neueren Kritiker abgeschreckt zu haben scheint, hat ihre Parallelen in den homerischen und hesiodeischen *τάρταρα ἠερόεντα* und den Stürmen in der Pherekydeischen Unterwelt (s. unten zu fr. 5). Dagegen ist *Ἥρα* = *ἀήρ* bei Aetios (DIELS² a. a. O. S. 159 Z. 13) gewiß ein spätes stoisches Anagramm und *Ἀϊδονεύς* = *γῆ* schon wegen der Verschiedenheit des genus sicher nicht ursprünglich.

[4] DITTENBERGER Sylloge³ 615: *„Ζεὺς χθόνιος“* und *„Γῆ Χθόνια“*.

[5] Vgl. DIELS a. a. O. S. 147 und oben S. 347 unten.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

befriedigen wird: denn wie in aller Welt kann der Wunsch „σέο τοὺς γάμους εἶναι“ durch die Übergabe, sei es nun der Erde oder des kosmischen Mantels erfüllt werden? Es ist vielmehr klar, daß τούτῳ (sc. τῷ ὀνόματι) zu verstehen und auf den neuen von Zeus eben angekündigten Ehrennamen der Göttin — *HPA* — zu beziehen ist, der die *XΘONIH* zahlensymbolisch als die *HPA* des *ΓAMOΣ*, als bräutliche Ἥρα γαμηλία[1] oder, mit Beziehung auf das eben überreichte Brautkleid, als Ἥρα γαμόστολος[1] kennzeichnet. Eine solche Umnennung der Göttin liegt um so mehr im Sinn dieser ganz auf wortmystischen Beziehungen aufgebauten Theologie, als dabei das ursprüngliche Wesen der Erdgöttin keineswegs aus den Augen verloren wird. Genau so wie die Form *ΔIΣ* für Zeus aller Wahrscheinlichkeit nach an das alte Wort δῖα für Tag angelehnt war, verknüpfen antike Etymologien den Namen der Hera mit einem alten Wort ἔρα[2] oder ἦρα[3] für „Erde“. Obwohl spät überliefert,[4] muß diese mit der stoischen Theologie[5] unvereinbare, gewiß nicht in nachstoischer Zeit aufgekommene Lehre[6] einer älteren Schicht griechischer Wortmystik angehören. Nichts spricht dagegen, die Ableitung des Namens Ἥρα von ἡ ἔρα für die Chthonie Gē auch bei Pherekydes vorauszusetzen.

Dieser Name „Hera“, den man demnach aus allgemeinen, gewiß triftigen Gründen in der vorliegenden Theogonie erwarten müßte, steht nun tatsächlich im Text. Der kritische Satz unmittelbar nach der Lücke im Papyrus ist so überliefert: „βουλόμενος⟩ γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτῳ σε τιμῶ“.

CYAGEMOINAIPGTGKAI.P.
.COI . . . . . .

Das P in der beschädigten Stelle vor dem Zeilenschluß ist im Faksimile ganz deutlich, von den Herausgebern GRENFELL und HUNT

[1] Ἥ. „γαμηλία“ Plut. Daid. 3; Aristeid. I S. 9 Dind.; Stob. ecl. II, 6, 3 S. 18 M; Schol. Pind. Ol. 6, 149; Plut. coni. praec. 27 etc.; „γαμόστολος“ Peisandr. Schol. Eurip. Phoin. 1710.

[2] *ΈPA* = Erde, erschlossen aus dem bei Homer, Hesiod, den Tragikern und Bukolikern vorkommenden Adverbialausdruck ἔραζε = „zur Erde“. Beachte die methathetische Beziehung zu dem, natürlich isopsephischen *PEA*.

[3] Vgl. Hesych „ἦρα . . γῆν“ und Mart. Cap. II. 160 „heram terram veteres dixerunt“.

[4] Varro ling. lat. $5_{65.\ 67}$; August. civ. dei 7_{28}; Serv. Virg. Aen. $8_{43.\ 84}$; Etym. Magn. 434_{53} Ἥρα· παρὰ τὴν ἔραν“.

[5] Vgl. oben S. 350_3.

[6] Sehr bezeichnend für den überragenden Einfluß der stoischen Doktrin Hera = ἀήρ ist der Umstand, daß der orphische Herahymnus (XVI p. 67 ABEL), wo man die archaische Vorstellung am ehesten bewahrt zu finden erwarten möchte, die Göttin ausschließlich als Herrin der Luft feiert.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

auch vollkommen richtig gelesen und von WEIL, GOMPERZ und DIELS ihren Ergänzungsvorschlägen zugrunde gelegt worden. Erst BLASS hat im Rheinischen Museum[1] und in einem bei DIELS[2] zitierten Brief seine Existenz in Abrede gestellt, — wie ich nach eingehender Prüfung des Originals bei aller Hochachtung vor der Autorität des Verstorbenen auch in paläographischen Fragen bestimmt versichern kann, durchaus mit Unrecht. Dieses ganz deutliche .ƥ. berücksichtigend, hat WEIL an „*χάριν*" oder „*ἄρτια ἴσθι*", den Imperativ von *εἰδέναι* ableitend, gedacht; beides ist durch die Raumverhältnisse ausgeschlossen. Dagegen hat GOMPERZ mit Rücksicht auf die Spatien in der naheliegenden Phrase *χάριν εἰδέναι* das homerische *ἦρα* einsetzen wollen. Diese Konjektur ist glücklicher, als der Urheber ahnen konnte, nur daß ... ΚΑΙ⟨Η⟩ƥ⟨Α‖Ι⟩CΘΙ .. nichts mit *ἦρα εἰδέναι* zu tun hat, sondern den nach allem bisher Ermittelten sicher zu erwartenden Satz „*σὺ δέ μοι χαῖρέ τε καὶ Ἥρα ἴσθι*" „Du aber sei mir gegrüßt und sei mir (von heut an) Hera"; das einleitende „*βουλόμενος γάρ*" muß sich zurückbeziehen auf einen Satz, der etwa so gelautet haben müßte: „Dann aber gibt (*ΔΙΔΟΙ*) ihr *ΔΙΣ* den Mantel (*ΦΑΡΟΣ*) und spricht zu ihr die Worte: Von heut an sollst Du, o Chthonie, einen neuen Namen erhalten; *βουλόμενος⟩ γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτῳ σε τιμῷ· σὺ δέ μοι χαῖρέ τε καὶ Ἥρα ἴσθι*".

---

[1] LV 101.

[2] FVS² Bd. II, p. VII zu 508₁₂: „Nach ΧΑΙƥΕ ΤΕ (so!) ΚΑΙ ist Rest C, also C, Ε, Ο nicht Η. Dazu fehlt der Raum. Dann Υ, was kein ƥ nach den Formen dieser Handschrift sein kann, aber wohl Υ wie in „ΑΥΤΟΙ" I, 15. Also doch wohl „CΥΤΗCΟΙ". — Ich habe durch das Entgegenkommen des Head Librarian der Bodleiana während des eben verflossenen Religionshistorikerkongresses in Oxford das Original in Muße prüfen können. Der Papyrus war an der jetzt abgeriebenen Stelle von jeher unregelmäßig verdickt, so daß der erste ausgefallene Buchstabe gewissermaßen über eine Falte hinweggeschrieben ist und daher, wie immer er ausgesehen haben mag, ein etwas engeres Spatium erfüllt hat. Jetzt ist von dieser verdickten Stelle ein Splitter abgesprengt; der Bruchrand des Papyrusstengelrestes täuscht das von BLASS gesehene Halbrund C vor, von einem Buchstabenrest kann nicht gesprochen werden. Der folgende Buchstabe ist ein zweifelloses ƥ mit ganz geschlossener Ansa. Die Ähnlichkeit mit dem von BLASS angezogenen Υ — das weit abnormer ist als das fragliche ƥ — ist rein zufällig. Der Tatbestand entspricht genau den Angaben Mr. GRENFELLS — vor und hinter einem ƥ ist eine Lücke, in der nur je **ein** jetzt spurlos verschwundener Buchstabe gestanden haben kann. Ich würde mich zu diesem Widerspruch gegen BLASS kaum berechtigt fühlen, wenn ich nicht als alter Zögling des Instituts für österreichische Geschichtsforschung und nach der Bearbeitung einiger hundert unedierter Codices für die Publikationen dieses Instituts mindestens die Gewähr geschulten Beobachtens zu bieten imstande wäre. Im übrigen verweise ich jeden Unvoreingenommenen an das, wenigstens die Buchstabenformen jedenfalls ganz treu wiedergebende Lichtdruckfaksimile bei GRENFELL.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mit diesen zwei Sätzen — Διΐ verleiht der Chthonie das φᾶρος und kündigt ihr einen neuen Namen an, weil er wünscht, daß ihr die Ehen heilig seien — ist die Lücke vollauf gefüllt. Für den „Flügelbaum" bleibt dabei hier allerdings kein Raum, so daß man wohl anzunehmen hat, die diesbezügliche Szene sei erst nach dem verstümmelten Schluß des Papyrustextes einzusetzen.

Fragment 3[1] empfängt ebenfalls erst durch zahlensymbolische Erwägungen die letzte Erklärung. Wenn Pherekydes den Zeus „*μέλλοντα δημιουργεῖν . . . τὸν κόσμον . .*" in den *ΕΡΩΣ* sich verwandeln ließ, so könnte man wohl auch so und abgesehen von dem weiter unten zu besprechenden religionsgeschichtlichen Hintergrund der Gleichung Zeus-Eros verstehen, daß der Gott unmittelbar vor seiner „heiligen Ehe" — denn das ist ja der Augenblick, wo er den *κόσμος*, d. h. hier ganz wörtlich das weltbedeutende „Ornat" arbeiten will — d. h. vor der Liebesvereinigung mit der Erde die Gestalt des Liebesgottes annimmt. Aber tiefer sieht man doch in den Zusammenhang erst dann hinein, wenn man sich vergegenwärtigt, daß *ΕΡΩΣ* (5 + 17 + 24 + 18 = **64**) + *ΖΕΥΣ* (= **49**) = 113 einzeln und zusammen eine genaue Isopsephie zu *ΙΕΡΟΣ* (9 + 5 + 17 + 15 + 18 = **64**) + *ΓΑΜΟΣ* (**49**) = 113 bildet; daß dieselbe Zahl 113 auch die Quersumme von *ΓΑΙΑ* (3 + 1 + 9 + 1 = 14) + *ΧΘΟΝΙΗ* (= 74) + *ΖΑΣ* (25) bezw. von *ΓΑΙΑ* (14) und *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99)[2] darstellt, daß endlich selbst die Schöpfung des *ΚΟΣΜΟΣ* (88) durch *ΖΑΣ* (25) beim *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ* (113 = 88 + 25), die im gleichen Fragment (s. oben) erwähnt wird, in diesen Zahlen zum Ausdruck kommt. Mehr noch, das Werk des Gottes muß zahlensymbolisch seinen Meister loben: denn *ΖΕΥΣ* (49) *ΕΡΩΣ* (64) *ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ* (120) = 233 ist isopsephisch mit dem Gesticke des Zeus im Weltenmantel *ΓΗ* (10) *ΩΓΗΝΟΣ* (80) *ΩΓΗΝΟΥ ΔΩΜΑΤΑ* (143) = 233, „das „kosmische" Kleid selbst *ΦΑΡΟΣ* (72) *ΚΟΣΜΟΣ* (88), auf dem geflügelten Baum *ΥΠΟΠΤΕΡΟΣ ΔΡΥΣ* (200) aufgehängt, wie es bei Clemens von Alexandria erwähnt wird, gibt die bezeichnende Zahl des

[1] FVS[2] 508 Z. 16 ff. Procl. ad Tim. 32c. II, 54, 28 DIEHL: „*ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν*".

[2] Diese beiden Namen scheint die orphische *ἱερὸς γάμος*-Legende, mindestens in der attischen, wahrscheinlich durch Onomakritos festgestellten Fassung verknüpft zu haben. Vgl. Procl. in Plat. Tim. V, 293 ABEL p. 188 Nr. 91: „*πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ ὁ θεολόγος τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς τὴν πρὸς τὸν Οὐρανόν . . . καὶ ἔοικε διὰ ταῦτα καὶ Οὐρανῷ τούτῳ καὶ Γῇ προσήκειν ὁ γάμος . . ὃ δὴ καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν Ἀθηναίων εἰδότες προσέταττον Οὐρανῷ καὶ Γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmelskreises[1] **360**, ein weiteres Zeugnis dafür, daß der später so wichtig gewordene Begriff *ΚΟΣΜΟΣ* in seiner sinnlichen Grundbedeutung tatsächlich zuerst in der Theogonie des Pherekydes verwendet worden ist, und nicht etwa nur dem neuplatonischen Berichterstatter angehört.

Im Fragment 4 sind infolge des spärlichen Überlieferungsstoffes die verwickelteren Beziehungsmöglichkeiten nicht zu erkennen. Bei dem Schwanken der handschriftlichen Zeugnisse muß man es dankbar begrüßen, daß wenigstens durch die Berechnung der *ψῆφοι* die Schreibung *ΟΦΙΩΝΕΥΣ* mit *Ω* sichergestellt ist. Möglich, daß man die Niederlage des *ΟΦΙΩΝΕΥΣ* und der *ΟΦΙΟΝΙΔΑΙ* (125 + 96 = 221) im Kampf gegen die *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ ΘΕΩΝ* (222) mystisch aus dem um eine Einheit geringeren Psephos der Empörer ableitete.

Bei den eschatologischen Begriffen in den Fragmenten 5 und 6 wiederholt sich die bereits im Einleitungssatz der Theogonie nachweisbare Einbeziehung der obliquen Kasus in dieses Berechnungssystem, wodurch natürlich der Spielraum von Möglichkeiten neuerdings erweitert erscheint.

Fragment 7 bietet ein einziges pherekydeisches Wort, nämlich *ΕΚΡΟΗ*. Ich beziehe es — die nähere Begründung für die sachliche Besprechung vorbehaltend — auf den kosmischen *ΓΟΝΟΣ* des *ΧΡΟΝΟΣ*, der in dem bereits einmal erörterten Bericht des Eudem erwähnt ist. Aus den Elementen dieses Weltsamens — Wasser, Wind und Feuer — soll die *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ ΘΕΩΝ* = **222** hervorgegangen sein.[2] Dazu stimmt denn auch ganz prächtig der gleiche *ψῆφος* des Begriffes *ΧΡΟΝΟΥ* (102) *ΕΚΡΟΗ* (54) *ΓΟΝΟΥ* (66) = **222**.

Fragment 9 bietet den mit *ΔΗΝ* isopsephischen Namen der Muttergöttin *ΡΗ*. Daß auch die gewöhnliche Form *ΡΕΙΑ* neben *ΡΗ* vorgekommen sein könnte, darf vielleicht aus der Isopsephie von *ΚΡΟΝΟΣ* (88) + *ΡΕΙΑ* (32) + *ΖΑΣ* (25) mit der aus dieser Urtriade hervorgegangenen *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (145) erschlossen werden.[3]

Für *ΘΥΩΡΟΣ* (102), die Bezeichnung des „Tisches" in der „Göttersprache" im Fragment 12 bietet sich ungesucht die Isopsephie mit *ΗΛΙΟΣ* (60) + *ΑΙΘΗΡ* (42), da orphische Überlieferung von einem

[1] Vgl. oben S. 176[1].

[2] Diels FVS[2] p. 506 Z. 30: „*τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ . . . ἐξ ὧν ἐν πέντε μύχοις διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον.*"

[3] Über die Form *ΡΕΑ* (23) s. oben S. 340[1].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kosmischen „Tisch der Sonne“ [1] zu melden weiß, wahrscheinlich demselben, den Herodot [2] nach ägyptischer Tradition ins Äthiopenland verlegt.

Fragment 14 gehört natürlich nicht zu der Theogonie des Pherekydes, sondern bezieht sich auf irgendwelche Lehren einer Pherekydeischen Schule, deren Bestand eben durch diese Überlieferung bezeugt ist. Denken konnte man sich bisher dabei recht wenig, wenn es heißt: „*τόλμαν δὲ καὶ οἱ περὶ Φερεκύδην ἐκάλεσαν τὴν δυάδα καὶ ὅρμην καὶ δόξαν καλοῦσιν, ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ ψευδὲς ἐν δόξῃ ἐστίν*“. Nimmt man aber an, daß hier ein durch viele Hände gegangenes Exzerpt aus einer, ähnlich wie die besprochenen Fragmente, auf Isopsephien aufgebauten Schrift vorliegt, dann trägt es vielleicht zum Verständnis bei, zu wissen, daß *ΔΟΞΑΙ* (43) — der Singular versagt, möglicherweise war der einen *ἀλήθεια* die Mehrheit der *δόξαι* gegenübergestellt — isopsephisch ist mit *ΥΑΣ* (43), während *ΤΟΛΜΗ* = 64, also 2^6, d. h. die potenzierte Zweiheit. vorstellt; *ΟΡΜΗ* scheint zahlensymbolisch bedeutungslos, dagegen ist der Akkusativ *ΟΡΜΗΝ*, der in einem entsprechenden Zusammenhang leicht angebracht werden konnte, wieder = 64 = 2^6.

Nach allen diesen gewiß beachtenswerten Zusammenstellungen scheint es mir methodisch weniger gerechtfertigt, an ein Spiel des launischen Zufalls zu denken, der hier blindlings die Grundlagen für ein überaus künstlich verschlungenes und bei allem, nicht abzuleugnenden Spielraum für Willkürlichkeiten gewiß von der Laune des modernen Interpreten ziemlich unabhängiges Beziehungssystem geschaffen hätte, als anzunehmen, daß schon der Ionier Pherekydes und die ganze Theologenschule, deren Lehren in den sog. „orphischen“ und „pythagoreischen“ Überlieferungen vorliegen, höchst wahrscheinlich in Kleinasien, wo dieses kabbalistische Verfahren später sicher nachzuweisen ist, die Kunst übernommen haben, mit Hilfe von geschickt gewählten und im Notfall leicht verdrehten Worten ein engmaschiges Netz von Zahlenspielen zu flechten und über ihre Schriften hin auszubreiten. Der Zweck der Übung läßt sich nicht besser veranschaulichen, als durch den Hinweis auf die psychologisch höchst interessante Tatsache, daß der gelehrte und geduldige Forscher,[3] der eben in diesen Tagen ein ähnlich kompliziertes Zahlenspiel in der masoretischen Redaktion des Penta-

[1] „*ἡλιακὴ τράπεζα*“ ABEL fr. 158 p. 216, wahrscheinlich *ΗΛΙΟΥ ΤΡΑΠΕΖΑ* (128).

[2] III, 17.

[3] OSKAR GOLDBERG, Die fünf Bücher Mosis, ein Zahlengebäude. Die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift, Berlin 1908, S. 43. Zur Kritik s. W. SCHULTZ, Memnon 1908 S. 231.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

teuchs — wie Kenner zugestehen, mit Glück — nachgewiesen haben will, seltsamerweise in dieser abstrusen Künstelei, die ihm über allen Menschenverstand weit hinauszugehen scheint, einen neuen Beweis für den göttlichen Ursprung der hl. Schrift in jedem ihrer Buchstaben gefunden zu haben meint. Bedenkt man, daß die Orphiker — dem pseudepigraphischen Prinzip der ganzen religiösen Litteratur des Orients folgend — ihre Schriften als Eingebung des „*Φοῖβος Τιτάν Ἅλιος*“ [1] hinstellten, so wird man den Beweiswert dieser kunstvollen Zahlensymbolik für die Anerkennung des inspirierten Charakters ihres *ὅμαδος βίβλων* durch ein weit naiveres Publikum ohne weiteres begreifen. Woher das Verfahren ursprünglich stammt, läßt sich heute nicht sagen. Die Babylonier kommen — trotzdem Berossos in hellenistischer Zeit mit Isopsephien spielt — schon deshalb nicht in Betracht, weil ihre halb syllabische, halb ideographische Schrift nicht die erforderlichen Voraussetzungen solcher Zählungen bietet. Die Griechen dagegen haben sich allem Anschein nach zu dieser wüsten Zahlenphantastik, die bei ihnen nur in einer ganz bestimmten, auch sonst an barbarischen Zügen, wie ich zu zeigen hoffe, überreichen archaischen Litteraturschicht vorkommt, so früh in einen wirksamen Gegensatz gestellt und so energisch an Stelle der orientalischen Pseudepigraphik die Autorenunterschrift des einzelnen Denkers, an Stelle der theologischen Offenbarungsautorität das individualistische „*αὐτὸς ἔφα*“, die Berufung auf das selbständige Erkennen der großen Persönlichkeit gesetzt, daß man sich schwer entschließen wird, sie zugleich für die Schöpfer und Überwinder dieser Pseudophilosophie zu halten. Bleiben also aus allgemeinen Erwägungen die immer noch problematischen, mit Hommel wohl in Ostarabien bezw. Chaldäa zu suchenden Erfinder des Buchstabenalphabets, denen man mit der größten Wahrscheinlichkeit auch die Erfindung der isopsephischen Schreibung zusammengehöriger hieratischer Namen und Worte in Zauber- und Gebetsformeln zuzuschreiben haben wird. Zugleich mit der Herübernahme des Alphabets [2] werden die „Schreiber“ der Griechen, die man sich natürlich wie im Orient mit den „Weisen“ und „Priestern“ des Volkes identisch zu denken hat, auch diesen Ritus, wie man geradezu sagen darf, überkommen haben. Damit kommt man aber in eine Zeit zurück, wo die Götternamen der Griechen, ja ihre Sprache überhaupt noch in einem so flüssigen Zustand sich befand, daß vieles, was heute als provi-

[1] Abel fr. orph. Nr. 49 p. 168, im Wortlaut zitiert oben S. 259. Ähnlich stellt Parmenides seine *Ἀλήθεια* als Offenbarung der Urmutter Nacht oder — nach der gewöhnlichen, irrigen Interpretation — der *παρθένος Λίκη* hin.

[2] Vgl. W. Larfeld, Griech. Epigraphik[2] München 1892 S. 494 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dentieller Zufall erscheinen kann,[1] damals mit Vorbedacht herbeigeführt worden sein kann.

Nachdem also mit Hilfe dieses bisher vernachlässigten esoterischen Schlüssels der Überlieferungsbestand neuerdings durchgeprüft und geordnet ist, kann zu einer besseren Aneinanderreihung und sachlichen Erklärung der Bruchstücke geschritten werden.

Die erste und wichtigste Frage ist natürlich die nach dem Wesen der im Fragment 1 vorausgesetzten Urdreiheit. Ich beginne mit dem Pherekydeischen Zeus-*ZAΣ-ZHN-ΔIΣ-ΔHN-AIΘHP-HΛIOΣ-EPΩΣ*. Für die Form *ZAΣ* ist die, übrigens, auf der Hand liegende, Ableitung von *ζάω* „ich lebe" in orphischer und stoischer Überlieferung volkstümlich geworden.[2] Das Aition für die eigentliche, in der Aufzählung der Urtriade verwendete Grundform *ZHN* ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Empedocles[3] erhalten geblieben, der den Zeus der „*ζέσις*" (= dem „Sieden")[4] und — wieder genau wie Phere-

[1] Um ein einziges Beispiel zu erwähnen: es gibt kein unmittelbares Zeugnis, daß die Griechen je ihr Jahr wie die Babylonier in 72 Fünferwochen geteilt hätten. Trotzdem kann es kein Zufall sein, daß *ΠENTAΣ* (vgl. später *ἑβδομάς* = Woche) den *ψῆφος* 16 + 5 + 13 + 19 + 1 + 18 = **72** ergibt. Andrerseits erklärt die oben besprochene Isopsephie von *ZEYΣ* und *KOPH* z. B., daß *Κόρη* ein Götternamen geworden, *παρθένος*, *νεᾶνις* und *νύμφη* Appellativa geblieben sind.

[2] Vgl. u. a. Lactant. I, 11 „quod vitae sit dator" nach Chrysipp bei Stob. ecl. I, 2, 27: „*Ζεὺς μὲν οὖν φαίνεται ὀνομάσθαι ἀπὸ τοῦ πᾶσιν δεδωκέναι τὸ ζῆν*". Vgl. Ps. Aristot. *περὶ κόσμου* 7 S. 401 a 15 ∾ Apul. de mundo 37; Athen. VII, 33 S. 289 a; Schol. O 188 BL 189 AB; Korn. 2 S. 8 Os. Die orphischen Zeugnisse für die gleiche Vorstellung (ABEL Nr. 164, p. 218 Joh. Diac. ad Hes. Theog. v. 617: „*ὁ Ζεὺς τοῦ Λιὸς κλίνεται, δηλουμένου πάντως ἡμῖν, ὡς οὗτός τε ζωή ἐστι καὶ δι' αὐτοῦ ζῶσι τὰ ζῶντα καὶ τὰ ὄντα ἁπλῶς δι' αὐτοῦ τὸ εἶναι εἴληχεν· ἄκουε γὰρ τοῦ Ὀρφέως ἐν τῷ λεγομένῳ «Κρατῆρι» τάδε σοι λέγοντος· Ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεύς· ζῆν γὰρ ἔδωκε ζῳά τ' ἐγέννησεν κτλ.*" cf. Prokl. in Plat. Orat. p. 56; dazu hymn. orph. 73 2 „*Δία παγγενέτην βιοδώτορα θνητῶν*") und Zeus *ζωοδότης* im klarischen Orakel (BURESCH 102 7) dürfen keinesfalls auf späten stoischen Einfluß zurückgeführt werden, denn erstens stimmt die Vorstellung einer „*ἀρχὴ πάντων*" ausgezeichnet zu dem *ψῆφος* „*AA*" für die kleinasiatische und pherekydeische Form *ZAΣ*, zweitens aber ist die Epiklese *βιοδώτωρ* oder *ζωοδότης* offenbar die Übersetzung des barbarischen, bereits von GRUPPE (Handb. 1437 1, 1544 1 und ROSCHER, ML III, 2267 f.) richtig als kleinasiatisch erkannten Namens Erikapaios (= *ζωοδοτήρ* Malalas, chron. IV, S. 74 DINDORF) für den Urgott Phanes, nach dem Phanai auf Chios (Hesych. s. v. *Φάναιος* [Apollon]) benannt war.

[3] DIELS FVS[2] p, 159 Z. 17. Die Zeugnisse (Allegor. hom. script. bei Stob. Ecl. I, 10, 11 b, p. 121 W; Plut. Vit. Hom. 99) sind bezeichnenderweise wieder stoisch.

[4] Dieselbe Ableitung des Namens Zeus von *ζέω* („*θερμότατος γὰρ ὁ α⟨ἰθ⟩ήρ*") siehe bei Lact. I, 11; Etym. Magn. s. v. Zeus 408 54 ff.; Athenag. *πρεσβ.* 22 S. 108 OTTO; Plut. plac. phil. 1 3; mythogr. Vatic. I, 105; III, 3 1; — Tertullian, adv. Marc. 1 23 (Juppiter als „substantia fervida") scheint ebenfalls dieses *Ζήν* = *ζέσις* zu übersetzen. In der Sache

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kydes[1] — dem „*Αἰθήρ*“ gleichgesetzt haben soll. Ich vermute, daß die Form noch besonders in der Schilderung des gegen die Ophioniden kämpfenden Zeus zur Geltung kam, wenn anders Pherekydes, wie Hesiod[2] in seiner Titanomachie, das Sieden des durch die Donnerkeile des Gottes in Brand gesteckten Weltalls beschrieben hat. *Δίς* ist offenbar als Nominativ zu den obliquen Kasusformen *Διός, Δί, Δία* ergänzt und durch Anlehnung an *δῖος* „leuchtend, glänzend“, gewiß nicht ohne den Einfluß der formelhaften homerischen Verbindung „*αἰθὴρ δῖα*“[3] erklärt worden. Wenn ich eine seltsame Notiz bei Macrobius[4] richtig verstehe, so hat es überdies in der archaisch-konservativen Sprache Kretas, demnach zur Zeit des Pherekydes vielleicht auch noch in andern Gegenden ein Appellativum *δῖα* mit der Bedeutung „Tag“ (wörtlich offenbar = „Licht“), entsprechend dem lateinischen dies, skr. divām, gegeben, von dem sonst nur der adverbial gebrauchte Akkusativ *δίην*[5] im Griechischen Zeugnis ablegt; ich vermute, daß dieses Wort, als weiblicher Götternamen[6] zu *ΔΙΣ* gestellt und als Hilfsmittel kosmisch-physikalischer Deutung ausgenützt war.

---

scheint es, als hätte man die Bildung von Dampfwolken und das Benetzen des Gefäßdeckels (vgl. Korn. 25, 8 Os. *Δεύς* von *δεύω* „benetzen“; dazu *Ζεὺς Ὕετιος = Ζεὺς Δεύσιος*, im Kult auf dem Gipfel des Tmolosgebirges, Eumelos fr. 18 Kl. GRUPPE, Handb. 271₅) beim Wasserkochen beobachtet und kosmisch zu deuten verstanden.

[1] Siehe oben S. 348, Abschn. 1.

[2] Theog. 695: „*ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα, πόντος τ' ἀτρύγετος*“ *κτλ.*

[3] Ilias 16, 365 „*αἰθέρος ἐκ δίης*“; Odyssee 19, 540 „*ἐς αἰθέρα δῖαν*“.

[4] Sat. I, 15₁₄: „Cretenses *Δία τὴν ἡμέραν* vocant“. Natürlich kann die sonst als Göttin vorkommende weibliche Bezeichnung *Ἡμέρα* nie eine Zeusepiklese gewesen sein. Der Schlüssel dürfte in einer Rückübertragung in die übliche Form einer lexikalischen Glosse (also etwa * „*Δῖα· ἡμέραν Κρῆτες*“) zu finden sein.

[5] dor. *δάν* oder *δάαν* = *ΔϜΙΗΝ, ΔϜΑΝ, ΙΔϜΑΝ* Accus. von * *ΙΔϜΑ* = „Tag“ = „den Tag lang“, und allgemein „lange Zeit“, lat. diu; vgl. CURTIUS, Grundz. der griech. Etymol. 2, 145. 204.

[6] *ΔΙΑ* = 4 + 9 + 1 = 14 = *ΓΑΙΑ* (3 + 1 + 9 + 1). Cicero, deor. nat. III, 22, 56 werden „Caelus pater“ und „Dia mater“ als Eltern des „Mercurius“ genannt, d. h. *ΟΥΡΑΝΟΣ* und *ΔΙΑ* gepaart; daß alte Tradition vorliegt, ergibt sich daraus, daß *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99) + *ΔΙΑ* (14) wieder die mystische Zahl 113 = *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ* (oben S. 353) ergibt. Wer sich an die formelhafte Verbindung *χθὼν δῖα* in der homerischen „*Διὸς ἀπάτη*“, deren Abhängigkeit von einer altorphischen Theogonie GRUPPE hartnäckig verficht, und zwar gerade in der Schilderung des *ἱερὸς γάμος* erinnert, wird mir zugeben, daß auch bei Pherekydes „Dia“ als Epiklese der „Chthonie“ nicht unwahrscheinlich ist, zumal da *ΔΙΑ* (14) *ΧΘΟΝΙΗ* (74) = 88 + *ΖΑΣ* (25) wieder = 113 = *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ*, das homerische *ΧΘΩΝ* (67) *ΔΙΑ* (14) selbst = *ΠΕΙΛΟΣ* (81) und *ΔΙΣ* (31) + *ΔΙΑ* (14) = **55** ist. (Vgl. Dia mit dem rossegestaltigen Zeus — über die Bedeutung des Motivs s. oben S. 153 — gepaart in der Peirithooslegende, Zeugnisse bei GRUPPE 114₅; 588₄.) Die Gegenprobe für die Richtigkeit dieser Vermutung sehe ich

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die Deutung von *Δήν* bleibt zweifelhaft. Ableitungen von *ΔΑΩ* homerisch *δέδα-*, analog der bekannten Deutung von *δαίμων* = *δαήμων*, der „Wissende"[1] wären möglich; aber auch eine Anlehnung an das Adverb *δήν* „lange Zeit" und eine Deutung auf den Gott, der von jeher da ist, darf nicht als zu absurd gelten, wenn man sich die orphische Gleichung[2] *Δία* = *διά* vor Augen hält.

Weit wichtiger als diese drei Spielformen des Namens Zeus sind die Gleichungen *Ζεύς* = *Αἰθήρ* und *Ζεύς* = *Ἥλιος*. Die Berechtigung, überhaupt in dem oben zitierten Satz des Hermias: „*Φ. μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν Αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν Γῆν, Κρόνον δὲ τὸν Χρόνον κτλ.*" *Αἰθήρ* ebenso wie die entsprechenden zwei andern Elemente als Götternamen aufzufassen, und — abweichend von DIELS — groß zu schreiben, schöpfe ich erstens daraus, daß *Γῆ* und *Χρόνος* tatsächlich in dem bei Diogenes wörtlich erhaltenen Fragment unverkennbare Eigennamen sind und daher — abgesehen von den vielfachen zahlensymbolischen Beziehungen des Namens — *Αἰθήρ* offenbar ebenso zu fassen ist, zweitens aber daraus, daß sowohl die Orphiker[3] als auch Hesiod,[4] Akusilaos,[5] Empedokles,[6] eine fragmentarisch erhaltene arkadische[7] und mehrere nicht näher be-

darin, daß das gemeingriechische Äquivalent *HMEPA* (7 + 12 + 5 + 17 + 1) für das archaische **δία* isopsephisch ist mit der sicher pherekydeischen Zeusepiklese *ΔΙΘΗΡ* (= 42, s. oben S. 344) und daß tatsächlich bei Hesiod (Etym. Magn. 215_{37}) und Hygin. fab. prooem. 26_9 *Αἰθήρ* und *Ἡμέρα* in kosmogonischen Sagen — als Eltern des „Brotos" und der Thalassa — gepaart erscheinen.

[1] Platon, Kratylos 398b.

[2] ABEL fr. 164 „*καὶ Δία τ' ἠδ' ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται*".

[3] ABEL fr. 36, 48 und 52, DIELS FVS[2] p. 476_{31}, 477_{16} erwähnen als Nachkommen des gleich zu besprechenden uranfänglichen *Χρόνος* den *Αἰθήρ*, das *Χάος* oder *Χάσμα* und den *Ἔρεβος*. ABEL p. 173 wird statt des *Ἔρεβος* die *Νύξ* genannt. Zu *Χρόνος* = *Κρόνος* stimmt genealogisch *Ζεύς* = *Αἰθήρ*.

[4] Theog. 124: „*Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο.*

[5] DIELS FVS[2] p. 512 Z. 25 ff., Erebos und Nyx zeugen Aither, Eros und Metis, (vgl. o. A. 3) nach anderer Überlieferung Aither und Nyx im Incest den Eros (ibid. 513_{11}).

[6] Fr. 38 FVS[2] p. 187 Z_2 „*Τιτὰν ἠδ' Αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα*". Auch hier hat DIELS *αἰθήρ* kleingedruckt, aber in der beigegebenen Übersetzung steht richtig „der Titane Aether".

[7] Der Götterkatalog Ampel. 9_1, Cicero deor. nat. III, 21_{53} nennt den ältesten der drei Zeusgestalten später Differenzierungstheologie den arkadischen, Sohn des „Aether", Cic. ibid. III, 17_{44} nennt „Aether" den Bruder von „Dies" und „Gratia", wobei für „Dies" natürlich die auch sonst (s. oben Anm. 0), mit *Αἰθήρ* gepaarte *Ἡμέρα*, für „Gratia" aber „*Εὐφρόνη*" bezw. „*Εὐφροσύνη*" = *Νύξ* einzusetzen ist. Demgemäß gilt Oinoe, sonst (bei Aristipp u. a.) Mutter des Pan von Zeus, dem Araithus (Schol. Eurip. Rhes. 36) als Gattin des Aither und Mutter des Pan.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kannte Kosmogonien[1] einen persönlichen Gott *Αἰθήρ* kennen. Von einer Personifikation des Elementes zu sprechen, wäre in allen diesen Fällen vollkommen verkehrt: im Gegenteil ist *Αἰθήρ* — durchaus sinnlich als „der Brenner" bezw. „Glüher", „Leuchter", „Glänzer" zu verstehen[2] — als Gottheit natürlich primitiver und älter als die schon bei Homer vorliegende appellativische Verwendung des Wortes zur Bezeichnung des heißglühenden Glasts eines südlichen Tageshimmels, geschweige denn als der durchgebildete, philosophische Begriff des Äthers für die *πέμπτη οὐσία*, der kaum vor Aristoteles anzutreffen ist. Wie andere ursprünglich selbständige Götternamen ist auch *Αἰθήρ* zur Epiklese herabgesunken und als solche mit Zeus verbunden worden.

Im Kult ist dieser Zeus *Αἰθέριος* oder *Αἴθριος* noch in Lesbos[3] nachzuweisen, sein Namen ist Dichtern,[4] vor allem aber auch den Philosophen[5] geläufig. Das Vorkommen der schon von Euripides[6] als bekannt vorausgesetzten, von der physikalischen Theologie der Stoiker[7] adoptierten Gleichung *Ζεύς = Αἰθήρ* bei Pherekydes unterscheidet seine Lehre von der der Orphiker, deren Gebetbuch[8] einen eigenen Hymnus an den Gott *Αἰθήρ* enthält, in dem er jedoch, trotz der sonst vorherrschenden Neigung zu einer pantheistischen Theokrasie, von Zeus ausdrücklich unterschieden wird. Immerhin ist die Verwandtschaft zwischen

[1] Diels FVS[2] p. 486[28]: „. . *ἔν τισιν* (sc. *τὰ πάντα*) *ἐξ Ἅιδου καὶ Αἰθέρος· ὁ δὲ τὴν Τιτανομαχίαν γράψας ἐξ Αἰθέρος φησίν.*" Vgl. Damask. p. 323 Ruelle: „*κατὰ Μώχου μυθολογίαν Αἰθὴρ* (wahrscheinlich = אוּר) *ἦν τὸ πρῶτον καὶ Ἀὴρ* (חוה vgl. auch „'avir kadmōn" bei den Kabbalisten) *αἱ δύο ἀρχαὶ ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός*" (= עֹלָם); hierzu oben S. 225[7] „*Αἰθήρ*" als Epiklese des Melḳart in dem synkretistischen Hymnus bei Nonnos.

[2] Vgl. das orphische Fragment 43 Abel p. 166:

„*Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας Οὐρανὸς αἰθών*".

Bei Heraklit (Diels FVS[2] p. 67 Z. 4 cf. 7) wird die himmlische Umhüllung der Erde mit dem Namen *πρηστήρ*, einem Synonym dieser wörtlichen Bedeutung von *αἰθήρ* bezeichnet. *ΠΡΗΣΤΗΡ* (101) aber ist offenbar wegen der Isopsephie mit *ΜΕΓΑΛΗ ΜΗΤΗΡ* (101) gewählt, gehört also in eine ausgesprochen kleinasiatische Theogonie.

[3] IGI II, 484, 8.

[4] Anthol. Pal. IX, 453[1]; Nonn. Dion. 7[267. 312]; 18[263].

[5] Heraklit fr. 120 Diels FVS[2] p. 78 Z. 17 f.; Ps. Arist. mund. 7 S. 401[7].

[6] Fr. 877 und 931; vgl. „*Διὸς Αἰθήρ*" gepaart mit „*Γαῖα μεγίστη*", „*Μήτηρ πάντων*" fr. 839.

[7] Krates bei Maass, Comm. Arat. 177; Philod. *περὶ εὐσεβ.* 11; Cic. deor. nat. I, 15[40] (Diels, Doxogr. 546 p. 24); Plut. vit. poes. Hom. 96; Schol. O 21 AD; 188 BL. Für *αἰθήρ* steht *ἀήρ* bei Krates a. a. O.; Philod. *περὶ εὐσεβ.* 13; Diels Dox. 546[36]: „*Λία μὲν εἶναι τὸν περὶ γῆν ἀέρα*"; auch das kann bei Pherekydes vorgekommen sein, weil *ΑΗΡ* (1 + 7 + 17) isopsephisch mit *ΖΑΣ* (25) ist; auch das homerische *ζαής* „stark wehend" (*ΖΑΗΣ = ΡΕΙΑ* = 32) wäre zu vergleichen.

[8] Abel p. 60 Nr. V.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Gedankenkreis des Pherekydes und der orphischen Lehre über den Gott *Αἰθήρ* größer als dieser dogmatische Unterschied. Denn die Nachricht des Aristoteles, Pherekydes habe „*τὸ γεννῆσαν πρῶτον*", das erste zeugende Prinzip, d. h. natürlich den Zeus-*Αἰθήρ*, der die vorbildliche Liebesvereinigung, den *ἱερὸς γάμος* mit der Erdmutter eingeht, als das urgute Sein hingestellt („*ἄριστον τιθέασιν*", sc. *Φ. καὶ ἕτεροι τινες*),[1] stimmt ganz genau mit der Anrufung

„*ὑψιφανὴς Αἰθήρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον*"

im orphischen Aithērhymnus.[2]

Ebenso findet die ganz ungewöhnliche, durch Johannes Lydus[3] unzweideutig bezeugte Pherekydeische Gleichung zwischen Zeus und Helios ihre — soweit ich sehen kann — einzige Parallele im orphischen Hymnenbuch, wo der Sonnengott in dem ihm gewidmeten Gesang[4] als „*ἀθάνατε Ζεῦ*" angerufen wird. Diese solare Auffassung des Göttervaters ist sonst im griechischen Kult und Glauben beispiellos.[5] Ja,

[1] DIELS FVS[2] p. 506 Z. 26 f.

[2] v. 4 a. a. O.; *στοιχεῖον* = „Zahl", „Buchstabe" lat. „El-em-en-tum" (= griech. Alphabet, deutsch ABC) ist wohl erst seit Plato in der philosophischen Terminologie an die Stelle des ursprünglichen *ἀρχή* getreten. Altorphisch muß der Begriff demnach „*ἀρίστη ἀρχή*" geheißen haben. Nun erwähnen tatsächlich die keïschen Dichter Simonides (fr. 231) und Bakchylides (fr. 52) einen Zeus *Ἀρίσταρχος*, sodaß auch für diese Vorstellung kultische Parallelen ebensowenig fehlen, wie für den Zeus *Αἰθήρ* selbst.

[3] DIELS FVS[2] p. 507 Z. 8 „*Ἥλιος αὐτὸς* (sc. *Ζεὺς*) *κατὰ Φερεκύδην*".

[4] Hymn. VIII v. 13 ABEL p. 62. Auch im orphischen Demeterhymnus (DIELS FVS[2] p. 481 f.) scheint nach dem Wechsel der Epitheta zu urteilen (v. 2 f. „. . *πανόπτα Ζεῦ . . Ἥλιε Πῦρ* . . [cf. Zeus = ignis, bei Pherekydes nach Probus, DIELS FVS[2] p. 567$_2$] cf. v. 10 f. „*Ζεῦ Ὀλύμπιε καὶ πανόπτα Ἅλιε*") Zeus und Helios gleichgesetzt zu sein. Sophokl. fr. 796: „*Ἥλιος, ὃν σοφοὶ λέγουσιν γεννέτην θεῶν καὶ πατέρα πάντων*" dürfte sich unmittelbar auf die Gleichsetzung des Göttervaters Zeus mit Helios bei „Orpheus" und Pherekydes beziehen.

[5] Die einzige Erwähnung eines *Ζεὺς Ἥλιος* aus altgriechischer Zeit ist die von ihrem Bearbeiter (MARCEL DUBOIS, Bull. corr. hell. (1882) VI, 191 dem fünften oder sechsten vorchristlichen Jahrhundert zugewiesene Inschrift von Kastri auf Amorgos. Allein wenn man sich daran erinnert, daß Amorgos, dessen alter Name *Καρκήσια* (zu kleinas. karku und Karkemiš) hethitische Ursiedlung beweist, der Sitz einer blühenden, mit Tyrus rivalisierenden Purpurindustrie war (vgl. oben S. 201$_8$), wird man sich kaum bedenken, diesen Zeus Helios mit dem später so oft genannten (vgl. unten S. 362$_2$) *Ζεὺς Ἥλιος κύριος οὐρανοῦ* (= Ba'al Šamēm) zu identifizieren. Auch der solare Zeus Tallaios in Kreta („*ταλῶς· ὁ ἥλιος*" Hesych.), von dem die Legende der Höhlengeburt des Sonnengottes — bei einer Personifikation des Himmels wäre sie sinnlos — auf den griechischen Zeus übertragen ist, geht zweifellos auf orientalische Vorbilder zurück. Wenn *Ἥλιος* in der Palat. Anthol. VII, 85$_1$, als „*ἀθάνατε Ζεῦ*" angerufen wird, so ist der Einfluß des orphischen Helioshymnos deutlich. Die Gleichsetzung des Zeus und Helios

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

während die Epiklese *Αἰθέριος* oder „*ἐν αἰθέρι ναίων*“ bezw. die Gleichsetzung mit *Αἰθήρ* trotz ihrer Seltenheit im Kult doch aus der Vorstellung der Griechen von ihrem Himmelsgott heraus insofern erklärt werden kann, als ja neben dem *νεφεληγερέτης*, dem drohenden Wolkenhimmel des Regengottes Zeus gewiß auch der „*ἀνεφελὴς Ζεύς*“ des blauglühenden Himmels von Hellas seine Stelle gefunden haben muß, verschmilzt die Gleichung mit Helios zwei Vorstellungen, die die Religion der Griechen, nach allen sonstigen Zeugnissen allezeit streng geschieden hat. Die Annahme fremden Einflusses auf Pherekydes und die alte Orphik[1] in diesem Punkte wird durch das häufige Vorkommen eines *Ζεὺς Ἥλιος* in der synkretistischen Religion der hellenistischen Zeit[2] besonders nahegelegt. An welche Einflüsse zu denken ist, lehrt am besten die nur unter der Voraussetzung jener Gleichung von Zeus und Helios verständliche, freilich nicht ganz unzweideutig überlieferte Nachricht, „Orpheus“ habe den Zeus — „*Λίσκος*“ genannt[3] — ein Ausdruck

bei Eustath. *α* 27 ff., 1387$_{25}$ endlich ist von den gleich zu besprechenden Synkretismen des späteren Hellenismus abhängig.

[1] Es bedarf wohl keiner Rechtfertigung, wenn ich die orphischen Elemente, die sich mit pherekydeischen Dogmen decken, als alt und zu dem jetzt auch von DIELS und GOMPERZ ins 6. vorchristl. Jahrh. gesetzten Hauptlehrgebäude gehörig betrachte.

[2] Vgl. z. B. KENYON, Greek Papyri 1893 S. 65$_{8}$: „*Ζεῦ Ἥλιε Μίθρα Σάραπι, ἀνίκητε .. Μελιχέρτα*“. „*Ζεὺς Ἥλιος Μέγας* (= „Kabir“) *Σάραπις* CIG 2716$_{2}$ (Stratonikeia) 4262 (Sidyma) 4042 (Ankyra) 4683 (Alexandria in Ägypten) etc. „*Ζεύς, ἀνίκητος Ἥλιος, θεὸς Λύδιος* CIS 4590, 4604 (Palmyra). Vgl. ferner das oben S. 255 zitierte, bei Nonnos erhaltene Gebet an den Melqart von Tyrus. Dazu Macrob. Sat. I, 23$_{9}$ „Assyrii quoque Solem sub nomine Jovis, quem *Μία Ἡλιουπολίτην* cognominant, maximis ceremoniis celebrant in civitate, quae Heliopolis nuncupatur“. „*Ζεὺς Ἥλιος Μέγας βασιλεύς*“ als *σύνθρονος* der *Μεγάλη Μήτηρ πηγὴ τῶν θεῶν*“ passim in der V. Rede Kaiser Julians.

[3] Lykophr. 399 f. wird Thetis „*Λίσκον μεγίστου πάρροθος Κυναιθέως*“ genannt. Dazu bietet Tzetzes als Scholion: „*Λίσκον τὸν Λία λέγει διὰ τὸν λίθον τὸν ἀντὶ Διὸς ὑπὸ Ῥέας σπαργανωθέντα καὶ ὑπὸ Κρόνου καταποθέντα, ὡς φησιν Ἡσίοδος ἐν τῇ Θεογονίᾳ, τὴν Ὀρφέως ὑποκλέψας καὶ παραφθείρας Θεογονίαν*“ (ABEL fr. Orph. Nr. 108). Nun ist jedoch bei Hesiod Theog. 485 ff. nur von einem Stein, nicht aber von einem scheibenförmigen Stein die Rede, sodaß die Epiklese *Λίσκος* nicht aus Hesiod geflossen sein kann. So nahe es daher liegt, das *ὑποκλέψας* im Sinn der bekannten gegen Homer und Hesiod auch sonst widerholten Beschuldigung des Plagiats nach Orpheus (vgl. fr. 66 p. 179 über den verschluckten Zeusstein bei Orpheus) auf Hesiod zu beziehen, so gewiß verliert dadurch das Scholion jeden greifbaren Sinn. Man müsste dann mit GRUPPE, Handb. 776$_{2}$ annehmen, daß Zeus in Kynaitha in Arkadien wirklich in Gestalten eines scheibenförmigen Steins verehrt wurde, daß Lykophron — seine Erwähnung des *δίσκος* sowohl als auch der Epiklese Kynaitheus (Kynaitha = „Hundsglut“ *Κυναθεύς* daher der Siriusstern s. FICK, Vorgriech. Ortsnamen 132) ist ganz vereinzelt, das Scholion bietet noch „*Κυναθεὺς ὁ Ζεὺς ἐν Ἀρκαδίᾳ τιμᾶται*“ — nur darauf anspielt, und überdies, daß Tzetzes den Hesiod und Orpheus ganz ohne Grund zu der Stelle Gevatter stehen lässt. Ich halte wenigstens

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der übrigens wegen der Isopsephie von *ΔΙΣΚΟΣ* (4 + 9 + 18 + 10 + 15 + 18 = 74) mit *ΧΘΟΝΙΗ* (74) und der noch weit bezeichnenderen *ΖΑΣ* (25) + *ΔΙΣΚΟΣ* (74) = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99)[1] auch von Pherekydes gebraucht worden sein könnte. Daß diese Vorstellung eines scheibenförmigen Gottes mit dem griechischen Zeusideal nichts zu tun hat, bedarf keines Beweises; es fragt sich also nur, woher diese Vorstellung in die jonische Philosophie oder besser gesagt Theologie eindringen konnte.

Ich zögere nicht, auf diese Frage eine ganz bestimmte Antwort zu geben, und zwar im Sinn der bereits an so vielen Stellen dieser langwierigen Untersuchung angewendeten Erklärungsmethode, alle ungriechischen Elemente in der jonischen Theologie und Kosmologie aus der täglichen Berührung der kleinasiatischen Griechen[2] mit den „barbarischen"

das letztere — ob es nun in Kynaitha, dessen Zeuskult andererseits sichersteht, einen *δίσκος* gegeben hat oder nicht — für wenig wahrscheinlich und habe daher, abweichend von ABELS sehr wenig durchdachter Ausgabe den Satz *ὥς φησιν Ἡσίοδος ἐν τῇ θεογονίᾳ*, durch Beistriche als Parenthese abgegrenzt. Ich nehme an, daß Tzetzes den Lykophron ungeschickter Benutzung einer ihm noch bekannten, orphischen Stelle über Zeus *Δίσκος* zeiht, und nicht den Hesiod, der nur als Gewährsmann für den bekannten Mythus überhaupt, nicht aber für den Einzelzug vom *δίσκος* angeführt wird. Dazu bestimmt mich erstens die Erwägung, daß es gut zu der physikalischen Theologie und Mythendeutung der Orphika stimmen würde, wenn sie den Mythus von der Verschlingung des Zeussteins auf eine Sonnenfinsternis (vgl. die Sonne als glühender Stein bei Anaxagoras), d. h. auf eine Verschlingung der Sonnenscheibe durch Kronos, den Mond (vgl. die Sichel mit der er den Vater Uranos verstümmelt) bezogen hätten, zweitens der Umstand, daß sich der Terminus in die Pherekydeische Zahlenspielerei so gut einfügt, wie das sonst eben nur bei orphischen Ausdrücken der Fall ist.

[1] Zur Erklärung dieses Symbols vgl. unten S. 366.

[2] Vielleicht ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß der Namen „*Φερεκύδης*" — aus dem man später wohl *κῦδος φέρειν* heraushörte — tatsächlich patronymisch zu dem typisch kleinasiatischen Namen **Φέρεκυς*, gräzisiert *Φόρκυς* (vgl. die Deminutiva *Φερέκλος* und *Φερεκλῆς*), zu stellen ist, der sich zu *βέρεκυς* verhält wie *Φρύγες* zu *Βρύγες* (KRETSCHMER, Einl. S. 186). *Βέρεκυς* oder *Φέρεκυς*, nach dem die „Berekynthes" *Bherekunt, keilschr. Burug'umzi (HOMMEL, GGGAO S. 32$_1$ ff.) heißen, (vgl. B 862 „*Φόρκυς αὖ Φρύγας ἦγε*") ist die phrygische Form zu sumer. balag, babyl. pilaḳḳu, skr. paraçu, griech. *πέλεκυς* = „Doppelaxt", wozu das Nähere in dem oben S. 88[1] zitierten, mittlerweile im „Philologus" LXVIII (N. F. XXII) Heft 1 erschienenen Aufsatz S. 126$_{27}$ zu finden ist. Der Name des Vaters *Βάβυς* ist ebenfalls barbarisch und wahrscheinlich zu kleinas. *Παπάς* „Vater", „Baba" (in Chum-baba, Kom-babos) = „Schöpfer" zu stellen. Der Namen der Insel Syros oder Syra („*Συρίη, ἔνθεν τροπαὶ ἠελίοιο*" *o* 404) ist prähellenisch und zwar semitisch und bedeutet „Insel des Omphalos" bezw. „der Omphale" ar. „surrâ" (vgl. a. a. O. S. 141$_{89c}$) d. h. die im Weltmittelpunkt gelegene heilige Insel, den „*ὀμφαλὸς θαλάσσης*" der Odyssee. Daß es nicht überflüssig ist, solche onomatologische Umstände zu beachten, möchte ich an einem Beispiel zeigen: der älteste griechische Schriftsteller, der die Göttermutter Rheia mit ihrem barbarischen Namen Kybele nennt, ist Pindar — sein eigener Name aber ist, wie FICK erwiesen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Völkern abzuleiten, in deren Mitte sie jahrhundertelang, bald als Herrscher oder Gleichgestellte, bald als Unterworfene und Beherrschte lebten.[1]

Das Symbol der Scheibe, deren kosmischer bezw. göttlicher Charakter durch die Beflügelung, manchmal auch durch die Beigabe des Schlangenpaares zum Ausdruck kommt, ist im ganzen alten Orient[2] — mit Einschluß von Ägypten, wo es[3] den Hor-behud-ti darstellt — verbreitet. Gemeint ist die Mond-[4] oder Sonnenscheibe,[5] die in babylonischen Keil-

hat, karisch. Wer den „Talitha", (aramäischer Kosenamen = *κοράσιον*" oder „*νεανίσκος*" gräzisiert in Anlehnung an „*θάλλειν*" = *Θάλης*) „*ἐκ τῶν Θηλιδῶν οἵ εἰσι Φοίνικες*" (FVS[2] p. 3 Z. 5), den Sohn des Examûwa und der Kleobuline, d. h. den Sprößling eines aramaisierten, und eines gräzisierten karischen Geschlechtes, den nach dem Beilgott der Pelagonen oder Berekynther benannten Phryger Pherekydes oder den Parmenides mit seinem patronymischen, von lykischem Parmeña abgeleiteten Namen für Griechen hält, darf auch vor Philo von Alexandria oder von Byblos, vor Malchos-Porphyrios von Tyros, ja vor Berossos oder Manetho nicht Halt machen. Ich gebe zu, daß es einen gewissen Sinn hat, Heinrich Heine einen Deutschen, Lord Beaconsfield einen Engländer zu nennen. Aber ganz darf man wohl auch die Abstammung entnationalisierter geistiger Individualitäten nicht vergessen.

[1] Vor allem kommen natürlich die Priester der verschiedenen autochthonen Kulte in Betracht. Vgl. Diels FVS[3] p. 64 Z. 18 (Heraklit fr. 14) „*τίσι μαντεύεται Ἡ. ὁ Ἐφέσιος; . . . μάγοις . . . τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.*" Das ist das unzweideutige Zeugnis einer Disputation des Heraklit mit den ihrer hochstehenden Ethik wahrscheinlich nicht allzutreu nachlebenden Vertretern des magusäischen Klerus im Lande, denen er nach ihrer eigenen Lehre (Bundahesh c. 31) das Weltgericht durch Feuer (vgl. fr. 66) androht. Fr. 5 wendet sich gegen die Taurobolie und den Kult der *ναΐσκοι* der großen Göttin von Ephesus (Philol. 68, 171) fr. 11 von der allweidenden Gottesgeißel („*πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῇ* [*τοῦ θεοῦ*] *νέμεται*) + fr. 64 („*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κέραυνος*") bezieht sich unverkennbar auf die Peitsche des Gottes „Wagenlenker" (Reḳub-el), die Mithras sowohl als auch der Zeus Helios-Keraunos-Adad von Heliopolis in den Händen hält und auf seinen Blitz (cf. Macrob. Sat. I, 23$_{12}$ „simulacrum . . dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicam [als *Ζεὺς καρποδότης* s. S. 373$_1$] quae cuncta Jovis solisque consociatam potentiam monstrant"; vgl. *Ω* 269 „*οἴηκες*" als Geschirr von Zugtieren, wodurch die von Lassalle vertretene, an sich mögliche Beziehung von *οἰακίζειν* auf das sonst auch als Götterattribut vorkommende Steuerruder unnötig wird). Dazu vgl. oben S. 90$_3$ über das persische System der Sphärenanordnung bei Anaximander, S. 94 ff. über den persischen Himmelsgürtel bei Empedokles und Plato, etc. etc.

[2] Vgl. Goblet Conte d'Alviella, Recherches sur l'histoire du disque ailé hors de l'Egypte, Brüssel 1888. Lajard, Culte de Mithra pl. 1—4.

[3] Abgesehen von den Darstellungen des göttlichen „aten" (Sonnenscheibe) aus der Zeit Amenophis IV.

[4] Vgl. oben S. 78$_1$ über die orphische Deutung des Gorgonions als Selene; Empedokles (Diels FVS[3] p. 153 Z. 37): „*σελήνην δισκοειδῆ*". Dazu Hüsing, Altiranischer Mondkult, Arch. für Rel.-Wiss. 1901, S. 357, wo die Beispiele — besonders Grabreliefs von Persepolis — erörtert werden, bei denen innerhalb der Flügelscheibe deutlich die Mondsichel abgegrenzt erscheint.

[5] Das ist wohl das regelmäßige bei der überwiegenden Mehrzahl der Denk-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

inschriften[1] und in der sog. Mithrasliturgie des berühmten Pariser Zauberpapyrus[2] selbständig deifiziert erscheint. In der sog. Pistis Sophia[3] dagegen werden die fünf Planeten von dem „*ἄρχων δίσκου* solis" angeführt, der genau der Vorstellung von dem „*ἄγγελος ἑστῶς ἐν τῷ ἡλίῳ*" in der Johannesapokalypse[4] entspricht. Das Symbol, das diesen persönlicheren Bezeichnungen des Sonnengottes zugrunde liegt, ist nicht die bloße anikonische Flügelscheibe, sondern das nebenstehend[5] abgebildete, in assyrischen sowohl als auch persischen Königsdenkmälern mit unbedeutender Abwandlung sehr häufige, zusammengesetzte Gebilde: mit einem dreigehörnten Kopfputz und einem schußbereit gespannten Bogen versehen, stellt der aus der Scheibe auftauchende *ἄρχων δίσκου*



Figur 45. **Symbol des Ahura-Maçda** (des *ΖΕΥΣ-ΗΛΙΟΣ-ΔΙΣΚΟΣ* der Orphiker). Felsenrelief von Behistun.

mäler. „*Ἥλιος Ζηνὸς ὄρνις*" bei Aeschyl. Suppl. 202 K dürfte eine griechische Anspielung auf dieses weitverbreitete Symbol der geflügelten und geschwänzten Sonnenscheibe sein. Vgl. AUGUST FICK, Vorgriech. Ortsnamen, Göttingen 1905 S. 137 über den „Sonnenvogel" bei den „Lelegern". Eine nicht sicher zu deutende Halbfigur in der Lichtscheibe — Helios oder Apollon — zeigt das vielerörterte Vasenbild des Krater Blacas.

[1] 2 RAWL. 57, 20a „ilu Šita"; Šita ist die Mondscheibe; mit eingesetztem „ud" (= Sonne) bezeichnet das Ideogramm die Sonnenscheibe. Vgl. darüber HOMMEL, GGGAO 96_2 und über eine Umbildung dieses Ideogramms auf einem altbabylonischen Siegelzylinder, Memnon I, 28_2 zu Taf. I Abb. 3. Siehe auch Šahar = Mond (als Gottesnamen in den aramäischen Nerabinschriften des LOUVRE, GGGAO S. 87) und ⌐⊏ = der „Kreis" das „Rund".

[2] Vgl. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 6 Z. 12 „*ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ Δίσκου, πατρός μου φανήσεται· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψει γὰρ ἀπὸ τοῦ Δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον.* cf. S. 8 Z. 7 und 10. Der von DIETERICH S. 63 nur unzulänglich erklärte *αὐλός* der Sonnenscheibe erklärt sich aus der dem Anaximandros (DIELS FVS[2] p. 16 Z. 10 f.) zugeschriebenen Vorstellung „*(ἥλιον) κύκλον εἶναι . . ἁρματείῳ τροχῷ παραπλήσιον τὴν ἁψῖδα ἔχοντα κοιλὴν πλήρη πυρός, κατὰ τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ*" cf. ibid. p. 14 Z. 8 ff. „*τὰ δὲ ἄστρα . . κύκλον πυρός, ... περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος, ἐκπνοὰς δ' ὑπάρξαι τινὰς αὐλώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ ἄστρα*". Natürlich ist es ausgeschlossen, daß dieser seltsame Text, der nach DIETERICHS Nachweisen durchaus iranische Kosmologie voraussetzt — wenn er auch den Namen einer Mithrasliturgie kaum verdient — seine eigenartige Sonnenvorstellung aus der halbvergessenen Naturlehre des Anaximander schöpft. Vielmehr ist jener, wie ich anderswo ausführlicher zeigen werde, vollkommen von persischen Vorstellungen abhängig. Vgl. oben S. 90_3.

[3] p. 202, 227 SCHWARTZ. Auch der „*ἄρχων δίσκου* lunae" ist erwähnt.

[4] 19, 17. Über Jahve in der Lichtscheibe bei Ezechiel vgl. DUSSAUD, Rev. hist. rel. 37, 301.

[5] Vgl. Figur 45 nach PERROT und CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité vol. V

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Nationalgott der Assyrer Ašur dar, waffenlos, in friedlich segnender Haltung findet er sich als ständiges Symbol des Himmelsgottes[1] Ahura-Maçda in den Denkmälern der Achämenidenherrscher. Natürlich muß bei der Übertragung des Symbols auch seine, wie oben gezeigt wurde, ursprünglich astrale Bedeutung verändert worden sein. Der klassische Zeuge dafür ist der älteste Historiker, der die Maçdareligion erwähnt, Herodot,[2] wenn er sagt, daß die Perser „*τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ* — *Δία* nennen;[3] eine Aussage die auffallend zu der oben erörterten Iso-

p. 795. Siehe auch die weiter unten folgenden Abbildungen des heiligen Baumes, teils mit der einfachen Flügelscheibe, teils mit dem halb-menschlichen Symbol des Sonnengottes im Diskos bekrönt und den bekannten Siegelzylinder des Darius.

[1] „Ancien dieu de la voûte çeleste" CUMONT, Rel. or. 154.

[2] I, 131.

[3] Dazu vgl. die Übersetzung „Caelus" für Ahura-Maçda in den Inschriften des Mithraskults und den eben dort verwendeten Darstellungstypus, der ihn, in der Art wie die griechischen — und ebenso gewisse orientalische Atlas- und „Omophoros"-bilder — das Himmelsrund auf den Schultern tragen läßt (CUMONT, TMCM 87 ff.). Auch das Avesta, in dem der Gott einen durchaus ethischen Charakter angenommen hat (vgl. darüber oben S. 91$_0$, 99$_7$ und unten S. 371) — sein Namen bedeutet „wissender Herr", wozu das Epitheton *πανόπτης* oder *πάνσοφος* für Uranos, Zeus, Helios, Selene bei den Griechen zu vergleichen ist — hat die Spur seines alten uranischen Charakters insofern bewahrt, als es den Gott —, wie den Zeus *ἐν αἰθέρι ναίων* oder *αἰθέριος* — im „anfangslosen Licht" („anaghra raoçao") des höchsten Himmels wohnen läßt. Einen sehr beachtenswerten Gedanken hat neuerlich J. H. MOULTON, Transactions of the IIIrd Intern. Congr. Hist. Rel. Oxford 1908 vol. II, p. 98 unabhängig von dem gleichen Einfall bei SPIEGEL, Eran. Alt. II, 190 — ausgesprochen: „It is generally assumed, that ⟨Herodot⟩ calls the supreme ⟨Iranian⟩ deity «Zeus» merely from his Greek instinct. But it is at least possible that he heard in Persia a name for the sky-god, which sounded so much like «Zeus» — besser gesagt, wie «*Δια*», vgl. oben S. 358$_4$ die Glosse über das kretische Wort *δια* = „Tag"; Herodot kann „*Δια*" ebensowohl als undekliniertes Fremdwort gebraucht haben, wie als Akkusativ zu „*Ζεύς*" — „being in fact the same word, that he really believed, they used the familiar name. This incidentally explains, why the name *Ωρομάσδης* does not appear in Greek writers until another century has passed. In Yasht III, 13 (a metrical passage, presumably ancient) we find «patat dyaoš ... Anrô Mainyuš» = «Angra fell from heaven». Since Dyaus survives in the Veda as a divine name as well as a common noun — just as «dies» aud «Diespiter» in Latin — it is antecedently probable that the Iranians still worshipped the ancestral deity by his old name". Diese Annahme würde im vorliegenden Zusammenhang die größte Bedeutung aus zwei Gründen beanspruchen: Wenn „Dyav" wirklich der alte und in der Achämenidenzeit noch ganz populäre Namen des iranischen Himmelsgottes war, dann ist erstens *Δίς* bei Pherekydes bewußt an diese Form angelehnt — wie orphisch *Χρόνος ἀγήρατος* an persisch Zrvan akarāna (s. weiter unten) — andrerseits empfinge HOMMELS Theorie (unten S. 367$_6$), daß „Ahura" ved. „Asura" keilinschr. „Assara" ein assyrisches Lehnwort ist — „Aššur" für „Gott" schlechtweg gebraucht — eine bedeutende Stütze. Da „Maçda" = der „Wissende" trefflich in das ganze System abstrakter Götternamen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

psephie *ZAΣ* (25) + *ΔΙΣΚΟΣ* (74) = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99) stimmt und wahrscheinlich die authentische Erklärung dieser Symbolgruppe bietet. Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Übertragung der kosmischen Flügelscheibe von Ašur auf Ahura-Maçda sind ziemlich durchsichtig. CUMONT[1] hat seinerzeit gemeint, daß Ahura-Maçda bei den Assyrern, — wo er wahrscheinlich seit der Kassitenperiode,[2] sicher aber zur Zeit Assurbanipals einen offiziellen Kult genoß — dem Gott Anu gleichgesetzt wurde. Diese von CUMONT selbst bloß durch allgemeine Überlegungen begründete Annahme trifft nur ungefähr das Richtige. Der lautliche Anklang, eines der wichtigsten Vermittlungsprinzipien für antike Synkretismen aller Zeiten, macht es überaus wahrscheinlich, daß nicht dieser von den Babyloniern übernommene Gott des personifizierten Himmels,[3] der Vatergott aus der chthonisch-uranischen Religion der Sumerer und der Turkvölker überhaupt,[4] mit Ahura-Maçda ausgeglichen wurde — obwohl er ihm dem Wesen nach gewiß am genauesten entsprach, — sondern vielmehr der begrifflich ganz verschiedene von der Astralreligion der Semiten an seine Stelle gesetzte, bei den Assyrern mit ihrem Eponymgott Ašur ausgeglichene „Herr des Himmels" An-šar,[5] der *Βηλσαμεις*[6] der Aramäer, Syrer und Phönizier.

hineinpaßt, die man mit Recht der Zoroastrischen Reform zuschreibt, wäre es sehr verständlich, daß sich der Reformator des fremden, weniger durchsichtigen, und daher abstrakteren — in seiner Aussprache Aura-*Ωρο* an semit. אור 'ur, 'ôr „Feuer" bezw. „Licht" d. h. griech. *Αἰθήρ* anklingenden — Namens bedient hätte — um die altheidnische gegenständliche Bedeutung des Gottes zu verdunkeln. Unter dieser Voraussetzung würde ich mich nicht bedenken, auch Heraklit fr. 32 (vgl. oben S. 364₁ über analoge Fälle) „*ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον* (= Maçda) *λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*" für eranisch beeinflußt zu halten und auf den damals noch unentschiedenen Wettstreit der Namen „Ahura"- und „Diav"-Maçda zu beziehen.

[1] ROSCHERS ML s. v. Oromasdes Sp. 1054 oben u. a. a. O.

[2] HOMMEL, GGGAO 204 f.

[3] Genauer „Himmelsozeans" HOMMEL, GGGAO 113₃. Sein Symbol ist nicht die Flügelscheibe, sondern der achtstrahlige, nach ZIMMERNS einleuchtender Erklärung die Himmelsrichtungen (die sog. Windrose) darstellende Stern.

[4] GGGAO S. 23.

[5] Vgl. zu An-šar, Aššur die keilinschriftlich überlieferte Schreibung „^{ilu}Assara ^{ilu}Mazaš" (3 Rawl. 66, 9₂₄) und zu dieser das vedische „asura" für avestisch „ahura"; vgl. dazu „ašru", den mythologischen Ausdruck für „Himmel" im Weltschöpfungsepos, erklärt bei HOMMEL GGGAO S. 87. Der genannte Forscher geht soweit (ibid. 219) „asura"-ahura überhaupt als Lehnwort und identisch mit Ašur zu reklamieren.

[6] Daher wird in der aramäischen Inschrift aus Kappadozien LIDZBARSKI, Ephem. I S. 67 „das Gesetz der Maçdareligion" „Schwester und Gattin des Bēl" genannt. Über die Ausgleichung von Ahura-Maçda mit Bel Šamên s. CUMONT, TMCM p. 87.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dieser An-šar oder Baʿal-Šamēm aber ist keineswegs der vergötterte „Himmel" selbst — denn das Himmelsgewölbe gilt nur als sein Herrschaftsgebiet, sein Besitz, sinnlich sein „Kleid" — sondern vielmehr das höchstverehrte, als Göttervater betrachtete Gestirn, d. h. aber, je nach der herrschenden Schule astraler Theologie der Mond oder die — männlich gedachte — Sonne. So wird in dem bilinguen großen Mondhymnus von Ur[1] der Himmelsherr An-šar ausdrücklich mit dem Mondgott Sin identifiziert und dazu stimmt dann sehr gut, daß das Ideogramm für Ahura Maçda in der persischen, unter Darius geschaffenen Keilschrift nach Hommels Vermutung[2] aus dem babylonischen Zeichen ^{ilu}Sin abgeleitet ist.[3] Ašur selbst, von dem Maçda das Symbol der Flügelscheibe übernommen hat, ist eine alte westsemitische Epiklese des Mondgottes,[4] wenn auch der Gott an den großen Sonnenheiligtümern Babyloniens sicher solar gedeutet worden ist. In Syrien und Phönizien dagegen, wo der spätantike solare Henotheismus seine tiefsten Wurzeln hat, ist der Baʿal-Šamēm zweifellos als Sonnengott aufgefaßt worden,[5] und die oben besprochenen Inschriften mit „*Ζεύς, ἀνίκητος Ἥλιος, θεὸς Διόδιος*[6] machen es überaus wahrscheinlich", daß — später wenigstens — auch die Aramäer Kleinasiens und der Aramäisch als Kultsprache benützende eranische Klerus der „*Μαγουσαῖοι*"[7] diese Auffassung teilten

[1] 4 Rawl.² 9 übersetzt von Zimmern, AO VII, 3 S. 11, KAT S. 608 f. Vers 1 und 2.

[2] GGGAO 202₅.

[3] Genau derselbe Synkretismus dürfte die Erklärung dafür bieten, daß der — trotz aller neuerdings erhobenen Einwände — zu griechisch *Οὐρανός*, kleinasiatisch (in der neugefundenen Inschrift von Boghazkiöj, Winckler, MDOG Dezember 1907 Nr. 35 S. 5!) „Aruna" oder „Uruwna" „Himmel" zu stellende „Váruna" in den Veden, wie Oldenberg, ZDMG 50 (1896) S. 43—68 gezeigt hat, als Mondgott erscheint.

[4] GGGAO 85.

[5] So Sanchuniathon nach Philo von Byblos bei Euseb. praep. ev. I, 10₅ H, wo Helios „*Ζεὺς κύριος οὐρανοῦ*" (= Baʿal Šamêm) genannt wird.

[6] Siehe oben S. 362₂.

[7] Cumont, TMCM p. 9₅; rel. or. p. 176: . . „un fait que les découvertes récentes d'inscriptions bilingues ont achevé de démontrer — la langue qu'employaient ou du moins qu'écrivaient les colonies iraniennes d'Asie mineure n'était pas leur ancien idiome aryen, mais un dialecte sémitique, l'araméen. Sous les Achéménides, celui-çi servit aux relations diplomatiques et commerciales dans tous les pays situés à l'ouest du Tigre . . . . . Le nom même qu'on donnait aux *μαγουσαῖοι* est une transscription exacte d'un pluriel sémitique (magušajin). Ce phénomène . . s'explique par l'histoire des *μ.* émigrés en Asie-Mineure. Ils n' y sont pas venus directements de Persépolis ou de Suse, mais de Mésopotamie et leur culte avait été profondément influencé par les spéculations du clergé puissant, qui desservait les temples de Babylone." Dazu vgl. man die Inschrift Darius I (Weisbach S. 77) „Durch die Gnade Uramaštas machte

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und auf ihren Maçda in der Flügelscheibe übertrugen. Die Voraussetzungen für diesen Synkretismus einer solaren und einer uranischen Gestalt sind jedenfalls in Kleinasien uralt. Ein Felsenrelief bei Boghazkiöj,[1] wichtig durch die genaue Übereinstimmung der Darstellung mit der Beschreibung des Siegels des Hethitergottes, des „Königs des Himmels" auf dem in ägyptischer Übersetzung erhaltenen Vertrag des Chattusar mit Ramses II (13. Jahrh. v. Chr.),[2] zeigt die Flügelscheibe, von zwei Säulen mit „jonischem" Kapitäl getragen, die sich mit Sicherheit als die weiter unten zu besprechenden *στύλοι οὐρανοῦ* deuten lassen und demnach schon hier die Bedeutung *„κύκλος οὐρανοῦ"* für das ursprünglich gewiß astrale Symbol nahelegen. Neben diesem Himmelsgott,[3] — die Ägypter haben seinen Namen durch ihr „Sutech" verdeckt — wahrscheinlich dem „Turk" der sog. hethitischen, dem Aruna oder Uruwna der arischen, d. h. wohl iranischen Bevölkerungsschicht,[4] dem *Οὐρανός* der kleinasiatischen Griechen,[5] steht als weiblicher Paredros, nicht wie man folgerichtig erwarten müßte, eine Göttin der Erde, sondern vielmehr — nach dem Zeugnis des erwähnten Vertrags — eine weibliche Sonnengöttin[6] zur Seite. Dieses ungleiche Paar legt die Annahme nahe, daß auch hier schon die uranisch-chthonische Religion der Turkvölker mit der astralen Theologie der Westsemiten[7] zusammengeflossen und der „König des Himmels" mit dem natürlichen Paredros der weiblichen

ich Inschriften .. auf Arisch, was vormals nicht war" und bedenke, daß noch die das altpersische Alphabet nach der Achaemenidenzeit ablösende, an das persisch-aramäische Alphabet direkt anknüpfende Pehlvischrift eine lange Reihe aramäischer Ideogramme (man schreibt z. B. für „König" malkâ und liest śah) verwendet (GGGAO 204$_2$).

[1] Abb. bei MESSERSCHMIDT, Die Hethiter AO IV, 1^2 S. 27 Fig. 8. CIHeth. XXVIII, 1, 2.

[2] MESSERSCHMIDT a. a. O. S. 27 cf. S. 6.

[3] Er trägt die spitze Mütze (vgl. oben S. 64 f.), deren kosmischer Charakter durch die Verzierung mit dem unten zu besprechenden sogenannten „caduceus" (sieben Windungen!) betont ist, in der Hand das später für Attis so charakteristische pedum.

[4] Oben S. 368$_3$.

[5] Uranos ist schon durch den Kastrationsmythus — der entsprechende Ritus ist den Griechen unbekannt, den Römern gilt er als Verbrechen — deutlich als kleinasiatischer Gott gekennzeichnet. Er kommt in griechischen Kosmogonien und einer archaischen Schwurformel (O 36) vor, fehlt aber im Kult vollständig; die einzige Darstellung findet sich auf dem pergamenischen Altar.

[6] Vgl. WINCKLER, MDOG Dezember 1907 S. 53. Vielleicht ist sie in dem zweiten, über der Flügelscheibe des Himmelsgottes (oben Anm. 1) sichtbaren *Δίσκος* zu erkennen.

[7] Aus Namen wie Nerigga-Šams oder Šaus-šatar (vgl. Hesych. *Σαώς* für babyl. Šamaš, weiblich bei Plutarch, de Isid. et Os. 15 *„οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν* [= Šauš] ... *προσείποιεν"*) scheint sich zu ergeben, daß die Sonnengottheit den bekannten semitischen Namen geführt hat.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sonnengöttin, dem — Maoûha im Avesta — männlichen Mondgott von Kleinasien *Μήν* verschmolzen worden ist.[1]

Damit steht, wie WINCKLER a. a. O. sehr richtig hervorgehoben hat, die Tatsache in offenkundigem Widerspruch, daß das Protokoll der Tell-el-Amarnabriefe den Hethiterkönig ständig mit der Formel „an den König, meine Sonne, meinen Gott" anredet, wo natürlich die Sonne männlich gedacht sein muß. WINCKLER hat richtig geschlossen, daß sich hier die Auffassung einer andern Kulturschichte abhebt, d. h. daß die Herrscher einem andern Stamm angehörten als das Volk. Teilt man mit HOMMEL[2] diese Herrscher von Mitanni einem eranischen Stamme zu, so erklärt sich alles aufs beste: denn die Eranier, die der kleinasiatischen Göttermutter den Namen „Mah", persisch = „Mond" vererbt haben, müssen natürlich den Vater oder Himmelsgott der männlich gedachten Sonne[3] gleichgestellt und so den ganz dem aramäischen, solaren Ba'al Šamen und Juppiter Heliopolitanus entsprechenden *Ζεὺς Ἥλιος, θεὸς Λύδιος* geschaffen haben. Diesem solaren Ahura-Maçda in der Sonnenscheibe aber muß der aus griechischen Vorstellungen schlechterdings nicht abzuleitende orphische Zeus-*Λίσκος* und der pherekydeische Zeus-Helios um so gewisser wesensgleich sein, als diese Annahme auch das in einer griechischen Kosmologie sehr auffallende Hineinspielen eines ethischen Elements erklärt. Denn eben an der Stelle wo Aristoteles

[1] Vielleicht ist es nicht überflüssig, die grundsätzlichen Unterlagen dieser Schlußfolgerungen ausdrücklich zu betonen. Die Hierogamie, ursprünglich die *μῖξις* in der Ackerfurche, ist im Wesen ein Fruchtbarkeits- bezw. Regenzauber, der bei der Aussaat angewendet wird. Nach dem Wesen des Analogiezaubers stellt dabei der männliche Partner den regenspendenden Himmel, das Weib die mütterliche Erde dar. Daneben findet sich aber eine zweite Deutung der Hierogamie: daß nämlich am Neumondstag (der *σύνοδος* oder *συζυγία*) Sonne und Mond miteinander schlafen (Procl. zu Hes. *ἐκ ἡ* 780 cf. USENER, Rhein. Mus. XXXIV 1879 428; Plut. fac. in orb. 30; Babr. 24; Phaedr. 1_6). Wer sich nicht nach dem Vorgang einer heute längst überholten Mythenforschung damit zufrieden geben will, solche Vorstellungen aus der mythenbildenden „Naturanschauung" abzuleiten, wird einsehen, daß diese Deutung bei Völkern aufgekommen sein muß, die die Felder nicht mit ungefährer Rücksicht auf die Jahreszeit bestellen, etwa wie der Bauer heutzutage, sondern bei den landwirtschaftlichen Arbeiten gewisse Tage eines astral und zwar lunisolar bestimmten Kalenders einhalten, natürlich nicht aus inneren Zweckmäßigkeitsgründen, sondern mit Rücksicht auf einen entwickelten Astralkult. Mythische Traditionen, nach denen sich Sonne und Erde, oder Erde und Mond, oder der Himmel mit Sonne oder Mond vermählen, kommen m. W. nicht vor.

[2] GGGAO 29_2. Siehe dazu WINCKLER a. a. O. S. 52.

[3] Zu den weiblichen Appellativen „hvarja" (altpers.) „sûrja" (skr.) = „Sonne" vgl. den männlichen Sonnengott Suriaš der eranischen Kassiten (HOMMEL, GGGAO 30_1), und den zweifellos männlich gedachten, mit einer weiblichen „Luna" gepaarten „Sol" der mithräischen Denkmäler, den Korshed des Avesta (CUMONT TMCM I, 225_1).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sagt, daß Pherekydes und einige andere Theologen „τὸ πρῶτον γεννῆσαν ἄριστον τιθέασιν" fügt er ausdrücklich hinzu, „τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν καὶ οἱ Μάγοι."[1] Es ist klar — und CUMONT hat schon darauf hingewiesen —,[2] daß diese Magierlehre vom πρῶτον γεννῆσαν als dem „Urguten" (so muß ἄριστον wohl übersetzt werden)[3] nur auf Ormuçd gehen kann, der im Avesta bekanntlich als das Prinzip des Guten, die Quelle aller physischen und moralischen Reinheit erscheint und daher sehr wohl das Urbild für das orphische und pherekydeische στοιχεῖον ἄριστον gebildet haben kann.[4] Dazu kommt noch der weitere Umstand, daß die Hypothese einer Beeinflussung der pherekydeischen Zeusgestalt durch das Vorbild des eranischen Ahura-Maçda auch alle übrigen ungriechischen Züge der Gestalt erklärt, von denen ich nur die folgenden hervorhebe: erstens die Vorstellung einer physischen Schöpfertätigkeit des pherekydeischen Zeus, die der griechischen Mythologie durchaus fremd ist — es gibt sonst keine Kosmogonie,[5] in der Zeus den Himmel oder die Erde erschafft — die aber mitsamt der wahrscheinlich[6] von Pherekydes verwendeten Zeusepiklese „Δημιουργός" eine genaue Parallele an dem Maçda-Titel „Dathush" = „Schöpfer"[7] und den Angaben der Achämenideninschriften findet, daß Maçda Himmel und Erde geschaffen habe.[8] Zweitens die Vorstellung des Himmels als eines kosmischen Mantelgewebes, das im Avesta genau so mit Ahura-Maçda-Caelus und der alten „Mutter Erde" „Spenta Armaiti barethri"[9] in Verbindung gebracht

[1] Metaph. N 4 S. 1091[6] 10 cf. fr. 8 ROSE. Vgl. Diog. Laert. Proem. 8. Plut. de anim. procr. in Tim. 27, 1026B.

[2] In ROSCHERS, ML s. v. Oromasdes Sp. 1053.

[3] cf. „ἀγαθῶν ἀγαθώτατος" [Zoroastr.] bei Philo v. Bybl. FHG III, 572b.

[4] Daß Zeus schon in der Ilias — trotz aller von den Philosophen später so hart getadelten Seitensprünge — 14, 213; 19, 258; 15, 108; 19, 95, übrigens gewiß nicht im ethischen Sinn, ἄριστος genannt wird, darf hier ebensowenig eingewendet werden, wie man etwa den Zeus Hypsistos gewisser, durch den orientalischen Ἥλιον beeinflußter Kulte von dem homerischen „Ζεὺς θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος" 19, 258 ableiten könnte.

[5] Natürlich immer die mit Pherekydes so nah verwandte orphische Theogonie (cf. fr. 127 ABEL p. 205) ausgenommen.

[6] Siehe oben S. 344[2].

[7] CUMONT, TMCM 133[27]. Auch die anatolische Urbevölkerung muß ihren, wie oben gezeigt, mit Ahura Maçda ausgeglichenen Himmelsgott Turk oder Trok als „Schöpfer" verehrt haben, denn Hesych übersetzt den Gottesnamen Τεῦκρος mit ποιήτης. Entferntere Analogien bieten die Weltschöpfungen durch Marduk-Bel und Jahwe-Elohim im babylonischen und kananäisch-jüdischen Mythus.

[8] WEISSBACH und BANG, Altpersische Keilinschriften 1893 S. 29, 39 und passim.

[9] Vgl. SPIEGEL, Eran. Altert. p. 38. „Terra Mater" heißt die Göttin in den lateinischen Inschriften des Mithraskultes (CUMONT 560e), in dem die alte Naturbedeutung der avestischen Gottheiten besonders deutlich zu Tage tritt; ihr Herrschaftsgebiet ist

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wird,[1] wie bei Pherekydes mit Zas und Chthonie, drittens vor allem die durchaus ungriechische Anschauung, daß Zeus, nicht nur unsterblich, sondern auch anfangslos ewig, von jeher dagewesen sei.

Franz Cumont[2] hat längst mit klarem Blick den orientalischen Ursprung der Vorstellung von wahrhaft ewigen Göttern erkannt: „L'observation des cieux étoilés avait conduit les Chaldéens à la notion de l'éternité divine. La constance des revolutions siderales fit conclure à leur perpétuité. Les astres poursuivent sans cesse leur course toujours inachevée; parvenus aux terme de leur carrière ils reprennent sans trêve la route deja parcourue et les cycles d'années, selons lesquels se produisent leurs mouvements, se prolongent à l'infini dans le passé et se succèdent à l'infini dans l'avenir. Ainsi un clergé d'astronomes conçut necessairement le Ba'al ‹seigneur du ciel› comme étant — ces titres reviennent constamment dans les inscriptions sémitiques — le ‹maître de l'éternité› ou ‹celui dont le nom est loué dans l'éternité› .... Toujours, quand on trouve dans les provinces latines une dédicace, à un ‹deus aeternus› il s'agit d'un dieu sidéral syrien et, fait remarquable, ce n'est qu'au IIe siècle de nôtre ère que cette épithète entre dans l'usage rituel, en même temps que se propage le culte du dieu Ciel (Caelus) . . Ce sont les prêtres syriens, qui vulgarisèrent dans le monde romain l'idée que Dieu est sans commencement et sans fin, et contribuèrent ainsi, parallèllement au prosélytisme juif, à donner l'autorité d'un dogme réligieux à ce qui n'était au paravant qu'une théorie métaphysique. Les philosophes avaient eu beau placer depuis longtemps la cause première en dehors des limites du temps; leurs théories n'avaient pas pénétré dans la conscience populaire, ni réussi à modifier le formulaire traditionnel des liturgies."

Heute kann man wohl einen Schritt weitergehen und zeigen, daß auch der älteste philosophische Text in griechischer Sprache, in dem ewige und anfangslose Götter erwähnt sind, unter dem Einfluß derselben Theologie steht, die im späten Altertum ihre Kulte und Dogmen auch dem Volksglauben des Occidents aufzuzwingen wußte. Denn derselbe Maçda, von dem der Pherekydeische Zeus seine ἀριστεία, seinen solaren Charakter,[3] und — wahrscheinlich — auch das Symbol des Diskos, seine

im Avesta die Erde. Als „Sandaramet" wird sie bei den Armeniern der Erde gleichgesetzt. Auch die vedische Aramati ist nach Sâjanas Kommentar die Erde (GGGAO 218₁).

[1] Siehe oben S. 94 Text Nr. 15.

[2] Relig. or. p. 156 f. Siehe aber auch schon Revue archeol. III, XI 1888¹ 184—192. Pauly-Wissowa s. v. Aeternus und Festschrift für Otto Benndorf 1898 p. 291.

[3] Der Begriff des Urguten bleibt den Mystikern mit der Vorstellung der göttlichen Sonne auch später fest verbunden. Nach der Lehre Jamblichs bei Julian or. 4

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tätigkeit als Schöpfergott und seinen Himmelsmantel entlehnt hat, prunkt infolge der oben besprochenen Verschmelzung mit dem semitischen Astralgott Ba'al Šamēm in den mithräischen Inschriften mit dem Titel „deus" oder „Caelus aeternus".[1] Daß die Inschriften neben diesen „deus aeternus" noch eine „dea aeterna" oder, der solaren Deutung des Vatergottes entsprechend, eine „Luna aeterna" stellen, die persisch „Mah"[2] (= Mond), aramäisch Ḳu'ba, kleinasiatisch Kybele und im eranisierten Aramäisch der magusäischen Kultsprache Anahita genannt wurde, und so auch für das weibliche Urwesen bei Pherekydes eine weiter unten noch viel überzeugender zu gestaltende Analogie darbieten, spricht gewiß für die Richtigkeit der bisherigen Annahmen.

Dazu kommt nun, daß auch die letzte überlieferte Sondereigenschaft des Pherekydeischen Zeus, seine im Rahmen echt griechischer Mythologie gewiß nicht ohne weiteres verständliche, sonst nur bei den Orphikern[3] wiederkehrende Gleichsetzung mit dem Liebesgott Eros aus

---

haben *νοητός, νοερὸς* und *αἰσθητος κόσμος* jeder seine eigene Sonne; die der intelligiblen Welt ist „das Gute", die der sinnlichen die sichtbare Sonne. Der *ἥλιος* der intellektuellen Welt steht als Vermittler — in der Rolle des *Μίθρας μεσίτης* — in der Mitte. Damit führt der späte Neuplatoniker an der Hand der ursprünglich bestimmenden Quellen eine mystische Lehre in ihre Einzelheiten, durch die schon Platos Vergleich der „Idee des Guten" mit der Sonne (Staat VI, 19 p. 508) zugrunde liegt. Schon die Zwei-Sonnentheorie des Empedokles und des Philolaos (DIELS FVS[3] 162[18] und 237[38]), die bezeichnenderweise ihre genaue Parallele in der indischen Kosmologie (s. die Zeugnisse bei PULLÉ, Studi di filologia indo-iranica tom. IV p. 126 ff.; ferner GINZEL, Handb. der Chronol. S. 323 über die Lehre der Jainas von der Existenz zweier Sonnen und zweier Monde) hat, dürfte wahrscheinlich in diesem Sinn zugespitzt gewesen sein. Plato Cratylus 413B scheint sich gegen Herakliteer zu wenden, die Heraklit fr. 94 allzu buchstäblich dahin auslegten, daß *τὸ δίκαιον . . ὁ Ἥλιος* sei.

[1] CIL VI, 81 „Optimus Maximus Caelus aeternus Juppiter". Wenn der gleich zu besprechende kleinasiatische Turk oder Labrandeus (= Juppiter Dolichenus) in einer Inschrift „Aeternus conservator totius poli numen praestantissimum" genannt wird, so ist die Verschmelzung des Ewigkeitsbegriffes mit der iranischen Vorstellung des „Urguten" Gottes ganz deutlich. Wäre das Titelwesen der Etruskischen Götter bekannt, so würde sich wahrscheinlich zeigen, daß auch das von den synkretistischen Kulten des Orients so willig aufgenommene Protokoll „Optimus maximus" durch etruskische Vermittlung auf ein kleinasiatisches Vorbild („*Ζ. μέγιστος Καρποδότης*" Inschrift von Prymnessos, Ramsay Athen. Mitt. VII 1882, 134 „*Διὸς Λαβραύνδου καὶ Διὸς Μεγίστου*" Relief mit dem Doppelaxtsymbol, CHANDLER, Marmora Oxon. II Fig. 12; dazu vgl. etwa *Ζεὺς μέγιστος Κεραύνιος* (= Adad) CIG 4501 Palmyra; dieselbe Verbindung in der Inschrift von Et Tayibè LIDZBARSKI, Handb. p. 477) zurückweist.

[2] Über Mah = Kuba = Kybele = Anahita s. *, Philologus LXVIII S. 186[193].

[3] ABEL, fr. orph. Nr. 123 p. 202 v. 11 des großen Zeushymnus; vgl. ibid. p. 203 (Proklos): „*ἐν γὰρ τῷ Διὶ ὁ Ἔρως ἐστί . . .ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ Διός . . . ὁ Ζεὺς . . . καὶ ἄρρὴς Ἔρως, ὡς Ὀρφεύς φησι.*"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den gleichen Voraussetzungen unmittelbar zu erklären ist. Zum sichersten, was sich über den in Kleinasien verehrten Himmelsgott, wie überhaupt über den oben besprochenen Zeus Helios sagen läßt, gehört nämlich, daß er vor allem als Blitz- und Donnergott, als ein Zeus Keraunios[1] verehrt worden ist, der im Wetter seine baumspaltende Doppelaxt auf die durch den Blitz befruchtete Erde[2] herabschleudert. Demgemäß zeigt auch ein etruskischer, eben wieder von A. B. Cook neu abgebildeter und besprochener Goldschmuck[3] innerhalb der auf dem mystischen Baum aufruhenden, bezw. mit ihm zu einem unten noch eingehender zu besprechenden Gebilde verbundenen Sonnenscheibe noch das Symbol der Doppelaxt. Für diesen in Kleinasien und Syrien solar aufgefaßten Himmelsba'al mit der Doppelaxt[4] stehen eine ganze Reihe von Namen in der Überlieferung zur Verfügung, von dem bekannten Juppiter Dolichenus und dem Juppiter Heliopolitanus der römischen Inschriften angefangen, bis zu den altkleinasiatischen Namen Palag-sos, Pelag-on und Labrandeus hinauf. Hier kommt vor allem der semitische, in Arabien, Kanaan, Syrien, Babylon und Kleinasien nachweisbare, nach sicheren Anzeichen auch von den im Kult aramäisch sprechenden Iraniern verwendete Namen Adad-Rammān[5] in Betracht. „Rammânu"[6] heißt der „Donnernde", Adad, keilinschriftlich „Addu", „Ḫaddu", aber auch „Dadda" überliefert, klingt an arabisch „hadda" = „donnern", „brechen" (d. h. mit der Axt) an, ist aber wesentlich eine Weiterbildung des Namens „Wadd",

[1] Der oben S. 108₂ Text Nr. 47 zitierte orphische Hymnus XIX mit der Erwähnung des Himmelsmantels ist ausdrücklich „an Zeus Keraunios" überschrieben, zum Unterschied vom XV. Hymnus, der den Zeus schlechthin anruft.

[2] Vgl. Eurip. Hippol. 559: „Σεμέλην (phrygisch ζεμελώ = „Erde" Kretschmer) βροντῇ ἀμφιπύρῳ τοκάδα" cf. Bacch. 3 „Σεμέλη λοχευθεῖσ' ἀστραπηφόρῳ πυρί".

[3] E. Cartailhac, La France préhistorique p. 6, Fig. 3; A. B. Cook, Cretan Axe-cult outside Crete, Transact. III. Intern. Congr., Oxford 1908, Fig. 11 zu S. 190.

[4] Vgl. Cumont, Rel. or. p. 295, 63: „Si l'identité du dieu de la foudre et de Ba'alšāmēm pouvait faire le moindre doute, celui-ci serait dissipé par l'inscription de Et-Tayibé (s. oben S. 373₁), où ce nom sémitique est traduit en grec „Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος".

[5] Die Benützung des Namens durch die Perser geht daraus hervor, daß der Wettergott „Raman" in das Avesta übergegangen ist (GGGAO 204₂), ebenso wie als Paraçu-Rāma = „Raman mit der Axt" (paraçu = πέλεκυς), in die Veden. In der vor-avestischen Zeit, wo die Naturbedeutung des obersten Himmelsgottes noch deutlicher war, muß Raman natürlich eine Maçda- bezw. Diāvepiklese gewesen sein. Bemerkenswert ist, daß schon unter den Darstellungen der durch Assyrer erbeuteten elamitischen Götterbilder ein Gott mit Beil und Blitz (von Hommel, GGGAO 35₂ mit dem elamitischen Ruchuratir identifiziert) abgebildet ist. Endlich verweise ich auf die oben S. 61 Fig. 7 beigegebene Abbildung des Adad-Ramman im kosmischen Mantel.

[6] Über die im masoretischen Bibeltext überlieferte Form „Rimmōn" s. oben S. 60₂.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mit den nordarabischen Nebenformen „Wudd", „Udd" und „Udad"[1] = „Liebe", also griechisch Ἔρως, so daß der Gott nicht nur dem Ζεὺς-Ἥλιος, sondern auch dem Zeus-Ἔρως[2] des Pherekydes und dem Zeus Eros πυρίβρομος der Orphiker[3] aufs genaueste entspricht.

Unter dieser Voraussetzung betrachte man nun die überlieferten kultischen Analogien zu dem pherekydeischen ἱερὸς γάμος des Zeus-Eros und der Chthonie, vor allem das umstehend abgebildete,[4] rotfigurige Vasenbild attischer Arbeit mit der Liebesvereinigung der sehnsüchtig aufblickenden Erdgöttin — wie immer als riesige, bis zum Busen im Boden verschwindende Halbfigur mit Krone und Szepter dargestellt — mit dem von oben herabschwebenden, zärtlich die Arme ausstreckenden, geflügelten Gott Eros. Natürlich kann nicht angenommen werden, daß der Vasenmaler eine Szene aus Pherekydes habe illustrieren wollen. Vielmehr wird der Mythus, den der Theologe in seine Kosmogonie hineinverflochten hat, überall dort erzählt worden sein, wo Eros im Kult neben Demeter verehrt wurde, wie im boeotischen

[1] HOMMEL, GGGAO 88[6].

[2] Plut. Erot. 17 wird Eros mit Helios, Aphrodite mit der Erde oder dem Mond (zur Alternative vgl. das oben S. 373 über „Luna aeterna" Gesagte) verglichen. Das sind wieder typische Vergleiche aus der Theologie des Zeus Helios. Denn an der angeführten Stelle über den assyrischen Kult des Adad Macrob. Sat. I, 23[18] heißt es „subjungunt (Assyrii) eidem (sc. Adado) deam nomine Adargatin omnemque potestatem (vgl. Ζεὺς ὁ πάντων κρατῶν und Μήτηρ Μεγάλη ἡ πάντων κρατοῦσα", HAUVETTE-BESNAULT, Bull. corr. hell. VI 1882, 502) his duobus attribuunt, solem terramque intellegentes" etc. Ebenso weist das berühmte henotheistische Orpheusfragment (ABEL Nr. 7 p. 148) „Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσιν" (cf. oben S. 361[4] und Hymn. orph. LII, 10 Διόνυσος = Ἔρως und Heraklit. fr. 15 Ἀΐδης = Διόνυσος) m. E. auf den solaren Henotheismus Vorderasiens zurück. Nach Macrob. a. a. O. „significat nominis Ad-ad interpretatio unus unus", eine henotheistische Deutung, die mindestens in die Zeit des Secharja (oben S. 272[3]) zurückgeht: dazu bedenke man, daß unter Ἀΐδης, mindestens nach dieser Schreibung, die unsichtbare, nächtliche Sonne (vgl. STEPHANI, Memoires de l'acad. de St. Petersburg 6e serie IX, 487 über die Darstellungen des Hades mit dem Strahlenkranz und neuerdings J. E. HARRISON, Helios-Hades, Class. Rev. 1908[1]), die im Orient als Psychopomp galt (CUMONT, Rel. or. p. 292[57]; Julian fr. ct. II, p. 28 CUMONT, TMCM; Orat. IV, p. 152A, 158C; Or. V, p. 172[2]; Procl. Hymn. I, 34 „ψυχῶν ἀναγωγεῦ"; KROLL, De orac. chald. 17, 47 ff.), unter Dionysos aber der kleinasiatische, in historischer Zeit in Pagasai verehrte Deonysos Πέλεκυς (Theopomp fr. 339 FHG I, 332; IV, 643 ap. Schol. H. 24[428]), der als Stier- und Axtgott „ἄξιε ταῦρε" angerufen und in mykenischer Zeit auch abgebildet wird, verstanden werden muß, und man wird die Beziehungen dieses „εἷς θεός" zu dem auf dem Stier stehenden, beilbewehrten Adad-unus-unus, dem Zeus-Helios-Eros des Orients, nicht übersehen.

[3] Orph. hymn. 58[2].

[4] Siehe Figur 46 nach der Tafel XXXIX der Monum. dell' Istituto 1847 vol. IV. Eine Pelike (5. Jahrhundert v. Chr.) mit der gleichen, auch sonst nicht selten dargestellten Szene bei DE RIDDER, Cat. Vas. Bibl. Nat. vol. II pl. XVI Nr. 411.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Thespiae,[1] im troischen Parion,[2] vor allem aber in den Mysterien der *Γῆ Μεγάλη* in Phlya, wo die lykomidischen Priester bis in die späteste Zeit im Kult sog. „orphische" Hymnen verwendeten.[3]

Da „Zeus" und „Eros" nach „orphischer" Lehre,[4] die eben als Nachklang kleinasiatischer Theologie erwiesen werden konnte, nur zwei Namen einer und derselben Gottheit darstellen, ist die Annahme gewiß nicht zu gewagt, daß in Phlya die heilige Hochzeit der Erdgöttin in der Weise gefeiert wurde, daß der mit dem Himmelsgott wesensgleiche Eros Uranios als Bräutigam mitwirkte und daß diese Feier aus den Mysterien von Phlya in Attika auf der besprochenen attischen Bildschale dargestellt ist. Natürlich darf man sich die kultische Feier in diesen unzweifelhaft vorgriechischen, hocharchaischen Mysterien nicht unmittelbar nach dem anmutigen Schalenbild des griechischen Künstlers vergegenwärtigen wollen. Zwischen den Idolen des Eros und der Gē in Phlya und dieser Schöpfung des „schönen Stils" attischer Malerei besteht gewiß kein kleinerer Abstand als zwischen dem alten Steinfetisch des Eros von Thespiae[5] und der später an dessen Stelle getretenen Statue des Praxiteles. Die Wahrscheinlichkeit



Figur 46.
Eros naht der Ge Chthonie.
Attische Bildschale des 5. Jahrhunderts.

[1] Vgl. Gruppe, Handb. 870_5; Philostr. ep. 47 S. 248_{18} K; Demeter in Thespiae CIGS I 1867; 1810; 2148, ferner auf Münzen der Stadt. S. Thorlacius, Opera acad. I, 379; Elster, De fabula Cupid. et Psyches S. 9.

[2] Eros in Parion Paus. IX, 27_1. Kultbild des Praxiteles Plin. N.H. 36, 22. Münzen bei Gardner, Journ. of Hell. Stud. IV, 188_3 = (1883), 266—274 Demeter, Münzen, Head, Hist. numm. 458 Warwick Wroth, Catal. S. 99.

[3] Eros in Phlya Paus. IX, 27, 2. Gē ebenda IV, 1, 5. „Orphische" Dichtung der Lykomiden Paus. IX, 27, 2; 30, 12.

[4] Oben S. 373_3.

[5] Paus. IX, 27_1.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist sehr groß, daß Eros auch in Phlya durch einen Phallosstein, ähnlich dem bekannten Idol des synonymen Gottes Terpon, des „herzerfreuenden" Eros von Antipolis,[1] dargestellt war. Allein selbst wenn diese Übereinstimmung mit den konischen Phallosidolen des Wadd-Hadad, des liebenden *Ζεὺς καταιβάτης*, der im Blitz zur *Γῆ χθονίῃ* herniederfährt,[2] wegfallen müßte, so bleibt doch noch in Phlya die bezeichnende, kleinasiatische Epiklese der Erdgöttin als *Μεγάλη*[3] bestehen, die sie als *Καβειρώ*[4] mit dem asiatischen Zeus *Μέγιστος Κεραύνιος*,[5] dem bei Sanchuniathon[6] mit der Astarte *Μεγίστη*[7] gepaarten *Ἀδῶδος*[8] verbindet.

Dazu stimmt denn nun sehr gut das wenige was über die weibliche Gottheit in der Urtriade des Pherekydes überliefert ist, nämlich die drei sicheren Namen *Γῆ, Χθονίη, Ἥρα* und die vierte mit größter Wahrscheinlichkeit hinzutretende, auf *Γῆ* reimende Bezeichnung *Ῥῆ* für *Ῥεία*. Zunächst würde man ja allerdings, mit Rücksicht auf die sonst übliche, durch Hesiod volkstümlich gewordene Stammtafel Gē, Rhē-Rheia und Hera für drei verschiedene Gottheiten — Mutter, Tochter, Enkelin[9] — halten. Allein da von dieser Geschlechterfolge bei Pherekydes auch sonst keine Spur zum Vorschein kommt, da *PH*, wie sich aus der

---

[1] Rev. archeol. 15, 360; E. HOFFMANN, Sylloge epigr. Graec. 323: „lapis durissimus paene nigri coloris in phalli speciem formatus". Inschr. *Τέρπων εἰμὶ θεᾶς θεράπων σεμνῆς Ἀφροδίτης, τοῖς δὲ καταστήσασι Κύπρις χάριν ἀνταποδοίη.* cf. IGSI 2424 und REINACH, Rev. arch. III, XXXIV, 1899 335 ff.

[2] Oben S. 374[2].

[3] Paus. I, 31[4].

[4] Über Kabirat, Kubar oder Kabar, semit. = „die Große", neben „Kuba" der Vollform zu „Kybele" und über Kubrât „die Größte" = griech. Kypris, etrusk. Cupra vgl. *„Philologus" LXVIII S. 175—179.

[5] Oben S. 373[1]. Auch auf Ahura-Maçda ist der Titel *Μέγιστος* übergegangen. Vgl. die Zeugnisse bei CUMONT in ROSCHERS ML Sp. 1053 s. v. Oromasdes.

[6] Philo von Byblos fragm. 2, 24.

[7] Vgl. *„Ῥέα Μεγίστη"* ABEL, Fragm. orph. Nr. 130 p. 206.

[8] Siehe oben S. 375[2] über die Göttin Atargatis = terra neben Hadad. Daß es sich bei der Deutung der Atargatis als Erdgöttin nicht etwa um einen unverbindlichen Einfall der hellenistischen Quelle des Macrobius handelt, geht daraus hervor, daß das Kultbild der Atargatis in Hierapolis-Bambyke nach Ps. Lucian in der Hand die *ἠλακάτη* den Spinnrocken trägt, das Attribut, das auch Melikertes Palämon und Zeus *Ἠλακατάτας* führen (vgl. USENER, Sintfluts. S. 156). Der „Rocken" aber heißt semit. kišor כִּישׁוֹר, ist also ein sehr ausdrucksvolles Wort- und Bildsymbol (vgl. oben S. 98[4] über den Himmel als Spindel) der „Herrin der Erde", bab. Ki-šar (über diesen Götternamen s. Keilinschr. Bibl. VI[1] p. 2 Z. 12 und JENSEN, Kosmol. p. 1 ff. und p. 270 ff.). Vgl. ferner das weiter unten ausführlich zu besprechende Eurip. Fragm. 839[1] *„Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ"*.

[9] In der sog. orphischen Theogonie bei Plato Tim. 40d ist zwischen Gē und Rhea noch eine Generation (Tethys) eingeschaltet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Isopsephie mit *ΔΗΝ* ergibt, genau so dem Zeus gepaart ist, wie die mit der Form *ΖΑΣ* isopsephische *ΗΡΑ*, da ferner *Γῆ Χθονίη* in der Urtriade neben dem sonst mit Rheia verbundenen Kronos steht, ist der Schluß kaum zu vermeiden, daß hier die Erdgöttin und die Ehegattin des Zeus als wesenseins mit der Rhē-Rheia gedacht sind.[1] Welche Bedeutung diese dritte Benennung der Gottheit im Zusammenhang des Ganzen besessen hat, muß nach Analogie des Verfahrens, das bei den Bezeichnungen Zās und Zēn so klar zutage liegt, aus dem Namen selbst abgelesen werden. Ein flüchtiger Blick über die betreffenden Spalten des griechischen Wörterbuchs genügt, um zu erkennen, daß außer den überlieferten Ableitungen des Namens *Ῥεῖα* von *ῥεῖν* „fließen“ [2] kaum irgendeine andre zur Wahl steht.

Man wird daher ohne weiteres annehmen dürfen, daß Chrysipp auch in der Namenserklärung der *Ῥῆ* ebenso wie in seiner Deutung des *Ζάς* die Lehre des Pherekydes getreu wiedergibt; dann würde die Erdgöttin ihren Namen *Ῥῆ* „die Triefende“ erhalten haben, sobald einmal die Gewässer entstanden waren und auf sie herabströmten; das paßt aber wieder vollständig in den Überlieferungsbestand der Pherekydeischen Theogonie, die ja nach Eudem[3] die Entstehung von Feuer, Wasser und Wind aus dem Samen des Chronos geschildert haben soll.

[1] Genau so ist Zeus auch bei den Orphikern (ABEL fr. 41 p. 164)) mit Rheia gepaart. Ebenso ist die Gleichsetzung von Gē und Rheia früh zu belegen. Vgl. Sophocl. Phil. 391, Philolaos bei Stob. Ecl. phys. I, 22 S. 488 = 134$_{20}$; Orph. hymn. 27$_5$; Chrysipp bei Philodem *περὶ εὐσ.* fr. 12 DIELS, Doxogr. 546^b; Lucrez 2$_{598}$; Korn. 2 S. 9 etc. Siehe GRUPPE, Handb. 1524$_2$.

[2] Herakliteische Lehre bei Platon Kratylos 402B: „*ἆρα οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν*“ (sc. der erste Namengeber) „*ἀμφοτέροις* (sc. *Κρόνῳ καὶ Ῥέᾳ*) *ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι;*“ dabei ist Rhea von *ῥεῖν*, Kronos von *κρουνός* = „Brunnen“ abgeleitet (so Porph. Schol. O 21 BD, vgl. Chrysipp bei Philodem. *π. ε.* fr. 12 DIELS, Doxogr. 546^b, wo Kronos als „*τοῦ ῥεύματος ῥ[ύο]ν* erklärt wird) — natürlich wegen des „Flusses“ der Zeit. Die Vorlage wird wohl ein Wortspiel wie *„*Κρόνος χρόνου μὲν κρουνός“ κτλ.* gewesen sein. Etym. Magn. 701$_{18}$ s. v. „*Ῥέα ... Πλάτων μὲν παρὰ τὸ ῥεῖν καὶ μὴ μένειν τὸν χρόνον*“ scheint einen Mythos vorauszusetzen, nach dem Rheia sich den Bewerbungen des Chronos durch Flucht oder Verwandlungen (Schol. Apoll. Rhod. I, 1098: „*παρὰ τὸ ῥεῖν ἀεὶ καὶ ποιεῖν τείρεα*“?) — etwa wie die Thetis dem Peleus — zu entziehen versuchte. Da es aber einen solchen Mythus m. W. nicht gibt, und das Platozitat offenbar ausschließlich auf die angeführte Kratylosstelle zu beziehen ist, liegt anscheinend nur ein contaminiertes Exzerpt aus einer neuplatonischen Schrift vor, deren Wortlaut etwa „*Ῥέα παρὰ τὸ ῥεῖν καὶ ⟨Κρόνος παρὰ τὸ⟩ μὴ μένειν τὸν χρόνον*“ κτλ. gewesen sein könnte. „*Οἱ δὲ*“ — fährt das Etymologicum fort — „*ἐπειδὴ παρὰ τοῦ παιδὸς αὐτῆς, Διός, ὄμβροι καταῤῥέουσιν .. Χρύσιππος* (vgl. Schol. Hes. *Θ* 135) *δὲ λέγει τὴν Γῆν Ῥέαν κεκλῆσθαι, ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῇ ῥεῖ τὰ ὕδατα.*

[3] Vgl. oben S. 330$_3$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

An die Erzählung dieses Vorgangs dürfte ein Satz angeknüpft haben, in dem es hieß „die Gē aber erhielt den Namen Rē, sobald die von Chronos herabfließenden Gewässer sie überfluteten", ungefähr entsprechend dem bereits besprochenen Aition „*Χθονὶ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ*". Man kann also als feststehend betrachten, daß Hera, die Gattin des Zeus bei Pherekydes als Gē-Rheia, als die von Quellen, Flüssen und dem Meer bewässerte Erde[1] physikalisch gedeutet war. Für diese Auffassung der Göttin fehlt es zwar auch in griechischer Mythologie nicht ganz an Anhaltspunkten — ich erinnere an den bereits besprochenen chthonischen Charakter der Hera und an die Sage von ihrem Brautbad in dem Jungbrunnen Kanathos, der „Rauschequelle", in der sie vor dem alljährlichen *ἱερὸς γάμος* ihre Jungfräulichkeit wieder gewinnt.[2] Es wäre nicht unmöglich, daß ein solches vorbereitendes Hochzeitsbad auch bei Pherekydes geschildert, und mit der Umnennung der Göttin als der „triefenden" in Zusammenhang gebracht war, und zwar um so mehr, als die weiter unten zu besprechende Geburt des Ophioneus wirklich einen triftigen Anlaß für eine solche Zeremonie zur Wiedergewinnung jungfräulicher Reinheit gebildet haben könnte. Da die Griechen den Ritus des Brautbades und der Puerperallustration kannten und allgemein begingen, liegt kein Anlaß vor, den an den Jungfernbrunnen *Κάναθος* anknüpfenden *λόγος ἐπιχώριος* von seinen zahlreichen barbarischen Parallelen[3] ableiten zu wollen.

[1] Vgl. den orphischen Hymnus an die Göttermutter (XXVII ABEL p. 73 v. 5): „*ἦ . . γαῖαν ἔχεις . . σοὶ ποταμοὶ κρατέονται καὶ πᾶσα θάλασσα.* Dazu *„Philologus" LXVIII S. 202 über Gula, die „Große" und Iš-ḫarra Tamti (= I. „des Meeres"). Ebenda Anm. 249a über *Ῥέας κόλπος* als Bezeichnung für „Meerbusen" Aesch. Prom. 837.

[2] Paus. II, 38$_2$.

[3] Vgl. Antigon. Karyst. 163; Kallimach. fr. 100$_{37}$ f. über das Bad der „Europa" in der hl. Quelle auf Kreta; Liban. 5, I S. 227 R. über das Bad der Artemis (d. h. der kleinasiatischen Göttin) im paphlagonischen Partheniosfluß, Paus. IX, 2, 3; Ovid Metam. III, 156 über ihr Bad in der Gargaphiaquelle. Kallim. hymn. in Jov. 14; Paus. VIII, 41, 4 berichten von dem Reinigungsbad der Rheia nach der Geburt des Zeus in der Quelle *Νέδδα*, lokalisiert bei Phigalia, wo eine archaische, sicher kleinasiatische Form der Demeter (oben S. 153) verehrt wurde. Zum Namen dieser Quelle vergleicht SCHULTZ, Memnon II, 1 S. 59 hebr. „niddâ" = „Blutfluß" des Weibes. Da ich eine ganze Reihe von Namen aus dem Kultkreis der Rheia-Kybele aramäischen Ursprungs in meiner mehrfach zitierten Abhandlung im Philologus LXVIII nachgewiesen habe, könnte es wirklich sein, daß dieser verbreitete, zweifellos nichtsemitische Fluß- und Quellname (Fluß am Lykaion, vgl. *Νέδων* Fluß in Messenien und Euboia) seines Klanges halber in die Rheia-Kybelesage vom reinigenden Puerperalbad verflochten worden ist. Zu erklären sind *Νέδδα-Νέδων* gewiß mit USENER, Stoff des griech. Epos (Sitz.-Ber. Wien. Akad. 1897 phil.-hist. Cl. B. 137 S. 8), POTT in FLECKEISENS Suppl. III, S. 313 ff.; CURTIUS,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Allein man wird zugeben, daß von dieser vereinzelten Brautbadsage bis zu der bei den Griechen sonst auch nicht einmal angedeuteten Auffassung der Hera oder auch der Gaia als Quellgottheit „*Ῥεία*", als „*ὑγρὰ οὐσία*"[1] noch ein weiter Weg ist. Dagegen ist, wie ich anderswo[2] ausführlich gezeigt habe, in allen vorderasiatischen Göttersystemen ohne irgend eine Ausnahme die große Mutter- und Erdgöttin in Gestalt der heiligen Quelle bezw. des Regensteines, der „*Ῥέϝϳα πέτρα*" verehrt worden.

Schon BARTON[3] hat richtig vermutet, daß Ištar den Semiten ursprünglich in Gestalt einer nie versiegenden, lebenspendenden Quelle verkörpert schien. Durch P. KUGLERS Forschungen[4] ist nunmehr sicher festgestellt, daß schon die göttliche Braut Bau-Gula, deren Hierogamie mit dem Sonnengott Ninib die Sumerer am Neujahrstag festlich begingen, eine wasserspendende Quellgottheit, eine *νύμφη* im griechischen Doppelsinn des Wortes[5] gewesen sein muß. Sie ist gemeint, wenn Hesych[6] von einer *Ἥρα Πηγή* bei den Babyloniern erzählt, von ihr und ihrer Liebesvereinigung mit dem Sonnengott weiß noch in der Sassanidenzeit

---

Griech. Etym. IV, 287 ff. aus der indogerm. $\sqrt{\text{nad}}$ „tönen", „rauschen", vgl. skr. nadî „Fluß" (vgl. die Rauschequelle *χάναθος* von *χανάζω* „rauschen" „glucksen" in der Parallelsage). Den Fluß Kenchreios bei Ephesos, in dem sich Leto nach der Geburt der Zwillinge reinigt, hat GRUPPE, Handb. 1280$_{10}$, richtig als den reinigenden „Aussatz"fluß (*κεγχρίας* „Aussatz" wie Alpheios von *ἀλφός* „Aussatz"; vgl. die Heilung des Aussatzes bei Naaman 2 Kön. V durch ein Bad im Jordan und Paus. V, 5, 11 mit FRAZERS Anm. über Aussatzheilung durch ein Bad im Bach der Anigrianischen Nymphen) erklärt. Nach Aelian XII, 30 nimmt „Hera" ihr Hochzeitsbad im Kaburfluß (*Ἀβόῤῥας* = „Fluß der Großen Göttin"), davon duftet noch immer eine zwischen Euphrat und Tigris gelegene Quelle. Das ist, wie ich Philologus LXVIII S. 199 f. gezeigt habe, ein Zug aus der Hierogamielegende der babylonischen „*Ἥρα Πηγή*" (s. unten Anm. 6) der Göttin Bau-Gula, der „Großen Göttin" von Babylon.

[1] Vgl. ABEL fr. 38 p. 161: „*Κρόνον οὖν τὸν χρόνον . . . τὴν δὲ Ῥέαν τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας*".

[2] „Philologus" LXVIII S. 195 ff.

[3] Semit. orig., Macmillan 1902 p. 86.

[4] Sternkunde und Sterndienst in Babylon (Münster 1907) Bd. I S. 261 ff.

[5] Vgl. dazu den bekannten orientalischen Vergleich des Weibes mit einer Quelle oder einem Brunnen (Prov. 5$_{15}$). Ferner Jes. 51$_1$ f.: „Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid, blickt hin auf Abraham, Euren Ahnherrn und auf Sara die Euch gebar" mit den talmudischen Scholien über den „Brunnen Saras". „Sara" = „Herrin" ist bekanntlich die Ištarepiklese „šarrat šamê" „Himmelsherrin". Vgl. unten über *χάος*-*χάσμα*, syr. tar-ʿatā, den wasserspendenden „Schlund" beim Heiligtum der Atargatis-*Γῆ*.

[6] s. v. *Ἀδά*. Vgl. über diese Glosse in ihrem ganzen Wortlaut *„Philologus" LXVIII, 1 S. 197$_{231}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die *Ἐξήγησις τῶν ἐν Πέρσιδι πραχθέντων* seltsames zu berichten.[1] Ihr entspricht in Arabien Kuʿba als Quellgöttin,[2] in Syrien die Aphrodite Aphakitis d. h. „Liebesquelle“,[3] bei den Persern die von den Semiten übernommene, mit Kuʿba, der „Vollbusigen“ synonyme Göttin Anahita in ihrer Eigenschaft als himmlische Quelle Ardviçura,[4] die „fons perennis“ (= *ἀένναος πηγή*) der mithräischen Inschriften,[5] die heilige „Quelle“ des armenischen Höhlenkults,[6] die mystische *Πηγή* der Aberkiosinschrift[7] und die Maria „Quelle“ des altchristlichen Synkretismus;[8] in vorgriechischen, kleinasiatisch beeinflußten Kulten das *παρθένιον ῥρέαρ*[9] und die dazugehörige[10] *ἀγέλαστος πέτρα* der eleusinischen Demeter und der *„ὀμφαλὸς ἀένναος“* mit der *„πηγὴ λαλοῦσα“* in Delphi,[11] in Kleinasien selbst aber die „triefende“ Göttin Mida[12] der Phryger, Kybele — bezeichnenderweise mit *Ζεὺς Ἥλιος Μέγας* gepaart[13] — als „Quelle“, als „Regenstein“ oder *„Ῥέϝια“*.[14]

[1] Siehe ebenda S. 199$_{239}$.

[2] ibid. S. 193.

[3] „ʿaphḳa“ heißt syrisch „Quelle“ cf. ܦܩܐ Ps. 42$_8$ etc. poet. = *πηγή*, „ʿephaḳ“ und „ʿappeḳ“ = „umarmen“. Der Namen spielt mit diesem Doppelsinn: vgl. Etym. magn. s. v. *Ἀφάκα· „Σύρων μέν ἐστιν ἡ λέξις· δύναται δὲ καθ' Ἑλλάδα γλῶσσαν, εἰ δεῖ τὸ δημῶδες εἰπεῖν ῥῆμα, «περίλημμα» περιλάβουσης ἐκεῖ Ἀφροδίτης τὸν Ἄδωνιν“*. Siehe a. a. O. S. 195$_{224}$. Auch der syrische Namen des Heiligtums von Hierapolis-Bambyke-Mabbog bedeutet „Quelle“ (mabbuaʿ ܡܒܘܥ; vgl. v. BAUDISSIN in HERZOG-HAUCK RE II, 177$_{26}$).

[4] Als Ardviçura wird Anahita in dem 5., ihr gewidmeten Yasht angerufen. Über diese auf dem Gipfel des Weltenberges entspringende Himmelsquelle s. SPIEGEL, Eran. Altertumskunde I, 191.

[5] CUMONT, TMCM inscr. 331 cf. „fons Aeterni“ CIL III, 990.

[6] Nach Moses Khorenius, hist. des vierges etc., Oeuvres p. 301 „l'adoration du feu . . et de la source . . se pratiquait dans une caverne à l'endroit appelé Bouth“. Vgl. G. CHALATIANZ, Armen. Bibl. IV S. XXVII über die herdförmige, „hl. Herd“ genannte, einen heiligen, mit einem Silberring geschmückten Fisch enthaltende heilige Quelle bei Van in Armenien, „Philologus“ LXVIII S. 203$_{250}$.

[7] HARNACK, Aberkiosinschrift, Texte und Unters. XII p. 15$_1$ und 23.

[8] Vgl. die bei USENER, Religionsgesch. Untersuch., Bonn 1889, Weihnachtsfest S. 34 ff., besprochenen Zeugnisse.

[9] Hom. hymn. V, 99. Vgl. das *παιδογόνον ὕδωρ* in Thespiae Athen. II, 15 S. 41 F.

[10] GRUPPE, Handb. 812$_5$.

[11] Philologus LXVIII S. 194$_{219}$.

[12] Von √„mad“ = triefen; TOMASCHEK, Sitz.-Ber. d. Wien. Ak. phil.-hist. Cl. CXXX 1894 S. 94; KRETSCHMER, Einl. S. 199; KUHNERT in ROSCHERS ML II, 2962.

[13] Julian or. V, 166 ff. wird die Göttermutter *„ἡ τῶν . . . θεῶν πηγή, ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διί . .* genannt. Ihr göttlicher Gatte *Ζεὺς βασιλεὺς* heißt *ὁ μέγας Ἥλιος ὁ σύνθρονος τῇ Μητρί“*.

[14] Zu Rhea als Quelle vgl. das durch ABELS unerforschlichen Ratschluß unter die „Orphica spuria vel falsa“ gestellte Fragm. 305 (Proklos): *„περὶ δὲ τῆς ζωογόνου*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Genau so wie hinter dem Zas-Helios-Aither-Eros des Pherekydes steht also auch hinter seiner Hera-Gē-Chthonie-Rhē nicht die landläufige Mythologie der hellenischen Kulte, sondern vielmehr die synkretistische, halborientalische Götterlehre, mit dem solar aufgefaßten Himmelsgott und der als „Quelle" verehrten Muttergöttin Kleinasiens, genau entsprechend der orphischen Lehre von der Verbindung des Zeus *Μέγιστος* mit der Allmutter Hera *πηγαία*.[1]

Womöglich noch deutlicher als bei diesen zwei Gestalten tritt der gleiche Tatbestand bei der dritten Gottheit der pherekydeischen Urtriade, dem Chronos-Kronos, zutage.

Es bleibt zweifelhaft genug, ob sich nicht hinter dem anscheinend

πηγῆς Ῥέας . . . οὕτως φασὶν τὰ λόγια· «Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε. (zu *ῥοή* vgl. den theophoren Bestandteil *Ῥω* in kilikischen Personennamen, wie *Ῥωζάνη, Ῥωξάνης, Ῥωπάρας, Ῥωσάκης* etc.) *πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀῤῥάστοις | δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν*". Die *γενεὰ τροχάουσα* kann sich wohl nur auf die im platonischen Symposion erwähnten radförmigen, auf babylonischen Zylindern (s. z. B. Menant, Glypt. orient. II, 55, 56) oft dargestellten Urwesen beziehen, die „*κόλποι ἄῤῥαστοι*" sind die mystischen „unsäglichen" d. h. wohl „unzähligen" Brüste der kleinasiatischen Muttergöttin („Philologus" LXVIII S. 127 f.), „*λόγια*" bezieht sich auf die sog. „*λόγια χαλδαϊκά*".

[1] Vgl. fr. orph. Nr. 130 p. 205 f. Abel (Proklos): „*ὁ δὲ δημιουργὸς . . ὁ Μέγιστος Ζεὺς συζυγεῖ τῇ Ἥρᾳ· διὸ καὶ ἰσοτελὴς*" (der sonst steuertechnische Ausdruck bedeutet hier natürlich „isopsephisch") „*αὐτῷ καλεῖται*" (bezieht sich auf $ZA\Sigma = HPA = 25$, oben S. 349) . . . . . „*Ζῳοποιοῦσα καὶ τὸν ὅλον κόσμον, ἣν ὁ μὲν Ὀρφεὺς ἰσοτελῆ τῷ δημιουργῷ καλεῖ*" (d. h. Hera) *καὶ συνάπτει καὶ συζεύξας μίαν ποιεῖ μητέρα πάντων ὧν ὁ Ζεὺς πατήρ . . . καὶ οἱ μὲν βάρβαροι ταύτην αἰτίαν πηγαίαν ψυχὴν ἀποκαλοῦσιν μετὰ τῆς πηγαίας ἀρετῆς ἀναφανεῖσαν ἀπὸ τῶν λαγόνων τῆς ὅλης ζῳογόνου θεότητος*" (bezieht sich auf die Verse „*Λαμῆς ἐν λαγόσιν κοινῆς ἀρετῆς πέλε πήγη | νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς Φύσις ἄπλετος ᾐώρηται*", die ebenfalls bei Proklos [Abel p. 268$_1$] überliefert sind; s. Kroll, De orac. chald. p. 16 f., 27 f.; Rhein. Mus. 1895 p. 637; vgl. den Zeushymnus fr. 123 p. 203 Abel v. 30 „*μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης καὶ πόντου*") „*ἐν ᾗ περιέχονται πάσης ζωῆς πηγαί . . . ὁ δὲ θεολόγος ὁ παρ' Ἕλλησιν Ἥραν αὐτὴν προσείρηκε . . . καὶ συντάττει τῷ δημιουργῷ τὴν Ἥραν ὡς μητέρα πατρί.*" Dieses Zeugnis des Proklos beweist m. E., daß die nach Harnack a. a. O. S. 24 Anm. (cf. Usener a. a. O. S. 34$_{18}$) und Bratke, Religionsgespr. S. 191 erst bei Hesych s. v. *Ἄδα* nachzuweisende und von dem Grammatiker angeblich aus der *Ἐξήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων* entlehnte Gleichung *Ἥρα = Πηγή* schon zur Zeit des Proklos in orphischen Schriften gelesen werden konnte. Nichts spricht degegen, daß Proklos sich auf die sog. rhapsodische Theogonie bezieht. Daß alle Nachrichten über die mystische *πηγή* gerade bei Proklos stehen, der das Bild auch in seinen Hymnen (I_2, II_2, VII_2) gern verwendet, erklärt sich einfach daraus, daß er Lykier von Geburt ist (Hymn. V, 13; die übrigen Zeugnisse bei Zeller, Phil. d. Griech.^{4} III b 835$_1$). Hierzu vgl. noch fr. orph. 106 p. 193 Abel, die ebenfalls bei Proklos überlieferte Gleichsetzung von Rheia und Demeter, ferner von Gē und Demeter fr. 105 p. 218 (cf. oben S. 378$_1$).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gutgriechischen „Früchtereifer" Kronos,[1] dem Erntedämon mit der Sichel,[2] — schon dieses Symbols wegen, aller Wahrscheinlichkeit nach einer lunaren Gestalt[3] — ein vorgriechischer, mit den typisch orientalischen Kronien- oder Saturnalienfesten,[4] mit dem durchaus ungriechischen

[1] Vgl. USENER, Götternamen S. 26 f., Sintflutsagen S. 204. BRUGMANN (Grundr. II, 143), H. D. MÜLLER (Mythol. der griech. Staaten II, 124 ff.) u. a. erklären *Κρόνος* = **Κόρνος* = *κείρων* √ker „Schnitter", eine Ableitung, die die Anknüpfung an das Sichelsymbol für sich hat.

[2] Zur Harpe des Kronos vgl. Hesiod *θεογ.* 179; Antimach fr. 35 „*δρεπάνῳ τέμνων ἄπο μήδεα πατρός*". Mehrere Städte sollen nach dieser Sichel des Kronos heißen, so Zankle (Steph. Byz. s. v. 293$_7$), Drepanon in Achaia Paus. 7$_{23}$, Drepane = Korkyra Timäus FHG I, 203$_{54}$.

[3] Lunare Züge sind bei einem Saat- und Erntegott (FARNELL, Cult of Greek States I, 29) wie *Κρόνος*-Saturnus (der kleinasiatische Monat Kronion war der Saatmonat; vgl. FRAZER, GB^3 IV, 416) infolge der uralten, allgemein verbreiteten Rücksichtnahme auf die Mondphasen bei landwirtschaftlichen Arbeiten an und für sich zu erwarten. Für die Bezeichnung des Mondes als „Reifer" finde ich in FRAZERS reichen volkskundlichen Sammlungen (GB^3 IV, 363) eine schottische Parallele. Die Hochländer nennen den Erntemonat „gealach an abachaid", d. h. den „reifenden Mond", weil sie des Glaubens sind, daß während dieses Mondlaufs die Ernte im Mondlicht ebenso stark reift, wie bei Tag (cf. J. G. CAMPBELL, Witchcraft and second sight in the Highlands etc., Glasgow 1902 p. 306 ff.). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die Getreidesichel überhaupt ihre Form ursprünglich weniger Zweckmäßigkeitsrücksichten verdankt, als vielmehr der Absicht, in dem Krummesser den abnehmenden Mond nachzubilden. Außer der Sichel des Gottes würde noch seine Vorstellung als Kahlkopf in der östlichen Giebelgruppe des Zeustempels von Olympia (LÖSCHKE, Östliche Giebelgruppe etc., Dorpat 1885 S. 8; die Deutung der Figur ist mir sehr fraglich) und im Fries von Lagina auf den Mond weisen; heute noch heißt im Französischen in scurriler Ausdrucksweise eine Glatze „la lune" und auch bei andern Völkern sind derartige Scherzvergleiche nicht selten. Solargestalten dagegen — ich erinnere an Šamšon — sind langhaarig. Zum Kinderverschlingen des Kronos vergleiche man den Mond als Menschenfresser im Märchen (GRIMM, KHM Nr. 25). Der verbindende Gedanke ist wohl, daß der Erntegott mit der Mondsichel der „Schnitter Tod" ist, der die eigene, d. h. beim Aufnehmen des Mondes gesäte Saat, beim Abnehmen wieder niedermäht. Tatsächlich scheint Kronos auch als Herrscher der seligen Inseln ein Totengott zu sein.

[4] In Athen fallen die Kronien in den Heketamboion (Demosth. 24, 26; MOMMSEN, Heortol. 108—11), dürften also ein Erntefest sein. In Magnesia am Mäander dagegen (vor. Anm.) ist der Monat Kronion die Zeit der Aussaat. Das Kronienfest, das Lucian in seinen „Verhandlungen" schildert, fällt in den Winter. Kronien auf Rhodos, bei denen ein Sklave oder Verbrecher erst trunken gemacht wurde (daher die mythische Berauschung des Kronos ABEL, Fragm. orph. Nr. 114 p. 196 und des Noah [S. 384$_1$]), um ihm dann im Rausch den Hals abzuschneiden. Über eine analoge Feier unter römischen Soldaten vgl. CUMONT, Anal. Bolland. XVI 1887 „acta S. Damasi", dazu CUMONT und PARMENTIER, Rev. de phil. XXI 1897 S. 143 ff., CUMONT, ibid. 149—153. Das wesentliche des Festes ist die Durchführung eines Vegetationszaubers an dem zum Gottkönig eingekleideten Opfer, sei es, daß der Sakkaienkönig verbrannt, oder der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Entmannungsritus[1] und dem ebenfalls barbarischen Kult des Göttergrabes[2] zusammenhängender Gott verbirgt, dessen mythische Entthronung durch Zeus dann nicht bloß auf das *δρώμενον* des Götterkampfes[3] und der Diadochie der Jahresregenten, sondern auch auf die Verdrängung eines vorgriechischen Gottes durch den Zeus der hellenischen Eroberer zurückwiese, der als *Κρονίων* oder *Κρονίδης*[4] die besondere Verrichtung seines Vorgängers übernommen hätte. Die später zu so überragender Bedeutung gelangte planetarische Verkörperung des Gottes *Κρόνος* würde nicht minder dafür sprechen, als seine besonders in dieser Eigenschaft hervortretende Wirksamkeit als Regenspender und Winterbeherrscher.[5]

Kronos mit geschwärztem Antlitz ins Wasser gestürzt wurde (Lucian), sei es, daß man mit dem Blut des Opfers oder mit seinen abgeschnittenen Hoden die Erde zu befruchten wünschte.

[1] Der Kastrationsritus, der in Kleinasien, Syrien, Phönizien (Karthago, August. civ. dei VII, 26) nachweisbar ist — das „Aufopfern des Samens für Moloch", der Spermazauber des biblischen Onan (vgl. weiter unten über den in die Ackerfurche vergossenen Samen des Hephaistos), wahrscheinlich auch die Beschneidung sind gemilderte Formen — bildet die reale Grundlage der in denselben Gebieten wurzelnden Kastrationsmythen. In der Selbstentmannung des Attis und des Ešmun oder Adonis (vgl. „*Ἄδωνις ὃν καλοῦσιν Οὐρανόν*" in den Sternlisten des Teukros, BOLL S. 253, 263) spiegelt sich die Autokastration der Gallen und der phönizischen Keläbim. Die Kastration des phönizischen „*Ἐπίγειος*" oder Autochthon (Edom? zu adamah „Erde?") durch El (Euseb. praep. ev. I, 10_{20}), des biblischen Noah durch Cham (Sanhedrin 76_a), des kleinasiatischen (s. oben S. 368_3) Aruna-Uruwna-*Οὐρανός* durch Kronos (Hesiod theog. 179), des Kronos selbst durch Zeus (Timaios, Schol. Apoll. Rhod. 4, 984; Orph. fragm. 114 ABEL; Kallisth. Schol. v I h 271; Joh. Lyd. de mens. IV, 44 S. 78_{13} myth. Vatic. I, 105; I, 1, 7) spiegelt das ursprünglichere, unfreiwillige Opfer wieder. Daß die in diesen Mythen so bedeutsame Sichel (z. B. des Kronos) wirklich als Mondsichel zu fassen ist, ergibt sich daraus, daß der Namen des Kastrators des Noah „Cham" nur eine dialektische Variante für 'Amm (Mondgott) ist, noch deutlicher aber aus der euhemerisierten babylonischen Fassung, wonach ein persischer Satrap Parsondas (= paraçu „Beil", Endung -nd?) von seinem Feind Nannaros trunken gemacht und entmannt wird (MARQUARDT, Assyriaka des Ktesias, Philol. Suppl. VI, S. 559); denn *Νανναρός* ist natürlich kein andrer als babyl. nannaru „Sichelmond".

[2] Grab des Kronos in Sizilien Philochor. FHG I, 414, 484 cf. Arnob. 4_{25}; im Kaukasus Clem. Roman. hom. V, 23 II S. 192 Migne.

[3] Vgl. den „Ringkampf" des Zeus und Kronos in Olympia Paus. V, 7, 10; VIII, 2, 2 cf. Luk. *περὶ ὀρχήσεως*.

[4] USENER a. a. O. sucht m. E. mit Recht nachzuweisen, daß die Zeusepiklesen *Κρονίων* und *Κρονίδης* nicht patronymisch sind und also die durch Hesiod bekanntgewordene Genealogie keineswegs voraussetzen.

[5] Vgl. die pythagoreische Lehre bei Procl. in Euklid. p. 130_8: „*ὁ μὲν γὰρ Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησιν τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν*". Dazu oben S. 378_2 über *Κρόνος — Κρουνός*". Cf. Procl. resp. Plat. 30_{30} Sch.: „*διὸ καί φασιν τῶν ὡρῶν τὴν μὲν χειμερινὴν εἶναι Κρονίαν*". Theopomp bei Plut. Is. 69 FHG I, 328_{205} setzt *Κρόνος* geradezu dem *χειμών*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie immer aber das abschließende Urteil über den Gott Kronos ausfallen mag, der durchaus ungriechische Ursprung und Charakter des „Zeit"gottes Chronos kann nicht bezweifelt werden.[1] Sprachlich ist ein Zusammenhang mit dem seit Pherekydes und den Orphikern dieser Gestalt unterlegten Kronos[2] ganz ausgeschlossen und sachlich ist es

---

gleich. BOUCHÉ-LECLERQ astrol. gr. p. 97 schließt die astrologische Charakteristik des Planeten mit den Worten: „en un mot, Saturne répond à nôtre bonhomme hiver". Damit hängt natürlich auch die pythagoreische Lehre zusammen, die das Meer „*Κρόνου δάκρυον*" nannte (Plut. Is. p. 364a; Clem. Alex. V, 49; Porph. Vit. Pyth. 41 DIELS FVS[2] I p. 279, 18), und ebenso die mythische Kosmographie, die das äußerste Meer das „kronische" nennt (Apoll. Rhod. IV, 548; Schol. 540; „kronisches Meer" bei den Hyperboräern Orph. Argon. 1081; Dion. v. Prusa 30 f.; Plin. NH. 4, 104; Plut. fac. orb. l, 26). Natürlich verträgt sich auch die Herrschaft des Gottes über die Gewässer und über die winterliche Jahreszeit durchaus mit seinem ursprünglich lunaren Charakter. Zum ersten erinnere ich an den Einfluß des Mondes auf die Gezeiten und auf den Aberglauben von der Regenwirkung des abnehmenden Mondes, endlich an die pythagoreische Lehre, die das Sintflutwasser aus dem Mond (?) herabfließen läßt (DIELS FVS[2] 237_{34}), zum zweiten auf das m. W. zuerst von WINCKLER, AO VIII, 1, S. 10 f., in seiner mythenbildenden Bedeutung erfaßte gegensätzliche Verhalten der beiden großen Lichter, von denen das eine den Tag, das andre die Nacht erleuchtet, von denen das eine immer dann im Jahreslauf am höchsten steht, wenn das andre den tiefsten Punkt seiner Bahn erreicht hat, sodaß naturgemäß die Sommerhälfte des Jahres der Sonne, die Winterszeit aber dem Mond unterstellt wird. Zu allen bisher besprochenen Zügen des Kronos würde nun eine bestimmte orientalische Gottheit das genau entsprechende Vorbild liefern. Ich glaube „Philolog." LXVIII S. 132 f. den semitischen Namen des Orion, ursprünglich „*Ὠρίων*", in dem westsemitischen „Kuzah" („Pisser") nachgewiesen zu haben. Eine wortmystische Variante zu Kuzah „Pisser" ist sehr wahrscheinlich קיצר „Schnitter" gewesen, weshalb auch der Orion auf dem arabischen Himmelsglobus in Dresden (Abb. AO III, 23[2] S. 51) mit der Sichel bewaffnet erscheint (vgl. Apokal. Joh. 14_4 den erntenden „Engel" mit der Sichel). Das würde also genau der doppelten Eigenschaft des Kronos als **Κόρ-νος = Κείρων* = „Schnitter" und *κρουνός* „Brunnen" entsprechen. Dazu kommt noch, daß dieser Gott nachweislich nicht nur im Orionsternbild, sondern auch in der Mondsichel (a. a. O. S. 132 oben) und im Planeten Saturn verkörpert gedacht wurde. Wenn also auch die Griechen selbst von jeher einen sichelbewehrten Korndämon, etwa nach Art des slavischen „Serp" (VECKENSTEDT, Wendische Sagen etc., Graz 1880 S. 5) oder der sichelbewehrten Kornmutter Přespolniza-Proserpina besessen hätten, so ist doch die Auffassung als regenbringender Planet nur durch die Gleichsetzung mit Kuzah- קיצר zu verstehen, dessen kleinasiatischer Kult durch Ortsnamen wie *Κάσος* in Kreta (vgl. *Ζεὺς Κάσιος* = Kuzah" in Antiochia und Pelusium, LENORMANT, Lettr. assyr. I, 118; Gaz. arch. VI 1881, 142 ff.; BAETHGEN, Beitr. 103), der Kasiosberg auf Korkyra, Kasa bei Halikarnass, Kasai in Kilikien, Kasarea (zu קצר) in Karien (FICK, Vorgr. ON 43; vgl. dazu Herod. III, 4 den phönizischen Berg K. und den Gott *Κάσιος* bei Euseb. praep. ev. I, 10_9) sicher bezeugt ist.

[1] So urteilt schon CURTIUS, Arch. Jahrb. 1894, 42*: „Chronos ist ein göttliches Wesen unhellenischen Ursprungs".

[2] Zeugnisse bei GRUPPE, Handb. 1105_0; cf. OVERBECK, Abh. Sächs. Ges. phil.-hist. Cl. IV, 1865 64 ff. Es wäre vollkommen verkehrt, den hesiodeischen Mythus von der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ohne weiters klar, daß eine so hoch abstrakte Vorstellung wie die der anfangslos ewigen Zeit — mag sie ursprünglich was immer für einen sinnlichen Kern enthalten haben — einer ganz andern Stufe, ja einer ganz andern Entwicklungsreihe religiöser Begriffsbildung entspricht, als der „Reifer" oder „Schnitter" Kronos. Man würde durchaus fehlgehen, wenn man für das Appellativum *χρόνος* — die Etymologie des Wortes ist problematisch und gibt gar keine Aufklärung — eine ähnliche Bedeutungsgeschichte annehmen wollte, wie etwa für *οὐρανός*, *γῆ*, *ἥλιος* oder *σελήνη*, wo der sachliche Kern sich erst allmählich aus der Hülle anthropomorpher, durch die primitivsten Einfühlungen entstandener Vorstellungen herausgeschält hat.

So wenig die germanische Mythologie je einen Zeitgott oder die Römer, deren Religion gewiß an den nüchternsten Abstraktbegriffen keinen Mangel leidet, einen Tempuskult gekannt haben, so wenig Anlaß besteht für die Annahme, daß die Griechen jemals jenem Unfaßbaren, dem noch der heilige Augustin in einem der grüblerischesten Abschnitte seiner „Bekenntnisse" vergebens ins Auge zu sehen sich bemüht, irgendwelche göttliche Verehrung gezollt haben. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich die litterarischen Erwähnungen des „*εὐμαρὴς θεὸς Χρόνος*,"[1] wenn sie überhaupt faßbare Einzelheiten bieten — soweit ich sehe —, durchaus nicht in individuellen Autoschediasmen ergehen, oder mit den banalen Allegorien des Stundenglases und dergl. spielen, an die die Neueren sich durch die konventionelle Ikonographie der Spätrenaissance gewöhnt haben, sondern ganz deutlich einen anschaulichen Vorstellungsbestand voraussetzen, dessen genaueste Auseinandersetzung in den sogenannten „orphischen" Überlieferungen vorliegt.

Wenn Pindar[2] den Chronos „Allvater" nennt, so kann sich das, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, nur darauf beziehen, daß die „rhapsodische" Theogonie des „Orpheus", ebenso wie Pherekydes, wie

Verschlingung der Kinder durch Kronos als Allegorie auf die Zeit aufzufassen, die ihre eigenen Schöpfungen stets wieder verzehrt. Diese Deutung setzt die Gleichung *Κρόνος* — *Χρόνος* voraus, nicht umgekehrt. Der „Saturnus frugifer" (Arnob. adv. nat. VI, 10 p. 221 REIFF.), der „annuam fecunditatem atque proventum omnium devorat frugum" Mythogr. Vatic. III p. 162 MAI), ist wie oben S. 383$_{1-3}$ gezeigt wurde, *Κρόνος* als zunehmender, reifender und abnehmender, erntender Mond. Ob die bekannten orientalischen Kinderopfer hinter dem Mythus stehen, wie oft angenommen wird, lasse ich dahingestellt.

[1] Sophocl. Electra 179.

[2] Ol. II, 17.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die pseudepigraphe Kosmogonie des „Linos“,[1] wie, wenn nicht Heraklit selbst, so doch gewisse Herakliteer,[2] an die Spitze ihrer Genealogien von Weltwesen den göttlichen Chronos stellte; bezeichnet er ihn (fr. 33) als „*ἄναχτα μακάρων*“, so stimmt das mit den orphischen Vorstellungen,[3] wonach Chronos-Kronos der Herrscher des silbernen Zeitalters ist. An sich könnte natürlich das ebenfalls bei Pindar vorkommende Bild vom „*Χρόνος ἐφέρπων*“[4] einfach die Vorstellung vom leisen und unmerklichen Vorrücken der Zeit ausdrücken wollen. Allein wenn man daneben bei Simonides[5] die auf einem, m. W. noch nicht näher ermittelten Weg in die moderne Phraseologie übergegangene Metapher vom „Zahn der Zeit“ antrifft, und den „*Χρόνος πανδαμάτωρ*“[6] bei Euripides[7] mit einer Keule ausgerüstet findet, so liegt es doch sehr nahe, alle drei Züge zu einem Gesamtbild zu vereinigen, und sich daran zu erinnern, daß der löwenköpfige Chronos der Orphiker[8] mit seinem scharfzahnigen, grinsenden Rachen[9] als *δράκων ἑλικτός*, also als kriechende Ringelschlange gedacht war[10] und überdies — wodurch sich die Keule erklären würde — „Herakles“ hieß.[11] Wenn Diphilos[12] den Chronos einen „greisen[13] Werkmeister“ nennt, so stimmt das genau zu der orphischen Lehre, die gerade diesen Gott zum Weber und Sticker des Glanzgewandes und zum weisen Weltbaumeister macht,[14] eine Rolle, die er bei Pherekydes an Zeus abgegeben hat. Wenn Nonnos[15] den Zeus auf dem

[1] MULLACH, Fragm. I, 156.

[2] Sext. empir. adv. Math. X, 216 cf. 230. Nach Aenesidem soll H. die Zeit als etwas Körperliches (*σῶμα*) aufgefaßt und dem ersten Sein gleichgesetzt haben. Sextus läßt die Ansicht nicht als echt herakliteisch gelten, woraus sich implizite ergibt, daß sie mindestens von seinen Schülern vertreten wurde.

[3] ABEL, fragm. orph. Nr. 244 p. 254; cf. SCHOELL-STUDEMUND, Anecdota Graeca et latina 1886, II, 38.

[4] Ol. VI, 70.

[5] Fragm. 176: „*ὅ τοι Χρόνος ὀξὺς ὀδόντας πάντα καταψήχει καὶ τὰ βιαιότατα*“.

[6] Bakchylides 13_{172} (12, 205 Bl.).

[7] Herc. fur. 778.

[8] ABEL fr. 36 p. 159 ~ fr. 48 p. 168 s. unten S. 394.

[9] Vgl. unten Abb. 47 ff.

[10] ABEL fr. 41, zitiert unten S. 394_1.

[11] Ebenda und hymn. orph. 12.

[12] fr. 83: „*Χρόνος πολιὸς τεχνίτης*“.

[13] cf. „*Χρόνος πολιός*“ Anthol. palat. IX, 499.

[14] Vgl. das Kritiasfragment oben S. 110 Text Nr. 52 und S. 105 Nr. 39, ABEL, fragm. orph. Nr. 48 p. 168 (Damaskios): „*εἰς δὲ τὴν δευτέραν τελεῖν . . . τὸν θεὸν* (sc. *Χρόνον*). *τὸν ἀργῆτα χιτῶνα . .*“ Vgl. oben S. 347_5 und die „*πέπλα Χρόνου*“ bei Nonn. Dion. III, 197.

[15] Dionys. II, 423. Ein ähnlicher Mythus kann zugrunde liegen, wenn bei Quint. Smyrn. XI, 194 *Διὼν* den unvergänglichen Wagen des Zeus verfertigt haben soll.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„πτερόεντι Χρόνου τετράζυγι δίφρῳ“ einherfahren läßt, so erklärt sich das aus der orphischen Lehre, daß Kronos den verstümmelten Uranos von seinem Wagen herabwirft, natürlich um selbst seinerzeit das gleiche Schicksal durch Zeus zu erleiden.[1] Euripides[2] andrerseits gibt allen wünschenswerten Aufschluß über das Viergespann an diesem Wagen des Chronos, dem der feurige δρόμων ἕλικτός des Gottes den Weg weist:[3] die viergestaltigen Jahreszeiten, im Joch der kosmischen Eintracht (ἁρμονία) laufend, ziehen den Gott über seine unendliche Bahn hin. Selbst die Grabschrift auf die Gefallenen von Chäronea,[4] wo Chronos als „θνητοῖς πανεπίσκοπε δαίμων“ angerufen wird, bleibt solange unverständlich — denn wie soll jemand an und für sich auf den Gedanken kommen, die Zeit „allsehend“ oder „allbewachend“ zu nennen? — als man nicht auf eine besondere orphische Lehre zurückgreift, die bezeichnenderweise wieder in einem Kritiasfragment[5] überliefert ist:

„ἀκάμας τε Χρόνος περὶ τ' ἀενάῳ
ῥεύματι πλήρης[6] φοιτᾷ τίκτων
αὐτὸς ἑαυτὸν,[7] δίδυμοί τ' Ἄρκτοι
ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς
τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσιν πόλον.“

Nur wenn der „unermüdliche“ Chronos zusammen mit den beiden „Bären“ den Himmelspol bewachend gedacht wird, hat er das oberste Anrecht auf den Ehrennamen eines πανεπίσκοπος δαίμων. Mehr als Sonne und Mond, die sonst als die „allsehenden“ gelten,[8] aber doch immer

[1] Abel fr. 41 p. 165: „Κρόνος μὲν ὡς ἐξέτεμε τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέβριψεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἅρματος, Ζεὺς δὲ ὅτι τὸν μὲν πατέρα δήσας κατεταρτάρωσε“. Aus den oben S. 384[1] angeführten Stellen ergibt sich, daß das Schicksal des Kronos genau dem des Uranos entsprach.

[2] Fr. 937 N[2] (Macrob. Sat. I, 17[58]): „. . solis meatus variando iter suum velut flexum draconis involvit, inde Euripides: πυριγενὴς δὲ δρόμων ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφοις ὥραις ζευγνὺς ἁρμονίᾳ πολύκαρπον ὄχημα“.

[3] Vgl. darüber unten über die Schlangenbahn der beiden φῶτα.

[4] CIA II, 1680; cf. Sophokl. fr. 280, Oedip. tyr. 1213: „ὁ πανθ' ὁρῶν Χρόνος“.

[5] Diels FVS[2] p. 618[31].

[6] Hierzu vergleiche unten die pherekydeische Lehre über die kosmische „ἐκροή“ des Chronos und oben S. 378[2] über Κρόνος-χρονός.

[7] Nonn. Dionys. VII, 73 wird Λιών — s. weiter unten über den Gebrauch dieses Namens für Chronos — mit den Worten „Ὦ πάτερ ἀενάων ἑτέων αὐτόσπορε ποιμήν“ angerufen. cf. ibid. IX, 157 „Φάνης αὐτόγονος“. Vgl. die Analogien GGGAO 88[5].

[8] cf. hymn. orph. VIII, 1 „πανδερκές ὄμμα (ἡλίου); „Ἅλιος πανόπτας“ orph. Demeterhymnus Diels FVS[2] p. 482[10] f.; „Σελήνη πανδερκής“ orph. hymn. IX[7]. Dazu Parmenides fr. 1 v. 2 f. „. . (ὁδὸς πολύφημος δαίμονος) ἣ κατὰ πάντα πατὴ φέρει εἰδότα φῶτα“ . . „der vielgerühmte Weg der Gottheit, der über das All hin ausgespannt, die

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nur einen Teil des Tages auf der himmlischen Wacht stehen, verdient der unermüdlich, Tag und Nacht, den Himmelspol in Gesellschaft der beiden Bären umschweifende *Χρόνος* die Bezeichnung als „Wächter des Alls“[1]. Die Nennung der beiden Bären läßt keinen Zweifel über das Sternbild, in dem man den Zeitgott verkörpert dachte: durchaus der orphischen Vorstellung vom Chronos als „*δράκων ἑλικτός*“ entsprechend, versetzt man den Gott in den geringelten Polardrachen[2] zwischen den Bären, von dem es in gnostischer Überlieferung[3] heißt: „*τετάχθαι κατὰ τὸν ἀρκτικὸν πόλον τὸν δράκοντα, τὸν ὄφιν, ἀπὸ τοῦ ὑψηλοτάτου πόλου πάντα ἐπιβλέποντα καὶ ἐφορῶντα*“. Ich habe anderswo[4] ausführlich nachzuweisen versucht, daß diese, in mystischer Übertreibung um den ganzen Himmel herumgewunden gedachte[5] Ringelschlange (*Ἑλίκη*) am

(all)wissenden Lichter (nicht „den wissenden Mann“, wie DIELS irrtümlich übersetzt) führt“. Eine ausführliche Erläuterung zu dieser berichtigten Übersetzung des Parmenides werde ich an zuständigem Ort nachtragen.

[1] Vgl. Heraklit fr. 16 DIELS FVS[2] p. 65 Z. 6: „*τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;*“

[2] Vgl. unten S. 390₀. Die Beziehung des Drachensternbildes auf den Zeitgott ist gesichert durch cap. VI des kabbalistischen „Sepher Yezirah“ (8.—9. Jahrh. n. Chr.), wo als *ἀρχαί* (Väter-Mütter) der Welt Luft, Feuer, Wasser bezeichnet werden. Zum Beweis und als treue Zeugen hat Gott an dem Drachen und der Himmelskugel die Ewigkeit (נצח) und das Jahr aufgehängt (trad. KARPPE, Orig. du Sohar Paris 1901, p. 157: „la preuve de la chose, les témoins fidèles sont: le monde (l. richtig l'éternité für מלך; cf. unten über „*Τόπος ἢ Χρόνος*“) l'année, la personne; ... il les a suspendus au dragon, à la sphère, et au coeur“). Die richtige, astrale Deutung des hier genannten „Drachens“ gibt schon der Kommentar des Saadia zur Stelle. Vgl. ferner Mythogr. Vatic. III p. 162 MAI, TMCM II p. 53 „Saturnum“ — im griechischen muß es *Χρόνος* geheißen haben — „... draconem flammivomum, qui caudae suae ultima devorat, inducunt“ ... Tempora omnia in se recurrunt ... draco enim ille annum designat, qui .. caudae suae ultima devorat“. CUMONT hat diese Schilderung auf den mithräischen Chronos bezogen (s. unten Abb. 47 ff. mit den Erläuterungen). Aber da mit keinem Wort auf einen ungriechischen Kult hingewiesen wird, liegt es gewiß näher an den allerdings mit dem Zrvan ganz wesensgleichen orphischen *Χρόνος* zu denken.

[3] Hippol. philosoph. IV,6 § 3.

[4] Philolog. LXVIII S. 141, 89 ff.

[5] Vgl. die wichtige Stelle über die kosmische Schlange in den „Chaldaica“ bei Pitra, Anal. V, 9 p. 300, auch bei CUMONT, TMCM I, 35₁ aus einer vatikanischen Handschrift, irrtümlich als Ineditum, gedruckt: „*ἔπλασεν ὁ πάνσοφος θεὸς δράκοντα πάνυ μέγαν κατὰ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ζοφοειδῆ*“ (= „dunkel“; naives Auskunftsmittel, um den Ringeldrachen weit über die Grenzen des eigentlichen Sternbildes hinauszudehnen, wie man es für astrologische Zwecke [BOUCHÉ-LECLERQ S. 122] brauchte) „*ἔχοντα κεφαλὴν τὸν λεγόμενον ἀναβιβάζοντα (Ω) εἰς ἀνατολήν, καὶ τὴν οὐρὰν αὐτοῦ, τὸν λεγόμενον καταβιβάζοντα (Ϡ) εἰς δύσιν· εἶθ' οὕτως ἤρξατο ποιῆσαι τὰ ιβ' ζῴδια .... καὶ προσέταξε τὸν αὐτὸν δράκοντα βαστάζειν ἐξ ζῴδια ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ ...*“ Folgt die Erschaffung der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmelspol als Symbol der Kybele-Rheia galt, deren „Hände" man in den beiden Bären sah.[1] Auch das entspricht der orphischen Lehre, derzufolge mit dem mystischen Chronos die *Ἀνάγκη-Ἀδράστεια*, die unkörperlich[2] die ganze Welt durchmißt,[3] und noch die Grenzen des Alls

Planeten und ein Aition zur Erklärung ihrer sogenannten „Häuser". . . . „*Τότε ὁ πάνσοφος δημιουργὸς ἄκρῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ ιβ΄ ζῴδια κτλ.*" Aus Schrecken vor dem in rasender Eile von Ost nach West „*ποτὲ μὲν εἰς τὸν ἀφανῆ κόσμον, ποτὲ δὲ εἰς τὸν ἐμφανῆ*" zusammen mit den Ungeheuern des Tierkreises schweifenden Drachen, laufen alle Planeten in irrer Fahrt aus ihren Häusern über den Himmel hin. Die Erklärung dieser seltsamen Überlieferung „*κατὰ τὴν Χαλδαίων δόξαν*" muß von den Worten *δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ* ausgehen. Denn „Leviathan" (לִוְיָתָן = „wreathed" T. K. CHEYNE, Encycl. Bibl. 520 § 2) heißt „der Bekränzte", und daß Gott der Allweise (*ὁ πάνσοφος θεός*) ihn geschaffen habe, las man aus Hiob 40$_{15.19}$ff. „den ich schuf", „der ihn schuf" heraus. Überdies findet sich genau dieselbe Deutung des „Leviathan" auf das Drachensternbild und die daran befestigten Tierkreiszeichen in dem spätjüdischen, kabbalistischen „Buch Raziel" (trad. KARPPE, Origin. du Sohar, p. 157): „le serpent fuyant de Isaïe" (27$_1$: «an jenem Tag wird Jahve mit seinem Schwert .... den Leviathan, die fliehende Schlange בריח and den Leviathan, die geringelte Schlange עקלתון heimsuchen und töten den Drachen התנין, der ist im Meere») „est la constellation du monstre appelé par les docteurs Teli (dragon), parce qu' à lui sont suspendus (*V*talah = aufhängen) les douze signes du Zodiaque. Parfois il chasse dans le ciel, d'une extrémité à l'autre" (vgl. o. S. 389 „*εἰς ἀνατολήν*" und „*εἰς δύσιν*", gemeint ist die Tagesbahn der Sonne bezw. des Mondes mit den sechs Tierkreiszeichen der sichtbaren Himmelshälfte „*ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ*", im Gegensatz zu der als Spirale aufgefaßten Jahres- bezw. Monatsbahn der beiden *φῶτα*) „parfois il introduit sa queue dans sa bouche comme un serpent enroulé (vgl. die in der Stellung des *οὐροβόρος δράκων* abgebildete Schlange des mithräischen Chronos, CUMONT TMCM mon. 25, vol. II p. 208 Fig. 36; cf. mon. 81 und p. 453 Fig. 407). Hier sei nur bemerkt, daß alle babylonischen Kudurrus (oben S. 207$_1$) ohne Ausnahme diesen Drachen entweder in seiner geringelten Form als *Ἑλίκη* bezw. התנין עקלתון oder, über den Rand der Himmelswölbung hingestreckt, als „fliehende Schlange" zeigen. *Ω* und *Ὃ* bezieht sich auf die weiter unten ausführlicher zu besprechenden, von den Orphikern (fr. 41) mythisch erklärten Knoten der Mond- und Sonnenbahn.

[1] Vgl. „Philologus" LXVIII, S. 181 f. über das pythagoreische Symbolum „*ἄρκτοι Ῥέας χεῖρες*".

[2] Vgl. zu *ἀσώματος* unten S. 398$_5$, zu *ζοφοειδής* das oben S. 389$_6$ Bemerkte.

[3] Wörtlich (u. S. 391$_1$) „ausklaftert". Vgl. Philolog. LXVIII, S. 128$_{42}$ über Kybele-'Amma („Elle"), die Mutter der „Dactyloi" d. h. „Fingerbreiten" als Maßeinheit, dazu Epiph. I, 2 haer. 26$_2$ „*Καββᾶ* (= קבה) . . *ἑρμηνεύεται τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου*". Eine „*ὀργυιά*" (Plinius ungenau = „ulna" = „Elle") ist vier *πήχεις* oder sechs Fuß, eine *πῆχυς* sechs „Hände", ein „Fuß" aber vier Hände breit (Herod. II, 149). Eine *ὀργυιά* ist also = 24 „Hände"; 24 ist aber = *PH* und die „Hand" ihr Symbol (Philolog. a. a. O. S. 182). Da die Handbreite vier Fingerbreiten (*δάκτυλοι*) umfaßt, (HULTSCH, Metron. script. I, 200 f.), entspricht auch die Elle ('Amma-Kybele) 24 Daktylen. Ich erörtere das, weil hier offenbar der letzte Grund für die Verwendung der kontrahierten Schreibung *PH* bei den Mystikern am Tage liegt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

berührt,[1] zu einer mann-weiblichen Syzygie verbunden ist; denn Adrasteia ist nur eine Epiklese der Rheia-Kybele,[2] die als Göttin der kosmischen „Notwendigkeit", am Himmelspol auf dem *κόσμοιο μέσος θρόνος*[3] sitzend, die geflügelte Weltachse quirlt[4] bezw. die aus Plato bekannte „Spindel" der Welt dreht. Wesenseins mit ihr gedacht, kann natürlich auch Chronos als Spinner des kosmischen Urfadens (*Μίτος*) und, in Schlangenwindungen hin- und herschweifend (*περιφοιτῶν*) wie ein Weberschiffchen, als Wirker des himmlischen Glanzgewandes gedacht werden. Bei Bakchylides[5] erscheint Chronos gepaart mit der Nyx, die auch sonst der Überlieferung als orphisches Urwesen geläufig ist.[6] Daß auch diese Nachricht genau der Syzygie Chronos-Adrasteia-Kybele im Sternbild des Drachens entspricht, lehrt eine im orphischen Hymnenbuch[7] doppelt überlieferte Gleichung zwischen *Κύπρις* und der allzeugenden Nacht. Denn *Κύπρις* ist, wie ich gezeigt zu haben glaube, bloße Transskription von „Kubrât", der westsemitischen, in Cypern und Kleinasien von den Griechen übernommenen „*Μεγίστη*" d. h. aber wiederum der „Göttermutter[8] Rheia-[9] Kybele.[10] Die Verstirnung des Chronosdrachens am Himmelspol erklärt aber noch mehr: Sonne und Mond und alle Sternbilder steigen und sinken am Himmel, durchlaufen mystisch alle Phasen des Lebens

[1] DIELS FVS[2] p. 477$_{11}$ (Damaskios aus der sog. Theogonie des Hieronymos und Hellanikos): „*συνεῖναι δὲ αὐτῷ* (sc. *Χρόνῳ*) *τὴν Ἀνάγκην φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωργανωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην· ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν τρίτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἑστῶσαν, πλὴν ὅτι ἀρσενόθηλυν αὐτὴν ὑπεστήσατο . . . ὁ Χρόνος οὗτος γεννᾶται κτλ.*" cf. Aet. plac. I, 25$_2$: „*Πυθαγόρας Ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ*".

[2] Vgl. „*Ὀρεία Ἀδρηστείη*" Phoron. fr. 2$_4$; inschriftlich ist ein „*ἱερεὺς θεᾶς Μητρὸς Ἀδράστου*" in Attuda in Kleinasien (bull. corr. hell. XI 1887 S. 349 Nr. 15$_4$) bezeugt. Fr. orph. 109 ff. schwingt Adrasteia die sonst für Kybele typischen *κύμβαλα* und *ῥόπτρα*.

[3] Hymn. orph. XXVII v. 5.

[4] Oben S. 324$_2$ und *„Philol." a. a. O. S. 181 ff.

[5] 7$_1$ ff.

[6] „Orpheus" nach Aristoteles und Eudem vgl. DIELS FVS[2] 475$_{16}$ und 476$_{14}$. Dazu Chrysipp bei Philodem *π. εὐσεβ.*, GOMPERZ S. 81$_{18}$; Joh. Lyd. de mens. II, 7.

[7] Hymn. III$_2$ „*Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν*" cf. LV$_3$ „*Ἀφροδίτη νυκτερίη*"; cf. *Ἀφροδίτη Σκοτία* in Phaistos, Etym. Magn. 543$_{48}$.

[8] Vgl. hymn. orph. III, 1 „*Νύκτα θεῶν γενέτειραν*".

[9] Vgl. oben S. 377$_7$ „*Ῥέα μεγίστη*" in orphischer Überlieferung.

[10] Ausführliche Begründung s. im Philologus LXVIII, S. 178 f. Die bei Aristophanes persiflierte rhapsodische Theogonie (DIELS FVS[2] p. 472 Nr. 12) läßt das von Winden getragene Ei, aus dem Eros entsteht, von der Nacht gezeugt werden. In der rhapsodischen Fassung zeugt Chronos das Weltei bezw. erscheint er als Vater des Eros und der Winde. Auch diese parallelen Mythen weisen auf die Bakchylideische Syzygie des Chronos und der *Νύξ* hin. Vgl. noch unten über die Isopsephie $AIΩN = 47 = NYΞ$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von kraftvoller Jugend bis zum hinfälligen Greisenalter.[1] Nur die Zirkumpolarsterne des allsehenden Drachens stehen unveränderlich in ewig gleicher Höhe auf ihrer himmlischen Warte, sie kennen kein Altern, der große geringelte Drache ist unwandelbar, uralt und ewig jung zugleich,[2] so recht ein Sinnbild des orphischen „*Χρόνος ἀγήρατος*“[3] selbst. Der melancholische Spott des Skeptikers Kritias: „*μετὰ τὴν σκιὰν τάχιστα γηράσκει Χρόνος*“[4] setzt natürlich diese orphische Lehre von der „alterslosen Zeit“ voraus. Endlich erklärt sich nur aus dem Katasterismus des Chronos am Himmelspol, wo er als Wächter des „*Ἀτλάντειος πόλος*“ gedacht ist, daß die kosmischen, den Himmel tragenden Säulen — ursprünglich also die eine, weiter unten zu besprechende Stütze des Weltgebäudes — bald als „Säulen des Herakles“, bald aber als „Säulen des Kronos“[5] vorkommen, wobei natürlich die orphischen Gleichungen Chronos-Kronos und Chronos-Herakles[6] maßgebend sind.

So wird man wohl nach vollzogener Durchprüfung aller, auf Grund der vorhandenen mythologischen und lexikalischen Vorarbeiten zugänglichen griechischen Überlieferungen, betreffend den Gott Chronos, mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen, daß diese Gottheit bei den Griechen ausschließlich im Zusammenhang mit den Lehren der orphischen Mysterien vorkommt und offenbar nur in diesem Kultkreis ihre Wurzeln hat. Die Beschreibung, die die Orphiker vom Wesen und Aussehen des Gottes geben, muß daher als maßgebende Grundlage auch

[1] cf. Macrob. Sat. I, 18, 10: „Hae autem aetatum diversitates ad solem referuntur, ut parvulus videatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto certa die, . . aequinoctio vernali figura iuvenis ornatur. Postea statuitur aetas eius plenissima effigie barbae solstitio aestivo . . exinde per deminutiones veluti senescenti quarta forma deus figuratur.“ Hierzu vgl. fr. orph. Nr. 82 Abel p. 184 (Proklos): „*διὸ καὶ ὥσπερ τὸν ἥλιον κατὰ ὥραν καὶ κατὰ ζῴδιον εἰρήκασιν ἀμείβειν τὰς μορφάς, οὕτω καὶ τὴν σελήνην κατὰ ἑκάστην ἡμέραν νέᾳ ἐν μηνὶ τρέπῃ ὅπερ ἥλιος εἰς ἐνιαυτόν· ὡς φησιν ὁ θεολόγος*“.

[2] Prokl. in Tim. IV, 251: „*οἱ θεουργοὶ συνάδουσιν τὸν θεὸν ἔγκοσμον, τὸν Χρόνον νέον τε καὶ πρεσβύτην*“. Mythogr. Vatic. III, 8 p. 162 Mai, TMCM II p. 53: „Saturnus“ (= *Χρόνος*) „cum sit senex, posse fieri puer fingitur“. Daher hat der uralte Chronos, den die Dichter grauhaarig (*πολιός* oben S. 387$_{12}$ f.) nennen, *μυστικῶς* immer schwarze, nie ergrauende Haare und einen eben solchen Bart (fr. orph. Nr. 245 p. 254 f. Abel).

[3] Damaskios a. a. O. Diels FVS^2 p. 477$_{10}$; die handschriftlich überlieferte Form *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (81 = 9^2) ist gegen Lobecks überflüssige, bei Ruelle und Diels in den Text gesetzte Änderung „*ἀγήραος*“ des Psephos wegen beizubehalten.

[4] Diels FVS^2 622$_{10}$.

[5] Charax FHG III, 640$_{16}$. Die Mehrzahl erklärt sich aus der orphischen Vorstellung vom „*κόσμος τετραεῖον*“ (*εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* Abel p. 58, v. 39).

[6] Diels FVS^2 477$_{10}$. Abel fr. 36 p. 159. Vgl. unten über Chronos-Prometheus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

für das Verständnis aller jener Überlieferungen gelten, die sich, etwa wie die auf Chronos bezüglichen Reste der pherekydeischen Kosmogonie, in keine anschaulichen Einzelheiten einlassen. Als Quelle dient dabei die von Damaskios und Athenagoras zitierte „Theogonie des Hieronymus und Hellanikos",[1] in der der Gott folgendermaßen beschrieben

[1] Diesen Hieronymus halte ich mit MÜLLER FHG II, 450 und SCHUSTER, De aet. Orph. theog. 100 für den „Ägypter" dieses Namens, der nach Joseph. antiqu. I, 3, 6 cf. 9 eine „*ἀρχαιολογία Φοινικική*" verfaßt hat. Aus dieser Schrift dürfte die anonyme bei ABEL p. 158₁ aus einem von IRIARTE (Bibl. Matrit. p. 346) beschriebenen Madrider Kodex wiedergegebene Notiz stammen: „*Σαγχωνιάθων ὁ Βηρύτιος τὴν Φοινίκων θεολογίαν ἐξέδωκεν ἣν Ὀρφεὺς μετήνεγκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν καὶ τὰς Αἰγυπτίων τελετάς*". Natürlich ist aus dieser abgeschmackten Behauptung nur die Bestätigung für die ohnehin augenfällige Erkenntnis zu entnehmen, daß dieser „Ägypter" und Kommentator des Sanchun-jathon zu einfältig war, um den Unterschied einzusehen zwischen der allegorisch-astralen Gestalt des orphischen Chronos einerseits, dem bekannten, aus dem Nilschlamm geborenen „Agathodaimon"-„*Κνέφ*", der ägyptischen „Geierschlange" (Euseb. praep. ev. I, 10 p. 40D; FHG III, 572 fr. 9 nach Philons von Byblos „Sanchun-jathon" bezw. dem „ägyptischen Hierophanten Epēeis" des Areios von Herakleopolis; ibid. § 52 s. CUMONT, TMCM I, 82 über dieselbe Vorstellung in einer der gnostischen, in Alexandria fabrizierten Zoroasterschriften) und einem offenbar ähnlichen Ungetüm des Abgrunds in der phönizischen Theogonie (vgl. die Geierschlange im babylonischen Schöpfungsepos, HOMMEL, Aufsätze und Abhandlungen S. 370, ferner die Geierschlange auf den von HOMMEL, Memnon I, S. 207 ff. zusammengestellten babylonischen, arabischen und ägyptischen Denkmälern) andrerseits. Infolge dieser, den bekannten Nivellierungstendenzen der hellenistischen Zeit dienenden Ineinanderwelschung ganz heterogener Vorstellungsgebilde beschenkt der würdige Hieronymus seine gläubigen Leser mit der kaum zu überbietenden Behauptung, die orphische Theogonie habe den drachengestaltigen — in Wirklichkeit genau wie bei Pherekydes anfangslos ewig gedachten — Chronos aus Wasser und Erdstoff hervorgehen lassen! (siehe das Zitat des Damaskios bei DIELS FVS[2] 477₅: *ὕδωρ ἦν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ . . ἐκ τούτων, ὕδατός φημι καὶ γῆς γεννηθῆναι . . . δράκοντα . . . ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήρατον κτλ.*"). Die so verballhornte orphische Theogonie übernahm dann Hellanikos, in dem ich mit LOBECK und SCHUSTER den Hellanikos, den Vater des Philosophen Sandon, des Autors verlorener „*ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα*" (Suid. *Σάνδ.*), den Großvater des Stoikers Athenodoros (= aram. עתהדרום) von Tarsos, des Lehrers des Octavian erkenne, — möglicherweise der Verfasser jener Fabelbücher, die später irrtümlich dem Logographen Hellanikos von Lesbos (5. Jahrh. v. Chr.) zugeschrieben wurden. Von diesen Schriften könnten z. B. die „*Αἰγυπτιακά*", aus denen vielversprechende Zitate (eine Erwähnung des Moses z. B. bei Justin Coh. 9 S. 10A) erhalten sind, recht wohl die Nachrichten des Hieronymus über seine orphisch-phönizisch-ägyptische Theogonie unter Berufung auf diesen trefflichen Gewährsmann wieder aufgewärmt haben. Damaskios, dem dieser bei Hellanikos zitierte Hieronymus nicht mehr unmittelbar zugänglich war, hatte, durch ähnliche Erfahrungen gewitzigt, seine Zweifel, ob jener große Hierophant mit dem „heiligen Namen" nicht ein bloßes Geschöpf der Phantasie seines Hellanikos war (vgl. a. a. O. 477₁ ff.: „*τοιαύτη μὲν ἡ συνήθης Ὀρφικὴ θεολογία· ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wird: „*δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπρεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτόν*".[1] GRUPPE[2] hat richtig erkannt, daß sich Stier- und Löwenkopf auf die entsprechenden Zodiakalsternbilder beziehen müssen, was zu dem durch Kritias bezeugten astralen Wesen des *δράκων* selbst als Polarschlange trefflich paßt. Es liegt überaus nahe, für den weiter unten noch ausführlicher zu erörternden Beinamen des Gottes als Herakles ebenfalls eine astrale Unterlage zu suchen. Nun zeigt tatsächlich ein Blick auf die Sternkarte bezw. ein Planisphärium mit der Übersicht über die antiken

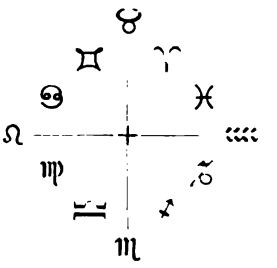
ιερομένη καὶ Ἑλλάνικον (d. h. die von Hellanikos nach Hieronymos zitierte) *εἴπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστι, οὕτως ἔχει*". Eine abweichende, m. E. nicht durch übermäßige Klarheit ausgezeichnete Darstellung dieses Überlieferungsverhältnisses bei ZELLER I^5_1, 94_2. Im vorliegenden Zusammenhang ist zweierlei wichtig: erstens die Tatsache, daß ein Menschenalter vor Augustus noch immer orphische Exegese getrieben wurde und zwar in Kleinasien (Tarsus), in einer Familie, die nach dem Zeugnis der Namen den Fischgott mit der Doppelaxt *Ἔλλος* oder *Ἔλλην* (oben S. 153_7; dazu die bei BOLL, Sphära 324 besprochene Legende von der Verwandlung des Herakles in einen *ἔλλός*), den Sandan und die ירח von Tarsos verehrte. Vater und Sohn modernisieren den „Orpheus" nach den Anforderungen der Zeit, der Enkel ist stoischer Professor in Rom. Deutlicher kann die Verbindung zwischen der Stoa und der alten synkretistischen Mystik (vgl. oben S. 378 über Chrysipp und Pherekydes) nicht am Tage liegen. Das zweite, noch bedeutsamere Ergebnis aber ist, daß Einfaltspinsel, die keinen Anstoß daran nahmen die Zeit aus feuchter Erde hervorgehen zu lassen, gewiß die tiefsinnigen, oben zu besprechenden Symbole nicht erfunden haben können.

[1] Damaskios bei DIELS FVS[2] p. 477_8 (ABEL p. 159); fast wörtlich gleich bei Athenagoras (ibid. Z. 30, ABEL p. 163), wo nur die schon in dem von NORDEN, Hermes XXVIII 1892 614 herausgegebenen Scholion zu Gregor von Nazianz fehlenden Worte „*καὶ ἄλλην ταύρου*" mit ZOEGA aus Damaskios ergänzt werden müssen. Daß sie dagestanden sind, kann nach der Konstruktion nicht bezweifelt werden. Vgl. endlich Athenagoras, leg. 295c, ABEL Nr. 41 p. 164 „*Ἡρακλέα, ὅτι θεὸς δράκων ἑλικτός*". Im Hymnenbuch fehlt aus unbekannten Gründen ein Hymnus an den Gott *Χρόνος*. Herakles, der im Hymn. XII angerufen wird, erscheint als *γαίης βλάστημα* (v. 9), zugleich aber als *Χρόνου πατήρ* (v. 3), so daß die Zeit in der vorausgesetzten Theogonie ein Enkelkind der Erde wäre! Daneben sind die Spuren der alten Auffassung unverkennbar in den Ausdrücken „*αὐτοφυής*" v. 9 (vgl. oben S. 388_7 bei Kritias „*τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν*") und dem ganzen Vers 12 „*δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἄθλα διέρπων*", der die kosmische Schlangengestalt voraussetzt. Da in der einleitenden „*εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον*" v. 29 vom „*Χρόνος ἀέναος*" die Rede ist, wird wohl auch in einer älteren Redaktion der Hymnen ein Gebet an Chronos vorhanden gewesen sein. Vielleicht ist die Streichung bezw. Degradierung des Gottes im Hymn. XII aus Opposition gegen die Mithriasten erfolgt, vielleicht aber liegt das Ergebnis derselben Bewegung vor, die den unten zu besprechenden Zrvan aus dem avestischen Parsismus verdrängte.

[2] Handb. 427_4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Katasterismen,[1] wie nahe es lag, im Sinn der oben[2] belegten Tendenz, die Polarschlange quer über den Himmel hin auszudehnen, den „δράκων ἑλικτός so zu verlängern, daß das Sternbild des Herakles (ἐν γόνασιν) auch noch einbezogen würde; mit der nächsten Windung ginge der δράκων dann in die Schlange des Ophiuchos über, die recht gut ein Überrest dieses einst den ganzen Himmel überspannenden ὄφις sein könnte, und würde so die Ekliptik ganz passend beim Stachel des Skorpions erreichen.[3] Ein solcher, allgemein astral gedeuteter „Jahresdrache", dessen Schweif in einen Skorpionstachel ausläuft ist tatsächlich durch die babylonischen Ausgrabungen zutage gefördert worden.[4] Zu einem solchen Katasterismus würden die drei Köpfe des Drachens trefflich stimmen: denn niemand wird übersehen können, daß Stier und Löwe die zwei ersten tropischen Punkte eines im Stierzeitalter[5] entworfenen Jahreskreises darstellen. Der dritte Wendepunkt eines solchen Jahres aber fällt in das Sternbild des Wassermannes, also ein menschlich gedachtes, höchstens mit einem Fischschwanz ausgestattes ζῴδιον, das demnach sehr gut dem dritten,



[1] Etwa BOLL Sphära Taf. I.

[2] S. 389₅.

[3] Vielleicht hängt damit der unerklärte Sternnamen „Kronos" zum Skorpion in den Teukrostexten (BOLL 28₁₄) zusammen. Die Vermutung, daß das Drachensternbild am Pol, dessen Stern α in der hier in Betracht zu ziehenden Zeit der Polarstern war, ursprünglich mit dem Sternbild der Schlange am Durchschnittspunkt der Ekliptik und des Äquators zusammenhängend gedacht wurde, ist zuerst von RICHARD REDLICH in der unten Anm. 4 genannten Abhandlung S. 384 Sp. b ausgesprochen worden. Nach der entgegengesetzten Seite des Himmelsgewölbes hin dürfte die Hydra (Al Phard) beim Löwen ebenfalls als Rest des ursprünglich (vgl. oben S. 390₀) quer über den ganzen Himmel hingedehnten Drachens zu betrachten sein.

[4] Vgl. die für kritische Leser recht brauchbaren Abhandlungen RICHARD REDLICHS, Magdeb. Ztg. 1908 Nr. 654, 663 u. „Vom Drachen zu Babel, eine Tierkreisstudie", Globus 1903, Bd. 84 S. 364 ff. und 384 ff., besonders Abb. 1 S. 365; cf. S. 366: „Der Drache ist ... ein Sternbildungeheuer, aus den Symbolen der Tag- und Nachtgleichen und der Sonnenwenden zusammengebaut — das wandelnde Jahr". Der gehörnte Kopf des Tieres entspricht dem Stiersymbol der Grenzsteine, der Schweif endet in einen Skorpionstachel, die Vorderfüße sind die eines Hundes (Sternbild „kalbu" = „Hund", später „Löwe"), die Hinterbeine zeigen die Krallen eines Adlers (nördlich vom Steinbock und Wassermann, vertritt auch sonst beide Sternbilder). Vgl. Ktesias Indica 25, das menschenfressende Ungeheuer mit dem Stachel eines Skorpions am Schweifende, den Füßen eines Löwen und dem Antlitz eines Menschen.

[5] Nach dem übereinstimmenden Urteil aller Berufenen geht die Anlage des Tierkreises in eine Zeit zurück, in der der Frühlingspunkt im Stier lag. Diese Einsicht

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

menschlichen Kopf des Gottes entsprechen kann, zumal ja die Astrologen den Kronos im Wassermann hausen lassen.[1] Im vierten Wendepunkt, dem Skorpion, würde nach der eben vorgebrachten Annahme der Schweif des Drachen liegen; das ganze Gebilde aber mit seinen astralsymbolischen Anknüpfungen an den Himmelspol und die vier Kardinalpunkte des Jahres ist durchaus geeignet, mystisch den Kreislauf der Jahreszeiten und damit den rastlos in sich zurückkehrenden Kreislauf, den *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* = 100 = *ΧΡΟΝΟΣ*[2] zu versinnlichen.

Ich kann nicht glauben, daß irgend jemand sich bereit finden lassen wird, für den griechischen Charakter und Ursprung dieser barocken Göttergestalt mit ihren drei Köpfen, ihrem Drachenleib und ihren Flügeln eine Lanze zu brechen. Man kann das griechische Pantheon, in dem doch gewiß an halbtierischen Bildungen, den Rudimenten alter theriomorpher Götter, kein Mangel herrscht, nach allen Richtungen hin durchwandern und wird trotzdem keine einzige Gestalt ausfindig machen können, die sich entfernt mit dieser Ausgeburt astralmystischer Phantasie vergleichen ließe. Die einzige Gottheit, die wahrhaft würdig ist, diesem Chronos an die Seite gestellt zu werden, findet sich wieder nur bei dem Orphikern in Gestalt des von Chronos mystisch erzeugten, zweiten Gottes Phanes.[3] Der mannweibliche, je nach den beiden Seiten seines Wesens männlich *Χρόνος ἀγήρατος* oder weiblich *Ἀνάγκη-Ἀδράστεια*[4] oder *Μοῖρα*[5] genannte Gott zeugt nämlich, wie man es von einem geflügelten Wesen und von einer Schlange erwarten kann, zwischen den uner-

ist unabhängig von der vielumstrittenen Streitfrage, ob die Babylonier die Präzession der Äquinoktien gekannt haben, hauptsächlich darauf begründet, daß das himmlische Erntezeichen, das Sternbild der „Ähre", im Widderzeitalter nichts mehr mit der Ernte zu tun gehabt haben kann.

[1] So Firm. II, 2; Ptolem. Tetrabibl. I, 18. Siehe auch unten über den Fischschwanz des manichäischen Iblis (= Zrvan).

[2] Vgl. oben S. 330.

[3] Vgl. über ihn ZOEGA, Abhandl. herausgegeben von F. G. WELCKER, Göttingen 1817 p. 211—264, „Über den uranfänglichen Gott der Orphiker", eine für die damalige Zeit sehr achtenswerte, veraltete, aber als Materialsammlung noch immer nicht ersetzte Abhandlung.

[4] „*Φάνητα*" oben S. 391[1] kann der Konstruktion nach unmöglich, wie ZOEGA, Abh. 240 annimmt, ein Eigennamen sein. Da jedoch auf der sog. Apotheose Homers (IGS I, 1295) die Orph. hymn. X besungene *Φύσις* neben *Χρόνος* steht, und *ΑΝΑΓΚΗ* (35) + *ΦΥΣΙΣ* (86) = 121 = 11 × 11 ist, kann sie auch in dem von Damaskios vielleicht nicht ganz korrekt paraphrasierten Vers wirklich genannt gewesen sein — wie ich denn überhaupt glaube, daß viele anscheinende Varianten in den Überlieferungen über die genealogische Stellung der Urwesen zueinander nur auf die verzwickte Konstruktion gewisser Verse in der Theogonie — vgl. z. B. unten S. 397[1] — zurückgehen.

[5] Vgl. Euripides Heraklid. 899 ff.: „*Μοῖρα τελεσσιδότειρα Διὸν τε Χρόνου παῖς*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

messlichen Windungen seines Leibes[1] oder verfertigt als kunstreicher *τεχνίτης*[2] aus strahlendem Äther[3] ein gezeugtes und wieder zeugendes Ei („*κύον καὶ κυούμενον ᾠόν*“),[4] das sich, von Winden im Kreise um-

[1] Vgl. Orph. Argon. v. 12 ff.: der Dichter besingt „*ἀρχαίον μὲν πρῶτα χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην | καὶ Χρόνον, ὡς ἑλόχευσεν ἀπειρεσίοισιν ὑφ' ὁλκοῖς | Αἰθέρα καὶ διφυῆ περιωπέα κυδρὸν Ἔρωτα . . ὃν ῥα Φάνητα . . καλέουσι βροτοί· πρῶτος γὰρ ἐφάνθη*“. wo allerdings ABEL die unnütze und falsche Konjektur des STEUCHUS „*ἀπειρεσίοις ὑπὸ κόλποις*“ in den Text gesetzt, und überdies aus Eigenem noch den „Ringsumschauer“, den Doppelgesichtigen (unten S. 399[5]) *περιωπεύς* in einen, durch nichts begründeten *πυριωπεύς* verwandelt hat. Der Singular *ἑλόχευσεν*, weil *Ανάγκη* und *Χρόνος* ein zwiegeschlechtiges Wesen darstellen; der Genitiv *ἀρχαίου χάους* ist gewiß nicht genealogisch zu verstehen, etwa als ob Chronos-Ananke Ausgeburten des Chaos wären, sondern im Sinne von „Zeitlauf und trostlose Notwendigkeit des bezw. im uranfänglichen Chaos“. Chaos — von *χαίνειν* = „klaffen“, GOMPERZ, Griech. Denk.[2] I, 34 vergleicht skandin. „ginnunga gap“ (the yawning gap) — darf nicht wegen der allzu buchstäblich mit „gähnen“ wiedergegebenen Wurzel als eine Art urweltlichen Höllenrachens (SCHULTZ: „Urschlund“) vorgestellt werden. Das Wort bezeichnet (Philologus LXVIII, 192) ursprünglich den heiligen Erdspalt (*χάσμα*, arab. ghabghab, syr. tarʿatā, als Götternamen תרעתה — Derketō) bei gewissen vorderasiatischen und prähellinischen Heiligtümern, der als zeugender Schoß der Erde galt. Nach einer bei Hippolyt. ref. V, 19, 20 p. 202, 208 DUNCKER-SCHNEIDEWIN bezeugten sethianischen, d. h. aber christlich-parsischen (cf. KUHN, Festgr. an Roth, Stuttgart 1893 S. 218 ff.), aber auch schon orphischen (ABEL fr. 3 p. 144) Lehre entsteht die Welt aus einer ungeheuren kosmischen *μήτρα*, wozu die in den Orac. chald. (KROLL S. 19, 27—30, 69) überlieferte Bezeichnung der Rhea als „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*“ und der Begriff der mit dem אין סוף En-Sof (= *Ἄπειρον*) gepaarten „matrix mundi“ im Sohar (KARPPE S. 428), endlich die Bezeichnung der Urmaterie als *ὑποδοχή* (= „Schoß“ GOMPERZ) *πάσης γενέσεως* im platonischen Timäus 49a zu vergleichen ist. *ΧΑΟΣ* (22 + 1 + 15 + 18) ist aber nicht nur synonym, sondern auch isopsephisch (56) mit *ΜΗΤΡΑ* (12 + 7 + 19 + 17 + 1). Das mit dem *γόνιμον* (fr. orph. 38 p. 161 ABEL, cf. das „*γόνιμον ἀΐδιον* Anaximandr. DIELS FVS[2] p. 13 Z. 35) erfüllte (fr. 52 „*πεπληθυσμένη αἰτία τῶν θεῶν*“) *Χάος*, aus dem das Weltei entsteht, ist also die *μήτρα* des schlangengestaltigen Urzwitterwesens (vgl. zu dieser Symbolverbindung noch HOMMEL bei TRUMBULL-CLAY, Threshold covenant, New-York 1896 S. 335 נחש „hl. Schlange“, נחשת „vulva“ und die bibl. Bezeichnung der „Mutter alles Lebens“ als Ḥawwā „Schlange“) *Χρόνος-Ἀνάγκη*, eine Deutung die um so sicherer ist, als das angezogene fr. 38 (ABEL p. 161) statt *Ἀνάγκη* neben Chronos geradezu Rhea, also die kosmische *μήτρα* als Erzeugerin des Welteies nennt („*Κρόνον οὖν τὸν χρόνον μοι νόει, τὴν δὲ Ῥέαν τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας, ὅτι χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη* (sc. *ῥέουσα*) *ἅπασα ὥσπερ ᾠὸν τὸν πάντα ἀπεκύησεν οὐρανόν*“). Das zugehörige fr. 37 bietet für *Χάος* den mystischen Namen *ΒΥΘΟΣ* (63) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) = 144 = *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ* bei Pherekydes (oben S. 345), weshalb bei Epimenides (DIELS FVS[2] p. 495 Z. 15) das Weltei im oder vom Tartaros gezeugt wird.

[2] Oben S. 387[12.14].

[3] ABEL fr. 53 S. 173 (Damaskios) „»[*αὐτὰρ*] *ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἴθερι δίῳ ὠεὸν ἀργύφεον*». *Τὸ γὰρ ἔτευξε δηλοῖ τὸ τεχνητὸν ἀλλ' οὐ γέννημα*“.

[4] ABEL fr. orph. 48 ff. ∾ DIELS FVS[2] 476[32] ff. und 477[17]. Dazu unten über das mannweibliche Urei im Talmud.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

braust und getragen,[1] im rasenden Wirbel bewegt,[2] bis es zerbricht und ein neuer Gott — Phanes, Metis oder Erikepaios, Eros, Zeus, Dionysos und Pan genannt — aus ihm hervorspringt.[3] Aus der untern Hälfte des Eies wird die Erde, aus der oberen der Himmel; der aus dem Ei geborene Gott selbst aber, in seiner geheimnisvollen Gestalt nur von der Nacht allein erschaut,[4] wird folgendermaßen beschrieben:

„*θεὸς δισώματος*[5] *πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχων χρυσᾶς,*[6] *ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλάς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἐνδαλλόμενον*".[7] „*Ταύρων κεφαλάς*" scheint schon nach der Analogie der verschiedenen Tierköpfe bei Chronos keine vollständige Beschreibung zu sein. Glücklicher-

[1] ABEL S. 180 fr. 67 „*Αὐτὰρ Ἔρωτα Χρόνος καὶ πνεύματα παντ' ἐτέκνωσε*" muß sich, da Eros nach fr. 58 gleich Phanes ist, auf die Erzeugung des Eies beziehen, aus dem Phanes entspringt. Hierzu ziehe ich den Ausdruck „*ὑπηνέμιον ᾠόν*" in der Aristophanischen Parodie der orphischen Theogonie DIELS FVS[2] 472$_{10}$. Daß dort das Ei von der *Νὺξ μελανόπτερος* gezeugt wird, paßt zu der Bakchylideischen Paarung von Chronos und Nyx, oben S. 391$_{5-10}$.

[2] fr. 54 ABEL p. 174: *ἀπείρεσιον κατὰ κύκλον ἀτρύτως ἐφορεῖτο*", cf. fr. 37 p. 161 „*τῷ τάχει τῆς πτήσεως*".

[3] Vgl. Athenagoras bei DIELS FVS[2] 477$_{32}$ ∾ ABEL fr. 39 p. 164: . . *ὑπερμέγεθες ᾠόν, ὃ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐρράγη· τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ οὐρανὸς εἶναι ἐτελέσθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν γῆ· προῆλθε δὲ καὶ θεός τις δισώματος*". Vgl. Apion fr. orph. 38 p. 161 ABEL: „. . *ᾠὸν ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥέουσης ὕλης κινούμενον* (vgl. oben S. 397$_1$) *παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς· ἔνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῷόν τι ἀῤῥενόθηλυ εἰδοποιεῖται . . ὃν Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ . . . . τὸ μὲν οὖν πρωτοσύστατον ᾠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζῴου ῥήγνυται, ἔπειτα δὲ μορφωθὲν προέρχεται ὁποῖόν τι καὶ Ὀρφεὺς λέγει*

«*Κραμαίου σχισθέντος* ⟨*ὑπὲκ*⟩ *πολυχανδέος ᾠοῦ*» *κτλ.* . . .

Mit DÜNTZER für das überlieferte, allerdings sonst nicht belegte „*κραμαίου*" (zu *κρᾶμα* = „Gemisch") *ἀρχαίου* zu lesen (ABEL) muß ich ablehnen, weil nach fr. 37 (ebenfalls Apion) ABEL p. 160 das Ei tatsächlich durch Mischung der Elemente (Z. 9 von unten „*μῖξαι τὰς οὐσίας*" Z. 14 „*ἀτελεῖς κράσεις*") entsteht. Die aufgezählten Namen des Gottes s. bei Damaskios DIELS FVS[2] p. 477$_{21}$ f., ABEL fr. 167 p. 219 und in dem unten zu besprechenden Hymnus.

[4] Vgl. fr. orph. 59 ABEL p. 176:

Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν
εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μούνη· τοὶ δ' ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἴθέρι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος".

[5] Vgl. oben Anm. 3 bei Athenagoras. Die Damaskioshandschriften bieten *ἀσώματος*, corr. LOBECK.

[6] Vgl. Aristoph. av. 696 f.: aus dem Ei entspringt „*Ἔρως ὁ ποθεινὸς στίλβων νῶτον πτερύγοιν χρυσαῖν*".

[7] Damaskios bei DIELS FVS[2] p. 477 18 ff. ∾ ABEL fr. 48 p. 169 ∾ fr. 36 p. 160.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

weise ist gerade der entscheidende Vers fast genau in der ursprünglichen rhythmischen Fassung erhalten und dort[1] heißt es wirklich: „*τοιαῦτα γὰρ . . . Ὀρφεὺς ἐνδείκνυται περὶ τοῦ Φάνητος θεολογῶν· πρῶτος γ'οὖν ὁ θεὸς παρ' αὐτῷ ζῴων κεφαλὰς φέρει ‹πολλὰς κριῶας ταυρείους, ὄφιας χαροποῦ τε λέοντος›*. Der Plural bei „*κριῶας ταυρείους*" (sic!), ist natürlich nur Nachwirkung des *πολλὰς κεφαλάς*. So zitiert den Vers auch Proklos unmittelbar darauf:[2] „*διὸ καὶ ὁλικώτατον ζῷον ὁ θεόλογος ἀναπλάττει, κρίου καὶ ταύρου καὶ λέοντος καὶ δράκοντος αὐτῷ περιθεὶς κεφαλάς*" weshalb HERMANN den Vers richtig

„*πολλὰς*
κρίου καὶ ταύρου, ὄφιος χαροποῦ τε λέοντος"

wiederherstellen konnte.[3] Außer diesen beiden Zeugen kommt noch eine weitere Athenagorasstelle[4] in Betracht, derzufolge der Gott, wie sein Vater Chronos auch selber schlangenleibig gedacht war. Das Besondere und Auffallende ist natürlich, daß der Gott jenen Kranz von Tierkreisbildern wie einen Gürtel um die Hüften herum angewachsen hat, mit alleiniger Ausnahme des Schlangenhauptes, das nach Damaskios „*ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*" dieser mystischen Gestalt aufruht.

Den Ausdruck *δισώματος* bei Athenagoras erklären im einzelnen zwei weitere Fragmente: „Phanes" sagt Hermias,[5] ist eine Vierheit, wie Orpheus sagt:

‹*Τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα*›.

Aber nicht nur je ein Gesicht vorn und hinten hat der Gott, sondern auch verschiedene Geschlechtsteile an jeder Seite, „*τὸν Φάνητα εἰσάγει αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγήν*",[6] also ganz so wie Aristophanes im Platonischen Symposion, orphische Lehre[7] parodierend, die vom Mond abstammenden Urmenschen schildert.

Ihren vollen Wert gewinnen aber diese Beschreibungen des Gottes Phanes erst dadurch, daß sie in jedem Zug mit dem einzigen, durch eine besondere Gunst des Schicksals erhalten gebliebenen, seltsamer-

[1] ABEL p. 178 Note 1 zu fr. 63, Proklos in Plat. Tim. II 130 B.

[2] In Plat. Tim. p. 131 E ABEL a. a. O.

[3] ABEL a. a. O. hat das Richtige natürlich beiseite gesetzt zugunsten einer ungeschickten Rezension von HERWERDEN „*κρίας, ταυρείας, ὄφιος*" *κτλ.*, die das unmögliche Adjektiv *κρίας* (!) und den falschen Plural beibehält.

[4] ABEL p. 165 Nr. 41: „*τὸν Φάνητα . . . θεὸν ὄντα πρωτόγονον . . . ἢ σῶμα ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος.*

[5] fr. 64 ABEL p. 179.

[6] fr. 66 ABEL p. 179.

[7] Siehe oben S. 382₀.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

weise bis heute nicht erkannten orphischen Kultbild übereinstimmen. Das alte Estensische, jetzt königliche Museum von Modena besitzt ein, künstlerisch nicht besonders wertvolles, aber auch durchaus nicht schlecht oder nachlässig gearbeitetes Relief,[1] dessen genauer Fundort nicht bekannt ist.[2] Die größte Wahrscheinlichkeit spricht für stadtrömische Herkunft.[3] Es stammt, soweit der Stil solcher, etwa mit den besseren Sarkophagen auf eine Stufe zu stellender Arbeiten überhaupt eine genauere Zeitbestimmung zuläßt, ungefähr aus der Zeit Hadrians; viel jünger oder viel älter kann es keinesfalls sein.



Figur 47. **Phanes, das Weltei und die Winde.** Orphisches Kultbild, etwa aus der Zeit Hadrians im Museum von Modena.

Veröffentlicht wurde das Stück 1863 von Cavedoni[4] im Umriß und neuerlich in einem guten Lichtdruck von Cumont.[5] Was die Erklärung anlangt, so scheint mir die

[1] Vgl. Abb. 47 nach dem Lichtdruck in der Revue archeol. 1902, 1 LX pl. I.

[2] cf. CIL XI, p. 21* nr. 134*c.

[3] Zur Zeit Muratoris (1672—1750) befand sich das Stück im Palast des Marchese Sigismondo d'Este in S. Martino a Rio, einem Ort im Ducat von Reggio, 18 Meilen von dieser Stadt entfernt. Da dieser Sammler auch andre Antiken aus Rom besaß, stammt auch dieses Relief wahrscheinlich aus Rom. Vgl. Cavedoni, App. alla nuova silloge epigrafica Modenese (Memor. Acad. Mod. t. IV) p. 18 f. cf. Bortolotti, Spicilegio epigrafico Modenese, Modena 1875 p. 244 Nr. 246*. „Cette conjecture de Cavedoni me paraît confirmée par la qualité du travail" Cumont a. oben Anm. 1 a. O. S. 2.

[4] Atti e Memorie della deputazione di storia patria per Modena e Parma, tom. I p. 1 ff. Eine Verkleinerung nach Cavedonis Lithographie bei Venturi, R. Galleria Estense p. 360, Fig. 94.

[5] a. oben Anm. 1 angegebenen Ort, mit den Erläuterungen p. 1—10 ibid.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schlagende Übereinstimmung mit den eben zusammengestellten orphischen Überlieferungen auf den ersten Blick einleuchtend. Vor allem fallen an dieser Darstellung die absonderlichen Tierköpfe an den Hüften („ἐν λαγόσι") des Gottes auf: man sieht in voller Deutlichkeit in der Mitte, über dem Nabel der Gestalt eine Löwenmaske, an der linken Hüfte den Widderkopf, an der Rechten allerdings statt des Stierhauptes der orphischen Beschreibung einen Ziegenkopf,[1] eine Abweichung, die sich so genau dem Gedankengang dieser Astralsymbolik anschließt,[2] daß sie füglich nicht beanstandet oder gegen die vorgeschlagene Deutung ins Treffen geführt werden kann. Über dem Kopf des Gottes und unter seinen Füßen sieht man je eine Hälfte des entzweigesprungenen Welteies; lodernde Flammen, die aus den Eierschalen nach oben schlagen, deuten die innere Bruthitze an, durch die die Hülle zum Bersten gebracht worden ist.[3] Auf der Vorderseite der oberen Eihälfte, also ἐπὶ τῆς κεφαλῆς des Gottes, genau wie Damaskios sich ausdrückt, ruht der Kopf der kosmischen Schlange,[4] die den Körper des Gottes umringelt.

[1] CUMONT a. a. O. S. 2: „une tête de bélier et une tête de chèvre sortent de ses flancs."

[2] CUMONT S. 4: „manifestement l'auteur de notre basrelief a voulu . . joindre au Lion qui règne au coeur de l'été, le Bélier et le Capricorne qui président au début du printemps et à celui de l'automne". Vgl. hierzu o. S. 395 die Beziehung der Tierköpfe auf die Jahreszeiten bei Chronos. Wenn der orphische Vers (oben S. 398 f.) die unmittelbar nebeneinander gelegenen Zeichen von Widder und Stier erwähnt, so kann natürlich nicht an ein Trigōnon oder Tetragōnon der Jahreszeiten gedacht werden. Die einfachste Lösung der Divergenz liegt in der Annahme, daß sich das „πολλὰς" (sc. κεφαλὰς ζῴων) auf die nachfolgende Aufzählung aller tierischen Gestalten des Zodiakus bezieht, von der aber nur der erste Vers angeführt ist. Bild und Beschreibung würden sich dann etwa so zueinander verhalten, wie die Chronosstatue von Arles (Abb. 54) mit den zwölf Tierkreiszeichen zwischen den Schlangenwindungen zu der analogen vatikanischen Figur (CUMONT mon. 37 Fig. 43), die nur die vier, den Anfang der Jahreszeiten bezeichnenden ζῴδια aufweist.

[3] Siehe oben S. 398₃.

[4] CUMONT S. 2: „il a le corps entouré par les replis d'un serpent, dont la tête vient s'appliquer contre le cône superieure au dessus de son visage". Die hier beigegebene Abbildung läßt diese Einzelheit ebenso schlecht erkennen, wie der Lichtdruck bei CUMONT. Doch kann, wie mir Prof. Giulio Bariola, Direktor des Museums von Modena auf meine Anfrage freundlichst bestätigt, Angesichts des Originals an CUMONTS Deutung nicht der leiseste Zweifel bleiben. Damaskius (oben S. 398₇) oder sein Gewährsmann scheint die ganze Schlange über den Kopf des Gottes anzunehmen. Dafür dürfte die oben S. 389₂₋₅ erörterte Deutung auf die Polschlange maßgebend gewesen sein. Das Relief setzt eine andre, auch bei Chronos mit dem Symbol des Poldrachens verknüpfte, unten S. 431 ff. besprochene Deutung der Schlange auf die schraubenförmige Bahn des Mondes voraus, wofür gewiß auch künstlerische Rücksichten maßgebend waren.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Daß man das zweite Augenpaar auf der Rückenseite des Gottes ebensowenig sieht, wie den zweiten *περὶ τὴν πυγήν* zu denkenden Geschlechtsteil, ist im Wesen der Reliefdarstellung begründet und kann daher nicht gegen die Deutung ins Feld geführt werden, zumal sich alle andern Einzelheiten der Darstellung aus orphischen Quellen belegen lassen. Die Flügel des Gottes, die man sich vergoldet zu denken hat, erwähnt Damaskios, der Donnerkeil in der Rechten bezieht sich auf die ebenda belegte Epiklese des Gottes als „*Ζεὺς πάντων διατάκτωρ*“, das Szepter in der Linken muß, nach den Fragmenten zu schließen, in der rhapsodischen Theogonie eine große Bedeutung besessen haben.[1]

Die tierischen Füße des Gottes mit den gespaltenen Hufen hat Cavedoni als Ziegenfüße gedeutet und als die charakteristischen Kennzeichen des Allgottes der Mystiker Pan erklärt; das würde gut zu einer Darstellung des Phanes passen, der ja bei Damaskios[2] dem Pan gleichgesetzt wird. Sollten, wie Cumont[3] vermutet, und wie auch mir wahrscheinlicher ist,[4] Stierfüße gemeint sein,[5] so würden sie den Gott als jenen Dionysos bezeichnen, den die Frauen von Elis in dem bekannten Hymnus „*ἐλθεῖν ἥρω Διόνυσε Ἀλεῖον ἐς ναόν*“ *κτλ.* —, einem der ältesten liturgischen Stücke in griechischer Sprache[6] — anriefen, er möge als „*Ἄξιος Ταῦρος*“, als „Stier des Beiles“ (Reinach)[7] mit dem Stierfuß heranstürmen in ihren Tempel.[8] Dazu paßt dann wieder vollkommen

---

[1] Vgl. fr. 85 Abel p. 185: Die Nacht regiert die Welt „*σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χεροὶν ἀριπρεπὲς Ἡρικεπαίου*“, vor ihr herrscht Phanes selbst („*πρῶτος βασίλευσε περίκλυτος Ἡρικέπαιος*“) natürlich mit seinem Herrscherstab in Händen. ibid. p. 186: „*πρῶτος γὰρ ὁ Φάνης κατασκευάζει τὸ σκῆπτρον «καὶ πρῶτος βασιλεὺς περικλυτὸς Ἡ.»*“ p. 187 fr. 86: „*Καὶ γὰρ ἡ Νύξ παρ' ἑκόντος ⟨τὸ σκῆπτρον⟩ λαμβάνει τοῦ Φάνητος «σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἶο χέρεσσι | θῆκε θεᾶς Νυκτός, ἵν' ἔχῃ βασιληΐδα τιμήν».*“ Vgl. Fragm. 116 über das Längenverhältnis der Szepter des Zeus und des Phanes.

[2] Oben S. 398$_7$: „*τὸν τρίτον θεὸν καὶ ἥδε ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου· διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι*“.

[3] a. a. O. S. 4.

[4] Bei den Bocksfüßen des Pan (Plato Kratyl. 408C nach herakliteischer Lehre: „*ὀρθῶς ἄρ' ἂν τὸ πᾶν . . ἀεὶ πολῶν Πὰν αἶπολος εἴη, διφυής . . τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής*“) scheinen die Mystiker auf die Zotteln Gewicht gelegt zu haben, die hier in keiner Weise angedeutet sind.

[5] Vgl. den orphischen Hymnus VI wo der „*Πρωτογόνος ὠογενής . . Φάνης . .* als *ταυροβόας*“ (v. 3 Abel p. 61) angerufen wird. Unwillkürlich erinnert der stiergestaltige Lichtgott Phanes an Marduk „amar uduk“ den „Stier des Lichtes“.

[6] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 127.

[7] Mündlich in der Diskussion über A. B. Cooks Vortrag beim III. Religionshistorikerkongreß in Oxford 1908 vorgeschlagene Deutung.

[8] Plutarch quaest. Graec. 36.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Mondsichel, die hinter den Schultern des Gottes,[1] sein lunares Wesen ausdrückend, zum Vorschein kommt; denn das Urwesen

„ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον"

wird in der großen, orphischen Theogonie mit dem Mondnamen „Ἀνταυγὴς ἀρίδηλος"[2] angerufen, und ebendort sein Name Dionysos darauf zurückgeführt, daß er „διανεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον".[3] Ich brauche kaum hinzuzufügen, daß auch das „ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα", die oben besprochene, auch sonst häufig belegte Doppelgesichtigkeit ☽ ☾ und Zwiegeschlechtigkeit[4] des Mondes zum Ausdruck bringt.

[1] Dasselbe Motiv bei den Darstellungen des *Μήν*; s. DREXLER bei ROSCHER ML s. v.; PERDRIZET, Bull. corr. hell. t. XX p. 55 ff.

[2] fr. orph. Nr. 167 p. 219 v. 4. Zu „Ἀνταυγής", „Ἀντιοπή", „Ἀντεῖα" als Mondnamen vgl. im orphischen Zeushymnus v. 18 „ἠέλιος καὶ ἀντιόωσα σελήνη", wo KOECHLYS leichtfertige Änderung παμφανόωσα von ABEL (fr. 123 p. 202) mit sicherer Empfindung für alles Verkehrte in den Text gesetzt worden ist. Dazu Nonn. Dionys. 6₇₆ „καὶ Φαέθων ἰσόμοιρος ἔην ἀντώπιδι Μήνῃ". Gemeint ist die sehr früh beobachtete Tatsache, daß der Mond stets das erleuchtete Antlitz der Sonne zukehrt (GRUPPE, Hdb. 938). Vgl. DIELS FVS[3] p. 124 Z. 10 Nr. 15 (sc. σελήνη) „κατὰ Παρμενίδην «ἀεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο»" und Empedocl. fr. 47 ibid. p. 188 Z. 26. „Διανεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον" i. a. orph. fr. v. 7 bezieht sich auf die antike, unten ausführlicher zu besprechende Vorstellung, wonach die Gestirne nun den himmelhohen Weltberg im Norden kreisen.

[3] Dieser Satz, der natürlich von jedem Gestirn ausgesagt werden könnte, wird von Macrobius in der Umrahmung des Zitats auf die Sonne bezogen („Orpheus volens Solem intelligi" und „Φάνητα dixit Solem etc."); cf. Empedocl. fr. 44 FVS[3] p. 188: (die Sonne) „ἀνταυγεῖ (d. h. widerspiegelt als „κάτοπτρον Διονύσου" das Weltfeuer) πρὸς Ὄλυμπον κτλ." Daß damit in die orphische Theogonie nichts fremdes hineingetragen wird, ersieht man aus fr. 169 „Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν". Vgl. orph. fr. 123₆ ABEL p. 202: „Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη". Gerade dieses Schwanken in der astralen Auslegung der Göttergestalten ist für den schichtenweisen Aufbau und verwickelten Synkretismus der kleinasiatischen Religionen besonders bezeichnend. Über den Gesichtstypus des modenesischen Phanes sagt CUMONT a. a. O. S. 3 mit Recht: „Le type du visage, encadré par une abondante chevelure" (vgl. oben S. 383₃ über die langen Haare der Sonne und den Kahlkopf des Mondes) „est manifestement inspiré par celui d'Hélios".

[4] Zur Doppelgeschlechtigkeit des Mondes vgl. die in meinem Aufsatz im Philologus LXVIII Anm. 195 ff. zu *Μὴν Τιαμοῦ* = *Διδυμαῖος* gesammelten Belege. Dazu Philoch. FHG I, 386 15 anläßlich der Venus barbata in Cypern; Hymn. orph. IX, 3 ff. „Μήνη αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλύς τε καὶ ἄρσην" Plut. Is. 43 „μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι (sc. οἱ Αἰγύπτιοι) καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται". Hierzu in meinem mehrfach zitierten Aufsatz im „Philologus" LXVIII S. 155₁₂₃ über den zweigesichtigen Janus (Di-anus-Diana cf. jana = „Mond"), wozu noch die altbabylonische, von SCHEIL in Sippar ausgegrabene Abbildung des „Zwittermondes" („Sin ellamê" ZIMMERN KAT[3] 363) bei HOMMEL, Altor. Denkm. u. d. AT[2] 1903 S. 59 oder WINCKLER, Bab. Kult. Leipzig 1902 S. 32 zu vergleichen wäre. Eine genau dem spartanischen Apollon τετράχειρ (Sosib. FHG II, 627₁₁; Anecd. STUDEMUND I, 267; Hesych. s. v. κουρίδιον) entsprechende Dar-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nicht genug mit all dem, zeigt das Relief nach einer für die hellenistische und griechisch-römische Kunst besonders charakteristischen Darstellungsweise, nämlich der Zusammenfassung zeitlich aufeinanderfolgender Momente zu einem Gesamtbild,[1] außer dem entzweigesprungenen Ei noch den ursprünglichen Zustand des im unverletzten „*ᾠὸν ἀργύφεον*" ruhenden Gottes.

Kein Beobachter, der offenen Auges vor dieses rebusartige Relief hintritt, wird imstande sein, für die ovoide, durch den Tierkreis umrahmte schalenförmige Vertiefung,[2] aus der die eigentliche Göttergestalt erhaben hervortritt, eine andere Deutung zu finden, als die auf das ätherglänzende Weltei, das den ungeborenen Phanes umschließt. Der Tierkreis selbst könnte nicht besser zu dieser Auffassung stimmen: denn nach orphischer Lehre nimmt der Himmel im Weltall die Stelle des Eiweiß im Ur-Ei ein.[3] Der Himmel aber kann seinerseits wohl nicht anschaulicher dargestellt werden als durch die „*τείρεα πολλὰ τάτ' οὐρανὸν ἐστεφάνωται*". Die sinnige Komposition wird vervollständigt durch die Köpfe der vier Winde in den Ecken des Reliefs, die durch ihr Blasen das Urei in wirbelnde Umdrehung versetzen.[4]

Der Hauptgrund, warum dieses Relief hier so ausführlich besprochen werden mußte, ist die überaus lehrreiche Tatsache, daß ein Kenner der antiken Religionsgeschichte vom unbestrittenen und unbestreitbaren Rang Franz Cumonts diese unzweifelhafte Darstellung der Geburt des Phanes aus dem Urei für ein mithräisches Kultbild halten konnte, obwohl schon der erste Erklärer Cavedoni[5] die richtige Deutung gefunden hatte und obwohl Cumont selbst zugibt „que la théogonie orphique, ou pour mieux dire, l'une des théogonies orphiques[6] fournirait une interprétation

---

stellung des Mondgottes *Μαναοβάγο* = Maoñha-Baga (Mond-Gott) bieten die baktrischen Münzen Cumont, TMCM I, 136[64].

[1] Vgl. über die Prinzipien dieses sog. kontinuierenden bezw. kompletierenden Stils vor allem die Darlegungen Franz Wickhoff's in seiner „Einleitung zur Wiener Genesis" Erg.Band der Kunsthist. Jahrb. des allerhöchsten Kaiserhauses, Wien 1896 (zugänglicher ist die englische Ausgabe trad. E. Sellers-Strong unter dem Titel „Roman Art" London Heinemann 1900).

[2] Cumont a. a. O. S. 7 „une sorte de niche".

[3] fr. orph. Nr. 53 Abel S. 178: „*τὴν δὲ τάξιν ἣν δεδώκαμεν τῷ σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσιν παραπλησίαν εἶναι τοῖς ᾠοῖς· ὃν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῷ ᾠῷ, τοῦτον ἔχειν ἐν τῷ παντὶ τὸν οὐρανόν.*"

[4] Siehe oben S. 398[1–3].

[5] a. a. O. cf. Appendice alla nuova silloge epigrafica Modenese (Memor. Acad. Mod. IV p. 19).

[6] In der Anmerkung ist geradezu auf die oben S. 398[7] zitierte Damaskiosstelle verwiesen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

séduisante du bas-relief de Modène". „On n'a pas le droit", fährt er fort, „de nier absolument, que des croyances de ce genre aient pu être adoptées dans les mystères de Mithra, et il serait fort intéressant de pouvoir constater des rapports entre le culte perse et les orphiques, dont les doctrines multiformes ont certainement, au debut de notre êre, subi et exercé les influences les plus diverses".

Tatsächlich wäre diese Möglichkeit vor allem in Betracht zu ziehen, wenn nicht durch den epigraphischen, von CUMONT[1] selbst entsprechend gewürdigten Tatbestand eine viel einfachere Lösung zwingend gefordert wäre. Das Stück trägt zwei Inschriften, von denen die erste (a), in großen Buchstaben im Grunde des Eies, links von den Schenkeln des Gottes unter der Flügelspitze eingegrabene, einmal absichtlich getilgt worden ist; die schwachen, jetzt noch übrigen Spuren müssen einst unter der antiken Bemalung ganz verschwunden sein. Ganz am untern Rand, in kleineren Buchstaben, offenbar nachgetragen, nachdem der beste freie Platz durch die Rasur verdorben war, steht die zweite Widmung (b). Der bezeichnende Wortlaut der beiden ist nach CUMONT[2]

a) E]YPHROSY[ne et] FELIX

beziehungsweise

b) P P
FELIX PATER

d. h. „P(ecunia) p(osuit) Felix pater" (sc. sacrorum).[3] Es ist klar, daß der Felix der zweiten, auch der Felix der getilgten Inschrift ist, sodaß die Rasur nicht etwa die Namen der Vorbesitzer des Stückes auszulöschen beabsichtigt haben kann, ganz abgesehen von dem „pecunia posuit", das sich mit dieser Annahme unmöglich vereinigen läßt. Nun bemerkt CUMONT selbst: „On sait que jamais on ne trouve de dédicace mithriaque consacrée par une femme, parce que les femmes étaient exclues de la participation aux mystères.[4] C'est peut-être pour obéir à une règle liturgique d'abord violée, qu'on a fait disparaître sur le marbre le nom d'Euphrosyne".

Ich frage mich, ob es wahrscheinlicher ist, daß ein „pater patratus", ein Eingeweihter der höchsten Geheimnisse mithräischer Religion aus Unachtsamkeit oder sonst einem Grund zuerst eine Hauptregel seines

---

[1] a. a. O. S. 9.

[2] cf. BORTOLOTTI Spicil. p. 244 nr. 246; CAVEDONI, Appendice p. 18 ff.; E. BORMANN im CIL XI p. 21* nr. 134*c.

[3] Über die Würde eines „pater sacrorum" oder „pater patratus" in den Mithrasmysterien vgl. CUMONT, TMCM I, 315; 317 f.; $318_{1.2}$; 323_{8}; 324_{10}.

[4] cf. TMCM I, 330.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bekenntnisses bei einer Widmung übertritt, und dann erst infolge irgendeiner Zurechtweisung durch die Brüder den Namen seiner Gattin oder sonstigen nahen Verwandten — das wird die Euphrosyne wohl gewesen sein — tilgen läßt, oder ob man nicht eher in diesem Felix einen der in jener Zeit so häufigen, leidenschaftlichen Gottsucher, bezw. vorsichtigen *δεισιδαίμονες* zu erblicken haben wird, der nacheinander die verschiedensten Weihen[1] auf sich genommen hat? Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, daß bei den orphischen Mysterien die Frauen nicht nur zugelassen waren,[2] sondern allem Anschein nach von jeher eine Hauptrolle zu spielen berufen waren. Was ist natürlicher, als daß dieses nicht allzugroße[3] Phanesbild erst die orphische Hauskapelle[4] des Felix und der Euphrosyne schmückte, um nachmals von dem nun auch in einen Mithriastenverein eingetretenen Hausherrn dem Heiligtum seiner neuen Kultgenossen gespendet zu werden?

Ich glaube nicht, daß diese einfache und unabweisliche Erklärung zu der Annahme eines mithräischen „Phanes"kultes, d. h. eines Synkretismus orphischer und mithräischer Mysterien im Sinn der oben angeführten Hypothese CUMONTS berechtigt. Denn einerseits konnte der würdige „Pater Felix", der nun einmal seine „pecunia" auf dieses Götterbild aufgewendet hatte, vielleicht mit einer gewissen Sicherheit darauf rechnen, daß die neuen Brüder und Kommilitonen im Halbdunkel ihres Höhlenheiligtums[5] seine Stiftung nicht strenger beurteilen würden, als es der berufenste Hierophant der Mithrasmysterien in dem eben

[1] Praetextatus (CIL 1778 f.) z. B. ist „augur, pontifex Vestae, pontifex Solis, quindecimvir, curialis Herculis, sacratus Libero" (d. h. orphischer Myste) „et Eleusiniis, hierophanta" (sc. Hecatae), „neocorus" (der Göttermutter, cf. oben S. 63 Fig. 10) „tauroboliatus, pater patrum". Kamenius (CIL VI, 1675) ist „VIIvir epulonum, pater sacrorum summi invicti Mithrae, hierofanta Hecatae, archibucolus dei Liberi, XVvir s. f., tauroboliatus Deum Matris, pontifex maior". Diese und andere Beispiele bei WISSOWA, Handb. 87₃.

[2] Vgl. etwa die Caecilia Secundina auf dem orphischen, 1899 in Rom gefundenen Goldplättchen HARRISON-MURRAY 672 bei DIELS FVS² p. 481₀.

[3] Die Maße (CUMONT a. a. O. S. 2) betragen 71 × 49 cm.

[4] Ich hoffe anderswo wahrscheinlich zu machen, daß die zahllosen römischen Mosaikfußböden mit der Darstellung des Orpheus unter den Tieren ebensoviele Zeugen häuslichen Orpheuskultes sind. Es ist bekannt genug, daß auch die ältesten christlichen Gemeinden sich in den Sälen weiträumiger Privathäuser versammelten — ich erinnere nur an die Basilica Sessoriana (St. Croce in Gerusalemme) in Rom.

[5] Vgl. CUMONT, TMCM I, 81: „La seule fois, qu'on ait pu observer la place exacte, que le Kronos léontocéphale occupait dans un spéläum, il était enfermé dans une niche obscure et n'était visible que par une étroite ouverture ménagée par devant".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

angezogenen Aufsatz[1] getan hat, der ihn unbedenklich als „Kronos mithriaque" bezeichnet, „personification du Temps infini, qui, suivant la doctrine des mystères, est la Cause première, productrice de toutes choses. On le reconnaît immédiatement à ses ailes,[2] qui rappellent la rapidité de sa fuite, au serpent, qui l'entoure de ses replis .... au foudre et au sceptre qu'il tient comme insignes de sa souveraineté"; es wäre nicht allzu gewagt, wenn man annehmen würde, daß sich antike Mithriasten mit den Besonderheiten der Darstellung, die CUMONT sehr wohl anerkennt, ebenso leicht abgefunden hätten, als der genannte, in ihrer Lehre so wohl bewanderte Gelehrte.

Andrerseits besteht aber natürlich die Möglichkeit, daß es gar keiner Täuschung oder halben Nachsicht bedurfte, um ein orphisches Phanesrelief in einem Mithräum als Kultbild aufstellen zu können; sowie bei den Orphikern neben dem schlangengestaltigen Chronos als sein Sohn oder Geschöpf ein im Typus ganz verwandter Gott Phanes stand, so kann auch neben dem Chronos der Mithräen ein zweiter, schlangenumwundener Gott gestanden haben, auf den auch die Geburtslegende des Phanes mit dem kosmischen Ei gepaßt haben könnte. In der Tat zeigen ein Stich von Lafreri nach dem verschollenen Mithrasrelief des Palazzo Zeni[3] und eine Gemme[4] neben dem schlangenumwundenen Chronos eine zweite ebensolche Gestalt, nur ohne Flügel und Szepter. CUMONT hat allerdings die Beweiskraft dieser Denkmäler anzweifeln wollen: er nimmt an, daß der Zeichner Lafreris sich bei der Wiedergabe einer undeutlich gewordenen Figur einen phantasievollen Irrtum habe zu Schulden kommen lassen, während die fragliche Gemme eine Fälschung mit Benützung eben dieses Reliefs des Hauses Zeni ist. Er vergißt dabei, daß er selbst[5] durch eine scharfsinnige Beobachtung nachgewiesen hat, daß die Gemme das Relief Zeni in einem weit besseren Erhaltungszustand wiedergibt als der Stich. Es kann also nicht nach der Zeichnung Lafreris, sondern nur nach dem jetzt verschollenen Original gearbeitet sein, und da müßte es wohl sonderbar zugegangen sein, wenn die beiden voneinander unabhängigen Zeugen, der Zeichner und der Gemmenschneider, einen schlangenumwundenen Gott an einer Stelle gesehen hätten, wo sich

[1] Siehe oben S. 400$_{1.5}$.

[2] Vgl. die unten folgenden Abbildungen des Chronos, die jedoch vier, nicht zwei Flügel zeigen. Das ist gewiß kein Zufall. (Vgl. ABEL, fr. 116 p. 197 über das sechsteilige Szepter des Phanes, dagegen das zwölfteilige des Chronos unten Fig. 53.)

[3] mon. 70 TMCM II, 232 Fig. 63.

[4] Nr. 11 TMCM II p. 451 Fig. 403 cf. I p. 77$_8$.

[5] TMCM II p. 452 oben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nach CUMONT bloß ein harmloser Phosphoros befunden haben soll. Tatsächlich wäre man um eine passende Erklärung dieser zwei Gestalten durchaus nicht in Verlegenheit. Schon ZOEGA[1] hat auf die Unterscheidung zwischen *Αἰών*[2] und *Χρόνος* in neuplatonischen Texten[3] aufmerksam gemacht und CUMONT hätte die Möglichkeit einer Anerkennung dieser Begriffstrennung in den Mithrasmysterien wahrscheinlich nicht so leichthin verneint, wenn er sich gegenwärtig gehalten hätte, daß auch die Perser neben dem „Zrvan akarana", der anfangs- und endlosen Zeit[4] noch dem „Zrvan daregô quadhata" der „Zeit der langen Herrschaft" d. h. dem großen oder Weltjahr von 12000 Jahren[5] in ihren Kosmogonien eine Stelle anweisen.

---

[1] Abh. IV, 188.

[2] Eurip. Herakl. 897, „*ἑλισσόμενος Αἰών*" beweist, daß auch diese Gottheit wie Chronos der ibid. v. 900 Vater des *Αἰών* genannt wird, entweder als *δράκων ἑλικτός* oder als *σφαῖρα ἑλισσομένη* (darüber unten) gedacht wurde; hierzu vgl. „*Αἰὼν ἑρπετὰ κύριε Σάραπι*" als Anrufung der bekannten gnostischen Bilder des schlangenumwundenen Sarapis bei WÜNSCH seth. Verfluchungstafeln 1898 p. 101 TMCM 76$_6$. Vgl. über *Αἰών* oben S. 212$_5$ KÖHLER, Dionys. des Nonnos S. 14; WILAMOWITZ Herakles 175; WERNIKE in Pauly-Wiss. RE s. v. Aion; PARMENTIER, Euripide et Anaxagore Mem. Acad. Belge in 8° t. XLVIII 1893 I p. 63.

[3] Nach Prokl. ad Tim. IV p. 246, 247, 251 verhalten sich *χρόνος* und *αἰών* wie *ψυχή* und *νοῦς*, sodaß *Αἰών* die bewegende und meßbare Kraft in dem unbeweglichen und unendlichen *Χρόνος* darstellt. Vgl. oben S. 396$_5$ wo Aion als Sohn des Chronos erscheint.

[4] Vgl. über diese Gottheit ROTH, ZDMG VI, 247; SPIEGEL, Eran. Altertumsk. II S. 4 ff., S. 176 ff.; DARMESTETER, Le Zend-Avesta I p. 221; SBE IV Einl. p. 82 und p. 206 zu Farg. XIX$_9$; Ormuzd et Ahriman p. 316 ff.; LUKAS, Grundbegr. in der Kosmog. d. alt. Völk., Leipz. 1893 p. 117 ff. CUMONT, Westd. Zeitschr. XIII 1894 S. 102 f.; TMCM I, 74 ff. Anrufungen des Zrvan akarana: Yasht 24$_{24}$; Vendid. 19$_{33.\ 44.\ 55}$; Ng. 1$_2$; Sîroza 1$_{21}$, 2$_{21}$. Manichäische Erwähnungen des Zrvan in den neuen Fragmenten aus Turfan F. W. K. MEYER, Abh. Berl. Ak. 1904 S. 74, 102.

[5] SPIEGEL, Eran. Altert. II S. 9. Nach der weiter unten zu besprechenden zrvanitischen Kosmogonie des 'Ulema-i-Islam trad. BLOCHET, Revue hist. relig. XXXVII 1898 S. 41 (die richtige Lesung Anm. 6) ist die „Zeit der langen Herrschaft" von Ormuzd erschaffen. Die antizrvanitische Orthodoxie des Bundahesh hat diese Doktrin auf den unerschaffenen anfangslosen Zrvan akarana übertragen. Vgl. Zâdh Sparam c. 1, 24 (WEST, Pahlavi Texts I, 160), wonach Hormizd den Zurwân erschaffen habe und BLOCHET, Rev. hist. Relig. 1895 p. 108$_{11}$. Wenn man in der auch sonst mit orphisch-pythagoräischen Elementen stark durchsetzten Kosmogonie des platonischen Timäus (370 ff.) die im Altertum und in der Neuzeit (GOMPERZ II^2 484) hart kritisierte Lehre von der Entstehung des Himmels vor der Schöpfung der Zeit (38C: „*Χρόνος οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν*") findet, so ist ebenfalls nicht an die anfangslose, sondern an die meßbare endliche Zeit zu denken. Das Platon zugeschriebene Epigramm der Anthol. Palat. IX, 51: „*Αἰὼν πάντα φέρει, δόλιχος Χρόνος οἶδεν ἀμείβειν || οὔνομα καὶ μορφὴν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην*" beweist, daß der Begriff — offenbar durch die Orphiker — ins Griechische übertragen worden ist. Dabei ist die Terminologie durchaus nie fest geworden. *Αἰών*, das nach

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Trotzdem glaube ich, hat CUMONT mit Recht geleugnet, daß in den Mithrasmysterien zwei verschiedene Personifikationen der Zeit verehrt worden wären. Es gibt nämlich für diese zweite schlangenumwundene, im System dem orphischen Phanes entsprechende Gestalt eine weit näherliegende Erklärung: nämlich als Mithras in statu nascendi. Haben doch die Ausgrabungen von Carnuntum eine Darstellung des aus dem Felsen emporwachsenden Gottes[1] zu Tage gefördert, die den jugendlichen Gott ganz nach der sonst bei den Chronosbildern üblichen Art[2] von jener kosmischen Schlange umringelt zeigt, die sich gewöhnlich nur unten um die „petra genitrix“ [3] schlingt, sodaß er einen ganz ähnlichen Anblick bietet, wie das umstrittene, schlangenumwundene Figürchen auf dem Relief des Hauses Zeni und daher mittelbar wie der Phanes von Modena.[4] Dazu bedenke man erstens, wie gut das Wesen des Lichtgottes[5] Mithras im allgemeinen dem Namen und der Bedeutung des Phanes entspricht, zweitens aber, wie genau im besonderen die Stellung, die das modenesische Relief dem Phanes im Tierkreis anweist — über dem Kopf des Gottes steht der Widder, unter seinen Füßen die Wage, rechts von ihm sieht man die nördlichen Zeichen des sommerlichen Sonnenlaufs, links die südlichen der Winterhälfte des Himmels[6] — mit den Worten des Porphyrios[7] über die kosmische Lokalisierung des Mithras im Weltall („*κατὰ τὸν ἰσημερινὸν κύκλον τέτακται ἐν δεξιᾷ μὲν ἔχων τὰ βόρεια, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια*“) übereinstimmt.[8] Entscheidend aber

der Etymologie *ὁ ἀεὶ ὤν* und der daran anknüpfenden Definition des Aristoteles, de coelo I, 279a („*αἰὼν θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων· τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται· κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστιν*“) dem Begriff der einen unendlichen Zeit vorzugsweise entsprechen sollte (cf. Simplic. phys. 784_2), wird später bei den Gnostikern mit Vorliebe im Plural — und daher mit der Bedeutung „Weltalter“ = „Welten“ gebraucht. Vgl. oben S. 396_5 über *Αἰών* als Sohn des *Χρόνος*, dagegen unten über *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*.

[1] Mon. 228bis TMCM II, 498 Fig. 435.

[2] TMCM I, 161_{11}: „. . . à l'imitation de certaines statues du Kronos léontocéphale, on a ramené la tête du serpent près de celle de l'enfant“.

[3] Über die Bedeutung der Schlange siehe oben S. 390_1 zur Polschlange als Symbol der Göttermutter und unten S. 431 ff. über die Schlangenbahn der *φῶτα*.

[4] Vgl. oben S. 400.

[5] Vgl. die bei CUMONT, TMCM I, 225 besprochenen Avestastellen.

[6] Ebenso heißt in den Saturnalien des Macrobius I 21_{18} die sommerliche Hälfte des Zodiacus vom Frühlingspunkt an die rechte, die winterliche Hälfte dagegen die linke Seite. Porphyr hat in den auf das obige Zitat folgenden Worten die Sache verdreht.

[7] De antro nymph. 24 p. 72 f. NAUCK; CUMONT II p. 41 Z. 7 ff.

[8] Diese Stellung des Phanes-Protogonos am Himmel — vgl. dazu den über das Himmelsgewölbe hingestreckten „Adam kadmōn“ der Kabbala, den *οὐράνιος ἄνθρωπος* der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

scheint mir die höchst bedeutsame Tatsache, daß in einem britannischen Mithräum (Borcovicum) eine Darstellung der Mithrasgeburt[1] gefunden worden ist, die in einer zweiten charakteristischen Einzelheit mit der modenesischen Geburt des Phanes übereinstimmt: man sieht hier wiederum den ovoiden, das himmlische Eiweiß[2] darstellenden Tierkreis als Umrahmung,[3]

Gnostiker — ist den Pythagoreern allezeit die maßgebende Orientierung des Mikrokosmos — arab. „kibla" — geblieben. Nach Achill. Tat. isag. in Arat. c. 37 p. 62$_8$ nennen die Pythagoreer das nördliche rechts, das südliche links; cf. ibid. c. 37 p. 72$_{13}$ „*τὸν δὲ ἐξηγούμενον ἐν δεξιᾷ χρὴ τὸν βόρειον πόλον ἔχειν καὶ ἐν ἀριστερᾷ τὸν νότιον, ἐπειδὴ οἱ ἄρκτοι ἐπὶ ἀνατολῶν ἐν δεξιᾷ κεῖνται, ἐν ἀριστερᾷ δὲ ὁ νότος*"; Schol. Arat. v. 69 p. 352$_{20}$ M. „*τὸ δὲ δεξιτεροῦ σημαίνει τὸ βορειότερον . καὶ ἰστέον, ὅτι εὐλογώτατα ἡμᾶς διδάσκει · ἡμῶν γὰρ ἱσταμένων πρὸς τὴν τοῦ παντὸς κίνησιν τὰ δεξιὰ μέρη ἐστὶ τὰ βόρεια, τὰ δὲ ἀριστερὰ τὰ νότια · ὥστε οὖν φυσικῶς τὸ 'δεξιτεροῦ' ἐστι 'τοῦ βορειοτέρου' . ἡ δὲ τοῦ παντὸς κίνησις πρὸς δυσμὰς γίνεται.*" Boll, Sphära 383 — wo ich die vorstehenden Stellen gesammelt finde — weist den Gebrauch von „rechts" = „Norden", „links" = „Süden" auch in den Himmelsbeschreibungen des Manilius und Firmicus Maternus nach. Wenn Aristoteles de caelo II, 2 p. 285b *ἀριστερός* und *δεξιός* für West und Ost gebraucht, so ist das Nord-kibla. Die römischen Auguren bezw. ihre etruskischen Lehrmeister beobachten eine Ost-kibla, sodaß Norden die „pars sinistra", Süden die „pars dextra" bezeichnet (Liv. I 18$_7$; Serv. Virg. Aen. II, 693; Isid. orig. XV, 4$_7$; Dion. Halik. II, 5$_2$ f., ebenso die Ägypter nach Plutarch, de Iside 32), nach Varro (de ling. lat. VII, 7; ap. Fest. p. 339; Paul. p. 220) freilich die Orientierung mit der Südseite als „antica", der Nordseite als „postica" (Wissowa, Handb. 452$_{7,8}$).

[1] Vgl. Abb. 48 nach Cumont, TMCM II, 395 Fig. 315 mon. 273d.

[2] Genau dieselbe Vorstellung wie bei den Orphikern (oben S. 404$_3$) findet sich bei den Parsi. Vgl. Minokheird 44, 7 p. 319: [2]„ku âçmã u ǵamî u âw u awaré harci añdar i ã âcmãn édum vinârd éçteţ cuñ murvã khâê. [3]âçmãn ajvar ǵamî u ajér ǵamî khâêa humânâ pa daçtkârî i dâdar ananma vînard éçteţ ǵamî añdar âçmã édum humânâ cuñ zarda myãn khâêa". „Himmel und Erde und Wasser und alles andere unter dem Himmel ist so geformt worden, wie das Ei der Vögel. Der Himmel ist über der Erde und unter der Erde einem Ei ähnlich, durch das Händewerk" (s. unten S. 414$_2$) „des Schöpfers Ahura geformt" (dieselbe antizrvanistische Theorie bei Plutarch de Isid. 47); „die Erde innerhalb des Himmels, ähnlich wie das Gelbe im Ei", vgl. Windischmann, Zoroastr. Stud., Berlin 1863, S. 284.

[3] cf. Cumont, TMCM I, 163: „autour du nouveau-né, une bordure decorée des douze signes du zodiaque dessine un encadrement ovoide. Peutêtre doit-on voir dans cette disposition une allusion à quelque doctrine analogue à celle de l'oeuf cosmique des orphiques . . . Un mythe du même genre parait avoir éte racconté en Perse." Hierzu vergleicht er Plut. de Isid. 47 — Weltei von Ormuzd erschaffen, von Ahriman durchbohrt, s. Bundahesh III, 16 [West] „the middle of this earth was pierced and entered by him (Ahriman)" — und Minokh. 44, 7 (oben Anm. 2) ein Bild, das in Indien als „Ei des Brahman" (Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 132 ff.), in Phönizien (Philo von Bybl. FHG III, 565), Babylonien (Albiruni, India I, 222 f.), Ägypten (Brugsch, Rel. Myth. 101; Erman, Ägypt, Leben 253; dazu Diod. I, 27; Porph. bei Euseb. praep. ev. III, 11 p. 115; Schol. Germ. p. 190; Photios p. 1594) und bei den Juden (Chagigah XII; Beresch. Rabba 10: „Wie hat Gott die Welt erschaffen? Er nahm zwei Hälften eines Eies und befruchtete

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

über dem Kopf des Gottes die halbe Eischale, in der unteren Hälfte ist sein Körper, dem gewöhnlichen Typus der Mithrasgeburt entsprechend, bis zu den Hüften verborgen.



Figur 48.
Geburt des Mithras *μεσίτης* aus dem geborstenen Weltei.
Skulpierte Stele in durchbrochener Arbeit aus dem Mithräum von Borcovicum.

Es ist klar, daß hier nicht die geläufige Legende von der Geburt des Gottes aus der „petra genitrix", dem Hysterolithen der großen Göttermutter,[1] der weltumfassenden „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*"[2] oder „matrix mundi",[3] dem

---

die eine durch die andere", wozu der orphische Ausdruck „*κύον καὶ κυούμενον ᾠόν*" ABEL, fragm. 48 p. 168 und oben S. 398$_3$ über Himmel und Erde als Hälften des Eies zu vergleichen wäre), aber auch bei den Letten, auf den Sandwichinseln, bei den Peruanern (LUKAS, Grundbegr. 261 ff.) und bei den Finnen (COMPARETTI, Kalewala 132) volkstümlich war und noch lang bei den Alchimisten nachwirkt (s. BERTHELOT-RUELLE, Alchim. grecq. II, 20; dazu verweist mich Dr. HORACE C. LONGWELL freundlichst auf Averroes bei Roger Bacon, de secretis operibus etc., Opera hactenus ined. ed. BREWER p. 551).

[1] Vgl. *„Philologus" LXVIII S. 135 ff. über den als *ὀμφαλός*, vulva, oder *μήτρα* aufgefaßten Meteorstein der großen Göttin im allgemeinen und S. 137$_{72}$ über die „petra genitrix" im besonderen. Aus diesem durch Spermazauber (oben S. 183$_{10}$) befruchteten Stein wird der Gott zehn Monate nach den „hilaria Magnae Matris" geboren. Zu der Schlange, die sich um die mithräischen Darstellungen der petra genitrix zu ringeln pflegt (TMCM I, 161$_9$) vgl. oben S. 390 ff. über die Lokalisation der Kybele, Ophias, Adrasteia oder Helike im Poldrachen und die Parallelen *Philologus LXVIII S. 141 f. CUMONTS Erklärung der Schlange als Symbol der Erdgöttin a. a. O. ist natürlich richtig, erschöpft jedoch durchaus nicht den mystischen Gedankengehalt des Bildes. Mon. 225 f. TMCM I, 162$_2$ c. II, 330 quillt ein Wasserlauf aus der petra genitrix. Das ist natürlich die mystische, aus dem heiligen Felsen hervorquellende *Πηγή* (oben S. 380 f., besonders 381$_{4,5}$, Philologus LXVIII S. 195 ff.).

[2] So und *Πηγή* heißt Rhea in den Oracula chaldaica, KROLL S. 19, 27—30, 69. In der Legende von der *Πηγή* im sogenannten „Religionsgespräch" (oben S. 381$_1$) gebiert die kosmische *Πηγή*, von Helios geschwängert „*ἕνα μόνον ἰχθύν*" (BRATKE p. 12$_{15}$). Hierzu vgl. man [Plut.] de fluv. 23$_4$ TMCM II p. 36 „*Μίθρας υἱὸν ἔχειν βουλόμενος . . . πέτρᾳ τινὶ προσεξέθορεν· ἔγκυος δὲ ὁ λίθος γενόμενος μετὰ τοὺς ὡρισμένους χρόνους ἀνέδωκε νέον τοὔνομα Δίορφον*". *Δι-όρφος* aber ist, wie ich anderswo ausführlich zeigen werde, der göttliche Fisch (*ὄρφος*, cf. oben S. 241$_0$). Der Mythus ist am Araxes in Armenien — zweifellos aber auch am Araxes in Lykien — lokalisiert. Tatsächlich wird „le commerce incestueux du dieu Miher avec sa propre mère", aus dem der Gott selbst entsteht (ähnlich wie nach Plutarch, de Iside 12, der ungeborene Osiris mit seiner Mutter Isis sich vermählt), in armenischen Quellen (TMCM II, 5a) erwähnt. Es liegt also trotz der notorischen Unzuverlässigkeit dieser pseudoplutarchischen Schrift kein Grund vor, die Echtheit des Mythus zu bezweifeln.

[3] Siehe unten über die „matrix mundi" des En-Sōf bei den Kabbalisten. Vgl.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

χάσμα der Erdgöttin, erzählt wird,[1] sondern eine etwas abweichende Version, der zufolge der Gott, wie der Phanes der Orphiker oder der indische Brahma[2] aus dem geborstenen Urei hervorgegangen wäre. Daß es eine solche Version gegeben hat, ist von vornherein wahrscheinlich, seit die durchsichtig gewordene Beziehung der „petra genitrix" zum Kult der großen vorderasiatischen Muttergöttin die alte, von CUMONT gebilligte Hypothese ZOEGAS[3] zur Gewißheit erhoben hat, daß die Lehre von der Felsgeburt des Mithras ein spezifisch kleinasiatisches, dem Mithriazismus nicht wesentliches Dogma darstellt.[4] Tatsächlich befindet sich unter den Antiken der Villa Albani eine mithräische Chronosstatue,[5] die nur unter der Voraussetzung einer mithräischen Legende vom Weltei ganz zu verstehen ist. Ich zweifle nicht daran, daß CUMONT, wenn er auf das modenesische Relief rechtzeitig aufmerksam geworden wäre, nicht nur dieses richtig erfaßt, sondern auch erkannt haben müßte, daß der Chronos der Villa Albani auf der oberen Hälfte des kosmischen Eies[6] steht, d. h. aber, daß auch nach mithräischer Lehre der Zeitgott zunächst ein kosmisches Ei erschafft oder erzeugt. Beide Modalitäten sind denkbar, jede von ihnen scheint in den verschiedenen Schulen oder Gruppen von Eingeweihten ihre Vertreter gefunden zu haben. Denn wie den Orphikern ihr Chronos als „σοφὸς τέκτων" und „πολιὸς τεχνίτης" galt, so liegen auf dem größeren Chronosrelief des Mithräums von Ostia[7] neben dem Gott die Zange und der Hammer jenes τέκτων,[8] der nach den Worten der „Ἐξήγησις τῶν ἐν



Figur 49. **Zrvan akarana auf der oberen, himmlischen Hälfte des kosmischen Eies stehend.** Mithräisches Kultbild in der Antikensammlung der Villa Albani.

*„Philologus" LXVIII, 138 über die kosmische μήτρα im christlich-parsischen Synkretismus der Sethianer, Nikolaiten (Epiph. haer. 25_5) und bei den Orphikern (oben S. 397_1).

[1] CUMONT, TMCM I, 163 hat trotz der deutlich eirunden Form über dem Kopf des Gottes „un fragment de rocher" zu sehen geglaubt.

[2] Vgl. DARMESTETER a. oben S. 410_3 a. O.: aus dem Weltei, das ein großes Weltenjahr hindurch bebrütet wird, entspringt Brahma, aus der oberen Eihälfte wird der goldstrahlende Himmel, aus der unteren die silberschimmernde Erde.

[3] Abh. IV p. 132.

[4] Vgl. CUMONT, TMCM I, 161_{10} über die Vermutung ZIPPELS, daß im Okzident Kybele als Mutter des Mithras gegolten hat.

[5] Vgl. oben Abb. 49 nach CUMONT mon. 40 TMCM p. 216 Fig. 47.

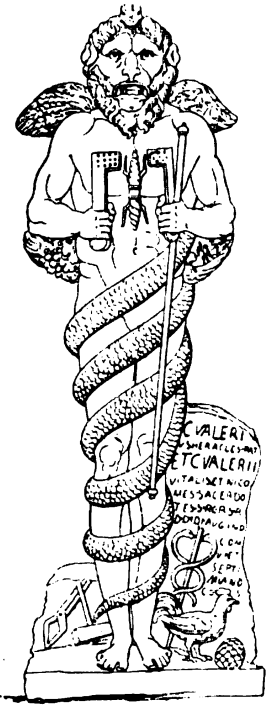
[6] TMCM II (1896) 216: „un cône orné d'un croissant" I (1899) 85_6: „la demisphère percée (?) du mon. 40 est encore inexpliquée".

[7] Vgl. unten Abb. 50 nach CUMONT, TMCM II, 238 mon. 80 Fig. 68.

[8] CUMONT mußte, da ihm die orphischen Überlieferungen über den Χρόνος τεχνίτης

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Περσίδι πραχθέντων“ [1] — „*τὸν τρισύστατον οὐράνιον ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις*“; aus demselben Grunde gibt ihm das Basrelief von Vienne [2] außer dem auch sonst nie fehlenden Schlüssel zu dem von ihm erbauten Himmel noch das Winkelmaß in die Hand, nach dem der Grundriß des Weltenhauses abgesteckt worden ist,[3] ebenso wie bei den Orphikern Kronos — obwohl gefesselt[4] — dem Zeus „*πάντα*



Figur 50.
Zrvanstatue von Ostia mit den Werkzeugen des *Χρόνος τεχνίτης* **in der Galleria lapidaria im Vatikan.**

entgangen waren, einen synkretistisch-pantheistischen Charakter der vatikanischen Statue annehmen: TMCM I, 82 „pour rappeler . . qu'il contenait virtuellement en lui la puissance de tous les dieux, on plaçait simultanément a ses côtés le caducée de Mercure“ (d. h. vielmehr den im Papyrus TMCM II p. 57 c erwähnten „*ῥάβδος ἐφ' ᾗ ἔστω δράκων*“ der „*ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος*“, den draco flammivomus, den Saturnus [Mythogr. Vatic. III, 162 TMCM II, 53] „in dextra tenere perhibetur“, und der auch auf der Darstellung des *Αἰών*-Saeculum im Utrecht-Psalter [TMCM I, 77$_1$] abgebildet erscheint) „le marteau et les tenailles de Vulcain (in Wirklichkeit die Abzeichen des *τεχνίτης* oder *δημιουργός*, pers. „Dathusho“ des „Schöpfers“) le coq et la pomme de pin consacrès à Esculape“ (d. h. den Pinienzapfen des Athis wegen des unten zu besprechenden Anklangs von רֶגַע = „Zeit“ und עֵרָה und den Hahn, sei es des *Μήν* (vgl. unten über den ursprünglich lunaren Charakter des Chronos) oder des *ΑΒΡΑΣΑΞ* (365), sei es, daß das Tier als Verkünder des Morgens [„le coq annoncant le jour apparaît un être initié aux desseins de Dieu“ vgl. die rabbin. Zeugnisse bei KARPPE, Orig. du Sohar, Paris 1901 p. 79, cf. 525] zum Attribut des Zeitgottes geworden ist; im Avesta ist der Hahn dem Ahura heilig). Keinesfalls können diese Attribute als „additions récentes“ gelten.

[1] BRATKE, Religionsgespräch 12$_{19}$. Im Kommentar zur Stelle (S. 169) hat der Herausgeber diesen *τέκτων* auf den neutestamentlichen Joseph, den Zimmermann (Matth. 13, 55) gedeutet. Ich hoffe jedoch „Philologus“ LXVIII, 199$_{239}$ gezeigt zu haben, daß die eingeschobene Erzählung vom Sternwunder der *Ἥρα πηγή* rein heidnisch und in das christliche „Religionsgespräch“ bloß hineingearbeitet ist. Der „*τέκτων*“ als Gemahl der „Quelle“ ist der bei Meliton „Hephaistos“ genannte Gatte der Aphrodite Aphakitis, Ea (cf. oben S. 396$_1$) „naggar“ (= *τέκτων*) als greiser Gemahl der Gula. Der Buhle der Göttin, *Ἥλιος* ist der Sonnengott Ninib, bei Meliton Ares genannt.

[2] Vgl. unten Abb. 51 nach CUMONT, Mon. 277 TMCM II, 400 Fig. 320.

[3] In der zrvanitischen Kosmogonie des 'Ulema-i-Islam trad. BLOCHET, Rev. hist. rel. XXXVII 1898 p. 42 heißt es „il créa d'abord le ciel avec la mesure de vingt-quatre“. Vgl. oben S. 390$_3$ und unten (zu Abb. 53) über das 24teilige Szepter des Weltschöpfers bei den Orphikern.

[4] Vgl. Procl. in Plat. Tim. II 63 E ABEL fr. orph. 117 f. p. 197 f.: Zeus erbittet bei der Weltschöpfung die Mitwirkung des Kronos („*πρὸ τῆς ὅλης δημιουργίας . . . τὸν πατέρα παρα-*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

τὰ μέτρα τῆς ὅλης δημιουργίας . . ἐνδίδωσι.“[1] Als τέχνημα, nicht als γέννημα[2] kann also auch der mithräische Chronos das Weltei kunstvoll erschaffen haben. Andrerseits kann er es aber sehr wohl auch physisch gezeugt haben, denn wie der orphische, ist auch der persische Zeitgott zwiegeschlechtig gedacht.[3] Auf den mithräischen Darstellungen sind seine Schamteile fast regelmäßig verhüllt und zwar absichtlich, wie der Ausdruck „ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος“ in der Anweisung des Pariser Zauberpapyrus[4] beweist: „on a évidemment voulu laisser le sexe du personnage indécis“ sagt Cumont,[5] „pour montrer . . . qu'il avait procréé seul“. Es ist daher kein Anlaß, dem Firmicus Maternus einen Irrtum vorzuwerfen,[6] wenn er die schlangenumwundene, dreiköpfige Statue des Zeitgottes geradezu als weiblich bezeichnet.[7] Vielmehr führt Chronos offenbar, genau so wie die weibliche Seite seines Zwitterwesens bei den Orphikern mit einer Epiklese der Kybele als Ἀδράστεια, Ἀνάγκη oder Μοῖρα benannt wurde,[8] in den Mithräen selbst einen zweiten, weiblichen Namen, der auch in griechischer Übersetzung erhalten ist: „Zurvân[9]

καλεῖν εἰς τὴν τῆς δημιουργίας σύλληψιν“ . . . „πρὸς δὲ τὸν Κρόνον . . μετὰ τοὺς δεσμοὺς μόνον οὐκ εὐχόμενός φησιν· ‘Ὀρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαίμων’“ cf. Procl. in Plat. Crat. p. 30 f. Abel ibid. „Κρόνος ἐπιστατεῖ τῆς ὅλης δημιουργίας· διὸ καὶ ‘δαίμονα’ αὐτὸν ὁ Ζεὺς καλεῖ παρ' Ὀρφεῖ ‘ὄρθου κτλ.’ Hierzu vgl. Minokheird c. III SBE XXIV 8 „The creator, Aûharmazd, produced this .. creation ... with the blessing of Unlimited Time (Zôrvân akarana)“; ʿUlema-i-Islam, trad. Blochet p. 41: „tout ce que fit Ormazd, il le fit avec l'aide du Temps“.

[1] Abel fr. orph. Nr. 118, p. 198.

[2] Vgl. oben S. 397[2]; S. 410[2] Minokheird 44[7] p. 319 das Ei als „Händewerk“ des Schöpfergottes und oben S. 98 die von Bel aneinandergeschmiedeten Hemisphären.

[3] Vgl. Nöldeke, Festgr. f. Roth, Stuttg. 1893 S. 37 aus den syr. Akten des Adhur-Hormizd: „Wenn sie (d. h. Feuer und Gestirne) Hormizd in sich selbst, d. h. bloß in seinem Leibe empfangen und geboren hat, so ist er wie sein Vater Zurwân mannweiblich, wie die Manichäer sagen.“ Auch bei Eznik p. 379 ff. Langlois ist Zrvan mannweiblich. Zum mannweiblichen Hormizd vgl. den mannweiblichen Zeus der Orphiker.

[4] Vgl. das Zitat oben S. 413[6].

[5] TMCM I, 82. cf. Zoega, Abh. IV, 202 ff.

[6] Cumont, TMCM II p. 14[1] cf. 57c nimmt unnötigerweise eine Verwechslung mit Hekate an.

[7] De errore prof. relig. c. 4: „mulierem quidem triformi vultu“ — also genau entsprechend der orphischen Beschreibung des Chronos mit der κεφαλὴ λέοντος, ταύρου, δράκοντος (oben S. 394), während in den bisher gefundenen Denkmälern der dritte Kopf noch nie gefunden worden ist — „constituunt“ (sc. Persae et magi omnes, qui Persicae regionis incolunt fines) „monstrosis eam serpentibus“ (vgl. die zwei Schlangen auf der Chronosstatue von Walheim mon. 242 bis TMCM II p. 507) „inligantes, virum vero abactorem bovum colentes . . . Hunc Mithram dicunt“ etc.

[8] Vgl. oben S. 391, 396[4], 397[1].

[9] Die Vokalisierung ist die syrische. Vgl. Nöldeke a. a. O. 35[2].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(= Zrvan pers. = „Zeit") *δν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει* (sc. *Ζαράδης*) *ὃν καὶ Τύχην*[1] *καλεῖ*" sagt der Bischof Theodor von Mopsūhestia[2] in seiner Polemik gegen die Magier. In den mithräischen Denkmälern ist diese Chronosepiklese deutlich genug durch das Ruder der Tyche ausgedrückt, das Zrvan auf dem Straßburger Relief[3] in der Hand hält. Überdies ist der Kult der bei den Orphikern mit Chronos identifizierten Ananke[4] in den Mithrasmysterien ausdrücklich durch Proclus[5] bezeugt.

Wenn also nach zrvanitischer, bei den Magusäern Kleinasiens,[6] ebenso wie bei den Armeniern[7] und im Sassanidenreich[8] nachweisbarer Lehre[9]

---

[1] Der entsprechende avestische Ausdruck ist nach einer freundlichen Mitteilung von Dr. GEORG HÜSING das dem griechischen *Μοῖρα*, besser noch *Λάχησις* gleichwertige Wort „Baḥtəm" = „das Zugeteilte". Bei den Semiten würde, wie mir HOMMEL zeigt, die Göttin Manât einzusetzen sein. Vgl. auch unten über die Äquivalenz von Chronos und *Χρεών* = „Notwendigkeit" bei Anaximander fr. 9.

[2] ap. Phot. Bibl. cod. LXXXI p. 63 BEKKER; cf. CUMONT, TMCM I, 18_2 ibid. 86_2 über die Identifikation von „Zeit" und „Schicksal" bei Firdusi.

[3] Mon. 253 TMCM II, 375, Fig. 286.

[4] Die armenische Paraphrase des Theodor bei Eznig von Goghp § 1 p. 379 trad. Langlois bietet außer der Übersetzung für *Τύχη* (bakht, cf. oben Anm. 1) noch einen dritten Namen für Zrvan, nämlich „p'ark'" = „Glanz". CUMONT, TMCM I, 86_4 erklärt das richtig als Übersetzung von persisch „hvarêno" (vgl. Par = hvarêno in armenischen Personennamen, HÜBSCHMANN, Armen. Gramm. p. 89 Nr. 212 ff. TMCM 133 Nr. 32); aber *δόξα*, wie CUMONT meint, kann doch unmöglich neben *Τύχη* als dritter, im Exzerpt des Photios ausgelassener Name des Zrvan im Text des Theodoros gestanden sein. Die Lösung gibt die Nachricht des Proklos in Plat. rem. publ. p. 60 Z. 3 SCHÖLL, daß in dem pseudepigraphen Buch *Περὶ φύσεως* des „Zoroaster" *Ἀνάγκη* dem *Α⟨ἰθ⟩ήρ* gleichgesetzt war; vgl. die oben S. 391_1 zitierte Placitastelle und Jamblich. Theol. Arithm. S. 61: „*τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι ἐπηχοῦσι.*" *Τύχη* und *Αἰθήρ* (für *Ἀνάγκη*) dürften also bei Theodor den Zrvanepiklesen „bakht" und „p'ark'" bei Eznig von Goghp entsprochen haben.

[5] Prokl. in Plat. rem publ. p. 120_{22} nach KROLLS Ergänzung TMCM I, 87_0: „*Ἀλλὰ καὶ ὅτι τῇ Θέμιδι τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Ἀνάγκην οὐ μόνον ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν θεογονιῶν πιστόν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν Περσικῶν τῶν τοῦ Μίθρα τελετῶν παρ' αἷς πᾶσαι αἱ τῆς Θέμιδος ἐπικλήσεις πρῶται, μέσαι, τελευταῖαι συνάπτουσιν καὶ τὴν Ἀνάγκην λέγουσαι σαφῶς Θέμι καὶ Ἀνάγκη καὶ τοῦτο ἐπὶ πασῶν.*"

[6] Epiph. pan. III, II, 12 f. S. 1094 ∾ 510 ÖHLER, Corp. heres.; cf. Bardesanes bei Euseb. praep. ev. VI, 10, 9 (= 16) „*τὸ δὲ τῶν Μαγουσαίων ἔθνος . . . Ζαρουάν τινα ἀρχηγὸν τοῦ γένους ἐπιφημίζουσιν*".

[7] Vgl. die armenischen, mit Zrvan zusammgesetzten Namen CUMONT, TMCM I, 197.

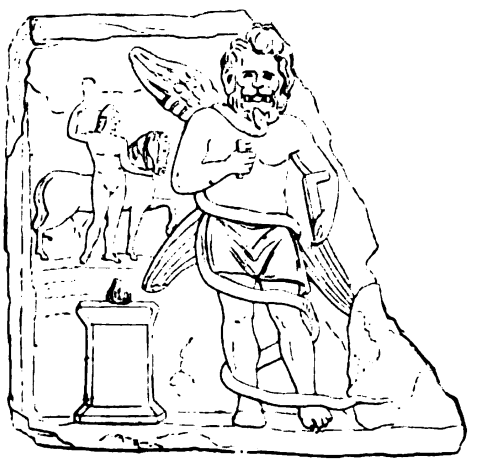
[8] Unter Yezdegerd II (438—457 n. Chr.) war die zrvanitische Doktrin die persische Staatsreligion. Vgl. DARMESTETER, Zend-Avesta I, 221.

[9] Zuerst bezeugt durch Eudem; vgl. Eudemi fragm. coll. SPENGEL p. 171 ∾ Damascius, De princip. 125bis p. 322 RUELLE: „*Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον*" (darüber unten), „*οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von diesem zwiegeschlechtigen Gott als Zwillinge[1] der lichte himmlische Ahura Maçda und der chthonische[2] ἀντίθεος Angra Mainyu er-

καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν· οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρειττόνων· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὡρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον". cf. Eznik, refut. haeres p. 113 f. ed. Veneta; p. 379 ff. trad. LANGLOIS; Elisäus, Geschichte von Vrtan p. 41 ed. Veneta II, 193 trad. LANGLOIS ∾ CUMONT, TMCM II, 5a „Ormuzd et Ahriman nacquirent d'un père et non d'une mère".



Figur 51. **Zrvan und die Zwillinge.** Mithräisches Relief im Museum von Vienne.

Dagegen erwähnen die syrischen Akten des Adhur-Hormizd (CUMONT, TMCM I, 134₄₃, NÖLDEKE a. a. O. S. 37) eine Gattin des Zûrvan und Mutter des Hormizd mit dem unverständlichen, wohl korrupten Namen כישרית, כישרית, oder כישרית, genau so wie bei Bakchylides (oben S. 391₅) Chronos mit Nyx gepaart erscheint; vgl. übrigens dazu Νύξ in einer Aufzählung mithräischer Gottheiten bei dem Akademiker des dritten vorchristlichen Jahrhunderts Euandros (Zenob. Prov. V, 78 TMCM I, 362 zu II, 51). Auch der bei Eznig a. a. O. überlieferte Mythus, wonach der dunkle und übelriechende Ahriman, um dem lichten Bruder zuvorzukommen, den Mutterleib durchrissen habe (Parallelen in den Legenden von Jakob und Esau, Gen. 25₂₂ ff.; von Perez und Serah, Gen. 38₂₈; Akrisios und Proitos, Hesych s. v. Ἀκρ.; Krisos und Panopeus, Tzetz. Lykophr. 939; GRUPPE, Handb. 182) scheint ursprünglich eine Mutter und nicht den doppelgeschlechtigen Vater allein vorauszusetzen.

[1] JAMES DARMESTETER, der die Zrvaniten im Sinne der orthodoxen Parsi für Sektierer hält — man erinnert sich, daß auch in der christlichen Kirchengeschichte der Begriff der Häresie lange Zeit mißbräuchlich gerade auf jene Lehren angewendet wurde, die das ursprüngliche, späteren Wandlungen der Lehre gegenüber, zäh festgehalten haben — hat darauf hingewiesen, daß sie sich mit ihrer Doktrin wahrscheinlich auf den Vers Yasna XXX₃ „aṭ tâ Mainyû paouruyê ya yémâ hvafena asrvatem" beriefen, da das „Dinkart" betont, man dürfe ja nicht aus diesem Verse die gemeinsame Abstammung des Ormuzd und Ahriman abzuleiten versuchen. Diese Warnung hat offenbar das Zend-Wort „yémâ" im Auge — in der Pehlviversion durch das Ideogramm „gumaî" unbekannter Lesung und Bedeutung (glossiert mit „vinâs u karfak" „Sünde und Tugend") wiedergegeben — das genau dem Wort „yama" „Zwilling" im Skr. entspricht. „Mais on peut se demander" bemerkt hiezu BLOCHET, Rev. hist. rel. 37 B. 1898 p. 28 „comment cette assimilation, compréhensible chez un grammairien, avait pu leur venir en esprit". Natürlich ist die Sekte in Wirklichkeit nicht aus der vorausgesetzten, eines modernen Sprachforschers würdigen Überlegung herausgewachsen, sondern das Wortspiel dient dazu, eine vorhandene, ältere und ungern aufgegebene Lehre in dem widerstrebenden jüngeren Text nachzuweisen.

[2] cf. Herodot VII, 114: (persische Menschenopfer) „τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ". Plutarch, de Isid. 46 TMCM II, 33 Z. 4 wird Oromasdes als φῶς τῶν αἰσθητῶν, Areimanios

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zeugt worden sein sollen, so wird man nun wohl aus der Chronosstatue der Villa Albani den naheliegenden Schluß ziehen können, daß die beiden Götter aus dem kosmischen, von Zrvan erzeugten Ei hervorgegangen sind und geradezu der oberen und unteren Hälfte des *ἀργυφεὸν ᾠόν* entsprechen. Schon CUMONT[1] hat ganz richtig gesehen, daß die beiden Dioskuren, rechts und links von dem mithräischen Chronos auf dem Relief von Vienna[2] aufgestellt, die beiden Himmelshemisphären[3] versinnlichen. Allein nach einem von ihm selbst[4] trefflich begründeten Erklärungsprinzip muß nun auch weiter gefragt werden, welche iranischen Gottheiten die vertrauten Bilder der griechischen Dioskuren hier vertreten.

Die Antwort auf diese Frage kann dann aber wohl kaum zweifelhaft sein. Die griechischen „Zwillinge", die Sinnbilder der Hemisphären, vertreten hier die Zwillingssöhne des Zrvan, Ormuzd und Ahriman, die obere bezw. untere Hälfte des kosmischen Eies, und das mit um so größerem Recht, als ja auch nach griechischem Mythus die göttlichen, reisigen Zwillinge aus dem silbernen Weltei hervorgehen.[5] Galten aber

als *σκότος* und *ἀγνοία* (vgl. griech. *Ἀ-ΐδης*) bezeichnet. Bei Hippolyt. refut. I, 2 wird Ahriman geradezu als *χθόνιος* dem *οὐράνιος Ὡρομασδής* entgegengesetzt.

[1] TMCM I p. 85$_{10}$.

[2] Abb. 51. Ebenso sieht man die Dioskuren auf den Denkmälern von Sitifis in Africa CIL VIII, 8443, 8444, 8451, 8453 (TMCM I, 86$_1$) neben dem mit Chronos identischen oder ausgeglichenen „Saturnus frugifer" (cf. oben S. 386$_0$).

[3] cf. Philon, de dec. orac. 12 (II, 189 M) „*Τὸν οὐρανὸν εἰς ἡμισφαίρια τῷ λόγῳ διχῇ διανείμαντες, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς, τὸ δὲ ὑπὸ γῆς Διοσκόρους ἐκαλέσαντο.*" Julian or. IV, 147A (191 Z. 2 HERTL.) „*Ἡμισφαίρια τοῦ παντὸς τὰ δύο* (sc. *Διόσκουροι*)." Joh. Lyd. de mens. IV, 17 p. 78 ed. WÜNSCH: „*οἱ φιλόσοφοί φασι Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον.*"

[4] TMCM I p. 74: „les peintres ou les sculpteurs, auxquels s'imposait la tâche de figurer ... les divinités et les légendes du mithriacisme, ont rarement imaginé pour ces sujets inaccoutumés des compositions originales. Ils ont repris, en les adoptant avec plus ou moins de bonheur ... les vieux motifs de l'art grec. Ces assimilations facilitent en apparence les recherches de l'archéologue, puisqu'elles lui permettent d'attribuer immédiatement un nom à des images familières, mais en réalité elles multiplient les chances d'erreurs, car elles ont introduits dans des figures détournées de leur veritable nature des détails conventionnels qui n'y ont plus aucun sens ... Même au point de vue de l'interprétation mythologique, il est donc nécessaire de retrouver, autant que possible, le prototype des personnages ou des scènes, que nos marbres reproduisent" etc. cf. ibid. p. 137.

[5] Vgl. Ibyk. fr. 16: „*λευκίππους κόρους .. ἅλικας ἰσοπάλους ἐνιγυίους, ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ*". Die Verse beziehen sich allerdings nicht auf die Zwillingssöhne des Zeus *Κύκνος* und der Leda (lada, kleinasiat. = „Frau"), aus deren Ei bekanntlich Helena geboren wird, sondern auf die Doppelgänger der spartanischen Dioskuren, die elischen Molioniden. Allein gerade das Motiv der Eigeburt bei der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Maçda und Ahriman als obere und untere Hälfte des Welteies, dann erklärt die Darstellung der Mithrasgeburt von Borcovicum aufs schönste die vielumstrittene Überlieferung des Plutarch[1] über den Mithras μεσίτης („καὶ προσαπεφαίνετο [sc. Ζωροάστρης] τὸν μὲν [Ὡρομάζην] φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν [Ἀρειμάνιον] σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν εἶναι τὸν Μίθρην· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν"), zusammen mit der oben besprochenen Porphyriosstelle über die Lage des Mithras auf dem Wendekreis zwischen der südlichen und nördlichen Halbkugel: ist es doch bekannt genug,[2] daß die südliche Hälfte des Himmelskreises von der Wage an gerechnet, als Hades oder himmlisches Totenreich, die nördliche als Sonnen- oder Lichtreich galt. Er, dessen Namen schon Windischmann[3] von der Wurzel „mith" = religare" ableitete, — als Appellativum heißt „mithra" im Zend „Vertrag" (obligatio) — den Meillet neuerdings im Avesta und in den Veden als Personifikation des „Vertrages" („contrât") nachweisen will, den ich selbst oben[4] als Synonym zu babyl. „rikiš šamē" oder „markasu rabbu", griech. „ξυνδεσμός οὐρανοῦ" zu erweisen versucht habe, steht, wie es sich für eine Verkörperung des himmlischen „Bandes"[5] gehört, als μεσίτης und verbindende Klammer[6] mitten zwischen der lichten und der dunkeln Hälfte

Schwester der Tyndariden beweist, daß es sich nur um lokale Varianten der Dioskurensage handelt, in der das Ei von jeher wesentlich gewesen sein muß.

[1] De Isid. 46 p. 81 Parthey, TMCM II p. 33 Z. 5.

[2] Siehe zuletzt Boll, Sphära 247.

[3] Mithra p. 56; cf. Yašt VI, 5 M. als Verbindung zwischen Sonne und Mond.

[4] M. A. Meillets Aufsatz „le dieu Indo-Iranien Mitra", Journal-Asiatique, Juli-August 1907 S. 143 ff. ist mir durch die Güte des Verfassers, leider erst nach der Drucklegung des Abschnittes S. 176 ff., zugänglich geworden. Glücklicherweise habe ich nichts Wesentliches an meiner Theorie zurückzunehmen. Lies bloß oben S. 177 Z. 16 statt „iranisierten (?)" „iranischen". Meillet legt, wie mir scheint, nicht zum Vorteil einer Erklärung der Bedeutungen „Freund" und „Vertrag" (d. h. „Bundesbruder" und „obligatio") statt der von Windischmann verglichenen Wurzel „mith" nach Brugmann, Grundr.[2] II, 1, 345 altes „*mei" = „échanger" zugrunde.

[5] Oben S. 95–98; 175[8], 176 oben.

[6] Vgl. Muhammad asch Schahrastani·trad. Haarbrücker, Halle 1850, I S. 295 über die persischen Marcioniten („Markûnîja"): „sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsternis, aber auch noch ein drittes Grundwesen, nämlich den gerechten Vermittler, den Verbinder. Er sei die Ursache der Vermischung (vgl. unten S. 421[3] über die αἰμομιξία der beiden Götter), denn die feindlich gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Licht und über der Finsternis." Bei der nächstverwandten Sekte der Thanawîja (= Dualisten, ibid. p. 296) wird die „Vermischung" so geschildert, daß das Licht ein Stück von der an der Grenze beider Reiche mit Licht vermischten Finsternis verschluckt habe. Das ist genau der bekannte orphische Mythus von der Verschlingung des Mittelwesens (unten S. 419[1.2]) Phanes durch Zeus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des Weltalls, genau entsprechend dem orphischen Phanes, der die Lichtwelt wie der gnostische *Ὅρος* nach unten hin abgrenzt[1] und von den Neuplatonikern *„πέρας τῶν νοητῶν θεῶν, ἀρχὴ δὲ τῶν νοερῶν"*[2] genannt wurde, — der goldenen, aus dem Äther herabhängenden *σειρά* der Orphiker,[3] die noch bei den spätesten Mystikern[4] unter dem Namen „aurea catena Homeri"[5] im höchsten Ansehen stand. Noch bei Philon, wo der Mithrastitel *μεσίτης* bekanntlich auf den *θεῖος Λόγος* übergegangen ist, findet sich auch wieder das entsprechende Bild von der kosmischen Weltenfessel: *„ὅτε γὰρ τοῦ ὄντος Λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα . . . καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι"* . . .[6] Endlich darf wohl darauf hingewiesen werden, daß Mithras nach zwei voneinander ganz unabhängigen Zeugnissen — der oben[7] bereits besprochenen Herodotstelle und einer baktrischen Münze[8] —, einem Grunddogma der Magier-

[1] Prokl. in Plat. Crat. p. 65 ABEL p. 197 Nr. 116: *„ὡς δ'ἂν οἱ Ὀρφικοὶ φαῖεν· ἄνωθεν μὲν ὁριζόμενος (ὁ ὑπερουράνιος τόπος) τῷ αἰθέρι, κάτωθεν δὲ τῷ Φάνητι"*. Über den valentinianischen *Ὅρος* vgl. Epiph. haeres. 31 4; Iren. I, 2 4; Hippol. VI, 31. Exzerpta Theodot. § 22.

[2] Hermias in Plat. Phädr. p. 143 ABEL p. 186.

[3] Prokl. in Plat. Tim. III, 146E: *„καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κρατερὸς δεσμός, ὥς φησιν ὁ θεολόγος, διὰ πάντων τεταμένος καὶ ὑπὸ τῆς χρυσῆς σειρᾶς συνεχόμενος· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ὁ Ζεὺς τὴν χρυσῆν ὑφίστησιν σειρὰν κατὰ τὰς ὑποθήκας τῆς Νυκτός· 'αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πᾶσι τανύσσῃς | σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα'"* und die übrigen ABEL p. 201 Nr. 122 gesammelten Stellen.

[4] Vgl. die von Goethe so hoch geschätzte „Aurea catena Homeri" von KOPP S. 20: „Die Kette Homeri sich also beweist, nachdem das Chaos von dannen sich reißt, selbe muss schmieden ein flüchtiger Geist, Spiritus Mundi sein Namen heißt."

[5] *Θ* 19: *„σειρὴν χρυσείην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες"* cf. v. 25 *„σειρὴν μέν κεν ἔπειτα περὶ ῥίον Οὐλύμποιο | δησαίμην"*. Höchstwahrscheinlich hängt der von *ἄλυσις* „Kette" abgeleitete Zeus *Ἀλύσιος* und der Bergname *Ἄλυσις* (beides bei BURSIAN, Geogr. Griech. 2, 533) mit diesem Mythus von der kosmischen Kette zusammen.

[6] De profug. I, 562, vgl. die Nachträge zu S. 95 8.

[7] S. 177 f.

[8] GARDNER pl. XXVII, 14 cf. p. 138 n. 20, CUMONT, TMCM II p. 186 Fig. 2: Gold, Obv. Brustbild des Hooerkes, Rev. Göttin mit Diadem und Nimbus, nach rechts gewandt, in der Hand ein Füllhorn, rechts ein Prägezeichen; Legende: *MIOPO*. Vgl. über die Namensformen *Μειρο, Μιιρο, Μιρρο, Μιυρο, Μυρο, Μόρο* AUREL STEIN, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins, Babylonian and Oriental Record 1887 p. 2—3. CUMONT a. a. O. S. 187: „une seule monnaie nous montrerait Mithra comme une divinité féminine vêtue à la grècque et portant une corne d'abondance. Il est probable, que le mot *Μιορο* inscrit en exergue est dû à une simple erreur du graveur". M. E. widerspricht es jeder historischen Methode, zugleich einen Zeugen wie Herodot und ein offizielles Münzgepräge des Irrtums zu beschuldigen, zumal da die einzigen Namen, mit denen *Μιορο* verwechselt worden sein könnte, *Μαο* oder *Μαναοβαγο*, doch wieder männliche Götter sind. Der Ausdruck „fausse légende *MIΘPO*", den CUMONT I, 224 3 auf diese Münze anwendet, ist irreführend, da doch niemand je an eine

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

theologie[1] entsprechend, genau wie Phanes als zweigeschlechtig gilt,[2] und wie dieser dem Mond,[3] dem Zeus,[4] dem Dionysos[5] gleichgesetzt wird. Mehr als das, die gewöhnlichste Bezeichnung des Phanes als „Eros" scheint geradezu eine Übersetzung für „Mithra" zu sein. Wenigstens bedeutet „mihr", die neupersische, auch für den Gott noch gebrauchte Form, in der Poesie „Sonne", in Prosa jedoch „Freundschaft", „Liebe",[6] demnach genau das griechische „Eros" oder, wie dieses kosmische, die streitenden Hälften der Welt zusammenhaltende Prinzip bei Empedokles genannt wird, *Φιλία* bezw. „*Φιλότης*". Nur aus diesen Voraussetzungen erklärt sich dann auch, daß neben der orphischen Lehre von der Entstehung der Gaia und des Uranos aus den beiden Hälften des Welteis,[7] eine zweite, ebenfalls als orphisch bezeichnete Überlieferung[8] bestehen konnte, in der die untere Hälfte des Welteies nicht weiblich als Gaia, sondern männlich als „*Πλούτων ἕδου τε καὶ νεκρῶν βασιλεύς*" bezeichnet war. Da an den Namen *Γαῖα* auch die Vorstellung des in mindestens

---

Fälschung auch nur entfernt gedacht hat. — Vgl. oben S. 178[4] und 414[3], dazu die folgende Anmerkung über den zwiegeschlechtigen Zrvan, Ahura-Maçda und Ahriman.

[1] Nach Diog. Laert. prooem. sectio VI bekämpfen die Magier nachdrücklich den Glauben an einen Unterschied des Geschlechtes bei den verschiedenen Göttern. In der Tat ist nicht nur Zrvan, Diav und Mithra, sondern auch der *ἀντίθεος* Ahriman zwitterhaft gedacht. J. H. Moulton, Transact. III[rd] Intern. Congr. Hist. Relig., Oxford 1908, vol. II p. 98 hat richtig bemerkt, daß das griechische *Ἀρειμάνιος* unmöglich auf die altpersische Form für das avestische Angra Manyu „*ahramanyuš" (vgl. späteres „ahraman") zurückgehen kann, sondern eine weibliche Namensform „*ahrimanyuš" voraussetzt. Nur wenn A. zweigeschlechtig ist, lassen sich Überlieferungen verstehen, wie Minokheird III, 10 (SBE XXIV): „Aharman the wicked miscreated the demons and fiends ... by his own unnatural intercourse."

[2] Vgl. auch Cumont, TMCM I, 235 „on le revêt des anaxyrides largement échancrées, qui rappellent la mutilation d'Attis" (Mon. 5, 5[bis]).

[3] TMCM 235[4]. cf. M. Henle, Theol. Quartalschr. XVII Tübingen 1888 „Men- und Mithraskult in Phrygien".

[4] Oben S. 362[2]. Die Inschrift mit dem Mithras Astrobronton (Cumont 585) ist leider nicht unzweifelhaft bezeugt. Vgl. jedoch Cumont zu Inscr. 61.

[5] Über die Ausgleichung von Mithras und Sabazios in Lydien s. TMCM I, 235[6].

[6] TMCM 225[1]: „en persan moderne «Mihr» signifie simplement „soleil", l'expression «Mir w Mah» — le soleil et la lune — est fréquente en poésie. En prose le mot ne parait être pris que dans l'acception de «amitié, amour»." Vgl. Meillet a. a. O. S. 144 skr. mitra, masc. „ami" „mitra, neutr. „amitié". Zur Bezeichnung der Sonne als „mihr" vgl. oben S. 374 f. die arab. Benennung des Mondgottes als „Wadd" „Liebe" und die auf den Namen Wadd-Hadad in der aramäischen Kultsprache der Magusäer zurückgehende Gestalt des Zeus-Eros. Es ist nun klar, daß auch der Synkretismus Zeus-Mithras auf den gleichen Voraussetzungen beruht.

[7] Oben S. 398[3].

[8] „Apion" bei Ps. Clem. Rom. Homil. VI, 4 Abel fr. orph. 38 p. 161.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zwei Theogonien[1] unmittelbar an die Trennung anschließenden *ἱερὸς γάμος* des Himmels und der Erde gebunden ist, kann hier nicht etwa eine der sonst auch wohl vorkommenden Doppelbenennungen eines Wesens innerhalb einer und derselben Schrift vorliegen; der angebliche Apion muß vielmehr aus einer besonderen Überlieferung geschöpft haben, die der eben wiederhergestellten iranischen Theogonie noch besonders nahe stand: denn Pluton bezw. Hades ist die regelmäßige Benennung des persischen Angra Mainyu in griechischen Texten,[2] und die Entstehung von *Οὐρανός* und *Πλουτών* aus den Hälften des geborstenen Welteies, in dem Phanes-Eros sich bildet, entspricht genau der Geburt der feindlichen Brüder Ahura-Maçda bezw. Diav und Angra-Mainyu, zwischen denen der Mittler Mithras, der lichte Gott „Liebe"[3] ein kosmisches Band herstellt, aus dem Ei des Zrvan. Den Wert dieser Gegenüberstellung aber erkennt man am besten, wenn man den Wortlaut dieser orphischen Überlieferung mit dem Chronosbild im Casino Albani (Fig. 49) vergleicht.

Sie begann, wie oben[4] gezeigt worden ist, mit der Entstehung des Welteies aus dem Zwitterwesen *Κρόνος-Ῥέα*[5] innerhalb der kosmischen *μήτρα*, dem uranfänglichen *χάος* oder *βύθος ἄπειρος*. Im Innern des Eies entwickelt sich ein leuchtendes zwiegeschlechtiges Wesen; durch die dabei erzeugte innere Bruthitze zerspringt das Ei, aus der oberen Hälfte der Schale wird der Himmel — iranisch Diav oder Ahura Maçda — aus der unteren *Πλουτών* — bezw. Angra Mainyu. Der Gott im Ei, der leuchtende „Phanes" oder Eros — nach der oben vorgetragenen Deutung die Übersetzung von „Mithra" — schwingt sich heraus, nimmt auf der Oberseite des Himmels seinen Platz ein und umleuchtet dort

[1] Ps. Clem. Rom. Recogn. X, 7, 316, ABEL p. 163. Aus dem Bund des *Οὐρανός* und der *Γαῖα* gehen die hesiodeischen Titanen und Titaninnen hervor. Die angezogene orphische Schrift scheint eine Verschmelzung zwischen Hesiod und einer orphischen Schrift versucht zu haben; in der sog. Theogonie des Hieronymus und Hellanikos, die dem Athenagoras legatio pro Christ. 294c (ABEL p. 163 f. Nr. 39) vorlag, zeugen die aus dem Ei entstandenen Gottheiten Uranos und Gē die Klotho, Lachesis und Atropos, eine Geneologie, die mit den Darstellungen des weiter unten zu besprechenden Mithrasreliefs von Osterburken genau übereinstimmt, ferner die drei Kyklopen und drei Hekatoncheiren aus der Parallelfabel bei Hesiod Theog. 140, 149.

[2] CUMONT, TMCM 139_2, 131 Nr. 3.

[3] Oben S. 420_6. Da Areimanios auch als weibliches Urwesen galt (oben S. 420_1) und ein persischer Mythus von der *αἰμομιξία* des Ormuzd und Ahriman (Beleg unten) durch Vermittlung des verbindenden Liebesprinzips Mithra (oben S. 418_6) wirklich bezeugt ist, erklärt sich ohne weiteres, wieso in der einen orphischen Fassung der vorausgesetzten Kosmogonie hier der *γάμος* des Uranos und der Gaia eingeschoben werden konnte.

[4] S. 397_1.

[5] *ΚΡΟΝΟΣ* (88) *ΡΕΑ* (23) = **111** (vgl. oben S. 344 und 346 die Einzelpsēphoi und oben S. 335_4 1111 = *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ*).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

im überhimmlischen Raum den *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*.[1] Der Sinn dieses Satzes ist dadurch vollkommen unkenntlich gemacht worden, daß ABEL in seiner Gedankenlosigkeit *αἰών* klein gedruckt hat. Wer beachtet, daß im fr. 83[4][2] *Φύσις* und *Αἰὼν ἀπείριτος* — des Metrums wegen für *ἄπειρος* — genau so gepaart erscheinen wie Chronos und Physis in den Inschriften der „Apotheose Homers",[3] und ferner auf die Isopsephie von *ΑΠΕΙΡΟΣ* (1 + 16 + 5 + 9 + 17 + 15 + 18 = 81) = *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (1 + 3 + 7 + 17 + 1 + 19 + 15 + 18) gebührende Rücksicht nimmt, wird ohne weiteres zugeben, daß *ΑΙΩΝ* (1 + 9 + 24 + 13) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) hier der bei Damaskios überlieferten Formel *Χρόνος ἀγήρατος* als ergänzendes Synonym zur Seite tritt.[4] Auch wenn man die von manchen Sprachvergleichern angenommene Verwandtschaft der Worte „Zrvan" und „Chronos"[5] ganz beiseite läßt, kann nämlich nicht übersehen werden, daß *Χρόνος ἀγήρατος* das persische „Zrvan akarana" lautlich so genau als möglich nachzubilden versucht. Dem Sinn nach entspricht aber *ἀγήρατος* nicht dem Epitheton „akarana", dessen Sinn ROTH als erster mit „grenzenlos", „unendlich" richtig bestimmt hat, sondern dem ebenfalls[6] für Zrvan überlieferten Beiwort „azarmān",[7] „alterslos". Hier tritt also das isopsephische *ἄπειρος* in die Bresche. Der Ersatz von *Χρόνος* durch *Αἰών* endlich hat natürlich einen durchaus zahlensymbolischen Zweck; während nämlich *ΧΡΟΝΟΣ* (100) an und für sich durch die Isopsephie mit *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* seinen Platz behauptet, ließ sich durch die Isopsephie von *ΑΙΩΝ* (47) mit *ΝΥΞ* (13 + 20 + 14) einerseits die bei Bakchylides und in der

[1] ABEL p. 161 fr. 38 „*αὐτὸς δὲ* (sc. *ὁ προελήλυθὼς Φάνης*) *ἐπ' ἀκρωρείας οὐρανοῦ προκαθέζεται καὶ ἐν ἀποῤῥήτοις τὸν ἄπειρον περιλάμπει Αἰῶνα.*" Zur Vorstellung, daß sich der „*ἄπειρος Αἰών*" über dem äußersten Himmelskreis *ἐν ἀποῤῥήτοις* befindet, vgl. man die bekannte Überlegung des Archytas bei Simplic. Phys. 467[15] DIELS, FVS[2] p. 257 Nr. 24 Z. 14 ff., der zufolge sich außerhalb des *ἀπλανὴς οὐρανός* — der Fixsternsphäre — ein „*σῶμα καὶ τόπος*" befinden muß, der das *ἄπειρον* sei, ferner Aristot. bei Stob. ecl. I 380: „*ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτῳ γράφει* (sc. *Ἀ.*) *τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον κτλ.*"

[2] ABEL p. 184: „*καὶ Φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος Αἰών*".

[3] Oben S. 396[4].

[4] Daß *Αἰών* in der *εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* neben *Χρόνος* genannt wird (cf. oben S. 396[5], 408[3], 409[0]), kann für den ursprünglichen Gebrauch nicht maßgebend sein.

[5] Zu „Zrvan" hat BENFEY, Griech. Wurzellexikon II, 272, griech. *γήρας, γέρων, γέρας* gestellt. BOURNOUF, Etudes p. 42 verknüpft damit überdies noch das etymologisch ganz unklare, von BOPP mit skr. „hariman" verglichene *χρόνος*.

[6] Minokheird VIII, 8 SBE XXIV „unlimited time (Zôrvân) is undecaying and immortal („azarmān u amarg"; vgl. *„ἀθάνατος καὶ ἀνώλεθρος"* bei Anaximandros unten S. 423[2]) painless and hungerless, thirstless and undisturbed" . . .

[7] = „ajaro" in der Skr.-Übers. d. Neriosengh; „Zarmān" = „Alter", skr. *V* jṛ, genau wie griech. *γέρων, γέρας*. (Nach gütiger Mitteil. von Geheimr. Prof. ERNST KUHN.)

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Aristophanischen Parodie bezeugte Syzygie der Nacht- und der Zeitgottheit darstellen, andrerseits aber ergibt *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (**128**) die hochheilige Zahl der Tetraktys oder des Heptamychos, die Wurzelzahl und „*παγὰ ἀενάου φύσιος*“ 2^7, den Gipfelpunkt einer Klimax, die die Orphiker in geheimnisvoller Weise durch die Chronosepiklesen *ΑΠΑΞ* (1 + 16 + 1 + 14) und *ΕΠΕΚΕΙΝΑ*[1] (5 + 16 + 5 + 10 + 5 + 9 + 13 + 1), d. h. also durch die Zahlenreihe 32, 64, 128 auszudrücken versuchten. Wie weit aber dieser synonyme Gebrauch von *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* und *ΧΡΟΝΟΣ ΑΓΗΡΑΤΟΣ* zurückgeht, kann man am besten daraus entnehmen, daß selbst in der heute zugänglichen, ganz verwaschenen Überlieferung über die Kosmogonie des Anaximander für das vorweltliche Urwesen die Formeln *Αἰὼν ἄπειρος* = *ἀγήρατος*[2] genau an der Stelle, ja vielleicht sogar neben den entsprechenden, mit *Χρόνος* zusammengesetzten Symbolverbindungen sichtbar sind. Demnach bedeutet der fragliche Satz, daß der aus dem Weltei geborene Lichtgott seinen Sitz auf der Warte des Himmels einnimmt und im überhimmlischen, unaussprechlichen Reich den „Zrvan akarana“ oder *Χρόνος ἄπειρος* umleuchtet. Das entspricht aber genau der oben abgebildeten Darstellung des mithräischen Zrvan, wie er auf der oberen himmlischen Hälfte des Eies thront, um dessen Basis, wie ZOEGA[3] richtig beobachtet hat, die den Tierkreis als

[1] ABEL p. 170 fr. 50 (Proklos) „*Ὀρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ· αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ ΑΠΑΞ χαρακτηρίζουσιν, λέγουσαι ΑΠΑΞ ΕΠΕΚΕΙΝΑ* (Psephoi s. SCHULTZ) *τὸ γὰρ ἅπαξ τῷ ἑνὶ συγγενές*“.

[2] DIELS FVS[2] p. 13 Z. 32 (aus Theophrast): „. . *γίνεσθαι . . τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος . . .*“ Zum folgenden „*τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον*“ vgl. die unten folgenden Erörterungen über den kosmischen *γόνος* des Chronos und die *γόνιμος ὕλη* im orphischen Urei, dessen ätherischer Schale die aus dem *γόνιμον* nach Anaximander (ibid. Z. 36) abgeschiedene, die luftige Hülle der Erde umgebende *φλογὸς σφαῖρα* genau entspricht. Auch diese Hülle platzt (*ἀποῤῥαγείσης*) und wird in mehrere radnabenförmige (cf. FVS[2] p. 14 Z. 10 ff.) Gürtel „aufgeschlossen“ („*ἀποκλεισθείσης*“), ein Ausdruck, zu dem die orphische Bezeichnung des Phanes als „Schlüssel“ („*κληῖδα*“ fr. 119 ABEL p. 199) und die Himmelsschlüssel des Chronos Abb. 49 ff. zu vergleichen sind. Andrerseits vgl. Hippol. DIELS FVS[2] p. 13 Z. 43: *οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινα τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς . . . ταύτην δ'ἀΐδιον εἶναι καὶ ἀγήρω . . λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς*“. Vgl. Aristot. ibid. Z. 44 „*ἐκ δὲ τοῦ χρόνου, οὗτος γὰρ ἄπειρος*“. Ibid. Z. 41 f. „*τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*“ (cf. oben S. 422[6]) beweist, daß das *ἄπειρον* im verlorenen Urtext eine Gottheit war. Zu Hermias ibid. Z. 22 „*ἀρχὴν εἶναι τὴν ἀΐδιον κίνησιν κτλ.*“ vgl. Aristot. Phys. IV, 10, 218a 33 „*οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν* (sc. *τὸν Χρόνον*)“ und Simpl. Phys. 700_{17}.

[3] Abhandlungen S. 201: „die Halbkugel kann den Himmel bedeuten und die Binde, welche die Unterlage davon wagrecht umgibt, den Tierkreis“ cf. TMCM I, 89 Fig. 2. Ich halte es für ziemlich wahrscheinlich, daß das Reifband ursprünglich mit Tierkreiszeichen bemalt war.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmelsgürtel und Reifband beider Hemisphären, d. h. als „Mithra“ [1] darstellende Binde herumgelegt ist, während unmittelbar darüber die nach dem Zeugnis des modenesischen Reliefs [2] und der oben [3] erwähnten Denkmäler des Mēn-Mithras als Symbol des Phanes und des Mithras aufzufassende Mondsichel die Himmelswölbung umkreist.

Damit scheint mir der Ring der Beweisführung geschlossen, und die Übereinstimmung der sogenannten zrvanitischen Kosmogonie der kleinasiatischen Magusäer mit einer Reihe von „orphischen“ Überlieferungen auf einer langen Strecke erwiesen. Dem Zwitterwesen Zrvan akarana (*Τύχη*, *Ἀνάγκη*, Kwashishag?), aus dessen kosmischem Ei Diav (Ahura Maçda), Mithras und Angra Mainyu hervorgehen, entspricht der orphische *Χρόνος ἀγήρατος* oder *Αἰὼν ἄπειρος* bezw. *Ἀνάγκη-Ἀδράστεια* und die aus der *μήτρα* bezw. dem *χάος* der Gottheit im Ei geborene Triade *Οὐρανός*, *Φάνης* und *Πλουτών*.

Dadurch tritt nun aber die seit Zoega mehrfach bemerkte, freilich nie genügend beachtete Übereinstimmung zwischen dem orphischen Chronos und dem mithräischen Zrvan in ihrer ganzen Bedeutung hervor. Schon Cumont [4] hat die Annahme irgend eines Zusammenhangs zwischen beiden Gestalten als unabweislich bezeichnet, allerdings ohne dem Problem — abgeschreckt durch das herrschende Vorurteil der relativ sehr späten Entstehung der fraglichen Orphica — weiter nachzugehen. Heute, wo Forscher wie Diels [5] und Gomperz [6] Lobecks und Kerns [7] Theorie vom hohen Alter der orphischen Kosmogonien verteidigen, wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß Pindar die Schlangengestalt, Simonides die Löwenzähne, Euripides die Keule des Chronos-Herakles, Kritias den Katasterismus des *δράκων ἑλικτός* am Himmelspol und die Wirksamkeit des Chronos als Weltenwirker und Himmelsbaumeister zu kennen scheinen. Um so weniger wird man sich auf die Dauer mit dem rein negativen Resultat zufrieden geben können, zu dem sich der letzte Bearbeiter der antiken Religionsgeschichte Otto Gruppe [8] bekennt:

[1] Oben S. 418₅.

[2] Oben S. 400 Fig. 47.

[3] S. 420₈.

[4] TMCM I, 75₁: „Il est difficile de croire qu'il n'y ait pas quelque rapport entre le Temps des mystères mithriaques et celui des orphiques, quoique ce dernier ait été consideré comme de création récente par les philologues (Preller RE V, 999).“

[5] Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 91.

[6] Griech. Denker² I S. 75 und 428.

[7] De Orphei etc. theogoniis, Berl. Diss. 1888.

[8] Handb. 1597₀.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Unterschiede zwischen der orphischen Schilderung des Chronos bei Damaskios oder Athenagoras und den mithräischen Bildern des Zrvan seien „trotz aller Ähnlichkeit groß genug, um zu beweisen, daß die Orphiker nicht aus Mithrasmysterien und diese nicht aus Orphikern schöpfen". Welche Abweichungen der beiden Typen GRUPPE zu diesem erstaunlich bestimmten Urteil veranlaßt haben, gibt er nicht an; vor allem aber hat er gewiß nicht in Betracht gezogen, daß die mithräischen Darstellungen des Zrvan untereinander größere Ungleichheiten aufweisen, als, m. E. wenigstens, zwischen der orphischen Beschreibung und den mithräischen Denkmälern bestehen, ja daß zwischen den erhaltenen Darstellungen der persischen Zeitgottheit und ihren unzweifelhaften Beschreibungen bei antiken Schriftstellern mindestens die gleichen Verschiedenheiten bestehen, als zwischen dem Chronos in den Theogonien der Orphiker und seinem römisch-persischen Gegenbild.[1] In der Tat wird kein Kundiger einerseits von den in Betracht kommenden antiken Quellen die Genauigkeit einer modernen archäologischen Fundbeschreibung erwarten, andrerseits annehmen dürfen, daß die Künstler oder Handwerker, die für die Mithräen von Fall zu Fall herangezogen wurden, über einen sorgfältig bearbeiteten ikonographischen Leitfaden verfügen konnten, etwa in der Art, wie sich die byzantinische kirchliche Kunst an die Vorschriften des sogenannten „Malerbuches vom Berge Athos" zu halten pflegte. Die Abweichungen und Übereinstimmungen, die hier in Betracht kommen, müssen daher — soll der Vergleich überhaupt zu einem Ergebnis führen — mehr gewogen als gezählt werden.

Der nächstliegende Unterschied der beiden Typen — soweit die von Damaskios und Athenagoras benützte orphische Quelle, die gewiß nur eine unter vielen war, allein und für sich als orphischer Typus der reichen mithräischen Zeugenreihe gegenübergestellt werden darf — besteht darin, daß der orphische Chronos als völliger *δράκων ἑλικτός* geschildert wird, an dem nur das eine von drei Gesichtern menschlich gedacht war, während der mithräische Zrvan fast durchgängig einen menschlichen, bloß von einer Schlange umringelten Körper aufweist. Allein um die Bedeutung dieser Tatsache richtig zu würdigen, wird man bedenken müssen, daß dieselbe Umbildung auch das Modenesische Phanesrelief von der entsprechenden Schilderung des Gottes mit dem

[1] Vgl. CUMONT, TMCM I, 74III: „les représentations" (sc. de Zrvan) „qui nous ... sont parvenues offrent entre elles des différences considérables, se transformant non seulement dans les diverses provinces, mais aussi dans la même ville; et les descriptions que nous en font les auteurs, ne s'appliquent exactement à aucun des exemplaires conservés."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

σῶμα ἢ σχῆμα δράκοντος bei Athenagoras trennt; daß alle mithräischen Fundstücke, ebenso wie das einzige erhaltene orphische Kultbild der Zeit nach der größten weltgeschichtlichen Umgestaltung der orientalischen Kultur, d. h. der nachhellenistischen Periode angehören und überdies sämtlich auf abendländischem Boden von Künstlern mit einer durchaus griechisch geschulten Einbildungskraft geschaffen worden sind. CUMONT hat durch eine glänzende, stilkritische Analyse den Nachweis erbracht, daß die überlieferten Typen der Mithräen samt und sonders im Gesichtskreis der pergamenischen Bildhauerschule erfunden worden sein müssen.[1] Da sich überdies innerhalb der mithräischen Denkmäler alle Übergänge finden von einem außer den Händen, den Schultern und der Brust fast ganz theriomorphen Monstrum wie Abb. 49, bis zu einer rein menschlichen Göttergestalt, wie dem Straßburger Chronos,[2] wird man wohl unbedenklich die durchaus in der Richtung hellenischer Religiosität gelegene Humanisierung des alten Jahresdrachens von Anfang bis zu Ende als Anpassung an den abendländischen Geschmack auffassen und auf Rechnung griechischer Künstler stellen dürfen.

Wie immer man andrerseits über das Alter der sogenannten rhapsodischen Theogonie denken mag, daran kann nicht gezweifelt werden, daß Euripides vom Chronos-Herakles mit der Keule und Kritias von der Polschlange des Zeitgottes — von Pindar und Simonides ganz zu schweigen — zu einer Zeit geschrieben haben, wo die ganze pergamenische Künstlerschule mit all ihren Werken noch ungeboren im nächtlich dunkeln Schoß des Αἰὼν ἄπειρος schlummerte. Wäre der Spaten des Entdeckers schon endlich einmal auf das längst ersehnte Mithräum aus der Achämenidenzeit, aus der Kassitenperiode oder gar aus jener Blütezeit hethitischer Kultur in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. gestoßen, deren Urkunden das älteste Zeugnis kleinasiatischen Mithraskults verdankt wird, man würde gewiß diese fratzenhafte Gottheit in ihrem tierischen Urzustand, unberührt von dem leisen humanistischen Firnis der hellenischen Kunst vorgefunden haben. Wie die Dinge heute liegen, beweist der menschliche Rumpf des Zrvan durchaus nicht seine Wesensverschiedenheit von dem Chronos der Orphiker, sondern nur die eine Tatsache, daß die von Athenagoras und Damaskios benutzte Beschreibung eben nicht in

[1] TMCM I, 180 ff.

[2] TMCM II, 340 mon. 240 Fig. 214. Das Löwenhaupt des Gottes ist durch einen vor ihm liegenden Löwen ersetzt. Auch die Schlange umringelt nicht mehr die göttlichen Glieder, sondern ist mit dem Löwen zu einer symbolischen Gruppe vereinigt, vermutlich um den unfreien Eindruck der sonst kläglicher als ein Laokoontide gefesselten Gestalt zu vermeiden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hellenistischer Zeit verfaßt worden ist, wie man bisher glauben machen wollte, sondern zweifellos um Jahrhunderte früher.

Der zweite Differenzpunkt ist das Fehlen des von Damaskios erwähnten Stierhauptes bei den erhaltenen Zrvanbildern. Muß ich erst darauf hinweisen, daß genau ebenso bei dem Phanes von Modena gerade der Stierkopf der Beschreibung durch ein anderes Sternbild ersetzt ist, daß bei Athenagoras und in dem NORDENschen Scholion zu Gregor von Nazianz gerade der Stierkopf — doch offenbar infolge einer Streichung — ausgefallen ist? Einen ganz zureichenden Grund für diese Änderung anzugeben, ist gewiß nicht leicht, aber es liegt nahe, daran zu denken, daß der Frühlingspunkt im Stier in der hier maßgebenden Zeit durch die Vorrückung der Tag- und Nachtgleichen längst abrogiert war. Der Einwendung, daß dann auch das Sternbild des Löwen zugunsten des „Krebses" abgeschafft worden sein müßte, könnte man entgegenhalten, daß tatsächlich neben dem Löwenkopf die Symbole des vorhergehenden, dem späteren „Krebs" entsprechenden Zodiakalzeichens, babyl. „nangaru" = „Werkmeister",[1] in der vatikanischen Zrvanstatue Abb. 50 sichtbar sind. Allein da „Naggar" „Werkmeister" auch ein regelmäßiges Epitheton des im Wassermann wohnenden Gottes Ea ist,[2] und der menschliche Kopf des Gottes oben auf das Sternbild des Wassermanns bezogen werden mußte, wird man wohl auch die Werkzeuge lieber auf den Wassermann und Baumeister, den Hephaistos in der Wassertiefe beziehen. Jedenfalls bliebe die Frage offen, warum nicht, wenn die Präzession am Verschwinden des Stierkopfes Schuld trägt, an seiner Stelle ein Widderkopf erscheint. So ist die wahrscheinlichste Erklärung immer noch die, daß die Monstrosität mit dem Schlangen- und Löwenkopf für den abendländischen Geschmack gerade groß genug war, ohne daß man noch den

[1] So HOMMEL, Aufsätze und Abhandl. 251_1. „Pulukku", wie gewöhnlich das Sternbild des Monats Tamuz genannt wird, ist eine falsche Lesung von EPPING-STRASSMAYER, wie mir HOMMEL an der Hand aller in Betracht kommenden Zeugnisse mündlich nachzuweisen die Freundlichkeit hatte.

[2] Im Dilbat-Tablet, wo die Lokalisierung des fraglichen Sternbildes überliefert ist, wird der „nangaru" des Monats Tamuz „nagar des Feldes" genannt (HOMMEL, Memnon I, 209_2); das entspricht der biblischen Bezeichnung Ḳajn's, des „Schmiedes" als „Ackerbauer"; durch das deutsche „Bauer" ließe sich die Doppelbedeutung gut wiedergeben; die Erklärung ist wohl die, daß im Sommer (Tamuz) die Feldarbeit, in der Wasserregion des Himmels, während der großen Regenzeit die Handwerksarbeit im Hause (*E.A* = „Haus" im Wassermann; Hephaistos bei den Nereiden, Weland bei den Töchtern der Ran in der Wassertiefe) betrieben wird. Dazu kommt, daß nach dem Nachweis von HOERNES, Urgesch. d. Kunst, Wien 1898 S. 475 die Axt des *τέκτων* ursprünglich ein — für den sog. „Hackbau" bestimmtes — Ackergerät ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dritten Tierkopf hinzufügte; überdies kann jeden Tag noch ein wirklich dreiköpfiger oder wenigstens, wie so viele babylonische Löwendämonen, mit Stierhörnern versehener Zrvan gefunden werden, da ja Firmicus Maternus[1] dem schlangenumwundenen Gott der Mithräen ausdrücklich ein „voltus triformis" zuschreibt. Das Hauptargument gegen eine übermäßige Betonung des fehlenden Stierhauptes aber bleibt der Umstand, daß auch der persische Zrvan mit einem wechselnden Reichtum von astralen Symbolbestandteilen zur Darstellung kommt. So zeigt die Chronosfigur in Villa Albani nach der Beschreibung ZOEGAS ganz wie der oben[2] beschriebene Jahresdrache vom Ištartor in Babylon Adlerkrallen,[3] die man mit den Vogelflügeln aller Zrvanbilder zusammenstellen und wie bei dem genannten babylonischen Drachen auf das die Fische, bezw. den Caper seiner Lage nach vertretende, auch auf babylonischen Grenzsteinen vorkommende Sternbild des Adlers[4] beziehen wird. Es ist ein Zufall, daß der in den unten[3] erwähnten Magierschriften erwähnte Vogelkopf des Zrvan in den Denkmälern nicht vertreten ist. Aber auch so wird man nicht umhin können, sich an den Typus der Keruben in der Vision des Ezechiel (c. 1) mit ihren vier, auch auf phönizischen und kilikischen Münzbildern des Kronos (El)[5] vorkommenden Flügeln, mit

[1] Oben S. 414$_7$.

[2] S. 395$_4$.

[3] ZOEGA, Abh. p. 201: . . „die Halbkugel, worauf die Krallen fußen, womit dieses Ungeheuer statt der Füße versehen ist, vielleicht mit Anspielung auf den hl. Sperber, etc." „Griffes" in der Beschreibung CUMONTS könnte auch Löwenklauen bedeuten. Die vorhandenen de face-Abbildungen der gegenwärtig in eine Mauer eingelassenen Statuette lassen natürlich die charakteristischen nach rückwärts gerichteten Vogelklauen nicht erkennen. Immerhin scheint Abb. 49 die Deutung ZOEGAS zu bestätigen. Ich spreche von Adler- (bezw. Geierkrallen) wegen der bekannten Bezeichnung gewisser Mithrasmysten als ἀετοί bezw. ἱέρακες (TMCM I, 315$_0$ II, 42 cf. Inscr. nr. 549, 550) und wegen der Nachricht der Ps.-Zoroaster und „Hostanes" bei Philo von Bibl. FHG III, 572b über den sperberköpfigen Gott der Magier, worunter wahrscheinlich nicht Maçda, sondern Zrvan zu verstehen sein wird.

[4] Über den Adler auf Grenzsteinen s. REDLICH a. a. O. S. 370. Auf einer Photographie REDLICHS nach einem Berliner Grenzstein, die ich bei HOMMEL gesehen habe, ist unzweifelhaft der Adler dargestellt. In allen übrigen Fällen denkt HOMMEL an das Huhn („girgilu" auf dem Nazimarattaš-kudurru, cf. ZIMMERN, Leipz. sem. Stud. II, 2 p. 35 cf. p. 38 über „girgilum Ištar" und Ištar als „Nin-girgilum" „Herrin Henne?" Vgl. תרנגול der „Hahn des Feldes, dessen Knie auf der Erde sind und dessen Haupt zum Himmel reicht" Targ. zu Ps. 5J$_{11}$; „girgilu, der Bote Bel's des Länderherrn", wie der genannte Kudurru besagt, kann sowohl zum heiligen Hahn des Maçda, als auch zum Adler, dem Blitzvogel des Zeus bei den Griechen, gestellt werden). Vgl. vielleicht auch den Hahn auf Abb. 50.

[5] Vgl. die weiter unten ausführlich besprochenen Belege bei CUMONT, TMCM I, 75$_4$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Stierfüßen des Phanes[1] und den Gesichtern eines Stiers, eines Löwen, eines Adlers und eines Menschen zu erinnern: und da ist es recht lehrreich, zu beobachten, wie derselbe Ezechiel in seiner Schilderung des Tempels 41_{18} f. dieselben Keruben in einer vereinfachten Form, bloß mit zwei Gesichtern, und zwar gerade mit dem eines Löwen und dem eines Menschen schildert.

Neben diesem Zrvan mit den Adlerklauen, wie er durch die Statuette der Villa Albani bezeugt ist, muß es aber auch einen Zrvan mit dem ganz systemgerecht für die Adlerklauen einsetzbaren Fischschwanz gegeben haben: die Manichäer, die den altpersischen, obersten Gott des heidnischen Partherreiches Zrvan kennen mußten und auch zweifellos kannten,[2] beschreiben den „der Zeit nach ewigen Teufel“[3] als ein drachenleibiges Wesen mit Vogelflügeln, mit dem Kopf eines Löwen und dem Schwanz eines Fisches. Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß dieser Fischschwanz mit dem menschlichen *θεοῦ πρόσωπον* des Chronos[4] zusammengehört und das Sternbild des Wassermanns vertritt. Demnach kann nicht wohl bestritten werden, daß sich auch innerhalb der persischen Zeugnisse über die astralsymbolische Gestalt des Gottes der „grenzenlosen Zeit“ mindestens ebenso große Unterschiede nachweisen lassen, als zwischen diesen und der oben besprochenen Überlieferung; wer den fehlenden Stierkopf gegen den Zusammenhang des persischen und des orphischen Zeitgottes ausspielen wollte, müßte ähnlich weitgehende Schlußfolgerungen aus dem Fehlen von Fischschwanz und Adlerklauen bei allen bezw. fast allen mithräischen Zrvanbildern ziehen.

Diese von GRUPPE so weit überschätzten Differenzen dürfen also nicht von einer erschöpfenden Zusammenstellung und Würdigung der weitgehenden Übereinstimmungen der beiden Vorstellungstypen abhalten.

---

[1] Ezech. 1_7: „ihre Beine waren gerade, und ihre Fußsohlen wie die eines Kalbes“. Seltsamerweise wird Henoch 40_{10} einer der Keruben „Phanuel“ genannt.

[2] Vgl. oben S. 408_4. Manichäisch muß auch die zweifellos dem zrvanistischen Dogma von der gemeinsamen Abstammung des Ormuzd und Ahriman nachgebildete Lehre sein, daß Gottvater zwei Söhne, den Logos und den Teufel erzeugt habe (Lactantius Div. inst. II, 8 § 7 ff. TMCM I, 139_8).

[3] „Iblis“ aus griech. *διάβολος* in der arabischen Quelle, dem Kitab-al-Fihrist (FLÜGEL, Mani S. 86). Die Benennung des obersten Gottes der heidnischen Perser als „Teufel“, d. h. mit dem den Eraniern geläufigen Begriff des „añro mainyuš“ des „bösen Geistes“ oder „*ἀντίθεος*“ ist natürlich christliche Umbildung! Vgl. jedoch oben S. 301_4 f. über den Kampf des Lichtgottes gegen dieses Ungeheuer und unten über die entsprechende Besiegung der Chimaira. Die Beziehung auf Zrvan akarana ist durch die oben angeführte Epiklese des „der Zeit nach Ewigen“ gesichert.

[4] Siehe oben S. 396_1.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ich stelle daher, bevor ich zum letzten Ziel dieser langwierigen Untersuchung, d. h. zu der pherekydeischen Doktrin vom Wesen und der kosmischen Bedeutung des Zeitgottes übergehe, die übrigen noch unerörterten Beziehungen zwischen dem orphischen Chronos und dem Zrvan der Mithräen zusammen, beginnend mit den auffallend genauen orientalischen Parallelen zu der bei Euripides,[1] Quintus Smyrnaeus[2] und Nonnos[2] nachweisbaren orphischen Lehre von einem mystischen, vierspännigen Thronwagen des Chronos. Der beste Wegweiser zum Verständnis dieser Lehre ist die oben[3] bereits angemerkte Ähnlichkeit des stier-, menschen- und löwenköpfigen Chronostypus mit den in der Vision des Ezechiel geschilderten viergesichtigen, löwen-, adler-, stier- und menschenköpfigen Keruben, die den Thronwagen, die „merkaba"[4] Jahves, in dieser anerkanntermaßen durchaus von babylonischen Vorbildern beeinflußten Schilderung des im Exil schreibenden oder dichtenden Propheten umgeben. Jener viergesichtige Typus, den der masoretische Text des Ezechiel dem Leser vorführt, gehört allem Anschein nach zu der Psalm 18_{10} belegten Vorstellung, daß Jahve auf einem — dann natürlich viergestaltigen — Kerub einherfährt. Daneben bietet aber die Johannesapokalypse 4_{6-8} und — im Anschluß an diesen beliebten Text — die ganze ikonographische Tradition der christlichen Kunst die Vorstellung von den vier ζῷα („ḥajjōth") am göttlichen Thronwagen, von denen jedes nur eines der astralen, auf die vier Wendepunkte des Jahreskreises bezüglichen Gesichter aufweist; HUGO WINCKLER[5] hat durch eine scharfsinnige Wiederherstellung des Ezechieltextes gezeigt, daß dies die ursprüngliche Meinung des Propheten ist. Vergleicht man nun noch das bezeichnende Zitat des Plutarch[6] aus der oben[7] bereits als eranisch erwiesenen Apokalypse des platonischen Er „*τοῦ τε γὰρ οὐρανοῦ τὴν χοητὴν φύσιν ἅρμα καλεῖν πτηνὸν τὴν ἐναρμόνιον τοῦ κόσμου περιφοράν*", vor allem aber die bei Dio von Prusa[8] in einen stoischen Phrasenschwall eingehüllte, nichtsdestoweniger aber zweifellos echte Doktrin der Magier

[1] Siehe oben S. 388_2.

[2] Siehe oben S. 387_{15}.

[3] S. 428.

[4] I Chron. 38_{18}; — Daniel 7_9, Ps. 104_3 beweist, daß man כרב „kerub" durch Methatese (ziruf) mit רכב „rekub" „Wagenlenker" — auch als Gottesname wohl bekannt — und dadurch natürlich auch mit מרכבה = „Wagen" in mystische Beziehung brachte.

[5] AOF III, 296 ff., cf. 347 ff.

[6] Sympos. Probl. IX, 5, 2.

[7] S. $97_{1.2}$.

[8] TMCM I p. 60 ff.; vgl. die erläuternde Paraphrase CUMONTS a. a. O. I p. 298. ZELLERS Versuch (Phil. d. Griech.[5] I b, 747_0), das Ganze als stoische Fälschung hinzustellen, beruht auf einer Verwechslung von Form und Inhalt der Darstellung.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

über den kosmischen, mit den Symbolen der vier Elemente bespannten und mit den Jahreszeiten des großen Saeculum, der *ἐκπύρωσις* und dem *κατακλύσμος*, in ursächliche Verbindung gebrachten kosmischen Wagen des Weltenherrschers, so wird man wohl zugeben müssen, daß der „*πτερόεις τετράζυγος δίφρος Χρόνου*",[1] auf dem Nonnos den Zeus thronen läßt, das „*πολύκαρπον*[2] *ὄχημα*" des Euripides, bespannt mit den „*τετραμόρφοις ὥραις*", durchaus seinem orientalischen Vorbild, der „merkaba" mit den „*τετράμορφοι*", dem Gespann der vier, die Jahreswenden und die Elemente — der pflügende Stier vertritt die Erde, der Löwe das Feuer,[3] der Adler die Luft, der „Mensch" (mit dem Fischschwanz)[4] das Wasser — versinnlichenden Tierkreiszeichen entspricht.

Was der feurige Drache zu bedeuten hat, findet man von Macrobius[5] selbst, dort wo er die fragliche Euripidesstelle anführt, zutreffend erklärt: „solis meatus .. variando iter suum velut flexum draconis involvit, unde E. '*πυριγένης δὲ δράκων ὁδὸν ἡγεῖται τετραμόρφοις ὥραις*' *κτλ.*" Etwas weiter unten[6] verweist er ausdrücklich auf zwei im syrischen Hierapolis aufgestellte „signa feminarum" vom Typus des schlangenumwundenen Chronos:[7] „ea cingit flexuoso volumine draco ... draconis effigies flexuosum iter sideris monstrat." Wirklich zeigt auch der Torso eines mithräischen Zrvan in der vatikanischen Bibliothek[8] die kosmische Schlange zwischen den *ὥραι τετράμορφοι*, den vier, die tropischen Punkte des Jahres bezeichnenden Sternbildern ♈♎♋♑. Diese Deutung des Drachens als

[1] Siehe oben S. 386, 387$_{15}$. Vgl. Nonn. Dionys. 12, 170 „*τετράζυγος κόσμος*".

[2] Vgl. oben S. 386$_{0}$ „Saturnus frugifer" „annuam fecunditatem atque frugum proventum" etc.

[3] cf. Aelian nat. anim. XII, 7: *Διάπυρον δέ ἐστι τὸ ζῷον ἰσχυρῶς . . ., ἐπειδὴ δὲ ἄγαν πυρῶδές ἐστι, οἶκον Ἡλίου φασὶν εἶναι· καὶ ὅταν γε ἡ ἑαυτοῦ θερμότατος . . ὁ ἥλιος, Λέοντι αὐτὸν πελάζειν φασί.* cf. Julian or. V, 176B: „*τίς δὲ ὁ λέων; αἴθονα δήπουθεν ἀκούομεν αὐτὸν, αἰτίαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους*". cf. 168B (leones) . . *μετὰ τοῦ σφῶν ἐξάρχου Λέοντος, αἴτιοι τῷ πυρὶ.*" Über den Löwen des Nergal als Symbol der Gluthitze in Vorderasien s. JEREMIAS bei ROSCHER ML III, 255.

[4] Vgl. oben S. 429$_{4}$ und 396$_{1}$.

[5] Sat. I, 17, 58.

[6] Ibid. I, 16, 67.

[7] Vgl. oben S. 414$_{7}$ MONTFAUCON, Supplem. II Taf. 43 findet man eine schlangenumwundene Isis (offenbar als *Αἰών*, wie sie in den Papyri [REITZENSTEIN, Poimandr. 270] angerufen wird; nach Horapollon I, 3 soll die Hieroglyphe „Isis" auch „Jahr" bedeuten) abgebildet, die hier um so eher verglichen werden darf, als Macrob. Sat. I, 23, mit welchem Recht weiß ich nicht, die Statue des Zeus Helios von Heliopolis, deren Typus wohl bekannt ist, als ägyptisch bezeichnet. Vgl. SAL. REINACH, Rev. arch. 1902 III, tome XL p. 29 f. über eine Isisstatue von Heliopolis: ein Zeugnis der Verschmelzung der Isis mit der Dea Syria, genau wie die Inschrift „ISIDI INVICTE", Bonn. Jahrb. LXXVI pl. I p. 38.

[8] TMCM II p. 214 f., mon. 37 Fig. 43.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sonnenbahn stimmt durchaus zu den oben[1] besprochenen astralmystischen Theorien über die „geringelte" oder „fliehende" Polschlange,[2] deren Kopf, den sogenannten „*ἀναβιβάζοντα*" (sc. *συνδεσμόν*), die angeführte „chaldäische" *Ἐξήγησις*[3] „*εἰς ἀνατολήν*", und deren Schweifende (*τὸν καταβιβάζοντα*) sie „*εἰς δύσιν*" versetzt. Diese in der Astrologie sehr bedeutungsvollen „Knoten" erblickt die mittelalterliche Sterndeuterei im Widder bezw. in der Wage, und zwar das „caput draconis" oder den aufsteigenden Knoten (☊) im Widder, die „cauda" oder den *καταβιβάζων* (☋) im Herbstpunkt der Wage.[4] Da ♈ und ♎ die Schnittpunkte der Ekliptik und des Himmelsäquators darstellen, so ergibt sich mit aller wünschenswerten Klarheit, daß von „Drachenknoten" ursprünglich mit Bezug auf die Sonnenbahn gesprochen wurde,[5] wenn auch die Astrologie

[1] S. 389₂, ₅.

[2] CUMONT, TMCM I, 80₁ glaubte noch einen Gegensatz zwischen der Deutung auf die Sonnenbahn und der auf den Poldrachen annehmen zu sollen („Cette explication — sc. de Macrobe — est préférable a celle qui prétendrait reconnaître dans le serpent le «draco» céleste"). Vgl. jedoch seither BOUCHÉ-LECLERQ, Astrol. grecque S. 122 f., besonders S. 123₁ über die Identifikation des Poldrachens mit der Mondbahn.

[3] Siehe oben S. 389₅.

[4] cf. P. MEYER, Romania XXVI, 1897, p. 260.

[5] So im Kommentar des Maimonides zur Mischnah, Abodah Zara 42 ff. ad verb. תקוף und im Kommentar des Saadia Gaon zum Sepher Jezirah c. VI. Ohne Kenntnis dieser Stellen hat zuerst RICHARD REDLICH (a. a. O. S. 387 Sp. b unten) die Bezeichnung „Knoten" des Sonnendrachens in der altbabylonischen Astrologie für die mit den Äquinoktialpunkten zusammenfallenden Schnittstellen der scheinbaren Sonnenbahn mit dem Himmelsäquator postuliert. HOMMEL pflegt den großen Drachen der Grenzsteine („Ṣiru [Schlangengott], das Kind der Kadi" heißt er auf dem Nazimaratas-kudurru) als Symbol der Milchstraße zu erklären. Soweit die gestreckte Form (oben S. 390₀) in Betracht kommt, dürfte auch das wahrscheinlich zulässig sein. Die Inder nennen die Milchstraße „sura-vithi" „Götterweg" (KUHNS Zeitschrift II, 316 ff.) und „naga-vithi" „Schlangenweg" (ibid. p. 61; cf. OSTHOFF, Arch. f. Rel.-Wiss. 1907 S. 59 f.). Ebenso heißt es im Sohar I fol. 125a trad. KARPPE a. a. O. p. 513 „au milieu du ciel s'élève en voûte un chemin brillant, c'est le serpent céleste, dans lequel des multitudes innombrables d'étoiles sont liées par poignées." Vielleicht liegt die Erklärung in der als pythagoreisch überlieferten Doktrin (DIELS, FVS² p. 230 Z. 30 ff. cf. ZELLER, Phil. Griech.⁵ Ia 435₂), daß die ursprüngliche, von Helios erst aus Schrecken über das Thyestesmahl verlassene Sonnenbahn die Milchstraße gewesen sei. Dieser Mythus weist wohl darauf zurück, daß das ungeschulte Beobachtungsvermögen der Urzeit die Milchstraße für die nächtlicherweile von der Sonne verlassene Bahn hielt; um diese altehrwürdige Lehre mit späteren Einsichten zu vereinigen, ist der fragliche Mythus — ebenso wie vielleicht auch die Irrfahrt des Phaeton — erfunden worden. Vielleicht haben also auch in der Kontroverse, ob die babylonische Götterstraße, der „šupuk šamē", die Milchstraße (P. KUGLER, Stimm. Maria-Laach 1904 S. 445 f.) oder die Ekliptik (WINCKLER, GJ II, 279) ist, beide Parteien recht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aus naheliegenden Gründen ihre Aufmerksamkeit frühzeitig ausschließlich den „Knoten" der Mondbahn zugewendet hat, die in zirka 18 Jahren die Ekliptik rund umwandern und daher bei astrologischen Berechnungen ähnlich wie die Planeten in Betracht gezogen werden konnten.[1] Es kommen daher die Bahnen beider großen Lichter (*φῶτα*)[2] für die, durch die Gleichsetzung von „caput" und „cauda draconis" mit dem „*σύνδεσμος ἀναβιβάζων*" und „*καταβιβάζων*" sicher bezeugte Anknüpfung an den Poldrachen, der bei Kritias[3] als Symbol des *Χρόνος* erscheint, in Betracht.

Dementsprechend zeigt auch der in Walheim gefundene Chronostorso des Stuttgarter Museums[4] zwei Schlangen, dieselben zwei, Sonnen- und Mondbahn versinnlichenden Drachen, die sich schon auf der berühmten Nephritvase von Lagash aus der Zeit des Gudea in Paris[5] um einen

[1] Vgl. die Zeugnisse bei BOUCHÉ-LECLERQ p. 122$_1$; zuerst Tertullian in Marc. I, 18, wo die Sache als ganz bekannt vorausgesetzt wird. Hierzu bemerke ich, daß die pythagoräische Definition des Mondmonats bei Plato, Timäus 39c „*μεὶς ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον ἐπικαταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον*" sich nicht auf den periodischen — an den Fixsternen, d. h. an den 28 Mondstationen gemessenen — oder auf den synodischen — d. h. zwischen je zwei Neumonden gelegenen —, sondern auf den sog. drakonitischen Mondmonat (zur Erläuterung vgl. IDELER, Chronol. I, 46) bezieht. Dazu kommt, daß die auf der Gleichung von 223 synodischen mit 242 drakonitischen Mondmonaten beruhende sog. „Periode der Finsternisse" von den Alten einstimmig als „chaldäische" Periode bezeichnet wird und zweifellos den ältesten bekannten Voraussagungen von Eklipsen zugrunde liegt. Auf diesen Zusammenhang der Drachenknoten mit den Finsternissen geht der weitverbreitete Volksglauben (BOUCHÉ-LECLERQ 123$_2$) zurück, daß der Mond bei Finsternissen durch den himmlischen Drachen verschlungen wird.

[2] Clem. Alex. Strom. V, 4 p. 657 POTTER berichtet, daß die Ägypter — womit die griechisch geschriebenen astrologischen Schriften eines Petosiris, Nechepso etc. gemeint sind — „*τὰ μὲν τῶν ἄλλων ἄστρων διὰ τὴν πορείαν τὴν λοξὴν ὄφεων σώμασιν ἀπείκαζον· τὸν δὲ Ἥλιον τῷ τοῦ κανθάρου*" (= Skarabäus, cf. oben S. 69 Fig. 18). Da jedoch nach der eben zitierten pythagoreischen Chronologie im Timäus die kleinen Planeten keine Bedeutung für die Zeitrechnung haben („*τῶν δ' ἄλλων* [scil. *πλανητῶν*] *τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι πλὴν ολίγοι τῶν πολλῶν οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα ξυμμετροῦνται*" *κτλ.*), kommen diese Schlangen wohl auch für die Erklärung der allegorischen Darstellung des Chronos nicht in Betracht. Worauf sich die vier Schlangen des unten (Fig. 56) abgebildeten Chronosreliefs der Villa Colonna beziehen, vermag ich ebensowenig zu erklären als CUMONT. Vielleicht hat der Künstler seine Vorlage nicht recht verstanden, und aus zwei Schlangenleibern, deren Zusammenhang durch die Überschneidungen bei den Flügeln verunklärt war, viere gemacht, vielleicht aber ist die große Jahresschlange durch vier, den einzelnen Jahreszeiten entsprechende Drachen ersetzt.

[3] Oben S. 388$_5$.

[4] TMCM II, 507 Fig. 457 mon. 242bis.

[5] Vgl. Abb. 52 nach der Umrißzeichnung in JEREMIAS' ATAO^2 S. 292 Fig. 92 und

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zwischen zwei gekrönten Leopardendämonen aufgestellten Stab ringeln. Schon die erste Beschreibung des Denkmals von Léon Heuzey hat richtig hervorgehoben, daß hier das Urbild des auf phönizischen Stelen — z. B. auf der bekannten punischen Inschrift von Lilibäum im Museum von Palermo[1] — häufig vorkommenden, besonders aber als Hermesstab[2] der griechischen Kunstmythologie bekannten „caduceus"-Symbols vorliegt. Die Verbindung dieses Attributs mit dem mithräischen Chronos ist durch das groß und deutlich auf der Zrvanstatue von Ostia (Abb. 50) angebrachte sogenannte „*κηρυκεῖον*" mit den zwei Schlangen und die Beschreibung der „*ἀνδρὸς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον ἐφ' ἧ ἕστω δράκων*" in dem Paris Zauberpapyrus[3] gesichert. Der *ἱερὸς λόγος* dieses Symbols aber liegt wiederum ausschließlich in orphischer Überlieferung[4] vor: „. . *Ζεὺς δὲ . . . τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δ'αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἄμματι*[5] *ἐμίγη· τοῦ σχήματος τῆς*



Figur 52. **Nephritvase aus der Gudeazeit** im Louvre, Paris.

die Heliogravüre nach dem Original bei E. de Sarzec-Leon Heuzey, Decouvertes en Chaldées, Paris 1900, pl. XLIV, 2A; Textband p. 235.

[1] Abgeb. u. a. bei Babelon, Manuel d'archeol. orient., Paris 1888, p. 282 Fig. 207. Vgl. den schlangenumwundenen Pfahl auf dem phönizischen Silberdiadem, Gazette archeol. 1879 Taf. XXI, und die Anbetung des schlangenumwundenen Pfahles auf dem Carneol Ward, CIHeth. Taf. XLI, 1, der besten Illustration zu der bronzenen Schlange (נחשתן: 2 Kön. 18, 4b) im Tempel von Jerusalem. Eine ebensolche Schlangenashera findet man unter andern Beutestücken unterworfener Provinzen auf den Schrankenreliefs der Neptunsbasilika in Rom (Konservatorenpalast) dargestellt. Endlich zeigt ein m. W. unediertes hellenistisches Relief (Nr. 19a) in der Sala degli Animali im Vatikanischen Antikenmuseum neben einem Widder einen bärtigen Mann mit Strahlenkrone, stehend zwischen zwei Pfählen, von denen der linke mit einer, der rechte mit zwei Schlangen umwunden ist.

[2] Über die kosmische Bedeutung des Caduceus als Weltachse und kosmischer Feuerbohrer (l. „*τρυπέως δίκην*" „nach Art eines Bohrers" für das sinnlose „*τρόπεως δίκην*" „nach Art eines Kieles" bei Stob. I 452 „*τὸ δὲ ἡγεμονικόν, Φιλόλαος ἔφησεν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ ὅπερ τρυπέως δίκην προὐπεβάλλετο τῇ τοῦ παντὸς σφαίρᾳ* [Diels] *ὁ δημιουργὸς θεός*") über der *μεσόμφαλος ἑστία* der Welt vgl. *„Philologus" LXVIII S. 181$_{183c}$ und den Nachtrag S. 209. Münsterbergs Versuch (arch.-epigraph. Mitt. a. Öst.-Ung. 1892, S. 143), den Caduceus aus der Zwieselrute abzuleiten, ist schon deshalb ganz verfehlt, weil diese in allen volkskundlichen Zeugnissen als gewöhnlicher Gabelast erscheint.

[3] TMCM II, 57c cf. I, 84$_{11}$. Vgl. oben S. 413$_6$.

[4] Abel fr. orph. p. 165 Nr. 41 (Athenagoras, anknüpfend an die oben S. 387$_{11}$ und 395 besprochene Vorstellung des „Herakles" als „*θεὸς δράκων ἑλικτός*").

[5] Anderweitige Erwähnungen des im Aberglauben (Heim, Philol. Jahrb. Suppl. XIX

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

μίξεως τὸ σύμβολον ἡ τοῦ Ἑρμοῦ ῥάβδος." Die Bedeutung dieser Vorstellungen liegt auf der Hand: Zeus erscheint hier nach der oben[1] besprochenen, ausschließlich orphischen, bezw. prähellenisch-kleinasiatischen Vorstellung als Sonne, Rhea als „Mah", d. h. persisch „Mond";[2] die μῖξις der beiden ist die „Syzygie" von Sonne und Mond am Neumondstag;[3] die Verknotung der beiden Schlangen weist — wie sich aus dem Kompendium primitiver orientalischer Lunarastronomie ergibt, das im Henochbuch[4] erhalten ist — auf die Anschauung hin, daß zur Frühlingstag- und Nachtgleiche Sonne und Mond in den gleichen Himmelstoren auf- und untergehen, d. h. eine gemeinsame Bahn wandeln. Zu einer sehr frühen Zeit, als das Frühlingsäquinoktium noch in die Zwillinge fiel, muß als Symbol der um diese Zeit gefeierten Hierogamie der beiden Lichter, d. h. des Neujahrsfestes, das Sternbild der Zwillingsdrachen, der „δράκοντες δύο ἔχοντες συνάφειαν πρὸς ἀλλήλους",[5] der zwei verbundenen Drachenhälse auf einem Stiel,[6] wie sie auf babylonischen Grenzsteinen und auf dem

---

1893 484_1) sehr wichtigen „herakleischen Knotens" Plin. Nat. hist. 28_{48}; Macrob. Sat. I, 19, 16; Athenäus XI, 101 S. 500a. Fest. epit. Cingulo S. 63_6 M; cf. STEPHANI, Compte-Rendu 1880 S. 32—48. Eine genaue Darstellung des verwickelten, die beiden Schlangen verknüpfenden Knotens am Kerykeion bietet Abb. 5325 in DAREMBERG-SAGLIO's Dictionnaire VII, 88; cf. P. WOLTERS, Beiheft zum VIII. Bd. d. Arch. f. Rel.Wiss. S. 1_1.

[1] S. 361 ff.

[2] Über Rhea-Kybele als Mondgöttin vgl. die kunstmythologischen Belege archäol.-epigr. Mitt. a. Öst.-Ung. I 1877, 14; ROSCHER, Selene 125. Über ihre Verknüpfung mit dem „Zwittermond" *Μὴν Τιαμοῦ* s. *„Philologus" LXVIII, 186_{193}.

[3] Oben S. 370_1; dazu vgl. KARPPE, Orig. du Zohar p. 433, Midraš hane'elam f. 2a: „il y a baiser d'union entre le soleil et la lune, afin que de cette union jaillisse la lumière des mondes" "תיוויהו בכללא הדא לאזדיוגא לאנהרא עלמין".

[4] c. 74, KAUTZSCH, Pseudepigraphen des AT p. 280 f. „In einzelnen Siebenteln nimmt er (der Mond) zu, bis sein Licht im Osten voll ist und in einzelnen Siebenteln nimmt er ab, bis er gänzlich unsichtbar im Westen ist. In bestimmten Monaten verändert er den Untergang und in bestimmten Monaten läuft er seine besondere Bahn (sc. unabhängig vom Sonnenlauf). In zwei [Monaten] geht der Mond mit der Sonne unter in jenen zwei mittleren Toren, im 3. und 4. Tore. Er geht 7 Tage auf, kehrt um und kehrt durch das Tor wieder zurück, durch das die Sonne aufgeht, in jenem Tor macht er sein ganzes Licht voll, weicht von der Sonne ab etc." Vgl. hierzu DILLMANN, Das Buch Henoch 1853 S. 230 „Wenn die Sonne im Widder und in der Wage steht, ist Neumond bezw. Vollmond in diesen Toren". Ungefähr das scheint gemeint zu sein; doch wäre eine sachverständige Erklärung des ganzen Kapitels von kundiger Seite erwünscht, da an dieser Vereinigung und nachfolgenden Trennung von Sonne und Mond eine Reihe von Mythenmotiven zu hängen scheinen.

[5] BOLL S. 202, 256 zum ♋.

[6] Im Sohar, Siphre Bereschith trad. KARPPE p. 518 heißt es, daß am jüngsten Tag der Herr den einen Kopf des Urdrachens, der sich in den Schwanz beißt, zermalmen wird „et de ses deux têtes ne restera qu'une". Also hat auch der Leviathan (oben

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ägyptischen Zodiakus von Esne vorkommen,[1] an den Himmel versetzt worden sein. Die griechische Erklärung dieses Festes will der eben angeführte orphische ἱερὸς λόγος geben; nur wird man leicht bemerken, daß die Erzählung von der Verknotung des Schlangenzeus mit der Schlangenrhea, deren Symbol der Stab des Hermes ist, alles andre erklärt, als gerade was sie erklären soll, nämlich den Namen des „herakleischen" Knotens. Zum Glück führt das Vorhandene so weit, daß man sich selbständig forthelfen kann: es sind offenbar hier zwei ganz ähnliche Mythen verschmolzen, von denen der eine Geburt und Schlangenstab des Hermes erklären sollte, dessen Eltern bekanntlich Zeus und die „νύμφη"[2] Maia, die Erdmutter Γαῖα μαῖα,[3] d. h. aber anders ausgedrückt[4] die Göttermutter Rhea war. Der Name „herakleischer Knoten" dagegen muß an die bei Athenagoras unmittelbar vorher er-

S. 390$_0$) als doppelköpfiger Drachen gegolten. In der S. 389$_3$ zitierten gnostischen Überlieferung heißt es „κατὰ γὰρ τὴν δύσιν καὶ ἀνατολὴν κεῖται τὸ κεφάλαιον τοῦ δράκοντος". Eine solche Schlange mit je einem Kopf am vordern und am hintern Ende zeigt tatsächlich der Tierkreis von Esne (A auf der Abb. 6 bei HOMMEL, Memnon I Taf. II) unmittelbar neben der Schlange mit den zwei Köpfen auf einem Hals.

[1] Siehe die Abbildungen bei HOMMEL, Memnon I, Taf. I und II S. 208 f. Man findet nebeneinander zwei Formen des Symbols; die eine, wo beide Schlangen (spiralig um den Stil gewunden; Abb. 1 a. a. O. sehr deutlich) Löwenköpfe haben (das scheint mir der Vorstellung zu entsprechen, daß beide Drachen ihre Köpfe in der nördlichen, als der oberen, himmlischen Hälfte des Alls betrachteten Hemisphäre, d. h. beim Sternbild des Sommersolstitiums haben, wie denn auch nach der späteren astrologischen Theorie das Haus des Mondes und das der Sonne nebeneinander im Löwen und im Krebs liegen); die zweite gibt, offenbar dem gegensätzlichen Steigen und Sinken der beiden Lichter entsprechend, der einen Schlange den Löwen — der andern den Adler- bezw. Geierkopf, der nach dem oben S. 428$_4$ Gesagten dem Wintersternbild des Wassermanns ungefähr entspricht. Dazu vgl. den Umstand, daß die griechischen Texte die Doppeldrachen zum Wassermann stellen, während sie auf dem Tierkreis von Esne und im babylonischen Himmelsbild zwischen Krebs und Zwillingen stehen; daraus scheint sich mir zu ergeben, daß ursprünglich, ebenso wie beim Poldrachen (oben S. 390$_0$) ein quer über den ganzen Himmel ausgespanntes Symbol gemeint ist. Die Verdoppelung in große und kleine „Zwillinge", Löwendrachenzwilling und Löwen-Adler-Schlangen für die zwei aufeinanderfolgenden Monate Sivan und Tamuz (im Zwillingszeitalter Nisan und Ijar) stimmt trefflich dazu, daß die συνάφεια nach dem Henochtext (oben S. 435$_4$) zwei Monate dauert. Zwischen den verschlungenen Löwendrachen sieht man die Scheibe des neugeborenen, aus dem ἱερὸς γάμος hervorgegangenen „Lichtes der Welt" (oben S. 435$_3$).

[2] Siehe oben S. 380$_5$.

[3] cf. „ἰὼ Γαῖα μαῖα" Aeschyl. Choeph. 43. KAIBEL, Göttinger Gel. Nachr. 1901 S. 500 deutet *Maῖα* als „Tochter der Ma". Jedenfalls ist sie eine Doppelgängerin der Göttermutter.

[4] Dem Athenagoras ist es natürlich besonders darum zu tun, den Inzest im Mythus grell zu beleuchten, daher greift er aus den reihenweise verknüpften Göttern namen der Orphica den gewöhnlichen Namen der Zeusmutter heraus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wähnte Benennung des Chronosdrachens als Herakles[1] anknüpfen, die ja allezeit an den Resten dieses Sternbildes, dem Ophiuchos und Engonasin, haften geblieben ist. Das Symplegma der beiden Schlangen ist demnach nicht auf Zeus und Maia-Rhea, sondern auf Chronos-Kronos-Herakles und die nach orphischer Lehre[2] mit ihm gepaarte, ebenfalls in der Polschlange verkörperte[3] *Ῥέα-Ἀνάγκη-Ἀδράστεια-Μοῖρα*[4] zu beziehen, sodaß der caduceus mit den beiden um die Weltachse gewundenen Schlangen ein durchaus für den über dem Himmelspol thronenden Gott der unendlichen Zeit passendes Attribut darstellt.



Figur 53.
Zrvan mit dem zwölfteiligen Szepter.
Mithräisches Relief in der Villa Albani, Rom.

Windet sich nur eine Schlange um den Stab, wie in der Beschreibung des Zauberbuches vorausgesetzt wird, so wird man natürlich wie bei der Schlange, die die Fackel des Mondgottes Mēn umringelt,[5] vor allem an den *λόξος δρόμος* des Mondes[6] denken, der

[1] Vgl. oben S. 395. Hier füge ich noch hinzu, daß nach der allerdings gerade an dieser Stelle ergänzten Inschrift des Bavian-reliefs (FRANCK, Bilder und Symbole bab.-assyr. Götter S. 8, cf. ZIMMERN im Anhang S. 40) die Doppelschlange mit den Löwenköpfen ebenso wie der Geierkopf (FRANCK S. 28) Symbole des Sonnen- und Kriegsgottes Ninib sind, der einerseits wegen des Löwen unmittelbar, als Nin-šag „Herr des Ebers" (KAT[3] 409 f.) aber indirekt, durch Vermittlung des regelmäßig mit *Ἡρακλῆς* übersetzten, ebergestaltigen Verethragna (TMCM I, 143[9. 10]) = *„Ἀρτάγνης Ἡρακλῆς Ἄρης"* (*Ἄ.* = Ninib), der wie Herakles als *δρακοντοπνίκτης* galt, leicht dem griechischen Helden gleichgesetzt werden konnte. Tatsächlich wird Zrvan im Myth. Vat. III, 162[8] „cum aprinis dentibus" geschildert; cf. II. Buch Jeou c. 43 S. 304[23] ff. den Dämon, der halb die Gestalt eines Wildschweins, halb die eines Löwen hat.

[2] Siehe oben S. 391[1].

[3] Siehe oben S. 389—391.

[4] Auf diese doppelte mythische Deutung der Polschlange geht es wohl zurück, daß die arabischen Astrologen (BOUCHÉ-LECLERQ 122[1]) das „caput draconis" als männlich, die „cauda" aber als weiblich in Rechnung stellen.

[5] IMHOOF-BLUMER, Kleinasiatische Münzen I, 81.

[6] Nur nebenbei erinnere ich hier an den Beinamen des Apollon *Λόξιας* der zweifellos zu den lunaren Beinamen des *Ἑβδομαγένης* und *Εἰκάδιος* (oben S. 338[3]; *„Philologus" LXVIII S. 189[200]) gehört. Nach der sehr früh erfolgten Umdeutung des Apollon zum Sonnengott wurde *Λοξίας* auf die Schiefe der Ekliptik bezogen (Oinopides von Chios bei Macrob. Sat. I, 17, 31, DIELS FVS[2] p. 230 Z. 21), eine Erklärung, die zweifellos ursprünglich auf Mithras Loxias (PAPADOPOULOS KERAMEUS, Fontes hist. imperii Trapezuntini, St. Petersburg 1897 p. 8 *„πλείστων ἄλλων Λοξίαν προσεκύνουν* [sc. *Τραπεζούντιοι*] *τὸν Μίθραν ὅς ἐστιν Ἀπόλλων"*), d. h. den „schräg umgelegten Himmelsgürtel" (oben S. 96 Fig. 29, cf. S. 179[1]) geht und erst durch die u. a. auf dem Grabmal des Antiochos

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bei allen Völkern der älteste und ursprünglichste „Messer“ [1] der Zeit und Zeitgott [2] gewesen sein muß. Wenn der Zrvan eines ebenfalls in der Villa Albani befindlichen mithräischen Reliefs [3] ein durch eine umlaufende Spirale in zwölf Abschnitte geteiltes Szepter [4] führt, so ist die Beziehung auf das durch die Schlangenwindungen des Mondes in zwölf Monate geteilte Jahr ganz durchsichtig. Überdies ist das Denkmal sehr lehrreich durch seine unverkennbaren Beziehungen zu orphischen Vorstellungen, insofern nämlich, als sich das zwölfteilige Szepter des mithräischen Chronos sinngemäß zwischen das sechsteilige des orphischen Phanes und das vierundzwanzigteilige des orphischen Zeus [5] einschiebt.

Dieselbe Deutung auf die Mondbahn wird folgerichtig auch für die eine Schlange zu gelten haben, die den Körper des Zrvan auf den meisten mithräischen Darstellungen umringelt. Den Beweis dafür liefert die im Museo Chiaramonti aufgestellte Basis [6] einer jetzt verschollenen

von Commagene inschriftlich belegte Gleichung *Ἀπόλλων = Μίθρης* auf Apollon übertragen worden ist. Die Begleiterin der Artemis namens *Λοξώ* bei Nonn. Dionys. XLVIII, 334 läßt wohl auf eine gleichlautende alte Epiklese der Mondgöttin schließen.

[1] Bekanntlich ist das die Bedeutung der Bezeichnungen für „Mond“ in allen indogermanischen Sprachen.

[2] Vgl. Rm 288$_3$, PERRY, Hymnen an Sin Nr. 6, wo es von dem Mondgott Sin heißt „mu-ad-du-ú u-mē arḫi u šatti“ „der kennzeichnet Tag, Monat und Jahr“, dazu Gen. 1$_{14}$, besonders aber Ps. 104$_{19}$ „er hat den Mond für die Zeiträume (לְמוֹעֲדִים) erschaffen“; vgl. Jesus Sirach 43$_{6-8}$, wo der Mond (ירח „der Wanderer!“) als „*ἀνάδειξις χρόνων καὶ σημεῖον αἰῶνος*“ (= עלם im Urtext) bezeichnet wird; dazu Genes. rabba VI, 1 zu I, 14, Mon. talm. Nr. 273 p. 208: „R. Jochanan eröffnete seinen Vortrag mit (ψ 104$_{19}$) «er machte den Mond לזמנים» und sagte: die Sonnenkugel ist allein zum Leuchten erschaffen worden; warum aber wurde der Mond erschaffen? Zur Bestimmung der Anfänge der Monate und Jahre.“ Ebenso Ḳoran Sure 10$_5$. S. BOUCHÉ-LECLERQ 45: „tous les calendriers ont été, à l'origine, d'institution religieuse et réglés par la Lune“.

[3] Vgl. Abb. 53 nach CUMONT, TMCM mon. 39 II, 215 Fig. 46. Die Weltkugel mit den zwei, Tierkreis und Milchstraße (oben S. 99$_3$) versinnlichenden Reifbändern ist hier, späteren Vorstellungen zufolge an Stelle des Welteis getreten (vgl. oben S. 111$_1$ und 404$_3$). Das Sternchen in der linken oberen Ecke will ZOEGA — seltsamerweise ihm folgend auch CUMONT — als Sonne deuten und vermutet eine Mondsichel in der abgebrochenen rechten Ecke. Gewiß ist beiderseits ein rein dekoratives Vierblattsternchen gestanden.

[4] ZOEGA Abh. p. 195 „die Stange . . (bedeutet) . . das Zeitmaß . . (wegen der) . . Spirallinie . . . welche auf einem Albanischen Relief sie in zwölf Teile teilt“; cf. CUMONT, TMCM I, 84$_{11}$: „il faut observer, que sur un basrelief de la villa Albani (mon. 39) cette mesure est divisée en douze parties par une ligne en spirale“.

[5] Vgl. ABEL, fragm. orph. Nr. 116 p. 197 Procl. in Plat. Tim. II, 137C: „*ἀλλ' ὁ μὲν Φάνης διττὰς ὑφίστησι τριάδας, ὁ δὲ Ζεὺς διττὰς δυοδεκάδας· καὶ γὰρ διὰ τοῦτο τὸ σκῆπτρον αὐτοῦ λέγεται «πισύρων καὶ εἴκοσι μέτρων»*.“ cf. Procl. in Plat. Orat. p. 57. Im selben Verhältnis hat Phanes zwei (oben Abb. 47 S. 400), Chronos vier Flügel (Abb. 49 ff.); vgl. oben S. 407$_2$.

[6] TMCM II p. 208 mon. 25 Fig. 36.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Chronosstatue: sie zeigt den *οὐροβόρος δράκων*, das Symbol des in sich zurücklaufenden *ἐνι-αυτός*, mit der bei dem vatikanischen Mythographen erwähnten crista,[1] die die Schlange als den *βασίλισκος*[2] — wie die Hydra (Al Phard) unter dem Löwen[3] nach ihrem Hauptstern „Regulus", babylonisch „šarrū" genannt wird — kennzeichnet; aus ihrem Rachen züngeln, genau nach der Angabe des vatikanischen Mythographen,[4] breite Flammen:[5] auf dem Schweif der Schlange aber ist zur Kennzeichnung ihrer Bedeutung als Mondbahn eine kleine Mondsichel angebracht.

Auf die Mondbahn sowohl als auf den mit ihr gleichgesetzten Polardrachen, der die Zodiakalzeichen auf dem Rücken trägt, bezw. an dem sie aufgehängt sind,[6] paßt es, wenn der Torso einer mithräischen Zrvanstatue in Arles[7] zwischen den Windungen der kosmischen Schlange die zwölf Tierkreiszeichen aufweist.

Wenn endlich der „Saturnus" (= *Χρόνος*) des vatikanischen Mythographen in Übereinstimmung mit der Darstellung des *Αἰών* im Utrechtpsalter[8] den Drachen „in dextra tenere perhibetur",[9] so stimmt das durchaus mit der orphischen, oben[10] auf das Sternbild Ophiuchos bezogenen Epiklese des Chronos als Herakles.



Figur 54.
Torso einer mithräischen Zrvanstatue
im Museum von Arles.

[1] Einen Kamm zeigte auch die Schlange des kleinen Bronze-Zrvan mon. 75 TMCM II, 237.

[2] cf. Schol. Arat. v. 148, I p. 43 BUHLE: „*ὁ Λέων ἔχει ἐπὶ τῆς καρδίας ἀστέρα, Βασίλισκον λεγόμενον, ὃν οἱ Χαλδαῖοι νομίζουσιν ἄρχειν τῶν οὐρανίων*"; das letztere bezieht sich auf die usurpierte Herrschaft des Feuerdrachen „Kingu" über die Welt, Schöpfungsepos KB VI, 6_{24}. Den Stern šarru = Regulus = *α* leonis s. in der Tabelle KUGLER S. 29 Nr. 18. Der Hahnenkamm des Basilisken kommt in allen Bestiarien vor.

[3] Vgl. oben S. 395_3 über die Hydra unter dem Löwen als Überrest des Chronosdrachensternbildes.

[4] TMCM II p. 53: „draco enim ille annum (= *ἐνιαυτόν*) designat, qui bene caudae suae ultima devorat . . draco ille flammivomus dicitur".

[5] CUMONT hat die Beziehung der Darstellung auf den in der vorigen Anmerkung zitierten Text übersehen, irregeleitet durch MARINI bei ZOEGA 495_1, der die Schlange als „bärtig" beschreibt. Ich weiß nicht, was ein „serpent à longue barbue" bedeuten soll: die Flammen sind jedenfalls ganz unverkennbar.

[6] Oben S. 389_5.

[7] Siehe oben Abb. 54 nach CUMONT TMCM II, 403 mon. 281 Fig. 325.

[8] Nackter Mann, eine Schlange in der Hand haltend; cf. GRAEVEN, Rep. f. Kunstwiss. XXI 1898 p. 6; TMCM I, 77_1.

[9] A. o. S. 389_2 angegebenen Ort. Vgl. im Pariser Zauberpapyrus ibid. p. 57 „*τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ ἀσπὶς* (= „Schlange" cf. Opp. kyneg. 3_{433}; Menand. monost. 261) *περιειλίχθω*".

[10] S. 395.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Endlich sind noch gewisse Beziehungen zwischen orphischen und mithräischen Vorstellungen bei den letzten noch unbesprochenen Attributen des Zeitgottes, dem Blitz[1] und den nie fehlenden Schlüsseln zu erörtern. Denselben Blitzstrahl oder Donnerkeil, den der mithräische Chronos auf der Brust oder gar im Munde trägt, führt nämlich auch der orphische Phanes von Modena in seiner Eigenschaft als Zeus[2] in der Hand. Das Bindeglied zwischen beiden Annahmen stellt eine zweimal — auf dem Neuenheimer[3] und dem Osterburkener[4] Mithrasrelief — als Rahmenbildchen dargestellte Szene her: Kronos-Zrvan, kenntlich durch die Sichel, übergibt über einem Altar, also durch einen friedlichen, vom gewaltsamen Titanenkampf der Griechen grundverschiedenen Vergleich, dem Zeus den Blitzstrahl, ein Vorgang, dessen mythischer Hintergrund später eingehender zu besprechen sein wird.



Figur 55. **Chronos übergibt dem Zeus den Blitz.** Rahmenszene vom Neuenheimer Mithrasrelief.

Bleiben also noch die Schlüssel des mithräischen Zrvan,[5] denen, wie oben bereits anläßlich der „Aufschließung" der Feuersphäre der Urwelt bei Anaximander[6] erwähnt worden ist, die orphische

[1] Oben Abb. 49 und 50 S. 412 f.; cf. mon. 75 TMCM II p. 236, mon. 101 ibid. p. 259 Fig. 96.

[2] Oben S. 402$_2$.

[3] Vgl. Abb. 55 nach TMCM II pl. V zu p. 346d 3°.

[4] Vgl. Abb. 60 nach TMCM II pl. VI zu p. 349 f. e 4°.

[5] cf. orac. Sibyll. VIII, 122 „*Αἰὼν κληιδοφύλαξ εἱρκτῆς μεγάλης*".

[6] Oben S. 423$_2$. In der sog. Mithrasliturgie (p. 8 Dieterich), deren Übereinstimmung mit Anaximander bereits in einem andern Punkt oben S. 365$_3$ festgestellt werden konnte, hat der „Schließer" („*συγκλείστης*") des Himmels mit seinem Hauch („*πνεύματι*" v. 19), der feurig zu denken ist („*πυρίπνοε*" v. 20), „*τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ*" (v. 18) verschlossen („*συνδήσας*" v. 17). Dieterich a. a. O. S. 64 hat richtig erkannt, daß der hier angerufene „*θεὸς δισώματος, φωτὸς κτίστης*" (oben S. 412 f.) „*πυρίπνους*" (unten S. 446$_3$), „*φωτὸς κλε[ιδοῦχ]ος*" (10$_1$ *φωτὸς κλέος* der Handschrift wirkt matt) der Zrvan der Mithräen ist. Bedenkt man dazu die oben S. 412 ff. besprochenen Vorstellungen, daß der Gott das Weltei kunstvoll geschmiedet habe, so kann man sich recht gut denken, er habe die beiden Hälften des *ᾠὸν ἀργύφεον* mit Hilfe des *συνδεσμός* (compages, mitra, rikiš šamē, oben S. 98 f.) und mit Hilfe feuriger Schlösser (*κλεῖθρα*) kunstreich aneinander geschmiedet, sodaß Phanes das Ei nicht aufgesprengt, sondern — nach Anaximander — („*ἀποκλεισθείσης*") mit dem Schlüssel „erschlossen" habe. Der Mithras von Borcovicum (oben S. 411 Fig. 48) sprengt das Ei mit dem Messer; ähnlich wohl *Χουσώρ*, der „Eröffner" in der phönizischen Kosmogonie des Mochos nach W. Robertson Smith's sehr plausibler Vermutung zu Damask. de princ. c. 125 p. 385 Kopp (cf. Encycl. Bibl. 942$_9$). Die Parallele ist deshalb nicht uninteressant, weil aus dem phönizischen Weltei (FHG III, 565 Philo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bezeichnung des Phanes als *ΚΛΗΙΣ*[1] entspricht. Der Ausdruck „*κλὴις νόου*", den Proklos anführt, zeigt, daß er aus einer späten, psychologisierenden Fassung der orphischen Theogonie[2] zitiert. Was gemeint ist, ergibt sich aus einem, wohl derselben Dichtung entnommenen Zitat des Damaskios:[3] „*ἔοικε δὲ ὁ Ὀρφεὺς τὸν Κρόνον εἰδὼς νοῦν, ὡς δηλοῖ ὅ τε σύμπας μῦθος ὁ περὶ αὐτοῦ καὶ ὁ «ἀγκυλομήτης»*." „Schlüssel des Weltgeistes" heißt also soviel als „Schlüssel des Chronos-Kronos", was auch zu der Überlieferung bei Anaximander gut paßt: Phanes, der das Weltei dem Chronos von innen her „aufschließt", ist selbst der „Schlüssel". Den zwei „Schlüsseln" des mithräischen Zrvan scheinen die durch ein im Urtext verschollenes Zitat des Jamblich[4] bezeugten „claves ad aperiendum et ad claudendum" bei Orpheus, die öffnenden und schließenden Himmelsschlüssel (*κληῖδας ἀμοιβούς*) der Dike-Ananke des Parmenides[5] zu entsprechen. Der Sinn des Symboles ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit durch Berück-

Bybl.) „*Μωτ*" hervorgeht, was HALÉVY Mel. GRAUX 387 unnötigerweise unter Annahme einer Haplographie („*ἐγένετο [ΤΟ]ΜΩΤ*") zu tehōmōt (= bab. Tihamat) ergänzt; alle älteren Erklärer transskribieren richtig *Μωτ* מות = „Tod, Totenreich" („*τοῦτό τινές φασιν ἳλυν*"), was genau dem orphischen, aus dem Urei entsprungenen „*Πλούτων ἄιδου καὶ νεκρῶν βασιλεύς*" entspricht. „*Καὶ ἀνεπλάσθη ὁμῶς ᾠοῦ σχήματι Μῶτ καὶ ἐξέλαμψεν ἥλιός τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα*" bietet eine vollständige Parallele einerseits zu der Entstehung der Gestirne aus der „aufgeschlossenen Feuersphäre" bei Anaximander (oben S. 423$_2$), andrerseits zu der orphischen Spaltung des Ureis in den Lichthimmel und die finstere, chthonische, aus den schweren Elementen (Wasser + Erde = *ἳλυς*) bestehende Unterwelt.

[1] ABEL, fr. orph. p. 199 Nr. 119 (Proklos) „*καὶ κληῖδα νόου προσειπὼν κλεῖν τε αὐτὸν* (sc. *τὸν Φάνητα*) *ἐκάλεσε τοῦ νοῦ, διότι περατοῖ πᾶσαν τὴν νοητὴν οὐσίαν* (oben S. 419$_1$ f.) *καὶ συνέχει νοερὰν ζωήν*". *ΚΛΗΙΣ* hat den Psēphos 10 + 11 + 7 + 9 + 18 = **55**; *ΝΟΟΥ* (63) gehört auch zahlensymbolisch nicht dazu.

[2] Plato Timäus 48a „*μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη*" dürfte die Deutung von Kronos-Ananke als Noûs-Ananke veranlaßt haben. Wenn freilich der Bericht des Plutarch Plat. qu. VIII 4$_3$ S. 1007 Glauben verdient, daß Pythagoras auf die Frage, was die Zeit sei, geantwortet habe „die Seele der Welt" — was ZELLER I^5 438$_2$ bestreitet —, könnte die Gleichung *Χρόνος-Νοῦς* schon auf eine altpythagoreische Schrift zurückgehen. Ein letzter Nachklang dieser Symbolverbindung ist die Bezeichnung des „Leviathan" (oben S. 390$_0$), d. h. des äußersten Umkreises der sieben Sphären (vgl. oben S. 391$_1$, 415$_4$, 422$_1$ und unten die Erklärung des Chronos als „*σφαῖρα τοῦ περιέχοντος*") als „Weltseele" (*ψυχή*) im Diagramm der Ophiten (Orig. c. C. VI 25 u. 35).

[3] De princ. p. 186 RUELLE; ABEL p. 190 Nr. 98.

[4] ABEL p. 271 Nr. 311, MARSILIUS FICINUS, De vita coelitus comparanda c. 22 „consideratu dignum est illud Jamblichi, coelestia mundana numina vires quasdam in se superiores nonnullas inferiores habere. Per has quidem effectibus nos fatalibus devincire, per illas autem vicissim solvere nos a fata quasi claves, ut inquit Orpheus, ad aperiendum habeant et ad claudendum".

[5] fr. 1$_{14}$ DIELS FVS^2 p. 114 Z. 20.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sichtigung der bereits von CUMONT herangezogenen Gleichsetzung des Chronos-*Αἰών* mit dem römischen Janus bei Messala,[1] die sich auf das Attribut der Schlüssel,[2] die Doppelköpfigkeit[3] und vor allem auf die Geste der Janusbilder, die die Zahl der Jahrestage[4] auszudrücken hatte, berufen haben muß. Die Epiklesen des Janus als „Clusi(v)us" und „Patulcius" scheinen den „claves ad aperiendum et ad claudendum" besonders genau zu entsprechen.

Solche Übereinstimmungen können natürlich nicht zufällig sein. Ich sehe ihren Grund darin, daß ursprünglich, sowie der geöffnete *δίσκος ἡλίου* in der Mithrasliturgie als Himmelspforte gilt,[5] auch die Mondscheibe als „jana" oder „janua" und zwar, den Mondphasen entsprechend, als Doppeltüre, „Janus geminus" oder *Διθύραμβος-*Δί-πυλος-Σίπυλος*, an der abwechselnd der eine und der andre Flügel offensteht, betrachtet wurde.[6] Zur „jana" gehört natürlich der Schlüssel des Öffnens (Patulcius)

[1] Lyd. de mens. IV, 1 p. 64 WÜNSCH: „*ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν Αἰῶνα νομίζει*" cf. IV, 2 p. 65. Wen Messala unter dem *Αἰών* versteht, ergibt sich aus dem Messala-Zitat bei Macrob. Sat. I, 9, 14, wo es heißt, daß Janus-Aion alles erschaffen habe und beherrsche, daß er mit Hilfe des äußersten umschließenden Himmels die schweren, nach unten strebenden Elemente Wasser und Erde, und die leichten, nach oben trachtenden Stoffe Wind und Feuer aneinander gefesselt habe. Vgl. hierzu oben S. 414$_2$, 423$_2$, 440$_7$. Siehe auch Augustin civ. dei VII, 3 (aus Varro) Janus als „omnium initiorum potens et principium deorum".

[2] ROSCHER, ML s. v. Janus B. II c. 32, 42.

[3] Vgl. oben S. 403$_4$.

[4] Plin. N. H. 34, 16: „Janus geminus a Numa rege dicatus . . digitis ita figuratis, ut trecentorum quinquaginta quinque (sic codd. e, γ) dierum nota per significationem anni, temporis et aevi se deum indicaret". Macrob. Sat. I, 9 mit Bezug auf die zu seiner Zeit übliche Darstellungsweise: „simulacrum eius plerumque fingitur manu dextera trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum retinens ad demonstrandum anni dimensionem"; dazu Lydus a. o. Anm. 1 angegebenen Ort. cf. IDELER, Chronol. 35: „Man hat den Handschriften zuwider den einen Schriftsteller durch den andern verbessern wollen, es ist aber nichts zu ändern. Plinius redet von einer uralten Bildsäule des Janus, Macrob von seiner in spätern Zeiten gewöhnlichen Darstellungsweise." WISSOWA Handb. 93 hätte nicht so zuversichtlich schreiben dürfen: „Die Tatsache, daß die Finger dieser Statue die Zahl 365 bildeten, d. h. die Zahl der Tage, die das bürgerliche Jahr der Römer erst durch Caesars Kalenderreform erhielt, zeigt deutlich die Torheit der landläufigen Ansicht, welche das Standbild für eine Stiftung des Königs Numa hielt."

[5] DIETERICH 6$_{11}$ ff.: „*ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου*" cf. 8$_{12}$ ff.: „*καὶ τοῦ δίσκου ἀνοιγέντος ὄψει . . . θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας*". Ich kann mich gut erinnern, als Kind in die untergehende Sonne immer mit dem Gefühl hineingestarrt zu haben, daß man durch dieses runde Loch, wenn man nur nahe genug herankommen könnte, wie in einen Guckkasten in den strahlenden Himmel hineinsehen müßte.

[6] Vgl. *„Philol." LXVIII, 150$_{123}$ mit den Nachträgen und S. 165$_{145a}$. Dazu die bei P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrb. d. Relig.^{3} 1905, II, 57 zitierte Stelle aus der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und des Schließens (Clusivus), d. h. Phanes als Mondsichel, wie er auf dem modenesischen Relief dargestellt ist. Wo Chronos-Zrvan zwei Schlüssel führt, ist sein ursprünglich lunarer Charakter gerade so, dem späteren Kalender entsprechend, ins lunisolare verändert, wie bei der Verdopplung der Schlange, d. h. der zweite Schlüssel gehört zum *ἀνοίγειν* des *δίσκος ἡλίου*.

Damit wäre der umständliche, aber vielleicht nicht erträgnislose Nachweis der Übereinstimmung orphischer und persischer Vorstellungen, betreffend die Gottheit der unendlichen Zeit, auf der ganzen Linie erbracht[1] und eine sichere Grundlage für das Verständnis der ältesten, noch vorhandenen Überlieferungen über Chronos als Urwesen geschaffen.

Man erinnert sich,[2] daß diese Gottheit, in der Urtriade der pherekydeischen Kosmogonie an der mittleren, also beherrschenden Stelle aufgezählt, nach dem Zeugnis des Eudem aus ihrem eigenen Samen Feuer, Wind und Wasser hervorbringt: „*τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ*[3] *γόνου πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, τὴν τριπλῆν φύσιν τοῦ νοητοῦ.*“ Eine zureichende Erklärung dieser seltsamen Überlieferung ist nie gegeben worden: wohl aber liegt ein verfehlter und überflüssiger Emendationsversuch vor, den ich nach ZELLERS wohlbegründeter Ablehnung[4] mit GOMPERZ[5] stillschweigend übergehen würde, wenn ihn nicht leider DIELS[6] in seiner, nun wohl für lange Zeit hinaus maßgebenden Sammlung durch wohlwollende Berücksichtigung im Text und in der Anmerkung der verdienten Vergessenheit entrissen hätte. Für „*ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ*“ wollte nämlich KERN in seiner Dissertation über die Theogonie des Pherekydes[7] „*ἐκ τοῦ γόνου αὐτοῦ*“ scil. *Ζάντος* lesen. ZELLER hat richtig eingewendet, daß „*αὐτοῦ*“ gar nicht auf Zeus bezogen werden könnte, da nicht dieser, sondern „Zeus, Chronos und Chthonie“

Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad: „der Mond ist das Tor zur himmlischen Stätte; wer ihm antwortet, den läßt er durch, wer ihm nicht antwortet, den regnet er wieder herab.“

[1] Verglichen hat den orphischen Chronos mit dem persischen Zrvan zuletzt GOMPERZ, Griech. Denker[2] I, 429 nach dem Vorgang von LASSALLE und RÖTH. Daß der Zusammenhang heute bewiesen werden kann, ist unstreitig das Verdienst von CUMONTS umsichtiger Sammlung und Erörterung der religionsgeschichtlichen Denkmäler der von den Römern übernommenen Mysterien der kleinasiatischen Eranier.

[2] Siehe oben S. 330 ∾ 354₂.

[3] Codd. und Edd. bieten die ungrammatische Wortstellung *τοῦ γόνου ἑαυτοῦ*. Ergänze vielleicht ⟨*τοῦ*⟩ nach *γόνου*.

[4] Phil. d. Griech.[5] Ia, 82₁.

[5] Griech. Denker[2] S. 70 Z. 19 von unten.

[6] FVS[2] p. 506 Z. 31 u. Anm. „wohl richtig KERN“. Ebenso Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897 S. 150.

[7] De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis. Berliner Dissert. 1888 S. 98.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bei Damaskios vorangehen, und daß die dieser Emendation entsprechende Vorstellung „doch gar zu ungeheuerlich" wäre. Kerns Gründe für die Annahme dieses in der Tat — selbst nach griechischen Begriffen und den auch sonst oft über alle *νόμοι* und *θέσεις* erhabenen Vorstellungen von den geschlechtlichen Beziehungen urweltlicher Götter[1] untereinander — gewiß beispiellosen Verhältnisses der beiden *γέροντες* zueinander, sind überdies völlig haltlos. Er meint, daß Zeus in der oben[2] besprochenen Aristotelesstelle unmöglich „*τὸ πρῶτον γεννῆσαν*" hätte genannt werden können, wenn Chronos am Anfang der Kosmogonie „*ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ γόνου*" die Elemente und die daraus hervorgegangene „*πεντέμυχος γενεὰ θεῶν*" erzeugt hätte. Allein, wie Diels[3] richtig bemerkt hat, handelt es sich an der fraglichen Stelle, ob man nun „*αὐτοῦ*" oder „*ἑαυτοῦ*" liest, gewiß nicht um einen regelrechten Zeugungsakt, wie er zuerst im *ἱερὸς γάμος* des Zas und der Chthonie eingesetzt wurde; der Himmelsgott kann daher, unbeschadet der vorausgegangenen kosmogonischen Tätigkeit des Chronos als *πρῶτος γεννήσας* bezeichnet worden sein, genau so wie die Orphiker den *γάμος* des Himmels und der Erde als ersten rechnen „*διὸ Φάνητος οὐκ ἔστι γάμος καὶ Νυκτὸς ἡνωμένων ἀλλήλοις νοητῶς*".[4] Die einzige Stelle, auf die man sich für die Erzeugung der Elemente aus dem Samen des Zeus berufen könnte, nämlich der orphische Vers „*Ζεὺς πνοιὴ πάντων . . . ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ*" *κτλ.*,[5] steht ebenso neben der pherekydeischen Lehre, wie die Anspielung des Kritias auf das kosmische Gestick des Chronos[6] neben dem Bericht des Theologen aus Syros von der Weltenwebe des Zeus.

Man wird daher diese ganz grundlose Änderung mit um so geringerem Bedauern fahren lassen, als nur sie allem Anschein nach Cumont, dessen Gelehrsamkeit die Stelle keineswegs entgangen ist und der sie — in ihrer verballhornten Form — ganz im richtigen Zusammenhang eingeführt hat,[7] verhindert haben dürfte, die ganze Tragweite des

[1] Vgl. die bezeichnende Stelle Sohar, tikkunim 98: „in den oberen Regionen gibt es keinen Inzest" „dort vermählt sich Bruder und Schwester, Mutter und Tochter, Vater und Sohn" (Karppe, Etude sur les origines et la nature du Zohar, Paris 1901, S. 428).

[2] S. 371 1.

[3] Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1897 a. a. O.: „hier muß also etwas Besonderes verborgen sein".

[4] Procl. in Plat. Tim. V, 293 Abel, fr. orph. Nr. 91 p. 188.

[5] Zeushymnus Abel, fr. orph. Nr. 123 p. 202 v. 5 und 9 f.

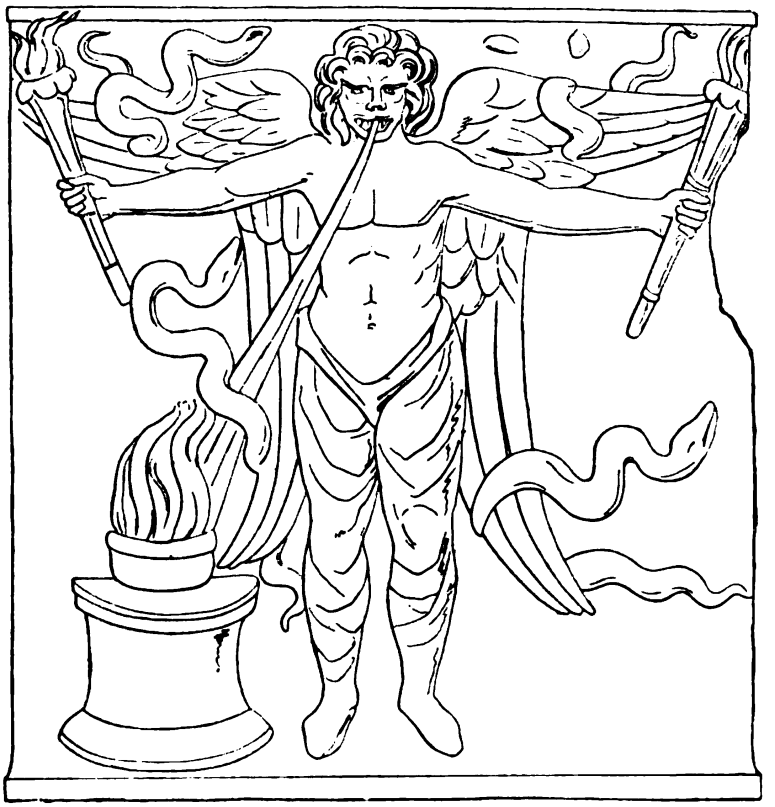
[6] Siehe oben S. 110 Text Nr. 52 und S. 387 14.

[7] TMCM I, 81 8 „Chronos . . . aurait fait sortir de la semence de Zeus le feu, l'air et l'eau".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Parallelismus zwischen dieser Stelle und den mithräischen Denkmälern des Zrvankultes zu erfassen.

CUMONT hat nämlich in einer durchaus zwingenden Untersuchung der Denkmäler[1] nachgewiesen, daß die Erschaffung des Windes, des Wassers und des Feuers durch Zrvan in den Mithrasmysterien durch ein besonderes, in der ganzen Anlage der Heiligtümer sorgfältig vorbereitetes δρώμενον zur liturgischen Darstellung kam. Schon ZOEGA[2] hatte die



Figur 56. **Zrvan erzeugt Wind und Feuer.**
Mithräisches Relief im Garten der Villa Colonna, Rom.

vielsagende Tatsache, daß an zweien der ihm bekannten Zrvanbilder[3] — seither sind noch zwei andre mit der gleichen Besonderheit gefunden worden[4] — das Löwenmaul durchbrochen gearbeitet und an eine, den

[1] TMCM I, 80 ff.

[2] Abhandl. p. 200.

[3] Mon. 39 (oben Abb. 53) und mon. 40 (oben Abb. 49).

[4] Mon. 284b cf. GSELL, Musée de Philippeville, Paris 1898 p. 49: „un petit trou rond profond de cinq centimètres est percé dans la gueule ... La statuette parait avoir les joues gonflées. Peut-être un morceau d'étoffe ou de métal, image plus ou moins

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Stein bis zur Rückseite durchziehende Bohrung angeschlossen war, beobachtet und durch den Hinweis auf das merkwürdige Relief im Garten der Villa Colonna[1] richtig erklärt. Auf dieser bis jetzt einzig dastehenden Darstellung steht der löwenköpfige Gott, ebenso wie auf dem Relief von Vienne,[2] vor einem Altar: aus seinem Munde dringt ein mächtiger Luftstrom auf den Altar ein und entfacht ein hell aufloderndes Feuer.[3] In den Händen schwingt der Gott zwei Fackeln — Sonne und Mond, wie man sie vielleicht deuten darf[4] —, die er wohl eben an dem Feuer des Altars entzündet hat. Cumont nimmt mit Zoega an, daß in Wirklichkeit auf dem in keinem Mithräum fehlenden Herd unter der Asche die Glut verborgen lag, und mit Hilfe eines durch den Mund des löwenköpfigen Gottes hindurchgehenden Gebläses das scheinbar von selbst aufflammende Feuer entfacht wurde.



Figur 57.
Zrvan erzeugt das Wasser.
Mithrasrelief aus Ostia in der Vatikanischen Antikensammlung.

Die sinngemäße Ergänzung des Reliefs Colonna mit Rücksicht auf dieses kosmogonische *δρώμενον* scheint nun ein Zrvanrelief aus dem Mithräum von Ostia[5] zu bieten, das zu Füßen des an seinen Flügeln, dem Löwenkopf, der Schlange und dem Schlüssel kenntlichen Gottes einen großen Krug zeigt, dessen Bedeutung Porphyrius[6] mit den Worten „*παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται*“ genügend erklärt. Man wird also gewiß nicht fehlgehen, wenn man den Krug als Symbol des Wassers[7] auffaßt, zumal ja Kopf und Schweif der Schlange, die den *λοξὸς δρόμος* der *φῶτα* veranschaulicht, in den Krug eintauchen und so sinnenfällig die ewig wiederkehrende *ἀνατολή* der Lichter aus dem Ozean und ihre regelmäßige *δύσις*

parfaite du souffle, était-il assujétti dans la gueule“. cf. TMCM 81 über den in Saïda (Sidon) gefundenen Zrvan (mon. 4): „Un bouchon de marbre, s'adaptant éxactement par derrière à l'ouverture, permettait ici de la rendre presque invisible“.

[1] Siehe Abb. 56 nach TMCM II, 196 Fig. 22 mon. 10b.

[2] Siehe oben S. 416 Abb. 51.

[3] Vgl. Pariser Zauberbuch TMCM II p. 57c „*ἐκ δὲ τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω*“; Myth. Vatic. ibid. p. 53 „draconem flammivomum“ und oben S. 439[4] f. über den feuerspeienden mithräischen Basilisken oder *δράκων οὐροβόρος* im Museo Chiaramonti.

[4] Vgl. oben S. 437[5] über die schlangenumwundene Fackel des Mēn.

[5] Siehe Abb. 57 nach Cumont, TMCM II, 238 Fig. 69 mon. 81.

[6] De antro nymph. 18; TMCM II, p. 40c.

[7] Denselben Krug als Symbol des Aquarius am Himmel s. Thiele, Himmelsbilder p. 67, 115; cf. Hygin, astron. 29; Macrob. I, 21, 27; Geoponica 1, 12, 35; TMCM I, 101[5]. Vgl. *„Philologus“ LXVIII S. 199 f. über den Kabur-Krug des Ea. Ein zweiter *κρατήρ*, und zwar wahrscheinlich der hier in Betracht kommende, steht mit der Schlange und dem Raben unter dem Gegensternbild des Wassermanns, dem Löwen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in das feuchte Element zur Darstellung bringen;[1] zu allem Überfluß fließt noch auf einer bolognesischen Mithrasskulptur[2] ein wahrer Schwall von Wasser aus demselben, nur umgestürzten Krug. Das entsprechende *δρώμενον* zu dem Zrvanrelief von Ostia wird man sich wohl so vorzustellen haben, daß aus der Bohrung des Löwenmaules, vor oder nach dem feuerentfachenden Hauch durch eine, gewiß sehr einfach herzustellende Vorrichtung ein Wasserguß hervorgesandt wurde.

Die auffallende Tatsache, daß der Altar des Zrvan außer auf dem Colonnarelief mit der Feuerzeugung nur noch auf dem Zrvanbild von Vienne[3] vorkommt, wo der Gott zwischen den beiden, nach der oben[4] vorgetragenen Erklärung Ahura Maçda und Angra Mainyu darstellenden, von ihm erzeugten Zwillingen steht, legt die Vermutung nahe, daß das *δρώμενον* der Feuer-, Wind- und Wasserzeugung in engster Verbindung mit der Entstehung des auf Zrvan folgenden Götterpaares stand. Diese Annahme wird in der Tat durch die schriftlichen Überlieferungen des Zrvanismus vollkommen bestätigt. Im ʿUlema-i-Islam, einer neupersischen, nach BLOCHET's[5] überzeugendem Nachweis auf eine Pehlvivorlage zurückgehenden Darstellung des zrvanitischen Systems, heißt es nämlich, nach einer allgemeinen Darlegung darüber, daß die Welt wegen der Vergänglichkeit aller Dinge auch einmal notwendigerweise erschaffen worden sein müsse, und nach der Lehre des Avesta auch erschaffen worden sei, folgendermaßen:[6]

„Quand on dit, que le monde a été créé, il convient de dire ensuite .... qui l'a créé .. Il ressort de la Loi de Zartusht que Dieu a créé

[1] CUMONT faßt die Schlange in ihrer bekannten Eigenschaft als chthonisches Tier d. h. als Symbol der Erde. Trotzdem eingestandenermaßen (TMCM I, 102) keine diesbezügliche mithräische Überlieferung für diese Deutung spricht, will ich ihre Möglichkeit nicht bestreiten. Allein sie ist jedenfalls eine Überdeutung der sicher (oben S. 388 ff., 431 ff.) astral aufzufassenden Schlange, — das sicherste Anzeichen dafür, daß der Symbolismus ursprünglich, wie bei Pherekydes nur drei Elemente umfaßte. Wenn die Erde mit hereingezogen wurde, kann sie auch durch den Krug an sich — abgesehen von dem Wasser darin — vertreten worden sein. cf. ABEL, fr. orph. Nr. 165 p. 218 „*τὴν δὲ γῆν ὥςπερ ἀγγεῖόν τι .. ὑπολαμβάνοντες κτλ.*"

[2] CUMONT Nr. 107.

[3] Siehe oben S. 416 Abb. 51.

[4] S. 417.

[5] Revue de l'histoire des religions 37 B. 1898 S. 24 ff. Der geläufige Name „die Lehrer des Islam" hat keine Beziehung auf den Inhalt, sondern führt bloß die ersten Worte des Textes: „les docteurs de l'Islam posèrent un jour quelques questions concernant la connaissance de la Religion .. le Mobed des Mobed (d. h. der *ἀρχίμαγος* der Zendiks oder Zrvaniten) répondit" etc. Ich zitiere den Text nach BLOCHETS Übersetzung, da mir die deutsche Ausgabe von VÜLLERS nicht zugänglich ist.

[6] BLOCHET a. a. O. S. 41.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

toutes les choses du Temps et qu'il est le créateur du Temps.[1] [Mais] le Temps n'a point de bornes, on ne voit ni sa fin ni son commencement. Il a tousjours existé et il existera tousjours. Aucune personne douée d'intelligence ne dira: d'où le Temps a-t-il été créé? Personne n'a jamais existé avec toute la majesté qu'il possède, aussi le nomme-t-on le créateur parce qu'il n'a pas eu de création.

Puis il a créé le Feu et l'Eau; quand il les fit se rencontrer, Ormazd naquit."

Ich brauche kaum darauf zu verweisen, wie genau dieses „quand il les fit se rencontrer"[2] zu dem Zitat des Eudem[3] aus Pherekydes paßt, wo es heißt: „*ἐξ ὧν* (sc. aus Feuer, Wasser und Wind) *ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων .... ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν*," und wie gut diese Vorstellung den in der Überschrift der pherekydeischen Kosmogonie ausgedrückten Begriff der „Göttermischung"[4] (*ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ*) veranschaulicht. Natürlich ist nicht daran zu denken, daß dieser Mythus von der Entstehung der Götterzwillinge durch Mischung der Elemente eine unabhängige Parallelversion zur Legende von ihrer Geburt aus dem kosmischen Ei darstellen könnte. Der Zusammenhang der beiden Vorgänge ergibt sich vielmehr mit größter Wahrscheinlichkeit aus orphischer Überlieferung, wo einerseits der bei Bakchylides mit Chronos gepaarten Nyx der „*ζωογόνος κρατήρ*" zugeschrieben,[5] andrerseits das Weltei mit einer aus allen vier Elementen zusammengebrauten Mischung[6] erfüllt gedacht

[1] BLOCHET sagt a. a. O. p. 41₂: „on peut lire de deux facons «âfrîdgâr zamân est» = «le Temps est le créateur» ou «âfrîdgâr-i zamân est» = «il est le créateur du Temps»; rien n'indiquant la vraie lecture". Es ist klar, daß man sich unter diesen Umständen nur an den Sinn halten kann; da der Satz ausdrücklich als zoroastrische d. h. antizrvanitische Lehre bezeichnet ist, muß ohne Zweifel die zweite Lesung gewählt werden, abgesehen davon, daß die andere, von BLOCHET in den Text gesetzte keinen Sinn, sondern eine contradictio in adiecto („Dieu a créé toutes les choses du Temps et le Temps est le créateur") ergibt. Der nächste Satz bringt die zrvanitische Einwendung gegen die Lehre, daß Maçda die Zeit erschaffen habe, es muß daher entweder ein Satz wie „darauf antworten aber die Zendiks", „andere dagegen sagen" etc. oder doch wenigstens eine Adversativpartikel ausgefallen sein.

[2] Auch nach dem System des persischen Gnostikers Mazdak (Schahrastani I, 291 trad. HAARBRÜCKER) entsteht der „Ordner des Guten" und „der Ordner des Bösen" durch Mischung der drei Urelemente. Vgl. den sethianischen „*λόγος περὶ κράσεως καὶ μίξεως*" Hippol. V, 21 p. 210₃₉.

[3] Siehe oben S. 354₂.

[4] Oben S. 329₅.

[5] ABEL p. 181 fr. 73 (Proklos): „*τὸν δὲ κρατῆρα τὸν ζωογόνον τῇ Νυκτί*" κτλ.

[6] In der von „Apion" (s. oben S. 398₃) zitierten orphischen Kosmogonie (ABEL fr. 37 f. p. 160 f.) ist das Ei mit der *τετραγενὴς ἔμψυχος οὖσα ὕλη* erfüllt. Die Elemente sind „*ὥσπερ ἐν χώνῃ*" ineinander geschmolzen und bilden eine *κριτικὴ σύστασις*. Phanes

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wird. Der vollständige Mythus muß also erzählt haben, wie Chronos kunstvoll die silbrige Schale des Welteis schmiedet,[1] indem er beide Hälften mit festen Schlössern aneinanderschließt;[2] dann mischt er — genau wie der platonische Demiurg des Timäus im *κρατήρ* die Weltseele braut[3] — im kosmischen, auf dem ostiensischen Relief[4] dargestellten Krug, wie in einem Schmelztiegel,[5] die eben erzeugten Elemente durcheinander und füllt das *μῖγμα* in das Ei, aus dem dann in der Folge die Triade des lichten, des dunklen Gottes und des schimmernden Mittlers[6] geboren wird. Die Rezepte zur Herstellung des magischen Eies, „quo facias tonitrua et coruscationes",[7] die die Alchemisten als Erbteil von den eigentlichen „Magiern" überkommen haben dürften, legen die Annahme nahe, daß am Schluß des ganzen *δρώμενον* auch ein pyrotechnisch künstlich hergerichtetes Ei auf dem Altar[8] erschien und, in der Glut zerspringend, mit täuschendem Flammenschein den Adepten die Geburt des göttlichen „Leuchters" vortäuschte. Endlich bietet der auf dem mithräischen Relief von Vienne[9] vor Zrvan und seinen eben geborenen Zwillingssöhnen aufgestellte Altar eine sehr aufklärende Illustration zu einem schon von den christlichen Zeitgenossen der Zendiks nicht mehr verstandenen oder vielleicht absichtlich verdrehten Dogma des zrvanitischen Systems. Nach Eznig von Goghp[10] hat nämlich der Urgott der Magier, Zrvan, den

der das Ei zerbricht „procedens discretionem quattuor elementorum dedit, et ex duobus, quae prima sunt elementis fecit coelum, ex aliis autem terram" (Ps.-Clementin. Recogn. X, 30 ABEL p. 162). cf. BERTHELOT, Coll. alch. gr. II, 20: „*τὸ ᾠὸν ἐκάλεσαν τετράστοιχον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ κόσμου μίμησιν περιέχον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐν ἑαυτῷ.*"

[1] Siehe oben S. 412 f. und die S. 442[1] zitierte Stelle aus Messala.

[2] Siehe oben S. 423[2] und 440[6].

[3] Timäus 41 D „. . *πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κερανν*ὺς *ἔμισγε, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο κτλ.*" Vgl. „*Ζεὺς . . πάντων κεραστής*" in dem Fragment aus dem sog. kleineren *Κρατήρ* des Orpheus ABEL p. 217 v. 13. Auch hier ist wieder eine Schöpfertätigkeit des Chronos auf Zeus übertragen.

[4] Fig. 57 S. 446.

[5] Siehe oben S. 448[6].

[6] Siehe oben S. 418 f.

[7] So in dem oben S. 411[0] zitierten Rezept des Averroes nach Aufzählung der für das „ovum philosophorum" per „vias contrarias et varias operationes, quas prius vocavi 'claves artis'" zu verwendenden Ingredienzen.

[8] Vgl. die bekannten Vasenbilder mit dem auf dem Altar liegenden Ei der Leda, oder besser noch das Berliner Vasenbild Nr. 2430, wo in dem auf dem Altar liegenden Ei ein männliches Kind (nach BENNDORF bei REICHEL, Vorhell. Götterkulte S. 50 ein Eros) sichtbar ist.

[9] S. 416 Fig. 51.

[10] Siehe oben S. 415[4]. Seine „Refutatio" ist zwischen 441 und 449 n. Chr. geschrieben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Hormizd schon als Greis — was sich für ein anfangsloses Wesen übrigens von selbst versteht, in der zrvanitischen Lehre aber durch das Prädikat „alterslos“ [1] bedeutungslos geworden war — durch tausendjähriges „Opfern“ erzeugt. Dieselbe Lehre bekämpft schon der Bischof von Mopsūhestia in Kilikien, Theodoros, in seiner verlorenen, offenbar gegen die Kulte der kilikischen Pyraithen gerichteten Schrift „*περὶ τῆς ἐν Πέρσιδι μαγικῆς*“, aus der Photios [2] folgendes anführt: „*ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ προτίθεται τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὅ Ζαράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζουρουάμ, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὡρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν, καὶ περὶ τῆς αὐτῶν* (sc. des Hormisd und des Ahriman) *αἱμομιξίας.* [3] *καὶ ἁπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεὶς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ.*“ Der arabische Doxograph asch-Schahrastani [4] endlich berichtet als Theogonie der zrvanitischen Madschûs (Magier), daß Zarwân, das größte und erste Wesen, aufgestanden sei [5] (offenbar aus seiner urewigen Ruhe) und 9999 Jahre „gemurmelt“ habe, um einen Sohn zu erhalten; „das sei aber nicht geschehen, da habe er mit sich selbst geredet und überlegt und gesagt: vielleicht ist diese Welt nichts; da sei“ — also offenbar im 10000sten Jahr — „Ahriman aus diesem Zweifel und Hurmuz aus seinem Wissen entstanden, sodaß sich beide auf einmal im Mutterleib befanden“ etc. Dieses rätselhafte Murmeln erklärt sich überaus einfach aus der Nachricht des Herodot, [6] daß die Magier bei der Opferhandlung den *λόγος* der „Götterzeugung“, die „*θεογονίη*“ psalmodieren. Was das angebliche „Opfer“ anlangt — schon die christliche Polemik [7] hat die Absurdität des Gedankens, daß der erste und oberste Gott ein „Opfer“ darbringt, geschickt ins Lächerliche gezogen —, so ist der armenische Ausdruck in seiner wörtlichen,

[1] Vgl. oben S. 422[6].

[2] Bibl. 81, I p. 63 BEKKER.

[3] Was hier gemeint ist, läßt sich nicht ganz bestimmt sagen. Zweifellos handelt es sich um irgend einen Mythus, der das Grundproblem des Parsismus — die Vermischung von Licht und Finsternis, Gut und Übel (cf. Schahrastani I, 276, 278, 282) — zu erklären bestimmt war. Ob es sich aber — wie RAPP annahm — um eine geschlechtliche *αἱμομιξία* der beiden Zwitterwesen (vgl. oben S. 420[1], 421[3]) handelt, oder um eine, mit dem Vertrag der beiden Mächte (Schahrastani I, 279; DARMESTETER vergleicht hierzu den Vertrag zwischen Gott und dem Teufel im deutschen Märchen, SIMROCK, Handb. der deutschen Mythol.[4] p. 54) verbundene Blutbundceremonie, wage ich nicht zu entscheiden.

[4] Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastani, Religionsparteien und Philosophenschulen trad. HAARBRÜCKER, Halle 1850 I p. 277. Das unschätzbare, überaus reichhaltige und zuverlässige Werk ist im 11. Jahrhundert n. Chr. geschrieben.

[5] Vgl. unten über die Chronosepiklese „*στάς, ἑστώς, στησόμενος*“.

[6] I, 132.

[7] Vgl. die Akten des Adhur-Hormizd trad. NÖLDEKE, Festgruß an ROTH p. 36.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht kultischen, sondern magischen Bedeutung „zaubern" zu verstehen; ebenso bezieht sich griechisch „*σπένδων*" einfach auf die kosmischen „Güsse", die Zrvan in dem oben geschilderten *δρώμενον* auf den vor ihm stehenden Altar herabsendet. Das „Murmeln" der *θεογονίη* endlich ist ohneweiters als die zauberische Leitung der Liturgie durch das schöpferische „Wort" der „Götterzeugung" zu verstehen.

Den Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung sehe ich in den bezeichnenden Angaben, daß das „Opfern", „Zaubern" und „Murmeln" des Zrvan ein „großes" oder „Weltjahr" — 1000 Jahre nach der armenischen, 10000 nach der arabischen Quelle[1] — gedauert habe. Schon CUMONT[2] hat nämlich mit richtigem Blick die Beziehung des *δρώμενον* von der Wasser-, Luft- und Feuerzeugung des Zrvan auf die mit der allegorischen Gestalt dieses Gottes in engster Verbindung gedachten Jahreszeiten[3] erkannt. Astrologische Texte,[4] die zweifellos ein sehr altes orientalisches System[5] wiedergeben, stellen eine ganz eigenartige

[1] Nach der ursprünglichen persischen Lehre umfaßt das „große Jahr", die „Zeit der langen Herrschaft" (Zrvan daregho quadhata) 12000 Jahre, jedes Millenium beherrscht von einem Tierkreiszeichen. Andere Angaben über die Länge des großen Jahres bei Censorin de die nat. 28, 11; DIELS, Doxogr. 363 f.; KROLL, Procl. in remp. II, 386.

[2] TMCM I, 81: „peutêtre, comme le prétend un mythographe du moyen âge" (Myth. Vat. III, 1_8 werden auf Kronos die „temporum varietates, elementorum intemperies" zurückgeführt) „voulait on marquer, que l'alternance des saisons amène les excés contraires des forces naturelles".

[3] Siehe oben S. 395 und 431_8.

[4] Rhetorios bei BOLL, Cat. codd. astrolog. Florent. p. 143 l. 20: „*ἐν ταύτῃ οὖν τῇ τριζωδίῳ* (♈ ♉ ♊) *ἀπαρτίζεται τὸ ἔαρ ὅ ἐστιν ἀήρ.*" Z. 29 „*ἐν ταύτῃ οὖν τῇ τριζωδίῳ* (♋ ♌ ♍) *πληροῦται τὸ θέρος ὅ ἐστι πῦρ*". S. 144 Z. 1: „. . *τὸ μετόπωρον ὅ ἐστι γῆ* . ." Z. 20: „. . *ὁ χειμερινὸς ἀὴρ ὅ ἐστιν ὕδωρ*". Hierzu die pythagoreische Theorie der Jahreszeiten Diog. Laert. VII, 1, 26: . . . „*ὧν* (sc. *θερμοῦ* [*καὶ ψυχροῦ καὶ ξεροῦ καὶ ὑγροῦ*) *κατ' ἐπικράτειαν θερμοῦ μὲν θέρος γίνεσθαι, ψυχροῦ δὲ χειμῶνα, ξεροῦ δὲ ἔαρ καὶ ὑγροῦ φθινόπωρον*". Zu diesen von CUMONT, TMCM I, 92_2 gesammelten Stellen vgl. noch CRAMER, Anecd. Paris. I, 327_{31}, wo Norden und Wasser, Westen und Erde, Osten und Feuer, Süden und Luft einander gleichgesetzt werden.

[5] Ausführlich erhalten, soviel ich sehe, nur in spätjüdischer Überlieferung: vgl. Sepher Yezirah (8.—9. Jahrh. n. Chr.) c. III, trad. KARPPE a. a. O. p. 149 f.: „trois lettres fondamentales א, מ, ש: . . . trois principes dans l'univers représentant l'air (אֲוִיר) l'eau (מַיִם) et le feu (שׁ). . . . trois principes dans l'année: la chaleur, le froid, et l'humidité; la chaleur est tirée du feu, le froid est tiré de l'eau; l'humidité est tirée de l'air . . ." Sohar II, 23b und 24a. trad. KARPPE a. a. O. p. 503: „les quatre points cardinaux s'unirent lors de la création aux quatre éléments: feu, air, eau, terre; et c'est de ce mélange que Dieu forma le corps de l'Adam kadmôn" (= *πρωτόγονος* = Makrokosmos in menschlicher Gestalt, entspricht ungefähr dem Welt-zōon im Timäus) „R. Simon ajoute: les quatre élements sont le mystère premier de toute chose . . . le feu,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gleichung zwischen den vier Kardinalpunkten des Himmels, den vier Jahreszeiten und den vier Elementen her. Die Sonnenglut des Sommers gilt als himmlisches Feuer, die Regenflut des winterlichen *χεῖμα* als Wasser, die Frühlingsäquinoktialstürme vertreten in diesem Schema den Wind. Die Erde, die bei Pherekydes unter den Schöpfungen des Chronos nicht genannt ist und mit den wechselnden Klimaten des Jahres auch nur in einen höchst gezwungenen Zusammenhang gebracht werden kann, ist sicher erst nachträglich beim Übergang vom alten System der drei Jahreszeiten[1] zur späteren Vierzahl, so gut oder so schlecht es ging, eingefügt worden. Diesen drei Jahreszeiten und Elementarperioden des gemeinen Jahres aber entsprechen drei elementare Apokatastasen[2] der Welt im „großen Jahr", ein Weltensommer allgemeiner *ἐκπύρωσις*, ein Weltenwinter vollständiger *ὑδάτωσις* — der sog. *κατακλυσμός*[3] —, endlich

l'air, l'eau et la terre sont les racines premières du monde . . . ils sont distribués aux quatre coins cardinaux, le nord, le sud, l'est, l'ouest." Le feu appartient au nord, l'air à l'est, l'eau au sud, la terre à l'ouest" . . . Le feu est à gauche" (vgl. oben S. 410$_0$) „au nord, parce que dans le feu la force de la chaleur et la secheresse dominent; et le nord, qui est son contraire, se mélange avec lui pour ne faire qu'un. L'eau est à droite, au sud etc." Folgen alchemistische Spekulationen über die Entstehung der Metalle aus den Elementen. Nach manichäischer Tradition (FLÜGEL, Mani S. 12) hat das weiter unten besprochene und abgebildete kubische Welthaus eine Mauer des Feuers, eine Mauer des Windes und eine des Wassers, die vierte Seite ist offen zu denken, worüber unten mehr.

[1] *ἔαρ, θέρος, χεῖμα* bei Homer (*Γ* 3 *τ* 519 *η* 118), ebenso bei Hesiod *ἔργ.* 448 ff.; Aeschyl. Prometh. 453, ebenso bei den Orphikern. Drei Jahreszeiten bei den Ägyptern Diodor I, 11, 16, 26; bei den Germanen Tac. Germ. 26. Über das ganze System s. IDELER, Chronol. I, 243—250. Vgl. hierzu die bei Serv. ad Virgil. (Georg. I, 34 aus der Apokalypse des Empedotimos angeführten drei Himmelspforten „unam ad signum scorpionis, alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum, tertiam inter aquarium et pisces."

[2] Die persische Apokatastenlehre knüpft an die oben S. 430 f. besprochene Allegorie vom Wagen des Chronos an.

[3] Die Stellen über den Weltenwinter und Weltensommer findet man mit dem bekannten Fragment des Berossos, das Seneca, quaest. nat. III, 29 aus der Meteorologie des Posidonios zitiert, zusammengestellt und kritisch besprochen von BIDEZ, Bérose et la grande année, Mélanges PAUL FRÉDÉRICQ, Brüssel 1904 p. 9—17. Als tropische Punkte des Weltjahrs werden Löwe und Wassermann (bezw. statt des Wassermanns der Krebs als *ὑδατώδης ζῴδιον* — natürlich wegen des zwischen Krebs und Löwe gelegenen Bechersternbildes [oben S. 446$_7$] — und Haus des Mondes, neben dem Löwen als Haus der Sonne) oder, nach der Widderrechnung, Krebs und Steinbock angenommen. Statt des Wassermanns findet man auch die Fische genannt. Zur Veranschaulichung des Gedankengangs führe ich Olympiod. zu Aristot. met. I, 14, 351a, 19: 111, 28 STÜVE (cf. Psell. de omnifaria doctrina c. 129 MIGNE, PG 122, 765) in extenso an: „*συμβαίνει δὲ τοῦτο τὴν θάλατταν ἠπειροῦσθαι*" (vgl. Anaximander Nr. 27 DIELS FVS[2] p. 16 f.) „*καὶ τὴν ἤπειρον θαλαττοῦσθαι διὰ τὸν μέγαν καλούμενον χειμῶνα, καὶ τὸ μέγα θέρος· μέγας δέ ἐστιν ὁ*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ein Weltenfrühjahr allverheerender Stürme.[1] Die Erzeugung von Wasser, Wind und Feuer durch Zrvan akarana-*Χρόνος ἄπειρος* entspricht also an und für sich genau dem „1000" oder „10000"jährigen „Zaubern", sie

---

χειμών, ἡνίκα πάντες οἱ πλάνητες ἐν χειμερινῷ ζῳδίῳ γένωνται ἢ Ὑδροχόῳ ἢ Ἰχθύσι· μέγα δέ ἐστι θέρος, ὅταν πάντες ἐν θερινῷ ζῳδίῳ γένωνται ἢ Λέοντι ἢ Καρκίνῳ· ὥσπερ γὰρ ὁ ἥλιος μόνος ἐν λέοντι μὲν γινόμενος ποιεῖ θέρος, ἐν Αἰγοκέρωτι δὲ χειμῶνα· καὶ οὕτω γίνεται ὁ ἐνιαυτός . . . τοιαύτη οὖν ἐστιν ἡ διὰ πολλοῦ χρόνου πάντων τῶν πλανήτων γινομένη τάξις, ἥτις ποιεῖ τὸν μέγαν ἐνιαυτόν". Die wichtige Nachricht über die Apokatastasenlehre des Philolaos (DIELS FVS² p. 237 Z. 33 ff.) ist in ihrem gegenwärtigen Zustand (Aet. II, 5, 3 ∾ Stob. I, 418: „*Φ. διττὴν εἶναι τὴν φθορὰν τοῦ κόσμου, τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος τὸ δὲ ⟨ἐξ⟩ ὕδατος σεληνιακοῦ περιστροφῇ τοῦ ἄέρος ἀποχυθέντος*") nicht nur „unklar" (ZELLER I⁵, 442₁), sondern — ungeachtet des ohne Grund eingefügten ⟨ἐξ⟩ — einfach sinnlos, da erstens trotz des bekannten Charakters des Mondes als feuchten Planeten, ein wirkliches „Mondwasser" nirgends bezeugt ist (nach Ptolem. Tetrabibl. I, 4 zieht der Mond im Gegenteil seine Feuchtigkeit von der Erde auf), zweitens aber unerfindlich ist, wie dieses Wasser „*περιστροφῇ τοῦ ἀέρος*" verschüttet werden kann. Ich vermutete ursprünglich, daß von einer dreifachen *φθορά* (1. „*ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος*", 2. „*ὕδατος σεληνιακοῦ* (?) *ἀποχυθέντος*", 3. *περιστροφῇ ἀέρος* [vgl. die folg. Anm.]) die Rede war. Der Vergleich einer persischen Überlieferung zeigt mir jedoch, daß die beträchtlichen Korrekturen, die diese Auffassung mit sich brächte, unnötig sind, und bloß ein Wort aus der Reihenfolge geraten ist: Bundahesh c. XIII, übersetzt von WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. S. 76, heißt es: „vom Mond her wehen allerorten zwei Winde . . wenn der nach oben gehende weht, ist Flut, wenn der nach unten gehende weht, so ist Ebbe." Nach dieser sehr plausiblen Erklärung lese ich also: „*Φ. διττὴν εἶναι φθορὰν τοῦ κόσμου, τὸ μὲν ἐξ οὐρανοῦ πυρὸς ῥυέντος*" (cf. Capitolin. Marc. Anton. 13 „ignem de coelo lapsurum finemque mundi affore") „*τὸ δὲ ὕδατος περιστροφῇ τοῦ ἀέρος σεληνιακοῦ ἀποχυθέντος*" = „das einemal, wenn Feuer vom Himmel fällt" (cf. Bundahesh 31 den die Ekpyrose bewirkenden Meteorfall), „das andremal, wenn Wasser, infolge des umgewendeten Mondwindes [über die Welt] ausgeschüttet wird". Die beiden Wendepunkte des großen Jahres entsprechen der Benennung „Arad Gibil" „Herabkunft des Feuers" (= Sternschnuppenfall der Perseiden, WINCKLER AO VII, 1 p. 35; babyl. Kultur Leipzig 1902 S. 53) für die Sommersonnenwende, dem Namen „Fluch des Regens" für den Wintersonnwendmonat (HOMMEL, Aufs. und Abhandl. S. 355) im babylonischen Kalender.

[1] Das „diluvium venti" ist bis jetzt nur aus syrischen Quellen bekannt. Vgl. [Melito] § 12 Corp. Apolog. IX, 432: „etenim aliquando fuit diluvium venti et . . homines occisi sunt aquilone vehementi et relicti sunt iusti ad demonstrandum veritatem. Rursus alio tempore fuit diluvium aquarum etc."; dazu das „Buch der Biene" des Salomo von Basra ed. BUDGE, Anecd. Oxon. Sem. Ser. vol. I, 2; Oxford 1886 S. 40 f. über die „windflood", die zur Bestrafung der Turmbauer herabgesandt wird, weil sie sich vor einer neuen Sintflut auf dem himmelhohen Turm geborgen fühlten; endlich die syr. „Schatzhöhle" ed. BEZOLD S. 32 „God opened the storehouses of wind". GRUPPE, Handb. 1490₁, Gr. Kulte und Mythen I, 695 f. vermutet, daß auch ein Weltuntergang durch Erdbeben angenommen wurde. Die Annahme kann stimmen, allein es versteht sich von selbst, daß auch hier die vierte Apokatastase ein später, eigentlich sinnwidriger Einschub wäre. Die mythologischen und eschatologischen Vorstellungen, die sich an den kosmischen Zyklus Feuer, Wasser, Wind knüpfen, hoffe ich anderswo ausführlich zu behandeln.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist gleichbedeutend mit der Erschaffung des ins Unendliche hinein weiterrollenden Zyklus der Elementarperioden oder Weltjahreszeiten, mit der Einsetzung des „großen Jahres", des „Zrvan dareghô quadhata", mit dem Übergang von der „Ewigkeit" vor aller Zeit zum regelmäßigen Kreislauf der saecula saeculorum. Daß dieser Gedankengang auch dem Pherekydes vollkommen bewußt war, zeigt eine einfache Aufstellung der in Betracht kommenden *ψῆφοι*. Es ergeben nämlich die Worte:

ΠΝΕΥΜΑ (16 + 13 + 5 + 20 + 12 + 1) 67,
ΠΥΡ (16 + 20 + 17) 53,
ΥΛΩΡ (20 + 4 + 24 + 17) . . . . . 65 Einheiten,

demnach zusammen mit dem oben[1] festgestellten *ψῆφος* für *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (81) oder *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) 181,

alles in allem die Zahl der Tage im Jahr **366**. Daß sich nicht geradeaus 365, die auch im persischen Kult[2] bedeutungsvollen Tage des regelrechten Sonnenjahres, sondern die Tageszahl eines — in Persien unbekannten — Schaltjahrs[3] ergeben, wird man der sehr gefügigen, aber doch nicht allmächtigen ratio numerorum des griechischen Textes wohl zugute halten müssen. Ohne Zweifel hat sich für die Abweichung a posteriori eine sehr tiefsinnige Rechtfertigung gefunden.[4] Daß ein Zufall vorliegen könnte, ist deshalb ganz ausgeschlossen, weil sich der gleiche zahlensymbolische Hinweis auf das Jahr durch die ganze Erzählung von den durch Chronos geschaffenen Göttergenerationen hindurchzuziehen scheint.

Es liegt sehr nahe, und ist auch längst angenommen worden,[5] daß Pherekydes aus der Mischung der drei Elemente „*κατ' ἐπικράτειαν ἑκάστου*" je ein Geschlecht von Wasser-, Luft- und Feuergottheiten entstehen ließ, die dann zusammen mit dem später zu besprechenden Geschlecht der Ophioniden und den olympischen Sprößlingen aus dem *ἱερὸς γάμος* des Zas und der Chthonie-Hera die „*πεντέμυχος γενεὰ θεῶν*" vollzumachen hatten. An Namen sind für diese Göttergeschlechter leider

[1] S. 347 und 422.

[2] Vgl. oben S. 336 über *ΣΑΡΔΙΝ* (365). Dazu die Beschreibung der Prozession der heiligen Wagen bei Curtius Rufus III, 3, 9: „magos trecenti et sexaginta quinque iuvenes sequebantur . . diebus totius anni pares numero; quippe Persis in totidem dies descriptus est annus".

[3] Die Perser schalteten alle 120 Jahre einen 30tägigen Monat ein. In die Diskussion der kontroversen Stelle des Censorin 18 über den alle Olympiaden eingeschalteten Tag bei den Griechen braucht hier nicht eingegangen zu werden.

[4] Vgl. vielleicht oben S. 423$_1$ die orphische Chronosepiklese „*ἄπαξ ἐπέκεινα*" und unten S. 461$_6$.

[5] Vgl. Zeller I^5, 82$_2$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nur ganz wenige überliefert: von Wassergöttern allein der *Ὠγενός*,[1] der dem iranischen „Apam napat", dem „Nabel der Gewässer",[2] auf den mithräischen Denkmälern[3] als Neptunus (= napat) und als „Oceanus" bezeichnet, entsprechen muß; von Feuergöttern — nach dem Ebenbild des auf dem Osterburkener Mithrasrelief in Gestalt des Hephaistos mit Exomis und Hammer dargestellten Atar und der untergeordneten Inkarnationen,[4] des Feuers Beriçicavan, des Feuers Vohu freyân, des Feuers Urvaçist, des Feuers Vaçist (Blitz), des Feuers Çpaênist, des Feuers Vahram, Gusaçp, Burcin Mithro etc. — ist kein einziger genannt; nur von den Windgöttern — deren Darstellungen[5] in den Mithräen überaus häufig sind — werden eine Reihe als Wächter der Unterwelt[6] genannt: „. . *Φυλάσσουσι δ'αὐτὴν* (sc. *ταρταρίην μοῖραν*) *θυγατέρες Βορέου Ἅρπυιαί τε καὶ Θυέλλα.*"[7] Was die Töchter anlangt, so fällt auf den ersten Blick die inkongruente Mehrzahl der „Harpyien" gegenüber der Einzahl „Thyella" auf. Der Vater Boreas andrerseits kann nicht wohl ohne die übrigen Gefährten genannt gewesen sein, die von ihrem *μυχός*, der „Höhle der Winde"[8] aus in alle Richtungen der Welt hinausbrausen. Zieht man zur Ergänzung die ältesten Nachrichten über die grie-



Figur 58.
Mithräischer Okeanos (Apam napat).



Figur 59.
Mithräische Darstellung eines Windgottes.

[1] fr. 4 DIELS, FVS[2] p. 508 Z. 24.

[2] So — „nâbhiḥ apam" — in der Sanskritübersetzung des Neriosengh (vgl. WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. S. 182; HOMMEL, GGGAO 209$_0$; *„Philol." LXVIII S. 150$_{122}$).

[3] Abb. 58 nach CUMONT, TMCM II p. 426 Fig. 360 und unten Abb. 60.

[4] Bundahesh c. 17 trad. WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. S. 85.

[5] Vgl. Abb. 59 nach CUMONT, TMCM II, p. 423 Fig. 353.

[6] Die Vorstellung der winddurchbrausten Unterwelt (vgl. die Beschwörung „*ἀναρίπτει ἀνέμους ἐκ γῆς*! „Berliner Zauberpapyrus I, 99 ed. PARTHEY, Abh. Berl. Ak. d. Wiss. 1865 S. 122), wie sie noch bei Dante in seiner Schilderung des Kreises der Lussuriosi fortlebt, des homerischen (*Θ* 13) und hesiodeischen (Theog. 119, 682) *Τάρταρος ἠερόεις* wird man sich am ehesten aus der Auffassung der Seelen als Windgeister (cf. Homer *υ* 63 und 77; E. H. MEYER, Myth. der Germ., Straßb. 1903, S. 74 f.; BRANDT-ELLIS, Popular antiquities 1890 III, 68; WUTTKE, Deutscher Volksaberglauben[3] S. 756; ROHDE, Psyche[2] II, 264$_{12}$; Rhein. Museum 50 B. 3 ff.; GRIMM, Deutsche Myth.[4] 528) erklären dürfen. Sie bereitet die früh in der jonischen Philosophenschule auftauchende Vorstellung der von der Luft getragenen „*γῆ μετέωρος*" wirksam vor.

[7] fr. 5 DIELS FVS[2] p. 509 Z. 18 ff.

[8] Über diese fast überall wiederkehrende, durch ANDERSENS Märchen volkstümlich erhaltene Vorstellung s. GRUPPE, Handb. 845$_9$; MILLS, Tree in Mythol. 46.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

chische Windrose heran, so findet man in bester Übereinstimmung mit der pherekydeischen Dreiteilung des Jahreslaufes bei Hesiod und Akusilaos[1] drei Hauptwinde *BOPEAΣ*, *ZEΦYPOΣ* und *NOTOΣ* — die bezeichnenderweise bei den Orphikern einen Kult genießen[2] — angenommen. Damit dürfte die Lücke bei Pherekydes vollständig ausgefüllt sein, denn

[*NOTOΣ* (13 + 15 + 19 + 15 + 18) = 80
ZEΦYPOΣ (6 + 5 + 21 + 20 + 17 + 15 + 18) = 102]
BOPEAΣ (2 + 15 + 17 + 5 + 1 + 18) = 58, dessen Töchter, die
APΠYIA[ι][3] (1 + 17 + 16 + 20 + 9 + 1) = 64 und die
ΘYEΛΛA (8 + 20 + 5 + 11 + 11 + 1) = 56
ergeben den *ῥῆγος* des Jahreskreises oder
besser der Grade an der Windrose **360**

als Summe von 30 Buchstaben, entsprechend dem 360tägigen aus zwölf dreißigtägigen Monaten bestehenden altgriechischen Jahr.[4] Eine isopsephische Gruppe von Wasserwesen würde sich bei einigem Fleiß aus überlieferten mythischen Namen wohl zusammenstellen lassen, ohne daß doch bei dem Mangel an Anhaltspunkten in der Überlieferung eine Gewähr dafür geboten wäre, daß irgend eine Lösung des Problems der verlorenen, bei Pherekydes um Ogenos versammelten Gruppe[5] wirklich entspräche. Günstiger liegt die Sache bei den Feuergottheiten. Ihr Charakter ist aus der Rolle, die ihnen der Zusammenhang der pherekydeischen Theogonie zuweist, mit ziemlicher Sicherheit zu erkennen. Sie müssen nämlich erstens unter Führung des Zeus und Chronos Seite an Seite mit den Wind- und Wasserwesen gegen die Schlangenfüßler

[1] DIELS, FVS[2] p. 516 Z. 15 ff. Nr. 30 Schol. Hes. Theog. 379: „*ἀργέστην Ζέφυρον Βορέην τ'αἰψηροκέλευθον καὶ Νότον· Ἀκουσίλαος δὲ τρεῖς ἀνέμους εἶναί φησι κατὰ Ἡσίοδον Βορρᾶν, Ζέφυρον καὶ Νότον· τοῦ γὰρ Ζεφύρου ἐπίθετον τὸ «ἀργέστην» φησίν*". Die Form *BOPEHΣ* (2 + 15 + 17 + 5 + 7 + 18) = **64** − *APΠYIA*; *APΓEΣTHΣ* (1 + 17 + 3 + 5 + 18 + 19 + 7 + 18) ergibt **88**.

[2] cf. Orph. hymn. LXXX an Boreas, LXXXI an Zephyros, LXXXII an Notos.

[3] Der offenbar unrichtige Plural ist beim Zitieren oder unter der Hand irgend eines Schreibers als Nachwirkung des auf „Harpyia" und „Thyella" zu beziehenden „*θυγατέρες*" entstanden, was um so näher lag, als ja die Harpyien sonst regelmäßig in der Mehrzahl auftreten. Der Grundgedanke der ganzen Aufzählung ist offenbar, daß die drei Hauptwinde die Oberwelt bestreichen, während die „Windsbraut" und der entraffende „Geisterwind" hoch oben im düsteren Norden den Eingang zur Unterwelt umbrausen.

[4] Vgl. IDELER I, 258 ff.

[5] Die bei den Lexikographen (Hesych. s. v. Steph. Byz. 705, 16) erwähnten *Ὠγενίδαι* und die *Στύξ*, deren Wasser bei Parthenios fr. 7 MEINEKE, Anal. Alex. p. 264 als „*Ὠγενὴς Στυγὸς ὕδωρ*" genannt wird, dürften, nach der exotischen Wortform (oben S. 202 f.) zu schließen, ebenfalls aus der Theogonie des Pherekydes stammen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kämpfen,[1] zweitens aber dem Zeus nach errungenem Sieg seine olympische Burg bauen.[2] Für beide Aufgaben kann nur eine Götterschar in Betracht kommen — die burgenbauenden Riesen,[3] die der Volksglauben im feurigen Innern von Vulkanen hausen ließ,[4] die auch nach orphischer Lehre[5] dem Zeus die gigantenbesiegenden Donnerkeile schaffen und als Schmiede, Zimmerleute und Baumeister die jüngeren olympischen Götter in allen Werkskünsten unterweisen. Was ihre Namen anlangt, so geben die bei Hesiod[6] und den Orphikern[7] überlieferten Namen

ΒΡΟΝΤΗΣ (2 + 17 + 15 + 13 + 19 + 7 + 18) = 91
ΣΤΕΡΟΠΗΣ (18 + 19 + 5 + 17 + 15 + 16 + 7 + 18) = 115
ΑΡΓΗΣ (1 + 17 + 3 + 7 + 18) = 46 zusammen mit

dem bei Virgil[8] an vierter Stelle genannten, zweifellos uralten Kyklopennamen

ΥΡΑΚΜΩΝ[9] (16 + 20 + 17 + 1 + 10 + 12 + 24 + 13) = 113

als Summe von 28, der Tageszahl eines Mondmonats entsprechenden Buchstaben den Jahrespsephos . **365**. Die Wahrscheinlichkeit, daß gerade diese vier Kyklopennamen wirklich die bei

[1] Vgl. unten zu Fig. 60 f. Man bedenke, daß ja die olympischen Götter erst nach dem Sieg dem *ἱερὸς γάμος* des Zeus entsprießen.

[2] „*αὐ*)*τῷ ποιοῦσιν τὰ οἰκία πολλά τε καὶ μεγάλα κτλ.*" oben S. 197.

[3] Vgl. Pindar fr. 169, 7; Bakchyl. 11, 77 KENYON; Sophocl. fr. 207 N. Eurip. Iph. Aul. 260, 530; Iph. Taur. 831; Paus. II, 20, 7.

[4] Virgil a. u. Anm. 8 a. O.

[5] ABEL p. 188 fr. 92: „*Οἱ Ζηνὶ βροντήν τε πόρον τεῦξάν τε κεραυνόν | πρῶτοι τεκτόνοχειρες, οἳ Ἥφαιστον καὶ Ἀθήνην δαίδαλα πάντ' ἐδίδαξαν . .*" Der Ausdruck *τεκτονόχειρες* (cf. Schol. Hes. Theog. 144; Schol. Aristid. 52 ∾ Aristid. ed. DIND. III p. 408: „*τρία γὰρ γένη φασὶν εἶναι Κυκλώπων, τοὺς κατὰ τὸν Ὀδυσσέα . . . τοὺς χειρογάστορας καὶ τοὺς καλουμένους Οὐρανίους*") erinnert unmittelbar an die Hekatoncheiren. Dazu kommt noch die Beobachtung in SCHULTZ' Anleitung, daß die bei Hesiod überlieferten Namen der Kyklopen *ΒΡΟΝΤΗΣ ΣΤΕΡΟΠΗΣ ΑΡΓΗΣ* (252 = 12 × 21) isopsephisch sind mit den Hekatoncheirennamen *ΚΟΤΤΟΣ ΟΒΡΙΑΡΕΩΣ ΓΥΗΣ* (252). Ich vermute daher, daß in der ältesten Fassung der Gigantomachie die blitzschmiedenden drei Kyklopen und Tektonocheiren mit den Vorkämpfern der Götter, den felsschleudernden Hekatoncheiren wesenseins sind, und bloß mit zwei Namensreihen, einer barbarischen (zu *Κόττος* vgl. oben S. 168 f., für *Γύης* hat der von Athenagoras 18 ∾ ABEL fr. 39 zitierte Orphiker das lydische „Gyges") und einer griechischen benannt waren. Kyklopen als Schmiede und Baumeister fr. orph. 211 p. 239 (Syrian) „*οἱ θεολόγοι Κύκλωπας . . . χαλκέας καὶ οἰκοδόμους οὐκ ὀκνοῦντες καλεῖν*".

[6] Theog. 140.

[7] ABEL, fr. 39 p. 164 ∾ DIELS FVS[2] p. 478 Z. 5.

[8] Aen. VIII, 425.

[9] Vgl. über Akmon als Vater oder Beinamen des Uranos GRUPPE, Gr. Kulte und Mythen I, 80_7; cf. CUMONT, TMCM I, 235_7 über den mit Mithras verschmolzenen, nach RAMSAY, Cities of Phrygia II, 626 ff. in Akmonia als Gigantenkämpfer dargestellten

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pherekydes genannt gewesenen Feuergötter darstellen, scheint mir daher eine ziemlich ansehnliche.[1] Man wird demnach ohneweiters annehmen dürfen, daß die in den eranischen Denkmälern und Überlieferungen so deutliche Beziehung des Zyklus Feuer-Wasser-Wind zur Vorstellung des Jahres, bezw. des „Großen Jahres" mit seinen drei Jahreszeiten, bei Pherekydes nicht nur durch den Psephos von *ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ* bezw. *ΑΓΗΡΑΤΟΣ + ΠΥΡ-ΥΔΩΡ-ΠΝΕΥΜΑ* (366), sondern auch noch drei weitere Male durch die zahlensymbolische Namensliste der drei Gruppen von Elementargottheiten, die aus der Mischung der Urstoffe hervorgehen, zum Ausdruck kam, sodaß der ganze Kreislauf gewissermaßen als eine erste oder „große" Tetraeteris erscheinen mußte.

Den unmittelbaren Gewinn aus dieser Einsicht in den zyklischen Charakter jener Dreierreihe der Elemente in der orientalischen Theologie und der mit ihr übereinstimmenden Kosmogonie des Pherekydes bildet erstens das nun sehr einfach zu erreichende Verständnis der mehrfach überlieferten Nachricht, Pherekydes habe als *πρῶτον στοιχεῖον* das Wasser

Gott dieses Namens. „Akmon" muß in irgend einem der arischen Idiome Kleinasiens eranischem „açmān = „Himmel" entsprochen haben, der Gigantenbesieger Akmon ist also der unten Fig. 60 f. dargestellte iranische Zeus-Diav als Bändiger der Schlangenfüßler. *ΠΥΡ ΑΚΜΩΝ* wird daher nicht sowohl „unermüdliches Feuer" oder „Feuer-Ambos", als „Feuer-Himmel" heißen. Das seltsame Bild des vom Himmel zur Erde und in den Tartaros fallenden Ambos (*ἄκμων*) bei Hesiod *θεογ.* 722 ist vielleicht auf einen alten Mythus des wie Hephaistos aus dem Himmel herabstürzenden Pyr-akmon zurückzubeziehen.

[1] Ich kann mir nicht versagen, den „Puritanern der Exaktheit", die an diesen hypothetischen Ergänzungen wegen ihrer ungewohnten, rechnerischen Grundlage von vornherein Anstoß zu nehmen entschlossen sind, ein paar Worte aus den eben erscheinenden „Reflexionen" von THEODOR GOMPERZ (N. Fr. Presse Nr. 16034 10. April 1909) entgegenzuhalten, die an die Adresse dieses, von GOMPERZ so benannten Denktypus gerichtet sind und die methodische Berechtigung auch des hier eingeschlagenen Verfahrens trefflich erweisen: „Ein Beispiel zugleich berechtigter und nicht verifizierbarer Hypothesen ist, so viel ich sehen kann, ... nicht nach Gebühr verwertet worden. Wir meinen das sinnige und wohlgebaute Rätsel. Seine Lösung darf uns gar häufig als völlig gesichert gelten, wenn uns gleich jede Verifikation der Hypothese, das hieße in diesem Falle die Befragung des oft unbekannten oder auch längst verstorbenen Urhebers versagt bleibt. «Ich sitz' in mir, um mich zu pflegen, | Und bin um mich gar oft verlegen.» Wer die Lösung „Rat" gefunden hat, der zweifelt keinen Augenblick an ihrer Richtigkeit. Ein rascher Überblick über die verfügbaren Hilfsquellen der deutschen Sprache hat ihn eben gelehrt, daß kein anderes, wenigstens kein gebräuchliches deutsches Wort den vierfachen, durch das Rätsel ausgedrückten Bedingungen ein volles Genüge leistet. Auf demselben Boden wie dieses Geistesspiel steht die Antwort auf Fragen von der ernstesten Bedeutung." Man setze für „der deutschen Sprache" — „der mythologischen Überlieferung", für „gebräuchliches deutsches Wort" — „bezeugter mythischer Namen" und man wird am besten verstehen, in welchem Sinn die obenstehenden Ergänzungen Anspruch auf „Wahrscheinlichkeit" erheben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

angeführt,[1] andrerseits aber die Erkenntnis der wahren Natur jenes Grundproblems der altjonischen Philosophie, für das Anaximander[2] den seither festgehaltenen Begriff der ἀρχή geprägt hat. Pherekydes selbst muß nach diesen Zeugen, gewiß ohne in seiner halbmythologischen Darstellung jenen Kunstausdruck zu benützen, als erstes der von Chronos erzeugten Elemente das Wasser — demnach als zweites die Luft, als drittes das Feuer — genannt haben. Dabei versteht sich von selbst, daß ein innerer, zwingender Grund in der Natur der Dinge nur für die Reihenfolge, nicht aber für den Anfangspunkt des Zyklus gegeben ist: das Jahr kann bei jeder beliebigen Sonnenwende, beim Anfang jeder beliebigen Jahreszeit begonnen werden und ist bekanntlich auch in den verschiedenen Kalendern an den verschiedensten Terminen begonnen worden: im Orient hängen diese wechselnden Jahresanfänge — wenigstens nach einer sehr plausibeln Vermutung HUGO WINCKLERS[3] — mit kultischen Rücksichten auf die jeweils verehrte oberste Gottheit und ihren kosmischen Sitz, d. h. mit der sog. ḳibla oder Gebetsrichtung[4] zusammen. Im Abendland, wo diese Rücksichten entfallen, erhebt sich ein rein spekulatives Problem des großen Kreislaufs im Weltenjahr, genau vom selben Typus wie die uralte Rätselfrage, ob das Ei oder die Henne,[5] die Eichel oder die Eiche vorher da war. Alle drei Theorien über den Anfangspunkt des „großen Jahres",[6] die ἀρχή des Zyklus sind unter den jonischen Philosophen

[1] Tzetzes in Lykophr. 145: „πολυχρονίαν δὲ καὶ παλαιὰν τὴν θάλασσαν λέγει (sc. (Lykophr.) διὰ τὸ πρῶτον εἶναι στοιχεῖον κατὰ Φερεκύδην καὶ Θαλῆν"; Schol. Hesiod. theog. 116: „καὶ Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος καὶ Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ φασὶν εἶναι"; cf. ZELLER I⁵, 83₄. Alle zwei Stellen sind bei DIELS FVS, offenbar wegen des scheinbaren Widerspruchs mit Sext. P. Hyp. III, 30 „Φ. μὲν γὰρ ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων ἀρχήν" (FVS³ p. 507 Z. 9 f.) ausgelassen, ein Verfahren, das schon deshalb bedenklich ist, weil Aristot. Metaph. A8 989a 5 ff. wiederum gegen das Zeugnis des Sextus ausgespielt werden könnte. Es scheint mir jedoch ausgemacht, daß mit γῆν auf die anfangslose, unerschaffene, und schon deshalb an und für sich außerhalb des Zirkels des Elementenkreislaufs stehende Chthonie hingewiesen ist, während die Quelle der oben zitierten Stellen mit mehr Verständnis — denn die *Γῆ* ist nicht mehr ἀρχὴ πάντων als der *Αἰθήρ-Ζεύς* oder der *Χρόνος-Κρόνος* — wirklich den Anfang des einmal durch die Urschöpfung begonnenen, nun in alle Ewigkeit fortrollenden Zyklus hervorhebt.

[2] „Α. . . . ἀρχὴν . . τῶν ὄντων εἴρηκε τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς" Simplic. phys. 24, 13 (aus Theophrast) DIELS FVS³ p. 13 Z. 1 ff.

[3] Ex oriente lux B. II S. 107 (59) n. 20.

[4] Vgl. oben S. 410₀.

[5] cf. Plut. quaest. conviv. II, 3 p. 636; ABEL, fr. orph. 42 p. 106: „ἀείσω συνετοῖσι τὸν Ὀρφικὸν καὶ ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον τὸ ᾠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον κτλ."

[6] Über die Vorstellung des großen Jahres in der jonischen Philosophie cf. ZELLER I⁵, 233. Zur Vorstellung eines „natalis mundi", d. h. aber des jeweils gewählten Anfangs-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vertreten; Thales und Hippo beginnen mit dem Weltwinter, dem Wasser,[1] Anaximenes und Diogenes von Apollonia mit dem *πνεῦμα* des Weltfrühlings, Heraklit mit dem feurigen Weltensommer; Anaximander allein greift auf die Zeit vor der meßbaren, in Kreisläufe geschiedenen Revolution der Aeonen zurück, auf den *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*[2] (128), der, jenseits (*ΕΠΕΚΕΙΝΑ* = 64) von allen meßbaren, erfahrbaren Zeiträumen einmal (*ΑΠΑΞ* = 32) war[3] und nicht wiederkehrt; auf den Stoff, aus dem Chronos im Lauf der Jahreszeiten die Elemente formt, auf das *γόνιμον*,[4]

---

punktes der Aeonenrechnung bei den Astrologen, vgl. die Annahmen bei Solin 32_{18} MOMMSEN; Paul. Alex. I, 2 v. etc.

[1] Nichts kann eine anschaulichere Vorstellung von den volkstümlichen Grundlagen der Thaletischen Wasserphilosophie geben, als die Aufzählung der 17 Arten Wasser Bundahesh c. 21, von denen neun auch in der Pehlviübersetzung von Yasna 38 aufgezählt werden: „ein Wasser, das sich in den Gewächsen befindet, das zweite aus den Bergen fließende oder die Flüsse, das dritte das Regenwasser, das vierte Armist genannt" (Menstrualblut), „das fünfte der Samen der Menschen und Tiere, das siebente der Schweiß der Menschen und Tiere, das achte das Wasser in der Haut der Menschen und Tiere" (Serum oberflächlicher Verletzungen?), „das neunte der Urin des Viehes und der Menschen, das zehnte das Blut des Viehes und der Menschen, das elfte das Öl in Vieh und Menschen, die Freude beider Welten, das zwölfte der Speichel des Viehs und der Menschen, worin sie sich ernähren, das dreizehnte jenes unter der Rinde der Bäume" (cf. oben S. 124_0), „das vierzehnte die Milch". Als sechstes schafft Zartušt das wunderwirkende Wasser Zur.

[2] Siehe oben S. 422 ff.

[3] Vgl. oben S. 423_1.

[4] DIELS FVS[3] p. 13 Z. 28 ff. Nr. 10 ([Plut.] Strom. 2, aus Theophrast): „*Ἀναξίμανδρον . . τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δή φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺν πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν· φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονίμου θερμόν τε καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν — . . . — ἀστέρας*" (s. das Zit. oben S. 423_2). Vor *φησί* ist der den Zusammenhang störende, hinter *ἀστέρας* gehörige Satz „*ὑπάρχειν δὲ . . τὴν γῆν κυλινδροειδῆ κτλ.*" überliefert, der letzte Satz selbst ist — anerkanntermaßen (ZELLER I[5]a 220_1) korrupt — in der Fassung „*φ. δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ*" überliefert. ZELLER a. a. O. schlägt vor „*φ. δ'ἐκ τοῦ ἀϊδίου τὸ γόνιμον θερμὸν κτλ.*" zu lesen, was nicht viel besser ist. Die „*ἐναντιότητες*", d. h. das „*θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρόν*" (cf. oben S. 451_4) werden ausgeschieden (Simpl. phys. 150_{22} „*ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας . . . ἐκκρίνεσθαι φ. Α. . . ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμόν, ψυχρόν κτλ.*"; Alex. Metaph. 60, 8 „*οἱ δ'ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι*"), nicht das *γόνιμον*; nicht das ausgeschiedene. Vielfache, sondern das eine, undifferenzierte, ursprüngliche *μεῖγμα* (Aristoteles: „*ἐκ τοῦ μείγματος ἐκκρίνουσι τἆλλα*" FVS[3] p. 13 Z. 17) ist das *ἀΐδιον* (cf. FVS[3] p. 15 Z. 14 ff.). ZELLERS Lesung, daß „der Samen aus dem Ewigen warm und kalt ausgeschieden wurde", erfordert mehr Korrekturen und ist sachlich unzureichend. Die Kosmogonie des Anaximander entspricht also genau der orphischen bezw. der des Pherekydes. Das schon im Altertum so heiß umstrittene *ἄπειρον* war der *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ*, die

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das schon DIELS[1] treffend mit dem *γόνος* des Chronos bei Pherekydes verglichen hat, und dem noch einerseits die *τετραγενὴς γόνιμος ὕλη*[2] im orphischen, von Chronos geschmiedeten und gefüllten Weltei,[3] andrerseits die vielleicht auch von Heraklit[4] und den alten Pythagoräern[5] gelehrte Entstehung der Welt aus dem Sperma der Ureinheit im Weltmittelpunkt[6] an die Seite gestellt werden kann.

„unendliche Zeit", ein Oberbegriff, der schon durch den Psephos der Tetraktys, dem pythagoreischen *ῥίζωμα* der Welt und dem „Siebenstern" (*ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ*) des Pherekydes entspricht; aus seinem, des Aion, *γόνιμον* (cf. Porphyr. de abst. II, 5 FVS[2] N p. 653 zur zit. Stelle) werden die Elemente so ausgeschieden, daß zuinnerst die Erde, zuäußerst die der orphischen Eierschale aus Äther entsprechende himmlische Feuerhülle zu liegen kommt. Die Ursache der Ausscheidung ist die „*ἀΐδιος κίνησις*" (FVS[2] p. 13 Z. 13), d. h. der bei den Orphikern mythisch „*Ρέα*" genannte unaufhörliche „Fluß" der Urmaterie („*τὸ ῥέον τῆς οὐσίας*") in der „unendlichen Zeit".

[1] Berl. Sitz.-Ber. 1897 S. 153.

[2] Vgl. über das *μεῖγμα* und die *σύγχυσις* der *τετραγενὴς ὕλη* in der kosmischen *μήτρα* Rhea oben S. 448[6]. Vgl. bes. orph. fr. 37 „*ὡς εἰς γονιμώτατον συλληφθὲν ποιεῖν κριτικὴν σύστασιν*, dazu in der Fortsetzung des Textes (ABEL Nr. 38 p. 161) „*ἡ δὲ τοῦ κύτους* (sc. *τοῦ ᾠοῦ*) *ἔνδοθεν γόνιμος ὑπολειφθεῖσα ὕλη . . φυσικῶς ὑποζέουσα . . τὰς πάντων διέκρινεν οὐσίας*".

[3] Siehe oben S. 412, 440[7], 442[1].

[4] „*σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν*" DIELS FVS[2] p. 67 Z. 6 cf. Dox. 323[2] ff.

[5] cf. Aristot. Metaph. XIV, 3 1091 a 13 ff.: „*οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσι, ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἴλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.*" cf. XIV, 5, 1092 a 32: Die die Dinge aus den Zahlen ableiten, müssen sich auch über den Entstehungsmodus äußern, sei es nun, daß sie *μίξει* oder *συνθέσει* oder „*ὡς ἀπὸ σπέρματος*" die Entwicklung vor sich gehen lassen.

[6] Die Monas im Weltmittelpunkt ist bei Philolaos (DIELS FVS[2] p. 237[14] ff. die „Göttermutter" als mystische „*ἑστία τοῦ παντός*" und als „*μέτρον φύσεως*" (cf. oben S. 390[3] über *Ἄμμα-Καββᾶ*); vgl. vor allem aber Jamblich. Theol. arithm. S. 8: „*πρὸς τούτοις φασὶ* [sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*] *περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν διάπυρον κύβον οὗ τὴν μεσότητα* ⟨*καὶ*⟩ *τῆς θεᾶς Ὅμηρον εἰδέναι, λέγοντα κτλ.* (Θ 16)" und unten S. 462[0]. Besonders lehrreich ist die bei Plutarch def. orac. 22 p. 422 B (cf. 23 p. 422 D; bei DIELS FVS[2] p. 28 Z. 1 ff. ist der im folgenden griechisch zitierte Satz nicht mehr mit abgedruckt) erhaltene, einem fabelhaften Weisen „*περὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν*" — vielleicht einem arabischen Hermetiker — in den Mund gelegte Theorie des sizilischen Pythagoräers Petron: **183** Welten — die Zahl beträgt gerade die Hälfte des oben für *ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ ΠΥΡ ΠΝΕΥΜΑ ΥΔΩΡ* festgestellten Psephos 366 und ergibt sich, wie SCHULTZ gesehen hat, auch aus dem orphischen Dionysostitel *ΑΣΤΡΩΝ ΧΟΡΑΓΟΣ* (= Ba'al Marḳod) — sind in einem gleichseitigen Dreieck so angeordnet, daß je 60 die Seiten und die drei überzähligen die drei Ecken des Dreiecks bilden „*ἁπτομένους δ' ἀλλήλων κατὰ στοιχεῖον· ὅ τι τοῦτ' ἐστί, κατὰ στοιχεῖον ἅπτεσθαι, μὴ προσδιασαφῶν, μηδ' ἄλλην τινὰ πιθανότητα προσάπτων*" (sc. Petron). Vergleicht man den enger an den orphischen „*ἄστρων χοραγός*" anknüpfenden Parallelsatz „*ἅπτεσθαι δὲ τοὺς ἑξῆς*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Diese Vorstellung vom kosmischen *γόνος* des Zeitgottes ist die einzige, die aus den bisher besprochenen zrvanitischen Denkmälern und Überlieferungen noch nicht nachgewiesen werden konnte: soweit nämlich mithräische Darstellungen in Betracht kommen, gehen alle drei Elementarstoffe offenkundig vom Munde des feuer- und wasserspeienden, windhauchenden Löwengottes aus. Mit dem pherekydeischen Mythus von der Entstehung der Elemente verglichen, zeigen sie also an Stelle der *ΘΕΟΓΟΝΙΑ* (8 + 5 + 15 + 3 + 15 + 13 + 9 + 1 = 69) aus dem bezeichnenderweise isopsephischen *ΣΠΕΡΜΑ*[1] (18 + 16 + 5 + 17 + 12 + 1 = 69), als zeugendes Urprinzip den lebenspendenden Hauch[2] — die orphische *„πνοιὴ πάντων“*[3] — oder gar den durch die stoische Theologie[4] zu solchem Ansehen gelangten *σπερματικὸς λόγος*, der bei der Feier der mystischen Hierogamie früh an die Stelle des grobsinnlichen

ἀλλήλων ἅρεμα περιϊόντας ὥςπερ ἐν χορείᾳ“, so ist es klar, daß *„στοιχεῖον“* hier „Schritt“ besser „Tanzschritt“ bedeutet. *„τὸ δ' ἐντὸς ἐπίπεδον τοῦ τριγώνου κοινὴν ἑστίαν εἶναι πάντων, καλεῖσθαι δὲ πεδίον ἀληθείας . . . καὶ περὶ αὐτὰ τοῦ αἰῶνος ὄντος“* (cf. oben S. 422$_1$) *„οἷον ἀποῤῥοὴν ἐπὶ τοὺς κόσμους φέρεσθαι τὸν χρόνον“*. Hier hat man genau das in den Mithräen zur Darstellung gekommene Bild von der auf die *ἑστία* des Alls, d. h. die Göttermutter oder „petra genitrix“, vom *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* herabströmenden kosmischen *„ἀποῤῥοή“* des *„χρόνος“*.

[1] Durch einen Irrtum, den ich leider zu spät bemerkt habe, hat sich in die oben S. 340$_1$ nach SCHULTZ mitgeteilten Zahlenwerte ein Irrtum eingeschlichen. Es muß heißen *ΡΕΑ* = 23, *ΚΟΜΒΗ* (vgl. über diesen Namen der Kybele *„Philologus“ LXVIII S. 172 f.) = 46 = 2 × 23, *ΑΡΣΕΝΟ-ΘΗΛΥ* = 69 + 46 = 115 = 5 × 23, wobei 5 nach pythagoreischer Lehre den *„γάμος“* oder den *„σύνοδος ἄῤῥενος καὶ θήλεος“* bezeichnet (Alex. zu Arist. Metaph. I, 5, 985b 26 S. 38, 8 [28, 23 BON.]: *„γάμον δὲ ἔλεγον* [sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*] *τὸν πέντε, ὅτι ὁ μὲν γάμος σύνοδος ἄῤῥενός ἐστι καὶ θήλεος, ἔτι δὲ κατ' αὐτοὺς ἄῤῥεν μὲν τὸ περιττόν, θῆλυ δὲ τὸ ἄρτιον, πρῶτος δὲ οὗτος ἐξ ἀρτίου τοῦ δύο πρώτου καὶ πρώτου τοῦ τρία περιττοῦ τὴν γένεσιν ἔχει“*). Auf Grund des berichtigten Psephos 69 für *ΣΠΕΡΜΑ* läßt sich eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit der oben S. 460$_4$ gegebenen Deutung des *ἄϊδιον γόνιμον* des *Αἰὼν ἄπειρος* gewinnen. Nach Hippol. ref. I, 6, 1—7, FVS^2 p. 13 Z. 43 f. hat Anaximander als *„ἀρχὴν τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου“* bezeichnet. Der Ausdruck *„φύσιν τινὰ ἄπειρον“* steht auch im gleichen Zusammenhang bei Simplicius a. a. O. Z. 5, cf. Z. 26 *„τοῦ ἀπείρου φύσιν“*; cf. Cicero ibid. p. 14 Z. 24 „infinitatem naturae“, muß also mindestens auf Theophrasts Paraphrase des Anaximander zurückgehen; daß er tatsächlich dem Urtext angehört, zeigt der Psephos *ΦΥΣΙΣ ΑΠΕΙΡΟΥ* (21 + 20 + 18 + 9 + 18 + 1 + 16 + 5 + 9 + 17 + 15 + 20) = 169 = *ΧΡΟΝΟΣ* (100) + *ΣΠΕΡΜΑ* (69), wenn man sich an die oben S. 396$_4$ belegte Syzygie von *Χρόνος* und *Φύσις* erinnert.

[2] *„Ἄῆρα ζωογόνον“* Palladas Anthol. Palat. X, 75, 4; *„πνοιαὶ ψυχοτρόφοι“* Orph. hymn. 38, 22 vgl. ABEL, fr. 241 dazu KROLL, Rhein. Mus. LII 1897, 340; Plut. stoic. rep. 41. Dio Chrysost. 12 S. 222. DIND. Verwandtes bei LOBECK, Aglaoph. 753—64. Über den Zeugungshauch im Glauben der Azteken cf. K. TH. PREUSS, Globus LXXXVI 1904 S. 362 und Abb. 10.

[3] Siehe oben S. 444$_5$.

[4] Vgl. ZELLER, Phil. d. Griech. III^4, 1, 149$_3$, 152$_2$, 141$_2$, 159$_4$; DIELS Dox. 305$_{15}$ ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Fruchtbarkeitszaubers[1] einer ursprünglich überaus widerwärtigen Zeremonie getreten sein muß,[2] sobald einmal das *δρώμενον* selber durch die immer mehr in den Vordergrund tretende Bedeutung der liturgischen Rezitation, des magischen „Wortes" der *θεογονίη*, in den Hintergrund gedrängt wurde.[3] Die Entwicklung, die hier vorausgesetzt wird, entspricht durchaus dem allgemeinen Charakter der späteren, selbst mit dem Christentum in ethisch-kathartischer Strenge wetteifernden Mithrasmysterien.[4] Jene römischen Verehrer der persischen Gottheiten, die über die zwitterhaften pudenda des Zrvan einen verhüllenden Schleier ausgebreitet haben, haben auch Mittel und Wege gefunden, den rohen alten Mythus von der Urzeugung des Gottes in eine, die Gefühle des Abendländers weniger verletzende Form zu bringen.[5] Wäre die magische Götterzeugung bei den Zrvaniten

[1] Siehe oben S. 183$_{10}$ und 411$_{2}$.

[2] Vgl. die von Chrysipp herangezogenen, oben S. 190$_{2}$ (u. Nachtr.) erklärten mystischen Darstellungen des *ἱερὸς γάμος* in Argos und Samos (Clem. Rom. hom. V, 18, II S. 188 MIGNE): „*Χρύσιππος ἐν ταῖς ἐρωτικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ τῆς ἐν Ἄργει εἰκόνος μέμνηται πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φέρων τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον*; Orig. c. Cels. IV, 48, 540; IX, 1105 MIGNE: „*Χρύσιππος . . . παρερμηνεύει γραφὴν τὴν ἐν Σάμῳ ἐν ᾗ ἀρρητοποιοῦσα ἡ Ἥρα τὸν Δία ἐγέγραπτο· λέγει γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν . . ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων. Ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα.*" Derselbe Mythos von der Empfängnis und dementsprechenden Geburt durch den Mund knüpft sich an jene heiligen Tiere, die als Verkörperung des göttlichen „Wortes" oder „Geistes" gelten, vor allem an die *γάλεοι* (Haifische; arab. luḫm = Haifisch [GGGAO 130 zu bab. Luḫmu und Laḫamu, den beiden die „Fische" des Tierkreises vertretenden Gottheiten] und = *πνεῦμα*; cf. HOUTSMA, ZATW 22, 329 ff.; *Transact. IIIrd Intern. Congr. Hist. Rel. VIII, p. 352) aus denen nach Anaximander die Menschen entstehen, bei Ael. nat. an. IX, 65 („*οἱ μυούμενοι τοὶν θεοῖν οὐκ ἂν πάσαιντο τοῦ γαλεοῦ, φασὶν οὐ γὰρ αὐτὸν εἶναι καθαρὸν ὄψιν, ἐπεὶ τῷ στόματι τίκτει*") und an die ebenso benannten Wiesel (Plutarch, de Isid. 74, nach WELLMANN, „Hermes" XXXI, 235 ff. aus Apion; LAUCHERT, Physiologus 253) dann aber auch an die Bienen (דבר = „Wort" = „Biene", *„Philologus" LXVIII, 120$_{7}$), deren angeblich jungfräuliche Fortpflanzung (Aristot. p. 553A 18 BEKKER; Virg. Georg. IV, 200; Plin. N. H. XI, 16) „incarnationi verbi i. e. Christi ortui comparabatur" (Lactanz, div. inst. I, 8, 8; cf. Sacram. Gelas. ed. WILSON, S. 80). Vgl. *„Philologus" LXVIII, 134$_{63}$, 136$_{70}$ über die Bezeichnung „*πύραμις*" = Pû-Ram „Mund des Erhabenen" für das Phallossteinidol und 199$_{239}$ über den *ἱερὸς γάμος* des „Mundgottes" Nin-ib; dazu vgl. Hippol. philos. p. 144$_{41}$ (REITZENSTEIN, Poim. p. 88 § 11) über den in Gestalt eines Phallos verehrten Hermes-Logos von Kyllēnē und Minuc. Fel. 9$_{4}$ über einen ebensolchen Christus.

[3] Über den „*λόγος*" als „*σπέρμα θεοῦ*" s. auch REITZENSTEIN, Poim. p. 42 f., bes. Cyrill, contra Jul. I p. 552 MI. „*ὁ γὰρ Λόγος αὐτοῦ προελθὼν . .* (sc. aus Gottes Mund) *. . ἐν γονίμῃ Φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησεν*".

[4] Vgl. CUMONT, Rel. or. p. 189: „cette pureté parfaite distingue les mystères persiques de ceux de tous les autres dieux orientaux". cf. FARNELL, Evol. of relig. p. 127.

[5] Eine parallele Spiritualisierung der orphischen Vorstellung von der aus den vier Elementen gemischten *γόνιμος ὕλη* in der *μήτρα* der Rhea scheinen unbekannte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in Kleinasien in dieser vergeistigten Form erzählt worden, so würde Theodor von Mopsuhestia[1] die anscheinend so fromme und spiritualistische Lehre von der übernatürlichen generatio spontanea des Zrvan durch „Opfer“[2] gewiß nicht als ein „*μιαρόν, δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα*“ bezeichnet haben. Daß sich diese starken Ausdrücke auf eine persische Parallelversion zu der allerdings ohne weiters als „*μιαρὸν*“ und „*ὑπέραισχρον*“ zu bezeichnenden Lehre des Pherekydes von der „*ἐκροὴ σπέρματος*“ des Chronos[3] beziehen, d. h. daß das in der mithräischen Darstellung nur

Stoiker oder vielleicht schon späte Herakliteer zuwege gebracht zu haben. Das Schol. Apoll. Rhod. I, 1098 „*Ῥέα παρὰ τὸ ῥεῖν ἀεὶ καὶ ποιεῖν τείρεα*“ (vgl. die *μύριαι ἀτελεῖς κράσεις*, die die ewig fließende *ὕλη* orph. fr. 37 ABEL p. 160 hervorbringt, und Empedokl. fr. 60 f. FVS[3] p. 190 f., dazu nach CONSTANTIN, Rev. arch. III, 34 1899 S. 344 Berossos fr. 4) „*καὶ φυσικῶς ταύτης ἄνδρα τὸν Κρόνον φασίν, οἱονεὶ τὸν χρόνον μεταβολῇ τοῦ ἀντιστοιχείου*“ (d. h. χ für κ nach der gebr. Terminologie der Grammatiker) „*σύνεστι δὲ τῇ τῶν στοιχείων τάξει ἐξ ἀνάγκης ὁ χρόνος· καὶ εἶτα λοιπὸν ἀλληγορικῶς τούτους τῶν θαλασσίων καὶ οὐρανίων καὶ χθονίων θεῶν πατέρας εἶναι· μετὰ γὰρ τὴν τῶν στοιχείων θέσιν καὶ σύνδεσμον συνέβη καὶ θεοὺς καὶ θεῶν δυνάμεις καὶ διαφορὰς μαθεῖν τοὺς ἄνδρας καὶ τιμῆσαι*“ scheint den Mythus von Chronos-Ananke so umzudeuten, daß an Stelle der Elemente die Buchstaben — *στοιχεῖα* heißt ja beides — treten. Hierbei scheint die Göttin des Bärengestirns *PH* (24) als „*στοιχείων ἄφθαρτον σύστημα τοῦ παντός*“ (Paris. Papyr. fr. 14 1275 ff., WESSELY, Denkschr. Wien. Ak. 36, S. 77, *„Philol.“ LXVIII, 183$_{183d}$) *Χρόνος* aber als „großes Jahr“ d. h. 10800 = *Α'Ω* (SCHULTZ, Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII, 205 unten), also ebenfalls als Symbol des Alphabets, der *τάξις στοιχείων* aufgefaßt zu sein. Besonders genau entspricht den mithräischen Darstellungen der mystischen Entstehung der Elemente aus der Stimme oder dem Hauch des Chronos die jüdische kabbalistische Überlieferung über die schon in den Targumim (Jew. Enzykl. s. v. „bath kōl“) erwähnte „Stimme“ Gottes. Vgl. Sohar I, 246b trad. KARPPE a. a. O. p. 377 „cette Intelligence (בנה, vgl. oben S. 441$_2$ *Κρόνος* als *Νοῦς*), en se developpant encore produit une voix (ḳōl), qui est l'ensemble, la fusion de tous les éléments et de toutes les forces: feu, eau, air ou Nord, Sud, Est. Cette voix devenue parole (דבר) contient tout, car lors qu'elle sort en mots articulés, elle est le trait d'union entre l'esprit et la connaissance.“ Noch anschaulicher heißt es Sohar II, 43b KARPPE 496 „le mystère de l'unité est comparable aux mystères de la voix. La voix est constituée par trois éléments: le feu (la chaleur) l'air (la respiration) et l'eau (l'humidité) et toute fois ces trois ne sont qu'un.“ Eine andere Idealisierung des alten Mythus scheint vorzuliegen, wenn die Pythagoreer (DIELS FVS[3] p. 279$_{23}$ und Nachtr. p. 702) das Meer „Träne des Kronos“ (vgl. dagegen unten über die *ἐκροή* des Gottes) nannten.

[1] Siehe oben S. 450.

[2] Vgl. das im Çatapatha-Brāhmaṇa I, 8, 10 (übers. AD. WEBER, Ind. Stud. I, 161 f.; Ind. Streif. I, 9 f.; SBE XII, 216 ff.; J. MUIR, Orig. Skr. Texts I, 182) geschilderte Opfer Manus, des ersten nachsintflutlichen Menschen, wo aus den ins Wasser geopferten Güssen von Ghee, dicker Milch, Molken und Matte die Tochter des Manu entsteht.

[3] Wie nahe der Gedanke liegt, die an die Spitze einer Theogonie gestellte Gottheit in dieser Weise zeugen zu lassen, lehrt eine ägyptische Inschrift (Pepi I, l. 465 ff. transskrib. und übersetzt bei BUDGE, The Gods of the Egyptians, London 1904, p. 116$_1$): „Tem hath trust his member into his hand and hath performed his desire and has

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

noch in einer spiritualisierten Form veranschaulichte „Opfern" oder „Zaubern" des Zrvan ursprünglich nichts anderes war, als der auch sonst in Kleinasien und den angrenzenden Kulturgebieten sicher belegte Spermazauber,[1] schließe ich aus einer Reihe von ursprünglich gewiß

produced the two children Shu and Tefnut". Vgl. dazu die ibid. p. 310 mit Interlinearversion wiedergegebene Schöpfungsgeschichte: „I (Kepera, = „Schöpfer") had union with my hand . . I poured seed into my mouth" (cf. oben S. 463$_2$) „and sent forth from myself issue in the form of the Gods Shu and Tefnut."

[1]) Vgl. oben S. 183$_{10}$, die Erzeugung des Mithras durch Besprengung der „petra genitrix" mit dem göttlichen Sperma; ibid. Anm. 3 und oben S. 411$_2$ über Mithras, der in der gleichen Weise den Diorphos zeugt. Hiezu s. Arnob. 5$_5$, wonach Agdestis aus dem am „Felsen" verspritzten Samen des brünstig die Göttermutter verfolgenden Zeus entsteht, Nonn. Dion. 32$_{72}$ — Zeus verfolgt die Aphrodite von Paphos, aus dem zur Erde gefallenen Samen entstehen die Kentauren (zur Roßgestalt des Gottes und seiner Sprößlinge vgl. oben S. 153, 154$_1$) — und *„Philologus" 123$_{15}$ über einen verwandten Mythus, der ebenso an den Kaabastein in Mekka anknüpft, wie die zwei zuletzt genannten zu dem Idol von Paphos und dem Steinwürfel in Pessinunt gehören; endlich GRUPPE, Handb. 28 die Zeugnisse über den bekannten Mythus von der Geburt des Erichthonios aus dem in die Erde geflossenen Samen des Hephaistos, wozu *„Philologus" LXVIII, 166$_{149}$ über praehistorischen ירח-Kult in Athen zu vergleichen wäre. Siehe auch den manichäischen Mythus von der Spermaeiaculation der Himmelsarchonten beim Anblick der doppelgeschlechtigen „*παρθένος φωτός*" d. h. des oft mit Kybele identifizierten (s. BOLL 479 f., 546) Sternbildes der „Jungfrau", CUMONT, Revue d'hist. et de litt. relig. 1907 134 ff. (cf. ibid. 142 über die Erwähnung desselben Motivs in den Pehlvitexten). Da die Göttermutter nach orphisch-pythagoräischer Lehre als „*βωμός*" bezw. als die im Mittelpunkt der Welt gelegene „*ἑστία τοῦ παντός*" galt (Philolaos DIELS FVS^2 p. 237$_{14}$; ABEL, fr. orph. p. 73 hymn. XXVII$_9$; cf. *„Philologus" LXVIII, 143 ff.), so dürfte der vor Zrvan aufgestellte Altar ebenso als Symbol der Göttermutter aufzufassen sein, wie die „petra genitrix" in der bekannten Formel „*θεὸς ἐκ πέτρας*" (s. oben S. 462$_0$). Die demnach vorauszusetzende Besprengung des Altars mit Sperma ist nichts anderes als der Lev. 18, cf. 20 etc. verbotene Fruchtbarkeitszauber: „Du darfst nicht von Deinem Samen (מִזַּרְעֲךָ) hingeben, um es dem מֹלֶךְ zu weihen", der allerdings durch die irrige Übersetzung „[eines] von Deinen Kindern" mit dem ganz heterogenen Ritus der Menschenopfer und der Feuerlustration vermengt worden ist, trotzdem die Einreihung der Vorschrift in das Kap. 18 (Keuschheitsgesetze) beweist, daß sakrale Masturbation gemeint ist. Das mythische Exempel zu Lev. 20$_3$ f., wo Jahve verspricht, den Übertreter des Gebotes, wenn ihn die Volksgenossen nicht bestrafen, selbst auszurotten, ist die Tötung des Onan durch Jahve Gen. 38$_1$, weil er „von seinem Samen zur Erde fallen ließ". Der Zusammenhang ergibt, daß es sich um den Kult der Palmen-Ištar (Ba'alat Tamar), d. h. um die von den Propheten gerügte „Unzucht unter jedem grünen Baum" (Jer. 2$_{20}$, 3$_{6.13}$, 17$_2$; Ezech. 6$_{13}$, 20$_{28}$) etc. handelt. Vgl. auch noch den durch Epiph. H. 21$_4$, 25$_2$, 26$_4$ f. („*δέχεται μὲν τὸ γύναιον καὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ῥῦσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἄῤῥενος εἰς ἰδίας αὐτῶν χεῖρας καὶ ἵστανται εἰς οὐρανὸν ἀνανεύσαντες*") für gewisse Gnostiker bezeugten Ritus und Fargard VIII, 51, wonach der Samenfluß nächtlicher Pollutionen als Opfer für die Erdgöttin Armaiti galt. Die Niederlegung der *μήδεα* der verschnittenen Gallen im unterirdischen *θάλαμος* der Großen Mutter, d. h. im Schoß der Erde, das sog.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zrvanitischen, bisher jedoch m. W. von niemandem verwerteten Überlieferungen.

Durch eine besondere Ungunst des Schicksals sind bisher weder Inschriften noch Bilder[1] aus irgend einem der zahlreichen Mithrasheiligtümer auf kleinasiatischem, syrischem oder mesopotamischem Boden bekannt geworden, sodaß die semitischen Bezeichnungen der Gottheiten in der aramäischen Kultsprache der Magušājin nur aus inneren Gründen erschlossen werden können. Daß Ahuramaçda-Diav, wo sein Namen nicht einfach אהורמזד[2] transskribiert wurde, „Bel" hieß — gemeint ist natürlich Bel Šamîn —, ergibt sich aus der aramäischen Inschrift von Jarpûz in Kappadokien,[3] wo „Bel" als Gatte und Bruder der personifizierten Maçdareligion[4] erscheint. Mithra selbst wird Dôd, Wadd, Hadad genannt worden sein,[5] für Speñta Armaiti bietet sich von selbst der semitische Namen Anahita, für Ahriman tritt wohl semitisches מות[6] ein. Daß es auch eine semitische Bezeichnung für Zrvan gegeben haben muß, ergibt sich daraus, daß in Sidon, wo ein reichausgeschmücktes Mithräum aus hellenistischer Zeit[7] gefunden worden ist, schon zur Zeit des Eudem von Rhodos eine Kosmogonie im Umlauf war, die mit der zrvanitischen sowohl als auch der orphischen die größte Ähnlichkeit in der Anlage gehabt haben muß und den Zeitgott an die Spitze der Zeugungsreihe stellte.[8] Zwei Namen, griechischem *Χρόνος* bezw. *Αἰών*

„vires condere" ist nur eine verstärkte Form des gleichen Zaubers. Ob die oben 464₂ erwähnte Dickmilchspende ein solches Spermaopfer vertritt, wage ich nicht zu entscheiden.

[1] Außer etwa dem eben (Atheneum, 26. Juni 1909) vom RAMSAY angezeigten Stück.

[2] LIDZBARSKI, Ephemeris sem. Epigr. I, 73.

[3] LIDZBARSKI a. a. O. I, 67; CLERMONT-GANNEAU, Rec. arch. or. III, 59: CUMONT, Rel. or. 304₂₉; HOMMEL, GGGAO 206₁.

[4] dên Maçda-jasniš"; HOMMEL a. a. O. vgl. zu „dên" arab. „dîn" „Glaube, Gesetz" (lat. religio!) pers. dainâ „Gesetz" susisch „tenim".

[5] Vgl. oben S. 374 f. und 420₆.

[6] Siehe oben S. 441₀.

[7] CUMONT, Mon. 4. Vgl. oben S. 428₅ die phönizischen Münzbilder des geflügelten Kronos, unten S. 472₂ über das rabbinisch bezeugte, bei CUMONT noch nicht verzeichnete Mithräum in Galiläa.

[8] Damaskios de princ. p. 323 d. RUELLE „*Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφέα* (Eudem fr. 172 SPENGEL) „*πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται καὶ Πόθον καὶ ὁμίχλην*". Folgt die Entstehung des Welteies. *Πόθος* entspricht dem Phanes-Eros, der *ὁμίχλη* die neben dem *ᾠόν* und dem *ἄργης χιτών* genannte *νεφέλη* der rhapsodischen Theogonie (orph. fr. 48 p. 168 ABEL). Der Sache nach dürfte „Chronos" (vgl. oben S. 437 ff. und unten S. 473) dem Vollmond entsprechen, *πόθος* wird, wie sonst Eros (oben S. 375), Übersetzung für Dôd-Wadd „Liebe" sein und, wie regelmäßig, den zunehmenden Halbmond — als freundliche Macht im Gegensatz zum abnehmenden Mond (palmyrenisch ארצי „huldvoll", עזזו „grimmig"; in Edessa *Μόνιμος* = mun'im „huldvoll" und *Ἄζιζος* „grimmig",

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ziemlich gut entsprechend, kommen für diese semitische Gottheit, bezw. als aramäische Benennung des Zrvan vor allem in Betracht:[1] zunächst

bab. Tîru und Nanzazu „Gnade" und „Grimm"; s. HOMMEL, GGGAO 123) — bezeichnen. Ὀμίχλη (ʿanan?) wird die nach orientalischer Anschauung als Wolke aufgefaßte dunkle Hälfte des Mondes sein. Vgl. Jalkut § 923 zu Hiob 38₉ „als ich Gewölk zu seinem Kleide machte" Mon. Jud. talm. II, 1 Nr. 722 p. 208: „die Wohnstätte des Mondes befindet sich zwischen Wolke und Nebel, die wie zwei Schüsseln einander zudecken, während er zwischen ihnen ist. Wenn der Mond entsteht, wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen die Westseite und er geht aus ihrer Mitte hervor, in der ersten Nacht ein Teil, in der zweiten Nacht einen weiteren Teil u. s. w., bis in die Hälfte des Monats, wo er ganz aufgedeckt wird. Und von der Hälfte des Monats an wenden die beiden Wolken ihr Antlitz gegen die Ostseite, und das Antlitz des Mondes . . beginnt wieder einzutreten etc." Ist diese Deutung richtig, dann erklärt sich sehr einfach, warum die Orphiker das „glänzende Kleid", in das sich die Sonne hüllt, und die νεφέλη (cf. „σκοτόεσσα ὀμίχλη" orph. fr. 52 ABEL p. 172), die dunkle Hülle des Mondes, — die κίβισις, in der das Gorgonion steckt — nebeneinander nennen.

[1] Das ganze für die Entscheidung dieser Frage maßgebende Material findet man in der ausgezeichneten semasiologischen Untersuchung C. v. ORELLIS, „Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit", Leipzig 1871, zusammengestellt. Unzugänglich ist mir die ungarisch geschriebene Untersuchung von Graf GÉZA KÚUN, Abh. der k. ungar. Akad. der Wissenschaften IV, 1865, S. 175 ff. „Wie wird der Begriff der Ewigkeit in den semitischen Sprachen ausgedrückt?". Außer den oben im Text behandelten Worten עד und עולם kämen allenfalls noch die wie ἐνιαυτός einen Kreislauf ausdrückenden Worte חוג (ORELLI S. 34) oder חור (Esth. 2₁₂.₁₅ LXX = καιρός, χρόνος) in Betracht. חור wäre wegen der Doppelbedeutung „Zeitkreis" und „Taube" (vgl. oben S. 391 unten S. 479₀ über die mit Chronos gepaarte Göttermutter) interessant. Die oben S. 415₄ besprochenen Bezeichnungen des Zrvan als „Glanz" (armen. „pʿark", griech. Αἰθήρ), dagegen dürften sich daraus erklären, daß semitisch נצח „Ewigkeit" infolge einer auch bei ORELLI (S. 95) nicht ganz aufgeklärten Bedeutungsentwicklung von einer √נצח = „leuchten" abgeleitet ist. Geradezu identisch mit altpers. „zrvan", „zarvan", neupers. zeman ist nach Ansicht vieler Kenner das allen semitischen Dialekten gemeinsame זמן, aram. auch זבן (zeman, zaban; cf. babyl. simannu?) = „Zeit". Gegen die sonst so naheliegende Annahme, daß dieses Lehnwort auch für den Gott Zrvan im Aramäischen verwendet worden wäre, spricht jedoch die Form „Zûrwan" in den syrischen Märtyrerakten (oben S. 414₉). Zu den spärlichen von ORELLI S. 105 ff. gesammelten Zeugnissen für die mythische Personifikation der Zeit bei den Semiten ist zu bemerken, daß die Beziehung des babylonischen Βῆλ Ἰτανᾶς (Etana) auf die Zeit (עתן) mindestens als sehr zweifelhaft angesehen werden muß; bab. „adannu" „Zeit" mit dem Gottesdeterminativ ist bisher nicht zu belegen. Auch der „Belus priscus" (cf. S. 474₀) der lateinischen Quellen darf kaum mit dem γέρων Χρόνος verglichen werden, da das Epitheton wohl nur den durch den Stadtgott von Babylon, Marduk, aus seiner Herrscherstellung verdrängten, deshalb mit Kronos verglichenen Bel kennzeichnen soll. Von größter Bedeutung ist jedoch die bei ORELLI S. 107 zitierte arabische Dichterstelle vom „blutumflossenen ʿAud" (nach dem Lexikon des Kamuš = „Zeit") aus der sich ergibt, daß zusammen mit der semitischen Muttergöttin an der Kaʿaba von Mekka der sonst mit dem Mond, dem Orion (Οὐρίων = „Pisser" = הבל) oder dem Planeten Kronos (*„Philol." LXVIII, S. 132 f.) identifizierte Hubal als Personifikation der „Zeit" schlechthin verehrt worden ist. Das ist,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bieten nämlich die hauranischen Inschriften[1] den Gottesnamen Ethaos, dessen Namen gewöhnlich[2] als עת = „Zeit“[3] gedeutet wird. Der offenbare Anklang dieses Wortes an עתי[4] würde am besten erklären, wieso auf zwei Darstellungen[5] des mithräischen Zrvan der Pinienapfel des Attis-עתי[6] erscheint. Dagegen entspricht griechischem *Αἰών* der Bildung und Bedeutung[7] nach genau semitisches עלם, wie denn auch die LXX für אֵל עוֹלָם Gen. 21 33 „*θεὸς αἰώνιος*“ geben.[8] Die Doppelbedeutung dieses Wortes = „Ewigkeit“ und = „Welt“[9] rechtfertigt, daß einerseits Eudem[10] das grenzenlose Urwesen der Magier mit „*Τόπος*[11] *ἢ Χρόνος*“ wiedergeben

abgesehen von dem weiter unten besprochenen Gebrauch des Begriffes „kâla“ = „Zeit“ bei den Indern die einzige nachweisbare Analogie zum Zrvan akarana der Perser.

[1] WADDINGTON, Inscr. graecae et latinae Syriae etc. 1870 Nr. 2209.

[2] Vgl. v. BAUDISSIN in HERZOG-HAUCK'S RE der prot. Theol.² II₃, 173 s. v. Atargatis.

[3] Das Wort עת wird — der doppelgeschlechtigen Natur des Zeitgottes entsprechend — sowohl als Maskulinum wie als Femininum gebraucht.

[4] Vgl. zu עתה, wie die Gottheit ebenfalls geschrieben wird, עַתָּה = „zur Zeit“; endlich oben S. 286₂ über Attis als „Herrn der Monate“, d. h. als Zeitgott.

[5] Siehe oben S. 413, Abb. 50 und CUMONT, TMCM II, 407 Fig. 330.

[6] Vgl. oben S. 63₄; dazu ED. MEYER, Gesch. d. Altert. I, § 257. Die herrschende griechische Schreibung *ΑΤΤΙΣ* ist durch die Rücksicht auf den *ψῆφος* (1 + 19 + 19 + 9 + 18) = **66** (cf. *ΚΥΒΕΛΗ* = 10 + 20 + 2 + 5 + 11 + 7 = **55**; 55 + 66 = 121 = 11 × 11) bestimmt. Vgl. jedoch *„Philologus“ LXVIII, 167₁₄₉ f. über die Schreibungen Athas (Philo v. Bybl., bei Steph. Byz. s. v. *Ῥαμάνθας*) Ati (a. a. O. S. 123₁₆), Atys, Athis (*ΑΤΘΙΣ* = 1 + 19 + 8 + 9 + 18 = **55**), Attes.

[7] Wie homerisches *αἴω* „wahrnehmen“ neben *αἰών*, steht √עלם = „wissen“, neben ʿOlām. Zu *αἰών* = Lebensalter“ (oben S. 409₀) vgl. Exod. 21₆ ∾ Deut. 15₁₇, wo einer לְעֹלָם = „auf Lebenszeit“ zum Sklaven erklärt wird.

[8] Ebenso Jerem. 10₁₀ מלך עולם = Theodot.: „*βασιλεὺς αἰώνιος*“; Jes. 40₂₈ אלהי עולם „*θεὸς αἰώνιος*“; Mich. 5₁ מימי עולם LXX „*ἡμερῶν αἰῶνος*“; Ps. 90₂ מעולם עד־עולם „*ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος*“ cf. 41₁₃ „*εἰς τὸν αἰῶνα*“ לעולם; cf. Jes. 45₁₇, 32₁₄ etc. Die „ʿalāmim“ im Koran entsprechen genau den *αἰῶνες* der Gnostiker.

[9] Vgl. „*κόσμος οὗτος*“ und „*κόσμος μέλλων*“ oben S. 251₆.₇ statt des NTl. „*αἰὼν οὗτος*“ und „*αἰὼν μέλλων*“ für rabb. עולם הזה und עולם הבא. Wenn in der Kosmogonie des sog. Mochos (oben S. 360₁) *Οὐλωμός*-עולם als Sohn der Urwesen *Αἰθήρ* und *Ἀήρ*, אור und ריח geboren wird, so ergibt sich aus der parallelen, nur scheinbar noch auf jüdischem Boden stehenden Allegorie bei Philo de ebrietate I, 361 f., wonach Jahve (der Jes. 10₇ אור = *Αἰθήρ* genannt wird, cf. de somn. 576E „*ὁ θεὸς φῶς ἐστι*“) „*τῇ ἐπιστήμῃ*“ (d. h. der ebenso wie die ריח taubengestaltigen חכמה oder תירה) „*συνὼν ... ἔσπειρε γένεσιν· ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα . . τὸν μόνον καὶ ἀγάπητον υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον*“, daß *Οὐλωμός* die Welt, bezw. das in jedem Aeon neugeborene Weltzoon bedeutet. Vgl. hierzu auch den oben S. 212 f. erläuterten Text und S. 212₅ über das Geburtsfest des *Αἰών* in Alexandria.

[10] Siehe oben S. 415₉.

[11] In den Pseudoclementinischen Homilien (179 f.), deren Abhängigkeit vom zrvanitischen System W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 138 ff. richtig erkannt hat, wird die oberste Gottheit, von der Gut und Böse, Logos und Teufel

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu müssen glaubt,[1] andererseits die Herakliteer, wenn nicht Heraklit selbst der Zeit eine räumlich-körperliche Wesenheit[2] zuschrieben.[3] Weder זד

ausgehen, als ein Wesen gekennzeichnet, dessen Haupteigenschaften die sechs räumlichen Dimensionen sind („*ὧν ὁ μὲν ... εἰς ὕψος ἄνω, ὁ δὲ εἰς βάθος κάτω, ὁ δὲ ἐπὶ δεξιάν, ὁ δὲ ἐπὶ λαιάν, ὁ δὲ ἔμπροσθεν, ὁ δὲ ὄπισθεν*"). Wenn bei Simplicius in Aristot. phys. IV, 150r (corroll. de loco p. 641$_{33}$ ed. DIELS) „*Ἀτάργατις*" mit „*τόπος θεῶν*" übersetzt wird, so ist offenbar in עתר-זד für עתר „ʿatar" — אתר „ʾatar", aram. = „Ort", „Raum" gelesen. Der zweite Bestandteil des Namens kann jedoch beim besten Willen nie mit „*θεῶν*" übersetzt werden. Die Sache liegt also wahrscheinlich so, daß Simplicius eine hellenistisch-syrische Glosse, in der Atargatis mystisch als *Τόπος* (-ʾatar) und (-זד „athāh")-*Χρόνος* (sc. *θεῶν*), d. h. als zeiträumlicher Inbegriff aller Götter gedeutet war, für die Zwecke seiner ausschließlich vom Raum handelnden Abhandlung verkürzt anführt. Vgl. CHWOLSON II, 439, 492 über Raum und Zeit als Urwesen bei den hauranischen Ssabiern.

[1] Die älteren Erklärungen des *Τόπος* durch den Hinweis auf den iranischen Himmelsgott Twasha (SPIEGEL S. 13 ff.; anders, aber nicht besser DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 366) sind unbefriedigend, da eine Gleichsetzung von Zrvan und Twasha nirgends zu belegen ist und Twasha (= späterem „Sipihr" = „Tierkreis", die Bedeutung „Raum" ist nirgends belegt) nie als Urwesen bezeichnet wird.

[2] Ich erinnere daran, daß das babylonische Maßsystem in unübertrefflicher Einheitlichkeit für Raum- und Zeiteinheiten gilt, worüber BRANDIS, Das Münz-, Maß- und Gewichtssystem in Vorderasien und ZIMMERNS Abhandlung in den Ber. der sächs. Gesellschaft 1901 S. 47 ff. „die Prinzipien unsrer Zeit- und Raumeinteilung" zu vergleichen sind.

[3] Vgl. ZELLER III^4, 2, 38$_{11}$; oben S. 387$_2$; Sextus Empiric. adv. Mathem. X, 216 p. 520 BEKKER: „*σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*" entspricht genau dem Bedeutungsumfang von זלם. Hierzu vgl. bei Anaximander (cf. oben S. 422$_1$, 423$_2$, 460$_4$, 462$_1$) „*σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ* (*τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*)" FVS^2 p. 15 Z. 3; ferner Aetios I, 21, 1: „*Πυθαγόρας τὸν Χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι*" cf. Aristot. Phys. IV, 10, 218a 33 „*ἡ δὲ τοῦ ὅλου σφαῖρα ἔδοξε μὲν τοῖς εἰποῦσιν εἶναι ὁ Χρόνος, ὅτι ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶ καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ.*" Hierzu vgl. mit Rücksicht auf die oben S. 390 f. besprochene Syzygie Chronos-Ananke Aet. I, 25, 2 „*Πυθαγόρας Ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ*" und Jambl. theol. arithm. S. 61 „*τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι ἐπηχοῦσιν.*" Auch bei Messala (Lydus. de mens. IV, 2 p. 65$_7$ WÜNSCH, cf. oben S. 442$_1$) war Janus-*Αἰών* als Himmelsraum charakterisiert. Wer sich versucht fühlt, über diese Lehre als groben Materialismus die Achseln zu zucken, sei auf die allermodernste, sogenannte empiriokritische Philosophie verwiesen, die den Begriff des absoluten Raumes durch ein Fixsternkoordinatensystem und die absolute Zeit durch die empirisch gemessene Sternzeit ersetzt, genau so, wie es bei Macrob. Sat. 1, 8, 7 nach orphisch-stoischer Lehre heißt: „Tempus est certa dimensio, quae ex caeli conversione colligitur, tempus coepit inde, ab ipso natus putatur *Κρόνος*, qui ut diximus *Χρόνος* est" (vgl. oben S. 408$_5$ „*Χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν*" im platonischen Timäus). Andererseits warne ich jedoch davor mit GRUPPE, Handb. 427$_4$ die Vorstellung von der allumschließenden, äußersten Sphäre in die orphische oder pherekydeische Kosmologie hineinzutragen. Sie setzt außer der gewiß nicht orientalischen, bei Pherekydes und in der orphischen Theogonie mit keinem Wort an-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

noch עלם geben jedoch den durch das persische „akarana“ oder das griechische ἄπειρος ausgedrückten, für das Wesen dieser Gottheit grundlegenden Begriff der „Grenzenlosigkeit“ oder Unendlichkeit wieder. Eine ergänzende Epiklese mit diesem höchst abstrakten Inhalt und eben dieser privativen Bildung[1] muß daher auch den semitischen Namen des Zeitprinzipes beigefügt gewesen sein.

Diese Gottesbezeichnung ist nun tatsächlich, wenn auch nur in scheinbar weit entlegenen Quellen, mit aller wünschenswerten Sicherheit überliefert. Die mystische Theosophie der Juden, die unter dem Namen „Kabbala“ d. h. (geheime oder mündliche) „Überlieferung“ weniger bekannt als berühmt geworden ist, verwendet nämlich zur Bezeichnung des überweltlichen, durch keinen Namen und kein Bild zu veranschaulichenden höchsten Wesens, aus dem durch Emanation die „Sephirot“ oder innerweltlichen, sinnlich vorstellbaren, farbig bunten Erscheinungsformen der Gottheit bis herab zur irdischen Welt hervorgegangen sind,[2] das vollinhaltlich dem persischen „akarana“ und dem griechischen ἄπειρος entsprechende Wort „Ēn-Sōf“ אֵין־סוֹף[3] „ohne Ende“.[4] Als Subjekt zu diesem

gedeuteten Kugelform der Welt noch die Gleichung *Κρόνος-Χρόνος*, mithin die Ansetzung der Saturnsphäre als der obersten voraus, da ja die Griechen nach Sterntagen und siderischen Jahren ebensowenig gerechnet haben, wie irgend ein anderes Volk. Da nun alle überlieferten babylonischen Planetenlisten (P. Kugler, Sternkunde S. 9 cf. 13), ebenso wie die etwas abweichenden altägyptischen (Brugsch, Thes. I, 64—79) den Saturn in die Mitte der übrigen Wandelsterne nehmen, da ferner noch Anaximander, Metrodor von Chios und Krates, der persischen Auffassung folgend (oben S. 90₃), die Planeten unterhalb von Sonne und Mond anordnen (Diels FVS³ 15₄₀ ff.), so wäre es durchaus unmethodisch, die Reihenfolge der Planeten nach ihrer Umlaufszeit, deren Entdeckung („*τὴν τῆς θέσεως τάξιν*“) Eudem fr. 95 (Diels FVS³ 16₁) den Pythagoreern zuschreibt, und die zuerst in der pseudoplatonischen Epinomis nachzuweisen ist, bei den altjonischen Mystikern vorauszusetzen. Ein so spätes Zeugnis wie der von Gruppe angezogene Vers 4 des orphischen Kronoshymnos („*δεσμοὺς ἀῤῥήκτους, οἷς ἔχεις κάτ' ἀπείρονα κόσμον*“) darf hier um so weniger angeführt werden, als er offenbar auf den orphischen Mythus von der Fesselung des Kronos (oben S. 388₁) anspielt.

[1] Vgl. oben S. 172₂; dazu das bekannte „invictus-*ἀνίκητος*“ und oben S. 390 f. *Ἄδραστος-Ἀδράστεια* als Epitheton der semitischen Astralgottheiten, endlich die babylonische Bezeichnung „Nergal der Unbesiegbare“ bei King, Babyl. magic and sorcery, London 1896, p. 111.

[2] Vgl. oben S. 331 Fig. 42 die in Strahlenform von dem als „*ἑπτακτὶς θεός*“ aufgefaßten Ēn-Sōf emanierenden Sphären. Über die Farben der Sephirot, die sie mit altbabylonischen Stufen der Tempeltürme gemeinsam haben, vgl. Karppe a. a. O. p. 419 f.

[3] Vgl. das alttestamentliche אֵין־קֵץ Jesaias 9₆.

[4] Das Wort erscheint zum erstenmal (Karppe S. 114) in einem nur bei R. Hirz Treves erhaltenen angeblichen Fragment aus dem noch dem frühen Mittelalter angehörigen Alphabet (Otijoth) des „R. Akiba“: „Man kennt die Länge Gottes, aber in Beziehung auf das „Maß der Höhe“ ist er endlos (En-Sōf).“ Die Ausdrücke „Länge

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Prädikat des göttlichen Seins ist nun nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Abraham b. Samuel Abulafia[1] der „Raum" zu verstehen,[2] natürlich in seiner auch durch die Zeit hin ausgedehnten Anfangs- und Endlosigkeit, also genau der „*Τόπος ἢ Χρόνος*", den die Magier des Eudem als Urwesen ansetzen.[3] So sehr sich diese Vorstellung vom *ʿOlam En-Sōf oder *ʿEth En-Sōf mit gewissen neuplatonischen Ideen berührt,[4] so ver-

---

Gottes" und „Maß der Höhe" weisen deutlich auf das sog. „Schiur Koma" = „Maß der Höhe" hin, einen mystischen Traktat über die Maße des Gotteskörpers, in dem tatsächlich nur eine Dimension — 2360000 Parasangen, jede solche „göttliche" Parasange zu 2000000 Ellen, jede Elle zu vier Spannen, jede Spanne gleich der Ausdehnung von einem Ende der Welt zur andern — angegeben war. (Ähnliche Spekulationen über die Maße der Gottheit findet man auch bei arabischen Anthropomorphisten; cf. Schahrastani I, 212 trad. HAARBRÜCKER „Alkaʿbi erzählt von ihm — sc. Hischâm ibn al ʿHakam von den Mutakallims der Schia — er habe gesagt, Gott sei ein Körper . . er sei sieben Spannen lang nach seiner eigenen Spanne." Vgl. hierzu *Philologus LXVIII, 129$_{42}$ und die Nachträge S. 206.) Es muß daher unter den Mystikern zwei Schulen gegeben haben, die eine, die die alten Spekulationen über den göttlichen Ursprung der Raummaße, anknüpfend an das heilige Würfelidol (*„Philol." a. a. O.) weiter pflegten, andere die diesen bei aller Überschwenglichkeit der Extension doch grobsinnlichen Vorstellungen den Begriff der zeiträumlichen Grenzenlosigkeit in aller Strenge entgegenhielten. Als Gottesnamen wird „En-Sōf" zuerst von Esra Asriel (1160—1238 n. Chr.) dem bedeutendsten Schüler des Vaters der jüdischen Mystik, Isaaks des Blinden von Beaucaire in der Provence, verwendet. Daß seine Theosophie mit Begriffen arbeitete, die der Mehrzahl seiner Glaubensgenossen fremd war, ergibt sich aus seinem eigenen Bericht über den frommen Schauder, mit dem die Rabbinen von Sevilla es ablehnten, seinem Vortrag über den En-Sōf und die Sephirot zuzuhören (KARPPE S. 237 ff.).

[1] KARPPE p. 297. Über Abulafia (geb. 1240 in Saragossa) vgl. GRÄTZ, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums XXXVI 1887, p. 558.

[2] Genau wie die Pythagoreer den *Χρόνος* als *σφαῖρα τοῦ περιέχοντος* fassen (oben S. 469$_3$), streiten sich die Kabbalisten (Pardes Rimmonim c. 3 KARPPE 297) ob der En-Sōf mit der obersten Sephira „Kether" (= *κιδαρίς* = „Krone", *στεφάνη* bei Parmenides und den Orphikern, cf. oben S. 30$_3$) identisch ist oder nicht.

[3] Die Bezeichnung Gottes als *Τόπος* muß bei den alexandrinischen Juden schon zur Zeit der Entstehung der LXX in Gebrauch gewesen sein. Vgl. Exod. 24$_9$ „und sie sahen den Gott (את אלהי) Israels" ∾ LXX „*εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ*". Gestützt auf Ps. 90$_1$ „du warst uns eine Wohnung" („maʿon", vgl. *„Philol." LXVIII, S. 164 cf. 162 über Baʿal-Maʿon) nennt der Talmud (Abboth 2$_9$; Gen. Rabba 68$_{10}$) Gott „makōm" = *Τόπος*: "הקב"ה מקומו של עולם ומקומו אין העולם מקומו", „der Heilige, gelobt sei er, ist der Ort (Raum, makōm) der Welt, aber die Welt ist nicht sein Raum". Vgl. Chasdai Crescas Or. Adonaï tract. I „die alten Lehrer haben die Bezeichnung 'makōm' 'Raum' auf Gott angewendet, weil er alles hervorbringt, bestimmt und begrenzt . . wie die Erstreckungen des Leeren (oben S. 469$_6$) in die Ausdehnungen des Vollen eingehen (oben S. 462$_6$), so durchdringt Gott die Welt, er ist der Raum, der sie trägt, die Ausdehnung, die sie erhält". Vgl. hierzu oben S. 469$_8$ und 348$_2$ „*ὁ χρόνος ἐν ᾧ τὰ πάντα γίνεται*".

[4] Vgl. Plotin Enn. IV, 3, 8, 378B „*ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος*; VI, 7, 17, 710C der *νοῦς* begrenzte sich (*ὡρίζετο*), auf das „Erste" hinblickend, „*ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος*";

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fehlt wäre es doch, den Ursprung dieser dem orphischen *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* genau entsprechenden Bezeichnung in diesem Kreise zu suchen. Die wahre Quelle dieser spätaufgezeichneten, durch Jahrhunderte hindurch nur mündlich und im geheimen[1] fortgepflanzten mystischen Lehren, jene persisch-babylonische Theologie,[2] aus der die ganze spätjüdische Engel-

VI, 9, 6, 764A „*ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως*"; cf. V, 5, 10 Schl. VI, 5, 11, 669A, ZELLER III⁴b, 538₁. Der Beweis VI, 9, 6, 764D, cf. V, 5, 9, daß Gott nicht im Raum ist und keinen Ort hat, entspricht genau der oben S. 471₃ zitierten Talmudstelle. Der Neuplatoniker und die jüdische Orthodoxie bekämpfen die naive, mystische Deifizierung der zeiträumlichen Unendlichkeit. Vgl. bes. VI, 9, 3, 760E „*οὔτε οὖν τί*" (vgl. die kabbalistische Benennung 'Ayin = „Nichts") „*οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν . . . οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ*". V, 5, 10, 529C wendet sich gegen Anaximanders „*ἀΐδιος κίνησις*" des Urwesens und versteigt sich bis zur Wiederaufhebung des Unendlichkeitsbegriffs: das Erste bewege sich nicht, ruhe aber auch nicht, und sei weder begrenzt, noch räumlich unbegrenzt (ZELLER III⁴b, 544₁).

[1] Siehe oben S. 225₄.

[2] Derartige Einflüsse auf die Entwicklung der jüdischen Weltanschauung werden in der Regel auf das babylonische Exil zurückgeführt. Die Vorstellungen vom En-Sōf dürften jedoch den Rabbinen unmittelbar aus den Mythrasmysterien zugeströmt sein, die für Galiläa durch eine bei CUMONT noch nicht verwertete Stelle im Sohar (II, 13a trad. KARPPE p. 515) bezeugt sind. Es heißt nämlich a. a. O., daß R. Eliezer und R. Aba (1./2. Jahrh. n. Chr.) auf dem Weg zwischen Tiberias und Sepphoris, den beiden, durch ihre Rabbinerschulen berühmten Hauptorten von Galiläa, in einer Höhle einen Mann mit einem Szepter gefunden hätten. In dieser Höhle sei das Geheimnis des Laufes der Winde verborgen gewesen; die Seelen der Gerechten wären, auf- und niedersteigend, unaufhörlich durch diese Höhle hindurchgezogen. Die mächtigen Bäume am Eingang der Höhle hätten vor Freude bei der Ankunft neuer Gerechter getanzt. Ich brauche keinem Kenner der mithräischen Denkmäler zu erklären, daß der „Mann mit dem Szepter" eine Zrvanstatue, wie die oben Fig. 53, S. 437 oder S. 413 Fig. 50 abgebildeten, gewesen sein muß, daß das „Geheimnis des Laufs der Winde" sich auf die in keinem Mithräum fehlenden Bilder der vier Winde — vielleicht um eine Windrose gruppiert — bezieht. Das Auf- und Niedersteigen der Seelen durch die kosmisch aufgefaßte Höhle zielt auf das aus Porphyr und dem ostiensischen Mosaik sattsam bekannte mithräische Mysterium der „*ἑπτάπυλος κλίμαξ*" und der Himmelsreise der Seelen (oben S. 300₁), die tanzenden Bäume erklären sich sehr einfach als der Reigen der in den Mithräen unter dem Bild von sieben Bäumen (CUMONT mon. 251d cf. 218) dargestellten Planeten. Vergleicht man mit dieser Soharstelle, die ein gutes Beispiel für das hohe Alter und den Ursprung der in diesem, wesentlich dem 13. Jahrhundert angehörigen Sammelwerk verarbeiteten Traditionen bietet, Jer. Erub. 22b (Jew. Encycl. XI, 200) „a series of caves and military outposts extended from Tiberias to Sepphoris", so wird man nicht einen Augenblick im Zweifel sein, daß hier von einem Mithräum der römischen Garnison von Galiläa die Rede ist. Das Bemerkenswerteste aber ist, daß die Rabbinen nicht nur die Symbole des heidnischen Kultes kennen, sondern auch in ihre mystische Bedeutung vollkommen eingeweiht sind. Ohne Zweifel gab es Juden, die sich von diesen geheimnisvollen Kulten

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und Jenseitslehre anerkanntermaßen abgeleitet ist, verrät sich durch die rohen, im Schwulst einer dunkeln und verblasenen Sprache nur ungenügend verwischten Anthropomorphismen und astralen Einzelzüge der Doktrin: so werden dem En-Sōf wie den oben[1] besprochenen Mondgottheiten zwei Gesichter[2] beigelegt, die sich bei aller mystischen Verblasenheit der Schilderung unverkennbar als Sonnen- bezw. Mondscheibe erweisen.[3] Mehr noch, wie so viele Mondgottheiten aller Völker und vor allem genau wie der orphische *Χρόνος ἄπειρος*, erscheint auch der Ēn-Sōf der Kabbala als dreiköpfig;[4] wie der orphische Gott Chronos

---

mächtig angezogen fühlten und gewisse Lehren dieser Mysterien mit ihrem ererbten Glauben zu verschmelzen suchten. Die samaritanischen Gnostiker und die Kabbalisten zeigen, was bei diesen Bestrebungen herausgekommen ist. Wenn die Hypothesen HAUPT's über eine arisch-armenische Bevölkerungsschichte in Galiläa begründet sind, dann müssen die römischen Mithraskulte auch unter den dortigen Eingeborenen einen wohl vorbereiteten Boden angetroffen haben.

[1] S. 403₄.

[2] Über die ATlichen Stellen, wo vom Gesicht (pānim) Jahve's die Rede ist, s. Encycl. Bibl. 3268 und 5036. Die Vorstellung ist gemeinsemitisch; vgl. Ortsnamen wie „*Θεοῦ πρόσωπον*" = Penu-El oder die Bezeichnung der Tanit von Karthago als פני אל BAETHGEN, Beitr. 56 f., 276 ff.; s. NIELSEN, Altarab. Mondrel., Straßburg 1904, S. 76, 112 ff., 151, S. 179 (Fig. 31 f.), 180—184; HOMMEL, GGGAO 161 über den lunaren Hintergrund der Vorstellung.

[3] cf. KARPPE p. 346 f.: „la longueur du visage se développe en trois cent soixante-six myriades de mondes. C'est là le Long Visage. Lorsque le Petit Visage se tourne vers lui, l'ordre s'établit dans les sphères inférieures .... Du crâne s' étend un brillant cercle de lumières, qui se répandent sur le Petit Visage .. le front est le symbole de l'amour primordial. La Grace du Petit Visage en dépend ... Les yeux aussi sont les symbols du Grand et du Petit Visage; ils (sc. les visages) sont en réalité comme un seul oeil .." (die Gesichter sind also kyklopisch gedacht, wozu die „*κύκλωπος σελήνη*" des Parmenides zu vergleichen wäre), „.. l'oeil inférieur ne peut acquérir toute la pureté de son éclat que par l'oeil supérieur" (vgl. im großen Zeushymnus orph. fr. 123 ABEL p. 202 v. 18 „*ὄμματα δ' ἠέλιος καὶ παμφανόωσα σελήνη*"); „dans l'oeil inférieur, il y a un coté gauche et un coté droit" (die beiden Gestalten des Mondes ☽ ☾) „dans l'oeil supérieur il n'y a pas de coté gauche .. l'oeil inférieure est de couleur rouge, mélangée de blanc et de noir, l'oeil supérieur est d'une blancheur intense. Chez l'un, le nez répand partout le souffle de la vie; chez l'autre, le nez ne donne que ce qu'il reçoit d'en haut, et il répand aussi des flammes déstructives" (vgl. zu den letzten Worten die babylonische Benennung des Mondes am 30. Tag als „Nusku = Feuergott" HOMMEL, GGGAO 81₂).

[4] Sohar III, 288 „l'Ancien est constitué par trois têtes, qui n'en feraient qu'une seule, et cette tête est ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres"; cf. I, 288 a, b KARPPE p. 495: „trois têtes sont taillées l'une dans l'autre, et l'une au dessus de l'autre, et celle, qui est au dessus des deux autres, est la tête des têtes et ce n'est pas une tête. L'ancien est représenté par trois têtes enfermées dans une tête, et parce que l'Ancien est repré-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ananke, wie Zrvan-Baḥtəm ist auch der Ēn-Sōf doppelgeschlechtig gedacht. Nach der Theorie des Sohar führt er den biblischen Namen Ascher Ehᵉyeh „der ich sein werde" als „Mutter, die alles künftige Sein unterm Herzen trägt und im Begriff steht, alle Wesen zu gebären".[1] Das „große Gesicht" gilt als männlich, das „kleine" als weiblich, beide zusammen bilden als ungeheures zwiegeschlechtiges Wesen den Ēn-Sōf.[2] Es klingt wie der erläuternde Text zu den Abbildungen des zwiegeschlechtigen *Χρόνος τεχνίτης*, des Zrvan mit dem Schmiedhammer und der Zange, wenn es von den unzähligen Welten, die der Schöpfung der jetzigen vorangegangen sind,[3] heißt: „les anciens mondes ont péri comme les étincelles qui jaillissent sous le marteau du forgeron,[4] parce que l'Ancien n'avait pas encore pris sa forme ... il n'avait pas encore revêtu la forme mâle et la forme femelle".[5] Mit der ganzen ausschweifenden Phantasie des Orientalen und einer nicht wiederzugebenden Bilderfülle schildert Abraham b. Samuel Abulafia das göttliche membrum generationis des urewigen Androgynen, in welchem er die erste, fruchtbringende Spaltung des Urgrundes in die Gegensätze des Geschlechtes erblickt und die — trotz dieses Gegensatzes — „dreieinige Syzygie des Einen mit sich selbst", die mystische זוג אחד אחד אחד „sug echad echad echad"[6] feiert.

Ich kann nicht glauben, daß irgend jemand, der alle diese Übereinstimmungen zu würdigen imstande ist, noch einem Zweifel an der Wesens-

senté par le nombre trois, tous les flambeaux et rayons sont renfermés dans le nombre trois". Karppe p. 408 vermutet, daß hier der Ēn-Sōf mit den zwei obersten Sephiroth zu einer Trinität zusammengefaßt ist. Die Bezeichnung „der Alte" geht auf den „Alten der Tage" (ʿathik jōmin) Daniel 7₉ zurück, den Movers, Spiegel, Darmesteter u. a. längst zum persischen Zrvan gestellt haben. Siehe unten S. 481₀ über den Feuerstrom, der vom Thron des ʿAthik Jōmin ausläuft.

[1] Karppe 350 f.

[2] Sohar, Idra Zuta 218 trad. Karppe 427. Der „Bahir", eine etwas ältere Schrift als der Sohar, stellt neben den als männlich gedachten En-Sōf als weibliches Prinzip, ohne das die Entstehung der Welt undenkbar wäre, die „Schechinah", den bekannten spätjüdischen Ausdruck für „Gottesgegenwart" (wörtlich = „Lager"; cf. oben S. 28₂, hier offenbar wie griechisch *ἄλοχος* zu *λέχος* aufgefaßt). Vgl. Karppe p. 257. Rabad, Komm. zum Sepher Jezirah stellt der obersten Sphäre, der „Krone" (masc.) eine weibliche Gefährtin „Diadem" zur Seite, läßt aus ihrer Vereinigung Luft, Wasser, Feuer, den Himmel, die Sterne und die Seelen hervorgehen, leugnet jedoch die Zwiegeschlechtigkeit des En-Sōf selbst.

[3] cf. Anaximander Diels FVS² p. 13 Z. 31.

[4] Vgl. oben S. 222₀ über die ewig neue Abbilder der Ideen schmiedende Natura (= *Φύσις*; cf. oben S. 396₄) im Roman de la Rose.

[5] Sohar III, 292 cf. II, 34b Karppe S. 426 cf. 424.

[6] Karppe 304 cf. 306.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gleichheit des orphischen *Αἰὼν ἄπειρος*, des persischen Zrvan akarana und des jüdisch-kabbalistischen Ēn-Sōf Raum zu geben vermöchte. Allein selbst ein solches Übermaß von Skeptizismus würde sich vielleicht durch den Hinweis auf eine nunmehr über hundert Jahre alte, zu Unrecht vergessene und heute erst gebührend zu wertende Beobachtung SCHELLINGS[1] überwinden lassen. Genau so, wie den Orphikern Phanes, der Lichtgott als erste Ausgeburt der unendlichen Zeit gilt, betrachten die Kabbalisten als erste Emanation des Ēn-Sōf das „Große" oder genauer übersetzt das „Lange Gesicht", d. h. nach den oben[2] erwähnten, der orphischen Deutung des Phanes auf die Sonne[3] genau entsprechenden Zeugnissen die hypostasierte Sonnenscheibe. „Langes Gesicht" aber heißt in der aramäisch-archaistischen Sprache des Sohar אֲרִיךְ אַנְפִּין „'erech 'anpajin"[4] oder in der assimilierten, schon im Alten Testament (Ex. 34₆) bezeugten Form אֲרִיךְ אַפַּיִם „'erech 'appajim",[5] ein Ausdruck, dessen schlagende Übereinstimmung mit der kleinasiatischen Benennung des Phanes als 'Ηρικαπαῖος[6] kein Einsichtiger leugnen wird.

Ist so der altorientalische Ursprung dieser Mythengestalten über jeden Zweifel hinaus festgestellt, so wird man ohne weiters verstehen,

[1] Werke, Abt. I, VIII, 402 ff. „die Gottheiten von Samothrake". Es ist der Aufsatz, der Goethes spöttische Bemerkungen über die Kabiren im „Faust" veranlaßte.

[2] S. 473₂.

[3] Vgl. oben S. 403₃.

[4] FRANCK, La Cabbale p. 187.

[5] Über אַפַּיִם in der Bedeutung „Gesicht" vgl. BARTH, ZDMG XLI, 630; HOFFMANN, Phöniz. Inschr. S. 59; GESENIUS-BUHL[12] p. 61.

[6] Die „Übersetzung" *'H. = ζῳή* oder *ζῳοδωτήρ* bei Malalas, Suidas und Cedren (ABEL p. 174, fr. 56) stimmt gut zu der oben S. 473₃ zitierten Stelle, wonach die Nase (אַף) des „'Erech 'appajim" überallhin den Hauch des Lebens verbreitet. Die aramäisierende Form *'Ηρικαπαῖος* ist bezeichnenderweise nur bei dem Kleinasiaten Gregor von Nazianz und seinem Ausleger Nonnos Abbas (ABEL p. 179₁, fr. 66) erhalten, alle andern Fragmente haben, wenn anders auf ABELS Texte Verlaß ist, *Ηρικεπαῖος*. Was an griechischer Etymologie für den Namen aufgetischt worden ist, gebe ich am besten mit O. KERNS eigenen Worten (de Orphei etc. theogon., Berlin 1888, S. 21 f.): „HERMANNUM DIELESIUM memini in lectionibus docere, Phanetem ob eam rem *'Ηρικαπαῖον* ab Orphicis dictum esse, quia ab Jove mane devoratus sit, ita ut *'Ηριγενείας, 'Ηριγόνης, 'Ηριγόνου, 'Ηριφανίδος* nomina sint formata similiter. Explicatio simplicissima est, convenit eum Orphicorum de Phanete fabulis, convenit etiam cum etymologiae legibus. Quare egregie falsus est, quicumque dei primigenii originem ex oriente duxit etc.!" Wo es freilich geschrieben steht, daß Phanes (der Lichtgott!) am Morgen verschlungen wird, und welche „leges etymologiae" es erlauben, *καπαῖος* von *καταπίνειν* abzuleiten, hat K. allerdings zu erwähnen vergessen. GOETTLINGS Ableitung (De Ericapaeo S. 12) — von *'Ηρι = ἔαρ, κάπος* nach Hesych. und dem Etym. Magn. = *πνεῦμα*, d. h. „Gott des Frühlingswindes" —, wiederlegt sich dadurch, daß ein solches Wort *κάπος* — im Thesaurus als „lusus grammaticorum" bezeichnet — gar nicht existiert.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

daß sich diese urtümliche und ausschweifende Theosophie nicht mit den vergeistigteren Bildern und Vergleichen der neuplatonischen Emanationslehre, mit den Gleichnissen von der Fackel und der Lohe, vom Licht und vom Schatten, von Urbild und Spiegelbild, Quelle und Stromlauf begnügen wollte. Wo immer in der hl. Schrift von Schöpfung die Rede ist, sehen die Mystiker immer nur Zeugung:[1] das erste Licht der Welt gilt ihnen als männlich, die Finsternis als weiblich, Abend und Morgen paaren sich zum ersten Tag, der Windhauch befruchtet die untern Gewässer u. s. f.[2] Für die generatio spontanea des En-Sōf aber gebrauchen sie genau dieselben urtümlichen Bilder wie Pherekydes und die Orphiker, dieselben *ἄρρητα*, auf die sich des Bischofs von Mopsūhestia zürnende Worte vom „*μιαρὸν καὶ ὑπέραισχρον δόγμα*" der Zrvaniten beziehen müssen: nach Abulafia geht die Welt aus dem „semen mundi" und der „matrix mundi" in Gestalt des „ovum mundi" hervor.[3] Und im Sohar wird ausführlich geschildert wie der En-Sōf „ex membro suo semen, quod continet totam rerum et hominum originem eiaculatur" und wie dieses „semen mundi in matricem mundi decurrit."[4]

Ich brauche nicht erst darauf hinzuweisen, daß hier genau dasselbe gesagt wird, wie in der orphischen Lehre von der „*γόνιμος τετραγένης ὕλη*" des Chronos oder „*Αἰὼν ἄπειρος*", die sich in dem zeugungskräftigen *χάος*, der „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*", der mit Chronos wesensgleichen Rhea[5] durch die „*ἀΐδιος κίνησις*", wie die Luftblase in einem Wasserwirbel — „*ὥςπερ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ*"[6] — zur Rundform des Welteies zusammenschließt. Bei Pherekydes ist das Weltei des Abulafia und der Orphiker, wenigstens nach den zufällig erhaltenen Zeugnissen nicht erwähnt; wie vollständig aber die Übereinstimmung mit der Lehre des Sohar vom „semen mundi" in der „matrix mundi" des anfangs- und endlosen Urwesens ist, sieht man erst, wenn man ein von DIELS ohne Begründung[7] weggelassenes, in seinem Kern zweifellos

[1] KARPPE 431, Sohar II, 55a „Dieu pour créer le corps de l'homme s'unit à la terre comme à une épouse — maintenant encore ils sont unis l'un à l'autre . . . confondus dans l'amour; de cette union sortent les sources de la vie, qui pourvoient à tout . .". Dagegen wendet sich Lactanz, Instit. IV, 8₄: „nisi forte existimabimus, deum . . et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque: quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu non potuerit procreare".

[2] Sohar, I, 32a KARPPE 430.

[3] KARPPE S. 304.

[4] KARPPE p. 428.

[5] Siehe oben S. 397₁.

[6] Orph. fr. 37, ABEL p. 160.

[7] Vgl. oben S. 459₁ über die von DIELS verworfenen Angaben, Pherekydes habe das Wasser als *πρῶτον στοιχεῖον* bezeichnet. Die scheinbare Unverträglichkeit dieser

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zuverlässiges Zeugnis[1] heranzieht, wonach Pherekydes das Chaos erwähnt, und seinen Namen mit einer, den übrigen Proben seiner Wortmystik durchaus entsprechenden Begründung, von *χεῖσθαι τὸ ὕδωρ* abgeleitet habe. Es ist klar, daß hier vom „*χάος τοῦ ἀπείρου αἰῶνος*"[2] die Rede ist, das genau wie bei den Orphikern als kosmische „Höhle" (*χειή*), als *μήτρα* des doppelgeschlechtigen Urwesens und *ὑποδοχή*[3]

Angaben mit sicher bezeugten hat auch das in der folgenden Anmerkung zitierte Fragment verdächtig gemacht.

[1] Achilles Tat. isag. 3, 123; ed. MAASS, Comm. in Arat. rel. 31$_{28}$: „*τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου οὕτω λέγοντος* (Theog. 116) *κτλ. Θαλῆς δὲ ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται, ὃ δὴ καὶ Χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης ὡς εἰκός παρὰ γὰρ τὸ χεῖσθαι ὑπολαμβάνει τὸ ὕδωρ χάος ὠνομάσθαι*". Daß Pherekydes wirklich das Wasser, d. h. das erste der von Chronos erzeugten Elemente „Chaos" genannt habe, ist sowohl nach dem Sinn des Wortes, als nach dem ganzen Zusammenhang der Pherekydeischen Kosmogonie mehr als unwahrscheinlich. Eine solche Verschmelzung der von Thales angesetzten Urmaterie mit dem Ausgangspunkt der Hesiodeischen Kosmogonie hat vielmehr erst Zenon der Stoiker in seinem Hesiodkommentar vorgenommen. Vgl. Schol. Apoll. Rhod. I, 498: „*καὶ Ζήνων δὲ τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν κτλ.*" Andere Stoiker (Chrysipp nach Diog. Laert. VII, 137, 142) setzen das Chaos dem Urfeuer, wieder andere (Schol. Hes. Theog. 116: „*Χάος λέγει τὸν κεχυμένον ἀέρα· καὶ γὰρ Ζηνόδωτος οὕτως φησί*") der Luft gleich, alle aber arbeiten mit der Ableitung *χάος-χεῖσθαι*, die offenbar schon gegeben war (cf. Schol. Hes. Theog. 116 Bas. G „*παρὰ τὸ χεῖσθαι χάος ἐγένετο*"; *ἄλλως*· „*οἱ δέ φασιν εἰρῆσθαι χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι ὅ ἐστι χέεσθαι*"). Ich nehme deshalb an, daß nur eine willkürliche Kontamination zweier ursprünglich unabhängiger doxographischer Fragmente a) „*πρῶτον στοιχεῖον κατὰ Φ. τὸ ὕδωρ*"; b) „*Χάος παρὰ Φ. ἀπὸ τοῦ χεῖσθαι τὸ ὕδωρ κτλ.*" durch Zenon vorliegt.

[2] Kaiser Marc. Aurel spricht in seinen „Commentarii ad se ipsum" (4$_3$) von der Schnelligkeit des allgemeinen Vergessens und der gähnenden Weite der unendlichen nach vor- und rückwärts hin ausgedehnten Zeit („*ἀπιδὼν εἰς τὸ τάχος τῆς πάντων λήθης καὶ τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος*"). Dieser stoische Sprachgebrauch — vgl. zu dem „*ἐφ' ἑκατέρα*" orph. fr. 52 „*μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα* — beweist, daß man nicht nur im räumlichen, sondern auch im zeitlichen Sinn vom *χάος* der Urzeit sprach — wobei man sich nur ja weder den leeren Raum noch die unerfüllte Zeit, sondern die *ἀπειρία* nach allen Dimensionen — „*οὐδὲ τι πεῖραρ ὑπῆν, οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη*" (ibid.) — Höhe, Breite, Tiefe (oben S. 469$_0$), Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit (unten S. 478$_4$) — als *πεπληθυσμένη αἰτία* (oben S. 397$_1$) der Welt, *Τόπος*, *Χρόνος* und *πρῶτον σῶμα* (S. 387$_1$, 469$_3$), in einem vorstellen muß. Da das Licht erst mit Phanes-*Αἰθήρ* in die Welt kommt, ist der Urgrund der Dinge, der *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (128, die siebente Potenz der *δυάς*, die Pythagoras *ἀόριστος* nannte) überdies mit der isopsephischen *ΝΥΞ ΑΠΕΙΡΟΣ*, der „Weltennacht" — um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen — wesensgleich.

[3] Vgl. oben S. 397$_1$ Plato, Timäus 49a „*ὑποδοχὴν πάσης γενέσεως*", cf. 51a „*τὴν τοῦ γεγονότος . . . μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν . . ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος . . . πανδεχές . . . πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι* (sc. *λέγοιτις*), *τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα, καθ' ὅσον ἂν μιμήματα δέχεται*". Zieht man von dieser Schilderung des „Schoßes" — wie GOMPERZ II^2, 484 „*ὑποδοχή*" sehr glück-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des kosmischen, aus *ὕδωρ, πνεῦμα, πῦρ* gemischten Samens,[1] aufgefaßt ist.

In anderem Zusammenhang[2] habe ich versucht die orientalischen Vorstellungen von der kosmischen „matrix mundi" an der Hand eines Fragments aus der *ἀπόφασις μεγάλη* des samaritanischen Protognostikers Simon Magus[3] näher zu erläutern. Ich darf dieselbe Stelle hier um so eher heranziehen, als das System dieses seltsamen Theosophen der apostolischen Zeit die auffallendsten Beziehungen zum kabbalistischen Weltsystem einerseits, zur Theologie der als Mondgöttin aufgefaßten Göttermutter andererseits aufweist.[4] Dort heißt es nun: „. . *ἔστω παράδεισος*

---

lich übersetzt — der „Mutter" oder „Amme" („*τιθήνη*" cf. orph. fr. 99 p. 191: ABEL „*Νὺξ ἀμβροσίη τροφὸς θεῶν*") alles Werdens" den platonischen Gedanken eines begrifflichen 'universale ante res' ab, so bleibt einfach die orphische „*τετραγενὴς ὕλη*", die das Chaos als die „*πεπληθυσμένη τῶν θεῶν αἰτίαν, ἣν Ὀρφεὺς «Χάσμα πελώριον» ἐκάλεσε*" im Anfang ausfüllt. (Vgl. Schol. Hes. Theog. 116: „*Πλάτων* (sc. *τὸ χάος*) *πανδεχῆ φύσιν λέγει· δεῖ γὰρ τόπον ὑποστήσασθαι, ὃς δέχεται τοὺς εἰς αὐτὸν γεννωμένους*".

[1] Gewisse Zahlenspielereien, die ganz nahe liegen (wie z. B. *ΥΛΩΡ* (65) + *ΧΑΟΣ* (56) = 121 = 11 × 11 = *ΧΑΣΜΑ* (54) + *ΠΝΕΥΜΑ* (67) u. dgl. (cf. oben S. 468$_6$) mögen hier angeknüpft haben. Vgl. ferner „Philol." LXVIII, 192$_{211}$ ff. über die aus dem *χάσμα* der Atargatis, d. h. aus der göttlichen רחם hervorgebrochene Sintflut und ibid. 202$_{248}$ über ebendieses *χάσμα*, den göttlichen Mutterleib, als „Backofen" und „*χάσμα πλῆρες πυρός*"; cf. S. 203$_{250}$ über die heilige „Quelle" als „Herd", endlich S. 199$_{239}$: „*Πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀενναΐζει*", ebenfalls mit Beziehung auf die Göttermutter.

[2] „Philologus" LXVIII S. 193.

[3] Hippolyt. ref. VI, 14 p. 244$_{96}$ DUNCKER-SCHNEIDEWIN.

[4] Nach Act. Apost. 8$_{10}$ galt Simon als „*δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη*". Damit kann nur die „*Μεγάλη κατ' ἐξοχήν, Ῥέα* die „Große" d. h. Kabar-*Καβειρώ* (*„Philol." LXVIII S. 176 f.) gemeint sein; an der Gleichsetzung mit einem weiblichen, besser gesagt zwiegeschlechtigen Götterwesen wird man dabei keinen Anstoß nehmen, sofern man sich daran erinnert, daß Elagabal nach Lamprid. Elag. 28 sich „mater deüm" nannte. Andrerseits wurde Simon als Gott „*ὁ ἑστῶς*", genauer (Philos. 6, 9, 13) mit einer seltsamen Abwandlung des mystisch gedeuteten Jahvenamens („der ist, war, sein wird") „*ὁ ἑστώς, στάς, στησόμενος*" genannt. „*ἑστώς*" aber ist bei „Hermes" (Stob. Phys. VIII, 41) und Damasc. ap. Simpl. phys. 775$_2$—782$_3$ Attribut der grenzenlosen, als ewige Einheit im Ganzen („*ἐν μεθέξει ὅλος ἅμα*") zugleich seienden, nie verfließenden Zeit. Diese unbewegte Zeit („*χρόνος ἑστώς*") komme im Weltall nur dem Äther zu. Da die neunzehn Buchstaben (vgl. oben S. 340$_2$) *ΣΤΑΣ* (18 + 19 + 1 + 18) = 56 = **2** × **28**, *ΕΣΤΩΣ* (5 + 18 + 19 + 24 + 18) = 84 = **3** × **28**, *ΣΤΗΣΟΜΕΝΟΣ* (18 + 19 + 7 + 18 + 15 + 12 + 5 + 13 + 15 + 18) = 140 = **5** × **28**, das oben S. 341$_2$ besprochene orphische Symbol der Unendlichkeit *ΑΡΧΗ ΜΕΣΟΝ ΤΕΛΕΥΤΗ* aber 196 = **7** × **28** als Psephos ergeben, wird niemand daran zweifeln, daß hier eine zusammenhängende Symbolreihe vorliegt, die sich auf Chronos (*ΧΡΟΝΟΣ* [100] *ΣΤΑΣ ΕΣΤΩΣ ΣΤΗΣΟΜΕΝΟΣ* [280] *ΑΡΧΗ ΜΕΣΟΝ ΤΕΛΕΥΤΗ* [196] = 576 = **4** × **144** = 4 × 12 × 12 oder **48** × **12**, wobei 48 in diesem System = *ΑΩ* geschrieben wird [cf. oben S. 464$_0$]), als die durch die Zahl 28 angedeutete Mondgottheit bezieht. Dazu paßt vorzüglich, daß Simon, wie

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ἡ μήτρα, Ἐδὲμ δὲ τὸ χωρίον, ποταμὸς δὲ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ὁ ὀμφαλός· οὕτως, φησίν, ἀφορίζεται ὁ ὀμφαλὸς εἰς τέσσαρας ἀρχάς, ἑκατέρωθεν γὰρ τοῦ ὀμφαλοῦ δύο εἰσὶν ἀρτηρίαι περατεταμμέναι, ὀχετοὶ πνεύματος καὶ δύο φλέβεις, ὀχετοὶ αἵματος κτλ."[1] Was an dieser kruden, anthropomorphistischen Vorstellung, wohl durch die Schuld des letzten Gewährsmannes, noch unklar bleibt — denn der *ὀμφαλός* kann wohl nie unmittelbar mit dem „Strom" gleichgesetzt worden sein, sondern immer nur mit dem kosmischen „Nabelberg", auf den der Strom herabfällt, um vom Gipfel aus in vier Arme gespalten herabzufließen[2] — wird durch eine im Genesiskommentar des Ibn Ezra im Namen des Ibn Gabirol[3] überlieferte allegorische Deutung derselben Stelle Gen. 2_{10}[4] erläutert: der Garten sei die „obere Welt", der Strom das „principium omnium rerum", die vier Flußarme aber die vier Elemente.

Nichts könnte eindeutiger sein: der kosmische „Garten" wird hier im selben, typisch orientalischen Sinn verstanden, in dem z. B. das Hohe

---

sein Vorgänger (HILGENFELD, Ketzergesch. 155), der Samaritaner Dositheos (= Dosthai), seine bessere Hälfte, eine Dirne (gemeint ist natürlich Ištar gadištu = *Κυβέλη-Ἀγδέστις* Philol. LXVIII S. 172[61]) namens Helena — „*Σελήνη*-Luna" (Justin. apol. $1_{26.56}$, 2_{15}; Dial. 11_{20}; Clem. hom. 2_{23}) genannt und als *πρώτη ἔννοια* des obersten, über alle Begriffe erhabenen, unerkennbaren (Ps.-Clem. Rekogn. 2_{37} f.) *πρῶτος θεός* bezeichnet haben soll. Vgl. man hierzu „*Μήνη . . θῆλυς τε καὶ ἄρσην . . . . χρόνου μῆτερ . . πάνσοφος κούρη*" im orphischen Mondhymnus ABEL Nr. IX v. 3, 5, 10 p. 62 f., andererseits die Bezeichnung des En-Sōf-*Ἄπειρος* als „סוף ואפס" = „Anfang und Ende" im Sohar I, 21 a, ferner die kabbalistische, schon dem Philo bekannte Lehre von der Emanation der Ḥoḫmah-*Σοφία*-Tôra (= „Taube") aus dem Ēn-Sōf, so wird man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß die samaritanischen Simonianer, beeinflußt durch zrvanitische, seinerzeit von den „Kuthäern" aus Mesopotamien mitgebrachte Lehren, die „unendliche Zeit" „ʿEth-En-Sōf" als obersten, unerkennbaren, zwiegeschlechtigen Gott, sein „kleines Gesicht", den Mond, aber als seine erste Emanation und weibliche Wesensseite, als kosmische „Sophia"-Ḥōḫmah, und, mit ihrem in ganz Vorderasien gebräuchlichen Namen, als „Große Göttin" verehrten. Es wäre möglich, daß die spätjüdische, in der ganzen rabbinischen Litteratur als Gottesnamen angewendete Sigle ק'ב'ה, die die orthodoxen „kadōš bāruḫ hu" „der Heilige, gelobt sei er!" lesen, ursprünglich einfach der Gottesnamen „Ḳubah" ist und ähnlich wie Schechinah, Kabod, Mākōm u. dgl. gebraucht wurde. Dann würde die samaritanische *Μεγάλη* nur einen Rückfall in altheidnische, von den Juden selbst früh überwundene Vorstellungen bedeuten. Über Mā-Kybele-Ḳabar-Ḳamar als Mondgöttin s. *„Philologus" LXVIII, 186 ff.

[1] Zur Lehre von den kosmischen *ὀχετοί* vgl. das orac. chald. (p. 34 f. KROLL) bei Procl. in Plat. Tim. 172 b, c.

[2] Zahlreiche Beispiele von Darstellungen des Paradiesberges mit den vier Flüssen findet man in den altchristlichen Apsismosaiken (GARUCCI oder DE ROSSI passim.).

[3] KARPPE p. 187.

[4] „Und ein Strom ging aus von Eden, den Garten zu bewässern, von dort teilte er sich in vier Arme."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Lied[1] das Bild gebraucht, der „ποταμὸς ποτίζων τὸν παράδεισον", das „principium omnium rerum" ist natürlich das 'in matricem decurrens semen mundi' des En-Sōf oder Χρόνος ἄπειρος, das sich, nach der primitiven, hier zugrunde liegenden Embryologie, am ὀμφαλός angelangt, in die vier zum Aufbau des neugezeugten ζῷον, sei es nun des Mikro- oder Makrokosmos, nötigen Grundstoffe spaltet. Aus der „κριτικὴ σύστασις" der „τετραγενὴς ὕλη" entsteht dann, sei es unmittelbar in der μήτρα — so nach der oben[2] besprochenen zrvanitischen Kosmogonie und vielleicht bei Pherekydes — sei es in einem in matrice entwickelten Ei das neue kosmische Leben. Wie Pherekydes die dreifache Schar der Elementargötter aus einer κρᾶσις der von Chronos herabfließenden Elementarströme hervorgehen läßt,[3] so sagt derselbe Ibn Gabirol in seiner „Krone der Königsherrschaft" (כתר מלכות)[4] „toute la troupe supérieure est née du fleuve de feu[5] et quand ils ont chanté l'hymne de Dieu ils disparaissent dans ce feu;[6] les uns sont d'un feu pur, les autres sont melés de feu et d'eau etc."[7]

Hierzu nehme man noch, daß die Orphiker tatsächlich ein System von vier, den Weltecken und den vier Elementen zugeordneten Jenseits- d. h. ursprünglich Himmelsflüssen annehmen,[8] und man wird um den

[1] 4, 12: „ein verschlossener Garten ist meine bräutliche Schwester, ein verschlossener Born, ein versiegelter Quell" (cf. oben S. 380₅); 4 16b: „es komme mein Geliebter in seinen Garten und genieße seine köstlichen Früchte"; 5 1: „ich kam in meinen Garten, meine bräutliche Schwester, ich pflückte meine Myrrhe samt meinem Balsam." Wer von orientalischer Poesie auch nur die Makamen des Hariri, den Hafiz oder Omar Khayyam kennt, wird um weitere Belege nicht verlegen sein.

[2] Auch bei Anaximander (Aet. 2, 11₅; die Weglassung der Stelle bei DIELS FVS ist von GILBERT, Arch. f. Gesch. der Phil. XXI, 434 mit Recht beanstandet worden) war die οὐσία des οὐρανός „ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος" hervorgegangen. Dieselbe Vorstellung liegt der talmudischen Abteilung von שמים „Himmel" aus ש (ēš = „Feuer") und מים (mājim = „Wasser"; Rab, Gen. r. X, 5, Mon. talm. I p. 191₈ Nr. 678; cf. R. Jochanan, ibid. X, 5, MT. I, 183₆ Nr. 655 „die Welt ist aus Feuer und Schnee geschaffen") zugrunde.

[3] Vgl. oben S. 416₀.

[4] KARPPE p. 186.

[5] Daniel 7₁₀.

[6] cf. Anaximander fr. 9 DIELS FVS² p. 13 Z. 7 „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών"; cf. ibid. p. 14 Z. 28 ff.

[7] Vgl. oben S. 448 über die Entstehung Maçdas aus der Mischung von Feuer und Wasser.

[8] Olympiodor. ad Plat. Phaed. c. 60 ABEL, fr. orph. Nr. 155 p. 215: „ὅτι οἱ παραδιδόμενοι τέσσαρες ποταμοὶ κατὰ τὴν Ὀρφέως παράδοσιν τοῖς ὑπογείοις ἀναλογοῦσι δ' στοιχείοις τε καὶ κέντροις" (= cardines mundi) „κατὰ δύο ἀντιθέσεις· ὁ μὲν γὰρ Πυριφλεγέθων τῷ πυρὶ καὶ τῇ ἀνατολῇ, ὁ δὲ Κωκυτὸς τῇ γῇ καὶ τῇ δύσει, ὁ δὲ Ἀχέρων ἀέρι τε καὶ μεσημβρίᾳ· τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν, αὐτὸς δὲ τὸν Ὠκεανὸν τῷ ὕδατι καὶ τῇ ἄρκτῳ προσοικειοῖ." cf. dess. ad Plat. Phaed. c. 61: „ὅτι οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέτταρα

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sinn einer, m. W. von niemandem auch nur versuchsweise erklärten, anscheinend überaus dunklen Erwähnung der mystischen ἐκροή in der Theogonie des Pherekydes bei Porphyrius[1] nicht mehr in Verlegenheit sein. Wenn es heißt:

„*Κἀνταῦθα πολὺς ὁ Νουμήνιος καὶ οἱ τὰς Πυθαγόρου ὑπονοίας ἐξηγούμενοι, καὶ τὸν παρὰ μὲν τῷ* „Und hier werden Nūmēnios und die Ausleger der Sinnbilder des Pythagoras sehr breit, indem sie sowohl

---

στοιχεῖά ἐστι τὰ ἐν τῷ Ταρτάρῳ· ὁ μὲν Ὠκεανός, φησί, τὸ ὕδωρ· ὁ δὲ Κωκυτὸς ἤτοι Στύγιος ἡ γῆ· ὁ δὲ Πυριφλεγέθων τὸ πῦρ· ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ· ἀντικεῖσθαι δὲ τῷ μὲν Πυριφλεγέθοντι τὸν Στύγιον ὡς θερμῷ ψυχρόν, τῷ δὲ Ὠκεανῷ τὸν Ἀχέροντα ὡς ὑδραίῳ ἀέριον· διὸ καὶ Ὀρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην ἀερίαν καλεῖ.“ Daß es sich um Himmelsflüsse handelt, geht aus der Erwähnung der Kardinalpunkte (*κέντρα*) hervor, die natürlich am Himmel und nicht unter der Erde gedacht werden. Überdies wird der als *Στύγιος* und *γῆ* bei Olympiodor angeführte Fluß in der von BOLL Sphära 246[1], cf. Nachtr. S. 563, wo die Olympiodorstellen übersehen sind, zuerst angezogenen Stelle Firm. Mat. XII, 8 als Sternbild und Paranatellont zum 8° der ♒ angeführt: „in hac parte Styx esse“ (Hss. stix esse, stixisse, sex esse, sux esse) „perhibetur, idest terram“ (wofür BOLL nach TRAUBE „alteram?“ vorschlug), „Stygem“ (Hs. sticem, stycem) „esse nulla dubitatio est“. (In der schwer verdorbenen Fortsetzung dieses Satzes „Caelestianum [in]“ (om. Ven.) „exemplum timentes animo“ (statt dessen Ven. „non“) „perhorrescunt, quae de caelo lapsa terrenorum corporum lapsa (!) sustentationibus applicatur (!)“ scheint auf irgend einen abergläubischen Gebrauch angespielt zu werden, vom Himmel gefallene Erde dem Körper als Heilmittel aufzulegen. BOLL denkt an Amulette aus Meteorsteinen.) Ein Sternbild „Feuerfluß“ („nehar di-nur“; cf. Daniel 7[10] den Feuerstrom, der unter dem Thron Gottes hervorquillt; dazu die oben S. 205[4] zitierte Stelle Plaut. Trin. 940) mit guter Lagebestimmung wird Berakhot LVIIIb, Mon. talm. II p. 214 Nr. 737 in dem astrologischen Abschnitt „über Kometen“ überliefert „וְנִמְרַר אִי לָאו עוּקְצָא דְעַקְרָבָא דְמַנָּח בְּנַהַר דִּינוּר“ „Läge nicht der Stachel des Skorpions im Feuerstrom, kein Skorpiongebissener könnte am Leben bleiben.“ Die orphische Verlegung der himmlischen Elementarströme in die Unterwelt, die Plato bereits vorgefunden haben dürfte, wird sich aus einer Verwechslung der himmlischen Unterwelt der orientalischen Kosmologie (oben S. 211[5], dazu Macrob. Sat. I, 21[1] „de duodecim signis zodiaci sex superiora, sex inferiora censentur“) mit dem unterirdischen Tartaros der Griechen erklären (vgl. jedoch unten S. 483 Z. 5 v. u.). Aus Virgil Aen. VI, 739 ff. „ergo exercentur poenis veterumque malorum | supplicia expendunt. Aliae panduntur inanes | suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto infectum eluitur scelus aut exuritur igni“ und Servius ad v. d. „omnis enim purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut per aerem unde etiam in sacris omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgant sulphure, aut aqua abluunt aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi“ (dazu Apul. Met. XI, 23) scheint sich zu ergeben, daß diesen Flüssen bei der Himmelsreise der Seele eine kathartische Wirksamkeit zugeschrieben wurde. Möglicherweise gehört auch die schon oben S. 209[2] angeführte, offenbar aus eschatologischer Quelle geflossene Hesychglosse „*ὠκεανός· ἀήρ. Ὠκεανοῦ πόρον εἰς ὃν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτώντων ἀποχωροῦσιν*“ hierher.

[1] Pseudo-Galen (i. e. Porphyr.) ad Gaurum ed. KALBFLEISCH, Abh. Berl. Ak. 1895 S. 34, 26; DIELS, FVS[2] p. 509 Z. 31 ff. Nr. 7.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Πλάτωνι ποταμὸν Ἀμέλητα, παρὰ δὲ τῷ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς Ὀρφικοῖς τὴν Στύγα, παρὰ δὲ τῷ Φερεκύδῃ τὴν ἐκροὴν ἐπὶ τοῦ σπέρματος ἐκδεχόμενοι“ . . .,

den Fluß Amelēs bei Plato,[1] als auch die Styx bei Hesiod und den Orphikern, als auch den ‹Ausfluß› bei Pherekydes aus dem ⟨Gedanken des⟩ Sperma ⟨heraus⟩ auffassen“ . . .,

so kann das nur heißen, daß Porphyr in der mystischen Litteratur der Neuplatoniker und Neupythagoreer weitschweifige Auseinandersetzungen vorfand, in denen dieser oder jener himmlische Fluß dem kosmischen Sperma des *Αἰὼν ἄπειρος*, das sich in der weltumschließenden *μήτρα* beim *ὀμφαλός* in die ebenfalls als himmlische Ströme aufgefaßten Grundstoffe teilte, mit mehr oder weniger Berechtigung, gleichgesetzt wurde, — offenbar immer mit Berufung auf die bei Pherekydes[2] ausdrücklich als *γόνος* bezeichnete *ἐκροή* des Chronos.

Erhalten ist von jenen langatmigen kosmogonischen Phantasien m. W. nichts. Immerhin sind genügend Anhaltspunkte zum hypothetischen Verständnis des astralen Flußsystems vorhanden, um sich eine ungefähre Vorstellung von diesen Spekulationen zu bilden. Von vornherein darf wohl angenommen werden, daß das breite, an einem Ende gegabelte, mit dem oben S. 395 vermutungsweise wiederhergestellten Sternbild der großen, quer über den Himmel gespannten Schlange überall parallel laufende Sternnebelband der Milchstraße einen hervorragenden Platz im Schema beanspruchte: vermutlich hat man angenommen, daß der große Drache diese milchige Trübung mit seinem *γόνος* verursache,[3]

---

[1] Rep. X, 621 A am Schluß der Apokalypse des Er: nach der Durchquerung des heißen und wüsten Lethegefildes lagern die Jenseitswanderer „*παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν*“. — ΑΜΕΛΗΣ (1 + 12 + 5 + 11 + 7 + 18 = 54) ist isopsephisch mit ΕΚΡΟΗ (5 + 10 + 17 + 15 + 7 = 54) [freundliche Mitteilung von Wolfgang Schultz].

[2] Vgl. oben S. 354 über Fragm. 7.

[3] Eine schon von Buttmann, Abh. d. Berl. Akad. 1826 S. 62 f. astral gedeutete Sage läßt den Orion aus dem in eine Stierhaut gefüllten Sperma der drei Götter Zeus, Poseidon und Hermes (bezw. Apollon) entstehen (die Zeugnisse bei Roscher ML s. v. Orion Sp. 1030); ähnlich wird Agasthya in einer „kumba“ (oben S. 446$_7$, 448$_5$, unten 499$_4$) aus dem Samen des Mitra und Varuna erzeugt (Muir, Orig. skr. Texts p. 76 ff.). Ein Blick auf die relative Lage der Milchstraße und der Sternbilder des Stiers bezw. Orion zeigt, daß das in die Stierhaut gefüllte Sperma der Götter nur die „via lactea“ sein kann. Da *οὐρεῖν* nach Anton. Liber. 41 auch „semen emittere“ bedeutet, dürfte die Milchstraße auch geradezu als das vergossene Semen des *Ὠρίων*, die *σπειραί* des *σπειροδρακοντόζωνον* (Anon. Oxon. 182$_{24}$ bei Kroll, Orac. chald. p. 29) als sein *σπέρμα* gegolten haben. Wenn die Astralreligion der Araber eine Gottheit „Suwâ“, nach Kamûs = „semen emissum“ (Wellhausen, Reste^2 p. 19) annimmt, oder die Babylonier Marduks Gattin „Sarpanitum“ = „die silbrige“ als „zer banitu“ = „*γόνιμον σπέρμα*“ deuten (Jastrow, Rel. d. Bab. und Ass. 115$_2$), so wird wohl auch nur an die deifizierte Milchstraße zu denken sein.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ähnlich etwa wie eine Nacktschnecke in unsern Wäldern ihren Weg durch den zurückbleibenden schleimigen Überzug kenntlich macht.

Was aber die Ströme der Elementarstoffe anlangt, so bieten die Quellen, außer dem zu den Zeichen ♈ ♉ ♊ genannten,[1] zuweilen als Okeanos bezeichneten Eridanosfluß, der zu Füßen des Orion — nach dem Sternbildnamen[2] zu schließen, in etwas eigentümlicher Form — seinen Ursprung nimmt, so daß er sehr leicht ursprünglich mit der den Beteigeuze im Orion eben berührenden Milchstraße zusammengehangen haben kann, noch zur ♎ den Styx oder Acheron[3] und zum ♑ einen dritten, wahrscheinlich als Zwillingsstrom — nach dem Vorbild der auch unter die Paradiesesflüsse eingereihten Flüsse Euphrat und Tigris — gedachten Wasserlauf.[4] Diese drei — allenfalls vier — am tiefsten Rand der nördlichen Himmelshemisphäre hinfließenden Ströme, die man möglicherweise noch unter den Horizont in die Unterwelt unter der Erde hinabfließen ließ, scheinen nun mit den vier, ursprünglich drei Jahreszeiten und den entsprechenden Elementareffluvien — auch hier ist natürlich der „Erdstrom" eine ganz widersinnige, spätere Zutat — in der bei den Orphikern überlieferten Weise in Beziehung gesetzt worden

[1] BOLL, Sphära 134 ff.

[2] Vgl. oben S. 385₀, wo besonders die auch „Philologus" 68, 133₆₀ ausführlich begründete astralmystische, von BOLL 281₁ mit Unrecht angezweifelte Beziehung des Kronos-κρονικός auf das Orionsternbild (dazu oben S. 467₁ über Hubal als ʿAud = Χρόνος) zu beachten ist. Vgl. BOLL 175 über die ägyptische Doktrin vom (himmlischen) Nil als ἀποῤῥοή des im Orionsternbild lokalisierten Osiris. Daß die Vorstellung auch der persischen Kosmologie geläufig ist, ergibt sich aus folgenden Tatsachen. Im kappadokischen Kalender (CUMONT, TMCM I, 132) ist der Juni dem Tistra (= „Pfeil") dem „Herrn der Sterne" geweiht. Dieser „Pfeilstern" ist natürlich der von KUGLER, Sternkunde 238 ff. glücklich identifizierte babylonische Pfeilstern („mul tartahu") KAK-SIDI, der Betelgeuze im Orion (vgl. oben S. 271₀ über die Beziehung des Orionsternbildes zum Monat Tammuz-Juni). Daß Plutarch (TMCM II, 35₁) den Tistra mit dem Siriusstern identifiziert, erklärt sich daraus, daß dieser den Babyloniern als der „Bogen" („kakkab kašti") galt, von dem der Pfeilstern abgeschnellt wird. Tistra, der auf baktrischen Münzen (TMCM I, 34 f.) als Artemis mit Köcher und Bogen erscheint, ist also das Orionsternbild mit seinen beiden Waffen Pfeil und Bogen (vgl. die ägyptische Parallele oben S. 271₄). Nun heißt es, ganz entsprechend dem Spätuntergang des Orion bei Eintritt der Regenzeit (d. h. im Zeichen des kentaurengestaltigen Schützen) Bundahesh c. 7, daß Tistra in seinen drei Körpern, als Mann-und-Pferd (d. h. im Zeichen des Schützen) und in Stiergestalt (das Sternbild des Stiers steht unmittelbar unter dem Orion) dreißig Tage in Glanz schwebt, Regen macht und die ganze Erde überschwemmt. Zu der oben S. 385₀ besprochenen pythagoräischen Lehre, die die Entstehung des Meeres auf Kronos zurückführt, vgl. man als persische Parallele Apion fr. 12 über einen nach „Saturnus" (= Κρόνος = Zrvan) benannten See in Medien.

[3] BOLL S. 246 ff.

[4] BOLL S. 137.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu sein; möglicherweise läßt sogar ihre Anführung in den Paranatellontenverzeichnissen diese Beziehung noch erkennen, insofern als nämlich die Zeichen ♒♊♎ zueinander im sogenannten „triquetrum" oder trigonischen Aspekt stehen und daher den Tierkreis bezw. das Jahr in drei gleiche Teile schneiden; um dieses Schema aufrecht zu erhalten, scheint „der Rest des Flusses"[1] noch zu den Zwillingen genannt zu sein.

Wahrscheinlich steht ursprünglich ein Fluß bei der Wage, die als *ταπείνωμα ἡλίου*,[2] als der Abstiegspunkt und Hadeszugang galt, wo die Sonne in die himmlische Unterwelt eintritt.[3] Daher heißt dieser Fluß, über den die nach altem Volksglauben mit der sinkenden Sonne ziehenden Toten hinüber müssen, der „Westfluß" Acheron.[4] Der gegenüberliegende, zum Widder, dem Anfangspunkt der aufsteigenden Sonnenbahn genannte Fluß heißt folgerichtig der „morgendliche" — *Ἠρι-δανός*.[5] Diese beiden, offensichtlich mit dem Tageslauf der Sonne in Verbindung gebrachten Flüsse dürften gemeint sein, wenn eine sehr alte, vielleicht schon bei Heraklit vorausgesetzte orientalische Lehre, die Sonne morgens aus einem Feuerstrom[6] auftauchen, abends in einem Wasserstrom untertauchend verlöschen läßt.[7] Es ist klar, daß diese beiden Ströme

[1] Valens bei Boll 135 „♎ *παρανατέλλει τοῦ ποταμοῦ τὸ λοιπόν*".

[2] cf. Ptolem. tetrabibl. I, 20.

[3] Macrob. Sat. I, 21 1.

[4] Über den Namen s. Lewy, Semit. Fremdworte 229.

[5] Diese Namensdeutung findet man bei Gruppe, Handb. 393 7.

[6] Vgl. den Fluß „*Αἰθίοψ πρὸς πηγαῖς ἡλίου*" Aischyl. Prom. 808 und den „flammeus rivus" bei Claudian de cons. Stilich. II, 486 f. Daß der vom Orion ausgehende Eridanosfluß — dem heliakischen Untergang des Orion an der Sommersonnenwende entsprechend — auch als Feuerfluß gefaßt werden konnte, ergibt sich aus der bei Windischmann, Zoroastr. Studien 306 ff. behandelten, in den Pseudoclementinen (Recogn. IV, 27 ff.; Homil. IX, 3); Anonymus bei Malalas p. 17 ed. Bonn.; Cedren I, 29 ed. Bonn; Chronic. Pasch. I p. 67 ed. Bonn. überlieferten Sage, daß Zoroaster einen Stern in seinen Dienst gezwungen habe, um Funken (scintillas) aus ihm hervorzulocken „*ὁ δὲ ἅτε δὴ ἄρχων ὤν* (vgl. oben S. 483 2 über Tistra-Orion als „Herrn der Sterne") *καὶ τοῦ βιαζομένου τὴν ἐξουσίαν ἔχων μετὰ ὀργῆς τὸ τῆς βασιλείας προσέχεε πῦρ*". Zoroaster wird von diesem Feuer verzehrt, der Stern selbst wird (Chron. Pasch. a. o. a. O.: „*εὐξάμενος τὸν Ὠρίωνα ἀπὸ πυρὸς ἀερίου ἀνηλώθη*") als der Orion (pers. Tištra, der Bundahesh c. 7 das Feuer Vahišt als Keule schleudert) bezeichnet.

[7] Heraklit fr. 6 Diels FVS 2 p. 62 Z. 20 ff.: „*ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν*". cf. Olympiodor z. Aristoteles Meteor. II, 2 355a 12: „*ἔλεγε γὰρ ὁ Ἡ., ὅτι πῦρ ὑπάρχων ὁ ἥλιος, ὅταν μὲν ἐν ταῖς ἀνατολαῖς ὑπάρχῃ, ἀνάπτεται διὰ τὴν ἐκεῖσε θερμότητα, ὅταν δὲ ἐν ταῖς δυσμαῖς ἔλθῃ, σβέννυται διὰ τὴν ἐκεῖσε ψύξιν*". cf. Alex. Aphrod. in Aristot. meteor. 93a. Dieselbe Theorie in besonders altertümlicher Form, wird in den sog. „Pirke di Rabbi Eliezer", einer kurz nach dem Tod des Harun ar Raschid, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschriebenen (s. Karppe a. a. O. S. 138) Kosmologie vorgetragen (c. II, Mon. talm. II p. 204 Nr. 712), — wie das Wort 'ōkejānōs (אוקיינוס) beweist, nach

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Rand des Himmels in der Weise umfließen, daß der Wasserstrom, in dem die Sonne während der Nacht nach Osten zurückschwimmt, die nördliche Hemisphäre umgibt, während der Feuerstrom im Süden unter dem Tageslauf der Sonne einherzieht und den Lichtball durch seine *λαμπραὶ ἀναθυμιάσεις*[1] ernährt. Ost- und Westpunkt bilden die Grenze zwischen Feuer und Wasser am Himmel.[2] Das warme Klima des Südens, die feuchten Nebel des Nordens konnten unmittelbar auf diese beiden Ströme zurückgeführt werden. Dagegen war es unmöglich, die feurige Trockenheit des Sommers und die nasse Kälte des Winters[3] aus dem Verhältnis des Sonnenlaufs zu der Lage des Pyriphlegeton im Süden und des Okeanos im Norden abzuleiten,[4] da sich ja die Sonne gerade im Sommer dem Norden, im Winter dem Süden nähert. So mußte man —

---

einer griechisch geschriebenen Quelle, die man am ehesten im Kreis der griechisch Schreibenden, jedoch die spätere griechische Kosmologie starrsinnig ablehnenden, weiter unten zu besprechenden syrischen Bibelexegeten suchen wird: „R. Janai sagt . . . wenn die Sonne sich neigt, im Westen unterzugehen, ... so löschen die Gewässer des Okeanos die Flammen der Sonne uud sie hat die ganze Nacht hindurch kein Licht und keine Flamme bis sie den Osten erreicht. Und wenn sie den Osten erreicht, taucht sie unter in einen Feuerstrom . . . bekleidet sich mit Flammen und steigt empor, um auf der Erde zu leuchten, und so bleibt es, bis sie zum Westen kommt!"

[1] Nur so ist die von Diogenes Laertius DIELS FVS[3] p. 55 Z. 29 ff. und 42 ff. vorgetragene, von Aristoteles Meteor. II, 2, 354a 33 („*γελοῖοι πάντες ὅσοι . . ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ*") verspottete Lehre des Heraklit von den lichten und dunkeln, feurigen und wässerigen Ausdünstungen zu verstehen, auf deren Schwankungen der Ephesier den Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter zurückführt.

[2] Genes. rabba IV, 6; Mon. talm. II p. 203 Nr. 710; cf. Midrash Koheleth I, 6; Shôcher ṭobh. zu Ps. XIX, 8: „vor der Sonne befindet sich ein Teich mit Wasser, in der Stunde ihres Aufgehens schwächt Gott ihre Kraft mit Wasser, damit sie die Welt nicht versenge" muß sich auf den von Norden her bis unmittelbar zum Ost- und Aufgangspunkt reichenden Wasserstrom beziehen. Hier ist also die Vorstellung vom nächtlichen Erlöschen der Sonne dahin gemildert, daß sie vor jedem Aufgehen durch ein Wasserbad „geschwächt" wird.

[3] Vgl. die pythagoreische Theorie oben S. 451[4].

[4] Später gab es ein sphärisches Weltbild, das die ideale, pythagoreische Zehnzahl der Sphären ohne die Annahme der hypothetischen Gegenerde dadurch erreichte, daß nach dem Vorgang des Aristoteles um die Erde eine Wasser-, darüber eine Luft- und darüber eine Feuersphäre gelegt wurde, auf die erst die Planetensphären folgten (Sallust *περὶ θεῶν* c. 6, wo bezeichnenderweise die oberste, d. h. Saturnsphäre der Demeter d. h. also *Χρόνος* [für *Κρόνος*] und *Ῥέα* — vgl. oben S. 390 f. — geweiht wird; Anonym. bei Phot. S. 439b 24 BEKK.; ebenso Maimonides KARPPE a. a. O. S. 217). In diesem System, in dem ursprünglich gewiß die Elementar- und Planetensphären zusammenfielen, konnte man die Klimata aus der wechselnden Höhe des Sonnenlaufs erklären: beim höchsten sommerlichen Stand näherte sie sich der obersten d. h. Feuersphäre, im Frühjahr und Herbst schwebte sie in der mittleren windigen Luftsphäre, im Winter sank sie bis in die neblige Oberfläche der Wassersphäre herab.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

was ohnehin nahelag, das Klima der Jahreszeiten auf den Mond als den eigentlichen Gott der Jahreszeiten zurückführen, der stets der Sonne gerade gegenüber, in Opposition, also im Winter über den nördlichen Zeichen und dem Wasserstrom, im Sommer über den südlichen und dem Feuerstrom voll wird. Je nach seiner sommerlichen oder winterlichen Stellung ließ man daher den Mondgott feurige oder wässerige *ἀποῤῥοιαί* auf die Erde herabsenden.[1] Eben dieses lunare System, durch die Annahme eines dritten, im Westen, also zwischen dem Feuer des Südens und dem Wasser des Nordens eingeschalteten luftigen Stroms dem dreigeteilten Jahr angepaßt, dürfte der oben besprochenen Verteilung der Himmelsströme über die Sternkarte hin zugrunde liegen: steht die Sonne — im Frühjahr — im ♈, so erfüllt sich der Vollmond gerade gegenüber in der ♎, wo der bei den Orphikern richtig als *ἀήρ* bezeichnete Luftstrom Acheron — also die windige *πνεῦμα-ἐκροή* des Frühlingsvollmondes — fließt; steht die Sonne in der heißen Jahreszeit im Löwen, so erfüllt sich der Mond im Wassermann, die dortigen Ströme am Südhimmel müssen daher als Feuerfluß Pyriphlegeton[2] gelten: das Fest des Sommervollmonds auf Erden wird „Arad Gibil" „Herabkunft des Feuers" genannt. Betritt endlich die Sonne beim Schützen die winterliche Himmelsregion (♐ ♑ ♓) so steht der Vollmond gegenüber über dem Okeanos, dem zu Füssen des *Ὠρίων* bei ♊ ♉ ♈ vorbeifließenden Wasserstrom, d. h. der Mondgott wird selber zum „Pisser" Hobal-Kuzah, „Sin" der Mond sendet „šin", den himmlischen Urin, den „Fluch des Regens" herab.[3] Die Beziehung der Ströme des Himmels

[1] Darauf dürfte sich in dem großen Hymnus von Ur an den Mondgott Sin (4 RAWL.² 9; ZIMMERN AO VII, 3 S. 11 ~ KAT³ S. 608 f.) die Anrufung „o Herr, der da hält Feuer und Wasser .. welcher Gott käme Dir gleich" beziehen.

[2] Im babylonischen Hymnus S 170⁴ Rev. 82 — 9 — 18, 5311 Obv., ed. KING, Seven tablets of creation S. 128 f. an den „Strom, der alles erschaffen hat" — man erinnert sich unwillkürlich an den auch den Orphikern (fr. 39 ABEL p. 164; Hippolyt. ref. 8₁₂) geläufigen Homervers Ξ 246 „*ὠκεανὸς ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*" — heißt es, daß diesem Strom, in dessen Tiefen Ea wohnt — es ist also bestimmt das *ὕδωρ* des aquarius am Himmel gemeint — die Götter „eine Flut ohne Gleichen" „Feuer und Zorn" verliehen haben. Mit diesem Feuerstrom des Ea muß die Verehrung dieses Gottes als Schmiedegott (JASTROW S. 129₄) und Hephaistos in der Wassertiefe zusammenhängen; jedenfalls ist dadurch ein babylonischer Pyriphlegeton am Südhimmel gesichert. Vgl. hierzu *„Philologus" LXVIII, 202 ff. über das „Räucherbecken" der im Wassermann lokalisierten Göttin Gula, über den schwimmenden Feueraltar, die *ἐσχάρα* oder *ἑστία θαλάσσης*, babyl. Išḫara tamti („I. des Meeres").

[3] Die Zeugnisse über den Mond als „Pisser", über die Schreibung von „šin" „Urin" mit dem Zeichen der Mondsichel ☾, der alten Form des Buchstabens 𐤔 vgl. bei HOMMEL, GGGAO 100 und *„Philologus" LXVIII, 132₆₀.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zum Tageslauf der Sonne bleibt dabei unverändert: während der letzten zwei Drittel der Nacht fährt die Sonne auf dem kalten, nördlichen Wasserfluß des Morgens Eridanos-Okeanos zum Ostpunkt, dort entzündet sie sich bei der Berührung mit dem nach Süden hin gedehnten Pyriphlegeton, erhebt sich und fährt durch zwei Drittel des Tages, brennend heiß, von den aufsteigenden Feuerdünsten genährt, über den Himmel. Während des letzten Drittels des Tages und dem ersten Drittel der Nacht, wenn das Schattendunkel der „σκοτειναὶ ἀναθυμιάσεις" langsam über die Erde herabsinkt, weht der im Westen hingedehnte Luftstrom Kühlung über den Flammenball hin, der im zweiten Drittel der Nacht, leise zischend[1] wieder ins Wasser des Okeanos hinabsinkt.

Das vierte Element, die Erde, bei Pherekydes bezeichnenderweise als Urelement und nicht unter den Schöpfungen des Zeitgottes angeführt, hat gewiß mit den Jahreszeiten und dem Himmel nichts zu tun. Als „Erdfluß". — man weiß wirklich kaum, wie man sich das vorzustellen hat — kann die Styx also höchstens im Sinn eines χθόνιος ποταμός bezeichnet worden sein, etwa wie es bei Hesiod[2] heißt, daß ein Arm (κέρας) mit einem Zehntel des Wassers vom großen, erd- und meerumfließenden Okeanos gespeist, unter der Erde (ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης) dahinfließt. Es ließe sich recht gut denken, daß die Sonnenbarke, ähnlich der Nachtfahrt der Sonne auf dem unterirdischen Nil bei den Ägyptern, ein Zehntel ihres Nachtweges auf dem Wasserstrom im Norden, unter der Erde, d. h. auf einem χθόνιος ποταμός zurückzulegen hatte. Sobald man aber, der gar nicht hierhergehörigen späteren Vierzahl der Elemente zuliebe, den χθόνιος ποταμός in einen unsinnigen „Erd- oder Schlammstrom" umdeutete, mußte das eben besprochene, sinnreich um den Tageslauf der Sonne und den himmlischen Kreislauf der von dem lunaren Zeitgott heraufgeführten Jahreszeiten angeordnete Schema in den verschiedensten Formen verschoben werden.[3] Schon diese Ungeschicklichkeit würde für

[1] Schon der vedische Sonnengott Agni „zischt, wenn er sich in den Gewässern niederläßt". Vgl. Strabo III, Iberia I über die Lokalsagen, die am hl. Vorgebirge (St. Vincent) in Umlauf waren und ähnlich von ELLIS auf den Gesellschaftsinseln der Südsee vorgefunden wurden. Dazu ERNST MACH, Erkenntnis und Irrtum,[3] Leipzig 1906, S. 102₂: „Ich selbst hörte noch als Kind von vier oder fünf Jahren die Sonne zischen, als sie scheinbar in einen großen Teich sank und wurde darob von den Erwachsenen verlacht. Die Erinnerung ist mir aber sehr wertvoll."

[2] Theog. 788—793.

[3] Bei den späteren Orphikern, oben S. 481₀, ist der Feuerfluß nach Sonnenaufgang gerückt, so daß sich die Sonne daran entzünden kann, der Luftstrom steht im Süden, wahrscheinlich weil die Sonne bei Tag durch die Luft zu schweben scheint, im Westen ist der seltsame „Erdfluß", weil die Sonne dort zur Erde herabzutauchen scheint, im

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Nachweis genügen, daß die von Gruppe[1] für die Erfinder dieses Systems gehaltenen Neuplatoniker nur mit überkommenem, halbverstandenem Gute nach Willkür schalteten. Das positive Herkunftszeugnis des Systems liegt in der schon von Boll[2] entsprechend gewürdigten Tatsache, daß Firmicus den Styxfluß im achten Grad der Wage aufgehen läßt: denn nach einer babylonischen, u. a. bei Manilius[3] und in einem nur bei Albiruni erhaltenem Fragment des Ptolemäus[4] erwähnten, von Eudoxos und andern Griechen[5] übernommenen, durch P. Kugler in seiner monumentalen Untersuchung über babylonische Mondrechnung[6] keilinschriftlich nachgewiesenen Lehre liegen die tropischen Jahrpunkte jedesmal auf dem achten Grad des Tierkreiszeichens.

Damit dürfte nun die Lehre des Pherekydes von der kosmischen, in die drei Elemente, denen eine fließende, zeitliche Bewegung nachgesagt werden konnte, gespaltenen *ἑκροὴ γόνου* des Chronos in jedem einzelnen Zug durch orientalische Parallelen belegt sein.

Die im Lauf dieser Untersuchung nachgewiesenen Übereinstimmungen mit der sog. zrvanitischen Kosmologie der von Babylon her beeinflußten Magusäer Kleinasiens dürfen nun auf keinen Fall mit den wie Brombeeren wohlfeilen Berührungspunkten mythischer Vorstellungen auf eine Stufe gestellt werden, die eine neuerdings wieder so beliebt gewordene Mythenvergleicherei über alle Grenzen von Zeit und Raum hinweg allstündlich zutage fördert. Es handelt sich hier nicht um primitive, aller Orten nachweisbare und fast ohne alle Voraussetzungen verständliche Gebilde des „ethnologischen Elementargedankens", sondern um ein höchst durchgearbeitetes, fast dürfte man sagen künstliches,

Norden steht richtig der Oceanus; die drei andern Flüsse sind um einen Quadranten im Gegensinn des Sonnenlaufs verschoben. Die oben S. 481$_0$ erwähnte Gleichsetzung des nördlichen Flusses, des Okeanos mit der Luft, die auch dem von Krates nach Plut. de facie in orbe lunae 25, wohl aus orphischer Quelle (so Gruppe, Handb. 421$_1$; Griech. Kulte etc. I, 618), hinter Ξ 246 „(*Ὠκεανὸς*) *ὅστερ γένεσις πάντεσσιν τέτυκται*" eingeschobenen Vers vom über die Erde hin „wehenden" Okeanos („*ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἄησι*) zugrunde liegen muß, stimmt mit der Berachoth LVIII (oben S. 481$_0$) überlieferten Lokalisierung des Feuerstroms im Westen (beim ⳩, also an Stelle des bei Firmicus zur ♎ genannten Erdstroms) und setzt eine Verschiebung um einen Quadranten im andern Sinn voraus. Was man sich dabei gedacht haben kann, sehe ich allerdings nicht ein.

[1] Handb. 402$_9$.
[2] Sphära 247 cf. 338$_5$.
[3] III, 680 cf. III, 257.
[4] Albiruni, Chronol. ed. Sachau p. 322 cf. Cumont, TMCM I, 92$_1$.
[5] Boll a. a. O. S. 64$_1$.
[6] S. 79 cf. 99 und 212.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durchaus auf astralmystischer Grundlage aufgebautes kosmologisches System, dessen mehrmaliges, selbständiges Wiederauftreten in verschiedenen Abschnitten der menschlichen Geistesgeschichte, wenn es bewiesen wäre, sich kaum aus den kühnen Annahmen KANTS über gewisse „notwendige Sophistikationen der Vernunft" befriedigend verstehen ließe.

Wer die hier in so mannigfaltiger Weise ergänzend und immer aufklärend ineinandergreifenden Beziehungen auf eine selbständige Parallelentwicklung der griechischen und persischen Kosmologie zurückführen wollte, müßte sich zu der Behauptung versteigen, daß zweimal in verschiedenen Kulturkreisen der Gedanke gereift sei, den Zeitgott durch ein aus Tierkreisbildern zusammengesetztes symbolisches, zwiegeschlechtiges Ungeheuer darzustellen, aus dem Spermafluß dieses „grenzenlosen" Urwesens die Dreizahl der Grundstoffe der Welt in Gestalt von Himmelsströmen hervorgehen und schließlich das ursprüngliche *μεῖγμα* aus diesen himmlischen Grundstoffen entweder in einem Weltei oder in einer kosmischen „matrix mundi" der Zeugung neuer Gottheiten entgegenreifen zu lassen. Unabhängig voneinander müßten beide Kosmogonien den Begriff des großen Jahres entwickelt und mit der Vorstellung einer in ewigem Kreislauf wechselnden Übermacht (*ἐπικράτεια*) je eines der drei Elemente verknüpft haben; die Vorstellung von der Feindschaft und dem erbitterten Kampf der Elemente untereinander, die CUMONT[1] in einer jeden Zweifel ausschließenden Beweisführung auf mithräischen Reliefs nachgewiesen hat, dürfte nichts zu tun haben, mit dem herakliteischen „den Luftgeistern ist es Tod zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod zu Erde zu werden, aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Windhauch";[2] „Feuer lebt der Erde Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers",[3] nichts mit den herrlichen, diesem Zyklus gewidmeten Worten des Anaximander:[4] „Anfang

[1] TMCM I, 103.

[2] DIELS FVS[3] p. 67 Nr. 36 Z. 18 ff.; *ψυχή* übersetze ich mit „Windhauch" und „Luftgeist", weil nur dadurch die innere Folgerichtigkeit dieses Zyklus der Elemente klar wird. „*ψυχή*" steht hier für das pherekydeische, durch den Psephos (oben S. 454) gesicherte, bisher zuerst bei dem Ionier Herodot (7, 61 „*πνεῦμα ἀνέμων*"; cf. „*ἱερὸν πνεῦμα*" bei Demokrit fr. 18 DIELS FVS[3] p. 394 Z. 3) dessen Diktion ja auch DIELS S. 508 N. 4 zum Vergleich mit Ph. heranzieht, nachgewiesene, genau gleichbedeutende „*πνεῦμα*".

[3] DIELS FVS[3] p. 73 Z. 7 ff. Nr. 76. Vgl. den offenbar von Heraklit abhängigen „orphischen" Vers bei Clemens Alex. Strom. p. 624 PO. „*ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος, ψυχὴ δ' ὑδάτεσσιν | ἐκ δ' ὕδατος μὲν γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ | ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ ὅλον αἰθέρ' ἀναΐσσουσα*".

[4] DIELS FVS[3] p. 13 Z. 4 f., 6 ff. Nr. 9: „*ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*" Was hier

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Dinge ist das Unendliche. Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander gerechte Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Ordnung".

Die Apokatastasenlehre der Magier bei Dio von Prusa,[1] wonach alle an den Weltenwagen gespannten Elemente in gewissen Perioden mit dem Lenker des Chronoswagens in eins verschmelzen, dürfte historisch nicht mit der Lehre des Anaximander[2] verknüpft werden, wonach der „*γένεσις ἐξ ἀπείρου αἰῶνος, ἀναχυκλουμένων πάντων*" eine Wiederauflösung in das eine „Unendliche" entspricht, die orientalischen Prophezeiungen der *ἐκπύρωσις*[3]

ἀδικία heißt, ist nichts anderes als der *ὕβρις*-Gedanke auf die Urstoffe angewendet, nämlich die in den einzelnen Jahreszeiten vorwaltende *ἐπικράτεια* (oben S. 451 4) des einen oder des andern Elements. Theol. arithm. p. 30 ed. AST wird das *ζυγόν* in dem pythagoreischen Symbolum gegen die Hybris „*ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν*" mit der *δικαιοσύνη* identifiziert; Pythagoras habe der Gerechtigkeit die Fünfzahl zugeteilt, weil E = 5 in der Stellung des ♎ in der delphischen Inschrift die Wage darstellt. Die „Wage" bezw. das „Joch" (*ζυγόν* heißt ja beides) am Himmel (bab. PIR = „zibanitu" = „Wage" s. P. KUGLER, Sternkunde 260; auf den Grenzsteinen entspricht, wie jetzt allgemein anerkannt wird, die Abbildung eines Joches oder Kummets) dürfte ursprünglich nicht nur das Symbol des „Gleichgewichtes von Tag und Nacht" (keilinschriftl. III RAWLS. 51 Nr. 1 und 2; JENSEN, Kosmol. S. 61), sondern als „Wage" das Zeichen der durch keine *ἐπικράτεια* gestörten *δικαιοσύνη* der Elemente, als „Joch" das Symbol der Eintracht im Lauf des kosmischen Gespannes der vier Elemente (oben S. 431 3. 4) gewesen sein. Das Vorstürmen des einen oder des andern Tieres am Wagen, wie es der Magierhymnus bei Dio von Prusa (oben S. 430 8) schildert, ist das „*ζυγὸν ὑπερβαίνειν*", die *ἀδικία*. Die eine ursprüngliche *δικαιοσύνη* der Elemente annehmen, d. h. den Zyklus beim Herbstpunkt beginnen, müssen das Wasser als erstes setzen. Die wie Heraklit mit dem feurigen Weltensommer beginnen, setzen folgerichtig den „Krieg" (*ΠΟΛΕΜΟΣ* = 92 = 2 × 46 (*KOMBH*] = 4 × 23 [*PEA*], d. h. die Göttermutter als Mā-Enyo-Bellona; vgl. den Nachtr. zu S. 340 1) oder „Streit" (*ΕΡΙΣ* = 49 = 7^2 = *ΖΕΥΣ*) als Urzustand (Herakl. fr. 53 DIELS FVS[2] p. 69 Z. 19 „*πόλεμος πάντων πατήρ*" und fr. 80 DIELS FVS[2] p. 74 Z. 2 „*γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ *χρεών*") an. Das bei Heraklit von DIELS richtig eingesetzte Wort *χρεών* (vgl. nach FVS[2] p. 664 zu 74 2 Plut. soll. anim. 7 „*φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν*", dazu oben S. 396 4 über *Φύσις* und *Ἀνάγκη*) steht in dem zitierten Anaximanderfragment parallel zu *χρόνος*, so wie sonst (oben S. 391 1, 415) *χρόνος* und das gleichbedeutende *ἀνάγκη* (für Zrvan-Baḫtəm) gepaart werden. Es ist klar, daß man *χρόνος* durch das anklingende *χρεών* erklären wollte; überdies ist *ΧΡΕΩΝ* = 22 + 17 + 5 + 24 + 13 = 81 isopsephisch mit *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* und *ΑΠΕΙΡΟΣ* (oben S. 422), sodaß sich *ΧΡΟΝΟΣ ΧΡΕΩΝ* und *ΧΡΟΝΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ* als isopsephische Übersetzungen von Zrvan-Baḫtəm und Zrvan akarana darstellen.

[1] Siehe oben S. 430 8.

[2] Siehe die oben S. 423 2 als erste zitierte Stelle.

[3] Siehe oben S. 452 3. Die Stellen aus der apokalyptischen Litteratur bei BOUSSET, Antichrist 159 ff.; Sibyll. 2 196, 3 296, 4 173, 8 337; Hystaspesapokalypse bei Justin apol. I, 20 S. 62 Os.; cf. II, 70; qu. et. resp. ad orthod. 74 S. 108 O.; Lact. div. inst. VII, 8; über den auch in den neuen Turfanfragmenten erwähnten Weltbrand der Manichäer s. Schahra-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht mit dem Weltbrand bei Heraklit.[1] Es bleibt abzuwarten, ob sich für eine solche, jeder historischen Methode widersprechende Überspannung des an sich gesunden BASTIAN'schen Prinzips des „Völkergedankens" bei besonnener Erwägung dieses Problems Vertreter und Gläubige finden werden.

Eine andre Frage ist natürlich die, wie die geschichtlichen Rollen des Gebenden und des Empfangenden hier zwischen Abend- und Morgenland zu verteilen sind. Die äußere Quellenlage könnte zunächst nicht stärker für die Annahme griechischen Einflusses auf den Orient sprechen, als in diesem besonderen Fall: auf der einen Seite stehen die Texte des Pherekydes und des Anaximander, beide spätestens dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert angehörig, ergänzt durch die orphischen, spät überlieferten Beschreibungen des Gottes Chronos, diese wieder bekräftigt durch die zerstreuten Anspielungen verschiedener älterer Dichter[2] auf den löwenköpfigen schlangengestaltigen Gott, von denen sich allermindestens die oben besprochene Kritiasstelle[3] ganz unzweideutig auf den Katasterismus des Chronos als Poldrachen bezieht. Auf der andern Seite ordnen sich an Überlieferungen der eranischen Zrvanreligion und -Kosmologie: an erster Stelle Eudems Erwähnung des *Τόπος ἢ Χρόνος* als Urwesen des Magusäischen Pantheon, ohne jede Angabe über das Aussehen und Wesen dieser Gottheit; darauf folgen nach einer jahrhundertelangen Unterbrechung aller und jeder Tradition die Denkmäler der Mithräen aus römischer Zeit als Zeugnisse für den Kult einer, der Gestalt[4] und dem Mythus[5] nach mit dem orphischen *Χρόνος* oder *Αἰὼν ἄπειρος* völlig übereinstimmenden Gottheit, die im Avesta — also in einer, mindestens in ihrer gegenwärtigen Fassung erst der Sassanidenzeit zuzuschreibenden Quelle — den an *Χρόνος ἀγήρατος* deutlich anklingenden Namen „Zrvan akarana" führt; auf diese wieder die antizrvanitischen Polemiken der kleinasiatischen und armenischen Väter,

stani trad. HAARBR. I, 289 f.; FLÜGEL, Mani S. 11. Die Kirchenväter und der Talmud (z. B. Gen. r. IV, 6) berufen sich auf Mal. 3_{19}; Jes. $34_{4.9}$, 66_{15}; Deut. 32_{22}, bezw. 2 Petr. 3_3; Origen. in Math. C. S. 48 cf. 56 vergleicht den Weltbrand dem Untergang von Sodom und Gomorrha, der sich tatsächlich zur Fluterzählung wie die *ἐκπύρωσις* zum *κατακλυσμός* verhält. Über die „strafende Flamme des jüngsten Tages" bei den Indern s. HOLTZMANN, Ind. Sagen 2_{90}. cf. Strabo 4, 45 p. 198 über den keltischen Glauben an Ekpyrose und Kataklysmus: „*ἐπικρατήσειν δέ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ*"; vgl. gaelisch „brath" = ultimum orbis incendium, Ossian 3_{433}; angelsächs. „od baeles cyme" „bis zur Ankunft des Feuers" Cod. Oxon. 200_{28}; die Zeugnisse aus deutschen Quellen s. bei GRIMM DM[4] Nachtr. 241.

[1] fr. 66 DIELS FVS[3] p. 71 Z. 13 f.

[2] Siehe oben S. 387.

[3] Siehe oben S. 388_5.

[4] Siehe oben S. 394 f., 424—429.

[5] Siehe oben S. 417—424.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ebenfalls aus der Sassanidenzeit; auf diese die arabischen und persischen Berichte über die zrvanitische Lehre, wie sie zur Zeit des Islam bei den Parsen fortlebte, endlich ganz zuletzt die Spekulationen provenzalischer[1] und spanischer Juden des hohen Mittelalters über den kosmischen Samenfluß des „Unendlichen" (En-Sōf), die allenfalls ebensowohl auf den unermeßlichen Wust verlorener neuplatonischer und neupythagoräischer Schriften, also mittelbar auf Anaximander und Pherekydes zurückgehen könnten, wie auf eine von den Rabbinen in Syrien und Mesopotamien aufgesogene,[2] mit vielen andern ähnlichen Elementen[3] durch Jahrhunderte als mystische Geheimlehre — wegen der Opposition der Orthodoxen nur mündlich — fortgepflanzte, zrvanitische Kosmologie später Magierschulen.

Zu diesem unbestreitbaren zeitlichen Vorsprung der griechischen Überlieferungen über den kosmogonischen Chronos kommt durch einen

[1] Es gibt zu denken, daß zur selben Zeit, da im Kreis Isaaks des Blinden in Beaucaire zum erstenmal der Gottesnamen En-Sōf (= ἄπειρος-akarana) auftaucht, unter den christlichen Provenzalen die paulitianisch-manichäische Häresie des albigensischen Katharertums blühte. Wenn die christlichen Elemente, die in der Trinitätslehre des Abulafia so bewusst zum Durchbruch kamen, daß dieser Schwärmer den Papst selbst für seine mystische Lehre zu gewinnen hoffte, aus dem Verkehr mit den provenzalischen Manichäern stammen, dann könnte auch der En-Sōf dem manichäischen Zrvan (oben S. 408$_4$), dem gemeinsamen Vater Christi und des Teufels (oben S. 429$_2$) entsprechen. So würde sich am ehesten erklären, daß gerade damals diese uralt heidnischen Vorstellungen zu neuem Leben erwachten.

[2] Vgl. oben S. 472$_2$.

[3] Vgl. z. B. Exod. rabba XV, 22 mon. talm. II p. 181 Nf. 650: „drei Schöpfungen sind der Welt vorangegangen, die Wasser, der Wind (= Geist רוח) und das Feuer" (d. h. die Triade der Grundstoffe im ersten großen Jahr) „die Wasser wurden schwanger und gebaren Finsternis, das Feuer wurde schwanger und gebar Licht, der Geist wurde schwanger und gebar Weisheit. Und durch diese sechs Schöpfungen — Wind, Weisheit, Feuer, Licht, Finsternis und Wasser wird die Welt regiert. Darum sagt David: 'Preise meine Seele den Ewigen! O Ewiger, mein Gott du bist sehr groß'". Man sieht, die Ableitung dieser Kosmologie aus der Schrift ist etwas schwach. In Wahrheit ist es die Doktrin einer persischen Theologenschule, die gewissen von Shahrastani erwähnten, den Manichäern verwandten Sekten nahegestanden sein müssen. Denn die Entgegensetzung von Feuer-Licht und Wasser-Finsternis, die hier zu den drei Schöpfungen des Zrvan hinzukommt, ist die kosmologische Ausdeutung des alten Dualismus, wie sie z. B. bei den Thanawijâ (= Dualisten) des Shahrastani trad. Haarbr. I, 297 vorliegt: „das Feuer ist durch seine Natur gut und ein Lichtwesen, das Wasser ist sein Gegner von Natur, was Gutes in der Welt ist, kommt vom Feuer, was Böses da ist vom Wasser"), während die eigentlichen Manichäer das Wasser nach altpersischer Auffassung zu den Lichtwesen rechnen. Der רוח, der schwanger wird, ist der „brütende Geist Gottes" aus Gen. 1$_2$; die vom רוח geborene „Weisheit" (חכמה) der Proverb. Salom. ist nach dem Zeugnis des Sepher Hakanah die Thorah d. h. die „Lehre" ~ die „Taube" (* Philol. LXVIII, 120$_7$). Ich kenne kein besseres Beispiel für die synkretistische jüdisch-persische Kosmologie der babylonischen Talmudistenschulen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zufall noch der schwer ins Gewicht fallende Umstand, daß unmittelbar vor dem ältesten Zeugnis über den Zeitgott der Magier bei Eudem die einzige große Kulturbewegung liegt, die als Trägerin eines tiefgreifenden griechischen Einflusses auf den eranischen Orient in Betracht käme, nämlich der Alexanderzug.[1]

Zweifellos scheint also die äußere Möglichkeit für die Annahme gegeben, daß der Zrvanismus überhaupt als iranische Sekte erst unter griechischem, d. h. orphischem Einfluß entstanden ist, ähnlich etwa, wie ja auch die überlieferten Kunsttypen der Mithrasmysterien gewiß erst Schöpfungen der pergamenischen Kunst sind. Man müßte annehmen, daß sich die orphischen Kulte, die ja nach der heute geltenden Anschauung in Thessalien wurzeln, in der makedonischen Herrscherfamilie besonderer Gunst erfreuten und durch Alexander nach Kleinasien und Persien eingeführt worden seien — ähnlich wie man das Vordringen der orphischen Mysterien in Athen unter Pisistratus auf die Beziehungen des Tyrannen zu Thrakien[2] zurückgeführt hat. Aus der Verschmelzung iranischer Lehre mit dieser hypothetischen, orphischen Hofreligion Alexanders bezw. der Diadochen wäre dann der in den Mithrasmysterien vorliegende, mit der orphischen Kosmologie so nah verwandte Zrvanismus hervorgegangen; die Sage, die den Di-orphos zum Sohn des Mithras macht,[3] wäre das sprechendste Zeugnis für diesen orphisch-persischen Synkretismus der nachachaemenidischen Zeit.

[1] Ein gutes Beispiel für eine derartige Übertragung westlicher Kosmologie in den Orient durch den Alexanderzug bietet die, bekanntlich noch von den syrischen Kirchenvätern mit dem Mut der Verzweifelung bekämpfte, durchaus unorientalische Lehre von der Kugelgestalt der Erde. Tatsächlich wird an den zwei einzigen Stellen des Talmud, wo diese Doktrin erwähnt wird (R. Jona im Numeri rabba XIII, 14 und im Jerush. Abodah zarah III, 1 Mon. talm. II p. 225 Nr. 761 f.; cf. KARPPE a. a. O. S. 77) erzählt, daß Alexander der Große auf seiner sagenhaften, dem Etanamythus nachgebildeten Himmelfahrt gesehen habe, daß die Welt die Gestalt eines Balles (kaddur) habe, und daß er auf seinen Zügen nicht umkehren müsse, um wieder nach Hause zu gelangen; darum werde er mit einem Ball in der Hand abgebildet. Auch sonst ist Alexander als Erfinder der Weltkugel (des Apfels, mit dem er schon als Kind gespielt haben soll) der orientalischen Sage wohlvertraut. Vgl. u. a. das Volksbuch von den drei Königen, SIMROCK, Volksbb. IV, 440, wonach Melchior dem Jesuskind einen goldenen Apfel dargebracht habe, den König Alexander hatte machen lassen: „denn er hatte die ganze Welt bezwungen, und hielt sie in seiner Hand; und dessen zur Urkund hatte er den Apfel machen lassen, weil die Welt rund ist, und er der Welt so gewiß zu sein meinte, wie des Apfels".

[2] Seine Besitzungen am Strymon erwähnt Herod. IV, 94; v. WILAMOWITZ, Homer. Unters. 212₃ vergleicht die chersonnesischen Güter des Miltiades.

[3] Siehe oben S. 411₂ und 465₁. Dazu Philostrat, Vita Appoll. I, 25 über die Beliebtheit von Orpheusbildern in der parthischen Königsburg von Babylon.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kein ausgeklügelter Schulfall könnte die Überschätzung der äußeren Überlieferungsdaten in religionsgeschichtlichen Fragen schlagender ad absurdum führen, als diese widersinnige, aber nach den für rein litterargeschichtliche Zwecke ausgebildeten und bewährten Methoden unabweisliche Schlußfolgerung. Wollte man wirklich die „altbezeugten" Dogmen für die älteren und ursprünglicheren halten, dann müßte eine Gestalt, wie der orphische Chronos und der Zrvan der Mithräen „tiefsinnig und höchst symbolisch, aber im ganzen doch nur ein Scheusal", wie sich FEUERBACH trefflich ausdrückte, von Hellenen an den Hängen des Musenberges in Pierien ausgeheckt worden sein, wohlgemerkt mit steter Rücksicht auf die Tierkreiszeichen und andere Sternbilder, deren Erfindung heute — außer vielleicht noch THIELE[1] — niemand mehr den Griechen wird zuschreiben wollen; eine Gottheit, die in Griechenland nie einen Kult besessen hat und wohl nur in dem „*ὅμαδος βίβλων*" der Orphiker, allerhöchstens in den sagenumwobenen „*Θρήισσαις σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατεγράψεν*"[2] ein schattenhaftes Leben führte, der selbst im orphischen Hymnenbuch kein Weihgesang gewidmet ist, müßte von den Griechen mit solchem Erfolg dem Morgenlande aufgezwungen worden sein, daß fast kein eranisches Kultdenkmal bis herauf zu dem modernen Parsismus[3] die Spuren dieses Chronoskultes zu verleugnen vermag! Mit demselben Recht könnte man annehmen, daß der im ganzen Orient verbreitete Kult des Gottes in der Sonnenscheibe, des Zeus-*Ἥλιος-Δίσκος* der Orphiker[4] von den thrakischen Päonen herstammt, die ihren Sonnengott in Gestalt einer kleinen Scheibe auf einem hohen Pfahl verehrten,[5] nur um dem Eingeständnis einer Urverwandtschaft der prähellenischen mit den kleinasiatischen Völkern, Sprachen und Religionen aus dem Wege zu gehen.

Es wäre schade um jedes weitere, an die Erörterung solcher Hypothesen verschwendete Wort: denn selbst die äußere chronologische

[1] „Antike Himmelsbilder", Berlin 1898; die dort verfochtene Ansicht vom griechischen Ursprung nicht nur der Tierkreiszeichen, sondern der Sternbilder im eigentlichen Sinn überhaupt, ist von BOLL Sphära S. 183 endgültig zurückgewiesen worden.

[2] Eurip. Alc. 968 DIELS FVS[2] p. 471 Z. 19 f. cf. Herakleides Pontic. im Schol. zur Stelle.

[3] Noch bei den modernen Parsis ist Zrvan akarana ein Attribut des Ormuzd — ähnlich wie die Kabbalisten unter ihrem En-Sōf den Jahve der Bibel zu verstehen vorgeben: vgl. SPIEGEL, Tradit. Litteratur der Parsen 161; WILSON, Parsi religion unfolded p. 121: „ebenso wie wir im Zend Avesta die vier Elemente, Sonne und Mond verehren (d. h. als Manifestation des Ormuzd), ebenso verehren und anerkennen wir die unendliche Zeit."

[4] Siehe oben S. 362 ff.

[5] Maxim. von Tyrus VIII, 8 „*Παίονες σέβονται μὲν Ἥλιον, ἄγαλμα δὲ Ἡλίου Παιονικὸν δίσκος βραχὺς ἐπὶ μακροῦ ξύλου*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zulässigkeit, die der innerlich so ungereimten Annahme einer Abhängigkeit des eranischen Zrvanismus von der Chronoslehre der griechischen Orphiker zugestanden werden mußte, verschwindet, sobald man berücksichtigt, daß auch die indische Mystik — und zwar schon im vedischen Zeitalter, also längst vor Alexander — an die Vorstellung der „unendlichen Zeit" als der obersten und Urgottheit Gedankenreihen angeknüpft hat, die in jedem Stück, bis in die bezeichnendsten und zufälligsten Einzelheiten den griechischen und eranischen Überlieferungen entsprechen.

Die Quellen für dieses eigentümliche, m. W. noch nicht im Zusammenhang untersuchte kosmogonische System in Indien teilen sich in vier, der Zeit nach fortlaufend aneinander anschließende Gruppen: die älteste bilden zwei Hymnen an Kâla, die „Zeit"[1] und eine bezeichnende Stelle des Hymnus an Rohita, den „Roten", sämtlich im Atharvaveda.[2] Daran schließt sich zweitens eine mystische Stelle der Maitrâyaṇa-Upanishad,[3] drittens eine Reihe von Gedanken über Kâla im indischen Heldenepos Mahābhārata,[4] viertens aber die auf Kâla bezüglichen kosmologischen Erörterungen in den teilweise an das Epos anknüpfenden Puranas.[5]

Was die zuerst genannten Hymnen des Atharvaveda anlangt, so hat schon DEUSSEN[6] ihre „isolierte Stellung gegenüber den Hymnen des Ṛgveda, den Brâhmaṇas und Upanishads, die es unmöglich macht, sie an Vorhergehendes mit Sicherheit anzuknüpfen, oder das Nachfolgende, die Upanishadlehre, aus ihnen abzuleiten", treffend hervorgehoben. Die beste Erklärung dieser Sonderstellung bietet das Zeugnis einer im Ein-

[1] Kâla ist im Skr., wie Zrvan im Altpersischen, ein Maskulinum.

[2] XIX_{53}; XX_{54}. Übersetzt bei MUIR, Original Sanskrit Texts, London 1868—1872 vol. V, 407 f.; LUDWIG, Der Ṛgveda 1876 ff.; B. III p. 191; WILLIAMS, Indian Wisdom[3] 1876 p. 25; GRILL, Hundert Lieder des Atharvaveda, Progr. Theol. Sem., Maulbronn 1879, p. 47; LUCIAN SCHERMAN, Philos. Hymnen a. d. Ṛg.- und Atharva-Veda-Sanhitâ, Straßburg 1887, p. 78_2 ff.; DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 323; P. DEUSSEN, Allgem. Gesch. der Philos.[2], Leipzig 1906, I S. 210 ff.

[3] VI, 14.

[4] Anugîta 1234—1244; S'anti-parvan 8106, 8112, 8125 ff., 8139—8144, 8241 ff., 8249 ff., 8279 ff., 8296 ff., 8304 ff., 8315, 8318, 8758, 9877 ff. 10060; übersetzt bei DEUSSEN, Vier philosophische Texte des Mahābhāratam, Leipzig 1906, S. 294 f.; 296 ff., 309 ff., 312 ff., 361, 478 ff., 493, 973. Anuśâśana-parvan v. 51—56, übersetzt nur in der engl. Version des Babu PRÂTAP CHANDRA RAY, XII. B. Calcutta 1893, S. 5; cf. MUIR a. a. O. p. 408_{592}.

[5] Baghavata-Purana III, 5, 34—37; III, 8, 11 ff.; III, 10, 10—13; III, 11, 1 ff.; III, 12, 1 ff.; vor allem aber Vishnu-Purana trad. WILSON, London 1840, p. 12, 14, 18; 214 ff.

[6] Gesch. d. Ph.[2] I, 1, S. 209.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gang der S'vetas'vatara-Upanishad zitierten, von MUIR,[1] und DARMESTETER[2] erörterten Vedenstelle mit der kurzen Aufzählung verschiedener Kosmogonien und ihrer Urprinzipien: hier wird nämlich das von Kâla ausgehende System den Astrologen zugeschrieben. Unter diesen, vielleicht auch mit dem Namen „Kâlakenner"[3] gemeinten Weisen jene ganz von der griechischen, genethlialogischen Astrologie[4] abhängigen indischen Sterndeuter der altchristlichen Zeit zu verstehen, deren Werke sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben,[5] verbieten die zwei Hymnen im Atharvaveda,[6] die doch nach Sprache und Metrum unmöglich als späte, nachalexandrinische Interpolationen betrachtet werden können und auch von niemanden noch so aufgefaßt worden sind. Man wird also annehmen müssen, daß schon in der vedischen Periode, außerhalb der organisierten Priesterschaft und deshalb ohne Hinterlassung deutlicher Spuren[7] in den vedischen Hymnensammlungen, jene alte, aus Vorderasien stammende Planetenverehrung weitergepflegt wurde, auf die OLDENBERG so glücklich die Siebenzahl der vedischen Adityas zurückgeführt hat. Wie diese dem eranischen Ahura und seinen sechs Ameshaspeñta's, wie der vedische dem avestischen und kleinasiatisch-tocharischen[8] Mitra entspricht, so muß auch dem altpersischen „Zrvan akarana", der sich schon durch die Epiklesen „bakht"-*Τύχη* als Astrologenschöpfung verrät, der indische

[1] a. a. O. S. 409.

[2] a. a. O. S. 323.

[3] Mahâbhârata 8298 DEUSSEN S. 314$_{86}$ „darum soll der Kâlakenner, wenn er von Kâla heimgesucht wird, nicht klagen".

[4] Daß die babylonische Astrologie allezeit nur dem Schicksal des Staates bezw. des göttlichen Königs, nie dem einzelner Menschen, nachgeforscht hat, zeigt JASTROW, Proceed. Americ. Philos. Soc. XLVII, 1908, p. 669$_{61}$.

[5] Siehe THIBAULT in BÜHLERS Grundr. der indoar. Phil. III, 9 S. 4.

[6] Daß es keine äußeren Anhaltspunkte zur genauen Datierung der vedischen Hymnensammlung gibt, ist bekannt. Ich halte mich daher nur an den vorsichtigen Ansatz bei DEUSSEN, Gesch.[2] I, 1 S. 12, der die altvedische Periode der Zeit von 1500—1000 v. Chr., die jungvedische dem folgenden halben Jahrtausend zuschreibt. Tiefer herunter zu gehen hat noch niemand gewagt, da das Auftreten der Jainas (850 v. Chr.) auf den Trümmern des Brahmanismus für die Hauptmasse dieser Literatur einen zuverlässigen terminus post quem non ergibt (cf. EDV. LEHMANN in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE'S Hdb. II p. 10, 1905).

[7] Vgl. nur THIBAULT a. a. O. S. 13—15 über den in den Veden und bei den Arabern vorkommenden Zyklus von 28 Mondstationen arab. „manzaltu", ind. „nakṣatras", die HOMMEL und WEBER — ähnlich wie neuerdings BOLL, Sphära c. XII S. 295 ff. die ostasiatische Dodekaoros — von Babylon herleiten wollen.

[8] Daß die oben S. 62$_4$ erwähnte Inschrift tocharische Sprachformen aufweist, haben L. VON SCHRÖDER und A. HOFFMANN-KUTSCHKE erkannt (cf. Berliner phil. Wochenschrift vom 12. Juni 1909, S. 757$_1$).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Begriff des „Kâla ajarô“ [1] gleichwertig sein. Läßt sich die vollkommene Wesensgleichheit des vorderasiatischen Zrvanismus mit den Lehren der indischen Kâlaverehrer wahrscheinlich machen, dann kann natürlich der eranische, der Quelle aller Astralmystik weit näher gelegene Kult der „unendlichen Zeit“ auch nicht jünger sein, als die spätesten, gewiß noch der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrtausends angehörigen Hymnen des Atharvaveda.

Ich lasse daher zum Vergleich mit den bisher durchgearbeiteten Überlieferungen des Zrvanismus eine kurze Zusammenstellung der indischen auf Kâla bezüglichen Anschauungen folgen: im ersten Kâlahymnus des Atharvaveda wird die Zeit ein „Roß“ [2] genannt, ebenso wie es in dem von Dio Chrysostomus paraphrasierten Magierhymnus heißt, daß bei der letzten Apokataste [3] die vier Rosse am Wagen der Zeit ganz in dem einen feurigen [4] Ross aufgehen, welches dann mit der Seele des Wagenlenkers — d. h. der Zeit selbst — wesenseins sei.[5] Von dem Wagen der Zeit, der den Orphikern [6] ebenso wie den Persern wohl vertraut ist, heißt es, daß er auf sieben Rädern mit sieben Naben — natürlich den Planeten — und der Unsterblichkeit als Achse einherfährt. Liederkundige Weise vermögen ihn zu besteigen,[7] ähnlich wie Parmenides den Götterweg auf dem Sonnenwagen befährt,[8] oder wie die mit Zauberformeln ausgerüstete Seele des Ägypters sich auf die vorüberfahrende Sonnenbarke des Osiris zu schwingen hofft; alle andern Wesen rollen als willenlose Räder unter dem großen „herwärts fahrenden“ Wagen dahin.[9] Wie die Zeit

[1] Vgl. unten S. 498[6].

[2] V, 1 „Kâla fährt hin, ein Roß mit 1000 Augen“; die Augen bezieht DEUSSEN richtig auf die Sterne.

[3] Vgl. unten S. 508[8] über die Wiederauflösung der Welt in Kâla.

[4] Vgl. unten S. 498[16] über das Kâlafeuer.

[5] WINDISCHMANN, Zor. Stud. S. 311.

[6] Siehe oben S. 387[5], 388[2] 428, 430 f.

[7] Str. 1 v. 3 ff. DEUSSEN p. 210 „auf ihn [den Wagen der Zeit] steigen weise Seher, seine Räder sind die Wesen alle“; Str. 2 v. 1 ff. „es fährt dieser Kâla, sieben Räder, sieben Naben sind ihm, Unsterblichkeit ist [die] Achse“. cf. Ṛgv. I, 164[2] f.: „sieben bespannen einen einrädrigen Wagen; ein Roß zieht ihn, das sieben Namen hat (= Aditi, die „Unendlichkeit“ [s. DEUSSEN, Gesch.[3] I[1] S. 105] als Mutter bezw. Inbegriff der sieben Âditya's), drei Naben hat das Rad, das nicht alternde ... worauf alle Wesen stehen. Diesen Wagen auf dem die sieben stehen, den siebenrädrigen ziehen sieben Rosse.“

[8] Siehe oben S. 389[0] zu Parm. fr. 1.

[9] Vgl. Zosimos bei BERTHELOT, Coll. alch. gr. II, 229; REITZENSTEIN, Poimandres 102: „*τοὺς τοιούτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνους, τῆς εἱμαρμένης μόνον ὄντας πομπάς ...*“ (cf. Corp. Herm. IV (V),7; REITZENSTEIN 102[2]) .. „*ὁ δὲ Ἑρμῆς καὶ ὁ Ζωροάστρης τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἱμαρμένης εἶπον*“. Über die Kuppelung der Namen Hermes und Zoroaster s. unten. Über den Einfluß

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bei den Zrvaniten, ist Kâla auch im Atharvaveda der erste Gott,[1] der höchste Gott;[2] wie der Aion der Orphiker[3] und der Zrvan der Mithräen[4] thront auch Kâla im höchsten Himmel.[5] Wie der orphische Chronos „ἀγήρατος" = „alterslos", wie Zrvan „azarmaŋ", so heißt Kâla „ajarô".[6] Auf die ἐκροή des ewigen, uranfänglichen „σπέρμα διακοσμήσεως" des Chronos, wie sie bei Orphikern und Zrvaniten bezeugt ist,[7] muß es sich beziehen, wenn Kâla „bhūriretaḥ" „samenreich"[8] genannt wird. Wie der pherekydeische Chronos[9] und der Zrvan der Mithräen[10] aus diesem Samen, bezw. durch sein göttliches Wort[11] die Elemente Wasser, Wind und Feuer schafft, so heißt es im zweiten Hymnus des Atharvaveda,[12] daß die Wasser und der Wind aus Kâla wurden.[13] Vom Feuer ist nur deshalb nicht die Rede, weil die Zeit selbst, ähnlich wie bei Heraklit oder doch seiner Schule[14] — infolge der unverkennbaren solaren Auffassung[15] des Gottes — als höchste Form des Feuers gilt,[16] geradeso

---

persischer und indischer Vorstellungen auf die ägyptische Hermetik vgl. Flinders Petrie, Personal religion in Egypt, London 1909 p. 57, unten S. 504₁ und den Schlußabschnitt des vorliegenden Buches.

[1] Str. II v. 2: „Kâla wird als der erste Gott angefleht".

[2] Zweiter Hymnus (Ath. Veda XIX, 54 Str. VI): „alle Welten durch das Brahman ersiegt habend, wird dieser Kâla als der höchste Gott angefleht".

[3] Siehe oben S. 422₁.

[4] cf. Abb. 49 S. 412.

[5] Erster Hymnus Str. III v. 3: „Kâla im höchsten Himmelsraum nennen sie ihn".

[6] Ath. Veda XIX 53₁, Schermann S. 78: „Kâla ... nicht alternd" cf. oben S. 422₇.

[7] cf. oben S. 461 ff.

[8] Str. I₂ des ersten Hymnus. Vgl. Ṛgv. I 164₃₄ f. die engverbundene Erwähnung des „Weltennabels" und des „Samenstroms des Hengstes" (cf. o. S. 497₂).

[9] Siehe oben S. 443 f.

[10] Siehe oben S. 445 ff.; 464 ff.

[11] Siehe oben S. 463₃.₅; vgl. dazu Ath. Veda XIX, 54₃ „In Kâla erzeugte der Spruch (mantra) das Gewordene und das Werden sollende vormals".

[12] Str. I₁ und II₁.

[13] Str. I „aus Kâla entstanden die Wasser", Str. II „durch Kâla weht der Wind".

[14] Vgl. oben S. 387₂ und 469₃ mit der S. 460 f. besprochenen herakliteischen Annahme des Feuers als ἀρχή.

[15] Siehe unten S. 499₆.

[16] Ath. Veda XIX, 53, 4 (erster Hymnus) Schermann S. 79: „nicht gibt es ein höheres Feuer (tejas) als er (Kâla). Vgl. Mahabh. 8305, Deussen S. 315 „(die Welt) ist beschlossen, in den furchtbaren, verborgenen, unermüdlich tätigen, unvergänglichen Kâlafeuer"; Deussen p. 197 v. 8139 „ihn (Kâla) nennen einige Agni". Daraus erklärt sich ibid. V, 8758; „Kâla kocht alle Wesen in sich, aber niemand kennt den, in dem Kâla gekocht würde". Aus dieser Gleichsetzung der Zeit mit dem Sonnenfeuer wird es sich erklären, daß Kâla auch den indischen Philosophen (vgl. z. B. Deussen, Gesch.² I,3, S. 351 über Kaṇâda) genau wie den Herakliteern als eine Substanz gilt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wie ja auch Firmicus Maternus[1] die dreiköpfige, schlangenumwundene Gottheit der Mithräen als Verkörperung des Feuers anspricht. Auch der kosmische Mischkrug des Zrvan,[2] bezw. der orphischen, mit *ΑΙΩΝ* isopsephischen und wesensgleichen Weltennacht *ΝΥΞ*,[3] in dem die Elemente ineinandergerührt werden, wird im Atharvaveda erwähnt.[4] Wie der orphische *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* durch die Isopsephie mit den zusammengehörigen Begriffen *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* und *ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ* mystisch als der „*ἑπτακτὶς θεός*" charakterisiert ist,[5] so wird Kâla gleich im Eingang des ersten Hymnus „sapta-rašmiḥ" = „siebenstrahlig"[6] genannt. Wie Zrvan der „datushô", wie Chronos der *τέκτων* der Welt,[7] so ist Kâla der Schöpfer aller Wesen, der Beweger und Erhalter des Alls, der Vater des Himmels und der Erde. Wie Chronos als Weltseele,[8] wird Kâla als Geist und Atem der Welt gefaßt.[9] Wie der orphische Chronos den zweiten Weltschöpfer Phanes *αὐτόγονος*[10] aus sich hervorgehen läßt, heißt auch Kâla Vater des Weltschöpfers (Prajâpati)[11] und des mit ihm identischen „svayambhû", des „Selbstgezeugten".[12]

Zu dieser Kâla-Lehre des Atharvaveda ist später nichts mehr hinzugekommen; die jüngeren Quellen führen nur Vorstellungen weiter aus,

---

[1] De err. prof. relig. c. 4 (cf. oben S. 414$_7$), TMCM II, 14.

[2] Siehe oben Abb. 57 S. 446.

[3] Siehe oben S. 422 und 448$_5$.

[4] Erster Hymnus (XIX, 53) Str. III „ein voller Krug" („pūrnaḥ kumbhô"; über den Zusammenhang dieses Wortes mit der Göttin Komba-Kybele s. *„Philologus" LXVIII S. 129 f. und S. 200$_{239}$) „ist auf Kâla gelegt, ihn sehen wir an vielen Orten seiend".

[5] Vgl. oben S. 423 zu 338 ff.

[6] Ṛgv. I, 105$_9$; II, 5$_2$; V. 19$_5$, VS 2$_{26}$ wird dasselbe Epitheton auf das Sonnenfeuer (cf. oben S. 498$_{16}$) Agni angewandt. Die Doppelbedeutung des Wortes „siebenstrahlig" und „siebenzügelig" (die Belege bei BÖHTLINGK, Skr.-Wörterb. s. v.) ist deshalb interessant, weil einerseits der griechische Mysterienausdruck „*ἑπτακτὶς θεός*" (oben S. 246$_2$, 338$_2$) durch den „Chaldäer" Julianos Thaumaturgos überliefert ist, andrerseits tatsächlich auf dem bekannten Relief des Sonnenheiligtums von Sippara an der Sonnenscheibe Zügel angebracht sind (oben S. 213$_2$).

[7] o. S. 412$_{7,8}$, 440.

[8] Siehe oben S. 441$_2$.

[9] Erster Hymnus Str. IV ff. „Er allein schuf die Wesen, er allein faßte die Wesen in sich zusammen .. Kâla erzeugte jenen Himmel und diese Erde, durch Kâla breitet sich das Gewordene und das Werdensollende, in Bewegung gesetzt, aus ... in Kâla ist Geist, in Kâla Atem ... durch ihn ward in Bewegung gesetzt, durch ihn erschaffen dies [Universum], auf ihm beruht es .. Kâla erschuf die Geschöpfe" etc.

[10] Siehe oben S. 388$_7$; 402$_2$.

[11] Str. VIII, 2 im ersten Hymnus.

[12] ibid. Str. X.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die die Hymnen schon voraussetzen, wodurch sich eine Reihe weiterer Berührungspunkte mit dem kleinasiatischen Zrvanismus ergeben.

Die oben[1] angezogene Upanishadstelle setzt Kâla dem Brahman gleich[2] und unterscheidet zwei Erscheinungsformen dieses Gottes: Kâlas und A-kâlas, „Zeit" und „Nicht-Zeit", wobei der zweite Begriff sichtlich dem griechischen Aion als „*Χρόνος ἑστῶς*" „*ἐν μεθέξει ὅλος ἅμα*",[3] — der „Ewigkeit" im Gegensatz zur „Zeitlichkeit", wie man heute sagen würde — entspricht. Vor der Entstehung der Sonne herrscht A-kâlas, nachher Kâla — genau wie im Platonischen Timäus[4] die „Zeit" mit der Entstehung des Himmels einsetzt.

Im Epos tritt besonders scharf der Gegensatz zwischen der Religion der „Kâlakenner" und den Anhängern der altarischen Volksreligion hervor: in zwei höchst merkwürdigen Dialogen[5] hält der von dem „Fürsten der Götter Indra" besiegte Bali seinem Überwinder höhnend die Allmacht Kâlas vor, der sie beide, Sieger und Besiegter, gleich ohnmächtig gegenüberstehen. Den doppelten Weg Kâlas — dem herakliteischen

[1] S. 495₃.

[2] Vgl. oben S. 494₃ und die Einleitung des Bundahesh über die Gleichsetzung von Ormuzd und Zrvan.

[3] Siehe oben S. 478₄.

[4] o. S. 408₅.

[5] Adhyâya 224 (B 224) DEUSSEN 293 ff.; Adhyâya 227, ibid. p. 309 ff.; v. 8092: „weil ich in dieser Welt nur Vergängliches sehe infolge des . . . Umschwunges des Kâla . . klage ich nicht, denn alles hienieden ist endlich". 8104: „Aus Erde, Feuer, Aether, Wasser, Wind sind die Wesen entsprungen . . ." 8106: . . „alles verleiht ihnen Kâla" (cf. Anus'asana parvan a. o. S. 495₄ a. O.: „Soma, Vishnu, water, wind, ... fire, sky, earth, Mitra and Parjanya [= Indra], Aditi and the Vaśus, rivers and oceans . . are created and destroyed by Kâla" und Adhyâya 276 DEUSSEN p. 479 v. 9879 f.: „Wisse . . daß diese fünf ewigen Anhäufungen der großen Kraft neben Kâla als sechstem ursprünglich sind, nämlich Wasser, Äther, Wind, Erde, Feuer.") 8112: „Kâla ist es, der alles nimmt, Kâla, der alles gibt, durch Kâla wird alles verhängt" (vgl. oben S. 415₁,₄ Zrvan-Baḥt) „tue dir nichts auf Deine Mannhaftigkeit zugute". 8125: „hätte nicht Kâla mich . . übermannt, ich würde Dich samt Deinem Donnerkeil mit meiner Faust niederstrecken." 8132: „Nicht ich bin der Täter, nicht Du bist es . . durch den Umschwung des Kâla werden die Welten beherrscht." 8134: „Auch Dich, den übermächtigen, den Götterkönig, den Kraftstrotzenden, wird, wenn die Zeit gekommen ist, der großmächtige Kâla zur Ruhe bringen, der diese ganze Welt verschlingt." 8241: „Kâla führt mich . . aber ebenso führt Kâla auch Dich." 8247: „durch Kâla habe ich dich besiegt und durch Kâla bin ich von dir besiegt worden, Kâla ist der Gehende in den Gehenden, Kâla ist es, der die Geschöpfe antreibt (kalayati)" (vgl. DEUSSEN, Gesch.[2] I, 3, S. 75 f.); 8279: „halt an dich, Indra, bald wird Kâla auch dich überkommen." Die stärkste Blasphemie vom Standpunkt vedischer Volksreligion bietet v. 8284: „Nur durch den Umschwung des Kâla bist du . . zu verehren, denn was hast du getan, daß du jetzt Indra bist, und was haben wir getan, warum wir herabgestürzt sind?"

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„ὁδὸς ἄνω κάτω" vergleichbar — in Bezug auf alle Wesen, wie er im Atharvaveda[1] geschildert wird, erörtert das Epos in seiner schicksalsschweren Bedeutung für Götter und Menschen: „das Leben der Lebewesen wird von Kâla, wenn er herankommt, fortgeführt; die Erhebungen enden mit Herabstürzen, das Sein und das Nichtsein, das alles ist nur er."[2] Genau wie bei Anaximander[3] wird der Begriff der Vergänglichkeit auf die Welt und die Götter mit ausgedehnt: „viele tausend Indras und andre Gottheiten sind im Lauf der Weltperioden von Kâla überholt worden".[4] Wie Kâla einst den Götterkönig Indra besiegen wird, verschlingt er auch diese ganze Welt,[5] freilich nur um sie am Ende des großen Kreislaufs wieder aus sich hervorzubringen. Das Bild des mystischen, sieben- und doch nur einrädrigen Kâlawagens[6] erscheint — wie so oft in der altvedischen Litteratur[7] — vereinfacht zu dem grandiosen, tief in indogermanischen Sonnwendriten wurzelnden, bei Anaximander[8] systematisch ausgebauten Bild eines kosmischen Himmelsrades, von dem das Epos[9] eine erhabene und großartige Schilderung gibt. An den

[1] XIX, 53_2 f.: „herwärts kommt Kâla zu allen Wesen, . . wegwärts geht er dann von allen Wesen".

[2] v. 8313 DEUSSEN p. 315.

[3] DIELS FVS[2] p. 15 Z. 27 „nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque esse innumerabiles mundos".

[4] v. 8253 DEUSSEN p. 310.

[5] v. 8144 DEUSSEN p. 298.

[6] Siehe oben S. 497_7.

[7] Vgl. z. B. Ṛgveda, 1, 164_{11-14} über das Rad der himmlischen Ordnung, auf dem „alle Wesen befestigt sind".

[8] DIELS FVS[2] p. 14 Z. 8, 12, 14; p. 15 Z. 39 und 43 ff.; p. 16 Z. 9 ff., Z. 16 ff. Über Konstruktion und Maße dieser τρόχοι und κύκλοι hoffe ich anderswo ausführlich zu handeln.

[9] Adhyâya 45 v. 1234 ff. DEUSSEN p. 972 f.: „die Buddhi" (schöpferische Weisheit) „ist sein Kernstück, das Manas" (Verstand) „sein Speichenwerk, die großen Elemente seine Felgen, die Gründung des Haushaltes" (durch die die Dauer des Menschengeschlechtes gesichert wird) „sein Reifen; mit Alter und Kummer ist es behaftet, in Krankheit und Leidenschaft sein Dasein fristend, in Raum und Zeit hinrollend, von Ermüdung und Anstrengung knarrend; Tag und Nacht umstäuben es, Kälte und Hitze umkreisen es, die Zustände von Lust und Leid umschlingen es, Hunger und Durst umnageln es; durch Schatten und Glut zerkratzt, im Schließen und Öffnen der Augen erzitternd, von dem furchtbaren Wasser der Verblendung bespritzt, rollt es dahin ohne Bewußtsein. Monate und Halbmonate zählen seine Umdrehungen, so rollt es holpernd durch die Welt, aufgehalten durch den Schlamm des Tamas, fortgetrieben durch den Drang des Rajas; vom großen Ahaṅkâra in Glut versetzt, von den Guṇa's in Drehung erhalten, erleidet es den Widerstand hemmender Unlust und rollt hin in krampfendem Schmerze; an Tätigkeit und Ursache gekettet, von Leidenschaften aufgehalten, lang hinrollend, von Begierde und Habsucht geschüttelt, in mannigfachem

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kreislauf dieses Rades wird nicht nur aller Wechsel im irdischen Leben, das Auf und Ab des Werdens und Vergehens, sondern vor allem auch die in den Upanishaden neuauftretende Eschatologie der Seelenwanderung bezw. der Wiedergeburten genau in der Art angeknüpft, wie die Orphiker und Pythagoräer von einem „κύκλος Ἀνάγκης" und „τρόχος γενέσεως" sprechen. Und es kann gegenüber den wohlfeilen Einwänden gegen Leopold von Schröders Zusammenstellung der orphisch-pythagoräischen und der indischen Seelenwanderungslehre[1] nicht scharf genug betont werden, daß nicht die μετενσωμάτωσις der Seelen in Tier- oder gar Pflanzenkörper, sondern die tiefwurzelnde Überzeugung vom unendlichen Kreislauf der Geburten in immer wieder erneuerten Welten und immer wieder anhebenden „großen Jahren" den wesentlichen Grundgedanken sowohl der indischen Saṃsara- als auch der griechischen Seelenwanderungslehre bildet. Gewiß kann sich der Glaube vom Übergang einer Menschenseele in Tiergestalten überall aus den volkstümlichen Vorstellungen von Seelentieren, Verwandlungen, Totems u. dgl. leicht entwickelt haben. Damit ist aber auch nicht die geringste Veranlassung für das Aufkommen der Vorstellung vom „κύκλος Ἀνάγκης" oder vom „Rad der Geburten" gegeben. Hinter dieser Anschauung steht vielmehr die Auffassung alles Geschehens als eines ewigen, gesetzmäßigen Kreislaufes, mit andern Worten ein Weltbild, auf das nur die unablässige, sorgenvolle Beobachtung des Gestirnlaufes führen konnte.[2] Wenn Geburt und Tod und das zugeteilte Los der unsterblichen Seele im Weltgetriebe von der Stellung der Sterne am ewig kreisenden Himmelsgewölbe abhing, dann mußte im Umschwung der großen Jahre dieselbe Konstellation und damit nach allem Wechsel zum Guten wie zum Schlimmen derselbe κλῆρος wie das erstemal wieder der Seele zufallen, der Ring

---

Nichtwissen sein Dasein fristend, von Furcht und Verblendung umhüllt, bewirkt es Verwirrung der Wesen, bewegt sich durch Lüste und Freuden, verstrickt sich in Begierde und Zorn; das ist das von Mahân bis zu den Viçesha's (spezifische Qualitäten) sich erstreckende, unaufhaltsame, ewig neuentstehende, wie die Wünsche schnell und von den Wünschen gehätschelt dahinrollende Rad der Zeit. Dieses an die Gegensätze gebundene und des Geistigen ermangelnde Rad der Zeit soll man abtun, soll man vernichten" (vgl. das orphische Symbolum „κύκλου τ'αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος" Abel Nr. 226 p. 246) „und die unsterbliche Welt" (des Atmân oder metaphysischen „Selbst") „in sich zum Erwachen bringen. Wer sich die Bewegung und den Stillstand des Rades der Zeit der Wahrheit gemäß immerfort zum Bewußtsein bringt, der Mann bleibt unter den Wesen ohne Verblendung."

[1] Edv. Lehmann in Chantepie's, Hdb. II 1905 S. 58 nimmt neuerdings wieder einen Zusammenhang der indischen und pythagoreischen Dogmen als möglich an.

[2] Vgl. Cumont's glänzende Darlegungen o. S. 372.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Geburten sich wieder schließen; mehr noch, jede einzelne Geburt, wie jedes andre große oder kleine Ereignis mußte sich von nun an als Wiederholung eines gleichen, genau vor einem Weltjahr vor sich gegangenen darstellen. Kann es ein Zufall sein, daß diese einzige, ohne die komplizierten erkenntnistheoretischen Spekulationen, die erst MACH gegen das Physikerdogma vom Weltentod durch Entropie und gegen NIETZSCHES „Wiederkunft des Gleichen" ins Feld geführt hat, überhaupt mögliche und folgerichtige, durchaus nicht primitive Eschatologie einer vom Gesichtspunkt der Notwendigkeit beherrschten Weltanschauung, gerade in jenen Religionen auftritt, in denen sich der fatalistisch-astralmystische Kult der „unendlichen Zeit" nachweisen läßt, nämlich bei den jungvedischen Kâlaverehrern in Indien, in der zrvanistischen Lehre der Mithriasten[1] und im mystischen Chronoskult der griechischen Orphiker?[2] Oder wird man nicht vielmehr anzunehmen

[1] Die Seelenwanderungslehre der Mithriasten ist durch die bei Porphyr. de abst. IV, 16 p. 253 NAUCK erhaltene Erklärung des Pallas für die mystischen Tiermasken in ihren Riten glaubwürdig bezeugt. Die dort vorgetragene exoterische Beziehung der Grade eines Löwen, Adlers, Raben u. dgl. auf die entsprechenden Sternbilder des Tierkreises ist mit der ebenda gegebenen, als esoterisch bezeichneten Deutung auf die Seelenwanderung vollkommen verträglich und besonders geeignet, die astrologischen Grundlagen der Metempsychosenlehre ins hellste Licht zu rücken. Wenn in den Mithräen neben der *μετενσωμάτωσις* an der Hand des Mysteriums der Sphärenkleider und der *ἑπτάπυλος κλίμαξ* (oben S. 293 ff.) noch die alte Himmelsreise der Seele gelehrt wurde, so entspricht das genau den indischen Parallelen, wo die „Zweiweglehre" (DEUSSEN, Gesch.[2] I, 1 S. 301 ff.) — genau wie in der orphisch-kleinasiatischen Vision des Ara-Er bei Plato — mit der Lehre von den Wiedergeburten verschmolzen erscheint.

[2] Von ägyptologischer Seite ist oft betont worden, daß die Seelenwanderungslehre den Ägyptern, von denen sie Pythagoras und die Orphiker nach Herodot übernommen haben sollen, vollkommen fremd ist. Das Rätsel, wie ein so gut unterrichteter Kenner Ägyptens zu dieser Meinung kommen konnte, ist nun durch FLINDERS-PETRIES ebenso scharfsinnige als überzeugende Neudatierung der hermetischen Schriften gelöst. Die, nach der Erwähnung eines friedlich und ruhmvoll über Ägypten regierenden Satrapen zu schließen, spätestens im 5. Jahrh. v. Chr. in dem unter persischer Herrschaft stehenden Ägypten geschriebene *Κόρη Κόσμου*" (cf. FLINDERS-PETRIE, Personal Religion in Egypt, London 1909 S. 40 ff.), in ihrer gegenwärtigen Fassung vielleicht etwas überarbeitet (vgl. Ausdrücke wie „*νοερὸν πῦρ*" § 8) enthält in den §§ 21—24 die Metempsychosenlehre in einer Form, deren Zusammenhang mit der zrvanistischen Doktrin der Mythrasmysterien insofern auf der Hand liegt (so schon G. R. S. MEAD, Thrice-greatest Hermes, London-Benares 1906 III, 180 ff.), als es heißt, daß der Gerechten Seelen unter den Menschen in gute Könige, wahre Philosophen, Staatengründer, Gesetzgeber, Propheten, Pflanzenkenner (nach orientalischer Auffassung = Ärzte) und Priester — unter den Tieren in Adler, Löwen, Schlangen und Delphine verwandelt, in den vier Elementen Luft, Feuer, Erde, Wasser wohnen werden. „Adler" und „Löwen" sind be-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

haben, daß das ganze System der „Kâlakenner" mit seiner fatalistischen Grundstimmung und mit der Saṃsaralehre zur Zeit der von Kyros begründeten persischen Oberherrschaft über das Indusgebiet, also im sechsten vorchristlichen Jahrhundert, in die jungvedische Theologie eingedrungen ist?[1]

kanntlich ausdrücklich als Mithriastengrade bezeugt; daß die Begriffe „Schlange" und „Delphin" sinngemäß dazu gehören, ergibt sich einfach aus dem oben S. 431$_3$ f., 447$_1$, cf. S. 451$_{4.5}$ über die Astralsymbolik der Weltecken und der Elemente Mitgeteilten. Vgl. Cumont, TMCM I, 102 f. über die mithräischen Darstellungen der vier Elemente durch die Symbolgruppe der Schlange (= Erde; nach S. 451$_4$ und 269$_2$ oben das *μετώπορον*-Sternbild), des Kruges (= Wasser; cf. oben S. 446$_7$ und *„Philol." LXVIII S. 199 über die Schreibung Cha-bur „Gefäß des Fisches" — mit Rücksicht auf den darunterstehenden Delphin — für diesen „Kaburkrug des Ea"), des Löwen (= Feuer) und des Raben (= Luft). Es ist klar, daß diese Bestandteile der hermetischen Lehre (der § 11 erwähnte *κύλινδρος*, den die Seelen drehen, ist gewiß die oben S. 97, 98$_4$ besprochene persische „Lichtsäule"; vgl. außer der Spindel der Ananke in der Vision des Er noch Nonnos Dionys. XXXVI 423: „*Αἰὼν καμπύλος τετραπόροιο Χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων;*" zur kosmischen Funktion der Seelen vgl. o. S. 93$_{4,5}$ die sternbewegenden Fravashis), ebenso auf den Einfluß der mit den persischen Herren ins Land gekommenen Magier zurückgehen, wie die von Zielinski im Archiv für Religionswissenschaft 1906 so treffend hervorgehobenen arkadischen Elemente durch die gerade damals (um 518 v. Chr.) von dem Satrapen Ägyptens eroberte Stadt Kyrene vermittelt sind. Die im § 19 ff. der „*Κόρη Κόσμου*" vorgetragene Lehre von der Gefangenschaft der Seelen im Dunkel und ihrer möglichen Rückkehr zum Himmel ist das Dogma des Mithriasten, der sich in der dunkeln kosmischen Höhle eingeschlossen fühlt, aber auf der siebenstufigen Leiter zum Himmel aufzusteigen hofft. Nichts Ägyptisches, nichts Griechisches liegt zugrunde; die offenbare Verwandtschaft der Vorstellungen mit orphisch-pythagoreischen Dogmen hat jedoch Herodot, der die unter seinen Landsleuten in Ägypten umlaufenden Offenbarungen der Isis an Horus — dies ist die Dialogform der Schrift — für echt ägyptisches Gut halten mußte, mit vollem Recht betont. Nur nebenbei bemerkt, sieht man jetzt deutlich, daß auch die vielen Gleichungen griechischer und ägyptischer Götter bei Herodot hermetischen Ursprungs sind.

[1] Flinders-Petrie a. a. O. p. 56 f. denkt an indischen Einfluß auf Ägypten, vermittelt durch die Perser: „the occurrence of Metempsychosis in the sixth to the fifth century and not in the fourth century B. C. is parallel to its being more prominent in Greek thought at the earlier than at the later date. If we suppose that it was due to Indian thought, as seems most likely" [bezieht sich wohl auf die nicht angeführten Thesen v. Schroeders], this would imply, that the Indian influence belonged to the sixth century rather than to later times. India was the richest province of the Persian empire and it was owing to the wide and peaceful sway of Persia in the sixth century, that India had free course in the civilized world and could reach Egypt and Greece." Beweise für indischen Verkehr mit dem Pharaonenreich hat Petrie allerdings dem Oxforder Religionshistorikerkongreß vorgelegt; er konnte jedoch nicht absehen, daß weder die Kâlalehre — auch die Hermetiker spekulieren eingehend über *Χρόνος*, *Κόσμος*, *Αἰών* und glauben an die Herrschaft der kosmischen Notwendigkeit — noch die Metempsychoseneschatologie in Indien bodenständig sind.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es scheint mir, daß die naheliegende und einfache Annahme eines gemeinsamen Vorbildes der indischen Kâlalehre und des orphisch-griechischen Chronoskultes im eranischen, vom semitischen Astralkult her beeinflußten Zrvanismus nicht nur die gleichsinnige fatalistisch-pessimistische Grundstimmung und das gemeinsame, eschatologische Ideal einer Erlösung vom ewigen Kreislauf der Wiedergeburten, sondern auch gewisse, bis ins einzelne reichende Übereinstimmungen der beiden Lehrsysteme zu erklären vermag.

An solchen auffallenden Parallelen sind den schon bei der Besprechung der vedischen Hymnen aufgeführten aus dem Epos noch die folgenden hinzuzufügen: Wie den Griechen Chronos als „Kronos" = „Reifer" gilt, heißt es von Kâla, daß er alles,[1] die Elemente[2] und den Menschen[3] „zur Reife bringt, wie eine Frucht, die am Baum gewachsen ist". Wie die Griechen von kosmischen Gewändern des Chronos sprechen,[4] heißt es von Kâla im Mahābhārata,[5] daß seine Wohnung Monate und Halbmonate, sein Gewand Tag und Nacht, seine Pforten aber die Jahreszeiten[6] sind. Wie der Αἰών-עלם die Doppelbedeutung „Zeit" und „Welt" annimmt, wird auch Kâla dem Universum gleichgesetzt,[7] wie Zrvan das gute und das böse Weltwesen gleichmäßig aus sich hervorgehen läßt, so verleiht auch Kâla Lust und Leid.[8] Wie Zrvan zum Zeichen seiner Gewalt die beiden Schlüssel führt, so wird dem Kâla die Gewalt „zu binden und zu lösen" zugeschrieben.[9] Endlich wird der Vergleich der Zeit mit einem Strom, der der orphischen Paarung von Chronos und Rhea zugrunde liegt,[10] auch im Mahābhārata[11] ausgeführt.

Entschieden am lehrreichsten sind jedoch die Übereinstimmungen der Kâla-Kosmogonien in den Purānas mit den entsprechenden altjonischen Überlieferungen. So wird im Vishnu-Purana[12] der unbeschreiblich unfaßbare, nach Art der antizrvanitischen Gleichung von Ormuzd und Zrvan

[1] v. 8126 DEUSSEN p. 296.
[2] v. 8306 DEUSSEN p. 315.
[3] v. 8297 DEUSSEN p. 314.
[4] Oben S. 105, Text Nr. 39, S. 347$_5$, vor allem S. 387$_{14}$.
[5] v. 8133 DEUSSEN p. 297; Ṛgv. VIII 8$_{11}$ wird der Sonnenwagen (cf. o. S. 497$_7$) „saharasnirnij" = „der mit tausend Gewändern" genannt.
[6] Vgl. oben S. 452$_1$.
[7] v. 8134 DEUSSEN p. 297.
[8] v. 8240 DEUSSEN p. 309; v. 8285 p. 313.
[9] v. 8296 DEUSSEN p. 314.
[10] cf. ABEL fr. 38, cit. o. S. 397$_1$ gegen Schluß.
[11] v. 8311 DEUSSEN p. 315.
[12] WILSON a. a. O. p. 9.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mit dem Vishnu des Volksglaubens[1] künstlich verschmolzene Urgott „unborn, unperishable, undecaying“[2] genannt. Er ist allgegenwärtig, in dem Sinn, daß „all things exist in him“;[3] daher wird er Vásu-Deva = „Wohnung“ + „Glanz“ oder „Gott“[4] genannt. Er umfaßt in sich „the discrete and indiscrete“ („vyaktam“ und „avyaktam“).[5] „He exists in the form of Purusha (Spirit) and of Kâla (Time).[6] Von diesen beiden Inkarnationen ist die erste der „Geist“. „Next proceded two other forms the discrete and the indiscrete. Kâla was the last“. Dann führt der Text unvermittelt eine vierte Erscheinungsform ein: „these four, Pradhana (= primary matter, nature),[7] Purusha, Vyákta and Kâla, the wise consider

[1] Im Gesetzbuch des Manu I, 24 findet man eine noch genauere Parallele zu der oben S. 408₅, 448₁ besprochenen antizrvanistischen Reaktion, in dem dort ausdrücklich betont wird, Kâla sei von Brahman erschaffen.

[2] = *ἀγένητος, ἀθάνατος, ἀνώλεθρος* bei Anaximander Diels FVS² p. 14 Z. 36—42. Daß diese Worte dem Urtext des Anaximander angehören, ergibt sich durch die Betrachtung der Psēphoi: *ΑΓΕΝΗΤΟΣ* (1 + 3 + 5 + 13 + 7 + 19 + 15 + 18 = **81** = 9 × 9) ist isopsephisch mit *ΑΠΕΙΡΟΣ* und *ΑΓΗΡΑΤΟΣ*; *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΓΕΝΗΤΟΣ* (81) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* (81) = 343 = **7** × **7** × **7**. Daneben ist FVS² p. 14 Z. 1 *ΑΙΔΙΟΣ* (1 + 9 + 4 + 9 + 15 + 18 = 56) überliefert, das geradeso mit *ΧΑΟΣ* und *ΜΗΤΡΑ* (o. S. 397₁) isopsephisch ist, wie *ΑΦΘΑΡΤΟΣ* (1 + 21 + 8 + 1 + 17 + 19 + 15 + 18 = **100**; überliefert FVS² p. 14 Z. 36 mit *ΧΡΟΝΟΣ*. FVS² p. 14 Z. 42: *ΑΘΑΝΑΤΟΣ ΑΝΩΛΕΘΡΟΣ* (1 + 8 + 1 + 13 + 1 + 19 + 15 + 18 + 1 + 13 + 24 + 11 + 5 + 8 + 17 + 15 + 18 = 188 = *ΧΡΟΝΟΣ* (100) + *ΚΡΟΝΟΣ* (88); *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΦΘΑΡΤΟΣ* (100) *ΑΙΔΙΟΣ* (56) *ΑΘΑΝΑΤΟΣ* (72) *ΑΝΩΛΕΘΡΟΣ* (112) ergibt **444**. Die Reihe der sieben Epitheta, zerfallend in eine Gruppe von drei isopsephischen (81) und eine aus den vier übrigen gebildete, zusammen mit *ΧΡΟΝΟΣ* sechzig Buchstaben umfassend, läßt sich also vollständig wiederherstellen. Sie beweist mit voller Sicherheit, daß Anaximander vom persönlichen Gott *ΧΡΟΝΟΣ* oder *ΑΙΩΝ* (*ΑΙΩΝ* [47] *ΑΙΔΙΟΣ* [56] *ΑΠΕΙΡΟΣ* [81] *ΑΓΗΝΗΤΟΣ* [81] *ΑΦΘΑΡΤΟΣ* [100] = **365**) *ΑΠΕΙΡΟΣ*, nicht aber von einem „*ἄπειρον*“ neutrius generis ausgehend sein System entwickelte.

[3] Vgl. oben S. 468₁₁, 469₃ über „*Τόπος ἢ Χρόνος*.

[4] In den Einleitungsworten des Bundahesh, wo Ormuzd in typisch antizrvanistischer Weise selbst als Inkarnation der unendlichen Zeit gefaßt wird, heißt es, das „anfangslose Licht“ („anaghrô raoçaô“) sei der Ort des Maçda („gah i Ormuzd“). Offenbar lehrten die Zrvaniten, das „anfangslose Licht“ sei der „Ort“ (*Τόπος*) der „unendlichen Zeit“, die ja in den Quellen (oben S. 415₄, 467) ausdrücklich dem Lichtglanz „p'ark“-*Ἀϑήρ*-אתר gleichgesetzt wird. Vgl. ferner oben S. 471₃, falls „Gott-Wohnung“ statt „Wohnung-Glanz“ zu übersetzen ist.

[5] Vgl. die pythagoreische *εἰλικρίνεια στοιχείων* im überirdischen, die Mischung der Elemente im unteren Weltraum (Diels FVS² p. 237 Z. 20 ff.) — dem gnostischen *κρᾶσις* der Pistis Sophia —, die pherekydeische Scheidung der Urelemente in den Weltwinkeln und die darauffolgende „*κρητική σύστασις*“ der Orphiker.

[6] Vgl. oben S. 499₉ über Kâla als Weltgeist im Atharvaveda und S. 441₂ über *Χρόνος* = *Νοῦς*.

[7] Vgl. die Paarung von *Χρόνος* mit *Φύσις* oben S. 396₄.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

to be the pure and supreme conditions of Vishnu.—Vishnu being thus discrete and indiscrete substance, spirit and time (Kâla), sports like a playful boy,[1] as you shall learn by listening to his frolics (lilá).[2] The chief principle, which is the indiscrete cause,[3] is called by the sages Prakriti (nature) .. it is illimitable,[4] undecaying,[5] the womb of the world,[6] endowed with the three qualitities, goodness, passion, darkness[7] in equilibrium.[8] It is without beginning[9] and that into which all that is produced is resolved again.[10] The deity as Time is without beginning and his end is not known and from him the revolutions of creation, continuance and dissolution[11] unintermittingly succeed.[12] From the equilibrium of the qualities (pradhana) at the time of creation ..[13] proceeds the unequal development[14] of those qualities."[15] Es bilden sich, abgesehen von dem spezifisch indischen Ahañkâra (= principium individuationis, wörtlich „Ichheit", vergleichbar dem *πέρας* oder *ὅρος*) die fünf Elemente Aether (ákás), Luft oder Wind (váyu), Licht bezw. Feuer (tejas), Wasser und Erde: „Ether, air, light, water and earth having combined with one another . . assumed the character of one mass of entire unity and from the direction of spirit with the ac-

---

[1] Der gesperrte Satz entspricht wörtlich dem Heraklitfragment 52 DIELS FVS[2] p. 69 Z. 17 f.: „*Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη*".

[2] Die Bezeichnung der Weltschöpfung als „lilá" = „Kinderspiel" ist in der indischen Litteratur nach WILSON a. a. O. ein Gemeinplatz.

[3] Das orphische *μεῖγμα* des Anaximander FVS[2] p. 13 Z. 17, aus dem sich die Elemente abscheiden; oben S. 460[4].

[4] Vgl. zur „illimitable nature" die *Φύσις ἄπειρος* bei Anaximander oben S. 462[1].

[5] *ἀνώλεθρος* bei Anaximander (oben S. 506[2]).

[6] Vgl. oben S. 397[1] und 476 über *Ῥέα* als *μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα* und die „matrix mundi".

[7] Vgl. oben S. 420 die Entstehung des guten Prinzips Uranos-Diav, des bösen Gegners Pluton-Ahriman und des Mittlers Phanes-Mithras aus dem *μεῖγμα* im Urei.

[8] Vgl. oben S. 490[0], dazu das Symbol der Wage als Ausdruck des Gleichgewichtes der Elemente im Sepher Jezirah und in der Grundschrift des Sohar (KARPPE p. 353).

[9] *ἀγένητος* bei Anaximander.

[10] cf. oben S. 460[4] Anaximanders Lehre über die *γένεσις* und *φθορά* aus dem Unendlichen bezw. in die Unendlichkeit.

[11] cf. Anaximander bei DIELS FVS[2] p. 14 Z. 2 „*λέγει δὲ χρόνον, ὡς ὡρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς*"; p. 13 Z. 32 f. „*τὴν φθορὰν . . καὶ τὴν γένεσιν . . ἀνακυκλουμένων πάντων* ⟨sc. *τῶν κόσμων*⟩".

[12] WILSON a. a. O. p. 12.

[13] s. o. S. 490[0].

[14] = „*ἐπικράτεια*", oben S. 451[4].

[15] WILSON p. 14; vgl. oben S. 460[4] die Ausscheidung der *ἐναντιότητες* aus dem *μεῖγμα* des Chaos.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

quiescence" (= passive Mitwirkung) „of the indiscrete principle (avyakánugrahena) . . formed an egg which gradually expanded like a bubble of water".[1] In diesem aus den Elementen gebildeten Ei wohnt Vishnu als Brahma, ähnlich wie Mithras und Phanes in den westasiatischen Parallelmythen. Wie bei den Phrygern[2] ist von einem „Mutterleibe" (= *μήτρα*) des Eies die Rede: „its womb was composed of the mountains", was wiederum der „*Ῥέα Ὀρεία*" als *μήτρα* entspricht. „Vishnu with the quality of goodness" erhält diese Schöpfung ein großes Jahr lang: „the same mighty deity, invested with the quality of darkness swallows up the universe" — die orphische *κατάπωσις*[3] als Weltuntergang aufgefaßt. Selbst die unzähligen Welten des Anaximander[4] finden sich hier wieder: „the egg is therefore called the boundless and illimitable cause of all existing things, . . the cause of all mundane eggs of which there are thousands and tens of thousands and millions and thousands of millions".[5] Wenn ich noch hinzufüge, daß dasselbe Purana[6] eine ausführliche Darstellung der am Ende jedes Kalpa's oder Weltjahrs eintretenden Apokatastasen in der Form bietet, daß die Erde — in der umgekehrten Reihenfolge der Erschaffung der Elemente[7] — sich in Wind, Feuer, Wasser, endlich aber Geist[8] auflöst, daß ferner die Dauer eines Weltjahrs[9] genau wie bei den Zrvaniten mit 12000 Jahren angenommen wird, so glaube ich den lückenlosen Nachweis der Abhängigkeit der indischen Kâla-Doktrin vom eranischen Zrvanismus erbracht zu haben.

Man sieht also: wenn die im vorstehenden aufgezeigten, engen und unanzweifelbaren Beziehungen zwischen dem Chronos der Orphiker und dem persischen Gott der „grenzenlosen Zeit" irgendwo zu einer

[1] cf. fr. orph. Nr. 37 Abel p. 160 „*στοιχείων σύγχυσις*" im Chaos; dieses Gemenge fließt zusammen „*καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι*" . . „*ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ γιλεῖ γίνεσθαι τομὴ ὁλκῆς, οὕτως σφαιροειδὴς πανταχόθεν συνειλήθη κύτος· ἔπειτα ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος . . προέκυψεν εἰς φῶς . . ἀποκύημα* ⟨sc. *ᾠόν*⟩".

[2] Vgl. die unten besprochene Legende von der „großen Mutter" als *Ἀμυγδάλη* und dem Weltei.

[3] Vgl. oben S. 418$_6$.

[4] Diels FVS^2 p. 13 Z. 31.

[5] Wilson p. 214.

[6] p. 634 f. Wilson.

[7] Mahabhārata, Mokshadarma, Adhyaya 182 v. 6775 Deussen p. 145 wird diese Reihenfolge als Äther, Wasser, Feuer, Wind, Erde angegeben. Wie die Umkehrung in der Reihe der drei mittleren Elemente zustande kam, weiß ich nicht zu sagen.

[8] Vgl. oben S. 497$_3$.

[9] Siehe die Belege bei Deussen, Gesch.^{2} I, 3 1909 S. 46 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Neuordnung hergebrachter Vorstellungen zwingen, so ist es jedenfalls nicht die bereits vor einem Jahrzehnt von CUMONT wohl begründete Annahme babylonischen Ursprungs für den ganz auf astralmystischen Vorstellungen beruhenden Zrvanismus, die von den erforderlichen Berichtigungen getroffen wird. Was aufgegeben werden muß, ist nur das ohnehin nie durch eine regelrechte Untersuchung begründete Vorurteil, daß alle griechisch überlieferten Vorstellungen der voralexandrinischen Periode aus diesem Grund allein auch schon griechischen Ursprungs sein müssen. Es ist hier nicht der Ort auf die vielen barbarischen, genauer gesagt prähellenisch-kleinasiatischen Elemente der orphischen Mysterien überhaupt einzugehen; nur darauf soll hier nachdrücklichst hingewiesen werden, daß selbst in der menschlich freien, von spielendster Willkür erfüllten Welt Homers hinter Menschen und Göttern ein unerbittlich unabänderliches Verhängnis steht,[1] eine Vorstellung, die ebenso schwer aus den Voraussetzungen griechischer Volksreligion und ionisch sinnenfroher Weltbetrachtung abzuleiten ist, als sie sich leicht und ungezwungen aus dem selbst den homerischen Aoeden gewiß schon fühlbaren Einfluß der kleinasiatischen Verehrer der Adrasteia verstehen läßt.

Im ganzen liegen also die Dinge so, daß ich wenigstens nicht einsehe, wie man in einer Kette von Überlieferungen von der Art der orphischen Chronosdogmen, die in der ganzen griechischen Mythologie und Religionsgeschichte nicht den leisesten Anhaltspunkt haben, dafür aber mit einer tiefeingewurzelten Gestalt der verschiedensten iranischen Kulte fortlaufende und wesentliche Berührungen zeigen, etwas andres als eine offenkundige Entlehnung erblicken sollte; zumal wenn sie nachweislich zuerst bei den kleinasiatischen Joniern auftritt, die notwendigerweise mit den schon vor der griechischen Besiedelung bestehenden, zu einem großen Teil auch nachher in irgend einer, mehr oder minder hellenisierten Form weiterlebenden Religionen dieses alten Kulturlandes in eine enge und dauernde Beziehung getreten sein müssen.

Daß Mithräen zu der hier in Betracht kommenden Zeit in Kleinasien wirklich bestanden haben, kann nach den neuen Keilschriftfunden von Boghazkiöj[2] nicht gut bezweifelt werden. Höchstens könnte also die Frage erhoben werden, ob auch schon in diesen archaischen Kult-

[1] Vgl. BUCHHOLZ, Homer. Götterlehre, Leipzig 1884 S. 50 ff. und die übrige bei GRUPPE, Handb. 989₃ angegebene Litteratur.

[2] Vgl. oben S. 62₄.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

stätten als Paredros des stiertötenden Gottes die astralmystische Gestalt des Zrvan vorausgesetzt werden darf.

Auch dieses letzte Bedenken glaube ich nun — ohne Rücksicht auf die möglicherweise in den noch unentzifferten Urkunden des Archivs von Chattu verborgenen unmittelbaren Zeugnisse eines Zrvankultes — mit dem Hinweis auf eine sehr bekannte Mythengestalt zerstreuen zu können, die schon Cumont[1] flüchtig und ohne dem Gedanken nachzugehen, mit dem Kronos der Mithräen verglichen hat. „Il est aussi difficile" meint er einmal „de deviner pourquoi l'on a donné en Asie une tête de lion au dieu du Temps, que de savoir pourquoi en Grèce la chimère avait le corps d'une chèvre".

Heute, wo die richtige Erklärung des löwen- und menschenköpfigen Drachen schon in Handbüchern[2] nachgelesen werden kann, bietet natürlich auch die Deutung des polymorphen und schon deshalb aus den Gesichtspunkten eines totemistischen Tierkultes nicht zu erklärenden Ungeheuers, das Homer mit den Worten „*πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δε χίμαιρα*"[3] beschreibt, keine Schwierigkeiten mehr. Die *προτόμη* des Löwen und der Ziegenkopf können auch hier nach allen, oben besprochenen Analogien nicht gut etwas anderes vorstellen als die zwei Sternbilder des Löwen und des Caper, die den absteigenden Jahreslauf der Sonne ♌ ♍ ♎ ♏ ♐ ♑[4] begrenzen, zumal ja auch der Namen *Χιμάρ-ja*, wie längst erkannt worden ist,[5] das Ungeheuer als Winterdämon[6] kennzeichnet. Man kann bis auf Einzelheiten bestimmen, wie die entsprechende Gottheit der lichten, sommerlichen Jahreshälfte — vom Sternbild „nangaru" „Zimmermann" für den späteren „Krebs" bis zum Wasser-

[1] TMCM I p. 79.

[2] Siehe oben S. 394₂.

[3] *Z* 181.

[4] Vgl. das Schema oben S. 395.

[5] Usener, Iliad. carm. qu. Phoc. 40; Rhein. Mus. 53, 374; Pott, Zeitschr. f. vgl. Sprachf. IV, 436; Schroeter, Drac. graec. fab. 45 ff.

[6] *Χιμάρ-ja*, die Ziege das schneebringende, eisige Sternbild der Wintersonnenwende (cf. Virg. Georg. II 321 ff.; Dante, Div. Com. Par. XXVII, 67 ff.: „Si come di vapor gelati fiocca, in giuso l'aer nostro, quando il corno della Capra del ciel col Sol si tocca") klingt an *χ(ε)ιμών* „Winter" und *χίμαρος* „Stürzbach" an, wie *Αἴξ* — als Sohn des Python wahrscheinlich ursprünglich ebenfalls als ein ziegenköpfiger Drache gedacht — an *αἴσσω* (Korn. 9 S. 27 Os. cf. Lauer, Syst. 191 ff.). Ebenso bedeutet, wie schon Gruppe, Handb. 822 richtig bemerkt, semit. śair „Bock" „śeirim" „Bocksdämonen" bezw. „Sturmwinde", „Regenschauer". Vgl. zu *Χιμάρ-ja* vielleicht die kassitische Göttin Šimalia „Schneewohnung", eine Göttin der schneebedeckten Berggipfel (ind. Himalya), Hommel GGGAO 219₂, mit der die in Rhodos mit Zeus gepaarte Himalia (Clem. Rom. hom. V, 13) und die Demeter Himalis von Syrakus Athen. III, 73, 109a identisch sein dürfte.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mann hin, d. h. ♋ ♌ ♍ ♈ ♓ ♒ — ausgesehen haben müßte: schlangenleibig natürlich, wie der Winterdämon selbst, mit dem menschlichen Gesicht, das den Sternbildern nangaru und aquarius gleichmäßig eignet,[1] vielleicht mit zwei Gesichtern, wie der orphische Phaṇes,[2] entsprechend dem Zwillingssternbild, an den Hüften wie Phanes Stier und Widder[3] als Symbol der zwei mittleren Zeichen tragend, dazu noch den Fischschweif,[4] den der Zrvan der Manichäer[5] als Andeutung der pisces und des Wassermannes nachschleppt, in den Händen vielleicht wie der Zrvan von Ostia[6] das Handwerkszeug des im Krebs wohnhaft gedachten „nangaru". Überliefert ist dieser Typus, wenn man von den Phanes- und Zrvanbildern, die ihn vertreten können, absieht, allerdings nicht. Dagegen läßt sich der hierhergehörige Namen auf Grund der Daphnisfabel, selbst in ihrer einzig bekannten, alexandrinisch verwässerten Umbildung, sicher bestimmen: dieser dendritische Hirtengott, den der Mythus von der Paarung des Apollon mit Daphne als eine alte Epiklese des Appollon *ποίμνιος* kennzeichnet, soll nämlich von seiner Geliebten Lyke geblendet worden sein,[7] weil er im Rausch einer Nebenbuhlerin namens Chimaira[8] beigewohnt hat.

Die Grundlage des Mythus kann nicht zweifelhaft sein: es ist das weitverbreitete Motiv des Helden mit den zwei Frauen, des Adonis, der einen Teil des Jahres bei Aphrodite, einen Teil bei Persephone zubringt, des Attis, der die Göttermutter mit Sagaritis, der Nymphe des Beilflusses hintergeht und von der Eifersüchtigen aus Rache verstümmelt wird, des Tamuz, der von der Seite der Ištar hinab muß ins Reich der Ereškigal-Allatu, des Hobal, der den Winter bei al-Uzza in Nachla, den Sommer bei al-Lat in Taîf zubringt.[9] Daß die beiden Göttinnen in dieser

[1] Siehe oben S. 431₄, 429₄, 396₁.

[2] Siehe oben S. 403₄.

[3] Siehe oben S. 401₅.

[4] Die ältesten, durch ROBERT VON SCHNEIDER in der Festschrift für Gomperz p. 481 ff. gesammelten Abbildungen der Chimaira auf Electronmünzen von Kyzikos und rhodischen Schalen verbinden mit der Chimaira das Bild des Delphins, offenbar als Symbol des Apollon Delphinios. Vgl. unten über Apollon Lykios und Phanaios als Nachfolger des alten Gottes Lykos bezw. Phanes.

[5] Siehe oben S. 429.

[6] Siehe oben S. 413 Fig. 50.

[7] Philarg. zu Virg. Aen. 5₂₀.

[8] Interpol. Serv. Virg. Aen. VIII, 68. Bei Theokrit ist der Name durch das farblose „Xenia" = „Mädchen aus der Fremde" verdrängt.

[9] WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums² S. 208. Über Hobal-Apollon (und daher, wie aus dem oben Bemerkten hervorgeht = Daphnis) s. *Philol. LXVIII, S. 189₂₀₀.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mythengruppe den beiden Hälften des Jahres, bezw. der lichten und der dunkeln Hälfte des Tierkreises entsprechen, ist ausdrücklich überliefert,[1] und es ist mehr als wahrscheinlich, daß das sonst im Griechischen nicht belegte, wohl einem der arischen Idiome Kleinasiens angehörige Wort *ΛΥΚΗ*, lat. lux, von dem Macrobius[2] *λυκάβας, λυκόφως* u. a. ableitet, mit dem Namen der lichten Gegnerin der *Χιμαίρα* identisch ist.

Zu diesem eigenartigen Götterpaar Lyke und Chimarja sind nun die bereits von Usener u. a. herangezogenen Überlieferungen[3] über die göttlichen Zwillingsbrüder Lykos und Chimareus zu vergleichen. Da an zwei Götterpaare Lykos-Lyke und Chimareus-Chimarja nach der bekannten Regel nicht leicht gedacht werden kann, hat man wahrscheinlich zwei doppelgeschlechtige Wesen anzunehmen, was um so näher liegt, als es sich ja um zwei sicher in Kleinasien wurzelnde Typen handelt. Was zunächst die Chimaira anlangt, so versetzt sie bekanntlich schon die Ilias[4] ganz unzweideutig nach Lykien; nach ihr[5] ist das Tal des lykischen Sidymaflusses und der lykische Feuerberg[6] benannt, auf dessen Glut die Alten[7] den Feueratem der Chimaira bezogen.[8] Es gehört wenig

[1] Macrob. Sat. I, 21, 1: (über den assyrischen Tamuz-Adoniskult) „Ergo apud Assyrios sive Phoenices lugens inducitur dea (sc. Venus), quod sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis zodiaci sex superiora sex inferiora censentur. Et cum est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea, tamquam sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento" etc.

[2] Sat. I, 17.

[3] Lykophr. 13; Schol. Tzetz.; Schol. B LV zu E 64: „*Λακεδαιμονίοις φασὶ λοιμῷ πιεζομένοις τὸ αἴτιον ἀναχρίνειν τὸν θεὸν· τὸν δὲ εἰπεῖν, ἐξιλάσκεσθαι τοὺς ἐν Τροίᾳ Κρονίους δαίμονας Χιμαρέα καὶ Λύκον.*"

[4] *Z* 172 ff.

[5] Über die nach der Chimaira benannten Orte s. Ritter II² 751; Petersen-Luschan I, 83.

[6] Ctesias S. 296 f. Baehr, Antig. Caryst., hist. mir. CLXVI p. 99 Westermann, Plin. N. H. II, 236; V, 100; Serv. Virg. Aen. VI, 288 ∾ Mythogr. Vatic. I 72, II 131, III 15₅ ∾ Isid. origg. XI 3₃₆; Seneca Epist. X, 3, 3; Diod. bei Phot. Bibl. p. 212 B 10 ff. Becker. Aus einer Spalte des Berges brannte eine weder durch Wasser noch durch Feuer zu löschende, ganz rauchfreie Flamme, die Kapitän Beaufort („Karmania", London 1817, p. 46, vgl. T. A. B. Spratt und E. Forbes, Travels in Lycia, London 1847, II, 181 ff.; Petersen-Luschan, Reise in Lykien, Wien 1889, S. 138 ff.), in der Nähe von Porto Genovese an der Küste von Lykien wieder gefunden hat. Neben der aus der Erde hervorbrechenden Flamme entspringt eine Quelle: „trees, brushwood and weeds grow close round this little crater, a small stream trickles down the hill hard by . . the fire is not accompanied by earthquakes or noises, it ejects no stones and emits no noxious vapours. There is nothing but a brilliant and perpetual flame."

[7] Schol. *Z* 181 LV. Quint. Smyrn. VIII 107: Ovid Metam. IX 646.

[8] *Z* 182 „*δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο*". Nach Analogie der Zrvan-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Scharfsinn dazu, um dementsprechend auch Lykos-Lyke als Stammesgottheit mit den Lykiern,[1] die Chimaira dagegen mit den im nebelig finstern, winterlichen Nordland (λ 14) wohnhaft gedachten, halbmythischen Kimmeriern, keilinschriftlich Gi-mir-ri oder Ši-mir-ri,[2] zu verknüpfen. Bezeugt ist der Kult des Lykos und des Chimareus für die Troas,[3] ihr Zusammenhang mit dem der Bildung nach so naheverwandten Chronos ist durch die Genealogie gesichert, selbst wenn man die überlieferte Bezeichnung der Brüder als „*Κρόνιοι δαίμονες*" nicht in „*Χρόνιοι δαίμονες*" „Götter der (Jahres)-zeiten" ändern, sondern lieber, unter Zugrundelegung der alten Gleichung *Χρόνος-Κρόνος* als „Kronossöhne" deuten will; denn unter „Prometheus" und „Kelainō", die als Eltern des Lykos und Chimareus genannt werden, kann wohl niemand andrer verstanden werden, als einerseits Chronos, der bei den Orphikern[4] als „*σέμνε προμηθεῦ·*" angerufen wird, andrerseits die „schwarze", mit Chronos gepaarte Göttermutter Nyx-

bilder hat man natürlich anzunehmen, daß der Feueratem aus dem Löwenrachen hervorsprüht, das Wasser — auf dem Chimairaberg durch die Quelle vertreten — dagegen aus dem Ziegenmaul. Daß Ovid (met. IX, 647) Feuer aus dem Ziegenkopf, der mittelalterliche liber monstr. 2_{12} (Index lect. Berl. 1863 S. 19) aus allen drei Köpfen Feuer sprühen läßt, zeigt, daß die Astralsymbolik der Gestalt im Westen früh vergessen worden ist. Das dritte Element, der Wind, ist natürlich dem Lykos, der Gottheit des Frühjahrs vorbehalten, vermutlich als Waffe im Kampf gegen die Chimaira (unten S. 516), sowie der babylonische Frühlingslichtgott Marduk („amar uduk = Stier des Lichtes") gegen das Tiamatungeheuer, die Verkörperung der himmlischen „Wassertiefe" oder winterlichen Unterwelt, und ihren Gatten, den Feuerdrachen Kingu (Keilinschr. Bibl. VI, 1 S. 25) „einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm, einen Vierwind, einen Siebenwind, einen Wirbelwind" als Waffe verwendet.

[1] Der Volksnamen der „Lukki", die schon in einem Brief des Archivs von Tell-el-Amarna (TA Nr. 28 Z. 10), wie nachmals zur Zeit des Pompeius, als Seeräuber erscheinen, müßte dann indogermanisch sein und die „Lichten", „Weißen" bedeuten. Über indogermanische Elemente im Lykischen vgl. die GGGAO 57_3 aufgezählten Schriften von ALF TORP und SOPHUS BUGGE. Mit *λύκος* „Wolf" dürfte das Wort durch eine alte Homonymie (ähnlich wie lux, Luchs, lynx, Lynkeus; cf. USENER, Göttern. 207 über *κύων*, kuan, kun, candere) verbunden sein.

[2] cf. HOMMEL, GGGAO 210 f., 211_3, wo die eranische Stammeszugehörigkeit dieser am Nordufer des schwarzen Meeres nomadisierenden Skythenhorden aus den überlieferten Eigennamen nachgewiesen ist. Zur Bezeichnung zweier verwandter Stämme als „Lichtleute" und „Winterleute" (etwa wie „Nordmannen") vgl. WINCKLER, Ex oriente lux II, 107_{20} über die Namen „bnē ḳedem" „Söhne des Ostens" und *Σαρακηνοί* (zu šrḳ = „Morgen"), wo die scheinbare Schwierigkeit, daß ein Volk sich nicht selbst als „die östlichen" bezeichnen kann, durch weiterausgreifende Überlegungen beseitigt erscheint.

[3] Beim Ausbruch einer Pest in Sparta zieht Menelaos auf Weisung des Orakels nach Troia zu den „Gräbern" — Jahresdämonen sind oft Grabkulte gewidmet — des Lykos und Chimareus, cf. Lykophron a. oben S. 512_3 a. O.

[4] Hymn. XIII, 7 ABEL p. 66.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kypris bezw. Aphrodite *σκοτία* oder *νυκτερίη*[1] der Orphiker, wobei die Bezeichnung „Prometheus" den Chronos einerseits als den alles „vorauswissenden" Schöpfergott im Gegensatz zu dem als „Epimetheus" in Finsternis und „Nachwissen"[2] befangenen Angra Mainyu, andrerseits natürlich als den Spender des himmlischen Feuers[3] bezeichnen soll. Offenbar ist der ursprüngliche Zusammenhang der, daß Lykos und Chimareus, die Verkörperungen der lichten und der dunkeln Jahreshälfte, als Zwillingssöhne des Jahresgottes Chronos galten, so wie der mithräische Zrvan als Vater der beiden „Dioskuren", des lichten und des dunkeln Gottes. Apollon *Φαναῖος* in Chios[4] und *Λύκιος* oder *Λυκαῖος* in Lykien[5] ist die im Kult fortlebende Form des *Λύκος* oder *Φάνης*[6]; der von dem „lichten Retter",[7] dem „Töter des Übels", dem *Γελλεροφόντης*[8] getötete, bald als *δράκων*, bald als *δράκαινα* bezeichnete Winterdrachen ist nichts andres als die alte zwiegeschlechtige Chimaira; der zyklische Charakter dieses Kampfes der Jahreszeiten tritt in dem nicht zufällig nur bei den Mystikern überlieferten Sagenmotiv zutage, daß Apollon seinerseits durch den Python getötet worden sei.[9]

Das wichtigste Beweisstück für die hier vertretenen Annahmen ist jedoch, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Kult der feuerschnaubenden Chimaira in Lykien und den Mithrasmysterien wirk-

---

[1] Siehe oben S. 361$_7$.

[2] Vgl. Bundahesh c. 1 „... die ewige Allwissenheit des .. Ormazd .. jenes ewige mit unbegrenzter Zeit begabte ist nämlich Ormuzd . . Ahriman ist in Finsternis und Nachwissen." Hier ist Zrvan als Attribut des Ormuzd aufgefaßt und demgemäß die Allwissenheit des Zrvan — oben S. 388 f. — auf ihn übertragen. Chronos, der mit dem Verhängnis — *Ἀνάγκη-Μοῖρα*-Baḫtəm — wesenseins ist, muß notwendig alles voraus wissen.

[3] Vgl. oben S. 445. Zum gefesselten Prometheus an der Himmelssäule vgl. oben S. 392$_5$ die Säulen des Kronos und S. 384$_2$ das Kronosgrab im Kaukasus.

[4] Hesych. s. v. *Φαναῖος*; cf. Korn. 32 S. 196 Os.; bei Macrob. Sat. I, 17, 34 ist *Φανεος* überliefert. Vgl. den Berg Phanaios auf Chios, Servius Virg. Georg. 2$_{98}$; Phainō auf Münzen von Halikarnass (KEIL, Hermes XXIX, 1894, S. 279) ist die weibliche Erscheinungsform des zwiegeschlechtigen Gottes (cf. oben S. 403$_4$). Eben für Halikarnaß ist „Phanes" als theophorer Personennamen schon für die Zeit des Kambyses durch Herodot III$_4$ bezeugt.

[5] Siehe die Zeugnisse bei GRUPPE, Handb. 1236$_2$ und an den übrigen im Register ersichtlichen Stellen; besonders CRAMER, Anecd. Paris. III, 112$_{30}$ „*Ἀ. Λυκηγενὴς διὰ τὸ τοὺς λυκάβαντας ἤτοι τοῦς χρόνους γεννᾶν*".

[6] Vgl. Mythogr. Vat. VIII, 16: „Apollo apud Delon vero formam habet draconicam" zu dem oben S. 399$_4$, 437$_6$ über die Schlangengestalt des Phanes bemerkten.

[7] „*Λύκιος Σώζων*" HEAD hist. numm. 569, Münze von Themisonion in Phrygien.

[8] *ἔλλερος* ist nach dem Zeugnis der alten Lexikographen dialektisch für *κακός*.

[9] Porphyr. Vita Pythag. 16.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lich nachzuweisen ist. „*ξενὰς θυσίας .. ἔθυον*“ sagt Plutarch im Leben des Pompeius c. 24 von den lykischen Seeräubern „*τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελετάς τινας ἀποῤῥήτους ἐτέλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασῴζεται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὑπ' ἐκείνων.*“[1]

Der „*Ὄλυμπος*“, von dem hier die Rede ist, kann nur der lykische Berg sein, von dem Maximos von Tyrus[2] — nach stoischen, ihrerseits auf die von Sophisten und Cynikern angelegten Sammlungen der *νόμιμα βαρβαρικά* zurückgehenden Quellen[3] — das folgende, ganz mit den oben[4] angeführten modernen Beschreibungen der natürlichen Flamme auf dem lykischen Chimairaberg übereinstimmende Bild entwirft: „*Λυκίοις*“ sagt er „*ὁ Ὄλυμπος πῦρ ἐκδιδοῖ, οὐχ ὅμοιον τῷ Αἰτναίῳ, ἀλλ' εἰρηνικὸν καὶ σύμμετρον· καὶ ἔστιν αὐτοῖς τὸ πῦρ τοῦτο καὶ ἱερὸν καὶ ἄγαλμα*“.[5] Die beiden Stellen zusammengenommen lassen keinen Zweifel, daß die ruhig brennende, von allem, den Eraniern als ahrimanisch geltenden Rauch freie[6] Erdgasflamme des lykischen Olympos oder Chimairaberges,[7] zusammen mit der dort rieselnden Quelle, die ja in keinem eranischen Heiligtum fehlen darf,[8] ein uraltes natürliches Mithräum darstellen, in dem sich, ohne den an den kleinen Heiligtümern nötigen Magiertrug, unablässig das Wunder der Feuer- und Wassererzeugung durch den Gott der unendlichen Zeit vollzog. Die Sage von der Tötung der auf diesem Berg hausenden Chimaira wird sich sehr einfach daraus erklären, daß einerseits in einer nahe beim Quell und der heiligen Flamme befindlichen Höhle, wie in jedem Mithräum, ein Bild des polymorphen Zrvan

[1] Vgl. über die Bedeutung der Stelle CUMONT, Rel. or. p. 172; TMCM I, 240; die Annahme, daß die Mithrasmysterien in Cilicien erst durch die Niederlage des Mithradates Eupator vom Pontus her eingeführt worden sei, ist natürlich durch die keilschriftlichen Funde von Boghazkiöj widerlegt.

[2] VIII, 8 S. 143 REISKE.

[3] cf. v. WILAMOWITZ, Lesebuch, Textband S. 338.

[4] S. 512$_6$.

[5] cf. Dinon bei Clem. Alex. cohort. V p. 56 POTTER: „*θύειν ἐν ὑπαίθρῳ τούτους*“ (nämlich Perser, Meder und Magier) „*θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας*“.

[6] Vgl. Schahrastani trad. HAARBRÜCKER I, 287, wo Feuer, Licht, Wind, Wasser als gute, Brennen, Finsternis, Qualm, Glühwind und Nebel als böse Schöpfungen erscheinen.

[7] Genau genommen bezieht sich der Namen „Olympos“ auf den höchsten Teil des Gebirgsstockes, der heute Tachtalydagh genannt wird. Die schon bei Antigonos von Carystos mit dem Olymp zusammengeworfene Chimairaflamme bricht am Janartasch, einem Vorberg des Massios hervor. Vgl. die oben S. 512$_6$ angegebene Literatur.

[8] Vgl. Porphyr. de antro nymph. 6 über die blumige, von Zoroaster geweihte Quellgrotte, dazu Dio von Prusa II p. 60 f. DIND. (vgl. die Erläuterungen bei WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. 309 ff.), wonach Zarathustra auf einem durch herabstürzendes Feuer in Brand geratenen Berg gehaust und aus dem Feuer heraustretend, sich seinen Bekennern geoffenbart habe. Über lebende Quellen in den Mithräen s. TMCM I, 55$_2$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aufgestellt war, andrerseits in den fraglichen Mysterien nach den unzweideutigsten Zeugnissen ein Kampf gegen ein drachengestaltiges Ungetüm nicht nur erzählt und abgebildet,[1] sondern auch dramatisch dargestellt[2] wurde. Daß dieser Kampf von den Mysten als Streit wider den schlangengestaltigen Ahriman, die Verkörperung der Finsternis und des Bösen, aufgefaßt wurde,[3] hindert nicht, daß es sich ursprünglich, wie bei fast allen Beispielen der über die ganze Welt hin verbreiteten Drachenkampfriten, um die Austreibung des Winterdämons handelt: die leise Umbildung, die angenommen werden muß, ist dieselbe, wie wenn an Stelle des Zwillingspaares Lykos und Chimareus ein ebensolches unter dem Namen Lykos und Nyktimos[4] tritt, oder wenn der volkstümliche Kampf des Sommers gegen den Winter oft unter der Bezeichnung „Tod austreiben" begangen wird. Die trefflichste Bestätigung dieser Deutung der lykischen Chimairalegende sehe ich darin, daß nach dem Zeugnis eines von Cumont nur in den Nachträgen angeführten byzantinischen Textes,[5] der ganze hier vorausgesetzte Vorgang einer an ein altes Mithräum anknüpfenden Legendenbildung sich tatsächlich genau so in Trapezunt wirklich abgespielt hat. Es heißt dort „*βουνὸς μέγας πρὸς ἕω τοῦ ἄστεως Τραπεζοῦντος ὑπερκαθέζεται, Μίθρος πάλαι παρ' Ἕλλησι καλούμενος διὰ τὴν τοῦ Μίθρου παρ' αὐτοῖς, οἶμαι, τιμωμένην ἐκεῖ τελετήν . .*[6] *τούτου μὲν ἄνωθεν ἄγχιστα τῆς περικειμένης λίμνης πρὸς τῇ ἐκεῖσε πηγάζουσῃ πηγῇ δράκων ἐμφωλεύων ἦν μέγας, ἐξ οὗ καὶ «Ἱρακοντοπήγαδον»*[7] *τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο ἄχρι καλεῖται καὶ σήμερον*". Von eben diesem, an der heiligen Quelle eines Mithrasberges hausenden Drachen nun, der doch gewiß nichts andres ist, als das über der Quelle aufgestellte Chronosungeheuer, berichtet die angezogene Legende im weiteren Verlauf, er sei

[1] Siehe unten Fig. 60 f.

[2] cf. Lamprid. Commod. 9, wonach der Kaiser Krüppel mit verstümmelten unteren Extremitäten als anguipedes verkleidet, in der Rolle des göttlichen Kämpfers mit Pfeilen durchbohrte, wodurch er die „sacra Mithriaca vero homicidio polluit". Im allgemeinen wurden die Darsteller des Schlangendämons natürlich, wie bei allen ähnlichen heiligen Handlungen in historischer Zeit zwar nicht viel, aber doch etwas glimpflicher behandelt. Die dramatische Vollziehung des Ritus selbst kann nicht bezweifelt werden.

[3] Vgl. unten S. 529 ff. und oben S. 302.

[4] Schon von Usener a. a. O. zu Lykos und Chimareus gestellt.

[5] Papadopoulos Kerameus, fontes hist. imperii Trapezuntini, St. Petersburg 1897, p. 63.

[6] cf. ibid. p. 8 „*πλείστων ἄλλων λόγιαν*" (cf. oben S. 437 6) „*προσεκύνουν* (sc. *Τραπεζούντιοι*) *τὸν Μίθραν, ὃς Ἀπόλλων ἐστίν*" (dieselbe typisch kleinasiatische Gleichung schon auf dem Grabmal des Antiochos von Commagene).

[7] Vgl. oben S. 411 1 über die aus der schlangenumwundenen „petra genitrix" hervorbrechende Quelle.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durch den Beistand des hl. Eugen vom König getötet worden. Nach dieser vielsagenden Parallele halte ich mich für berechtigt, auch die schon in der Ilias erwähnte Legende von dem, der Gestalt nach mit dem mithräischen Zrvan nächstverwandten Chimairadrachen auf dem nachweislich als Mithrasheiligtum benützten lykischen Feuerberg als Zeugnis für einen vorhomerischen, kleinasiatischen Chronoskult zu verwerten. Das Vorkommen des vierflügeligen Chronos auf Münzen von Mallos[1] ist damit unmittelbar erklärt.

Endlich fällt so ein neues, aufklärendes Schlaglicht auf die bereits[2] in ihrer astralmystischen Bedeutung gewürdigte Epiklese des orphischen Chronos als Herakles. Der orphische Hymnus an Herakles[3] bietet nämlich eine Reihe von Sonderzügen, die mit griechischer Mythologie offenkundig keinen Zusammenhang haben: der Gott wird „ewig" („ἀίδιος") genannt, „Vater der Zeit" („χρόνου πάτερ") angerufen und als „αἰολόμορφος"[4] bezeichnet. Den die Griechen als Sohn des Zeus und einer Sterblichen in ihren Olymp aufnahmen, nennt der Orphiker „Allvater" und „höchsten der Götter",[5] „durch eigene Kraft erzeugt",[6] „grenzenlos unendlich",[7] die zwölf „von Aufgang bis zum Untergang" hingedehnten ἄθλα läßt er ihn „durchkriechen" (διέρπων),[8] offenbar die Schlangengestalt des Gottes voraussetzend und die zwölf Abenteuer als Durchquerung der zwölf Tierkreiszeichen „ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν" auffassend;[9]

[1] Siehe oben S. 428[5].

[2] Oben S. 395.

[3] Daß er in dem erhaltenen Hymnenbuch als Nr. XII (ABEL p. 65) unmittelbar vor dem Kronoshymnus steht, dürfte darauf hindeuten, daß ursprünglich nur ein Chronosherakleshymnus vorhanden war, den ein mit dieser Gleichung nicht mehr vertrauter Orphiker der Spätzeit, den Wechsel der Anrede „Ἡρακλες" und „αἰῶνος Κρόνε παγγενέτορ" (XIII[5]) benützend, in zwei Teile gespalten hat.

[4] Alle diese Epitheta bietet v. 3. Vgl. zu αἰολόμορφε oben S. 392[1] und „αἴολος ὄφις" Ilias 12[208].

[5] v. 5 „παγγενέτορ πανυπέρτατε".

[6] v. 9 „αὐτοφυής" vgl. oben S. 388 „Χρόνος τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν" und S. 388[7] „Αἰὼν αὐτόσπορε". Das im selben Vers hinzugefügte „γαίης βλάστημα φέριστον" kann damit nur unter der oben S. 411[2] für Mithras belegten mystischen Vorstellung, daß der Gott sich selbst durch blutschänderische Befruchtung der eigenen Mutter erzeugt, vereinigt werden, setzt aber jedenfalls die alberne, oben S. 393[1] besprochene Verballhornung der orphischen Theogonie durch Hieronymus voraus, wonach Chronos-Herakles aus feuchter Erde entstanden wäre. Der Widerspruch mit dem ἀίδιος scheint diese Wirrköpfe nicht beschwert zu haben.

[7] v. 13 „ἀπείριτος" (cf. oben S. 422[2]).

[8] v. 12, oben S. 394 zitiert.

[9] Von neueren hat m. W. zuerst wieder DUPUYS im III. Band seiner, durch WINCKLER wieder in den Blickpunkt der Forschung gerückten „Origines de tous les cultes", Paris

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

um sein Haupt läßt dieser offenbar als Himmelsträger[1] gedeutete Herakles die Morgenröte und die dunkle Nacht kreisen.[2] So wenig all das auf den griechischen Sagenhelden paßt, so gut stimmt es zum Wesen des kleinasiatischen, auch auf der nach ihm benannten Insel Sardinien[3] nachweisbaren, von den Griechen „Herakles" genannten Gottes Sandan oder Sardan,[4] dessen Namen durch eine bemerkenswerte, im alttestamentlichen Hebräisch[5] wiederkehrende Homonymie einerseits „Jahr", andrerseits der „Rote" bedeutet, und so durchaus dem auf der Mithrasstele von Quadraro im roten Mantel[6] mit der Sichel dargestellten, dem *ENIAYTOΣ*, d. h. dem „*οὐροβορὸς δράκων*" isopsephischen *XPONOΣ*,[7] dem „roten" Jahresdrachen (muš-ruššu) von Babylon[8] und dem im Atharvaveda[9] mit „Rohita", dem „Roten" gleichgesetzten Zeitgott Kâla entspricht.

Demnach darf mit aller in diesen Dingen überhaupt erreichbaren Wahrscheinlichkeit ein alter, d. h. vorhomerischer Kult eines ursprünglich lunar aufgefaßten[10] „Jahres-" bezw. „Zeit"gottes überhaupt für die stark von der babylonischen Astralreligion her beeinflußten iranischen Kulte in Kleinasien angenommen werden. Auf die diesem Kult an-

---

1794, die zwölf Abenteuer des Herakles auf die Tierkreiszeichen bezogen. Daß D. die antike Himmelskarte nach unzuverlässigen Quellen verwertet hat, wie BOLL Sphaera 456 f. hervorhebt, tut dem Gedanken an sich keinen Eintrag. Eine erneuerte Untersuchung des Problems mit allen neuen Hilfsmitteln, würde vielmehr überraschende Bestätigungen zutage fördern.

[1] Vgl. oben S. 392₅.

[2] v. 11 „*ὃς περὶ κρατὶ φορεῖς ἠῶ καὶ νύκτα μέλαιναν*".

[3] Zum oben S. 167₀ bemerkten vgl. noch אב שרדן = „Sardus pater", ECKHEL, Doctr. numm. I p. 270; BABELON, monn. consul. I, 223; *Σαρδοπάτωρ* Ptolem. III, 3₂, *Σάρδος* (Paus. X, 17₂). Sein Bild mit phönizischer Inschrift bei A. DELLA MARMORA, Antichità sarde pl. III Nr. 43.

[4] Oben S. 166 f. cf. 336₃. Die bei Joh. Lyd. überlieferte Tradition über das Wort *ΣAPAIN* muß spätestens in die arsacidische Zeit zurückreichen, da altpers. „sard" = „Jahr" (zu *ΣAPAIN*, nach milesischer Rechnung = 200 + 1 + 100 + 4 + 10 + 50 = **365**) im sassanidischen Pehlvi, also vom 3. Jahrh. n. Chr. an, schon „sāl" heißen müßte. Vgl. über diesen Lautwandel HÜBSCHMANN, Pers. Studien p. 157.

[5] שנר = „fleischrot", שנה = Jahr.

[6] ZOEGA, Abh. 176; CUMONT (mon. 85) erwähnt nur noch „traces de couleur rouge".

[7] Siehe oben S. 33₀.

[8] Vgl. oben S. 395₄; die Bezeichnung muš-ruššu (vgl. den roten, siebenköpfigen Drachen der Johannesapokalypse 12₃) keilinschriftlich überliefert (ZIMMERN KAT³ 504).

[9] XIII, 2₃₉ SCHERMAN a. o. S. 495₂ a. O. S. 75; LUDWIG III p. 540; MUIR V p. 396; DEUSSEN, Gesch.² I₁ p. 213; „Rohita (= der Rote) war Kâla, Rohita am Anfang Prajapati (Weltschöpfer) etc."

[10] Siehe oben S. 437₅,₆, 438₁,₂ und die Nachträge; dazu S. 473.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gehörige, in den Mithrasmysterien und gewissen nicht-avestischen Parsisekten fortlebende „zrvanistische" Kosmogonie müssen die orphischen Überlieferungen vom „anfangslosen" Urwesen *ΧΡΟΝΟΣ* bezw. *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* oder *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* und die das kosmische Sperma dieses Gottes betreffenden Lehren in den Theogonien des Pherekydes von Syros und des Anaximander von Milet zurückgehen.



Figur 60. **Zrvanistische Kosmogonie.** Randleiste vom Mithrasrelief in Osterburken.

Die nächste Frage, die sich auf Grund dieses Tatbestandes ergibt, und deren Beantwortung gleichsam die Probe auf das bisher durchgeführte Exempel bilden muß, ist natürlich die, wieweit denn nun auch die übrigen Fragmente des „Siebenwinkels" mit zrvanistischen Überlieferungen parallel laufen; als Vergleichungsstoff steht außer den bisher schon gelegentlich verwendeten Nachrichten des Schahrastani und der zusammenhängenden Darstellung im sogenannten 'Ulema-i-Islam[1] noch vor allem die ausführliche am Rand der Mithrasstele von Osterburken in sechs kleinen Reliefbildchen illustrierte, nebenstehend abgebildete Kosmogonie[2] zur Verfügung.

Daß ein zrvanistisches System, wie in der Theologie der Mithrasmysterien überhaupt, auch in diesem Bilderzyklus zugrunde liegt, hat schon CUMONT[3] richtig erkannt, indem er das erste, unterste Bildchen der Reihe, „une tête chevelue", wie er es beschreibt, als eine Darstellung des Zrvan deutet: „il parait probable, que c'est une forme particulière du Kronos mithriaque, du Temps infini, qui suivant Arnobe est representé en Afrique par une ‹facies sola›". Diese Erklärung trifft um so gewisser das Richtige als die afrikanische Darstellung des Chronos oder, wie er dort genannt wird, „Saturnus frugifer" durch ein „Gesicht" allein — d. h. eine Löwenmaske — genau den zwei „Gesichtern" als Erscheinungsformen des „Unendlichen" bei den oben[4] angeführten Kabbalisten entspricht.

[1] Siehe oben S. 447$_5$.
[2] Vgl. Abb. 60 nach CUMONT, TMCM II p. VI gegenüber von p. 350.
[3] TMCM I, 74.
[4] S. 473$_2$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Unerklärt bleiben bei Cumont nur gewisse Einzelheiten der Darstellung, die Starck,[1] der erste Herausgeber der Osterburkener Funde, richtig beobachtet hat, wenn er das unterste Bild als einen „Kopf im Blumenkelch" beschreibt, obwohl natürlich seine ganz aus der Luft gegriffenen Deutungen — ein „Lichtgott", die „Frühlingshore" u. dgl. — nicht ernst genommen werden können. Die richtige Erklärung dieses Kopfes, der wie der Fruchtknoten in einer Blüte zu sitzen scheint, bieten gewisse keilinschriftlich überlieferte Metaphern für das Wachstum des Mondes vom ersten Aufleuchten der Sichel, die man die „Blüte" nannte, bis zu dem als „Frucht, die von selbst entstanden" aufgefaßten Vollmond.[2] Gerade in Elam, also auf eben dem Boden, wo die für die Entwicklung des Zrvanismus bestimmende Vermischung eranischer und babylonischer Elemente stattgefunden haben muß, wird der Mondgott „In-Šušinak" = „Liliengott" genannt.[3] Die Mandäer,[4] die in so vieler Beziehung als die letzten Erben der babylonischen Kosmologie gelten können, bezeichnen — genau so wie der Osterburkener Bilderzyklus es zu tun scheint — das erste uranfängliche Wesen als „Pirâ rabbâ", die „große Frucht",[5] aus der unzählige weitere pirâs[6] entstanden sein

[1] Zwei Mithräen etc., Heidelberg 1865 p. 19.

[2] Vgl. Hommel, GGGAO 88₅ über die Bezeichnung des Sichelmondes als „Nannaru" (= λείριον, Lilie). In dem großen bilinguen Hymnus von Ur an den Mondgott 4 Rawls. 9, 22/23a wird Sin „Frucht" (inbu) „die von selbst entstanden" (cf. oben S. 61₄) genannt.

[3] 3 Rawls. 55 Nr. 3, 24b, c wird „Nannaru" dem „Sin von Elam", d. h. In-Šušinak, dem „Liliengott" (oben S. 32₁, 35₂) gleichgesetzt. Siehe Hommel a. a. O. und ibid. p. 35.

[4] Wilh. Brandt, Mandäische Religion, Leipzig 1889, p. 23 f. und 187 f.; Kessler, Verhandl. des II. Religionshist. Kongresses, Basel 1904, S. 252.

[5] Vom indischen Zeitgott heißt es Mahâbhârata v. 8318 Deussen p. 316: „ganz deutlich siehst Du den Kâla, wie die Myrobalanenfrucht in der Hand, der du bekannt mit dem Wesen des Kâlalaufes und aller Lehrbücher kundig bist».

[6] Zu diesen unzähligen „Früchten" vgl. oben S. 32₁ die Bezeichnung der Sterne als „Früchte". Ebenso ist im Sohar (III, 133b, 134a) von einem himmlischen Apfelhain (cf. [Lact.] Phoen. 29 f. den Hain des Sonnengottes mit den nie welkenden Früchten) die Rede, dessen Äpfel „les pommes mystérieuses brillantes et blanches" genannt werden, „qui distribuent la vie à 360 mondes . . et qui sont issues elles-mêmes des deux pommes de l'Ancien des Anciens". Unter diesen zwei „Äpfeln" des En-Sōf sind nach Karppe S. 524 die beiden ersten Sephirot zu verstehen; offenbar sind die „zwei Äpfel" ebenso wie die „zwei Gesichter" Gleichnisse für Sonne und Mond. Ein dem Gnostiker Valentinus zugeschriebener Psalm (Hippolyt. philosoph. VI, 37 p. 301 Cruice) beschreibt die „ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα παραβολὴ τῶν αἰώνων" unter dem Bild der aus dem *Βύθος* (oben S. 397₁ unten) oder Urgrund des Seins hervorwachsenden Früchte („ἐκ δὲ Βυθοῦ καρποὺς ἡρμοσμένους [sc. βλέπω]"), ein Vergleich, den Ibsen in der Symposionszene in „Kaiser und Galiläa" (III. Akt) dem Mystiker Maximos („der Abgrund treibt Blumen") wenig verändert in den Mund gelegt hat. Die Doketen (Philosoph. VIII, 8 cf. X, 16) vergleichen den ersten Gott einem Feigensamenkorn, das sich in jeder Frucht tausendfach vervielfältigt, ja geradezu

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sollen. Wenn nun ein Priester von Sûq PETERMANN als mandäische Geheimlehre im Vertrauen mitteilen konnte,[1] aus der „großen Frucht" sei gleichzeitig mit dem „Mânâ Rabba", dem „großen Becher" (sc. des Himmels)[2] der Fürst der Finsternis hervorgegangen, so muß es eine zrvanitische Kosmogonie gegeben haben, in der die beiden feindlichen Gewalten der Welt nicht aus dem Urei des Chronos,[3] sondern aus der „Urfrucht" des Zrvan hervorgingen. Die Spuren dieses Mythus sind nicht nur bei den Mandäern, sondern auch bei den jüdischen Mystikern, die das Böse in der Welt von der Schale, das Gute aber vom Kern der Urfrucht ausgehen lassen,[4] deutlich sichtbar. Es scheint, daß die Kabbalisten diese urweltliche Schalenfrucht in der Nuß verkörpert sahen, die beim jüdischen Neujahrsfest und beim Hochzeitsritual[5] eine

dem „ζητούμενος καρπός", den Christus auf dem Feigenbaum suchte. Siehe dazu Midraš Berešit rabba 12: „die sechs Schöpfungstage sind ... wie die Ernte von reifen Feigen. Jede reift zu ihrer Stunde".

[1] Vgl. BRANDT a. a. O. S. 194.

[2] „Mânâ" gilt als höchste Gottheit der Mandäer. BRANDT a. a. O. S. 23 wollte das Wort auf eranisches „Mainyô" = „Geist" zurückführen. Das ist durchaus überflüssig. Bleibt man mit LIDZBARSKI, Nöldekefestschrift S. 538 bei der Appellativbedeutung des mandäischen Wortes „mânâ" = Gefäß" stehen, so erhält man eine weitverbreitete gleichnisweise Bezeichnung des Himmels. Ich erinnere an den babylonischen Göttern-amen Dum-pa-ud-du = Bêl paššuri = „Herr der Schale" V RAWLS. 52 Nr. 1, an Ṛgveda X, 101$_8$, wo der Himmel als „Schale" („çamasa" = coûpe, BERGAIGNE, Rel. ved. II, 241) cf. I, 179 über die Schalen des Sonna und Ṛgv. IX, 86$_{27}$ „die dritte Schale des Himmels oben" bezeichnet wird (vgl. die mythische, von Tvashtar geschmiedete, von den Ṛbhu's vervierfachte Schale, Ṛgv. I, 20$_6$; I, 110$_3$; I, 162$_2$; III, 60$_2$; IV, 33$_5$; IV, 35$_2$; IV36$_4$), an Yašt X, 23$_{90}$, wo der Himmel mit einem ehernen mit Sternen emaillierten Mörser verglichen wird, in dem das himmlische Haoma gerieben wurde, an die Darstellung von Himmel und Erde durch zwei tassenförmige Kalebassen bei den Yorubas (FROBENIUS, Weltanschauung der Naturvölker S. 350) endlich an die weiter unten zu besprechende, über dem Gipfel des Weltenbaumes schwebende „φιάλη εὔθικτος" in der phönizischen Lichtlandsfahrt bei Nonnos Dion. XL, 473. Die Bilder des kosmischen κρατήρ, in dem die Stoffe der Welt gemischt werden (oben S. 448$_5$ f. und 499$_4$), der himmlischen φιάλη, des mandäischen mânâ fließen aufs ungezwungenste mit der Vorstellung des Himmels als einer halben Eierschale (oben S. 398$_3$ und Fig. 47, 48, 49) zusammen.

[3] Vgl. oben S. 416 f.

[4] Vgl. Jōsēph ibn Vakar bei KARPPE a. a. O. 438: „parmi les kabbalistes certains admettent, qu'il y a deux ordres de Sephiroth, un ordre de bien et un ordre de mal, appelés aussi ordre de pureté et ordre d'impureté, ordre de droite et de gauche. Au moment de l'apparition de l'univers, les sephiroths du bien émanèrent du fruit de l'être et les sephiroth du mal de l'écorce". Vgl. hierzu Schahrastani I, 278 trad. HAARBRÜCKER „Einige Zarwanîja glauben, daß ohne Aufhören bei Gott etwas schlechtes sei . . und das sei der Ausgangspunkt des Satans". Dazu die oben S. 429$_2$ zitierte Stelle aus Lactanz.

[5] Vgl. KARPPE p. 524.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bedeutende Rolle spielt und als Symbol des Weltalls gedeutet wurde.[1] Daß sie dabei einer guten alten Überlieferung folgten, ergibt sich ohne weiteres, wenn man bedenkt, daß bei den Orphikern nebeneinander als Schöpfungen des Chronos das Weltei und das himmlische, wahrscheinlich als Eihäutchen[2] gedachte Lichtkleid aufgezählt werden,[3] während die nahezu überall nachweisbaren, zum Typus des Grimmschen „Allerleirauh" gehörigen Märchen,[4] das Sonnen-, Mond- und Sternenkleid in einer Nuß verwahrt sein lassen. Urei und Urfrucht müssen also vertretbare und gleichwertige Bilder sein.[5] Wie eng beide Symbole in ge-

[1] cf. Sohar I, 20a; II, 15b, 140b, 223c, 259b; Karppe 553 „la noix marque la forme concentrique des mondes". Daneben wird das Bild einer Zwiebel gebraucht, um das Symbol der — jüngeren — Pluralität der Sphären oder „Schalen" des En-Sōf (cf. Karppe S. 438, Sohar III, 9b; Tikkunim XVIII, 36a: „le saint et sa gloire se revêt aussi d'écorces . . les sephiroth supérieures . . peuvent être considerées comme de simples écorces par rapport à Dieu". „Un jour le saint depouillera ces écorces et ne reapparaîtra que sous l'aspect d'un noyeau substantiel") anzupassen: so im kosmologischen Hymnus des Rabbi Isaak Gijat (Karppe a. a. O. p. 436: "אחד באחד כגלגל בצלים") ebenso bei Schēm Tôb ibn Palkera (Maḥbakkesch p. 37b) und Ibn Gabirol; vielleicht kann aus der im Talmud (oben S. 192$_2$) spottweise verwendeten Bezeichnung der Madonna als Tochter des 'Ale Bezalim („Zwiebelblatt") geschlossen werden, daß schon altchristliche Gnostiker die aufeinanderfolgenden Emanationen des Urwesens als Zwiebelblätter bezeichneten. Eine von Schahrastani II, 92 f. trad. Haarbrücker ausgeschriebene, nach dem Zeugnis des Lexic. philosophic. des Dschemal ed Din al Kifti im 10. Jahrh. von Mohammed ibn Abdallah ibn Messari nach Spanien gebrachte, dem Empedokles — wohl von den harranischen Hermetikern in Syrien — unterschobene Schrift bietet diese Emanationslehre am vollständigsten: aus dem Urstoff, der von ähnlichem Wesen war, wie die Vernunft (vgl. oben S. 441$_2$ über Chronos = *Νοῦς*), aber aus den empedokleischen Prinzipien Liebe und Haß (vgl. die oben S. 466$_8$ aufgezählten Gegensatzpaare wie *Ἄζιζος-Μόνιμος* u. dgl.) zusammengesetzt, geht die vegetative Seele als Schale der animalischen, diese als Schale der „redenden" (*λογική*!), diese als Schale der vernünftigen (*νοερά*!) Weltseele hervor: „alles was niedriger ist, ist Schale für das Höhere und das Höhere ist sein Kern . . . " „aus der Allseele in der Allnatur entstehen ineinander gehüllte, jeweils als Schalen und wieder als Kerne zu betrachtende Schalen in der Natur".

[2] Vgl. oben S. 110, Text Nr. 53 und S. 111$_1$. Für die neben dem Ei und dem Glanzgewand genannte *νεφέλη* will Paul Schuster, De vet. orph. theog. p. 82$_3$ „*κελύφη*" = „Eierschale" lesen. Zur Vorstellung des kosmischen Eihäutchens vgl. Ath. Veda IV, 2 8: „die Wasser, ein Kind erzeugend, ließen am Anfang einen Embryo entstehen, ihm war, als er geboren, eine goldene Hülle" (Scherman a. a. O. S. 9).

[3] cf. Abel fr. 48, Damask. de princ. p. 308 Ruelle.

[4] Vgl. oben S. 246$_2$.

[5] Vgl. den seltsam klingenden Vers des echten Empedokles (fr. 80 Diels FVS^2 p. 195 Z. 9) „*οὕτω δ' ὠοτοκεῖ μαχρὰ δένδρεα πρῶτον ἐλαίας*". Die mannigfachen, von Mannhardt gesammelten Belege für die Verwendung von Eiern im ländlichen Fruchtbarkeitszauber (vgl. z. B. das auf den Maibaum gehängte Ei, Arch. f. Rel. Wiss. XI p. 545), und für das Vergraben von Eiern beim Anpflanzen der verschiedensten Gewächse er-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wissen Kosmogonien miteinander verknüpft waren, zeigen die in der heidnisch-synkretistischen Quelle[1] der Naassenerpredigt bei Hippolytus von Portus angezogenen *Φρύγια γράμματα*,[2] in denen es heißt, daß die phrygischen Mystiker — d. h. die Adepten der Kybele — den Allvater in einer Mandel verkörpert sehen:[3] „*ἔτι δὲ οἱ Φρύγες λέγουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων εἶναι ἀμύγδαλον*,[4] *οὐχὶ δένδρον*,[5] ... *ἀλλὰ εἶναι ἀμύγδαλον ἐκεῖνον τὸν προόντα*,[6] *ὃς ἔχων ἐν αὐτῷ τὸν τέλειον καρπόν, ᾧὸν διασφύζον τε*[7] *καὶ κινού-*

---

klären sehr einfach, wieso in gewissen brahmanischen Zeichnungen (Revue archéologique III, 34, 1899, p. 355 Fig. 6 und 7 ∾ GOBLET D'ALVIELLA, La migration des symboles p. 80 Fig. 27) der Weltbaum, in dessen Krone die Sonne schläft, auf- und untergeht, aus dem auf der Oberfläche des Meeres schwimmenden Urei hervorwächst, wieso in den von AFANASIEFF gesammelten russischen Märchen (cf. Rev. arch. l. c. 356$_1$) mehrfach vom „Entenei unter der Eiche im Mittelpunkt des Meeres" die Rede ist, u. s. f.

[1] Vgl. REITZENSTEIN, Poim. S. 83.

[2] Vgl. über diese REITZENSTEIN, Zwei religionsgesch. Fragen S. 94 und Poimandr. S. 164 ff. Die im 2. vorchristl. Jahrh. verfaßte Quelle des ciceronischen Götterverzeichnisses benutzt schon eine in Ägypten verfaßte, dem „Herakles" zugeschriebene Bearbeitung, auf die die Ausgleichung der Isis mit der Göttermutter, des kilikischen Typhon mit dem ägyptischen Götterfeind Set (s. unten) u. dgl. m. zurückgehen wird. Auch hinter dieser Klitterung wird eine für die Ptolemäische Bibliothek angefertigte Übersetzung echtphrygischer *γράμματα* anzunehmen sein.

[3] Hippol. philos. 166$_1$ SCHN.; cf. REITZENSTEIN S. 96.

[4] Vgl. die aus dem Blut der verstümmelten Göttermutter (Arnob. adv. gentes VI, 200) bezw. des mit der Göttermutter wesensgleichen Agdestis (Paus. VII, 17$_5$) entstandene „Amygdale". „*Ἀμυ-γδάλη*" ist offenbar, wie schon MOVERS, Phönizier I, 578 gesehen hat, nach Analogie der vielen, in meiner Abhandlung über Kybele behandelten semitischen Götternamen in Kleinasien zu deuten und muß אם גדלה „Große Mutter" heißen. *Ἀμύγδαλος* als „*πατὴρ τῶν ὅλων*" steht neben Amygdale wie Kybelos neben Kybele etc.

[5] d. h. nicht den Mandelbaum, sondern die Mandel als Schalenfrucht — non il mandorlo, ma la mandorla, wie der Italiener übersetzen würde, denn der Mandelbaum hat den *καρπός* nicht *ἐν ἑαυτῷ*, wie es gleich im folgenden heißt. Inwieweit die mittelalterliche Gepflogenheit, Christus in einer „mandorla", d. h. einer mandelförmigen Lichtglorie darzustellen, mit dieser Vorstellung vom *καρπὸς τέλειος* zusammenhängt, wäre zu erwägen.

[6] = „die präexistente Mandel".

[7] Hs. „*οἷον ἰδίᾳ σφύζοντα*", was SCHNEIDEWIN unzulänglicherweise in „*οἱονεὶ διασφύζοντα*" verbessern wollte. Für „ΟΙΟΝΙΔΙΑΙCΦΥΖΟΝΤΑΚΑΙ" ist einfach ΟΙΟΝΙΔΙΑCΦΥΖΟΝΤΕΚΑΙ zu lesen, die überschüssigen zwei Jota sind zwei von einem späteren Schreiber mißverstandene Trennungsstriche, die verschiedene Leser an dieser schwierigen Stelle in eine alte, in continuo geschriebene Majuskelhandschrift eingezeichnet haben; Ω für Ο und Ε für Λ sind fast keine Korrekturen. — Während des Druckes sehe ich, daß schon G. R. S. MEAD, Thrice-greatest Hermes, London und Benares 1906, I p. 182$_8$ für das von CRUICE und REITZENSTEIN (Poim. 96) übernommene „*οἷον*" *ᾠόν* zu lesen vorgeschlagen hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

μενον[1] *ἐν βύθει,*[2] *διήμυξε*[3] *τοὺς κόλπους*[4] *αὐτοῦ καὶ ἐγέννησε τὸν ἀόρατον καὶ ἀκατονόμαστον καὶ ἄρρητον παῖδα ἑαυτοῦ, περὶ οὗ λαλοῦμεν*" (sc. den mythischen Urgott Attis-*Ἄνθρωπος*).[5] Nur die in dieser phrygischen Kosmogonie bezeugte Verschmelzung der beiden Bilder vom kosmischen, in zwei Hälften zerspringenden Urei einerseits, von der in einer zweiteiligen, holzigen Schale eingeschlossenen Urfrucht andrerseits vermag die höchst auffallende Tatsache zu erklären, daß Anaximander in seiner sonst so eng an die Vorstellung vom Weltei der Orphiker anschließenden, ja wahrscheinlich selbst von diesem Bild ausgehenden[6] Kosmogonie

[1] Vgl. zu dem gespaltenen und bewegten Ei oben S. 398₂ und ₃ „*ἐκ παρατριβῆς εἰς δύο ἐῤῥάγη*".

[2] Hs. und Edd. „*βάθει*". Das Weltei wirbelt jedoch im Urschlund (*βύθος*; vgl. S. 397₁ am Schluß der Anm.), nicht aber in der „Tiefe" herum.

[3] Vgl. die unmittelbar an das oben zitierte anschließenden Worte „*ἀμύξαι γάρ ἐστιν οἱονεὶ ῥῆξαι καὶ διατεμεῖν, καθάπερ, φησίν, ἐπὶ τῶν φλεγμαινόντων σωμάτων . . ., ἀμυχὰς οἱ ἰατροὶ λέγουσιν ⟨ποιεῖν⟩ ανατέμνοντες*".

[4] „*κόλποι*" steht hier wie bei Pind. Ol. 6₈₁; Eurip. Hel. 1159; Kallimach. Del. 214; Jov. 15; Pollux 2₂₂₂ und bei Medizinern häufig für „Mutterschoß", d. h. *μήτρα* (cf. oben S. 397₁; zur Zerreißung des zeugenden Urschoßes vgl. oben S. 416₀). Man beachte die Verknüpfung mystisch zusammengehöriger, sachlich unverträglicher Bilder in dieser Symbolgruppe vom zerspringenden Ei im durchrissenen Mutterschoß einer Mandel. Genau in derselben Weise sind durch die Ausgleichung der beiden Mythen von der Geburt des Mithras einerseits aus dem Weltei, andrerseits aus der „petra genitrix" oben S. 411 f.), die beiden Vorstellungen vom Weltei und dem kosmischen Stein in der Weise ineinandergeschmolzen worden, wie sie in der Tradition der Alchimisten vorliegen. Das Weltei „ovum philosophorum" wird nämlich im „Liber secretorum" des Pseudo-Aristoteles, Bibl. Chem. MANGET I p. 622, von Avicenna ibid. p. 633 und in der „turba philosophorum" ibid. p. 494 (cf. ibid. p. 935; BERTHELOT, Coll. alch. grécs II, 19₁) als der geheimnisvolle „Stein, der doch kein Stein ist", a. o. S. 449₀ a. O. aber als „*λίθος, ὃν κυλιεῖ ἡ σελήνη*" bezeichnet. Daß hier mithräische Überlieferungen zugrunde iegen, ergibt sich aus Zosimos (ed. BERTHELOT a. a. O. II, 114 Z. 2 ff.) „*τοῦτο*" (sc. ein Geheimpräparat aus Alabastermehl) „*γὰρ τὸ⟨ν⟩ κεφάλαιον ἐκάλεσαν ἐν ταῖς λοξαῖς γραφαῖς λίθον, τὸν οὐ λίθον, τὸν ἄγνωστον καὶ πᾶσι γνωστὸν, τὸν ἄτιμον καὶ πολύτιμον, τὸν ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον . . . τὸν μόνον ἐν ταῖς ἡμῶν ἐργασίαις κρείττω τοῦ ὑλαίου· Τοῦτο γάρ ἐστι . . τὸ Μιθριακὸν μυστήριον*". Zur mystischen Beziehung der „petra genitrix" zum Mond vgl. oben S. 373₂. Zur Bezeichnung „*κεφάλαιος λίθος*" vgl. *„Philologus" LXVIII, S. 136₇₀ über den hl. Stein der Ka'aba als „*κεφαλὴ Ἀφροδίτης*", über den in einen silbernen Kopf eingeschlossenen Kybelestein in Rom und die Glosse des Etym. Magn. „*κύβη. κεφαλή*". Die Aufklärung bietet die Isopsephie von *ΚΕΦΑΛΗ* (10 + 5 + 21 + 1 + 11 + 7) = **55** = (10 + 20 + 2 + 5 + 11 + 7) *ΚΥΒΕΛΗ*.

[5] Vgl oben S. 409₈.

[6] Bei Olympiodor. de arte sacra lapidis philosophorum c. 25 ed. BERTHELOT, Coll. alchym. gr. I, 2 p. 81 (deest DIELS FVS) heißt es: „*Μίαν τοίνυν . . ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξασε ὁ Μιλήσιος τὸ ὠόν, λέγων κτλ.* (der Rest ist alchemistische Erweiterung). Es ist klar, daß „*ὁ Μιλήσιος*" nicht mit BERTHELOT nach dem

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die äußerste, sein Weltgebilde einschließende *σφαῖρα* mit der Rinde eines Baumes vergleicht.[1] Zu allem Überfluß wiederholt sich dieselbe Metapher mit Beziehung auf das Weltei in einer mittelalterlichen indischen Kosmogonie,[2] deren Abhängigkeit von dem vorstehend wiederhergestellten zrvanitischen System in jedem Stück oben bereits ersichtlich gemacht worden ist.[3]

Nach all dem darf es also wohl als ausgemacht gelten, daß die am Anfang der Osterburkener mithräischen Kosmogonie stehende Darstellung den Zrvan als „frugifer" in der anschaulichsten Wortbedeutung, d. h. durch das lunare Bild des aus der Blüte hervorwachsenden Fruchtknotens versinnlichen soll.

Die Deutung des zweiten Bildes ist klar, und von CUMONT[4] auch durchaus richtig festgestellt worden. Man sieht, in der bekannten Stellung der hingelagerten Tellus, rechts die Erdgöttin — die *Χθονίη* des Pherekydes, die „terra mater" der mithräischen Inschriften, die Spenta

---

wertlosen Zeugnis einiger interpolierten Codices auf den bekanntesten Milesier Thales, sondern auf Anaximander von Milet zu beziehen ist. Die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ergibt sich durch den Vergleich mit den oben S. 423$_2$, 440$_6$, 461$_6$ besprochenen Ausführungen und durch die Isopsephie von *ΑΡΧΗ* (1 + 17 + 22 + 7 = 47) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) mit *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* (128 = 27; cf. o. S. 422), aus der sich auch die Einführung des Begriffes *ἀρχή* durch Anaximander (o. S. 459$_2$) erklärt.

[1] Vgl. oben S. 423$_2$ (DIELS FVS^2 p. 14 Z. 36: „*φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν*". Dem Grundsatz der Entsprechung zwischen Makro- und Mikrokosmos gemäß, läßt Anaximander (a. a. O. p. 17 Z. 18 ff.) auch die Lebewesen ursprünglich in Rindenschalen (*φλοιοῖς*) eingeschlossen sein. Erst durch die Sprengung dieser Hüllen erfolgt die weitere Entwicklung („*περιρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον μεταβιῶναι*"). Vgl. hierzu das Zitat des Schahrastani (a. a. O. II, 93) aus seinem Ps.-Empedokles: „Zuweilen gebraucht er für «Schale» und «Kern» die Ausdrücke «Körper» und «Geist»". Auch in Anaximanders Entwicklungstheorie könnte jeweils das niederere als „Schale" des höheren „Kernes" gegolten haben; den Geist können dieselben Orphiker mit dem in der „Schale" des Körpers eingeschlossenen „Kern" verglichen haben, die die Seele im Grabmal (*σῆμα*) des Körpers (*σῶμα*) ruhen ließen.

[2] cf. Vishnu Purana trad. WILSON, London 1840, p. 16 „In that egg, oh Brahman, were the continents and the seas and the mountains, the planets and divisions of the universe, the gods, the demons and mankind. And this egg was externally invested by seven natural envelopes, or by water, air, fire, ether and Ahankara, the origin of the elements .. next came the principle of intelligence" (cf. oben S. 441$_2$) „and finally the whole was surrounded by the indiscrete principle" (cf. oben S. 448$_6$) „resembling thus the cocoa-nut, filled interiorly with pulp, and exteriorly covered by husk and rind". cf. ibid. p. 214 „the world is encompassed on every side and above and below by the shell of the egg of Brahma, in the same manner as the seed of the wood-apple is invested by its rind".

[3] Vgl. die ausführliche Darstellung der indischen Kalâ-„Systeme" o. S. 495—508.

[4] TMCM I, 155.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Armaiti Barethri des Avesta — ruhen, links von ihr steht, im Typus eines klassischen Atlas, mit der Himmelskugel in den Armen, der „Caelus" der mithräischen Inschriften — Diav-Ahura Maçda. Auf einer Paralleldarstellung aus Neuenheim[1] ist die Himmelskugel dieses hellenistischen Kunsttypus durch eine deutlich doppeltgeränderte Scheibe, d. h. den echten altpersischen *κύκλος τοῦ οὐρανοῦ*[2] ersetzt; unverkennbar stehen hier der orphisch-pherekydeische *ΖΑΣ* (25) *ΔΙΣΚΟΣ* (74) = *ΟΥΡΑΝΟΣ* (99) und die mit ihm isopsephische *ΗΡΑ* (25) *ΧΘΟΝΙΗ* (74) = 99 nebeneinander. Der erhobene Arm der Göttin streckt sich wie zu einer Umarmung dem Gott entgegen: „*σκόπει*" könnte man das Bildchen mit den auf die *ποίησις* des Pherekydes von Syros bezüglichen Worten des Maximos von Tyros[3] erläutern „*τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις ἔρωτα*". Was hier dargestellt ist, ist das typische Vorspiel des auch von den persischen Magiern[4] besungenen und als heilige Handlung (*ἐν μυστικαῖς τελεταῖς*) gefeierten *ἱερὸς γάμος* des „Zeus" und der „Hera", der Mythus, den Aischylos[5] in den anschaulich gewaltigen Worten

„*ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς Οὐρανὸς τρῶσαι Χθόνα,*
ἔρως δὲ Γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν"

geschildert hat.

Im dritten Bildchen sieht man drei weibliche Gestalten, von denen die mittlere die Wage hält, offenbar also die drei Moiren. Die Erklärung bietet wiederum eine orphische Überlieferung und zwar jene bereits einmal[6] erwähnte Kosmogonie bei Athenagoras,[7] die an den Anfang den Chronos stellt, und dann aus den Schalenhälften des Ureis — für die in der Osterburkener Bilderreihe die Schalen der „Urfrucht" einzusetzen sind — Himmel und Erde hervorgehen läßt. „*Οὐρανὸς δὲ Γῇ μιχθεὶς*" heißt es dann weiter „*γεννᾷ θηλείας μὲν Κλωθὼ Λάχεσιν Ἄτροπον*".

[1] CUMONT mon. 245d 1° „le dieu porte un large disque".

[2] Vgl. oben S. 366 und 369.

[3] DIELS FVS[2] p. 507 Z. 11 ff., Nr. 11 (X p. 174 REISKE) „*ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις ἔρωτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον*". DIELS hat *Ἔρωτα* wegen des oben S. 353 und 373—5 besprochenen Fragments über die Verwandlung des Zeus in den Eros mit großem Anfangsbuchstaben gedruckt. Allein wenn man auch mit Rücksicht auf diese Überlieferung zur Not sagen könnte, daß „*ἐν τῷ Διὶ ὁ Ἔρως ἐστί*" (oben S. 373[3]), so ist doch das *ἐν τούτοις* dadurch nicht gerechtfertigt, da ja Eros zweifellos nicht mit der Chthonie wesenseins ist. „*ὁ ἐν τούτοις ἔρως*" ist einfach „die Liebe zwischen beiden" wie *Ω* 107 „*νεῖκος ἐν ἀθανάτοισι*" „der Streit zwischen den Göttern".

[4] Dio von Prusa oratio XXXVI, Borysthenitica p. 449 DIND.

[5] fr. 44 N[2]. Nachgeahmt von Euripides fr. 898 N[2].

[6] o. S. 398[3] cf. 420[2].

[7] ABEL fr. 39 p. 164 ~ DIELS FVS[2] p. 478 Nr. 13 Z. 3 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wahrscheinlich sind die Moiren hier in ihrer ursprünglichsten Bedeutung als die drei Jahreszeiten aufgefaßt,[1] so daß diese Sprossen des Himmels und der Erde in ähnlicher Weise auf das Jahr hinweisen würden, wie die oben besprochenen drei Zeugungen des Chronos.

Das vierte Bildchen — identisch mit einer oben[2] wiedergegebenen deutlicheren Darstellung — zeigt die, der griechischen Mythologie, soweit ich sehe, unbekannte friedliche, ja sogar durch den Altar zwischen beiden Gestalten als vertragsmäßig gekennzeichnete Übergabe der Herrschaft des Kronos-Zrvan an Zeus-Diav[3] durch die Belehnung des jüngeren Gottes mit dem Donnerkeil — die erste der „*θεῶν διαδοχαί*", die ja auch Pherekydes nach dem Zeugnis des Suidas[4] erzählt haben soll. Auch bei ihm war als erster Herrscher Chronos,[5] als zweiter offenbar Zeus genannt.

[1] Vgl. Procl. in Plat. Tim. II, 121 A, fr. orph. 129, ABEL p. 205: Themis bleibt Jungfrau bis zur Geburt des Zeus, mit dem sie sich vereinigt „*συμπαράγει δὲ τῷ Διὶ τὴν τριάδα τῶν Ὡρῶν*". Unter Themis ist hier Gē zu verstehen; cf. die athenische „*ἱερία Γῆς Θέμιδος*" CIA III, 318 und 350, ferner über Gaia Themis = *Κουροτρόφος* U. v. WILAMOWITZ, Deutsche Litt. Zeit. 1882, 1375 f. Wenn die „Wage" der Lachesis, das Herbstsymbol (o. S. 490$_6$ cf. 507$_8$) in der Mitte steht, muß die mithräische Kosmogonie, wie nicht anders zu erwarten, den Zyklus mit dem Weltensommer, d. h. dem Feuer und dem *πόλεμος* begonnen haben.

[2] Fig. 55 S. 440.

[3] Siehe CUMONT, TMCM I, 156. Dazu den Papyrustext bei DIETERICH, Abraxas S. 18 v. 59 ff. cf. S. 81, wo Kronos „*τῷ θεῷ τῷ πρωτοκτίστῳ*" das Szepter zum Zeichen der Herrschaft über „*πάντα τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα*" übergibt.

[4] Oben S. 329$_4$, vgl. das Zitat S. 330 oben. Der Plural „*θεῶν διαδοχάς*" muß sich auf eine Reihe von aufeinanderfolgenden Götterkönigen beziehen, wie sie die Orphiker (ABEL p. 185 f. Nr. 85: verschiedene Reihen von drei, vier, auch sechs Götterherrschaften — Phanes, Nyx, Uranos, Kronos, Zeus, Dionysos — dazu Nigid. Figul. fr. 67 SWOBODA: Kronos, Zeus, Poseidon, Hades —) die Phönizier (Philo von Byblos FHG III, 567b) endlich auch der oben S. 389$_5$ zitierte „chaldäische" Text, der die Herrschaft über die aufeinanderfolgenden Weltalter den einzelnen Planetengöttern zuweist, aufzuzählen wissen. Empedokles fr. 128 DIELS FVS^3 p. 210 Z. 27 ff. setzt vielleicht Zeitalter der Venus (*Κύπρις*), des Mars (*Ἄρης*), des Jupiter (*Ζεύς*), des Saturn (*Κρόνος*) und des Poseidon, also eine aus den Planetengöttern und den orphischen Diadochen Kronos, Zeus, Poseidon, Hades wie bei Nigidius gemischte Reihe voraus. Kronos (= Zrvan), Zeus (= Diav bezw. Ahura), Poseidon (= Apam napaò), Pluton (= Aŋgra Maiñyu) und Apollon (= Mithra) lassen die „Magier" des Interpol. Serv. Virg. Ecl. 4$_{10}$ nacheinander herrschen. Dazu stimmt die Herrschaftsübergabe des Zrvan an Ahura auf den mithräischen Reliefs Abb. 55 und 60, ferner der Umstand, daß auf dem Relief TMCM II, 264 Fig. 104 Poseidon (= Apam napaò) gegen den schlangenfüßigen Ahriman kämpft, endlich daß auf dem Osterburkener Relief erst nach den sechs oben S. 519 abgebildeten kosmogonischen Szenen die Geburt des Mithras dargestellt ist. Auch das babylonische Schöpfungsepos beginnt mit einer Genealogie vorweltlicher Gottheiten.

[5] Tertullian de coron. 7, DIELS FVS^3 p. 509 Z. 7 f.: „Saturnum Pherecydes ante omnes refert coronatum, Jovem Diodorus [VI, 4] post devictos Titanos."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie bei der Investitur des Marduk mit der Kosmokratie durch die Götterversammlung im babylonischen Schöpfungsepos[1] oder bei der Ausbietung der Königsherrschaft an den Retter der Götter durch den Mondgott Sin im Labbumythus[2] ist dieser Thronwechsel wohl durch höchste Götternot veranlaßt:[3] den Beweis bietet das unmittelbar folgende fünfte Bild,[4] wo der Himmelsgott mit dem eben empfangenen Donnerkeil eine schlangenfüßige, also genau dem orphischen Götterfeind Ophiōn, bezw. dem pherekydeischen Ophiōneus entsprechende Gestalt niederblitzt. Der Mythus, der hier dargestellt wird, ist der uralte, schon auf babylonischen Siegeln[5] abgebildete, in babylonischen Epen besungene, im Alten Testament als bekannt vorausgesetzte[6] Kampf der Götter gegen ein Drachenungetüm, dessen Gestalt in den einzelnen Denkmälern und Überlieferungen verschieden dargestellt oder doch vorausgesetzt wird.[7] Die

[1] Oben S. 288 f.

[2] Vgl. oben S. 288—291.

[3] Als Text zu dieser Übertragung des Blitzes an „Zeus" könnten folgende Zeilen im Labbu Mythus gelten: die Welt ist durch das Ungeheuer in höchste Bedrängnis geraten; die Götter hängen angstvoll am „Mantelsaum" (?) des Mondgottes und erwarten seine Entscheidung: wer wird hingehen, das Ungeheuer töten, das weite Land erretten und die Königsherrschaft ausüben? Der Gott antwortet „Geh hin Tišpak, töte das Ungeheuer, rette das Land, übe die Königsherrschaft aus." Der Mythus darf hier um so eher herangezogen werden, als der Namen Teïspeš des ersten persischen Königs, des Eroberers von Babylon, beweist, daß der Kult des Gottes Te-ïsba-š oder Te-issupa-š (über diesen hybriden Namen [= griech. Daktylos] vgl. *„Philologus" LXVIII, 134$_{63}$) von den Persern, offenbar in Elam, übernommen worden ist. Die — von PEISER OLZ XI Nr. 8 Sp. 378 allerdings bestrittene — Lesung eines Namens Bag-Tešub („Bag" iran. = „Gott" also „Tešub ist Gott") in HARPERS Brief 215 (cf. STRECK ZA XV, 141; ED. MEYER, Z. f. vgl. Spr.Forsch. 1908 25$_1$) würde in ihrer ebenfalls hybriden, bezeichnenden Bildung das gleiche beweisen.

[4] Deutlicher sieht man die gleiche Szene in der nebenstehenden Abb. 61 S. 529 nach dem mithräischen Altar von Angera CUMONT, TMCM II, 264 Fig. 103 und Abb. 62 nach TMCM p. 336 Fig. 212, einem Relief aus der Mithrashöhle von Virunum.

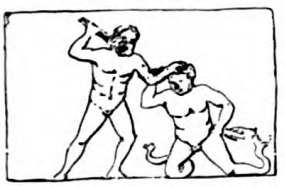
[5] Abb. 63 nach LEONARD W. KING, Babylonian Religion und Mythology p. 102, Abb. 64 nach CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, Giessen 1909 Taf. I Abb. 6 (aus JEREMIAS ATAO).

[6] Vgl. ZIMMERN, Biblische und babylonische Urgeschichte AO II, 3^3, 8 ff., KAT^3 III, 488 ff.

[7] Die bekannte, gewöhnlich auf den Kampf Marduks mit der Tihamât gedeuteten Reliefplatte LAYARD Monuments II, Pl. 5 zeigt einen blitzbewaffneten Gott, kämpfend gegen einen gehörnten Löwen mit dem Gefieder, dem Schweif und den Hinterfüßen eines Vogels, das membrum virile stellt eine Schlange dar; über die Gestalt der Tihamat sagt das Schöpfungsepos, wie JENSEN, Gilgamešepos, betont, unmittelbar nichts aus. Die Western Asia Inscr. II, 19, 17 genannte „Schlange des Meeres", die biblischen Analogien, und die Abb. 62, 63 machen jedoch die Drachengestalt wahrscheinlich. KB VI, 1 S. 30 Z. 137 zerteilt Marduk das Ungeheuer „kima nunu" (für kima nuni wie z. B. ibid. S. 34 Z. 12

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eranische, vielfach überlieferte Version, ist die von einem, wenigstens durch eine Zeitlang siegreichen[1] Aufstand des schlangengestaltigen



Figur 61. **Kampf zwischen Zeus (Diav) und den Schlangenfüßlern.** Relief aus dem Mithräum von Angera.

bē-ēl šip-tu statt šip-ti; HOMMEL) = „wie einen Fisch" (DELITZSCH, SAYCE, MASPERO, KING; JENSENS Bedenken a. a. O. 343 „was würde der Vergleich besagen?" ist müßig; cf. F. X. KUGLER, „Anthropos" IV, 1909 S. 482[1]) „in zwei Teile" (d. h. wie man einen Fisch vom Rückgrat weg ohneweiters halbieren kann); da er sie überdies S. 24 Z. 44 ff. in einem Netz fängt, wird man wohl an eine Gestalt wie das *Κῆτος*-Sternbild am Himmel, das astrale „zikru" der Tihamat zu denken haben; *γυνή* bei Berossos fr. 4 kann sich auf den menschlichen Oberleib der Göttin beziehen. Der „labbu" oder „ribbu" (= „Löwe"; ZIMMERN) des zweiten Kampfmythus (S. 44 Z. 20 ibid.) heißt Z. 5 ff. „MUŠ [. . .], also wohl „mušruššu" = „Rotschlange" (cf. o. S. 518[8]) wie das oben S. 395 besprochene Ungetüm; das ganze ist also wie die Chimaira als „*πρόσθε λέων ὄπιθεν δὲ δράκων*" (vgl. JENSEN, Gilgam. Ep. 59[2]; HAUPT ASKT 79 Nr. 10 Z. 3 f. „labi muš galli" „Löwen-Riesenschlange") zu denken. Z. 11 ist von „einem Vogel" mit unverkennbarer Beziehung auf den Labbu die Rede, so daß das Tier geflügelt und gefiedert sein wird, wie das oben an erster Stelle erwähnte Ungeheuer. Z. 13 „hebt er seinen Schwanz", der vielleicht ein Fischschwanz ist, weil das Tier Z. 14 in 9 Ellen tiefem Wasser einherfährt. Nach manichäischer Sage (oben S. 301[4] und 302) hat der vom göttlichen Urmenschen bekämpfte „Iblis" einen Löwenkopf, Drachenleib, Vogelflügel und Fischschwanz, bei den Mandäern (Genza 25, Tr. r. 279, BRANDT, mand. Rel. S. 43) hat der scheußliche „König der Finsternis" einen „Löwenkopf", „Schlangenleib", „Adlerklauen", einen 144000 Parasangen (cf. oben S. 345 fr. 5 den Psephos *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ*) weiten Rachen, aus dem wie bei der Chimaira ein eisenschmelzender Feueratem ausströmt, ein männliches und ein weibliches Schamglied.



Figur 63. **Götterkampf gegen den Drachen.** Darstellung auf einem babylonischen Zylinder.



Figur 62. **Gleichbedeutende Darstellung** auf dem Mithrasrelief von Virunum.



Figur 64. **Kampf der Götter gegen die Riesenschlange.** Babylonischer Siegelzylinder.

[1] Vgl. Schahrastani trad. HAARBRÜCKER I, 278: „Einige Zarwânîja glauben . . . Ahriman . . . habe sich an einem vom Himmel getrennten Orte befunden, habe aber solange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen habe und hinaufgestiegen sei. Andere sagen wieder, er sei im Himmel und die Erde frei von ihm gewesen, er habe aber solange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen und

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ahriman[1] und seiner Divs gegen das Lichtreich, den Ahura Maçda schließlich zurückweist. Den Anlaß zum Kampf bietet, wie es scheint, die Verfluchung und Verstoßung des Ahriman, der sich das Erstgeburtsrecht erschlichen hat,[2] durch Zrvan.[3] Einen wichtigen Einzelzug der zrvanistischen Legende hat das ʿUlema-i-Islam[4] bewahrt: „Quand Ormazd regarda" — es handelt sich um den Augenblick unmittelbar vor dem Kampf — „dans les régions inférieures, il vit Ahriman à quatre-vingt-seize mille farsangs, noire, sale, repandant une odeur infecte et faisant le mal." Was diese Längenangabe zu bedeuten hat, weiß ich nicht; sicher ist nur, daß diese 96000 Parasangen in der auffallendsten Weise dem Psephos 96 für die *ΟΦΙΟΝΙΔΑΙ*[5] bei Pherekydes entsprechen. Von einem Zufall könnte da vielleicht noch geredet werden, wenn nicht die

mit all seinen Wesen auf die Erde hinabgestiegen sei. Das Licht mit seinen Engeln sei geflohen, der Satan sei ihm gefolgt bis er es in seinem Garten (=Paradies) eingeschlossen und 3000 Jahre mit ihm gekämpft habe ... Dann hatten die Gegner sich dahin vereinigt, daß Iblis und seine Heere 9000 Jahre in der Wohnung des Lichtes bleiben sollten ... und Gott hat es nach ihrer Meinung fürs Beste gehalten, das Unangenehme von Iblis und seinen Heeren zu dulden, er habe den Vertrag nicht gebrochen." Dieselbe Anschauung bei der Sekte der Gayomartisten a. a. O. 276. Auch im babylonischen Schöpfungsepos Taf. II usurpiert bekanntlich Kingu, der Buhle der Tihamat die Götterherrschaft. Die Abhängigkeit der zrvanitischen Doktrin von ihrem babylonischen Vorbild ist besonders deutlich, wenn es (Schahr. 279) heißt „Gott habe diese Welt als ein Netz (vgl. oben S. 529₀ die im Netz gefangene Tihamat) für Ahriman geschaffen, in das er hineingefallen sei und worin er festgehalten werde".

[1] Vgl. Vendidad 22_{1-6} „die Schlange (mairyô) Añgra Mainyô, die ganz Tod ist, erzeugte 99999 Krankheiten"; dazu Bundahesh c. III trad. WINDISCHM., Zor. Stud. S. 61 „vom Innern des Himmels erstieg er (Ahriman) ein Drittel, hierauf sprang er in Gestalt einer Schlange (mâr humânak) vom Himmel herab auf die Erde". Auch der oben S. 529₀ erwähnte schlangenleibige „König der Finsternis" der Mandäer versucht das Lichtland zu erobern und „König der Höhe und Tiefe" zu werden. (BRANDT a. a. O.) Der letzte Nachklang dieser Vorstellungen — abgesehen von dem *ἀρχαῖος ὄφις*, dem naḥaš kadmōn der Johannesapokalypse — liegt in dem Mythus der ophitischen Gnostiker vor, wonach Jaldabaoth („Vater der Begierden") aus der Hefe der Materie (vgl. ABEL, fr. orph. 38 über die Entstehung des *Πλουτών* aus der schweren, nach unten sinkenden Materie) den Dämon *Ὀφιομόρφος* erzeugt (Iren. I, 30_6; Epiph. Haeres. 27_4). Über die historische Entwicklung des Gottes Ahriman aus der altarischen Gestalt der der „Schlange" (Ahi), gegen die die Götter Atar, Thraetaona und Yima kämpfen, vgl. DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 102 ff.; bes. s. 338 „Ahriman, c'est le serpent".

[2] Vgl. die oben S. 416₀ zitierte Stelle aus Eznig von Goghp.

[3] cf. Schahrastani trad. HAARBRÜCKER S. 278: „man erzählt, daß Zarwân, als jener (Ahriman) vor ihm stand und er ihn sah und erkannte, was jener von Gottlosigkeit, Roheit und Verderben in sich hatte, ihn verfluchte und verstieß, sodaß er fortging und sich der Erde bemächtigte. Hurmuz aber sei eine Zeitlang ohne Macht über ihn geblieben".

[4] trad. BLOCHET, Rev. hist. rel. 37, 1898, p. 41.

[5] Vgl. oben S. 345.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mandäische Maßangabe für die Breite des Höllenrachens (144 000 Parasangen)[1] genau ebenso mit dem Psephos 144 der Pherekydeischen *ΤΑΡΤΑΡΙΗ ΜΟΙΡΑ* zusammenträfe, und wenn es nicht, genau entsprechend dem orphischen, die Herrschaft über den Himmel symbolisierenden Zeusszepter *εἴκοσι πισύρων μέτρων*[2] im 'Ulema-i-Islam[3] hieße: „dans la création du monde, Ormuzd créa d'abord le ciel avec la mesure de vingt-quatre."[4]

Mit dieser Götternot und dem zeitweiligen Sieg des Ahriman vergleiche man nun wieder die orphische Überlieferung über Kronos und Ophion. Wenn Apollonios Rhodios[5] seinen Orpheus zur Leier singen läßt

> . . „ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε
> Ὠκεανὶς νιφόεντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο·
> ὡς τε βίῃ καὶ χερσὶν ὃ μὲν Κρόνῳ εἴκαθε τιμῆς
> ἣ δὲ Ῥέῃ, ἔπεσον δ' ἐνι κύμασι Ὠκεανοῖο,
> οἳ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσι ἄνασσον
> ὄφρα Ζεὺς ἔτι κοῦρος" κτλ . . .

so entspricht die Tyrannis des Drachen Ophiōn und der „weithingebietenden" Okeanostochter Eurynome, die in Phigalia,[6] mit einem Fisch-

[1] Oben S. 529₀ gegen Schluß der Anmerkung.

[2] Vgl. oben S. 438₅.

[3] BLOCHET p. 42; cf. oben S. 413₃.

[4] Zur Verwendung dieser vierundzwanzigteiligen Elle verweist BLOCHET richtig darauf, daß der Himmel nach dem Bundahesh ebenso hoch als breit als tief gedacht wird. Zugrunde liegt dem zwölfteiligen Chronosszepter (oben S. 437 Fig. 53 cf. 438₃) die Einteilung des Himmelskreises in kasbu (Doppelstunden), während die Vierundzwanzigteilung auf den (heute gebräuchlichen) Planetenstunden (*ὧραι ἰσημεριναί*) beruht. Das sechsteilige Phanesszepter würde sich durch WINCKLERS bekannte Annahme von Doppelmonaten verstehen lassen.

[5] I 503 ff.; orph. fragm. 35 ABEL p. 158 ~ DIELS, FVS² 478 Z. 38 ff. Nro. 16. Die Vorlage muß wieder eine besondere orphische Schrift gewesen sein, in der der empedokleische *νεῖκος* eine entscheidende Rolle spielte, ohne daß dadurch vorempedokleische Entstehung ganz ausgeschlossen wäre. Sie begann mit dem Urzustand, in dem *γαῖα, οὐρανός* und *θάλασσα* „*τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ*" (cf. oben S. 506₅), „*νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα*" (v. 497 f.). Es folgt eine Schilderung der ewigen Pfade von Sonne, Mond und Sternen, die Entstehung der Berge und Flüsse. Den Schluß bildet die Geburt des Zeus, seine Kindheit in der diktäischen Grotte, bis zu seiner Ausrüstung mit dem Blitz durch die Kyklopen (v. 507—512). Wenn man das vorhergehende als kosmogonische Einleitung zu diesem breit behandelten Hauptthema fassen darf, dann paßt von allen überlieferten orphischen Schriftentiteln nur „*KOPYBANTIKON*", ein bei Suidas DIELS FVS² p. 470 Z. 6 f. (deest p. 29 sub. v. Brotinos) erwähntes Werk des Brontin von Metapont. Nichts von dem bei Apollonios Überlieferten spricht gegen diese Zuschreibung.

[6] cf. Pausan. VIII 41₄ f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schweif[1] abgebildet, von den Arkadern verehrt wurde, genau der usurpierten Herrschaft der Tihamat, der Tochter des Apsu[2] (= Himmelsozean ober und unter der Erde, griechisch *ἀβύσσος*) und ihres Buhlen, des Drachen Kingu im babylonischen Schöpfungsepos. Überdies bildet auch in der eranischen Version des Götterkampfes eine weibliche Personifikation des Bösen die treibende Kraft des ahrimanischen Aufstandes."[3]

Wenn endlich die Orphiker erzählen, daß der Drache und seine Gefährtin in die Fluten des Okeanos geschleudert werden, so erklärt das unmittelbar, warum in der mithräischen Kosmogonie von Osterburken (Fig. 60) als sechstes Bildchen neben dem Kampf gegen die Schlangenfüßler die ruhig liegende Gestalt eines Flußgottes mit der Urne erscheint, dessen Deutung als „Oceanus"[4] durch den Vergleich mit einer inschriftlich bezeichneten, mithräischen Darstellung dieses Gottes[5] gesichert ist. Gemeint kann damit nur sein, daß diese mithräische Theomachie am Ufer des Okeanus spielt und daß diese Lokalisierung für den inneren Aufbau des Mythus selbst von Bedeutung gewesen sein muß.

Das stimmt gewiß vorzüglich nicht nur zu der angeführten orphischen Legende von dem in den Okeanos gestürzten Ophion, sondern womöglich noch besser zu der Überlieferung bei Pherekydes,[6] die Heere des Kronos und des Ophiōneus hätten — genau so wie im zrvanitischen Mythus ein Vertrag der beiden Parteien[7] erwähnt wird —, gewisse *συνθήκαι* abgeschlossen, *„ἵν'ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν'Ωγηνὸν ἐμπέσωσιν, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους,*[8] *τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους*

[1] Vgl. oben S. 529₀ über die Fischgestalt der Tihamat.

[2] KB VI, 1 Z. 3 f. „Apsu, der Uranfängliche, der sie erzeugte und mummu Tihamat, die Allgebärerin".

[3] cf. Bundahesh c. III (Windischmann S. 60) „vom Anlauf des Feindes auf die Schöpfung ist im Gesetz gesagt: Ahriman ... wurde bestürzt, dreitausend Jahre sann er in dieser Bestürzung". Alle Dévs fordern ihn zum Kampf wider Ahura und die Amshaspauds auf, aber vergebens „bis daß die böse Ǵahi kam am Ende der dreitausend Jahre. Hierauf sprach sie zu Ganamino (-Ahriman): auf stehe unser Vater, denn ich will in der Welt diesen Kampf machen gegen den bösen Ahura etc." Ihr folgend geht Ahriman mit allen Dév's gegen die Lichter zu streiten.

[4] Über den Doppelstrom, der die Erde umfließt und die 18 daraus entspringenden Flüsse (cf. oben S. 204₅) siehe Bundahesh c. XX.

[5] Vgl. o. S. 455 Abb. 58 nach Cumont TMCM II p. 426 Fig. 360.

[6] Orig. c. Cels. VI 42 Diels FVS² p. 508 Nr. 4 Z. 24 ff.

[7] Oben S. 450₃. Bekanntlich ist auch in der Edda der Holm, zu dem die Brücke Bifrost führt, als Walstatt für den letzten Kampf der Götter vertragsmäßig bestimmt. Über die mythische „Grabenschlacht" in orientalischer Überlieferung s. Hugo Winckler, „Arabisch-semitisch-orientalisch" S. 46.

[8] Zu diesem Götterkampf am Okeanos vgl. Gruppe, Hdb. 434₆: Athene reinigt sich nach dem Sieg über die Giganten an den Quellen des Okeanos (Callimach. hymn. 5₇ ff.);

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ἔχειν τὸν οὐρανόν": die Sieger behaupten also bei Pherekydes den Himmel, Ophioneus und die Ophioniden aber werden in den Tartaros geworfen und dort von den Töchtern des Boreas, der Harpya und der Thyella bewacht.[1] Genau so heißt es aber in der zrvanitischen Theogonie des

---

Schol. Θ 479 AD; Justin XLIV, 4₁ verlegen den Gigantenkampf an den Okeanos bei Tartessos Worauf das Motiv zurückgeht, ergibt sich aus den an das oben Zitierte anschließenden Worten des Celsus: „*τούτου δὲ τοῦ βουλήματός φησιν* (sc. Celsus) *ἔχεσθαι καὶ τὰ περὶ τοὺς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας μυστήρια θεομαχεῖν ἀπαγγελλομένους καὶ τὰ παρ' Αἰγυπτίοις περὶ Τυφῶνος καὶ Ὥρου καὶ Ὀσίροδος.*" Der Satz enthält den von USENER in seinem grundlegenden Aufsatz „heilige Handlung", Arch. f. Rel.Wiss. 1904 VII B. S. 300 (Abschnitt „caterva") noch vermißten Schlüssel zur mythischen Bedeutung des von Paus. III, 14₈₋₁₀ und Lucian, Anacharsis 38 ausführlich geschilderten, von Cicero mitangesehenen *δρώμενον* der spartanischen Epheben im Haine Platanistas. Dieses auch als Phoibaion bezeichnete Wäldchen war ringsherum von einem Wassergraben umgeben, über den nur zwei mit den *ἀγάλματα* des „Lykurgos" und des „Herakles" bezeichnete Brücken führten. Nach einem Lustrationsopfer und einem, den Ausgang des eigentlichen Turniers vorher andeutenden Kampf zweier, von den gegnerischen Parteien beigestellter Eber, rücken die in zwei Abteilungen geschiedenen Epheben über die jeder Schar durch das Los zugewiesene Brücke auf die Insel und beginnen eine wüste Rauferei „*μάχονται ἐν χερσὶ*" (vgl. in dem oben S. 531 zitierten orphischen Götterkampf „*βίῃ τε καὶ χερσίν*") „*καὶ ἐμπηδῶντες λὰξ δάκνουσί τε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀντωρύσσουσιν*". Das Ziel jeder Schar ist, die andre in das die Insel umschließende Wasser hineinzustoßen. „*τὸ γὰρ ἀπὸ τούτου εἰρήνη καὶ οὐδεὶς ἂν ἔτι παίσαιε.*" Aus der angeführten Celsusstelle ergibt sich, daß diese „heilige Handlung" (*μυστήρια*) als Darstellung der Titano- und Gigantomachie galt; in ihrer Milde bildet sie einen bezeichnenden Kontrast zu den wilden, mit Baumstämmen und Felsen geführten Kämpfen des dichterisch ausgeschmückten Mythus, auf die dann naturgemäß die gleiche Spielregel (*συνθήκαι, βούλημα*) übertragen wurde. Als Führer der siegreichen Schar betrachtete man in Sparta den Lichtgott der Dorer (Zeus oder Apollon) *Λυκο-ὄργος*, als Herrscher der Unterlegenen gilt der in der Erdtiefe wohnende „Heros" (vgl. Ttzetzes ad Lykophr. 461 „*Ἅΐδης* [Hss. *Ἀΐτης*] *ὁ Ἡρακλῆς παρὰ Λακεδαιμονίοις*"), wahrscheinlich nach einer gerade in Sparta gut beglaubigten Anschauung (ROHDE, Psyche⁴ I, 242₀, 244₄, 196₂) als Schlange vorgestellt. Das mythische Spiegelbild dieses Ritus ist der unglückliche Feldzug des Herakles und die mehrfach abgeschlagenen Einfälle der Herakliden gegen Sparta; Lykurg, dem Alkandros ein Aug ausschlägt, ist die mythische Verkörperung der bei diesem gröblichen Sportspiel durch Augenausdrehen zu Schaden gekommenen Epheben. Der ganze Ritus ist eine Kombination des Lustrationskampfes, der so häufig zur Saatzeit ausgefochten wird, mit dem — gewaltsam verabreichten — Lustrationsbad. Der ägyptische Mythus, auf den Celsus anspielt, ist der bekannte Kampf des Set-Typhon gegen Osiris und des rächenden Osirissohnes Horos gegen Typhon. Daß der Götterkampf auch in Ägypten dramatisch dargestellt wurde, ergibt sich aus Herodot II, 63. Celsus hat eine Fassung der Mysterien im Auge, nach der Osiris von Typhon — wie Dionysos von Lykurgus in Thrakien — ins Wasser gejagt wurde. Sein Körper wird dann — wie der des Dionysos — mit Netzen, in einer nächtlichen Feier, über die ich noch ausführlicher zu handeln hoffe, wieder aufgefischt.

[1] Vgl. oben S. 455₇.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

'Ulema-i-Islam am Schluß der Schilderung des Götterkampfes:[1] „puis les Esprits célestes s'emparèrent d'Ahriman, il le portèrent en enfer par ce même trou, par lequel il était entré dans le monde, et ils l'y attachèrent avec des liens célestes. Puis deux anges, l'Amshaspand Ardibehesht[2] et l'Ized[3] Bahrâm[4] restèrent là pour le garder."

Der einzige Unterschied zwischen der Überlieferung bei Apollonios Rhodios und der Theogonie des Pherekydes liegt darin, daß sich dort Kronos selbst mit eigenen Händen gegen den Drachen sein Recht verschafft, während der pherekydeische Kronos wohl als *ἡγημών* an der Spitze der Götter steht,[5] die eigentliche Kampfarbeit jedoch Zeus zu leisten scheint,[6] ähnlich etwa wie der homerische Agamemnon als Führer der Griechen, Achilleus aber als ihr rettender Vorkämpfer erscheint.[7] Gerade das schließt sich aber wieder besonders eng an die mithräische Kosmogonie von Osterburken an, die demnach in allen Einzelmotiven als getreues Spiegelbild der besprochenen orphischen und pherekydeischen Legenden gelten kann.

Von grundlegender Bedeutung ist dabei zunächst, daß der mithräische Bilderzyklus genau mit derselben Urtriade, dem Chronos, dem

---

[1] Blochet a. o. S. 447$_5$ a. O. p. 43; cf. Darmesteter, Ormuzd etc. p. 124 ff.

[2] Gottheit des zweiten Monats im iranischen Kalender, neupers. für avest. Aša vahišta = „beste Rechtlichkeit", eine der 7 Ameša Speñtas (ethisch umgedeutete Planetengottheiten). Im 'Ulema-i-Islam heißt es (p. 47 Blochet) „l'Amshaspand Ardibehesht est l'arbitre du chatiment (sc. des âmes)", d. h. er versieht als Totenrichter mit der Wage (= Planet Nebo-Mercur) die sonst dem Rašnu zugeschriebene Funktion am Jenseitstor.

[3] = avest. „yazatha" = Gottheit.

[4] neupers. für Verethragna, cf. Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 125, hier des Planet Mars: vgl. die im 'Ulema-i-Islam (p. 44 Blochet) selbst überlieferte Liste Saturn (Kaivan), Jupiter (Hormuzd), Mars (Bahram), Sonne (Shîd), Venus (Nahîd), Mercur (Tîr), Mond (Mah). Für die Vergleichung mit Pherekydes kommt vor allem in Betracht, daß Verethragna (-Bahram) im Avesta (Yašt XIV, 2. 7. 9. 11. 15. 19. 25) als Windgott bezeichnet wird. Ähnlich ruft Ormuzd Yašt XV, 3 den Luftgott Vayu gegen Ahriman zu Hilfe.

[5] Diels FVS^2 p. 508 Z. 20 ff. Fr. 4 „*Φερεκύδην δὲ . . . μυθοποιεῖν στρατείαν στρατείᾳ παρατατομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Χρόνον ἀποδιδόναι, τῆς δ'ἑτέρας δ' Ὀφιωνέα. προκλήσεις*" (homerische Streit- und Herausforderungsreden, offenbar wie in dem *ἱερὸς γάμος*-Fragment in Form der oratio recta wiedergegeben; s. Pollux IV, 84 über den *Πυθικὸς νόμος*: „*ἐν δὲ τῷ κατακελευσμῷ προκαλεῖται τὸν δράκοντα*") „*δε καὶ ἀμίλλας*" (Einzelkämpfe, vgl. in der Schilderung des entsprechenden *δρώμενον* bei Pausanias a. o. S. 533$_0$ a. O. „*ἀνὴρ μὲν δὴ πρὸς ἄνδρα τὸν εἰρημένον τρόπον μάχεται*") *ἱστορεῖ κτλ. . .*"

[6] Diels FVS^2 p. 508 Z. 19 f. Nr. 5 „*ἔνθα*" (sc. in den Tartaros) „*Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ*".

[7] Vgl. auch oben S. 307—309 das analoge Verhältnis des Saul — in der Rolle des Mondgottes, wie Winckler GJ II, 169 u. 224 f. gezeigt hat — zu dem Retterhelden David (Dôd-Tammuz).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmelsgott und der Erdgöttin einsetzt wie die Kosmogonie des Pherekydes selbst. Mehr noch, die unverkennbar lunare Auffassung des Chronos als Fruchtknoten in der Blüte auf dem Osterburkener Relief[1] bietet ein treffliches Gegenstück zu dem solar aufgefaßten Zeus-Helios des Pherekydes. Darf man diese Parallele verwerten und auch bei dem Ionier wie bei den Orphikern[2] den Chronos ganz sinnlich dem Mond gleichsetzen, dann bestätigt sich auch von dieser Seite her die schon aus der Verwendung der Ausdrücke „Heptamychos" und „Pentemychos"[3] zu erschließende Folgerung, daß Pherekydes die zwei „großen Lichter" Sonne und Mond als unerschaffen dem durch die Götterzeugung entstandenen „Pentekosmos" entgegengesetzt hat; die Urtriade des Zeus-Aither-Helios, des Chronos-Kronos-*Mēn und der Hera-Chthonie-Gē, zusammen mit den drei Zeugungen des Chronos *πῦρ, ὕδωρ* und *πνεῦμα* entsprechen dann genau dem eranischen Kultsystem, das Herodot[4] vorfand, wenn er berichtet, daß die Perser, außer dem „ganzen Umkreis des Himmels, den sie *Διαϝ* nennen", noch „der Sonne,[5] dem Mond[6] und der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden opfern".

Eine wesentliche Abweichung der mithräischen Doktrin von der Lehre des Pherekydes wäre nur, daß bei dem Griechen alle drei Urwesen unerzeugt und ewig sind, während die mithräische Kosmogonie sowohl nach dem Zeugnis der oben[7] besprochenen Denkmäler über das zweigespaltene Ei des Zrvan als auch nach der Einteilung des Osterburkener Zyklus — der Himmel und Erde anscheinend nach dem

[1] Vgl. oben S. 520—525.

[2] Oben S. 478₄, 479₀. Hierher gehört endlich noch v. 3 im orphischen Kronoshymnos (XIII ABEL p. 65 „*ὃς δαπανᾶς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός*", der in seiner Gegensatzsymbolik an das Sophokleische „*ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος Χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται*" erinnert und sich offenbar auf den weitverbreiteten Aberglauben bezieht, daß Lebewesen und Pflanzen (cf. FRAZER GB³ IV, 369 ff.) ja selbst gewisse Steine („*συμφθίνοντες καὶ συναυξοῦντες λίθοι τινές*" Anonym. in Ptolem. Tetrabibl. p. 2—3) mit dem ab- und zunehmenden Mond schwinden und wiederwachsen.

[3] Vgl. oben S. 331 dazu S. 305₂, Abb. 37 u. 38.

[4] I, 131: „a classical description of the religion of the Persians which answers with wonderful accuracy to the picture of Indo-Iranian religion as restored by the comparative method" (MOULTON transact. III rd Intern. Congr. Hist. Rel. Oxford 1908 II, 97). Die nächste Parallele bietet die bei Theo Smyrn. c. 8 (DIELS, Elementum p. 49₄) erhaltene Aufzählung der orphischen Schwurgötter „*Πῦρ, Ὕδωρ, Γαῖα, Οὐρανός, Σελήνη, Ἥλιος, Φάνης, Νύξ*" und die Götterliste des Epicharm DIELS FVS³ p. 92 Z. 23 ff.

[5] Über die solare Auffassung des Diav in der „Scheibe", die Gleichsetzung des *κύκλος οὐρανοῦ* und des *δίσκος ἡλίου* vgl. o. S. 365—370.

[6] Ein persisches Opfer für den Mond ist bei Nicol. Damasc. fr. 66 p. 401 MÜLLER bezeugt.

[7] Oben S. 416 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zeitgott in einem besonderen Rahmen einführt —, die beiden zuletztgenannten kosmischen Wesen als erzeugt betrachtet. Das Verhältnis der beiden Dogmen ist einfach das eines reinen Zrvanismus, der alle andern Gottheiten für jüngere Abkömmlinge des Zeitprinzips erklärt, zu einer Lehre, die einerseits dem lichten, ethisch verklärten Himmelsgott des Maçdäismus, andrerseits aber der gerade in Kleinasien so hochverehrten, mit Chronos zu einer Syzygie verbundenen[1] Göttermutter die gleiche Ehre der Anfangs- und Endlosigkeit nicht vorenthalten wollte.[2] Die richtige Würdigung dieser Umbildung erfordert einen Überblick über eine ganze Reihe verwandter Erscheinungen: man wird sich gegenwärtig halten müssen, daß einerseits mithräische Inschriften trotz des zrvanistischen Grundzugs der Mysterien von einem „Caelus aeternus Jupiter“[3] sprechen, der mit einer „dea aeterna“[4] gepaart wird, während andrerseits die orphischen Kosmogonien im engeren Sinn zweifellos Zeus und Hera bezw. Gaia für gezeugte Gottheiten, jünger als der uranfängliche[5] Chronos erklären. Dasselbe Verhältnis besteht zwischen den orphischen Texten, die Chronos zum Weber des Himmels und zum Weltbaumeister machen,[6] und der Kosmogonie des Pherekydes, die diese Rolle auf den Zas Demiurgos überträgt,[7] geradeso wie die antizrvanistische, bei Plutarch[8]

[1] Oben S. 389—391.

[2] Der Widerspruch mit den immer noch festgehaltenen Mythen der Zeugung des Diav durch Zrvan wird durch ähnliche Spekulationen, wie sie die christlichen Trinitätsdogmatiker über die Coeternität und Präexistenz des Gottsohnes zutage gefördert haben, übertüncht worden sein.

[3] Oben S. 373$_1$.

[4] Über „dea aeterna“, bezw. „luna aeterna“ vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Inschriften von CUMONT, Rev. arch. III$_{XI}$ 1888^1 184—192; dazu v. PREMERSTEIN, Arch. epigr. Mitt. a. Öst.-Ung. 1892, 81. Diese Inschriften gehören nicht unmittelbar dem mithräischen Kreis an. Ich erwähne sie, weil die Grenzen zwischen dem „deus aeternus“, mit dem diese „aeterna“ gepaart ist, und dem Caelus Aeternus der Mithriasten eine fließende ist. Vgl. ferner die manichäische Vorstellung von der „Terra ingenita“ Fihrist trad. FLÜGEL, Mani p. 86.

[5] Vgl. oben S. 506$_2$. Von dem albernen Machwerk des Hieronymus, der den Chronos aus feuchter Erde — d. h. aus der vom Himmelsgott befruchteten Terra Mater — hervorgehen ließ und dem davon abhängigen Hymnus (oben S. 393$_1$, 394$_1$) darf hier abgesehen werden.

[6] Oben S. 105 Text Nr. 39 und S. 110 Text Nr. 52.

[7] Vgl. oben S. 444$_5$ über den späten orphischen Hymnus, in dem *πῦρ*, *ὕδωρ* und *πνεῦμα* in Zeus, statt in Chronos kreisen, S. 449$_3$ Zeus als „*πάντων κεραστής*“ an Stelle des die Elemente mischenden Chronos endlich zu dem altpythagoreischen Symbolum (oben S. 385$_0$) der „*δάκρυα Κρόνου*“ die spätorphische Umbildung bei Clemens Alex. V 8, 50: „*Ἐπιγένης ἐν τῷ περὶ τῆς Ὀρφέως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ' Ὀρφεῖ ἐκτιθέμενός φησιν . . . δάκρυα Διὸς τὸν ὄμβρον δηλοῦν*“. Unter orphischem Einfluß dürfte endlich

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und im Minokheird[1] erhaltene Doktrin das Weltei des Chronos zu einer Schöpfung des Ahura Mazda macht.

Auf eine religionsgeschichtliche Formel gebracht, heißt das, daß das Göttersystem des Pherekydes einerseits die antizrvanistische Verschmelzung der Attribute des Zrvan mit dem Himmelsgott,[2] andrerseits jenen allmählich bis ins Herz der persischen Welt vorgedrungenen semitischen Einfluß voraussetzt, auf den man die unter Artaxerxes II (404—358 v. Chr.) unvermittelt selbst im Eschatokoll der Königsurkunden auftretende Anrufung der Anahita[3] zurückzuführen hat.

Die nächste Frage, die sich aus dieser Sachlage ergibt, ist — da der Einfluß der Theologie des in Kleinasien seit prähistorischer Zeit so tief eingewurzelten Kultes der Muttergöttin beständig wirksam gewesen sein muß — die nach dem Ursprung und der zeitlichen Stellung der antizrvanistischen Polemik. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: eine Gottheit von so ausgesprochen astrologischem und amoralisch-fatalistischem Charakter wie diese Personifikation des Zeitenlaufs und des Verhängnisses in der Gestalt des unerbittlich gleichgültigen Zrvan-Baḥtəm ist unverträglich mit einer Religion tätiger Selbstbestimmung und durchgehend ethischer Grundauffassung, die mit unverhüllter Feindschaft auf alle Magie und Astrologie zurückblickt, die den alten Namen 'Diav' des Himmelsgottes der arischen Naturreligion, wohl hauptsächlich wegen dieser Abneigung gegen den fatalistischen Kult des Sternenhimmels, durch einen teils un-

---

auch der mit dem bekannten „*Ζεὺς ἀρχή*" (orph. fragm. 164 ABEL p. 218) oder „*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα κτλ.*" (fr. 123 p. 202 ABEL) parallel laufende dodonäische Hymnus der Peleiaden „*Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἐσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ*" *κτλ.* (Pausan. X 12$_{10}$) entstanden sein, in dem die Eigenschaften des *Χρόνος ἀγένητος* und *ἀνώλεθρος* auf den ursprünglich mit einer Geburtsfeier, ja mit Grabkulten verehrten Himmelsgott der Griechen übertragen sind.

[1] Oben S. 410$_2$.

[2] Vgl. oben S. 408$_5$ und die Formel im Bundahesh c. 1 „Jenes Ewige, mit unbegrenzter Zeit begabte, ist nämlich Ormuzd; und der Ort (oben S. 415$_9$, 468$_{11}$) und das Gesetz und die Zeit Ormazd's war, ist und wird immer sein" (cf. oben S. 478$_4$). „Ort" (gah) und „Zeit" sind natürlich Zrvan als „*Τόπος ἢ Χρόνος*". Das „Gesetz", das unmittelbar vorher mit dem „anfangslosen Licht" (anagro raoçao") gleichgesetzt erscheint, ist die ethische Umdeutung des mit Zrvan gepaarten Verhängnisses („Bahtəm"), der *Τύχη*, bezw. des Glanzes („p'ark"), d. h. der schon bei den Mithriasten (oben S. 415$_4$) dem *Αἰθήρ* = anaghrô raoçaô = אור קדמין = „Urlicht") gleichgesetzten *Ἀνάγκη*. Alle diese Begriffe sind nun in Ahura aufgelöst, der selbst den Titel Dathušo (Schöpfer) und Maçda (= *προμήθευς*"; oben S. 513$_4$, 514$_2$) vom Zrvan überkommen hat.

[3] Über den semitischen Namen Anahita, die „Vollbusige", vgl. BLOCHET, Rev. linguist. 35 B. 1902 S. 5 ff. CUMONT RE I 2030$_{12}$; HOMMEL GGGAO 200, (nach JENSEN); ZIMMERN KAT^3 422$_6$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durchsichtigen,[1] teils ethisch deutbaren Fremdnamen ersetzte, die die Planetengötter als solche zu bösen Dämonen herabwürdigte und überdies durch die sieben ethischen Abstrakta der Amshaspauds verdrängte. Führt man alle die aufgezählten, einem einheitlichen Ziel zustrebenden Reformen mit den besten gegenwärtig maßgebenden Kennern auf die persönliche Initiative des Zarathustra zurück, dann kann auch die Polemik gegen die überragende Stellung des Zrvan keinem andern als diesem Reformator der eranischen Religion zugeschrieben werden. Damit kommt man aber, dem seit JACKSON fast[2] allgemein als glaubwürdig angenommenen, traditionellen Ansatz folgend, eben in die der Entstehung der pherekydeischen Theogonie unmittelbar vorausgehende Zeit des 7.—6. Jahrhunderts v. Chr. Die mithräische Doktrin und — im engsten Anschluß an sie — die orphischen Lehren vom urzeugenden Chronos als Weltschöpfer wurzeln in der vorzoroastrischen, unter dem Einfluß babylonischer Astralmystik in ein festes kosmologisches System gebrachten eranischen Naturreligion der kleinasiatischen Magusäer. Die Einführung eines anfangslosen, urguten Lichtgottes, des Zeus-Aither, des genauen Gegenstückes zum avestischen Urlicht „anagrô raoçaô", die Übertragung der bewußten, weisen Schöpfertätigkeit, der Erzeugung des Welteies, der Weltenwebe und — wie ich unten zu zeigen hoffe — des Weltbaues von dem *σοφὸς τέκτων* und *ποικίλτης* Chronos auf den Zeus Demiurgos ist ein Zugeständnis an die neue Theologie von Ostiran, deren erste Denkmäler gerade in den ältesten Inschriften der Achaemeniden vorliegen, die die Schöpfung des Himmels und der Erde dem

[1] Oben S. 366₃.

[2] In der allerletzten Zeit hat allerdings EDUARD MEYER, Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. 1908 S. 1 ff. die Verläßlichkeit dieser parsischen Tradition angezweifelt, und es muß ihm zugegeben werden, daß sie in einer Reihe von nachprüfbaren Fällen durchaus versagt. MEYER glaubt aus dem für das Jahr 715 v. Chr. durch eine Sargonurkunde bezeugten Vorkommen des Namens Maçdaka erschließen zu können, daß Zarathustra spätestens um 1000 v. Chr. aufgetreten sein muß. Allein die Voraussetzung, daß der Name Maçda für die Zarathustrareligion ebenso bezeichnend sei, wie der des Christos für das Christentum, trifft trotz des oben S. 366₃, 367₀ Bemerkten durchaus nicht zu. Der „Wissende" kann längst vor der Reform eine beliebte und für die Namenswahl maßgebende Epiklese des Himmelsgottes oder eines der großen Gestirne (vgl. oben S. 388₈, 389₁), ja des Zrvan selbst gewesen sein, gerade so wie es Messiasgläubige, d. h. *Χριστιανοί* oder Nosairier gewiß vor Jesus gegeben hat. Immerhin haben auch JACKSON u. a. schon darauf hingewiesen, daß es sich aus vielen Gründen empfehlen würde, den traditionellen Ansatz der Zarathustrischen Bewegung etwa um ein Jahrhundert zurückzuschieben. Das würde dann auch zu der Tatsache, daß sich schon im 7. Jahrhundert in Kleinasien, weit weg vom baktrischen Ursprungsland der neuen Theologie ihr Einfluß so stark geltend macht, viel besser passen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

großen Gott Ahura zuschreiben. Die Ableitung der Elementargötter des Feuers, des Wassers und der Luft von der Urzeugung des Chronos dagegen, und die jener Erd- und Muttergöttin, die Zarathustra zu einer Personifikation der Gebetsmacht verflüchtigt hat, eingeräumte Urewigkeit schließt sich noch eng an die Populärreligion der kleinasiatischen Magusäer und Kybeleverehrer an.

Dabei ist es durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß dieses religionsgeschichtlich gewordene System mit einer, wenn auch noch so naiv vorgetragenen, philosophischen a priori Begründung vorgetragen worden ist. Niemand wird nämlich verkennen, daß schon diese urtümliche, halbmythische Kosmogonie in eigenartig persönlicher, am ehesten der „vierfachen Wurzel der Welt, Zeus, Hera, Nēstis und Aidoneus" bei Empedokles[1] vergleichbaren Form die später kanonisch gewordenen fünf Elemente[2] einführt: Zeus vertritt den Aether, oder besser gesagt, er ist wesensgleich mit diesem schon bei Homer[3] streng von der Luft geschiedenen Lichtstoff des Himmelsglastes, Hera-Chthonie-Gē ist selbstverständlich die Erde, die drei von Chronos gezeugten Göttereihen der Okeaniden, der Kyklopen und der Windgötter stellen Feuer, Wasser und Luft dar. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die drei zuletzt-

---

[1] Fr. 6. DIELS FVS[3] p. 195 Z. 8. Vgl. die Zeugnisse bei ZELLER I[5] 758[3]. Nach fr. 7 nennt auch E. diese „*τέσσαρα πάντων ριζώτατα*" „anfangslos" (*ἀγέννητα*). Fr. 16 v. 18 (FVS[3] p. 178 Z. 15) stehen für die mythischen Namen die „physikalischen" „*πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος*".

[2] GOMPERZ, Griech. Denker[2] I, 70 hat die Deutungen *Ζεύς* = *Αἰθήρ* und *Χθονίη* = *Γῆ* übersehen, und deshalb die Dreizahl der Elemente „aus später und darum vielleicht getrübter Überlieferung" durch „Rauch" und „Finsternis" ergänzen wollen. Die Anm. S. 427 zeigt, daß die angezogene „späte" Überlieferung manichäisch ist. Abgesehen davon, daß die Überlieferung bei Pherekydes keiner Ergänzung bedarf, sind „Rauch" und „Finsternis" die ahrimanischen *ἀντιστοιχεῖα* der Manichaer gegen „Feuer" und „Licht", gehören also in ein ganz unvergleichbares, dualistisch angelegtes System. Immerhin ist der Hinweis auf die Manichäer deshalb wertvoll, weil bei diesen persischen Gnostikern tatsächlich eine ganze Reihe von Elementenlisten (vgl. die mit Berücksichtigung der neuen Turfanfragmente angelegte Zusammenstellung bei BOUSSET, Hauptprobleme S. 231) überliefert ist, die alle auf der Fünfzahl aufgebaut sind. Nichts wäre verkehrter als hier an aristotelischen Einfluß zu denken. Über die fünf Elemente Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde bei den Indern vgl. GARBE, Sāṃkhya-Philosophie 1894 S. 93.

[3] *Ξ* 289 „*δι' ἠέρος αἰθέρ' ἱκάνεν*" (über die strenge Unterscheidung von *αἰθήρ* und *ἀήρ* bei Homer s. LEHRS, Aristarch 167 ff.) genügt allein, um ZELLERS Bedenken (I[5] 83[3]) gegen die Zuschreibung der „Philolaischen Fünfzahl der Elemente" an Pherekydes (PRELLER, CONRAD u. a.) zu entkräften. Seine eigene ibid. 760 vorgetragene Theorie, daß das — sehr fragliche — Dreiersystem der Elemente bei Heraklit älter sei als die *τέσσαρα ῥιζώματα* des Empedokles, und diese wieder eine Vorstufe der fünf Elemente bei Philolaos, ist rationalistische Konstruktion vom reinsten Wasser.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

genannten — der unbeständig spielende nur in der Bewegung bemerkbare Lufthauch, das gestaltlos wogende Wasser, und die unfaßbare Flackerlohe des Feuers — gerade diejenigen sind, die sich der Erfahrung nur in dem ihnen wesentlichen Zustand steter Bewegung darbieten, während die starre, unerschütterliche Erde „*ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί πάντων ἀθανάτων*“ [1] und der wandellose Lichtglanz des reinblauen, südlichen Himmels sinngemäß als unerzeugte Urwesen gelten. In anschaulicher Verkörperung werden hier die zwei von dem späten Pythagorismus des platonischen Timäus (27 D) abstrakt unterschiedenen Kategorien des Weltganzen einander gegenübergestellt: hier „*τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*“, dort das „*γιγνόμενον μὲν ἀεὶ καὶ ἀπολλύμενον*,[2] *ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*“, — die zwei Welten des zeitlos ewigen Seins ohne Anfang und Ende einerseits, des zeitlichen Werdens ohne faßbare Beständigkeit andrerseits, die erst durch die monistische Folgerichtigkeit des Heraklit bezw. seiner eleatischen Gegner in einen unüberbrückbaren Gegensatz geraten sind. Ich zweifle nicht daran, daß die Polemik beider Schulen, das leidenschaftliche *πάντα ῥεῖ* der Herakliteer und der ontologische Gegenruf, die Warnung des Parmenides vor dem täuschenden *παλίντροπος κέλευθος*, sich gleichmäßig gegen die altjonische „pythagoreische“ und vorpythagoreische Lehre richten, deren älteste Fassung ich bei Pherekydes vorzufinden glaube. Darf aber dieser Gegensatz zwischen dem Beharrenden und Veränderlichen — natürlich ohne die entsprechenden Begriffe, etwa in der mythischen Form wie die Orphiker und Herakliteer[3] in Rhea den „Fluß der Dinge“ sahen — bei Pherekydes als bewußt vorausgesetzt werden, dann darf ihm wohl auch in primitiv anschaulicher Form, eine ähnliche Überlegung zugemutet werden, wie sie der Timäus[4] über das wahrhaft Seiende anstellt: dieses muß, meint Plato, körperhaft (*σωματοειδές*) sein; dazu gehört aber zweierlei „*ὁρατὸν ἁπτόν τε δεῖ εἶναι*“. „*Χωρισθὲν δὲ πυρός*“ heißt es aber weiter — und dafür muß dem älteren pherekydeischen System entsprechend „*χωρισθὲν δὲ αἰθέρος*“ eingesetzt werden — „*οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἁπτὸν ἀνεύ τινος στερεοῦ, στερεὸν δε οὐκ ἄνευ γῆς*“. Ohne „Lichtglanz“ nichts Sichtbares, ohne „Erde“ nichts Räumliches, ohne beide kein Sein.

Explizite stand das freilich bei dem „*θεολόγος*“ Pherekydes, der den Späteren[5] mehr ein Märchenerzähler für Kinder, als ein Philosoph zu

[1] Hesiod Θ 117.

[2] Ibid. 28 C.

[3] Oben S. 397$_1$ (Abel fr. orph. 38) und das S. 464$_0$ zitierte Schol. Apoll. Rhod. I, 1098.

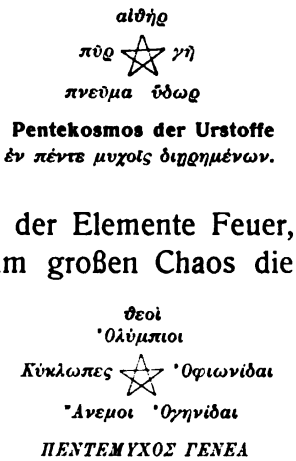
[4] p. 32 B.

[5] Plato Sophist. 242 C „*Μῦθόν τινα ἕκαστος ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῇ τοτὲ δὲ καὶ φίλα*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sein schien, und dessen Aufzählung der Urstoffe noch ZELLER,[1] weiß Gott warum, eine „unmethodische" gescholten hat, kaum zu lesen. Allein die Wissenden werden sich wohl etwas dergleichen gedacht haben, wenn sie lasen, daß gerade die Erde, Hesiods ewig unerschütterlicher Göttersitz und das Lebenslicht der Welt, Zas-Aither, von jeher da waren, und daß die Zeugung der ewig kreisenden, fließend bewegten Stoffe von Chronos der „*κίνησις καὶ περιφορὰ τοῦ ὅλου*"[2] ausging. —

Jeder weitere Einblick in den Aufbau der Pherekydeischen Schrift scheint mir an der scharfen Unterscheidung dieser fünf teils ewigen, teils erzeugten, ursprünglich „in fünf Winkeln gesonderten"[3] Urwesen *Αἰθήρ, Πῦρ, Πνεῦμα, Ὕδωρ, Γῆ* von den durch Mischung aus ihnen entstandenen „fünf Winkel füllenden Götterscharen" zu hängen. Drei *γενεαὶ θεῶν* müssen gleich zu Anfang, jedenfalls vor der Götterschlacht aus dem Schoß der Zeit hervorgegangen sein: *κατ' ἐπικράτειαν* je eines der Elemente Feuer, Wasser und Wind entstehen bei der Mischung im großen Chaos die Feuer-, Wasser- und Windgottheiten:[4] ihre Teilnahme am Kampf ist verbürgt, da ja Zeus — wohl mit Hilfe des von den Feuergöttern geschmiedeten Blitzes[5] — seine Gegner in die Fluten des „Ogēnos" treibt und die besiegten und gefesselten von den erbarmungslosesten der



Pentekosmos der Urstoffe
ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων.

ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ ΓΕΝΕΑ
der erschaffenen Götter.

γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται" muß sich zwar nicht unbedingt, wie ZELLER I⁵ 82₂ und DIELS FVS² p. 40 Z. 4 annehmen, auf Pherekydes beziehen, ist jedoch jedenfalls bezeichnend für die spätere Wertung derartiger Schriften, von denen es mehr gegeben haben wird, als man heute nachweisen kann.

[1] I⁵ p. 760 Z. 1.

[2] Pythagoräische Definition der Zeit bei Aristot. Phys. IV, 10. 218a 33, cf. Simplic. S. 700₁₇. Dazu oben S. 423₂ die zwei letzten Zitate.

[3] Oben S. 354. Vgl. hierzu die Annahme Plutarchs def. orac. 22—37 bei c. 32—34, 37 die Annahme von fünf ursprünglichen, den fünf Elementen entsprechenden Welten.

[4] cf. oben S. 454—458.

[5] Vgl. oben S. 457₅. Daß es eine orientalische Parallelsage gegeben hat, scheint sich aus Castor bei Euseb. ed. SCHÖNE p. 54 zu ergeben: „Belus rex erat Assyriorum et sub eo Kyklopes (= Anunaki?) Jovi (= Marduk, die armenische Übersetzung hat „Aramazd") adversus Titanos pugnanti fulgura fulminaque ignea auxilio in proelio attulerunt". Man beachte auch hier Bēl, den älteren Gott als „rex", Marduk-Juppiter als siegreichen Kämpfer. An die „Anunaki" für die „Kyklopes" denke ich wegen KBVI₁ S. 237/8 Z. 104 f. „die Anunaki erhoben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanz erglühen". Unter den Fackeln können nach dem Zusammenhang nur Blitze verstanden werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Windgötter bewachen läßt.[1] Eine vierte Schar — einstweilen unbekannten Ursprungs — sind natürlich die aufrührerischen Ophioniden selbst; eine fünfte endlich muß — obwohl keine Spur von diesen olympischen Göttern, in denen zweifellos die griechische Mythologie schließlich zu ihrem Rechte kam,[2] erhalten ist — aus dem Bund des Zeus und der Hera entsprossen sein, wenn anders man nicht die ungeheuerliche Annahme eines unfruchtbaren *ἱερὸς γάμος* auf sich nehmen will.

Fraglich bleibt nur, ob die olympischen Götter vor oder nach der „*Ὀφιωνέως γένεσις*“[3] dem Liebesbund des Zeus und der Erdgöttin entsprießen, und ob sie, wie in den sonst vorhandenen Darstellungen der „*θεῶν μάχη*“[3] gegen die Schlangenfüßler schon mitkämpfen oder nicht.

In der Kosmogonie von Osterburken[4] ist zweifellos der *ἱερὸς γάμος* mitsamt den daraus hervorgegangenen Göttersprossen vor dem Kampf gegen den Drachengott dargestellt; offenbar ist zwischen den beiden Motiven kein innerer Zusammenhang angenommen: etwa in folgender Weise könnte man sich den vorauszusetzenden Gang der Erzählung mit Hilfe der orphischen, bei Apion benützten Kosmogonie[5] vergegenwärtigen. Zrvan zeugt die Urfrucht, aus der oberen Hälfte der Schale wird der Himmel, aus der unteren die Erde; die beiden vermählen sich, zeugen die drei Jahreszeiten und vielleicht noch andere, nicht dargestellte Gottheiten. Inzwischen aber ist aus den schweren Teilen der vom Inneren des Eies „*γόνιμος ὑπολῃφθεῖσα ὕλη*“[6] der schlangenfüßige Ahriman entstanden und hat die Welt mit den Scharen seiner Divs überfallen und besetzt.[7] Zrvan, unfähig, wie er sich fühlt, der Weltnot zu steuern, überträgt Blitz und Herrschaft dem Himmelsgott, dieser treibt dann den Götterfeind und die Seinen in die Fluten des Okeanos und erlöst so die Erde.

[1] Auf dem mithräischen Altar von Angera ist wiederum neben dem gigantenbekämpfenden Zeus (oben Fig. 61 S. 529) ein ebensolcher Poseidon (= Apam napão) mit dem Dreizack dargestellt (s. CUMONT, TMCM II p. 204 Fig. 104). Nimmt man dazu den bekannten iranischen Mythus vom Kampf des Feuergottes Atar gegen die Schlange Ahi (oben S. 530₁), die Bewachung des besiegten Ahriman durch den Windgott Verethragna und die Unterstützung des Ormuzd durch Vayu (oben S. 534₄), so wird man wohl annehmen dürfen, daß auch beim persischen Götterkampf die drei reinen Elemente mit dem Himmel gegen den Bösen kämpften.

[2] Auch in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker und den verwandten, jüngeren Schriften schließt sich an die fremdartigen Urwesen — Chronos-Nyx, Adrasteia-Ananke, Aither, Phanes, Erikepaios und dergl. mehr eine Reihe jüngerer Götter an, die durchaus dem bekannten olympischen Pantheon entnommen sind.

[3] Vgl. die S. 543 oben zitierte Maximosstelle.

[4] Abb. 60 cf. o. S. 519 ff.

[5] Oben S. 398₂ cf. 421 ff.

[6] Oben S. 420₆, 461₂.

[7] Oben S. 529 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Vergleicht man mit diesem Bilderzyklus die oben[1] angeführte Schlagwortreihe „*Ζὴν καὶ Χθονίη καὶ ὁ ἐν τούτοις ἔρως, ἡ Ὀφιωνέως γένεσις, ἡ θεῶν μάχη, τὸ δένδρον καὶ ὁ πέπλος*“ bei Maximos von Tyros, so muß die Pherekydeische Theogonie — unter der gewiß naheliegendsten Voraussetzung, daß Maximos ihre Szenenfolge richtig wiedergibt — etwas abweichend aufgebaut gewesen sein. Von dem anderweitig gesicherten Anfang des Ganzen, den Urzeugungen des Chronos[2] — entsprechend dem ersten Osterburkener Bildchen — schweigt Maximos und beginnt gleich mit der „Liebe“ (*ἔρως*) zwischen Zeus und Chthonie. Wäre damit eine Liebesvereinigung, also der in dem Papyrusfragment behandelte *γάμος* gemeint, so könnte nicht die unzweifelhaft zur Hochzeitsfeier gehörige Mantelwebe (*πέπλος*) nach der Geburt des Ophioneus und dem Götterkampf angeführt sein. Die naheliegendste Annahme ist die, daß der eingangs erwähnte *ἔρως* die äschyleische Szene der ungestillten Liebessehnsucht[3] zwischen Himmel und Erde darstellt, daß sich aber der Verbindung der beiden Gottheiten zunächst Hindernisse entgegenstellen, die erst durch den Götterkampf gegen Ophioneus, die notgedrungene Abdankung des Chronos und den Sieg des Zeus aus dem Weg geräumt werden.

Welche Schwierigkeiten sich den Liebenden entgegenstellen, ist vielleicht in der Überlieferung angedeutet: Chronos übt ja zuerst die Herrschergewalt aus;[4] er könnte es sein, der dem Zeus die Braut neidet, und sie eifersüchtig vor ihm hütet, selbst wenn man sich dafür nicht auf die von Hermias unmittelbar nach der Erwähnung der Urtriade Zēn, Chthoniē und Chronos besprochene „*ζηλοτυπία τοίνυν τῶν γερόντων πρὸς ἀλλήλους*“ berufen dürfte;[5] gibt es doch auch sonst Spuren genug von

[1] S. 526[3].

[2] Oben S. 443 ff. und 454 ff.

[3] Vgl. oben S. 540[5] f. „*φίλα γιγνόμενα*“.

[4] Oben S. 527[5].

[5] Das o. S. 348[2] und 359 angeführte Zitat fährt nach „*ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα*“ mit den eben im Text angeführten Worten fort. In den Sitz.Ber. Berl. Akad. 1897 S. 155 hat DIELS daraus eine „Eifersucht“ zwischen Zeus und Chronos herausgelesen. FVS[2] p. 507 dagegen hat er die in der ersten Auflage abgedruckten fraglichen Worte weggelassen mit der Begründung (B. II p. VII Berichtigungen u. Zusätze): „Hermias fügt zu: *ζηλοτυπία* etc. was mir Scherz des Verfassers zu sein schien.“ Wenn ich DIELS richtig verstehe, so bezieht er auch jetzt noch *ζηλοτυπία* auf die beiden Urwesen, die scherzhaft als *γέροντες* (cf. oben S. 383[3], 392[4], 450; Luc. Am. 12 „*γέροντος χρόνου*“; Phädr. V, 8 „Chronus calvus“; Nonn. Dionys. I, 383; II, 565; XII, 45; VI, 178; VII, 226; XXXVIII, 90 „*Κρόνος γέρων*“; „*Αἰὼν γέρων πρωτοφανής*“ ibid. VII, 10) bezeichnet wären. Diese Auffassung würde sehr gut zu dem oben ermittelten passen, und ich würde mich freuen, wenn sie sich halten ließe. Die Frage kompliziert sich jedoch dadurch, daß unmittelbar vor den von DIELS angeführten

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

einer alten Überlieferung, nach der Kronos — aus Furcht um seine Herrschaft oder ähnlichen Gründen — den *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera zu verhindern versucht hätte: so wenn es bei Homer[1] heißt, daß sich die beiden Götter an den Enden der Welt beim fernen Okeanos „*φίλους λήθοντε τοκῆας*“ vermählt hätten.

Am deutlichsten aber erscheint dieser Zug vom neidischen Kronos als Hüter der Braut in der Danaelegende, wo ja auch die kosmische Grundbedeutung des *γάμος*, die Befruchtung der trockenen „dürren“[2] Erde durch den goldenen Regen des Himmels am treuesten bewahrt ist. Hier braucht man nur aus alter phrygischer Überlieferung[3] für den gestrengen Akrisios den Kronos einzusetzen, um eine alte kleinasiatische[4] Sage mit allen Elementen wiederzugewinnen, die auch im vorliegenden Zusammenhang den *ἔρως* des Zas und der Chthonie auf eine harte Probe gestellt zu haben scheinen: solange der löwenköpfige, feueratmende Kronos herrscht, schmachtet wohl schon in diesem Mythus Chthoniē, die Erde, als *δανάη*,[5] ausgedörrt und unbefriedigt unter dem regenlosen

---

Worten der Witz von den „*γέροντες*“ auf Pherekydes und andre „Alte“ angewendet wird. Siehe c. 12: „*κεκμήκαμεν ἤδη μεταβαλλόμενοι ἄνω καὶ κάτω τοῖς δόγμασιν πλὴν ἐπί γε τῆς Ἀριστοτέλους γνώμης στήσομαι καὶ μήκετι μοι μηδεὶς λόγος ὀχλείτω ἀλλὰ τί δῆτα πάθοιμ' ἄν; νευροσπαστοῦσι γάρ μου τὴν ψυχὴν ἀρχαιότεροι τούτων* (sc. der im früheren genannten Philosophen) *γέροντες, Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων κτλ.*“ (Forts. oben S. 348₂) „*ζηλοτυπία τοίνυν τῶν γερόντων πρὸς ἀλλήλους. ταῦτα γάρ τοι πάντα ὁ Λευκίππος λῆρον εἶναι ἡγούμενος ἀρχὰς εἶναι κτλ.*“ Es wäre also möglich, daß der alberne Possenreißer Hermias nicht von einer „Eifersucht“ der „Greise“ Zas und Chronos, sondern von einer „Zänkerei“ der „Greise“ Pherekydes, Thales etc. redet, sowie es bei Suidas FVS[3] p. 504 Z. 30, vielleicht mit Beziehung auf Hermias von Ph. heißt „*ἐζηλοτύπει δὲ τὴν Θάλητος δόξαν*“. Immerhin könnte Hermias seine Vorlage verdreht oder mißverstanden haben.

[1] *Ξ* 295 f. — Schol. zu *Ξ* 296 cf. Schol. *A* 609, ROBERT, Stud. z. Ilias 468; von ROSCHER, Juno-Hera S. 77 f. wird diese Anspielung allerdings auf einen sogen. „Kiltgang“ gedeutet und der samische Gebrauch von Probenächten herangezogen.

[2] cf. Etymol. Magn. s. v. *δάνειον* 247, 49: „*δαναοὶ οἱ νεκροὶ τουτέστι ξεροί*“. Das wertvolle an der Notiz ist die Gleichung *δαναός* = *ξηρός*. Die Beziehung auf die Toten, vielleicht auf die neuerdings von DÖRPFELD behandelte Sitte der Leichendörrung zurückgehend, berechtigt keineswegs, mit GRUPPE, Hdb. 867₄, die Danae der „erlösten Seele“ gleichzusetzen. Die richtige Erklärung bietet Eurip. fr. 898 N[2]: „*ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅτε ξηρὸν πέδον ἄκαρπον αὐχμῷ νότιδος ἐνδεῶς ἔχῃ, ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν κτλ.*“

[3] Hesych „*Ἀκρισίος· Κρόνος παρὰ Φρυξίν*“.

[4] Zeus-*Πρώτος* (vgl. USENER, Sintflutsagen S. 84, der treffend den lakonischen Zeus *Λυκάιος* vergleicht) flüchtet, von seinem Bruder vertrieben, nach Lykien und erobert sein Reich mit Hilfe des Lykierkönigs wieder zurück.

[5] *ΔΑΝΑΗ* (4 + 1 + 13 + 1 + 7 = 26) ist isopsephisch mit *ΖΗΝ*, dem „Siedenden“, der sich dann im befruchtenden *γάμος*, in *Διός*, den Tau- und Regenspender (oben S. 358₀) verwandelt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„ehernen" Himmel;[1] dasselbe Bild, etwas anders gewendet, findet man in der argivischen Sage, wo die kuhgestaltige Erdgöttin Jo — ursprünglich selbst die βοῶπις Ἥρη, zu deren Nebenbuhlerin späte Sagenklitterung sie herabgesetzt hat — durch den hundertäugigen Drachen Argos, in dem Usener den alten Himmelsgott und Eponymen der Argolis erkannt hat, ihrem stiergestaltigen Bräutigam Zeus vorenthalten wird.

Es wird also keine allzukühne Vermutung sein, wenn man eine ähnliche mythische Ausgangssituation auch innerhalb der Urtriade der Pherekydeischen Kosmogonie annimmt: auf der einen Seite Zeus und Chthonie, durch die kosmische φιλία gegenseitig angezogen, auf der andern Seite der zwiegeschlechtige Chronos, selbstgenügsam zeugend, aber doch die Erdgöttin eifersüchtig bewachend, vielleicht in der Art, daß er sie, nach einer geläufigen kosmologischen Vorstellung,[2] mit den neugeschaffenen Stoffen Wasser, Luft, Feuer, wie mit einem dreifachen φραγμός umhegte.[3]

Wie dann Zeus nach der θεῶν μάχη trotzdem zu seiner göttlichen Braut gelangt sein wird, läßt sich unschwer erraten, wenn man sich an das fast allen Märchen vom Kampf gegen den Drachen gemeinsame Motiv erinnert, daß „der König" dem Untiertöter die Herrschaft oder doch „das halbe Königreich" und — „die Hand der Prinzessin" verspricht. Die θεῶν διαδοχία, die Abtretung der Herrschaft des Kronos an Zeus angesichts der übermächtigen Götternot, war sicher in der Theogonie des Pherekydes erwähnt.[4] Nimmt man an, daß auch der Besitz der Erdgöttin dem Kämpfer als Siegeslohn versprochen wurde — ähnlich wie Agamemnon in höchster Not den Achilleus durch Freigabe der Briseïs zum rettenden Eingreifen in den Kampf bewegt — so erklärt

---

[1] Nur das kann unter dem χαλκοῦς θάλαμος der Danae schol. Apoll. Rh. 515, 17; (cf. Sophocl. Antig. 945 „ἐν χαλκοδετοῖς αὐλαῖς"; Apollod. II, 4, 1 „θάλαμον χάλκεον"; cf. Paus. II, 23, 7; Horaz carm. III, 16, 1 „turris ahenea") verstanden werden. Zur Vorstellung vom ehernen oder eisernen Himmel vgl. oben S. 94[4].

[2] Oben S. 485[4], 541, unten S. 549[4].

[3] Eine weitergehende Vermutung wäre, daß sich als äußerste Hülle der von Chronos geschmiedete Himmel (oben S. 440[6]) wie ein eherner θάλαμος um die Chthonië geschlossen habe. Eine solche Vorstellung würde dem orphischen und eranischen Weltei entsprechen, dessen Nichterwähnung in den Zitaten aus Pherekydes doch wahrscheinlich nur Zufall ist. In der bei Plutarch de Isid. 47 (aus Theopomp) zitierten Magierlehre schließt der Schöpfer — ursprünglich also Zrvan — vierundzwanzig Götter in ein Ei ein, das nachmals von Ahriman durchbohrt wird. Etwas Analoges könnte allenfalls auch bei Pherekydes gestanden sein.

[4] Vgl. oben S. 527.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sich aufs einfachste, wieso Maximos am Anfang den *ἔρως*, am Ende vom Lied, nach der Besiegung des Ophiōneus, aber erst den *γάμος* der beiden Götter erwähnt.

So erübrigt nur noch eine annehmbare Vermutung über die Art und Weise, wie Pherekydes diesen schlangenleibigen Götterfeind in seine Fabel eingeführt haben kann, und auf welches von den drei ewigen Urwesen dessen *γένεσις* zurückgeführt worden sein dürfte. Chronos, gegen den sich der Ophionidenaufstand vorzüglich richtet, kann nicht in Betracht kommen, es wäre denn, daß er sich, wie der persische Zrvan,[1] diesen ungeratenen Sohn ahnungslos selbst geboren hätte, was nach dem ganzen Zusammenhang des Berichtes über die Feuer-, Wasser- und Windzeugung wenig wahrscheinlich ist. Ebensowenig hat der Gedanken für sich, daß Zeus den nachher von ihm besiegten Ophioneus erzeugt oder erschaffen habe.

So führen also schon äußere Gründe zu der Annahme, daß die Schlangenfüßler, worauf ja auch ihre Gestalt hinweist,[2] *χθόνιοι δαίμονες* oder — nach der bekannten Volksetymologie[3] der barbarischen Bezeichnung „Giganten“[4] für die schlangenfüßigen, schon auf schwarzfigurigen Vasenbildern dargestellten Götterfeinde — *γηγενεῖς* sind, Ausgeburten der Erde, die sie vor dem *ἱερὸς γάμος*, also natürlich „*ἀτὲρ φιλότητος ἐφιμέρου*“ erzeugt hat. Wieso und warum, wird man wieder am besten aus einer Parallelfabel, und zwar der kilikischen, an der korykischen Höhle haftenden, nach DIETERICHS[5] scharfsinnigem Nachweis noch von dem Verfasser der Johannesapokalypse benützten, mit dem Apollo-

[1] Vgl. oben S. 416 und 530₂. ₃.

[2] Über die Schlange als Symbol der *χθόνιοι* s. außer dem von ROHDE (oben S. 533₀ Z. 15 von unten) beigebrachten noch die von CUMONT, TMCM I, 104₂ gesammelten Zeugnisse. Dazu LEFÉBURE, Le mythe d'Osiris I, 161 über eine „Leben der Erde“ genannte ägyptische Schlangenart. Für die Geltung dieser Anschauung in Kleinasien ist vor allem auf die Antwort des Telmessischen Orakels in Lykien an Krösus (Herod. I, 78) zu verweisen, in der die Schlangen als „Kinder der Erde“ bezeichnet werden. Auch die ältere Litteratur über Pherekydes (STURZ, PRELLER u. a.) vermerkt einstimmig die chthonische Natur des Ophiōneus.

[3] Orph. frag. 44 ABEL p. 166: „*οὓς καλέουσι Γίγαντας ἐπώνυμον ἐν μαχάρεσσιν οὕνεκα γῆς ἐγένοντο κτλ.*“ cf. Deil. FHG II, 18₅ und Hdr. ibid. 39₄₅.

[4] „Gigant“ — man beachte die kleinasiatische Endung -nt — hat keine griechische Etymologie. Ich vermute, daß sie mit den in den Keilschriften so häufig genannten „J-gigi“ (nach freundl. Mitt. HOMMELS sumer. = „Fünf Gigi“; später, wo man die Komposition mit dem sumerischen Numerale nicht mehr verstand, ist häufig von „sieben Jgigi“ die Rede) identisch sind.

[5] Abraxas 120 ff.; vgl. GUNKEL, Schöpfung und Chaos 385 ff. über das babylonische Vorbild der kilikischen Sage.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kult[1] nach Griechenland[2] übertragenen Legende vom drachengestaltigen Götterfeind Typhon[3] erschließen können.

Die älteste Aufzeichnung der Typhonfabel — oder doch ihres losgerissenen Anfangs — bietet nämlich eine ganz eigenartige *γένησις* des Schlangendämons, wie sie gar nicht besser zu den bisher festgestellten mythischen Voraussetzungen bei Pherekydes passen könnte. Ihre Altertümlichkeit ergibt sich ohne weiteres aus ihren, mit den später landläufig gewordenen Vorstellungen der griechischen Mythologie nur schwer zu vereinigenden Grundzügen. Während nämlich bei Apollodor der schreckliche Typhon, begreiflich genug, eine Ausgeburt der Erdtiefe und des Tartaros genannt wird, heißt es im Apollonhymnus,[4] daß ihn die, von den Späteren als lichte Himmelsgöttin verehrte

. . . . Ἥρη[5] *ἔτικτε, χολωσαμένη Διὶ πατρὶ*
οὕνεκ' ἄρα Κρονίδης ἐρικύδεα γείνατ' Ἀθήνην
ἐν κορυφῇ· ἡ δ' αἶψα χολώσατο πότνια Ἥρη".

Zu allen Göttern gewendet, klagt sie über die ihr angetane Schmach[6]

„ὡς ἐμ' ἀτιμάζειν ἄρχει νεφεληγερέτα Ζεὺς
πρῶτος ἐπεί μ' ἄλοχον ποιήσατο κεδν' εἰδυίαν
καὶ νῦν νόσφιν ἐμεῖο τέκε γλαυκῶπιν Ἀθήνην."

Auch sie wird, wie sie dem Zeus droht, nun ein Kind gebären, ohne sich mit Ehebruch zu beflecken, allein, wie er es getan hat; betend zu

[1] Vgl. oben S. 58[1], 155[2] und *„Philol." LXVIII S. 189[200].

[2] Vgl. zu der korykischen Höhle in Kilikien und der gleichnamigen *ἄκρα* in Kreta die korykische Höhle am Parnaß, wo man vom Typhon erzählte, wie er Delphi verwüstet habe (Plut. fac. lun. 30), wo er von der *δράκαινα* — d. h. der schlangengestaltigen Erdgöttin selbst — aufgezogen und von Apollon (M. MAYER, Gig. u. Tit. 218; GRUPPE, Hdb. 1256 f.) getötet worden sein soll.

[3] Nach Strabo XII, 8[19] S. 579 cf. XIII, 4[11] S. 628 lokalisierten einige die Besiegung des Typhon durch „Kadmos" — d. h. den Herrn des Himmelsmantels (cf. oben S. 164 f.) — bei Kelainai in Phrygien, andere verlegten sie nach Lydien in das obere Hermustal, nach Tarsos versetzt den Typhon schol. Luc. III, 225, cf. Dio Chrysost. 33 S. 1[14]. DIND. Aesch. Prom. 351 nennt den Typhon *„Κιλικίων οἰκήτορα ἄντρων"*. cf. Pindar, Pyth. I, 30 ff. über Typhon in der kilikischen Korykosgrotte Apollod. I, 42; Peisandros bei Nonn. Dionys. I, 510. Wenn Apollodor den Kampf des Zeus und Typhon nach Ägypten verlegt, trotzdem aber den Drachen den verstümmelten Gott übers Meer in die kilikische Höhle schleppen läßt, so ist die ungeschickte Harmonisierung mit der ägyptischen Set-Osirisfabel auf der Hand liegend. Die bei Apollodor beschriebene Gestalt — menschlicher Oberleib, Unterleib einer Riesenschlange — stimmt gut zu der Osterburkener Abbildung.

[4] v. 306 ff.

[5] Über ihre chthonische Grundbedeutung s. oben S. 350[3], 351.

[6] 312 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gaia und Uranos greift sie — nach einem bekannten chthonischen Ritus — mit den Händen in die Erde,[1] die gewährend aufbebt, und gebiert nach neun Monaten den ungeheuern Typhon, der um so viel stärker ist als Zeus, wie dieser gewaltiger denn Kronos, der die Götter allesamt vertreibt und demütigt, um endlich erst dem Retterhelden — Apollon oder Kadmos — zu erliegen.[2]

Diese ganze kilikische Fabel muß aufs engste mit dem mithräischen sowohl als auch mit dem pherekydeischen Götterkampfmythus zusammengehangen haben: mit dem einen, weil Typhon nach einer Sonderüberlieferung,[3] genau wie der mithräische Ahriman, aus einem doppelgeschlechtigen Ei[4] hervorgegangen sein soll, das Kronos der Hera gegeben hätte; mit dem andern, weil doch Chthoniē-Gē-Rhē-Hera anscheinend bei Pherekydes von dem zwitterhaften, selbstgenügsam zeugenden Chronos dieselbe Vernachlässigung erfährt, über die sich die Göttin im Apollonhymnus mit Beziehung auf Zeus zu beklagen hat. Die Schlußfolgerung scheint mir sehr nahe zu liegen, daß Hera-Gē auch bei Pherekydes aus *μνησικακία*, in ihrem Groll gegen Chronos, der sie dem liebenden Zeus vorenthält, ohne selbst ihr Verlangen stillen zu wollen oder zu können,[5] parthenogenetisch den schrecklichen Ophioneus und die Ophioniden aus ihrem Schoß heraufsendet. Der wird dann die Herrschaft des Chronos gestürzt und ihn selbst, mit den von ihm erschaffenen Göttern, bis an den Rand der Erde zum Ogēnos gejagt haben. In höchster Not mag dann Chronos dem, wie Achilleus, abseits grollenden Zeus die Herrschaft und die Chthoniē für die Besiegung des Untiers versprochen haben. Der so versöhnte Gott führt dann das Götterheer des Chronos zum entscheidenden Sieg, bändigt die chthonischen Mächte und vollendet die *διακόσμησις* der Welt, indem er die Widerstrebenden in den Raum unter der Erde,[6] den urtiefen Tartaros bannt.

Damit dürfte auch schon die endgültige Verteilung der kosmischen Gewalten über die „Weltwinkel" des Heptamychos hin gegeben sein: in der Unterwelt wohnen die Ophionidenungeheuer, bewacht von den Töchtern des Nordwinds, woraus wohl geschlossen werden darf, daß der Eingang zur Unterwelt wie bei Homer im äußersten Norden gedacht

[1] v. 326—333.

[2] Der Schluß des Typhonmythus ist bekanntlich im Apollonhymnus durch die parallel laufende Pythonfabel verdeckt.

[3] Eustath. Ilias I p. 345; Schol. B 783 BL.

[4] Vgl. oben S. 411$_0$ das „*κύον καὶ κυούμενον ἄρρεν*" der Orphiker und der Rabbinen.

[5] Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß auch Agamemnon, dessen Verhältnis zu Achilleus und Briseis (oben S. 545) hier verglichen werden konnte, nach *I* 133 die dem Helden vorenthaltene Geliebte nicht berührt.

[6] „*κείνης δὲ μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρίη μοῖρα*" Diels FVS^2 p. 509 Z. 17 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

war. Die Sieger im Kampf, Zas und Chronos, als Sonne[1] und Mond, besetzen dem Vertrag gemäß das ätherische Lichtreich des Himmels,[2] die Erde schenkt Zeus der Chthoniē. Zwischen Erde und Himmel werden sich die drei Scharen von Elementargeistern einzureihen haben, zu unterst wohl die Gewässer, darüber hinbrausend die Luft- und Windgeister, zu oberst das pythagoreische „πῦρ περιέχον" des Philolaos,[3] die ihrer Natur nach stets aufwärts strebenden Feuergeister,[4] die der Kosmologe vielleicht in den über den Himmel hin verstreuten Sternfunken[5] und in den Blitzen[6] verkörpert sah. Sechs Weltenräume sind also ausgefüllt: von unten nach oben gezählt, der Tartaros, die Erde, der Wasser-, der Luft- und der Feuerraum, zu oberst der Himmel des Zas und Chronos.



Die Welt als Siebenwinkel.
Rekonstruktion des pherekydeischen „Heptamychos".[7]

---

[1] Hierher wird man die bei Euseb. praep. ev. XV, 23, 7 überlieferte Nachricht zu ziehen haben, daß die „Pythagoräer" die Sonne als glasartige Scheibe (δίσκος) bezeichnet haben. Das gehört zur altorphischen, vielleicht auch pherekydeischen Anschauung vom Zeus-Helios-Diskos (o. S. 363, cf. 367). Sehr bald müssen dann die Pythagoräer zu der Stob. I, 526 bezeugten, unorientalischen Einsicht „σφαιροειδῆ τὸν ἥλιον" vorgedrungen sein.

[2] „ἔχειν τὸν οὐρανόν" oben S. 533 Z. 1. Vgl. fr. orph. 104; ABEL p. 192 „δεδήλωκεν ὁ θεολόγος τὸν μὲν Κρόνον καταλαμβάνειν τὸν οὐράνιον Ὄλυμπον κἀκεῖ θρονισθέντα βασιλεύειν".

[3] Stob. ecl. I, 488 DIELS FVS[2] p. 237 Z. 16.

[4] Zur Anordnung der Elemente übereinander vgl. Aristot. Meteor. A 4, 341 p. 1: „πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐστι τὸ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὃ λέγομεν πῦρ . . ὑπὸ δὲ ταύτην τὴν φύσιν ἀήρ. δεῖ δὲ νοῆσαι οἷον ὑπέκκαυμα τοῦτο, ὃ νῦν εἴπομεν πῦρ περιτετάχθαι τῆς περὶ τὴν γῆν σφαίρας ἔσχατον;" ibid. B 2, 354 p. 24: „τοῦ γὰρ ὕδατος περὶ τὴν γῆν περιτεταμένου, καθάπερ περὶ τοῦτο ἡ τοῦ ἀέρος σφαῖρα καὶ περὶ ταύτην ἡ λεγομένη πυρός."

[5] cf. Aet. bei DIELS FVS[2] p. 19 Z. 36 „Ἀναξιμένης πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἄστρων." Daß dabei die Sterne unterhalb von Mond und Sonne gedacht sein müßten, würde gerade wieder eranischer Anschauung (o. S. 91$_0$), aber auch der ältesten jonischen Vorstellung (Anaximandros, Metrodor von Chios und Krates, a. o. S. 90$_3$ a. O.) gut entsprechen. Zur Auffassung der einäugigen Kyklopen als Gestirngeister ist die κύκλωπος Σελήνη bei Parmenides fr. 10$_4$ zu vergleichen und zu bedenken, daß die Alten (o. S. 457$_5$) selbst neben den „mauerbauenden" und „menschenfressenden" auch „himmlische" Kyklopen unterschieden.

[6] Vgl. DEUSSEN, Gesch. d. Phil.[2] I, 1 S. 108 über die klassische Stelle Ṛgveda I, 164$_{1-3}$, wo das Himmelsfeuer — Sonne und Sterne —, das Blitzfeuer, und das irdische Opferfeuer als eine mystische Einheit aufgefaßt wird. Den sieben Opferflammen des Rituals entsprechen sieben himmlische Firmamentfeuer, die vielleicht in den sieben Altarflammen des Mithrasreliefs der Casa Zeni und anderer verwandter Exemplare wieder erkannt werden dürfen.

[7] Erschlossenes in [ ].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

So bleibt nur noch ein siebenter *μύχος* für das Göttergeschlecht, das aus dem *γάμος* des Zeus und der Chthonie hervorgehen soll — zweifelsohne der höchste in die Lichtwelt hineinragende Gipfel der Erde, der sagenumwobene Olympos, der auch bei den Pythagoräern als kosmischer Ort vom Himmel scharf unterschieden wurde.[1] Auf dem bauen „sie" — d. h., wie oben[2] vermutet wurde, die Kyklopen — dem Zeus die ragenden Hallen, die die göttlichen Sprossen seines Ehebundes, die *θεοὶ ὀλύμπιοι*, nach hellenischem Glauben bewohnen werden;[3] alle Geräte, ja

---

[1] Philolaos a. o. S. 549[3] a. O. Z. 20 ff. unterscheidet den höchsten Ort unvermischter Reinheit der Elemente, also die äußerste Welt des Umkreises, in der die Stoffe nach Pherekydes noch „in den fünf Winkeln gesondert" sind (oben S. 506[8]), den er „Olympos" nennt (vgl. vielleicht nach ZELLERS [I[5], 440[1], 572[1]] Vorgang den *ὄλυμπος ἔσχατος* bei Parmen. FVS[3] p. 123 Nr. 11 v. 6 f.), darunter die Sternsphären einschließlich der Sonnen- und Mondbahn, was er *κόσμος* — d. h. ursprünglich das kosmische Kleid bezw. den kosmischen Gürtel (oben S. 164 f.) — nennt, darunter den sublunaren Himmel der Vergänglichkeit, den er als *οὐρανός* einführt; „*καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίγνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν*, (so ist zu interpungieren!) *τὴν ἀρετὴν τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην*" = „im Reich der himmlischen Ordnung herrsche die Weisheit, im Reich des Werdenden die Unordnung, das eine die vollkommene Tugend, das andere die noch unvollkommene", wozu die kabbalistische Bezeichnung der obersten Sphäre „Krone" („kether" o. S. 31[3]; vgl. KNORR VON ROSENROTH, Cabbala denudata I, 55 ff., wo die „Krone" dem *'avir-aiθήρ* gleichgesetzt wird; Sohar III, 288 B trad. KARPPE p. 370 „la couronne superieure est en haut, d'elles se forment toutes les couronnes" כתר עלאה לעילא דמת עטרין ביה כל עטרין zu Parmenides Lehre von den *στεφάναι* DIELS FVS[2] p. 111, 5, 8) als „Chokmah" = „Weisheit" (cf. oben S. 479[0]) zu vergleichen ist. Die eigentümliche Tatsache, daß nicht der der Erde benachbarte Weltenort „Olymp" heißt, wie man es nach der mythischen Vorstellung von der Götterwohnung auf dem höchsten Berggipfel der Erde erwarten würde, wird sich daraus erklären, daß man ursprünglich gegenüber dem irdischen Olymp einen *οὐράνιος Ὄλυμπος* (oben S. 549[2]) annahm, ähnlich wie man (oben S. 215[7]) ein himmlisches und ein irdisches Paradies unterschied.

[2] S. 457.

[3] Vgl. als eranisches Gegenstück Yašt *X* 50 wonach Maçda, der selbst im Lichtland Garodemana über den Sternen, dem Mond und der Sonne wohnt, dem Mithra, dem Mittler zwischen der oberen und der unteren Welt auf dem Haraberezaiti-Berg, dessen Spitze ins Lichtland hineinragt (Bundahesh c. 12) einen Palast baut. Ramayana IV, 53 baut Tvaštar für Varuna eine Burg auf dem Berg des Sonnenuntergangs. Sieben himmlische Baumeister bauen ein himmlisches Haus für Osiris (BRUGSCH, Rel. Myth. S. 298). Zu dem germanischen Mythus von dem betrogenen Riesenschmied in Gylfaginning, der den Åsen die Burg baut, wird als griechische Parallele der Trug des Laomedon gegen Poseidon und Apollon, die ihm die Mauer bauen, angeführt. Besser vergleicht man der Tötung des Riesen Smidr durch Thor, den Mythus von Apollon, der den Erbauern seines Tempels Trophonios und Agamedes zum Lohn in der siebenten Nacht „einen sanften Tod sendet" (Plut. de consol. ad Apoll. 14; Cic. Tusc. I, 47, 114). Die olympischen Götterpaläste sind nach Homer bekanntlich von Hephaistos erbaut.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

selbst die Diener und Dienerinnen, die zu den ragenden Hallen gehören, verfertigen ihm die kunstreichen Schmiede. Wahrscheinlich hat man unter den *θεράποντας* und *θεράπαινας*, die sie „*αὐτῷ ποιοῦσι*", kunstreiche Automaten zu verstehen, ähnlich den wandelnden Dreifüßen und den geschmiedeten Mägden des Hephaistos —, ein hübscher Zug, den der *θεολόγος* Pherekydes aus dem Epos übernommen haben wird, um das Problem zu lösen, den Göttern eine stets bereite Dienerschaft für den olympischen Haushalt an die Seite zu stellen, ohne verknechtete Götter oder göttliche Sklaven annehmen zu müssen; — ein mythisches Exempel zu der berühmten Theorie des Aristoteles, daß man Sklaven erst dann entbehren werde können, wenn ihre Verrichtungen von Maschinen übernommen sein würden.

Nachdem nun all das fertig ist, rüsten „sie" das Hochzeitsfest des Zeus und der Chthoniē, aus dem die neue Göttersippe hervorgehen soll. So gewiß man im allgemeinen annehmen muß, daß die Theogonie mit diesem Schritt auf das vertraute Gebiet irgendeiner echt griechischen Göttergenealogie hinübergeglitten sein wird, so viel würde man darum geben, im einzelnen zu wissen, welche Götter und in welcher Reihenfolge und Ausdeutung sie genannt waren; ob etwa zunächst Hermes bezw. Apollon, Aphrodite und Ares die, möglicherweise durch Zas als Juppiter und Sonne, Chronos als Mond und Kronos-Saturn schon eröffnete Liste der Planetengottheiten abschlossen, was gut zu dem astrologischen Charakter der Symbole Heptamychos und Pentemychos stimmen würde; ob Hestia, der Weltmittelpunkt der Pythagoräer, oder Dionysos, der Hauptgott der Orphiker genannt war,[1] u. s. w., u. s. w.; allein das alles ist nicht zu erraten.

Dagegen läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit vermuten, daß dem *ἱερὸς γάμος* der beiden Urwesen bei Pherekydes nicht nur die Götter im Olymp, sondern auch alle Lebewesen der Erde entsprossen sein werden, ähnlich wie es im „Chrysippos" des Euripides[2] heißt:

[1] Wenn die Zerreißung des Dionysos, wie in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker, den Schluß bildete, würde man verstehen, wieso Pherekydes bei Aponius (nach Porphyr? DIELS) FVS[2] p. 506 bezeugen soll, daß die Heidengötter „turpiter natos" (bezieht sich auf den unsauberen Mythus vom kosmischen Sperma) . . „dedecorosius mortuos esse". Natürlich kann sich das auch auf den Tod irgend eines Gottes vom Attis-Adonistypus beziehen. Jedenfalls ist es bemerkenswert, daß, wie Anaximander (DIELS FVS[2] p. 15 Z. 28), so auch Ph. sterbliche Götter, ganz nach der Anschauung der volkstümlichen Mythen vom Göttertod, zugelassen hat.

[2] fr. 839 N[2] ∾ DIELS FVS[2] p. 312 Nr. 112 Nr. 39 ff; cf. fr. 898$_7$ ff. N[2] und fr. 484$_2$: „*ὡς Οὐρανός τε Γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία || ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα || τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος || δένδρη, πετεινά, θῆρας, οἷς θ' ἅλμη τρέφει || γένος τε θνητῶν.* Ähnlich

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„*Γαῖα μεγίστη*[1] *καὶ Διὸς Αἰθήρ*[2]
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ[3]
ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
παραδεξαμένη[4] *τίκτει θνητούς*[5]

Lucrez. de nat. rer. 992 ff.: „omnibus ille idem pater est unde alma liquentis || umoris guttas mater cum terra recepit || feto parit nitidas fruges arbustaque laeta || et genus humanum".

[1] Vgl. oben S. 360$_6$ und 377$_1$.

[2] cf. Eurip. fr. 877 N^2 „*Αἰθὴρ . . Ζεὺς ὃς ἀνθρώποις ὀνομάζεται*"; fr. 1023 N^2: „*Αἰθέρα καὶ γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω*".

[3] Vgl. das orphische Fragm.: „*Δία παγγενέτην βιοδώτορα θνητῶν*", oben S. 357$_2$. Dazu S. 382$_0$ über die Menschen als *γενεὴ τροχάουσα* der großen Göttin. Als persische Parallele s. SBE XVIII, 401 Dînkard III, 82 (WEST) „the daughter of himself, Ormuzd the father of all, was Spendarmad the earth . . . and from her he created the male Gâyâmard . . the first man". Vgl. ibid. p. 415 die Stelle aus den Rivayets über das erotische Symplegma des Ormuzd mit Spendarmad der „Mutter der Kreaturen". Dazu Sohar II fol. 55a trad. KARPPE a. a. O. p. 431: „Dieu pour créer l'homme, s'unit à la terre comme à une epouse". Der Ursprung dieser Vorstellung, daß der Mensch aus dem Liebesbund des Himmels und der Erde entspringt, ist ganz durchsichtig. Am Anfang steht der alte, auf Befruchtung der Erde abzielende Analogiezauber der *μῖξις* in der Ackerfurche. FRAZER hat aus dem Mythenbilde der göttlichen Dirne scharfsinnig den Schluß gezogen, daß der Ritus älter ist als die Ehe. Daher bleibt er auch nach der Institution des *ἱερὸς γάμος* die bestimmende Vorstellung der Eheschließungszeremonie (vgl. oben S. 353$_2$ über die Weihung der Ehen an Himmel und Erde). Der Bräutigam stellt im immer neu wiederholten *δρώμενον* den Himmel dar, die Braut die Erde. Vor der Priesterin der Thesmophoros Demeter wird die Ehe geschlossen „zur Erackerung echtgeborener Kinder". Auf die Zeremonie der im Namen des Himmels und der Erde geschlossenen Ehe beruft sich der orphische Myste, wenn er auf dem Goldplättchen von Petelia DIELS FVS^2 p. 480 Z. 14 f. den Jenseitswächtern zuruft „*Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος | αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον*" (vgl. die vedische Formel „le ciel est mon père, ma mère est cette grande terre" A. BERGAIGNE, Rel. védique I$_1$, 64; cf. Ṛgveda XII, 1, 12 „the earth is the mother, and I am the son of the earth. Paryana is the father etc." MUIR, Orig. Skr. texts V, 23). Hierogamie, Anthropologie und Eschatologie der menschlichen Seele, die in dem Chrysipposfragment und wahrscheinlich auch bei Pherekydes miteinander verknüpft sind, stehen also in einem innern, wesenhaften Zusammenhang.

[4] cf. Augustin de civ. dei IV$_{11}$ „Juppiter terram tamquam conjugem eandemque matrem fecundis imbribus fetat"; Lucret., de rer. nat. 992 (oben Anm. 0); Virg. Georg. II, 325: „tum pater omnipotens fecundis imbribus aether || conjugis in gremium laetae descendit etc."

[5] Vgl. dazu die verschiedenen Autochthonensagen, wonach die ersten Menschen aus der Erde hervorgewachsen wären, in dem von WILAMOWITZ als eine Prosapredigt erwiesenen Pseudo-Pindar-Fragm. BERGK, Poetae lyr. Graec. III, 713 bei Hippolytus phil. 134$_{90}$ DUNCKER-SCHNEIDEWIN. Andre Zeugnisse bei GRUPPE, Hdb. 439$_1$; PRELLER, Die Vorstellungen der Alten über den Ursprung des Menschengeschlechts, „Philologus" B. VII, 1852, p. 1—60.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τε θηρῶν[1]
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων[2] νενόμισται·
χωρεῖ δ' οπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον
θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων
διακρινόμενον[3] δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Denn genau die hier mitgeteilte Eschatologie ist für Pherekydes durch die neue, von HARNACK ans Tageslicht gezogene Stelle des Aponius[4] bezeugt: „Ferecides autem vocabulo[5] animam hominis prior omnibus immortalem auditoribus suis tradidisse docetur,[6] et eam esse vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum, alterum credidit terrenis seminibus comparatum". Der Vergleich der beiden Stellen lehrt nicht nur, in welchen Zusammenhang bei Pherekydes derartige Betrachtungen eingeordnet gewesen sein dürften, sondern gestattet

[1] Vgl. oben S. 552₃ Spendarmât als „Mutter der Kreaturen"; griechisch entspricht die Göttermutter als *πότνια θήρων*. cf. Epicharm des Ennius DIELS FVS³ p. 97 Z. 17 ff. Nr. 52 „.. terra mater, haec enim terris gentis omns peperit et resumit denuo, quae .. dat cibaria". Vgl. über euripideische Anklänge an Epicharm schon v. WILAMOWITZ, Eurip. Herakl. I, 29.

[2] Man beachte die bezeichnende Zusammenstellung der Epiklesen „*Μεγίστη*" und „*Μήτηρ πάντων*".

[3] Dieser Ausdruck und das Folgende hat seine Färbung von Anaxagoras her empfangen; vgl. DIELS a. o. S. 551₂ a. O. und FVS³ p. 321 Z. 3 f. „*καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν* (sc. *οἱ Ἕλληνες*) *τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι*" nach dem Vorgang von ROHDE, Psyche⁴ II, 255₃.

[4] DIELS FVS³ p. 505 Z. 34 ff. (Aponius, comm. in Cantic. Cant. V, 95).

[5] Vgl. ibid. Z. 29 f.: „in priore enim «filiarum Jerusalem adiuratione caprearum et cervorum» (Cantic. 3₅.₁; „in priore", weil dieselbe „adiuratio" 5₈ und 8₄ wiederkehrt) „personas Thalesianae et Pherecydensis philosophiae intellegi diximus" .. de quibus Thales nomine" (d. h. „die Thales genannte 'persona'") „initium omnium rerum aquam in suo se dogmate pronuntiavit . . . „Ferecides autem vocabulo" — d. h. „die Pherecydes genannte Person aber" u.s.f.

[6] Vgl. Cicero, Tusc. I₁₆, 38 (aus Poseidonios) DIELS FVS³ p. 505 Z. 24 „quod litteris exstet, Ph. Syrius primum dixit animos esse hominum sempiternos" und die aus dieser Stelle geflossenen, etwas erweiterten Zeugnisse Lactant. inst. div VII, 7 p. 79 FR.: „Quod tenue atque subtile id vero esse individuum, ac domicilio corporis velut carcere liberatum ad coelum et ad naturam suam pervolare; in eadem sententia quoque ante Platonem fuit Pythagoras huiusque praeceptor Pherecydes, quem Cicero tradit primum de immortalitate animarum disputavisse"; Augustin. c. Acad. III c. 17; id. epist. 137 c. 12; Martian. Cap. de nupt. Phil. et Merc. II, 142 p. 41 EYSSENHARDT.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

auch noch den bei Aponius bloß angeschlagenen Gedanken durchzuführen: was der Mensch von seiner Mutter Erde her hat, muß, uraltem Volksglauben gemäß, zu ihr zurückkehren, was aber vom väterlichen Lichtglanz des Himmels herstammt, kehrt wieder zum Himmel zurück.[1] Im Zusammenhang mit diesen Vorstellungen muß dann auch bei Pherekydes[2] von der Herkunft und der Rückreise der Seelen durch die aufeinanderfolgenden „Weltwinkel" (*μυχοί*) — Aetherhimmel, Feuerreich, Luftraum, Wasserflut, Olymp, Erde, Tartarus[3] — hindurch die Rede gewesen sein. Klüfte und Spalten, wie in den zweifellos durch die angeführte Stelle mitbestimmten Visionen Swedenborgs,[4] da und dort durch Türen und Pforten[5] verschlossen, müssen auf diesem Irrweg durch die Weltenräume durchzogen werden. „Gruben" („*βόθροι*")[5] führen hinab in die unbewegten, finstern Tiefen der Erde zu der *ταρταρίη μοῖρα*, „Höhlen" („*ἄντρα*"), wohl in den himmelanragenden Olymp stollenartig hineingetrieben und irrgangartig verzweigt zu denken, führen aufwärts durch die *οἰκεῖοι τόποι* der Elemente des Entstehens und Vergehens zum wandellos ewigen Licht des Himmels: der *ὁδὸς ἄνω* und der *ὁδὸς κάτω* — um einen herakliteischen Ausdruck zu gebrauchen — schließen sich zum orphischen „Kreislauf des Werdens"[6] zusammen, wie ihn der scheintote

---

[1] Vgl. den orphischen Vers „*ψυχὴ δ'ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται*" bei Vettius Valens, KROLL, Rh. Mus. LII 1897 339 f. Dazu Virg. Aen. 6$_{724}$ und oben S. 552$_3$: „*αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον*" als Ausspruch der Seele.

[2] cf. Porphyr. de autro nymph. 3[1] DIELS FVS[2] p. 509 Z. 25 ff. Nr. 6: „*τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις*".

[3] Vgl. das Schema oben S. 549.

[4] Vgl. oben S. 55$_0$.

[5] Ich erinnere an die Scheintüren im Jenseits in ägyptischen Grabkammern und auf römischen Sarkophagen, ebenso in phrygischen Felsenskulpturen — eine solche Tür ist auch in Delphi erhalten; endlich vgl. oben S. 300$_1$ die *ἑπτάπυλος κλίμαξ* der Mithriasten. Einzelne Belege zur Vorstellung von Höllen- und Himmelstüren sind wohl überflüssig. Gemauerte Gruben in den Mithräen s. TMCM II, 244 Fig. 77 cf. I, 63.

[6] Wenn Erde und Himmel als gemeinsame Eltern aller Kreaturen gelten — wie in der angeführten Stelle aus dem „Chrysipp" — so ist es durchaus denkbar, daß die Seelen bei ihrer Wanderung durch die Körper, dem alten überall nachweisbaren Glauben an Seelentiere zufolge, auch in Tierkörper geraten. Es besteht daher kein Anlaß an der Nachricht des Suidas DIELS FVS[2] p. 5042. 29 „*καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι*" zu zweifeln; andrerseits ist natürlich nicht auszumachen, ob nicht in irgend einem Stadium der Überlieferung eine Nachricht über die zweifellos bei Pherekydes behandelte Wanderung der Seelen durch die Weltwinkel hindurch in dem Sinn mißverstanden worden ist, er habe die *μετενσωμάτωσις* gelehrt. Im allgemeinen vgl. aber oben S. 503 über den notwendigen inneren Zusammenhang des Zrvanismus mit der Lehre vom Kreislauf der Geburten.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Er bei Platon[1] als Jenseitsbote der Menschheit mit anzusehen gewürdigt wird. Die Vorstellung einer solchen Wiederauflösung des Einzelwesens in seine kosmischen Bestandteile und einer Wiedervereinigung mit dem All entspricht durchaus altarischen, in den Veden und im Avesta[2] nachweisbaren Anschauungen und kommt tatsächlich auch in einer, etwas weniger einfachen Form wie bei Pherekydes auch in der zrvanitischen Kosmogonie des Ulema-i-Islam[3] vor.

Überaus auffallend ist nur — besonders bei einem Vergleich mit der ganz gleichsinnigen orphischen Jenseitslehre bei Epicharm,[4] Euripides[5]

---

[1] Res publ. 614 CD „*ἀφικνεῖσθαί σφας εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δύ' εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρύ . . . ὁρᾶν δὴ ταύτῃ μὲν καθ' ἑκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχάς . . κατὰ δὲ τὸ ἑτέρω ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς αὐχμοῦ τε καὶ κονέως, ἐκ δὲ τοῦ ἑτέρου καταβαίνειν ἑτέρας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαράς*“ *κτλ.*

[2] Vgl. DARMESTETER, Zend-Avesta I 187 SBE IV.

[3] trad. BLOCHET a. a. O. p. 46 cf. 44 „on dit, quand une personne meurt où qu'on la tue. le vent qui est en elle, se réunit au vent, la terre qui est en elle à la terre, l'eau q. e. e. e. à l'eau, le feu q. e. e. e. au feu et l'âme va réjoindre le Frôhar“ (= Weltseele und Aether zugleich). In allen semitischen Quellen würde man vergebens nach einer solchen pantheistischen Eschatologie suchen. Dagegen ist es den Indern (z. B. im Râmâyana) ganz geläufig, von einem Verstorbenen zu sagen: „pañçatvaṃ gataḥ“ etc. „in die Fünfheit — sc. der Elemente — eingehen“. (Vgl. LEOP. v. SCHRÖDER, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1889 p. 63.)

[4] DIELS FVS[2] p. 93 Z. 1 f. Nr. 9 „*συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν | γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν*“. Vgl. Epich. des Ennius FVS[2] p. 97 Z. 7 „terra corpus est at mentis ignis est“ cf. Z. 13 Nr. 50 „idem solem isque totus mentis est“ mit der gebräuchlichen Gleichung *πῦρ = αἰθήρ*. Das sophistisch paradoxe, von DIELS als unecht verzeichnete, diese Lehre parodierende Epigramm (FVS[2] p. 100 Nr. 64 Z. 5). „*εἰμὶ νεκρός· νεκρὸς δὲ κόπρος, γῆ δ' ἡ κόπρος ἐστίν· | εἰ δ' ἡ γῆ θεός ἐστ', οὐ νεκρός, ἀλλὰ θεός*“, ist wichtig, weil die Berufung auf die Erde als Göttin wieder auf die Ableitung der menschlichen Doppelnatur aus dem *ἱερὸς γάμος* hinweist. Vgl. endlich den Epicharm (fr. inc. p. 257 LOR.) zugeschriebenen Spruch, die Frommen würden im Tode kein Übel erleiden, ihr Geist (*πνεῦμα*) werde dauernd im „Himmel“ verweilen. Siehe ROHDE, Psyche[4] II, 258 f. Die orphische Grundlage der Epicharmischen Weltanschauung ergibt sich durch den Vergleich des menandrischen Zeugnisses (FVS[2] p. 92 Z. 2[3] ff. Nr. 8, die zit. Übersetzung GOMPERZ, Griech. Denk. II[2] 328) „die Götter Epicharms sind Sonne, Mond“, „die Sterne Feuer, Wasser, Erde, Luft“ mit der oben S. 535[4] angeführten Aufzählung der Götter bei denen die Orphiker zu schwören pflegten (*Πῦρ, ὕδωρ, Γαῖα, Οὐρανός, Σελήνη, Ἥλιος, Φάνης, Νύξ*) und dem oben S. 535 wiederhergestellten System des Pherekydes.

[5] Vgl. zu den oben zit. Versen aus dem „Chrysippos“ noch Hel. 1013 „*ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει ἀθανάτων, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών*“; Suppl. 1148 „*αἰθὴρ ἔχει νιν*“ (den Verstorbenen) „*ἤδη κτλ.*“ El. 59 sucht den toten Vater im Aether. Ein Sterbender „*πνεῦμ' ἀφεὶς εἰς αἰθέρα*“ fr. 971. Suppl. 532—537 ist dem Epicharm nachgeahmt. Vgl. Rohde a. a. O. 254 ff. Die im Chrysipp als Grundlage dieser

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und einer Reihe von Grabschriften, die mit dem 5. Jahrhundert v. Chr. in Attika einsetzen[1] — daß sich Pherekydes nicht zu der gewöhnlichen Anschauung von einem Erdleib[2] und einer himmlischen Licht- oder Feuerseele[3] als Bestandteilen des Menschen bekannt, sondern vielmehr eine Dreiteilung,[4] anders ausgedrückt eine ausgesprochene Zweiseelentheorie[5] gelehrt haben sollte.

Die Annahme liegt nahe, daß entweder die spätantike Quelle des Aponius die einfachere, mit Euripides und Epicharm übereinstimmende Anthropologie des Pherekydes durch Einführung der bisher als platonisch angesehenen Zweiteilung der Seele kompliziert hat, oder daß überhaupt das schöne Latein des Aponius anders zu verstehen ist; nämlich etwa so: „animam . . esse vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum" („und einzig und allein der Geist komme uns vom Himmel zu") alterum (sc. corpus) terrenis seminibus comparatum".

Vorstellung erwähnte Vorstellung von der Hierogamie des Himmels und der Erde ergänzt sich mit fr. 484 „*ὡς οὐρανός τε γαῖα τ'ἠν μορφὴ μία*" zu der bei Athenagoras (oben S. 398$_9$ cf. 421$_1$) zitierten orphischen Legende, wonach Himmel und Erde sich wieder vereinigen, nachdem sie durch Spaltung aus den beiden Hälften des Weltalls entstanden sind.

[1] Das ältere Beispiel ist die Grabschrift der 432 vor Potidäa gefallenen Athener: „*αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθὼν κτλ.*" CIA 442. Spätere Beispiele sammelt Rohde a. a. O. II^4, 384$_2$ und GRUPPE, Hdb. 1035$_1$.

[2] Schon bei Homer (*Ω* 54) heißt der leblose Leichnam „*κωφὴ γαῖα*" (vgl. Empedocl. fr. 148 DIELS FVS^2 p. 216 Z. 9 „*ἀμφιβρότην χθόνα*"; Eurip. fr. 532, 757$_b$). Daß eine alte Volksvorstellung vorliegt, ergibt sich aus der Sprachverwandtschaft, von Bezeichnungen wie homo-humus in den arischen (vgl. darüber KRETSCHMER, a. d. Anomia, 1890 S. 20) „adam" und „adamah" in semitischen Sprachen nicht weniger, wie aus der Schöpfungssage der Genesis.

[3] Über die Seele als Licht vgl. die Stellen bei BÖTTICHER „Philolog." XXV, 1807 S. 27 ff.; über die u. a. bei Heraklit gelehrte Feuernatur der Seele in den Orac. chald. s. KROLL, Rhein. Mus. L 1895 S. 638. Dieselbe Lehre in den Veden bei OLDENBERG, Rel. d. Ved. 121$_2$. Germanische Parallelen bei GRIMM DM II^2, 868 ff. Aus Erde und Feuer bildet Prometheus die Menschen nach Protagoras (Plato, Prot. XI, 320 D; cf. Myth. Vat. I, 189). Orph. hymn. 66$_9$ heißt es vom Feuergott Hephaistos, er wohne in den Leibern der Menschen. Vgl. die stoische Doktrin bei Korn. 2 S. 8 Os. mit den Parallelstellen und den gnostischen *σπινθὴρ ζωῆς* in der Anthropogonie des Saturnin von Antiochia bei Iren. I$_{18}$.

[4] Vgl. Plutarch de fac. lun. 28 p. 943 A ff. „*τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ορθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνων σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται· μόριον γὰρ εἶναι πῶς τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν . . . νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θειότερον*".

[5] Oben S. 553 „unum nobis de coelo spiritum" — ein Geist sei uns vom Himmel — „alterum" — ein andrer sc. Geist — „. . . terrenis seminibus comparatum".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bedenkt man freilich, daß nach einer scharfsinnigen, von ROHDE[1] nur in unwesentlichen Einzelheiten bekämpften Aufstellung von GOMPERZ[2] schon bei Homer der *θυμός*, die „Rauchseele“[3] des warmen, dampfenden Blutes, die sich beim Tode des Menschen verflüchtigt, scharf unterschieden war von der im Hades weiterbestehenden Hauchseele *ψυχή*, daß der Glaube an eine Mehrheit von Seelen im einzelnen Menschen bei Naturvölkern[4] weit verbreitet ist, daß endlich auch im Avesta[5] und in der gnostischen „Pistis Sophia“[6] fünf Seelenkräfte des Menschen unterschieden werden, so wird man die Möglichkeit nicht von der Hand weisen können, daß schon Pherekydes, lange vor Plato die Seele als ein Zweigespann[7] von widerstreitenden Geistern bezeichnet hat, von denen der eine, der warmfeurige *θυμός* dem göttlichen Lebensspender Äther zustrebt,[8] während die durch den Anklang an *ψυχρός* als feuchtkalt bezeichnete *ψυχή*[9] zur mütterlichen Erde herabzusinken trachtet. Daß der Gnostiker Isidor, der Sohn des Basileides, aus dem Clemens von Alexandria das Pherekydeszitat von der *ὑπόπτερος δρῦς* und dem gestickten *φᾶρος* entnommen hat, eine Schrift *„περὶ προσφυοῦς ψυχῆς“* „über die (sc. an den *νοῦς*) angewachsene Seele“ verfaßt hat,[10] mehr noch der Umstand, daß Diogenes Laertius[11] dem Pythagoras eine ganz ähnliche, ja vielleicht dieselbe Seelenlehre zuschreibt, wie Aponius

[1] Psyche[4] I, 45$_1$; II, 142$_2$ nähert sich wieder stark dem von GOMPERZ behaupteten.

[2] Griech. Denker[2] I, 200 anschließend an Ausführungen ALFRED V. KREMERS in den Sitz.-Ber. Wien. Akad. phil.-hist. Kl. 1889 S. 53.

[3] Das Wort *θυμός* ist nach GOMPERZ a. a. O. identisch mit dem lat. fumus, skr. dhumás, altslav. dymŭ etc.

[4] J. G. MÜLLER, Amerik. Urreligionen 66, 207 f.; TYLOR, Primit. culture I, 392 f.

[5] GEIGER, Ostiranische Kultur 298 ff. vgl. oben S. 255$_2$ f.

[6] c. 111 S. 182 ed. SCHWARTZE. Analoge altägyptische Vorstellungen über eine Mehrheit von Seelenwesen im Einzelmenschen bei BUDGE, The Gods of the Egyptians, London, 1904, I S. 299 f.

[7] Dieselbe Vorstellung — die Seele als geflügelter Wagen (merkaba) zu Gott auf- und wieder herabsteigend — findet man in Abu Ezras Komm. zu Deut. 32$_1$ u. Exod. 19$_{20}$$_1$, ohne daß sich sagen ließe, ob er aus einer von Plato abhängigen oder aus einer orientalischen Quelle schöpft, deren Vorbild dem von Plato benützten Orphiker vorgelegen ist.

[8] Vgl. *„θυμὸν . . αἰθὴρ λαμπρὸς ἔχει“*, 61. Grabschrift des Ps.-Aristotelischen Peplos. In dem entsprechenden Epigramm KAIBEL 41 steht *„ψυχήν“*.

[9] Heraklit fr. 117 f., DIELS FVS[2] p. 78 Z. 12 f. cf. fr. 77 p. 73 Z. 14 f. (oben S. 489$_2$), würde dann in einer seinem allgemeinen Relativismus gut entsprechenden Weise die feuchtkalte und die warmtrockene Seele als Zustände einer einzigen *ψυχή* aufgefaßt haben.

[10] Clem. Alex. Strom. II, 20. 113; vgl. die Zitate aus Valentinos ib. § 114.

[11] VIII, 25: Pythagoras lehre *„εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος· διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς. ἀθάνατον τε εἶναι αὐτὴν ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπεσπάσθαι ἀθάνατόν ἐστιν.“*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Pherekydes,[1] würde ganz entschieden zugunsten dieser Annahme sprechen.

Wenn Pherekydes als erster gelehrt hat, daß die Seelen „ewig",[2] d. h. nicht etwa unsterblich, denn das sind sie ja schon bei Homer, sondern anfangs- und endlos sind, so daß Geburt und Tod nur einen Ortswechsel im Weltall bedeutet, so würde dazu die angestrebte Wiedervereinigung mit den beiden ewigen und anfangslosen Urprinzipien *Αἰθήρ* und *Γῆ*[3] sehr gut

---

D. h., das „Lebensprinzip" (*ζωή*) das mit dem Tode erlischt, sei mit der unsterblichen, vom ewigen Aether herstammenden Seele nicht identisch.

[1] Die Übereinstimmung der Schlagworte bei Aponius und Diogenes ist ganz auffällig. Sollte vielleicht gar zu lesen sein: „Pherecydes . . . animam hominis prior omnibus immortalem . . tradidisse docetur, et eam ⟨non⟩ esse (= *διαφέρειν*) vitam corporis et unum nobis de coelo spiritum, alteram (sc. vitam corporis) terrenis seminibus comparatam?"

[2] Oben S. 553[6].

[3] In der Zweiseeleneschatologie bei Plutarch de facie lun. 28 stammt der Körper von der Erde, die *ψυχή* vom Mond, der *νοῦς* von der Sonne: „ . . . (oben S. 556[4]) . . *τριῶν δὲ τούτων συμπαγέντων τὸ μὲν σῶμ' ἡ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν, ὥσπερ αὖ ⟨ὁ ἥλιος⟩ τῇ σελήνῃ ⟨ἀμφὼ δὲ τῇ γῇ⟩ τὸ φέγγος ⟨παρέχουσιν⟩*". Diese eigenartige Vorstellung ist dadurch entstanden, daß man die Urentstehung des Menschen aus dem *ἱερὸς γάμος* bald so deutete, daß Himmel und Erde, bald so, daß Sonne und Mond als handelnde Personen des *δρώμενον* gedacht waren (cf. oben S. 370[1]). Dieselben Athener, die im Namen des Uranos und der Gaia die Ehen schlossen, feierten die Hochzeit des Zeus und der Hera am Neumondstag (v. Prott fasti sacri S. 4; Mommsen, Feste der Staat Athen 382 f.). Dem Glauben, daß der Körper der Erde, die Seele dem Himmel entstammt, muß daher ein anderer, dem von Plutarch in der gleichen Schrift (de facie lun. 30) erwähnten Mythus von der Ehe des Mondes mit der Sonne angepaßter Glauben entsprochen haben, in dem der Mond für die Erde, die Sonne für den Himmel eintrat: s. oben S. 555[4] die Theorie des Epicharm bei Ennius, wonach die Seele aus dem Sonnenfeuergeist stammt, und Servius zu Virg. Aen. XI, 51: „dicunt physici cum nasci coeperimus, sortimur a sole spiritum, a luna corpus". Die oben S. 557[5] f. erwähnten fünf oder mehr Seelenteile ergeben sich dadurch, daß die Astrologen nun auch die andern Planeten in dieses Schema hineinnehmen und es zu einer vollständigen astrologischen Geniturformel ausgestalten. So fährt die angeführte Serviusstelle nach „corpus" mit den Worten fort „a Venere cupiditatem, a Saturno humorem ⟨. . . . . ⟩, quae omnia singulis reddere videntur extincti". (Vgl. die hermetischen und stoischen Parallelüberlieferungen bei Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 361 ff. Exc. IV und oben S. 293[3], 294[1] über den Einfluß der Planetensphären auf die durch sie zur Erde herabsinkende Seele). Beim Tode kehrt nach Plutarch l. c. der Körper zur Erde zurück, die Doppelseele erleidet im sublunaren Raum eine zeitliche begrenzte Läuterungsstrafe, wird im Mond gespalten und weiter geläutert, sodaß der reine *νοῦς* in die Sonne zurückgelangt. Ähnlich nehmen die Manichäer an, daß die als Seelen zerstreuten Teile des Urlichts von den Eimern des als Schöpfrad gedachten Tierkreises in das Mondschiff geschöpft werden, das seinerseits einmal im Monat — beim *σύνοδος* der beiden Lichter — umgestülpt und in das Sonnenschiff entleert wird; Flügel, Mani S. 8

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

stimmen. Natürlich aber kann ebensogut gemeint gewesen sein, daß Körper und Seele, Geist und Stoff unvergänglich und unentstanden sind. Daß diese dualistische Anthropologie bei Pherekydes eine ethische Abzweckung gehabt hat, kann nicht gut bezweifelt werden, wenn man sich daran erinnert, daß der Urgrund des einen Wesensteiles des Menschen, Zeus-*Αἰθήρ* als das „vollkommen gute" (*ἄριστον*) galt,[1] während andererseits die Chthonie Gē als Mutter der aufrührerischen, schlangengestaltigen Götterfeinde, als die „*ἐξ ἀρχῆς πλημμελῶς ἔχουσα ὕλη*"[2] durchaus geeignet erscheint, die Quelle alles Bösen und dem Götterwillen widerstrebenden im Menschen vorzustellen.[3] Die Lebensauffassung, die sich daraus ergibt, muß bei Pherekydes genau wie bei den Orphikern eine durchaus asketisch-kathartische gewesen sein. Als höchstes Ziel des Menschen wird die tunlichste Lockerung des verhängnisvollen, durch den verblendeten *ἔρως* der Urmächte entstandenen[4] *ζεῦγμα* oder *κερασμός* des himmlischen Lichtes mit dem irdischen Stoff hingestellt worden sein: war diese Befreiung im Leben des Frommen verwirklicht, so trennten sich im Tode die Gegensätze, und der Funke göttlichen Feuers kehrte, befreit vom *κύκλος Ἀνάγκης*, zum seligen Urquell des Äthers zurück; hatte dagegen einer durch irdische Leidenschaften und Verfehlungen, durch Aufnahme tierischer, d. h. noch stärker verunreinigter Seelen beim Fleischgenuß u. dgl. sein himmlisches Teil mit starken Banden noch mehr an die erdenschwere Hälfte gefesselt, so riß ihn die wieder hinab in die Tiefen der Welt zu endlos neuer Geburt.

Das genaue Gegenstück dieser Vorstellungen vom zweigespaltenen Menschen bezw. von seiner zweifachen Seele findet sich bezeichnenderweise wieder auf eranischem Boden, in jenem Kulturkreis in dem ja

cf. 86; vgl. oben S. 54₀. Die Erwähnung dreier *μυχοί* des Mondes — den *Ἑκάτης μυχός*, den Strafort der sündigen Dämonen, den *μυχὸς Περσεφόνης*, durch den die Seelen zur Erde herabsinken, und das elysische Gefilde, durch das sie zum Himmel aufsteigen, in dieser sicher von Plutarch nicht erfundenen Jenseitslehre erinnert stark an die Terminologie der alten Mystiker.

[1] Oben S. 371.

[2] Celsus bei Origenes v. C. VI, 42, DIELS FVS[2] p. 509 Z. 13 in der Umrahmung des Pherekydeischen Fragments über den Sturz und die Gefangenschaft der Ophioniden im Tartarus.

[3] Vgl. hierzu die orphische Anthropogonie, wonach den aus der Asche der Titanen, die den Dionysos verschlungen hatten, entstandenen Menschen eine böse „*τιτανικὴ φύσις*" (Plato legg.; 3, 701 c; Cic. de leg. 3, 5) und eine „göttliche" Natur anhaftet (LOBECK, Aglaoph. 565 f. ROHDE, Psyche[4] II 119₂.)

[4] Auf die in hermetischen und gnostischen Schriften überaus häufige Wiederholung dieses Motivs kann hier nur flüchtig hingewiesen werden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

überhaupt die ethisch motivierte dualistische Weltanschauung ihre tiefsten Wurzeln geschlagen hat. „Die Anhänger des Manes" sagt Titus von Bostra[1] „versuchen nachzuweisen, daß wir zwei entgegengesetzte Naturen besäßen, weil wir bald das Schlechte begehren, bald das Gute." Auch hier scheint bald ein Gegensatz von Körper und Geist, bald ein Zwiespalt zweier Seelen vorausgesetzt zu sein: „der Mensch habe einen Leib der Bosheit, eine Seele vom Guten, sei es, daß sie eingestaltig, sei es daß sie aus entgegengesetzten Bestandteilen zusammengesetzt sei". Wieder anderswo erwähnt er „die falsche Lehre des Mani, daß auch die Seele des Menschen aus Gutem und Bösen bestehe". Ebenso bezeugt Augustinus,[2] der eine eigene Schrift „de duabus animabus contra Manichaeos" verfaßt hat, daß jene „die wahnwitzige Behauptung aufstellen, es seien zwei Seelen in jedem Menschen, eine böse und eine gute, die von ihren entgegengesetzten Urwesen emaniert seien."

Da diese eigenartige Dichotomie des Menschen oder seiner Seele im System der zoroastrischen Eschatologie und ihrer Weiterbildung bei den Parsen keine wie immer geartete Bedeutung besitzt, liegt der Schluß nahe, daß auch diese Lehre, wie so viele andere Einzelzüge, die sich sowohl bei Pherekydes als auch in persischer Überlieferung finden, dem westlichen, halbbabylonisierten Eranismus der Mithrasreligion eigentümlich war; dazu stimmt dann vorzüglich die Zurückführung dieser Anthropologie auf „assyrische Geheimlehren", wie sie in der von Hippolytus benutzten Naassenerpredigt[3] vorgetragen wird.

Durch Vermittlung der in der alexandrinischen Bibliothek gesammelten und dort anscheinend vielgelesenen[4] eranischen Schriftdenkmäler werden diese Grundsätze in einer viel schärferen Form, als sie aus dem Seelengleichnis des Platon je herausgelesen hätte werden können, in die graeco-ägyptische Gnosis[5] eingedrungen sein; denn schon

---

[1] II, 6; I, 23; I, 27. Diese und die folgenden Zeugnisse entnehme ich Bousset, Hauptprobleme S. 368.

[2] Opus imperf. contra Jul. III, 172.

[3] cf. Philosophoum. p. 136$_{29}$ ed. Duncker-Schneidewin: „*καὶ πρῶτον ἐπὶ τὰς Ἀσσυρίων καταφεύγουσιν τελετὰς τὴν τριχῇ διαίρεσιν τοῦ ἀνθρώπου κατανοοῦντες· πρῶτοι γὰρ Ἀσσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομίζουσιν εἶναι καὶ μίαν· ψυχῆς γάρ, φασί, πᾶσα φύσις, ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται*" (vgl. hierzu das platonische Gleichnis vom zwieträchtigen Gespann) „*ἔστι γὰρ ψυχὴ πάντων τῶν γινομένων αἰτία*" *κτλ.*

[4] Vgl. oben S. 393$_1$ und weiter unten die Zusammenstellung pseudo-zoroastrischer Schriftentitel.

[5] Vgl. die hermetische Theorie bei Jamblich, de mysteriis VIII, 6 „*δύο γὰρ ἔχει ψυχὰς . . ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ μέν ἐστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ . . . ἡ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανῶν περιφορᾶς, εἰς ἣν εἰσέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχή*". cf. oben S. 503$_2$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Bezeichnung „*ἀντίμιμον πνεῦμα*", unter der die böse Seele in der koptischen „Pistis Sophia"[1] erscheint, weist deutlich auf die eranische Vorstellung von jenem „paityāra" genannten Verhalten des bösen Schöpfers hin, der jede Tat des guten Demiurgen im Gegensinn nachahmt.[2] Aus irgend einer kirchlichen Erwiderung auf eine gnostische Anführung des Pherekydes als Gewährsmann für diese Theorie — etwa bei dem oben genannten Isidoros — muß auch die vorstehend besprochene Nachricht des Aponius geflossen sein, und man wird vielleicht nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Polemik der Kirche gegen die gnostische und manichäische Seelentheorie, die man bei Pherekydes vorgebildet fand, mehr als alles andere dazu beigetragen hat, das Interesse für die archaische Weisheit des *παλαιὸς θεολόγος* in jener Spätzeit wachzuhalten, der die neuerdings in einem Bruchstück wieder aufgefundene Papyrushandschrift angehört.

Wenn ich schließlich noch erwähne, daß genau wie in der zrvanitischen Kosmologie,[3] die in so vielen Punkten mit Pherekydes übereinstimmt, auch im „Heptamychos" nicht nur vom Verhältnis der Menschenseele zu den göttlichen Urwesen, sondern auch von der menschlichen Rede im Gegensatz zur Göttersprache[4] gehandelt worden sein muß,[5] so glaube ich damit alles erschöpft zu haben,[6] was außer dem hier gleich

[1] c. 131 p. 218 ff. vgl. oben S. 557[6].

[2] Vgl. Zosimos bei BERTHELOT, Coll. alchim. grecs II, 232 Z. 8 die Erwähnung des „*ἀντίμιμος δαίμων*" von dem es zu allem Überfluß ibid. Z. 15 noch heißt „*τὸν ἀντίμιμον πρόδρομον ἀπὸ τῆς Περσίδος*".

[3] ʿUlema-i-Islam trad. BLOCHET a. a. O. p. 48 „l'Avesta est la langue d'Ormazd, le Zend est nôtre langue à nous". Die kleinasiatischen Magusäer mögen zwischen ihrer iranischen Umgangs- und ihrer aramäischen Kultsprache einen ähnlichen Unterschied gemacht haben.

[4] Über „Göttersprache" s. GRUPPE, Hdb. 883[7]; NÄGELSBACH-AUTENRIETH, Homer. Theologie[3] 191; 435 ff.; J. v. LEEUWEN, Mnemosyne XX, 1892 S. 138 ff.; Beispiele: Homer *A* 403, *B* 813 f., *Ξ* 291, *Y* 74, *κ* 305, *μ* 61; Hesiod fr. 3; Pindar fr. 87; orph. fr. 81 Abel p. 184; Ovid Met. 11[640]; Manetho IV, 14 f. über den Planeten Kronos „*ὃν Φαίνοντα θεοὶ μέροπές τε καλοῦσιν*". Über die Annahme von „Landessprachen" der Götter legt Porphyr, anknüpfend an die barbarischen Namen und Worte der damals beliebten Liturgien, seine Skrupel dem ägyptischen Priester Anebo in dem bekannten Brief vor (ZELLER III B.[4] 725[1]).

[5] fr. 12 DIELS FVS[2] p. 510 Z. 13 ff. „*ἔλεγέ τε ὅτι οἱ θεοὶ τὴν τράπεζαν θινωρὸν καλοῦσιν*". In welchem Zusammenhang von dem — natürlich kosmisch aufzufassenden — Altartisch die Rede war, wird unten zu erörtern sein.

[6] fr. 10 und 11 ibid. Z. 7 ff. und 10 ff. (Pherekydes und Demokrit „*συνεχέστερον χρῶνται τῇ ʿἐμεῦ᾽ καὶ ἔτι τῇ ʿἐμέο᾽*" und „*ἔστιν πιστώσασθαι καὶ τὸ ἀδιαίρετον τῆς αὐθείας* (näml. *ἡμεῖς, ὑμεῖς, σφεῖς*) *παρ᾽ Ἴωσιν ἐκ τῶν περὶ Δημόκριτον, Φερεκύδην, Ἑκαταῖον*" bieten nichts Sachliches. Im Philodem (bei DIELS als fr. 13 gezählt) ist gerade die Lehre des Pherekydes über die Gottheiten, von denen alle andern abstammen, ausgefallen. Fr. 9,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

anfangs und vor allem zur Untersuchung gestellten Fragment „*τίς ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος*“ von jener alten Götter- und Weltenlehre noch vorhanden ist.

Die Einreihung dieser Symbolgruppe in ihren oben[1] noch als fraglich bezeichneten Zusammenhang im ganzen der Pherekydeischen mythischen Kosmogonie kann daher jetzt auf der breitesten, aus dem bis heute zugänglich gewordenen Überlieferungsstoff überhaupt aufzubauenden Grundlage in Angriff genommen werden: das schließliche Ergebnis entspricht dann im großen und ganzen den Annahmen, die sich bereits bei den ersten flüchtigen Untersuchungen des Grenfellschen Papyrusfragmentes ergeben haben: in der Erzählung von den drei Urwesen Zeus, Chronos und Chthoniē,[2] von der sehnsüchtigen, durch den eifersüchtigen Zeitgott unterbundenen Liebe zwischen dem Himmelsgott und der Erdgöttin,[3] von der Erzeugung eines die Chthoniē umgürtenden Wasser-, Luft- und Feuerkreises aus dem kosmischen Sperma des zwiegeschlechtigen Chronos,[4] von der parthenogenetischen Geburt des furchtbaren Schlangendämons als Rächer seiner Mutter, der liebesdurstigen, unbefriedigten Erdgöttin an ihrem grimmen Hüter,[5] von der Bedrängnis des Kronos durch Ophioneus[6] und der notgedrungenen Herrschaftsübertragung an Zeus,[6] vom Kampf der Götter gegen die Schlangenfüßler, von deren Sturz und Fesselung,[7] vom Sieg des Zeus und von der Besetzung des Himmels,[8] vom Bau der Götterburg auf dem Olymp,

gehört dem attischen Genealogen und Mythographen (vgl. o. S. 345$_2$). Fr. 6b Diels FVS^2 p. 509 Z. 28 ff: „*τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ ῥοιὰν καὶ σπήλαιον*“ bezieht sich, wie ich unten zu zeigen hoffe, nicht allein auf Pherekydes, sondern auch auf orphische Schriften. Die Nennung des Pherekydes bei Plot. Enn. V, 1, 8, 9: „*ζητήσειε δ' ἂν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ* (sc. *τῷ νοητῷ*) *τοῦ πρώτου ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί· καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὡ᾽ σφαῖραι ἄλλην ἄλλης περιεχούσης μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης . . . . εἰ δ' ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσονται· καὶ διὰ τί συνέσονται καὶ πρὸς ἓν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμονοήσουσιν; πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινοῦντα τὰ ἐν οὐρανῷ αἰσθητά; πῶς δὲ καὶ πολλὰ οὕτως ἀσώματα ὄντα ὕλης οὐ χωριζούσης; ὥστε τῶν ἀρχαίων οἱ μάλιστα συντασσόμενοι τοῖς Πυθαγόρου καὶ τῶν μετ' αὐτὸν καὶ Φερεκύδου δὲ περὶ ταύτην μὲν ἔσχον τὴν φύσιν· ἀλλ' οἱ μὲν ἐξειργάσαντο ἐν τοῖς αὑτῶν λόγοις, οἱ δὲ οὐκ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἀγράφοις ἐδείκνυον συνουσίαις ἢ ὅλως ἀφεῖσαν*“ hat Diels mit Recht als unverwendbar weggelassen.

[1] S. 328.
[2] Oben S. 357—396.
[3] Oben S. 543 ff.
[4] Oben S. 545$_{2, 3}$ f.; cf. S. 443 ff.
[5] Oben S. 546 ff.
[6] Oben S. 527 ff.
[7] Oben S. 531 ff.
[8] Oben S. 548 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von der Vermählung des Zeus-Eros mit der als Kampfpreis von Chronos ausgesetzten Chthoniē-Hera,[1] von den Olympiern und von den Sterblichen, die aus der Götterehe hervorgehen, von den Seelen, den Jenseitsschicksalen und der Sprache der Menschen,[2] — in diesem ganzen bunten Urweltsmythus kann für die Erwähnung des Flügelbaumes kaum ein andrer Platz gefunden werden, als in dem Abschnitt über den *ἱερὸς γάμος* und die Webe des Himmelsmantels, — d. h. aber an eben jener Stelle, wohin von Anfang an die Worte „*τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον*" in der Schlagwortreihe bei Maximos von Tyros[3] das Motiv zu verweisen schienen. Nur darf man aus der Reihenfolge „*ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος*" und der gleichsinnigen Stellung der Begriffe „*τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον*" bei Maximos, jetzt nachdem die Lücke im Papyros durch den Satz über den neuen Namen „Hera"[4] der göttlichen Braut ausgefüllt ist, nicht mehr schließen wollen, daß der Flügelbaum vor der Webe des Himmelsmantels erwähnt war.

Der natürliche Platz dieses Motivs ist vielmehr am Ende des Papyrusfragmentes, wo es heißt, daß Chthoniē den von Zeus gewebten Mantel wohlgefällig annimmt und dem Gott — wohl nicht nur die Rede, sondern auch die Brautgabe — erwiedert,[5] aller Wahrscheinlichkeit nach, indem sie den geflügelten Wunderbaum hervorsprießen läßt. Wissen doch eine ganze Reihe von Mythographen, an ihrer Spitze der athenische Namensvetter des Pherekydes,[6] zu erzählen, daß „Gaia" zur Hochzeitsfeier der Hera mit Zeus den Hesperidenbaum mit den strahlenden Äpfeln habe aufsprossen lassen. Ohne Zweifel ist in diesen Überlieferungen Hera nach der kanonischen Genealogie Gaia-Uranos, Rhea-Kronos, Hera-Zeus bei Homer und Hesiod als gütige Ahne des neuvermählten Götterpaars gedacht, die im Reigen der ganzen, gabenspendenden und glückwünschenden Götterwelt nicht fehlen darf. Im ursprünglichen Mythus, in dem die göttliche Braut *ΗΡΑ* (25) *ΚΟΡΗ* (49), die Herrin der Ehen[7] selbst als die dem Himmelsgott neuvermählte Erde, als wesenseins mit

[1] Oben S. 551.

[2] Oben S. 552—562.

[3] Oben S. 526₃.

[4] Vgl. oben S. 350 ff.

[5] Vgl. oben S. 198 die sehr wahrscheinliche Ergänzung von DIELS: „*ἡ δέ μιν ἀμείβεται δεξαμένη εὖ τὸ φᾶρος*".

[6] Beim Scholiasten zu Apoll. Rhod. IV, 1396 und (Eratosth.) Catast. 3 p. 60 f. ROBERT; FHG I, 78₃₃, 79₃₃ₐ; Asklep. von Mende bei Athen. III, 25 S. 83 FHG III, 306₁; Interp. Serv. Virg. Aen. IV, 484.

[7] Oben S. 351 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der isopsephischen *ΧΘΟΝΙΗ* (74)[1] gilt, ist der Zusammenhang natürlich anders aufzufassen. In welchem Sinne, lehrt das bereits einmal[2] angezogene Fragment des Aischylos über die Götterehe: Himmel und Erde sehnen sich darnach, in einer brünstigen Liebesumarmung vereint zu werden,[3] goldenen Regen[4] und glühende Wetterstrahlen[5] sendet der Gott auf die durstende „*δανάη*" herab, die Erdmutter aber gebiert vor andern Geschöpfen[6] die „*δένδρων ὀπώρα*",[7] die Bäume und ihre Früchte, dazu das Getreide als erdgespendete Nahrung für die nachgeborenen, nicht mehr an die Scholle gefesselten Lebewesen. Gewiß ist das die ursprüngliche Anschauung, die den erwünschten Erfolg des alten Fruchtbarkeitszaubers gleich in das mythische Vorbild des *ἱερὸς γάμος* mit hineinverflicht. Schon in den unendlich lieblichen Versen der homerischen *Διὸς ἀπάτη*[8] mit der anschaulichen Schilderung des frühlingshaften Lebens, das sich zauberisch bei jeder neuen Umarmung des Himmelsvaters und seiner ewig jungen Braut entfaltet, ist die ursprüngliche Abfolge

---

[1] Die Isopsephie von *ΗΡΑ ΚΟΡΗ* und *ΧΘΟΝΙΗ* stimmt gut zu der Inschrift von Constantine, Rev. archeol. XXVII, 1895 p. 139 ∾ CIL VIII, 5526: „Terrae matri Erae Curae Matri Magni Idaeae tauripolium et creobolium" und beweist, daß die von MAASS, Orpheus 220$_{27}$ zuerst vorgeschlagene Deutung der in den sabaziastischen Inschriften und Bildern der Prätextatkatakombe CIL VI, 142 neben Dis Pater erwähnten „Aera cura" als *Ἥρα Κόρη* richtig ist. Da Pherekydes in der Tat für Zeus u. a. *Αἰς* sagt und der Gebrauch von *Ἥρα Κόρη* durch die angeführten Zeugnisse (andre bei WISSOWA RE I, 667) für Kleinasien und die Orphiker gesichert ist, dürfte er auch jenen mit *Χθονίη* isopsephischen Namen wirklich verwendet haben. Durch diese Erwägung wird natürlich der engste Zusammenhang hergestellt zwischen der oben S. 125 f. besprochenen sizilischen Feier der „*ἀνακαλυπτήρια*" (oben S. 129$_3$) bezw. „*θεογαμία Κόρης*" (S. 126$_1$) einerseits und der Pherekydeischen Schilderung der ersten überhaupt begangenen *γάμος*- und Anakalypterienfeier, die Menschen und Göttern zum Vorbild wurde (oben S. 129$_1$), andererseits.

[2] Oben S. 526$_5$.

[3] Oben S. 543.

[4] „*ὄμβρος δ' ἀπ' εὐτέντος οὐρανοῦ πεσὼν ἔκνσε γαῖαν*" Aeschyl. a. o. S. 526$_3$ a. O. Dazu die oben S. 552$_4$ zitierten Stellen.

[5] Oben S. 374$_2$.

[6] Vgl. die oben S. 551$_2$, 552$_0$ zitierten Stellen aus Euripides und Lucrez, wo die *δένδρη* bezw. arbusta als erste Sprossen des *ἱερὸς γάμος* genannt sind.

[7] „*ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς μήλων τε βόσκας καὶ βίον ἡμιτήριον, δένδρων ὀπώραν*" κτλ.; der Schluß des Fragments, der noch nicht mit Sicherheit wiederhergestellt worden ist, verschlägt hier nichts.

[8] Ξ 347 ff.: „*τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθήλεα ποίην*
λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον
πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονὸς ὦρτο' ἔρυσσεν.
τῷ ἔνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο
καλὴν, χρυσείην· στιλπναὶ δ' ἀνέπιπτον ἔερσαι".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mit dichterischer Freiheit verschoben: die göttliche Erde *ΔΙΑ ΧΘΩΝ*,[1] einst selber die Braut, rüstet nur mehr den seligen Göttern das duftende Lager; Blätter und Blumen, die einst als Frucht dieser Umarmung galten, umfangen bei Homer bloß die herrlichen Glieder des olympischen Paares, die silbrige Wolke, die selbst einst die Braut überschattete, soll nun die Liebenden vor dem neugierigen Blick des Helios bergen und die glänzenden Tautropfen, ehemals ganz sinnlich als Liebespfand des Himmelsgottes gedacht, bilden jetzt nur noch, leise herabrieselnd, einen melodischen Versschluß.

Ebenso eng wie Aischylos, aber in anderer Weise, schließen sich jene mythischen Überlieferungen an den Ritus an, die von dem heiligen Beilager des Zeus im Schatten eines besonders mächtigen und ausgezeichneten Baumes zu berichten wußten, wie deren auf Cypern und bei Sybaris, vor allem aber auf Kreta bei Gortyn und bei Knossos am Flusse Theren den Pilgern gewiesen wurden.[2] Auch hier ist der Hintergrund der Mythen ganz durchsichtig: ein besonders mächtiger, weithin die Gefilde überragender, etwa gar noch immergrüner Baum, genießt eine hohe Verehrung als bevorzugte Wohnstätte oder Verkörperung des Fruchtbarkeitsgeistes der ganzen Gegend, ihm zu Ehren, also in möglichster Nähe, ja um der größeren Kraft der magischen Wirkung willen, tunlichst in körperlicher Berührung mit dem Baum, wird das *δρώμενον*, „die Unzucht unter jedem frischgrünen Baum",[3] gegen die die fanatisch naturfremde Unduldsamkeit der Propheten[4] unaufhörlich eiferte, vollzogen. Wo der alte Baumgeist als Zeus *ἔνδενδρος*[5] mit dem Himmelsgott verschmilzt, muß dann natürlich auch der *γάμος* des Himmels und der Erde im Schatten eines Baumes stattfinden: der aber kann dann selbstverständlich kein irdischer Baum bleiben, sondern muß sich sinngemäß zu einem kosmischen Gebilde auswachsen, zum Hesperidenbaum, der

[1] Vgl. oben S. 358[6].

[2] cf. Diod. 5[72]; Varro de re rustica I, 7[6]; Plinius N. H. 12, 5: „Est Gortynae in insula Creta iuxta fontem platanus una, insignis utriusque linguae monumentis nunquam folia dimittens: statimque ei Graeciae fabulositas superfuit, Jovem sub ea cum Europa concubuisse ceu vero non alia eiusdem generis esset in Cypro". cf. Theophr. hist. pl. I, 9, 5 „*ἐν Κρήτῃ δὲ λέγεται πλάτανόν τινα εἶναι ἐν τῇ Γορτυναίᾳ πρὸς πηγῇ τινι ᾗ οὐ φυλλοβολεῖ· μυθολογοῦσι δὲ ὡς ὑπὸ ταύτῃ ἐμίγη τῇ Εὐρώπῃ ὁ Ζεύς*". Unter der „Europa" ist in diesem kretischen, durch die bei Plinius erwähnten bilinguen (d. h. griechischen und eteokretischen) Inschriften als prähellenisch charakterisierten Kult natürlich nichts anderes als die Gattin des bei Homer schon formelhaften „*εὐρύοπα Ζεύς*" (vgl. Hesych „*Εὐρωπία ἡ Ἥρα*") schlechthin zu verstehen.

[3] cf. W. ROBERTSON SMITH, Rel. Sem. p. 185 ff., 131 ff.; v. BAUDISSIN, Sem. Relig. Gesch. 184—230 etc.

[4] Jerem. 2, 20; 3, 6; 13; 17, 2; Ezech. 6, 13; 20, 28 etc.

[5] Hesych.: „*ἔνδενδρος παρὰ Ῥοδίοις Ζεύς*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

allabendlich, wenn der Himmelsgott mit seiner Gattin Erde zu ruhen geht, tiefdunkeln Schatten über die Welt hinbreitet, während aus seiner unendlichen Krone die goldenen Früchte der Sterne,[1] die mystischen Liebesäpfel, die die Götterbraut nach altem, weitverbreitetem Gebrauch,[2] dem Gatten zu reichen hat,[3] herabschimmern.

Beweist also die Verknüpfung des Hesperidenbaumes mit dem Mythus vom *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera, daß nicht nur der heilige Baum, sondern auch seine kosmische Ausdeutung gewissermaßen zum ehernen Bestand der Legenden von der Götterhochzeit gehört, so wird man sich vielleicht nicht mehr wundern, auch in der Pherekydeischen Schilderung dieser Zeremonie einem Baumgebilde zu begegnen, dessen kosmischer Sinn schon durch die Vorstellung von dem darübergebreiteten, oben[4] ausführlich als Himmelsmantel erwiesenen *„φᾶρος πεποικιλμένον“* sichergestellt ist; und es wird nur eines einfachen Hinweises auf das oben[5] erklärte Bild des goldenen oder sternenbedeckten Vließes für den Himmel bedürfen, um den Leser in dem goldenen, auf dem Drachenbaum in Aiaia aufgehängten Vließ der Argonautensage[6] eine schlagende Parallele zu dem bunten Sternenmantel auf dem kosmischen Baum bei Pherekydes erkennen zu lassen.[7]

Dieser einfache und naheliegende Vergleich aber zeigt nicht nur, daß die Griechen mit dem weiter unten eingehend zu besprechenden Gedanken des Weltbaumes als Himmelsträger wohl vertraut waren, sondern liefert auch einen ganz unerwarteten Aufschluß über die Grundlagen des bisher unverständlichen Vergleiches, den der Gnostiker Isidoros nach Clemens Alexandrinus zwischen dem *φᾶρος* auf der *ὑπόπτερος δρῦς* bei Pherekydes und einer offenbar ganz ähnlichen Symbolgruppe in jener *„προφήτεια τοῦ Χάμ“* zu ziehen vermochte.

Schon ganz am Eingang dieses Abschnittes[8] habe ich den all-

[1] Vgl. oben S. 32[1] und S. 520[6].

[2] Vgl. oben S. 125[1].

[3] Nach Apollodor II, 113 schenkt Hera vor der Hochzeit dem Zeus die Hesperidenäpfel.

[4] Vgl. oben S. 203—209.

[5] S. 82[4. 5] zu Fig. 23, 24.

[6] Wie der Sternenmantel als Königskleid gilt (vgl. oben Kap. I u. S. 260 f., 286 ff.) so sichert nach schol. *B* 106 cod. A D der Besitz des goldenen Vließes die Königsmacht und die Herrschaft über den Sonnenlauf.

[7] Zuerst hat A. B. Cook, „Folklore“, Jahrg. 1904, p. 293 die beiden Überlieferungen im oben ausgeführten Sinn zusammengestellt.

[8] Oben S. 328[1]. Bei der Niederschrift dieser Anmerkung war mir nur das in Cheyne-Black's Encykl. Bibl. 1944 s. v. Ham (cf. 871) gesammelte Material bekannt. Ein freundlicher Mitleser der Korrektur machte mich unmittelbar nach Abschluß des Druck-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gemeinen Charakter dieser pseudepigraphen Schrift zu bestimmen versucht und aus den hellenistischen Bezeichnungen *Χημία*[1] (= *KHMI*), bezw. *Ἑρμοχύμιος* (= *μελάμβωλος*)[2] für Ägypten, das Mutterland der hermetischen Schwarzkunst der Alchimie[3] den Schluß gezogen, daß der alttestamentliche, in der Bibel bloß durch sein wenig ehrerbietiges Verhalten gegen Vater Noah hervortretende Cham, im Prophetengewand und als Hüter kosmologischer Geheimnisse auftretend, nur eine Dialogfigur des hermetischen Schrifttums in seiner letzten, schon durch das alexandrinische Judentum beeinflußten Entwicklungsstufe sein könne. Tatsächlich sind die Spuren einer derartigen Schrift oder, besser gesagt, einer ganzen Cham-Litteratur in zahlreichen Erwähnungen eines „*προφήτης*[4] *Χύμης*“,[5]

bogens auf die hierher gehörigen, wertvollen Ausführungen von REITZENSTEIN (Poimandres S. 139 ff.) aufmerksam, wo über Isis-*Χημία* als „*Κόρη Κόσμου*“ und das „*τέλειον μέλαν*“ der Hermetiker gehandelt wird, jedoch ohne Erwähnung des Cham-Hermochymios.

[1] Plutarch, De Is. et Os. 33: „*ἔτι τὴν Αἴγυπτον ἐν ταῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν ὥσπερ τὸ μέλαν τοῦ ὀφθάλμοῦ Χημίαν Καλοῦσιν*“. Hierzu stellt REITZENSTEIN a. a. O. S. 145[1] die Inschrift von Edfu: „Ägypten (wörtlich kēmet = „die schwarze [Erde]“), das benannt ist nach dem Auge des Osiris, denn es ist seine „Pupille“ und S. 146 die Bezeichnung des „Schwarzen“ im Auge als „*κόρη ὀφθαλμοῦ*“ bei Zosimus (BERTHELOT, Alchim. grecques 92[6]).

[2] cf. Steph. Byz. 44[21]: „*Αἴγυπτος . . . ἐκαλεῖτο καὶ Ἑρμοχύμιος καὶ μελάμβωλος καὶ Ἡφαιστία*“. Bei Hesych.: „*Ἑρμοχοίνιος γῆ· ἡ Αἴγυπτος τὸ πρότερον οὕτως ἐκαλεῖτο*“ ist natürlich auch *Ἑρμοχύμιος* zu lesen.

[3] Was die Erklärung der Namen Chemie und Alchemie durch Kemi-*Χημία*-Ägypten anlangt, so darf man nicht mit REITZENSTEIN a. a. O. von einer „glänzenden Ableitung HOFFMANNS“ (LADENBURGS Handwörterbuch der Chemie II, 510) sprechen. Die ältesten Vertreter dieser Theorie (CHAMPOLLION, l'Égypte sous les Pharaons I p. 110[2], REUVENS, Lettres à LETRONNE III, 69, Leyden 1830; A. v. HUMBOLD, Krit. Untersuch., Berlin 1836, S. 511 f. trad. IDELER; Kosmos II S. 451; MAURY, Magie et astrologie etc., Paris 1860, p. 47) sind bei KOPP, Beitr. z. Gesch. der Chemie, Braunschweig 1869, S. 67[50] zusammengestellt.

[4] *Ἑρμο-Χύμιος* als Namen des mystischen „Schwarzen Theut“ der ägyptischen Hermetiker müßte in der aramäischen Sprache der ägyptischen Juden Cham-Nebo geschrieben werden. Nebo oder Nabu, der gemeinsemitische Namen des Planetengottes Merkur, bedeutet aber einfach „Verkünder“, griech. *προφήτης*. Schon den Babyloniern (JASTROW, Relig. Babyl. und Assyriens, Gießen 1905, S. 119) galt Nebo als „Prophet des Himmels“ „nabiu Anu“. „*Χύμης προφήτης*“ ist also nur eine griechische Rückübersetzung von נבו חם, wobei der Gottesnamen Nebo offenbar schon von den Juden nur mit dem bequemen, euhemeristischen Vorbehalt übernommen worden war, daß nicht ein heidnischer Gott, sondern ein *ἑρμηνεύς* der Urzeit gemeint sei, wie denn ja auch den griechischen Hermetikern der Trismegistos als ein Philosoph und Lehrer der Urmenschheit galt. Man darf daher mit Bestimmtheit annehmen, daß die ältesten Chamschriften aramäisch geschrieben waren.

[5] Vgl. die Form *Χομε* für Cham in den „Chaldaika“ des Alexander Polyhistor FHG III, 212[8] und *Χωμας-βηλος* bei Berossos FHG II, 503. Über hebr. חם = „dunkel“, griech. *φαιός* s. Encycl. Bibl. 871.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Χίμης[1] oder *Χήμης*,[2] wie die hellenisierten Namensformen — neben Kîmas[3] und Alchymus in arabischen oder arabisierenden Quellen — lauten, und in einem mehrfach wiederkehrenden Zitat[4] bei den Alchimisten Zosimos, Stephanos, Olympiodor, im Pseudo-Demokrit und bei Synesios, in anonymen Verzeichnissen alchimistischer Autoritäten,[5] bei den harranischen Ssabiern, bei den arabischen Chemikern[6] und jüdischen Kabbalisten[7] vollkommen deutlich. Auch die äußere Einkleidung, unter der diese Weisheitsschätze an den Mann gebracht werden sollten, läßt sich noch erkennen. Die biblischen Engel, die nach dem Genesisbericht mit den Menschentöchtern buhlen, verraten ihnen alle verbotenen Künste und Geheimnisse.[8] Mit der Sintflut wäre aber diese Kunde untergegangen, hätte sie nicht Cham „diversorum metallum laminis, quae scilicicet acquarum inundatione corrumpi non possent, et durissimis lapidibus“[9] eingemeißelt. Diese kostbaren Inschriften wird dann natür-

[1] „*Χίμης ὁ προφήτης*“ zit. bei Berthelot, Coll. alchim. grecs II p. 183; ibid. p. 172 „*Χύμης καὶ Μαρία*“, entsprechend den hermetischen Dialogfiguren Hermes und Isis.

[2] So in der bei Berthelot, La chimie au moyen âge II, 238 gedruckten „*βίβλος Ἰμοῦθ*“ (= Imhotep = Asklepios); vgl. auch das bei Kopp a. a. O. p. 19 gedruckte Zitat des Synkellos p. 13 ed. Bonn. aus dieser Schrift und Suidas s. v. *Φαῦνος*, wo *Χήμης* als erster chemischer Schriftsteller bezeugt ist („*ἐστὶν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις Χημέου*“ [s. zu dieser Lesung Hoffmann in Ladenburgs Handwörterb. der Chemie II, 510 s. v. Chemie] „*περὶ τούτων τῶν τεχνῶν· ἐκάλεσε δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χῆμα, ἔνθεν δὲ ἡ τέχνη χημεία καλεῖται*“).

[3] So bei En-Nedim im Fihrist trad. Flügel I, 353 24.

[4] Vgl. z. B. Berthelot, Coll. alch. gr. II, 169 (Zosimos): *Χύμης* sagt: „*ἓν γὰρ τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε καὶ εἰ μὴ πᾶν ἔχοι τὸ πᾶν οὐ γέγονε τὸ πᾶν. δεῖ σε οὖν τοῦτο βάλλειν τὸ πᾶν, ἵνα ποιήσῃς τὸ πᾶν*“. Häufig ist der Satz in alchemistischen Handschriften dem Bild des „*οὐροβόρος δράκων*“ beigeschrieben; vgl. z. B. das Titelblatt zu Berthelot, Origines de l' alchimie, Paris 1885.

[5] Vgl. die in den Registern der genannten Publikationen Berthelots aufgeführten Stellen.

[6] Siehe die Belege bei Hoffmann a. o. a. O. II, 520.

[7] Kopp a. a. O. p. 67 19: „die Juden machen Cham zum Urheber der Alchemie, welche sie „Chum“ nennen, identifizieren ihn mit Zoroaster“ (s. darüber unten) „und sagen, er habe seinem Vater heimlich ein Buch über Magie gestohlen, es seinem Sohn Mizraim und dieser es wieder den Ägyptern geschenkt“. Jüdische Chamschriften erwähnt schon Cecco d'Ascoli, Comm. in Sphäram c. 4.

[8] Siehe die hermetischen Parallelen bei Reitzenstein, Poim. S. 141 f.

[9] So bei Joannes Cassianus (4. Jahrh. n. Chr.) lib. VIII, coll. 21 (Migne, PL XLIX, 759) cf. Petrus Comestor, historia scholastica in genesim c. 39 (Migne, PL CIIC, 1098) „magicam artem (sc. Cham) et septem liberales quattuordecim columnis inscripsit, septem aeneis, septem lateritiis contra duplex orbis excidium“. Der typisch hermetische Charakter dieser Legende ergibt sich durch den Vergleich mit dem Bericht des Josephos (antiqq. I, 2, 3), wonach die „*υἱοὶ τοῦ Σήθ*“, eine vorsintfutliche Bruderschaft von weisen As-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lich der Verfasser der „Champrophetie" irgendwo wieder aufgefunden haben, ähnlich wie die berühmte alchimistische „tabula smaragdina" des Trismagistos[1] nach hellenistischer Version von Alexander dem Großen,[2] nach jüdischer Fassung aber von Sara[3] aus dem Grab des Hermes ans Licht gezogen worden sein soll.

Daneben muß jedoch eine ganz anders geartete Überlieferung über die Herkunft der Goldmacherkunst in alchimistischen Schriften vorgetragen worden sein. HERMANN KOPP[4] hat nämlich eine gutbezeugte Überlieferung[5] angeführt, wonach einige das goldene Vließ der Argo-

keten, die Ergebnisse ihrer astrologischen Forschungen, um sie vor der Weltflut und dem Weltbrand zu bewahren, auf einer tönernen und einer steinernen στήλη aufgezeichnet hätten, wodurch sie wirklich auf die Nachwelt gekommen seien; cf. die bei REITZENSTEIN, Poim. 183$_2$ aus einem astrologischen Papyrus zitierte gleichlautende Stelle; im latein. Adambuch (c. 50, KAUTZSCH, Pseudepigraphen p. 528) ist dieser Zug auf den bezeichnenderweise von Seth aufgezeichneten Sündenfallsbericht übertragen. Auch hier ist der Zusammenhang zwischen hermetischen und alttestamentlichen Gestalten durch zufällige Gleichklänge hergestellt: den Ägyptern gilt nämlich der Planet Merkur als Verkörperung des Gottes Seṭ (BUDGE, The gods of the Egyptians II p. 303), weshalb bei Petosiris und Nechepso ed. RIESS p. 375; Vett. Val. III,2 geradezu von einer „τοῦ Σήθ ἀνατολή" die Rede ist. Wenn es daher (REITZENSTEIN 174) heißt, Seth sei der Lehrer des Hermes gewesen, so liegt dieselbe Spaltung der hermetischen Persönlichkeit vor, wie in den Dialogen zwischen „Hermes" und „Tat". Andrerseits beweist die Lokalisation der „sethianischen Stelen" in der „Σειριάς γῆ" bei Josephus durch den Vergleich mit der Erwähnung vorsintflutlicher, hermetischer Stelen „ἐν τῇ Σειριαδικῇ γῇ κειμένων" als Quelle der „Σώθεος βίβλος" des Manetho (FHG p. 511 ff.; cf. PLEW, Jahrb. f. Phil. 1868 S. 839; REITZENSTEIN S. 183; G. R. S. MEAD, Thricegreatest Hermes, London 1906, I, 104, 111 ff.), daß der Patriarch Seth des Alten Bundes den Juden auch als Verfasser der nach Isis Σῶθις oder Σειριάς, der „Herrin des Himmels", Satit, der „Königin der Sterne" und „Herrin des Jahresanfangs" (BOLL, Sphära S. 209) benannten astrologischen Sothisbücher galt. Auch bei dieser Gleichung des Šet mit Seṭ und mit Sothis (Soptet oder Satit), der Eponymgöttin der „Σειριὰς γῆ" Ägypten, verrät die Nichtbeachtung aller Vokalzeichen eine aramäisch geschriebene Quelle. Jedenfalls sind Seth, der Erfinder der Astrologie (vgl. Seth als Verfassernamen in astrologischen Handschriften bei BOLL, Sphära S. 34$_1$), und Cham, der Alchimist, gleichwertige Dialogfiguren der jüdisch-ägyptischen Hermetiker.

[1] Gedruckt bei KOPP, Beitr. S. 377. Zweifellos alter und echter hermetischer Text mit einer eigenartigen Kosmogonie.

[2] Athanasius Kircher aus einem dem Albertus Magnus zugeschriebenen Traktat bei KOPP 378$_{31}$.

[3] KOPP 378$_{32}$. Natürlich steht Šarai, die Himmels„herrin" hier für Isis, ganz ähnlich wie die oben S. 568$_1$ erwähnte alchimistische „Maria".

[4] a. a. O. p. 12 ff.

[5] Johannes Antioch. FHG IV, 548 ~ Suidas s. v. Δέρας. Dasselbe bietet jedoch, was KOPP übersehen hat, schon Charax bei Eustath. ad Dionys. Perieg. 689; cf. ROSCHERS ML I, 516$_{43}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nauten, anscheinend rationalistisch, für eine auf Fell geschriebene, das Geheimnis der Metallverwandlungskunst enthaltende Schrift erklärt hätten. Diese auf den ersten Blick so seltsam anmutende Erfindung wird sofort verständlich, sobald man sich erinnert, daß das goldene oder gestirnte Vließ ein unmittelbar verständliches Gleichnisbild für den sternenbedeckten Himmel war.[1] Es entspricht ganz der innigen Verquickung von Astrologie und Alchimie, die in dem System der Planetenmetalle zutage tritt, wenn man, wie alle andern Geheimnisse der Schöpfung,[2] auch die Kunst der Goldbereitung aus der Sternenschrift des Himmels ablesen zu können meinte. Hat es nun in irgend einer alchimistischen Schrift, wie man doch annehmen muß, eine Schilderung der Gewinnung des großen Magisteriums durch den Raub des strahlenden Wundervließes vom Gipfel der Eiche[3] der goldglänzenden, schlummerlosen Schlange[4] im Lichtland gegeben, so kann naturgemäß die Abfassung der betreffenden Schrift, die kunstvolle Entzifferung der Goldrunen nur dem einen sagenberühmten Weisen zugeschrieben worden sein, der die Argonautenfahrt mitgemacht und selbst besungen hat: d. h. die Legende muß aus einer alchimistischen Orpheusschrift, vielleicht aus eben jenen „Orakeln des Orpheus" stammen, die sich, von „Hermes", und „Agathodämon" kommentiert, in den Händen der Alchimisten[5] befanden.

War aber in einer alchimistischen Orpheusschrift vom goldenen Vließ und vom mystischen „Baum der Erkenntnis",[6] auf dem es hieng,

[1] Vgl. oben S. 78 f., Fig. 23 f., S. 82$_4$ f., 83$_1$ ff.

[2] Oben S. 248—260.

[3] . . . *χαλαζαίη ἐπὶ φηγῷ* Orph. Arg. 763 und das Vasenbild Mon. dell' Ist. V pl. XII.

[4] Apollod. I, 9$_{16}$; Orph. Argon. 932. Vgl. bei Athen. XV, 62 S. 701c den delphischen Drachen unter dem Platanenbaum, Paus. II, 36$_4$ die lernäische Hydra unter der Platane, endlich die bekannten Vasenbilder mit dem Drachen Ladon auf dem Hesperidenbaum.

[5] Vgl. BERTHELOT, Collect. des alchim. grecs II, 268 cf. KOPP a. a. O. p. 387 über diese „*Ἀγαθοδαίμονος εἰς τὸν Χρησμὸν Ὀρφέως συναγωγὴ καὶ ὑπόμνημα . .*" Dem Stoff nach am nächsten stehen dieser verlorenen Schrift die erhaltenen „*Λίθοι*".

[6] Alle Erkenntnis ist im Orient Sternkunde, das Wissen um die oberen Dinge enthält in sich die Kunde von allem irdischen Sein und Werden. Der kosmische Baum, der als Früchte die Sterne trägt (oben S. 32$_1$, 520$_6$), muß daher ebenso naturgemäß ein „Baum der Erkenntnis" („des Guten und des Bösen" ist nach JASTROW, Relig. of Bab. p. 553n = „alles was es gibt, Schädliches und Nützliches", entsprechend der babylonischen Phrase von den „Geheimnissen des Himmels und der Erde", die die heilige Ceder offenbart [cf. SAYCE, Rel. of Bab. p. 133 f.]) sein, wie der Sternenmantel ein Offenbarungskleid (oben S. 255 ff.) ist. Die beste Parallele zum kosmischen Erkenntnisbaum der Bibel bietet die gleichsinnige Ausdeutung desselben Symbols bei den Indern, Bagavadgita 16$_1$; „. . . . der unvergängliche Açvathabaum" [cf. Ath. Veda V, 4, 3 ∾ VI, 95, wo dieser Feigenbaum in den dritten Himmel versetzt wird; und oben S. 326$_0$] „dessen Blätter

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von der kosmischen, um die Lichteiche geringelten Schlange und deren Ei, das in alchimistischen Rezepten eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint,[1] die Rede, dann erklärt sich von selbst, daß auch der große „Prophet Cham" sich diese Dinge nicht entgehen ließ, sei es, daß er, wie „Hermes" und „Agathodaimon" seinen „Orpheus" kommentierte, sei es, daß er ihn bloß zitierte, wie er es, unbekümmert um alle Chronologie, täppisch aus seiner Rolle fallend, mit Parmenides getan zu haben scheint,[2] sei es, daß er das ganze Proömium einfach herübernahm und selbst von dem auf dem Weltbaum aufgehängten Himmelssymbol mit der Sternenschrift fabelte. Wenn also der vorgebliche Cham, wie Pherekydes, von einer kosmischen Flügeleiche und vielleicht auch — um das Bild vom Vließ sinngemäß zu varieren — vom darübergebreiteten φᾶρος sprach, so liegt die Annahme am nächsten, daß er aus spätorphischer Überlieferung geschöpft hat.

Daneben kommt allerdings auch noch eine weitere Möglichkeit in Betracht. Genau so stark wie der jüdische, ja vielleicht viel früher als dieser macht sich nämlich im hermetischen Schrifttum der persische Einfluß geltend. Man wird sich daher gar nicht wundern, genau in derselben Weise wie den legendären Erfinder der Astrologie, den jüdisch-hermetischen Set,[3] auch den der gleichen Umwelt angehörigen Propheten der Goldköche „Cham"[4] mit dem ἀρχίμαγος Zoroaster identifiziert zu

---

die Metra sind, wer ihn kennt, ist der Veden [wörtl. des Wissens] kundig"; cf. Anugita SBE VIII, p. 370 f. und GOBLET D' ALVIELLA, Migr. § 197 über den Boddhidrouma = „Erkenntnisbaum" der Buddhisten.

[1] Vgl. in der „Ostanes"schrift bei BERTHELOT, Coll. II, 261$_{16}$ das „ᾠὸν ὀρνίου ὄφεως", unter dem man sich wohl etwas Ähnliches vorzustellen hat, wie das oft erwähnte „Ei der Weisen". Vgl. übrigens zum Ei unter dem Weltbaum oben S. 523$_0$.

[2] Vgl. BERTHELOT, Coll. II, 84$_7$ (Olympiodor über den „Stein der Weisen"): „Ὁμοίως καὶ ὁ Χήμης τῷ Παρμενίδῃ ἀκολουθήσας κτλ." Allenfalls könnte ja freilich Olympiodor selbst für die Berufung auf den Eleaten verantwortlich sein.

[3] Über die Gleichsetzung des „Astrologen" (oben S. 569$_0$) Set mit Zoroaster vgl. ERNST KUHN im „Festgruß an Roth" S. 217—221; BOUSSET, Hauptprobleme der Gnostik p. 378 ff. Siehe die Inhaltsangabe einer christianisierten Messiasprophetie des Seth mit besonderer Berücksichtigung des Sternes der Magier bei Ps.-Chrysost. op. imperfect. in Math. MIGNE PG LVI, 638. Dieselbe Weissagung als „Prophetie des Zarâdošt" in der „Biene" des Salomon von Basra c. 37 (ed. BUDGE, Anecd. Oxon. Sem. Ser. I, 82). Wieder dieselbe Geschichte mit dem Hinweis auf „Orakel des Nimrod" (= Zoroaster, s. unten S. 572$_0$) in der syrischen „Schatzhöhle" S. 56 f. ed. BEZOLD ∾ Adambuch ed. DILLMANN S. 135; unter ausdrücklicher Berufung auf Zoroaster im arabischen Kindheitsevangelium (TISCHENDORF, Ev. apocr.^{2} p. 183 f.) und bei Greg. Abû'-l-farâg (POCOCKE, Hist. dyn. p. 54).

[4] Cham = Zoroaster bei HUGO VON ST. VICTOR, Adnot. elucid. in Pentat. MIGNE PL CLXXV col. 49; Petrus Comestor a. o. S. 568$_9$ a. O.; BOUSSET a. a. O. p. 96 und 369 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sehen. Der literargeschichtliche Hintergrund dieser Gleichungen kann nicht zweifelhaft sein. Durch die grandiose, bewußt auf die Grundlegung einer hellenistischen Weltreligion abzielende Sammler- und Übersetzertätigkeit der Alexandriner unter Ptolemaios Philadelphos,[1] die nur mit der F. MAX MÜLLER'schen Reihe der „Sacred Books of the East" verglichen werden kann, und deren religionsgeschichtliche Wirkung man

---

Eine viel weiter, nämlich bis auf die Pseudo-Clementinen (Hom. 9_3 f.; Recogn. 4_{27}) zurückreichende Überlieferungskette (Epiph. adv. haeres. I, 6; Procop von Gaza u. a. Stellen bei WINDISCHMANN, Zoroastr. Stud. 207; W. JACKSON, Zoroaster p. 231 ff.; Bousset a. a. O) identifiziert Zoroaster mit dem Enkel des Cham Nimrod oder mit einem seiner Söhne, Kuš bezw. Mizzaim. Es ist jedoch ganz unstatthaft, mit BOUSSET die sinnvolle Gleichung zwischen dem „Propheten" Cham und dem Religionsstifter Zoroaster aus einem Mißverständnis der an sich überaus seltsamen Verknüpfung des „großen Jägers vor dem Herrn" mit dem persischen Reformator hervorgehen zu lassen. Die Varianten der Tradition sind keineswegs durch flüchtige Benützung einer Vorlage entstanden, sondern durch ganz bewußte Geschichtsklitterung. Kuš, der vermeintliche Ahnherr der „schwarzen" Äthiopen, und Mizraim vertreten die ägyptische Hermetik und Schwarzkunst als solche, Nimrod dagegen dürfte auf einem gewissen Umweg mit Zoroaster zusammengeflossen sein. Ohne Zweifel liegt der oben S. 568_9 besprochenen Legende von den vorsintflutlichen Schrifttafeln, besonders den tönernen, der Sintflutbericht des Berossos (USENER, Sintfluts. S. 13) zugrunde, wonach der „höchstweise" Atra-ḫasis vor der Flut „alle Schriften, Anfang, Mitte, Ende" in der Sonnenstadt Sippar (volksetymol. = *Παντίβιβλα* wegen סֵפֶר = „Buch") vergraben habe. Nun hat H. ZIMMERN (Beiträge II S. 117 ff. bes. 116 Anm.; Ritualtafel Nr. 24) einen Text veröffentlicht; wonach die babylonischen Astrologen ihre Kunst und das große astrologische Werk „Enu-ma-Bel" (oben S. 259_2) auf den König von Sippar „En-me-dur-an-ki" = „Priester des Dur-an-ki" d. h. des „Bandes des Himmels und der Erde" zurückführten. Wenn das „Band des Himmels und der Erde" (oben S. 99_3) wirklich, wie oben S. 176 vermutet, mit dem „rikiš šamē", dem „Himmelsgürtel", „*ξύνδεσμος οὐρανοῦ*" = „mudru"-„mithra" identisch ist, dann hieß „En-me-dur-an-ki" für die späteren neubabylonischen Exegeten einfach soviel wie „Mithraspriester". Die weniger schleppende, aber ebenso verständliche Form „En-me-dur" = „Priester des Bandes" schlechthin, bietet, in einer Konsonantenschrift geschrieben ('eNMeDuR) die Buchstaben von NiMRoD mit einer Umstellung, die keinen Talmudisten der Welt gehindert haben würde, die Identität des NMRD und des 'NMDR bezw. in der späteren, w für m sprechenden Lesung des NWDR (*Ενεδώρ-αχος* bei Berossos) mit *Νεβρώδ* (l. Nevrod) zu behaupten. So würde sich erklären, daß Berešit rabba 38 Nimrod — als mythischer „Mithraspriester" — den Abraham auffordert, das Feuer anzubeten und daß Jakubi den Nimrod als Begründer der Feuertempel kennt. Nimrod-Zoroaster wäre die populäre, abendländische Version für das neubabylonisch-jüdische Nimrod = „En-me-dur" = „Mithraspriester".

[1] cf. Synkellos p. 516D ed. Bonn.: „*Πτολεμαῖος ὁ Φιλάδελφος ἀνὴρ τὰ πάντα σοφὸς καὶ φιλοπονώτατος, ὃς πάντων Ἑλλήνων τε καὶ Χαλδαίων, Αἰγυπτίων τε καὶ Ῥωμαίων τὰς βίβλους συλλεξάμενος καὶ μεταφράσας τὰς ἀλλογλώσσους εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν μυριάδας βίβλων ι ἀπέθετο κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐν ταῖς ὑπ' αὐτοῦ συστάσαις βιβλιοθήκαις.*" Unter den „chaldäischen" sind natürlich die Schriften des „Chaldäers Zaratas" mit einbegriffen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sich — im kleinen natürlich — am besten durch die neognostische, von G. R. S. MEAD und seinen Freunden geführte Bewegung im heutigen England veranschaulicht, befand sich die Bibliothek am Serapeum im Besitz eines leicht zugänglichen, heute nur noch durch die Septuaginta, die Reste des Sanchuniathon, Berossos u. dergl. vertretenen Bücherschatzes, in dem die „Zoroasterschriften" allein, nach der bekannten, gewiß auf den Katalog selbst zurückgehenden Angabe,[1] mehr als zwei Millionen Stichen maßen. Es ist ganz verfehlt, die Differenz zwischen dem jetzigen Umfang des Avesta und dieser Maßzahl dadurch verwischen zu wollen, daß man statt der Stichen — „*στοιχεῖα*" = Buchstaben zu lesen versucht; denn so gewiß die Bibliotheksbeamten den Preis, d. h. aber die Stichenzahl dieser eigens hergestellten Rollen kennen mußten, so sicher hatten sie andres und besseres zu tun, als die Buchstaben solcher Werke zu zählen.[2] Der Unterschied wird sich vielmehr so erklären, daß zu dem erhaltenen noch die Masse der verlorenen halbokzidentalischen, mithräisch-zrvanistischen Magierliteratur, d. h. eine ganze Reihe pseudepigrapher, zu einem großen Teil nicht einmal religiöser, sondern im engeren Sinn mystisch-magischer Schriften[3] hinzugerechnet werden müssen. Kosmologien wie das „*περὶ*

[1] Plin. N. H. 30, 1, 2 aus dem bei Diog. Laert. prooem. 8 erwähnten Buch *περὶ μάγων* des Hermippos.

[2] Man wende nicht ein, daß die Masoreten die Buchstabenzahl der Bibel, die Dantephilologen die der Divina Commedia gezählt haben. Denn die überlieferten zwei Millionen sind keine mystische Zahl, sondern offenbar eine ziemlich rohe Schätzung.

[3] cf. Clemens Alexander p. 357 PO.: „*Ζαράτας δὲ τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐζήλωσεν· βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Προδίκου μετίοντες αἵρεσιν καυχοῦσι κεκτῆσθαι.*" „*Ἀποκαλύψεις Ζωροάστρου*", die ein gewisser Adelphius oder Aquilinus gefälscht haben sollte, erwähnt Porphyr, vita Plotini § 16. Vgl. dazu z. B. WESSELY, Denkschr. der Wiener Akad. 1893 S. 55 das Gebet des „Astrampsychos" (= *ἀστὴρ ἔμψυχος* = *ζῷον ἀστήρ*, mehrfach bezeugte Volksetymologie für *Ζωροαστήρ*; die *ἀστράμψυχοι* und *ὀσταναί* sind durch Xanthus von Lydien bei Diog. Laert. Prooim. 2, cf. Suidas s. v. *μάγοι* als Magierklassen bezeugt; ein avestisches Äquivalent (Vaçtryô f'syãç) für die erste Bezeichnung versucht WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien S. 286 festzustellen. Der als Verfassernamen pseudepigrapher Schriften (z. B. Plin. Nat. Hist. XXVIII, 6: Euseb. praep. Ev. IX, 52) so häufige Titel (?) „Ostanes" ist von den Hermetikern mit dem ägyptischen, dem Kreis des Thot angehörigen Gottesnamen „Astnu" gleichgesetzt worden (vgl. A. ERMAN bei HOFFMANN in LADENBURGS, Handwörterb. II, 524; MASPERO nach GOODWIN, Proc. Soc. Bibl. Arch. XX, 142 ff.; F. GRANGER, Poemander, Journ. Theol. Stud. V, 1904 p. 398). Hierher gehören auch die sog. Hystaspesbücher (oben S. 490₃), in denen man offenbar Dialoge zwischen Zoroaster und seinem von der Legende gefeierten Beschützer König Hystaspes zu sehen hat, genau in derselben Art, wie sich aus dem „Musaios", den „Orpheus" in seinen Gedichten anredet, ein selbständiger Autor und Doppelgänger des thrakischen Musensohnes entwickelt hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

φύσεως“ des „Zoroaster“,[1] rein astrologische Schriften, wie die unter demselben Namen gehende „δωδεκαετερίς“,[2] Kräuter- und Steinbücher,[3] endlich auch geradezu alchemistische Schriften, wie das Zoroasterbuch über die συμπάθειαι und ἀντιπάθειαι in der Natur[4] und mehr des gleichen Wustes wird sich unter dieser Literatur befunden haben. Es liegt in der Natur des Wettkampfes, der zwischen den verschiedenen, mit immer neuen Bearbeitungen dieser „Offenbarungen“ hausierenden Thaumaturgen entbrennen mußte, daß allmählich alle Grenzen zwischen ägyptisch-hermetischer, jüdischer und persischer Geheimwissenschaft verschwinden mußten. Kein packendes mystisch-kosmologisches Symbol eines „Zoroaster“, das nicht ein phantasieloser „Hermes“, „Agothodämon“[5] oder „Orpheus“, ein „Cham“ oder „Seth“ zur Auffrischung mit in die neueste Auflage seines Zauberbuches herübergenommen hätte, keine Offenbarung, auf die sich der eine berufen konnte, ohne daß ihn gleich ein andrer überboten hätte. Ostanes wird zum Ägypter Astnū, Nechepso zu einem βασιλεὺς Ἀσσυρίων; Seth wird der Lehrer des Hermes; vom Paradies nach Norden wandernd, begründet er als Zaratas den Orden der Magier und Sterndeuter; dahinter konnte Cham nicht zurückstehen, auch er war Zoroaster oder doch eine Vorgeburt, ein Ahne des „leibhaftigen Sternes“, der unter den Menschen erschienen war. Wird daher eine „Prophetie des Cham“ zitiert, so kann es sich sehr wohl um ein nur mit der Namensgleichung Zoroaster-Cham aufgeputztes Magierbüchlein handeln, zumal derselbe leichtgläubige Gnostiker Isidoros, der seinen „Cham“ für das Vorbild des Pherekydes hielt, nach Clemens von Alexandria[6] „Ἐξηγητικά“ zu einem andern, zweifellos aus persischer Quelle geflossenen „Propheten Parchor“[7] geschrieben hat, und die beiden aus jenem „Cham-

[1] Oben S. 415[4].

[2] Geoponic. I, 12 p. 11 ff. Beckh.

[3] Vgl. Berthelot, Orig. de l'alch. p. 166 f. über ein Lapidarium des Zoroaster.

[4] Geoponic. XV, 1.

[5] Vgl. Diodor I, 94 über Zoroasterschriften, in denen der hermetische Ἀγαθὸς δαίμων als Offenbarungsgott erscheint.

[6] Strom. VI, 65[3].

[7] Zu diesem Πάρχωρ verweist Bousset a. o. S. 571[4] a. O. treffend auf den in den Archelausakten c. 63 p. 91 ed. Ch. Beeson (Griech.-christl. Schriftsteller, herausg. von der Kirchenväterkommission der preuß. Akademie) als Gegner des Bischofs Terebinthus erwähnten „Parcus quidam propheta et Labdakus Mithrae filius“ (= Adept; cf. Dio Chrysost. 36, 453 „παῖδες σοφῶν ἐν ἀρρήτοις τελεταῖς“ κτλ.), nachdem schon Kessler, Mani S. 87 „Parcus“ als den parthischen Männernamen „Pakôr“ (Παχώρης) erkannt hat. Cham-Zoroaster, Pakôr und der Mithriast Labdakus gehören wohl alle zum selben Klüngel.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

buch" zitierten Symbole, der Himmelsmantel[1] und der kosmische Baum,[2] auch der persischen Kosmologie wohl vertraut sind.

Endlich aber darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Zusammenstellung der beiden Bilder auch auf semitische Überlieferung, d. h. auf jenes alte, von einem jüdischen Hermetiker in Ägypten aramäisch[3] geschriebene Chambuch zurückgehen kann. Philon von Alexandria zum Beispiel setzt nicht nur, wie oben[4] belegt werden konnte, das Gleichnis vom Weltenmantel durchaus als etwas Bekanntes voraus, sondern bietet auch eine ausführliche mystische Erklärung des von Noah nach der Sintflut gepflanzten Weinstockes durch das Bild eines kosmischen Baumes, als dessen Teile die verschiedenen Elemente der Welt erscheinen.[5] Dazu kommt noch der Umstand, daß es tatsächlich eine semitische Parallele zur Lichtlandsfahrt der Argonauten nach dem goldstrahlenden Vließ auf der kosmischen Eiche gab, die so verbreitet und volkstümlich gewesen

[1] Oben S. 93 f., Text Nr. 15 ff.

[2] Über den kosmischen Baum „Allsamen" der Perser s. WINDISCHMANN a. a. O. S. 165 ff. über Bundahesh IX p. 19, 15; Fargard V, 19 WEST etc. Dazu KUHN, Herabk. des Feuers S. 204 cf. 124, 126, 129, 133. W. SCHWARTZ, Der himmlische Lichtbaum, eine prähistorische Weltanschauung, Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XX, 1890, S. 89 ff.

[3] Siehe oben S. 557 4.

[4] S. 89 Text Nr. 4—6.

[5] Philonis Alex. opp. WENDLAND vol. II p. 133 ff., p. 329 ff. MANGEY: „... φυτὸν δὲ αὖ περιέχον ἐν ἑαυτῷ τὰ ἐν μέρει φυτὰ ἅμα παμμύρια καθάπερ κληματίδας ἐκ μιᾶς ἀναβλαστάνοντας ῥίζης ὅδε ὁ κόσμος· ἐπειδὴ γὰρ τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ αὐτῆς εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐξ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο γῆν μὲν καὶ ὕδωρ ἐπὶ τὸ μέσον ἐρρίζου, τὰ δὲ ἀέρος καὶ πυρὸς δένδρα πρὸς τὴν μετάρσιον ἀνεῖλκεν ἀπὸ τοῦ μέσου χώραν, τὸν δὲ αἰθέριον ἐν κύκλῳ τόπον ὠχυροῦτο τῶν ἐντὸς ὅρον τε καὶ φυλακτήριον αὐτὸν τιθεὶς ἀφ' οὗ καὶ οὐρανὸς ὀνομάσθαι δοκεῖ". Folgt eine Auseinandersetzung über die Lagenfolge der Elemente. ... „καὶ ταῦτα μὲν τὰ τέλεια τοῦ παντὸς ἦν μοσχεύματα, τὸ δὲ παμμέγεθες καὶ παμφορώτατον ἔρνος ὁ κόσμος οὗτος" κτλ. Der Grund, in dem der Baum wurzelt, ist für Philon natürlich der Logos; daß er den kosmischen Baum gerade in einem Weinstock sieht, ist jüdische Eigenart und gewiß zu dem goldenen Weinstock im Tempel von Jerusalem zu stellen. Der persische Allsamenbaum (vgl. das philonische „φυτὸν περιέχον ἐν ἑαυτῷ φυτὰ παμμύρια") ist natürlich der weiße Haomabaum. Die nächste Parallele zu dieser philonischen Allegorie bietet das Buch Sohar I, 35a trad. KARPPE p. 394: „Parmi les plantations supérieures est un arbre immense, s'étendant sur douze directions et portant son action sur d'innombrables parasanges(!); il est la source primordiale de tous les courants qui alimentent la création. L'En-Sōf est la racine, les sefiroth le tronc, les branches, les feuilles, les fleurs." Im letzten Grund dürfte die Vorstellung doch auf Babylonisches zurückgehen. Wenigstens macht M. W. MANSELL, Gazette archéologique 1878 p. 134 darauf aufmerksam, daß das Ideogramm GIŠ = Baum in einer lexikalischen Aufzählung metaphorischer Bezeichnungen für den Himmel vorkommt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sein muß, daß sie Nonnos von Panopolis eben im hellenistischen Ägypten, dem Vaterland der Chambücher, in seine „Dionysiaka“ [1] verflechten konnte. In der Gründungssage von Tyrus — man bedenke, daß Kanaan, der biblische Doppelgänger des Cham, als Ahnherr der Phönizier galt [2] — wurde nämlich von einem Orakelspruch des Bēl Astrochiton erzählt, der die erstentstandenen Menschen ein Schiff bauen lehrte [3] — genau wie Athene selbst dem Jason beim Bau der Argo mit Rat und Tat zur Seite steht — und sie anwies, gegen Sonnenaufgang das Meer zu durchfahren:

„εἰσόκε χῶρον ἵκοισθε μεμόρμενον ὄππόθε δισσαί [4]
ἀσταθέες πλώουσιν ἀλήμονες εἰν ἁλὶ πέτραι [4]
ἃς φύσις Ἀμβροσίας [5] ἐπεφήμισεν, αἷς ἐνι θάλλει
ἴλικος αὐτόῤῥιζον ὁμόζυγον ἔρνος ἐλαίης

[1] XL, 467 ff. Es ist die oben S. 256 erwähnte Offenbarung des Astrochiton an Dionysos.

[2] Vgl. oben S. 328$_1$ über die Champrophetie als „*Φοινίκων ἀπόκρυφα γράμματα*“, ibid. 329$_0$ über Cham und Kanaan.

[3] Gemeint ist natürlich hier wie in den Parallelen der Sintflutsagen, daß der — in südlichen Gegenden liegende — Neumond, die Götterbarke *κατ' ἐξοχήν*, den Menschen das Vorbild zum Bau des ersten Schiffes gewesen sei.

[4] Die heilige Insel, die ein verkleinertes Abbild der ganzen Erde darstellen soll, muß, wie diese, nach orientalischer Vorstellung auf den Fluten schwimmen (s. oben S. 327$_{5.6}$; dazu Wahib b. Munabbih, + 720 p. Chr., bei Bochart, Hierozoicum, pars II l. VI cap. 14 tom. III p. 860 ed. 1796] „terra est ut navis etc.“; Dicuil, Liber de mens. orb. terrae ed. Parthey p. 18, 43 „ambienti oceano innatans terra“; Hexaemeron Georgs von Pisidien, Migne PG XCII, 1474 v. 508 ff.: „die Erde, ein Schiff im Wasser, welches die Oikūmenē trägt“); unter den *δισσαὶ πέτραι* sind die zwei, auch keilinschriftlich bezeugten Gipfel des Weltenberges zu verstehen (cf. *„Philolog.“ LXVIII, 146$_{106}$ und Nachtr. S. 208; IV Rawl. 27$_2$ Z. 17: [„der Götterberg], dessen beide Gipfel den Himmel erreichen“; dazu Ephraim Syr. opp. syr. tom. I, p. 121 F 5 über die zwei „(Brust)warzen des Nordens“ genannten Kristallfelsen am Nordende der Welt; Appoll. Rhod. III, 158 ff.: „*βῆ δὲ διὲκ μεγάροιο Διὸς πάγχαρπον ἀλωήν* (sc. Eros) | *αὐτὰρ ἔπειτα, πύλας ἐξήλυθεν Οὐλύμποιο* | *αἰθερίας ἔνθεν δὲ καταβάτις ἐστὶ κέλευθος* | *οὐρανίη· δοιὼ δὲ πόλοι ἀνέχουσι κάρηνα* | *οὐρέων ἠλιβάτων, κορυφαὶ χθονός, ἧχί τ' ἀρούρης ἠέλιος πρώτιστον ἐρεύθεται ἀκτίνεσσιν*“ und die im Scholion angezogene Parallelstelle des Ibykus fr. 30).

[5] Tyrische Kupfermünzen aus der römischen Kaiserzeit mit der Inschrift ΛΟΥΣΡΟΟΙΟ ΠΕΤΡΟ (J. Aquilia Severa, Mammaea, Gordian, Trebonian, Gallus Valerianus senior, Gallien; s. Mionnet, Suppl. VIII p. 307 ff. n. 330, 336, 340, 347, 351, 353, 356; Head, Hist. numm. p. 676; abgeb. als Schlußvignette zu Pietschmann, Die Phönizier in Onckens Weltgeschichte) zeigen eine Abbildung dieser zwei Steinstelen mit dem hl. Ölbaum in ihrer Mitte. Es sind die zwei Masseben, die Usoos, der Heros Eponymos vom Ušu-Palaityros nach Sanchuniathon (Philo Bybl. ap. Euseb. praep. ev. I, 10$_7$) dem Wind und dem Feuer geweiht haben soll; d. h. die beiden Gipfel des Weltenberges, durch die zwei Stelen dargestellt, versinnlichen den Feuer- und den Windpunkt des

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

πέτρης ὑγροπόροιο[1] *μεσόμφαλον.*[2] *ἀκροτάτοις δὲ*
αἰετὸν[3] *ἀθρήσετε παρεδρήσσοντα κορύμβοις*
καὶ φιάλην εὔθικτον.[4] *ἀπὸ φλογεροῖο δὲ δένδρου*[5]
θαμβαλέους σπινθῆρας ἐρεύγεται αὐτόματον πῦρ,
καὶ σέλας ἀφλεγέος περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης[5]

Jahreskreises (oben S. 451 f.), die winterliche Wassertiefe ist durch das Meer vertreten, auf dem die *δισσαὶ πέτραι* schwimmen. Hinter dem Namen „ambrosische" Felsen steckt hier in Palaityrus natürlich eine semitische Bezeichnung, etwa 'amm bērōth „Mutter der Quellen" oder dgl.

[1] Siehe Anm. 4 auf S. 576.

[2] Ebenso steht auf der gleichfalls als schwimmender Altarherd und Nabel der Erde geltenden Insel Delos (s. *„Philologus" LXVIII S. 202 cf. 139[85]) neben dem Omphalos das *„γενέθλιον ἔρνος ἐλαίας"*, das Leto nach Kallimach. hymn. Del. 263 mit goldenen Blättern (s. oben S. 32[1]) schmückt. Nach einer Konjektur von T. K. CHEYNE, Enc. Bibl. 3578 stand auch der biblische Paradiesesbaum neben dem Nabel der Welt.

[3] Ebenso heißt bei den Persern (Yašt XII, 17[1]; II p. 495[26] DARMESTETER; XIII, 109, ibid. p. 537; Minokheird LXII, 37 ff. p. 112 WEST) der kosmische Baum „Baum des Adlers". Darstellungen dieses Baumes mit dem Vogel darauf sind in den Mithräen sehr häufig. Vgl. auch den persischen Siegelzylinder bei LAJARD, Mithra pl. LIV c Fig. 6. Über den Adler als Sonnenvogel braucht kein Wort verloren zu werden. Südarabische Gemmen (NIELSEN, Altarabische Mondreligion S. 157 Fig. 25 nach OSIANDER ZDMG XIX Taf. 35e) mit dem Adler auf der Mondsichel und den Mondsymbolen über sich beweisen, daß auch eine lunare Auffassung des *αἰετός* möglich ist.

[4] Über die Schale als Himmelssymbol vgl. oben S. 521[2].

[5] Die Erscheinung des brennenden Baumes im Heiligtum von Palaityrus-Ušu ist auch durch die Schilderung bei Achilles Tatius, Script. erot. ed. HERCHER p. 68 bezeugt: „*οὐκ ἐρίζεται*" (sc. die Insel mit dem Heraklesheiligtum von Tyros) „*δὲ κατὰ τῆς θαλάσσης, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὑπορρεῖ κάτωθεν*" (vgl. oben Anm. 1) „*. . . τὸ δὲ χωρίον ἱερὸν ἐν περιβόλῳ· ἐλαία μὲν ἀναθάλλει, φαιδροῖς τοῖς κλάδοις, πεφύτευται δὲ σὺν αὐτῇ τὸ πῦρ καὶ ἀνάπτει πρὸς τοὺς πτορθοὺς πολλὴν τὴν φλόγα· ἡ δὲ τοῦ πυρὸς αἰθάλη τὸ φυτὸν γεωργεῖ· αὕτη πυρὸς φιλία καὶ φυτοῦ*". Dieselbe, irgendwie in der Anlage des unter dem hl. Baum befindlichen Altars begründete Kultsage haftet bekanntlich an dem brennenden, aber nicht verzehrten „Seneh"strauch in dem Bergheiligtum auf dem Sinai (oben S. 276[4]; die Erklärung der Stelle bei NIELSEN, Altarab. Mondrelig. S. 133 ff. wird durch die angeführten Parallelen wiederlegt) und an der berühmten heiligen Eiche von Sichem (oben S. 277[5] ff.), die nach Joseph. bell. jud. 9, 4, 7 seit der Erschaffung der Welt existiert. Von ihr heißt es bei Synkellos p. 202 ed. Bonn. (cf. Eustath. bei RELAND antiqq. hebr. p. 71[2]): *. . ἥτις μέχρι νῦν εἰς τιμὴν τῶν πατριαρχῶν ὑπὸ τῶν πλησιοχώρων τιμᾶται . . ταύτης παρὰ πρέμνον βωμὸς ἦν, ὥς φησιν ὁ Ἀφρικανός, τῆς τερεβίνθου ἐφ' ὃν τὰς ἐκτενὰς ἀνέφερον ἐν ταῖς πανηγύρεσι τῆς χώρας ἔνοικοι· ἡ δ'οὐ κατεκαίετο δοκοῦσα πίπρασθαι*" κτλ. An dieses Baumheiligtum von Sichem dürfte der Samaritaner Simon Magus in seiner *ἀπόφασις μεγάλη* anknüpfen, wenn er das überhimmlische Feuer mit einem riesengroßen Baum vergleicht (cf. Hippolyt. philos. VI, 9 „*τὸ ὑπερουράνιον πῦρ οἱονεὶ δένδρον μέγα καὶ τὸ μὲν φανερὸν εἶναι τοῦ πυρὸς νομίζει τὸ πρέμνον, τοὺς κλάδους, τὰ φύλλα, τὸν ἔξωθεν αὐτῷ περικείμενον φλοιόν· ἅπαντά φησι ταῦτα τοῦ μεγάλου δένδρου ἀναφθέντα ἀπὸ τῆς παμφάγου τοῦ πυρὸς ἀφαντίζεται φλογός*".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

καὶ φυτὸν ὑψιπέτηλον[1] *ἕλιξ ὄφις*[2] *ἀμφιχορεύει*
ἀμφοτέροις βλεφάροισι καὶ οὔασι θάμβος ἀέξων.
οὐ γὰρ ἀερσιπότητον ἐς αἰετὸν ἄψοφος ἕρπων
λοξὸς[3] *ἀπειλητῆρι δράκων περιβάλλεται ὁλκῷ*
οὐ δὲ διαπτύων θανατήφορον ἰὸν ὀδόντων
ὄρνιν ἑαῖς γενύεσσι κατεσθίει οὐδὲ καὶ αὐτὸς
αἰετὸς ἑρπηστῆρα πολυσπείρητον ἀκάνθαις
ἁρπάξας ὀνύχεσσι μετάρσιον ἠέρα τέμνει
οὐδὲ μιν ὀξυόδοντι καταγνάψειε γενείῳ[4]
οὐδὲ τανυπρέμνοιο φυτοῦ πεφορημένος ὄζοις
πυρσὸς ἀδήλητον περιβόσκεται ἔρνος ἐλαίης.[5]
ἀλλὰ φυτοῦ κατὰ μέσσα φίλον[6] *σέλας ἀτμὸν ἰάλλει,*
οὐδὲ δρακοντείων φολίδων σπείρημα μαραίνει
σύννομον ἀγχικέλευθον. ὁμοπλεκέων δὲ καὶ αὐτῶν
οὐ πτερύγων ὄρνιθος ἐφάπτεται ἄλλομενον πῦρ
οὐδὲ κύλιξ ἀτίνακτος ἐπήορος ὕψοθι πίπτει
σειομένων ἀνέμοισιν ὀλισθήσασα κορύμβων."

Es wäre sehr wohl denkbar, daß diese durchsichtige, aufs engste an die wirkliche Anlage des Baumheiligtums auf der Insel Palaityrus

[1] Vgl. den *δράκων* beim „*λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑφιπέτηλον*" im Sonnenhymnus des Berliner Zauberpapyrus ed. PARTHEY I v. 839 ff. bei DIETERICH, Abraxas p. 51 und 97.

[2] Der am Nabel der Erde aufgestellte Baum ist die Weltachse, um ihn ringelt sich die Polschlange, bezw. die Schraubenbahn der Gestirne (vgl. oben S. 434[2]), die als Treibriemen des großen Quirls oder Feuerbohrers gilt. Vgl. zu dem „Philol." LXVIII, 181[183] Beigebrachten noch Çathapatha Brahm. 3, 6, 2, 9; Mahābhārata I, 33, 2 f.: Vishnu-Purana trad. WILSON p. 75 f. über die Quirlung der mit allerlei Kräutern versetzten Milchsee, wobei die Mandaraberge als Quirl, die Schlange Vasuki, der „Schlangenkönig" als Treibriemen von den teils am Kopf, teils am Schweif Vasukis anpackenden Göttern benützt wird. Aus der so gequirlten Milchsee entspringt der himmlische Parijatabaum.

[3] Vgl. oben S. 433[2], 437[6].

[4] Über die durch Homer (*M* 200 ff.) und die Adlerode des Horaz (c. 4[4]) bekannte Gruppe des Adlers und der Schlange (ihr sagenhafter Kampf wird schon im babylonischen Etanamythus behandelt; vgl. das hellenistische Reliefbild Nr. 214 der Sala degli animali im Vatikan mit der Darstellung des griechischen Etana Ganymedes, zu dessen linker Seite der Baum mit Adler und Schlange sichtbar wird) s. die zahlreichen Belege bei STEPHANI, Compte-rendu 1862 p. 17—21; Mzz. von Elis, HEAD, Hist. numm. 353. Über eine südarabische Darstellung des Adlers mit der Schlange s. NIELSEN, Altarab. Mondreligion S. 109.

[5] Vgl. oben S. 577[5].

[6] Vgl. oben S. 577[5] „*πυρὸς φιλία καὶ φυτοῦ*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

anknüpfende Allegorie oder eine ähnliche Schilderung des über dem Weltbaum aufgehängten Himmelsgewölbes in der Form in die Einleitung des alchemistischen Chambuchs verwebt worden wäre, daß der „Prophet" und mythische Ahnherr der Kananäer Cham als Führer dieser Lichtlandsfahrt gedacht war. Zum alchemistischen Inhalt der *προφήτεια* würde besonders gut passen, daß das große Geheimnis nicht wie in der auf die Argonautenfahrt bezüglichen Einleitung jenes alchemistischen Orpheusbuches vom Himmel in Gestalt eines Vließes, sondern von der kosmischen, sternengeschmückten, im unerschütterlichen Gleichgewicht schwebenden *κύλιξ* oder *φιάλη* abgelesen wurde, deren verkleinertes, irdisches Abbild der Adept des Cham in ähnlicher Weise zur Herstellung der *χεύματα*, des golderzeugenden Sudes verwendete, wie die Magier zum Quetschen der Haomawurzel für den heiligen Trank als Abbild des Himmels eine sternengeschmückte Reibschale benützten.[1]

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist demnach, daß die von Clemens bezw. Isidoros bezeugten Parallelen zur Symbolik des Pherekydes in der „*προφήτεια τοῦ Χάμ*" wahrscheinlich nicht aus Pherekydes geflossen sind, wie man durch einfache Umkehrung des absurden, von Isiodoros angenommenen Quellenverhältnisses anzunehmen geneigt wäre, sondern entweder aus einem spätorphischen Goldmacherbüchlein, oder aus einer pseudozoroastrischen Magierschrift gleichen Inhalts oder endlich aus einer älteren ebensolchen, jüdisch-synkretischen Quelle. Das heißt aber, daß ohne Zweifel, mittelbar oder unmittelbar, hinter jenem unbekannten „Cham" die gleichen mächtigen Kulturschichten stehen, aus denen nach allem bisher vorgebrachten auch die um Jahrhunderte ältere Kosmologie des Pherekydes hervorgewachsen ist: nämlich ein System höchst ausgebildeter und künstlicher Astralsymbolik, das von Babylon aus nach allen Seiten hin ausstrahlend, auf dem Weg nach Westen zunächst auf jene Eranier überging, deren Religion als Zrvanismus oder, volkstümlicher gesprochen, Mithriacismus bekannt ist, um schließlich, durchgearbeitet und teilweise der besonderen geistigen Veranlagung arischer Völker angepaßt, von den kleinasiatischen Ioniern in Gestalt jenes mythologischen Systems übernommen zu werden, das der sog. orphischen Kosmogonie zugrunde liegt.

Daraus ergibt sich aber unzweifelhaft, und trotz aller, durch ZELLERS leichten Sieg über die Phantastereien der CREUZERschule so tiefeingewurzelten Vorurteile[2] die Berechtigung ja Notwendigkeit in eben

[1] Vgl. oben S. 521[2].

[2] Vgl. DIELS in der oben S. 197[1] zitierten Abhandlung: „man hat bei der Eiche an den Weltbaum Yggdrasil der Völuspa und die Lichtbäume der Gnostiker gedacht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

diesem Kulturkreis unter den überaus vielfältigen und wandlungsfähigen Vorstellungen vom kosmischen Baum noch weiter nach aufklärenden Parallelen zur Pherekydeischen Vorstellung der ὑπόπτερος δρῦς zu suchen.

Daß die zunächst zur Veranschaulichung des Proömiums der verlorenen Champrophetie herangezogenen Stellen, die orphische Schilderung der Vließeiche und die parallelen jüdischen und phönizischen Überlieferungen gerade den Zug der Beflügelung des Weltbaumes nicht aufweisen, wird niemanden abschrecken, der sich die Wandelbarkeit der

---

Ebenso könnte man an den babylonischen Lebensbaum, an den deutschen mit Tüchern behangenen Maibaum u. a. erinnern. Das ist unfruchtbare Mühe." Wer nicht der vergleichenden Methode, die auf allen Gebieten die größten Erfolge gezeitigt hat, gerade auf dem der Philosophiegeschichte allen und jeden Wert abstreiten will, wird gewiß zugeben müssen, daß die oft gezogene Parallele zwischen der „ὑπόπτερος δρῦς" und der germanischen Weltesche insofern berechtigt ist, als sich ja allerorten der von Mannhardt (vgl. oben S. 31[5]) so treffend dargestellte Entwicklungsgang vom individuellen Schutzbaum, dem schwedischen Vårträd (vgl. für Babylon den bei Maspero, Hist. anc. I, 681, Fig. 2 nach de Sarzec-Heuzey, Déc. en Chald. pl. 30[bis] 17b abgebildeten, von Heuzey, Orig. orient. de l'art I p. 192 f. besprochenen Zylinder mit dem Schutzbaum, der ein Weib mit seinen Zweigen vor einem axtbewehrten Dämon schützt), vom Ahnen- und Hausbaum zum schließlich kosmisch ausgestalteten Lebensbaum des Königs (Daniel IV, 6) und zum „Allbaum" des Volkes ziemlich gleichmäßig vollziehen mußte. Selbst anscheinend zufällige Einzelheiten, wie Adler und Schlange — vgl. den hl. Ölbaum mit Schlange und Eule, Beulé, Mon. d'Ath. p. 154[391]; Daremberg-Saglio I, 358 Fig. 442, oder den Adler im Wipfel, den Drachen Nidhöggr an der Wurzel des Weltbaumes (Grimnismǫl, Strophe 32) — müssen sich durch die naheliegende Kultgemeinschaft zwischen dem Ahnenbaum und gewissen Seelentieren (cf. S. Reinach „Anthropologie" XIV S. 626 ff. „le culte de l' arbre et du serpent en Égypte": J. Fergusson, Tree and serpent worship, London 1898 etc.) bei den Germanen ebenso wie in Tyrus (oben S. 578[2]) oder in Mexiko (vgl. die merkwürdige Aztekensage von dem heute noch im Wappen Mexikos prangenden Nopalbaum mit Adler und Schlange, dem von den Göttern den Einwanderern vorherbestimmten Ziel — cf. oben S. 776 v. 1 — bei Lippert, Gesch. des Priestertums I S. 290; Albert Réville, Religions du Méxique, Paris 1885, p. 29) in den meisten Fällen hinzugefunden haben. Eine besonnene Vergleichung solcher Parallelen, kann daher selbst dort, wo an einen historischen Zusammenhang nicht zu denken ist, ebensoviel Nutzen stiften, wie eine Heranziehung einschlägiger Kulttatsachen, z. B. der nicht nur in Deutschland, sondern auf der ganzen Welt dem Schmuck oder der Verhüllung des Baumheiligtums dienenden Tücher zur Erklärung des „ϙ ἄρος πεποικιλμένον". Ebenso unerfindlich wird es mindestens jedem Religionshistoriker sein, warum man nicht tatsächlich, wie es in dem scharfsinnigen Aufsatz Jacobys (unten S. 591[1]) geschehen ist, die lehrreichen babylonischen Darstellungen des kosmischen Baumes oder — mit Dieterich — die zweifellos aus den Mithrasmysterien (oben S. 472[2]) stammenden fünf Lichtbäume im gnostischen χεφαμός der Pistis Sophia vergleichen sollte. Ob die aufgewandte Mühe unfruchtbar ist oder nicht, kann nur der Erfolg zeigen. Oder sollten alle geschichtlichen Parallelen zusammen wirklich nicht soviel Beachtung verdienen, als der phantastische Webebaum, der Kaibel (cf. o. S. 322[3]) auf der flachen Hand gewachsen ist?

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Symbolik an dem Wechsel der verschiedenen Bilder für das Himmelsgewölbe über dem Baum vergegenwärtigt: bald hängt ein buntgewirktes Tuch und bald ein strahlendes Vließ, bald ein sternengestickter Hut[1] und bald eine kosmische Schale über dem Wipfel. Schwerer als der durchaus sinngemäße Übergang von dem einen dieser Symbole zum andern wird sich wohl auch der Weg von der Vorstellung des mystischen Vogels auf dem Baum zum Symbol des Flügelbaumes selber nicht finden lassen, zumal er durch einen bereits von andern mehrfach ausgesprochenen Gedanken deutlich vorgezeichnet ist.

Schon ADALBERT KUHN[2] hat intuitiv den Zusammenhang zwischen dem schlangenumwundenen Hermesstab[3] und dem Weltenbaum zwischen den Ringeln der kosmischen Schlange erkannt. Daß dieser Gedanke nicht zu den vielen gehört, die mit jener ältesten Schule „vergleichender Mythenforschung" in die wohlverdiente Vergessenheit hinabgesunken sind, beweist einerseits der Umstand, daß neuerdings,[4] ganz unabhängig von KUHN, ein so ausgezeichneter Kenner der griechischen Religionsgeschichte wie ARTHUR B. COOK in Cambridge im Verlauf einer weitausgreifenden Untersuchung auf FRAZERS Spuren zu dem Ergebnis gelangt ist, daß das Szepter des Zeus und der als *Zānες* geltenden griechischen Könige nur eine verkleinerte Nachbildung der heiligen Zeuseiche darstellt,[4] andrerseits die nicht minder lehrreiche Tatsache, daß einer der oben besprochenen feuerumlohten Weltbäume von der Überlieferung selbst als göttliches Szepter bezeichnet wird.[5]

An anderm Orte[6] habe ich ausführlich die Verse des orphischen

---

[1] Oben S. 65 Fig. 13.

[2] Herabkunft des Feuers, Berlin 1859, S. 238.

[3] Oben S. 434.

[4] Vgl. den vorzüglichen Aufsatz „The European Skygod" Folklore 1904 p. 371: „The royal szepter seems to be a conventionalised form of the oak of Zeus"; dazu oben S. 289[4].

[5] An der oben S. 577[5] angeführten Synkellosstelle, heißt es von der Eiche von Sichem: „*φασὶ δέ τινες ῥάβδον εἶναι τινὸς . . . ἀγγέλων φυτευθεῖσαν αὐτόθι*". Die nähere Ausführung dieser Worte zeigt, daß ihre Quelle ein verlorener (?) Midraš zu der Erzählung vom Besuch der drei Engel bei Abraham gewesen sein muß, dessen Bedeutsamkeit nur noch dadurch gesteigert wird, daß COOK an vielen andern Kultstätten eine Reihe von Zeugnissen für den triadischen Charakter der im heiligen Baum verehrten himmlischen, irdischen und unterirdischen Gottheit gesammelt hat. Vgl. hierzu noch den Traum der Klytämnestra, Sophocles Electra 417, wo aus dem am Herde eingepflanzten Szepter des Agamemnon ein ganz Mykene überschattender Baum aufwächst. Dazu oben S. 30[4].

[6] „Philol." LXVIII S. 143 cf. 181.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kybelehymnus[1] zu erläutern versucht, in denen diese Göttin, die als *Ὀρείη* den Götterberg, als Omphale den „Nabel der Welt", als *Ἱστίη* und „*βωμός*" das dort auflodernde Zentralfeuer persönlich darstellt, mit den Worten „Szepterträgerin des hehren Himmelshutes" angerufen wird. Ihre Erklärung bieten die oben[2] besprochenen mithräischen Darstellungen des Himmelshutes auf einer Stange, bezw. auf einem Baum.[3] Dieser Baum, bezw. dieses *σκῆπτρον* steht nach dem Zeugnis der ohne weiteres heranzuziehenden Schilderung des kosmischen Heiligtums von Palaityrus-Ušu als *μεσόμφαλον* mitten zwischen den *δισσαὶ πέτραι*, d. h. den zwei Gipfeln des als *Ἄϊδυμος ὄρος*[4] wohlbekannten Weltenberges; daher wird dann die Göttin des als *βωμός*, *ἑστιά* und *ἐσχάρα* aufgefassten Berges „*σκηπτοῦχος*" genannt. Als Weltachse betrachtet, wird jener Stab mit Hilfe der als Drillriemen benützten kosmischen Schlange, durch die beiden, den Himmelspol bewachenden Bären, die Pythagoras[5] als „Hände der Rheia" bezeichnet, in heftige Drehung versetzt und erbohrt so als *τρυπεύς*[6] oder *στορεύς* aus der kosmischen *ἐσχάρα* im Mittelpunkt der Welt das Zentralfeuer.[7] Hermes, der göttliche „Arm",[8] der Herr

[1] Abel, Fragm. orph. p. 73 v. 4, 5, 9:

„*Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μῆτερ, τροφὲ πάντων*
σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου . .
ἣ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον, οὕνεκεν αὐτὴ
γαῖαν ἔχεις . . . Ἱστίη αἰδαχθεῖσα".

[2] S. 64$_{4.5}$.

[3] S. 65 Fig. 13. Vgl. hierzu besonders Gerhard, Etrusk. Spiegel I Taf. LX Nr. 2 mit der Darstellung des geflügelten, auf der Spitze des ebenfalls geflügelten Schlangenstabes aufgehängten Himmelshutes des Hermes.

[4] Oben S. 576$_4$. „Philol." LXVIII S. 188, 166$_{148}$, 168$_{152}$; Usener, Rhein Mus. LVIII, 1903, S. 344$_2$.

[5] Diels FVS^3 I p. 279 Z. 23.

[6] Oben S. 434$_2$.

[7] Oben S. 578^2. Nach der dort mitgeteilten indischen, gewiß dem Kâlasystem angehörigen Kosmologie wird sich der ganze Mythus folgendermaßen ergänzen lassen: den Urzustand bildet die mit den Kräutern versetzte Milchsee, d. h. der *κυκεών*, dessen kosmische Bedeutung bei Heraklit Fr. 125 FVS^3 p. 79 Z. 15 (cf. Emped. Fr. 33 ib. p. 185 Z. 3) Schultz in seinem — sonst viel Schiefes, vom Verfasser selbst wieder Aufgegebenes, enthaltenden — Aufsatz über die anakrumatischen Worte, Memnon II, 1 S. 35 ff., zuerst erkannt hat. Dieses *μεῖγμα* wird vom Schöpfer mit Hilfe des hineingetauchten Weltenberges und der um diesen gewickelten kosmischen Schlange gequirlt, bis sich die festen Bestandteile, gerinnend wie ein Käse, als Erde um jenen Kern herum ansetzen. Aus der Mitte des Berges wächst der kosmische Baum heraus, um ihn schlingt der Schöpfer die Schlange und versetzt ihn so als *τρυπεύς* in rasende Drehung, wodurch das Zentralfeuer auf dem Gipfel des Urbergs erbohrt wird. cf. Achilles Tatius ed. Maass, Comm. in Arat. reliq. p. 32$_7$, über das hesiodeische *χάος* als Urzustand: „*εἰσὶ δ' οἱ τὴν γῆν πρῶτον λέγουσι γεγονέναι ὑλιβομένην δέ καὶ συεγχομένην· οὕτως ἐνάγρα μὲν τὸ πῦρ κτλ.*"

[8] cf. *„Philologus" LXVIII S. 182$_{183}$ c.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dieses kosmischen Feuerbohrers, entzündet den Mysten der Kybele die Fackeln.[1]

Besteht nun aber dieser wohlbegründete Vergleich zwischen dem kosmischen Baum und dem Götterszepter in vollem Umfang zu Recht, dann ergibt sich eine sehr einfache Schlußfolgerung: wie dem Adler auf dem heiligen Baum[2] das Adlerszepter — z. B. des Baʿal Tars[3] —, wie der Schlange, die sich um den heiligen Baum ringelt, der Schlangenstab[4] entspricht, so wird man aus hethitischen Abbildungen eines, nicht etwa mit einem Vogel bekrönten, sondern selbst geflügelten Szepters,[5] und aus der Beflügelung des Caduceus überhaupt in allen ausführlichen Darstellungen auf eine Beflügelung des als Weltachse angesehenen Stabes — des gnostischen „ὑπόπτερος ἄξων, . . . περαίνων ἑκατέρους τοὺς πόλους διὰ μέσης τῆς γῆς καὶ στρέφων τὸν κόσμον"[6] — bezw. des ursprünglich seine Stelle vertretenden Weltbaumes selbst rückschließen dürfen.



Figur 65. **Hethitischer Siegelzylinder mit der Darstellung des königlichen Flügelszepters.**

[1] Julian. or. V p. 179 c.

[2] Oben S. 577₃.

[3] Zum Adlerszepter als Attribut des kleinasiatischen Baʿal Tars vgl. LENORMANT, Gall. myth. 15, 2.3; DUC DE LUYNES, Numism. des satrapies pl. II D. 1—4; Abdsohar pl. 3, 1. 4, 2—4. FRIEDLÄNDER, Königl. Münzkab. Taf. IX, 828 S. 212 cf. 829; „ταρσός" heißt „Weidengeflecht", bezw. „Fußsohle", „Sandale aus Geflecht" (vgl. die seltsame Beschuhung, die sich der kleine Hermesknabe im homerischen Hymnus erfindet, um seine Spuren riesengroß und unkenntlich zu machen). Baʿal Tars (Tarsos, nach Dion. Thrax FHG III, 189 soll nach der Fußsohle des Perseus benannt sein) ist also ein Hermes-Sandan (oben S. 166₃; 174₀); auf den Münzen ist er mit der Göttin ‫ארת‬ auf ihrem Löwen, d. h. mit Kybele gepaart.

[4] Oben S. 434₁ und Nachtr. Die älteste, deutliche Abbildung des Schlangenstabes als Attribut des Hermes dürfte die korinthische Vase, Archäol. Zeit. 1859 Taf. 125₃, darbieten. Für das 5. Jahrh. vgl. Sophocl. fr. 638 N; Mon. dell' Ist. II, V, 8; GERHARD, Auserl. Vasenb. II, 148; Jahrb. arch. Inst. VI 1891 Taf. I.

[5] Vgl. Abb. 65 nach MENANT, Recherches sur la glyptique orientale, Paris 1886, vol. II, Fig. 112. Die adorierende Gebärde der zweiten Figur bezieht sich — wenn die Darstellung durch Abrollen des Zylinders wiederholt wird — auf das Szepter, bezw. seinen zweiten Abdruck. Vgl. das von zwei Adoranten flankierte Flügelszepter auf dem hethitischen Siegelzylinder der Sammlung DE CLERCQ (Catal. I pl. XXVIII Nr. 289 ∾ GOBLET migr. p. 163 Fig. 57). Zwei weitere Darstellungen des Flügelzepters aus Kleinasien bei LAJARD, Fig. 4 und 57, Fig. 5 pl. 38, GOBLET, p. 289 Fig. 117 a und b. Die Flügelscheibe auf der Spitze des Zepters ist das Symbol des hethitischen Sonnengottes und wird dem König, seiner Inkarnation (oben S. 370), ebenso vorangetragen worden sein, wie am Königszelt der Achaemeniden als Symbol des Maçda die krystallene Flügelscheibe befestigt war (Curt. Ruf. III, 7). Über das adlerbekrönte, assyrische Königszepter siehe Herodot I, 195, dazu RAWLINSON, Herodotus I p. 337 n.

[6] Oben S. 324₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der Übergang von der Vorstellung des kosmischen Mond- oder Sonnenvogels[1] auf dem Weltenbaum[2] zum pherekydeischen Symbol der ὑπόπτερος δρῦς ist sehr leicht zu verstehen, sobald man nur kurzer Hand auf die Kulttatsachen zurückgreift, die hinter dieser Anschauung nachzuweisen sind. Noch vor nicht allzulanger Zeit würde man sich allerdings vielleicht damit begnügt haben, die auf einem Baum aufgehängten Scheiben der Sonne bezw. des Mondes[3] im Volksglauben als naive Versinnlichung des Untergangs dieser Gestirne bei einem Volk, dessen Horizont von großen Wäldern begrenzt war, aufzufassen. Damit wird sich aber heute wohl niemand mehr zufrieden geben wollen.

Den wirklichen Ursprung dieser Gedankengebilde verraten vielmehr zwei Überlieferungen, deren Verwandtschaft EDUARD STUCKEN[4] zuerst richtig gesehen, aber nach seinem gewöhnlichen Verfahren zu den wüstesten Schlußfolgerungen im Sinn einer Mythenwanderung um den ganzen Erdball herum ausgenützt hat.

Im Kalewala[5] wird nämlich folgender Versuch erzählt, den der Mythenheld Ilmarinen unternimmt, um Sonne und Mond aus ihrem Versteck in einer Felsenspalte hervorzulocken: er schmiedet in drei Anläufen — zwei Versuche mißlingen — aus Gold eine Sonnen-, aus Silber eine Mondscheibe. — So

„bildet einen Mond der Schmieder
schmiedet auch die Sonne fertig
hebet sorgsam sie nach oben
trägt gar schön sie in die Höhe

[1] Oben S. 365₀ und 577₃.

[2] cf. ANGELO GUBERNATIS, Mythol. des plantes I, 94; II, 76 f.; RALSTON, Songs of the Russian people p. 275 f., das russische Volkslied, in dem der Held auf eine Eiche klettert und oben einen Vogel findet, den Feuer nicht verbrennen, Wasser nicht ertränken kann. Unter der Eiche wird die, von einem Drachen bewachte, auf der Insel Bujan verstanden, von der das Volk glaubt, die Sonne schlafe bei Nacht auf ihrem Gipfel. Eine ähnliche Legende haben die Taomarana auf Tahiti über einen „Baum des Mondes" (BÖKLEN, Arch. f. Relig.Wiss. VI, 107).

[3] Vgl. GRIMM, KHM Nr. 175 (p. 506 der 32. Auflage, Cotta), die humoristisch gefärbte Erzählung von dem Land, über dem immer nächtliches Dunkel lag, weil der Himmel wie ein schwarzes Tuch (cf. oben S. 105₆ und S. 224₄) darübergebreitet war. Im Nachbarland hängt jedoch auf einem Eichbaum eine leuchtende Kugel, der Mond, den der Schultheiß um drei Taler gekauft hat und nun ständig mit Öl beleuchtet. Die Helden des Märchens führen nun diesen Mond auf einem verdeckten Wagen fort u. s. w.

[4] Astralmythen S. 215 f.

[5] 49, 59 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

trägt den Mond zur Fichtenspitze
in die lange Tann' die Sonne[1]
bracht den Mond bereits nach oben
an die Stelle auch die Sonne . . .
scheinen wollt jedoch der Mond nicht
auch die Sonne dort nicht leuchten . . ."

Schließlich gelingt es aber doch, durch zauberisch süßtönende Musik die wirklichen Gestirne aus der Höhle zu locken.

Genau denselben Brauch, nur mit verstärkter mythologischer Färbung erzählt eine japanische Legende[2]:

„Es gab keinen Unterschied mehr zwischen Tag und Nacht, Himmel und Erde waren gleichmäßig in Dunkel gehüllt.[3] Deshalb versammeln sich die Götter am Himmelsfluß, den die Menschen Milchstraße nennen, um Amaterasu, die Sonnengöttin aus ihrer Höhle hervorzulocken. Der Gott Amenokoyane pflanzt Sakakibäume, die auf den Bergen des Himmels wachsen, rund um ihre Höhle.[4] An dem stattlichsten dieser Bäume

---

[1] Hier stehen also ein Sonnen- und Mondbaum nebeneinander, wie in der Paradiesesschilderung des Alexanderromans (Pseudokallisthenes ed. MÜLLER 3_{17} cf. HUGO WINKLER, GJ II, 108; AOF III, 389). Die bei Aelian var. hist. V, 4 erwähnten wunderbarerweise gleichzeitig emporgewachsenen Bäume auf Delos (cf. oben S. 577_2) — eine Palme und ein Ölbaum — sind wohl auch als Sonnen- und Mondsymbole aufzufassen. Ebenso glauben die Mundari's in Indien, Sonne und Mond seien zwei Bananenbäume (Allgem. Missionszeitschr. von WARNECK, 1905, Beiblatt S. 76 f.). Vgl. KAMPERS, Alex. d. Gr. etc. S. 102 über den Arbor Sol bei Marco Polo. Die konsequente Ausgestaltung dieser Vorstellungsreihe bieten dann die fünf Lichtbäume der Gnostiker (oben S. 580 u.), die sieben Planetenbäume der Mithräen (oben S. 472_2) und der chinesischen Kosmologie (unten Anm. 4). Sonnen- und Mondbaum schlechthin scheinen in den zwei, durch die aufwärts bezw. abwärts gerichtete Fackel und den Skorpion bezw. den Stierkopf astral als Aequinoktialpunkte charakterisierten Bäumen auf der verlorenen Mithrasstele des Palazzo Zeni (TMCM II p. 233 Fig. 63; vgl. den Nachtr. zum oben S. 276_4 Fig. 33 Gesagten) gemeint zu sein. Endlich verweise ich auf den schönen Aufsatz von TERRIEN DE LA COUPERIE, „The Calendar Plant of China", Babylonian and Oriental record, 1890, p. 218, wo zur Erklärung gewisser Darstellungen des babylonischen Lebensbaumes, die eine regelmäßige Anzahl (7, 14, 15 oder 30) von Zweigen aufweisen, auf eine vorchristliche chinesische Überlieferung hingewiesen ist, derzufolge unter Kaiser Yao neben der Treppe zum Kaiserpalast (vgl. oben S. 36_2) eine Wunderpflanze emporgewachsen sei, die an jedem der ersten 15 Monatstage einen Sproß getrieben, an jedem der letzten 15 Tage einen abgeworfen habe. In „hohlen" Mondmonaten sei ein Sproß verdorrt ohne abzufallen. Das solare Gegenstück zu diesem Mondbaum bietet die Johannesapokalypse XXII, 2 in ihrem Lebensbaum mit zwölf Früchten, der jeden Monat Früchte bringt.

[2] BRAUN, Japanische Märchen und Sagen p. 108 ff.

[3] Vgl. die Einleitung des deutschen Märchens oben S. 584_3.

[4] Vgl. oben S. 472_2 die vor der Höhle von Tiberias tanzenden Bäume. Zunächst sind natürlich die sieben nach chinesischer Tradition (s. Babyl. and Or. Record 1888

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

werden hoch oben die Edelsteine des Himmels aufgehängt, funkelnde Juwelen, die mit strahlendem Schein herrlich leuchten.[1] In der Mitte wollten die Götter einen großen Metallspiegel in Gestalt einer kreisrunden Scheibe befestigen, der in seiner glänzenden Schönheit der Sonne selbst gleichen sollte. Der Schmiedegott, oder wie er bezeichnenderweise[2] genannt wird, „der Vorfahr der Spiegelmacher" soll dieses Stück anfertigen, bringt es aber erst beim dritten Versuch zustande.[3] Dann werden aus dem Bast des Papiermaulbeerbaumes und aus Hanf ein feines weißes und ein gröberes blaues Gewand[4] angefertigt und als Weihgeschenk an die unteren Zweige des Sakakibaumes gehängt. Nun tritt Amenokoyane, von einem andern Gott geleitet, mit dem großen Sakakibaum, an dem oben die Edelsteine zu einem kunstvollen Armband[5] vereint, in der Mitte der Spiegel, unten das Weihgeschenk — nämlich die Gewänder — aufgehängt sind, vor die Höhle und hält eine feierliche Ansprache an die Göttin Amaterasu.[6] Dazu singt die Göttin Uzume einen Zauberspruch, der aus nichts anderem besteht, als aus der Zahlenreihe

---

p. 149 ff.) auf den Abhängen des Kwen-Lüngebirges wachsenden Bäume, von denen einer aus Jaspis ist und durch seine Früchte die Unsterblichkeit verleiht, zu vergleichen.

[1] Auch die Bäume im himmlischen Garten der Siduri im Gilgameš-epos (KB VI, 1, S. 208 f. Z. 48—51) tragen Edelsteine als Früchte, ebenso die in Ritualtexten erwähnte „den Ozean überschattende Palme von Eridu" (cf. JEREMIAS in ROSCHERS ML s. v. Ea sp. 583). Nach Philostrat, vita Apoll. Tyan. V, 5 befand sich im Heiligtum des punischen „Herakles" in Gadeira ein goldener, von Pygmalion verfertigter, mit Smaragden geschmückter Ölbaum. Ein ebensolches Kunstwerk muß die von Theodoros von Samos für das Königszelt des Xerxes gefertigte goldene Weinrebe mit Smaragdtrauben (OVERBECK, Quellen Nr. 286; URLICHS Rhein. Mus. 1856 S. 28; Athenäus XII 514 nach Chares und Amyntas; Plut. de fort. Alex. 2; Seneca epist. 41. Dio Chrysost. or. 57, 12 p. 300. Xenoph. hell. VII, 1, 38) gewesen sein, die ihrerseits an der ebenso ausgeführten Weinrebe über dem Salomonsthron (oben S. 36_1 f.; Joseph. antiqq. 15, 11_3; Tac. hist. 55 „vitis aurea in templo reperta", vgl. den goldenen Weinstock mit sieben Reben im Alexanderroman, Pseudo-Kallisthenes p. 170 f. ed. ZACHER) und dem goldenen Weinstock der kl. Ilias (OVERBECK Nr. 223) ihr Gegenstück hat.

[2] Vgl. oben S. 240_3.

[3] Die Wiederholung dieses Motivs im Kalewala hat nichts zu bedeuten: Zauberformeln muß man immer „dreimal sagen", schwere Zauberwerke dreimal versuchen, bevor sie gelingen.

[4] Also zwei Himmelskleider, das blaue (vgl. oben S. 101 Text Nr. 32) ein Abbild des klaren, das weiße eines des dunstbedeckten Lichthimmels.

[5] cf. oben S. 181_2 die Schmückung der Platane mit „στρεπτοῖς καὶ ψελίοις". Zum Armband selbst, das sich wohl auf den Tierkreis (s. oben S. 95_6, 98_8) bezieht, wird oben S. 160_3 der kosmische ὅρμος zu vergleichen sein. S. auch oben S. 68_6, 161_3.

[6] Hier wäre also genau jene märchenhafte Szene belegt, die DIELS (oben S. 197) bei Pherekydes in die Lücke des Papyrus GRENFELL einlegen wollte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

‚eins, zwei, drei, vier
fünf, sechs, sieben,
acht, neun, zehn,
hundert, tausend, zehntausend'

und tanzt dabei einen grotesken Tanz. Sowie sie bei dem Zahlwort ‚Zehntausend' angelangt ist, das im Japanischen mit ‚Oberschenkel' homonym ist,[1] hebt sie ihre Röcke auf und klatscht unter unbändigem Gelächter der Götter auf ihre Oberschenkel. Da lugt die Sonne, zur Neugierde gereizt, aus der Höhle hervor, ihr strahlendes Bild wird in dem Spiegel auf dem Baum aufgefangen,[2] Amenokoyane ergreift Amaterasus Hand und zieht sie ganz hervor, sodaß die Welt wieder im Licht erstrahlt."

Der religionsgeschichtliche Hintergrund beider Legenden ist vollkommen klar. Langandauerndes Wolkendunkel — sei es des nordischen Winters, sei es der südlichen Regenzeit — verbirgt den Menschen die wohltätig leuchtenden großen Gestirne. Nach dem von GRIMM, MANNHARDT, FRAZER u. a. vielfach belegten Volksglauben, wonach der heilige Baum, bezw. der in ihm wohnhafte Ahnen- und Schutzgeist der Gemeinde Gewalt über das Wetter hat, setzt man dem „Wetterbaum" mit bildzauberischen Riten zu; man zeigt dem dendritischen Gott durch Anatheme ganz anschaulich, was man von ihm erwartet, genau so wie der Kranke durch Weihung eines Abgusses des leidenden Gliedes in einem Heiligtum, der Unkräftige durch Aufstellung eines mächtigen Phallos vor dem Gotte seine Wünsche sinnfällig ausdrückt. Den Mond und die Sonne, die man als Scheiben oben auf der Spitze aufhängt,[3] soll er wieder leuchten und möglichst hoch emporsteigen lassen, den blauen

[1] BRAUN hat keinen Versuch gemacht, diesen Symbolzauber zu erklären; zufällig finde ich jedoch bei DE MILLOUÉ, Le svastika, Bulletins de la Societé d'Anthropologie de Lyon, 1881, tome I p. 191 ff., daß die Zahl 10000 den Japanern als Symbol der Unendlichkeit, der Vollendung und Vollkommenheit gilt und mit dem Ideogramm des Hackenkreuzes geschrieben wird. Da nun GOBLET D'ALVIELLA, La migration des symboles, Paris 1891, S. 66 ff., überzeugend nachgewiesen hat, daß die Svastika ein Sonnensymbol ist, versteht man unmittelbar, wieso in diesem Ritus die Zahl 10000, bezw. ein durch ein Wortspiel auf sie hinweisender Gestus die Sonne zum Erscheinen zwingt. Ein besseres Beispiel für das Ineinandergreifen von Wort-, Schrift- und Zahlenmystik im Zauber könnte nicht erdacht werden.

[2] Genau so gewinnen die Titanen Gewalt über Dionysos (oben S. 219$_4$ f., cf. 403$_3$), indem sie sein Bild im Spiegel auffangen.

[3] Vgl. BÖTTICHER, Baumkult, S. 107 f., über das durch Euripides, Fragm. ed. Math. 17$_{40}$ („*οὐδ' ἀντ' ἐλάας χρυσέας τε Γόργονος*") bezeugte, nach dem oben S. 78$_1$ beigebrachten mit der Flügelscheibe gleichwertige Gorgonion auf dem heiligen Ölbaum der Athene Polias.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Himmel oder doch einen möglichst feinen, weißen Wolkenschleier, ganz wie die zwei Gewänder, die man über seine Zweige breitet, soll er heraufführen. Musik, zauberischer Zahlensang, erlustigender Tanz und endlich der mächtige Zauber der entblößten pudenda[1] wird vollführt, um den Gott in gnädige Stimmung zu versetzen und der bildlichen Beschwörung Nachdruck zu verleihen. Natürlich bleiben dem Baum, besonders wenn er die erwünschte Hilfe endlich gewährt hatte, — was bei der Veränderlichkeit des Wetters doch einmal geschehen mußte — die Anatheme; der Ruf seiner Macht über das Wetter befestigt sich, er wird für seine Verehrer der „Sonnenbaum" κατ' ἐξοχήν, der Herr des blauen Himmels, der Träger des Sternenmantels. Nicht aus irgend einer kindlichen, märchenbildenden Anschauung des Naturlaufs, sondern aus der Anschauung eines solchen Wetter-, Sonnen- und Himmelsbaumes ist die Vorstellung abgeleitet, daß die Sonne in den Zweigen eines geheimnisvollen Baumes schläft, über dessen Wipfel das Himmelstuch aufgehängt ist; vom Kult aus entwickelt sich alle märchenhafte Ausschmückung des Wesens und der Größe des heiligen Baumes: seine Wurzeln reichen nach Dodonäischer Sage bis in den Tartarus,[2] zwischen ihnen liegt die Quelle, in der die Sonne auf- und untergeht,[3] seine goldenen — d. h. mit Goldschmuck behängten — Zweige, so fabeln die Finnen,[4] bedecken den Himmel, leuchtende Sterne — d. h. die Lichtkerzen, mit denen man seine Zweige an den Jahreswenden besteckt[5] — wachsen auf ihnen, und die hochauflodernde Flamme des Sonnwendfeuers[6] verbirgt den göttlichen vor sterblichen Augen,[7] natürlich

[1] Hierüber wird eine Arbeit von David Ernst Oppenheim über „Rituelle Nacktheit" in kurzem erschöpfend handeln.

[2] Oben S. 325$_6$.

[3] Plin. N. H. II 225; Pomp. Mela 2, 3$_{43}$; August. de civ. dei 21$_5$; Isid. origg. 13, 13, 10; Lucr. 6, 879 ff. A. B. Cook, Folklore 1904 p. 291 f.

[4] A. B. Cook, Folklore 1904 S. 293.

[5] Reinsberg-Düringsfeld, Das festl. Jahr d. Germ. S. 177 (aus Venloo und Geldern). cf. Procl. bei Phot. Bibl. p. 321 Bekker über die an den heiligen Maien der thebanischen Daphnephorien aufgehängten, Sonne, Mond und Sterne abbildenden Kugeln. Auch der baumförmige, siebenarmige Leuchter, den die Rabbinen als Symbol der sieben Planeten deuten, ebenso das baumförmige candelabrum im palatinischen Apollotempel (Plin. N. H. 34$_8$) gehört hierher.

[6] Vgl. die Verbrennung des ganzen aufgerichteten Sonnwendbaumes bei Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen p. 308 ff.; das festliche Jahr der germanischen Völker, Leipzig 1898, S. 237. Vgl. auch Schmitz, Sitten und Gebräuche des Eifler Volkes S. 21—24. Denselben Brauch in den Pyrenäen, in Angoulême, Irland, Cornwall verzeichnet Mannhardt, FWK 177 ff.; cf. Frazer, GB c. IV § 2.

[7] Vgl. die oben S. 577$_2$ zitierte Stelle aus der „Apophasis" des Simon Magus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ohne ihn, den unvergänglichen, freventlich zu verzehren. Wird der kosmische Baum der primitiven Kosmologie zur Weltachse, um die alle Gestirne kreisen, so erklärt sich das aus dem durchsichtigen Sonnwendritus, eine brennende Pechtonne, die mit einer Kette an der Spitze des Maibaums befestigt ist, in immer heftigerem Umschwung um den Baum kreisen zu lassen,[1] bis die Wirbelbewegung ihren Höhepunkt erreicht hat und in langsam wieder enger werdenden Kreisen zur Ruhe kommt. Schlingt sich bei diesem Spiel — was kaum zu vermeiden ist — die Kette um den Stamm, so ergibt sich das anschaulichste Bild des *λοξὸς δρόμος* der großen Schlange am Weltbaum;[2] und es wird kein Zufall sein, daß MANNHARDT[3] in der ganzen Welt den Maibaum mit schlangenförmigen Ringelungen, Bandwicklungen u. dgl. geschmückt gefunden hat. Wird das Sonnwendfeuer am heiligen Baum, wie so oft, durch Drehung des Pfahles in seinem Untersatz erbohrt,[4] so ergibt sich die oben[5] erörterte Vorstellung vom kosmischen Feuerbohrer u. s. f.

Genau in derselben Weise muß sich also auch die Vorstellung vom Flügelbaum im Kult herausgebildet haben. Die in der Sonne noch den strahlenden Himmelsvogel sahen,[6] weihten dem heiligen Baum einen Vogelbalg oder ein Vogelbild,[7] das sie am Gipfel zu befestigen wußten; die sich zur sachlicheren Vorstellung der Sonnenscheibe durchgerungen hatten, hingen einen runden Spiegel im Laube auf. Die aber, die die

[1] Deutschböhmischer Brauch bei REINSBERG-DÜRINGSFELD a. a. O.

[2] Vgl. die bei GOBLET-D'ALVIELLA, Migr. p. 161 besprochenen, ibid. pl. IV Fig. d; V Fig. c, e, f, g, h; Fig. 50 p. 145 abgebildeten Denkmäler.

[3] FWK² 165, 169, 170, 172, 177, 208, 326.

[4] GRIMM, DM⁴ 503.

[5] S. 582₇.

[6] Vgl. als typisches Beispiel etwa den Kult des heiligen Palmbaums mit dem Benu-Vogel (Phönix) im ägyptischen Heliopolis (Metternichstele, Obv. 140: „du bist der große Benu, welcher entsteht auf den Terbäumen in der großen Halle in Heliopolis"; Pap. Mag. Leyd. VII, 20 DIETERICH: „*ἐγώ εἰμι τὸ ἱερὸν ὄρνεον Φοῖνιξ, ἐγώ εἰμι ὁ ἥλιος, ἐγὼ φυτὸν ὄνομα βάϊς*"). Als nordisches Gegenstück sei etwa der „luftglänzende goldstrahlende Hahn, den Sutre (der Feuerriese) fürchtet" (Sonnenbild als Apotropaion gegen Feuer!) zwischen den Brauen des Adlers auf der Weltesche, Fjölsv. 17₁₈, erwähnt.

[7] Siehe etwa MANNHARDT, FWK 174 über die Eiche, die die Wenden am 2. Juli auf dem Dorfplatz aufpflanzen, nachdem sie einen eisernen Hahn auf die Spitze gesetzt haben; um den Baum werden Rundtänze aufgeführt. Cf. ibid. p. 305 über den Hahn auf der Spitze des Maibaums von Elbwend; oder P. HERRMANN, Nord. Mythol., Leipzig 1903, S. 591: „auf dem schwedischen Johannesbaum, auf dem saterländischen Schicksals- oder Lebensbaum, den der Bräutigam beim Verlassen des Elternhauses erhält, ist ein Hahn befestigt". Natürlich handelt es sich um den oben Anm. 6 erwähnten Sonnenhahn (vgl. TÖMPEL, Phil. Jahrb. XVI, 1887₁₆₄ über den *ἀλεκτρύων*), der als wirksamer Blitzschutz gilt (s. GRUPPE, Handb. S. 795).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sonne nicht mehr als Vogel und noch nicht als freischwebenden Körper betrachteten, steckten das wohlbekannte Symbol der Flügelscheibe auf den Baumwipfel. Bedenkt man ferner, daß bei den Kulturvölkern des Altertums sehr früh und sehr allgemein in den Tempeln an Stelle der heiligen Bäume Nachbildungen aus Bronze und noch edlerem Metall getreten sind,[1] daß bei allen diesen Kunstwerken die bekrönende Flügelscheibe und der eigentliche Baum in einem Stück gearbeitet sein mußten, so wird man sich nicht mehr wundern, auf assyrischen Siegelzylindern alle Übergänge vertreten zu finden, angefangen von dem kosmischen Baum, über dem der göttliche Vogel schwebt,[2] bis zu dem aus Lebensbaum und Flügelscheibe zu einer untrennbaren Einheit verschmolzenen Kultsymbol.[3] So gut der Ausdruck „Baum des Adlers“[4] auf



Figur 66.
Der Sonnengott in der Lichtscheibe über dem heiligen Baum schwebend.
Assyrischer Siegelstein der Sammlung Palin.



Figur 67.
Anbetung des Sonnenbaumes.
Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Robert Stuart.

[1] Vgl. die oben S. 586[1] angeführten Beispiele, dazu Philostr. Imag. 2[34] über die eherne, mit einer goldenen Taube bekrönte Eiche in Dodona, die man sich ähnlich vorstellen wird, wie die in Form eines kleinen Bronzebaumes ausgeführte antike Lampe im Museum von Neapel (Overbeck, Pompei[2] II S. 59). Vgl. oben S. 588[5] über den baumförmigen, siebenarmigen Leuchter, ferner die eherne, ebenfalls als Lampe dienende Palme im Heiligtum der Athene Polias bei Pausan. I, 26[8]7 und auf den Münzen Mionnet II, 135, 269, Imhoof-Blumer und Percy Gardner, Numism. commentary on Pausanias T. Z 11—17 S. 130. Auch die unten Fig. 67, 68, 70, 71 abgebildeten assyrischen Kultbäume sind deutlich als metallene Nachbildungen kenntlich.

[2] Vgl. Fig. 66 nach Menant, Recherches sur la glyptique orientale I p. 63 Fig. 56 („cône en cornaline rose“) ∼ Felix Lajard, Mithra pl. XXXI Nr. 6 ∼ Mon. dell' Ist. IV pl. XIII Nr. 28. Das Kultsymbol wird von zwei halb bocksgestaltigen Genien adoriert, wozu in der Abb. 70 die zwei hinter den Priestern liegenden Böcke zu vergleichen sind. Oder Fig. 67 nach Menant a. a. O. p. 64 Fig. 58 („cylindre en cornaline rose“) ∼ Lajard a. a. O. pl. XLIX Nr. 9 ∼ Goblet d'Alviella, migr. p. 151 Fig. 54. Dazu Monum. dell' Ist. IV, 1847 pl. 38 Nr. 5, Cylinder der Sammlung Lajard, jetzt in der Nationalbibliothek in Paris, Furtwängler, Gemmen Taf. I Nr. 5 (hethitisch) und viele andere ähnliche Darstellungen.

[3] Vgl. Abb. 68 nach Menant a. a. O. p. 65 Fig. 61 (weißer Sardonyx, Longperrier Nr. 440). Über den adorierenden Gestalten ist — ebenso wie in Fig. 70 — die Mondsichel und der Stern sichtbar. Der Baum mit der Flügelscheibe vertritt also zweifellos die Sonne, das dritte Mitglied der Trias Sin, Šamaš, Ištar. Ferner Abb. 69 nach Menant a. a. O. vol. II pl. X, Nr. 3 (gegenüber von p. 161; Carneolzylinder). Hierzu vgl. die Säulen mit dem geflügelten Skarabäus auf der Spitze bei Layard, Mon. of Ninive Serie II Taf. 63.

[4] Vgl. oben S. 577[3].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den ersten Typus der Entwicklungsreihe paßt, so treffend kann das letzte Glied der Stufenleiter, in dem die Sonnenscheibe jede selbständige Individualität eingebüßt hat, als „geflügelter Baum" bezeichnet werden.[1]

Durch dieselben Überreste altorientalischer Kunst, durch die eine so ungekünstelte und befriedigende Lösung des schon im Altertum als Knacknuß für den Scharfsinn der selbstbewußtesten Philosophen verrufenen Rätsels von der *ὑπόπτερος δρῦς* bei Pherekydes geboten wird, findet nun auch das Motiv des buntgestickten Tuches auf der Eiche seine letzte und vollständigste Deutung. Zunächst könnte es scheinen, als sei alles zum Verständnis Nötige schon in dem oben[2] aus japanischer Quelle belegten Ritus einer Schmückung des hl. Baumes mit den Symbolen der Sonnenscheibe und den an seinen Zweigen aufgehängten Himmelskleidern geboten. In der Tat hat schon BOETTICHER,[3] natürlich ohne Kenntnis jener vielsagenden Parallele, die dunkle Pherekydesstelle durch den Hinweis auf den überall belegbaren Gebrauch, Kleidungsstücke an heiligen Bäumen aufzuhängen, erklären wollen. Die einzige Schwierigkeit, die sich diesem gewiß sehr verlockenden Einfall gegenüberstellt, ist der immerhin nicht zu vernachlässigende Umstand, daß ja bei Pherekydes sicher nicht, — wie in einigen oben[4] erörterten Zauberhandlungen — der heilige Baum selbst die Maibraut und Maikönigin dargestellt haben kann. Wäre also die Erzählung so zu ergänzen, daß Chthoniē-Hera den von Zeus als Eros gewirkten Mantel[5]



Figur 68.
Anbetung des geflügelten Baumes.
Assyrischer Siegelzylinder im Louvre.



Figur 69.
Der kosmische Flügelbaum.
Assyrischer Siegelzylinder im Louvre.

[1] Diese einfache und naheliegende Erklärung des pherekydeischen Flügelbaumes ist, wie mich ein Freund während des Druckes aufmerksam macht, mehr als ein halbes Jahrhundert alt, da schon JACOBI, Theol. Stud. 1851 I, 212 auf Grund der Abbildungen bei LAJARD (a. oben S. 590$_2$ a. O., und pl. XXXVIII Nr. 4, LII Nr. 6, LVII Nr. 5) zu diesem Ergebnis gelangt ist.

[2] S. 586.

[3] Baumkult S. 102.

[4] S. 181 f.

[5] Vgl. zu dem oben S. 353 nach seiner zahlensymbolischen Struktur erörterten Fragment Procl. ad Tim. 32^c II, 54$_{28}$ DIEHL: „*ὁ Φ. ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλου διήκουσαν*" noch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

als Weihgeschenk auf dem als bräutliche Gegengabe von der Erdgöttin hervorgebrachten Flügelbaum aufhing, so könnte man in diesem ganzen, an sich gewiß nicht unwahrscheinlichen Vorgang nur ein blindes, aus alter Überlieferung über die Zeremonie des ἱερὸς γάμος herübergenommenes, sehr wenig wirksames und auch kosmologisch nicht sehr bedeutungsvolles Motiv erblicken.

In der Tat führen aber zwei voneinander unabhängige Momente der Überlieferung auf eine weit befriedigendere und sinnigere Lösung: ich meine einerseits den in mehreren Texten[1] ganz unverkennbaren, im Titel dieser ganzen Arbeit ausgedrückten Parallelismus zwischen dem Symbol des heiligen Kleides und eines kosmischen Zeltes, andrerseits die Abbildungen eines unverkennbar hierhergehörigen Ritus auf eben jenen, für das Symbol des Flügelbaumes selbst so aufklärenden altorientalischen Denkmälern.



Figur 70. **Überzeltung des heiligen Baumes mit dem Himmelsmantel.** Assyrischer Siegelzylinder der Sammlung Duc de Luynes, jetzt im Kabinett des Médailles der Nationalbibliothek in Paris.

Eine ganze Reihe von Darstellungen[2] zeigt nämlich zwei Priester, bezw. die zwei im Kult durch sie dargestellten Dämonen,[3] wie sie, meines Erachtens wenigstens, damit beschäftigt sind, eine von der geflügelten Scheibe herabhängende Hülle des heiligen

die auf das liebeserfüllte Lichtgewebe des Schöpfers bezüglichen Verse der „oracula chaldaica“ (Kroll S. 25) bei demselben Procl. in Tim. 155e

„ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος
πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος
ὄφρα τὰ πάντα μένῃ χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρῶντα
μηδὲ πέσῃ τὰ πατρὸς νοερῷ ὑφασμένα φέγγει“.

[1] Vgl. oben S. 87 Text Nr. 1, 2; S. 93 f. Nr. 15 („diesen Himmel, einem Haus vergleichbar .... den sterngestickten Mantel“) und Psalm 18_{12}, oben S. 108_{7}. Euripid. Iōn 1143, oben S. 58_{4}.

[2] Vgl. z. B. Fig. 70 nach Menant a. a. O. I p. 65 Fig. 60 („cylindre en cornaline blonde“) und den Sardonyx Fig. 71 nach Jeremias ATAO[2] Fig. 65. cf. Perrot-Chipiez II, 685 Fig. 343; Layard, Mon. Ninive pl. 39 p. 59a; Ser. II pl. 69_{55} und das eben in Kilikien (Sakje-Geuzi) neu ausgegrabene hethitische Relief, Liverpool Annals of Archeology I Nr. 4 pl. XLII.

[3] Fig. 70 zeigt zwei Steinböcke — dieselben, die man auf der sassanidischen Schale bei J. R. Aspelin, Antiquités du Nord Finno-Ougrien, Helsingfors, Fig. 610 ∾ Goblet d'Alviella, migr. pl. IV Fig. d, rechts und links von dem schlangenumwundenen, von zwei Händen (cf. *„Philolog.“ LXVIII S. 181_{183} über die zwei an der Weltachse drehenden „Ῥείας χεῖρες“; dazu oben S. 578_{2}, 582_{7}) flankierten hl. Baum erblickt —, Fig. 71 zwei Adlerdämonen hinter den offizierenden Priestern. Bloß die Adlerdämonen oder Priester im Adlerkostüm neben dem Flügelbaum zeigt der assyrische Zylinder bei Lajard, Mithra

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Baumes sei es auseinanderzuschlagen, sodaß der Baum sichtbar wird, sei es schützend über ihm zusammenzuziehen.[1] Der Kultbaum der babylonischen Tempelhöfe müßte also in der Regel ganz mit einem, natürlich ebenfalls kosmisch aufgefaßten Überzug verhüllt gewesen sein, der nur bei besonderen Anlässen feierlich auseinander geschlagen worden wäre.[2]

Ist diese Deutung der fraglichen Bilder richtig, dann erklärt sich kurzerhand auch die doch offenbar nicht zufällige Verknüpfung der Gleichnisse vom kosmischen Mantel und vom himmlischen Zelt.[3] In einer schwierigen Stelle, deren richtige Übersetzung und Erklärung dem

---

pl. LXI Fig. 6 ∾ GOBLET pl. V Fig. a. Das stimmt gut zu der oben S. 428 besprochenen Gleichwertigkeit der Sternbilder des Caper und des Adlers und berechtigt vielleicht zu dem Schluß, daß die Verhüllung — oder Enthüllung — des heiligen Baumes an der Wintersonnenwende vorgenommen wurde.

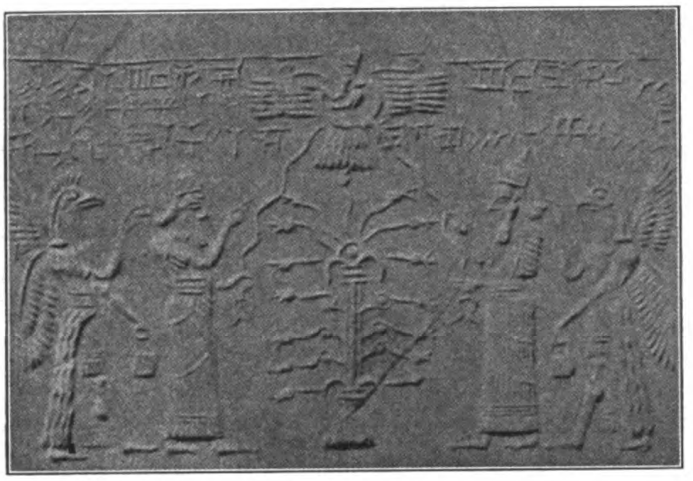
[1] Die bisherigen gelegentlichen Beschreibungen oder Erklärungen dieser Bilder halten die Wellenlinien, die ich als eine Decke — in altorientalischer Perspektive gezeichnet — auffasse (vgl. Abb. 72 unten S. 595); in dem neugefundenen kleinasiatischen Exemplar überschneiden die Arme der Offizianten die fraglichen Gegenstände, nicht umgekehrt) für flatternde „Bänder" u. dgl. Wenn das richtig wäre, müßte dieser auch sonst in vielen Darstellungen, wo der kosmische Baum fehlt, von der Sonnenscheibe herabhängende „double cordon" — wie sich PERROT ausdrückt — die von Ai und Bunene gehaltenen Zügel der Sonne (oben S. 213₃) bedeuten. Dagegen scheint mir aber gerade die Darstellung durch lose flatternde Wellenlinien zu sprechen, denn auf dem für diese Vorstellung maßgebenden Relief von Sippar (MENANT a. a. O. vol. I pl. V) sind die Sonnenzügel sinngemäß straff und geradlinig gezeichnet. Ebenso verkehrt scheint es mir, bei den frei von der Sonnenscheibe herabflatternden, von niemanden gehaltenen „Bändern" an Zügel zu denken. Es ist ganz widersinnig, an ein δρώμενον zu denken, bei dem man den Sonnengott an einem losen Bande flattern ließ, ähnlich etwa wie spanische Kinder — ich erinnere an Rubens' bekanntes Doppelporträt seiner Söhne in der Liechtensteingallerie — bunte Vögel an einer Schnur durch die Luft zu zerren lieben. Dagegen liegt es bei den persischen ebenso wie bei den babylonischen Bildern der Sonnenscheibe sehr nahe, an das vom Sonnengott getragene, sicher bezeugte (oben S. 92 Nr. 10 f., S. 93 f. Nr. 15) Himmelskleid zu denken. E. B. TYLOR hat a. oben S. 182₂ a. O. eine Darstellung auf einem Relief von Niniveh (LAYARD pl. 59 a ∾ GOBLET migr. p. 176 Fig. 65) besprochen, wo die Verhüllung des hl. Baumes zusammen mit seiner künstlichen Befruchtung durch die männlichen Blütenkolben dargestellt ist. Also wäre auch in diesen Denkmälern selbst der rituelle Zusammenhang dieser symbolischen Handlung mit dem ἱερὸς γάμος gesichert.

[2] Die große heilige Eiche des altpreußischen Heiligtums in Romowe war z. B. ganz in der hier vorausgesetzten Weise mit einem Tuch verhüllt, das nur aufgehoben wurde, wenn ein Verehrer den heiligen Baum zu sehen verlangte; cf. SIMON GRÜNAU, Preußische Chronik, ed. PERLBACH, Leipzig 1876, p. 89. Prisca Antiquorum Prutenorum religio in „Respublica sive Status Regni Poloniae" etc. p. 321.

[3] Oben S. 592₁.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

besten Kenner der biblischen Archäologie, Immanuel Benzinger,[1] verdankt wird, wettert der Prophet Ezechiel[2] gegen einen höchst primitiven, aber eben deshalb wahrscheinlich so verbreiteten und unausrottbaren heidnischen Ritus mit den Worten: „Du tatest ab Deine Gewänder und machtest daraus bunte (= gestickte) Höhenorte".[3] Unter diesen improvisierten Kultstätten sind zweifellos Zelte, hebr. „parōketh", syrisch „pērakka", assyrisch „parakku" zu verstehen.[4] Wie man aber aus „Gewändern" ein solches Zelt[5] herstellen konnte, zeigen assyrische Lagerbilder zur Genüge: Bäumchen von geeigneter Größe und Form, wie sie eben im Gelände wuchsen, wurden oberflächlich entlaubt und bis auf die Hauptäste ihrer Zweige beraubt:[6] über das so entstandene natürliche Gerüst wurde



Figur 71. **Der Himmelsmantel über dem Flügelbaum.** Assyrischer Siegelzylinder Nr. 89135 im British Museum.

---

[1] Encycl. Bibl. s. v. tabernacle IV, 4873.

[2] XVI, 16. cf. Hosea IX, 6.

[3] במות טלאות.

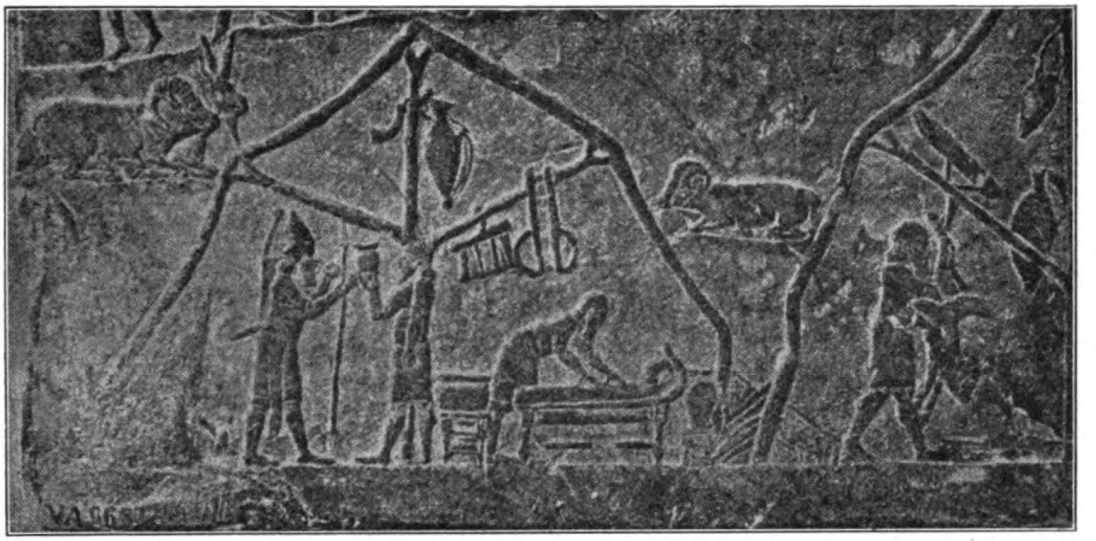
[4] Vgl. über diese Kulte *„Philol." LXVIII S. 162.

[5] Vgl. oben S. 592[1], dazu den Gebrauch des ahd. Wortes „umbihanc" (amictus) für lat. tabernaculum, tentorium Steinmayer I, 489[46]; Mönch von St. Gallen I, 4; in der deutschen Genesis (Fundgruben 2, 46, 9) „in sin gezelt er gîe, niht unversuochtes er da lîe, do er da niene vant, dô gienc er in siner tohter umbehanch." Dazu Thesaur. ling. lat. IV, 537 über den Gebrauch von „vestis" für Wandteppiche, Tapisserien (cf. „velum") oder das spätlateinische „casula" = „Reisemantel" (Isidor Hisp. origg. „dicta per diminutionem a casa, quod totum hominem tegat, quasi minor casa"; und Pausan. III, 16[2] das *οἴκημα* des Apollon von Amyklae, das *χιτών* genannt wurde. II Kön. 23[7] weben die Hierodulen des Tempels von Jerusalem בָּתִּים לָאֲשֵׁרָה „Häuser" oder „Zelte" (cf. Gen. 27[15], 33[17] J „bayith" = Zelt) „für die Ashera." Ich vermute daher, daß auch die angeführte Pausaniasstelle auf ein Zelt zu beziehen und so zu lesen ist: „*ὑφαίνουσιν κατ' ἔτος αἱ γυναῖκες τῷ Ἀπόλλωνι χιτῶνα τῷ ἐν Ἀμύκλαις καὶ τὸ οἴκημα ⟨δ⟩ ἔνθα ὑφαίνουσιν χιτῶνα καλοῦσιν.*"

[6] Vgl. Stanley A. Cook Enc. Bibl. l. c.: „the framework of the tents appears to consist of an upright branch from the middle of which other branches project".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

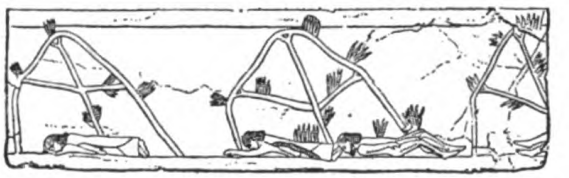
die aus grobem Gewebe, Fellen u. dgl. gefertigte Zeltdecke (yeriah) darübergezogen und an den Enden mit Zeltpflöcken, Spannseilen, Haken u. dgl. mehr im Boden festgemacht.[1] In eben dieser Weise nahmen



Figur 72. **Assyrische Zeltbauten über dem Geäst lebender Bäume.**
Relief aus Kujundjik im Berliner Museum.

offenbar die Kananäer ihre Gewänder ab, verknüpften oder vernähten sie zu einer Zeltdecke, zogen diese über einen frischgrünen, irgendwo von der Höhe herab das Land beherrschenden Baum und verwandelten diesen dadurch in ein buntes Zelt.[2]

[1] Vgl. Abb. 72 nach einer käuflichen Museums-Photographie des Berliner Reliefs VA 968 und Abb. 73 nach der Strichreproduktion von LAYARD, Mon. Ninive pl. 77 in der Encycl. Bibl. 4971 Fig. 2.



Figur 73. **Brennende Baumzelte der Elamiter**
Kujundjikrelief im British Museum.

[2] Ich erinnere hiezu an die Rolle, die der „Hausbaum" (vgl. MORITZ HEYNE, Deutsche Hausaltertümer, Leipzig 1899, S. 20 u. 45, über die Firststütze, got. saulo, altn. stopull, firstsul, magensul) im altgermanischen Hausbau spielt. Jeder kennt die um den Schwertbaum herum errichtete Hundingshütte aus der Dekoration von Wagners „Walküre", die sich historisch durchaus getreu an das Zeugnis der Völsungasaga (2, 35 p. 4 RANISCH: „sa maþr hafþi sverþ î hendi ok gengr at barnstokkimm") anlehnt. Die Bezeichnung „barnstokkr" = „Kinderbaum", die man voreilig hat emendieren wollen, bezieht sich einfach auf die überall zu belegende Sitte, daß die kreißende Frau den heiligen Baum umarmt (HYLTEN-CAVALLINS, Värend I, p. 357, § 92 p. 143 ff., § 32; II. Tilläg zu § 32) und unter ihm gebiert (MANNHARDT, FWK 30 ff., 51).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nach allen diesen Analogien darf wohl ohne allzugroße Kühnheit angenommen werden, daß auch bei Pherekydes das *φᾶρος πεποικιλμένον* als Zeltdecke über den Flügelbaum gebreitet zu denken ist, genau so wie der Sternenmantel des delphischen Apollon im „Iōn" des Euripides[1] als Decke des Festzeltes verwendet wird; und das um so eher, als sich das so ergänzte Motiv dann ganz vorzüglich in die Erzählung eines *ἱερὸς γάμος* fügen würde.

Mir wenigstens scheint es, als ob der Schlüssel zu dem ganzen hier geschilderten Vorgang durch WILLIAM ROBERTSON SMITHS ausgezeichnete Forschungen über die Bedeutung des Zeltes im Hochzeitsritus in der ungezwungensten Weise dargeboten wäre. Der genannte Forscher[2] teilt nämlich über die einschlägigen arabischen Ehesitten folgendes mit: „Under the 'beena' system of marriage[3] the wife received her husband in her own tent and this tent plays quite a significant part both in marriage (Ammianus) and in divorce (Ḥatim and Mâwîya). This feature was retained in 'baʿal' marriage[4] in a form, which throws interesting sidelights on the subject and may therefore justify a digression. The common old Arabic phrase for the consummation of marriage is «banâ ʿa laihâ», «he built [a tent] over his wife». This is synonymous with «he went in into her» (dakhala and hebr. בא אל־ה) and is explained by the native authorities by saying that the husband erected and furnished a new tent for his wife.[5] This explanation must have been drawn from life, for though the wife of a nomade has not usually a separate tent to live in, a special hut or tent is still erectet for her on the first night of marriage.[6] In Northern Arabia this is now the man's tent and the woman

---

Auf diesen primitiven, nirgends ganz ausgestorbenen Hausbau in und unter lebenden Bäumen zielt Vitruv p. 34₅ ed. ROSE-MÜLLER-STRÜBING: „homines coeperunt de fronde facere tecta, alii speluncas fodere etc." Die ovidischen Beschreibungen des Laubhüttenfestes der Anna Perenna und die römischen Sarkophagreliefs bieten genügend Zeugnisse für die Fortdauer der Sitte, eine Decke als primitives Dach für die Lagernden an die Zweige eines Baumes zu knüpfen.

[1] Oben S. 584.

[2] Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, S. 117.

[3] = matriarchalische Ehe.

[4] = patriarchalisches System.

[5] Misbaḥ, Baid. zur Sûr. II, 20 etc.

[6] Vgl. ZDMG VI, 115 cf. XXII, 153: „die Brautpaare feiern das erste Beilager in einer ad hoc errichteten Hütte, die bei den Montefić aus Rohrmatten, bei den Ṣulabat aus Gazellenfellen, bei den ʿAneza aus einem kleinen Zelt besteht." NACHTIGALL, Sahara und Sudan II, 176 berichtet, daß bei den Baële von Innerafrika der Braut in der Nähe ihres Elternhauses eine besondere Hütte errichtet wird, die die Neuvermählten bis zur Geburt eines Kindes bewohnen. Dann zieht die Frau in des Mannes Haus.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

is brought to him . . But it was related to me in the Hijâz as a peculiarity of Yemen, that there the dokhla or 'going in' takes place in the brides house and that the bridegroom, if homeborn, must stay some nights in the bride's house[1] or if a foreigner must settle with them. This Yemenite custom, which obviously descends from an old prevalence of 'beena' marriage or 'nair' polyandry, must once have been universal among all Semites, otherwise we should not find, that alike in Arabic, Syriac and Hebrew the husband is said to „go in" to the bride, when, as a matter of fact, she is brought to him.[2] And with the Hebrews the tent plays the same part in marriage ceremonial as with the Arabs. Thus in 2 Sam. XVI, 22 «they built for Absalon on the roof», not «a tent», as our version has it, but „the tent" proper to the consummation of marriage, identical with the חפה, 'ḫuppah' or bridal pavillion of Ps. XIX, 6₅ or Joel II, 16.[3] So ערש 'éres, the covered bridal bed (Cant. I, 16) is primarily a booth, Arabic 'arsh.[4] In all these cases the bridal bed with its canopy is simply the survival of the wife's tent.[5] And originally the tent belonged to the wife and her children just as it did among the Saracens, for Isaak brings Rebekka into his mother Sarah's tent,[6] and in like manner,[7] the Kenite tent to which Sisera fled is Jaels not Heber's."

[1] Genau so muß der griechische Bräutigam den „*ἀπαύλια*" genannten Tag im Hause seines Schwiegervaters vorbringen, allerdings ohne daß dabei ein Beilager abgehalten wird (Pollux III, 39: „. . . *ἀπαύλια δὲ ἐν ᾗ ὁ νύμφιος εἰς τοῦ πενθηροῦ ἀπὸ τῆς νύμφης ἀπαυλίζεται*").

[2] Richter 15, 1.

[3] Heute noch werden die Juden regelmäßig unter einem besonderen, in der Synagoge zu diesem Zweck aufgerichteten Brautbaldachin, dem Sinnbild dieses Zeltes, getraut. Vgl. Fig. 74 nach Jew. Encycl. VIII, 341 und die neueren Abbildungen ibid. p. 343, 346 und auf der gegenüberstehenden Tafel. Im Jargon heißt „unter die Ḫuppe (=Zelt) gehen" soviel als „heiraten". Man hält darauf, daß die Braut vor dem Bräutigam unter den Trauhimmel tritt, natürlich nicht aus irgend welcher — ganz unorientalischer — Ritterlichkeit, sondern weil im Zeremoniell ursprünglich der Gatte „zum Weibe einging", nicht umgekehrt. Bei den spaniolischen Juden der Türkei heißt die erste Woche nach der Trauung (cf. unten S. 599₄) „Ḫuppah-Woche"; s. THEOPHIL LÖBEL, Hochzeitsbräuche in der Türkei, mit einer Einleitung von H. VAMBÉRY, Amsterdam 1897, S. 288.

[4] Vgl. syrisch 'arrasa = „er machte ein Zelt" und davon „'arûs" = „Bräutigam". Es wäre denkbar, daß in den aramäischen Liturgien eines kleinasiatischen *ἱερὸς γάμος* der Himmelsgott „'arûs" = „Bräutigam" genannt worden wäre und daß darin ein weiterer Anlaß für die pherekydeische Verwandlung des Zeus in den „Eros" gerade vor dem Vollzug dieser Zeremonie gelegen haben könnte.

[5] Vgl. Servius Virg. Aen. I, 697, wonach das 'velum' über dem Brautbett im 'thalamus' die Nachbildung eines Zeltes darstellt.

[6] Gen. 24₆₇.

[7] cf. Richter 4₁₇.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die allgemein zutreffenden soziologischen Voraussetzungen dieses Zeremoniells einer durch den Bräutigam selber über der Braut errichteten Laubhütte, bezw. eines Hochzeitszeltes, machen es an und für sich überaus wahrscheinlich, daß solche Bräuche ursprünglich nicht auf die Semiten, bei denen sie sich zufällig länger erhalten haben, beschränkt gewesen sind, und daß gerade deshalb auch dort, wo das Beilager längst patriarchalisch im Hause des Mannes abgehalten wurde, noch von einem Brautgemach die Rede ist. Wenn der Ithakerfürst Odysseus mit eigener Hand seinen θάλαμος und sein Ehebett zimmert, so liegt zweifellos der alte Ritus der Skenopoiie über der Braut als 'consummatio matrimonii' vor. Und es kann kaum ein Zufall sein, daß bei diesem, wie es sich für einen veralteten Ritus gehört, mit einem gewissen Geheimnis umwobenen Bau — Penelope setzt voraus, daß nur Odysseus um die Unbeweglichkeit ihres gemeinsamen Ehebettes wissen kann — der lebende, wurzelfest in der Erde haftende Ölbaum eine so große Rolle spielt, zumal ja bei den oben[1] besprochenen Hochzeitsfeiern die Krone des heiligen Baumes allein dem Beilager des Brautpaares als schirmendes Dach dient.



Figur 74.
Judentrauung unter dem Brautzelt.
Aus einer Amsterdamer Osterhaggadah des Jahres 1695.

Am bezeichnendsten für die weite Verbreitung der hier in Betracht kommenden Vorstellungen scheint mir aber der Vergleich eines von Mannhardt[2] beigebrachten schwedischen Hochzeitsbrauches mit einer folkloristischen Überlieferung im Talmud,[3] auf die mich Dr. Michael Berkowitz freundlichst hingewiesen hat. In manchen Gegenden Schwedens steht das Brautpaar während der Trauung in einem Chorstuhl der Kirche, vor dessen Türen zwei Tannen aufgerichtet sind, über die eine weiße Decke gespannt wird, so daß eine Art Baldachin für das Brautpaar entsteht. In der angeführten Talmudstelle dagegen heißt es: „Es war Sitte, bei der Geburt eines Knaben eine Zypresse, bei der eines Mädchens eine Zeder zu pflanzen." (Diese Sitte ist über die ganze Welt verbreitet. Es kann kein Zweifel sein, daß auch bei dem schwedischen Ritus die zwei Tannen die Lebensbäume des Brautpaares sind, während

[1] S. 565₂.
[2] FWK² S. 47. Nach Reinsberg-Düringsfeld Hochzeitbuch S. 5.
[3] Gittin LVIIa.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Decke die Verbindung symbolisiert.) „Bei einer Vermählung wurden dann diese Lebensbäumchen abgeschnitten und der Brautbaldachin daraus gebaut."[1] In welcher Weise dabei die „Ḥuppah" hergestellt wurde, ersieht man daraus, daß bei den spaniolischen Juden der ganzen Levante heute noch der Trauhimmel aus dem ausgespannten „Talith" (Gebetsmantel)[2] des Mannes errichtet wird.[3]

Alle diese Überlieferungstrümmer scheinen sich mir ungezwungen zu einem vollgültigen Zeugnis dafür zusammenzufügen, daß bei einer ganzen Reihe von Völkern, namentlich im Orient, der Bräutigam einst vor dem Beilager über der Braut ein besonderes, improvisiertes Zelt mit Hilfe einer Brautmaie und seines Mantels zu errichten hatte.

Wird das zugegeben, dann ist aber auch der vollständige Hergang des ἱερὸς γάμος bei Pherekydes restlos aufgeklärt: nicht im Palast des Zeus, den ihm die kunstreichen Kyklopen erbaut haben, sondern in einem besonderen, von dem göttlichen Bräutigam über der Braut errichteten Zelt findet die Vereinigung des erlauchten Paares statt, sowie der Araber sein Weib nicht in sein eigenes Heim führt, sondern in einem besonders dafür errichteten Zelte freit, oder wie Odysseus die Penelope nicht in ein vorhandenes Gemach des Anaktenhauses von Ithaka geleitet, sondern sich und ihr ein besonderes Brautgemach erbaut.

Im einzelnen spielt sich die Zeremonie folgendermaßen ab: am dritten Tag, der auch sonst in der mehrtägigen, bei vielen Völkern belegbaren Hochzeitswoche[4] den Anakalypterien gewidmet ist,[5] entschleiert sich die Göttin vor Zeus. Er bedeckt sie mit dem eigens für diesen Zweck gewebten Mantel, genau wie bei der höchst altertümlichen Raubehe der Beduinen der Bräutigam die Braut mit einem besonderen, „Aba" genannten Mantel bedeckt und dazu die rituellen Worte spricht: „es soll Dich fortan niemand bedecken, als nur ich allein."[6] Diese heilige Handlung begleitet Zeus mit den mystischen

[1] Nach dem babylonischen Talmud Abodah Sara f. 12 wird das Brautzelt mit Früchten behängt (cf. Abb. 74). Auch das kann mit dem ursprünglichen Aufbau des Zeltes über dem Lebensbaum zusammenhängen.

[2] Vgl. oben S. 130₂.

[3] Theophil Löbel a. a. O. S. 282.

[4] Vgl. die siebentägige Brautwoche Gen. 29₂₇; Richter 14₁₂. ₁₇; Hiob 8, 40. Über die gleiche heute noch fortbestehende Sitte s. Wetzstein, ZDMG 1868 S. 105 f.; „Die syrische Dreschtafel" in Bastians Zeitschrift für Ethnologie 1873 und die Ausführungen desselben Gelehrten in Delitzschs Komm. zum Hohen Lied S. 162 ff.

[5] cf. Hesych s. v. I, 325: „ἀνακαλυπτήρια, ὅτε τὴν νύμφην πρῶτον ἐξάγουσιν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ".

[6] Theophil Löbel a. a. O. S. 41 nach Burckhardt, Notes on the Beduins and Wahabys, London 1830. Diese rituelle Bedeckung der Braut wird schon bei Ezechiel 16₈

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Worten, die der Göttin ihren neuen Namen Hera und die Schutzherrschaft über alle künftig geschlossenen Ehen verleihen.[1] Mit der Darbringung des Mantels ist an und für sich[2] auch die Übergabe der darauf abgebildeten Erde als Anakalypteriengeschenk[3] verbunden. All das nimmt die Göttin freundlich an und läßt ihrerseits als Gegengabe den Flügelbaum hervorsprießen.[4] Zeus aber nimmt den kosmischen Mantel, den er gewirkt hat, spreitet ihn sorglich über das Geäst des Baumes und baut so über der Göttin das Brautzelt.[5]

Es versteht sich in diesem Zusammenhang von selbst, daß auch dieses luftige Gebäude kosmisch aufzufassen ist. Natürlich kann an nichts andres gedacht werden, als an das Gleichnis vom Himmelszelt, das durch Vermittlung des protestantischen Kirchenliedes aus der Bibel[6] in die deutsche Dichtung[7] und den volkstümlichen Sprachgebrauch eingedrungen ist, und gewiß den übrigen Völkern des Orients — z. B. den Persern[8] — nicht weniger vertraut war als den Hebräern, durch deren religiöse Literatur es die weiteste Verbreitung erlangt hat.

Wenn also Kritias[9] den gestirnten Glanzhimmel als

„*Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ*"

als „Gewirk des weisen Baumeisters Chronos" bezeichnet, so liegt zweifellos der altorphische Mythus zugrunde, daß Chronos den „*ἀργὴς*

---

in der Schilderung der Ehe Jahves mit Israel erwähnt. Heute noch bildet die Verhüllung der jüdischen Braut mit ihrem Schleier vor der Hochzeit eine besondere, zeremoniell in einem besonderen „Bedeckungszimmer" der Synagoge vollzogene liturgische Feier.

[1] Oben S. 350 f.

[2] Vgl. oben S. 347[4].

[3] Kosmische Erweiterung der oben S. 126[3.4] angeführten Sagen.

[4] Vgl. oben S. 563[5].

[5] Vgl. CHWOLSON, Die Ssabier II, 33: „am 4. Kanun (Dezember) schlagen sie (die harranischen Ssabier) ein gewölbtes Zelt auf, das sie El Chidr (das Frauengemach) nennen, für Ba'alti; diese ist die Venus, die Göttin Barqaja, die Funkelnde".

[6] Oben S. 87 Text Nr. 1 und 2. Hiob 9[8]: „er spannt den Himmel sich zum Zelt"; ibid. 36[29] wird der Donner „das Erkrachen seines Zeltes" genannt. cf. Ps. 81[8], 18[12] und die gleich zu besprechende Stelle 19[5], vielleicht auch Ps. 52[7] „Gott wird dich fortschaffen aus dem Zelte und dich ausrotten aus dem Lande der Lebenden".

[7] Siehe die im GRIMM'schen Wörterbuch unter 'Himmelszelt' angeführten Stellen. Paulus Gerhard Nr. 103, 9 ed. WACKERNAGEL; SCHADE, Handwerkslieder Nr. 102; Schillers Glocke v. 399; Rückert 326; Uhland, Gedichte 62; etc.

[8] Vgl. etwa Firdusi 930, 1058 der Leydener Ausgabe: „als die Sonne ihr Zelt aus gelbem Brokat an der lazurnen Kuppel aufschlug". cf. ibid. 88, 496 über den „Vorhang der Sonne".

[9] Oben S. 110 Nr. 52.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

χιτών" gewirkt, und dann aus ihm den Himmel gebaut hat. Eine — wie oben[1] gezeigt wurde, durch die antizrvanistische Reform beeinflußte — Übertragung dieses Weltschöpfungsmythus von Chronos auf Zeus muß also bei Pherekydes vorausgesetzt werden.

Von den schlagenden Parallelen zu dieser Legende, die die orientalische Überlieferung darzubieten vermag, ist eine allgemein bekannt, wenn auch nicht vollständig erklärt; ich meine den neunzehnten Psalm „die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes[2] und das Himmelsgewölbe verkündet das Werk seiner Hände"[3] u. s. w., wo es im fünften Vers, und zwar nach einer in KAUTZSCH' Bibelausgabe richtig angemerkten Lücke heißt:

„der Sonne schlug er (El) daselbst — d. h. an den Enden der Erde — auf das Zelt ('ohel). Und er,[4] dem Bräutigam gleich, der aus dem Brautzelt[5] hervorgeht, freut sich wie ein Recke,[6] seine Bahn zu laufen. Von einem Ende des Himmels geht er aus und läuft hin bis zu seinem andern Ende, nichts ist, was sich vor seiner Glut verbergen könnte.

Das Gesetz Jahves ist sonder Fehl u. s. w."[7]

Der Sinn der Stelle ist vollkommen klar. In der Lücke, die den Absatz einleitet, muß das dogmatisch anstößigste gestanden haben und gestrichen worden sein: der Eingang des Psalmes berichtet von einem großen Lobgesang der Himmel, von einer frohen Kunde, die das All

[1] S. 538.

[2] „kebod El."

[3] Der hochaltertümliche Charakter des Liedes verrät sich schon dadurch, daß hier die Schöpfung durch das Wort, die durch die priesterliche Redaktion der Genesis kanonisch geworden ist, noch unbekannt und eine physische Handwerkstätigkeit des Schöpfers vorausgesetzt ist.

[4] שמש, in den Übersetzungen gewöhnlich auf 'šemeš', die Sonne als Maskulinum bezogen. Nun wechselt jedoch das Geschlecht dieses Wortes als Appelativum, wie jedes Lexikon ausweist, ebenso wie neben dem Šamaš der Babylonier die Göttin Šams der Araber steht. Wenn aber von einem Bräutigam und einem Brautzelt die Rede ist, dann gehört zur ganzen Sache auch eine Braut. Für die Braut wird das Brautzelt aufgeschlagen, also ist die Sonne hier als Göttin Šemeš gedacht und das folgende יצא bezieht sich auf den, der das Zelt errichtet, auf den Bräutigam, also auf El.

[5] מֵחֻפָּתוֹ „aus der Ḥuppah"; es ist also der Terminus technicus für das Brautzelt gebraucht.

[6] „gibbōr"; auch dieser Ausdruck hat eine stark mythologische Färbung. Siehe *„Philol." LXVIII S. 175$_{178}$ über die mehrfach bezeugte Gottheit גבר.

[7] Mit diesem Satz beginnt ein jüngerer, weit abstrakterer Zusatz, durch den das altheidnische Brautlied auf El für die Zwecke jüdischen Gemeindegottesdienstes zurechtgemacht worden ist, wie sich aus der unvermittelten Einführung des Namens 'Jahve' von selbst ergibt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bis zu den Enden der Erde durcheilt; in dem verlorenen Halbvers erfuhr man, worauf sich dieser kosmische Jubel bezog: Ēl feiert sein Hochzeitsfest mit der Sonne. Wie an so vielen Stellen, die DITLEF NIELSEN[1] zusammenfassend behandelt hat, ist Ēl also hier ganz sinnenfällig als Mondgott aufgefaßt, der am Neumondstag mit der Sonne im Brautzelt verschwindet.[2] Zu diesem Festtag schafft er als Werk seiner Hände — webend, wie aus den oben behandelten Überlieferungen[3] hervorgeht — die Himmel, die sein Innerstes (kabod) verkünden, und sein preiswürdiges Händewerk, die Feste (rakîa) zwischen den Wassern. Die Kunde von der bevorstehenden Feier durcheilt die Welt von einem Ende zum andern. Eben an den äußersten Enden der Welt aber[4] schlägt der Gott zur vorherbestimmten Zeit sein Brautzelt auf, und verbirgt sich mit der Sonne. Freudig erregt kommt er — nicht die Sonne, bei der von einem Verschwinden und wieder Hervortreten nicht gesprochen werden kann, es wäre denn als von einem ganz alltäglichen Vorgang — am Neulichtstag, dem Freudentag des Hillalrufens, mit dem uralten Hallelu-Jah begrüßt,[5] wieder aus dem Zelt, um seine Bahn als Held zu durchlaufen. Seine „Glut", die der Psalm als unwiderstehlich preist, ist nicht die Sonnenglut, wie man angenommen hat, sondern das schon keilinschriftlich bezeugte Feuer des Mondgottes[6] als Nusku oder Feuergott, wie er gerade zur Neumondszeit, offenbar wegen seiner Syzygie mit der Sonne, genannt wird.[7]

Neben dieser astralen Deutung des *ἱερὸς γάμος* auf die Syzygie von Mond und Sonne,[8] gab es noch eine Version, wo der göttliche

---

[1] Altarabische Mondreligion und mosaische Überlieferung, Straßburg 1904.

[2] Vgl. oben S. 370[1], 435[3].

[3] Oben S. 226 f. Vgl. dazu noch besonders Sohar I, 19b 20a trad. KARPPE p. 361: „בשעה שברא ה' ק' ב' ה' את העולם היה מרחיב והולך כשתי שתי עד שנעי בו ה' ק' ב' ה והעמידו".

„lorsque Dieu créa le monde, cet univers allait s'étendant comme les mailles d'un métier de tisserand, jusqu' a ce que Dieu l'eut arreté et affermi".

[4] Auch in der homerischen *Διὸς ἀπάτη* heißt es, daß Zeus und Hera sich am äußersten Ende der Welt, bei den Fluten des Okeanos vermählen.

[5] cf. NIELSEN S. 49 f., 161.

[6] Oben S. 486[1] f.

[7] Siehe HOMMEL, GGGAO 81[2]; cf. oben S. 473[3] die zerstörenden Flammen, die vom „kleinen Gesicht" des Ēn-Sōf ausgehen.

[8] Vgl. die bei KARPPE p. 432 übersetzten Stellen, wonach die Erde durch das gegenseitige Anschauen (oben S. 435[3]) der beiden „Gesichter", also der Sonne und des Mondes, befruchtet wird.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bräutigam als Šamajim,[1] die Braut als Erde[2] aufgefaßt wurde. Wesentlich für die ganze Legende aber bleibt die zeremonielle Erbauung des himmlischen Brautzeltes, die mehrfach mit vielen Einzelheiten geschildert wird: So führt R. Jochanan[3] den Gedanken vom Aufschlagen des Zeltes an den Enden der Erde[4] weiter aus und sagt: „Die Haken des Himmels sind im Gewässer des Ozeans befestigt,[5] denn die Gewässer des Ozeans sind zwischen den Enden der Erde und den Enden des Himmels; und die Enden des Himmels sind über die Gewässer des Ozeans gebreitet, wie es heißt: 'Er wölbt in Wassern seine Söller' (Ps. CIV, 3). Die Mitte der Himmel steigt in die Höhe. Ihre Wölbung (Rundung) ist gleich der eines Zeltes; wie bei diesem die Enden unten sind und die Mitte hoch ist und die Menschen unter ihm sitzen, so ist es bei den Himmeln; ihre Enden sind unten (auf dem Wasser) und ihre Mitte ist hoch wie ein Zelt; denn es heißt: 'Und er spannte sie wie ein Zelt, darin zu wohnen' (Jes. XL, 22)."

Ebenso spricht das Buch Sohar[6] von diesem Zelt: „Die Welt entsteht, indem das punktförmige Urlicht sich ausbreitet, und ein Zelt, bezw. eine Hülle bildet, mit der jenes sich bekleidet".

Die ausführlichste Darstellung findet sich jedoch im Kommentar des Saʿadia Gaōn zum Sepher Jezirah,[7] wo das Stiftszelt, wie in vielen älteren Texten,[8] als Bild des Universums aufgefaßt wird: sein Dach ist

---

[1] Vgl. Sohar zu Deut. XXXII ed. Wilna. III, 571 Mon. talm. I p. 194[8] Nr. 685: „R. Jehudah sagte: der Heilige gelobt sei er, wird auch „Himmel" (Šamajim) genannt". Vgl. Matth. 5[34] das Verbot beim „Himmel" zu schwören. Zuerst ist der angeblich „metonymische" Gebrauch von Šamajim für „Gott" bezeugt bei Antigonos von Socho, 180 v. Chr., Aboth I, 3; cf. H. STRACK, Aboth[3] p. 12.

[2] Genesis Rabba 11 wird die Erde mit Beziehung auf Jes. 55[10] „Braut" oder „Jungfrau Gottes" genannt. Vgl. oben S. 476[1].

[3] Mon. Talm. II, p. 192 Nr. 682 (Pirke di R. Eliezer c. III).

[4] Vgl. oben S. 602[4] zu Ps. 19[5].

[5] Vgl. die avestische Parallele oben S. 94[3]. Dazu Ibn Gabirol, kether malchuth v. 94 ff. KARPPE S. 180 „la main de Dieu nouat avec de puissantes agrafes les tentures de la création et atteignit avec force jusqu'au bout de l'univers".

[6] I, 19b, 20a trad. KARPPE p. 361: „le point primordial est une lumière, qui ne peut être mesurée ... Cette lumière se repandit en dehors et forma ainsi comme une tente, une enveloppe, qui le vêtit".

[7] c. 3[6] trad. KARPPE p. 170.

[8] Siehe oben S. 191[3]; S. 251 und 252[2]. Dazu Mon. Jud. II p. 239 Nr. 798 (Midraš tadše II): „die Wohnung wurde als Gegenbild (ke-neged) der Welt erschaffen. Als Gegenstück der oberen Himmel das Allerheiligste, als Gegenbild der Erde das äußere Heiligtum, als Gegenbild des Meeres, der Hof. Das Gegenbild der obersten Himmel sind die Teppiche der Wohnung, das Gegenbild der Erde der Tisch (cf. oben S. 47),

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Himmel, das Gewebe der Decken das Himmelsblau, die goldenen Haken sind die Sterne,[1] der Leuchter stellt Sonne, Mond und Wandelsterne dar.

Daß der Weltbaum auch in diesem Zeltbau als Firststütze zu denken ist, ergibt sich wiederum aus dem Sohar:[2] „au milieu de la maison de la création primordiale est un grand arbre aux branches puissantes, pliant sous le poids des fruits,[3] pâture de toute chôse, sa couronne va jusqu'au nues."[4]

Versprengte Parallelen zu diesen Vorstellungen finden sich natürlich auch außerhalb der hebräischen Überlieferung: wenn es z. B. in der vedischen Rätselfrage[5] heißt „was war das Holz wohl und was war der Baum, aus dem die Erde[6] sie, den Himmel zimmerten, die festen, unvergänglich ewigen?" oder wenn die Esten annehmen, daß über der Welteiche ein Badhaus[7] errichtet sei, dessen Fenster der Mond sei, und auf dessen Dach die Sonne und die Sterne tanzen,[8] so ist allerdings nicht geradezu an ein Zelt, wohl aber an ein gezimmertes Haus mit dem Weltenbaum als Firstsäule[9] zu denken.

Endlich darf vielleicht auf einen, durch die Anführungen bei Tylor,[10] Bastian,[11] A. Reville[12] und Gomperz[13] ziemlich bekannt gewordenen,

das Gegenbild der Früchte des Bodens sind die Schaubrote, das Gegenbild des Meeres das eherne Becken, das Gegenstück der Lichter des Himmels der siebenarmige Leuchter, die zwei Säulen Jachin und Boz entsprechen der Sonne und dem Mond" u. s. f. (folgt eine mystische Erklärung verschiedener Maßzahlen am Stiftszelt). Dazu Joseph antiqq. III, 7_7; Philo, Vita Mos. II (III) 101; Clem. Alex. Strom. V, 6_{33} S. 665 Po.

[1] cf. Sabbat. 19a trad. Karppe a. a. O.: „les agrafes paraissent dans les étoffes comme les étoiles dans le ciel".

[2] I, 172a; Sithre Thora 76b, trad. Karppe p. 394.

[3] cf. oben S. 32_1, 520_6.

[4] Terrien de Lacouperie hat im Babylonian and oriental Record IV Nr. 10 p. 221 nachzuweisen versucht, daß der bekannte Hymnus auf die Palme im Tempel von Eridu sich nicht auf einen wirklichen Baum, sondern nur auf eine baumförmige, einem Zeltpfahl vergleichbare Stütze des heiligen Hauses bezieht.

[5] Ṛgv. X, 31, 7; X, 81, 4; die Antwort im Taitt. Brahm II, 8, 9, 6 „Brahman ist der Baum". Vgl. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 112.

[6] Vgl. den Komm. des Çankara bei Weber, Ind. Stud. I, 397 über den in der Kaushitâki Brahm. Upanishad I, 3 erwähnten Baum Ilpa oder Ilya: „Ilâ heißt die Erde, weil er deren Gestalt zeigt, heißt der Baum Ilpa mit Namen".

[7] Heißt hier so viel wie gemauertes, heizbares Haus (= stufa, stube).

[8] Angelo de Gubernatis, Mythologie des plantes II p. 76.

[9] Oben S. 595_2.

[10] Primitive Culture I, 290 ff.

[11] Allerlei aus Volks- und Menschenkunde I, 314.

[12] Réligions des peuples non civilisés, Paris 1883, t. II p. 28.

[13] Griech. Denker[2] I S. 29.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von Sir GEORGE GREY aufgezeichneten neuseeländischen Mythus verwiesen werden, in welchem „der Vater der Forste" d. h. also der Urbaum, als derjenige bezeichnet wird, dem es einst gelang, die in zeugender Liebe eng aneinanderhaftenden Urgottheiten Himmel und Erde zu trennen, und den Himmel schwebend zu erhalten. Die Legende könnte — was bisher übersehen wurde — auf eine indische Sage zurückgehen; nämlich auf jenen Mythus vom „Dharbagras", von dem der Atharvaveda[1] zu erzählen weiß, „wie es geboren ward, die Erde befestigt, den Luftraum und den Himmel gestützt hat". Der neuseeländische „Vater der Forste" würde dann dem im Ṛgveda[2] und in den Agnihymnen als „Waldesherr" bezeichneten, bekränzten Opferpfahl, also einer Art Maibaum entsprechen. Verwandte kosmologische Vorstellungen müssen zugrundeliegen, wenn die Khasias in Indien die Sterne für Menschen halten, denen es gelungen ist, den Himmel mit Hilfe eines riesigen, später abgesägten Baumes zu erklettern[3] oder wenn die Mbocobis von Paraguay[4] hoffen, sie würden nach ihrem Tode an dem Baumstamm emporklimmen können, der Himmel und Erde verbindet. —

Jedenfalls kann nichts tiefer in die altorientalische Auffassung des Sakralbaues einführen, als dieser bei Pherekydes und den Orphikern, im Avesta und in der hebräischen Kultlyrik, bei Indern und Germanen, hier mehr, dort weniger vollständig zu belegende Mythus vom Bau des himmlischen Zeltes, der zweifellos auch in Babylon vorausgesetzt werden muß, wo sich einerseits in den Keilinschriften als eine sehr geläufige Heiligtumsbezeichnung der Ausdruck „Ē-tur-Kalamma" d. h. „Haus des Hirtenzeltes der Welt"[5] findet, andrerseits von einer Wiederherstellung eines „Neujahrsfesthauses der Steppe" die Rede ist,[6] ein Ausdruck dessen Verständnis sich unschwer daraus ergibt, daß am Neujahrstag der ἱερὸς γάμος des Ningirsu mit der Bau, bezw. des Ninib mit Gula oder des Marduk mit der Sarpanitum gefeiert wurde, wozu man, genau wie die mittelalterlichen Harranier,[7] einen besonderen θάλαμος der Gottheiten erbaut haben wird,[8] dessen zelt- oder laubhüttenartiger, im-

---

[1] XIX, 32, 9.

[2] III, 8.

[3] TYLOR a. a. O.

[4] TYLOR, Early history of mankind, London 1878, p. 358.

[5] HOMMEL, Aufs. und Abhandl. S. 405.

[6] Vgl. oben S. 290[1].

[7] Oben S. 600[5].

[8] Das mythische αἴτιον zu dieser „heiligen Handlung" ist vielleicht in dem Schöpfungsbericht KB VI, 1 S. 40 f. Z. 17—19 erhalten. Es heißt dort: „Marduk fügte

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

provisierter Charakter offenbar in dem Epitheton „der Steppe" zum Ausdruck kommt. Der Namen „Haus des Hirtenzeltes der Welt" kann gewiß nur so verstanden werden, daß die ganze Welt als kosmischer, vom Himmel als Zeltdecke überdachter Zeltbau, das betreffende Heiligtum aber als verkleinertes Abbild der Welt, als E-šara oder „Haus des Alls" [1] aufgefaßt wurde.

Die naturgemäße Ergänzung einer derartigen Anschauung vom Wesen der Tempelheiligtümer bilden die Behauptungen im Gesetzbuch des Hammurabbi,[2] daß der Tempel von Sippar nach dem Vorbild des himmlischen Tempels erbaut sei, die Erzählung der hebräischen Priesterschriften,[3] Jahve habe dem Moses auf dem Berge ein „Vorbild" der heiligen Wohnung, des siebenarmigen Leuchters und aller Geräte des Stiftszeltes gezeigt, und die arabische Legende[4] über den Ursprung der Kaʿaba, wonach Gott für Adam als Abbild des zu erbauenden Tempels ein Zelt von Licht herabgesandt habe, das dieser als Heiligtum aufgestellt und im siebenmaligen Kreislauf — dem heute noch geübten astralen Tawâf-Tanz der Pilger — umkreist habe; erst Seth habe aus Lehm und Steinen einen wirklichen Tempel erbaut.

---

einen Baldachin" ('amam'; nach JENSENS Erklärung ibid. p. 362 f. ist ein 'amu' ein meist aus Rohr verfertigter schattiger Baum in einem Haus oder Tempel, also eine Laube bezw. ein Baldachin) „... baute Erde (sic!) ... um die Götter in einer Wohnung nach ihrem Herzen wohnen zu lassen". Mit dem 'amu' ist nach dem ganzen Zusammenhang (cf. JENSEN S. 362) der Himmel gemeint.

[1] Vgl. zu dieser Deutung des kosmischen Begriffs und Tempelnamens Ē-šara (Ē = bit = „Haus"; šar = kiššatu = „Gesamtheit", „All") HROZNY, MVAG VIII, 1903 S. 90. Die Entstehung dieses „Welthauses" wird im Fünftafelepos KB VI, 1 S. 30 f. Z. 143—146 wie folgt geschildert: „nachdem der Herr (sc. Marduk) die Gestalt des Apsû gemessen, errichtete er ein »Großhaus« gleich ihm, (nämlich) Ēšara, ließ das »Großhaus« Ēšara, das er (als) (Himmels)-wölbung gebaut, Anu, Bēl und Ea" (d. h. die Götter der Luft, der Erde, des Ozeans) „(als) ihre Stadt bewohnen". Für die Vergleichung mit der Erzählung des Pherekydes beachte man, daß im Weltschöpfungsepos der Bau des Ē-šara durch Marduk ebenso auf die Besiegung der Tihamat folgt, wie bei Pherekydes der Zeltbau auf die Niederwerfung des Ophionidenaufstands.

[2] II, 31: „Ebabarra šaki šubat šamai" „(der Tempel) Ebabarra, welcher ist wie die Wohnung des Himmels".

[3] Exod. 25_8 f: „sie sollen mir auch ein Heiligtum bereiten ... ganz nach dem Vorbilde des Zeltes, welches ich dich schauen lasse und dem Vorbild aller Geräte zu dessen Dienste" ibid. v. 40 (vom Leuchter) „achte darauf, daß du ihn fertigest nach dem Vorbilde, welches dir auf dem Berge gezeigt wurde", womit offenbar auf die Vision des brennenden Senehbaumes auf dem Horeb, Exod. III, 2, angespielt wird (vgl. oben S. 588_5 über die baumförmige Bildung des Leuchters), ibid. 26_{30}: „richte demnach das Zelt auf nach dem Vorbild, welches dir auf dem Berge gezeigt wurde." cf. Act. Apost. 7_{44} ff.

[4] z. B. bei Schahrastani II, 334 trad. HAARBRÜCKER.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß dieses überirdische Vorbild aller als „*ἐκτύπωμα κόσμου*" betrachteten Tempel, das man „vom Berge aus" betrachtet, nur das von Gott selbst erbaute „Himmelszelt", der vor aller Schöpfung erschaffene,[1] als „*ἀληθινὴ*" oder „*κοσμικὴ σκηνή*" die Zerstörung des irdischen Nationalheiligtums überdauernde[2] wahre Tempel sein kann. Jedes irdische Heiligtum ist also ein Abbild des Alls, sei es daß der siebenstufige „Berg der Länder" durch eine treppenförmige Aufschüttung („*ἑπταπόρος βαθμίς*"),[3] oder das himmlische Zelt durch ein irdisches „E-tur-Kalamma" dargestellt wird.[4]

Auch hier sind die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen vollkommen klar. Es ist bekannt und oft erörtert worden, wie der Grabbau aus einem ursprünglichen durchaus feindseligen Verhalten gegen die Geister der Abgeschiedenen hervorwächst. Der Grabstein ist zunächst kein Denkmal des Toten, sondern ein schwerer Block, der seine Seele niederhalten und an spukhafter Wiederkehr verhindern soll, die Grabkammer keine Wohnung, sondern ein Gefängnis. Erst als das Vertrauen in den durch solche stoffliche Hindernisse auf die Geister ausgeübten Zwang ins Wanken gerät, versucht man es im Guten. Man stattet das Grab mit allen Mitteln zu einem angenehm behaglichen, das irdische Leben voll ersetzenden Wohnort aus, in der Hoffnung, der Geist werde sich damit zufriedengeben und die Überlebenden nicht mehr im Besitz ihres Erbes stören. Ja, man geht so weit, dem unter der Erde sorglich eingeschlossenen Toten durch künstliche Verzierung der Grabwände den Aufenthalt unter freiem Himmel vorzutäuschen: so ist die Decke der Grabkammer Ramses III mit einem blauen, goldgestirnten Himmel bemalt, der sich über den Wipfeln der auf den Wänden dargestellten Bäume

---

[1] Oben S. 216[4] und S. 603.

[2] Hebr. VIII, 1 f. „. . . *τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλοσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος*" (vgl. oben S. 601) „*καὶ οὐκ ἄνθρωπος.*" Von den Juden dagegen heißt es ibid. v. 5: „*ὑποδέγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων*" (cf. Exod. 40) . . . Endlich v. 9[1]: „*εἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμικόν. Σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη*" κτλ. v. 11 wird dieser irdischen *σκηνή* wieder die „*μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνὴ οὐ χειροποίητος*" des Himmels gegenübergestellt.

[3] Oben S. 299[9. 10], 300[1].

[4] Das genaue Gegenstück zu den babylonischen Stufentürmen, vielleicht auch zu ägyptischen Denkmälern, wie die Stufenpyramide von Sakkara, bieten die mexikanischen Teocallis der aztekischen Astralreligion. Um so interessanter sind die von K. Th. PREUSS bei den heutigen zentralamerikanischen Indianern entdeckten, durchaus als Abbilder des Weltalls geschmückten und bei einem großen Baufest errichteten Welthütten, über die der genannte Forscher, dessen Lichtbildervortrag auf dem letzten Oxforder Kongreß ich meine Kenntnis dieser Denkmäler verdanke, noch ausführlicher handeln wird.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wölbt,[1] und das kuppelförmige, allem Anschein nach das Himmelsgewölbe nachbildende Königsgrab von Mykene scheint mit ehernen, vielleicht als Sterne aufzufassenden Rosetten benagelt gewesen zu sein.[2]

Für die, die sich den animistischen Ursprung aller Religion gegenwärtig halten, versteht es sich von selber, daß eine ganz ähnliche Entwicklung auch im Kult der allmählich weit über die Rolle von Totengeistern hinauswachsenden Gottheiten nachweisbar sein muß. Die ursprünglichste Stufe ist auch hier der Versuch, die überirdischen durch Zwang zu bannen; wie man ihre Bilder durch Fesseln an einen bestimmten Ort binden will,[3] so bewahren die Ägypter die Hausgötzen in engen, vergitterten Nischen, um sie am Entweichen zu hindern. Erst, nachdem man eingesehen hat, daß kindische Drohungen und Zwangsmaßregeln, wie die, von denen noch die spätesten Zauberbücher wimmeln, gegen die Götter nicht oder nicht sicher verfangen, sucht man durch Unterwürfigkeit die Gunst der Mächtigen zu gewinnen: aus dem Zauberspruch wächst das Gebet hervor, nicht einschließen, sondern wohnlich behausen will man nun die Erhabenen. Die höchste Entwicklungsstufe in der religiösen Vertiefung und Ausweitung der beim Sakralbau maßgebenden Gedanken aber mußte sich mit den uranischen und Astralkulten einstellen. Dem Himmelsgott selbst, bezw. den Gestirnen, die in ungeheueren, unveränderlichen Kreisläufen die Erde umwanderten, konnte man kein irdisches Haus anbieten;[4] ihr Heim war das Weltall.

---

[1] Vgl. Maspero, Hist. anc. des peupl. d'Orient II S. 525. Auf der Innenseite des im Louvre befindlichen Sarkophagdeckels des Tisikrates und auf einigen andern ebenda aufgestellten sieht man die Sterne des Himmels und die Göttin Nuit (vgl. oben S. 69 Fig. 18 und S. 80 Fig. 25) eingraviert.

[2] Vgl. die Rekonstruktion des Metallschmuckes bei Perrot-Chipiez, VII, 593; zur astralen Deutung der bronzenen Ziernägel vgl. Anaximenes bei Diels, FVS[3] p. 19 Z. 38 „ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῷ κρυσταλλοειδεῖ". Dieselbe Vorstellung findet sich bei den Chinesen (Azuni, De l'origine de la boussole p. 84, zit. bei Ath. Kircher, China illustrata, Amsterdam 1667, pl. 102). Auch schwäbischer Volksglauben, gewiß an die Ziermotive brettergefügter Kirchendecken (unten S. 614 f.) anknüpfend, hält die Sterne für die Köpfe silberner Nägel, die das Himmelsgewölbe zusammenhalten (P. Hermann, Nord. Mythologie, Leipzig 1903, S. 175).

[3] Vgl. zu den wohlbekannten griechischen Beispielen das bei Zimmern a. oben S. 290[1] a. O. p. 150 beigebrachte babylonische Beispiel für das Fesseln und Lösen von Götterbildern.

[4] Tertullian de spectac. 8 I p. 9 Reiff. spricht von der auf dem Dachfirst des Solheiligtums im Zirkus aufgestellten Statue und Quadriga des Gottes und erklärt, sie sei dort oben aufgestellt worden „quod non putaverunt, sub tecto consecrandum, quem in aperto habent." Damit ist die bei Vitruv I, 25 und Varro d. l. l. IX für Tempel des Coelus vorgeschriebene Hypäthralität um so mehr zu vergleichen, als mit dem Coelus — bezw. dem

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nur in einem Sinn konnte für Gottheiten dieses Ranges die alte Sitte des Tempelkultes beibehalten werden: indem man ihnen, nach schwachen Kräften, ein verkleinertes Abbild des Weltalls weihte, anerkannte man in menschlicher Ohnmacht die Kosmokratie der Schicksalsbeherrscher und empfahl sich ihrer Gnade.[1]

Οὐρανὸς der verlorenen hellenistischen Architektenbücher — natürlich (vgl. oben S. 65$_3$) der syrische Bel Šamen gemeint ist, der seinerseits (oben S. 368$_5$) mit dem vom spätantiken Heidentum fast ausschließlich verehrten syrischen „Sol invictus" wesenseins ist. Ob die Hypäthralität griechischer Tempel so erklärt werden darf, ist mir sehr zweifelhaft. Was die römischen anlangt, führt Varro l. l. V, 66 (cf. Non. p. 494) in der Tat die Öffnung im Dache des quirinalischen Tempels des Dius Fidius — einer Sonderform des römischen Himmelsgottes — darauf zurück, daß dieser Gott nur unter freiem Himmel angerufen werden darf; wer im Hause schwört, tritt wenigstens unter den offenen Dachstuhl des Atriums. (Act. Apost. 10, 9 steigt Petrus, um zu beten, auf das Dach seines Hauses; cf. Strabo XVI 4$_{26}$ über die auf den Dächern errichteten Altäre im Kult des Sonnengottes von Petra; schon im Gilgamešepos — KB VI,1 S. 146 f. Z. 7 f. — wird das Rauchopfer der Königinmutter für den Sonnengott auf dem Söller dargebracht.) Die hypäthrale Mittelcella des kapitolinischen Jupitertempels, wo neben dem Kultbild der heilige Grenzstein stand, wird damit erklärt, daß man dem Terminus — gemeint ist auch hier der grenzhütende, allsehende Himmelsgott Jupiter Ter[minalis] oder Ter[minus] (CIL XI, 351) — nur im Freien opfern dürfe (Dion. Hal. III, 69, Serv. Aen. IX, 446, Paul. p. 368, Ovid. fast. II, 671 f.). Diese Anschauungen dürften altes Erbe der „disciplina Etrusca" sein, die ja das eigentliche „templum" am Himmel, nicht auf Erden abzustecken lehrte, und dieses Dogma ähnlich wie die Leberschau u. a. m. aus dem Orient mitgebracht haben wird.

[1] Eine ganz ähnliche Entwicklung führt zu der in den Brahmanas immer wiederkehrenden kosmischen Auslegung aller Opfer (DEUSSEN, Gesch. I, 1 S. 107, 114 ff. etc.). Der Anfang der Bewegung liegt in den gegen die Opfer gerichteten Psalmenstellen (oben S. 245$_9$) vor. Natürlich gehört zu der kosmischen *προσφορά* oder *θυσία* auch das kosmische *θυσιαστήριον*, sei es, daß an das Sternbild des „Altars", sei es, daß an die ganze Erde als Altar oder Tisch der Götter gedacht wird; so etwa, wenn es bei Sallust, de diis et mundo c. 15 heißt, die Tempel seien ein Abbild des Himmels, die Altäre ein Symbol der Erde, wozu die oben S. 47 gesammelten Überlieferungen über den kosmischen Tisch und das kosmische *θυσιαστήριον* des Salomonstempels zu vergleichen sind (s. überdies DIELS, FVS^2, p. 297 Z. 23 ff. über die Erde als *ἑστία* der Welt, dazu oben S. 461$_6$, 465$_1$). Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade bei Pherekydes (oben S. 354 fr. 12) von einem kosmischen Tisch — der Zahlensymbolik nach von einem Tisch des Zeus-*ΗΛΙΟΣ-ΑΙΘΗΡ* (102) — die Rede war, den die Götter *ΘΥΩΡΟΣ* (102) nennen (die Synonymität beider Bezeichnungen erklärt USENER, Arch. f. Rel.Wiss., 1904, S. 322), und der durch die Isopsephie von *ΗΛΙΟΥ ΤΡΑΠΕΖΑ* (128 = 2$_7$) und *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* genügend als Kosmossymbol kenntlich ist. Der Zusammenhang des Motivs ist leicht zu erraten: Tisch und Kline, hundertfach in den Familienszenen der sog. Heroenreliefs dargestellt, sind die Möbel des antiken Hauses schlechthin, und dürfen auch im Götterhaus nicht fehlen (vgl. WACKERMANN, Hanauer Programm 1880; Valer. Max. II, 1$_2$; II, 4$_5$ über mensa und lectus beim lectisternium der Götter; dazu die sacra mensa im Ritus der Ara Maxima, Macrob. Sat. III, 11, 6 f.; das „pulvinar Solis" im quirinalischen Sonnentempel, Quintil. I, 7$_{12}$;

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Ist es also zu glauben, daß Gott wohne bei den Menschen auf Erden? Wenn der Himmel und die Himmel der Himmel Dich nicht fassen, wieviel weniger dieses Haus, das ich gebaut?

Allein es ist nur dazu hergestellt, daß Du schauest auf das Gebet Deines Dieners und auf sein Flehen... Wer je betet an diesem Ort, den erhöre in deiner Wohnung, das ist im Himmel, und sei gnädig..." heißt es in den Weihgebeten für den Salomonischen Tempel, wie sie nach den Königsbüchern[1] und den Rollen der Chronik[1] bei der bezeichnenderweise mit dem Laubhüttenfest zusammenfallenden Feier der Tempelweihe verlesen wurden.

Nun könnte man zunächst glauben, diese fast schon über die astrale Gottesauffassung hinaus zum Supranaturalismus neigende Gebetsformel sei jüngeren Ursprungs und dem Erbauer des ersten Tempels zu Unrecht in den Mund gelegt. Dazu liegt jedoch keinerlei Nötigung vor, da die kosmische Auffassung des Heiligtums in Babylon seit uralten Zeiten,[2] in Ägypten aber mindestens für den solaren, nach einigen von syrischen Kulten beeinflußten Henotheismus des Chuen-Aten (Amenophis IV) sicher bezeugt ist, seit der unermüdliche Spaten FLINDERS PETRIE's aus den Schutthaufen des Tell el Amarna die wohlerhaltenen Reste eines Tempelpalastes aufgegraben hat, dessen Estrich[3] die Erde in Gestalt des überschwemmten Nillandes mit all seiner Fauna und

---

die „mensa Herculis", den „lectus Lucinae" oder „Dianae", Mythogr. Vatic. I, 177; Berner Schol. zu Virg. Ecl. 4_{62}; die τράπεζα im Parthenon, GRUPPE, Hdb. 25_6 etc.). Wie nach Herodot I, 181 im Brautgemach des Beltempels von Babylon, wo die Priesterin des göttlichen Bräutigams harrte, eine Kline und ein Tisch stand, wie im Heraion von Argos (Paus. II, 17_3), in Platää (Thukyd. III, 68), in Olympia (Paus. V, 20_1) eine κλίνη für den ἱερὸς γάμος bereitstand, wie sich im delphischen Festzelt nach Plut. quaest. conv. VII, 4 ein Tisch befand, so wird auch der Pherekydeische Zeus für das Zelt der Chthonie die nötigsten χρήματα, etwa einen „κόσμοιο μέσον θρόνον" (hymn. orph. XXVII, 5) ein Brautbett und einen kosmischen Tisch geschaffen haben. Dieser Mythus würde erklären, wieso Anaximenes FVS[2] p. 20 Z. 27 die Erde τραπεζοειδῆ nennen konnte, wieso die Orphiker (oben S. 335_1) von einer mit κρατῆρες besetzten „ἡλιακὴ τράπεζα" sprechen und noch der Kosmograph Ethicus (ed. D'AVEZAC, § 3, p. 238) „de mensa solis contra Hiarcam et alios philosophos" disputieren konnte. Endlich würde man dann besser verstehen, wieso Plato — zwischen Scherz und Ernst schwankend — im zehnten Kapitel des „Staates" (Res. Publ. p. 596 f.) den Weltschöpfer „Ideen von Tischen und Betten" verfertigen lassen konnte, wenn sich wirklich schon der Zas Demiurgos des Pherekydes mit solchen Schreinerarbeiten abgegeben hatte.

[1] III Kön. 8, 27 ff. ∾ II Chron. 6, 18 ff.

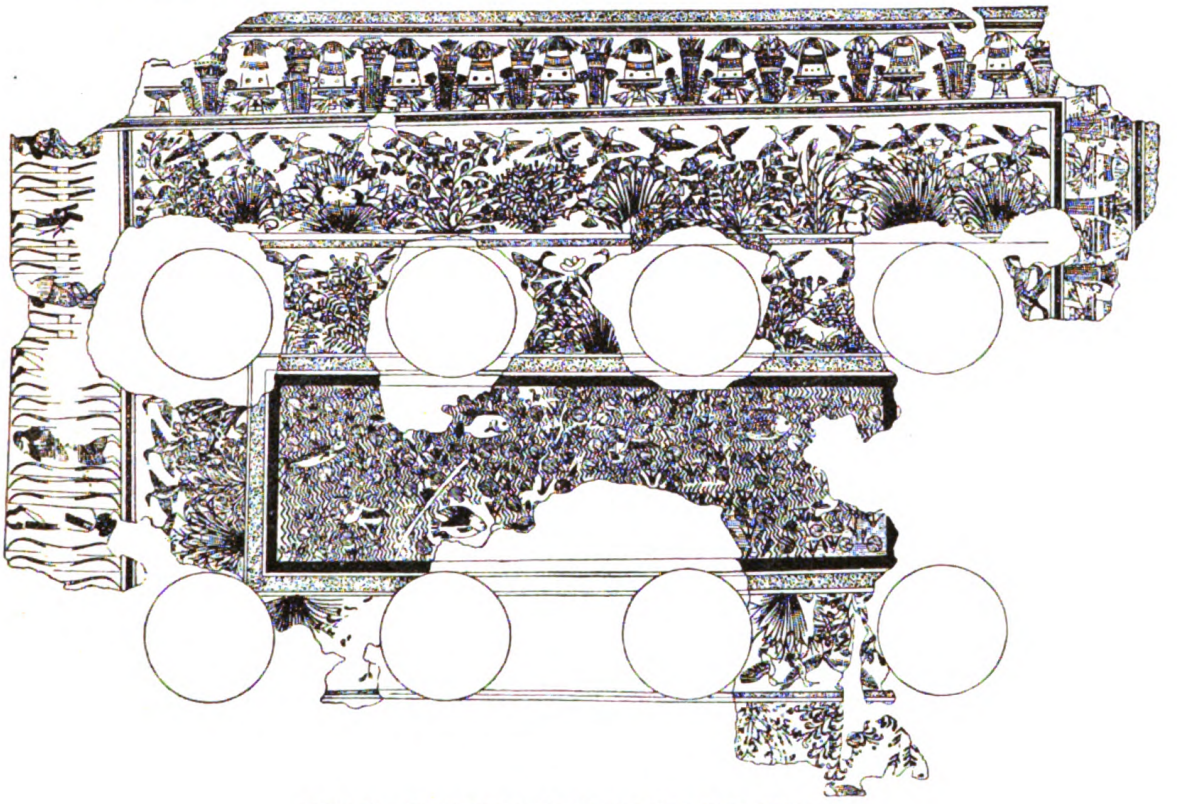
[2] Siehe oben S. 606_2.

[3] Vgl. Figur 75 nach der Tafel bei SPIEGELBERG, Geschichte der ägyptischen Kunst, einer Verkleinerung der Abbildung in FLINDERS PETRIE's Band über Amarna in der Serie des Egypt. Explor. Fund 1894.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Flora darstellt, während die kostbar inkrustierten Säulen in Gestalt himmelhoher Palmbäume mit gold- und edelsteingeschmückten Wedeln die auf unsichtbaren Zwischenstücken ruhende, anscheinend freischwebende und als sternenbedecktes Firmament bemalte Decke[1] tragen.

Das genaue Gegenstück zu diesem weltbedeutenden Tempelsaal in Ägypten und zu dem babylonischen „Hirtenzelt des Alls" bieten die



Figur 75. **Darstellung des überschwemmten Nillandes.**
Bemalter Estrich der kosmischen Halle von Tell-el-Amarna.

mithräischen Höhlenheiligtümer, deren kosmische Symbolik CUMONT[2] aus den Denkmälern aufs bündigste nachgewiesen hat: das einschlägige Zeugnis des Porphyrios,[3] wonach die Mithrasgrotte die Welt bedeute,

[1] Vgl. darüber die Ausführungen von LUDWIG BORCHARDT, Die ägyptische Pflanzensäule, Berlin 1897 S. 57 ff.; Zeitschr. f. Ägyptologie 1903 S. 49; natürlich ist die Decke nicht erhalten; da jedoch in einer Abbildung des ganzen Saales (Figur 84 bei BORCHARDT) die Decke durch die Himmelshieroglyphe versinnlicht ist, hat der genannte Forscher mit Recht angenommen, daß die Decke, wie bei den bekannten Plafonds von Dendera, mit Sternbildern verziert war.

[2] TMCM I, 198.

[3] TMCM II p. 40 fr. a.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wird nicht nur durch die in vielen Kultreliefs beobachtete Auszierung des Wölbungsrandes mit Sonne, Mond und Sternen, sondern auch durch die offenbar zur Versinnlichung des gestirnten Himmels dienende Durchlöcherung der Wölbung in dem unter S. Clemente entdeckten Mithräum[1] bestätigt.

Wie alt diese kosmische Auffassung des Heiligtums bei den Persern ist, wird man weniger aus der bei Porphyrius erhaltenen Legende von der Höhle des Zoroaster[2] erschließen können, als aus dem Umstand, daß schon Herodot[3] die tempellose Religion der Perser ausdrücklich heimischer Kultsitte entgegensetzt, während eine bei Cicero, wohl durch stoische Vermittlung, erhaltene Nachricht[4] so weit geht, zu behaupten, die Perser hätten in Griechenland die Tempel auf ausdrückliches Anraten ihrer Magier zerstört, weil die Hellenen frevelhafterweise die Götter in Wände einschließen, während doch bei den Himmlischen alles frei sein müsse und die ganze Welt der Tempel und die Behausung der Gottheit sei. Daß ein solches Motiv bei den Persern wohl vorausgesetzt werden darf, ergibt sich aber wiederum aus der großen Behistuninschrift Darius' I., in der der Großkönig sich rühmt, die Tempel (âyadanâs), die der Maguš Gaumāta zerstört habe, wieder aufgerichtet zu haben. Die Zerstörung der Heiligtümer in diesem inneren Krieg kann natürlich nur so aufgefaßt werden, daß die Partei der Magier, die sich ja auch durch ihre auf die Heiligkeit aller Elemente rücksichtnehmende Bestattungsweise von den in der Erde begrabenen Achaemenidenherrschern unterschieden zu haben scheint,[5] die Erbauung von Tempeln grundsätzlich verabscheute und vielleicht unter semitischem Einfluß[6] nur den primitiven Kult unter freiem Himmel zuließ. Es ist ohne weiteres klar, daß sich die kosmische Ausschmückung und Ausdeutung des Heiligtums, wie sie in den Mithräen vorliegt, als ein weitgehendes Zugeständnis an diese allem Anschein nach sehr mächtige Partei darstellt.

---

[1] TMCM I, 198$_6$ cf. 60$_6$. Ohne Zweifel erklärt sich die Anbringung von Scheinwölbungen aus Gips (ibid. 60$_1$) in Mithräen, die bloß mit einem Pultdach überdeckt waren, aus der Notwendigkeit, dem Heiligtum seine Analogie mit dem Himmelsgewölbe zu bewahren.

[2] Windischmann, Mithra S. 63, vgl. o. S. 515$_8$; die Nachricht stammt wahrscheinlich aus mithräischen Pseudo-Zoroasterschriften.

[3] I 131: „. . . . . Tempel . . . . zu errichten ist bei ihnen nicht Brauch, ja sie legen es denen als Torheit aus, die das thun . . . .“

[4] De legib. II, 10, 26.

[5] Vgl. hierüber zuletzt Moulton, Transact. III. Intern. Congr. Hist. Relig. Oxford 1908 vol. II p. 93 f.

[6] Vgl. oben S. 609$_0$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Für Griechenland ist kein einziges ganz sicheres Zeugnis einer kosmischen Auffassung oder Ausschmückung des Tempels erhalten. Allerdings scheint für Delphi, das Heiligtum des kleinasiatischen Gottes Apala, wo die Errichtung des Festzeltes mit Hilfe des Sternenmantels bezeugt ist,[1] wo der Gott, ähnlich wie Jahve in der Stiftshütte, ursprünglich in einer *καλύβη* wohnte,[2] wo der sagenhafte geflügelte Tempel[3] und der geflügelte Dreifuß[4] den himmlischen Vorbildern der Stiftshütte und des Leuchters[5] entsprechen könnten, durch ein von BENTLEY ausgegrabenes Porphyrfragment[6] irgend eine Bemalung (*ἐπιγέγραπται*) des *ναός* mit Sternbildern — genannt ist der caper (*τράγος*) über (*ἐπικείμενος*) dem großen Fisch beim Delphin — gesichert zu sein. So nahe es nun läge, an eine Bemalung der Tempeldecke mit Sternbildern wie in Dendera zu denken, so voreilig wäre es, aus diesem Zeugnis bestimmtere Schlüsse zu ziehen, da es sich sehr wohl um eine irgendwo an der Wand oder an sonst einer untergeordneten Stelle angebrachte, spät entstandene Planisphäre handeln könnte. Endlich muß zugegeben werden, daß die Bezeichnung *τράγος* für das Sternbild des *αἰγικέρως* ungewöhnlich ist; trotzdem also der Ausdruck *ἐπικείμενος* für Lagebestimmungen in Sternlisten durchaus typisch ist,[7] kann die Deutung der Nachricht auf einen bestimmten Teil einer Sternkarte nicht als über jeden Zweifel erhaben gelten.

Um so bezeichnender wirkt es gegenüber dem Schweigen der Denkmäler und Quellen für die ältere Zeit, daß zugleich mit der Einführung

[1] Oben S. 596[1].

[2] Philostr. vita Apollon. Tyan. VI, 10 p. 110: „. . *ὤκησε γάρ ποτε καὶ λιτὴν στεγὴν ὁ θεὸς οὗτος καὶ καλύβη αὐτῷ ξυνεπλάσθη μικρά.*" Dazu der Bescheid des Orakels an Oribases, den Leibarzt Kaiser Julians: „*εἴπατε τῷ βασιλεῖ. χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά || οὐκέτι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μάντιδα δάφνην*".

[3] Strabo IX, 3, 9.

[4] Zu den bekannten Vasenbildern mit dem fliegenden Dreifuß des Apollon vgl. den geflügelten Dreifuß auf dem altbabylonischen Siegelzylinder bei SARZEC-HEUZEY, Découvertes en Chaldée, Paris 1906, 6. Lief. p. 296.

[5] cf. oben S. 606[4].

[6] Epist. ad MILLIN., Opusc. philol., Leipzig 1781, p. 494 aus einer Oxforder Handschrift: „*ἐν Δελφοῖς εἰς τὸν ναὸν ἐπιγέγραπται τράγος ἰχθύι ἐπὶ δελφῖνος ἐπικείμενος.*" Mit dem „*ἰχθὺς ἐπὶ δελφῖνος*" wird der „*μέγας ἰχθὺς ὁ ψαύων τῆς οὐρᾶς τοῦ αἰγικέρωτος*" BOLL, Sphära S. 131 gemeint sein. Ein Blick auf die Sternkarte lehrt, daß in der Tat der südliche Fisch (Fomalhaut), der Caper und der Delphin eine eng zusammengehörige Sterngruppe bilden. Die unglückliche Auslegung der Stelle, die WOLFGANG SCHULTZ trotz rechtzeitiger Warnung im „Memnon" II p. 10 vorgebracht hat, hält er selbst — wie ich einer neuerlichen Mitteilung entnehme — nicht mehr aufrecht.

[7] Vgl. z. B. BOLL, Sphära p. 96 „*ἡ ἐπικειμένη αὐτῇ* (sc. *τῇ κυνὸς οὐρᾷ*) *τοῦ δράκοντος κεφαλή.*" Daneben wird *ἀνάκεισθαι, παράκεισθαι, πρόσκεισθαι* etc. gebraucht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des orientalischen Wölbungs- und Kuppelbaues in der hellenistischen Architektur auch die orientalische Auffassung dieser Bauform[1] mit herübergenommen wurde: „camera incurva vel fornicata" heißt es bei Servius[2] „quae secundum eos, qui scripserunt de ratione templorum,[3] ideo sic fit, ut cäeli imaginem reddat." In der Tat wird z. B. die Kuppel des römischen Pantheons von Dion[4] mit dem Himmelsgewölbe verglichen und es ist recht wahrscheinlich, daß diese auch von neueren Reisenden oft hervorgehobene Vorstellungsverknüpfung einst durch die blaue Bemalung der Kassetten und ihre Verzierung mit vergoldeten Sternen noch unterstützt wurde.

Zweifellos ist die blaue, mit goldenen Sternen verzierte Wölbung, die „cella stellato speciosa tholo", wie sich Paulinus von Nola[5] ausdrückt, in der romanischen wie in der byzantinischen, an die hellenistischen

[1] Vgl. z. B. die Beschreibung der Königsburg von Babylon zur Zeit des Apollonius von Tyana in Philostrats Leben dieses Wundertäters I, 25 p. 15: zuerst durchschreitet man Gemächer, die mit figurierten Teppichen geschmückt sind; dann folgt die königliche Thron- und Gerichtshalle: „φασὶ δὲ καὶ ἀνδρῶνι ἐντυχεῖν οὗ τὸν ὄροφον ἐς θόλου ἀνῆχθαι σχῆμα, οὐρανῷ τινι εἰκασμένον, σαπφειρίνῃ δὲ αὐτὸν κατηρέφθαι λίθῳ, κυανωτάτη δὲ ἡ λίθος καὶ οὐρανία ἰδεῖν, καὶ θεῶν ἀγάλματα, οὓς νομίζουσιν, ἵδρυται ἄνω καὶ χρυσᾶ φαίνεται καθάπερ ἐξ αἰθέρος· δικάζει μὲν δὴ ὁ βασιλεὺς ἐνταῦθα." Die Calotten der Grenzsteine bieten die beste Veranschaulichung der astralen Symbole und Abbildungen (zikru's) der Götter, die von dieser Kuppel, wie aus dem nachtblauen Himmel selbst, auf den richtenden König herabstrahlten; die Wände wird man sich, wie das auch bei LAYARDS Rekonstruktionen angenommen ist, mit den in der Tempelbeschreibung des Ezechiel (40_{16} cf. 66) erwähnten, von Cheruben flankierten Lebensbäumen verziert denken. Der fabelhafte Reflex solcher kosmisch verzierter Räume findet sich in den Schilderungen des Schah Name, des Barlaam und Josaphatbuches, im Biterolf und König Rother, in der Kaiserchronik etc., wo überall Königspaläste mit einem eigenen Himmel, mit eigener Sonne, eigenem Mond und eigenen Sternen, mit eigenem Regen, Schnee, Donner und Blitz beschrieben werden. Andererseits haben sich auch die abendländischen Anhänger der orientalischen Sternkulte derartige Privatkapellen anlegen lassen. So berichtet ein gewisser Chromatius in der Stephanuslegende Acta SS. 20/I, II p. 273_{54} der Bollandistenausg.: „habeo cubiculum holovitreum, in quo omnis disciplina stellarum ac mathesis mechanica est arte constructa, in cuius fabrica pater meus Tarquinius amplius quam ducenta pondo auri talenta expendisse dinoscitur." Der bekehrte Sohn läßt das Gemach zerstören. Aus diesen Astralsakrarien stammt dann die kosmische Decoration von mittelalterlichen Privaträumen, wie etwa des Schlafgemachs der Adele von Blois, dessen Fußboden mit einer Mappa Mundi, dessen Decke mit einer Sternkarte geschmückt war (J. v. SCHLOSSER, Quellenbuch z. Kunstgesch. etc., Wien 1896, p. 218 ff.), oder eines ähnlichen Gemaches im Lateran (Lib. Pontific. ed. DUCHESNE I p. 432).

[2] Zu Virg. Aen. I, 505 s. v. „testudine".

[3] Das muß sich auf die hellenistischen Künstlertraktate beziehen, aus denen auch Vitruvius geschöpft hat.

[4] LII, 27 (II, 435 ed. BOISSIER).

[5] carm. XXV 178.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Stile des späten Altertums anknüpfenden Kirchenbaukunst ständig verwendet worden. Da zugleich das Motiv der sog. „korinthischen" oder Pflanzensäule als Träger der kosmisch ausgeschmückten Decke übernommen und dem neuen, gotischen Stil als fruchttragendes Erbe vermittelt wurde, entspricht tatsächlich der Haupttypus des mittelalterlichen Gotteshauses wieder vollständig der altorientalischen von einem oder mehreren kosmischen Bäumen getragenen Himmelshalle.[1] Dazu stimmt dann auch ganz ausgezeichnet das Ergebnis der grundlegenden ikonographischen Forschungen von MÂLE,[2] wonach der ganze Bilderschmuck einer gotischen Kathedrale die Anschauung eines „speculum mundi" vermitteln, bezw. eine heilsgeschichtliche Darstellung der ganzen Welt von der Erschaffung und dem Sündenfall in der Vergangenheit bis zur Erlösung durch den täglich erneuten Opfertod Christi und dem Endgericht der letzten Zukunft darbieten soll.

Wer sich an der Hand dieser ganzen Denkmälerreihe mit dem Typus des kosmischen Sakralbaues, wie er den ganzen Orient und die orientalisierenden Baustile des abendländischen Mittelalters beherrscht, vertraut gemacht hat, wird ohne weiters die grundlegende völkerpsychologische Tatsache begreifen, daß man nicht nur einerseits das sinnlich anschauliche, irdische Heiligtum gewissen Erscheinungsformen des im ganzen kaum faßbaren empirischen Weltalls anzupassen strebte, sondern auch andrerseits in viel weiterem Umfang, mehr oder weniger bewußt, sein Weltbild nach der gegebenen Beschaffenheit der heiligen Wohnung gestaltete.

[1] Das christliche Gegenstück zu dem Estrich von Amarna bietet die Karte des heil. Landes im Fußboden der Kirche von Madeba in der Nähe des Toten Meeres. Vgl. CLERMONT-GANNEAU, Réc. d'archéol. orient. XI 1897. Die beste Publikation ist P. GERMER DURAND, La carte mosaique de Madaba, Paris 1897. Umrißpause bei KONRAD MILLER, Die ältesten Weltkarten VI. Heft p. 150 f. Andrerseits kann man etwa in den kleinen Kuppeln der Martorana von Palermo die sarazenisch-normannischen Mosaiken mit der Darstellung des blauen goldgestirnten Himmels über den Kronen stilisierter Bäume bewundern. Endlich findet man in einer ganzen Reihe altchristlicher Apsismosaiken (z. B. S. Maria Maggiore, DE ROSSI, Musaici cristiani tav. 39; S. Giovanni in Laterano, ib. tav. 35) geradezu das Himmelszelt dargestellt. Eines der beliebtesten Deckenmalereimotive in der „domus aurea" des Nero und den Titustermen sind nämlich kleine, muschelförmig zwischen den Scheinarchitekturen des sog. vierten Stils ausgespannte „vela". Wenn sich nun zuoberst in den genannten Mosaiken über den Gestalten der göttlichen Personen ein solches velum dargestellt findet, aus dem zum Überfluß etwa noch die Hand Gottes hervorgreift, so kann nur das „Himmelszelt" der Bibel gemeint sein. Ein besonders interessantes Beispiel bietet unter dieser Voraussetzung die Apsis von S. Clemente (DE ROSSI, tav. 29), die nichts enthält, als den sehr früh als Symbol Christi aufgefaßten Baum des Lebens, darüber aber jenes „velum" als Abbild des Himmelszeltes.

[2] L'art relig. du XIII[ème] siècle en France, Paris 1898, p. 37 ff. 491 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Das beste Beispiel für diesen Vorgang bietet das Höhlenheiligtum der Mithriasten. Wie so viele andre Völker, auf deren analoge Gebräuche schon CUMONT treffend hingewiesen hat,[1] haben auch die Eranier[2] die Kultformen der ältesten chthonischen oder, genauer gesagt, Totenkulte mit aller Zähigkeit noch zu einer Zeit festgehalten, wo ihr Gottesbegriff längst einen wesentlich uranischen Charakter genommen hatte. Das Ergebnis war der ebenfalls nicht nur hier nachweisbare Mythus von der allmorgendlichen Geburt des Lichtgottes aus seiner Höhle[3] — d. h. seinem Grabe — den USENER[4] eingehend behandelt hat. Die Höhle, die den Mithriasten dabei vorschwebt, ist natürlich das sternengeschmückte, den Nachthimmel versinnlichende „spelaeum", in dessen innerstem Winkel das Bild des Zrvan aufgestellt ist. Genau dieselbe Vorstellung —, die vielleicht auch schon der babylonisch-assyrischen Kosmologie nicht unbekannt war,[5] — ist bei den Orphikern durch Claudian,[6] der ja auch die ausführlichste Fassung des Mythus von der Weltenwebe bewahrt hat,[7] erhalten:

„Est ignota procul nostraeque impervia menti
Vix adeunda deis, annorum squalida mater
Immensi spelunca Aevi,[8] quae tempora vasto

[1] Über Höhlenheiligtümer bei Naturvölkern s. DREXLER in ROSCHERS ML II, 2, 2751, bei den Semiten W. ROBERTSON SMITH, Rel. Sem.[2] 1894, p. 197 ff., Philostr. haeres. 14, 1[22] ff., CIL VIII, 5504 ff.; über die Grotten der Isis s. LAFAYE, Divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte p. 183 ff.; über die phrygischen Höhlentempel s. *„Philol." LXVIII S. 165—168; KÖRTE, Kleinasiatische Studien III, Athen. Mitt. XXIII, 1898, pag. 80 ff. Über heilige Höhlen bei den Griechen s. BÖTTICHER, Tekton. d. Hell.[2] II, Berlin 1881, p. 414 ff., zu Porphyr. de antro nymph. 20 (p. 70) NAUCK: „*σπήλαια τοίνυν καὶ ἄντρα τῶν παλαιοτάτων πρὶν καὶ ναοὺς ἐπινοῆσαι θεοῖς ἀφοσιούντων καὶ ἐν Κρήτῃ μὲν Κουρήτων Διί, ἐν Ἀρκαδίᾳ Σελήνῃ καὶ Πανὶ Λυκείῳ καὶ ἐν Νάξῳ Διονύσῳ.*"

[2] Siehe oben S. 611 f.

[3] Hierher gehört z. B. die von Epiph. haeres. I, 1, 22 (II, 3 p. 633 add. zu OEHLERS Corp. haeres.) erwähnte, in Alexandria in einer Grotte zur Wintersonnwendzeit gefeierte Geburt des Aion durch Korē.

[4] „Kallone" im Rhein. Mus. NF. XXIII, 1903, S. 340 ff.

[5] Nach JENSEN, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1894 S. 9 wird „Himmel" u. a. mit einem Ideogramm für „Höhle", „Brunnen" u. dgl. geschrieben.

[6] De cons. Stilich. II, 424 ff. ed. BIRT, MGAA, X, 218.

[7] Vgl. oben S. 209—212.

[8] Wenn die Höhle der unendlichen Zeit (*ἄντρον ἀπείρου Αἰῶνος*; 'Aevum' ist wegen des Anklangs an 'Aeon' und wegen des Metrums statt des sonst wohl üblichen 'Saeculum' gewählt und muß natürlich groß geschrieben werden) „Mutter der Jahre" (*μήτηρ ἐνιαυτῶν*) genannt wird, so liegt natürlich die Vorstellung von der kosmischen und zugleich personifizierten Höhle (= Kybele s. Hesych. „*κύβελα ἄντρα καὶ θαλαμοί*" cf. *„Philol." LXVIII, 165 ff.) als Muttergöttin zugrunde. Die Göttin תהעתה (= *χάσμα*, kosmischer Urschlund; vgl. oben S. 397[1]) wird als 'Atar = *τόπος* + עת = *χρόνος* (oben S. 469[0]) gedeutet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Suppeditat revocatque sinu.[1] Complectitur antrum
Omnia qui placido consumit numine serpens.
Perpetuumque viret squamis caudamque reductam
Ore vorat[2] tacito relegens exordia lapsu.
Vestibuli custos vultu longaeva decora
Ante fores Natura[3] sedet cunctisque volantes
Dependent membris animae. Mansura verendus
Scribit iura senex[4] numeros qui dividit astris
Et cursus stabilesque moras. . .
Illius ut magno Sol limine constitit antro
Occurrit Natura potens seniorque superbis
Canitiem inclinat radiis, tum sponte reclusus
Laxavit postes adamas, penetrale profundum
Panditur et sedes aevique arcana patescunt.[5]
Hic habitant vario facies distincta metallo
Saecula[6] certa locis . . ."

[1] Gemeint ist mit 'sinus' natürlich der kosmische *κόλπος* (vgl. oben S. 524[4]) und zwar in der bei DIETERICH, de hymn. orph. p. 38, Mithrasliturgie p. 123 für 'sinus' ebenso wie für *κόλπος* gut belegten Bedeutung ‚Mutterschoß', d. h. die als *χάος* oder *χάσμα* gedachte göttliche *μήτρα* (oben S. 397[1]). Bezieht man die vielumstrittene orphische Formel FVS[2] p. 480 Z. 28 „*Δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*" auf die hier geschilderte orphische Urgottheit Nyx in ihrer Höhle, die den Griechen leicht mit seiner Totengöttin Persephone verschmelzen konnte, ursprünglich aber als Verkörperung der Ewigkeit die Zeiten aus ihrem dunkeln Schoß heraufschickt, so bedeutet sie ganz einfach „ich bin (wieder) im Schoß der Urmutter Ewigkeit untergetaucht"; cf. [Ion.] fr. 8[2] ROHDE Psyche[4] II, 200[3]. Über die ganz gleichsinnige Bedeutung der Formel „*ἔριφος ἐς γάλα ἔπεσον*" s. *„The Quest", a Quarterly Review ed. G. R. S. MEAD I, 1909 p. 130[1].

[2] Natürlich der Chronosdrachen selbst als *δράκων οὐροβόρος*.

[3] = der orphischen *ΦΥΣΙΣ*, über deren Paarung mit Chronos (s. unten Anm. 5) oben S. 396[4] und 462[1].

[4] „Senex" bezieht sich natürlich auf „Aevum" v. 426; vgl. oben S. 543[5] über „*Αἰών*" und „*Χρόνος γέρων*". Zur Lenkung der Gestirne und der Weltverhängnisse durch den Gott vgl. oben S. 415 über *Χρόνος-Ἀνάγκη* und Zrvan-Baḥtəm.

[5] Das ist genau derselbe Vorgang, der in der Himmelfahrt des Parmenides, DIELS, FVS[2], p. 114 Z. 14 ff., beim Einfahren des Sonnenwagens in die „*δώματα Νυκτός*" (aus der Isopsephie von *ΑΙΩΝ* und *ΝΥΞ* erklärt sich, daß bei Claudian von einer „spelunca aevi", bei „Orpheus", fr. 110, ABEL, p. 194 cf. fr. 84 p. 184, aber von einem „*ἄντρον Νυκτός*" die Rede ist) geschildert wird. Wenn die Pförtnerin bei Parmenides *Δίκη*, bei Orpheus a. a. O. *Ἀδράστεια*, bei Claudian „Natura" (= *Φύσις*) heißt und als „Quelle der Seelen" (cf. KROLL, De orac. chald. 28) geschildert ist, so hoffe ich anderswo zu zeigen, daß hier nur drei verschiedene Benennungen der das dunkle Jenseits hütenden Lichtjungfrau neben der abendlichen Himmelspforte im Sternbild der Wage vorliegen.

[6] Das folgende bietet eine ausführliche Schilderung der Zeitalter in der bekannten Reihenfolge und Charakteristik der Planetenmetalle.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es kann also nicht bezweifelt werden, daß auch den Orphikern die Vorstellung von der kosmischen Chronoshöhle, aus der die Sonne emportaucht und in die sie allabendlich zurückkehrt, wohlvertraut war, sei es daß damit das Adyton der dunklen, nächtlichen Himmelshälfte im Gegensatz zur irdischen Tageswelt gemeint ist, wie in der Vorlage des Claudian oder bei Parmenides, sei es daß das Jenseits als seliges Lichtland der halbdunkeln, nur durch Schatten belebten Höhle des Diesseits und der Zeitlichkeit entgegengestellt wurde, wie in dem bekannten Höhlengleichnis des Platon und vorher schon anscheinend in der Schilderung des Sündenfalles der Seelen bei Empedokles,[1] sei es daß die unermeßliche Höhle der Urnacht das sinnenfällige Bild für den mit der unendlichen Zeit wesensgleich gedachten unendlichen Raum ist.[2]

Auf die Orphiker beziehen sich also die Worte des Proklos[3] „*τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον . . . καὶ σπήλαιον*“ in allererster Linie. Wenn Diels mit Rücksicht auf die in der Eschatologie des Pherekydes erwähnten *ἄντρα*, *πύλαι* und *θύραι*[4] auch dieses Zeugnis unmittelbar auf den genannten Kosmologen bezieht, so kann er sehr leicht Recht haben. Es ist durchaus möglich, daß sich die *μύχοι* nicht bloß in abstracto auf die Winkel des Siebensternes beziehen, sondern daß das Weltall bei Pherekydes ganz anschaulich als eine Höhle mit sieben, heptagrammförmig angeordneten Schlüften, in denen die kosmischen Gewalten in der oben[5] ausgeführten Weise verteilt waren. Im Innern dieser unermeßlichen Chronoshöhle könnte dann Zeus bei seiner Hochzeit über dem höchsten Gipfel der Erde, bezw. dem dort emporgesprossenen

---

[1] Diels, FVS[2] p. 208 Z. 22 ff.: „*παρά τε γὰρ Ἐμπεδοκλεῖ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν 'ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον'*“. Die *στεγή*, unter der die Höhle der irdischen Welt liegt, ist natürlich das Sternenzelt. Vgl. unten S. 619 Abschnitt 1.

[2] Zunächst ist ja allerdings nur für die eranischen Zrvaniten, allenfalls für die Syrer (oben S. 469$_6$) ein Urwesen *Τόπος* und *Χρονός* (oben S. 415$_9$) bezeugt. Allein es läßt sich mittelbar nachweisen, daß schon ein Pythagoräer der alten Schule, nämlich Petron, und dann wohl gewiß auch die Orphiker jener Zeit, dieses Begriffspaar gekannt haben muß. Denn *ΤΟΠΟΣ* (19 + 15 + 16 + 15 + 18 = 83) + *ΧΡΟΝΟΣ* (100) = **183**. Das ist offenbar der letzte Grund, warum Petron annahm, es könne nur 183 Welten, nicht mehr und nicht weniger, geben (s. oben S. 461$_6$). Mit 183 — verschiedenen — Welten schien ihm eben der ganze Inhalt, d. h. für ihn als Pythagoräer, die numerische *δύναμις* des unendlichen *ΤΟΠΟΣ-ΧΡΟΝΟΣ* erschöpft und der Reigentanz der Welten wieder am Anfangspunkt angelangt. Raum und Zeit ist der wahre *ΑΣΤΡΩΝ ΧΟΡΑΓΟΣ* (183 cf. oben S. 461$_6$) „numeros qui dividit astris“, wie sich Claudian ausdrückt.

[3] In Tim. 29 A I, 333$_{28}$, Diels, FVS[2] p. 509 Z. 28.

[4] Siehe oben S. 454$_2$.

[5] S. 549.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Weltenbaum das Sternenzelt aufgeschlagen haben, das die „arcana aevi" den Sterblichen im „*ὑπόστεγον ἄντρον*" des Empedokles verhüllt.

Natürlich geht die Vorstellung vom kosmischen Zelt selbst, auch wenn sie bei Pherekydes in dieser Art mit dem Bild der Weltenhöhle verknüpft worden wäre, auf ganz andre religionsgeschichtliche Voraussetzungen zurück. Dort, wo sich im Kult das Hirtenzelt nomadisierender Vorfahren erhalten hatte, da wird man sich wohl auch den wirklichen Himmel in Gestalt einer über der kosmischen Baumkrone ausgebreiteten Zeltdecke vorgestellt haben, so wie es die Babylonier getan haben müssen, wenn sie von einem „Hirtenzelt der Welt"[1] sprechen. Wenn dagegen das Avesta[2] den Himmel in einem Atem einen „sterngestickten Mantel" und ein „Haus" nennt, wenn die Psalmen[3] von einem himmlischen Lichtkleid, einer himmlischen „Zeltdecke" und einem, der Stiftshütte entsprechenden „Zelt", die Orphiker aber von einem „Buntgewirk" des göttlichen „Zimmermanns" sprechen,[4] so muß wohl an ein kunstvoller aufgerichtetes Festzelt mit dem Sternenteppich als Decke gedacht werden, etwa wie jenes, das für Delphi bezeugt ist.[5] Gehen endlich die Orphiker so weit, den Kosmos als „viersäulig" zu bezeichnen,[6] so ist es klar, daß ihnen die vier, um das Herdfeuer des homerischen Männersaales herum als Stützen des Daches angeordneten Säulen[7] vorschweben. Der Abschluß der Welt an ihren vier Enden, wo sie volkstümlicher Redeweise zufolge „mit Brettern verschlagen" ist,[8] wird dann naturgemäß von

[1] Oben S. 605₅.

[2] Oben S. 94 Text Nr. 15.

[3] Oben S. 87 Nr. 1 und 2.

[4] Oben S. 110 Text Nr. 52.

[5] Oben S. 596₁, 584.

[6] Oben S. 392₅; vgl. die „stellata domus Jovis" bei Claudian III, 8, die „*Διὸς δόμοι*" bei Empedokles FVS² p. 215 Z. 7 und fr. orph. Nr. 75 p. 182 Abel *Φάνης*⟩ „*ἔκτισεν ἀθανάτοις δόμον ἄφθιτον*".

[7] Vgl. das viersäulige Megaron der Burg von Tirynth SPRINGER-MICHAELIS, Kunstgeschichte 7 S. 91 Fig. 178.

[8] Die sinngemäße Ergänzung zu dieser deutschen Wendung, die ohne Zweifel das Bild des kosmischen Hauses voraussetzt — wie man denn auch längst vermutet hat, daß die neun Welten der nordischen Mythologie den neun Gefachen des friesischen Hauses entsprechen — bildet das Wort „Himmel" selbst, das nach NOREEN, Abriß der urgermanischen Lautlehre, Straßburg 1894, S. 41, 140, 192, dem griechischen *κμέλεθρον* = „Dach" entspricht (siehe auch GRIMM, WB IV, 2, 1332). Vgl. ahd. „Godo" = „Dach" (MUCH, Der germanische Himmelsgott, Abh. RICH. HEINZEL gewidmet, S. 216) oder die altisl. Bezeichnung des Himmels als „fagraröfa" = „schönes Dach" (cf. „fagra ridefr" Alvismǫl Str. 11 ed. DETTER-HEINZEL 72 p. 125) bezw. ahd. als „salḅak" = „Dach des Bodens", littauisch „dangus" zur $\sqrt{\text{dengin}}$ = decken. Als orientalische Analogie vgl. arabisch „samk" = „Dach" für den Sternenhimmel, HOMMEL, Aufs. und Abh. 473.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

einer Mauer gebildet werden müssen: in der Tat spricht selbst Parmenides trotz seines durchaus sphärisch gedachten Weltbildes wenigstens gleichnisweise von einer derartigen Umfassungsmauer[1] des Alls. Genau dieselbe Vorstellung begegnet einem noch in der Erwähnung der „flammea moenia mundi" bei den Epikureern.[2] Wenn die Stoiker[3] die Welt als das gemeinsame „Haus der Götter und Menschen" bezeichnen,[4] wirkt

[1] DIELS, FVS[2] p. 111 Z. 7 „*καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας (στεφάνας) τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν.*"

[2] Epik. b. Diog. Laert. 88; id. *περὶ φύσεως* XI; volum. Hercul. II c. 2; Aet. plac. II, 7$_3$; Lucrez I, 73; II, 1144; V, 454. Auch den orphischen Mythus vom Weltei hat ja E. übernommen; cf. DIELS, Dox. 589$_{12}$.

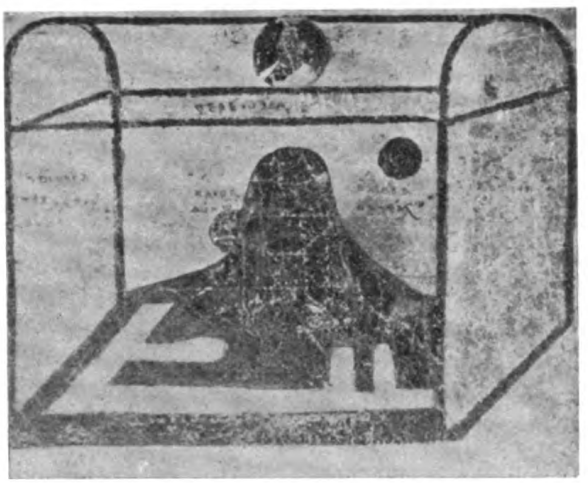
[3] ARNIM, fragm. Stoicorum II, 327 f.; Cic. de nat. deor. II, 154: „Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque." Zur *πόλις* als Bild des Alls vgl. besonders das Zitat aus dem Schöpfungsepos oben S. 606$_1$, wo das „Großhaus" der Welt als „Stadt" der Götter bezeichnet wird. Dazu oben S. 352; zu den sieben „Innenräumen" (= Bezirken?) von Erech (JENSEN, Kosmol. p. 170 ff.), den sieben Toren von Theben — und den wohl der disciplina etrusca zuzuschreibenden — sieben Hügeln von Rom vgl. Midraš Jona, deutsch bei AUG. WÜNSCHE, Aus Israels Lehrhallen II (Leipzig 1908) S. 45, die Beschreibung der Stadt Ninive, die vierzig Parasangen im Geviert haben soll, mit zwölf Hauptstraßen, in jeder wohnen zwölftausend Menschen an je zwei Marktplätzen mit je zwölf Eingängen etc. Daß diese phantastische Beschreibung (vgl. Abh. Berl. Akad. 1904 S. 97 die manichäische Schilderung der zehn Himmel mit je zwölf Toren, zu denen je sechs Stufen und dreißig Gänge mit je zwölf Reihen — also wohl nach Art einer amphitheatralischen Anlage; über das kosmische Hippodrom vgl. *, Arch. f. Relig.Wiss. XI, 1907 S. 150 f. — hinaufführen) einer ständigen Formel zur Kennzeichnung der Welthauptstadt entspricht, zeigt die ganz ähnliche, von SELIG (PAULUS) CASSEL, Histor. Versuche, Berlin 1847, S. 21, angeführte Beschreibung Roms bei Benjamin von Tudela (I, 40 ed. ASHER). Auch nach dem christlichen auctor de mirabil. MONTFAUCON p. 283 soll die Mauer Roms mit dreihundertsechzig Kastellen befestigt gewesen sein, u. s. f.

[4] Unter dem Einfluß dieser stoischen Anschauung steht auch die bekannte Schilderung altgermanischer Religion bei Tacitus, Germania 9, wo diese Völker dafür gelobt werden, daß sie es für unvereinbar mit der Erhabenheit der großen Götter hielten, deren Gestalten in enge Mauern zu bannen. „Wälder und Haine weihten sie ihnen und riefen mit Götternamen jenes Geheimnisvolle (secretum) an, das sie nicht mit Augen erschauten, sondern nur in Ehrfurcht ahnend erfaßten." Wer die S. 608$_4$, 612$_4$ behandelten Stellen vergleicht, wird nicht bezweifeln, daß offenbar schon die griechischen Sammlungen der „*νόμιμα βαρβαρικά*" mit derselben Begründung den primitiven bild- und tempellosen Kult der Naturvölker (für die gleiche Entwicklungsstufe bei den Römern siehe die bei KETTNER, Varron. Stud. S. 57 f., DETLEFSON, De arte Roman. antiquissima I, 3 f. behandelte Varrostelle; für die Griechen CURTIUS, Griech. Gesch. I^5, 43, BÖTTICHER, Baumkult S. 2 und 9; für die Perser Herodot I, 131) höher stellten als die Tempelkulte der Kulturvölker, die sich ja auch bei den Germanen im Norden, wo ihre heimische Religion zur Vollreife gelangte, tatsächlich entwickelt haben (cf. P. HERMANN, Nord. Myth., Leipzig 1903, S. 519 ff.). Das taciteische „secretum", das den Geschichtsschreibern germanischer Religion so viel zu denken gegeben hat, ist einfach das *ἄρρητον* der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wohl ebenfalls noch das alte Bild nach, wenn es auch weniger wörtlich aufgefaßt worden sein dürfte, als in der überaus primitiven Kosmologie der Epikureer.

Die Urheimat dieses bei den Griechen früh durch ein sphärisches, an das Urei des Mythus anknüpfendes Weltbild überwundenen kosmologischen Systems wird man folgerichtig in jenem Kulturkreis zu suchen haben, wo es nicht nur in den Quellen am ausführlichsten dargestellt, sondern auch, einem erstarrten, überall auf diesen archaistischen Vorstellungen beruhenden Schrifttum zuliebe, noch zu einer Zeit mit fanatischer Zähigkeit festgehalten wurde, wo die wissenschaftliche Weltbeschreibung anderwärts schon eine kaum mehr zu überbietende Höhe erreicht hatte.



Figur 76.
Kosmogramm des Mar Aba von Nisibis mit der Darstellung des „Berghauses der Welt" und des Auf- und Unterganges der Sonne hinter dem Weltberg der Mitte.
(Aus der laurentianischen Hs. des Kosmas Indikopleustes.)

Jeder, der die Entwicklungsgeschichte der physikalischen Geographie[1] im Mittelalter auch nur in den Hauptzügen überblickt, kennt die verbohrte Polemik, die der syrische Kauffahrer und spätere Mönch Kosmas, der sog. Indikopleustes, in den einleitenden Abschnitten seiner *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* gegen das Ptolemäische Weltbild richtet. Beigegebene Zeichnungen von gutgemeinter, aber deshalb nicht weniger aufreizender Albernheit sollen die Lehre von den himmlischen Sphären, von den Antipoden etc. in den Augen der Schriftgläubigen lächerlich machen.

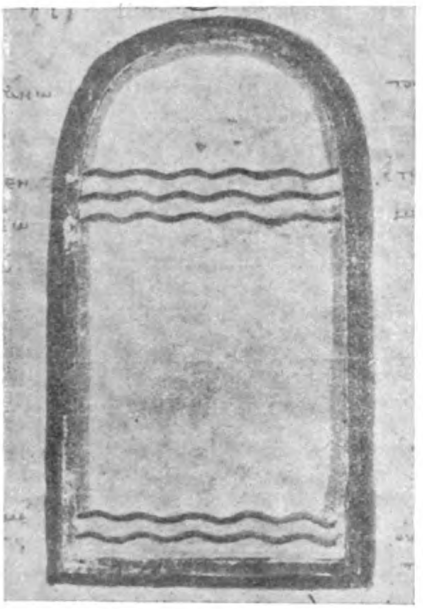
---

klassischen Theologie. Ich erwähne das, weil die Romantiker, die den gotischen Dom für eine Schöpfung deutschen Geistes und eine stilisierte Abbildung des deutschen Waldes (siehe dagegen oben S. 615) hielten (vgl. noch Woermann, Die Landschaft in der alten Kunst, München 1876, S. 59$_{2,3}$ nach Grisebach, Vegetation der Erde II 18), sich oft auf den Taciteischen Bericht über die Gottesverehrung ihrer Ahnen berufen haben.

[1] Vgl. Peschel, Gesch. der Erdkunde, München 1877; K. Kretschmer, Die phys. Erdkunde im christl. Mittelalter, Wien 1889 (Geogr. Abh. ed. A. Penck IV, 1); Beazley, The dawn of modern geography, London 1897, P. Giuseppe Boffito, cosmografia primitiva, classica e patristica, Atti dell' Academia Pontificia dei Nuovi Lincei vol. XIX/XX p. 301—365 etc.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

An Stelle des so verspotteten sphärischen Weltbildes aber wird durch Berufung auf die oben[1] erörterten Psalmen und Prophetenstellen vom „Himmelszelt", von einem „Söller" oder „Obergemach Gottes", das er „auf Wasser bälket",[2] endlich auf die Worte des Neuen Testaments von der „*ἀληθινὴ σκηνή*" und vom „*ἅγιον κοσμικόν*" ein Kosmogramm gesetzt, das nach der Meinung des Verfassers und seiner gleich zu nennenden Gewährsmänner genau der mosaischen Stiftshütte entspricht.[3]



Figur 77.
Kosmogramm des Mar Aba mit dem Durchschnitt durch das „auf Wasser gebälkte Obergemach" des Himmels im 104. Psalm (ebenda).

Dieses eigenartige Weltbild teilt nun das All, das in der Form einer gemauerten, mit einem Tonnengewölbe überdeckten Halle gedacht ist, durch eine aus der eben angeführten Psalmenstelle abgeleitete „Söllerdecke", die mit dem *στερέωμα* (raḳîa) der Genesis gleich gesetzt wird, in zwei Teile, in die obere, in der Miniatur mit dem Medaillon Christi geschmückte *βασίλεια οὐρανοῦ*,[4] den *κόσμος μέλλων* und in die darunter befindliche irdische Welt, den *κόσμος οὗτος*, in dem sich, schwimmend auf den „unteren Wassern", mit schiffsschnabelartigen Voluten verziert,[5] die Erde befindet. Im Süden dieser dehnt sich das Meer mit seinen tiefeinschneidenden Buchten aus, im Norden erhebt sich ein ungeheurer

[1] S. 87.

[2] Psalm 104_3.

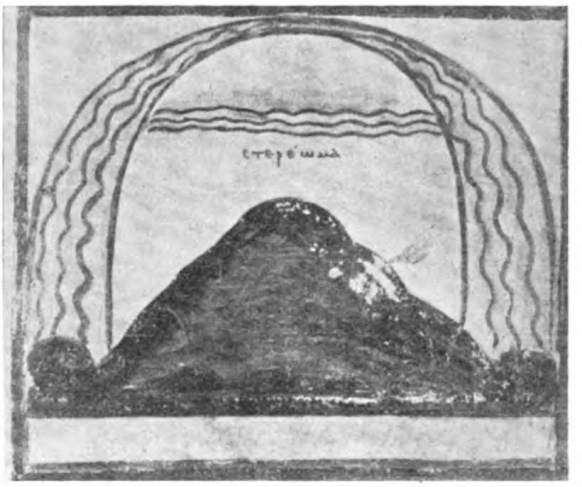
[3] Vgl. die oben S. 251 wörtlich angeführte Beweisführung des Cosmas und die hier beigegebenen Abb. 76—79 nach den von Beazley a. oben S. 621_2 a. O. veröffentlichten Lichtbildern der Miniaturen in der Cosmas-Hs. der Laurentiana (Ci. G. XXVIII Pl. 9); Linearstiche nach denselben Vorbildern findet man in den Tafeln der Montfaucon-schen Ausgabe, bei Migne, PG B. LXXXVIII, und in der Mc. Crindle'schen englischen Übersetzung der „*Χριστιανικὴ Τοπογραφία*". Die Miniaturen des vatikanischen Exemplars, die ich kenne, und die keine nennenswerten Abweichungen bieten, werden oder sind im Augenblick schon von Msgr. Stornaiuolo in der Serie von Lichtdruckfaksimilien der vatikanischen Hss., die P. Ehrle bei Danesi erscheinen läßt, herausgegeben. Photographien der Illustrationen aus der dritten Hs. auf dem Sinai befinden sich in der Sammlung von Abbildungen byzantinischer Kunstwerke in der École des Hautes Études in Paris.

[4] babyl. „šarrut šamē".

[5] Abb. 78 und 79; cf. oben S. 576_4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Berg, hinter dem die untergehende Sonne in ihrem Kreislauf abends verschwindet, und morgens wieder auftaucht.[1] Der Wechsel der Jahreszeiten ist durch die drei in verschiedener Höhe um diesen Berg herumgelegten Sonnenbahnen angedeutet. Im Winter kreist die Sonne um den tiefsten, größten Kreis des Kegels, zur Zeit der Aequinoktien um den mittleren, kleineren, im Sommer aber um den höchsten und kleinsten Kegelschnitt. Zwischen den oberen und den unteren Gewässern besteht eine Verbindung, wie sie auch in den Miniaturen der sog. „Octateuche" angenommen ist, die das Überfließen der Meere durch Öffnung der Himmelsschleußen, von dem beim Sintflutbericht die Rede ist,[2] begreiflich macht. Ja es sieht in der einen Miniatur (Fig. 78) in der Tat so aus, als ob die weltabschließenden Mauern geradezu aus Wasser bestünden.[3]



Figur 78.
Kosmogramm des Mar Aba mit der Darstellung der oberen und der unteren Wasser zur Erläuterung des Schöpfungs- und Sintflutberichtes (ebenda).

Was die Form des ganzen Welthauses anlangt, so behauptet Kosmas,[4] daß der untere „*πρῶτος χῶρος . .*" *σχῆμα κύβον ὡσανεὶ τετραγώνου*" besitze, der obere „*χῶρος δεύτερος*" aber „*καμαροειδὴς ὡς θόλος λουτροῦ*[5] *μεγάλη*" sei. Die Begründung dieser Annahme ruht zunächst auf der griechischen Übersetzung des alten Testaments, und zwar einerseits

---

[1] cf. GALLANDI, Bibl. Vet. Patr. tom. XI lib. II p. 416: „*ἐξ ἀνατολῶν τὸν ἥλιον πορευόμενον διὰ τοῦ ἀέρος τὰ νότια μέρη ὑψούμενον καὶ φαίνοντα ἐπὶ τὸν βορρᾶν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ · τὸ δὲ ὕψος τῆς γῆς τὸ βόρειον καὶ δυτικὸν μεσολαβοῦν, ποιεῖ νύκτα περαιτέρω τῆς γῆς ταύτης κατὰ τὸν Ὠκεανόν, καὶ τὴν γῆν τὴν πέραν τοῦ Ὠκεανοῦ κατ' αὐτὰ μέρη · εἶτα λοιπὸν ἐπὶ δυσμὰς γινόμενος ὁ ἥλιος ὑπὸ τὸ ὕψος τῆς γῆς, καὶ διατρέχων ἐπάνω τοῦ Ὠκεανοῦ διὰ τῶν βορείων μερῶν, ποιεῖ ἐνταῦθα νύκτα, ἄχρι κυκλεύων ἔλθῃ πάλιν εἰς ἀνατολὰς, καὶ ὑψούμενος πάλιν κατὰ τὸ νότιον μέρος καταλάμψει ταύτην τὴν οἰκουμένην.*"

[2] cf. oben S. 205[4]; dazu die Fluttheorie des Bundahesh oben S. 453[0] und die Stelle aus den neuen manichäischen Hss. von Turfan, Abh. Berl. Akad. 1904 S. 42 f. unten: „viel Wind, das Wasser oben hinaufzuleiten."

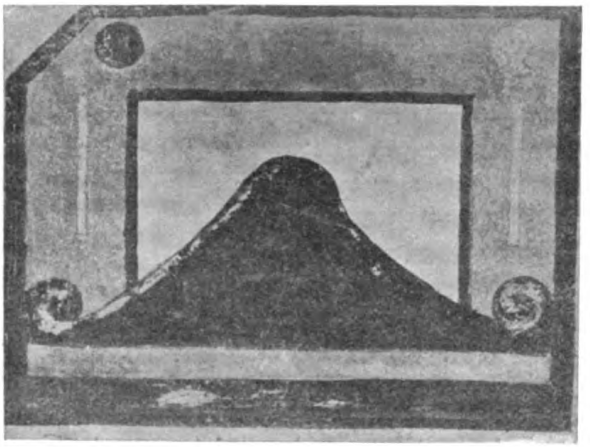
[3] cf. unten S. 627[4].

[4] MIGNE, PG LXXXVIII, 80; 181 ff.; 380 ff.

[5] Vgl. oben S. 604[7] über das kosmische Badhaus.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

auf dem Genesisbericht über die Schöpfung der *καμάρα* — für hebräisch rakîa —, auf dem Ausspruch des Isaias[1] „*ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν*“ usw., andrerseits aber auf einer im Hebräischen unheilbar verderbten Stelle des Hiobbuches,[2] die in einigen Septuagintahss. lautet „*οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινε . κέχυται δὲ ὥσπερ γῆ κονία, κεκόλληκα δὲ αὐτὸν ὥσπερ κύβον λίθοις*“;[3] die flache Zwischendecke, der „Söller“ wird von den bei Hiob[4] erwähnten „Säulen des Himmels“ getragen. Daß deren nur zwei sind, geht wohl auf Boz und Jakin, die zwei Säulen des Tempels von Jerusalem zurück.



Figur 79.
Kosmogramm des Mar Aba mit den beiden „Säulen des Himmels“ aus Hiob 2611 (ebenda).

Die geschichtliche Bedeutung dieses ganzen Kosmogramms ist bisher weit unterschätzt worden. Als scholastische Konstruktion der nachptolemäischen Zeit würde sie ja allerdings den harten Tadel verdienen mit dem sie von allen Seiten überschüttet worden ist;[5] das Alter dieses Weltbildes ist jedoch ungleich höher, als man irgend vermutet hat.

[1] XL 22 (LXX).

[2] 38$_{38}$.

[3] So Cod. A; textus receptus „*ὥσπερ λίθῳ κύβον*“. Vgl. die Ausgabe von SWETE, Cambridge 1891. „*κύβος*“ erklärt sich dadurch, daß statt des masoretischen גבים = „Schollen“ גבים = „*ὥσπερ κύβους*“ oder גב = „*ὥσπερ κύβον*“ gestanden haben wird, wie mich Professor HOMMEL freundlichst aufmerksam macht (zu גב vgl. Ezech. 16$_{16;24}$). Vgl. Sepher Jezirah I trad. KARPPE p. 143: „. . il (sc. Dieu) traça en limon et en argile une sorte de parterre, il en tailla comme une espèce de mur, il en serra comme une espèce de toiture, il versa de la neige dessus et cela devint poussière.“ Nur nebenbei verweise ich darauf, daß dasselbe Hiobkapitel im Griechischen (Vers 26 „*τίς δὲ ἔδωκε γυναικὶ* [*A*; *γυναιξὶν* t. r.] *ὑφάσματος σοφίαν ἢ ποικιλτικὴν ἐπιστήμην*“) auch eine im Hebräischen (l. nach HOMMEL's Vorschlag: „wer hat eingewebt [מִי־שָׂתָה cf. שְׂתִי = Gewebe] in den Nachthimmel [cf. arab. ṭaḥawu „Nachtdunkel“] Weisheit, oder wer hat gegeben für durchbrochene Arbeit [zu לִשְׁכִּי cf. arab. miškat = „Fenster“] Einsicht?) fast verwischte Spur des Mythus von der Weltenwebe darbietet.

[4] 26$_{11}$; vgl. Sepher Jezirah II trad. KARPPE p. 148: „il a formé le solide du néant — . . il a taillé de grandes colonnes dans l'air insaisissable.“

[5] Schon Photius Bibl. cod. XXVI, MIGNE, PG LIII, 545 hat die Kosmologie des Kosmas, die er unter dem seltsamen Titel „Octateuch“ anführt — was um so eigentüm-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es ist längst hervorgehoben worden, daß die Argumente und das kosmologische Ergebnis des Indikopleustes Gemeingut der syrischen Bibelexegese gewesen sind, daß schon Diodor von Tarsus die Kugelgestalt der Welt bestritt,[1] Theodor von Mopsūhestia die halbtonnenförmige Gestalt des Himmelsgewölbes behauptete,[2] daß Severian von Gabala[3] genau dasselbe Weltbild lehrt wie Kosmas, Eusebius von Caesarea[4] die Welt als mehrstöckiges Haus bezeichnete, der Ps. Caesarius von Kappadocien die kosmische Weltmauer erwähnt[5] u. s. w.

Man hätte hinzufügen können, daß auch die jüdischen Exegeten[6] die gleichen Theorien vertraten: „R. Eliezer sagt, die Welt gleicht einer Halle, die Nordseite ist nicht geschlossen;[7] wenn die Sonne zur Nordwestecke gelangt, biegt sie ein und steigt über den Himmel. R. Josua sagt, die Welt gleicht einem Gemach, wenn die Sonne die Nordwestecke erreicht, kehrt sie um, und geht hinter das Rund zurück, u. s. f."[8]

Kosmas hat jedoch weder aus dem Talmud, noch aus den Bibelkommentaren der Syrer, sondern aus der gemeinsamen Urquelle all dieser Traditionen geschöpft. Nach seinen eigenen Angaben[9] hat er ja die *σχήματα*, die er seinem Werke beigibt, nicht selbst entworfen,

licher ist, als stilistische und ikonographische Beziehungen zwischen den Octateuchen und den Cosmashandschriften tatsächlich bestehen — bitter verhöhnt.

[1] cf. Phot. Bibl. cod. 223 PG CIII, col. 837. KRETSCHMER p. 38. BOFFITO p. 363 f.

[2] Vgl. die Polemik des Philoponus, *περὶ κοσμοποιίας* III, c. 10 und 9 ed. CORD. Wien 1630, p. 119 u. 115.

[3] MIGNE, PG LVI, 433: „*ὥσπερ ἐν οἴκῳ διωρόφῳ μεσολαβεῖ στέγη μέση, οὕτως ὡς ἕνα οἶκον κτίσας ὁ μύριος τὸν κόσμον, μέσην στέγην ἐπέθηκεν τὸν οὐρανὸν τοῦτον, καὶ ὑπεράνω τὰ ὕδατα.*"

[4] c. 340. Vgl. auch den sog. Ethicus ed. D'AVEZAC p. 457: „mundus fabrica tecta videbatur . . infernum in ima parte infimum".

[5] MIGNE, PG XXXVIII, Dial. I, quaestio 99: „*ὠκυποδήσας ὁ ἥλιος τέρματα καὶ ὑπό τινα τοῖχον δύσας . .*" Ebenso Severian a. a. O.: „*τρέχει* — sc. *ὁ ἥλιος* — *εἰς τὰ βόρεια μέρη ὥσπερ ὑπό τινα τοῖχον κρυπτόμενος.*"

[6] Baba Bathra XXV, 6, Mon. Jud. II p. 218 Nr. 749; cf. Jalkut zu Hiob, ibid. Nr. 750 p. 215; Pirke di R. Eliezer III, ibid. Nr. 751 p. 219; cf. Num. rabba II, 10, ibid. p. 220 Nr. 753.

[7] Ich möchte glauben, daß hier ägyptischer Einfluß maßgebend war, da sich ja das bergumgebene Niltal gegen Norden öffnet, was weder von Palästina noch von Babylon gesagt werden konnte. Gerade deshalb darf man nicht — wie GOMPERZ, Griech. Denk.[2] I, 425 zu S. 48 Z. 13 unten, verleitet durch eine ungenaue Darstellung der ägyptischen Doktrin vom Sonnenlauf bei MASPERO, Bibl. égypt. II, 335 getan hat — den Nordberg bei Anaximenes (unten S. 630[6]) aus ägyptischen Vorstellungen ableiten wollen.

[8] Vgl. dagegen Pesachim 94b: „die Weisen der Heiden lehren, daß die Sonne bei Nacht unter der Erde weilt und Rab fügt hinzu 'ihre Lehre ist glaubhafter als die unsere'."

[9] Oben S. 252[6], 253[1].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sondern von Mar Aba von Nisibis, dem nestorianischen Patriarchen und Haupt der damaligen persischen Kirche[1] empfangen. Dieser Mann aber war nichts andres als ein bekehrter „Magier" oder „Chaldäer" d. h. aber ein ehemaliger zrvanitischer Mobed. Kein Wunder, daß sich seine Kosmologie — die aus naheliegenden Gründen sehr leicht mit biblischen Argumenten herausgeputzt werden konnte — aufs engste an persische und babylonische Vorstellungen anschloß.

Oder klingt es nicht geradezu wie eine Erläuterung zu den oben abgebildeten Kosmogrammen, wenn der Bundahesh, die Pehlviübersetzung des verlorenen Avestabuches Dâmdât-Našk, im fünften Abschnitt[2] die kosmischen Gebirge Harburz (= Harā berezaiti) und Taêra — die Namen scheinen nicht streng auseinandergehalten zu werden — folgendermaßen beschreibt:

„Vom Berg Harburz ist offenbar, daß er rings um die Welt geht,[3] der Berg Taêra ist in der Mitte der Welt, die Sonne umkreist ihn,[4] wie das Wasser rings um die Erde vom Var[5] des Berges Harburz rings um den Taêra kreist. Der Taêra Harburz[6] ist jener, an welchem ich[7] Sonne, Mond und Sterne von rückwärts wieder zum Ausgangspunkt kreisen lasse"?

Ähnlich heißt es im zwölften Abschnitt:[8] „der erste Berg Harburz wuchs hervor (aus der Erde) in fünfzehn Jahren, bis zum Ende von achthundert Jahren war er ganz ausgewachsen: zweihundert Jahre (brauchte er, um) bis zum Sternkreis, zweihundert Jahre (um) bis zum Mondkreis, zweihundert Jahre (um) bis zum Sonnenkreis, zweihundert Jahre (endlich, um) bis zum anfangslosen Licht (emporzuwachsen). Der Berg Harburz ist um diese Erde herum an den Himmel gebunden[9] und Ptirk Harburz[10] ist es, woran Sterne, Mond und Sonne untergehen und wieder aufgehen."

[1] Oben S. 253₂.₃.

[2] Trad. Windischmann, Zoroastr. Studien.

[3] Das wäre also die himmlische Ringmauer.

[4] Vgl. oben S. 623₁.

[5] = „Burg" oder „Wall".

[6] Der zweite Name ist wohl Interpolation eines Glossators, der eine andere Meinung am Rand oder zwischen den Zeilen zur Geltung zu bringen versuchte; oder aber, es soll der Taêra als Teil des Harburz gekennzeichnet werden.

[7] sc. Ormuzd.

[8] Windischmann S. 72.

[9] Ebenso behauptet Theodor von Mopsuhestia (oben S. 625₂), der sich mit Magiern lang herumgeschlagen hatte (oben S. 450) „τὰ ἄκρα τοῦ οὐρανοῦ τῇ γῇ ἐπείγεται". Ebenso Victor von Antiochia (Bibl. Max. Vet. Patr., Paris 1644, I, col. 475 comm. in Marc. 14 zum Vers: „a summo terrae usque ad summum coeli").

[10] Offenbar jener Gipfel, der oben (vgl. Anm. 6) Taêra Harburz heißt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die kosmischen Himmelsmauern, die hier naturalistisch als Randgebirge der Welt aufgefaßt sind, erscheinen buchstäblich wieder bei den persischen Manichäern, die nach den bisher bekannten patristischen Zeugnissen[1] — natürlich mit Beziehung auf die Jahreszeiten[2] — im Kosmos eine Mauer des Feuers, eine des Wassers, eine des Windes annahmen, nach den neuen Handschriftenfragmenten aus Turfan[3] aber sogar von fünf Mauern, einer ätherischen, einer windigen, einer leuchtenden, einer wässerigen,[4] einer feurigen, und zwölf Toren des Himmels sprachen. Ein andres manichäisches Bruchstück[5] spricht von drei Säulen des Himmels, einer westlichen, einer östlichen und einer südlichen — zu denen als vierte wohl die bekannte „Lichtsäule"[6] als nördliche gehört — und von vier Umfassungsmauern.

Diese Vorstellungen sind zweifellos alt und ursprünglich, da die kosmischen Säulen schon im Avesta — bezeichnenderweise im Mithrashymnus[7] — vorkommen, die kosmische Mauer des Himmels und der Erde aber sogar keilschriftlich[8] bezeugt ist.

Man wird daher nicht mehr zögern dürfen, die allzusehr durch die Voraussetzungen des späteren, bis in die neueste Zeit festgehaltenen sphärischen Systems beeinflußte JENSENsche Wiederherstellung des altbabylonischen Weltbildes[9] endgültig aufzugeben und an ihre Stelle die überlieferten Kosmogramme des Mar Aba von Nisibis zu setzen, die aufs beste zu den zerstreuten, von JENSEN so umsichtig gesammelten kosmologischen Anspielungen in den Keilschriften stimmen. Oder läßt sich für das kosmische Haus mit dem Berg der Länder („Ḫar-sag-kur-kura") in der Mitte (oben Abb. 77) eine treffendere Bezeichnung denken als der babylonische Kosmosnamen „E-kur" = „Berghaus"?[10] Gibt es eine

[1] Bei FLÜGEL, Mani S. 36. Acta Archelai 22; Epiph. haeres. LXVI 31.

[2] Vgl. oben S. 452₀.

[3] ed. F. W. K. MÜLLER, Abh. der Berl. Akad., 1904, S. 38.

[4] Oben S. 623₃ zu Abb. 78.

[5] Ibid. p. 40 f.

[6] Oben S. 98₅.

[7] Mihir Yašt VIII bei WINDISCHMANN, Mithra p. 4: „Mithra, der die Säulen der hohen Wohnung festigt".

[8] Zeitschr. f. Assyriol. VI, 243₃₀.

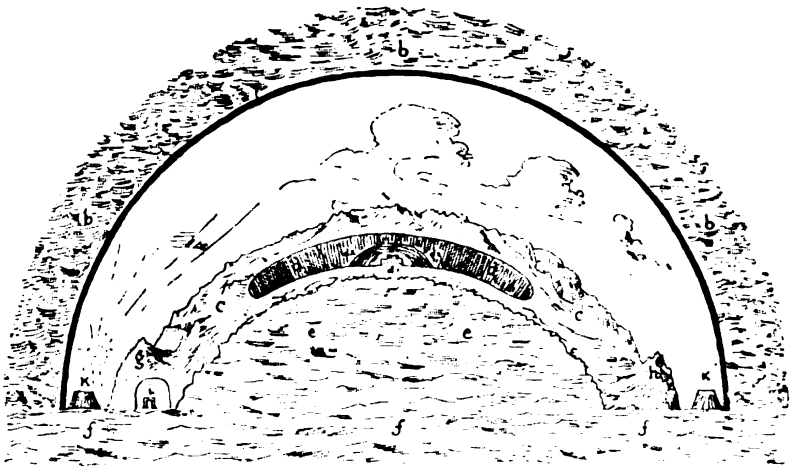
[9] Vgl. Fig. 80 S. 628 nach der abschließenden Tafel in JENSENS Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1894. Von dieser Rekonstruktion ist die in MASPERO'S Histoire ancienne des peuples de l'orient beigegebene und die Wiederherstellung des biblischen Weltbildes bei SCHIAPARELLI, Die Astronomie im A. T., Gießen 1904, S. 33 (cf. 34₁) abhängig.

[10] Über diesen Ausdruck siehe JENSEN, Kosmologie S. 185 ff.; dazu neuerdings HROZNY, MVAG VIII, 1903, S. 89 f. Apellativisch wird 'ēkurru' geradezu für Tempel gebraucht.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bessere Erklärung des Ausdrucks „kirib šamē“ = „Inneres des Himmels“[1] als den kosmischen Dachboden mit dem Medaillon Christi, d. h. mit dem Gott in der Lichtscheibe im Welthaus des Mar Aba? Eine bessere Veranschaulichung der „tubḳati“ oder sog. „Sphärenbahnen“, wie sie an den Tempeltürmen[2] sichtbar sind, als die bei Mar Aba auf dem Weltenberg angegebenen, verschieden hohen Sonnenbahnen, zu denen noch die entsprechenden Bahnen des Mondes und der Planeten zu ergänzen wären?

Kann man sich nicht ohne weiteres die sieben Stufen der Unterwelt als die entsprechenden Abteilungen im Innern des Weltberges



Figur 80.
Anachronistische Wiederherstellung des babylonischen Weltbildes
im sphärischen Sinn nach JENSEN, Kosmologie der Babylonier.

Aralu vorstellen, und den „nakbu“, die Quellhöhle der untern Gewässer in den Schoß desselben Erdberges versetzen? Entsprechen nicht die Berge „des Aufgangs“ und „Untergangs der Sonne“[3] den „Schiffsschnäbeln“ der Erde bei Mar Aba, sind nicht die Wässer des „apsū“ unter der Erde in den Abbildungen 78 und 79 deutlich sichtbar?

Natürlich darf unter diesen Umständen nicht mehr davon die Rede sein, daß das Weltbild der syrischen Exegeten aus der Bibel abgeleitet sein könnte. Wenn es sich hie und da mit Bibelsprüchen scholastisch und nach bewährter rabbinischer Tradition begründen läßt, wenn es im allgemeinen recht gut zur biblischen Anschauung des Alls stimmt, so erklärt sich das einfach aus gemeinsamen, altorientalischen Voraussetzungen: die beiden Himmelssäulen, über denen Sonne und Mond

[1] JENSEN, Kosmologie S. 10.
[2] Vgl. oben S. 626 über das stufenweise Emporwachsen des Harburz.
[3] „šat set šamši“ und šad irib šamši; g und h im Diagramm oben Abb. 80.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schweben,[1] entsprachen jedoch nicht nur den beiden vor dem Salomonstempel aufgerichteten Bronzephallen[2] Boz und Jachin, die der Talmud[3] auf Sonne und Mond bezieht, sondern auch den gleichbedeutenden Säulen vor dem Heiligtum der syrischen Göttin in Bambyke, vor dem Tempel der Aphrodite in Paphos oder vor sonst einem orientalischen Heiligtum[4] bis herauf zu den Minarets der islamischen Moschee; die κύβος-Gestalt der irdischen Welt entspricht dem durch ganz Vorderasien verbreiteten Würfelsymbol für die Erdgöttin Ka'aba-Kuba;[5] die καμάρα oder Tonnenwölbung des Himmels endlich hat ihren Namen „Ḳamara" = „Mondgöttin"[6] infolge der an anderm Ort[7] ausführlich erörterten astralmystischen Vorstellung erhalten, die dem Mondgott das personifizierte „Himmelshaus" zur Gattin gibt: das Welthaus mit der Wölbung über dem würfelförmigen Unterbau überhaupt, ist die typische Form der orientalische „ḳubbat" oder „Kapelle", wobei ich für meinen Teil nicht daran zweifle, daß die Ausbildung des Wölbungsbaues ihren ersten Anstoß aus dem Bestreben empfangen hat, das kosmisch gedachte Gotteshaus der scheinbaren Wölbung des wirklichen Himmels[8] ähnlicher zu gestalten.[9]

Dann stellt aber der Verzweiflungskampf der Syrer gegen das ptolemäische Weltsystem, der erst im achten Jahrhundert mit dem endgültigen Sieg der Sphärizisten endete,[10] keinen Zusammenstoß der christ-

[1] Vgl. oben Abb. 79. Der Kopist, der die Vorlage der Florentiner Hs. illustriert hat, ist der Schrift ausgewichen und hat deshalb den Rahmen des Bildchens an der linken oberen Ecke abgeschrägt. Dadurch ist die Sonnenscheibe von ihrem richtigen Platz über der einen Säule abgedrängt worden. Das Originaldiagramm war natürlich symmetrisch.

[2] Die phallische Bedeutung der beiden Säulen, die der Ps.-Lucian den Exemplaren in Bambyke ausdrücklich beilegt, ist auch für den salomonischen Tempel durch die kabbalistische Tradition (KARPPE, Le Zohar p. 433) bezeugt. Dort wird überdies erzählt, daß diejenigen Frauen, die sich Nachkommenschaft wünschten, vegetabilische Opfergaben am Fuße der beiden Säulen niederzulegen pflegten.

[3] Oben S. 604$_0$.

[4] Vgl. z. B. eine der „Idolnischen" von Petra bei GUSTAF DALMAN, Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908, S. 179 Abb. 95. Wenn dort beide Säulen mit dem Halbmond bezeichnet sind, so entspricht das dem arabischen Sprachgebrauch (HOMMEL, Gestirndienst etc. S. 7), für „Sonne und Mond" „al-ḳamaran" = „die beiden Monde" zu sagen.

[5] *„Philologus" LXVIII, S. 124 ff.

[6] ibid S. 185.

[7] ibid. S. 161—171.

[8] Daß man sich für die gewölbte Form des Himmels auf den Augenschein. berufen konnte, zeigt u. a. die Argumentation des Basilios „In Hexaemeron", hom. III: „εἰ σφαιρικὸν μὲν τὸ σῶμα τοῦ στερεώματος, ὡς ἡ ὄψις δηλοῖ κτλ."

[9] Vgl. oben S. 612$_1$ über die gipsernen Scheinwölbungen der Mithräen.

[10] Vgl. KRETSCHMER a. a. O. p. 51. Noch Albertus Magnus, Meteor. II, 3, c. 5 p. 57 mußte sich gegen die veraltete Theorie von der nachts hinter dem Nordberg ver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lichen mit der klassischen Kosmologie, sondern weit mehr das letzte Ringen altorientalischer, mystisch-religiöser und abendländischer, spekulativer, bezw. wissenschaftlicher Weltanschauung dar: nur eine der seltsamsten Verkettungen von Umständen, wie sie die Ironie der Geschichte zuweilen hervorbringt, konnte den unwissenden Kosmas[1] zum Glauben bringen, daß das Weltbild, das er bekämpfte — die verhaßte Kugelgestalt der Erde, — von den Chaldäern erfunden worden sei.[2] Daraus ergibt sich jedoch eine in all ihrer Einfachheit zwingende und unabweisliche Schlußfolgerung: die lange noch gleichnisweise fortlebende Kosmologie der ältesten griechischen Philosophen, des Pherekydes, der die Welt als siebenwinkelige Höhle[3] wie das Heiligtum der Mithriasten, den sichtbaren Himmel als Zeltbau,[4] wie das babylonische „Hirtenzelt der Welt" auffaßt, des Anaximenes[5] und Heraklit,[6] die die Sonne nachts

schwindenden Sonne wenden. Und es ist nicht der kleinste Ruhmestitel der mittelalterlichen Aristoteliker des Abendlandes, daß es ihnen gelungen ist, innerhalb einer Religionsgemeinschaft, deren Credo vom in die Hölle hinabgefahrenen, in den Himmel aufgestiegenen Heiland in seiner wörtlichen Fassung durchaus das dreistöckige Weltbild des Morgenlandes voraussetzt (vgl. HOLTZMANN, Arch. f. Rel.Wiss., 1908, S. 287), das Erbe der Griechen unvermindert zu erhalten und so die Wiederentdeckung des Aristarchischen Gedankens durch Kopernikus zu ermöglichen. Als Kuriosität sei angeführt, daß im gelobten Lande der Bibelleser noch im Jahre 1876 ein Crank namens John Hampdon in seiner Zeitschrift „truth seekers oracle" die Scheibengestalt der Erde zu beweisen versuchte.

[1] MIGNE, PG LXXXVIII, 136.

[2] Wie er dazu kam, ist ganz durchsichtig. Eine Hauptabsicht, die die Syrer bei ihrem Kampf für das hausförmige Weltbild leitete, war die, dem verhaßten, aller christlichen Heilshoffnung Hohn sprechenden Astralfatalismus des späten Altertums, der durch die hundertjährige Geistesarbeit der Griechen dem sphärischen System nicht nur angepaßt war, sondern mit der Lehre von den unablässig wirbelnden Kugelschalen untrennbar verwachsen schien, einen tödlichen Schlag zu versetzen. Nicht durch den unerbittlichen Sphärenumschwung werden die Sterne bei Kosmas bewegt, sondern von Engeln — d. h. nach dem Willen und Befehl Gottes. Und von Diodor aus Tarsus († 394) sagt Photios (MIGNE, PG CIII, 837): „*πειρᾶται . . . ἐλέγχειν τοὺς τὸν οὐρανὸν σφαιρικὸν ὑποτιθεμένους . . τὸ σφαιρικὸν γὰρ οὐ βούλεται συγχωρεῖν διότι νομίζει τὴν εἱμαρμένην ἐκ τῆς τοιαύτης εἰσάγεσθαι θέσεως.*" Da nun im späteren Altertum *ἀστρόλογος* und *Χαλδαῖος* nahezu synonym geworden war, hatte der ehrliche Kosmas kein Bedenken, den chaldäischen Götzendienern, aus deren Land der fromme Abraham entflohen war, die Erfindung der unheimlichen Sphären zuzuschreiben.

[3] Vgl. oben S. 618.

[4] Vgl. oben S. 600.

[5] DIELS, FVS[2] p. 17 Z. 37: „*κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν;*" ibid. p. 18 Z. 47: „*κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον . .*"; p. 19 Z. 41 ff.: „*τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν . . ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν.*"

[6] Vgl. *„Philologus" LXVIII, S. 146 über Heraklit Fr. 120, DIELS, FVS[2] p. 78. Die-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hinter dem Nordberg verschwinden lassen, des Parmenides, der von der Himmelsmauer,[1] und der Orphiker, die von dem viersäuligen *μέγαρον* der Welt[2] sprechen, des Anaximander, der wie die Perser,[3] Inder[4] und die nachexilischen Juden[5] von kosmischen Sternenrädern spricht[6] und zu oberst die Sonne, darunter den Mond, zu unterst die Sterne kreisen läßt, wie die Perser,[7] gehört einer ganz andern Entwicklungsreihe an als die stolze Folge von Systemen, die in einer verhältnismäßig kurzen Spanne Zeit, von den primitivsten Gleichnissen der alten Mystik, vom Ei, von der Nuß oder dem Apfel[8] heraufführt bis zum System des Ptolemäus einerseits, zu den unvergänglichen Gedanken eines Aristarch von Samos andrerseits.

Die Geschichte jener zweiten oder — wie man sie nun kurz bezeichnen kann — der modernen Weltanschauung hat SCHIAPARELLI[9] längst meisterhaft dargestellt: sie ist, wie alle Grundlagen neuzeitlichen, freien, durch keine mystische Überlieferung verräucherten Zweifelns, Denkens und Begreifens rein hellenisch. Jenes andre, heute nur noch aus spärlichen Trümmern in allgemeinen Umrissen wiederherzustellende, der abendländischen Menschheit seit Jahrhunderten fremd und im tiefsten Grunde unverständlich gewordene Kosmosbild aber ist — wie alles, was sich von Mystik, ja wie alles, was sich von Religion über den Zusammenbruch der klassischen Kultur der Mittelmeerländer hinaus dem Mittelalter und der Neuzeit vererbt hat — rein orientalischen Ursprungs. Die weltgeschichtliche Bedeutung der altjonischen Philosophie und — auf dem religiös-eschatologischen Gebiete — die der orphischen Mystik liegt in

---

selbe Erklärung des Fragments vom „*οὖρος αἰθρίου Διός*" gibt jetzt auch DIELS in der zweiten Auflage seines „Heraklit". Anders BURNET, Early Greek Philosophy[2], p. 149[3].

[1] Oben S. 620[1].

[2] Oben S. 619[6].

[3] Siehe oben S. 54[0] über die Auffassung des Tierkreises als Schöpfrad bei den Manichäern.

[4] Vgl. oben S. 501[9].

[5] Vgl. oben S. 202[1] und den Nachtrag zu dieser Stelle.

[6] Oben S. 501[8].

[7] Oben S. 90[3] und S. 626 die Wachstumsstufen des Berges Harburz.

[8] Vgl. oben S. 520 f., cf. 493[1]. Übrigens führt Clemens Alex. Cohort. p. 5 ABBL, fr. orph. p. 230 Nr. 296 in seiner Aufzählung orphischer Symbole („*ἀστράγαλος, σφαῖρα στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος*") auch schon die Kugel an. Das setzt aber meines Erachtens schon die Spekulationen der griechischen Pythagoreer über die Kugel als vollendetste Körperform voraus.

[9] I precursori di Copernico nell' antichità (Memorie del R. Istituto Lombardo XII, 383 ff., deutsch von M. KURTZE, Leipzig 1876). Le sfere omocentriche etc., Mailand 1876, deutsch in der Zeitschrift f. Mathematik u. Physik XXII. Bd.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Herübernahme, im selbständigen Durchdenken und in der schließlichen Zersetzung der orientalischen Kosmologie, wie sie den Griechen Kleinasiens durch die dortigen zrvanistischen Magusäer vermittelt wurde. Der entscheidende Anstoß zur Überwindung dieser veralteten, volksfremden Mystik aber erfolgt durch die mächtige Hebung hellenischen Volksbewußtseins im Laufe der Perserkriege.[1] Der „*Μηδισμός*", mit dem die Griechen zu kämpfen hatten, war eine kulturelle Bewegung in Jonien, lange bevor er sich auf dem Gebiet der politischen Beziehungen so unliebsam bemerkbar machte. Dem Kyros hatte einst das Orakel des lesbischen Orpheushauptes huldigend zugerufen: „*τὰ ἐμὰ ὦ Κῦρε καὶ σά*"[2], zuletzt aber mußte sich, mit dem vertriebenen Pisistratiden und seinen Parteigängern auch der Großmeister der attischen Orphiker, Onomakritos, an den Hof des Perserkönigs flüchten.[3]

---

[1] Aus dem Geist dieser großen Zeit heraus erklärt sich am besten der auffallende Umstand, daß Orpheus in den ältesten erhaltenen Darstellungen (vgl. GRUPPE in ROSCHER'S ML s. v. Orpheus Sp. 1172) meist in rein griechischer Tracht dargestellt wird. Als die Hochflut griechischen Nationalsgefühls vorübergerauscht war, schilderte man (cf. Kallistr. stat. 7; Philostr. j. imag. 6) den Orpheus wieder, vielleicht historisch treuer, mit der „*τιάρα Περσικὴ χρυσῷ κατάστικτος*" (vgl. oben S. 64$_{1.3}$) „*χιτὼν δὲ ἐξ ὤμων ἀπαγόμενος εἰς πόδας τελαμῶνι χρυσέῳ* (cf. oben S. 94 f. Text Nr. 16—19; 107$_4$; 176 und Nachtrag) *κατὰ τῶν στέρνων ἐσφίγγετο.*" Offenbar hatten die wandernden Orpheotelesten damals das alte Magierkostüm wieder zu tragen begonnen, das sie eine Zeitlang mit Rücksicht auf die Volksstimmung in den Kasten gehängt hatten. Die „*σεμνὴ ἐσθῆς*" mit dem Fürstenmantel und goldenem Turban, die dem Anaximander und Empedocles bei Diog. Laert. VIII 70, cf. 73 u. a. zugeschrieben wird, ist vielleicht gar nichts anderes als der alte Ornat orphischer Weihepriester.

[2] Philostr. Her. 5$_3$ S. 704.

[3] Herod. VII, 6.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

V.

ERGEBNISSE.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Das Problem verdient wirklich das eindringlichste Nachdenken, da wohl nur noch wenige an die völlige Autochthonie der griechischen Spekulation glauben werden.

Hermann Diels (Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 89).

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Eben als die ersten Bogen dieser Arbeit unter die Presse gingen, starb EDUARD ZELLER, der Nestor unter den Geschichtsschreibern der antiken Philosophie, nachdem es ihm vergönnt gewesen war, durch ein halbes Jahrhundert fünf Auflagen seines Hauptwerkes den aufeinanderfolgenden Lesergenerationen vorlegen zu können. Es ist hier nicht der Ort die geschichtliche Bedeutung und den bleibenden Wert dieser umfangreichen, gewiß manchmal überschätzten, manchmal aber auch von Berufenen und Unberufenen mit mehr oder minder Unrecht hart gescholtenen Lebensarbeit im ganzen zu erörtern. Nur die einleitenden Abschnitte seiner „Philosophie der Griechen",[1] d. h. die von ZELLER begründeten, sein ganzes Leben lang unbeugsam festgehaltenen und unter seinem Einfluß von mancher Lehrkanzel herab vorgetragenen Anschauungen über die durchaus bodenständige und unbeeinflußte Urentwicklung griechischer Weltbetrachtung und über das geschichtliche Verhältnis der halbmythischen griechischen Theogonien und Kosmogonien zum philosophischen Denken der Hellenen sollen und müssen hier einer neuen kritischen Würdigung unterzogen werden.

Wer die fraglichen Aufstellungen ZELLERS recht beurteilen will, muß sich vor allem ihre geschichtlichen Voraussetzungen vor Augen halten: Die christlichen Apologeten des sinkenden Altertums hatten ihre Glaubenslehren dadurch künstlich mit den Überlieferungen des Heidentums — und zwar natürlich nicht zufällig vorzugsweise mit den orphischen und mit den hermetischen Geheimlehren — in Einklang zu bringen gewußt, daß sie eine Uroffenbarung über das Wesen der Gottheit und ihr Verhältnis zur Welt, d. h. über die ganze „Summa" des Erkennbaren, wie sie der antike Mensch begriff, annahmen und lehrten. Diese reine Wahrheitskunde wäre bei wenigen Auserwählten unverfälscht erhalten

[1] 5. Aufl. Leipzig 1892, I. Band, 1. Hälfte S. 19—101. Vgl. S. 479—482 gegen den angeblichen orientalischen Ursprung des pythagoräischen, I. B. 2. Hälfte S. 744—746 gegen die gleiche Annahme bezüglich des herakliteischen, S. 1029 f. bezüglich des anaxagoräischen Systems.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

geblieben, bei der übrigen Menschheit aber verdunkelt und zu allerhand „heidnischen" d. h. nationalen Irrlehren verderbt worden.

Eine solche universalistische oder, wenn ich dem ursprünglichen Wortsinn nach so sagen darf, „katholische" Auffassung vom Ursprung aller menschlichen Weisheit, die zu ganz ähnlichen Schlußfolgerungen führen mußte, wie der moderne „Panbabylonismus" — insofern nämlich, als dieser das ganze heidnische Altertum unter den Einfluß einer vom Paradiesesland her über die Menschheit hin verbreiteten Urväterweisheit stellen will — wurzelt durchaus in den Bestrebungen der hellenistischen Harmonisierungstheologie, die die Übereinstimmung aller Mythen durch ihre Auslegerkünste zu erweisen und auf der so hergestellten synkretistischen Grundlage eine neue Weltreligion zu schaffen versucht hatte. Die Schwerpunktsverschiebung, die der Alexanderzug, die Begründung der Diadochenstaaten und schließlich des römischen Weltreiches im mittelländischen Kulturkreis allmählich bewirkt hatte, erklärt zur Genüge, daß sich die Griechen trotz ihres hochentwickelten Nationalgefühles, allmählich die zuerst von den Orientalen[1] aufgestellten Behauptungen, ihre Theologie und Kosmologie stamme im letzen Grunde aus morgenländischer Priesterweisheit, im weitesten Ausmaß zu eigen machten.[2] Der Herrschaft der christlichen, in allem Wesentlichen orientalischen, und daher volksfremd kosmopolitischen Religion und Weltanschauung über das mittelalterliche und neuzeitliche Abendland ist es zuzuschreiben, daß sich diese Anschauungen über die allerorten als Gegenströmung gegen nationale Sonderentwickelung auftretende, in religiös-philosophischer Beziehung durchaus vom Neuplatonismus beherrschte Renaissance hinüber bis in die sog. Aufklärungsperiode forterhalten konnten.[3] Der eben-

[1] So richtig ZELLER a. a. O. S. 20.

[2] Daß schon Herodot die ägyptische Religion als Quelle der griechischen Götterlehren hinzustellen versuchte, erklärt sich erstens aus der Psychologie des Reiseschriftstellers — denn die Ägypter, über deren fremdartige Kultur er zuerst ausführlich berichten konnte, waren für ihn sozusagen seine Ägypter, nicht viel anders als für manche moderne Orientalisten die größtmögliche Verherrlichung der altorientalischen Kultur, gewiß verzeihlicherweise, fast zu einer Parteisache geworden ist. Zweitens aber ist Herodot offenkundig das Sprachrohr der naturgemäß ägyptisierenden griechischen Kolonisten von Kyrene und Naukratis gewesen, deren hermetische Um- und Ausdeutungen ägyptischer Mythen der jonische Weltwanderer gewiß genauer kennen zu lernen Gelegenheit hatte, als die Geheimnisse der durch die persische Fremdherrschaft nur noch mißtrauischer und verschlossener gewordenen einheimischen Priesterschaft.

[3] Um nur ein Beispiel aus dem engsten Stoffgebiet dieser Untersuchung beizubringen, erinnere ich daran, daß noch der große Gräzist CHRISTIAN GOTTLOB HEYNE (Histoire de l'academie royale des sciences et belles lettres de Berlin 1747 p. 330) ernsthaft den Versuch machte, die Kosmogonie des Pherekydes aus dem Penta-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

falls national ganz gleichgültige Rationalismus der Deisten des 18. Jahrhunderts[1] hat wenig oder keinen Wandel in diesen Dingen geschaffen: an Stelle der Uroffenbarung wurde bloß der „Priestertrug" des einen oder des andern der großen orientalischen „impostores" der Menschheit, bezw. in den neuerdings, nicht mit Unrecht, wieder ans Licht gezogenen Untersuchungen des Astronomen DUPUYS „über den Ursprung aller Kulte und Religionen"[2] die mythenbildende Betrachtung des gestirnten Himmels gesetzt. Die romantische Reaktion gegen diese religionsgeschichtlichen Platitüden des Aufklärungszeitalters aber, die in Deutschland der bekannte Heidelberger Symboliker GEORG FRIEDRICH CREUZER vertrat, wußte wieder, trotz der durch HERDER neubelebten Anteilnahme an den nationalen Sondereigentümlichkeiten und ihrer Bedeutung für die Geistesgeschichte der Menschheit, den Begriff des „Priestertruges" durch nichts Besseres zu verdrängen, als durch die Vorstellung von einer überaus weisen und großdenkenden, nur auf das Wohl der ganzen Menschheit bedachten asiatischen oder ägyptischen Priesterschaft, die ihre erhabenen Gedanken über die Einheit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits den verschiedensten Völkern in Gestalt von Symbolen und Mythen überliefert hätten.[3]

Alle diese Theorien, die sich zunächst und unmittelbar nur auf die Religion und Mythologie der Alten bezogen, mußten sich nahezu selbsttätig auf das Gebiet der Philosophiegeschichte übertragen, da die Griechen selbst zu keiner Zeit zwischen Gottes- und Welterkenntnis irgend eine Grenze gezogen haben.[4] Unverkennbar unter CREUZERS Einfluß sind

teuch abzuleiten. Und wie die Welt rund ist, fügt es der launische Zufall, daß heute wieder, wie ich aus zuverlässiger Quelle erfahre, die Welt mit einer „mythenvergleichenden" Forschung über die Identität des Zas und der Chthonie mit Adam und Eva — wer weiß, ob nicht auch, wie bei Origines, des Ophioneus und der Paradiesesschlange — unmittelbar bedroht erscheint.

[1] Vgl. JOHN BURNET, Early Greek Philosophy[2], London 1908 p. 19[3] über die Volkstümlichkeit, die die Lehre von der „Philosophie des Phöniziers Mochos und des hebräischen Moses bei Thales und Pythagoras" in England erlangt hatte.

[2] Paris 1749; ähnlich CONST. FR. VOLNEY, Les Ruines, Paris 1791.

[3] Ähnliche Anschauungen liegen noch heute manchen Forschern nahe genug. ALFRED JEREMIAS, der den Grundsatz der hellenistischen Allegoriker „Novum testamentum in veteri latet, vetus in novo patet" wieder auf seine Fahne geschrieben hat, legte seinerzeit dem II. Religionshistorikerkongreß in Basel einen Vortrag über monotheistische Strömungen im heidnischen Altertum — mit besonderer Rücksicht auf Eleusis und die Orphiker — vor, den ein CREUZER redivivus nicht anders hätte schreiben können. Auch im ATAO wird die alte Lehre von den esoterischen, in den Mysterienhandlungen symbolisierten Kultlehren wieder hervorgezogen.

[4] Siehe ZELLER a. a. O. S. 1—3 über den Umfang des Begriffes Philosophie bei den Alten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

denn auch die heute halb vergessenen, kaum noch durch ZELLERS Polemik bekannten Schriften von GLADISCH,[1] RÖTH,[2] TEICHMÜLLER[3] u. a. entstanden, in denen der orientalische Einfluß auf die Anhänge der griechischen Philosophie eingehend hätte dargestellt werden sollen.

Die gemeinsamen Merkmale aller dieser Untersuchungen sind: erstens eine durchaus eklektische, schon aus den angeführten Schriftentiteln ersichtliche Ableitung der hellenischen Weltsysteme, zweitens die Begründung dieses vielverschlungenen Durcheinanderlaufens auswärtiger Einflüsse durch zufällige und persönliche Einzelbeziehungen, vor allem die mehrfach überlieferten Bildungsreisen griechischer Denker nach Ägypten, Phönizien, Babylonien und Persien, drittens die Benützung der fragmentarisch erhaltenen, eben jener hellenistischen Harmonisierungstheologie entsprungenen griechischen Berichte über orientalische Religionssysteme an Stelle der — den Verfassern meist unzugänglichen — Originalurkunden, viertens ein sehr primitives, die Phantastik der eigenen Arbeiten CREUZERS womöglich noch überbietendes Schlußverfahren bei den angestellten Vergleichungen, Deutungen, Etymologien von Götternamen u. dgl. m.

Es ist klar, daß der gewaltige Aufschwung, den die Erforschung griechischen Schrifttums und griechischer Kultur überhaupt im neunzehnten Jahrhundert genommen hat, zu einer starken Gegenbewegung gegen diese minderwertige Litteratur hätte führen müssen, selbst wenn nicht die wohlbekannte, traditionelle, stark nationalistisch gefärbte Begeisterung des deutschen Philhellenismus für griechisches Volkstum alter und neuer Zeit gerade in seinem Gegensatz zum übermächtigen Orient dazu gekommen wäre.

Derselbe, heute schon fast vergessene Kampf, den die Archäologen einer älteren Generation um den orientalischen oder autochthonen Ursprung der griechischen Kunst geführt haben, mußte naturgemäß auch um die Anfänge der griechischen Philosophie entbrennen. Hier wie dort wurde die von den einen mehr behauptete als bewiesene Patenschaft der älteren Kulturvölker an der Wiege griechischer Geistesbildung von den andern leidenschaftlich bestritten: die Nachrichten über die

[1] Einleitung in das Verständnis der Weltgeschichte 1841—44; das Mysterium der ägyptischen Pyramiden und Obelisken 1846. Über Heraklit, Zeitschr. f. Altert.Wiss. 1846 Nr. 121 f., 1848 Nr. 28 ff. Die verschleierte Isis 1849. Empedokles und die Ägypter 1858; Herakleitos und Zoroaster 1859; Anaxagoras und die Israeliten 1864; die Hyperboreer und die alten Schinesen 1866; die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung 1852.

[2] Gesch. unserer abendländ. Philosophie I, 74 ff., 228 f.; 459 f.

[3] Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II, 105 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wanderungen griechischer Weisheitssucher wurden mit einer Kleinstädterskepsis, die der heutigen, durch archäologische Studienreisen mit dem Völkerverkehr der Levante aus eigener Anschauung bekannten Generation kaum mehr verständlich ist, als Fabeln erklärt, die zunächst zum Vergleich mit den griechischen Kosmogonien herangezogenen graeco-orientalischen, offenkundig pseudepigraphen Schriften als „Fälschungen" behandelt. Vor allem aber wurden gerade diejenigen Denkmäler griechischer Spekulation, auf die sich die CREUZERschule mit Vorliebe berufen hatte, durch strenge Anwendung des quellenkritischen Grundsatzes, nur Altbezeugtes für alt anzunehmen, ihrer Ansprüche als urtümliche Väterweisheit zu gelten, schonungslos entkleidet: die Hauptmasse der orphischen Mythographie sollte nun nach ZELLERS Annahmen stoischen, das hermetische Schriftenkorpus gar erst christlich-neuplatonischen Ursprungs sein[1]; wie sehr diese Anschauungen trotz ihrer oft wenig gewichtigen Grundlagen Schule machten, läßt sich danach beurteilen, daß noch ein Forscher vom Schlage ALBERT DIETERICHS[2] selbst die erhaltenen Pherekydesfragmente für Überreste eines gnostischen Machwerks erklären wollte, so daß auf diese Art allüberall die mythologische Ausdrucksform einer mystischen Weltauffassung eher als ein Zerfallsprodukt griechischer Philosophie, wie als ihr ursprünglichster Nährboden aufzufassen gewesen wäre.

So begreiflich der durchschlagende Erfolg der ZELLERschen Kritik jener alten, mehr oder minder auf Sand gebauten Lehrgebäude erscheinen muß, so beklagenswert bleibt die Tatsache, daß das Problem selbst seither nahezu brachgelegen hat. Während der Streit um die Autochthonie der griechischen Kunst wie mit einem Zauberschlag vor den aufeinanderfolgenden Entdeckungen der „mykenischen" und der „minoischen" Denkmäler verstummt ist, so daß seit langem niemand mehr eine Beeinträchtigung des unvergleichlichen Kulturwertes und der starken Eigenart hellenischer Kunst darin erblickt, daß man ihre Urgeschichte nicht mehr für sich, sondern nur mehr im Zusammenhang mit der Kunstentwicklung im ganzen östlichen Mittelmeerbecken behandeln zu können glaubt, — während demgemäß auf diesem Gebiet alle Kräfte einträchtig daran gesetzt werden, den Schleier zu lüften, der heute noch über den Einzelheiten dieses weltgeschichtlichen Vorgangs ruht, sind auf dem nicht minder wichtigen Feld der Philosophiegeschichte nur ganz ungenügende Versuche gemacht worden, den massenhaften, im Lauf der

[1] Phil. d. Griech. III, 2 p. 242 ff. Über die Vorgänger dieser Theorie ZELLERS s. die Übersicht bei G.R.S. MEAD, Thrice greatest Hermes, London Benares, 1906 vol. I p. 17—40.

[2] Siehe oben S. 104[7].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

letzten Dezennien neuerschlossenen Quellenstoff für eine erneute, weiter ausgreifende Erörterung der alten Grundfrage nach dem Ursprung der griechischen Kosmologie fruchtbringend zu gestalten.

Nicht als ob ZELLERS Aufstellungen ganz unbestritten geblieben wären; aber OTTO GRUPPE,[1] der zuerst wieder mit einem nicht unbedeutenden Aufwand an Gelehrsamkeit den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen abendländischer oder morgenländischer Spekulation nachzugehen versucht hat, kann in der Tat von dem Vorwurf,[2] auf CREUZERS Spuren zu wandeln und seine eklektischen Anführungen orientalischen Vergleichsstoffes teilweise aus recht trüben griechischen, statt aus den alten Originalquellen zu schöpfen, nicht ganz freigesprochen werden. Dazu kommt, daß die angeführte Arbeit in noch höherem Maße als GRUPPES neuestes „Handbuch der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte" von der hergebrachten übertriebenen Schätzung gerade des phönizischen Einflusses auf die Entwickelung der griechischen Religion und Weltbetrachtung beherrscht ist, endlich der durchaus verfehlte Versuch, nach Analogie der synkretistischen Übersetzungen barbarischer Kosmogonien, wie sie die alexandrinische Zeit hervorgebracht hat, auch für die Urzeit „Übersetzungen" von Mythen oder auch nur Götternamen anzunehmen.

So wird sich niemand darüber wundern, daß auch dieser erneute Anlauf ohne wesentlichen Eindruck auf die wohlbefestigte Kampfstellung der Gegner im Sande verlief, und daß — wohl unter dem nachhaltigen Eindruck dieses Mißerfolges — auch von anderer Seite her durch viele Jahre zur Klärung gerade der an den Ursprung der griechischen Philosophie geknüpften Probleme wenig oder nichts beigetragen worden ist.

Die lange Reihe verschiedener Aufsätze, die das „Archiv für Geschichte der Philosophie" veröffentlicht hat, bietet bis in die allerletzte Zeit nichts, was hier erwähnt werden müßte; die einzige Gesamtdarstellung aus erster Hand aber, die wenigstens in der Anlage eine grundsätzlich universalhistorische Behandlung versprach — DEUSSENS treffliche „allgemeine Geschichte der Philosophie" — ist noch nicht weiter als bis zu einer, freilich grundlegenden, mehrbändigen Arbeit über die Spekulation der Inder und Chinesen gediehen. Soweit aus gelegentlichen Äußerungen des unermüdlichen Verfassers ein solcher Schluß gezogen werden darf, denkt er übrigens durchaus nicht daran, die Anfänge griechischer Welterfassung irgendwie an eine ältere, fremde Kultur anzuknüpfen.

Auch das ausgezeichnete durch Verständigkeit und gründliche quellenkritische Durcharbeitung des Stoffes hervorragende Buch „Early

[1] Die griechischen Kulte und Mythen I, 1887.

[2] Siehe die Rezension von DIELS, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 92.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Greek Philosophy" von JOHN BURNET, das zuerst 1892, in vollkommen neubearbeiteter Form aber wiederum 1908 erschienen ist, steht in der Hauptsache durchaus auf ZELLERS Standpunkt. Man findet allerdings, wenigstens in der neuen Auflage — die erste ist mir unzugänglich — eine durchaus richtige, sehr lesenswerte Erörterung über das Verhältnis der ältesten Arithmetik und Geometrie der Griechen zur praktischen ägyptischen Rechenkunst — was die späteren Griechen *λογιστική* nannten — und zur empirischen Feldmesserei der ägyptischen „Harpedonapten",[1] sowie der jonischen Astronomie zu ihrem babylonischen Vorbild,[2] die

[1] Vgl. die Erörterungen BURNETS a. a. O. p. 22 f. über die empirischen, im Papyrus Rhind behandelten ägyptischen Mess-, Zählungs- und Teilungsaufgaben (cf. Plato, LL. 819 b 4) und die ägyptische sog. „seqt"-Rechnung; ibid. p. 24 (cf. 115) über den empirischen Gebrauch eines notwendig rechtwinkligen Dreieckes mit den Seitenlängen 3, 4, 5 im ganzen Orient (Ägypten, Babylon, Indien, China), durch das Pythagoras auf seinen berühmten Lehrsatz geführt wurde, nachdem schon Thales diese für architektonische Grundrißkonstruktionen sehr nützliche Formel nach Jonien gebracht und die „seqt"-Rechnung zu gewissen elementaren Triangulierungen brauchbar gemacht hatte. Ich vermute, daß Thales auch auf seinen Lehrsatz von der Rechtwinkligkeit aller Dreiecke im Halbkreis (FVS² p. 3 Z. 32) vermöge eines leicht nachzubildenden Gedankenganges durch dieses aus Seilen gespannte Dreieck empirisch aufmerksam gemacht wurde. Durch BURNETS auf CANTOR, GOW, RODET, vor allem aber MILHAUD, La science grecque p. 91 ff. fußende Ausführungen sind nunmehr HIELSCHERS Bemerkungen (MEUMANNS Arch. V, 215) und die daran anknüpfende Darstellung bei WOLFGANG SCHULTZ, Altjon. Mystik, Wien 1907 S. 125 überholt. Andrerseits wird sich die Sache freilich auch wieder erheblich anders als bei BURNET darstellen, wenn die neuen Multiplikations- und Divisionstäfelchen, die HILPRECHT in Nippur gefunden hat, und die den Stand der ägyptischen Rechenkunst, wie er in dem genannten Papyrus vorliegt, bei weitem zu übertreffen scheinen, gebührend berücksichtigt sein werden.

[2] Vgl. BURNET p. 25 und 40—43 über die thaletische Voraussage der Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr. Hierzu sei mir eine Bemerkung gestattet: die neuen Forschungen, die P. KUGLER im zweiten Band seines Monumentalwerkes über Sternkunde und Sternendienst vorzulegen verspricht, werden nach mehrfach veröffentlichten Voranzeigen des verdienstvollen Verfassers beweisen, daß die Babylonier nicht vor Kambyses zur Aufstellung ihres erst acht- dann neunzehnjährigen Schaltzyklus und noch später erst zur genauen Vorausberechnung der Finsternisse fortgeschritten sind. Ohne Zweifel wird sehr bald diese These gegen die herkömmliche Annahme einer Abhängigkeit des Thales von babylonischen Methoden ausgeschrotet, ja vielleicht sogar vom Einfluß griechischer Anregungen auf die Fortschritte babylonischer Astrologie gefabelt werden. Gerade deshalb muß mit besonderem Nachdruck auf BURNETS treffliche Darstellung hingewiesen werden, die sich darauf beschränkt, astrologische Texte aus der Bibliothek des Assurbanirpal heranzuziehen, in denen von der bald erfolgreichen, bald vergeblichen Beobachtung erwarteter Finsternisse auf assyrischen Sternwarten die Rede ist. War also auch der Zyklus, der diesen Vorausbeobachtungen zugrunde lag — und was denn, wenn nicht ein Zyklus sollte zu solchen Erwartungen Anlaß gegeben haben? — vielleicht ein unvollkommenerer als die möglicherweise späte „chal-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bei ZELLER fehlt und vermutlich durch die im wesentlichen gleichsinnigen, wenn auch karger bemessenen und belegten Ausführungen in dem gleich zu besprechenden Werk von THEODOR GOMPERZ angeregt sein dürfte.[1] Was dem englischen standard-work über vorsokratische Philosophie — denn das ist der neue BURNET — vollkommen fehlt, ist ein, wenn auch noch so bescheidener Einblick in die Bedeutung der Kosmogonieen im halbmythologischen Gewande für die Urentwicklung der griechischen Philosophie. Pherekydes, den ja auch v. WILAMOWITZ[2] aus der Geschichte der Philosophie streichen möchte, wird im Vorübergehen mit einer zweizeiligen, lässig hingeworfenen Anmerkung[3] abgetan, die auf die Fragmentsammlung bei DIELS und „the interesting account in

däische Periode der Finsternisse" von 223 Mondmonaten, dann wurden eben die Erwartungen noch häufiger getäuscht, als sie es ohnedies werden mußten, wobei jeder Einzelfall als günstiges Omen, nicht etwa als Blamage der Astrologen galt. Das Eintreffen der Prognose war, wie BURNET richtig hervorhebt, wegen der örtlich beschränkten Sichtbarkeit der Finsternisse auf jeden Fall ein besonderer Zufall und ein solcher muß auch der nach FVS[2] p. 7 Z. 24 sehr allgemein gehaltenen Voraussage des Thales zugute gekommen sein. Von niemandem ist bisher meines Wissens die bedeutsame Tatsache hervorgehoben worden, daß die Thaletische Schätzung des scheinbaren Durchmessers der Sonnen- und Mondscheibe als $^1/_{720}$ eines größten Himmelskreises (FVS[2] p. 3 Z. 26) ohne Zweifel auf die gleichsinnigen Ergebnisse eines bei Sext. Empiric. adv. math. V, 23 ff. beschriebenen „chaldäischen Verfahrens" (ZIMMERN a. o. S. 469_2 a. O.) zurückgehen, d. h. aber, daß Thales mit der babylonischen Methode, die Winkelbewegungen am Himmel durch die Gewichte ausgeflossener Wassermengen an der Klepsydra zu bestimmen, und demnach notwendig auch mit dem ganzen, genialen zeit-räumlichen Maßsystem Babylons durch praktische Übung vertraut war. Seine eigene große, seltsamerweise nicht einmal von seinen Landsleuten gleich angenommene Entdeckung ist und bleibt „*σελήνην ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι*" (FVS[2] p. 308 Z. 16) und „*τὸν ἥλιον ἐκλείπειν ἐξ ὑποδρομῆς σελήνης*", eine Theorie, die niemand je einem Babylonier auch nur plausibel hätte machen können.

[1] Griech. Denker[2] p. 421 zu S. 36 oben hat GOMPERZ (1902) auf den Papyrus Rhind und die Diskussionen der Aahmesschrift durch EISENLOHR und BRETSCHNEIDER hingewiesen. Ebenda ist auch von Thales und den babylonischen Finsternisprognosen die Rede. Den schönen Verweis bei GOMPERZ S. 423 (zu S. 41 unten) über die voranaximandrische Kartographie bei den Ägyptern — natürlich handelt es sich da nicht um Weltkarten, sondern um kleine topographische Skizzen zu praktischen Zwecken — vermisse ich bei BURNET p. 53. SCHULTZ, Altjonische Mystik 1906 S. 145 hat zuerst auf die oben S. 333 Fig. 43 abgebildete, babylonische „Weltkarte" in diesem Zusammenhang hingewiesen. So aufklärend diese Analogie ist, so unverantwortlich ist es — nebenbei bemerkt — „sich den Thales im Besitz einer Erdkarte zu denken" (SCHULTZ a. a. O. S. 136) oder gar die „Zeichnungen, welche Thales in den Sand entworfen haben mag" (! ibid. S. 132), rekonstruieren zu wollen (S. 140 ff.), obwohl die Alten die Karte des Anaximander ausdrücklich als die erste erklären.

[2] Siehe oben S. 196_5, 197_2.

[3] BURNET a. a. O. p. 9^2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

GOMPERZ" verweist; eine Darstellung der orphischen Theogonie fehlt überhaupt, trotzdem der Verfasser — und zwar erfrischenderweise ohne sich in litterargeschichtlichen Kleinkram einzulassen, nur mit Rücksicht auf den „savage character" [1] des Mythus — ihr hohes Alter, gegen ZELLER, anerkennt. Überhaupt ist alles religionsgeschichtliche Beiwerk bei BURNET ziemlich stiefmütterlich behandelt, und wenn auch grobe Unrichtigkeiten vermieden sind,[2] so merkt man doch auf Schritt und Tritt, daß dem Verfasser ein weiterer Überblick über dieses Gebiet abgeht. Seinen grundsätzlichen Standpunkt — den er natürlich bei der Behandlung eines Pythagoras oder Empedokles ohneweiters verlassen muß — scheint er in den Thales gewidmeten, allein wie weiter unten gezeigt werden soll, selbst für diese wenig greifbare Persönlichkeit keineswegs zutreffenden Worten[3] zu verraten: „if he had any religious beliefs at all, we may be sure they were quite unconnected with his cosmological theory".

Einen wesentlichen Fortschritt gegenüber all den bisher erwähnten Forschungen sehe ich erst in THEODOR GOMPERZ' 1895 in erster, 1902 in zweiter Auflage erschienener, lebendig und persönlich geschriebener Geschichte der Griechischen Denker. So wenig sich auch die ganze Anlage der einleitenden Abschnitte dieses Buches, abgesehen von den vielen geistvollen und anregenden Einzelbeobachtungen in der Ausführung, von den auch sonst an dieser Stelle in den älteren Werken zu findenden Betrachtungen über griechische Wesensart und Religion, über die Weltanschauung der homerischen Epen und die Kosmogonie des Hesiod entfernt,[4] so dankenswert sind doch die gelegentlichen Ausblicke auf orientalische Parallelen, die GOMPERZ vor allem bei der Erörterung des

[1] a. a. O. p. 94. In der Tat gehört eine willige Phantasie dazu, um sich mit ZELLER einen stoischen Dichter vorzustellen, der seinen Lesern nichts besseres als Menschenfressermythen vorzusetzen wußte, bezw. ein Publikum von feinster hellenistischer Kultur, das sich solche Alfanzereien als neue und zeitgemäße Theologie hätte aufreden lassen.

[2] Schiefheiten fehlen nicht durchaus. So wenn es p. 98 heißt „Greek states could never pardon the introduction of new gods", wenn p. 91 der rein ritualistische Charakter der orphischen Bewegung behauptet und ihr jede spezifische Doktrin als solche abgesprochen wird (cf. p. 90; „it would be wrong to suppose, that Orphicisme ... sugested any definite doctrines to philosophers"). Auch die Behauptung (p. 87), daß die orphischen Orgeonen ihr eigentliches Heim in Attika hatten, „but spread with extraordinary rapidity especially in Southern Italy and Sicily", wird durch die Berufung auf EDUARD MEYER nicht besser.

[3] a. a. O. p. 51.

[4] Vollkommen neu ist nur die auf ROHDES Forschungen gestützte lehrreiche Darstellung des antiken Seelenkults und Seelenglaubens, Griech. Denker[2] I, 27 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pherekydes[1] und der orphischen Überlieferungen[2] zu eröffnen versucht, mehr aber noch sein kräftiges und entschiedenes Eintreten für die methodische Zulässigkeit solcher Erörterungen.[3] Er kennt und würdigt mit vollem Verständnis die geschichtliche Bedeutung der damals im Archiv von Amarna eben neuentdeckten diplomatischen Korrespondenz für die Erkenntnis der internationalen Beziehungen und eines in gewisser Beziehung einheitlichen altorientalischen Kulturgebietes in vorgriechischer Zeit, eine Einsicht, die noch an Bedeutung gewinnt, seit es sich herausgestellt hat, daß das Babylonische als internationale Kultursprache unmittelbar durch das Aramäische[4] abgelöst worden ist, sodaß der ganze nächste Orient in dieser Hinsicht der griechischen Welt nahezu in Gestalt eines einzigen Sprachgebietes gegenübergestanden sein muß, dem die Hellenen noch dazu in historischer Zeit die neuentdeckte Buchstabenschrift entlehnt hatten. Das Wichtigste aber ist, daß GOMPERZ sich durchaus zur wünschenswerten Klarheit über die Bedeutung der kleinasiatischen Kultur als Bindeglied zwischen Hellas und dem ferneren Orient durchgerungen hat.[5] Gegenüber dieser breiten Berührungsfläche abendländischer und morgenländischer Kultur verliert der Streit um die Geschichtlichkeit der bewußten Reiseberichte, um die phönizische Abkunft des Thales — die GOMPERZ übrigens für glaubwürdig hält — u. dgl. seine frühere Bedeutung. Das Verdienst der richtigen Ableitung des orphischen Chronoskultes vom eranischen Zrvanismus,[6] die durch die

[1] Vgl. oben S. 203[2. 5].

[2] cf. oben S. 443[1].

[3] a. a. O. S. 77—79, vgl. oben S. 203[5].

[4] cf. COWLEY, in der Einl. zu SAYCE-COWLEYS Ausgabe der aramäischen Papyri von Syene p. 20: „archeological evidence demonstrates, that as far back as the eight century B. C. Aramaic had become the lingua franca of Western Asia". BURNET (p. 21[1]) hätte daher nicht einwenden dürfen, daß diese internationale Verkehrssprache einer fernen, von den Griechen des 7. Jahrhunderts ganz vergessenen Vorzeit angehörte.

[5] Vgl. S. 422 (zu S. 32 Z. 8 von unten) über Lydien als Vorland babylonisch-assyrischer Kultur, über Herodot I 29, der den Hof von Sardes als Sammelpunkt der jonischen Weisen schildert; GOMPERZ' Quelle ist dabei das überaus anregende Buch von GEORGES RADET, La Lydie et le monde Grèc au temps des Mermnades, Paris 1893, gewesen.

[6] Zur richtigen Würdigung dieser Einsicht in die Bedeutung des Chronoskultes, vgl. man etwa ZELLER, Phil. d. Griech.[4] I, 81[1]: „Unter dem Chronos des Pherekydes versteht man gewöhnlich die Zeit ..... Aber doch ist es kaum glaublich, daß ein so altertümlicher Denker diesen abstrakten Begriff unter den ersten Urgründen aufgeführt hatte"! Mit Rücksicht darauf, „daß Feuer, Wind und Wasser sich beim Gewitter in der Atmosphäre bilden", erklärt ZELLER den Chronos für einen Gott des Gewitterhimmels, eine Annahme, an der ihn „auch CONRADS und BRANDIS'" — sehr begreiflicher! — „Widerspruch nicht irre gemacht haben".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

oben neu herangezogenen Denkmäler eine so glänzende Bestätigung erfahren hat, und der fast ebensogut bewährten Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem orphischen Seelenwanderungsglauben und der Saṇsaralehre der Inder durch persische Vermittlung,[1] wird daher durch die vielleicht etwas zu sehr im Stil des historischen Romans gehaltene Schilderung allenfalls möglicher persönlicher Beziehungen zwischen Griechen und Barbaren „beim Lagerfeuer, in Bazar und Karawanserei, auf sternerhellten Schiffsverdecken, und im trauten Dunkel des Ehegemachs", die BURNET[2] abgeschreckt hat, durchaus nicht beeinträchtigt.

Es ist klar, daß GOMPERZ unter diesen Voraussetzungen die verfehlte ZELLERsche Datierung der orphischen Grundschrift ablehnen und mit LOBECK, KERN und DIELS[3] wenigstens eine Urform der rhapsodischen Theogonie dem sechsten, ja vielleicht schon dem siebten vorchristlichen Jahrhundert zuschreiben mußte. Zu bedauern ist nur, daß er sich in einer andern, für die Disposition jeder künftigen Darstellung der altgriechischen Philosophie grundlegenden Datierungsfrage,[4] diesmal mit Unrecht, an DIELS angeschlossen hat. Infolge einer paläographisch leicht verständlichen Schwankung der Überlieferung[5] liegen nämlich zwei verschiedene Angaben über die Blütezeit des Pherekydes vor:[6] während Suidas bezw. dessen Quelle seine Blüte in die 45. Olympiade (600—597) d. h. an die Wende des siebenten und sechsten Jahrhunderts und zwar noch vor die für Thales aus jener Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr.

[1] Griech. Denk.[2] I, 103 verweist GOMPERZ mit Recht darauf, daß zur Zeit des Kyrus Inder wie Jonier unter einem persischen Herrscher standen, nachdem er S. 102 auf die formelhaften Übereinstimmungen der Ausdrücke vom „Rad" oder „Kreislauf der Geburten" hingewiesen hat. Wenn BURNET p. 162, trotz der Ausführungen v. SCHRÖDERS und GOMPERZ', und trotzdem diese von einem Mann wie FURTWÄNGLER (antike Gemmen III, 162 f.) gebilligt worden waren, auf die vage Vermutung einer unabhängigen Parallelentwicklung animistischer Vorstellungen zurückgegriffen hat, so muß das als entschiedener Rückschritt bezeichnet werden.

[2] p. 21$_1$: „GOMPERZ 'native bride', who discusses the wisdom of her people with her Greek lord, does not convince me either. She would probably teach her maids the rites of a strange goddess, but she would not be likely to talk theology to her husband and still less philosophy or science".

[3] Vgl. zu den Bemerkungen im II. Bd. des Archivs f. Gesch. der Phil. S. 91 neuerlich desselben Verfassers Aufsatz „ein orphischer Totenpaß", Philotesia, PAUL KLEINERT dargebracht, Berlin 1907 p. 39 ff.

[4] Vgl. a. a. O. S. 70: „Pherekydes von Syros, gewiß nicht der älteste, wohl aber der erste .... zeitlich fixierbare Vertreter dieser Richtung .... hat um die Mitte des sechsten Jahrhunders eine in Prosa abgefaßte Schrift veröffentlicht" etc.

[5] $\overline{\Pi\Theta} = 45$ und $\overline{\Pi\Theta} = 59$ können wohl leicht miteinander verwechselt worden sein.

[6] DIELS FVS[2] p. 504 Z. 20 (Diog. Laert. I, 121): „*γέγονε δὲ κατὰ τὴν πεντηκοστὴν καὶ ἑνάτην ὀλυμπιάδα*"; ibid. Z. 24 f. (Suidas) „*τετέχθαι περὶ τὴν με ὀλυμπιάδα*" (cf. oben S. 544$_6$).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

berechnete Akmē stellt, würde Diogenes den Pherekydes erst in die Mitte des sechsten Jahrhunderts (Ol. 59) versetzen und ihn so zu einem jüngeren Zeitgenossen des Anaximander herabdrücken.

DIELS hat nun sowohl in seinem alten Aufsatz im Archiv für Geschichte der Philosophie[1] als auch neuerdings in den Berliner Sitzungsberichten[2] dogmengeschichtliche Gründe ins Feld führen zu können geglaubt, die für eine Abhängigkeit des Pherekydes von Anaximander und daher mittelbar für den späteren Zeitansatz seines Wirkens sprechen sollen. Er stützt sich dabei ausschließlich auf zwei Bestandteile der Pherekydeischen Kosmogonie: erstens sei die Annahme anfangslos ewiger Urwesen dem *ἀγέννητον ἄπειρον* als *ἀρχή* bei Anaximander[4] nachgebildet, zweitens aber sieht er in dem „Flügelbaum" den er für das „Gerüst der Erde"[3] erklärt, ein Symbol für die Theorie des Anaximander von der „freischwebenden Erde" („*γῆ μετέωρος*"). „Wer daran zweifelt", meint DIELS, „daß die Pentemychos angeregt ist von der milesischen Naturphilosophie, muß nachweisen, daß die beiden in den bisherigen Kosmogonien nicht vorkommenden Ideen — Ewigkeit der Prinzipien, nicht allmähliche Emanation aus einem Urwesen — zweitens das freie Schweben der Erde — nicht etwa Schwimmen auf dem Wasser — anderswoher bezogen sind." Von dieser Forderung ist die eine Hälfte sehr leicht erfüllbar, die andere bricht heute ohneweiters in sich zusammen: wie Pherekydes zu seiner durchaus ungriechischen Annahme anfangsloser Götter kommen mußte, ist ja oben[5] bereits ausführlich auseinander gesetzt worden; was aber den „Flügelbaum" als „Symbol" für das Freischweben der Erde anlangt, so sollte der Gedanke in DIELS eigenen Augen schon dadurch gerichtet sein, daß er, wie CHIAPPELLI[6] nachgewiesen hat, zuerst von — RÖTH[7] ausgesprochen worden ist. Schon gleich nachdem sich DIELS zu dieser u. a. auch von EDUARD MEYER[8] angezweifelten Ansicht bekannt hatte, wendete CHIAPPELLI[9] mit Recht

[1] I S. 14.

[2] Jahrgang 1897 S. 147 Anm.

[3] Vgl. oben S. 322$_{2-4}$.

[4] FVS^2 p. 14 Z. 5.

[5] S. 372 f. und 535 f.; vgl. Diodor II 30 über die „chaldäische" Lehre von der Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Welt.

[6] Rendiconti dell' Academia dei Lincei 1889 V, 1 p. 231.

[7] Gesch. der abendländischen Philosophie II, 1 p. 168.

[8] Gesch. d. Altert. II, 762.

[9] a. a. O. p. 235. CHIAPPELLI gebührt, nebenbei bemerkt, auch das Verdienst (S. 232 f.) zuerst das „*ἡ ὧρος πεποικιλμένον*" des Pherekydes mit dem „*ποίκιλμα Χρόνου τέκτονος σοφοῦ*" bei Kritias und dem am „Webstuhl der Zeit" gewobenen „lebendigen Kleid der Gottheit" in Goethes Faust verglichen zu haben.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ein, daß *ὑπόπτερος* wohl „geflügelt", aber deshalb noch lang nicht „schwebend" bedeute. Wie treffend der Einwand war, wird nunmehr ein Blick auf die vorstehend gesammelten Abbildungen des „Flügelbaumes"[1] zur Genüge dartun.

Nach allem, was oben[2] zur Erklärung dieser Denkmäler beigebracht worden ist, bedarf es wohl keines weiteren Wortes, um nachzuweisen, daß das Symbol mit der *γῆ μετέωρος* des Anaximander auch nicht das mindeste zu tun hat.

Entfällt so jeder noch so unbedeutende Anlaß, den Pherekydes für jünger als Anaximander und für abhängig von diesem zu halten, so treten dafür umsomehr die nun auf der Hand liegenden Argumente in den Vordergrund, die im Gegenteil für den weiter zurückgreifenden Ansatz bei Suidas sprechen: und zwar erstens die hochaltertümliche, noch durchaus mythologisch theogonische Form des „Siebenwinkel"buches, zweitens aber der Umstand, daß die Alten unmöglich einerseits den Pherekydes als den ältesten philosophischen Prosaschriftsteller bezeichnen,[3] andrerseits aber ihn für jünger halten konnten als Anaximander, der doch zweifellos in ungebundener Rede geschrieben hat.[4]

Dadurch ergibt sich dann aber eine ganz andere Gruppierung der ältesten griechischen Kosmogonien, als man sie in den bisherigen Darstellungen zu finden gewohnt ist.

Während man nämlich bisher Pherekydes und die Orphiker mit Hesiod oder gar mit den jüngeren, unter den Namen des Musaios, Akusilaos oder Epimenides gehenden Theogonien zusammenfaßte und abseits von der, nach dem Vorgang des Aristoteles, mit Thales begonnenen Reihe von philosophischen Systemen im engeren Sinne behandelte, wird es sich nunmehr empfehlen, eine besondere Gruppe von Dichtungen, — mit Hesiod,[5] der kyklischen, von Pro-

---

[1] Siehe oben Fig. 66—69.

[2] S. 590 ff.

[3] Suidas bei DIELS FVS[2] p. 504 Z. 27 f.: „*πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν*", cf. id. FVS[2] p. 505 *Z.* 8 „*πρῶτος δὲ ἱστορίαν πεζῶς ἐξήνεγκε* (*Ἑκαταῖος*), *συγγραφὴν δὲ Φ.* · *τὰ γὰρ Ἀκουσιλάου νοθεύεται*".

[4] Vgl. das schöne Fragment oben S. 489[4]. Die fälschlich dem Thales zugeschriebene „*Ναυτικὴ ἀστρολογία*" des Phokos von Samos war in Versen abgefaßt (DIELS FVS[2] p. 499 Z. 14 cf. p. 11 Z. 10 und 13), die Unechtheit der Prosaschrift des Akusilaos war den Alten selber (s. vor. Anm.) wohlbekannt.

[5] WOLFG. SCHULTZ (altjonische Mystik, Wien 1907 S. 66) schilt allerdings die Philosophiehistoriker, die sich wenig oder nichts für ihre Zwecke von Hesiod erwarten „dünkelhaft". Aber ich muß bekennen, daß mich die subtilen Ausführungen des Verfassers („die Entstehung der Welt nach Hesiod", Wien 1906 Sep.Abdr. Mon. Jud., und der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

klos[1] ausgeschriebenen und der angeblich in der homerischen *Διὸς ἀπάτη* benützten Theogonie[2] an der Spitze — die ein ausschließlich litterargeschichtliches und mythographisches Interesse bieten und auch nicht einen Gedanken enthalten, den die griechische Philosophie weiter spinnen hätte können, von vornherein beiseite zu lassen. Überlegungen genealogischer Art, das primitivste Gedankenband, das menschlicher Geist zwischen verschiedenen kosmischen Gewalten zu schlingen vermochte, sind in diesen Gedichten ausschließlich zur Anwendung gebracht. Die an den kleinen griechischen Höfen herumfahrenden Sänger, die, dem innersten Sinn echtgriechischen Glaubens der Anaktenzeit entsprechend, in Zeus vor allem den hehrsten Ahnen der herrschenden Geschlechter, den Stammvater der *διοτρεφεῖς βασιλῆες* zu preisen liebten und die jeweils am Orte heimischen mythologischen Überlieferungen als Lieder vom Leben und Leiden der glanzumstrahlten Vorfahren der Herrschergeschlechter vorzutragen gewohnt waren, sind eben im Lauf der Zeit auch dazu fortgeschritten, dem Göttervater selbst eine Ahnenreihe aufzubauen, zu der die alten verdrängten Götter der Ureinwohner und eine Reihe von Naturgewalten, die der lebenden Religion mehr oder minder fremd geblieben waren, ja sogar blutlose von Fall zu Fall ersonnene Personifikationen gleichmäßig herhalten mußten. Für die Geschichte der Philosophie hat die vergleichende Betrachtung dieser Schriften nur eine höchst untergeordnete Bedeutung.

Abschnitt über Hesiod in den Aushängebogen des II. Bandes der „altjonischen Mystik") über das hauptsächlich durch Athetesen verteidigte „System" in der verworrenen Kosmogonie des schwerblütigen Böoters nicht von diesem Dünkel zu heilen vermocht haben. Ich unterschreibe jedes Wort, das GOMPERZ und BURNET der Theogonie des Hesiod gewidmet haben. Gewisse Bestandteile, wie das urzeugende *Χάσμα* (cf. oben S. 397$_1$) oder die Titanenliste (oben S. 265$_3$), Gottheiten wie Phorkys und Keto (oben S. 153$_7$), Uranos und die Hekatoncheiren, von allem aber die durch Einfügung des homerischen Heroenzeitalters verunklärte Abfolge von fünf, nach Metallen geordneten Menschengeschlechtern, verknüpfen Hesiod mit prähellenisch-kleinasiatischen Überlieferungen, denen er auch seine bemerkenswerten Kenntnisse über Sternbilder, Stern-Auf- und Untergänge verdanken dürfte. Das ist aber auch alles, was sich in diesem Zusammenhang über ihn sagen läßt.

[1] Chrestom. ed. WESTPHAL, Metr. Gr. p. 233, 16 ff., cf. SUSEMIHL, De theog. orph. etc., Greifswald 1890 p. VII, 38.

[2] Von der Existenz einer solchen — vgl. GRUPPE, Kulte und Myth. I, 613 ff.; DYROFF, Quellen der Iliasdiask., Würzb. Progr. 1891 — bin ich nicht sehr überzeugt. Es ist durchaus nicht „ausgeschlossen, daß im 5. Jahrh. oder noch früher jemand aus den zerstreuten Andeutungen der Ilias eine Theogonie zusammenzudichten versuchte". (GRUPPE, ML s. v. Orpheus 1121$_{18}$ ff.). Homer selbst, bezw. der Dichter von *Ξ* bezieht sich natürlich auf ein theogonisches System, das aber noch keineswegs selbständig aufgezeichnet gewesen sein muß.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Im scharfen Gegensatze zu diesen gedanklich unfruchtbaren Göttergenealogien stehen nun nach den Ergebnissen der voranstehenden Untersuchungen zwei untereinander eng verwandte, glücklicherweise in verhältnismäßig bedeutenden Bruchstücken erhaltene Kosmogonien, in denen die Wurzelfäden fast aller irgendwie bedeutenden vorsokratischen Gedankensysteme in auffälligster Weise zusammenzulaufen scheinen: ich meine natürlich die große sog. „rhapsodische" Theogonie der Orphiker und das „Siebenwinkel"buch des Pherekydes von Syros.

Zum Beweis des engen Gedankenzusammenhangs, der zwischen diesen Lehrgebäuden und der folgenden Entwicklung der griechischen Philosophie besteht, genügt eine kurze Zusammenfassung und Wiederholung des oben Ermittelten.

Pherekydes und jener „große Unbekannte" einer erst zu bestimmenden Zeit, der sich als Verfasser der rhapsodischen Theogonie unter dem Namen „Orpheus" birgt, gehen beide von der Gottheit der unendlichen, anfangslos ewigen Zeit aus, die bei beiden *ΧΡΟΝΟΣ*, mindestens bei Pherekydes aber durch wortmystische Verknüpfung dieses Namens mit einer religionsgeschichtlich ganz verschiedenen Mythengestalt[1] auch *ΚΡΟΝΟΣ* genannt wurde.[2] Der Orphiker bezeichet dieses Urwesen überdies mit den isopsephischen[3] Attributen *ΑΓΗΡΑΤΟΣ*[4] und *ΑΠΕΙΡΟΣ*,[5] von denen Pherekydes wenigstens das

[1] Vgl. oben S. 383—386.

[2] Vgl. oben S. 342 f. Für die orphische Theogonie ist dieselbe Gleichung durch fr. 38 (oben S. 397$_1$ cca. fin.) wahrscheinlich gemacht, wenn man sich auch mangels irgend einer Andeutung nicht genau vorstellen kann, wie das Urwesen und eine Gottheit etwa der dritten Generation einander gleichgesetzt werden konnten. Wahrscheinlich sind zwei Kronosse — etwa so wie die unten zu besprechenden drei *Νύκτες* —, ein uranfänglicher und ein titanischer, unterschieden gewesen; ähnlich wäre dann an eine erste und zweite Rhea zu denken. Vgl. orph. fr. 140 p. 209 ABEL die „*δευτέρα Ἀφροδίτη*".

[3] Vgl. oben S. 506$_2$.

[4] Unmittelbar ist dieses Beiwort nur für den Chronos der von Hellanikos und Hieronymus (vgl. oben S. 393$_1$) überarbeiteten orphischen Theogonie bezeugt (siehe oben S. 392$_3$). Da jedoch schon Sophokles Antigone 604 vom „*ἀγήρως Χρόνος*" spricht, und Kritias (oben S. 392$_4$) mit diesem Epithetum sein Spiel treibt, da der Gebrauch von *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* für das Urwesen des Anaximander gesichert ist (oben S. 506$_2$, unten S. 666$_{2.3}$) und „*ἀθάνατος καὶ ἀγήρως*" stehende epische Formel ist, wird kein Vernünftiger das Beiwort den späten Bearbeitern in die Schuhe zu schieben wagen.

[5] Der oben S. 422$_2$ abgedruckte Vers (fr. 83 p. 184 ABEL), in dem der „*ἀπείριτος Αἰών*" — *ἀπείριτος* und *ἀπειρέσιος* sind die dem Hexameter angepaßten homerischen Formen des Wortes — neben der *Φύσις* steht, wird von Proklos mit der schlichten Angabe „*παρ' Ὀρφεῖ*" angeführt. D. h., er stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus einer besonderen Schrift, sondern aus den regelmäßig den exegetischen Übungen der Neuplatoniker (cf. ZELLER III^4 p. 822$_4$, 840$_0$ über Syrians und Proklos' Kommentare)

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eine oder das andere gekannt und gebraucht haben muß.[1] Mindestens der sog. Orpheus verwendet synonym mit Chronos auch den sonst zuerst bei Heraklit überlieferten, aber schon bei Anaximander sicher vorauszusetzenden[2] Gottesnamen *AIΩN*.[3] Die Veranlassung zur Wahl gerade dieses Wortes konnte in der Isopsephie der Namen *NYΞ* und *AIΩN*, der mystischen Veranschaulichung jener durch Bakchylides verbürgten Syzygie der orphischen Zeitgottheit mit der Weltenurnacht mit großer Wahrscheinlichkeit aufgezeigt werden.[4] Da beide Theogonien die Zeit als mannweibliches Wesen auffassen, hat man wohl die zwei isopsephischen Namen als Ausdruck der männlichen und der weiblichen Wesensseite dieses einen Urzwitters aufzufassen, und demgemäß anzunehmen, daß der Orphiker sich den Urzustand als grenzenlose Finsternis — *NYΞ ΑΠΕΙΡΟΣ* (**128** = 2^7) —, das Licht aber, in Gestalt des inmitten der Nacht auftauchenden, von Chronos „ersonnenen" *Αἰθήρ*,[5] als entstanden vorstellt, im Gegensatz zu Pherekydes, dem das Licht d. h. Zas-Aithēr als urewig gilt.

Neben Nyx sind jedoch noch andere bezeichnende Namen für die weibliche Wesensseite der Zeitgottheit überliefert. Zunächst wohl *ΦΥΣΙΣ*,[6] und zwar nicht im späteren, philosophisch verfeinerten Sinn des Wortes, sondern in der Wortbedeutung von „Wachstum", „Werden",[7] etwa entsprechend dem von Proklos[8] bei der Erörterung des Chronos in der rhapsodischen Theogonie dreimal wiederholten Gedanken *„ὅπου γὰρ γένεσις ἐκεῖ*

zugrunde gelegten Rhapsodien. Daß nur diese von den Neuplatonikern benutzt werden, sahen schon LOBECK, Aglaoph. p. 466; ROHDE, Psyche[4] II, 415; HOLWERDA, Mnemosyne 1894 p. 378 f.

[1] Ich erschließe das aus dem oben S. 454 erörterten Umstand, daß der Psēphos von *XPONOΣ* (100) und *ΠΥΡ ΠΝΕΥΜΑ ΥΔΩΡ* (185) nur durch Hinzufügung des Psephos 81 den im Zusammenhang erforderlichen Jahrespsephos 366 ergibt. Also muß im Text mindestens eines der bei dem Orphiker verbürgten Epitheta *ΑΠΕΙΡΟΣ* oder *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* verwendet worden sein, wenn anders nicht an das dem pherekydeischen „ἦν αεί" entsprechende *ΑΓΕΝΗΤΟΣ* zu denken ist. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß alle drei Epitheta, die zusammen mit *XPONOΣ* den Zahlenwert $343 = 7 \times 7 \times 7$ ergeben, schon der ältesten Schicht dieser Litteratur vertraut waren.

[2] Vgl. oben S. 506$_2$.

[3] Vgl. oben S. 423 über die Isopsephie von *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* mit dem pherekydeischen Titelsymbol *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ* (128). Daraus allein auf Anwendung des Namens *Αἰών* bei Pherekydes zu schließen, wäre jedoch zu gewagt.

[4] Vgl. oben S. 391$_{6, 10}$ und 422.

[5] ABEL p. 171 sqq. Nr. 52.

[6] Vgl. oben S. 396$_4$ und 422$_2$.

[7] So gebraucht *φύσις* z. B. Empedokles fr. 8; DIELS, FVS[2] p. 175 Z. 18 (von DIELS ibid. Z. 34 treffend mit „Geburt" übersetzt).

[8] ABEL fr. orph. p. 170 Nr. 50.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

καὶ Χρόνος".[1] Dieser Kennzeichnung des Urzustandes als einer Zeit zeugungskräftigen „Werdens" gemäß, wird die Gottheit Physis in dem ihr gewidmeten orphischen Hymnus[2] „*πατήρ, μήτηρ, τροφὸς*[3] *ἠδὲ τιθήνη*"[3] genannt. Wie Chronos „*ποικίλτης*, „*σοφὸς τέκτων*" und „*πολιὸς τεχνίτης*",[4] heißt sie „*πολυμήχανε μῆτερ, παντοτεχνὴς πλάστειρα*"[5] und wird mit Schmiedearbeit beschäftigt,[6] ja feuerhauchend[7] vorgestellt. Die „*πέπλα Χρόνου*" sind natürlich identisch mit den sieben *στολαί* der Physis,[8] den selbstgewebten Kleidern der „Dea Natura".[9] Naturgemäß ist sie „*κινησιφόρος*",[10] „*ἀενάῳ στροφάλιγγι*[11] *θοὸν ῥύμὰ δινεύουσα*". Zum wortmystischen Ausdruck dieses wirbelnden „Fließens" (*ῥύμα* für *ῥεῦμα*) im Urzustand muß der alte Namen der kleinasiatischen Quellmutter[12] herhalten: *ῬΕΑ* (23) = „*τὸ ῥέον*" gilt als weibliche Wesensseite des *ΚΡΟΝΟΣ* (88) = *χρόνος*,[13] wobei sich die Psephoi der Namen zur mystischen Zahl **111** ergänzen. Der weltenbildende Wirbel dieses Urstromes umfaßt in seinem Schwunge allbeherrschend den Kosmos, daher heißt die Physis „*πανδαμάτωρ, παντοκράτειρα*,[14] *κυκλοτερής*"[14] ja geradezu „*πεπρωμένη Αἶσα*".[15] Dazu stimmt vortrefflich, daß in der orphischen Theogonie des „Hieronymus und Hellanikos" Anankē, die wesensgleich ist mit Adrasteia, die weibliche Erscheinungsform des Chronos bildet:[16]

[1] Zur Verbindung der Begriffe *Χρόνος* und *Γένεσις* vergleiche man, daß hymn. orph. III$_2$ (oben S. 391$_7$) die Nyx als „*γένεσις πάντων*" angerufen wird. Man wende ja nicht ein, daß Begriffe wie „Physis" und „Genesis" zu abstrakt sind für diese Frühzeit. Denn erstens ziemt es sich, nach den Quellen die Zeit, und nicht die Quellen nach vorgefaßten Meinungen über die Zeit zu beurteilen, zweitens aber sind diese Begriffe in ihrer Grundbedeutung um nichts abstrakter als viele der hesiodeischen Allegorien, jedenfalls aber primitiverer Struktur als der Begriff *Χρόνος* selbst.

[2] X$_{18}$ ABEL p. 63.

[3] Vgl. zu *τροφὸς* und *τιθήνη* oben S. 478$_0$: „*Νὺξ τροφὸς θεῶν*"; dazu die Anrufung der Physis als „*ἐννυχίη*" im sechsten Vers des angeführten Hymnus.

[4] Siehe oben S. 110 Nr. 52; S. 227$_1$ und Nachtr.; cf. 412 f.; dazu S. 98 und Nachtr.

[5] Hymn. orph. X$_{1, 20}$.

[6] Oben S. 222$_0$.

[7] Orph. hymn. X$_{26}$ „*πυρίπνους*"; vgl. oben S. 445 Fig. 56 und S. 446$_3$.

[8] Vgl. oben S. 387$_{14}$ mit 102 Nr. 34; naassenisch ist nur die Verschmelzung der orphischen Physis mit der annähernd homophonen ägyptischen Isis.

[9] Siehe oben S. 221$_5$ und 229$_2$.

[10] Orph. hymn. X$_{21}$ f.

[11] Vgl. Nonn. Dionys. XXXVI$_{423}$: „*Αἰὼν . . . Χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων*".

[12] Vgl. oben S. 381.

[13] ABEL p. 161 fr. 38 cit. oben S. 397$_1$ unten.

[14] Hymn. orph. X$_{2, 3, 23}$.

[15] ibid. Vers 26.

[16] Vgl. oben S. 391$_1$, dazu S. 396$_5$, *Μοῖρα* mit Chronos gepaart. Im orphischen Hymnus an die Nacht (III, 8 ff., ABEL p. 60) lese ich: „*ἡμιτελές, Χθονίη ἠδ' Οὐρανίη πάλιν*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ΦΥΣΙΣ (86) und *ΑΝΑΓΚΗ* (35) sind ja durch ihre mystisch bedeutsame Buchstabensumme ($121 = 11 \times 11$)[1] verbunden, *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ*[2] ($1 + 4 + 17 + 7 + 18 + 19 + 5 + 9 + 1$) ergibt überdies den bekannten Psēphos **81** von *ΑΠΕΙΡΟΣ*, *ΑΓΗΡΑΤΟΣ* etc., so daß *ΝΥΞ* (47) *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ* (81) = **128** = 2^7 in der Tat wieder mit *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* ein isopsephisches Paar bildet und daher an dem fatalistischen Einschlag der orphischen Vorstellungen vom weltbildenden Chronos nicht gut gezweifelt werden kann.

Ein weiteres Merkmal dieser zunächst als Unendlichkeit in der Zeit aufgefaßten Urgottheit ist zweifellos die räumliche Grenzenlosigkeit gewesen. Selbst wenn der *ΤΟΠΟΣ*, der bereits in den weiter unten[3] zu besprechenden Apophthegmen des Thales neben „Chronos" genannt wird, und bei dem Altpythagoräer Petron[4] mit *ΧΡΟΝΟΣ* auch zahlenmystisch verknüpft war, weder bei Pherekydes, noch bei dem „Rhapsoden" genannt gewesen ist,[5] so bleibt doch bei beiden[6] die zweifellos gleich-

αὐτή || ἐγκυκλίη (vgl. oben S. 651 14 die „κυκλοτερὴς Φύσις") „παίκτειρα" (zur „Νύξ παίκτειρα" vgl. den „Αἰὼν παίζων" oben S. 507 1) „διώγμασιν ἠεροφοίτοις . . . δεινὴ γὰρ Ἀνάγκη πάντα κρατύνεις" und fasse Anankē als orphische Epiklese der Nyx, sowie hym. orph. X 13 ABEL p. 63 Δίκη als Epiklese der Physis erscheint. Daß in den orphischen Rhapsodien (fr. 109, ABEL p. 194) Adrasteia mit ihrer Schwester Idē (der Name ist eine Hypostase der „Idaia Mētēr", d. h. ebenso wie Adrasteia eine Wesensform der Kybele; siehe oben S. 391 2 und Nachträge) zwar zu den „in der Nacht verweilenden Göttinen" („θεὸς τῶν μενουσῶν ἐν τῇ Νυκτί") gehört, ohne aber mit der Νύξ ganz zu verschmelzen, wird niemanden irre machen. Denn diese von „Melissos" und „Amaltheia" gezeugte Adrasteia kann nicht die uranfängliche sein und wird sich zu ihr wie der titanische Kronos und die „zweite" bezw. „dritte Nacht" zu ihren vorweltlichen Doppelgängern verhalten. Alle diese Verwicklungen und Abspaltungen beweisen, daß die rhapsodische Theogonie längst nicht mehr am Anfang, sondern vielmehr schon näher beim Ende der „orphischen" Mythopoiie gestanden haben muß.

[1] z. B. = *ΑΤΤΙΣ* + *ΚΥΒΕΛΗ*, cf. oben S. 468 6, dazu etwa S. 478 1.

[2] Diese zahlensymbolisch charakteristische, auch mit *ΑΡΤΕΜΙΣ* (81) isopsēphische, zwischen dem gewöhnlichen Adrasteia und dem jonischen Ἀδρηστείη (oben S. 391 2) in der Mitte stehende Form ist einerseits als kleinasiatischer, theophorer Stadtnamen (GRUPPE, Hdb. 751 2), andrerseits in der orphischen „Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον" Vers 36 (ABEL p. 58) überliefert.

[3] S. 661—665.

[4] Vgl. oben S. 618 2.

[5] Auch hier verfängt der Einwand, daß Τόπος ein allzu abstrakter Begriff für eine so alte Kosmogonie sei, durchaus nicht. Vgl. GOMPERZ, Griech. Denk.[2] I, 417 zu S. 33 9 ff. über die Nacht, den Morgen, den Tag, den leeren Raum u. s. w. in einer Kosmogonie der Maoris (BASTIAN, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde I, 307). Fr. orph. 52 p. 171 f. ABEL „τὴν . . . ἐσχάτην ἀπειρίαν, ἀφ' ἧς καὶ ἡ ὕλη περιέχεται . . χώρισμα μὲν γάρ ἐστιν, ὡς χώρα τῶν εἰδῶν καὶ τόπος, οὔτε δὲ πέρας οὔτε ἀνθμὴν οὔτε ἕδρα περὶ αὐτήν" κτλ. wird das Chaos als τόπος bezeichnet; ob aber das Wort selbst dem Originaltext angehört, bleibt zweifelhaft.

[6] Vgl. oben S. 397 1 und 477.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sinnige Vorstellung einer uranfänglichen, grenzenlosen „Höhle" der Nacht bezw. der Zeit,[1] auf die sich ohnezweifel der Ausdruck „Chaos"[2] bei den Orphikern bezieht. Entsprechend der in beiden Kosmogonien nachweisbaren Personifizierung des Urzustandes gilt dieser von Platon „Schoß des Werdens" genannte Urschlund buchstäblich als kosmische *MHTPA*.[3] Demgemäß ist diese „Höhlung" auch durchaus nicht leer,[4] sondern erfüllt von dem kosmischen Samenstrom der Gottheit[5] gedacht. Daß dieses göttliche Sperma als Gemisch aller Stoffe zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß die Urgottheit Physis in ihrem Hymnus[6] das Epitheton *ΠΟΛΥΜΙΚΤΟΣ* (16 + 15 + 11 + 20 + 12 + 9 + 10 + 19 + 15 + 18 = 145) führt, das zu allem Überfluß noch mit dem Pherekydeischen Kunstausdruck *ΠΕΝΤΕΜΥΧΟΣ* (145), dem Symbol der Göttermischung aus den fünf, erst in fünf Winkel getrennten Urstoffen[7] isopsephisch ist.

Aus diesem Urgemisch scheiden sich nun in beiden Kosmogonien die Einzelstoffe aus: bei dem Orphiker erscheint mitten im Chaos plötzlich der Lichtstoff *Αἰθήρ*, sodaß hüben und drüben von diesem Glanz die noch ungeschiedenen Massen als „*σκότος ἀζηχές*" und „*σκοτόεσσα ὀμίχλη*"[8] sichtbar werden.[9] Diese Abscheidung, die von dem Aithēr als Prinzip aller Trennung[10] eingeleitet wird, würde zu einer vollen Auflösung des Alls geführt haben, wenn nicht die Gottheit eingegriffen hätte, bezw. die Abscheidung hatte vielleicht schon bedrohliche Fortschritte gemacht, als Chronos versuchte, die auseinanderstrebenden Gegensätze wieder zur Einheit zurückzuführen.[11] Im großen Mischkrug der

---

[1] Vgl. oben S. 616 f. und 397₁ „*Χάος Ἀνάγκης*".

[2] fr. orph. Nr. 38 p. 162 ABEL: „Chaos sempiternum (=*αἴδιον*) immensum (= *ἄπειρον*) ingenitum (= *ἀγέννητον*)".

[3] Vgl. oben S. 397₁ über die Isopsephie von *ΧΑΟΣ* und *ΜΗΤΡΑ*, sowie über Rhea als „*μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*".

[4] fr. orph. 52 p. 171 ABEL „*δηλοῖ δὲ* (sc. *Χάος*) *οὐ χώραν, ἀλλὰ τὴν ἀπειροειδῆ καὶ πεπληθυσμένην τῶν θεῶν αἰτίαν*".

[5] Vgl. oben S. 461₂ und 481 f.

[6] Orph. hymn. X₁₁.

[7] Vgl. oben S. 354₂.

[8] In der Theogonie des Hieronymus und Hellanikus (fr. 36 und 48) erscheint hier der „*Ἔρεβος ὀμιχλώδης*". Dieser auch bei Hesiod Θ 123, in der orphischen Parodie des Aristophanes FVS² p. 472 Z. 8 und in der Kosmogonie des Akusilaos FVS² p. 512 Z. 24 mit Nyx gepaarte *Ἔρεβος* ist ebenso wie *Ἡμεραπάδος* = ערב אדך semitisch und zwar gleich ערב ʿereb „Abend", „Abenddunkel".

[9] fr. orph. Nr. 52 ABEL p. 172 f.

[10] ibid.: „*τὸ δὲ πέρας ὁ Αἰθήρ, ὅτι καὶ οὗτος ὁ Αἰθὴρ τὰ πάντα περατοῖ*" κτλ.

[11] Vgl. oben S. 442₁.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nacht[1] — ein schönes Gleichnis für das Verschwimmen aller Einzelerscheinungen im abendlichen Dunkel — sollen die Stoffe durcheinander gerührt und wie in einem Schmelztiegel (*ΧΩΝΗ*[2] = 22 + 24 + 13 + 7 = **66**) zu einem Gusse verschmolzen werden. Unruhig und unwillig, sich zu einer Einheit zu verbinden,[3] wogt die Masse hin und her und erzeugt „*μυρίας ἀτελεῖς κράσεις*" — d. h. die vielen Gottheiten die „Orpheus zwischen Chronos und dem erstgeborenen Phanes einführt".[4] Endlich aber schließt sich der Urstrom, genauer gesagt, jenes wogende Meer[5] des Urgemisches — wie eine Luftblase im umgerührten Wasser zu entstehen pflegt[5] — von Zeit und Notwendigkeit im Wirbel bewegt,[6] zu einem Kreise zusammen und formt ein rundes Gebilde;[7] der Gott ersieht den Augenblick und schmiedet aus dem Lichtstoff, der sich zu Anfang abgeschieden hat, eine feste Schale um die eiförmige Blase, die er fürs erste in eine strahlende, aus Glanz gewobene Hülle eingefangen hat.[8] Aber auch diese *ἕνωσις* soll nicht von Dauer sein. Bevor der Wirbel in die Eischale eingeschlossen werden konnte, hat er, wie der Strudel im Wasser die Luft einschluckt,

---

[1] Oben S. 449[3] und 448[5]. Vgl. *χάσμα* und *κρατήρ* nebeneinander in der Vision des Aridaios bei Plut. de sera num. vind. XXII/III p. 454—466 BERNARDAKIS.

[2] „*ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντός.*" Dies und das Folgende aus fr. orph. Nr. 37 p. 160 f. ABEL. Ich habe den Zusammenhang absichtlich aufgelöst, um in die selbst etwas chaotische Schilderung Ordnung bringen zu können. *ΧΩΝΗ* soll natürlich an Chaos anklingen.

[3] „*. . τῆς τετραγενοῦς ὕλης . . . καὶ ὅλου ἀπείρου τινὸς βυθοῦ* (*ΒΥΘΟΣ ΑΠΕΙΡΟΣ* = 12 × 12; cf. oben S. 397[1]) *ἀεὶ ῥέοντος καὶ ἀκρίτως φερομένου . . καὶ κεχηνότος καὶ εἰς γέννησιν ζῴου δεθῆναι μὴ δυναμένου*" *κτλ.*

[4] cf. fr. orph. Nr. 50 p. 170 (Damaskios): „*. . οὐ πολλοὺς θεοὺς ὑφίστησιν* (sc. Orpheus) *ἀπὸ τοῦ Χρόνου μέχρι τοῦ πρωτογόνου Φάνητος;*"

[5] „*. . συνέβη ποτὲ αὐτοῦ τοῦ ἀπείρου πελάγους ὑπὸ ἰδίας φύσεως περιωθουμένου κινήσει φυσικῇ εὐτάκτως ῥυῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτό, ὥσπερ ὅλιγα . . . ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γενέσθαι πομφόλυξ,*" *κτλ.* Der Ausdruck *ΠΕΛΑΓΟΣ* (16 + 5 + 11 + 1 + 3 + 15 + 18 = 69) gehört wegen seiner Isopsephie mit *ΣΠΕΡΜΑ* (69; siehe oben S. 462[1]) gewiß zum Urtext.

[6] „*. . . χρόνῳ φερομένη ἡ ὕλη . .*"

[7] „*. . . σφαιροειδὲς παντοχόθεν συνειλήθη τὸ κύτος.*"

[8] Vgl. oben S. 387[14], 397[3] und 442[1]. Die *νεφέλη*, die neben dem *ἀργῆς χίτων* in diesem Zusammenhang (fr. 48 ABEL; cf. die dort fehlende Stelle Damask. f. 162v: „*οὐχὶ δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἀπὸ τοῦ ᾠοῦ παράγει καὶ τῆς νεφέλης ῥαγείσης τὸν πολυτίμητον Φάνητα;*") genannt wird, muß entweder mit SCHUSTER (oben S. 522[2]) in *κελύφη* geändert oder nach dem oben S. 467[0] Beigebrachten erklärt werden. Vielleicht ist der geschmiedete Äther das cherne Himmelsblau und die Eischale, der gewebte *ἀργῆς χιτών* oder *ὑμήν* (oben S. 111[1]) das Eihäutchen, die *νεφέλη* das Weiße im Ei oder der Wolkenhimmel, das Gelbe allein aber die *γόνιμος ὕλη*.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

saugend etwas vom Atem (*πνεῦμα*) der Urgottheit in sein Innerstes gerissen. Durch diesen göttlichen Hauch befruchtet,[1] gärt und keimt nun die wieder zur „*γόνιμος ὕλη*" gemischte, langsam in glühende Bruthitze geratende Masse weiter und gebiert den absichtslos in der geschilderten Weise von Chronos gezeugten „Leuchter" Phanes.[2]

Der öffnet als zaubergewaltiger „Schlüssel" (*ΚΛΗΙΣ* = 55) die kunstreichen Schlösser und Bänder, mit denen der Werkmeister Chronos die Schweißungsnähte der geschmiedeten Eischale versichert hat,[3] bringt den vormals unbewegt starren Äther zum Schmelzen[4] und sprengt so die Haft der Elemente. Die Winde fahren nach allen Seiten aus der Hülle,[5] die aufwärts lodernden Flammen heben die eine Eihälfte als Himmel nach oben,[6] die andere sinkt herab, erfüllt von dem Bodensatz des Alls, Erde und Wasser vermischt zum schlammigen *βόρβορος*, zur *ἴλυς* des Unterweltsgottes Pluton,[7] der die wirklich Toten, d. h. nach orphischer Ansicht, die Ungeweihten, Unerlösten in Banden hält. Zwischen Himmel und Erde aber steht Phanes, der die beiden Urwesen erst durch seine Geburt voneinander getrennt hat, nun als verbindendes Liebesprinzip, als Eros in der Mitte, bis er — aus irgend einem unbekannten

[1] „*ἔπειτα ἐν ἑαυτῷ κυηθὲν ὑπὸ τοῦ κατειληφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον προέκυψεν εἰς φῶς μέγιστον ἀποκύημα κτλ.*" Die Vorstellung vom eingeschluckten göttlichen Atem versteht man am besten aus den pythagoreischen Parallelen; Arist. Phys. III, 4, 203a 6 „*οἱ μὲν Πυθαγόρειοι . . . εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον*". In die Sprache des oben besprochenen Fragments zurückübersetzt heißt das: im wogenden *ἄπειρος πέλαγος* entsteht eine Blase, d. h. ein begrenzter Raum, Wirbel oder dergl., rundherum bleibt das „Unendliche". Dazu oben S. 422$_1$, ebenfalls pythagoreisch aus Aristoteles: „*ἐπεισάγεσθαι ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε*" (cf. S. 462$_0$ aus dem Pythagoreer Petron den *χρόνος* als *ἀποῤῥοή* des um die endliche Welt hingedehnten *Αἰών*) „*καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί*"; cf. Aet. II, 9$_1$, DIELS Dox. 338$_{13}$: „*οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ.*" Das „Unendliche" ist also wohl auch schon nach altorphischer Lehre mit dem „Hauch" oder der „Hauchseele" (über *Χρόνος* als „*ψυχὴ κόσμου*" siehe oben S. 441$_2$) der Gottheit wesenseins gedacht. Diesen Hauch zieht der Urwirbel der Materie ins Innere der Endlichkeit.

[2] Vgl. oben S. 398$_3$.

[3] Oben S. 440$_6$; cf. S. 423$_2$.

[4] cf. ABEL p. 219 fr. Nr. 167 „*τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρὶν ἐόντα || ἐξανέφηνε θεοῖς*" (gemeint sind die oben S. 654$_4$ erwähnten Götter) „*δῶρον κάλλιστον ἰδέσθαι || ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητα*" *κτλ.*

[5] fr. 67 p. 180; cf. oben S. 398$_1$.

[6] Vgl. oben S. 398 zu den Flammen in Abb. 47 S. 397.

[7] ABEL p. 161 fr. 38: „*τὸ μὲν κατώτερον αὐτῆς* (sc. *τῆς τοῦ κύτους ἔνδοθεν γονίμου ὑπολειφθείσης ὕλης*) *πρῶτον ὥσπερ ὑποσταθμὴ ὑπὸ τοῦ βάρους εἰς τὰ κάτω ὑποκεχώρηκεν ὃ διὰ τὴν ὁλκότητα καὶ διὰ τὸ ἐμβριθὲς καὶ πολὺ τῆς ὑποκειμένης οὐσίας πλῆθος Πλουτῶνα προσηγόρευσαν Ἅιδου τε καὶ νεκρῶν βασιλέα εἶναι ἀποφηνάμενοι.*"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Grund — die Welt ungnädig verläßt und sich damit begnügt im überweltlichen Raum die grenzenlose, vorher in kalte Nacht gehüllte Ewigkeit wärmend zu umleuchten,[1] ein Vorgang der als Paarung des Phanes mit der Nacht aufgefaßt wird.[2] Nur ein Abglanz dieses Urlichtes[3]

[1] Vgl. oben S. 418—421.

[2] cf. fr. 59 p. 176: „*καὶ πρῶτος καταλάμπεται ὁ οὐρανὸς ὑπὸ τοῦ θείου φωτὸς τοῦ Φάνητος· τὴν γὰρ Νύκτα ἡνῶσθαι αὐτῷ φησί*", dazu fr. 91 p. 188: „*Φάνητος καὶ Νυκτὸς ἡνομένων ἀλλήλοις νοητῶς*" (als *γάμος* läßt Proklos den Vorgang nicht gelten, weil beide Urwesen Zwitter sind); endlich fr. 73: „*ὁ δέ γε Φάνης . . ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ, παράγει τε τὰς Νύκτας καὶ τῇ μέσῃ σύνεστιν ὁ πατήρ || 'αὐτὸς ἐῆς γὰρ παιδὸς ἀφείλετο κούριον ἄνθος'.*" Zur Mehrzahl von *Νύκτες* fr. 127 p. 204 „*διὰ τῶν τριῶν νυκτῶν*" vgl. fr. 60 p. 176: „*Τριῶν γὰρ παραδιδομένων Νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ τῆς μὲν ἐν αὐτῇ μένουσης τῆς πρώτης, τῆς δὲ τρίτης ἔξω προελθούσης, τῆς δὲ μέσης τούτων.*" Die hyperkritische Annahme von LOBECK, Agl. p. 503, KERN, De theog. p. 6, HOLWERDA, Mnemosyne 1894 p. 311, daß diese Dreiteilung neuplatonische Willkür ohne Anhalt im Text der Rhapsodien sei, gilt mir als durchaus verfehlt. Gewiß sind die Ausdrücke *μένειν* und *προιέναι* (emanieren) neuplatonisch, aber nichts ist wahrscheinlicher, als daß schon die Theogonie, wie sie zwei Aphroditen (fr. 140) und zwei Kronosse (oben S. 649$_2$) unterschied, auch drei Nyktes gehabt hat. Abgesehen von Phanes selbst, dessen Mondzüge S. 403 erörtert wurden, hat wohl der ganze Mythus vom silberglänzenden Ei, das sich im Schoß der Nacht bildet, um dann in eine dunkle und eine helle Hälfte auseinander zu brechen, bevor er auf die Tag- und Nachthälfte des Weltalls bezogen wurde, die Mondphasen beschreiben sollen (vgl. oben S. 441—443 über *Κλείς* als Symbol der Mondsichel; die ungewiß im Erdlicht schimmernde Neumondscheibe, das *ᾠὸν ἀργύφεον*, wird mit dem Schlüssel oder dem Krummesser der ersten Lichtsichel gespalten und teilt sich beim Halbmond in zwei Hälften). Da ist es nun gewiß leicht verständlich, daß die Weltenurnacht den drei, in so vielen Mythen erwähnten Nächten der monatlichen Mondverdunkelung gleichgesetzt wird. In der kosmogonischen Ausweitung des Mythus hat man dann die erste Nacht zu der allem menschlichen Erkennen unzugänglichen, mit dem Urlicht in der „Höhle", dem *ΣΠΕΟΣ* = *ΑΔΥΤΟΝ* = **72** (nach fr. 72 p. 181 ABEL, cf. fr. 84 p. 184; „*ἐν ἀπορρήτοις*" fr. 38, cf. oben S. 422$_1$ und S. 616 „vix adeunda deis, nostraeque impervia menti spelunca") verharrenden Weltennacht gemacht, die von ihr emanierende (*προελθοῦσα*) aber zur sinnenfälligen Nacht der endlichen Welt, die eine als Mutter, die zweite als Tochter des Phanes gedeutet. Nach den oben S. 411$_2$ angeführten Parallelen kann nicht bezweifelt werden, daß Phanes deshalb *αὐτόγονος* (oben S. 388$_7$), wie der eigeborene Brahma svayaṁdatta und die „sich selbst gebärende Frucht", der babylonische Sin (oben S. 520$_2$), genannt wird, weil er noch ungeboren sich mit seiner eigenen Mutter vereinigt. Die Frucht dieses mystischen Bundes ist die zweite Nacht, die Tochter — und Schwester — des Phanes. Auch ihr wohnt der Vater bei und zwar noch im *ἄδυτον* (fr. 84 „*ταῦτα πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠεροειδές*"). Dasselbe gilt von der dritten Nacht; sie gebiert die Dikē (fr. 60 p. 176 „*τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν Δικαιοσύνην*"), die himmlische Lichtjungfrau, die nach Parmenides fr. 1$_{14}$ (cf. orph. fr. 110 p. 195 ABEL) am Eingang der Höhle zwischen dem Reich der Nacht und des Tages steht. Diese dritte Nacht, die Mutter der Gerechtigkeit, dürfte es sein, die schließlich von Phanes das Szepter der Weltherrschaft als zweite Regentin empfängt (fr. 85 p. 185 f.).

[3] Vgl. dieselbe Vorstellung Genes. r. XVII, 5 Mon. talm. I p. 187 Z. 33 Nr. 671 „ein Abglanz des Lichtes der Höhe ist das Sonnenrad (גלגל החמה)". Vgl. über das Verhältnis

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dringt, vom Äther zurückgeworfen, als Sonnenlicht in die endliche Welt[1] hinab; überdies ersinnt Phanes zur Erleuchtung der irdischen Nacht eine Scheibe, in der Form und Beschaffenheit der eben entstandenen Erde ähnlich,[2] die als Mond, wie ein zweites *κάτοπτρον*, ihrerseits wieder das Licht der selbst durch Spiegelung entstandenen Sonne widerstrahlt, während Phanes einsam den himmlischen Olymp, die Außenseite der oberen Eihälfte, umtanzt.[3] Eine weitere Reihe solcher Erdenwelten, die das Sonnenlicht — aus größerer Entfernung natürlich — widerstrahlen, schafft der Urleuchter in den Sternen.[4]

Dieser erste Aufzug des großen Weltentstehungsschauspiels ist bei Pherekydes wesentlich vereinfacht dadurch, daß dem Theologen von Syros die Erde oder doch — um in späteren Ausdrücken zu sprechen — als „*στοιχεῖον πρὸ τῶν στοιχείων*", die Chthoniē und die Sonne, oder doch der Zēn Helios[5] und dann folgerichtig wohl auch der Mond bezw. Chronos-*Mēn[6] als unentstanden gelten. Immerhin sind die Vorgänge im wesentlichen die gleichen: im Chaos, dessen Erwähnung verbürgt

des ersterschaffenen Lichtes zum Sonnen- und Mondlicht Exod. r. XXXV$_1$, Gen. r. III, 6, XI, a. a. O. p. 186 f. Nr. 668—670.

[1] fr. 59 p. 176: „*Πρωτόγονόν γε μὲν οὔτις ἐσέδρακεν ὀφθαλμοῖσιν*
εἰ μὴ Νὺξ ἱερὴ μοίνη · τοὶ δ'ἄλλοι ἅπαντες
θαύμαζον καθορῶντες ἐν αἰθέρι φέγγος ἄελπτον
τοῖον ἀπέστιλβε χροὸς ἀθανάτοιο Φάνητος."

D. h. nur die Urnacht sieht das Urlicht von Angesicht zu Angesicht, die „andern" sehen bloß den Widerschein des leuchtenden Körpers im Äther. Mit den „andern" sind zunächst die Götter gemeint (ibid.: „*πρῶτον ἐποίησε τὸν Φάνητα καθορώμενον ὑπὸ τῶν θεῶν*"), nachher aber gilt das Gleiche auch von den im folgenden entstandenen Menschen. Fr. 79 p. 183: „*καὶ φύλακ' αὐτὸν* (sc. *ἥλιον*) *ἔτευξε κέλευσέ τε πᾶσιν ἀνάσσειν*" würde nahelegen, daß mit dem wiederstrahlenden Äther nicht der ganze, seit Anfang vorhandene Glanzstoff, sondern eine von Phanes aus Äther gefertigte Sonnenscheibe gemeint ist. Nur bin ich wegen fr. 90 p. 188 (Achilles Tatius) „*ὁ τοῦ Ὀρφέως οὐρανὸς οὖρος καὶ πάντων φύλαξ*" nicht sicher, ob Proklos nicht fälschlich einen auf Uranos gehenden Vers auf die Sonne bezogen hat.

[2] cf. fr. 81 p. 184: „*μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἣν τε σελήνην*
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην
ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα."

[3] fr. 167 p. 219: „*ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον . . .*
πρῶτος δ'ἐς φάος ἦλθε, Διώνυσος δ'ἐπεκλήθη
οὕνεκα δινεῖται κατ' ἀπείρονα μακρὸν Ὄλυμπον."

[4] fr. 1 p. 141 Aet. II, 13: „*Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι* (d. h. Heraklides Pontikus mit Berufung auf die Pythagoräer) *ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι . ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται.*" Ich sehe keinen Grund, diesen Zeugen zu mißtrauen.

[5] Siehe oben S. 361$_3$.

[6] Siehe oben S. 535.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist,[1] d. h. in der μήτρα des zwitterhaften Chronos[2] spaltet sich sein γόνος in drei himmlische Ströme, einen aus Wasser, einen aus Luft, einen aus Feuer;[3] die werden dann bei der „Theokrasie" wieder ineinandergemischt,[4] und es entstehen, je nach der Vorherrschaft des einen oder des andern Stoffes in den κράσεις, entsprechend den orphischen, vor Phanes entstandenen „unvollkommenen" Göttern die niederen oder Elementargottheiten, Ogēniden oder Meerdämonen, Luftgeister oder Winde und Feuerdämonen, rundäugige, d. h. wohl als Sterne am Himmel zu denkende Kyklopen.[5] Vom Weltei scheint nicht die Rede gewesen zu sein, wohl aber entspricht dem von Chronos als ätherisch silberglänzende Eischale geschmiedeten und als „glänzendes Kleid" gewobenen Himmel die Webe des Weltenmantels durch den pherekydeischen Zeus-Eros, dem orphischen schlammgeborenen Pluton der pherekydeische Erdensohn Ophiōneus.[6]

Beide Theogonien führen ferner in einem gegebenen Augenblick die erste Liebe und die neueingesetzte Ehe zwischen zwei Gottheiten ein. In der rhapsodischen Theogonie scheint es mehrere Fassungen dieses genealogischen Ausgangspunktes der Götterstammtafel gegeben zu haben,[7] indem einerseits, wie bei Pherekydes, Himmel und Erde,

---

[1] Siehe oben S. 477₁.

[2] Oben S. 397₁.

[3] Oben S. 443 f., 481—484.

[4] Oben S. 448.

[5] Oben S. 454 ff.

[6] cf. oben S. 530₁.

[7] Plato kannte eine, in der die von Himmel und Erde abstammenden Gottheiten Okeanos und Thetys den Hochzeitsreigen eröffneten. Wie diese Anordnung denkbar ist — eine Frage, die ZELLER I⁵, 89₆ sich sonderbarerweise nicht zu beantworten vermochte, zeigt die in den Pseudo-Clementinen (fr. orph. Nr. 38, ABEL p. 162 f.) angeführte, bemerkenswerte Fassung, wonach die erstentstandenen Götter Uranos und Gaia sich nicht paaren — offenbar weil Eros die endliche Welt verlassen hat —, sondern jeder für sich Nachkommen erzeugen: der Himmel allein bringt die sechs Titanen mit Okeanos an der Spitze, die Erde die sechs Titaniden — unter ihnen Thetys — hervor. Erst diese zwei γενεαί vermählen sich untereinander, wobei immer abwechselnd ein Himmelsgott, als erster von ihnen Okeanos, — wie die gefallenen Engel der Genesis — durch die Verbindung mit einer Erdtochter nach unten gerissen, und eine Erdtochter von ihrem himmlischen Gatten in die Höhe entrafft wird — etwa wie Rhea von Kronos. Hierzu stimmt es dann sehr einfach, daß Okeanos und Thetys die erste Ehe stiften. Trotzdem kann die Theogonie der Clementinen nicht die dem Plato bekannte Fassung sein, denn dort ist erstens Thetys „ὁμομήτωρ" mit Okeanos, zweitens erscheinen Okeanos und Thetys nicht unter den zwölf Titanen und Titaniden, sondern als deren Eltern; die zwei durch ihre Ausschaltung freigewordenen Plätze nehmen — sehr bezeichnenderweise — der bei Hesiod ganz nebensächlich behandelte Fisch- und Beilgott Phorkys

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

andererseits, wie bei Homer,[1] Okeanos und Thetys — die göttliche „Meermuschel", eine Epiklese der Aphrodite mit der Muschel — als Götterurahnen erscheinen. Beide Theogonien knüpfen an den *ἱερὸς γάμος* nicht nur die Götter-, sondern auch die Menschengeschlechter an: Pherekydes läßt sie dem Bunde des Himmels und der Erde entstammen,[2] dem orphischen Erweiterer von Ξ 246 ist der „*Ὠκεανὸς . . . γένεσις πάντεσσι . . . ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς*".[3] Neben dieser orphischen Anthropogonie aus Wasser kommt jedoch eine Erschaffung (*πλαστουργία*)[4] von Menschen aus Erde durch Phanes,[5] der den Lehmgebilden eine Seele einbläst,[6] und überdies noch der zweifellos altorphische Mythus von der Entstehung der Menschen aus der Asche der durch Zeus' Blitzlohe verbrannten Titanen in den Rhapsodien vor.[7] Offenbar ist von drei verschiedenen Geschlechtern, dem goldenen unter Phanes, dem silbernen unter Chronos und dem zur Zeit des Dichters lebenden *τιτανικόν γένος* die Rede.[8] Wie

(cf. o. S. 153[7], 183[8]) und die dodonäische Taubengöttin Diōnē ein. Wieder eine andere Version als die platonische und die der Clementinen hat die dem Proklos (fr. 95 ABEL p. 189) vorgelegene Fassung der Rhapsodien, wo die Erde allein „*λαθοῦσα τὸν Οὐρανόν*", also, wenn auch nicht parthenogenetisch, so doch in Zwietracht mit Uranos sieben Titanen — die ja auch im Sparagmos des Zagreus bezeugt sind — und sieben Titaniden, einschließlich des Okeanos und der Thetys, des Phorkys und der Dione, die hier alle Geschwister sind, gebiert. In dieser Fassung schließen also Gē und Uranos die erste Ehe, wie derselbe Proklos ja auch (fr. 91 p. 188 ABEL) mitteilt. In der Theogonie des Hieronymus und Hellanikus zeugen Himmel und Erde im Verein die Moiren, Hekatoncheiren und Kyklopen (fr. 39 p. 164 ABEL). Das dürfte auch in den Rhapsodien vorgekommen sein, weil es fr. 89 p. 187 ABEL heißt: „*μετὰ γὰρ τὴν τῶν Νυκτῶν τάξιν τρεῖς εἰσι τάξεις τῶν θεῶν, Οὐρανοῦ, Κυκλώπων, Ἑκατογχείρων κτλ.*" Ich erörtere diese Varianten, weil sie deutlich zeigen, wie viele verschiedene Versuche gemacht worden sind, die herkömmlichen griechischen Göttergenealogien — vorzüglich Hesiod und Homer — an die spezifisch orphischen Lehren anzuknüpfen, bezw. wie viele Überarbeitungen und Varianten der Theogonie — vielleicht gleichzeitig — im Umlauf waren.

[1] Ξ 246 cf. 201.

[2] Vgl. oben S. 553 ff.

[3] Diesen nach Plutarch de fac. in orbe lun. 25 von Krates in den Homertext eingeschobenen Vers erwies GRUPPE, Griech. Kulte und Mythen I, 617 f. als orphisch.

[4] ABEL fr. 49 p. 169 (Malalās).

[5] fr. orph. 76 p. 182 ABEL: „*τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *διὰ τῶν αὐτῶν τριῶν ὀνομάτων Μήτις Φάνης Ἡρικαπαῖος*) *τοῦ θεοῦ πλασθέντα ἐκ γῆς.*"

[6] fr. 76 p. 182 ABEL.

[7] Das Fr. 236 p. 250: „*Δάκρυα μὲν σέθεν ἐστὶ πολυτλῆμον γένος ἀνδρῶν, μειδῆσαν δὲ θεῶν ἱερὸν γένος ἐβλάστησε*" hat ABEL aus reiner Willkür unter die Orphica aufgenommen. „*φησί τις τὸν ἥλιον ὑμνῶν*" — d. h. der Verfasser irgendeines Sonnenhymnus, wahrscheinlich eines hermetischen — ist doch bei Proklos keine Art, den „Orpheus" zu zitieren.

[8] cf. fr. 85 und 244; dazu ROHDE, Psyche[4] II, 120[2].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

oben[1] gezeigt worden ist, knüpfen Pherekydes sowohl als auch die Orphiker an ihre anthropogonischen Mythen eine pessimistisch-dualistische Seelenlehre und das Dogma der Palingenesie in unaufhörlichen Weltenkreisläufen an — beides Lehren, die zur griechischen Volksreligion im schärfsten Gegensatz stehen.

Ferner führen beide einen urweltlichen Götterkampf vor, die Rhapsodien im engsten Anschluß an Hesiod und die sonstigen „Titanographien" eine Titanen-,[2] daneben vielleicht noch eine Gigantenschlacht,[3] Pherekydes aber, in einer dem kilikischen Typhonmythus und den Gigantomachien der Bildwerke näherstehenden Fassung, seine *Ὀφιονέως μάχη*,[4] von der auch das „Korybantikon" des Brontin[5] zu berichten wußte. Bei Pherekydes ist es überdies ziemlich durchsichtig, daß er an einen Kampf der Elemente denkt, die Erdsöhne auf der einen, der Himmelsgott mit den Feuer-, Wasser- und Windgeistern auf der andern Seite. Die *διακόσμησις* aller dieser Gewalten unter Zeus[6] begründet das Gleichgewicht der Weltordnung, ein Aufstand der einen oder der andern Schar kann diese wieder umstürzen. Vielleicht werfen die Möglichkeiten, die in diesem Verhältnis liegen, einiges Licht auf die sonst ungreifbare Andeutung einer späten Quelle,[7] den Tod der Götter, wer weiß, eine Art von Götterdämmerung bei Pherekydes betreffend.

Fragt man nun nach den gedanklichen Beziehungen zwischen diesen beiden Kosmogonien und den überlieferten Systemen jonischer Philosophie, so muß zunächst Thales abgesondert behandelt werden.

Denn, ganz abgesehen von dem einstweilen noch nicht zu erörternden Alter der übrigens doch auf keinen Fall vorthaletischen Rhapsodien, kann man den oben erörterten chronologischen Ansatz des Pherekydes um die 45. Olympiade herum gewiß für ungefähr richtig halten, ohne doch die Meinung jenes unbekannten Gewährsmannes — Apollodor? —, der den Pherekydes für etwas älter hielt als Thales, allzusehr ausbeuten zu wollen. Wenn also die beiden nach vorsichtiger Schätzung derselben Generation angehörigen Denker[8] den — sit venia verbo — „Stoffwechselzyklus" des Alls mit dem Wasser, d. h. aber das Jahr mit

[1] Vgl. oben S. 555 ff.
[2] ABEL p. 191 fr. 100.
[3] cf. ABEL p. 166 fr. 44.
[4] Oben S. 530—534.
[5] Oben S. 531₅.
[6] Oben S. 549.
[7] Oben S. 551₁.
[8] Vgl. oben S. 459₁ und 460₁.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem Winter beginnen lassen, so kann ebensogut eine Abhängigkeit des Pherekydes von Thales, als der umgekehrte Fall vorliegen. Wahrscheinlich aber sind beide von demselben klassischen Homervers Ξ 246 abhängig, den schon die Alten[1] zum Vergleich mit Thales heranziehen, eine Annahme die um so wahrscheinlicher ist, als ja physikalische Deduktionen aus allegorisch gedeuteten Homerstellen für die altjonische Philosophie spätestens seit der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nachweisbar sind,[2] und der Einfluß eben dieses Verses auch in der genealogischen Anordnung der rhapsodischen Theogonie gerade nach den ältesten Zeugnissen[3] klar am Tage liegt. Das hindert nicht, daß Thales eine Art wissenschaftlich-empirischer Begründung für eine Theorie gegeben haben mag,[4] die sein älterer oder jüngerer Zeitgenosse Pherekydes gewiß noch in rein mythischem Gewande, allenfalls mit Verwendung der Isopsēphie von ΣΠΕΡΜΑ und ΠΕΛΑΓΟΣ vorgeführt hat.

Was schließlich das persönliche Verhältnis des Thales zu jener besonderen geistigen Strömung anlangt, die gewiß geraume Zeit vor den künstlichen, ja verkünstelten Gedankengebäuden des Pherekydes und der erhaltenen Orphika, also auch vor dem Stifter der milesischen Schule eingesetzt haben muß, so möchte ich auf eine Reihe von bisher kaum beachteten thaletischen Apophthegmen[5] verweisen, die erst in dem hier verfolgten Zusammenhang ihre Bedeutung gewinnen. Sie sind freilich, wie ZELLER[6] bemerkt, um nichts besser verbürgt, als die un-

[1] cf. DIELS FVS[2] p. 8 Z. 38, p. 9 Z. 11; cf. p. 452 Z. 36.

[2] Vgl. die von Theagenes von Rhegium (um 530—520 v. Chr.) vorgetragene allegorische Deutung der homerischen Theomachie auf den auch bei Pherekydes und Anaximander (oben S. 489₄ und 541 f.) vorkommenden Streit der Elemente, DIELS FVS[2] p. 511 Z. 16—24; ibid. p. 40 Z. 11 über die von Xenophanes aus *H* 99 abgeleitete Anthropologie, ibid. p. 111 Z. 45 über die Abhängigkeit der pythagoräischen Kosmologie von Θ 16; p. 294 Z. 24 f., p. 326 Nr. 48 über Metrodors von Lampsakos physikalische Homerauslegung. Im vorliegenden Zusammenhang scheint mir besonders die Nachricht des Aetios, DIELS Dox. 340₁₁ ff., Thales habe zuerst den Himmel in fünf Zonen eingeteilt, von Interesse; denn, gleichgültig ob schon Thales oder erst die Pythagoräer diese Einteilung getroffen haben, abgeleitet ist sie jedenfalls von den πέντε ἀπτῖδες des homerischen Kosmosschildes (oben S. 312 f.). Der beste Beweis ist, daß die Pythagoräer ständig von einer ἅρμονίη des Himmels sprechen (vgl. die oben S. 415₄ zitierte Stelle aus dem Theol. arithm., dazu Vers 6 f. des pythagoräisierenden homerischen Areshymnus; Procl. hymn. IV, 17; Epigr. adesp. 684, Pal. Anth. VIII, 1 und öfter); siehe über den Ausdruck BURNET, Early greek philosophy[2] p. 216₃.

[3] Vgl. oben S. 648₂, 659₀.

[4] cf. BURNET a. a. O. p. 49 f.

[5] cf. DIELS FVS[2] p. 5 f. Z. 43 ff.

[6] I[5] S. 190.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zähligen andern Sprüche der „Sieben Weisen“ und allerdings möglicherweise dem Thales in irgend einer Spruchsammlung willkürlich zugeschrieben worden. Das eigentümliche ist nur, daß sie inhaltlich durchaus vereinzelt unter jenen „unzähligen andern“ Weisheitssprüchen, vorzüglich ethisch-gnomischer Natur dastehen. Wer sie also ohne tieferen Anlaß dem Thales beigelegt wissen will, ist gehalten, wenigstens einen annehmbaren Grund für diese Willkür ausfindig zu machen. Wie lauten nun diese Sprüche?

„Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός. ἀγένητον γάρ. κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ· μέγιστον τόπος· ἅπαντα γὰρ χωρεῖ .... ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων. σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα .... πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γεγόνοι, νὺξ ἢ ἡμέρα, ‘ἡ νύξ’, ἔφη, ‘μιᾷ ἡμέρᾳ πρότερον’ ... τί τὸ θεῖον· ‘τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν’.“

Sind diese Sätzchen alle apokryph und spät,[1] dann sind es durchgehends wertloseste Plattheiten. Wenn ein jüngerer Skribent von „Gott“ schlechthin spricht und ihn ungeboren, anfangs- und endlos oder Schöpfer der Welt nennt, so sind das für ihn Binsenwahrheiten, nicht besser als die Banalitäten über die Weite des Raumes, die Härte der Notwendigkeit, die Zeit, die schließlich alles an den Tag bringt, und die Nacht, die dem Tag vorangeht.

Wie aber, wenn hinter diesen geflügelten Worten alte Frag- und Antwortpaare, Rätselspiele, *Σύμβολα* und *Ἀκούσματα*, wie sie später aus der pythagoreischen Schule überliefert sind,[2] d. h. aber die aller Wahrscheinlichkeit nach urtümlichste, jeder philosophischen Schriftstellerei vorangehende Ausdrucksform des individuell überlieferten Gedankens[3] vorausgesetzt werden dürfte? Wenn Thales, dem die Verfassung eines *σύγγραμμα*, einer zusammenhängenden Darstellung ausdrücklich abgesprochen wird,[4] von dem Aristoteles zwar *ἀρέσκοντα*, nicht aber deren

[1] Der Satz über die Anankē wird schon bei Euripides Hel. 513 f. mit deutlicher Beziehung auf die (sieben) „Weisen“ zitiert: *„λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμὸς σοφῶν δ’ ἔπος δεινῆς Ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον.“* Eurip. Alk. 965 ff.: *„κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκας ἦρον οὐδέ τι φάρμακον Θρήισσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφέα κατέγραψεν γῆρυς κτλ.“* scheint dieselbe Maxime — wie schon v. WILAMOWITZ, Homer. Unters. p. 224 f. n. 27, und SUSEMIHL, De theol. orph., Greifswald 1890, S. XVI, hervorgehoben haben — mit Berufung auf eine orphische Quelle oder doch Doktrin vorgetragen zu werden. Für ein Sprüchlein „Not kennt kein Gebot“ würde man nach WILAMOWITZ' richtiger Beobachtung keine Berufung auf die *σοφοί* erwarten: anders natürlich, wenn gesagt sein soll, Anankē sei die mächtigste Göttin.

[2] Vgl. DIELS FVS[2] p. 279 ff. Ohne Zweifel gehört zu dieser Gattung auch eine Symbolgruppe wie die oben S. 341 behandelte „Überschrift“ des pherekydeischen Buches.

[3] Zuerst ausgesprochen von SCHULTZ, Altjonische Mystik, Wien 1907, S. 40 f.

[4] Siehe die Zeugnisse bei ZELLER I[5] p. 186[2].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ableitung und Begründung kannte, überhaupt nur solche Merksprüche hinterlassen hätte? Wenn die pointierende Begründung des zeitlichen Vorranges der Nacht — die schon der Umkehrbarkeit des Argumentes halber von jeher nur ein Witz gewesen sein kann — sophistische Zutat wäre und ein altes „*πρότερον Ἡμέρας Νύξ*", ein Gegenstück zu einem zufällig nicht mehr in Spruchform überlieferten „**πρῶτον πάντων ὕδωρ*" [1] übrig bliebe? Würde sich doch ein solches Symbolon ebenso wie die besprochenen orphischen Parallelen an die homerische Kosmogonie von Ξ 259, 261 nicht minder gut anschließen, als die Ableitung der Welt aus Wasser an Ξ 246! Wie wenn in einem alten „*τί τὸ πρεσβύτατον· θεός ἀγένητος*" die zweifellos auch bei dem jüngeren Zeitgenossen des Thales, bei Pherekydes nachweisbare, gewiß nicht, wie ZELLER [2] behauptet, erst von Xenophanes aufgebrachte Vorstellung der anfangslosen Gottheit steckte? Wenn das Symbolum „*τί τὸ θεῖον· τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν*" sich geradezu auf die Gottheit bezog, die selber *ἀρχή*, *μέσον* und *τελευτή* [3] ist? Wenn sich ein „*τί τὸ σοφώτατον· Χρόνος*" auf den urweisen, als Schicksalsbestimmer und „*προμηθεύς*" alles vorauswissenden und als Polherrscher alles überschauenden, „nie untertauchenden" [4] Chronos bezog? Wenn das „*τί τὸ κάλλιστον· κόσμος, ποίημα θεοῦ*" im wörtlichsten Sinn auf den von Chronos gewobenen *κόσμος*, den Himmelsmantel verwiese?

Wie, wenn das „*τί τὸ ἰσχυρότατον· Ἀνάγκη*" als Verherrlichung der wohlbekannten weiblichen Wesensseite der gleichen Gottheit, deren Kult schon bei Äschylos [5] als Merkmale der „Weisen" erscheint, zu verstehen wäre? Wenn die Formel „*τί τὸ μέγιστον· Τόπος*" sich am besten durch die in andern, gleichartigen Systemen [6] nachweisbare Verknüpfung der Begriffe *Τόπος-Χρόνος* erklären ließe? Dann müßte doch wenigstens der

[1] Man beachte, daß auch im Original der orphischen Kosmogonie der wogende und fließende Urzustand gleichnisweise (wegen *ΣΠΕΡΜΑ = ΠΕΛΑΓΟΣ*) als *ἄπειρον πέλαγος* bezeichnet wird (o. S. 654₅). Zum Attribut *ἄπειρος* vgl. das homerische *ἀπείριτος πόντος* (*K* 195). Andrerseits soll Thales mit einem durchaus „orphischen" Ausdruck die Erde als *ὑποσταθμή* des Wassers bezeichnet haben (cf. Semes. p. 74 ed. MATHÄI).

[2] I[5] 191.

[3] Über diese Worte als Chronossymbol vgl. oben S. 341₂ und 478₄. Schon in vorplatonischen orphischen Schriften (DIELS FVS[2] p. 474 Nr. 6) war das Symbol auf Zeus übertragen worden (vgl. über diese Verschiebungen oben S. 536₇). Die Variante „*Ζεὺς κεφαλή κτλ.*" ist deshalb interessant, weil in der babylonischen Astrologie (GGGAO 102) der Kopf Jupitersymbol ist.

[4] Vgl. oben S. 389₁.

[5] Prometh. 935: „. . *οἱ προσχρῶντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί* . ."

[6] Siehe oben S. 618₂ und 652₄.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Unbekannte, der solche Sprüche dem Thales zuschrieb, damit eine bestimmte Absicht verfolgt haben. Er müßte haben zeigen wollen, daß Thales nicht dem Volksglauben anhing, für den doch das Weiseste wohl Zeus, das Stärkste etwa Herakles, der den Tod selber niedergerungen hatte, das Weiteste der Himmel, das Schönste die Helena gewesen wäre; nicht jener gemeingriechischen Religion, in der die Gottheit der Nacht keine irgendwie nennenswerte Rolle spielte, wo die Welt nicht als *κόσμος*, nicht als erschaffen und verfertigt, sondern als entstanden bezw. erwachsen galt, die dafür aber viel von der Geburt und dem Sterben, ja den Gräbern ihrer Götter zu erzählen wußte!

Ist diese Charakteristik der thaletischen Theologie aber unhistorisch, wie kommt es dann, daß der eingestandenermaßen vorzüglich beglaubigte und von niemandem je angezweifelte Satz „*πάντα πλήρη θεῶν*“ bezw. „*δαιμόνων*“ [1] so gut zu diesem Bilde paßt? Denn hier spricht nicht der Theophrasteische *δεισιδαίμον*, der in jedem Winkel Gespenster sieht, und auch kein primitiver Animismus, der alle Naturereignisse auf das Wirken besonderer Dämonen oder Sachgeister zurückführt, wie der Schilderer der Kobolde des Töpferofens in jenem reizenden homerischen Hymnus, sondern ein Mann, der sich gegen den Vorwurf, den Besuch irgendeines Heiligtumes, die Verehrung irgendeiner lokalen Gottheit zu vernachlässigen, damit verantwortet, daß seiner Meinung nach die ganze Welt voller Götter sei. Wer aber seine Götter sind, entnimmt man dann am besten aus den Parallelüberlieferungen über die andern jonischen Philosophen, von denen der eine vorzüglich die Luft,[2] ein zweiter das Feuer,[3] ein dritter das Wasser seinen Gott nennt,[4] ohne daß dabei

[1] Siehe die Zeugnisse bei ZELLER I⁵ 191₁.

[2] Vgl. über die Luft als Gott bei Anaximenes FVS² p. 19 Z. 19, bei Diogenes von Appollonia ibid. p. 335 Z. 21.

[3] cf. DIELS FVS² p. 31 Z. 1: „*τὸ πῦρ θεὸν ἐπειλήφατον Ἱππασός τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἡράκλειτος.*“

[4] Vgl. Clemens Alex. strom. I, 52 p. 347: „*στοιχεῖα δὲ σέβουσι Διογένης μὲν τὸν ἀέρα, Θάλης δὲ τὸ ὕδωρ, Ἵππασος δὲ τὸ πῦρ . . . ἄθεοί τινες ἀνθρωπίσκοι. . . .*“ Die spätantike „*λατρεία τῶν στοιχείων*“ (CUMONT rel. or. p. 247 f., cf. 323) gab dem Clemens eine gute Veranschaulichung der Theologie der altjonischen Hyliker. Darin liegt, trotz der mangelnden Urkundlichkeit, der Wert dieser Stelle. Nichts könnte verfehlter sein, als BURNETS a. a. O. p. 74 und 265 vorgetragene Meinung, die griechischen Philosophen hätten die Elemente in einem andern als dem gewöhnlichen Sinn, d. h. nicht als „objects of worship“, *θεοί* genannt; besonders bei Empedocles sei „the use of divine names in the main an accident of the poetical form.“ Man braucht nur die orphischen Hymnen an Aither, an Hera als Αἰθήρ, an Gē, an Okeanos, Thalassa und Nereus, an die Winde, an Hephaistos als Feuer oder den orphischen Schwur bei den Elementen zu lesen, um einzusehen, daß man den Weisen, die *ἄθεοι* im Sinn des Volksglaubens waren, deshalb noch nicht die vage und

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Göttlichkeit der andern Elemente von irgendeinem geleugnet würde; d. h. aber, der Satz bekennt jene Religion, die man im späten Altertum den „Kult der *στοιχεῖα*" nannte, die Religion der „orphischen" Schwurformel, die Götter eines Pherekydes oder später noch eines Epicharm und eines Empedokles. Nichts könnte besser dazu passen, als die Begriffe *Νύξ, Χρόνος, Τόπος, Ἀνάγκη, θεὸς ἀγένητος, ἀρχή-τελευτή* in den zitierten Apophthegmen, oder die weitere Nachricht, Thales habe die Unsterblichkeit der Seele — d. h. wohl irgendeine über die blutlosen Jenseitsvorstellungen des Schattenreiches im Volksglauben hinausgehende Eschatologie — gelehrt. Fürwahr, wenig Häretiker sind je ihrer Heterodoxie auf Grund so gewichtiger Beweise überführt worden, als sich in dem verhältnismäßig kargen Überlieferungsstoff für den „Orphizismus" des Thales aufzeigen lassen!

Immerhin müßte man hier, wo kein Ketzerprozeß, sondern eine religionsgeschichtliche Untersuchung geführt werden soll, solange mit einem Urteil zuwarten, bis sich die Glaubwürdigkeit der angestellten Schlüsse durch die Untersuchung der ganzen milesischen, ja jonischen Schultradition überhaupt herausgestellt hatte.

In der Tat führt aber schon der erste Schritt in dieser Richtung aus dem Gebiet der Vermutungen auf festesten Grund und Boden hinaus. Denn bereits Anaximander, den die griechischen Doxographen zuerst nach Thales nennen, ja zu einem *ἑταῖρος, ἀκουστής, μαθητής* und *διάδοχος* des Thales[1] machen, arbeitet nachweislich gerade mit den vermuteten Gedankenverbindungen jener fraglichen Apophthegmen. Für ihn läßt sich nämlich jetzt — dank der Wiederentdeckung der alten Isopsēphismenrechnung durch WOLFGANG SCHULTZ[2] — die schon im Altertum heiß umstrittene Frage[3] nach der Natur seines *θεῖον*[4] mit Sicherheit dahin beantworten, daß er als Urzustand des Alls nicht etwa ein unpersönliches *ἄπειρον* angenommen hat — wie die doxographischen, anscheinend doch nicht auf das Original,

kultlose Religion des „je ne sais quoi" in die Schuhe schieben darf, die erst die Neuzeit aufgebracht hat.

[1] DIELS FVS[2] p. 13 Z. 3 und 29, cf. p. 12 Z. 36.

[2] Siehe oben S. 334[3]. Seither sind weitere Aufsätze desselben Verfassers: „Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklit fr. 67", Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII p. 197—229; „Delphika und Ephesia Grammata", „Philologus", LXVIII S. 210 ff., „das pythag. Bohnenverbot", Memnon II, 93 ff., „Rätsel aus dem hellen. Kulturkreis" Mythol. Bibl. III, 1, Leipzig 1909 erschienen. In allen findet man interessante Zahlen-Buchstabensymbole erläutert.

[3] Vgl. die Diskussion bei ZELLER I[5] 197—217.

[4] Vgl. oben S. 423[2] das drittletzte Zitat.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sondern auf eine verwässerte, der „allzu poetischen“ [1] Urform entkleidete Paraphrase zurückgehenden Berichte vermuten ließen — sondern nichts anderes als eben die „orphische“ Urgottheit *XPONOΣ* bezw. *AIΩN AIIEIPOΣ*.[2] Legt man nämlich diese Götternamen und die männlichen Formen der für das Urwesen bezeichnenden Eigenschaftsworte zugrunde, so ergibt sich ein höchst künstliches zahlensymbolisches Gebäude,[3] das ebensowenig durch Zufall aus der unendlichen Anzahl solcher Fügungen, die die griechische Sprache darbietet, hervorgebracht worden sein kann, als — um ein berühmtes antikes Gleichnis[4] zu wiederholen — die *Κύριαι δόξαι* des Epikur sich aus einem aufs Gerate-

[1] FVS[2] p. 13 Z. 9 „*ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*“; Stilkritik des Theophrast über das o. S. 489[4] angeführte Fragment, aus der sich jedoch keineswegs mit Sicherheit ergibt, daß Theophrast die ganze Schrift des Anaximander und nicht nur dieses vielleicht ex citato übernommene Sätzchen gekannt hat. Aristoteles (FVS[2] p. 14 Z. 42) zitiert die Worte „*ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον*“ in einer „gekoppelten“ Anführung „*ὥς φησιν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων*“, was wohl heißt, „die meisten (jonischen) Kosmologen mit Berufung auf Anaximander“. Fast alles, was das Altertum über das angebliche *ἄπειρον* vorbringt, ist eingestandenermaßen mehr oder minder hypothetisch. Die „*τῶν ἀρεσκόντων κεφαλαιώδη ἔκθεσις*“ des anaximandrischen Systems, auf die der Chronograph Apollodor von Athen nach seiner eigenen Angabe „zufällig einmal irgendwo gestoßen war“ (FVS[2] p. 12 Z. 7 f.), kann, wie schon der angeführte Ausdruck zeigt, nur eine kurzgefaßte, wohl der Schultradition entstammende Sammlung anaximandrischer Placita gewesen sein, wahrscheinlich dieselbe, die Aristoteles und Theophrast benützten. Über Anaximenes hat Theophrast eine eigene Monographie (DIELS, Dox. 103) verfaßt, über seinen größeren Vorgängen aber nicht — wohl nur infolge des mangelnden Materials. Auch die stärkere geschichtliche Nachwirkung des Anaximenes (siehe die treffenden Bemerkungen BURNETS a. a. O. p. 83), trotz seiner schwächeren Individualität, wird sich durch den frühen Untergang der Urschrift des Meisters in jenen unruhigen Zeitläuften am besten erklären. Lebt aber die Lehre des Anaximander schon der nächsten Generation nur noch im Munde des Anaximenes und seiner Jünger, deren „*λέξις ἁπλῆ καὶ ἀπέριττος*“ (FVS[2] p. 17 Z. 39) die Alten ausdrücklich mit der „poetischeren“ Form der Anaximanderschrift in Gegensatz stellten, dann erklärt sich die „Neutralisierung“ des *Διὸν ἄπειρος* zu einem farblosen „*θεῖον ἄπειρον*“ um so besser, als ja *ΠΝΕΥΜΑ*, das gleich zu besprechende Urprinzip des Anaximenes, tatsächlich generis neutrius ist. Allzu auffällig darf man sich natürlich auch bei Anaximander die mythologische Personifikation nicht mehr vorstellen. Wenn man bedenkt, wie unscheinbar sich — natürlich auch infolge der fehlenden Majuskelköpfe von Eigennamen — in dem S. 489[4] angeführten Fragment die Worte *XPONOΣ* und *XPEΩN* darstellen, begreift man, daß auch hier eine esoterische, wesentlich die Zahlensymbolik erläuternde mündliche Belehrung — wie sie ja auch für Pherekydes und für die ganze Symbola- und Akusmatalitteratur anzunehmen ist — neben der Lehrschrift einhergegangen sein muß.

[2] Vgl. oben S. 423[2], wo ich die selbst in den erhaltenen Berichten noch erhaltenen Worte *αἰών* und *χρόνος* herauszuheben versucht habe.

[3] Vgl. oben S. 506[2] und den Nachtrag zu dieser Stelle.

[4] Vgl. DIELS, Elementum S. 1—3, Leipzig 1899.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wohl hingeschütteten Buchstabenhaufen von selbst hätten zusammenfügen können. Dieses ganze Sinnspiel aber würde durch Einsetzung der entsprechenden Neutra unbarmherzig zerstört.

Einen weiteren Beweis für die eben vorgetragene These bildet die eigentümliche Verwendung des mit *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) isopsephischen Begriffes *ΧΡΕΩΝ* neben *ΧΡΟΝΟΣ*,[1] die sich nur aus der Voraussetzung verstehen läßt, daß Anaximander die orphische Syzygie Chronos-Ankē oder Chronos-Adrasteia,[2] d. h. die Wesenseinheit der Zeit- und Schicksalsgottheit, in einer sowohl mit dem Gleichklang *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΧΡΕΩΝ* (81) spielenden, als auch die Isopsephie mit *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) wahrenden Form ausdrücken wollte. Der letzte, meines Erachtens entscheidende Umstand aber ist die verblüffende Tatsache, daß nun auch die Neueinführung des Begriffes *ΑΡΧΗ* (1 + 17 + 22 + 7) durch Anaximander[3] aufs einfachste durch die Isopsēphie dieses Wortes mit *ΑΙΩΝ* (47) erklärt wird, ein Zusammentreffen, das dem Mystiker geradezu als eine göttliche Beglaubigung des ganzen Systems erscheinen mußte.

Dadurch wird dann aber auch die enge Übereinstimmung, die zwischen dem weiteren Verlauf der Anaximandrischen Kosmogonie und der oben wiederhergestellten „orphischen" Überlieferung besteht, von selbst verständlich. Wie dort Physis neben Chronos steht, so spricht auch Anaximander[4] von einem „Wesen" oder „Werden des Unendlichen". Diese *ΦΥΣΙΣ ΑΠΕΙΡΟΥ* (169) ist, wie er mit kindlicher Entdeckerfreude sieht, von gleichem Zahlenwert[4] mit dem *ΣΠΕΡΜΑ* (69) des *ΧΡΟΝΟΣ* (100). Daher übernimmt Anaximander die dem Pherekydes und den Orphikern geläufige Vorstellung des kosmischen Samenflusses, den er als „urewig" erklärt. Für den Ausdruck „*τὸ γόνιμον*" der theophrasteischen Doxographie[5] ist hier mit größter Wahrscheinlichkeit der zahlenmystisch bedeutsame, bei Pherekydes[6] gesicherte Ausdruck *ΓΟΝΟΣ* (64 = 2 × 2 × 2 × 2 × 2 × 2) in der Urschrift vorauszusetzen. „Urewiger Samen" wird um so gewisser *ΑΙΩΝΟΣ* (56) *ΓΟΝΟΣ* (64) = **120** geheißen haben, als sich ja auch bei Gebrauch des mit *ΦΥΣΙΣ*

[1] Vgl. oben S. 490$_0$ gegen Schluß der Anmerkung.

[2] Vgl. oben S. 390 f. und 651$_{16}$.

[3] Vgl. oben S. 459$_2$; cf. FVS^2 p. 14 Z. 3 f. (Hippolytos) „*πρῶτος τοῦτο μὰ καλέσας τῆς ἀρχῆς*"; cf. Simplicius p. 150$_{23}$ USENER: „*πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον*". BURNETS Versuch (a. a. O. p. 51$_1$) nachzuweisen, daß Theophrast nur sagen wollte, A. habe als erster der *ἀρχή* den Namen *τὸ ἄπειρον* beigelegt, ist ein gutes Beispiel philologischer Hyperkritik.

[4] cf. oben S. 462$_1$.

[5] Vgl. oben S. 460$_4$.

[6] Vgl. oben S. 354 und 345 zu Fragm. 7.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ΑΠΕΙΡΟΥ zahlenmystisch verknüpften Wortes „Sperma" eine gleichwertige Formel, nämlich *ΑΙΔΙΟΝ* (51) *ΣΠΕΡΜΑ* (69) = 120 ergibt, und überdies der Psephos 120 als zweiter Kreuzungspunkt der additiven Reihe[1] 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 + 12 + 13 + 14 + 15 = 120 und der multiplikativen Serie[2] 1 × 2 × 3 × 4 × 5 = 120 bedeutendes zahlenmystisches Interesse hat. Aus diesem „Weltsamen", zu dessen Wesen genau wie bei den Orphikern ewige Bewegung gehört, und der sich, wieder genau wie bei den Orphikern, als ein Urgemisch darstellt — man beachte, daß *ΚΙΝΗΣΙΣ* (10 + 9 + 13 + 7 + 18 + 9 + 18) = 84 = 7 × 12 isopsephisch ist mit *ΚΥΚΛΟΣ* (10 + 20 + 10 + 11 + 15 + 18)[3] und mit dem schon bei Pherekydes verwendeten Symbol *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ* (84)[4] — scheiden sich nun, genau wie bei Pherekydes und dem Orphiker, durch eine Art Zersetzung oder Gärung die *ἐναντιότητες* aus, nur daß Anaximander die Urstoffe Erde, Wind und Feuer durch die Urqualitäten des warmen, kalten, feuchten und trockenen ersetzt hat.[5] Durch die wechselnden *κράσεις*, wie sie die unaufhörliche Bewegung im Ursamenstrom herbeiführt und die abwechselnde Vorherrschaft des einen oder des andern dieser Elemente — die *ἀδικία*, die immer wieder durch eine neue *τίσις* und *δίκη* wettgemacht wird[6] — bildet sich zunächst in der Zeit jener kosmische „Stoffwechselzyklus" der Jahreszeiten im großen Jahr, als dessen Abbild die irdischen Jahreszeiten gelten.[7] Im Raum dagegen findet überall dort, wo das

[1] Solche Reihen lassen sich durch das aus den Ableitungen der arithmetischen „Tetraktys" bekannte Dreiecksschema (vgl. unten S. 685$_3$) darstellen, zum Unterschied von der Reihe der sogenannten „quadratischen" und „rechteckigen" etc. Zahlen; sie sind zweifellos bereits durch Pythagoras theoretisch untersucht worden; vgl. BURNET a. a. O. p. 113 f.

[2] Die erste Kreuzung ist 1 + 2 + 3 = 1 × 2 × 3 = **6**; 6 × 120 = 720, die thaletische und babylonische Verhältniszahl des Sonnendurchmessers zur Sonnenbahn, das Doppelte des Jahrespsephos 360, das Zehnfache der Wochenzahl 72 (o. S. 33$_{1,2}$), u. s. f.

[3] Daher wandelt der Gott nach orphischer Lehre (p. 157 N. 33 ABEL) „*κατὰ φύσιν*" im Kreise. Wer auch hier noch an das Walten eines Zufalls glaubt, lese die theophrasteische Doxographie FVS^2 p. 14 Z. 4 „*πρὸς δὲ τούτῳ* (sc. *τῷ ἀπείρῳ*) *κίνησιν αἰδίον εἶναι, ἐν ᾗ συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς*". Nun entstehen (oben S. 480$_2$) die Himmel, die Anaximander als Götter erklärt (FVS^2 p. 15 Z. 26 f.), durch die Mischung des Warmen und Kalten, wie sie im Ursperma potentiell vorhanden ist. Also ist die *ΚΙΝΗΣΙΣ* (84) tatsächlich dem Anaximander das Prinzip der *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ* (84), der Entstehung der Himmel, d. h. der Mischung der Götter, gewesen.

[4] Vgl. oben S. 340$_2$ und 341.

[5] Vgl. oben S. 460$_4$.

[6] Vgl. oben S. 489$_4$.

[7] Vgl. oben S. 451$_4$ - 454.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

regellose Fluten der ἀίδιος ΚΙΝΗΣΙΣ[1] des Urgemenges sich zu einem ΚΥΚΛΟΣ zusammenschließt[2] — und zwar folgerichtig an unzählig vielen Stellen des Alls, — jene kosmische, in der orphischen Kosmogonie so ausführlich geschilderte Blasenbildung[3] statt; jedes solche Gebilde, das Anaximander als „Ei" bezeichnet[4] und wie die Kybelemysten einer Schalenfrucht verglichen hat,[5] ist umschlossen von einer Feuerschale, einer „φλογὸς σφαῖρα" aus reinem θερμόν und ξηρόν; im Innern dieser Kugel, dem orphischen Eihäutchen vergleichbar, folgt eine aus kalt und warm gemischte Hülle, der οὐρανός.[6] Diese ganze σφαῖρα bricht nun, wie mit einem Schlüssel aufgeschlossen — der Ausdruck lehnt sich wörtlich an den Mythus vom Phanes als ΚΛΗΙΣ[7] an —, wohl unter dem Einfluß des mit dem θερμόν auf die Dauer unverträglichen ψυχρόν im Himmelsstoff, in radkranzartige Zonen auf, die sich ihrerseits jede für sich nach Art hohler Felgen zusammenballen; das Feuer der φλογὸς σφαῖρα kommt, überwältigt und vom Kalten eingeschlossen nach innen, während der Stoff der inneren Himmelshülle, die verfestigte, wörtlich „verfilzte Luft" diesen Feuerring allseits dicht umschließt; nur an je einer einzigen Stelle, an der eine Stichflamme die zwingende Hülle durchbricht und wie aus der Röhre eines Blasebalges heißglühend hervorbrennt,[8] gewinnt das Feuer wieder die Oberhand. Im Innern der geborstenen himmlischen Hülle — dem θερμόν + ξηρόν = φλόξ, bezw. dem θερμόν + ψυχρόν = οὐρανός oder „πίλημα ἀέρος" — befindet sich die irdische, dünnere und bewegliche Atmosphäre, vermutlich als Gemisch von ξηρόν und ψυχρόν zu denken; daran schließt sich unten, ganz nach der volkstümlichen Übereinanderordnung der Elemente, die Wasserhülle der Erde, ψυχρόν und ὑγρόν gemischt, die ihrerseits durch Schlamm — den „ὑγρὸς περὶ τὴν γῆν τόπος"[9] — d. h. durch eine Mischung von ὑγρὸν und ξηρόν in Erde, den ausschließlich trockenen und kalten Stoff übergeht, womit die sechs möglichen Kombinationen der Urstoffe[10] erschöpft wären.

[1] Vgl. oben S. 461$_0$ und 668$_3$.

[2] „ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν" (sc. τῶν κόσμων) FVS[2] p. 13 Z. 32 f.

[3] Oben S. 654$_5$.

[4] Vgl. oben S. 524$_6$.

[5] Vgl. oben S. 525$_1$.

[6] Vgl. oben S. 480$_2$; DIELS, Dox. p. 340 ab 5.

[7] Vgl. oben S. 440$_6$ zu S. 423$_2$.

[8] Vgl. oben S. 365$_2$.

[9] DIELS FVS[2] p. 16 Z. 41 f.

[10] Aristoteles, der de gen. et corr. II, 1 fin. II, 3 in. die anaximandrische Theorie der Entstehung der Urstoffe aus vier Urqualitäten übernimmt, scheidet die zwei Kombinationen

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der grandiose Fortschritt über die orphischen Vorstellungen hinaus liegt einerseits darin, daß Anaximander die stofflichen Wesenheiten der Volksphysik in Qualitäten auflöst, andererseits aber darin, daß er die Begriffe eines absoluten „Oben", und „Unten", die ja im unendlichen Raum in der Tat ihren Sinn verlieren, aufgibt und die alte ὑποστα θμή der schwereren Stoffe, den orphischen „Bodensatz" des Alls[1] nicht gegen eine mythische „Unterwelt" zu, sondern gegen die Mitte der verschiedenen blasenförmigen Weltbildungen hin sich senken läßt. Andererseits streben die „aufwärts steigenden" Weltbestandteile bei ihm nicht mehr empor zum „Himmel" im alten Sinn, sondern gegen die kugelige Oberfläche der verschiedenen „σφαῖραι" oder „κόσμοι" hin. Die Volksphysik sah das Feuer aufwärts flammen, den Erdstoff abwärts fallen, Wasser und Luft in ihrem Niveau hin- und herfließen oder wehen. Anaximander schrieb den Urqualitäten abgestufte Grade zweier wesentlich entgegengesetzter eigentümlicher Bewegungsrichtungen, einer zentripetalen und einer zentrifugalen zu. Aus diesem Gedankengang erklärt sich dann auch die γῆ μετέωρος[2] seines Systems; daß unter der Erde ebenso Wasser war, wie ober ihr, ist schon vor ihm gelehrt worden;[3] nach der neuen „relativistischen" Raumauffassung mußte aber auch Luft unter dem Unterweltswasser, wie über den oberirdischen Meeren wehen, eine Vorstellung die sich leicht an die winddurchtoste Unterwelt der Mythologen anknüpfen ließ.[4] Nicht genug damit, auch die gemeinjonische, gewiß vor ihm schon vorhandene Meinung,[5] die Sonne sei weiter entfernt von der Erde als der Mond, die Sterne aber wieder näher als dieser, konnte so leicht in der Art erklärt werden, daß man folgerichtig der größten Menge Wärme oder Feuerstoff den größten „Auftrieb" zu-

Kalt-Warm, Trocken-Feucht wegen der angeblichen Unvereinbarkeit der Gegensätze aus; da aber gerade für Anaximander (oben S. 480₂, 668₃) ein „μεῖγμα ψυχροῦ καὶ θερμοῦ" als οὐσία des οὐρανός bezeichnet wird, ist die Theorie des Aristoteles ohne Zweifel als Korrektur der anaximandrischen zu fassen und ein indirektes Zeugnis für das Vorkommen aller sechs Kombinationen — dann natürlich in der oben vorgebrachten Reihe — in dessen Kosmologie.

[1] Vgl. oben S. 655₇, 663₁.

[2] DIELS FVS² p. 14 Z. 5.

[3] So bekanntlich von Thales FVS² p. 9 Z. 4, 22, 23, 25. Vgl. oben S. 576₄.

[4] Vgl. oben S. 325 oder die manichäischen Schilderungen der fünf Unterwelten, die aus einer Schicht Erde, einer Schicht Rauch, einer Schicht Feuer, einer Schicht Wind und einer Schicht Finsternis bestehend ein genaues Gegenstück der Oberwelt bilden, bei CUMONT, Cosmog. manich. p. 11₄.

[5] Vgl. oben S. 90₃; DIELS FVS² p. 15 Z. 40 f. über die gleiche Ansicht bei Krates und Metrodor von Chios.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schreiben mußte, so wie es andererseits der Volksphysik bis auf Galilei als Axiom galt, daß „schwerere" Körper rascher fallen müßten.[1]

Die Richtung des Weltgeschehens lag für Anaximander in der gleichen Linie wie für Thales und Pherekydes; wie diese vom Wasser ihren Ausgang nahmen,[2] dachte Anaximander an eine ursprüngliche ἀδικία und ἐπικράτεια des ὑγρόν — den meerartig grenzenlosen Urfluß des γόνος —, die der Reihe nach durch die Luft — bei der kosmischen, den Zusammenhang des feuchten Weltsperma zerreißenden Blasenbildung — und durch das Feuer — vermöge einer allmählich fortschreitenden Austrocknung der Welt[3] im Innern der geborstenen Phlogosphäre gerächt wurde. Aber auch in den einzelnen κόσμοι wütet ein Kampf aller Elemente gegen alle: das Sonnenfeuer trocknet die Meere aus und zersprengt die Erdkruste, aber die aufdampfenden Dünste schlagen schließlich die Sonne in die Flucht[4] und bewirken ihre winterliche „Umkehr". Die Erde verschlingt das Wasser in ihren Klüften und wird dafür selbst vom Meer und von den Winden erschüttert, zerrieben und abgebröckelt u. s. w., u. s. w. Zur Einheit in der unendlichen Zeit und im unendlichen Raum, aus der sich die endlichen Welten ausgesondert haben, kehren sie periodisch wieder zurück, sobald in dem großen Kampf auf einen Augenblick die vollkommene δικαιοσύνη wiederhergestellt ist. Von diesem idealen Zeitpunkt an schwingt dann der Kreislauf wieder im alten Sinn der ἀδικία weiter.

Wenn ich schließlich auf die bereits im Eingang dieses Buches[5] angemerkten Beziehungen der Gewittertheorie des Anaximander und seiner Nachfolger zu der orphischen Vorstellung vom himmlischen Blitzkleid hingewiesen habe, so bleiben mir dann nur noch ein paar Worte über die Anthropogonie des Anaximander[6] zu sagen übrig, deren Ursprung ich anderswo[7] ausführlich klarzulegen versucht habe. Die

[1] Diese Erklärung scheint mir den Annahmen von Gomperz (Griech. Denker² I, 44) und Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1897 p. 229 vorzuziehen.

[2] Vgl. oben S. 459₁.

[3] Diels FVS² p. 16 f. Nr. 27 und 30.

[4] Diels FVS² p. 16 f. Z. 47 und 1—3 „. . τὴ τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης (= Mondphasen, entstehend durch „τροπαὶ τοῦ τρόχου" ibid. p. 16 Z. 18) ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων." Das kann nur heißen, daß die Herbststürme die Sonne nach Süden treiben.

[5] Vgl. oben S. 109₅.

[6] Diels FVS² p. 17 Nr. 30.

[7] Vgl. meine unter dem Titel „Orpheus the Fisher" in G. R. S. Meads Vierteljahrsschrift „The Quest" 1909 vol. I p. 124 ff., 306 ff. veröffentlichten Oxforder Vorträge.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Menschen, die seine *κόσμοι* bevölkern, entstehen im Meere, gemäß der Anschauung jenes orphischen Homerinterpolators, daß der Okeanos der Erzeuger der Götter und Menschen sei; ihre erste Leibeshülle bilden die Körper von Haifischen, die sie im Verlauf der fortschreitenden Austrocknung der Welt sprengen und wie ein unnütz gewordenes Kleid abwerfen. Man hat dieses Placitum seltsamerweise als Vorwegnahme moderner Evolutionstheorien gefeiert;[1] in der Tat liegt nur eine spekulative Weiterbildung einer der vielen, in vielerlei Form über die ganze Erde verbreiteten „Totem"sagen vor; Beweis: das überall mit dem Totemismus organisch verbundene Tabu,[2] das Speiseverbot des Ahnentieres, ist auch hier glaubwürdig bezeugt — Anaximander verbot seinen Jüngern den Fischgenuß,[3] d. h. er bekannte sich zur Religion des schon in der Patroklie[4] erwähnten *ἱερὸς ἰχθύς*. Nichts liegt in diesem Zusammenhang näher, als an den lykischen, mit den südkleinasiatischen Apolloheiligtümern so eng verwachsenen Kult der weissagenden *ὄρφοι*[5] zu denken, deren Priester und Pfleger als heilige „Fischer", Ichthyomanten und Weissager überhaupt den Titel „*Ὀρφεύς*, *Ὀρφώς*, *Ὀρφίτης* oder „*Ὀρφώνδας*"[6] führten. Dagegen scheint sich allerdings sofort der Einwand zu erheben, daß die Ahnenfische der Menschheit bei Anaximander „*γάλεοι*" — gemeint ist eine kleine Haifischart — und nicht *ὄρφοι* genannt werden. Gerade das ist jedoch eine mittelbare Bestätigung des vorgebrachten; denn neben den Nachrichten von den heiligen Haien des Anaximander, neben den weissagenden *ὄρφοι* von Sūra und dem Mythus vom lykischen Mithrassohn Di-orphos[7] steht eine weitere Überlieferung, die von weissagenden Haien (*γάλεοι*),[8] von einem Sohn des Apollon namens Galeos, und von einem gerade in Attika und Sizilien, den ältesten Heimstätten griechischer Orphik auftretenden Ge-

[1] Vgl. ZELLER, Vorträge und Abhandlungen III p. 39.

[2] Vgl. darüber u. a. SALOMON REINACH, Cultes, mythes et religions II p. 12.

[3] DIELS FVS[3] p. 17 Z. 33 „*πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθῦν διέβαλε πρὸς τὴν βρῶσιν.*"

[4] *Il* 407.

[5] Ael. nat. anim. XII, 1; Artemid. und Polych. bei Athen. p. 333d etc.

[6] Zu *Ὀρφώς* vgl. Archipp *ἐν ἰχθύσι* bei Athen. p. 315b „*ἱερεῖς γὰρ ἦλθ' αὐτοῖσιν ὀρφώς τον θεῶν.*" *Ὀρφίτης* lyk. Inschr. Nr. 161 PETERSEN-LUSCHAN II p. 124; *Ὀρφώνδας* böot. *PN*, FICK-BECHTEL[2] p. 431.

[7] Vgl. oben S. 183$_3$ und 411$_2$.

[8] Vgl. Archipp bei Steph. Byz. s. v. *Γαλεῶται*, cf. MEINEKE, Quaest. scen. spec. II, 46, A: „*τί λέγεις σύ; μάντεις εἰσὶ γὰρ θαλάττιοι;* B: *Γάλεοί γε πάντων μάντεων σοφώτατοι*". Dazu Hesych „*Γάλεοι· μάντεις οὗτοι κατὰ τὴν Σικελίαν ὤκησαν· καὶ γένος τι ὥς φησι Φανόδημος καὶ Ῥύθων Ταραντῖνοι*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schlecht weissagender Priester namens „Galeotai“ [1] meldet; dazu kommt drittens die Tradition,[2] die dem „heiligen Fisch“ des Homer den noch von Empedokles benützten, in Dodona als Priestertitel, in Euböa als Ethnikon auftretenden Namen *Ἕλλοπι* oder *Ἕλλος*[3] gibt. Diese Tatsachen im Auge behaltend, lese man nun den bedeutsamen, alle neueren Darstellungen an religionsgeschichtlicher Einsicht weit überragenden Bericht des Plutarch[4] über die fragliche Doktrin des Anaximander: „das Geschlecht, das sich von dem alten Heros Hellēn herleitet“ — hier sind in erster Linie die „Fisch“priester oder „Helloi“ von Dodona, dann aber natürlich auch die „Hellenen“ oder „Fischleute“ im weiteren, durch das delphische Heiligtum zugleich mit der Flutsage[5] propagierten Sinn des Wortes gemeint — dieses Geschlecht, sagt der tiefe Kenner alter delphischer Überlieferungen — „opfert dem ‘urväterlichen’ Poseidon, da sie ebenso wie die Syrer“ — die sich selbst „Ḫanni“ oder „Fischleute“ nennen[6] — „glauben, der Mensch stamme aus dem feuchten Element; daher verehren sie auch den Fisch als stammverwandtes und gemeinsam aufgefüttertes Tier“ — *„ὁμογενῆ καὶ σύντροφον“*, die schönste griechische Übersetzung für „Totemtier“, die sich ersinnen ließe —; „und diese ihre Philosophie ist richtiger als die des Anaximander,[7] der die Menschen nicht etwa im selben Element wie die Fische, sondern geradezu im Inneren von Fischen entstanden und nach Art der Haifische ernährt worden sein läßt“ u. s. f. . . . Gerade wie nach den Worten des Unbekannten, der dem Hesiod das Lied von der „Hochzeit des Keyx“ unterschoben hat, das Feuer seinen Vater und seine Mutter,[8] nämlich

[1] Cf. Steph. Byz. s. v. *Γαλεῶται* (p. 196$_{19}$)· *ἔθνος ἐν Σικελίᾳ ἢ ἐν τῇ Ἀττικῇ ἀπὸ Γαλεοῦ υἱοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Θεμιστοῦς τῆς θυγατρὸς Σαβίου τοῦ βασιλέως τῶν Ὑπερβορέων . . . . τινὲς δὲ ὅτι Γαλεῶται μάντεων εἶδος Σικελῶν. Φιλύστος φησὶ δὲ τὸν Γαλεώτην ἐξ Ὑπερβορέων, Τέλμησσον [δὲ ἐκ . . . . ἐλθεῖν]· οἷς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἐν Δωδώνῃ τὸν μὲν ἐπ' ἀνατολάς, τὸν δὲ ἐπὶ δυσμὰς πλεῖν. Γάλεος οὖν ἐν Σικελίᾳ, Τέλμισσος ἐν Καρίᾳ ἦλθε.*“ Vgl. Ael. v. h. XII, 46, Philist. bei Cic. div. I, 20$_{39}$ (FHG I, 190, 47), Clem. Alex. str. I, 21 S. 400, Po. S. 83, STÄHLIN und Steph. Byz. s. v. *Ὕβλα*.

[2] Aelian nat. an. VIII, 28.

[3] Vgl. oben S. 81$_0$.

[4] Am oben S. 671$_6$ a. O.

[5] Nach Aristoteles meteor. I p. 353 a. 27 haben die Graier erst nach der deukalionischen Flut den Namen Hellenen erhalten. Die Flutsage aber ist (siehe USENER p. 46 f.) vorzüglich in Dodona und Delphi lokalisiert.

[6] Vgl. über die syrisch-hethitischen „Ḫanni“ GGGAO 40$_5$, 44, dazu oben S. 170$_4$.

[7] D. h. die Zeitgenossen des Plutarch wußten die Erklärung ihrer alten Riten dem späten Rationalismus mundgerechter zu machen, als diesem die Spekulationen des 6. Jahrhunderts über diese Frage erscheinen konnten.

[8] D. h. die als Phallos und Vulva geformten Reibstücke des Feuerbohrers.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das Holz, aus dem es gerieben wurde, verzehrt, so „eiferte Anaximander gegen das Verzehren von Fischen, indem er den Fisch als gemeinsamen Stammvater und als Stammutter der Menschheit zugleich erwies".

Ist es noch nötig, ausführlich zu erläutern, daß die von den Urmenschen des Anaximander gesprengten und abgeworfenen Fischhäute nichts anderes sind als die Fischkostüme, mit denen die großgriechischen „Galeoten" oder „Haifisch"wahrsager ebenso auf gewissen Abbildungen[1] dargestellt werden, wie die „Fisch"priester des babylonischen Fischgottes Ḫanni-Ἰάννης-Ὠάννης, der Totemgottheit jener in den Amarnabriefen erwähnten Ḫanni-Galbatäer, nichts anderes also, wie die tierischen Hüllen, mit denen sich allüberall die Geschlechtsgenossen eines Totems beim rituellen Verzehren des Totemtieres bekleiden, um zugleich die Gottheit in sich aufzunehmen und in ihr aufzugehen? Ich glaube, einmal auf diese Vorstellungen aufmerksam geworden, wird niemand den Zusammenhang zwischen der Anthropogonie des Anaximander und jenen totemistischen Riten der „Galeoi" oder „Galeōtai" genannten Ichthyomanten mehr leugnen wollen. Daß aber die „Γάλεοι" nichts anderes sind als die „Ὄρφοι", die „Γαλεῶται" nicht anderes als die „Ὀρφεῖς" oder „Ὀρφῖται", ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß einerseits die Rhodier den Fisch γάλεος — den „squales vulpes Linnaei" — auch ἀλώπηξ nennen,[2] während andererseits — abgesehen von der alten gewiß hierher gehörigen Tierfabel vom fischenden Fuchs[3] — der mythische Sänger und Wahrsager „Orpheus" auf griechischen Vasenbildern, wenn auch nicht mit dem Fischkostüm des Hellos oder Galeotes, so doch mit der Fuchstracht des Ἀλώπηξ oder Bassareus erscheint.[4] Es scheint mir also unzweifelhaft, daß Anaximander auch hier aus „orphischer", genauer gesagt, sogar aus der orphischen Geheimlehre κατ' ἐξοχήν geschöpft hat.

Der nächste Ionier, dessen System nun erörtert werden muß, ist Anaximenes. Sichtlich abhängig von Anaximander, geht auch er vom „Unendlichen" aus.[5] Aber nicht der γόνος des göttlichen Urwesens, sondern — weniger krud — sein zeugender Hauch,[6] der in dem orphi-

[1] Vgl. oben S. 81 o.

[2] Archestratos bei Athenäus p. 294 f. Ebendort wird der γάλεος-ἀλώπηξ auch als unschätzbares Heilmittel gegen Todesgefahr angepriesen.

[3] Aelian nat. anim. VI, 24.

[4] Über das Fuchskostüm des Orpheus und Dionysos Bassareus vgl. besonders SALOMON REINACH, La mort d'Orphée, Rev. arch. 1902 II p. 242 ff.

[5] cf. DIELS FVS[2] p. 18 Z. 11 und p. 31.

[6] Vgl. DIELS FVS[2] p. 21 Z. 18 fr. 2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schen Mythus vom *πομφόλυξ*, der weltbildenden Blase im Urwirbel, eine solche Rolle spielt,[1] scheint ihm das Ursprünglichste zu sein. Mystische Beweggründe spielen hier zweifellos herein: Anaximander hatte die Urblase im wogenden Samenfluß „*σφαῖρα*" genannt,[2] Anaximenes muß einen Offenbarungswink darin gesehen haben, daß das Wort *ΠΝΕΥΜΑ* (16 + 13 + 5 + 20 + 12 + 1) — diesen Ausdruck hat er zweifellos für den göttlichen Urhauch gebraucht[3] — mit *ΣΦΑΙΡΑ* (18 + 21 + 1 + 9 + 17 + 1 = 67) isopsephisch ist. Dazu kommt noch, daß die Buchstaben der Worte *ΑΙΩΝ*[4] und *ΠΝΕΥΜΑ* — wie WOLFGANG SCHULTZ mit erstaunlichem, der Geistesanlage jener antiken Mystiker kongenialem Spürsinn herausgefunden hat[5] — in der häufig beim Alphabetzauber,[6] von den Kabbalisten[7] aber nachweislich zu solchen Permutationen benützten *βουστροφηδόν*-Schreibung[8] an korrespondierende Stellen[9] zu stehen kommen. Grund genug für Anaximenes, der trotz aller „Nüchternheit" solche Argumente ebensowenig verschmähte wie seine Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, die orphische Vorstellung von der „luftartigen" Urhöhle[10] des Chaos wörtlich zu nehmen, das „*ἄπειρον*" — diese Ausdrucksform ist, wie gesagt, wahrscheinlich von ihm — mit dem grenzen-

[1] Vgl. oben S. 655[1].

[2] Vgl. oben S. 669 f.

[3] Siehe DIELS FVS[3] p. 21 Z. 18 fr. 2.

[4] Für Anaximenes bei DIELS FVS[3] p. 18 Z. 25 (nach Theophrast) zu belegen.

[5] Über das Wort *ΠΝΕΥΜΑ* und seinen Symbolwert wird SCHULTZ in einem besonderen Aufsatz handeln. Ich berichte hier nach freundlicher brieflicher Mitteilung.

[6] Vgl. ALB. DIETERICH, ABC-Denkmäler, Rhein. Mus. LVI 1901 S. 77 ff.; z. B. CIL IV Nr. 2514—2549c und CIL V Nr. 3892.

[7] Vgl. KARPPE, Le Zohar etc. p. 74 f.

[8] Ein in dieser Reihenfolge geschriebenes Alphabet — griechisch z. B. in dem markosianischen Schema der *Ἀλήθεια* (BOLL, Sphära 471) überliefert — wird von den Juden אבתש a-th-ba-š nach den Endbuchstaben der zwei Reihen genannt. Unter- bezw. übereinanderstehende Buchstaben können zur mystischen Exegese eines Wortes nach dem „temurâ" oder „ziruf" genannten Verfahren miteinander vertauscht werden. Dieselbe Anordnung $\begin{matrix} \text{A B C D E F G H I K L} \\ \text{Z Y X V T S R Q P O N} \end{matrix}$ M liegt dem lateinischen Wort „El-em-en-tum" für das deutsche ABC zugrunde (vgl. HEINDORF zu Horaz, Sat. I, 1, 21; L. HAVET, Mem. Soc. Ling. V 1884 p. 44; O. KELLER, Lat. Volksetymol. S. 120; die Bedenken von DIELS, Elementum p. 83, widerlegt eine Bemerkung HOMMELS, GGGAO 97[4], und SCHULTZ' Hinweis auf das „Athbaš", altjon. Mystik S. 327).

[9] Im folgenden Schema sind die acht Buchstaben von *ΑΙΩΝ* und *ΠΝΕΥΜΑ* durch Unterstreichung hervorgehoben:

$$\underline{A}\ B\ \Gamma\ \Lambda\ \underline{E}\ Z\ H\ \Theta\ \underline{I}\ K\ \Lambda\ \underline{M}$$
$$\underline{\Omega}\ \Psi\ X\ \Phi\ \underline{Y}\ T\ \Sigma\ P\ \underline{\Pi}\ O\ \Xi\ \underline{N}$$

[10] „*σπέος ἠεροειδές*" orph. fr. 84 ABEL p. 184.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

losen „Pneuma“ erfüllt zu denken und so dieses Element an Stelle des Aiōn selbst zur *ἀρχή* zu machen.[1] Da er wie sein Vorgänger an eine Pluralität von Weltbildungen gedacht hat,[2] dürfte er angenommen haben, daß sich in dem ursprünglich homogenen *πνεῦμα ἄπειρον* infolge der unaufhörlich fließenden Bewegung Wirbel, gebildet hätten; durch diese aber wäre an verschiedenen Stellen des unendlichen Raumes eine *ἀραίωσις* bezw. *πύκνωσις*[3] eingetreten. Durch Verdünnung des Pneuma — also vor allem im Innern der kosmischen Wirbel in den *πομφόλυγες* — sei das Feuer,[4] durch Verdichtung Wind[4] entstanden; Verdünnung ist ihm nämlich — infolge einer primitiv gedeuteten physiologischen Beobachtung[5] — mit Erwärmung und vielleicht auch Befeuchtung, Verdichtung mit Abkühlung und vielleicht auch Austrocknung gleichbedeutend. Noch stärker verdichtetes Pneuma, als der Wind ist, „verfilzte“ Luft, wie schon Anaximander sagte, bildet die Wolken; zusammengeballte Wolken geben Wasser; aus Wasser entsteht durch Verdichtung das Feste — wohl zunächst Eis, endlich Erde; ganz dichte Erde wird Stein genannt.[6] Allgemein ausgedrückt hat er an Stelle des anaximandrischen Urgemisches der Qualitäten und an Stelle des Ausscheidungsprinzips den homogenen Urstoff und ein Prinzip räumlich-quantitativer Veränderungen, die *πύκνωσις* und *ἀραίωσις*, eingesetzt. Das unentbehrliche Qualitätsmoment wird durch die

[1] Die Gleichung zwischen *Αἰών* und dem kosmischen Pneuma kehrt in der oben S. 441$_2$ besprochenen Gleichung des Chronos mit der Weltseele bei Pythagoras wenig verändert wieder. Die vermittelnde Brücke zwischen dieser und der ebenda belegten Bezeichnung *ψυχή* für die allumfassende Leviathanschlange der Ophiten (d. h., nach dem S. 389$_5$ Beigebrachten, dem Poldrachen des Chronos) bildet die von A bis Z orphisierende Kosmogonie des Epikur DIELS, Dox. p. 589 Z. 11: „*εἶναι δὲ ἐξ ὑπαρχῆς ᾠοῦ δίκην τὸ σύμπαν, τὸ δὲ πνεῦμα δρακοντοειδῶς περὶ τὸ ᾠὸν ὡς στέφανον* (vgl. oben S. 390$_0$ den „Leviathan“ als „*δράκων οὖν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ*“) *ἢ ὡς ζώνην περισφίγγειν τότε τὴν φύσιν . . . τὰ δὲ ὅλα ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖσθαι καὶ δι' ἑαυτῶν ἐν τῇ περιδινήσει τοῦ πόλου καὶ τῶν ἄστρων, ὡς ἀπὸ τοῦ δρακοντοειδοῦς ἔτι τὰ πάντα ἐλαύνεσθαι πνεύματος.*“ Genau so jagt oben S. 390$_0$ der Poldrachen die erschrockenen Sterne um den Himmel herum, während bei Anaximenes (unten S. 677$_{4.5}$) die Sterne wie welke Blätter vom Wirbelsturm im Kreis herum geweht werden. Man sieht, wie genau das *πνεῦμα δρακοντοειδής* an Stelle des schlangengestaltigen *Αἰὼν ἑλισσόμενος* getreten ist.

[2] Vgl. DIELS FVS^2 p. 19 Nr. 11.

[3] ibid. p. 18 Z. 12 f., 35 f.

[4] ibid. p. 18 Z. 13 und 36.

[5] Vgl. fr. 1 DIELS FVS^2 p. 21 Z. 8 ff. Der aus dem gespitzten Mund geblasene Luftstrom ist kalt und — wie man wohl hinzufügen darf — trocken, der Hauch aus dem weit offenen Mund warm (und feucht). Zugrunde liegt die alte Fabel vom Kentauren, der dem Bauer die Gastfreundschaft kündigt, weil jener sich die Hände durch Hauchen erwärmt und gleich darauf die heiße Suppe durch Blasen kühlt.

[6] DIELS FVS^2 p. 18 Z. 13 f., 37 f.; p. 20 Z. 13—15.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

besprochene naive Karikatur des thermodynamischen Grundgesetzes eingeschmuggelt. Auch in diesem System schwebt die Erde, aber nur infolge ihrer Breite, getragen von dem Gegendruck der Luft,[1] wobei die Formbezeichnung „tischförmig“[2] an die orphische und pherekydeische Vorstellung von der kosmischen *τράπεζα*[3] anknüpft; ebenso hängen die dünnen und breiten Scheiben der Sonne, des Mondes und der übrigen Wandelsterne frei in der dickeren Luft,[4] so wie welke Blätter[5] vom Baume abfallend, infolge des Luftdruckes eine Zeitlang gaukelnd schweben bleiben und vom Wirbelwind hin- und hergetragen werden; die Fixsterne endlich stecken wie Nägel im dichtesten gefrorenen Luftraum, dem eisartigen Himmelsgewölbe, fest. Der Zusammenhang dieser Vorstellungen mit dem alten Bild des sternenblättrigen Himmelsbaumes[6] und der Vorstellung einer mit Bronzenägeln verzierten, in blauem Glasfluß ausgeführten mykenischen Kuppelwölbung ist schon hervorgehoben worden.[7] In der Schilderung der Gestirnbewegungen um den Weltenberg, den Anaximenes[8] mit den Orphikern,[9] wohl auch mit Pherekydes[10] gemeinsam hat, bedient sich der Milesier des alten, orphischen Bildes vom sternengestickten, über dem Gipfel der Weltachse bezw. des Weltbaumes[11] aufgehängten Himmelshut.[11] Der Mond hat bei Anaximenes[12] wie bei Thales[13] und nachmals bei den Pythagoreern, sowie in der rhapsodischen Kosmogonie[14] nur Fremdlicht. Die anaximandrische Vorstellung vom Kampf der aufsteigenden

[1] cf. DIELS FVS[2] p. 20 Z. 28: „*Ἀ. . . . τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν* (sc. *γῆν*) *κτλ.*“

[2] cf. DIELS FVS[2] p. 20 Z. 27.

[3] Vgl. oben S. 609[1].

[4] ibid. Z. 40 ff.: „*ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ τὸ πλάτος.*“

[5] ibid. p. 19 Z. 38: „*ἔνια* (sc. *ἄστρα*; Hss. *ἔνιοι*) *δὲ πέταλα εἶναι πύρινα*“ . . . cf. p. 20 Z. 5: „*Ἀναξιμένης πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον.*“ Auch der Vergleich mit den *ζωγραφήματα* (oben S. 110[3]) soll die außerordentliche Dünne und Tiefenlosigkeit dieser Feuerflächen hervorheben.

[6] Vgl. hierzu oben S. 32[1]. Zuerst ist meines Wissens die Vorstellung des Weltenbaumes zur Erklärung der Anaximenesstelle von SCHULTZ, Altjon. Mystik S. 338[1], herangezogen worden; cf. ibid. n. 2 den Vergleich des *πιλίον* mit dem *ἀστερωτὸς πῖλος* des Attis.

[7] Vgl. oben S. 608[2].

[8] DIELS FVS[2] p. 19 Z. 40 ff. oben S. 630[5].

[9] Vgl. oben S. 403[3], 549[2], 550[1].

[10] Vgl. oben S. 550, dazu 554 zur Erklärung der „*ἄντρα*“.

[11] Vgl. oben S. 65[1,2] und S. 582[1], S. 64[4,5] und S. 582[2].

[12] cf. DIELS FVS[2] p. 20 Z. 8 f.

[13] Vgl. oben S. 642[0].

[14] Vgl. oben S. 656[3].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dünste gegen das Vorrücken der Sonne und die Entstehung der τροπαί wird in der Form übernommen, daß der Widerstand verdichteter Luft den Lauf der Gestirne beeinflußt.[1] Die Gewittertheorie[2] ist die gleiche wie bei Anaximenes' Vorgänger geblieben, nur bereichert um das Gleichnis vom — übrigens falsch gedeuteten — Meerleuchten.[3]

Die weitere Ausbildung der „pneumatischen" Kosmologie durch Diogenes von Apollonia[4] bietet ebensowenig wesentlich Neues wie das System des Hippon, der neuerlich an das orphische Symbol *ΠΕΛΑΓΟΣ* = 69 = *ΣΠΕΡΜΑ* anknüpfend wieder mit Thales das Wasser zur ἀρχή macht.[5] Diogenes nennt bloß die Luft geradezu den Gott,[6] während seinerzeit Anaximenes,[7] in größerer Höhe der Abstraktion sich erhaltend, alle göttlichen Wesen — sehr im Einklang mit den animistischen Untergründen der Göttervorstellung überhaupt[8] — aus Luft,[9] alles irdische sichtbare Leben aber aus den gröberen Derivaten des Pneumas hervorgehen hatte lassen.

Die nächste Weiterentwicklung der jonischen Philosophie erfolgt auf einem veränderten Schauplatz. Ungefähr um die Mitte des 6. Jahrhunderts beginnt sich nämlich der Einfluß der eben besprochenen Systeme auch in dem gerade damals von Joniern stark besuchten und zum Teil sogar kolonisierten Großgriechenland[10] fühlbar zu machen. Die geistige Verbindung zwischen der alten und der neuen Heimat kosmogonischer Spekulation ist zweifellos — denn Xenophanes[11] erwähnt schon den Pythagoras und seine Lehre — zuerst durch den sagenumwobenen samischen Goēten hergestellt worden, dessen Auswanderung nach Italien — allerdings vielleicht nur infolge einer naheliegenden pragmatischen Konstruktion — mit der Tyrannis des Polykrates in Verbindung gebracht

[1] DIELS FVS[2] p. 20 Z. 5 f.

[2] ibid. p. 19 Z. 6.

[3] ibid. p. 20 Z. 11 f.

[4] DIELS FVS[2] p. 328.

[5] ibid. p. 223 Z. 30, cf. p. 224 Z. 22.

[6] Oben S. 664[4].

[7] DIELS FVS[2] p. 18 Z. 32, p. 19 Z. 25.

[8] Vgl. z. B. Hesiod Θ 124 f. ∾ 254 f. über die Wächterdämonen: „ἠέρα ἑσσάμενοι πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν."

[9] Hierzu sei an den alten, schon den Homer-Allegorikern des 6. Jahrhunderts geläufigen ἀναγραμματισμός von Ἥρα = ἀήρ und an die Gleichung Ζᾶς = ζάης der „Starkwehende" (oben S. 360[7]) erinnert.

[10] Außer der phokäischen Gründung Elea ist hier vor allem die samische Kolonie Dikaiarcheia (Steph. Byz. s. v. Ποτίολοι) zu nennen.

[11] cf. DIELS FVS[2] p. 47 Nr. 7; dazu unten S. 686[2] über Xenophanes als Leugner der pythagoreischen Weltatmung (ibid. p. 34 Z. 18).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und deshalb um 532 v. Chr. angesetzt wird. Die herodoteische Erzählung[1] von dem berühmten krotoniatischen Arzt Demokedes am Hof des Polykrates und dem Ruf der dortigen Ärzte überhaupt erklärt zur Genüge, was die Veranlassung der Reise gewesen sein wird. Außerdem scheint Pythagoras bei seiner Ankunft orphische Kultgenossenschaften schon vorgefunden zu haben. Denn es ist viel wahrscheinlicher, daß jene Gemeinden, denen der nachmals am Hof des Pisistratos auftauchende „Orpheus" von Kroton und dessen wohl gleichzeitiger Namensvetter von Kamarina angehörten, einen alten Zagreuskult der kretischen Ansiedler[2] fortsetzten, und daß Pythagoras an diesen Orgeonen einen Stützpunkt seiner eigenen religiösen Propaganda suchte und fand, als daß sich in dem kurzen Zeitraum eines Dezenniums ganz neu eingeführte Kulte zu einer gleich bis nach Attika hinüberwirkenden Blüte entwickelt haben sollten. An dem engen Zusammenhang zwischen den unteritalischen Pythagoreern und der orphischen Sekte[3] kann jedenfalls nicht gezweifelt werden. Herodot nennt Orphiker und Pythagoreer in einem Atem, dieselben Namen[4] werden einerseits als Verfasser orphischer Gedichte, andrerseits als Pythagoreer genannt: dazu kommt, daß einerseits die Orphiker als Stifter ihrer Thiasoi einen Heros verehren, dessen Namen nach der einzig natürlichen und ungekünstelten Deutung „Fischer" bedeutet,[5] und die Priester ihres Dionysos mit dem Titel eines *βουκόλος* oder *ποιμήν*[6] anreden, während andrerseits Pythagoras, der fünfmal Wiedergeborene, in einer seiner Vorgeburten[7] ein delischer „Fischer" und ein

[1] III, 125 cf. 131; DIELS FVS[2] p. 32 Nr. 9.

[2] Heraklea, die Heimat des Orphikers Zopyros (oben S. 1151) hieß vor der dorischen Besetzung Minoa. Auch Tauromenion gilt als Gründung des Mino(tauro)s; vgl. GRUPPE, Hdb. 360.

[3] Daß Pythagoras in Leibethra von Aglaophamus in die orphischen Mysterien eingeweiht worden sei, wie ihn selbst das Bruchstück eines *ἱερὸς λόγος* bei Jambl. V.P. p. 146 cf. 151 erzählen läßt (cf. Hermipp bei Joseph. c. Ap. I, 22; Prokl. in Tim. 289B; Plat. Theol. I, 5 p. 13), ist natürlich bloße Konkretisierung des augenscheinlichen Zusammenhangs. Orphische Riten sind, wie sich weiter unten ergeben wird, gerade mit dem Namen des Polykrates von Samos aufs engste verknüpft. Um die Mysterien des „Fischer"kultes kennen zu lernen, brauchte also Pythagoras seine engste Heimat nicht zu verlassen.

[4] Vgl. DIELS FVS[2] p. 28 f. Nr. 5—7 und p. 469 f. Nr. 66A 1.

[5] Vgl. oben S. 2410 und S. 6717.

[6] Vgl. ROHDE, Psyche II p. 153, und die dort angeführte Litteratur.

[7] Vgl. die Erörterung der diesbezüglichen Stellen bei ROHDE a. a. O. II p. 417 ff. Pythagoras selbst wird, wie ROHDE a. a. O. 418 richtig hervorhebt, „*Φοῦξ Εὔφορβος*" genannt von Kallimach. fr. 83a, FVS[2] p. 270 Z. 25 cf. Z. 22 f.: „*εἴτε περὶ Πυθαγόρου*" κτλ.; Horaz c. 1, 28, 10, Luc. dial. mort. 203. SCHULTZ, Altjon. Mystik p. 307: „Euphorbos ist

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„guter Hirt" „Eu-phorbos" gewesen sein soll; daß das Speiseverbot der heiligen Fische, dessen inneren Zusammenhang mit dem Kult des göttlichen Fisches und des Gottes „Fischer" ich ausführlich nachzuweisen versucht habe,[1] zufällig nicht bei den Orphikern, wohl aber bei den Pythagoreern[2] überliefert ist, daß Pythagoreer und Orphiker das Bohnentabu[3] und das Verbot wollener Grablaken,[4] endlich vor allem das Dogma der Palingenesie[5] miteinander gemeinsam haben; daß die Stifter beider Kulte in den Riten als Opfer eines theophagischen *σπαραγμός* erscheinen, der bei Orpheus ausführlich in den Legenden geschildert wird, bei Pythagoras aber nach MANNHARDTS schöner, unzweifelhaft richtiger Erklärung[6] durch seinen mythischen Goldschenkel bezeugt ist. Der einzige Einwand, der bisher gegen die naheliegende Gleichsetzung der orphischen und pythagoreischen Thiasoi erhoben werden konnte,[7] war das angebliche Fehlen der für Pythagoras und die Pythagoreer so charakteristischen Zahlenmystik in der Hauptmasse der orphischen Litteratur — ein Bedenken, das heute durch SCHULTZ' folgenschwere Entdeckung des alt-

nicht, wie ich in der ersten Studie vermutete" — und wie alle Quellen annehmen, ja die Geschichte vom Schild an sich voraussetzt! — „der homerische Euphorbos, sondern wahrscheinlich jener Phryger, der zuerst die Wiedergeburt und die Speisenverbote verkündet haben soll", hat die Stelle vollkommen mißverstanden. Daß die erst seit Herakleides Ponticus erwähnten vier andern Avatâras von dem Genannten erfunden seien, ist ein methodisch verfehlter Schluß ex silentio.

[1] „The Quest" I 1909 p. 316 ff.

[2] cf. DIELS FVS[2] p. 279 Z. 41: „*τῶν ἰχθύων μὴ ἅπτεσθαι*"; cf. Plut. qu. conv. VIII $8_{1,3}$; Athen. p. 308c. Das Aition zu diesem Verbot bildet die bei Porphyr und Jamblich übereinstimmend erzählte Geschichte, wie Pythagoras auf der Reise von Sybaris nach Kroton am Meeresstrande Fischern die Zahl der Fische richtig voraussagt, die sie fangen würden, und den Fischern befiehlt, die Fische wieder freizulassen, indem er ihnen den Wert ersetzt.

[3] Zum Bohnenverbot, von „Orpheus" eingeführt, siehe GRUPPE in ROSCHERS ML s. v. Orpheus c. 1103_{40}.

[4] Herod. II, 81.

[5] Vgl. oben S. 503_2.

[6] Germ. Myth. p. 42 ff., besonders p. 74. Die nächste Parallele ist die elfenbeinerne Pelopsschulter, die bezeichnenderweise von euböischen „Fischern" aus dem Meer gezogen worden sein soll. Die ganze Chryselephantintechnik des alten Mythus vom Ersatzknochen bietet das ungarische Märchen (MAILÁTH 2, 195 ~ STIER-ERDELYI p. 107) vom zerstückelten Eisenlaci und seiner Schulter aus Gold und Elfenbein. Zum verzehrten Schenkel des Pythagoras gehört natürlich der — später viel harmloser erklärte, aber durch die sonst bezeugten Beiworte *ἀνθρωποφαγίστης, ὠμήστιος* etc. entlarvte — Dionysos *μηροτραφής*. Verspottet wird der goldene Schenkel des Pythagoras von Aristophanes *βάτρ.* 293, wenn er dem Nachtgespenst Empusa ein „*χαλκοῦν σκέλος*" zuschreibt.

[7] Vgl. z. B. ROHDE a. a. O. II[2] p. 108 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

orphischen, das ganze Schriftenkorpus wie ein roter Faden durchziehenden Isopsephismensystems vollständig gegenstandslos geworden ist.

Der vollen Erkenntnis der hier obwaltenden religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hat sich bis jetzt am meisten BURNET[1] genähert, wenn er die Pythagoreer in allem mit den Orphikern vergleicht und nur annimmt, daß die einen Orgeonen des Apollon, die andern Thiasoten des Dionysos gewesen seien.

Eine vollständig befriedigende Lösung der Frage hat er sich jedoch dadurch verbaut, daß er die Überlieferungen vollkommen vernachlässigt hat, die den Orpheus — genau so wie den Pythagoras, in dem die Krotoniaten sogar den hyperboräischen Apollon selber sahen[2] — zu einem Sohn[3] oder doch zu einem ἐρώμενος[4] und ἑταῖρος des Apollon[5] machen; schon das Selbstzeugnis jenes „Orpheus", der seine „rhapsodische" Theogonie als Offenbarung Apollons[6] betrachtet wissen wollte, oder die wahrscheinlich auf Äschylos zurückgehende Nachricht, Orpheus habe auf dem Pangaion den Kult des Apollon Helios gestiftet,[7] oder das Vasenbild,[8] das dafür Apollon wieder durch den Mund des abgeschlagenen Orpheushauptes weissagen läßt, hätten BURNET belehren sollen, daß die fraglichen Thiasoi, genau so wie die anerkannten Priester des Apollon in Delphi,[9] den Bogenschwinger und den Dionysos gemeinsam als die wechselnden Beherrscher des Jahres feierten. So erklärt sich dann ohne weiteres, daß neben einem heroischen Doppelgänger des Dionysos in ihren Mythen auch ein ebensolcher des hyperboreischen Apollon auftreten mußte. In der Tat wird niemand übersehen, daß — genau so wie schon nach der antiken Theologie die Legende des Orpheus aus lauter typisch

[1] a. a. O. p. 97. Ganz verkehrt dagegen E. MAASS, Orpheus S. 163, wo geradezu ein Gegensatz zwischen orphischer und pythagoräischer Religion konstruiert wird.

[2] cf. Aristoteles fr. 186, 1510b20.

[3] Siehe die Zeugnisse bei GRUPPE in ROSCHERS ML III c. 1074.

[4] Clem. Rom. hom. 5, 5 cf. GRUPPE a. a. O. c. 1109$_{28}$.

[5] Metrische Inschrift aus Thracien, Bull. corr. hell. II 1878 p. 401: „Ἀπόλλωνος ἑταῖρον Ὀρφέα κτλ."; Ovid. Met. 11$_8$ wird Orpheus „vates Apollineus" genannt.

[6] Vgl. oben S. 259$_3$, ABEL fr. orph. Nr. 49 p. 169 und DIELS FVS^2 p. 478 Z. 23 f.; genau so hat Pythagoras nach dem gewiß zuverlässigen Zeugnis des Aristoxenos bei Diog. Laert. VIII, 8$_{21}$ cf. $_{31}$, FVS^2 p. 22 Z. 37 ff., Porphyr vit. Pyth. 41 seine Lehren als Offenbarungen des delphischen Gottes aus dem Mund der Pythia Themistoklea bezeichnet.

[7] Die Zeugnisse bei GRUPPE a. a. O. c. 1084$_{42-52}$.

[8] MINERVINI, Bull. arch. neap. VI 1857 T. IV ~ GRUPPE a. a. O. fig. 3 c. 1178.

[9] Zu den Thrakern, die auf Vasenbildern die ständige Begleitung des Orpheus darstellen, ist vor allem das delphische Priestergeschlecht der Thrakiden (Diod. XVI, 24) zu vergleichen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dionysischen Zügen zusammengesetzt ist[1] — auch das Leben des geschichtlichen Pythagoras vollkommen hinter dem Schleier eines apollinischen Mythengewebes verschwindet. „Parthenis", die den Pythagoras gebiert, ist die jungfräuliche Gottesmutter so vieler Legenden, die weiten Wanderungen des Pythagoras, seine vorgebliche Knechtschaft und Kriegsgefangenschaft entspricht der jährlichen Apodemie des Apollon und dessen Knechtschaft bei dem Unterweltgott Admetos.[2] Endlich hat man den wahrscheinlich friedlich in Metapont verstorbenen Wundermann der Geschichte nur deshalb selber in dem Brand des Pythagoreerhauses von Kroton umkommen lassen, um ein pythagoreisches Gegenstück zur Verbrennung des Apollotempels durch Phlegias und zur Darstellung des regelmäßig beim Septerionfest in seiner *καλύβη* verbrannten delphischen Gottes[3] zu besitzen. Daß selbst der Name des apollinischen Heros auf Delphoi hinweist, hätte nie übersehen werden dürfen: es liegt auf der Hand, daß „Pyth-agores" genau dem bei Herodot[4] und den attischen Rednern[5] überlieferten Titel „Pyl-agores" entspricht, den die Festgesandten und Sprecher der Bundesstaaten bei der regelmäßig im Herbst an den „heißen Toren" *(Θερμο-Πυλαί)*, im Frühjahr aber in Delphi abgehaltenen Amphiktyonenversammlungen nachweislich geführt haben. Der Titel „Pyth-agoras" wird also jener ältesten Zeit angehören, die das unter diesem Namen erst von dem jüngeren homerischen Hymnus,[6] von Pindar und den Tragikern erwähnte Delphoi[7] nur als das *Πυθώ* des alten Heldenepos[8] kannte, und scheint mit der alten, 590 v. Chr. gestürzten und durch die pylaische ersetzten Amphiktyonie[9] aus dem offiziellen Sprachgebrauch verschwunden zu sein. Um so treuer müssen ihn die Orgeonen bewahrt haben, die den Kult des delphischen, am Parnaß begrabenen, wie der dortige Apollon selbst aus Kreta stammenden Zagreus[10] und daneben

[1] Vgl. Prokl. zu Plat. rep. 398 S. 174 f. KROLL: *„ἀλλ' Ὀρφεὺς μὲν ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων εἴρηται τῷ ομοτέρῳ θεῷ (καὶ γὰρ ὁ σπαραγμὸς τῶν Διονυσιάκων ἔν ἐστιν συνθημάτων)."*

[2] Vgl. oben S. 280$_3$.

[3] Vgl. oben S. 169$_3$.

[4] VII, 213 f.

[5] Demosth. 18, 149 cf. 154 f.; Aesch. 3, 113.

[6] XXVII, 14. Der folgende Vers erwähnt die erst nach 590 eingeführten musischen Agone.

[7] Vgl. GRUPPE, Hdb. 106$_7$.

[8] *B* 519, *I* 405, *ϑ* 80, *λ* 581.

[9] Vgl. über diesen durch hymn. hom. II, 96 bezeugten, von den krisaischen Kraugalliden geleiteten Bund und seinen Sturz GRUPPE, Hdb. S. 104$_{12}$ f.

[10] Über Zagreuskult in Delphi siehe LOBECK, Aglaoph. 557; GRUPPE, Hdb. 104$_{4-9}$ cf. 101$_{12}$; Zagreus in Kreta, Firm. Mat. 6$_5$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

natürlich auch den des delphischen, durch die neue Amphiktronie erst recht volkstümlich gewordenen Apollon durch griechische Lande hin bis nach Italien[1] verbreiteten; die sind es wahrscheinlich, die zugleich ihren den Gott darstellenden Hierophanten oder Chresmologen und jenen selbst mit dem Namen des „pythischen Sprechers" bezeichneten. Als Personennamen ist „Pythagoras"[2] durchaus mit dem ebenso gebrauchten „Orpheus"[3] oder „Orphōndas"[4] auf eine Stufe zu stellen.

Daß ein Namen, dessen hieratischer Ursprung so klar erweislich ist, einen zahlensymbolischen Wert ergeben würde, stand zu erwarten. Es kann kein Zufall sein, daß der — schon von SCHULTZ[5] bestimmte — Psephos 99 den Namen *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* mit dem gleichwertigen des „göttlichen Fisches" *ΔΙ-ΟΡΦΟΣ*[6] verbindet; andrerseits empfängt die Zurückführung eines solchen zahlensymbolischen Namens auf die alte delphische Priesterschaft eine erneute Gewähr sowohl durch SCHULTZ' eben veröffentlichte zahlensymbolische Analysen der „Delphika Grammata"[7] als auch durch LUDWICHS Untersuchungen über den zahlensymbolischen Aufbau des zweifellos in Delphi entstandenen homerischen Apollohymnus.[8] Daß sich der Namen „Orpheus" selbst allen zahlenmystischen Analysen gegenüber ziemlich spröd und unergiebig verhält, scheint mir anzudeuten, daß er älter ist als die Bekanntschaft der Griechen mit irgendwelcher Onomatomantik. Wie früh man aber schon versucht hat, diesem Mangel abzuhelfen, läßt sich gerade wieder in Delphi erkennen, wo schon eine Metope des Schatzhauses der Sikyonier[9] — aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts — die zahlensymbolisch bedeutungsvolle Spielform *ΟΡΦΑΣ* (15 + 17 + 21 + 1 + 18 = **72**) zeigt.[10] Dazu stimmt gut, daß unter den

[1] Vgl. über den pythischen Apoll in Kroton GRUPPE, Hdb. 369_4; $396_{6,7}$ über Delphier als Gründer von Rhegion — der Heimat jenes andern Pythagoras — und Metapont als Stiftung der Krisäer. Der Name Sybaris wird von Nik. bei Anton. Lib. 8 mit dem gleichnamigen delphischen Ungetüm in Zusammenhang gebracht.

[2] Diog. Laert. VIII, 46 zählt vier Männer dieses Namens auf.

[3] O. von Kroton FVS[2] p. 270 Z. 8; O. von Kamarina ibid. Z. 11. Vgl. den Thraker Dionysios Orpheos, Athen. Mitt. X 1885 S. 20.

[4] Oben S. 672_6.

[5] Oben S. 335_4.

[6] = 4 + 9 + 15 + 17 + 21 + 15 + 18 = 99; vgl. die offenbar in eine Reihe gehörigen Werte *ΙΧΘΥΣ* = 77, *ΓΑΛΕΩΤΗΣ* = 88, *ΛΙΠΕΥΣ* = 64 = *ΑΓΡΕΥΣ* usf.

[7] Oben S. 665_2.

[8] Homerischer Hymnenbau, Leipzig 1908.

[9] HOMOLLE, Bull. corr. hell. XX 1896 p. 665.

[10] Hierzu vergleiche man — mit Rücksicht auf den Psephos 72 für *ΦΑΡΟΣ* — den mit Monden und Sternen geschmückten Mantel des Orpheus auf der obszönen süd-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

überlieferten Namen der Verfasser orphischer Schriften drei weitere mit zahlensymbolischem Bau nachzuweisen sind; einer davon, *ΠΕΡΣΙΝΟΣ* (111), wahrscheinlich mit dem Hofdichter des Eubulos von Atarneus gleichzusetzen,[1] ist jung, zwei aber, *ΒΡΟΝΤΙΝΟΣ* (121 = 11 × 11) und *ΟΝΟΜΑΚΡΙΤΟΣ* (144 = 12 × 12), gehören noch der Zeit des Pythagoras an, wobei Brontin, der Schwiegervater des Pythagoras,[2] wahrscheinlich älter gewesen sein wird als sein berühmter Eidam. Daß dieselbe Art der Namensbildung auch in der samischen Heimat des Pythagoras in gewissen Kreisen üblich gewesen sein muß, ergibt sich aus dem schon von SCHULTZ ermittelten Psephos des samischen Künstlernamens *ΘΑΛΕΚΛΗΣ* (88),[3] nach WILHELM KLEIN eines Ahnherrn des Pythagoras, der noch ins 7. Jahrhundert gesetzt werden muß.

Alle diese Namen sind jedoch auf dem einfachen archaischen System aufgebaut, das aus den zahlreichen bisher behandelten Beispielen bekannt ist. Pythagoras selbst hat nun aber seinen eigenen Namen einer zweiten Analyse nach einem viel künstlicheren, die Buchstaben paarweise zusammenfassenden, aber immer noch nach dem vormilesischen System zählenden Verfahren unterworfen; durch einen eigenartigen Zufall — denn die attische Form *ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ* für das jonische *Πυθαγόρης* war schon für den Psēphos 99 im einfachen Vierundzwanzigersystem erforderlich — konnte er darin die „Tetraktys" 1111 entdecken: wie die Stimmung der Zeit diesen Dingen gegenüber war, mußte der Träger dieses Namens, dem eine solche „Entdeckung" in den Schoß gefallen war, dadurch allein schon das Bewußtsein einer göttlichen Sendung empfangen. Ebenso liegt es auf der Hand, daß jetzt in der grübelnden Untersuchung von Psēphen oder — wie man sie zweckmäßig nennen könnte — von „Wortzahlen" der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Lehre des Pythagoras von der Zahl als dem wahren Wesen der Dinge gefunden ist. Wie oft hat es sich im Laufe dieser Darstellung ganz von selbst ergeben, die Isopsēphie zweier Worte in Form einer an sich natürlich unsinnigen Gleichung — etwa *ΑΓΡΕΥΣ* = 64 = *ΑΛΙΕΥΣ* — graphisch darzustellen! Nun denke man sich „Gleichungen" dieser Art von Denkern ausgerechnet, die noch mit keinerlei erkenntnistheoretischen Bedenken belastet sind, und man wird ohne weiteres zugeben, daß ein förmlicher Denkzwang von dem

etrurischen Weinkanne des Cabinet DURAND, Ann. d. Ist. XVII 1845 tav. d'agg. M ∾ Fig. 6c 1182 in ROSCHERS ML III.

[1] Vgl. ROHDE a. a. O. II, 107₆.

[2] Vgl. oben S. 115₁.

[3] Vgl. oben S. 335₄.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

althergebrachten mystischen Verfahren[1] auf den *ἀριθμός-ἀρχή*-Satz des Pythagoras hinwirken mußte.

Zunächst sollte man ja freilich in der Isopsēphismenrechnung nur eine Brücke zwischen Zahlen und Namen erblicken und die nötige Verbindung zwischen dieser Welt von Gedanken und den „Dingen" selbst vermissen. Allein, ganz abgesehen von der fehlenden Trennung dieser zwei Beziehungsgebiete in der primitiven Denktätigkeit, braucht man sich nur an die von BURNET[2] mit vollem Recht für Pythagoras selbst in Anspruch genommene „Konfigurationstheorie" der Zahlen — Reihen wie $1 + 2 + 3 + 4 \ldots$ u. s. f. stellen sich ihm als Dreiecke[3] $\begin{smallmatrix} \cdot & & & \\ \cdot & \cdot & & \\ \cdot & \cdot & \cdot & \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \end{smallmatrix}$, Reihen wie $1 + 3 + 5 \ldots$ als Quadrate $\begin{smallmatrix} \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot \end{smallmatrix}$, Reihen wie $2 + 4 + 6 \ldots$ als Rechtecke $\begin{smallmatrix} \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot & \cdot & \cdot \end{smallmatrix}$, die Eins als Punkt, die Zwei als Linie, alle fol-

---

[1] Ein äußeres Zeugnis für die ausgedehnte Anwendung der Psephismenrechnung bei den Pythagoreern — bisher unerkannt — liegt in einer Bemerkung des Archytas (bei Theophrast FVS[2] p. 249 Z. 15 vielleicht aus Aristoteles *περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας* cf. DIELS FVS[2] p. 253 Z. 35) über den Pythagoreer Eurytos, den Schüler des Philolaos, vor. Während nämlich die übrigen Pythagoreer sich mit Spekulationen über die „kosmischen" Zahlen und Zahlprinzipien begnügt hätten, habe Eurytos, „*ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη*", „*.. διατιθέντα τινὰς ψήφους*" gesagt: „*ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός*" (vgl. oben S. 335₄ über *ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ*) „*ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ'ἄλλου τινὸς τυγχάνει.*" Dasselbe erwähnt Aristoteles selbst (ibid. Z. 27 ff. „*... Εὔρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον*" [vgl. die Schemata oben im Text] „*οὕτως ἀφομοιῶν τοῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν*" [vgl. Orph. fr. 151 ABEL p. 212 „*.. δεκάδα προσηγόρευσεν .. Ὀρφεὺς .. κλαδοῦχον, ἐξ ἧς ὥσεὶ κλάδοι τινὲς πάντες οἱ ἀριθμοὶ φύονται*"]), nur daß der Stagirit, da Archytas das Verfahren des Eurytos als bekannt voraussetzt, und bloß die ungewöhnliche Ausdehnung der Psēphomantik auf die gemeinsten Dinge dem Eurytos besonders zuschreibt, sich als Uneingeweihter trotz aller Gelehrsamkeit von der Sache kein Bild machen konnte und sie mit andern pythagoreischen Methoden, wie der gleich zu besprechenden Konfigurationstheorie, zusammenwarf. Vollends der reinste Unsinn ist natürlich, was sich der späte Kommentator des Aristoteles FVS[2] p. 249 Z. 30 ff. aus dem Finger saugt, wenn er den Eurytos aus einer bestimmten Zahl farbiger Steinchen (! = *ψῆφοι*) an einer mit ungelöschtem Kalk bestrichenen Wand ein Mosaikbild des fraglichen Gegenstandes — NB. in einer Technik, die erst ein Jahrhundert nach Eurytos nachweisbar ist! — zusammensetzen läßt.

[2] a. a. O. p. 112—115.

[3] Denkt man sich die Punkte dieser Figur durch immer weiter verzweigte Linien verbunden, so erhält man das Bild einer Pflanzenwurzel, die *τετρακτύς* als *ῥίζωμα*; stellt man aber die so erhaltene Figur auf die Spitze, so ergibt sich ein kleines

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

genden Zahlen als Polygone, Produkte und Quadrate als Flächen, Kuben und Doppelprodukte als Körper dar — zu halten, um in der „Geometrie", wie die Pythagoreer sie verstanden, die gesuchte Brücke zwischen Zahlen und „Bildern", d. h. Gesichtseindrücken, anerkennen zu müssen. Die Entdeckung der proportionalen Längen schwingender Seiten, die wissenschaftliche Großtat des Pythagoras — d. h. in seiner Sprache ausgedrückt die „Musik" — spiegelt ihm endlich das letzte ‚missing link' seines Beweises, die unmittelbare Beziehung zwischen Zahlen und akustischen Erscheinungen, Tönen, Lauten, vor. Laute aber sind ihm Buchstaben, Buchstaben *ψῆφοι*, sodaß die Kette geschlossen und der Anfang des Systems an sein Ende angeknüpft erscheint. Isopsēphienrechnung (= Zählkunst, *λογιστική*), Zahlentheorie (*ἀριθμητική*) und Tonlehre (*μουσική*) bilden zusammen die vierfache Wurzel des alle diese Zusammenhänge umspannenden und philosophisch verallgemeinernden pythagoräischen Gedankens von der Zahl als dem Wesen aller Dinge.

Wenn der Erfinder dieses Gedankensystems der Überlieferung als „Schüler" des Pherekydes gilt, so bezieht sich das, abgesehen von dem beiden gemeinsamen *λόγος παλιγγενεσίας*, sicher vor allem auf die Psēphismenrechnung, deren ältestes Denkmal der „Siebenwinkel" darstellt, ein Buch, das Pythagoras ebenso gewiß gekannt hat, als sein persönlicher Verkehr mit Pherekydes der Legende angehört.

Was die Kosmologie des Pythagoras anlangt, so hat BURNET[1] mit Recht aus der Fülle von Nachrichten dasjenige als alt und ursprünglich hervorgehoben, was sich am engsten an die alten milesischen Lehren anschließt: hiernach hätte Pythagoras — ganz ähnlich wie Anaximenes — gelehrt, daß außerhalb des Himmels sich das *πνεῦμα ἄπειρον* befinde und daß — eine Lehre, an der noch der platonische Timäus festhält — der Kosmos aus der Unendlichkeit Atem schöpfe; dieser „Hauch des Unendlichen" oder diese „Seele der Welt" wurde einerseits dem *χρόνος*, andrerseits dem *κενόν*, d. h. also wohl dem *τόπος*, gleichgesetzt. Dieser aus dem Unendlichen eindringende Atemstoff habe bei der Weltbildung als trennendes principium individuationis gewirkt. Hiervon muß wenigstens die Lehre vom Atemholen der Welt auf Pythagoras selbst schon deshalb zurückgehen, weil Xenophanes[2] sie bereits ausdrücklich bestreitet.

Die enge Verwandtschaft der Lehre mit der „orphischen" Erzählung von dem *πνεῦμα*, das bei der Bildung der kosmischen *πομφόλυξ* in den

Sträuchlein, d. h. die bei Aristoteles erwähnte Gestalt des *φυτόν*, die *δεκὰς κλαδοῦχος* der Orphiker.

[1] a. a. O. p. 140 f.

[2] Vgl. oben S. 678[11].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wirbel hineingerissen wird, liegt auf der Hand. Ebenso klar ist es, daß die pythagoreische Gleichung zwischen dem Unendlichen und der Dunkelheit, dem πέρας und dem Licht, mit dem orphischen Bild der Nyx und des Chaos diesseits und jenseits des Lichtstoffes zusammenhängt. Die Parallele zwischen der orphischen Theorie, die Sonne und Mond als ätherischen Widerschein des Urlichtes Phanes auffaßt,[1] und der pythagoreischen Lehre von der Spiegelung des Zentralfeuers in den glasartigen Scheiben der beiden Hauptgestirne[2] ist schon GRUPPE[3] aufgefallen; die Übereinstimmung wird noch bedeutungsvoller dadurch, daß auch die Beschreibung des Mondes als einer andern Erde mit eigenen Lebewesen und Pflanzen den Rhapsodien[4] und den Pythagoreern[5] gemeinsam gewesen zu sein scheint. Daß auch eine Reihe von andern pythagoreischen Vorstellungen, wie die ἑστία als feuriger Würfel im Mittel- und Anfangspunkt der Welt,[6] die philolaische Bezeichnung[7] der äußersten Himmelsschale als *ΟΛΚΑΣ* (55) und dergleichen mehr aus Kleinasien mitgebracht sein müssen, und daher eher dem samischen Stifter der Schule als seinen unteritalischen Jüngern zuzuschreiben ist, wird sich weiter unten ergeben.

Hier sei nur noch ein rascher Überblick über die großgriechische Litteratur im Anschluß an Pythagoras eingefügt. Abgesehen von den im engsten Kreis des samischen Goëten verfaßten „orphischen" Schriften, von denen der *ΠΕΙΠΛΟΣ* des Brontin bereits im dritten Abschnitt dieses Buches nach seinem mythisch-mystischen Gehalt behandelt worden ist, während eine orphische „Tempelbau"lehre,[8] gewiß von jonischen Vorbildern mittelbar angeregt und der kosmischen Ausdeutung architektonischer Verhältniszahlen gewidmet, ein „Lämmerschau"buch,[9] das auf Extispicin

[1] Vgl. oben S. 656 f.

[2] ZELLER I⁵ 420₁, 425₁,₂.

[3] In ROSCHERS ML III c. 1144.

[4] Vgl. oben S. 657₂.

[5] ZELLER I⁵ 426₁.

[6] Die Zeugnisse bei ZELLER I⁵ 412₁ f.

[7] FVS² p. 244 Z. 10.

[8] „*Νεωτευκτικά*" FVS² p. 469 Z. 12. Die Schrift wird in eine Reihe gehören mit den altjonischen Architektenschriften des 6. Jahrhunderts, wie die τοῦ νεῶ ποίησις des Philaios über seinen Tempelbau in Priene u. a., über deren — durch hyperkritische Zweifel mit Unrecht angefochtene — Echtheit jetzt die Bemerkungen von WILHELM KLEIN, Gesch. d. griech. Kunst, Leipzig 1904, I S. 132, zu vergleichen sind. Man beachte, daß gerade Theodoros von Samos, der Sohn des Telekles und Großvater des Pythagoras, über den von ihm durchgeführten Bau des Heraions von Samos eine Schrift hinterlassen hat.

[9] Lies mit LOBECK *ἀμνοσκοπίαν* für *ἀμοσκοπίαν* der Hss. *Ἀμφισκοπίαν*, wie DIELS FVS² p. 470 Z. 5 zweifelnd in den Text gesetzt hat, müßte erst durch kultgeschichtliche Belege für ein solches Verfahren gestützt werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hinweist, *Ὠιοθυτικὰ ἢ Ὠιοσκοπικά*,[1] in denen man die rituellen Wurzeln der orphischen Vorstellung vom Weltei finden würde, eine „*Κατάβασις εἰς Ἅιδου*", die die besondere Eschatologie der Sekte anschaulich vorzuführen bestimmt war, endlich aber ein orphisches, wohl der mystischen Auslegung und Analyse der Götternamen gewidmetes „Onomastikon"[2] hier noch flüchtig erwähnt seien, kommt die im engeren Sinn wissenschaftliche Litteratur der folgenden Pythagoreer in Betracht, die sich — wie das Verhalten des Aristoxenos der Überlieferung über altpythagoreische Riten gegenüber beweist[3] — von dem abergläubischen Krimskrams der ursprünglichen Observanz im Laufe der Zeit zu befreien wußte. Eine eingehende Behandlung ihrer Lehren würde hier zu weit führen. Es genügt, auf die für Philolaos bezeugte Entstehung der Welt aus den — hier abstrakt gefaßten — Prinzipien des Unbegrenzten und des Begrenzenden, auf seine Lehre von der Seelenwanderung, sowie auf die oben[4] erwähnte pythagoreische Vorstellung vom Weltsperma hinzuweisen, um den organischen Zusammenhang dieses Systems mit den vorher besprochenen aufzuzeigen.

Ganz außerhalb der Schule steht Xenophanes, dessen wesentlich skeptisch zersetzende Haltung mir DIELS[5] und BURNET[6] richtig gekennzeichnet zu haben scheinen. Man kann mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß sein Urteil über Pherekydes und dessen Ophionidenschlacht, bezw. über die noch wesentlich roheren Vorstellungen der orphischen Mythologie — abgesehen etwa von der eigentlich kosmogonischen Einleitung — nicht wesentlich günstiger ausgefallen wäre, als das erhaltene über Homer und Hesiod. Immerhin ist sein berühmtes Bruchstück über den einigen nicht menschengestaltigen Gott[7] am ehesten den orphischen Hymnen[8] über den einen Allgott und dem gleichgestimmten orphisierenden

[1] FVS[2] p. 470 Z. 5 f. Vgl. hierzu das Vasenbild, das JAHN in den Abhandl. d. bayer. Akad. d. Wiss. Bd. VIII Taf. VI, 16 herausgegeben hat.

[2] FVS[2] p. 470 Z. 4.

[3] Vgl. BURNET a. a. O. p. 102 f.

[4] S. 461 5.

[5] „Über Xenophanes", Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897 S. 530 ff.

[6] a. a. O. p. 124 ff.

[7] DIELS FVS[2] p. 50 Z. 15 f. „*εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*" *κτλ.*

[8] fr. 7 ABEL p. 148: „*εἷς Ζεύς, εἷς Ἅιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διώνυσος*
εἷς θεὸς ἐν πάντεσσιν· τί σοι δίχα ταῦτ' ἀγορεύω;"

Einen unmittelbaren Zusammenhang der beiden Parallelstellen, wie ihn KERN, De Orphei etc. theogon. p. 52 angenommen hat, bestreitet mit Recht SUSEMIHL, De theog. p. XIV. Aber der Monotheismus des Xenophanes steht jedenfalls dem orphischen Pantheismus in der Form des alten Chronos-Aionkultes am allernächsten.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pantheismus des Äschylos[1] zu vergleichen. Die Kugelgestalt seines Weltwesens[2] ist gewiß eine durch die kosmische σφαῖρα des Anaximander[3] veranlaßte Weiterbildung des altorphischen Zeus-Diskos;[4] daß der Gott als ganzer — ohne spezifische Sinnesorgane — höre und sehe,[5] wendet sich gegen die orphische Lehre vom Äther als Ohr, der Sonne und dem Mond als Augen des Zeus.[6] Die unermeßlich in die Tiefe hineinragende, als ἀρχή und τέλος der Welt betrachtete Erde[7] und der wahrscheinlich ebenso weit nach oben ins Unendliche emporragende Äther[8] des Denkers zeigt den Begriff des ἄπειρον auf die, eben ihrer Endlosigkeit wegen gewiß wie bei Pherekydes unentstandene Erde und den Himmelsäther angewendet. Nach Xenophanes ist hier zunächst Epicharm wegen seiner oben[9] bereits mit der des Pherekydes verglichenen Götterlehre und Anthropologie und dann Parmenides, den die Tradition einen Schüler des Kolophoniers nennt, anzuführen, nicht so sehr wegen seiner eigenartigen philosophischen Gedanken, als vielmehr wegen der Bilder, deren er sich bedient, und wegen der δόξαι, die er bekämpft. Denn nur in dieser Richtung äußert sich sein Zusammenhang mit den hier verfolgten Gedankenketten. Ich beschränke mich daher auf die Hervorhebung derjenigen wesentlichen Züge,[10] auf die durch die vorausgesandten Untersuchungen neues Licht gefallen ist: das Adyton der Urnacht,[11] in die der Seher eindringt, um sich die „Wahrheit" von dieser auch in der rhapsodischen Theogonie[12] als Orakelspenderin auftretenden Urgottheit enthüllen zu lassen, die Dikē-Anankē,[13] die wie die paukenschlagende

[1] fr. 70 NAUCK[2] p. 24, cf. GOMPERZ a. a. O. p. 79.

[2] DIELS FVS[3] p. 34 Z. 17.

[3] Vgl. oben S. 525[1], 669[5].

[4] Vgl. oben S. 362 ff. (Nachtr.!) cf. 494[5].

[5] fr. 24 DIELS FVS[2] p. 50 Z. 18 cf. p. 34 Z. 18.

[6] Vgl. den großen Zeushymnus ABEL fr. 123 p. 202 f. Vers 18 „ὄμματα δ' ἠέλιος καὶ πανταπάσασα σελήνη, οὖς δέ οἱ ἀφυσδὲς βασιλῆον ἄφθιτος αἰθήρ."

[7] DIELS FVS[2] p. 50 fr. 27 Z. 25; cf. p. 51 Z. 2 f. Nr. 28.

[8] Ich finde diese an sich notwendige Ergänzung der Vorstellung bezeugt durch die Kritik des Empedokles fr. 39 FVS[2] p. 187 Z. 3 „εἶπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δάπτιλος αἰθήρ" κτλ.

[9] S. 554[4].

[10] Unwesentlich scheint mir z. B. die von KERN a. a. O. p. 52 hervorgehobene Berührung des parmenideischen „τῶν δὲ λίχη πολύπουρος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς" mit dem orphischen „τῷ δὲ λίχη πολύπουρος ἐφέστατο πᾶσιν ἀρωγός", bei der DIELS (bei KERN a. a. O.) an eine Abhängigkeit des Rhapsoden von Parmenides denken wollte, „cum tota similitudo in πολύπουρος attributo subsistat" (SUSEMIHL a. a. O. p. XIV).

[11] Vgl. oben S. 617[5].

[12] fr. 88 p. 187 ABEL.

[13] FVS[2] p. 110 Z. 29 f. cf. 111 Z. 10 f. zu p. 114 fr. 1 Vers 14 und fr. 10 p. 123 Z. 1.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Adrasteia der Rhapsodien vor dem Eingang zur Höhle der Nacht verweilt,[1] die allbeherrschende Notwendigkeit, die „*δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ*“[2] in der Mitte der Welt, die in der platonischen Er-Apokalypse wiederkehrt, der erstgeborene Eros,[3] die Kugelgestalt der Welt,[4] endlich vor allem die kosmischen *στεφάναι*, abwechselnd aus Licht und Dunkel gebildet,[5] von denen eine, offenbar die ersehnte lichteste oberste, auch in den orphischen Goldinschriften genannt wird.[6]

Enger noch als Parmenides schließt sich — wie bereits KERN[7] zu zeigen versucht hat — Empedokles an orphische Vorbilder an. Er spricht vom „*ἄσπετος Αἰών*“,[8] als dessen ewig waltende Kräfte er *ΦΙΛΙΑ* (51) und *ΝΕΙΚΟΣ* (70), zusammen = **121** = 11 × 11, bezeichnet,[9] indem er in diesem Götterpaar die mythische Liebe unter den Urwesen[10] und die mythischen Theomachien, bezw. den pherekydeischen[11] und anaximandrischen Kampf der Elemente und ihre *δικαιοσύνη*[12] in zwei Personifikationen zusammenfaßt. Andrerseits aber nennt er das Urwesen, dessen Zustände der kosmische „Hader“ und die „Weltliebe“ sein sollen, ganz überlieferungstreu Anankē,[13] und zwar wie der Psēphos von *ΝΕΙΚΟΣ* + *ΦΙΛΙΑ* (121) nahezulegen scheint, geradezu *ΦΥΣΙΣ ΑΝΑΓΚΗ* (121).[14] Wie Pherekydes hat auch er die Götternamen zur Bezeichnung einer Gruppe von unentstandenen Urelementen[15] der Welt verwendet;[16] daß es gerade

[1] Vgl. oben S. 656[2] unten.

[2] A. o. S. 690[13] a. O.

[3] FVS[2] p. 124 Z. 3 fr. 13.

[4] FVS[2] p. 108 Z. 24 ff.: „*. . . εὔκυκλον σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ . . . . τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν ‘ὦιόν’ ἀργύφεον’;*“

[5] FVS[2] p. 111 Z. 5 ff. cf. p. 123 Z. 18 ff.; dazu oben S. 31[3], 250[5], 471[2].

[6] FVS[2] p. 480 Z. 26 f.: „*κύκλον δ' ἐξέπιαν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο*
ἡμετέρου δ' ἑτέραν στεφάνην ποσὶ καρπαλίμοισι.“

[7] Empedokles und die Orphiker, Arch. f. Gesch. d. Philos. I p. 498—508.

[8] FVS[2] p. 177 Z. 17 f.: „*ἦ γὰρ καὶ πάρος ἔσκε καὶ ἔσσεται, οὐδέ ποτ' οἴω, τούτων* (sc. *Νείκους καὶ Φιλίας*) *κενεώσεται ἄσπετος Αἰών.*“

[9] Die Nebenform *ΦΙΛΟΤΗΣ* (21 + 9 + 11 + 15 + 19 + 7 + 18) im fr. 19 DIELS FVS[2] p. 179 Z. 21 ergibt den Psēphos 100 wie *ΧΡΟΝΟΣ* etc.

[10] Vgl. oben S. 543[3], 540[5] und 526[3].

[11] Oben S. 541.

[12] Oben S. 489[4] und 490[6].

[13] FVS[2] p. 160 Z. 46 f.: *Ἀνάγκην, ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ Φιλίαν ὁμοῦ καὶ Νεῖκος.*“ cf. ibid. Z. 45 und p. 159 Z. 5: „*τὸ μὲν ἓν τὴν Ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέτταρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν.*“

[14] Vgl. oben S. 396[4] cf. 468[6].

[15] FVS[2] p. 175 Nr. 7 Z. 11 „*ἀγένητα*“.

[16] fr. 6 p. 175 Z. 7—10 „*τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε κτλ.*“

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vier sein müssen; ist gewiß, wie der in dem Pythagoreerschwur[1] wiederkehrende Ausdruck *ῥιζώματα (ΡΙΖΩΜΑ = 69 = ΣΠΕΡΜΑ)* beweist, auf die heilige Vierheit des Pythagoras zurückzuführen.[2] Zeus heißt ihm wie dem Pherekydes der „Sieder" *Ζήν*,[3] und *Αἰθήρ*,[4] *„Ἥρα φερέσβιος"* ist ihm wie dem Verfasser des „Siebenwinkels" eine Verkörperung der fruchtbaren Erde.[5] Wie bei Pherekydes, Anaximander und den Pythagoreern und wie bei seinem jonischen Zeitgenossen Heraklit findet sich auch bei Empedokles die zyklisch wechselnde *ἐπικράτεια* der Elemente.[6] Aidōneus als Luft[5] setzt die bei Pherekydes und im hesiodeischen winddurchbrausten Tartarus vorgebildete anaximandrische Vorstellung vom Luftreich unter der Erde[7] voraus, Nēstis, die Verkörperung des Wassers, ist eine sizilische Fischgöttin.[8] Den göttlichen Kosmos — der sphärischen Weltbildung des Anaximander entsprechend — nennt Empedokles, gewiß auch unter dem Einfluß des kugelförmigen Gottes bei Xenophanes, *ΣΦΑΙΡΟΣ* (99 = *ΟΥΡΑΝΟΣ* etc.). Nichtsdestoweniger hat er — die gleiche Zweideutigkeit ist bei Anaximander,[9] verursacht offenbar durch den Druck einer schon zum Dogma erstarrten Tradition, nachgewiesen worden — den Himmel bezw. den ganzen *κόσμος* ausdrücklich der Gestalt nach einem Ei verglichen;[10] dazu paßt es gut, daß er eine dunkle und eine helle Himmels-

[1] *„οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ κεφαλᾷ παραδόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν."* Die Formel ist spät, schon des dorischen Dialekts wegen. Aber *ΠΙΓΗ* = 33 = *ΡΙΖΑ* (vgl. oben S. 685[3]) weist deutlich auf die alte jonische Fassung zurück.

[2] Geradezu von einer *τετρακτὺς τῶν στοιχείων* sprechen die Alchemisten, siehe „Pappos'" Schwur bei BERTHELOT, Alch. grecs I, 28[1] cf. DIELS, Elementum 49[3] und ibid. 77[2] (Retroversion aus Martianus Capella).

[3] Vgl. oben S. 357[3].

[4] FVS[2] p. 159 Z. 13: *Δία μὲν γὰρ λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα.*

[5] Vgl. oben S. 350[3].

[6] cf. DIELS FVS[2] p. 179 Z. 29: *„παρὰ δ' ἦθος ἑκάστων || ἐν δὲ μέρει κρατέουσιν περιπλομένοιο χρόνοιο."* cf. ibid. p. 182 Z. 24 ff.

[7] Vgl. oben S. 670[4]. Auch Feuer unter der Erde nimmt Empedokles in fr. 52 FVS[2] p. 189 Z. 14 an.

[8] Eustath. Hom. Ilias p. 1180[4] *„καὶ Σικελικὴ δέ τις φασὶ θεὸς Νῆστις ἐλέγετο"* ist vielleicht nur aus Empedokles erschlossen. Allein Photios lex. s. v. *„νῆστις : Σικελικὴ θεός · Ἄλεξις"* könnte über Empedokles hinaus auf eine andre Quelle weisen. Zur Fischgestalt vgl. Aristophanes bei Athen. III, 104E, wo bezeichnenderweise der Fisch *νῆστις* (cf. ibid. VII p. 307D, p. 308A: *„νῆστις μόνος τῶν ἰχθύων ὁ κεστρεὺς καλεῖται"*) neben den *γάλεος* gestellt wird: *„ἢ νῆστις ὀπτᾶτ' ἢ γάλεος ἢ τευθίδες"* (= Tintenfische; häufiges Schmuckmotiv in der mykenisch-kretischen Kunst, wohl auch nicht ohne religiöse Bedeutung).

[9] Oben S. 524[6], 525[1], 669.

[10] cf. DIELS, Dox. 363b 6—10 (deest FVS): *„Ἐ. τοῦ ὕψους τοῦ ἀπὸ τῆς γῆς εἰς τὸν οὐρανόν, ἥτις ἐστὶν ἀφ' ἡμῶν ἀνάτασις, πλείονα εἶναι τὴν κατὰ τὸ πλάτος διάστασιν κατὰ τοῦτο τοῦ οὐρανοῦ μᾶλλον ἀναπεπταμένου διὰ τὸ ᾠὼ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι."*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hälfte angenommen hat, deren Umschwung Tag und Nacht bewirken sollte.[1] Mischung und Wiederabsonderung der qualitativ bestimmten, in Kugelform vom *ἄπειρον*, d. h. aus der *ΑΡΓΗ ΥΛΗ* (66),[2] abgegrenzten Elemente ist ihm wie Anaximander[3] das Prinzip aller Veränderung.[4] Wie die rhapsodische Kosmogonie[5] betrachtet auch der Akragantiner beide Himmelslichter als Spiegelungen des Urlichtes.[6] Natürlich lehrt auch er die Seelenwanderung, und zwar in einer ganz besonders bezeichnenden Einzelausführung: dreimal zehntausend Horen dauert der Kreislauf, er führt durch alle vier Elemente, Wasser, Erde, Feuer und Luft, und ist durch einen Sündenfall der ursprünglich gottgleichen Seele verschuldet.[7] Als *ἀρίστη μετοίκησις* im Tierreich wird der Löwe angeführt.[8] Seher, Sänger, Ärzte und Fürsten scheinen ihm der erlösenden Wiedervereinigung mit den Göttern am nächsten.[9] Neben dem Bohnentabu[10] bringt er — zweifellos unter dem Einfluß der apollinischen Religion der Pythagoreer — ein Speiseverbot für Lorbeerblätter[11] vor, ein offenbares Gegenstück zum dionysischen *σπαραγμός* des Epheus,[12] einem Kommunionsmahl, dem auch ein Verbot profanen Genusses der gleichen Pflanze entsprochen hat.[13] Von typisch orphischen Symbolen erwähne ich noch den nachmals wieder bei Plato auftauchenden Vergleich der irdischen Welt mit einer überdachten

[1] DIELS FVS[2] p. 158 Z. 32 f.

[2] *Ἐμπεδοκλῆς δὲ κόσμον μὲν ἕνα, οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος*" (vgl. die orphische Blase im Urmeer, oben S. 654[5]!) „*τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην*"; *ΑΡΓΗ ΥΛΗ* = 1 + 17 + 3 + 7 + 20 + 11 + 7 = **66**, gehört also zum Originaltext und ist gewiß ein pythagoreisches Symbol, genau wie *ΣΩΜΑ* (18 + 24 + 12 + 1 = **55**), der „Stoff" an sich, der nicht umsonst mit dem philolaischen „Schiffskörper der Sphära" *ΟΛΚΑΣ* (= 15 + 11 + 10 + 1 + 18 = 55) isopsephisch sein wird. Es ist sicher kein Zufall, daß der Schöpfer der antiken Stofftheorie zuerst den Begriff der *ὕλη* nachweislich gebraucht hat.

[3] Oben S. 668.

[4] DIELS FVS[2] p. 161 Nr. 46; fr. 7 p. 175 Z. 17 ff.

[5] Oben S. 656[3] f.

[6] Vgl. oben S. 403[3] und die bei DIELS FVS[2] p. 187 f. zusammengestellten Fragmente Nr. 42—47. fr. 46 kehrt das alte, auch bei Anaximander ausgebildete Symbol des Wagenrades wieder. Hier braucht jedoch nicht an unmittelbare Abhängigkeit gedacht zu werden, da das Symbol im Kult nachweisbar ist. Vgl. den Zeus *γραύριος* von Chios, Tzetz. Lykophr. Alex. 537.

[7] fr. 115 DIELS FVS[2] p. 207.

[8] DIELS FVS[2] p. 210 Z. 11 fr. 127.

[9] fr. 146 FVS[2] p. 215 Z. 26 ff.

[10] FVS[2] p. 214 Z. 31 Nr. 141.

[11] ibid. Nr. 140 Z. 18.

[12] Plutarch qu. Rom. 112.

[13] Vgl. Sext. Empir. hypoth. III c. 24 p. 184.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Höhle,[1] ferner die Vorstellung von einem kosmischen Himmelsgürtel,[2] die man sich in dem orphischen καταζωστικόν[3] ausführlich behandelt denken darf. Die seltsame Anthropogonie des Empedokles von den mißgestalteten Ungeheuern, die durch die ersten „Mischungen" von Gliedmaßen entstehen,[4] erinnert lebhaft an die ἀτελεῖς κράσεις in der orphischen Urmaterie,[5] aus der allerdings Götter — wahrscheinlich aber auch mißgestaltete wie die Kyklopen, Hekaton- und Gasterocheiren und dergleichen mehr — entstehen.

In der asiatischen Urheimat der jonischen Philosophie hat mittlerweile Heraklit von Ephesos, zweifellos unter dem Einfluß der Lehrtätigkeit, die der von ihm so hart gescholtene Pythagoras noch in Samos entfaltet haben muß, eine ganz analoge Gedankenentwickelung angebahnt und durchgeführt, wie sie jener auch in Unteritalien in die Wege geleitet hat. Wie stark sich dabei auch dieses eigenartigen Denkers Abhängigkeit von den hergebrachten „orphischen" Begriffen geltend macht, sieht man erst, wenn man sich von gewissen herkömmlichen Übertreibungen der Quellenkritik frei macht. Es läßt sich nicht leugnen, daß die ganze Doxographie über Heraklit durch das Medium stoischer Auslegungs- und gewiß oft Umdeutungskünste hindurchgegangen ist. Aber man muß sich hüten, das Kind mit dem Bade auszugießen und alles stoisch Aussehende darum auch schon dem Heraklit absprechen zu wollen, wie etwa BURNET,[6] dem es glücklich gelungen ist, bei Heraklit den Weltbrand und — noch gewaltsamer — auch den eigentümlich gefärbten Gebrauch des Wortes „λόγος"[7] auszutilgen; denn wie will man, wenn man es einmal soweit gebracht hat, dann überhaupt das Interesse der Stoiker für Heraklit verstehen? Ich meinerseits sehe keinen Grund, warum die schon bei Anaximander klar am Tage liegende Doktrin von der Zeit als πρῶτον σῶμα[8] dem Heraklit, der vom Weltregiment des personifizierten Αἰών[9] spricht, deshalb abgesprochen werden sollte, weil Aenesidem sich bei seinen Diskussionen über das Wesen des χρόνος auf Heraklit berufen hat. Gewiß ist der Ausdruck σπέρμα διακοσμήσεως

[1] Oben S. 618₁ f.
[2] Oben S. 95 Nr. 19.
[3] Vgl. oben S. 106₂ und DIELS FVS² p. 470 Z. 6.
[4] ibid. p. 191 Nr. 61 und 62.
[5] Vgl. oben S. 654₄.
[6] a. a. O. p. 180 f.
[7] a. a. O. p. 146₃, 153₁,₂.
[8] Oben S. 469₃ cf. 387₂.
[9] Vgl. oben S. 507₁.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

stoisch, der bei Clemens[1] — nach Analogie des älteren Symbols *ΠΕΛΑΓΟΣ* = 69 = *ΣΠΕΡΜΑ*[2] — mit der herakliteischen *θάλασσα*, bei Aëtios[3] — nach Posidonios — aber unmittelbar mit dem Begriff der *Εἱμαρμένη* verbunden wird. Aber warum soll deshalb nicht auch Heraklit, wie die Orphiker und Pherekydes, wie vielleicht Thales, gewiß aber Hippon[4] von einem kosmischen „Allsamen" der Welt, einem „*σπέρμα γενέσεως*", wie bei Aëtios richtig zitiert wird, gesprochen haben? Warum muß die stoische Nachricht, daß Heraklit[5] als „Wesen des Verhängnisses den Logos" bezeichnete, wie er „durch das Wesen des Alls hindurchwirkt", das Verhängnis selbst aber den „Lichtstoff" — „*αἰθέριον σῶμα*" — nannte, wertlos sein, weil *εἱμαρμένη, λόγος, οὐσία, διὰ τὸ πᾶν διήκειν* u. s. w. stoische Lieblingsworte sind? Wo es doch so überaus nahe liegt, daß Heraklit dem personifizierten *ΑΙΩΝ* (47), als dessen spielende Bewegungen er das Weltgeschehen auffaßt,[6] herkömmlicherweise die *ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ* (81) bezw. *Ἀνάγκη*[7] — genau wie bei den Orphikern — zum *σύζυγος* gegeben habe. Während ihm der *Αἰών*, ganz nach der hergebrachten Vorstellung als das *μὴ ὄντον*, d. h. als Polgott gilt,[8] muß die „Notwendigkeit", die bei dem Orphiker körperlos die Welt „durchklaftert",[9] auch bei Heraklit das All durchdringen — wenn er auch kaum das stoische *διήκειν*, sondern vielleicht das im „Kratylos" nachweisbare *διεξιέναι* oder *διέναι* gebraucht haben wird —, und zwar nach dem ganzen Tenor seiner Philosophie natürlich nicht als eine „körperlose" Kraft, sondern in Gestalt des allerfeinsten Feuers, was Posidonios durch den Ausdruck „*αἰθέριον σῶμα* wiedergibt, offenbar deshalb, weil bei den Pythagoreern die Anankē, wie auch der Chronos, als die das All umgebende Sphäre,[9]

[1] cf. oben S. 461[4].

[2] Vgl. oben S. 654[5], 661, 678.

[3] cf. DIELS FVS[2] p. 58 Z. 33 ff.: „*Ἡ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα*" — man sieht, wie *Χρόνος* ist auch die *Ἀνάγκη* ein *σῶμα* — „*σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.*"

[4] Vgl. oben S. 678[5].

[5] Vgl. oben S. 507[1].

[6] Vgl. FVS[2] p. 81 Z. 32 (Theophrast): „*Ἡ. πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην.*" Der Ausdruck ist genau wie *ΧΡΕΩΝ* (81) bei Anaximander, das ja auch bei Heraklit vorkommt (vgl. oben S. 490[6]), des Psēphos wegen gewählt, denn *ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ* (5 + 9 + 12 + 1 + 17 + 12 + 5 + 13 + 7) ergibt wiederum 81 = 9 × 9 genau wie das orphische *ΑΠΡΙΗΣΤΕΙΑ*, und daher mit *ΑΙΩΝ* (47) zusammen den alten Weltpsephos 128 = 2^7.

[7] Vgl. oben S. 389[1].

[8] Vgl. oben S. 390[3].

[9] Vgl. oben S. 469[3], 471[2].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d. h. aber als der Äther — ein Wort, das Heraklit nicht gebraucht haben dürfte — gegolten zu haben scheint. Diese das All durchwaltende bezw. vom höchsten Pol auf das Weltganze herabschauende, naturgemäß allwissende Macht, nach deren Satzung[1] alles geschieht — *ΑΙΩΝ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ* (**128** = 2^7) — gilt dem Heraklit als das Urwesen und als das „allein weise". Zeus[2] kann man es in gewissem Sinne auch nennen — sofern ja der Himmelsgott seit einiger Zeit als *ἀρχή, μέσον* und *τελευτή*, als der „große" Zeus, der ist, war, und sein wird, als Urvater und Urmutter des Alls betrachtet wurde — aber der wahre Name dieser Gottheit ist gewiß ein anderer, der bei Heraklit zum erstenmal im religiösen Sprachgebrauch der Griechen auftritt, aber erst Jahrhunderte später seine volle Bedeutung für das abendländische Geistesleben empfangen sollte: ihn mit voller Sicherheit zu bestimmen gestattet wieder nur die Beachtung der Isopsēphien. Nach Posidonios[3] soll Heraklit als „Wesen der Heimarmenē" — d. h. seiner Allgottheit *ΑΙΩΝ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ* = 128 = 2^7 den *λόγος* bezeichnet haben. Nun spricht Heraklit wirklich gleich im Eingang seines Buches[4] vom *Λόγος*, dem er das höchst auffallende und unmittelbar an die mystische Etymologie *Αἰών* = *ὁ ἀεὶ ὤν*[5] erinnernde Beiwort „ewig" (*ἀεὶ ἐών*) beilegt.[6] Wenn er die jonische Form *ἐών* anwendet, trotzdem daß dadurch dieser Anklang gewiß nicht gefördert wird, so ist wahrscheinlich damit eine zahlensymbolische Absicht verbunden: in der Tat braucht man nur für *ἀεί* ebenfalls die jonisch-epische Vollform *αἰεί* einzusetzen und des Rätsels Lösung ist gefunden:

		62 = 11 + 15 + 3 + 15 + 18	*ΛΟΓΟΣ*
ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ	81	24 = 1 + 9 + 5 + 9	*ΑΙΕΙ*
ΑΙΩΝ	47	42 = 5 + 24 + 13	*ΕΩΝ*[7]
	128 = 2^7	= 128	

[1] Vgl. DIELS FVS[2] p. 58 Z. 11 f.: „*ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.*" Man beachte den Anklang an die „*χρόνου τάξις*" bei Anaximander, oben S. 489₄, wo auch auf die Anaximander und Heraklit gemeinsame Vorstellung vom *χρεών* und vom Kampf der Elemente hingewiesen wurde.

[2] Vgl. DIELS FVS[2] p. 67 fr. 32 Z. 11 f.: „*ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.*" Dieses Fragment habe ich oben S. 367₀ irrtümlich so ausgelegt, als ob *Διὸς ὄνομα* dort stünde, sodaß die dort vorgeschlagene religionsgeschichtliche Erklärung zu entfallen hat. Das *σοφὸν μοῦνον* kann nur das *μὴ δῦνον* (o. S. 389₁), d. h. der allsehende, allweise, allvoraussehende Chronos *προμηθεύς*, der *σοφὸς τέκτων* sein.

[3] Vgl. oben S. 694₃.

[4] fr. 1 DIELS FVS[2] p. 61 Z. 30 f.

[5] Aristot. de coelo I, 11 p. 279a. Vgl. oben S. 409₀.

[6] „*ἐών ἀεί*" gehört zusammen. So richtig DIELS FVS[2] p. 61 Z. 36 cf. p. 661.

[7] Das ganze Symbol hat **12** Buchstaben; rechnet man die des korrespondierenden dazu, so sind es **25** = 5 · 5.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

In diesem Schema, das sich durch den mystischen Psēphos aufs engste an das pherekydeische Titelsymbol *ΕΠΤΑΜΥΧΟΣ*, an die *ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ* des Pythagoras und den orphischen *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* bei Anaximander anschließt, ist die Ewigkeit und Notwendigkeit in der Tat, wie Posidonios den Heraklit sagen läßt, dem „ewigen Wort" gleich — d. h. der Satz „*οὐσία εἱμαρμένης λόγος*" erweist sich — voreiliger Hyperkritik zur beherzigenswerten Warnung —, obwohl in typisch stoischer Form ausgedrückt, als ein echt herakliteisches Symbol. Damit ist aber auch der wahre Namen der allein weisen Gottheit, die nur bedingungsweise ‚Zeus' genannt sein will, und zugleich ihr wahres Wesen gefunden: das ewig lebendige Feuer,[1] in dem Heraklit den Gott erblickt, der Krieg und Frieden, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Überfluß und Mangel in sich faßt,[2] das

[1] cf. fr. 30 DIELS FVS[3] p. 66 Z. 21 f.: „(*ὁ κόσμος*) *ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον*" (dies ist die richtige Form — cf. Aeschyl. Suppl. 960 „*ἀείζων ἄχθος*" —, wie der Psephos beweist).

[2] *ΠΥΡ* (53) *ΑΙΩΝ* (51) *ΘΕΟΣ* (46) = *ΠΟΛΕΜΟΣ* (92) *ΕΙΡΗΝΗ* (58) = 150, geschrieben *ZZ*. Beide Wortsymbole (das erste überliefert FVS[3] p. 58 Z. 30, das zweite ibid. p. 71 Z. 15 f.) haben — wie *ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ ΑΙΩΝ* und wie das mit *ΠΟΛΕΜΟΣ ΕΙΡΗΝΗ* in einem und demselben Fragment genannte *ΗΜΕΡΗ ΕΥΦΡΟΝΗ* — je 13 Buchstaben, zusammen 26, den Psephos von *ΖΗΝ*. In der Tat ist das ganze Fragment 67 „*ὁ θεὸς* a) *ἡμέρη εὐφρόνη*, b) *χειμὼν θέρος*, c) *πόλεμος εἰρήνη*, d) *κόρος λιμός*" offenbar ein Zahlenrätsel, nur scheint mir das von SCHULTZ, Arch. f. Gesch. d. Phil. XXII, 207 aufgebaute Ungetüm einer Lösung viel zu künstlich und gezwungen, um irgend überzeugend zu wirken. Die gestellte Aufgabe ist einfach, Namen der herakliteischen Gottheit zu finden, die mit den aufgezählten Begriffsnamen isopsephisch sind; eine der möglichen Lösungen wäre: a) *ΗΜΕΡΗ* (48) *ΕΥΦΡΟΝΗ* (98) = 146 = *ΑΙΩΝ* (47) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99), wobei zu *Κεραυνός* unten S. 698[3] zu vergleichen ist; b) *ΧΕΙΜΩΝ* (85) *ΘΕΡΟΣ* (63) = 148 = *ΖΕΥΣ* (49) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99), vgl. DIELS FVS[3] p. 663 Z. 17 von unten, oder *ΑΙΩΝ* (47) *ΠΡΗΣΤΗΡ* (101; vgl. unten S. 700[3]), wobei für die zweite Lösung die gleiche Buchstabenzahl spräche; c) die im Eingang dieser Anmerkung aufgestellte Gleichung; d) *ΚΟΡΟΣ* (75) *ΛΙΜΟΣ* (65) = 140 = *ΖΗΝ* (26) *ΛΟΙΓΟΣ* (62) *ΑΕΙ* (15) *ΩΝ* (37). Schon die angeführten Alternativen zeigen, daß vielleicht noch andere, durchwegs symmetrische Buchstabenzahlen ergebende Auflösungen dieser unbestimmten Gleichung denkbar sind. SCHULTZ' Analyse, die in ausgedehntem Maß mit der Zählung langer und kurzer Silben, einem sonst nirgends nachweisbaren Prinzip, operiert, würde man nur gelten lassen, wenn a) wirklich bei Heraklit „Metra" im Sinne von „Rhythmen" des Weltgeschehens nachweisbar wären; b) wenn die Zählung wenigstens ohne weitere Hilfshypothesen stimmte. Nun heißt aber erstens „*μέτρα ἁπτόμενον, μέτρα ἀποβεννύμενον*", wie sich ausführlich zeigen läßt (unten S. 699 f.) nach „Maßen" erlöschen etc., nicht etwa „taktmäßig", obwohl ja der heutige Leser metaphorisch von einer „rhythmischen Weltbildung" und „Zerstörung" ohneweiters sprechen kann; zweitens aber wird doch kein Unbefangener wirklich annehmen wollen, Heraklit habe das *ι* in *λιμός* kurz gemessen „weil er offenbar (!) nur *Η*, *Ω* und die Diphthonge als Länge gelten ließ!" Welcher Grieche hat je eine solche tolle

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

53	*ΠΥΡ*	*ΖΕΥΣ*	49
58	*ΑΕΙΖΩΝ*[1] ist der	*ΛΟΓΟΣ*[1]	62
111			**111**

An diesem Gottesbegriff zeigen sich zunächst einige aus der vorhergehenden Entwickelung ohne weiteres verständliche Züge: Zeus als anfangslos ewiger Gott erscheint schon bei Pherekydes und in den orphischen Versen vom Gott des Anfangs, der Mitte und des Endes; andrerseits ist von dem „Sieder" *Ζήν*, und dem „Brenner" *Αἰθήρ-Ἥλιος* des gleichen Systems zu einem geradezu als Feuer aufgefaßten Zeus nur ein kleiner Schritt, den ja auch Empedokles ungefähr zur gleichen Zeit getan haben muß. Ohne Beispiel und Vorbild in der vorausgegangenen griechischen Philosophie scheint dagegen auf den ersten Blick die Personifikation und Vergötterung des „Wortes" dazustehen. Religionsgeschichtlich betrachtet tritt jedoch auch diese eigenartige Bildung durchaus nicht unvermittelt auf. Abgesehen von allen weiter unten zu besprechenden orientalischen Parallelen kennt ja schon Homer[2] die unheimliche „*Ὄσσα Διὸς ἄγγελος*"[3] die göttliche, von Zeus aus die Welt durchschwirrende „Stimme", das kosmisch vergrößerte Gegenbild der „geflügelten Worte",[4] die dem Munde der Menschen entschweben; das allein verbürgt, daß der Verfasser der orphischen *ὄρφοι*[5] altes Gut bewahrt hat, wenn er in seiner Beschwörung unmittelbar nach dem Himmel,

Schulmeisterprosodie seiner eigenen musikalischen Sprache zum Hohn anzuwenden versucht? Und schließlich, warum hat Heraklit in Prosa geschrieben, wenn es ihm auf die Metrik seiner Worte ankam? Endlich finde ich, da die Lösung des Zahlenrätsels doch einfach in der Auswahl von Namen der Gottheit liegt, mit DIELS FVS[2] p. 663 LORTZINGS Änderung *ὄζεται* für *ἀναμάζεται* überflüssig. Das Feuer wird — beim kosmisch gedeuteten Weihrauchopfer, wie SCHULTZ ohneweiters zuzugeben ist — je nach dem Wohlduft der Spezerei benannt, d. h. man spricht von „Wachholderfeuer", „Styraxfeuer", „Kassiafeuer" etc., oder besser noch vom brennenden „Wachholder", „Weihrauch" etc., je nach dem Duft (*κατ' ἡδονήν*), obwohl es ein und dasselbe „Feuer" ist. Das paßt doch besser als *ὄζεται*, durch das man auf den Gedanken geführt wird, die Gottheit röche anders bei Tag und anders bei Nacht, anders im Sommer und anders im Winter, was offenbar Unsinn ist!

[1] Jedes der beiden Symbole hat **9** Buchstaben, ebenso wie *ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ*.

[2] *B* 93, *ω* 413.

[3] „Bote des Zeus" ist sonst bei Homer Hermes, zu dessen Epiklese sich aber das weibliche „*Ὄσσα*" — das allenfalls für die Götterbotin Iris, die vermittelnde Brücke zwischen Himmel und Erde passen könnte — nicht eignet. Es ist daher sehr wohl denkbar, daß der arkadische *ΕΡΜΗΣ* (59) *ΛΟΓΟΣ* (62) = 121 = 11 × 11 älter ist als Heraklits *Ζεὺς Λόγος*.

[4] Vgl. WACKERNAGELS treffliche Untersuchung über die „*ἔπεα πτερόεντα*", Basel 1860.

[5] ABEL fr. orph. p. 220 Nr. 170 v. 2 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dem weisen Werk des Gottes (scil. Chronos), die αὐδή des Urvaters anruft, „τὴν φθέγξατο πρῶτον, ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς“.[1] Hier läßt die enge Verbindung des göttlichen „Wortes“ mit dem Himmel einen Umstand erkennen, der auch in den orientalischen Parallelen sehr deutlich ist: daß nämlich die göttliche „Stimme“ ursprünglich durchaus nichts Abstraktes oder Metaphysisches ist, sondern ganz einfach die „Donnerstimme“ des Gewaltigen, der im Wettersturm einherfährt. Diese Vorstellungsgrundlage ist bei Heraklit noch ganz durchsichtig. Auf der einen Seite heißt es nämlich, daß alles nach dem „Logos“, dem eigentlichen Wesen der Anankē oder Heimarmenē, geschieht,[2] andrerseits aber soll der Blitz, d. h. das ewige Feuer, vernunftbegabt, die Zügel der ganzen Welt führen.[3] Klarer könnte nicht gesagt sein, daß das „Wort“, die „Stimme“ des Aiōn einfach der *KEPAYNOΣ*, d. h. die βροντή, der hörbare Donner im Wetterschlag ist, während das göttliche „Feuer“ den Blitz, die sichtbare στεροπή im engeren Sinne, darstellt.

Auch diese, meines Wissens noch nie ausgesprochene und doch so naheliegende Beziehung der beiden Begriffe läßt sich zahlensymbolisch vollkommen anschaulich machen, sobald nur einmal der physikalische Sinn der herakliteischen Kosmogonie klar verstanden ist. Der Ephesier denkt nämlich in Bildern, die allesamt in der Tat jener Gewitter-

[1] Hierzu ist der bezeichnende Vers des Euripides Alk. 969 f. FVS² p. 471 Z. 26 f. zu vergleichen, nach dem die orphischen Schriften, die ja (oben S. 681 6) als Offenbarungen des Apollon galten, nicht von Orpheus, sondern von der „orphischen Stimme aufgezeichnet“ worden sein sollen („τὰς Ὀρφέα κατέγραψεν γῆρυς“). Wie dieses seltsame Zeugma zu verstehen ist, lehrt ein Blick auf das ungefähr gleichzeitige, oben S. 681 8 erwähnte Vasenbild. Apollon steht unter seinem heiligen Lorbeerbaum mit ausgestreckter Hand deutend — „οὐ λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει“. Vor ihm sieht man redend oder singend das abgeschlagene Haupt des Orpheus, dessen Sprüche aber zeichnet ein jugendlicher Schreiber auf; es ist Musaios, nach DIELS FVS³ p. 478 Z. 24 f.: „Ἀπόλλωνος] ἐπιπνοίᾳ ἔνθεος γενόμενος (Ὀρφεὺς) ἐποίησεν τοὺς ὕμνους, οὓς .... Μουσαῖος κατέγραψεν“. Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß Orpheus hier als die verkörperte „ἀρτιεπὴς πατρία ὄσσα“ — wie Pindar Ol. VI, 62 die weissagende „Stimme“ des Apollon nennt — d. h. als „Ὀρφεία γῆρυς“ des Gottes gilt. In den von LOBECK Agl. 453 f. mit Recht als Einleitung der Rhapsodien aufgefaßten, schon Plato bekannten Versen „Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι | πάντες ὁμοῦ· σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρον ἔκγονε Μήνης, | Μουσαῖ' ... κτλ.“ (ABEL fr. 4) wird in der Tat Musaios angewiesen (v. 5) „εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας, τοῦτο προοίδρυε“. Als eine solche fleischgewordene „Stimme“ der Gottheit, wie sie Orpheus in den besprochenen Denkmälern darstellt, betrachtet Heraklit fr. 92 FVS² p. 75 Z. 15 die Sybille und nicht zuletzt auch sich selbst.

[2] cf. DIELS FVS² p. 61 Z. 33 „γινομένων γὰρ πάντα κατὰ τὸν Λόγον τόνδε“ κτλ.

[3] fr. 64 FVS² p. 71 Z. 8 „τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός“ (cf. oben S. 364 1), wobei das sechzehnbuchstabige Symbol *KEPAYNOΣ* (10 + 5 + 17 + 1 + 20 + 13 + 15 + 18 = **99**), *OIAKIZEI* (15 + 9 + 1 + 10 + 9 + 6 + 5 + 9 = **64**) zugrunde liegt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mythologie angehören, aus der seinerzeit ZELLER[1] die Feuer-, Wasser- und Windzeugung des Chronos bei Pherekydes erklären wollte. Das ewiglebende Urfeuer *ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΝ* (**111**), als Gottheit *ΖΕΥΣ* (49) *ΛΟΓΟΣ* (62) = **111** genannt, enthält in sich ein Element des Streites — den *ΖΕΥΣ* (49), der selbst die *ΕΡΙΣ* (49) ist.[2] Im Urzustand, der auch dem Heraklit,[3] wie den Orphikern, wie Pherekydes und Anaximander als Ursamen, daneben aber auch als ein augenblickliches, labiles Gleichgewicht von Krieg und Eintracht,[4] als

ΣΠΕΡΜΑ (69) *ΓΕΝΕΣΕΩΣ* (91) = 160 = *ΠΟΛΕΜΟΣ* (92) + *ΑΡΜΟΝΙΑ* (68)

gilt, erhält der „Streit", d. h. Zeus, die Oberhand. Im kosmischen Aufruhr des Urgewitters ertönt als „Donner" das göttliche „Wort", und die Weltbildung, die Heraklit ein „Erlöschen" des Urfeuers nennt,[5] beginnt, indem das Blitzfeuer, im Gewitterregen zum Meer zerfließend, herabrauscht:[6]

Δ O Γ O Σ · K E P A Y N O Σ
11 + 15 + 3 + 15 + 18 + 10 + 5 + 17 + 1 + 20 + 13 + 15 + 18 = 161
Α Η O Σ Β E N N Y M E N O N[7]
= 1 + 16 + 15 + 18 + 2 + 5 + 13 + 13 + 20 + 12 + 5 + 13 + 15 + 13

Dabei findet aber durchaus kein vollständiges „Erlöschen" des Feuers, sondern nur eine teilweise, immer wieder durch ein neues „Auflodern" rückläufig aufgehobene Verwandlung statt: „Feuers Wandlungen" sind andrerseits auch ein rhythmisch wiederkehrendes, nach Maßen geregeltes Entbrennen; die Maße aber bestimmt das göttliche Donnerwort.

Η Y P O Σ · T P O Π Α I
16 + 20 + 17 + 15 + 18 + 19 + 17 + 15 + 16 + 1 + 9 = 163
Α Π Τ O M E N O N · M E T P Α[7]
= 1 + 16 + 19 + 15 + 12 + 5 + 13 + 15 + 13 + 12 + 5 + 19 + 17 + 1
= *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99) *ΟΙΑΚΙΖΕΙ* (64)[8]

[1] Oben S. 644[6].

[2] Vgl. Chrysipp bei Philodem *π. εὐσεβ.* 81[26] GOMPERZ (DIELS FVS[2] p. 663 Z. 8 von unten; vgl. ZELLER I[5], 655[3]) „*καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι καθάπερ καὶ τὸν Ἡ. λέγειν*" (vom wörtlich Erhaltenen vergleiche fr. 53 FVS[2] p. 69 Z. 19 ff.).

[3] Vgl. oben S. 694[1,3].

[4] Vgl. oben S. 696[2] cf. 490[0].

[5] cf. DIELS FVS[2] p. 66 Z. 22 fr. 30 und fr. 31 S. 67.

[6] ibid. p. 67 Z. 9 „[*πῦρ*] *θάλασσα διαχέεται*".

[7] Jede dieser Zeilen hat 27 Buchstaben. Für sich genommen ist *ΑΙΤΟΜΕΝΟΝ* = 109 = *ΛΟΓΟΣ* (62) *ΑΙΩΝ* (47) (FVS[2] p. 69 Z. 11 f.; gewiß kein doxographischer Zusatz!), wobei jedes Symbol wie oben S. 697[1] neun Buchstaben hat. Natürlich sind diese Worte, wie bei dem oben S. 347 analysierten Beispiel, nur das Gerippe eines Satzes.

[8] Vgl. oben S. 698[3].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Das Schönste an diesen von Heraklit ersonnenen Verwandlungen des Urwesens aber ist, daß in der Tat, wie er es verlangt,[1] das mystische Maß der Dinge, von Anfang an durch die Notwendigkeit bestimmt, das

METPON = 12 + 5 + 19 + 17 + 15 + 13 = 81 = *EIMAPMENH*,[2]

bei allen *ἀλλοιώσεις* des Feuerstoffs unangetastet bleibt:

Der Urzustand der Gottheit

ΖΕΥΣ	49	ist	*ΠΥΡ*	53;	
ΛΟΓΟΣ	62		*ΑΕΙΖΩΝ*	58'	
	111			**111**	

die erste Spaltung[3] des erlöschenden Feuers ergibt	*ΠΥΡ*	53	die weitere Spaltung[3] des Meeres aber	*ΓΗ*	10
	ΘΑΛΑΣΣΑ[4]	58'		*ΠΡΗΣΤΗΡ*[5]	101
		111			**111**

Man sieht, der „*λόγος, εἰς ὃν μετρέεται*" ist nichts anderes als der *λογισμός* der Buchstaben oder, um gleich den richtigen Ausdruck zu gebrauchen, der *ψῆφος*, der „Spielstein" oder besser die „Augenzahl" des „Wortes". Wie ein Kind spielt, so sitzt der „*Αἰὼν πεττεύων*"[6] — d. h. die „Sprache" selbst, in der Heraklit eben deshalb das wahre Wesen der Notwendigkeit erblickt, der „Logos" am Würfelbrett — und würfelt bei der kosmischen *πέττεια*[7] jedem Wort seinen *ψῆφος*[8] zu.

---

[1] Vgl. fr. 31 DIELS FVS[2] p. 67 Z. 9 f.: „*πῦρ*⟩ (DIELS) oder *γῆ* (SCHUSTER, BRIEGER, BURNET p. 148[4])⟩ *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.*"

[2] Vgl. oben S. 694[6] und DIELS FVS[2] p. 58 Z. 35 „*αὕτη* (sc. *εἱμαρμένη*) . . *περιόδων μέτρον τεταγμένης*".

[3] Vgl. DIELS FVS[2] p. 67 Z. 2 f.: „*πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, τὸ δὲ θαλάσσης τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*" (= Glühwind, ein Mittelding zwischen *πῦρ* und *πνεῦμα*).

[4] = 8 + 1 + 11 + 1 + 18 + 18 + 1.

[5] Vgl. oben S. 360[2].

[6] fr. 52 DIELS FVS[2] p. 69 Z. 17 „*Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων*", Vgl. Philo Alex. „*τύχης ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης*".

[7] Vgl. die zweifellos hermetische Tradition von dem astronomischen *πεσσευτήριον* der Ägypter — wahrscheinlich identisch mit der *πεττόγραμμος πεσσά* (LOBECK zum Phrynichos 413) —, auf dem Hermes mit Selēnē gespielt und ihr 5 Tage — die Jahresepagomenen — abgewonnen haben soll, bei Eustathios p. 1397.

[8] Platon, der in den „Gesetzen" p. 903 D das herakliteische Bild vom göttlichen *πεττευτής* verwendet, lehnt sich auch im Staat, p. 487 C ohne Zweifel an eine herakliteische Bildrede an, wenn er den Adeimantos sagen läßt: . . *ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττευόντων δεινῶν οἱ μὴ πεττεύοντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅ τι ἑρῶσιν, οὕτω καὶ οἱ εἰς πεπαιδευμένους ἀποκλειόμενοι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγουσιν ὑπὸ πεττείας αὖ τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις*" κτλ. *ΛΟΓΟΣ* (62) + *ΨΗΦΟΣ* (23 + 7 + 21 +

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie sich Heraklit dieses kosmische „Würfel"orakel der Gottheit vorgestellt hat, läßt sich leicht aus altpythagoreischen Vorstellungen erschließen. Das Würfelspiel der Menschen, deren Tun gegen die ψήφων παιδιά der Gottheit kindisch ist, wie das Kind gegen den Mann,[1] kommt wegen seiner geringen Augenzahl für einen Alphabetzauber nicht in Betracht. Es genügt jedoch, sich daran zu erinnern, daß den Pythagoreern die Gottheit Chronos-Anankē als „σφαῖρα τοῦ περιέχοντος"[2] galt, daß sie aber dieses „πῦρ περιέχον"[3] — eine Vorstellung, die sich Heraklit gewiß nicht entgehen hat lassen — zuweilen auch als Dodekaeder bezeichneten,[4] um einzusehen, daß sich der Ephesier jenen Zwölfflächner nach Analogie eines schönen astrologischen Orakelspielzeugs im Münchner Münzkabinet[5] mit den zweimal zwölf Buchstaben des Alphabetes beschrieben, von Zeit und Notwendigkeit in rollender Bewegung erhalten dachte. Das pythagoreische Geheimnis des Dodekaeders, dessen Verrat Hippasos von Metapont mit dem Tode gebüßt haben soll,[6] ist natürlich nicht etwa die ganz einfache, selbst den griechischen Lederarbeitern bekannte[7] stereometrische Konstruktion jenes Körpers, sondern das ganze

15 + 18 = 84 = 7 × 12; vgl. z. B. *ΚΙΝΗΣΙΣ* und *ΘΕΟΚΡΑΣΙΑ* o. S. 668₃) = 62 + 84 = 146 = *ΑΙΩΝ* (47) + *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99); daraus allein zu schließen, daß Heraklit das Wort ψῆφος wirklich in seiner Schrift gebraucht hat, wage ich freilich nicht. Zum spielenden Zeus-Aion vgl. noch Apoll. Rhod. III, 138, wo Adrasteia dem Zeusknäblein eine Kugel — natürlich die „σφαῖρα τοῦ περιέχοντος" — zum Spielen schenkt.

[1] DIELS FVS² p. 73 Z. 21 f. fr. 79.

[2] Siehe die Zeugnisse oben S. 469₃.

[3] Siehe die Stellen bei ZELLER I⁵ S. 414₃.

[4] cf. DIELS Dox. 335 a b 1: „Πυθαγόρας ⟩ ἐκ . . τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν"; cf. Philolaos fr. 12 DIELS FVS² p. 244; dazu Platon Timäus 55 c 4: „ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης" (d. h. der fünfte regelmäßige Körper, das Dodekaeder) „ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν".

[5] Veröffentlicht von BOLL Sphära p. 470: ein Ikosaeder aus Bergkristall; zwölf Flächen sind mit den zwölf Tierkreiszeichen graviert, neben jedem Tierkreiszeichen stehen je zwei Buchstaben in einer auch bei dem Astrologen Teukros (BOLL a. a. O. p. 469) bezeugten Anordnung. Auf vier weiteren Flächen sind Zwillinge, Krebs, Löwe, Skorpion wiederholt — nach BOLLS plausibler Vermutung mit Rücksicht auf das Horoskop des Besitzers — vier Flächen sind leer. Es bedarf keines Wortes, um einzusehen, daß hier aus Unverständnis oder um besonderer mantischer Zwecke wegen das alte große Magisterium des pythagoreischen Dodekaeders auf einen Zwanzigflächner — eine Figur, die nach schol. Euklid. vol. V, p. 654 HEIBERG erst Theaitet entdeckt hat —, so gut oder so schlecht es ging, übertragen wurde. Denn wenn man auch an das alte, zwanzigbuchstabige Alphabet denken wollte, geht die Sache dann doch mit den Tierkreiszeichen nicht mehr aus.

[6] Jamblichos Vita Pyth. 247.

[7] Vgl. die „δωδεκάσκεπτοι σφαῖραι" in Platons Phaedon 110 b 6 mit WYTTENBACHS Kommentar, cf. BURNET a. a. O. S. 342₃. Es ist in der Tat leichter, einen annähernd

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

System der mantischen Buchstaben und astrologischen Zeichen auf dem Zeit und Schicksal versinnlichenden Zwölfflächner mit seinen dreißig Ecken, die den *τριάκοντα λαμπροὶ ἀστέρες* des Himmels[1] entsprechen, und bei dem man die hochheilige Kombination der Zwölf und der Dreißig[2] natürlich auf den Jahreskreis von $12 \times 30 = 360$ beziehen mußte.

Dazu paßt es vortrefflich, daß Heraklit den „Kreislauf der Zeugung" auf 30 Jahre, d. h. 360 Monate auf einen „großen Monat", den Kreislauf der Weltzeugung aber — naturgemäß eine Periode, die alle geschichtlichen Schätzungen der Alten über ihre Vorzeit weit übersteigen mußte — auf $10800 = 12 \times 30 \times 30 \times 12$ Jahre, d. h. auf 30 aus je 12 „großen Monaten" bestehende „große Jahre"[3] — bestimmte. SCHULTZ[4] hat richtig gesehen, daß die Zahl 10800 im milesischen System *A'Ω* angeschrieben werden kann, und demnach auf die Zerlegung des Logos in die Buchstabenreihe der *στοιχεῖα* hinweist. Nichts könnte besser zu der angenommenen Umwälzung des weltbegrenzenden Dodekaeders mit seinen buchstabenbezeichneten zwölf Flächen von *AN* — *MΩ* passen. Die Gegenprobe bildet die Überlieferung,[5] daß Heraklit diese größte Zeiteinheit ein „Jahr der Gottheit"[6] genannt habe, denn *ΘΕΟΥ* ist $8 + 5 + 15 + 20 = 48$, geschrieben *AΩ*, d. h. mit dem beizufügenden diakritischen Punkt und im milesischen System[7] die gesuchte Zahl 10800.

Es kann also kein Zweifel übrig bleiben, daß die herakliteische Gleichsetzung des „Wortes" mit der weltbeherrschenden Notwendigkeit einerseits auf der primitiven Vorliebe für mystische Erklärungen von Namen und Worten auf Grund zufälligen Gleichklangs beruht, wie sie schon bei Pherekydes und den Orphikern[8] vorkommen, von Heraklit

kugelförmigen Ball — wie er für athletische Spiele gebraucht wurde — aus Fünfecken, als aus sog. „Melonenschnitten" zu schneiden und zu nähen.

[1] BOLL a. a. O. p. 337$_0$.

[2] BOLL a. a. O. p. 316 aus Markosianischen Quellen.

[3] Vgl. die weitergehende Zerlegung dieser Zahl in $2^7 \times 3^5 \times 5^3$ Tage bei SCHULTZ, Pythagoras und Heraklit S. 69.

[4] a. a. O. p. 115 zu 69$_{29}$; cf. Arch. f. Gesch. d. Phil. XXII p. 205$_{20}$.

[5] DIELS FVS^2 p. 59 Z. 15.

[6] *ΘΕΟΥ* (48) *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* (100) + 148 = *ΖΕΥΣ* (49) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99), mit beiderseits je zwölf Buchstaben; faßt man *ἐνιαυτός* im alten Wortsinn als Attribut, so hat man den „in sich zurückkehrenden Gott" *ΘΕΟΣ* (46) *ΕΝΙΑΥΤΟΣ* 100 = 146 = *ΑΙΩΝ* (47) *ΚΕΡΑΥΝΟΣ* (99) ebenfalls ein symmetrisches Zwölfersymbol.

[7] Daß Heraklit sich des milesischen und des alten Systems bei seinen „Psēphismen" bedient hat (vgl. unten S. 704$_1$), nahm schon SCHULTZ in der oben S. 696$_2$ bezweifelten Analyse von fr. 67 an.

[8] Man denke an *Ζᾶς-ζάω*, *Ζήν-ζέω* und *Φάνης-ἐφάνθη*, die im wesentlichen mit Heraklits Wortspielen vom *βίος* und *βιός* (fr. 48), vom *Ἅιδης*, den *αἰδοῖα* und der *αἰδώς*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und seiner Schule[1] aber in einem solchen Ausmaß verwendet wurden, daß selbst den Alten die Sache zu bunt wurde,[2] andrerseits aber auf einer ebenso angestrengten Vertiefung in die zahlenmystischen Beziehungen der Worte untereinander.

Der Ausdruck *λόγος* selbst bedeutet bei Heraklit allerdings zunächst das zu einem Ding gehörige „Wort". Aber wie *λέγειν*, das bei Homer in der Bedeutung „reden" noch gar nicht vorkommt, „sammeln", „aneinanderreihen", „rechnen", „zählen" geheißen hat, bevor für diesen Begriff *λογίζειν* in Gebrauch kam, so konnte Heraklit *λόγος* als Terminus technicus sehr leicht mit der, bei Späteren ohnehin nachweisbaren Nebenbedeutung „Rechnung" (= *λογισμός*) gebrauchen; das oben[3] erörterte Fragment von der Wandlung des Feuers, das *„εἰς τὸν αὐτὸν λόγον μετρέεται"*, zeigt ja deutlich, daß er auch wirklich *λόγος* im Sinne von *μέτρον*, d. h. aber hier im Sinne von *ψῆφος*, verwendet hat. Dasselbe gilt von dem Fragment,[4] niemand könne die Grenzen der Seele abschreiten: denn *„οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει"*. Wieso hat nämlich die Seele ein gar so unergründlich tiefes Maß? Der heutige Leser denkt an das weltumfassende

(fr. 15 FVS[2] p. 65 f.) auf einer Stufe stehen. Das orphische „Onomastikon", das ganz voll von solchen Dingen gewesen sein muß, könnte ebenfalls älter sein als Heraklit. Endlich ist der Name „Onomakritos", in dem schon der Psēphos (oben S. 684) mit großer Wahrscheinlichkeit einen künstlichen, angenommenen „Ordensnamen" des Meisters vermuten läßt, doch höchst wahrscheinlich auf die „onomatokritische", „Götternamen auslegende" Tätigkeit des berühmten Chrēsmologen zu beziehen.

[1] Vgl. Procl. in Parm. I, 12 COUSIN *„τοῦ Ἡρακλειτείου (διδασκαλείου) τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδόν"*; cf. Ammon. de interpr. 24b, 30b (manche halten die Namen mit Kratylos und Heraklit für *„φύσεως δημιουργήματα"*; erst Sokrates habe gezeigt, daß die Namen nicht *„οὕτω φύσει"* seien). Die Stellen verweisen allerdings, wie ZELLER I[5], 723 hervorhebt, zunächst auf den platonischen Kratylos, ohne aber dadurch ZELLERS übertriebene Skepsis gegen die Zurückführung dieser Lehre auf den Ephesier selbst zu rechtfertigen. Siehe DIELS FVS[2] p. 663 Z. 4 von unten: „etymologische Anschauung Heraklits" mit Beziehung auf fr. 48.

[2] Vgl. die ironischen Etymologastereien des platonischen Sokrates im „Kratylos". Aber die Schmähungen des Heraklit gegen seine Mitbürger, die schwarzgalligen Klagen über die Menge, die dem „allen gemeinsamen Logos" d. h. den inneren Wundern der „Worte" so verständnislos gegenübersteht und die sich gegenüber den „Worten und Werken", wie Heraklit sie „kündet", gegen seine „Auslegungen" so töricht geberdete — *„Κύνες γὰρ καταβαΰζουσι ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι"* (FVS[2] p. 76 Z. 5) —, zeigen deutlich, daß auch der große Logosoph unter seinen lachlustigen und an ganz andere, nützlichere Rechnungen gewöhnten jonischen Landsleuten jenem skeptischen Spott nicht entgangen ist, der sich heute gegen den, an dem Unsinn der Sache verhältnismäßig unbeteiligten Wiederentdecker der Psephismenrechnung wendet.

[3] S. 699 f.

[4] DIELS FVS[2] p. 68 Z. 18 f. Nr. 45.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bewußtsein und vieles der Art, von dem einiges Wenige auch dem Heraklit vorgeschwebt haben mag.[1] Will man die Worte aber nicht als „ἀξύνετος ἀκούειν" wie ein λογικῶς Tauber,[2] so muß man eben den Logos ΨΥΧΗ erfassen. Und der ist nun in der Tat $23 + 20 + 22 + 7 = \mathbf{72} = 6 \times 12 = 2^3 \times 3^2$, d. h. so tief wie die Urhöhle der Nacht,[3] so unergründlich wie die mystische ΠΕΝΤΑΣ,[4] und so weit wie der Mantel der Weltschöpfung ΦΑΡΟΣ (72), d. h. die Zahl der Sternbilder am Himmel,[5] und wer weiß, wie vieler andrer Geheimnisse noch. Man sieht, Heraklit verwendet den Ausdruck λόγος durchaus im Sinne der in den späteren Zauberpapyri so häufigen Formel des „ὄνομα οὗ ἡ ψῆφος"[6] κτλ. Und in der Tat kommt ὄνομα, das Heraklit selbst noch gelegentlich[7] gebraucht, in diesem Sinn schon bei Pherekydes vor, wo die Götter sich verwandeln, indem sie ein neues, ihr Wesen bestimmendes, wort- und zahlensymbolisch ausdrückendes ὄνομα erhalten.[8] Den Ausdruck ψῆφος wird man bei den Früheren deshalb vergeblich suchen, weil er offenbar der esoterischen Belehrung vorbehalten war,[9] deren eigentlichen Gegenstand, wie sich jetzt deutlich zeigt, überhaupt nichts andres als die Zahlensymbolik der den Exoterikern nur teilweise verständlichen Schriften bildete.

Heraklit suchte als erster nach einem Wort, das ὄνομα und ψῆφος zugleich bedeuten sollte: er mußte es tun, weil er als erster — sich selbst zu fruchtloser Qual und schließlicher Verbitterung verdammend — aus dem sorgsam gesiebten Kreis einer eingeweihten Jüngerschaft hervortretend, zu allen, auch den βέβηλοι, die der Orphiker von seiner Schwelle

[1] Vgl. z. B. das rätselhafte fr. 115 FVS² p. 78 „ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων", hinter dem sich viel und vielerlei verbergen kann. Zunächst wäre freilich zu bedenken, daß im milesischen System ΝΟΥΣ = 720 ist. Beim Übergang von der einen zur andern Zählung würde sich also in der Tat der Logos 72 in eigentümlich sinnvoller Weise „steigern", insofern als ja der Νοῦς für eine vollkommenere Erscheinung der ψυχή gilt.

[2] fr. 34 FVS² p. 67 und fr. 87 ibid. p. 74: „βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἑαυτοῦδαι ἤκει" „ein Tor gefällt sich darin, verständnislos vor jedem λόγος — d. h. vor jedem Wort und seiner rechnerischen Bedeutung, etwa „vor jeder Wortzahl" — dazustehen".

[3] Vgl. oben S. 656₂ über ΣΙΗΕΟΣ = 72 = ΑΙΥΤΟΝ.

[4] Vgl. oben S. 357₁. Zur Sache siehe die fünf Seelenteile oben S. 557₅, ₆.

[5] Vgl. oben S. 33₁.

[6] Vgl. REITZENSTEIN, Poim. 272₃.

[7] DIELS FVS² p. 66 Z. 1, p. 69 Z. 2.

[8] Vgl. das oben S. 347 behandelte und das S. 315 ergänzte Fragment; dazu unten die Ausführungen über die Stelle im Enuma eliš, wo Marduk nach dem Drachenkampf den Namen 50 erhält.

[9] Aristoteles z. B. hat das Wort, das er bei Archytas fand, gar nicht verstanden (oben S. 685₁).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wies, zu reden begann. Daß er aber so mit kühner Hand die Schranken zwischen esoterischem und exoterischem Unterricht — die nach der eben gewonnenen Einsicht so alt sind, als die griechische Spekulation überhaupt — einzureißen versuchte, hängt wieder aufs engste mit dem Grundgedanken seines Systems zusammen. Pherekydes — und die Orphiker mit ihm — hatten keinen Anlaß gehabt, die alte kultische Überlieferung von gewissen besonders wirksamen Gebetsworten und Wendungen, besonders starken Anrufungen u. dgl., die schon in homerischer Zeit zur Annahme einer besonderen Göttersprache[1] neben der Menschenrede geführt hatte, irgendwie anzutasten, zumal diese „göttlichen" *ὀνόματα* nur vermehrte Gelegenheit zu mystischen Gedankenverknüpfungen gaben. Heraklit hat als erster gesehen, daß eine mystische Abhängigkeit der Dinge vom „Wort", des *κόσμος* vom *λόγος*, nur denkbar ist, wenn eine wahre Sprache, ein offenbarender allbeherrschender *λόγος ξυνός*,[2] für Götter und Menschen gemeinsam, dem einen *„κόσμος ὁ αὐτὸς ἁπάντων"*,[3] der einen allbeherrschenden *Εἱμαρμένη*, entsprach. Nicht auf ihn selbst, der die Eigenart und Subjektivität seiner Gedanken gar nicht Wort haben wollte, sondern auf die Offenbarungen jener allen gemeinsamen — in Wahrheit wundersamen! — Sprache sollten die Menschen achten.[4] Wie ihm, dem Hellenen, der *ξυνὸς λόγος* selbstverständlich die griechische Sprache war, so gelten ihm die Menschen, die die inneren Wunder der Worte nicht zu fassen verstehen, als *„βάρβαροι ψυχαί"*,[5] als „radebrechende, sprachfremde" Seelen im wörtlichsten Sinne des Wortes von den *„ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν"*.[6] Schlechte

[1] Vgl. oben S. 561[4], 5.

[2] fr. 2 FVS[2] p. 62: *„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν"*. cf. ibid. p. 78 Nr. 113: *„ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν"*.

[3] fr. 30 FVS[2] p. 66 Z. 20.

[4] fr. 50 FVS[2] p. 69: *„οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἶναι"*. Der *λογισμός* oder *λόγος*, auf den er sich im konkreten Fall beruft, wird wohl dieser sein: $EN + \Pi AN = (5 + 13) + (16 + 1 + 13) = 48 = A\Omega$. Vgl. das Symbol des *οὐροβόρος δράκων* mit der Beischrift *„ἓν τὸ πᾶν ΑΩ"* (oben S. 568[4]), dazu die hermetische Überlieferung bei BERTHELOT, Coll. alch. gr. VI p. 79 Z. 25 f.: *„.. ὡς καὶ Ἀγαθοδαίμων τὴν ἀρχὴν ἐν τῷ τέλει θεὶς καὶ τὸ τέλος ἐν τῇ ἀρχῇ. Δράκων γὰρ οὐροβόρος βούλεται εἶναι οὐ φθονῶν, ὡς δοκοῦσίν τινες ἀμύητοι, ἀλλὰ φανερὸν τοῦτό ἐστιν, ὦ μύστα, πληθυντικῇ τῇ φωνῇ ΩΑ"* — wobei natürlich nicht mit dem Herausgeber an „Eier", sondern an das „Alpha Omega" zu denken ist. Nebenbei bemerkt, kann auch „Omega Alpha" gelesen werden, dann aber nach milesischer Rechnung, wo $\Omega A = 810 = KOPO\Sigma$ (460) + $AIMO\Sigma$ (350; cf. SCHULTZ, Arch. f. Gesch. d. Ph. XXII p. 207) wäre und daher Anfang und Ende der herakliteischen Weltbildung darstellen würde.

[5] DIELS FVS[2] p. 77 Z. 9 fr. 107.

[6] fr. 19 FVS[2] p. 65 Z. 13.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zeugen sind diesen „Analphabeten" im höheren Sinn Augen und Ohren,[1] mit denen er — Heraklit — das Zeugnis dieser Sinne und was sie ihn lehren, ehrfurchtsvoll erfassend,[2] den allwaltenden Logos begreift, dem jene ewig fremd bleiben, wenn sie auch fortwährend damit zu tun haben.[3] Von dieser Anschauung ausgehend und aus einer unbegrenzten, psychologisch mit dem religiösen Abhängigkeitsgefühl von einer höheren Macht durchaus wesensgleichen Scheu vor den unergründlichen Möglichkeiten der Sprache heraus, mußte Heraklit notwendig nach den bereitliegenden Personifikationen des göttlichen „Wortes"[4] greifen und sie in der Art umbilden, daß aus einem untergeordneten dämonischen Sendboten der Gottheit die Verkörperung der alleitenden Notwendigkeit wurde. Daß der Mensch und die ganze Welt an dem göttlichen Logos teilhaben, ist auf dem Boden der pantheistischen jonischen Gottesauffassung so selbstverständlich, wie etwa die Wesensgleichheit der menschlichen Hauchseele mit dem Atem der Gottheit bei Anaximenes.

Mit diesem in grandioser Einheitlichkeit aufgebauten System sind die Voraussetzungen für die sophistische Bewegung und ihr Hauptergebnis, die sokratische Lehre vom Begriff, ebenso gegeben, wie für die platonische Hypostasierung des Allgemeinen, die ihrerseits mit der Annahme von präexistenten „Urbildern" wieder auf den pherekydeischen Mythus von astralen Vor- oder doch Gegenbildern alles Irdischen im erstgeschaffenen Himmelsgewebe[5] zurückgreift. Auf diesem Höhepunkt der Entwicklung altjonischer Spekulation über *ἀρχή* und *φύσις* sei daher diese Übersicht abgebrochen, so verlockend es wäre, noch in dem anaxago-

---

[1] Vgl. oben S. 705[5].

[2] fr. 55 FVS[2] p. 69 Z. 23 „*ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθεσις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*".

[3] fr. 72 FVS[2] p. 72 Z. 20 f.

[4] Die älteste Kritik dieser Vorstellung bietet der große Gegner des Heraklit, der Eleate Parmenides mit dem Schlußsatz der *δόξαι* „*τοῖς* (d. h. allen dem Wahn nach entstandenen Dingen) *δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ*" (cf. Gen. 2_{19}). Daß schon die Schüler Heraklits in diesem Punkt — natürlich unter dem Einfluß der sophistischen Lehre vom „Menschen als Maß aller Dinge" — zum Feind übergegangen waren, ergibt sich aus SCHULTZ' schöner zahlensymbolischer Analyse des im platonischen „Kratylos" häufig gebrauchten Ausdrucks „*νομοθετὴς ὀνομάτων*" (*NOMOΘETHΣ* = 112 = *ONOMATΩN*; cf. *ANΘRΩΠIOΣ* = 112! Siehe Myth. Bibl. III, 1 p. 94, 98). Die schließliche Lösung des Streites fanden die griechisch-ägyptischen Hermetiker darin, daß sie entweder einen Urgott „Anthrōpos" zum ersten Namengeber machten, oder euhemeristisch den namengebenden Gott Hermes Thōt als ersten Menschen deuteten (cf. Zosimos bei MEAD, Hermes III, 276_3). Wenn Plato, Philebos 18, den Erfinder der Buchstaben Theut „*εἴτέ τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος*" nennt, scheint er schon beide Versionen in Ägypten vorgefunden zu haben.

[5] Vgl. oben S. 208—223.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

räischen Nūs[1] die durchsichtige Verkleidung des alten Chronos Prometheus der Orphiker,[2] des Aiōn als Weltpneuma bei Anaximenes,[3] des Chronos als Weltseele bei Pythagoras[4] und des Aiōn Logos[5] bei Heraklit, oder in der *πανσπερμία* des Anaxagoras die alte *ἐκροὴ γόνου* des Chronos nachzuweisen, bei dem letzten großen Milesier Leukipp die alten Begriffe vom Kosmos als Ausschnitt oder Abgrenzung (*ἀποτομή*) aus dem Unendlichen, vom Eihäutchen oder Weltmantel als Kosmosgrenze[6] und von der allbeherrschenden herakliteischen Gottheit Logos-Anankē[7] in ihrer alten Zugkraft zu verfolgen und schließlich noch bei Epikur die altorphische mythische Kosmogonie in allen Einzelheiten, bloß mit den neumodischen Atomen frisch aufgeputzt,[8] zum letztenmal in der Ge-

[1] Man beachte bei Anaxag. fr. 12 FVS[2] p. 318 Z. 6: „*νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον*", fr. 14 p. 320 Z. 5 f. *ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεί ἐστιν*". Die Anlehnung an den alten *Αἰὼν ἄπειρος* ist um so wahrscheinlicher, als *ΝΟΥΣ* (66) *ΑΠΕΙΡΟΣ* (81) = 147 = *ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΑΙΩΝ* (47) ist. Die Syzygie Nous-Anankē für Chronos-Anankē im platonischen Timäus (oben S. 441[2]) gibt ebenfalls einen mystischen Zahlenwert, wenn man bloß Anankē mit *ν* für *γ* schreibt, nämlich *ΝΟΥΣ* (66) *ΑΝΑΝΚΗ* (45) = **111** (cf. oben S. 651 und 700). Ohne Zweifel haben schon pythagoreische Listen das Paar *ΝΟΥΣ* (66) + *ΣΩΜΑ* (55) = *ΑΤΤΙΣ* (66) + *ΚΥΒΕΛΗ* (55) = 121 = 11 × 11 (ähnlich wie das bereits von SCHULTZ berechnete Paar *ΚΕΦΑΛΗ* = 55, *ΑΙΔΟΙΟΝ* = 66; vgl. auch oben S. 468) erwähnt.

[2] Vgl. oben S. 513[4].

[3] Vgl. oben S. 675.

[4] Vgl. oben S. 441[2], 676[1] und 686.

[5] Vgl. oben S. 699[7]. Hierzu möchte ich noch zu bedenken geben, daß schon der Gottesbegriff des *Αἰών* an sich nach der Bedeutungsgeschichte des Appellativums einen fühlbaren Anklang an die Vorstellung eines Weltzōons und einer Allseele enthalten mußte. cf. *αἰών* hymn. hom. Merc. 42 und bei Mediz. = Rückenmark, d. h. Sitz der Lebenskraft und nach der alten Medizin — cf. Hippo FVS[2] p. 224 Z. 35 — Quelle des Spermas, das man sich ja — s. FVS[2] p. 224 Z. 22 „*οἱ δὲ ὕδωρ γονοποιόν ⟨τὴν ψυχὴν εἶναι* — der Seele nächst verwandt vorstellte; daher bei Homer die ständige Verbindung „*ψυχή τε καὶ αἰών*" *T* 453, *I* 523 etc.; die Bedeutung „Lebenszeit" ist aus dieser Bedeutung „Lebenskraft" leichter zu verstehen als die ganz unwahrscheinliche umgekehrte Entwicklung; „Zeit" überhaupt ist die letzte Verallgemeinerung; endlich beachte man wie nahe dem Volksbewußtsein die Beziehung auf das Verbum *αἴω* „fühlen", „wahrnehmen" liegen mußte.

[6] Vgl. oben S. 110 f. zu Text Nr. 53.

[7] DIELS FVS[2] p. 350 Z. 5 f. „*πάντα* (*γίνεται*) *ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*".

[8] Vgl. oben S. 676[1] über das vom *πνεῦμα δρακοντοειδής* umringelte Weltei. Es folgt der Mythus vom Zerplatzen des Eies: „*θελῆσαν* (sc. *πνεῦμα*) *δὲ βιάσμῳ τινὶ καινῷ* (Hs. *καιρῷ*) *περισσοτέρῳ σφίγξαι τὴν πᾶσαν ὕλην* (vgl. oben S. 442[1] und 653[11]) *εἶτ' οὖν φύσιν τῶν πάντων, οὕτω διχάσαι μὲν τὰ ὄντα εἰς τὰ δύο ἡμισφαίρια καὶ λοιπὸν ἐκ τούτου τὰ ἄτομα διακεκρίσθαι· τὰ μὲν γὰρ κοῦφα καὶ λεπτότερα τῆς πάσης φύσεως ἐπιπολάσαι ἄνω, τοῦτ' ἐστὶ φῶς καὶ αἰθέρα καὶ τὸ λεπτότατον τοῦ πνεύματος, τὰ δὲ βαρύτατα καὶ σκυβαλώδη κάτω νενευκέναι τοῦτ' ἐστὶ γῆν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ξηρὸν καὶ ἡ ὑγρὰ τῶν ὑδάτων οὐσία" κτλ.; cf. oben S. 655[6, 7].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schichte der Philosophie auftauchen zu sehen. Nur der rückwirkende Einfluß des Heraklit auf die „orphische" Dichtung[1] und die jüngste mythische und pseudepigraphe Kosmogonie, das am ehesten im Kreis der letzten thebanischen Pythagoreer entstandene Gedicht des „Linos"[2] sei noch rasch erwähnt, da ja diese spätesten Ausläufer einer mächtigen Bewegung wieder zum Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung zurückleiten.

In der Tat ist es jetzt, nachdem der engste entwicklungsgeschichtliche Zusammenhang zwischen den datierbaren Urkunden der altjonischen Philosophie, von Thales und Pherekydes angefangen, auf der einen Seite und den infolge ihrer pseudepigraphen Form unmittelbar nicht zu fassenden „orphischen" Dichtungen andrerseits erwiesen ist, endlich an der Zeit, sich ein bestimmtes wohlbegründetes Urteil über die Entstehungszeit und -umstände dieser eigenartigen Litteratur zu bilden.

Man kann dabei keinem besseren Führer folgen als dem allen orphischen und pythagoreischen Überlieferungen mit der kühlsten Skepsis gegenüberstehenden Aristoteles,[3] der schlankweg die dichterische Fassung der sogenannten Orphika dem Athener Onomakritos, dem Hoftheologen des Pisistratus zuschreibt.[4] Aus Aristoteles schöpft dieselbe Nachricht

---

[1] Vgl. oben S. 489[3].

[2] Siehe ihren Anfang „*ἦν ποτέ τοι Χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει*" bei Diog. Laert. Provim. 4. „*Χρόνος οὗτος*" wie bei Heraklit fr. 1 „*τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεί*", wohl auf den Titel verweisend. Wie Heraklit gibt „Linos" 10800 als Zahl des Weltjahres (FVS[3] p. 59 Z. 16) an. Auf thebanischen Ursprung (FVS[3] p. 483 Z. 22 f. „*παρὰ μὲν Ἀθηναίοις γέγονε Μουσαῖος, παρὰ δὲ Θηβαίοις Λῖνος*") schließe ich wegen der dortigen Popularität des mystischen Linos (cf. oben S. 242[4], 243[3]). Nach Paus. VIII, 18, 1 muß das Gedicht auch Göttergenealogien, ganz im alten Stil enthalten haben.

[3] Aristoteles spricht (FVS[3] p. 475 Z. 34) von den „*καλουμένοις Ὀρφικοῖς ἔπεσι*", genau so wie er in der Regel von den „*καλούμενοι Πυθαγόρειοι*" redet (cf. BURNET a. a. O. p. 100). Es ist klar, daß Aristoteles nicht viel fester an einen geschichtlichen Pythagoras als an einen geschichtlichen Orpheus glaubte.

[4] fr. 7 ROSE, DIELS FVS[3] p. 476 Z. 1 f.: „*αὐτοῦ* (sc. *Ὀρφέως*) *μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι*"; cf. ibid. p. 28 Z. 12 f. (Cicero): „Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen ferunt cuiusdam fuisse Cercopis" wobei sich „ferunt", wie die bei DIELS a. a. O. gesammelten Stellen ergeben, auf des Alexandrinischen Grammatikers Epigenes verlorene Schrift „*περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ἀναφερομένης ποιήσεως*" bezieht. „Hoc Orphicum carmen" kann nur die große Theogonie in 24 Gesängen sein. Neben Kerkops wird noch ein sonst unbekannter Thessalier Theognetos als Verfasser des *ἱερὸς λόγος* d. h. der Rhapsodien genannt. Ich halte es für durchaus möglich und mit dem Befund an den Überresten am besten vereinbar, daß von Anfang an mehrere, in der Pisistrateischen Akademie zu gleicher Zeit von verschiedenen Sängern gedichtete Versionen der Rhapsodien vorhanden waren; man beachte, daß die Einteilung in 24 Gesänge deutlich auf jene

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durch irgendwelche Vermittlung Tatian,[1] ausschließlich aus diesem wieder Clemens.[2] Daß Tatian, unmittelbar nachdem er die Nachricht über die von Onomakritos verfaßten Orphika gebracht hat, als Schüler des Orpheus den Musaios erwähnt, während Clemens geradezu in der aus Tatian geflossenen Stelle, an der unbedingt die „Orphika" gemeint sein müssen,[3] „*τοὺς εἰς Μουσαῖον ἀναφερομένους Χρησμούς*" dem Onomakritos zuschreibt, erklärt sich ohne weiteres aus der oben[4] an der Hand eines Vasenbildes belegten und daher altbezeugten Vorstellung, daß Musaios es gewesen sei, der die Lieder des Orpheus aufgezeichnet hätte. Unter dieser ganz gesicherten Voraussetzung wird es wiederum klar, daß Aristoteles sich auf Herodot[5] stützt, der die Geschichtlichkeit der angeblich vorhomerischen Dichter im allgemeinen leugnet,[6] den Onomakritos „*διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου*" nennt und ihn der tendenziösen Interpolation dieser Sprüche beschuldigt. Ganz abgesehen von dem Gewicht, das ein Zeugnis des Herodot dadurch empfängt, daß ein Kenner der attischen Geschichte und ihrer Originalquellen wie der viellesende Stagirit es gebilligt hat, abgesehen ferner von der ganz unzweifelhaften, schon von ALEXANDER RIESE[7] angemerkten Anspielung auf den Namen des Onomakritos in dem Ibykusfragment vom „*ὀνομάκλυτος Ὀρφήν*"[8]

Akademie hinweist, die auch die homerischen Epen nach diesem Schema geordnet hat. Der *ἱερὸς λόγος*, den Pythagoras verfaßt haben soll (Jamblich, vita Pyth. 146; cf. LOBECK, Aglaoph. 714 ff.), ist natürlich wieder nichts anderes als die Rhapsodien. Der Wert dieser Zuschreibung liegt darin, daß sie schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts in Athen nachweisbar ist (s. das Zitat aus dem „Triagmos" des Iōn von Chios DIELS FVS[2] p. 222 Z. 5—10); daß man so etwas zu einer Zeit behaupten konnte, wo die altpythagoreische Schule noch in voller Blüte stand, ist der beste Beweis dafür, daß die Theologie und Kosmologie der Pythagoreer damals mit der der Orphiker in der Tat identisch war. Wenn Sextus Empiricus P.H. 30 (ABEL fr. 229 p. 247) die orphischen „Triagmoi" (cf. Suidas DIELS FVS[2] p. 469 Z. 10, wo durch Homoioteleuteton die Worte *⟨Πυθαγόρου ἐν τοῖς 'Τριαγμοῖς'⟩ Ἴωνος κτλ.* [cf. ibid. p. 222 Nr. 2] ausgefallen sind) geradezu als Dichtung des Onomakritos anführt, so muß er keine andere Quelle gehabt haben, als jenes Pauschalurteil des Aristoteles über den ganzen Haufen der „*καλούμενα Ὀρφικά*".

[1] FVS[2] p. 476 Z. 6 ff.

[2] ibid. p. 470 Z. 15.

[3] Vgl. GRUPPE in ROSCHERS ML III c. 1133 und den Anfang der Stelle „*Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι*".

[4] S. 681[8], 698[1].

[5] VII, 6; DIELS FVS[2] p. 488 Nr. 20a.

[6] Vgl. die bekannte Stelle II, 53.

[7] „Orpheus und die mythischen Thraker", Jahrb. f. Philol. CXV 1877 p. 225 ff.

[8] fr. 10a BERGK; FVS[2] p. 470 Z. 19. Die Form *Ὄρφην* verhält sich zu *ὄρφος* wie *Ἕλλην* zu *ἔλλος*; *ONOMAKΛYTOΣ ΟΡΦΟΣ* ist aber 216 = 6 × 6 × 6, der berühmte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

liegt die innere Beglaubigung dieser Nachrichten gerade in der engen Verknüpfung zwischen Orpheus und dem eleusinischen Eumolpidenheros Musaios,[1] die nie und nirgends anders verständlich ist, als gerade in Athen zur Zeit des Tyrannen Pisistratus, dessen tätige Fürsorge für die Wallfahrt der Athener nach Eleusis, die er durch seinen Sieg über Megara endlich gesichert hatte, wohl bezeugt ist. Offenbar um sich den Alkmaeoniden gegenüber, die in Delphi den größten Einfluß besaßen,[2] auf eine wenigstens bei den attischen Bauern nicht weniger angesehene Priesterschaft stützen zu können, baut Pisistratos ein neues Telesterion der Demeter, so wie jene für die Amphiktyonen den Neubau des delphischen Apollotempels übernommen hatten. Es ist nur natürlich, daß der Tyrann dabei auf eine seiner Politik genehme innere Weiterbildung der Eleusinien bedacht gewesen sein muß. Die Richtung seiner Wünsche ist ebenfalls klar. Die Dionysien, die damals für den großen „Jäger" in der attischen ihm geheiligten Vorstadt Agrae begangen wurden,[3] und die dem Tyrannen wegen seiner thrakischen Hausmacht[4] und seiner thessalischen Beziehungen[5] am Herzen lagen, endlich nach einer einleuchtenden Vermutung GRUPPES[6] auch die in den troischen, unter Pisistratus von den Athenern besetzten Landstrichen[7] üblichen Kulte der Göttermutter vom Ida, sollten mit den Mysterien der Muttergöttin in Eleusis in eine festere Verbindung gebracht werden, ein Ziel, das

---

pythagoreische *ψυχογονικὸς κύβος* (Lyd. de mens. p. 25; cf. theol. arithm. p. 48$_1$, 40$_{15}$ AST „*τοῦ ἀπὸ ἕξ ψυχογονικοῦ κύβου*"). „Da nun der *Δι-όρφος* in der Tat als Sohn der „petra genitrix" galt (cf. oben S. 411$_2$) so zweifle ich nicht daran, daß Ibykos wirklich auf ein orphisches Symbol und den ebenfalls zahlensymbolisch bedeutsamen Namen *ONOMAKPITOΣ* angespielt hat.

[1] Die Nachricht, daß Musaios ein Thraker war (FVS^2 vol. II p. VII Zus. z. 483$_2$) ist natürlich nur aus der erfundenen genealogischen Beziehung zu Orpheus abgeleitet.

[2] Herod. V, 62 f.

[3] Das „*μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον*" in Agrae bei Steph. Byz. s. v. *Ἄγρα* kann doch kaum etwas anderes sein als der *σπαραγμός* des Zagreus oder Agreus, nach dem der Ort am Ilissos seinen Namen führte. Wenn bei Clemens Alex. Protrept. p. 12 POTTER (nach Apollodor *περὶ θεῶν*) berichtet wird, die Mysterien von Agrae hätte der „Jäger" *Μύους* begründet, so kann doch dahinter auch nur der Zagreus als *ἀρχηγέτης μυστηρίων* stecken. Nonn. Dionys. XLVIII, 962 wird man daher kaum mit ROHDE auf orphische Privatkulte beziehen dürfen.

[4] Herodot I, 64 (Besitzungen am Strymon); Aristoteles resp. Athen. 15 (der Verbannte lebt am Pangaion).

[5] Herodot V, 63.

[6] Handb. S. 56, 1547, 1550$_{12}$. Das Metrōon in Athen ist höchst wahrscheinlich in der Zeit der Tyrannis errichtet worden.

[7] Vgl. über die pisistrateische Besetzung des Sigeions SCHOENE, Symb. phil. Bonn. II, 746—752; TOEPFFER, Quaest. Pisistr. 61—114.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tatsächlich durch die Verknüpfung jener „kleinen", an den Anthesterien gefeierten[1] mit den älteren „großen Mysterien" und durch eine Prozession mit dem Dionysosbild von Athen nach Eleusis teilweise erreicht worden ist. Es ist klar, daß diese Vorgänge gewisse, wenn auch schließlich nicht allzu weittragende Änderungen der hergebrachten Riten und Hymnen erforderten,[2] welche Pisistratus ohne die fachmännische Unterstützung gelehrter Theologen, die seine Pläne gegen die naturgemäß am Alten hängenden, ängstlich über dem Ansehen ihrer Gottheiten wachenden Eumolpiden vertreten sollten, niemals durchzusetzen hätte hoffen können. Was Wunder, wenn er sich — ähnlich wie nachmals die Ptolemäer einen eleusinischen Hierophanten beriefen,[3] als sie die Verschmelzung der Isidien mit griechischen Parallelkulten planten — um geeignete Berater gerade in Sizilien umsah, wo einerseits ein dem eleusinischen nächst verwandter Kult der „zwei Göttinnen" in höchster Blüte stand, andrerseits aber auch die unter dem attischen Adel so beliebte Form der Dionysien, der Zagreuskult,[4] wohl von altersher seine eifrigen Bekenner hatte. Der Ruf der eigenartigen mystischen Litteratur, die dort eben emporzublühen begann[5] und die sich, wie unten nachgewiesen werden wird, von Anfang an auch mit den Riten der Göttermutter beschäftigte, kann nur zu dieser Wahl beigetragen haben. Man erinnert sich, daß das Haus des Pythagoras in Metapont zu einem Demetertempel geweiht worden sein soll.[6] Das heißt doch mindestens, daß die Anhänger des Pythagoras auch eifrige Verehrer der Demeter waren, wenn man nicht geradezu annehmen will, daß sich die pythagoreischen Kultvereine von vornherein an ein Demeterheiligtum angeschlossen hatten. Der Schwiegervater des Pythagoras, der jenen Logos von der webenden Kore verfaßt[7] und der tatsächlich von Pisistratus nach Athen berufene Zopyrus von Heraklea,[8] der den gleichen Stoff behandelt haben soll,[7] müssen doch wohl auch schon vorher dem Demeterkult nahe gestanden haben. So erklärt sich ganz ungezwungen, daß gerade jene

[1] Vgl. Plut. Demetr. 26. Orphische Lieder bei der Anthesterienfeier sind durch Philostr. vit. Ap. Tyan. 4$_{21}$; „*μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ Θεολογίας*" (von MAASS, Orpheus 85 auf die Mysterien von Agrae bezogen) nachweisbar.

[2] Vgl. oben S. 121$_{3-5}$.

[3] Vgl. CUMONT, Rel. or. p. 93.

[4] Die älteste Erwähnung des Zagreus bietet das 3. Fragm. der „Alkmaionis".

[5] Vgl. oben S. 687 f.

[6] Justin. XX, 4.

[7] Vgl. oben S. 115$_1$.

[8] Vgl. das bekannte Scholion über die pisistrateische Homerkommission bei KINKEL ep. graec. fr. p. 240.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

unteritalienischen Theosophen aus dem Kreis des Pythagoras, die dem Tyrannen zur Neueinrichtung der attischen Kybelekulte und zur Verherrlichung seiner Dionysien geeignet erscheinen mußten, auch in erster Linie für berufen gelten konnten, an einer Neuordnung der Eleusinien mitzuwirken. Daß es diesen Leuten wirklich gelungen sein sollte, einen nennenswerten Einfluß auf die Eumolpiden zu gewinnen,[1] wird allerdings niemand annehmen wollen, der sich ERWIN ROHDES richtige Bemerkungen[2] über die tiefgreifende Wesensverschiedenheit zwischen orphischer und eleusinischer Religion gegenwärtig hält. Das hindert jedoch nicht, daß sich die einmal Berufenen in Agrae[3] und am Metrōon ersprießlich betätigten und wenigstens als Kultreformer im engeren Kreis des Pisistratos ganz in der Art einer Gelehrtenakademie am Hofe eines italienischen Renaissancefürsten ihre Rolle als Mystagogen, Wahrsager, Astrologen[4] durchzuführen verstanden, wobei sie eine um so reichere litterarische Wirksamkeit entfaltet haben werden, je weniger praktische Erfolge ihrer Propaganda beschieden gewesen sein mochten. Man darf nicht vergessen, daß die großgriechischen Mystiker, die schon vor Pythagoras' Ankunft in den prähellenischen, im Verborgenen wuchernden, ekstatischen Kulten religiöse Erlebnisse gesucht hatten, wie sie ihnen der Volksglauben nicht zu bieten hatte, selbst erst seit kurzer Zeit durch den samischen Goēten mit der weltumfassenden, in jeder Beziehung eigenartigen, allen dumpfen Tendenzen der Mysterien einen neuen, tieferen Inhalt einhauchenden Religion der jonischen Weisen bekannt geworden waren. Wie alle Anhänger einer neuen, von einer starken Persönlichkeit getragenen Bewegung müssen auch die ersten Pythagoreer sich zunächst als berufene Apostel einer neuen Heilsbotschaft in dem bis dahin ohne nachweisbare Berührung mit jonischer Spekulation zurückgebliebenen Athen gefühlt haben.

[1] Der synkretistische Mythus vom Suchen der Kybele nach ihrer verschwundenen Tochter z. B., wie er bei Euripides, Helena 1301 ff., erzählt wird und den man auf orphische Dichtungen (vgl. LOBECK, Agl. II, 1225; GRUPPE, Handb. 1169₇ und neuerdings L. MALTEN, Altorph. Demetersage, Arch. f. Rel.-Wiss. 1909 S. 420 ff.) zurückführen darf, ist gewiß nie eleusinische Kultlegende geworden.

[2] Psyche[4] I, 285.

[3] Vgl. Paus. VIII, 37₅ „*Ὀνομάκριτος . . Διονύσῳ συνέθηκεν ὄργια*". Auch das bezieht sich kaum auf Privatkulte, sondern wohl auf Agrae. Die orphischen *τελεταί* („*ὁμοίως δέ φασιν καὶ ταύτας Ὀνομακρίτου*" Suidas s. v. *Ὀρφ.*) sind wohl der unmittelbar für das Fest gedichtete Logos gewesen.

[4] Eine orphische *ἀστρονομία* erwähnt Suidas; und wenn das auch wahrscheinlich eine spätorphische Schrift ist, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß die Pythagoreer von Anfang an astrologisch interessiert waren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

In der Tat zeigen zunächst schon die Überreste einer schlechtweg als Werk des „Musaios" auftretenden und daher offenbar in jenem immerfort auf Eleusis und die Wohlmeinung der Eumolpiden ängstlich bedachten Kreis entstandenen Theogonie ganz klar die vorauszusetzenden Merkmale: der Titel *Σφαῖρα*[1] weist auf das kugelige Weltbild des Anaximander,[2] und es bedürfte kaum der Versicherung des Diogenes Laertius,[3] daß die Dichtung die Lehre von der zyklischen Ausscheidung und Wiederauflösung der Welt, und von einer einzigen *ἀρχή*, zu der alles wieder zurückkehrt, vorgetragen habe, um einzusehen, daß dieser neuerungssüchtige *θεολόγος* ganz im jonischen Fahrwasser segelte. Wie er sich die Reform der eleusinischen Kulte dachte, geht genugsam daraus hervor, daß er den alten Heros Triptolemos nicht mehr als Abkömmling eines mehr oder minder unbekannten und nur den eleusinischen Sippen ans Herz gewachsenen Ackerbürgers namens Keleos oder Dysaules oder Eleusin gelten lassen wollte, sondern ihm die kosmischen Gottheiten Okeanos und Gaia als Eltern aufzudrängen versuchte.[4] Setzt der Dichter endlich die Nacht — neben dem Tartarus, der mit dem weltzeugenden *Βύθος ἄπειρος* der Rhapsodien[5] und dem hesiodischen Chaos zu vergleichen ist — an den Anfang seiner Kosmogonie,[6] so verrät sich der gelehrte, im Nebenamt mit einer *διόρθωσις* der homerischen Epen beschäftigte Kenner der in der Ilias[7] vorangesetzten Theogonie.

Dasselbe Bild bietet sich dem Leser der zweifellos auch in Athen und ebenfalls um die Mitte des 6. Jahrhunderts[8] entstandenen Theogonie, die mit kluger Berechnung dem sagenumwobenen Kreter Epimenides unterschoben wurde, natürlich deshalb, weil sich dieser kataleptische Ekstatiker um Athen greifbare Verdienste erworben hatte, trotzdem auch er, wie die landfremden Schützlinge des Pisistratos diplomatisch hervorhoben, aus der Ferne berufen worden und den ansässigen Pfaffen, die ihn später schlau als Mitglied des attischen, mit der heiligen Pflügung

[1] DIELS FVS[2] p. 483 Z. 24.

[2] Vgl. oben S. 669 f.

[3] DIELS FVS[2] p. 483 Z. 24 f. „*ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταὐτὸ ἀναλύεσθαι*". Die Anführung ist natürlich nicht wörtlich, denn das Original war in Versen abgefaßt. ZELLERS Behauptung (I[5] p. 79), daß ein solcher Ausspruch vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts undenkbar ist, hängt in der Luft.

[4] DIELS FVS[2] p. 486 Z. 8.

[5] Vgl. oben S. 654[3].

[6] DIELS FVS[2] p. 486 Z. 30 f.

[7] Ξ 259.

[8] Vgl. GRUPPE, Handb. 424[2], vor allem aber DIELS FVS[2] p. 493 Anm. zu Z. 25.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in Eleusis betrauten Buzygengeschlechtes in Anspruch nahmen,[1] ein Dorn im Auge[2] gewesen war. Die Schrift selbst unternimmt den Versuch, die nüchterne Verständigkeit des Anaximenes wieder in die alte mythisch-mystische Form zurückzuübersetzen. Als Urmutter erscheint wiederum die Nacht, die allein — neben der gewaltigen Moira — bei Homer über Zeus steht. Mit der *NYΞ* = (47) aber verbindet der Verfasser, ähnlich wie Anaximenes Aiōn und Pneuma verknüpft hatte,[3] den *AHP* (25),[4] in der alten homerischen, Dampf und Dunkelheit mit umfassenden Bedeutung,[5] so daß sich richtig die schöne kosmische Zahl 72 des *ΑΛΥΤΟΝ* bezw. der Urhöhle (*ΣΠΕΟΣ* = 72)[6] der Nacht ergibt, die ja auch der Verfasser der Rhapsodien[7] als *ἠεροειδές* bezeichnet, während der Pseudo-Epimenides den Urschlund mit Rücksicht auf die homerische und hesiodeische Phrase vom *τάρταρος ἠερόεις*[8] lieber „Tartaros" nennt. Im Urschlund entsteht aus dem Bunde von Luft und Nacht das Weltei des Anaximander und der Rhapsodien,[9] aus diesem — nach dem alten Mythus der Eigeburt der Dioskuren[10] — ein Zwillingspaar, aber von verschiedenem Geschlecht, *ΑΙΩΝ* (47) — hier also nicht als ewiges, unentstandenes Wesen, sondern als *Αἰὼν πρωτοφάνης*[11] gedacht — und *ΦΥΣΙΣ* (86),[12] die ja auch in den Rhapsodien in ein und

[1] DIELS FVS² p. 493 Z. 22 f.: „Epimenides, qui postea Buzyges dictus est secundum Aristotelem". Er sollte „*τὸ ἱερὸν τῶν Σεμνῶν θεῶν παρ' Ἀθηναίοις*" (DIELS FVS² p. 490 Z. 11) gegründet haben. Andererseits machten ihn die athenischen Pythagoreer des Pisistratos zu einem orphischen Asketen (DIELS FVS² p. 492 Z. 38 ff. über fr. 472N der 'Kreter' des Euripides) und zu einem mehrmals wiedergeborenen Gegenbild des Pythagoras (FVS² p. 490 Z. 26).

[2] Daß irgendwer auch an seiner erfolgreichen Entsühnung der Stadt genörgelt hatte, ergibt sich aus Diogenes Laert. I, 64 FVS² p. 491 Z. 15 „*πρὸς τοῦτον γράφει Σόλων ὁ νομοθέτης μεμφόμενος τὴν τῆς πόλεως κάθαρσιν*".

[3] Vgl. oben S. 675.

[4] FVS² p. 495 Nr. 5.

[5] Vgl. BURNET a. a. O. p. 79 zum platonischen Timaeus 58d „*ἀέρος* (*γένη*) *τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη καὶ σκότος*"; cf. SCHMIDT, Synonymik § 35.

[6] Vgl. oben S. 656₂ med.

[7] Vgl. oben S. 675₁₀.

[8] Θ 13. Hesiod Theog. 119, 682; cf. Orph. hymn. 55₁₀.

[9] Vgl. oben S. 654 und 669₄.

[10] Vgl. oben S. 417₅.

[11] Vgl. oben S. 543₅. Dazu oben S. 212₅ über die Geburt des Aiōn.

[12] Laurent. Lyd. de mens. IV, 17 DIELS FVS² p. 498 Nr. 26 (aus neupythagoreischer Quelle); „*οἱ δὲ περὶ Ἐπιμενίδην ἄῤῥενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκόρους, τὸν μὲν Λίωνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ Φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες κτλ.*" Die Deutungen auf die „Monas" und „Dyas" gehören natürlich der neupythagoreischen Umrahmung des Zitates

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

demselben Verse genannt werden und die zusammen die Zahl 133 (100 + 33) des *ΑΡΓΗΣ ΧΙΤΩΝ*,[1] des kosmischen Eihäutchens im ursprünglich die beiden Götter umhüllenden Ei[2] ergeben.

Sind aber die angeführten mystischen Schriften des Pseudo-Musaios und des Pseudo-Epimenides wirklich innerhalb jener pisistrateischen Gelehrtenakademie entstanden, dann spricht doch die allergrößte Wahrscheinlichkeit für denselben Ursprung auch bei den Rhapsodien des „Orpheus", die in der ganzen Art aufs nächste mit den erörterten Büchern zusammenstimmen, die bezeichnenderweise[3] unverkennbar pythagoreische Elemente[4] aufweisen, aber doch von Musaios aufgezeichnet sein wollen;[5] die in ihren letzten Gesängen in der Tat sowohl die in Agrae gefeierten Leiden des Dionysos[6] als auch unter steter Berücksichtigung der bezeichnenden Gleichung zwischen Demeter und Rheia[7] das in Eleusis dargestellte *δρώμενον* der *Κόρης ἁρπαγή*[8] besangen; und in denen vor allem — wie GRUPPE,[9] der die Theogonie für eine nachplatonische Dichtung hält, also ein gewiß unverdächtiger Zeuge so richtig betont hat — noch niemand die geringste Einzelheit hat aufweisen können, für die sich nicht im 5. und 6. Jahrhundert auch sonst Belege finden ließen.

Alle Gründe, die je dafür beigebracht worden sind, daß Plato, Aristoteles und Eudem eine andere orphische Theogonie gekannt hätten als die Neuplatoniker, lassen sich in der Tat leicht als vollkommen hinfällig erweisen. Die rhapsodische Theogonie hat wirklich, wie Aristoteles[10]

---

an; warum aber das Ganze gefälscht und der Pseudo-Epimenides die auch in den Rhapsodien in ein und demselben Vers (oben S. 422$_3$) gebrauchten Namen Physis und Aiōn nicht verwendet haben sollte, sehe ich nicht ein.

[1] Vgl. oben S. 347.

[2] Vgl. oben S. 522$_2$.

[3] Vgl. oben S. 679$_3$—684$_3$.

[4] Vgl. oben S. 655$_1$ und 687$_{1-5}$.

[5] Vgl. oben S. 698$_1$.

[6] Vgl. ABEL fr. 190—193, 195 f., 198 f., 200—204, 206 etc.

[7] Vgl. ABEL fr. 106, 128; LOBECK Aglaoph. I, 548; GRUPPE, Handb. 1169.

[8] ABEL p. 237—242.

[9] In ROSCHERS ML III, 1145$_{50}$ ff.

[10] DIELS FVS^2 p. 475 Nr. 9 Z. 16 „*οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες*". Z. 17 ff. „*οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι .... βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία*", d. h. Homer erwähnt den Okeanos Ξ 201 als *γένεσιν θεῶν*, Hesiod (Theogonie 116) nennt das Chaos die erste Gottheit, „Orpheus" aber hält die Nyx und den Uranos für ältere Götter als den Zeus. Ihnen allen aber fällt es nicht ein, zu Beherrschern der Welt — d. h. natürlich der gegenwärtigen — die Urwesen (*τοὺς πρώτους*) zu machen, sondern, genau wie der Volks-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

voraussetzt, genau wie die gleichzeitigen Musaios- und Epimenidesbücher wegen des Homerverses Ξ 261 die Weltbildung mit der Gestalt der Urnacht begonnen, wie sich ja auch aus der aristophanischen Parodie[1] mit Sicherheit ergibt. Die „Nacht", die nach Phanes das Szepter führt, ist eben nicht die Urnacht, sondern die dritte von Phanes erzeugte;[2] der angebliche Widerspruch des Syrian gegen die Ansetzung der Nacht als Urwesen bei Aristoteles,[3] aus dem ZELLER[4] schließen wollte, daß die Neuplatoniker eben einen andern Text lasen als der Stagirit, heißt ganz etwas andres, als ZELLER gemeint hat, und beruht überdies auf einem

religion, ist auch ihnen der Allbeherrscher nur Zeus. Die abgedankten und gestürzten Götter sind eben schwächer und weniger vollkommen als Zeus.

[1] FVS[2] p. 472 Z. 9 ff. Nr. 11.

[2] Vgl. oben S. 656[2].

[3] ABEL fr. orph. Nr. 85 p. 185. Syrian will den Aristoteles nicht verstehen, weil er seine Schlußfolgerung nicht gelten lassen will („*οὔτ' οὖν οἱ ἄριστοι τῶν φιλοσόφων ἀφίστανται τῶν θεολόγων οὔθ' οἱ θεολόγοι τὰ δεύτερα δυνατώτερα καὶ ἀμείνω τῶν ἀρχηγικωτέρων φασὶν εἶναι, ἀλλὰ μία ἡ παρὰ πᾶσιν αὐτοῖς ἀλήθεια*"). Daher läßt er ihn nach bewährter dialektischer Fechtweise, seine Worte pressend, ganz etwas anderes sagen, als jener gemeint hatte. Während Aristoteles sehr verständig geschlossen hatte, wenn die Urwesen mächtiger und vollkommener wären als der nachgeborene Zeus, würden sie eben nicht die Weltherrschaft an ihn verloren bezw. abgetreten haben, sondern die Dichter würden sie als oberste Götter und Herrscher gelten lassen, klammert sich Syrian an die Worte „*οὐ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν τοὺς πρώτους*", als ob Aristoteles behauptet hätte, die Nyx und der Uranos hätten überhaupt nie regiert — und führt nun alle Verse aus der orphischen Theogonie an, die sich auf die Diadochie der Götterherrschaften beziehen: beim Chaos könne natürlich von einer Herrschaft nicht die Rede sein („*τὸ Χάος ὑπὲρ τὴν τοῦ βασιλεύοντός ἐστι σχέσιν*"); zuerst aber habe Erikapaios geherrscht, dann die Nacht — natürlich die zweite, denn über welche Welt hätte die Urnacht oder Chronos vor der Entstehung der Welt aus dem Ei herrschen sollen? —, dann Uranos; den nun folgenden Kronos läßt er aus, weil A. ihn auch nicht erwähnt, aber vorausgesetzt ist er, wenn Zeus fünfter König der Götter genannt wird; der sechste, mit dem das Lied nach Platon (FVS[2] p. 473 Z. 24 f.) schloß, ist eben der von Zeus eingesetzte Dionysos. Kein Unbefangener wird aus dieser einfältigen Rabulisterei („*οὐδὲ ταῦτα κατὰ τὸ ἀληθὲς ἱστόρηται περὶ τῶν θεολόγων*") den Schluß ziehen, Syrian habe einen andern Grundtext benutzt als Aristoteles.

[4] Phil. d. Griechen I[5], 89[5] „. . die . . Stelle paßt so wenig auf die 'gewöhnliche' orphische Kosmogonie, daß Syrian dem Aristoteles den Vorwurf macht, er stelle die orphische Lehre falsch dar, da in dieser der Erikapäus seiner Tochter, der Nyx, vorangehe." Hierzu vgl. man ibid. S. 98, Eudem hätte seine Darstellung der orphischen Theogonie unmöglich mit der Nyx beginnen können, wenn er eine Theogonie gekannt hätte, in der Phanes der Vater der Nyx war. So wird im Kreis herum argumentiert: erst sollen die „drei Nächte" neuplatonische Subtilitäten sein und „Orpheus" nur eine Nacht gekannt haben, dann aber, wenn sich infolge dieser Gewaltsamkeit die verschiedenen Berichte über eine Nyx vor und eine Nyx nach Phanes nicht mehr vereinigen lassen, muß natürlich auch Phanes als späte Interpolation geopfert werden!

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mißverständnis des aristotelischen Sinnes schon bei Syrian. Wenn endlich Damaskios[1] seine Darstellung der Rhapsodien mit dem Urwesen *Χρόνος* beginnt, während Eudem[2] nach dem Zeugnis desselben Neuplatonikers sein Exzerpt unter Weglassung des Chronos mit der Urnacht eröffnet, so liegt darin auch nicht der Schatten eines Widerspruches, wenn man bedenkt, daß schon Bakchylides,[3] der im Wetteifer mit Pindar den Ruhm des Theron von Akragas gepriesen hat und wie Pindar mit den in Sizilien im Schwange befindlichen orphischen Vorstellungen vertraut gewesen sein muß, die bedeutungsvolle Syzygie des Zeitgottes mit der Urnacht kennt, die zur Wahl des mit *NYΞ* (47) isopsēphischen und schon in den Rhapsodien benützten Gottesnamen *ΑΙΩΝ* für *Χρόνος* geführt hat. Es ist nicht einmal notwendig mit DIELS[4] anzunehmen, daß die Handschrift der Rhapsodien in der Bibliothek der peripatetischen Schule eine der auch sonst nachweisbaren schlechten, interpolierten und verstümmelten gewesen ist. Der nächstliegende Schluß ist vielmehr, daß diese Zwiespältigkeit der Darstellungen einfach auf einen Vers von ähnlich verzwicktem Bau zurückweist, wie etwa jene Zeile der Argonautika, die die

„*ἀρχαίου μὲν πρῶτα Χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην*
καὶ Χρόνον . . ."

[1] DIELS FVS[2] p. 476 Z. 30.

[2] ibid. Z. 9 ff. „*ἡ δὲ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα Θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν*". Dabei ist unter dem *νοητόν*, wie sich aus der zum Verständnis der neuplatonischen Umrahmungen orphischer Zitate unentbehrlichen Tabelle des neuplatonischen Systems bei HOLWERDA, Mnemosyne 1894 p. 292 ergibt, die Triade „*Αἰθήρ, Χάος*, Urei" zu verstehen. Hätte er das allererste Urwesen ausgelassen — als das er eben die *Νύξ* einführt —, so hieße es, er habe *τὸ ἄῤῥητον* mit Stillschweigen übergangen, etwa wie p. 124, wo es von Epimenides heißt „*σιγῇ τιμᾷ τὸ ἄρρητον*". Die dritte nach Phanes folgende Nacht gehört schon zur *νοητὴ καὶ νοερὰ ἅμα τάξις*". Man kann also nicht geradezu behaupten, die erste Generation der orphischen Theogonie hätte bei Eudem gefehlt, sondern nur, daß Damaskios in dessen — unvollständigem — Exzerpt den rechten (triadischen) Übergang zwischen der *μία τῶν ὅλων ἀρχή*, dem *ἄρρητον* und dem *τὸ πρώτως ὄν* vermißt habe. Offenbar hat Eudem kurz die Urnacht, darauf gleich ihr Ei und den eigeborenen Gott erwähnt, was sehr gut zur rhapsodischen Theogonie paßt. Womöglich noch verfehlter ist es, wenn ZELLER I[5], 90[3] bei Lydus de mens. II, 7 „*τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάσθησαν ἀρχαί, νὺξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός*" Spuren einer alten von den Rhapsodien verschiedenen Theogonie entdecken wollte, denn der Byzantiner hat einfach die Hermiasstelle (fr. 89 ABEL p. 187) von den *γεννήματα τῆς Νυκτὸς . . μένοντα ἐν αὐτῇ*

«*ἡ δὲ πάλιν Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτε*
δεῖξέν τ' ἐξ ἀφανῶν φανερούς, οἵ τ' εἰσὶ γενέθλην».

ausgeschrieben, die selbst auf die Geburt des Phanes deutlich anspielt.

[3] VII, 1 f. p. 67 BLASS (an die *Ἡμέρα*) „*ὦ λιπαρὰ θύγατερ Χρόνου τε καὶ Νυκτός*" *κτλ.* Vgl. oben S. 391[5]. *ΗΜΕΡΑ* = 42 = *ΑΙΘΗΡ*; s. dazu 650[5] u. 653.

[4] Rezension von KERNS Dissertation im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1889 II p. 656.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

besingen wollen. Man braucht bloß neben die fast unauflösbare Verbindung *Χάους Ἀνάγκην* eine ähnliche wie *Χρόνος Νυκτός* zu stellen — etwa wie man bloß des Beispiels halber zu fälschen versucht wäre

„*ἀρχαίου μὲν πρῶτα χάους ἀμέγαρτον ἀνάγκην*
καὶ νυκτὸς χρόνον εὐφροσύνης κτλ.“,

um sich die Verlegenheit eines Berichterstatters vorzustellen, der aus diesem Rattenkönig von möglicherweise personifizierten, möglicherweise aber bloß appellativisch zu fassenden Begriffen das allererste Urwesen herausschälen sollte. Auch wenn vier verschiedene Textzeugen aufzufinden wären, von denen der eine das Chaos, der zweite die Ankē, der dritte den Chronos und der vierte die Nyx als Urwesen des „Orpheus“ bezeichnete, dürfte man, wo solche Rätselverse einer absichtlich in zweideutige Dunkelheit gehüllten Qualmlitteratur[1] vorausgesetzt werden dürfen, ja müssen, noch immer nicht an vier verschiedene Fassungen jener Theogonie denken.

Spricht so in der Tat alles für und nichts gegen die Ansicht der Alten, daß die orphischen Rhapsodien von dem Athener Onomakritos unter dem Einfluß und vielleicht mit Hilfe der unteritalischen Pythagoräer jener pisistrateischen Theologenakademie geschaffen worden sind, dann ist auch die Frage nach den Überlieferungsschichten, die hinter allen orphischen Dichtungen stehen, leicht zu lösen. Altattische Quellen scheiden von vornherein aus dem Kreise der Möglichkeiten aus. Denn die herodoteische Erzählung von den Verfälschungen der Musaiossprüche, die dem Onomakritos unter Hipparch nachgewiesen wurden, setzt zwar unbedingt voraus, daß die Eumolpiden dem Schwindler aus ihrem Archiv den Urtext jener älteren Musaiosbücher vorhalten konnten, mit deren Umdichtung und Auffrischung der ehrgeizige Betrüger betraut worden war und die er daher nicht auch selbst verfaßt haben konnte. Es ist jedoch vollkommen ausgeschlossen, daß in Eleusis, oder auch in Phlya, irgend jemand vor der Entstehung der fraglichen Litteratur von Chronos oder Aiōn oder Nyx,[2] von Physis oder Ankē gesungen hätte, daß hier irgendwer vom *μεῖγμα* im Urschlund, vom Mischkrug der Nacht

[1] Vgl. Eurip. Hippol. 954 „*πολλῶν γραμμάτων κάπνους*“.

[2] Die einzige griechische Kultstätte der „Nacht“ ist das *χρηστήριον Νυκτός* in Megara, Paus. I, 40$_6$, und es ist natürlich kein Zufall, daß sich dieser Kult gerade an die alte, „Karia“ genannte Burg mit der heiligen „Höhle“ knüpft“, nach deren semitischer, d. h. prähellenischer Benennung, (cf. oben S. 123$_2$) *μάγαρον* = hebr. ma'arah, arab. magaratun die ganze Stadt genannt ist. Die Existenz eines Kultes der Nyx in Delphi (Schol. Pind. *ὑπόθ. Πυθ.* S. 297 B aus der orphischen *κατάβασις*) ist nach dem bei Plutarch de sera num. vind. 22 p. 462 BERN. p. 462$_5$ („*οὐδενὸς γὰρ Ἀπόλλωνι Νύκτα κοινωνεῖν*“) Bemerkten unglaubwürdig.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

oder des Chronos, vom Urei und seinen Ausgeburten Uranos, Phanes und Pluton erzählt hätte. Von allen diesen Vorstellungen, die sich an so vielen Stellen mit den Gedankengängen und Bildreden der jonischen Philosophen berühren, die im ganzen aber eine selbst die Kosmogonie des Pherekydes an Altertümlichkeit gewisser Züge noch übertreffende Lehre darstellen, kann weder in Attika noch in den thrakischen Dionysien am Pangaion, wo es alte „orphische" Inschriften gegeben haben soll,[1] irgend etwas bekannt gewesen sein, bevor die Pythagoräer von Großgriechenland ihre Propaganda begannen. Will man also nicht annehmen, daß die Athener unmittelbar aus dem Kybelekult der Troas, deren Besetzung allenfalls das tätige Interesse des Pisistratos für die homerischen Epen angeregt haben könnte, auch gleich eine neue Theologie und Eschatologie fertig mitgebracht haben, so ist die Frage einfach so zu stellen:

Woher haben die unteritalischen Pythagoreer und die unter ihrem Einfluß stehenden Schriften[2] alle diejenigen religiösen Vorstellungen empfangen, welche dem griechischen Volksglauben wesensfremd sind und seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. als eine besondere „orphische" Lehre auftreten, ohne doch irgend einen inneren Zusammenhang mit dem Kult des zerrissenen und von seinen Bekennern in einem mystischen Kommunionsritus verzehrten Gottes Dionysos Zagreus an sich aufzuweisen? Woher haben sie den Glauben an einen Gott der „grenzenlosen Zeit" und des „unendlichen Raumes", der zugleich die unabwendbare Allmacht der kosmischen „Notwendigkeit" und des „Werdens" der Welt verkörpert? Woher die aufs engste mit dem Begriff dieser allumfassenden Gottheit zusammenhängende Vorstellung einer Pluralität der Welten, einer zyklischen Abfolge von Weltbildung und Weltzerstörung, woher die erschütternde Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen

[1] An der Existenz der von Euripides und Herakleides erwähnten thrakischen σανίδες braucht nicht gezweifelt zu werden. Auf sie beziehen sich die Alexandriner (Diod. 3, 67 nach Dion. Skytobrachion), die dem Orpheus die Erfindung der pelasgischen Buchstaben zuschrieben.

[2] Hier sei außer den bereits genannten nur noch die prosaische Theogonie des sog. Akusilaos erwähnt, die genau wie die Rhapsodien mit dem Χάος, d. h. der μήτρα des zwiegeschlechtigen Urwesens Νύξ-Ἔρεβος begann und unmittelbar darnach die Geburt des orphischen Zwitterwesens Eros-Metis schilderte (FVS[3] p. 512 *B* Nr. 1). Da „Akusilaos" als Argiver gilt, da ferner nach Herodot III, 131 in Argos die berühmteste Musikerschule von Hellas blühte und auch der Bildhauer Polyklet dort offenbar unter pythagoreischem Einfluß seinen „Kanon" schrieb, vermute ich, daß die argivische Pythagoreerschule (s. die Namensliste im Katalog des Jamblichus FVS[3] p. 269 Z. 17 f.) nur um weniges jünger ist als die attische, und daß der sog. Akusilaos in Argos unter dem Einfluß dieser Mystiker entstanden ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und dem von der Notwendigkeit gedrehten „Rad der Geburten"? Woher den ungriechischen Glauben an die Palingenesie, die pessimistische Lehre vom Sündenfall der Seele und die dualistische Anthropologie vom Körper als Gefängnis und Grab der Seele? Woher den kosmisch orientierten Dualismus, der das Gute im Menschen und die Seele vom Himmel, das Böse und den Leib aber von der Erde stammen ließ? Woher die Zweiweglehre, die Bestrafung der Bösen, die Belohnung der Guten im Jenseits? Woher die Vergötterung der Gestirne und die Verehrung von Feuer, Luft, Wasser und Erde?

Die Antwort auf diese Fragen kann nach allem bisher Ermittelten nicht zweifelhaft bleiben. Pythagoras, der von Samos nach Kroton übersiedelt — was immer auch seine persönlichen Gründe gewesen sein mögen —, stellt nur einen Einzelfall einer großen, zweifellos mit den politischen Zeitumständen zusammenhängenden westlichen Wanderbewegung der kleinasiatischen Griechen[1] dar. Es ist daher möglich, aber nicht notwendig, oder auch nur wahrscheinlich, daß seine Lehrtätigkeit[2] allein Großgriechenland mit der jonischen Spekulation in ihrem ganzen Umfang, d. h. auch mit den vorpythagoreischen Systemen, ja mit den notwendig vor aller Spekulation liegenden mythisch-kosmologischen Überlieferungen bekannt gemacht hat. Daß das aber um die Mitte des 6. Jahrhunderts auf diesem oder jenem Weg rasch und gründlich geschehen sein muß, steht jedenfalls fest.

In einigen Einzelzügen ist denn auch in der Tat der Zusammenhang der großgriechischen Orphiker mit der kleinasiatischen Religion, die gerade zur Zeit des Pisistratos in Athen einzudringen scheint, greifbar nachzuweisen und zu erklären: auf einem jener Goldplättchen, die den unteritalischen Eingeweihten der orphischen Mysterien mit ins Grab

[1] Vgl. über die Tartessosfahrten der Samier Herodot IV, 152: über die der Phokäer ib. I, 163; über Dikaiarcheia als samische Kolonie Steph. Byz. s. v. *Ποτίολοι*. Ansiedlungen der Kolophonier in der Siritis erwähnen Timaios und Aristot. bei Athen. XII, 25 p. 523 c.

[2] Heraklit fr. 129, dessen Echtheit BURNET a. a. O. p. 147 s f. mit Glück gegen DIELS verteidigt hat, scheint zu bezeugen — was übrigens auch sonst zu erwarten wäre — daß Pythagoras, trotzdem er selbst nicht schrieb, doch die ältere Litteratur — bei seinen Vorträgen? — fleißig benützte („*Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος τούτων* [überl. *ταύτας*]) *τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην* [„nahm er die Weisheit als seine eigene in Anspruch" BURNET] *πολυμαθείην, κακοτεχνίην*"). Wenn also schon Pythagoras, wie die orphischen Weihepriester der platonischen Zeit mit einem Sack voll Schriften auf die Wanderschaft ging, würden sich die Spuren vorpythagoreischer Systeme bei seinen Jüngern sehr einfach erklären.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gegeben wurden, wird die *Κυβελήια Κόρρα*[1] genannt; Pindar[2] wiederum, der nach ERWIN ROHDES[3] meisterlicher Erörterung in Bildern von begeisternder Eindringlichkeit genau die in jenen Inschriften vorausgesetzte Jenseitslehre vorträgt, ist auch der erste Grieche, der den barbarischen Namen „Kybele" der asiatischen Göttermutter zu nennen weiß. Der Orphiker Nikias verfaßt eine Schrift über die besonderen ekstatischen Riten der Göttermutter unter dem Titel „*θρονισμοὶ μετρῷοι*";[4] kann es ein Zufall sein, daß dieser Mann gerade aus der phokäischen Kolonie Elea stammt, während andrerseits die Tatsache wohlbezeugt[5] ist, daß die Phokäer in ihre Gründung Massilia — und dadurch mittelbar nach Rom — den Kult der ephesischen Artemis, d. h. aber wiederum der Göttermutter übertragen haben?

Dazu nehme man noch die überaus wahrscheinliche, wohl durch kretische Siedler[6] vermittelte Urverwandtschaft zwischen den kleinasiatischen und den sizilischen Riten und Mythen der Erdgöttin, auf die oben[7] die vorhomerische Legende von der kosmischen Brautwebe, der kultischen Prostitution und dem Busenopfer der „Guten Göttin", d. h. der „*Διονύσου μήτηρ ἄρρητος*"[8] zurückgeführt werden konnte, und man wird ohne weiteres verstehen, wieso sich bei Brontin, einem älteren Zeitgenossen des Pythagoras, dessen dichterische Tätigkeit[9] wahrscheinlich schon vor der Ankunft des Samiers beginnt, noch die ältere matriarchalische Erzählung vom Sternengewebe der jungfräulichen Göttin der Nacht,[10] in den um eine Generation jüngeren Rhapsodien aber schon der deutlich auf frischen orientalischen Einfluß hinweisende Mythus vom webenden Chronos[11] findet.

---

[1] DIELS FVS[2] p. 481 Z. 16 cf. MURRAY in HARRISONS Prol. p. 666 f. Die Lesung dieser zwei Worte ist vollkommen sicher — im Gegensatz zu fast allem andern, was auf diesem Plättchen stehen soll.

[2] fr. 80 SCHROED.

[3] Psyche[4] II, 207 ff.

[4] Vgl. FVS[2] p. 469 Z. 19 mit den von DIELS beigegebenen Erläuterungsstellen.

[5] Strabo IV, 179 f.

[6] Oben S. 679[2].

[7] S. 134—156.

[8] Vgl. oben S. 143.

[9] Man denke an die „Korybantika" mit ihrer Darstellung der kretischen Legende von Zeus und Rheia (oben S. 531[5]) und an das „Diktyon", in dem die Ansichten der altkrotoniatischen Ärzteschule (oben S. 679[1]) über die Entstehung der Lebewesen im Anschluß an eine Legende von der Flechtung des mystischen „Netzes" für den göttlichen „Fischer" Orpheus (vgl. oben S. 242 f.) dargestellt gewesen sein dürften.

[10] Vgl. oben S. 199—201.

[11] Oben S. 536[6].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie stark diese altorphischen Kulte von Großgriechenland im 6. Jahrhundert durch die Einwanderung kleinasiatischer, mit den Kybelemysterien in nächster Fühlung stehender Orphiker[1] und „Galeoten"[2] beeinflußt worden sein müssen, läßt sich noch an einigen kosmologischen Vorstellungen deutlich erkennen. Wenn Nikias über die *θρονισμοί μητρῷοι* gehandelt hat, so versteht es sich von selbst, daß er eine kosmische Auslegung dieses Ritus versucht hat. Da die Zeremonie selbst bekannt ist — der Neophyt wird auf den Thron der Göttin gesetzt, während die Eingeweihten einen Reigentanz um diesen herum ausführen[3] — und der Zweck des *δρώμενον* wie in allen analogen Zeremonien nur der gewesen sein kann, den Mysten symbolisch am Wesen der Gottheit teilnehmen zu lassen, ist auch die kosmische Deutung leicht zu erschließen. In dem orphischen Hymnus an die Göttermutter[4] heißt es von ihr, sie sitze als „*Ἱστίη αὐδαχθεῖσα*" auf dem „Thron im Mittelpunkt der Welt". Hierzu erinnere man sich nur an das schöne Bild der auf ihren Flügelwagen rund um den Himmel und um die allein im „Haus der Götter" zurückgebliebene Hestia kreisenden Götter im platonischen Phaidros[5] und an den Reigentanz, den die Gestirne um die „*κοινὴ ἑστία*" im *πεδίον ἀλήθειας*[6] unter der Führung des Dionysos *ἄστρων χοραγός* bei dem Altpythagoräer Petron[7] ausführen, und man wird ohne weiteres begreifen, daß der Thron, auf dem der Myste saß, eben jenen „*κόσμοιο μέσον θρόνον*" darstellt, während die Tanzenden, wie in vielen parallelen

---

[1] Äußere Zeugnisse für den Zusammenhang der kleinasiatischen Orphiker mit den Kybelemysterien bieten a) die von GRUPPE in ROSCHERS ML III 1091_{54-58} gesammelten Überlieferungen, die den mythischen Stifter der Kybelekulte Midas zum Schüler des Orpheus machen; b) der auf den Ritus der Kriobolie hinweisende Namen des Oiagros, als dessen Sohn Orpheus gilt; c) für die römische Zeit der „Pranger von Pettau" (KNAPP, Orpheusdarstellungen 25 f.), auf dem Kybele mit Orpheus dargestellt ist.

[2] Vgl. oben S. 673_1 über die Brüder Galeos und Telmissos, von denen der eine nach Karien, der andere nach Sizilien zieht, eine Sage, hinter der sich natürlich nur das Bewußtsein eines Zusammenhanges zwischen den sizilischen Galeoten und dem karischen Heiligtum des Apollon in Telmissos verbirgt.

[3] Vgl. DIELS FVS[3] p. 469 Z. 4 ff. von unten.

[4] Vgl. oben S. 582_1.

[5] p. 247 c.

[6] DIELS, Elementum S. 64 meint allerdings, es müßte aus dem plutarchischen Bericht die „*κοινὴ ἑστία πάντων*" und das „*πεδίον Ἀληθείας*" etc. als Nachahmung der Phädrusstelle (oben Anm. 5) ausgeschieden werden. Das dürfte jedoch zu weit gehen, denn die *κοινὴ ἑστία* ist sicher pythagoreisch, und von der $AΛHΘEIA = 42 = AIΘHP$ dürfte dasselbe gelten, wenn man sich an den Gebrauch des Wortes bei Parmenides erinnert.

[7] Oben S. 461_6.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Riten[1] die den Weltmittelpunkt umkreisenden Gestirne agieren, wobei der Hierophant des Thiasos wahrscheinlich die Rolle des Dionysos als Chorführer der Sterne spielt. Die Kosmologie, die dabei vorausgesetzt wird, setzt natürlich die am Schluß des vorigen Hauptstücks behandelten Überlieferungen vom Weltenberg und die Vergötterung dieses Mittel- und Nabelpunktes der Welt in Gestalt der als „Omphalē" und „*Ὀρείη*" aufgefaßten kleinasiatischen Göttermutter voraus. Wie der heilige Stein, der wegen seiner kultischen Verhüllung „*Ϝεστία*" oder „Vesta" heißt,[2] in jenen urtümlichen Kulten den Mittelpunkt des menschlichen Hauses bildet, auf dem das Herdfeuer entzündet wird, so bildet naturgemäß der Weltberg im großen Hause des Alls die *μεσόμφαλος*[3] *ἑστία*,[4] von der das Feuer der Mitte[5] zum Himmel aufflammt. So erklärt sich dann leicht, wie Philolaus[6] dazu kommt, das pythagoreische Zentralfeuer „Göttermutter", „Altar",[7] „Herd", „Haus des Zeus",[8] „Um-

[1] Vgl. *„Philol." LXVIII S. 143 über den astralen siebenmaligen Rundlauf der Pilger um den ebenfalls als Nabel der Welt geltenden heiligen „Würfelstein" von Mekka. Auch der delische Hinklauf (*γέρανος*) um den Altar herum und der kretische „Labyrinth"-tanz gehören hierher.

[2] *, ibid. S. 144 und 148, cf. GRUPPE, Handb. S. 1402.

[3] *ΜΕΣΟΜΦΑΛΟΣ* = 12 + 5 + 18 + 15 + 12 + 21 + 1 + 11 + 15 + 18 = 128 = 2^7 = z. B. *ΗΛΙΟΥ ΤΡΑΠΕΖΑ* (oben S. 609₁).

[4] Vgl. die *μεσόμφαλος ἑστία* in Delphi bei Eurip. Iōn 456 ff.

[5] Vgl. im orphischen Hestiahymnus v. 2 (ABEL LXXXIV p. 100) „*ἣ μέσον οἶκον ἔχεις πυρὸς ἀενάοιο*". Dabei ist die Formel *ΠΥΡ* (53) *ΑΕΝΑΟΝ* (48) = 101 = *ΜΕΓΑΛΗ ΜΗΤΗΡ* (vgl. oben S. 360₂), also gewiß altorphisch.

[6] cf. DIELS FVS[2] p. 237 Z. 13 ff. (aus Theophrast): „*Φ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως*"; cf. fr. 7 ibid. p. 242 Z. 10 ff. „*τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται*". cf. Plut. Numa 11 (deest DIELS FVS): „*κόσμου οὖ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἱδρύσθαι νομίζουσιν καὶ τοῦτο ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα*". *ΜΟΝΑΣ* (59) + *ΕΣΤΙΑ* (52) = **111** (cf. oben S. 700 über *ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΝ* = 111 bei Heraklit); *ΜΗΤΗΡ ΘΕΩΝ* = 112, *ΔΙΟΣ ΟΙΚΟΣ* = 113 (wie *ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ* etc.), zusammen 336 = 28 × 12 (vgl. hierzu oben S. 478₄).

[7] Daß der „Altar" nicht als Opfertisch des Gottes gilt, sondern die Gottheit selbst versinnlicht, ist für den Baithyllkult besonders bezeichnend; vgl. z. B. den *Ζεὺς βωμός* bei CLERMONT-GANNEAU, Rec. arch. or. IV p. 247 ff., und ibid. VII S. 82 den Zeus *Μάδβαχος* (= madebaḥ = Altar).

[8] Vgl. orph. hymn. LXXXIV v. 5 (ABEL p. 100) die Anrufung der Hestia als „*οἶκος θεῶν*". Auch hier ist natürlich der heilige Stein als „Beth-El" gemeint. Über die Auffassung der von der griechischen Kunst stets in gewissen Tempelchen (*νάισκοι*) dargestellten Kybele als göttliches „Haus" habe ich ausführlich im „Philol." LXVIII S. 162 ff. gehandelt. Vgl. hierzu oben S. 129₅ f. über den Himmel als „Ḳamara" (= Mondgöttin) bezw. *κύβος* (d. h. Kuba-Kybele). Die orphische Form *οἶκος θεῶν* statt des philolaischen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fang“[1] und „Maß des Alls“[2] zu nennen, während andre (?) Pythagoräer von einer „Burg“ oder „Warte des Zeus“[3] sprechen, und wie sich überhaupt die für die pythagoreische Schule bezeichnende, anscheinend so abenteuerliche Vorstellung von einer ewig unsichtbaren Gegenerde jenseits des Zentralfeuers zunächst unter der altjonischen, bis auf Parmenides allgemein festgehaltenen Voraussetzung einer scheibenförmigen Erde[4] folgerichtig aus der alten Legende von dem „hyperboreischen“ Lande „hinterm Berg“[5] entwickeln mußte. Natürlich ist auch der „*ἑναδικὸς διάπυρος κύβος*“, die „*μεσότης τῆς θεᾶς*“,[6] d. h. offenbar der Omphalos der im Symbol des Würfels gedachten Göttermutter „Erde“ mit dem ewigen Feuer, von dem

---

οἶκος Διός ist nicht durch den Rythmus gefordert, sondern durch das leicht zu ergänzende sechzehnbuchstabige Symbolum *OYPANOΣ* (99) *OIKOΣ ΘΕΩΝ* (117), das den Psephos $216 = 6 \times 6 \times 6$ d. h. den *ψυχογονικὸς κύβος* (oben S. 710$_0$) ergibt.

[1] Der Begriff der kosmischen *συνοχή* erklärt sich sehr einfach aus dem oben S. 397$_1$ erwähnten *λόγιον* über die Göttin Rhea „*πηγὴ τῶν πηγῶν μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα*“ (Damasc. I, 242$_{18}$ ∾ 274$_7$ ∾ II, 67$_1$).

[2] Vgl. oben S. 700 über *METPON* = 81 = 9×9 d. h. = *ΑΔΡΗΣΤΕΙΑ* (oben S. 652$_2$ cf. oben S. 391$_2$ und die bei POZNANSKY, Nemesis und Adrasteia, Breslau 1890, S. 68$_1$ angeführte Litteratur über Kybele-Adrasteia) und *ΑΡΤΕΜΙΣ* (81); über Artemis als Namen der Göttermutter s. *„Philol“. LXVIII S. 176$_{174}$. Dazu oben S. 390$_3$ über Kybele-'Amma (= Elle) und -Kabba, als Mutter der *δάκτυλοι* und das Handsymbol der Muttergöttin. Hierzu teilt mir P. ENGELBERT HUBER noch freundlichst mit, daß sumerisch „ú dagal“ d. h. „Kubik-Elle“ mit den Zeichen mal (= Mutterleib; cf. *μήτρα* oben S. 653$_3$) + ilu = „Gott“ geschrieben wird. Offenbar galt schon damals der heilige Würfel der Muttergöttin als Maßeinheit.

[3] „*Ζανὸς πύργος*“ und „*Διὸς φυλακή*“ Aristot. bei Simpl. de coelo 229a 38 (Schol. 505a 32); Nikom. Geras. b. Phot. CLXXXVII p. 143a 32; zum *Ζανὸς πύργος* ist die *πυργοφόρος Κυβέλη* (Synes. ep. 3 S. 639 f.), zur *Διὸς φυλακή* die Bezeichnung des Weltbergs als *οὖρος αἰθρίου Διός* bei Heraklit (oben S. 630$_7$) zu vergleichen.

[4] Pythagoras, der nach den Placit. bei Euseb. praep. ev. XV, 23$_7$ die Sonne wie Anaximenes für eine Scheibe (*δίσκος*) von glasartigem Stoff, den Mond aber (Plac. II, 25, 7) für einen Spiegel hielt, hat die Erde um so gewisser als Scheibe angesehen, als die altjonische Lehre (FVS^2 p. 348 Z. 14 cf. p. 367 Z. 41 f.) von der *γῆ τυμπανοειδής* sich genau so wie die eben erörterten Symbole an die Theologie der Kybelemysten anschließt. Vgl. Varro bei Augustin de civ. dei VII, 24: „tympanon (sc. Magnae Matris) significare orbem terrae“, dazu oben S. 33$_3$. Die kosmische Ausdeutung aller Kultgeräte ist altorientalisch, sodaß nicht etwa an ein spätantikes Autoschediasma eines Gelehrten gedacht werden darf.

[5] Vgl. über *βόρις* = *ὄρος* in den prähellenischen Mundarten Nordgriechenlands und die angedeutete Etymologie von *ὑπερβόρειος* OTTO SCHROEDER, „Hyperboräer“ Arch. f. Rel.Wiss. VIII S. 81.

[6] Vgl. Theol. Arithm. p. 8 AST: „*πρὸς τούτοις φασὶ* (sc. *οἱ Πυθαγόρειοι*) *περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν* (s. oben S. 723$_6$) *διάπυρον κύβον· οὗ τὴν μεσότητα τῆς θεᾶς καὶ Ὄμηρον εἰδέναι λέγοντα·*“ (cit. Θ 16).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Pythagoräer die Weltbildung ausgehen ließen,[1] nichts anderes als diese *κοινὴ ἑστία* des Kosmos.

Ein weiteres altpythagoräisches Symbol, dessen Zugehörigkeit zur mystischen Überlieferung der Kybelekulte sich leicht nachweisen läßt, ist der rätselhafte, eine Zeitlang den unnötigsten Emendationsattentaten[2] ausgesetzt gewesene Ausdruck *ὁλκάς* in dem berühmten zwölften Philolaosfragment: „*τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ ⟨καὶ⟩ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὃ τᾶς σφαίρας ὁλκάς,*[3] *πέμπτον.*" Eine Reihe von Zeugnissen[4] beweisen nämlich, daß der Name der Göttin *Κύββα* oder *Κύμβη* — zwei der vielen möglichen Transkriptionen von קִבָּה — appellativisch zur Bezeichnung einer Art von Frachtkähnen gebraucht wurde. Da nun die Erde[5] — aber auch der Mond und schließlich auch die Sonne[6] — nach altorientalischer Vorstellung ein solches Schiff, der Himmel aber ein umgekehrtes Boot darstellt, gilt auch Kybele, gleichgültig, ob man sie als Erda,[7] als Mondgöttin[8] oder als Himmelswölbung[9] auffaßt — alle drei Deutungen waren beliebt —, als ein kosmisches Schiff; der Namen *ΟΛΚΑΣ* (15 + 11 + 10 + 1 + 18 = **55**)[10] ist natürlich wegen seines mystischen Zahlenwertes an sich, besonders aber wegen der Isopsephie mit *ΚΥΒΕΛΗ* (**55**) gewählt worden. Den

[1] cf. ZELLER I[5], 413. Dieselbe Vorstellung noch bei den Kabbalisten; cf. Sohar I, 16b trad. KARPPE p. 406: . . le point primordial . . . agît comme un foyer (= *ἑστία*) et le reste de l'univers se trouva illuminé."

[2] z. B. ZELLER *κύκλος* oder *ὅλας*, anderes in WACHSMUTHS Stobaiosausgabe p. 18. Siehe dagegen GUNDERMANN, Rhein. Mus. 1904 p. 145 ff. BURNET a. a. O. p. 341[3] mit der trefflichen Übersetzung „the hull of the sphere". DIELS FVS[2] p. 696 unten vgl. *γῆς ὄχημα* Eurip. Troad. 884 FVS[2] p. 341 Z. 7.

[3] = „und was der Kugel Schiffskörper bildet", d. h. der Dodekaeder, der als umgeschriebene (? Gegensatz „*τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ*") Figur, der Kugel ringsum anliegend, ihr die nötige Festigkeit und Versteifung gibt.

[4] Hesych „*Κύπαι· εἶδος τι νεώς*"; „*κύμβαισι ναυστολεῖς*" Sophokl. fr. 129 cf. Athen. XI, 482d, zu den „*πτεροβάμονες κύμβαι*" = „Luftkähnen" bei Empedokles FVS[2] p. 180 Z. 10 vgl. kretisch „Komba", Hesych *κόμβα· κορώνη Πολυῤῥήνιοι*"; *κύμβιον* = Kahn, Suidas. cf. *„Philol." LXVIII S. 130.

[5] Vgl. oben S. 576[4], 622[5], zuletzt bei Empedokles fr. 98 FVS[2] p. 199, wo „die Erde im Hafen der Aphrodite vor Anker geht", wie DIELS „*Χθὼν ὁρμισθεῖσα ἐν λιμένεσσι Κύπριδος*" trefflich übersetzt.

[6] Vgl. USENER, Sintfluts. p. 130—135, zuletzt bei Heraklit FVS[2] p. 59 Z. 5.

[7] Vgl. die von GRUPPE, Handb. 1524[2] gesammelten Zeugnisse.

[8] ibid. 1534[1]; *„Philol." LXVIII Abschn. V p. 184 ff.

[9] Ebenda und oben S. 724[0] über *ΟΥΡΑΝΟΣ ΟΙΚΟΣ ΘΕΩΝ* = 216 = 6 × 6 × 6.

[10] Man beachte, daß 55 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + **10** ist, also gewissermaßen eine Potenzierung der mystischen Tetraktys **10** = 1 + 2 + 3 + 4 (oben S. 685[3]) darstellt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

besten Beweis dafür bietet die seltsame, anderswo[1] ausführlich erörterte *ἱερὸς γάμος*-Legende der kleinasiatischen Hera *Πηγή* — d. h. natürlich der Rheia-Kybele[2] — in der „*Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων*": ... *συγχαῖρε τῇ Ἥρᾳ*,[3] *ὅτι ἐφιλήθη* — ... *ὁ μέγας*[4] *γὰρ Ἥλιος*[4] *ἐφίλησεν αὐτήν* ... *Πηγή*[5] *ἐστιν ἡ φιληθεῖσα* ... *Πηγὴ δικαίως εἴρηται* ... *ἥτις ἐν μήτρᾳ*[6] *ὡς ἐν πελάγει*[6] *μυριαγωγὸν ὁλκάδα*[7] *φέρει* ... *ἕνα μόνον ἰχθὺν*[8] *ἔχουσα*[9] ... *τὸν πάντα κόσμον*[10] ... Man sieht, die orphische urweltliche *μήτρα*, die selbst wieder an dem „typus Magnae Matris", dem heiligen „Hysterolithen" der Göttermutter[11] ihr kultisches Gegenbild hat, enthält in ihrem Innern, auf dem wogenden *πέλαγος* des Weltspermas[12] als Symbol der alltragenden Erde das kosmische Lastschiff der *ὁλκάς*; in diesem „Gefäß des Fisches"[13] liegt nun, so wie der Gott Apollon in Gestalt eines Delphins auf dem knossischen Schiff zum Hafen von Krisa fährt,[14] der kosmische Fisch, Ichthys, auch sonst als Sohn der heiligen „Quelle",[15] der Göttin „Derkētō",[16] bekannt. Genau dieselbe Legende

[1] *„Philol." LXVIII p. 199$_{239}$.

[2] Vgl. oben S. 381 und 382.

[3] *ΗΡΑ* = **25**.

[4] *ΜΕΓΑΣ* (39) *ΗΛΙΟΣ* (60) = **99**; *μέγας* ist zunächst natürlich Übersetzung des Gottesnamens „Kabir", dann aber auch, wie der Psephos des Ganzen zeigt, Anspielung auf das „große (Sonnen)jahr" der Ennaeteris von 99 Mondmonaten (= 8 Jahren und 3 Schaltmonaten).

[5] *ΠΗΓΗ* (16 + 7 + 3 + 7) = **33**.

[6] *ΜΗΤΡΑ* = 56 = *ΧΑΟΣ*, cf. oben S. 397$_1$; *ΠΕΛΑΓΟΣ* = 69 = *ΣΠΕΡΜΑ*, vgl. oben S. 654$_5$; *ΜΗΤΡΑ* + *ΣΠΕΡΜΑ* = 125 = *ΕΕ* = 5 × 5 × 5, d. h. der Kubus der pythagoreischen *γάμος*-Zahl 5 (oben S. 462$_1$), deren Quadrat *ΗΡΑ* ist.

[7] *ΟΛΚΑΣ* = **55**.

[8] *ΙΧΘΥΣ* (9 + 22 + 8 + 20 + 18) = **77**.

[9] Zu den unmittelbar folgenden Worten „*τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον*" vgl. die „*ναῦς ποντοποροῦσα*" ... „*ἁλιεύσασα τὸν πρωτοπλάστην*" bei Proklos hom. IV c. 1, MIGNE, PG LXV, 709b.

[10] *ΚΟΣΜΟΣ* = 88, cf. oben S. 344.

[11] Vgl. hierüber *„Philol." LXVIII S. 135 nach FALCONETS Nachweis (Mém. Acad. Inscr. etc. XXIII, 213 ff.), daß der im Beilfluß „Sangarios" gefundene Stein („*εὑρίσκεται τετυπωμένην ἔχων τὴν Μητέρα τῶν θεῶν*") ein Exemplar der von den Mineralogen wegen ihrer Ähnlichkeit mit der *ὑστέρα* sogenannten Meteorolithen gewesen ist.

[12] Oben S. 654$_5$.

[13] Vgl. über „Cha-bur" = „Gefäß des Fisches" als Symbol der Großen Göttin *„Philol." LXVIII S. 199. Eine schwarzfigurige böotische Vase (Athen Nr. 220) zeigt den heiligen Fisch im Mutterleib der von ihren Löwen begleiteten Kybele (ibid. p. 203; cf. WOLTERS, Ephem. arch. 1892 Taf. I).

[14] Hymn. Hom. Vers 216 ff. = 394 ff.; cf. USENER, Sintfluts. S. 145 f.

[15] Vgl. oben S. 381, dazu die *Πηγὴ Ἀδράστεια* Paus. II, 153.

[16] *Ἰχθύς* als Sohn der Derketo bei Xanthus dem Lyder FHG I, 38$_{11}$, cf. Mnaseas ibid. III, 155$_{33}$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist nun auch in einer Form überliefert,[1] die durch den dort verwendeten Namen des Gottfisches unmittelbar den Zusammenhang mit der sonst unbekannten Religion der kleinasiatischen, genauer gesprochen lykischen „Orphiker", d. h. hier wörtlich „Orphosverehrer" herstellt. Statt des *Μέγας Ἥλιος* — d. h. des auch sonst als Vater des Dionysos auftretenden „Kabiren"[2] —, des passendsten Buhlen der *Μεγάλη-Καβειρώ*-Kubar[3] — steht der persische Mithras, der ja im Abendland stets als Sonnengott gegolten hat, und dessen Paarung mit der Göttermutter sich durch die Isopsēphie seines Namens mit dem heiligen Würfel (*ΜΙΘΡΑΣ* = 12 + 9 + 8 + 17 + 1 + 18 = 65 = 10 + 20 + 2 + 15 + 18 = *ΚΥΒΟΣ*) schön ausdrücken ließ. Statt der *ΗΡΑ* (25) *ΠΗΓΗ* (33) = 58 wird der heilige Stein, die „petra genitrix" der Mithriasten, die isopsēphische *ΠΕΤΡΑ* (16 + 5 + 19 + 17 + 1 = 58) der Muttergöttin genannt, in deren „typus", d. h. die kosmische *μήτρα* der Gott den Weltsamen versprengt. Der göttliche Stein wird *ἔγκυος* und gebiert aus dem *πέλαγος* des Spermas nach zehn Monaten den neuen, als rechter Embryo fischförmig in der *δίκάς* des Mutterleibes liegenden Sonnengott *ΔΙ-ΟΡΦΟΣ*(99), den „strahlenden Fisch", der mit seinem Erzeuger, dem *ΜΕΓΑΣ ΗΛΙΟΣ* (99) den gleichen Zahlenwert hat.

Wenn diese Legende wirklich der Mythus des heiligen Fisches ist, wie er bei Araxa im Xanthustal, wo auch Apollon geboren sein soll,[4] und beim lykischen Omphalion „Sūra", verehrt wurde — und es will mir scheinen, als ob der Name *Διόρφος* allein einen genügenden Beweis dafür böte —, dann ist der Zusammenhang der kleinasiatischen Orphosverehrer[5] oder „*Ὀρφεῖς*" einerseits mit dem Felskult der Göttermutter, andrerseits aber mit dem Glauben an den Mithras „Petragenēs", d. h. aber mit eben jenen zrvanistischen Mysterien, denen alle oben angeführten Parallelen zu Pherekydes und der rhapsodischen Theogonie entnommen werden konnten, handgreiflich belegt.

Unter dieser Voraussetzung bedarf es dann keiner weiteren Erklärung, wenn die unteritalischen Pythagoreer, unter deren Einfluß die

---

[1] Vgl. oben S. 411₂.

[2] Dionysos als Sohn des Kabiros im Götterkatalog (Cic. deor. nat. III, 23₅₈; Ampel. 9₁₁; Lyd. de mens. 4₈₈) aus thebanischer Überlieferung.

[3] *„Philol." LXVIII, Abschn. IV S. 175 ff.

[4] Inschrift bei BENNDORF-NIEMANN, Reisen in Lykien etc. Nr. 53614; cf. Quint. Smyrn. 11₂₁.

[5] Man beachte, daß nach Herodot I, 147 die milesischen Stadtkönige zu einem Teil aus lykischem Geschlecht stammen, und daß daher in der Stadt, die für die Entwicklung der jonischen Philosophie zunächst in Betracht kommt, lykische Kultüberlieferungen ohne weiteres vorausgesetzt werden dürfen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Rhapsodien entstanden sind, die ganze phantastisch-mystische Symbolik des heiligen Würfels, des Nabelsteines, des kosmischen Altars und des kosmischen Schiffes der Göttermutter für ihre Zwecke verwenden, indem sie die Weltherrschaft der Göttermutter, die ihren Mysten als „allmächtig" galt[1] und als Adrasteia oder Atropos[2] mit der alldurchwaltenden Notwendigkeit in eins gesetzt wurde, dadurch zur Anschauung zu bringen suchen, daß sie in die Mitte der Welt den „feurigen Würfel" des Zentralfeuers versetzen, als äußerste Umfassung des Kosmos aber den „Schiffsbauch" der göttlichen *Κύμβη*[3] betrachten. Dazu kommt noch, daß dieselbe mythische Überlieferung, die das Bild von der kosmischen *ὁλκάς* bei Philolaos erklärt, auch eine sehr einleuchtende Ableitung des Begriffspaares *ΤΟΠΟΣ* (83) *ΧΡΟΝΟΣ* (100) bezw. des dazu gehörigen Psēphos 183 bei Petron von Himera[4] darbietet, sofern man nur bedenkt, daß einerseits diese Legende als rechtmäßigen Gatten der mit Helios-Mithras buhlenden Göttin „Quelle", der Mutter des „*Ἰχθύς*", den „*τέκτων*" nennt,[5] „*ὃς τὸν τρισύστατον οὐράνιον ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις*",[6] während andrerseits die bei Simplicius[7] überlieferte wortmystische Deutung *ΤΟΠΟΣ* (83) *ΘΕΩΝ* (50) = 133 für den richtigen Namen „*Ατάργατις*"[8] der Ichthysmutter Derketo[9] isopsephisch ist mit *ΧΡΟΝΟΣ* (100) + *ΠΗΓΗ* (33). Zeigt doch die Zusammenstellung dieser Symbole unmittelbar, daß jener kosmische „Baumeister" der „*Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων*" niemand anders sein kann, als der „*σοφὸς τέκτων*"[10] und „*πολιὸς τεχνίτης Χρόνος*",[11] der nach orphischer Lehre auch das „*ποίκιλμα οὐρανοῦ*",[10] den *ΑΡΓΗΣ ΧΙΤΩΝ* (133)[12] gewoben hat, d. h. daß in der Tat jene kleinasiatisch-orphische Legende, die den heiligen Fisch „Orphos"[13] in

[1] Vgl. HENRI GRAILLOT, Les dieux tout-puissants Cybèle et Attis, Rev. arch. 1904 I p. 331 ff.

[2] *ΑΤΡΟΠΟΣ* = 101 = *ΜΕΓΑΛΗ ΜΗΤΗΡ*.

[3] O. S. 725[4]. Hierher gehört natürlich die o. S. 175[8], 176 cf. S. 97 besprochene Vorstellung vom kosmischen *ὑπόζωμα τριήρων* = Mithra. BURNET a. a. O. p. 342[1] möchte auch die Bezeichnung des Zentralfeuers als „Kiel" (*τροπεύς*) hierherziehen; doch vgl. o. S. 434[2].

[4] Vgl. oben S. 618[2].

[5] Vgl. am oben S. 726[1] a. O. die Zwischenfrage „*οὐ γὰρ ἡ Ἥρα τέκτονα ἐμνηστεύσατο;*"

[6] Vgl. oben S. 413[1].

[7] Vgl. oben S. 469[0].

[8] *ΑΤΑΡΓΑΤΙΣ* = 1 + 19 + 1 + 17 + 3 + 1 + 19 + 9 + 18 = 88 = *ΟΙΚΙΣ* (55) + *ΠΗΓΗ* (33) = *ΚΟΣΜΟΣ* (88) oder = *ΡΕΑ* (23) + *ΚΥΒΟΣ* (65) oder = *ΚΡΟΝΟΣ*.

[9] Vgl. oben S. 726[16].

[10] Vgl. oben S. 110 Text Nr. 52.

[11] Vgl. oben S. 387[12].

[12] Vgl. oben S. 347[5].

[13] *ΟΡΦΟΣ* = 15 + 17 + 21 + 15 + 18 = 86 = 4 + 5 + 17 + 10 + 7 + 19 + 24 = *ΔΕΡΚΕΤΩ*.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der *μήτρα* und *ὑλικάς* der Göttin „*ΠΗΓΗ*“ entstehen ließ, die Göttermutter als den allumfassenden *ΤΟΠΟΣ*, ihren Syzygos aber als den weltbeherrschenden *ΧΡΟΝΟΣ* betrachtete. Das vollständige Symbol[1] hat nahezu sicher *ΤΟΠΟΣ* (83) *καὶ ΧΡΟΝΟΣ* (100) *ΟΙΚΟΣ*[2] (67) *καὶ ΠΗΓΗ* (33) *ΘΕΩΝ* (50) = **333** gelautet. Helios-Mithras, der mit der Göttermutter buhlt, ist nach andern Zeugnissen[3] zweifellos zuerst von ihr und Chronos vermöge des oben[4] so ausführlich besprochenen Herabfließens der Jahreszeiten in Gestalt von Feuer, Wasser und Winde, der *ἐκροὴ γόνου* auf die mystische „petra genitrix“,[5] gezeugt worden. Nichts andres aber sagt doch offenbar Petron,[6] wenn er auf die *κοινὴ ἑστία* der Welt aus dem rund um die 183 *κόσμοι* hingedehnten Aiōn „*οἷον ἀποῤῥοὴν*[7] *ἐπὶ τοὺς κόσμους*“[7] die „Zeit“ herabströmen läßt.

Läßt sich also für die altpythagoreische Schule, d. h. aber, wie man nun vernünftigerweise nicht mehr verkennen kann, für den von Samos nach Kroton ausgewanderten Pythagoras selbst, nicht etwa auf Grund von vagen Allgemeinheiten,[8] sondern auf Grund des künstlichsten Ineinandergreifens von verschiedenen Symbolen der engste Zusammenhang mit dem kleinasiatischen, pantheistisch-astralmystischen Zrvanismus wahrscheinlich machen, dann wird wohl auch der hartnäckigste Zweifler zugeben müssen, daß die Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen gefunden und die gesuchte Quelle für alle ungriechischen religiösen Vorstellungen, die sich seit Pherekydes und Thales in der altjonischen

[1] Aus **24** Buchstaben bestehend!

[2] Vgl. oben S. 723$_6$ und 724$_0$, cf. 620$_3$.

[3] Vgl. oben S. 411$_1$ und S. 183$_{10}$.

[4] S. 449—458.

[5] D. h. auf den oben Fig. 51 und 56 dargestellten Altar, die „ara genesis“ der mithräischen Inschrift CRAIBL 1905 p. 150.

[6] Vgl. oben S. 462$_0$.

[7] *ΑΠΟΡΡΟΗ* (1 + 16 + 15 + 17 + 17 + 15 + 7) = **88** = *ΚΟΣΜΟΣ* (oben S. 344); auch die Isopsephie dieser als *χρόνος* bezeichneten Emanation des *Αἰών* mit *ΚΡΟΝΟΣ* (88; oben S. 344) und *ΑΤΑΡΓΑΤΙΣ* (oben S. 728$_8$) ist zu beachten.

[8] Wie z. B. die von ZELLER I^5 480 f. damals mit Recht als nicht beweisend abgelehnte Übereinstimmung des persischen Dualismus mit den pythagoreischen Gegensatzpaaren Gerad—Ungrad, Gut—Böse, Männlich—Weiblich etc. Natürlich erscheint auch derartiges heute wieder bedeutungsvoll, besonders wenn man sich an den oben S. 420$_1$ nachgewiesenen weiblichen Ahriman erinnert, durch den jetzt die Darstellung der Kosmologie des „Zaratas“, die Pythagoras übernommen haben soll, bei Aristoxenos (DIELS, Dox. 557 Z. 10 f.: „*δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσι αἴτια . . πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος*“; cf. oben S. 421$_3$ und 450$_3$) glänzend gerechtfertigt erscheint. Vgl. ibid. Z. 21 über das Bohnenverbot bei den Persern, ein Tabu, das bekanntlich von SCHROEDER auch in indischer Überlieferung nachgewiesen worden ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Philosophie nachweisen lassen, in den synkretistischen Mysterien der kleinasiatischen „Orphiker" endgültig festgestellt ist.

Auf dieser sicheren dogmengeschichtlichen Basis lassen sich nun auch gewisse bei allem fabelhaften Anstrich nicht wertlose antike Überlieferungen über die Anfänge der griechischen Philosophie einer besseren Würdigung zuführen. Es kann — nach allem was jetzt vorliegt — kein Zufall sein, daß die biographische Überlieferung über die griechischen Denker mit jener berühmten Legende vom goldenen Dreifuß des Thales und dem Bescheidenheitswettkampf der „Sieben Weisen"[1] anhebt. Denn dieses Symbol aller apollinischen Mantik, das in Delphi wie ein Reliquiar die Glieder des zerrissenen Dionysos Zagreus umschlossen,[2] und das Thales nach dieser Sage dem Apollon des Branchidenheiligtums in Didymae[3] oder — nach späterer Umdeutung — dem delphischen Gott[4] gespendet haben soll, wird aus dem Meer, wohin Hephaistos sein Kunstwerk geworfen hatte[5] — genau so wie die Leier des Orpheus bei Antissa,[6] wie das weissagende Haupt des Sängers bei Smyrna[7] und wie der mit der orphischen Leier geschmückte[8] Ring des Polykrates von Samos —, von koischen,[9] milesischen[10] oder attischen[11] „Fischern" wiedergewonnen. Ist es allzu kühn, anzunehmen, daß die „Fischer", die diesen Dreifuß gewinnen, d. h. ursprünglich natürlich dem Weisen spenden, dieselben „Fischer" sind, die den Dionysos zu Schiff nach Euböa gebracht,[12] die in Methymna, der Kultstätte der Orpheusleier, das Xoanon des Dionysos Phalēn,[13] am Strand der Insel „Oinoē"-Sikinos den Sohn des Dionysos Thoas[14] aus dem Wasser gezogen haben sollen?

[1] DIELS FVS[2] p. 4 f. Die Parallelüberlieferungen sind gesammelt von HARRO WULF „De fabellis VII sapientium"; Diss. Hal. XIII 1896.

[2] Über die im delphischen Dreifuß beigesetzten Reste des Gottes vgl. WIESELER, Über den delphischen Dreifuß, Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. XV 1870 p. 221 ff.

[3] cf. DIELS FVS[2] p. 4 Z. 26 cf. p. 5 Z. 16.

[4] ibid. Z. 18 cf. 30.

[5] cf. DIELS FVS[2] p. 5 Z. 19.

[6] Vgl. Nikom. Geras. harm. ench. 2 p. 29 MEIB.: „*ἐκβληθῆναι δὲ εἰς Ἀντίσσαν πόλιν τῆς Λέσβου τὴν λύραν· εὑρόντας δὲ ἁλιέας ἐνεγκεῖν πρὸς Τέρπανδρον*" κτλ.

[7] Nach Konon 45 (siehe GRUPPE in ROSCHERS ML III, 1090) ist das von Fischern gefundene Haupt des Orpheus am Ufer des Melesflusses begraben.

[8] Clem. Alex. Paedag. III, 59 p. 289 POTTER; OVERBECK, Schriftquellen Nr. 310 p. 53.

[9] FVS[2] p. 5 Z. 4 cf. Z. 10.

[10] ibid. p. 4 Z. 17.

[11] ibid. p. 5 Z. 6.

[12] cf. USENER, Sintfluts. p. 123. Vgl. oben S. 680[6], die euböischen Fischer, die die elfenbeinerne Pelopsschulter aus dem Wasser ziehen.

[13] Paus. X, 19, 3.

[14] USENER a. a. O. p. 105 f.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dieselben „Fischer", die in Haliae endlich nach einem Götterspruch alljährlich ihren Dionysos „Halieus" ins Meer tauchten[1] und — wie sich aus vielen Parallelen ergibt — in ihren Netzen wieder auffischten? Mit andern Worten nichts andres als die Verehrer des Dionysos[2] Halieus oder, um den lykischen Ausdruck[3] in seine Rechte einzusetzen, des Dionysos Ὀρφεύς? Ist es nicht bezeichnend genug, daß in Erythrae genau in derselben, nur auf das angeschwemmte Kultbild des tyrischen Herakles[4] bezogenen Legende,[5] ein weissagender „Fischer" erscheint, der „blind" ist wie der Sänger Homeros und überdies den bezeichnenden Namen „Phormiōn", der „Leierspieler" führt?

Gibt es eine andre Erklärung für eine nicht weniger seltsame, wieder an einen der „Sieben Weisen" geknüpfte Fabel,[6] die den Pittakos von Mytilene — das heroische Vorbild aller späteren Sophisten, die die Leute mit Fangschlußnetzen („δικτυακά")[7] und Rätselschlingen („γρῖφοι")[7] plagten — ganz buchstäblich einem Gegner mit den Waffen des mythischen Retiarius, dem Netz- und dem Dreizack, zuleibe gehen läßt, als daß der weise Tyrann durch diese Symbole dem mystischen „Fischer" angeglichen werden soll, der als Ichthyomant und Orpheus, wie Homer singt

„πέτρῃ ἔπι προβλῆτι καθήμενος ἱερὸν ἰχθύν
ἐκ πόντοιο θύραζε λίνῳ καὶ ἴγνοπι χάλκῳ",[8]

vom Felsen aus mit Netz und Speer den heiligen Fisch erjagt?

Wie anders als aus der kultischen Regel dieser jonischen „Fischer"-thiasoi, deren Bund nach all dem schon Thales und Pittakos zugerechnet worden zu sein scheinen, will man die „Predigten" des Anaximander gegen den Fischgenuß[9] verstehen, zumal wenn die Überlieferung die-

---

[1] „Schol." Z 136 LV (auch Schol. TOWNL.) emend. TÜMPEL „Philol." 1889 p. 682: „χρησμὸς ἐδόθη τοῖς Ἁλιεῦσιν · ἐν πόντῳ Διόνυσον ἁλιέα βαπτίζοιτε." Über denselben Gebrauch in Flandern und Venedig werde ich anderswo ausführlich handeln.

[2] Vgl. den tyrrhenischen „Fischer" und Fischerssohn Akoites, der in der Pentheuserzählung des Ovid (Met. III, 586 ff.) — d. h. nach einer plausiblen Vermutung von D. E. OPPENHEIM, Wien. Stud. XXXI, 127 in Lykophrons „Pentheus" — als Prophet und Märtyrer des Bacchuskultes auftritt.

[3] Vgl. oben S. 672[7].

[4] Bekanntlich heißt dieser Nationalgott der phönizischen Küstenbewohner selbst „Fischer" (Ṣid, demin. Ṣidōn).

[5] USENER a. a. O. S. 134.

[6] Festus de signif. verb. p. 233 LINDEMANN.

[7] Vgl. oben S. 242[2].

[8] *Π* 407 f..

[9] Oben S. 672[2].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

selbe Predigt auch den wiedergeborenen „*Δήλιος Ἁλιεύς*“ Pythagoras vor den „Fischern“ von Kroton und Sybaris[1] abhalten läßt?

Es steckt ein gut Teil der innersten geschichtlichen Wahrheit in dem Sagenzug,[2] der den goldenen Dreifuß des Thales — ein hephaisteisches Wunderwerk des großen Bathykles[3] — vom Lyderkönig Kroisos, „dem Weisesten der Hellenen“, gespendet werden läßt; denn wenn irgendeiner war dieser Mermnade, an dessen Hof die Weisen von Hellas aus und ein gingen und der keinen Schritt von Bedeutung tat, ohne den didymäischen oder den delphischen Apollon oder die karischen Telmesser, das Zwillingskollegium der sizilischen „Galeoten“, um ihre Meinung zu befragen, ein eingeweihter Gönner jenes jonischen „Fischer“bundes. Thales, der sein Kriegsbaumeister[4] und wohl schon bei Lebzeiten des Alyattes einer der Hofastrologen[5] gewesen zu sein scheint, ohne die kein orientalischer Herrscher, am allerwenigsten aber ein *δεισιδαίμων* wie Kroisos sich behelfen konnte, muß den Sturz seines Gönners und den Aufgang des neuen Gestirns früher vorausgesehen haben[6] als die schätzefrohen Priester von Delphi und Didymae, die erst nachträglich mit gewohnter Aalglätte und Gesinnungslosigkeit Stellung zu wechseln und sich dem Sieger durch demonstrativen *Μηδισμός* angenehm zu machen suchten. Allen voran im Wettlauf um die Gunst des Persers aber begrüßen ihn die Verwalter des Leierorakels von Methymna als den ihren mit jenem zweideutigen Orakel „*τὰ ἐμὰ ὦ Κῦρε καὶ σά*“,[7] das fast wie die Umkehrung jenes diplomatischen Glaubensbekenntnisses klingt, das dreiundzwanzig Jahrhunderte später Schiller seinem Posa in dem berühmten Zwiegespräch mit König Philipp in den Mund legt. Und in der Tat scheint die ironische Antwort des Kyros auf die verspäteten Annäherungsversuche der Ionier[8] — selbst wenn sie nur aus dem Geist der Zeit heraus von einem Kenner der Verhältnisse gut er-

[1] Vgl. oben S. 680 f.

[2] FVS[2] p. 4 Z. 34 und 42.

[3] ibid. Z. 24. Mit „*Βαθυκλέα τινὰ Ἀρχάδα*“ kann, wo von Kroisos die Rede ist, nur der berühmte Schöpfer des amykläischen Apollothrones gemeint sein, zu dem Kroisos Paus. III, 10_8 das Gold gestiftet hatte, obwohl dieser Bathykles bei Paus. III, 18_9 als Magnesier bezeichnet wird. Solche zwiespaltige Heimatsbezeichnungen sind ja auch sonst nicht selten. Man beachte *ΒΑΘΥΚΛΗΣ* = 77 (oben S. 335_4) = *ΙΧΘΥΣ*!

[4] FVS[2] p. 7 Nr. 6 cf. p. 6 Z. 19 f.

[5] ibid. p. 7 Nr. 5.

[6] FVS[2] p. 3 Z. 37 ff.: „*Κροισον γοῦν πέμψαντος πρὸς Μιλησίους ἐπὶ συμμαχίᾳ ἐκώλυσεν . ὅπερ Κύρου κρατήσαντος ἔσωσε τὴν πολιν.*“

[7] Vgl. oben S. 632_2.

[8] Herodot I, 141.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

funden ist — die Berechtigung dieser Anrede anzuerkennen. Es ist eine entzückende Pointe, mit der Kyros den *Ὀρφεῖς* der Jonier, die ihn als Kult- und Glaubensgenossen begrüßen, auf ihre — wahrscheinlich nicht unberechtigten — Voraussetzungen bereitwilligst eingehend, in der Symbolik ihrer eigenen Riten höhnend erwidert, er, der „Pfeifer", habe seit langem die „Fische" im Meer — wie sich die „Hellenen" selbst[1] ja lieber nennen hörten als mit ihrem eigentlichen Namen „*Ἴωνες*"[2] — gesehen und das *φιλόμουσον γένος* durch sein Flötenspiel anzulocken versucht; aber statt daß sie auf den Flötenton — wie die heiligen Fische jenes lydischen Sees[3] — zahm herangeschwommen wären, hätten sie seine Hoffnungen enttäuscht. Da habe er sein Netz genommen und sie allzumal gefangen. Den angstvoll auf dem Trockenen Zappelnden aber müsse er nun sagen: „Jetzt braucht ihr nicht zu tanzen, wenn ihr nicht damals tanzen wolltet, als ich euch aufspielte."[4]

In der Tat, es war zu spät, die Freiheit Joniens durch den Hinweis auf ein Freimaurerzeichen gemeinsamer Kultur, auf die *σύμβολα* einer und derselben Religion noch retten zu wollen. So nahm das Verhängnis seinen Lauf und eine Griechenstadt nach der andern fiel dem Harpagos in die Hände, während der künftige Beherrscher von ganz Vorderasien selbst den Mittelpunkt der damaligen Kultur, das hunderttorige Babylon eroberte. Hatte die erste Generation hellenischer Astrologen, ein Thales und ein Pherekydes nur allenfalls am Hof der Mermnaden in Sardes oder noch weiter im barbarischen Innern von Kleinasien mit kappadokischen „Magiern" und wandernden „Chaldäern", wie sie wohl schon damals die Lande durchzogen, zusammenzutreffen Gelegenheit gehabt, so waren nun die Grenzen der persischen Macht so weit vorgeschoben, daß selbst auf den Inseln die Macht der neuen Weltmonarchie drückend gefühlt wurde. Zu einer Zeit, da Polykrates nicht umhin konnte, dem Kambyses eine Hilfsflotte für den Zug nach Ägypten zu stellen,[5] hätte sich der Samier Pythagoras wie sein sagenhafter Sklave Zalmoxis auf Jahre unter die Erde verkriechen oder wie Epimenides auf

[1] Vgl. oben S. 673₃.

[2] Nach Herodot I, 143 schämen sich die Athener und die Mehrzahl der Jonier dieses Namens — natürlich weil er barbarisch (*Ἰάϝονες*) ist.

[3] Vgl. Varro, De re rustica III, 17, wonach die Fische in einem lydischen See „ad tibicinium gregatim venisse ad extremum litus atque aram". Zum „tibicinium" vgl. den flötenspielenden Orpheus auf dem Relief Knole, MICHAELIS anc. marbles in Great Britain p. 422.

[4] Sprichwörtliche orientalische Redensart; cf. Matth. 11₁₇ ∾ Luk. 7₃₂; Christushymnus in den Johannesakten 95, HENNECKE, Apokr. S. 453 Z. 19.

[5] Herodot III, 44.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fünfzig Jahre schlafen legen müssen, wenn er es vermeiden wollte, zwei Stunden Segelfahrt von seiner engsten Heimat entfernt, mit der persischen Küstenbesatzung zusammenzutreffen und dort jenen Pyraithen zu begegnen, ohne deren Beistand der Perser kein gültiges Opfer bringen konnte.[1] Wenn Heraklit auf dem eigenen Markt seiner Vaterstadt seine Invektiven den nachtschwärmenden Bacchanten und den würdigen persischen Magiern gleichmäßig ins Gesicht schleudern konnte,[2] wer wollte noch bezweifeln, daß die Nachricht des Aristoxenos vom „Zaratas" als Lehrer des Pythagoras[3] in ihrer fabelhaft gleich mit dem größten Namen Irans spielenden Hülle[4] wirklich einen geschichtlichen Kern enthält? Es ist wirklich sehr gleichgültig, ob man an weite Bildungsreisen des Pythagoras glauben will oder nicht. Denn wenn der jonische Prophet auch nie zum Feuerberge des „Zaratas" gewandert ist, so ist es doch unzweifelhaft sicher, daß der Berg der persischen Weltmacht in jenen Tagen den Joniern höchst ungerufen selber auf den Leib gerückt ist.

Freilich wäre es wiederum ganz verfehlt, die religionsgeschichtliche und kulturelle Bedeutung des Falles von Sardes zu überschätzen und zu glauben, daß mit Kyros iranische Glaubenslehren zum erstenmal nach dem westlichen Kleinasien kamen. Denn seit die Ausgrabungen von Pteria[5] unwiderleglich bewiesen haben, daß schon im zweiten vorchristlichen Jahrtausend die autochthonen, hethitischen Anatolier unter der Herrschaft von iranischen, genauer iranoskythischen[6] Geschlechtern standen, deren Religion ungefähr dem gemeinsamen Besitzstand der indoeranischen Kulte entsprach und nachweisbar den Uranos-Uruna-Varuna, den Mitra und die göttlichen Zwillinge umfaßte, wird man an der Tatsache nicht mehr achtlos vorübergehen können, daß die Hauptstadt des lydischen

[1] Herodot I, 132.

[2] Vgl. oben S. 364[1].

[3] Vgl. oben S. 729[7].

[4] Diese Übertreibung dürfte auf den unbekannten Diodor von Eretria zurückgehen, aus dem das Aristoxenoszitat des Hippolyt geschöpft ist. Eine andre Möglichkeit wäre die, daß GEORG HÜSING mit seiner schon 1905 in der OLZ und neuerdings wieder in seinem Buch „Die iranische Überlieferung und das arische System", Leipzig 1909, S. 125 ff. vorgetragenen Theorie recht hat, und „Zoroastres", wie die Griechen schreiben, wirklich kein Eigennamen, sondern ein Titel des historischen Religionsstifters Spitama „zōþrawāstra" = „Trankopferpriester" oder dergleichen wäre. Zu einer Zeit, wo man das Wort bei den Joniern noch als Appellativum verstand, hätte die fragliche Nachricht dann nur sagen wollen, der „Pythagoras" von Samos sei der Schüler eines persischen „Opferpriesters" gewesen.

[5] Vgl. oben S. 62[4], 509[2] und 515[1].

[6] Vgl. oben S. 496[8].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Reiches, wie schon RAMSAY[1] hervorgehoben hat, nach dem altpersischen Wort „sard" für „Jahr", d. h. aber nach dem Kult eines solaren, auch sonst in Kleinasien vielverehrten iranischen Jahresgottes Sardan[2] benannt ist. Selbst wenn man daraus, daß die Inschriften von Boghazkiöi, soweit sie entziffert sind, noch keine Erwähnung des Zrvan akarana enthalten,[3] ohne weiteres auf eine spätere Entstehung dieser zuerst bei Pherekydes und Anaximander[4] in griechischem Gewande nachweisbaren Gottheit schließen will, so bleibt doch zwischen jener grauen Vorzeit und der Blüte jonischer Spekulation eine so ungeheure Zeitperiode, in der babylonische Einflüsse mit eranischen vereint auf die autochthone anatolische Urreligion einwirken konnten, daß dagegen die für die Entstehung eines so komplizierten Synkretismus verhältnismäßig kurze Zeit von der persischen Eroberung des Lyderreiches bis auf Eudem,[5] der zuerst den Gott *Τόπος ἢ Χρόνος* der Perser ausdrücklich erwähnt, vollkommen vernachlässigt werden kann, immer vorausgesetzt, daß man nicht die unhaltbare Hypothese[6] griechischen Ursprungs für den iranischen Zrvan- und den davon abgeleiteten indischen Kâlakult vertreten will.

Wie wenig Neues die Magier im Heer des Kyros nach Kleinasien bringen konnten, sieht man am besten daran, daß selbst die antizrvanistische, oben auf Zarathustra zurückgeführte Bewegung, die den guten Himmelsgott auf Kosten des ethisch indifferenten Zeit- und Schicksalsgottes in den Vordergrund zu schieben strebt, schon in dem gewiß vor dem Persereinfall geschriebenen Pherekydesbuch deutliche Spuren hinterlassen hat.[7] So merkwürdig es ist, daß Anaximander[8] und der Dichter der orphischen Rhapsodien,[9] die nach Pherekydes schrieben, einen reineren Chronos-Aionkult bekennen als dieser, so wenig darf man übersehen, daß wieder eine *γενεά* später Heraklit mit seinem *Ζεὺς-Αἰών*[10] sich durchaus der antizrvanistischen orthodoxen Auffassung der „Ewigkeit" als eines inhärenten Attributs des Himmelsgottes[11] anschließt. Die ein-

[1] Hist. Geogr. of Asia Minor p. 121.
[2] Vgl. oben S. 518[3] und 166[3].
[3] Gütige Mitteilung des Entdeckers Prof. HUGO WINCKLER.
[4] Vgl. oben S. 506[2], 649, 650[1] und 666[2].
[5] Vgl. oben S. 415[9].
[6] Zur Kritik siehe oben S. 491 ff.
[7] Vgl. oben S. 536—539.
[8] Der nur den Aiōn als ewige Gottheit, die *οὐρανοί* aber bloß als vergängliche Götter betrachtete; cf. oben S. 501[3].
[9] Vgl. oben S. 536[6 und 7].
[10] Vgl. oben S. 695.
[11] Vgl. oben S. 537[2].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fache Erklärung für diese Schwankungen wird man darin zu suchen haben, daß bei den Persern selbst der alte monistische, fatalistisch-pessimistische Zrvanismus mit dem gerade wegen seines Dualismus lebensbejahenden reinen Mazdäismus ständig um die Herrschaft stritt. Die Vermutung liegt nahe, daß Kyrus, der Indien unterwarf und dadurch wahrscheinlich das Kâlasystem und die pessimistische Saṃsaralehre dort einschleppte,[1] ebenso wie Kambyses, dessen Herrschaft über die Phöniker den dortigen durch Eudem[2] bezeugten Chronoskult erklären dürfte, und nach dessen Regierung über Ägypten dort in den sogenannten hermetischen Schriften[3] die Gottheiten Aiōn[4] und Adrasteia,[5] möglicherweise der Mythus vom kosmischen Gewebe der Nacht,[6] die kosmischen Himmelskränze,[7] die persische Sorge für die Reinhaltung der Elemente[8] und eine typische

[1] Vgl. oben S. 504. Über die persische Eroberung Indiens vgl. MASPERO, Hist. anc. des peuples d'Orient p. 618. Persische Münzfunde in Indien behandelt CESARINO, Relics of ancient Persia, Proc. Asiat. Soc. of Bengal, Calcutta 1881, 1 Th. p. 151; 1883, 1 Th. p. 64 und 261. Über die persischen Vorbilder des ältesten indischen Baustils siehe Sir J. FERGUSSON, Tree and serpent worship in India p. 94, und A. CUNNINGHAM, Archeological survey of India V App. A. Auch die semitischen Vorbilder des indischen Alphabets (cf. HALÉVY, Journ. Asiat. II 1885; M. CUST, Journ. Asiat. Soc. XVI 1884 p. 325) sind wohl damals in das Indusgebiet gebracht worden. Zu dem oben S. 496$_7$ über die indischen „naḳsatras" Bemerkten ist jetzt die sehr einleuchtende iranische Etymologie dieses bisher rätselhaften Wortes bei HÜSING a. a. O. S. 21 zu vergleichen.

[2] fr. colleg. SPENGEL p. 172, dazu oben S. 441.

[3] Vgl. oben S. 503$_2$.

[4] Die „*Κόρη Κόσμου*", deren ägyptische Urschrift — die Übersetzung gehört nach der Sprache gewiß der hellenistischen Periode an — FLINDERS PETRIE a. a. O. S. 40 wegen der Anspielung „*. . . νικᾷ* (sc. *τὸ μέσον*) *καὶ ἐπισταμένως τὴν ἰδίαν νίκην ὥςπερ σατράπης ἀγαθὸς τοῖς νενικημένοις καὶ ἐπιδίδωσι*" (Stob. ecl. phys. p. 413 Z. 10 WACHSMUTH; MEAD, Hermes III, 133) auf die Regierung des Aryandes, des Satrapen Darius I., mit Recht um 510 v. Chr. ansetzt, erwähnt nur an einer Stelle (Stob. ecl. p. 402 Z. 5 WACHSMUTH; MEAD III, 117) den „*μέγας Αἰών*" („*θεοὶ οἳ τὸν μέγαν Αἰῶνα διέπειν εἰς ἀεὶ κεκληρώσασθε*"). Spätere Erwähnungen im „Sermo Perfectus" MEAD II, 370 (ausführliche Erörterungen über Zeit und Ewigkeit; *θεός* und *Αἰών* als Urprinzip); Corp. Hermet. XI (XII) MEAD II, 175, PATRIZZI 206—223; PARTHEY 85—99.

[5] „*ἐπόπτειρα . . . τῶν ὅλων*" (cf. oben S. 388$_4$) „*. . . ὀξυδερκὴς θεὸς Ἀδράστεια*" ap. Stob. ecl. p. 401$_{16}$. Ihr *κρατοῦν ὄργανον*, mit dem sie die Welt beherrscht, ist natürlich die *ἄτρακτος*. Zur Adrasteia in der ägyptischen Theologie vgl. REITZENSTEIN, Poim. 22$_5$ über Isis-Adrasteia in den Papyri.

[6] So MEAD a. a. O. III p. 94$_3$. Die Übersetzung ruht jedoch ausschließlich auf einer Konjektur MEINEKES, die besten Falles auch noch nicht so viel ergibt.

[7] „*οὐρανὸς πολυστεφής*" ap. Stob. ecl. p. 385 Z. 17 WACHSMUTH.

[8] Stob. ecl. p. 404 WACHSMUTH, MEAD III, 119—121 klagen die Elemente dem *τεχνίτης κόσμου* ihr Leid. Das Feuer wünscht reine Wohlgerüche zum Himmel zu senden, und nicht durch die *ἄθεος τόλμη* der Menschen gezwungen zu sein, brenzliche Tier-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mithräische Seelenwanderungslehre[1] auftreten, zum Zrvanismus hinneigten, während Darius I., dessen Inschriften allen Dank für die erfochtenen Siege ausschließlich dem Ahura spenden,[2] der erste orthodoxe d. h. antizrvanistische Mazdäer auf dem Thron[3] gewesen wäre.

Die religionsgeschichtliche, über ganz Vorderasien ausgreifende Entwicklung, als deren Ergebnis die durchaus ungriechische Weltanschauung der jonischen Orphiker und Bekenner des „*Χρόνος ἀγήρατος*" aufzufassen sein wird, stellt sich demnach in großen Zügen folgendermaßen dar:

Die semitischen Kulturen des Orients hatten eine durchgebildete astralmystische Weltanschauung hervorgebracht, deren bleibende Errungenschaft die Überzeugung von der unwandelbaren zyklischen Regelmäßigkeit des Gestirnlaufes und damit auch aller irdischen, als Spiegel-

kadaver zu verbrennen — ein deutlicher Hinweis auf die eranische Heilighaltung des Feuers und die Weihrauchspende — PETRIE verweist auf indische Parallelen — an Stelle der tierischen Brandopfer. Luft, Wasser und Erde klagen über die — bei den Persern so streng vermiedene — Besudelung durch Leichen. Mōmos' Rolle bei der Schöpfung ist natürlich die des iranischen *διάβολος* oder „Verleumders" der Welt, des Ahriman.

[1] Vgl. oben S. 503$_2$. Nach der „*Κόρη Κόσμου*" müssen die Menschen durch die Tiere aller vier Elemente (Feuer — Löwen, Luft — Adler, Erde — Schlangen, Wasser — Delphine) hindurch, so jedoch, daß nur die besten und gerechtesten in die genannten edelsten Tierleiber und später in die Leiber von Königen, Sehern und dergleichen gelangen, die andern aber in niederere Tiere und Menschen gebannt bleiben. Die Einkleidung der Mithrasmysten als *ἀετοί, λέοντες* etc. und schließlich als *Πέρσαι* sollte offenbar die Wiedergeburt in diesen edlen Tiergattungen und in der — nach der Magierlehre — edelsten Menschenrasse verbürgen, im Gegensatz zu den ungeweihten, die in schmutzige Tiere und verächtliche Barbaren fahren mußten. Ebenso erscheint auch bei Empedokles der Löwe als eine bevorzugte Palingenese (oben S. 692$_8$). Die ganze Lehre stimmt genau mit der angeblich „ägyptischen" bei Herodot II, 123, wo die Seele durch alle Tiere des Landes, des Meeres und der Luft fahren muß. Die 3000 Jahre, die die Wanderung dort dauert, ergeben sich als Produkt aus der 30jährigen *γενεά* bei Heraklit (oben S. 702) und dem Psēphos 100 für *ΧΡΟΝΟΣ*. Herodot ist also sicher von jenen griechischen Hermetikern abhängig, denen die Übersetzung und fortwährende Neubearbeitung der arkadisch-irano-ägyptischen Hermesbücher (vgl. oben S. 504$_0$) verdankt wird. Die 30000 Horen der Palingenesie bei Empedokles sind natürlich eine Weiterbildung nach demselben Prinzip (100 × 100 Jahre als Potenz von *ΧΡΟΝΟΣ*, jedes Jahr zu drei Horen). Endlich erklärt die *Κόρη Κόσμου* erstens, worin die Erbsünde — das *παλαιὸν πένθος* bei Pindar — bestand, zweitens wieso Heraklit fr. 53 sagen konnte, daß der Krieg „*τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους*". In dem dort erzählten Mythus empören sich nämlich die zur Drehung des *κύλινδρος* (oben S. 504$_0$) bestellten *δαίμονες* gegen die Götter. Besiegt, werden sie zur Strafe in Menschenleiber gebannt.

[2] Als zrvanistisches Gegenstück vgl. oben S. 500$_3$.

[3] Schon unter Artaxerxes II. siegt aber wieder eine Gegenbewegung, indem Mithra und die „vollbusige" Göttermutter wieder in die Staatsreligion Zutritt finden.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bild der Himmelserscheinungen betrachteten Vorgänge ausmacht.[1] Die Mantik dieses Religionssystems[2] hat überdies zu der Anschauung einer genauen Entsprechung zwischen dem Einzelleben und dem Weltganzen, zur später so genannten Makro- und Mikrokosmostheorie geführt. Auf dem Gipfelpunkt der Entwicklung dieses Gestirnkultes läßt sich dann folgerichtig eine henotheistische Spekulation nachweisen, die die einzelnen Sterngötter als Gliedmaßen eines in verschwommener Menschenähnlichkeit gedachten Welt- oder Himmelsgottes betrachtet.[3] Von da ist dann zu dem Pantheismus der orphischen Zeushymnen und des Äschylus,[4] der durch eine Welt von der Religion des Homer und Hesiod geschieden ist, nur ein kleiner Schritt, der sich selbsttätig vollziehen mußte, sobald zu dem semitischen Sterndienst der nirgends sonst in solcher Reinheit entwickelte persische Kult der vier Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser[5] hinzukam.

Zweitens haben die Semiten im Verlauf ihrer systematischen mantischen Beobachtung des Sternenhimmels gelernt, die sichtbare Welt mit einem grandiosen, Raum und Zeit gleichmäßig umfassenden Maßsystem[6] zu überspannen, dessen letzte Einheiten — Hand- bezw. Fingerbreiten und Ellen — dem Makro- und Mikrokosmossystem gleichmäßig angehören, und das schon auf einem Täfelchen des Archivs von Nippur,[7] in der Art zur Messung von Sternabständen verwendet wird, daß man sich einen größten Himmelskreis nach dem bekannten durchgebildeten Sexagesimalsystem in 6,480,000 Handbreiten oder 1,296,000 Ellen u. s. w. oder 60 Meilen (kasbu = Doppelstunden) eingeteilt dachte. Daß die physikalischen Methoden der Babylonier, Winkelmaße an größten Himmelskreisen zu bestimmen, mit ihrem wichtigsten Ergebnis, der Sonnen- und Mondbreite von $^1/_{720}$, schon dem Thales bekannt war, ist bereits hervor-

[1] Über die grundlegende Bedeutung dieser Einsicht für die Entwicklung der griechischen Philosophie siehe BURNET a. a. O. p. 27.

[2] Vgl. MORRIS JASTROW, Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria. Proc. Americ. Philos. Soc. XLVII 1908 p. 657 ff.

[3] Vgl. die Nachweise bei HOMMEL, GGGAO S. 100 f.

[4] fr. 70 N.[2]. Vgl. oben S. 688 f. über Xenophanes.

[5] Schon von GOMPERZ, Griech. Denker[2] S. 186 und 444, bei Besprechung der empedokleischen Physik herangezogen. Vgl. auch oben S. 500$_6$ und 508$_7$. Dazu die Berichte des Megasthenes, Aristobul, Onesikritos und Nearch bei Strabo XV, 1, 58 ff. p. 712 ff. CASAUB. über das Staunen der Griechen des Alexanderzuges über die Kenntnis der fünf „aristotelischen" Elemente bei den Barbaren.

[6] Vgl. oben S. 469$_2$.

[7] Bisher einzige Publikation von HOMMEL, Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten vom 27. August 1908 S. 459, und nach HOMMELS Abschrift in JEREMIAS Schriftchen über das Alter der babylonischen Astronomie, Leipzig 1908.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gehoben worden.[1] Außerdem ist von diesem Maßverfahren nach Kleinasien und dadurch mittelbar in die jonische Philosophie dreierlei übertragen worden: erstens die bei Heraklit[2] noch ganz krud vorgebrachte Ausmessung von Himmelserscheinungen nach menschlichen Körpermaßen, die Gleichsetzung der Grundmaße „Elle", „Hand" und „Finger" mit gewissen Gottheiten bezw. ihren Kultsymbolen,[3] drittens aber die Anschreibung der vorkommenden enormen Zahlen nach einem Positionssystem.[4] Älter und primitiver als diese messende Bestimmung von Sternörtern ist natürlich die Astrothesie nach Sternbildern und Himmelshäusern. Wie ihn die Griechen in Kleinasien kennen gelernt haben dürften, wird der babylonische „Tierkreis" allerdings noch eine Zwölfteilung des Himmelsäquators gewesen sein,[5] so daß wirklich die „obliquitas zodiaci", die Übertragung der Dodekatemorien auf die Ekliptik, eine griechische Erfindung[6] sein könnte.

Seit sehr früher Zeit müssen endlich in Babylonien tastende Versuche begonnen haben, ein hinreichend festes Mond- und Sonnenjahr durch Konstruktion eines richtigen Schaltzyklus zu erhalten. P. KUGLER hat neuerdings[7] angegeben, daß vor 533 v. Chr., das wäre also unmittelbar vor der persischen Eroberung Babylons, ein ganz eigentümlicher 27 ($=3\times3<3$) jähriger Zyklus üblich war, während von 533 v. Chr. an eine Zeitlang eine 8jährige, sehr bald darauf eine 19jährige Periode gebraucht wurde. Weniger wahrscheinlich, aber auch noch möglich scheint es KUGLER, daß die 27jährige Periode eine Übergangsstufe zwischen dem 8jährigen und dem 19jährigen Zyklus darstellt. Dieser ganze Tatbestand fügt sich vortrefflich in den Rahmen der vor kurzem durch MORRIS JASTROW[8] aufgestellten Theorie, daß der Übergang der babylonischen Astrologie in ihr letztes wissenschaftlich-astronomisches Stadium mit der Besetzung der Observatorien durch die persischen Magušaim

[1] Oben S. 642₀.

[2] fr. 3 FVS² p. 62 Z. 7: „εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου (ἔχει ὁ ἥλιος)."

[3] Vgl. oben S. 390₈, 723₆ und 724₂.

[4] In dem von HOMMEL herausgegebenen Täfelchen ist z. B. 44. 26. 40 zu lesen $(44\times3600)+(26\times60)+40$. Genau dasselbe System auf der Basis 24 — d. h. der Buchstabenzahl im Alphabet — ist auf dem pergamenischen Altar (oben S. 344₁) und auf Bausteinen des Piräustheaters (LARFELD, Hdb. d. att. Inschr. II, 547) nachzuweisen. Beispiel: $BBB=(2\times24\times24)+(2\times24)+2$.

[5] Vgl. BOLL, Sphära 315 f. Auch HOMMEL hält es mit REDLICH für erwiesen, daß die babylonischen Zodiakalzeichen eine Äquatorialteilung darstellen.

[6] Dem Anaximander zugeschrieben bei DIELS FVS² p. 12 Z. 28.

[7] Sternkunde und Sterndienst in Babylon S. 47 f., 62, 213 f.

[8] Proceedings of the Amer. Philos. Soc. vol. XLVII Nr. 190, 1908 p. 672.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zusammenhängt; nach dieser Annahme müßte man sich vorstellen, daß die Magier von Susa und Ekbatana, die naturgemäß über alle Kenntnisse ihrer Fachgenossen im Tiefland zu ihren Füßen verfügten, in derselben Art wie nachmals die Griechen mit dem überkommenen Pfunde so rasch und glücklich gewuchert hätten, daß die Astrologen des Kuruš in Babylon schon als Meister ihrer alten Lehrer einziehen konnten. Diese Vermutung wird in der Tat zur vollen Gewißheit, wenn man überlegt, daß eben dieselben Zykluszahlen 27 und 19, die in Babylon zeitlich mit der persischen Eroberung zusammentreffen, auch in Kleinasien gerade zur Zeit des Persereinfalles[1] bei Anaximander nachzuweisen sind,[2] dessen astronomische Vorstellungen sich auch sonst[3] sichtbarlich an persische Vorbilder anschließen, während die Einführung der Oktaeteris bei den Griechen, wo sie im Kult eine bedeutende Rolle gespielt hat, wiederum dem Zeitgenossen des Anaximander, Kleostratus von Tenedos, dem ersten Griechen, der sich des Zodiakus bediente, zugeschrieben wird.[4]

Da die Gestirnkreisläufe in Zahlen — und zwar wie ein Blick auf den $27 = 3 \times 3 \times 3$jährigen Schaltzyklus oder die Oktaeteris von 99 Mondmonaten, auf die $27 = 3 \times 3 \times 3$ Lichttage des Mondes + den 3 Neumondsnächten, auf die $365 = 5 \times (6 \times 2 \times 6) + 5$ Tage des Sonnenjahres lehrt, in ganz besonderen Zahlen ausgedrückt wurden, wobei sich die seltsamsten Beziehungen ergaben — man denke an das Verhältnis zwischen dem 12jährigen Juppiter- und dem 12monatlichen Sonnenumlauf, des $29\frac{1}{2}$jährigen Saturnkreises zu den $29\frac{1}{2}$ Tagen des Mondmonates — bedarf es keines weiteren Nachweises dafür, daß die Zahlenmystik von Anfang an aufs engste mit den semitischen Astralkulten verwachsen war In der Tat bietet eine seit vielen Jahren herausgegebene altbabylonische, nicht in allen Stücken erklärte Liste von Zahlen der einzelnen Götter — Anu 60, Bel 50, Ea 40, Sin 30, Šamas 20, Ištar 15, Nusku 10 — aus der Bibliothek des Assurbanirpal[5] ein genaues Gegenstück zu den

[1] Vgl. DIELS FVS[2] p. 12 Z. 10 cf. p. 18 Z. 3.

[2] Auch Anaximander — treffliche Erläuterung der Zeugnisse, in der nur die Scheidung von τρόχος und κύκλος vermißt wird, bei DIELS, Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897 p. 231 — nimmt den κύκλος ἡλίου mit **19**, den κύκλος σελήνης mit **27** Erdumfängen an. Daß diese Zahlen ursprünglich chronologische Zykluszahlen sind, liegt auf der Hand.

[3] Vgl. oben S. 90[3].

[4] Vgl. DIELS FVS[2] p. 502 Z. 25, IDELER, Handb. der Chronol. II, 605.

[5] *K* 170; ed. princ. von HINKS, Proc. Irish acad. XXIII p. 405 ff.; cf. DELITZSCH, Lesestück p. 39; V RAWL. 37 Col. II, 11, 17 und 18. Im Schöpfungsepos KB VI, 1 p. 38 f. Z. 20 f. wird der „Namen 50" auf Marduk übertragen. Die Liste *K* 170 stammt also aus einer Zeit, bevor der Stadtgott von Babylon als „Herr" schlechthin an Stelle des 'Belus priscus' getreten war. Die Zahl 30 für den Mond ist ohne weiteres klar. 20 für die Sonne erklärt KUGLER nach babylonischem Erbrecht, wonach zwei Drittel des Nachlasses auf den

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Götterzahlen der Pythagoreer.[1] Womöglich noch lehrreicher und bezeichnender für die hier obwaltenden Zusammenhänge ist jedoch die Tatsache, daß auch die zahlenmystische Onomatomantik, die den Griechen in Kleinasien an persischen Götternamen wie Sardan und Mithras zuerst vorgeführt worden ist, bei den Babyloniern schon in einer Inschrift Sargons II. (722—705 v. Chr.) nachweisbar ist. Der König sagt dort, er habe eine Mauer 16280 (oder 16283) Ellen lang gemacht, wobei diese Zahl als „nibit šumia" „Nennung meines Namens" zu gelten habe. In der Tat haben PEISER[2] und HOMMEL[3] gezeigt, daß sich der Name des Königs mit solchen Ideogrammen schreiben läßt, daß sich die genannte Zahl ergibt. Den Zweck dieser Spielerei lassen eine Reihe von späten Überlieferungen — ein Brief des „Petosiris an Nechepso",[4] ein ebenso schöner des „Pythagoras an Telaugēs"[5] und ein Ps.-Demokriteisches, d. h. in alchemistischen Kreisen entstandenes Bruchstück — erkennen, aus denen sich ergibt, daß die Astrologen mit Hilfe gewisser Schemata die „Zahl des Namens" in einer Weise mit astrologischen Daten in- und durcheinander rechneten, daß sich daraus Prognosen für Sieg und Niederlage, Tod oder Überleben, Genesung und Verschlimmerung u. dgl. ergaben.[6] Offenbar war dem König Šarrukin die „Zahl seines Namens" von den Astrologen als eine so glückbringende hingestellt worden, daß er auch jene Mauer unter den magischen Schutz

Sohn übergehen. 60 für den Himmelsgott beruht wohl auf der bekannten Sexagesimalteilung des Himmelsumkreises. Daß es schon in der allerältesten babylonischen Kultur eine komplizierte Zahlensymbolik gab, sieht man daraus, daß Gudea die Göttin Nisaba als „Kennerin der Bedeutung der Zahlen" feiert (KUGLER, Sterndienst II, 1, 195).

[1] Joh. Lyd. de mens. IV, 44; Stob. I, 20; Plut. de Isid. c. 10. Vieles in den Theolog. arithm. etc.

[2] MVAG 1900 S. 92 f.

[3] OLZ 1907 S. 226 ff. Über die oben S. 335$_5$ erwähnten Isopsēphien bei Berossos vgl. jetzt * OLZ 289—302.

[4] Fragm. ed. RIESS p. 382—387.

[5] BOUCHÉ-LECLERQ, Hist. de la divination I p. 258—265; P. TANNERY, Notice sur des fragments d'onomatomancie, not. et. extr. des Mss. XXXI, 1886 p. 231—260.

[6] BOUCHÉ-LECLERQ, Astrol. gr. 537, hielt das Verfahren für eine „invention de basse epoque". Die Stelle aus der Bauinschrift des Sargon zeigt, wie viel solche Datierungen wert sind und wie unhaltbar der ganze Grundtenor in BOUCHÉS sonst so trefflichem Buch, die griechische Astrologie als ein vorzugsweise hellenistisches Geistesprodukt hinzustellen, heute erscheint. Natürlich mag es manchem peinlich sein, sich den Pythagoras von Samos selbst am Krankenbett vorzustellen, wie er in der abgeschmacktesten Weise aus dem Psēphos des Tages seit der Erkrankung (*ΠΡΩΤΗ* = χ u. s. f., nicht aus der Zahl schlechthin!), aus dem Namen des Kranken etc. den Verlauf der Krankheit berechnet. Aber was denn, als solche Mätzchen soll man sich unter der *κακοτεχνίη* vorstellen, die Heraklit dem samischen Medizinmann vorrückt?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dieses Psēphos zu stellen wünschte. Ich brauche nicht zu betonen, daß von dieser Bauinschrift des 8. Jahrhunderts zur Isopsēphismenrechnung des Pherekydes eine gerade Entwicklungslinie führt. Was dazwischen liegt, ist nichts andres als die Erfindung der Buchstabenschrift und die dadurch bedingte Steigerung der assoziativen Möglichkeiten dieses Verfahrens, ein Fortschritt, der zweifellos auf semitischem Kulturgebiet gemacht worden ist, wenn sich auch die näheren geschichtlichen Umstände heute noch nicht sicher feststellen lassen. Über jeden Zweifel erhaben ist dagegen die Tatsache, daß nur die jonische Küste Kleinasiens für die Umbildung der semitischen Schrift zum ältesten griechischen Alphabet in Betracht kommen kann. Die „Ephesia Grammata", eine — sei es nun sinnlose, sei es in einer unbekannten anatolischen Sprache abgefaßte — magische ἐπωδή der Göttermutter, deren zahlensymbolische Struktur SCHULTZ[1] ziemlich sichergestellt hat, geben ein gutes Beispiel der kultischen Verwendung von „Wortzahlen", wie sie von den oberflächlich hellenisierten Priesterschaften der vorgriechischen Heiligtümer betrieben wurden, bevor sich die griechischen Kosmologen der Sache annahmen.

Vollkommen auf semitischer Grundlage erwachsen sind endlich noch die in diesen Untersuchungen in den Mittelpunkt gestellten kosmologischen Sinnbilder des Sternenmantels und des über dem kosmischen Berg und dem geflügelten Baum errichteten Welthauses. Es ist gewiß kein Zufall, daß ein besonderer Namen des göttlichen Webers[2] und Stickers[2] des Himmelskleides nur in jenen arabischen Überlieferungen vorkommen, mit denen auch sonst die semitischen Götternamen Kleinasiens[3] den nächsten Zusammenhang aufweisen. Man kann ruhig behaupten, daß kein Zug in allen mit diesen Dingen verknüpften Mythen und Zeremonien nachweisbar ist, der nicht vor allem in semitischen Quellen zu belegen wäre.

Ein ganz anderes Bild bietet sich dem Historiker, sobald sich die Aufmerksamkeit wieder der bereits bis zu einem gewissen Punkt ver-

[1] „Philol." LXVIII S. 220 f. Die Deutung des Hexameters, die Freund SCHULTZ (vgl. a. a. O. S. 227$_{28}$) als echter Hierophant nur stufenweise preiszugeben gewillt ist, macht bis jetzt einen so erschreckend banalen Eindruck, daß die These „die Philosophie des Heraklit von Ephesus sei nur ein erweiternder Kommentar" zu diesem Abracadabra, wenig Gläubige finden dürfte.

[2] Vgl. oben S. 227 über Ḥaukum und Rōkem. רכב ist neben *Ἴαΐα* und *Ἱέρα*, Sela und Zur (= Fels) — alles mit Beziehung auf den Hauptkult des Ortes — als Namen für die Hauptstadt von Arabia Petraea überliefert.

[3] Vgl. außer meinem Aufsatz „Kuba-Kybele" im „Philol." LXVIII eine gleichzeitig und unabhängig entstandene Arbeit HOMMELS, „Südarabien und Griechenland", Mélanges HARTWIG DERENBOURG, Paris 1909, S. 175 ff.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

folgten Entwicklung der Gottesidee als solcher zuwendet. Man würde zunächst erwarten, daß die henotheistische Auffassung der einzelnen Planeten als Organe einer Gottheit[1] schließlich zu irgendeiner umfassenden Personifikation der astralen Schicksalsmacht geführt hätte. Daß eine solche nie zustande gekommen ist, zeigt gegenüber den großartigen systematisch-ordnenden Leistungen der Semiten einen auffallenden, auch sonst von diesen Rassen nur in seltenen individuellen Ausnahmen einigermaßen überwundenen Tiefstand der Abstraktion, d. h. aber der eigentlichen Wurzel aller Philosophie.

Im babylonischen Pantheon scheint eine Verkörperung des „Verhängnisses" ganz zu fehlen;[2] das Höchste, was die Westsemiten in dieser Hinsicht hervorgebracht zu haben scheinen, sind die kananäischen Gottesnamen Gad und Meni,[3] nabatäisch Manôt, im Ḳorân[4] Manât, deren Bedeutung ungefähr dem *Καιρός* und der *Τύχη* in der hellenistischen Astrologie entspricht; der arabische Sprachgebrauch zeigt deutlich genug, daß Gad und Meni, zusammen die „gaddê"[5] oder *Τύχαι* genannt, noch ziemlich konkret als Bezeichnungen der „Glücksgötter" des Jupiter- und Venusplaneten empfunden wurden. Dasselbe gilt von dem arabischen ʿAud = „Zeit",[6] der wahrscheinlich den Planeten Kronos wegen seiner

[1] Vgl. oben S. 738₃.

[2] Über den fraglichen babylonischen Gott Manu s. LENORMANT, La magie p. 110; JOHNS, Exposit. Times X, 525; dagegen HOMMEL ibid. 566 f.

[3] Jes. 65₁₁; zu Meni vgl. oben S. 268₂ über „Minos". „Meni" auf aram.-pers. Achaemenidenmünzen aus Syrien (GESENIUS Thes. add. 976). Über den Kult von Gad (= masc.!) = *Τύχη* in Syrien siehe MORDTMANN, ZDMG XXXI, 99—101; NÖLDEKE ibid. LII, 474, 478 f.; BAETHGEN, Beitr. 77 f. Da sich die Jesaiasstelle wahrscheinlich auf die samaritanischen Kuthäer bezieht, ist selbst bei den genannten Abstraktionen eranischer Einfluß durchaus denkbar.

[4] Sur. 53, 19—23.

[5] So in der syrischen Bibelversion. Die arabischen Astrologen nennen den Jupiter „große", die Venus „kleine Fortuna" (CHWOLSON, Ssab. II, 226).

[6] Vgl. o. S. 467₁ ganz unten; dazu WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[1], S. 58, [2] S. 66: „ʿAud, sagt Ibn al Kalbi, sei ein Götze der Bakr Vâil. «ʿAud», ein altes nie mit dem Artikel versehenes, gewöhnlich als Adverb gebrauchtes Wort, bedeutet die unendliche Zeit... «Allah» selber kann mit «al Dahr» [= «die Zeit»] wechseln." — Daß sich die Araber des wesentlich häretischen Charakters der letztgenannten Gottesbezeichnung wohl bewußt waren, ergibt sich aus der im türkischen sowohl wie im arabischen Kamus erhaltenen Glosse zu „Dahri" [= „Zeitanbeter"]: „Dahri heißt jener Gottlose, der die Ewigkeit des Zeitlaufes behauptet." Solche „Dahris" befanden sich nachweisbar unter den von den Moslem „Ssabier" genannten Heiden von Harran-Karrhae (oben S. 469₀). Da in keinem babylonischen Text „adannu" = „Zeit" als Götternamen vorkommt, geht der Kult offenbar auf die Zeit der Perserherrschaft zurück. Es ist sehr leicht möglich, daß ein ostarabischer Stamm, wie die Bakr Vâil, diesen spezifisch eranischen Kult von den eranisch beeinflußten Bewohnern des Zweistromgebietes übernommen haben.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Mondenlauf im großen wiederholenden Periode als „Zeit" schlechthin bezeichnen sollte. Der phönizische „Chronos" des Eudem endlich — von dem auch sonstige Spuren vorhanden sind — ist aller Wahrscheinlichkeit nach, genau so wie der Makōm-*Τόπος*[1] und der ʿĒn-Sōf[2] der Juden bloße Semitisierung des Zrvan. Dasselbe gilt von עלם,[3] wo immer die Bedeutung über das semitische Mar ʿōlām „*Κύριος αἰῶνος*" auf eine Vergötterung der Welt bezw. des Aion schlechtweg hinzuweisen scheint.

Den entscheidenden Schritt über diese, semitischer Wesensart unverrückbar gezogene Grenze hinüber haben also allem Anschein nach erst die babylonisierten, alle Voraussetzungen der astralmystischen Weltauffassung voll beherrschenden Eranier zu tun vermocht. Erst ihnen wird der semitische „Messer" und Anzeiger aller „Zeit", der Mondgott Sin als Bēl arḫi = *Μηνοτύραννος*, der „Herr der Monate", der Jahre und des Zeitenlaufes zum Zrvan-Chronos, dem Gott der Zeit selbst, nachdem vielleicht schon vorher die rötlich strahlende Sonne, deren Lauf auch in Babylon das Jahr regelte, der „rote" Sandan der Semiten[4] einem eranischen Volk zu dem in Kleinasien als Sardon nachweisbaren Gott des personifizierten Jahres (sard)[5] geworden war. Nicht mehr dieser oder jener Planet, der durch Raum und Zeit hindurch seine Kreise

[1] Vgl. oben S. 468 ff. über den Gebrauch von 'Makōm' („überall ohne jede Spur lokaler Beziehung schlechthin für Jahve gebraucht" BISCHOFF, Bab.-astr. i. Talm. p. 17 1), dazu E. LANDAU „die dem Raum entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Litteratur", Zürich 1888. Der älteste Zeuge (etwa 100 Jahre vor Philon; cf. z. B. I, 630 MANGEY) ist Simeon ben Schatach, Thaanit III, 8; von späteren cf. Aboth III, 10, Chanina ben Dosa (1. Jahrh. n. Chr.), ibid. II, 9, und 13 Simeon ben Nathanael, und III, 14 Akiba, (beide 2. Jahrh. n. Chr.), ibid. V, 4 und VI, 1, Kidduschim 30 etc. (anonym). Wie populär der Begriff zur Zeit des Paulus war, ergibt sich aus Ephes. 3 17—19 „*ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις* (= Eingeweihten), *τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος*" (vgl. oben S. 469 0) . . „*ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*", wozu REITZENSTEIN, Poim. 25 1, ohne den persischen Hintergrund dieser Gottesvorstellung zu erkennen, sehr schön gewisse Beschwörungen vergleicht, z. B. „*ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ . . θεοῦ καὶ γενέσθω φῶς*" (vgl. unten S. 746 10 über „athrâ de-nuhrâ" und das Licht als „gah i Ormuzd" = „Ort des Ormuzd" im Bundahesh) „*πλάτος βάθος μῆκος ὕψος αὐγὴ καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν ὁ κύριος*" (Papyr. WESSELY, Denkschr. k. k. Akad. 1888 S. 68 X. 930 ff.; dieselbe Formel im Papyr. DIETERICH, Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI S. 802 Z. 17 cf. 766 „*γενέσθω βάθος πλάτος μῆκος αὐγή*"; zu diesen Beschwörungen des Gottes *Τόπος* vgl. Simplic. in phys. 795 4 „*Πρόκλος . . θεὸν αὐτὸν* (sc. *τὸν Χρόνον*) *ἀποδεικνύναι πειρᾶται ὡς καὶ εἰς αὐτοψίαν ὑπὸ τῶν θεουργῶν κληθῆναι*").

[2] Vgl. oben S. 470 f.

[3] Vgl. oben S. 468 9.

[4] Vgl. oben S. 166 f. und 518 3.

[5] Vgl. o. S. 336 3 über *ΣΑΡΑΙΝ* (aramäischer Plural. Majest.) = **365**. Nach dem alten System ist die ebenfalls gut belegte Form *ΣΑΡΙΩΝ* (18 + 1 + 17 + 4 + 24 + 13) = **77**.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zog, sondern der *Τόπος ἢ Χρόνος* selbst wird dem *Ἄρειον γένος*[1] zur obersten Schicksalsmacht, zum Zrvan der Perser, zum Kâla der Inder, zum Chronos der Jonier. Hatten die Semiten zuerst mit geruhiger Kühnheit den Himmel in Zeit- und Raummaßen, nach Stunden und Minutenwegen, ja ganz absolut nach Handbreiten[2] zu vermessen begonnen und so den Grund zu aller wissenschaftlichen Astrothesie und zur messenden Astronomie der Zukunft gelegt, so ging den eranischen Bekennern des „Zrvan akarana", den Indern, die unter ihrem Einfluß die „Aditi" oder „Unendlichkeit"[3] zur Mutter der sieben von den Semiten übernommenen Planetengottheiten machten, und den *μηδίζοντες* unter den Joniern, die den Begriff des Zrvan akarana durch das Wort- und Zahlensymbol ihres Siebengottes[4] *ΑΙΩΝ ΑΠΕΙΡΟΣ* übersetzten, zum erstenmal der Begriff einer über alles Maß hinausreichenden Unendlichkeit[5] auf: die Babylonier hatten aus dem unablässigen Kreisen, dem regelmäßigen Absinken und Aufsteigen der Gestirne das bezeichnendste Attribut aller immer wieder sterbenden, immer wieder neugeborenen Mond- und Sonnengötter, den Begriff der „unüberwindlichen" (invictus-*ἀνίκητος*) Gottheit[6] geschaffen, die eranischen Bekenner des „anaghrô raoçaô", des „anfangslosen Lichtes" im „gah i Ormazd", im *Τόπος*, den ihr Gott erfüllte, streiften zuerst ihrem Gottesbegriff die alte, allen genealogisch historisierenden Göttersystemen unentbehrliche Hülle des zeitlichen Anfangs ab, die bei allen

[1] Vgl. oben S. 415₉.

[2] Vgl. oben S. 739₈. Messungen der Mond- und Sonnenscheibe nach Fingerbreiten (ŠU. SI) in einem Keilschrifttext bei KUGLER, Sterndienst II, 1 S. 61, und aus babylonischer Quelle im Almagest des Ptolemäus HEIBERG p. 303₇: „*ἐξέλειπε δέ φησιν ἀπὸ νότου δακτύλους τρεῖς.*"

[3] Vgl. oben S. 497*i*.

[4] Vgl. oben S. 423.

[5] Die ägyptischen Urgottheiten Ḥḥw und Ḥḥt „Million" hat BRUGSCH, Religion der Ägypter p. 132 mit „Aeönen" übersetzt. Die genaue Übersetzung ist jedoch *Μύριος* (vgl. z. B. oben S. 625₃, wo der Namen bei Severian von Gabala auf Gottvater übertragen ist) und *Μύρια* (mit Marja = die „Dicke" [= ʿatirat] gleichgesetzt und als Bezeichnung der Göttermutter verwendet in der Helios-*Πηγή*-Legende der *Διήγησις κτλ.* ed. BRATKE in HARNACKS TU XIX₂ S. 12); durch Verschmelzung der Isis mit Ḥḥt erklärt sich die Isis *μυριώνυμος* der in Ägypten und Nubien gefundenen Inschriften (CIG 4713, 4986₅, 5120₃ cf. LECHAT-RADET, Bull. corr. hell. XII 1888 194). So wahrscheinlich es ist, daß die Ägypter den persischen doppelgeschlechtigen Zrvan im 6. Jahrh. mit ihrem Paar Ḥḥw und Ḥḥt gleichgesetzt haben werden, so unzulässig ist es, mit REITZENSTEIN (Poim. 272 ff.; vgl. das Resumé seines Vortrages über „Aiōn" auf dem zweiten Religionshistorikerkongreß in Basel, Verhandl. etc. p. 319) den Gott Aiōn — dessen erste datierbare Erwähnung REITZENSTEIN bei Messala finden will, als ob Heraklit nicht datierbar wäre! — aus der ägyptischen Religion abzuleiten.

[6] Vgl. oben S. 470₁.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

andern Völkern so lange dem Übergang von dem unsterblich gedachten Gott zur ewigen Gottheit, wie sie bei den Griechen schon Thales[1] und Pherekydes[2] vortragen, im Wege gestanden ist.

Der Einfluß dieser iranischen Spekulationen ist in Kleinasien mit voller Sicherheit nachzuweisen. Die alte anatolische Erdmutter, die durch semitischen Einfluß zur Mondgöttin und zu einer Personifikation der Himmelswölbung geworden war, wird den Eraniern zur „terra ingenita", zur „Dea" oder „Luna aeterna", wie sie bei Pherekydes als anfangslose *Χθονίη* auftritt. Der alte Stammgott der Chattu 𒀭𒌓, den die Semiten als Mondgott und *Αστροχίτων*[3] aufgefaßt haben, wird nun wortmystisch zum „Zeit"gott 𒀭𒌓 oder 'Ethaos umgedeutet;[4] als Attis-Ophias[5] und Chronosdrachen ist er dann sinngemäß am höchsten Punkt des Himmels als Polgott[6] und *ὕψιστος*[7] gedacht; als Chronos *„ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐστί"* und *„σφαῖρα τοῦ περιέχοντος"* ist auch er dann *Ἄττις συνέχων τὸ πᾶν.*[8] Die Atar-gatis, ursprünglich die „Gattin", „Wohnung" bezw. das kosmische „Haus"[9] dieses lunaren 𒀭𒌓 wird jetzt als 'atar = *Τόπος*,[10] gepart mit 𒌓 'Eth dem göttlichen *Χρόνος* aufgefaßt; nur als Personifikation der Zeit und des Raumes können Attis und Kybele als die „allmächtigen" Götter[11] gelten. In der aramäischen Litteratur der kleinasiatischen Ma-

[1] Vgl. oben S. 662 f.

[2] Vgl. oben S. 646[5].

[3] Vgl. oben S. 169 f.

[4] Vgl. oben S. 468.

[5] Vgl. *„Philol." LXVIII, 173[164].

[6] Vgl. Hippolyt ref. V, 8: *„τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον* (sc. *Ἄττιν*) *οἱ Φρύγες καλοῦσιν ἄπολον, οὐχ ὅτι ἔβοσκεν αἶγας καὶ τράγους, ἀλλ' ὅτι ἐστὶν ἀειπόλος τουτέστιν ὁ ἀεὶ πολῶν καὶ στρέφων καὶ περιελαύνων τὸν κόσμιον ὅλον στροφῇ"*. Vgl. hierzu oben S. 388 f. über Chronos als Polgott. Auch der von Messala auf Grund der neupythagoreischen Deutung *Αἰών* = *μονός* (wegen jon. *ία* für *μία*) dem Aiōn gleichgesetzte Janus wird bei ihm als Polherrscher bezeichnet (cf. Lyd. de mens. IV[2] p. 65, 20 WÜNSCHE).

[7] Vgl. CIL VI, 50 ∾ IGSI 1018 *„Ἄττει ὑψίστῳ καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν"* (aus dem Jahr 370 n. Chr.).

[8] Vgl. die oben S. 469[3] angeführten Zeugnisse über die Gleichung des Chronos mit dem allumschließenden *ἄπειρον* bei Pythagoras; cf. oben S. 724[1].

[9] Vgl. oben S. 725[9], 729[2].

[10] In den einleitenden Worten des Bundahesh (vgl. oben S. 506 zu Vásu-Deva) wird das „endlose Licht" als „Ort des Ormuzd" bezeichnet. Die neuen Fragmente des Mani in der syrischen Originalsprache im „Buch der Scholien" des Theodor bar Khôni (cf. CUMONT, La cosmogonie manichéenne Brüssel 1908 p. 8[3]) bieten für diesen kosmischen *Τόπος ἡωτός* den Ausdruck „'at^{h}râ d^{e} nuhrâ" ܐܬܪܐ ܕܢܘܗܪܐ; das paßt trefflich zu dieser schon oben S. 469[0] und 728[7] angeführten Deutung der Atargatis als „'atar" oder *Τόπος θεῶν*.

[11] Vgl. oben S. 728[1].

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gusäer muß dann auch die semitische Übersetzung von „akarana" = En-Sof als Benennung des Zeitgottes in Aufnahme gekommen sein.

Die anschaulichen Züge dieses allerabstraktesten Gottesbegriffes, die der Kult nicht entbehren konnte, sind von dem alten astralen „Messer" der Zeit, dem Mondgott, wenig verändert beibehalten worden.[1] Wie der Mondgott zwiegeschlechtig war,[2] so bleibt auch der Zeitgott Vater und Mutter des Alls zugleich,[3] nur daß die Perser die monströsen Zwittergottheiten, die für die alten asiatischen Kulte so bezeichnend sind, mehr nach der negativen Seite, im Sinn einer über die Geschlechtsunterschiede erhabenen Vollkommenheit der Gottheit[4] beibehielten. Wie der Mondgott zwei Gesichter hatte, die den Phasen ☽ und ☾ entsprechen sollten,[2] behielt auch der „Uferlose" Akarana oder En-sōf zwei Gesichter,[5] nur daß der Zeitgott, der kein Mond- und kein Sonnengott mehr war, jetzt Sonne und Mond als „Gesichter" bekam. Das größere Licht, die Sonne, galt als sein „großes" oder „langes Gesicht" אריך אפין 'Ηρικαπαῖος,[6] oder mit einem Namen, der in Chios oder Halikarnaß[7] als Apollonepiklese gebräuchlich war, und den die Griechen wegen seiner Isopsēphie mit *ΗΛΙΟΣ* (60) wählten, als „Leuchter" *ΦΑΝΗΣ* (21 + 1 + 13 + 7 + 18). Im kosmologischen System hatte diese erste Emanation des Urwesens den Platz des eranischen Mittlers Mithras auszufüllen.[8]

Weitere alte lunare Züge sind natürlich die nur für den Mondgott passende Paarung mit der Nyx,[9] die mit dem eigentlichen Syzygos des

---

[1] Vgl. oben S. 425—442.

[2] Vgl. oben S. 403[4].

[3] Vgl. oben S. 414[3. 7], dazu Zemaneh (= aram. זמן) = „Zeit" als altes Weib bei neupersischen Dichtern (DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 321). Für die Orphiker s. oben S. 391[1].

[4] Vgl. oben S. 420[1].

[5] Vgl. oben S. 473[2. 3].

[6] Vgl. oben S. 475.

[7] Vgl. oben S. 514[4].

[8] Vgl. oben S. 411 und 418 ff. Hierzu vgl. die Aufzählung der orphischen Götter in Gestalt einer ὀγδοάς, ἥτις ἐστὶ πρῶτος κύβος"

„ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων
πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἠδὲ σελήνην
ἠέλιόν τε Φανῆ τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν"

in den orphischen ὅρκοι (ABEL fr. 171 p. 221), mit der genauen Parallele bei Zenobius V, 78 „Εὔανδρος" (saec. III a. Chr., vgl. oben S. 416[6]) „ἔφη ὀκτὼ τοὺς πάντων εἶναι κρατοῦντας θεούς, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, οὐρανόν, σελήνην, Μίθραν, Νύκτα"; cf. Porphyr. de antro nymph. 24 „Δημιουργὸς ὢν ὁ Μίθρας" und Prokl. in Plat. Tim. II, 93E „ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ (sc. Ὄρφεῖ) δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν".

[9] Vgl. oben S. 717[3].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zeitgottes, der „Notwendigkeit“[1] abwechselt, der Mythus vom Zeltbau[2] und der vorangegangenen Weltenwebe, die Zeugung und Zersprengung des Ureies und der Urfrucht,[3] die ursprünglich den in eine lichte und in eine dunkle Hälfte zerfallenden Mond darstellen, nun aber sinngemäß auf das Weltall und seine Tag- und Nachthälften bezogen wurden.

Am stärksten hat auf die jonische Philosophie die im Kult des Zeitgottes übliche Feier der Wasser-, Wind- und Feuerzeugung[4] zur Versinnlichung der Jahreszeitenfolge[5] und der von den Chronosverehrern zur Darstellung gebrachte Kampf der feindlichen Elemente[6] eingewirkt. Ja es kann nicht daran gezweifelt werden, daß der großartig durchgebildete Monismus der Zrvanreligion über die Volksphysik der vier oder fünf Elemente hinaus zum Begriffe einer einzigen ungeschiedenen Urmasse vorgedrungen war. Die gröbste Versinnlichung dieses potentiellen *μεῖγμα*,[7] das im Kâlasystem als vierfältige Pradhana oder als avyaktam,[8] bei den Orphikern als *τετραγενὴς* oder *ἀργὴ ὕλη*[9] erscheint, entnahm man dem uralten Ritus des Spermazaubers.[10] Aus dieser wie ein Meer hin- und herwogenden Urflüssigkeit entsteht nach einer in wortwörtlicher Übereinstimmung[11] griechisch und indisch überlieferten Lehre „wie eine Blase im Wasserwirbel“ die Welt. Schon in diesem Mythus[12] ist jedoch der Wettbewerb eines vergeistigteren Urprinzips, des göttlichen „Hauches“ oder „Geistes“, d. h. der kosmischen Hauchseele fühlbar. In der Tat findet die Urzeugung bei den Mithriasten durch

[1] Vgl. oben S. 415.

[2] Vgl. zum Chronos *τέκτων* oben S. 601$_2$.

[3] Vgl. oben S. 520—524.

[4] Vgl. oben S. 445 f.

[5] Vgl. oben S. 451—454.

[6] Vgl. oben S. 489$_1$ ff. Dazu Theodor bar Khôni trad. POGNON p. 178 ~ Patrol. Syr. II p. 517: „Bardesane dit qu'il y a cinq substances existant par elles-mêmes de toute éternité“. Er nennt dann diese Elemente und beschreibt den Kampf der Urstoffe „qui commencèrent à se mordre les unes les autres commes des animaux nuisibles“, wozu CUMONT, Cosmog. manich. p. 13$_0$ auf die mithräische, den Kampf der Elemente darstellende Gruppe des Löwen, des Adlers, der Schlange und des Krater — für den (oben S. 396$_1$ und 429) sinngemäß der Fisch eintreten könnte — verwiesen hat.

[7] Vgl. oben S. 653 f., 668$_3$.

[8] Vgl. oben S. 506$_5$.

[9] Vgl. oben S. 654$_8$ und 692$_2$.

[10] Vgl. oben S. 183$_{10}$, 411$_1$, 465$_1$.

[11] Vgl. oben S. 508$_1$.

[12] Vgl. oben S. 655$_1$.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den Hauch des Zrvan[1] statt, bei den Griechen aber fassen Anaximenes[2] den Aiōn, Pythagoras[3] den Chronos als ein reines Hauch- oder Geistwesen, als *πνεῦμα, ψυχή* oder *νοῦς*[4] der Welt. Endlich mußte es natürlich den iranischen Athravans oder „Pyraithen" nahe genug liegen, mit Rücksicht auf den solaren Charakter ihres Jahresgottes die Wesenheit des Zrvan in ihrem unverlöschlichen heiligen Feuer[5] zu sehen: so ergibt sich die indische Lehre vom Kâlafeuer, die mithräische Doktrin vom feuerhauchenden und selbst dem Feuer wesensgleichen Zrvan, in Jonien aber die herakliteische Lehre vom Aiōn als dem *ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΝ*.[6] Selbst das so metaphysisch aussehende, von dem Ephesier zuerst eingeführte erzeugende Prinzip des „ewigen Wortes"[7] geht um kein Haar breit über die Ergebnisse des Zrvanismus hinaus. Schon in den Kâlahymnen des Atharvaveda[8] heißt es, daß „in Kâla der Spruch (mantra) das Gewordene und das Werdensollende erzeugt". In der Tat ist diese Lehre innerhalb des Zrvanismus als Ausbildung der Lehre vom Zeugungshauch der Gottheit vollkommen verständlich, da die „Stimme" nach der persischen Volksphysik[9] in der Wärme des Hauches das Feuer, im Dunst des Atems das Wasser und die Luft enthielt. Als „Stimme" oder „Wort" der Gottheit aber galt dem ganzen Orient, genau entsprechend dem Logos Keraunos des Heraklit, der Donnerhall. In diesem Sinn spricht ebensowohl der Sinhymnus von Ur[10] in Babel, wie gewisse Gebete an Nergal,[11]

[1] Vgl. oben S. 445 Fig. 56.

[2] Oben S. 675.

[3] Vgl. oben S. 441$_2$ und 686.

[4] Über *Νοῦς* und *Αἰών* bei Anaxagoras vgl. oben S. 707$_{1-5}$.

[5] Vgl. oben S. 499$_1$ und 498$_{16}$.

[6] Vgl. oben S. 699 f.

[7] Vgl. oben S. 697 ff.

[8] Vgl. oben S. 498$_{11}$.

[9] Vgl. oben S. 464$_0$. Selbst die Auflösung des kosmischen Wortes in Buchstaben muß den Persern geläufig gewesen sein, da Schahrastani I, 292 HAARBR. als Lehre einer persischen Sekte der Sassanidenzeit die Weltherrschaft des „großen Khusrau" (= Kaiser) im Himmel vermöge der Buchstaben erwähnt.

[10] Vgl. ZIMMERN AO VII, 3 S. 11 cf. KAT^3 S. 608 f. und WEBER, Lit. d. Bab. S. 130 f.: „du, wenn dein Wort droben wie der Sturmwind einherfährt, so läßt es gedeihen Speise und Trank, du, wenn dein Wort auf Erden sich niederläßt, so entsteht das Grüne, du, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen; du, dein Wort läßt Wahrheit und Recht entstehen, so daß die Menschen das Rechte reden" (NB. die Ansicht, daß die wahre Rede der Menschen Teil am göttlichen Worte hat!) „du, dein Wort ist der ferne Himmel (cf. oben S. 698 Z. 3), die verborgene Unterwelt, die niemand durchschaut, du, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?"

[11] cf. BÖLLENRÜCHER, Hymnen an Nergal S. 36: „geht es (sc. sein Wort = „amâtu") sanft einher, so zerstört es das Land, geht es wuchtig einher, vernichtet es die Häuser".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die hebräischen Psalmen,[1] Propheten,[2] und Weisheitssprüche[3] vom dröhnenden Wetterwort des Himmels, während sich für eine phönizische Kosmogonie,[4] für das Avesta[5] und die Veden[6] dieselbe Auffassung wenigstens sehr wahrscheinlich machen läßt; unmittelbar an die

[1] Ps. $33_{4.6}$ „das Wort Jahves ist wahrhaftig... durch das Wort Jahves ist der Himmel gemacht, und sein ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes". Hierzu vgl. den ganz gewöhnlichen Ausdruck קול יהוה „Stimme Jahves" für den Donner z. B. Ps. 29_3, Jes. 30_{30}, cf. Jer. 10_{13} plur. קולות Ex. 9_{23}, 9_{28}: ausdrücklich wird der Donner als „Stimme Gottes" bezeichnet Ps. 104_7, Ps. 18_{13} und Ps. 29; cf. Hiob 37_4 f., 40_9; als sein „Lachen" — eine Vorstellung, die in der Kosmogonie des gnostischen „8. Buches Mosis" so ausgebeutet ist! — im Ps. $2_{4a.5a}$. Religionsgeschichtlich überaus interessant ist der von VIROLLEAUD, Astrologie chaldéenne, Adad Text XI herausgegebene, eben von P. KUGLER a. a. O. II_1, S. 91 erläuterte Text, aus dem hervorgeht, daß man die „Stimme" des Wettergottes zu mantischen Zwecken scharf beobachtete und in der Art die gewonnenen Omina schriftlich fixierte, daß man die Stimme des Donnerers Hadad mit den verschiedensten Tierlauten (Skorpion, Schlange, Hund, Schwein, Löwe, Schakal, Schaf, Pferd, Esel, und zweier Vogelarten) verglich.

[2] Vgl. Jes. 55_{10}: „denn gleichwie der Regen vom Himmel herabfällt uud nicht dahin zurückkehrt — es sei denn, daß er die Erde getränkt, befruchtet und zum Sprossen gebracht und Samen" (*λόγος σπερματικός*! Wäre es ein orphischer Vers, so müßte er natürlich „stoisch beeinflußt" sein!) zum Säen und Brot zum Essen dargereicht hat, ebenso wird mein Wort sein, das aus meinem Mund hervorgeht: „es wird nicht leer zu mir zurückkehren etc." Vgl. dasselbe Bild von der Befruchtung der Erde durch das Wort in dem berühmten „Rorate coeli" Jes. 45_8.

[3] cf. Sap. Sab. 16_{12} „*ὁ σὸς λόγος ὁ πάντα ἰώμενος*" cf. 18_{15} „*σον λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας γῆς ἥλατο*", wo *λόγος* so wie das bekannte „Memrah" in den Targumin gebraucht wird.

[4] Beim „Sanchuniathon" des Philo Herennius FHG III, 500 ist *Βααύ* (= bab. Ba'u = Gula, die „Große Mutter") die Gattin des *ἄνεμος Κολπία* (= Ḳōl pi Jah = „Stimme des Mundes des Ja") wobei Jah ein altsemitischer Name des Mondgottes ist; bab. entspricht „Tukultu Ninib", der Gewittergott und „Brüller", der „Mund"gott (GGGAO 100) Ninib als Gatte der „Gula".

[5] Über das „heilige Wort" „Ahuna vairya", pehlvi „honover" im Avesta vgl. DARMESTETER, Ormuzd etc. § 162 ff. und BAYNES, Hist. of the logos, Journ. Royal Asiat. Soc. 1906_1 p. 378 f. Das „Wort" ist die heilige Seele des Ahura, dem Zarathustra eine Offenbarungsstimme und eine Waffe zugleich (Vendid. Farg. XIX, 14). Der Prophet hat es vom „Speñta Maiñyu", dem „heiligen Geist" in der „endlosen Zeit" empfangen (BAYNES a. a. O. p. 138). Vendidad XVIII, 14 wird der Gott Sraoša als Verkörperung des „mañtra speñta" oder „heiligen Wortes" erklärt. Sein Symbol in dieser Bedeutung ist der Hahn, ein ausgesprochener Blitzvogel, sodaß man den Hahn auf dem Zrvanbild oben S. 413 Fig. 50 wahrscheinlich als symbolische Darstellung des „mañtra speñta" im „Zrvan akarana" zu fassen hat.

[6] Die Hauptstelle über „Vaç ambhrini", das göttliche Donnerwort in den Veden ist Ṛgv. X, 125. Im Sântiparvan des Mahâbhârata (8, 533), der Hauptquelle für die Kenntnis des Kâlasystems (vgl. oben S. 501 f.), steht der lapidare Vers: „Anâdinid'anâ nitjâ Vâg utsṛs'tâ svajamb'uvâ" „das ewige Wort, ohne Anfang, ohne Ende, ist ausgesprochen worden von dem Durch-sich-selbst-erzeugten".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Vorstellung von der befruchtenden Kraft der niederrauschenden Gewitter[1] konnte sich dann leicht die Vorstellung von einer zeugenden Wirkung der Götterstimme anschließen. Ihre volle Ausbildung hat jedoch die Lehre vom ‚verbum efficiens' האמרה הפיעלית, wie der Terminus bei Ibn Gabirol lautet, zweifellos nur dort gewinnen können, wo sich schon vorher der Glaube an eine Weltschöpfung durch Wort- und Namenszauber entwickelt hatte. So zahlreich solche Legenden[2] aber im ganzen Geltungsbereich semitischer Kultur auftreten, so vollständig fehlen sie bei den Griechen. Das Höchste, was die geheimnisvolle *Ὄσσα* des Zeus bei Homer zustande bringt, ist nichts anderes als die übernatürliche Verbreitung eines übernatürlichen Wissens von gewissen Vorgängen, kurz gesagt eines Gerüchtes, und die phantastische Übertreibung dieses Bildes konnte wohl zu der virgilianischen Schilderung der Fama, nie aber zur Vorstellung eines allwaltenden Logos führen. Selbst in den angeführten orphischen Stellen[3] ist die *γῆρυς*, die *αὐδή* oder der *λόγος θεῖος* nur ein Mittel der Offenbarung, nicht der Schöpfung. Unter diesen Umständen scheint es mir methodisch nicht mehr zu rechtfertigen, den historischen Zusammenhang zwischen der Logoslehre des Heraklit, der in einer Grenzstadt des Perserreichs lebend, den „Magiern" auf dem Markte predigte, und dem Ahuna Vairya der Eranier, den schon LASSALLE[4] behauptet hat, mit ZELLER[5] zu leugnen, zumal seit durch W. W. WILSONS scharfsinnige Analyse eines bisher unerklärten Alkmanfragmentes[6]

[1] Vgl. oben S. 750₂.

[2] Vgl. zu dem priesterlichen Schöpfungsbericht der Genesis die babylonischen Kosmogonien, wo es immer wieder (z. B. KB VI p. 2 f. Z. 1 ēnuma ĕliš la nabu šamamu" (cf. p. 40 f. Z. 16 Z. 24) statt „dies oder das wird geschaffen" heißt, es wird „genannt". Alles was oben S. 233 über Schöpfung durch den Zauber des „Bildes" (zikru) gesagt worden ist, kann auch hier herangezogen werden, weil „zikru" wörtlich „Namen" (von zikaru „nennen") heißt. Grundsätzlich ausgesprochen Eccles. 6_{10a} „was immer entsteht, lang vorher ist sein Namen ausgesprochen worden". Natürlich gehört hierher auch der gemeinsemitische Kult des göttlichen Namens. Ägyptische Beispiele geben BAYNES a. a. O. 373, z. B. aus dem Papyr. Nesi-Amsu, wo Khepera („Schöpfer") sagt: „I uttered my own name as a word of power from my own mouth and forth with I created myself", MASPERO (oben S. 222₂) und A. MORET, Le verbe créateur et révelateur en Égypte, Rev. hist. des relig. t. LX, 1909, p. 279—298.

[3] Oben S. 697_6, 698_1.

[4] Heraklit I, 351 ff.

[5] I b[5] 748_0, 668_2, 667_2 cf. HEINZE, Lehre vom Logos S. 56 f. Auch ANATHON AALL hat in seinem schönen Buch die ganzen orientalischen Logoslehren — vgl. jetzt vor allem GRIMMES Entdeckung des „ʿamr" = *λόγος* der Gottheit auf arabischen Inschriften des 7. vorchristlichen Jahrhunderts, NÖLDEKE-Festschr. S. 453 ff. (oben S. 222_1) — ganz übersehen.

[6] cf. American Journal of Classical Philology XXX, 2 p. 188 ff. „The soma-offering in a fragment of Alkman."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nachgewiesen ist, daß die Griechen schon im 7. vorchristlichen Jahrhundert wenigstens mit dem Hauptritus der Magusäer Kleinasiens wohl vertraut waren.

Genau so wie diese Lehre von der Abscheidung der verschiedenen Stoffe und Dinge ist natürlich nach allem oben Angeführten auch die Lehre von der zyklischen Rückkehr des Alls zur Einheit, von der ins Unendliche wiederholten, immer erneuten Einkörperung der Weltseele in immer neuen Weltkörpern, und das mikrokosmische Gegenstück dieses Dogmas, der Glaube an die Seelenwanderung,[1] eranisch. Die Babylonier, deren Kosmologie die astrologischen Voraussetzungen der Katastrophen- und Apokatastasenlehre entnommen sind, scheinen das ausgebildete System nicht gekannt zu haben.

Damit wären denn die einzelnen Bausteine, die die älteren Kulturvölker zum Aufbau der altjonischen Philosophie beigetragen haben, ihrer Herkunft nach aufgeteilt, soweit sich diese Aufgabe nach dem heutigen Stand der Überlieferung überhaupt durchführen läßt. Der Ertrag dieser ganzen Untersuchung bliebe jedoch immer noch unvollständig, wenn hier nicht zu guter Letzt noch auf einen wesentlichen Zug von weittragender Bedeutung hingewiesen werden könnte, der diese ganze grundlegende Periode der antiken Kosmogonie, die altjonische Philosophie sowohl als auch ihre vorderasiatischen Vorbilder, vor allen späteren Phasen menschlicher Geistesgeschichte auszeichnet. Von dem hier noch stärker fühlbaren ursprünglichen Zusammenhang von Philosophie und Religion oder selbst von einem allmählichen Hervorwachsen des philosophischen aus dem mythologischen Denken zu sprechen — wie es schon oft geschehen ist — würde den Tatbestand, auf den es ankommt, bei weitem nicht erschöpfen. Das Wesentliche ist vielmehr — worauf meines Wissens nur DIELS[2] gelegentlich einmal sehr schön hingewiesen hat — der Zusammenhang der kosmologischen Spekulation mit den Riten und Zeremonien des Kultes, mit der zauberischen heiligen „Handlung", oder, um den griechischen Ausdruck zu gebrauchen, mit dem *δρώμενον* schlechthin, aus dem nach den fortgeschrittensten Anschauungen der modernen kulturgeschichtlichen Forschung[3] der er-

[1] Für diesen Gedankenzusammenhang ist die Tatsache besonders bezeichnend, daß die arabischen Doxographen — Schahrastani zum Beispiel — für das Dogma von der Pluralität der Welten den gleichen Ausdruck wie für die Seelenwanderung verwenden und von einer „Metensomatosis" der Welt sprechen.

[2] Arch. für Gesch. d. Phil. 1877 p. 233.

[3] Hier denke ich natürlich vor allem an die Forschungen ANDREW LANGS über „customs and myths", über „myth, ritual and religion", an das große „Mimus"werk von REICH und die folkloristischen Abhandlungen über den Ursprung von Religion, Kunst und Kultur, die K. TH. PREUSS seinerzeit im „Globus" veröffentlicht hat.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

klärende, deutende und umdeutende ἱερὸς λόγος, der Mythus bezw. das kosmologische Dogma genau so hervorgewachsen sein muß, wie alle andern später so unendlich fein differenzierten Formen menschlicher Geistestätigkeit. Seit man weiß, wie aus den darstellenden Tänzen im δρώμενον das kunstmäßige Drama, aus der begleitenden Schilderung der heiligen Handlung die epische Erzählung, aus Zaubersang und Beschwörung, Gebet und Fluch das Lied, aus apotropäischem und imitativ anlockendem Lärmzauber die Musik hervorwuchs, seit man sieht, daß die Anfertigung des ersten Tierbildes ein Jagdzauber, die des ersten menschlichen Umrisses eine defixio, das erste „Stilleben"gemälde ein Bildopfer, der älteste Sacralbau eine Bannung und Einschließung feindlicher Mächte gewesen sein muß, darf man auch für die Bilder und Symbole der ältesten Kosmologie kultische Anknüpfungspunkte zu finden erwarten. Für die griechische Philosophie war dieses Problem unlösbar, solange man sich auf den Vergleichsstoff beschränken mußte, den die absichtlich alles mystisch-religiöse Wesen und Unwesen in den Hintergrund drängenden homerischen Epen und der in dieser Hinsicht fast ebenso unfruchtbare Hesiod der Forschung darboten. Erst nachdem man — wie USENER[1] sich ausdrückt — „verlernt hatte, in der Art des alten J. H. Voss die Chronologie der griechischen Religionsgeschichte von der litterargeschichtlichen Zeitfolge abhängig zu machen", vor allem aber seit der Blick wieder über den engen Umkreis der griechischen Sprachgrenze, die — wie alle Sprachgrenzen — nie eine Scheidewand zwischen verschiedenen Kulturen gebildet hat, hinauszuschweifen wagte in jene Nachbargebiete, wo das Rituale mit kosmologischen Vorstellungen förmlich gesättigt war, wo in eigentümlichen, bei den Griechen selbst fast vollkommen fehlenden Festfeiern[2] der Fortbestand der Welt immer wieder durch eine dramatische Wiederholung der aus den Riten einst herausgesponnenen Schöpfungslegende von neuem verbürgt wurde, konnte in dieser Richtung ein befriedigender Erfolg erzielt werden. Daß sich jetzt in der Tat die ἐκροή des pherekydeischen Chronos an den Spermazauber am Altar der Göttermutter, die Feuer-, Wasser- und Windzeugung an das δρώμενον des Feuer, Wasser und Wind hervorsprudelnden Chronos-

[1] Sintflutsagen S. 244.

[2] Vgl. oben S. 290[1] über das babylonische Schöpfungsepos als Festlegende einer Neujahrsfeier. Dazu SPIEGEL eran. Altertumskunde S. 12 über das persische „Maidôzaremaya" oder „Fest zur Feier der Schöpfung des Himmels und der Erde", (11.—15. April) und über das „Ayathrema", die „Feier zu Ehren der Schöpfung der Bäume" (26.—30. September) etc. Bei den Juden gilt das „Wochenfest" als Jahresfeier der Weltschöpfung überhaupt.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zrvan[1] anschließen läßt, daß das Urgemisch der Stoffe an der Mischung eines kosmischen *κυκεών*,[2] der Mythus vom Weltei in den Riten der *ῥοθυτικά* und *ῥοσκοπικά*[3] sein Vorbild findet, daß der mythische Götterkampf auf die Kampflustration[4] und die Frühlingscaterva auf dem Saatfeld, die mythische erste Ehe des Himmels und der Erde auf den *ἱερὸς γάμος* der Maibraut in der Ackerfurche zurückgeführt werden kann, daß die Webe des Weltenmantels in der dazu gehörigen Brautwebe,[5] der Bau des Sternenzeltes in der Aufrichtung des rituellen Trauhimmels[6] vorgebildet erscheint u. s. w. u. s. w., — diese ganze leicht bis ins Hundertste fortzusetzende Reihe scheint mir die beste Gewähr dafür zu bieten, daß uns der lange und vielverschlungene Weg, den diese Untersuchungen gehen mußten, wirklich von einem weltbedeutenden Kunstdenkmal des abendländischen Mittelalters aus nach rückwärts bis zu den Anfängen des antiken Weltbildes überhaupt geleitet hat.

[1] Vgl. oben S. 445 f. und 465 ff.
[2] Vgl. oben S. 582$_7$.
[3] Vgl. oben S. 688$_1$.
[4] Vgl. oben S. 533$_0$.
[5] Vgl. oben S. 129 ff.
[6] Vgl. oben S. 596 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 5$_1$. Ein römischer Jude, der die Kaiserkrönung Ottos I. mit angesehen zu haben scheint, der Verfasser des sog. Yosippon, des „kleinen Josephos" (gedr. und übers. bei VOGELSTEIN & RIEGER, Gesch. der Juden in Rom I, 196 ff.), will gesehen haben, daß der Kaiser sein Pferd mit Hilfe einer siebenstufigen Leiter bestieg.

Zu S. 15$_1$. Der vollständige Titel der angeführten Arbeit von KARABACEK lautet: Über einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe, Mitt. d. k. k. österr. Museums f. Kunst und Industrie, Jahrg. 1882. Vgl. FRANCISQUE MICHEL, Histoire de la soie, vol. I p. 189 nach Ibn-al-Ḳatib.

Zu den S. 24 f. erörternden Nachrichten, auf dem Kaisermantel Ottos III. seien einerseits die Zodiakalzeichen, andrerseits „omnis apocalypsis" eingestickt gewesen, darf jetzt vielleicht auf F. HOMMELS und P. SAMUEL JÄGERS Ausführungen „Reformation" VIII, 1909, S. 213 f. verwiesen werden, wo der Versuch gemacht wird, die Zodiakalzeichen im Text der Apokalypse wiederzufinden.

Zu S. 28$_2$ vgl. MORRIS JASTROW ZA XX, 105—129. Relig. Bab. und Assyr. II p. 174 ff., 213 ff., 360 ff.

Zu S. 29 Z. 14. „Das wahre Wesen des Judengottes" bezieht sich auf die bekannte Fabel vom Eselgott der Juden, cf. Tacit. hist. V, 4.

Zu S. 29$_2$ cf. p. 313$_4$ im III., nicht im IV. Kapitel.

Zu S. 30$_5$ vorletzte Zeile lies „Sitte" für „Bitte". Vgl. den Keilschrifttext bei LENORMANT, Orig. de l'histoire, Paris 1880, vol. I p. 83 f., wonach ein Zedernapfel, vor das Antlitz des Kranken gehalten, die Dämonen bannt. Zur Frage des Mantelsaums aus blütenförmigen Glocken vgl. auch Deut. 22$_{12}$ die Vorschrift, „ṣiṣith" ציצית am Saum der Gewänder zu tragen, da „ṣiṣ" ציץ nach Jes. 40$_6$ etc. eine „Blume" bedeutet (cf. STANLEY A. COOK, Enc. Bibl. 1565). Vgl. hierzu das babylonische Lilienideogramm mit dem Wert Siš GGGAO 119$_2$ und σοῦσον = „Lilie" S. 35$_2$.

Zu S. 31$_1$ vgl. Talm. Abodah Zara f. 12.

Zu S. 31$_3$ vgl. oben S. 471$_2$, 550$_1$ und die kosmischen Kronen in den neuen manichäischen Fragmenten, ed. F. W. K. MÜLLER, Abh. Berl. Akad. 1904 p. 40.

Zu S. 32$_1$ vgl. GOBLET, Migr. des symboles p. 205. Über die Sterne und die Sonne als Blumen in der altmexikanischen Piktographie s. K. TH. PREUSS, Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum II, XVIII. Bd. S. 166$_7$.

S. 32$_2$ ist der Namen des Traktats Zebachim irrtümlich als Autornamen gesetzt.

Zu S. 33$_0$ vgl. oben S. 335 und 344.

Zu S. 33$_1$ vgl. die 365 Himmel in der Gnosis des Basileides bei MATTER, Hist. du gnosticisme II p. 46—48.

Zu S. 33$_2$ vgl. jetzt auch BOUSSET, Hauptprobl. der Gnosis, Göttingen 1907, S. 358 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zu S. 33_3 vgl. Varro bei Augustin, de civ. dei VII, 24 „tympanon Magnae Matris significare orbem terrae."

Zum kosmischen Thron S. 36_1 vgl. Dimešqî bei CHWOLSON, Die Ssabier II, 382 ff. über die verschiedene Stufenzahl der Tempelthrone der Planetengottheiten.

Zu S. 38 möchte ich bemerken, daß diejenigen, die nicht zugeben, daß die abgebildete „toga picta" des Constantius Gallus ein Sternenmantel ist, und die daher ein sicheres Zeugnis für den Sternenmantel der byzantinischen Kaiser vermissen, ohne weiteres annehmen können, daß der deutsche Kaiserkrönungsmantel eine Nachbildung des päpstlichen, S. 19 besprochenen „gran manto" ist, der wiederum dem der weströmischen Kaiser nachgebildet wäre. Mir empfiehlt sich diese Annahme nicht und zwar deshalb weil die Zahlensymbolik der 100 Glocken das griechische Wort *ENIAYTOΣ* voraussetzt (oben S. 33_0).

S. 40 Z. 7 lies „hellenistische" statt „hellenische Herrschersitte".

Zu S. 40 Z. 20 „dem Sonnengott vergleichbar, auf der Quadriga" vgl. noch den goldenen Wagen des Triumphators bei Florus I, 5_{15}, seine „corona radiata" und seinen goldenen Lorbeerkranz bei Dionys. III, 61 ff.; Tertull. de coron. 13; Plin. N. H. 21, 3 (4)$_6$; 37, 1 (4)$_{11}$.

S. 40—42 hätte ich mich noch entschiedener gegen MOMMSENS Anschauung von der griechischen Herkunft des Triumphalornats aussprechen sollen. Daß das ganze Zeremoniell des Triumphs aus Etrurien stammt, steht ausdrücklich bei Strabo V c. 220, 2_2 und Dionys. III, 62 cf. V, 35. Florus I, 5_{15} beruft sich für dieselbe Behauptung darauf, daß ein Sklave über dem Haupt des Triumphators die „corona Etrusca" — den goldenen Eichenkranz des Himmelsgottes Tinia — schwebend hielt. Auch nach Sallust, Catil. 51_{38} ∾ Symm. epist. III, 11 stammt aller Pomp der römischen Magistratur von den Etruskern. Plutarch Rom. 25, Festus s. v. Sardi s. n. 31 betonen, daß der Triumphator an jenem Tag auch die Bulla, das „aurum etruscum", das Abzeichen der tuskischen Könige und Lukumonen trägt.

Zu S. 41 Z. 1. „Mantel des Gottes" s. Servius ad Virg. ecl. X, 27: „unde etiam triumphantes habent omnia insignia Jovis, sceptrum, palmatam togam etc."

Zur angeblichen „vestis graeca" S. 42 vgl. Macrob. Sat. I, 6, 7 „togam pictam atque praetextam, quae insignia magistratuum Etruscorum erant". Nach Plin. N. H. IX 39 (63)$_{163}$; Macrob. a. a. O.; Euseb. chron. p. 47 SCAL. ad ann. MCCXLIII; Joh. Lyd. de magistr. prooem. init.; Dionys. V, 35 hatte der römische Senat schon dem Porsenna die „sella curulis", das Szepter, den Goldkranz und die „vestis triumphalis" gesandt. Mit diesem Ornat hat man sich also zweifellos die Etruskerherrscher und die Könige überhaupt in Rom vorgestellt. Vgl. Livius 30, 15, 11, wo dem Massinissa als Abzeichen der Königswürde die „toga picta" und die „tunica palmata" übersandt wird.

Zu S. 43 Z. 6 f. „der Gott in Gestalt seines Sohnes" vgl. Dio 44, 6_4: „*καὶ τέλος Δία τε αὐτὸν ἀντικρυς Ἰούλιον προσηγόρευσαν*", wo natürlich die lateinischen Namen Ju-piter und Ju-lus einzusetzen sind.

Zu S. 54 Z. 1 vgl. Raschi zur Genesis I, 2 כיונה המרחפת על הקן אקיבטיר בלעיזי „wie eine Taube auf ihrem Nest brütet".

Zu S. 56_1. Ich glaube jetzt nicht mehr so zuversichtlich an die hier vorgetragene Auslegung der analysierten Stellen. Es wird sich doch wohl um ein abnehmbares Gewand aus Goldblech gehandelt haben.

Zu S. 58_1. Vgl. jetzt *„Philol." LXVIII p. 189_{200}. Statt Abb. 28 lies Abb. 29.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zu S. 62$_4$. Der Text III RAWL. 69, 63 ist jetzt in den CT part. XXV Taf. XXV als K 4343 Obv. neu herausgegeben.

Zu S. 63$_1$. CUMONT hat TMCM II, 528 die Bedenken gegen die Echtheit dieser Gemme wieder zurückgenommen.

Zu S. 63$_4$ vgl. ED. MEYER, Gesch. d. Alt. I § 257.

Zu S. 64$_4$. Die richtige Erklärung des Symbols auf Attis schon bei ZOEGA, Abh. S. 176; vgl. aber oben S. 179.

Zu S. 64$_5$ s. TMCM II p. 245 Fig. 78.

Zu Fig. 13 S. 65. Die phrygische Mütze war nach ZOEGA a. a. O. zu seiner Zeit noch rot bemalt. Vgl. oben S. 167.

Zu S. 69 cf. S. 293$_{5.6}$. Ich bin jetzt, seit ich die neuen Forschungen von FLINDERS-PETRIE über die Entstehungszeit der hermetischen Schriften (oben S. 503$_2$) kenne, überzeugt, daß das kosmische Kleid aus den Mithrasmysterien in die Isidien zur Zeit der persischen Herrschaft über Ägypten eingeführt wurde.

Zu S. 70$_{4.5}$. Vgl. über das „bunte" Kleid der Isis als Symbol von Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Feuer und Wasser, Leben und Tod, Anfang und Ende noch Plutarch, De Iside et Osiride 77$_1$.

Zu S. 71 Z. 5. Prof. MILANI hat diese Aschenurne in Kairo nicht vorgelegt, wird sie jedoch in dem im Erscheinen begriffenen IV. Band seiner „Studi e materiali" abbilden und besprechen.

Zu S. 71$_5$. Ich bin jetzt vollkommen überzeugt, daß wir es ganz einfach mit der Aschenurne eines etruskischen Lukumonen zu tun haben, der in seiner Amtstracht (Macrob. Sat. I, 6$_7$ „togam pictam atque praetextam, quae insignia magistratuum Etruscorum erant") abgebildet ist. Da andrerseits feststeht, daß der Ornat der Lukumonen einfach das Kostüm des Juppiter Tinia darstellt (cf. MÜLLER-DEECKE, Etrusker II, 43), so kann das Denkmal auch zu einem Rückschluß auf den Sternenmantel dieses Gottes benützt werden.

Zu S. 73$_4$ vgl. noch Mon. d. Ist. 1864—1868 vol. VIII tav. 24; cf. ROSCHER, ML I, 2403; II, 1267 f. Doch darf auf dieses Zeugnis aus den angeführten Gründen keinesfalls so viel Gewicht gelegt werden, als SIECKE in seinem neuen phantastischen Buch „Hermes der Mondgott" S. 77$_4$ gerne möchte. Einen Orpheus, in einem mit Sternen und Monden geschmückten Mantel s. Ann. Ist. 17, 1845 tav. d'agg. M.

Die S. 73$_8$ aufgeführten Etymologien sind alle verfehlt. Lē-tō ist = Lât-an, cf. „Philologus" LXVIII p. 183$_{184a}$ und Nachtrag.

Zu S. 75$_2$ cf. Porphyrio zu Horaz sat. II, 8, 15 „inde iustitutum tradit Varro, ut delphini circa Liberum pingerentur".

S. 76$_1$ lies Hesiod theog. statt „opp.".

Zu S. 77$_1$ vgl. Alwismol Str. 11, wo „Glanzhelm" als kenning (Skaldenmetapher) für „Himmel" überliefert ist.

Zu S. 79 Z. 9. Ad vocem „abgezogene Haut des sternleibigen Himmelsgottes" vgl. K. TH. PREUSS, Neue Jahrbb. f. d. kl. Alt. II. Abt. XVIII S. 164 f. über die im Verlauf eines eigentümlichen Ritus abgezogene, mit Sternen besäte Haut der mexikanischen Göttin Tetoeinuan.

Zu S. 79$_1$ vgl. die Abb. des Argos Panoptes mit zwei Gesichtern und dem Sternenkleid bei GÖLL, Myth.^{8} S. 50.

Zu der S. 80$_1$ versuchten Aufzählung tiernamiger Priesterschaften vgl. noch die kedešim und kelabim („Hunde") Deut. 23$_{18\,(19)}$; CIS 1 n. 86 B 1, 10: [illegible] im Tempel der Ashthoret von Idalium auf Cypern; cf. ROBERTSON SMITH, Rel. d. Sem.^{2} 292; SAL.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

REINACH, Rev. arch. III, IV 1884 S. 129; HOERNES, Archäol. Zeit. XXXV 1877 S. 19. Hierzu ist allerdings zu bedenken, daß כלב auch in andern semitischen Dialekten „Löwe" geheißen haben kann, wie das assyrische „kalbu".

Zur S. 86$_3$ erwähnten Venus Architis ist zunächst an das phönizische Arka am Nahr-al-Kabir zu denken.

S. 87 Text Nr. 3 lies „im 102." statt „im 126. Psalm".

Zu S. 87$_3$ cf. Jes. 50$_3$ „ich will den Himmel in Trauerschwärze kleiden und härenes Gewand zu seiner Hülle machen".

Zu den S. 89 gesammelten Philonstellen vgl. die Bezeichnung der Welt als Lichtgewand Gottes im Sohar I, 2a Tikkunim I trad. KARPPE p. 403; im Traktat Azilah (= Emanation) trad. KARPPE p. 252 heißt es: „Dieu s'enveloppe d'un manteau de lumière et ce fut le monde émané." Auch der Aristoteliker Maimonides (comm. Exod. 33$_{23}$; fundam. legis I § 10; Morē Nebuchim I, 21$_{58}$ bezeichnet die Welt quoad Schöpfung Gottes als sein „Gewand". Die zehn Sephirot oder „Sphären" gelten den Kabbalisten als zehn Gewänder, in die sich der Ēn-Sōf einhüllt (KNORR v. ROSENROTH, Kabbala denudata t. I pars II p. 147).

S. 90$_2$ lies p. 458 D'AVEZAC (statt p. 234).

Zu den S. 92 f. gesammelten Texten vgl. folgende altmexikanische Parallelen: „Das goldene Gewand ist das Sonnenlicht, das den Sternen abgenommen wird", Lied, publiziert von K. TH. PREUSS, Neue Jahrbb. f. d. kl. Alt. II. Abt. XVIII S. 168; dazu ders. in den Mitt. der Anthropol. Gesellsch. in Wien 1903 S. 154: „... Die Todesgötter, ebenso wie die Erdgöttinnen tragen hinten ihren lang herabhängenden ‚Sternenrock' (‚citlalincue'), die unten mit rasselnden Schnecken (vgl. unten S. 28 f. über die Schellen am kosmischen Kleid) versehene Enagua. Nun gibt es eine Göttin ‚Citlalincue', ‚die Sterne sind ihr Rock' (also genau wie Ku-anna-Astrochiton), ‚die Gemahlin Citlallatonacs' (‚Sternenglanz'), der als Milchstraße gedeutet wird. Die beiden gelten als Eltern der Tritrimime, der Schreckgespenster, die Sterne waren und vom Himmel herabkamen."

Zu S. 93$_3$. Der Ausdruck „nalbaš šamē" (Brünnow Nr. 489) kommt nach Jensen KB VI, 1 S. 417 Z. 4 f. v. u. noch bei II Rawl. 50$_{31}$; V Rawl. 39$_{46}$ vor.

Zum S. 93 besprochenen Bēl Astrochitōn von Tyrus vgl. S. 174$_2$, vor allem aber oben S. 172$_4$ über KU-an-na = „Kleid des Himmels" als Beinamen des Nebo von Borsippa, ferner die Göttin KU-an-na III Rawl. 67,$_{32\,c-d}$ bei JASTROW, Religion der Babylonier I, 96.

Die S. 94 f. angeführten Texte Nr. 16—18 enthalten zweifellos die mystische Auslegung des bekannten, „kosti" oder „kamar" genannten Priestergürtels der Parsen, über den die Avesta-übers. von SPIEGEL I S. 8 f. und 172$_{205}$ Leipzig 1852, BOURNOUF, Etudes sur les textes zends, Paris 1850 p. 341 und 354, POTT, ZDMG III, 59, NORBERG, Lexic. cod. Nas. p. 216, NÖLDEKE, Mandäische Grammatik p. 18 zu vergleichen sind.

Zu S. 94$_3$ vgl. oben S. 603$_5$.

Zu S. 94$_4$ vgl. Yašt X, 23$_{90}$ über den Himmel als ehernen Kessel.

Zu S. 95 Text Nr. 17 vgl. SPIEGEL, Eran. Altertumskunde II, 14: Ahriman dringt beim Kampf um die Welt bis zum Sipihr („Zodiacus") vor. Vgl. Vendidad Farg. 19, 2, 42 SBE IV, 217 „I invoke the ancient and sovereign Merezu" (nach JUSTI = Milchstraße) „the greatest seat of battle in the creation of the two spirits".

Zu S. 95 Text Nr. 18 und 19 verweise ich auf den Pseudo-R. Simon im Sohar I, 23a, b, trad. KARPPE p. 477, der genau so das „Gesetz" mit dem Gewand Gottes

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

identifiziert, wie es hier seinem Gürtel gleichgesetzt wird („la loi est le vêtement de Dieu, ce par quoi il est accessible").

Zu der S. 95$_8$ angeführten Empedoklesstelle vgl. Ath. Veda X, 8$_{37}$, „der den ausgespannten Faden kennt, der kennt das große Brâhmaṇam" und XIII, 1, 6 „in ihm" (Rohita, dem Zeitgott, cf. oben S. 518$_9$) „hat Parameṣthin den Faden ausgedehnt", cf. II, 1$_5$: „Alle Welten habe ich umschritten, zu sehen den ausgespannten Faden der Satzung." Ferner das von einem Ende der Welt bis zum andern ausgespannte Gesetz Gottes bei Philo de plantat. N 215 C f. 331 MANGEY. Andere Parallelen bei ZELLER, Phil. d. Griech. IIa, 770$_1$, IIIa, 138$_2$, 141$_2$, 142$_1$.

Zu S. 96 Fig. 29 vgl. oben S. 437$_6$.

Zu S. 97 Z. 3 f. „φῶς εὐθὺ ὡς κίονα" vgl. auch den kosmischen κύλινδρος, den die Seelen in der hermetischen Κόρη Κόσμου, Stob. ecl. phys. I, XLIX p. 390 Z. 13 Wachsm. drehen sollen (s. oben S. 504$_6$). Ältere Erklärungen des ξύνδεσμος οὐρανοῦ s. bei BOECKH, Kl. Schriften III, 297 ff., unnötige Textänderungen schlägt KROHN, Der platonische Staat S. 282 f. vor.

Zu der S. 98 erwähnten Vorstellung vom Weltschöpfer als Schmied ist Ṛgv. X, 81$_3$, cf. X, 72$_2$ (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Phil.^{2} I, 1 S. 136 und 145) zu vergleichen.

S. 98$_4$ ergänze zu „das verwandte arabische Wort" die ausgefallene Zeile „falak = Spindel, hebr. pelek" und s. oben S. 377$_8$.

Zu S. 99$_4$ vgl. oben S. 175 f., 175$_8$.

Zu S. 99$_7$ vgl. oben S. 419$_6$.

Zu den S. 100 f. zitierten vedischen Texten vgl. noch das bisher unerklärte Gleichnis Ṛgv. X, 75$_4$, Indra führt die Wolkenkühe „zu den beiden Enden des Gewandes", d. h. natürlich des Himmels. Ferner den bei FROBENIUS, Zeitalter des Sonnengottes S. 354 zitierten „Sang eines Brahmanenschülers", für den ich augenblicklich keine bessere Quelle angeben kann: „In der Unterwelt sind zwei jugendliche Mädchen, Tuch webend jeglicher Art, die da ewig hervorbringen weißes und schwarzes Tuch, immer wieder zum Dasein führend die Welten und was sie bewohnt" (cf. oben S. 117$_1$).

Zu S. 101 Text Nr. 32 möchte ich SIECKE, Hermes 77 zugeben, daß der germanische Gott „Wanderer" wirklich wie der gleichbedeutende „jareaḥ" der Semiten der Mond ist. Dann dürfen in der Tat folgende zwei Stellen unmittelbar verglichen werden: W. MANNHARDT, Zeitschr. f. Ethnologie VII, 80 Nr. 47, 48 (lettisch): „Wo läufst du hin, Mondchen, mit dem Sternenmäntelchen?"; ibid. S. 82 Nr. 73 spricht der Mond: „Selbst hatt ich ein graues Rößchen, eine Sternendecke auf dem Rücken." cf. DREXLER in ROSCHERS ML II, 2758.

Zu S. 101$_8$ vgl. Firdusi, Leydener Ausgabe 636$_{3029}$: „Der reine Tag zerreißt das pechfarbige Gewand der Nacht;" ibid. 918$_{824}$: „Die Sonne zerreißt das moschusfarbige Gewand der Nacht;" ibid. 1464$_{867}$: „Wenn die Sonne das pechfarbige Gewand der Nacht zerreißt und aus dem Vorhang hervortritt;" 472$_{627}$: „Die Sonne zerreißt den pechfarbigen Schleier" etc.; 918$_{824}$: „.... das moschusfarbene Hemd".

Zu S. 101$_9$. Die Stelle steht in der Eddaausgabe von DETTER-HEINTZEL p. 31a, 49: „Grimnir", der verkleidete Odin, ist am blauen Mantel als der Gott kenntlich.

Zu S. 103 Z. 8. „Persische und jüdische", d. h. nach dem oben zu S. 69 Nachgetragenen gewiß „hermetische Einflüsse".

Zu dem S. 106 Nr. 42 angeführten orphischen Text über das sternengeschmückte Pantherfell vgl. oben S. 87$_0$; s. auch Firdusi ed. TURNER-MACAN *IOAI* 13 „der

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

moschusfarbige Schleier der Nacht mit den Sternen darauf, wie ein Leopardenrücken".

Zu S. 108₂. Der angeführte Hymnus ist der des Zeus Keraunios (d. h. Adad), neben dem das orphische Hymnenbuch noch ein Gebet an „Zeus" schlechthin aufweist!

Zu S. 109 Z. 5 „mit Hakenkreuzen besticktes Gewand". Ein solches trägt z. B. der hethitische König oder Opferpriester auf dem Relief von Ibreez in Lykaonien.

Zu S. 109₁ vgl. über das ⊓ als crux ansata GOBLET D'ALVIELLA, Migr. des symboles p. 234. Über die Triskele als Sonnensymbol ibid. p. 66 ff.; über eine lunare Auffassung des Symbols ibid. 91 ff.

Zu S. 110 Text Nr. 53 „ὑμήν" vgl. den „ὑμὴν νοερός" der „oracula chaldaica" (KROLL S. 22) bei Damask. II, 131₂₇: „ἀλλ' ἐπεὶ καὶ διάστασις ἐν τούτοις ἐχρῆν καὶ τὴν διακρίνουσαν ἐκφανῆναι αἰτίαν, ὃν ὑποζωκότα (= Mithras, cf. oben S. 176 f.) δι' αὐτὸ τοῦτο κεκλήκασιν οἱ θεοὶ

‚ὡς γὰρ ὑπεζωκώς τις ὑμὴν νοερὸς διακρίνει'".

Zu S. 111₁ vgl. oben S. 522₂.

Zu S. 129. Die Herstellung eines Brautgewebes ist auch in dem Mythus bei Plut. Rom. 2 bezeugt, wo Hestia zwei Mädchen einen Webstuhl schenkt; sie sollen heiraten, sobald die Webe beendet ist. Die neidischen Genossinnen der beiden trennen jedoch das fertig Gewebte heimlich immer wieder auf.

Zu S. 134₁ vgl. das zu S. 101₈ Nachgetragene.

Zu S. 136³ vgl. jetzt Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 42. Bd. p. 225, wonach doch Odysseus von der $\sqrt{\text{ὀδυς}}$ = „zürnen" das ursprüngliche wäre. Als alten Gott hat schon ED. MEYER, Hermes XXX, 241 ff. den Odysseus in Anspruch genommen.

Zu den S. 138₁ erwähnten blumengeflochtenen Gewändern vgl. WELCKER zu Theognis p. 89 über diesen Gebrauch bei den Dionysien.

Zu S. 139₂ ad vocem Ἴτυς zu ἰτέα vgl. die Weiden der Proserpina *K* 510 Paus. X, 396.

Das S. 142 herangezogene Märchen vom Dornröschen kommt tatsächlich in der Heimat der Agathenlegende, in Sizilien (GONZENBACH) und Malta (STUMME) vor.

Zum S. 145₁ erwähnten Grab der Mondgöttin Ai vgl. Clemens Rom. V, 23, VI, 21 über das Grab der „Selene" in Harran-Karrhae. Andre Grabkulte semitischer Gottheiten ergeben sich aus den Nachrichten des Clem. Rom. Recogn. I, 24 über das Grab der Aphrodite in Paphos, und des Justin XXXVI, 2, 2 über das Grab der „Atharē" ⊓⊓ in Damaskus. Auch die hier in erster Linie in Betracht kommende jüdische Form dieser Riten ist leicht zu erschließen. Ich vermute, daß es sich um die jährliche, viertägige, der Tamuztrauer vergleichbare Klage für „Jephthas Tochter" Richter 11₄₀ handelt, da nach Epiph. adv. haeres. p. 136 ed. Paris 1545 von einigen die „Tochter Jephthas" — ursprünglich wohl die Göttin ⊓⊓ = *Καλή*, GGGAO 119₁ — als Göttin verehrt wurde.

S. 146 Z. 14 lies „erykinische" statt „aykinische" Aphrodite.

Zu S. 150 beachte man, daß die Skopzen, die das Busenopfer üben, auch durch den Sektennamen der „weißen Tauben" (vgl. K. KONRAD GRASS, Russische Sekten II, 1) mit den Peleiadenpriesterinnen der Kybele verknüpft erscheinen. Über Zurückpressung der einen Brust an Stelle der Resektion bei den Tscherkessen, Abchas und Osseten s. JOHN ABERCROMBY im „Folklore" II, 1891, 171 ff.

Zu S. 153₇ vgl. *„The Quest" vol. I p. 318₂.

Zu S. 154₁ vgl. die Darstellung einer Artemis, neben ihr das hl. Pferd auf einem tönernen archaischen Kistchen des Berliner Museums; Abb. Rev. arch. III, XL, 1902, S. 377 Fig. 4 ∾ POTTIER, Gaz. arch. 1888 pl. XXVI, 4 ∾ PERROT-CHIPIEZ VII Fig. 93.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zu S. 167$_0$ vgl. oben S. 518$_3$.

Zu Morrheus-murex vgl. מארה als Beinamen des Ešmun auf einer trilinguen sardinischen Inschrift und arab. Mirriḫ für den Planeten Mars GGGAO 88$_1$, das sich zu murex wie Erech zu Eryx verhält (anders מארה = ξένιος LEVY, ZDMG XVIII, 1864, 53—64).

Zu S. 169$_5$ vgl. MARR, Bogi jazičeskoi gruzij („die Götter des heidnischen Grusiniens") russ. in den Zapiski wost. otdj. imp. russk. arch. obščestwa XIV (1902) S. 1—29, wo p. 22 f. über jenen Gott „Gati" gehandelt wird.

Zu S. 171$_4$ *ENAYMA* = 55 vgl. *KYBEAH* = 55 oben S. 468$_6$.

Zu S. 175 vgl. 418$_4$.

Zu S. 175$_8$ vgl. Act. Apost. 27$_{17}$, dazu Enc. Bibl. § 9 c. 4482.

S. 177 Z. 16 lies „iranischen" statt „iranisierten (?)" und vgl. S. 418$_4$. Streiche daher S. 178 die letzte Zeile des Textes von „Daß damit — nebenbei bemerken" S. 179.

Zu S. 178$_1$ vgl. unten S. 419$_8$. Zur ganzen Erörterung beachte man, daß KU-an-na-*Ἀστροχίτων* (oben S. 172$_4$), der das eine Mal dem Nebo gleichgesetzt wird, in der Inschrift des Ur-Bau (Découv. Pl. VII c. VI, 5, JASTROW, Rel. d. Bab. 95), als Göttin erscheint, die das Land mit Wasser überflutet, was ja recht gut paßt.

S. 180$_1$ lies statt „im Spätgriechischen" — „in den sibyllinischen Orakeln".

S. 185$_4$ lies מ statt מר. Zum *λικνίτης* cf. Math. 3$_{12}$ und ||.

Zu S. 187$_4$. Ešmun = Asklepios schon CIS I, 143, 1 f. (2. Jahrhundert v. Chr.)

Zu S. 188$_4$. Die isopsephische Gleichung *ΙΗΣΟΥΣ* = *ΧΙΤΩΝ*, erklärt erst den seltsamen Ausdruck vom „Anziehen Jesus'" bei Paulus („*ἐνδύσασθε Ἰησοῦν*" Röm. 13$_{14}$).

S. 189$_7$ lies „oben Anm." 1 f. statt „S." 1 f.

Zu S. 190$_2$. „Empfängnis durch das Ohr" vgl. Sibyll. VIII, 469, HENNECKE, Apokr. S. 336. Physiolog. p. 235 ed. LAUCHERT. Plut. de Isid. 74 aus Apion cf. WELLMANN, Hermes XXXI, 235 ff. Die Herkunft dieser Marienlegende wird aufgeklärt durch die Anrufung des Attis als „*ἄκουσμα Ῥέας*" in dem bekannten Hymnus bei Hippolyt. philos. V, 19.

Zu S. 195$_4$. Wieder abgedruckt „Études sur l'antiquité grecque" p. 122 ff.

S. 196$_1$ glaube ich jetzt nach dem S. 658$_7$ vorgebrachten berichtigen zu sollen.

S. 198$_1$. GOMPERZ, Anz. Wiener Akad. 1897 Heft III p. 3 schlug vor „*τελεσφόρους βουλόμενος*".

S. 198$_3$ lies 163 ff. statt 550 ff.

Zu S. 202 Z. 3, Schon JACOBI, Theol. Stud. 1851 S. 204 hat *ὠγενός* von עגן abgeleitet. SCHOEMANNS „phönizisches ogen = Kreis" ist mit * zu versehen, da bloß aus dem aramäischen אוגנא 'ōgānā' = circulus, orbis erschlossen. Vgl. BUXTORF, Lexic. chald. talm. rabb., Basel 1839 c. 23 mit Berufung auf targ. Cantic. VII, 2 (WALTON, Biblia polyglotta III, 442 כאוגנא דסהרה „sicut circulus lunae"; nach DALMAN, Aram.-neuhebr. Wörterb. etc., Frankfurt 1901, S. 5 hat uggana oder aggana (dasselbe Wort) auch die Bedeutung „Teich" (d. h. kreisförmiges Wasserbecken). Eine entscheidende Bestätigung der Ableitung von *ὤγανον* = *κνημὶς ἁμάξης*, *ὠγή* = *φάλαγγος τὸ ἔσχατον* und *ὠγηνός* = Himmelskreis oder -rad (vgl. die *οὐράνιος ἀψῖς* Plato Phädr. 247 und die in IMM. BEKKERS Ausgabe, London 1826, I p. 81$_4$ angeführten Parallelen) und „umkreisendes Himmelswasser" wird jedoch dadurch geboten, daß in den neugewonnenen syrischen Originalfragmenten von Manis epist. fundam. (cf. CUMONT, Cosmog. manich., Brüssel 1908, p. 31$_2$ mit der vorstehend benutzten Note von M. A. KUGENER) zur Bezeichnung der bei August. contra Faust. XV, 6 p. 428$_6$, cf. XX, 10 p. 548$_{14}$ erwähnten kosmischen „rotae ignis, aquae et venti" der Welt tatsächlich das syrische und aramäische Wort „agānā"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

verwendet ist. Hierzu vgl. oben S. 644$_4$ über die Herrschaft der aramäischen Sprache in Kleinasien zur Zeit des Pherekydes.

S. 209 Z. 3 lies *θάλασσαν* statt *θαλάσσην*.

Zu S. 210$_4$ vgl. BURNET, Early greek philosophy p. 61 über das Gleichnis vom Sieb im platonischen Timäus.

Zu S. 217$_0$. Als das älteste Zeugnis für die Erschaffung von himmlischen Tieren als Vorbilder für die irdischen kann jetzt die hermetische *Κόρη Κόσμου* — nach FLINDERS PETRIE (oben S. 503$_2$) Übersetzung eines Originals des 6./5. vorchristl. Jahrhunderts — angesehen werden.

Zu S. 217$_2$ vgl. H. HALE, Ethnogr. report of the United States exploring expedition S. 55 „in Fidji there is a heaven even for coco-nuts". Dazu die lehrreichen Anführungen bei CRAWLEY, Idea of the soul, London 1909, p. 95 f.

S. 219$_4$ streiche man die 5. Zeile „fälschlich auf Pherekydes — unvereinbar ist". Vgl. oben S. 618.

Zu S. 220$_3$ vgl. Clemens Alexandrinus Strom. V, 593, wonach die „barbarische", d. h. nach 592 ibid. die persische „Philosophie", zwischen dem *νοητός* und *αἰσθητὸς κόσμος* unterscheide, die sich wie Urbild und Abbild verhalten.

Zu S. 222$_5$ vgl. die tägliche Wiederholung der Schöpfungstaten durch den Sonnengott im Papyr. Mimaut, REITZENSTEIN, Poim. 256.

Zu S. 223$_2$ vgl. Pirkê di R. Eliezer trad. KARPPE, Le Zohar etc. p. 133 „alors qu'il vint en esprit (à Dieu) de créer l'univers il le dessinat — le burinat (Grabstichel!) devant lui".

Zu S. 223$_4$ *τύπος, σφραγίς* und *ἐκμάγειον* vgl. Philo de profugis I, 547 f.: „*ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστι ἡ σφραγὶς ἢ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· πᾶρ ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἅτε ἐκμάγειον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου*". cf. de opif. mundi § 4—9 die Begriffe *ἀρχέτυποι, ἰδέαι, σφραγίς*. Vgl. Sohar I, 244 C II, 11a, II, 114a trad. KARPPE 553 „sous forme de cachet l'or" (d. h. nach astrol. Schreibung die Sonne) „marque l'empreinte de l'univers dans le monde sensible". Ibid. II 74a KARPPE p. 437 „la matière est l'empreinte visible du sceau invisible qui s'appelle l'esprit. C'est pourquoi l'univers tout entier est l'effigie du grand sceau spirituel".

Zu S. 224 ff. vgl. oben S. 602$_3$, ferner Sohar IIa trad. K. 406. Vor der Schöpfung hatte der unbegreifliche Gott nur den Namen מי „Wer?" Um sich zu offenbaren, nimmt er einen Namen an: „alors il se vêtit d'un vêtement riche et brillant et créa les choses". Dazu vgl. man noch den Eingang des ganzen Buches Sohar trad. KARPPE 405: „bei der Schöpfung legt Gott einen Teppich vor sich hin und zeichnet die Urformen hinein"; dazu Sohar III, 148a trad. KARPPE 373: die Materie ist „le tapis, dans lequel Dieu découpe toutes les figures magnifiques"; Zohar, Idra Rabba trad. KARPPE 355: „on nous rapporte, que Dieu, une fois qu'il conçu en lui les dessins et les contours des formes, étendit une couverture devant lui et y tailla ... les types."

Zu S. 224$_4$ vgl. Firdusi, Leydener Ausg. 1315$_{841}$ „der türkisfarbene Schleier der Nacht"; 1012$_{986}$ „die Sonne bezwingt den lazurnen Vorhang"; 1688$_{3376}$ „wirft den lazurnen Schleier weg"; ibid. $_{474}$ „die finstere Nacht zieht ihren Mantelsaum über den Tag"; 1483$_{714}$ „der pechschwarze, ebenholzfarbige Schleier der Nacht".

S. 226$_1$ lies Nr. 682 statt Nr. 68.

Zu S. 227$_1$. Nach Philo de Abrah. p. 361 ed. Paris; Joseph. arch. I, 7; Midr. Genes. § 64; cf. Nedarim f. 32a; Maimonides Hilcôt 'Acûm I, 7 und Morê Nebuchim III c. 29

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(CHWOLSON, Die Ssabier II, 452, cf. 723$_{10}$) sagt Abraham zu den heidnischen Sonnenverehrern, „die Sonne sei bloß die Axt in der Hand des Zimmermanns".

Zu S. 233 vorletzte Zeile des Textes ad vocem „tönernes Urbild" vgl. CT XV pl. 49 col. IV Z. 3 ff. den im Archiv für Rel.-Wiss. 1905 S. 551 besprochenen babylonischen Ritus, wonach für die Gebärende aus Lehm sieben Männchen, sieben Weiblein geformt werden.

Zu S. 241$_0$ ad vocem Orpheus — *ὄρφος* vgl. *„The Quest" vol. I 1909 p. 124 ff. und oben S. 671$_7$.

Zu S. 242$_4$ *μίτος* = *σπέρμα* vgl. Atharva Veda X, 2$_{17}$ trad. LUC. SCHERMAN, Die phil. Hymn. d. Ṛg. und Ath. Veda p. 43 „Wer legte in ihn (sc. den Menschen) den Samen, damit der Faden fortgewoben würde?"

S. 247 S. 7 ist „Einschlag zum Gewebe der Welten" nicht Text sondern deutende Paraphrase DARMESTETERS. Dort steht nur „tiraççîno vitato raçmir eshâm" = „ihre querüber ausgespannte Schnur". Jedoch ist DARMESTETERS Deutung als solche berechtigt, weil auch Ṛgv. X, 31$_1$ (DEUSSEN, Allg. Gesch. d. Phil.^{2} I, 1, 137 f.) die Weltenwebe mit folgenden Worten erwähnt wird: „Als erst zuäußerst war der Saum befestigt, da woben zwischenein sich Erd und Himmel."

Zu S. 247$_0$ (= 246$_3$) vgl. die Göttinen Tar'ata und G'adlat (= textrix) die nach Jaḳub von Sarug (ASSEMANI, Bibl. or. I p. 327 f., cf. WESSELING, Not. ad Itin. Anton. p. 193 s. v. Carrhae, CHWOLSON, Ssabier I, 450, II, 157, 159) in Harran-Carrhae verehrt wurden. Da Atargatis mit der Spindel dargestellt wird, ist natürlich Gadlat nur eine Epiklese der Göttin, anklingend an גדלה die „Große".

Zu S. 251 vgl. Philo, de somm. I, 665, wo es von der Stiftshütte heißt, Gott habe „*τὸν ὅλον κόσμον ἐσφράγισε εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτῷ λόγῳ*".

Zu S. 252$_2$ vgl. die zehn Sephirot als die zehn Gewänder Gottes, KNORR V. ROSENROTH, Kabb. denudata, vol. I pars II p. 147.

Zu S. 253$_3$. Noch im 2. Jahrhundert n. Chr. hat der Syrer Jamblich in Babylon die babylonische Sprache und Weisheit erlernen können. Vgl. ANZ in HARNACKS TU XV$_4$ 1897 p. 59 ff.

Zu S. 254$_5$ vgl. die bei REITZENSTEIN, Poim. S. 57 zitierte Stelle aus dem von ROBINSON in den Texts and Studies V, 1 herausgeg. Testam. Hiob, wo der hl. Geist auf den Gewändern der Töchter Hiobs den Text eines Lobgesanges auf die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* erscheinen läßt. Dazu Sohar II, 130 p. 42 trad. KARPPE p. 513, wonach die Buchstaben des großen Gottesnamens in den Sternen zu lesen sind (cf. unten S. 749$_9$).

Zu S. 255$_7$. „*ὄρχαμος κόσμου*" ist natürlich = Ba'al Marḳōd.

Zur S. 257 Ende des ersten Abschnitts gegebenen Erklärung von Telephos hätte auf USENER, Götternamen 59$_6$ „*Τήλεφος* zu *φάος*, wie *Πόλυβος* zu *βοῦς*, *ἄρτιπος* zu *ποῦς*" verwiesen werden sollen.

Zu S. 257$_3$ s. den Vergleich der Sonne mit einem Becher aus gelbem Rubin bei Firdusi, Schahnamê ed. Leyd. 1688$_{3376}$.

Zu der S. 268$_0$ gegebenen Erklärung von Macha-el vgl. den im Sepher Raziel (SCHWAB, Vocabulaire de l'angélologie p. 6 ausgesprochenen Grundsatz:

כל המלאכים על שם מה שממונים עליו

„Alle Engel sind darnach benannt, worüber sie eingesetzt sind". Zur Seelenwägung durch den Erzengel Michael vgl. B. SCHMIDT, Volksleben der Neugriechen S. 247. Die Vokalisation *μαχαηλ* ist durch die griechische Version von 1 Chron. 5$_{13}$ (LAGARDE) und Ezra 8$_8$ (cod. Alexandrin.) bezeugt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

S. 270$_6$ lies BOLL p. „283, 408" statt „483".

Zu S. 274$_2$ „Todestag des En-mešara" vgl. HOMMEL, Aufs. u. Abh. 414 ff. Zum Festtag des 10. Thebet IDELER, Handb. d. Chronol. I, 565.

Zu S. 276$_4$. Neben dem fruchttragenden Bäumchen Fig. 33 ist doch nicht der Krebs, sondern zweifellos der Skorpion sichtbar. Dieser und die gesenkte Fackel des absteigenden Sonnenlaufes, zusammen mit den Früchten bezeichnen den Herbstpunkt des Himmels. Als Gegenstück bietet das angezogene Mithrasrelief der Casa Zeni einen Baum ohne Früchte mit aufgerichteter Fackel und einem Bukranion. Dieser Baum mit dem Sternbild des Stieres (vgl. S. 270$_{7.11}$; 271$_1$), das Frühlingszeichen, ist das Josephssymbol. Der Irrtum im Text erklärt sich daraus, daß mir die TMCM zur Zeit, als ich die Stelle schrieb, unzugänglich waren, sodaß ich auf ein altes Exzerpt mit flüchtiger Pause angewiesen war.

Zu S. 280$_5$ vgl. HOMMEL, Aufs. u. Abh. 363$_2$ über bab. zubanitu „Wage" und syrisch „zebán" = „kaufen".

Zum S. 282 besprochenen Garbentraum Josephs vgl. das polnische Weihnachtslied bei MANNHARDT, FWK 234: „Auf dem Felde stehe Garbe an Garbe, Schober an Schober und zwischen den Schobern stehe der Herr, wie der Mond zwischen dem Sternenheer, Wagen an Wagen mag zur Scheuer fahren, wie Bienen (vgl. S. 278$_5$) zum Bienenstock sich scharen."

Zu S. 285$_2$ vgl. den Barnabasbrief VII, 8, HENNECKE, Apokr. 156$_{29}$ f., wonach dem Sündenbock vor seiner Verstoßung „scharlachrote Wolle um das Haupt gelegt wird", wozu der Briefschreiber auf den Purpurmantel bei der Dornenkrönung Matth. 27$_{27}$ hinweist.

Zu S. 286$_2$. „menotyrannus" hat mit gabbar nichts zu tun, sondern ist wörtliche Übersetzung der babylonischen Benennung des Mondgottes als „bēl arḫi" = „Herr der Monate" III Rawl. 52, 456, cf. JENSEN, Kosmol. S. 103.

S. 293$_3$ ist nach „vestitur" noch zu ergänzen „ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur". Vgl. oben Nachtrag zu S. 69. Die ganze zweifellos persische Lehre findet sich auch im Sohar, Tikk. II trad. KARPPE p. 307 f.: „à ces sephirots" (= Sphären) „tu as taillé des vêtements, qui sont des phases intermédiaires, que doivent traverser les âmes pour atteindre le corps."

Zu S. 294$_1$ vgl. noch Arnob. adv. nat. c. 16 u. 28, beide Stellen durch Varro antiqq. I aus Posidonios; cf. SCHMEKEL, Phil. d. mittl. Stoa S. 112$_{130}$. Macrob. Somn. Scip. I c. 11 u. 12, besonders 12, I, 62; Poimandr. c. 24, REITZENSTEIN p. 336 cf. 342.

Zu S. 296 vgl. Sohar IIa trad. KARPPE p. 113 „chaque juste est revêtu d'un manteau royal".

Zu S. 297 Z. 2 „christliche Eschatologie" vgl. ein altchristliches Goldglas bei MARANGONI, Cose gentilesche p. 373, wo inmitten eucharistischer Symbole ein Jüngling im Sternenkleid abgebildet ist.

Zum S. 297$_2$ erwähnten kosmischen Kleid der Braut Christi vgl. die Arenga einer Papsturkunde MGLL II p. 529$_{35}$ „Rex regum et dominus dominantium Dei clementissimus filius Jesus Christus honore multiplici reginam prefulgidam sibi in vestitu deaurato circum amictam varietate assistentem a dextris sanctam videlicet ecclesiam sponsam suam sibi coniungi voluit . ."

Zu S. 298$_3$ vgl. Plutarch de Iside et Osiride 3 und 77.

Zu S. 302 Z. 1 vgl. BRANDT, Mandäer p. 43 über den König der Finsternis, den Herrn der 1000 × 1000 Dajwâs mit Löwenkopf, Schlangenleib und Adlerklauen. Zur

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Panoplie der Elemente, die der Urmensch anlegt s. jetzt die Zeugnisse bei CUMONT, Cosmog. manichéenne p. 16 f.

Zu S. 304$_1$ vgl. jetzt RÖCK, Das Vorkommen des Pentagramms in der alten und neuen Welt, Globus 1909 XLV Heft 1. Über das Pentagramm als Brahma- und Sivasymbol bei den Indern vgl. KING, Gnostics^2 p. 447 und Taf. N 4; ibid. über das Pentagramm in den jüdischen Katakomben.

Zu S. 306 Fig. 39 vgl. das Hexagramm in der mit dem Federschwanz versehenen Sonnenscheibe bei GOBLET D'ALVIELLA, Migr. des symboles pag. 280 Fig. 10. ~ public. Bureau of ethnography, Washington t. II pl. 57 Nr. 5 aus Uxmal in Yukatan; cf. STITT, Maldivian Talismans, Journ. Roy. As. Soc. 1906 I p. 122 Fig. 1, p. 145 Fig. 11a, p. 146 Fig. 11b.

Zu S. 308$_1$. David als Waffenschmied kommt schon in der heidnischen altarabischen Poesie vor, s. WELLHAUSEN, Reste^2 S. 232.

S. 312 Σ 483 lies *θάλασσαν* statt *θαλάσσην*.

Zu S. 315$_2$ vgl. A. B. COOK, Classic. Review 1904 p. 410$_1$: „A unique silvercoin of Cnossos shows *MINΩΣ* seated on a throne, holding a sceptre. FRIEDLÄNDER (Zeitschr. f. Numism. VI, 232 f.) says of him „er ist seinem Vater (Zeus Asterios, vgl. unten S. 725) ähnlich dargestellt. Sein Mantel ist auf unserer Münze punktiert". „Have we not here Minos conceived as Zeus Asterios with a starry robe?"

Zu S. 317$_2$. „bisher am Himmel nicht nachweisbar"; das Etymol. Gudian. 581$_1$ bietet die Glosse *ἡ σκεπαρνέα* für den Orion. Abgesehen von der Endung, die vielleicht durch Verschreibung entstanden ist, sieht man ohne weiteres, daß das Orionsternbild wegen seiner Form ⁘ als *σκέπαρνον* = „Doppelaxt" aufgefaßt wurde.

Zu S. 317$_3$ vgl. den Sonnenschild „tonatiuh chimalli" der Mexikaner bei K. TH. PREUSS, N. Jahrbb. f. d. klass. Altert. II. Abt. XVIII S. 167 und unten S. 661$_2$.

Zu S. 324. Die Denkbarkeit des von DIELS angenommenen kosmischen Baumes unter der Erde hätte ich nicht so unbedingt bestreiten sollen. Vgl. REINH. KÖHLER, Revue celtique IV, 447 ff., wo eine Reihe von Frag- und Antworten vom Schema der rabbinischen Stelle S. 325$_1$ zusammengestellt sind: 1. Latein. Dialog zwischen Adrian und Epictus (d. h. Hadrian und Epiktet) ed. J. M. KEMBLE, „Dialogue of Solomon and Saturnus", London 1848, p. 214 „quid sustinet celum? terra. Q. s. terram? aqua. Q. s. a.? petra. Q. s. p.? quattuor animalia (ursprünglich Symbole der cardines mundi, in der spanischen Version durch „die vier Elemente" ersetzt, hier auf die Evangelisten gedeutet). Q. s. q. a.? ignis. Q. s. i.? Abyssus. Q. s. a.? Arbor quae ab initio posita est; ipse est Dominus Jesus Christus." Die a. a. O. abgedruckte provençalische Übersetzung sagt über den Baum „e d'aquestz albre dis la sancta escriptura que soste la terra e la mar e totz lo mon". Ebenso die altenglische Übersetzung. Die serbische Version hat unter den „vier geflügelten Tieren" das „Feuer, aus dem die warmen Quellen springen, darunter ein andres zwölfmal größeres Feuer", unter diesem „die Eiche, die vor allen andern Eichen gepflanzt wurde; die Wurzeln dieser Eiche ruhen auf der Macht Gottes, der Herr und die göttliche Macht hat keinen Anfang und kein Ende", sodaß im ganzen sieben Schichten aufgezählt werden, gerade so wie in der bulgaro-slovenischen Übersetzung, wo unter dem Stein „vier goldene Walfische" stehen und die Eiche von Eisen ist. Doch glaube ich mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß der Baum unter der Erde das sekundäre Gegenstück des Himmelsbaumes in einem symmetrischen System gewesen ist, wo die Unterwelt unter der Erde ein genaues

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gegenstück der oberirdischen Welt darstellen sollte (vgl. z. B. die manichäischen Vorstellungen bei CUMONT, Cosm. manich. p. 11). Immerhin schien es mir nur gerecht, diese Zeugnisse, auf die DIELS sich berufen könnte, nicht zu unterschlagen.

Zu S. 325$_6$ vgl. ANGELO DE GUBERNATIS, Mythol. des plantes I, 18. Die Wurzeln des Adamsbaumes reichen bis in die Hölle, die Äste bis in den Himmel, im Wipfel sitzt das Jesuskindlein.

Zu S. 326$_0$ vgl. ROSA WARRENS, Germ. Volkslieder der Urzeit IV, 198 (Odin spricht): „Hörst du Heidrik, König mein, wo wächst wohl jenes Holz, der Wipfel kehrt sich zur Erde herab, die Wurzel zum Himmel stolz?" In eigentümlicher Anwendung auf den Mikrokosmus findet sich das gleiche Bild in einem jener syrischen, von den harranischen „Ssabiern" berühmten griechischen Philosophen in den Mund gelegten Weisheitssprüche. Vgl. Masûdi, Moruġ-el-Dscheb c. 64 S. 6 (trad. CHWOLSON, Die Ssabier II, 373) über folgenden Spruch des Platon auf dem Klopfer eines „ssabischen" Bethauses in Harran: „Der Mensch ist eine Himmelspflanze ... einem umgekehrten Baume gleich, dessen Wurzel gen Himmel, dessen Krone zur Erde gewendet ist."

Zu dem S. 328$_1$ besprochenen Gott „Chem" = der „Schwarze" vgl. noch Plut. de Isid. 33 über den schwarz zur Welt gekommenen Osiris.

Zu S. 334 Z. 8 „Pentalpha" vgl. BURNET, Early greek philosophy p. 112 über das bei Nikomachos von Gerasa p. 83$_{12}$ HOCHE bezeugte System pythagoreischer Zahlenschreibung A, AA, $\begin{matrix}A&A\\A&\end{matrix}$, $\begin{matrix}A&A\\A&A\end{matrix}$, $\begin{matrix}A&&A\\&A&\\A&&A\end{matrix}$, $\begin{matrix}A&A\\A&A\\A&A\end{matrix}$ für 1, 2, 3, 4, 5, 6 etc.

Zu S. 334$_3$ vgl. jetzt noch 665$_2$.

Zu S. 335$_1$ vgl. von älterer Litteratur noch GOW, History of Greek mathematics p. 44; KING, The gnostics etc.^{2} p. 254 ff., ibid. p. 256 über einen Midraš, wo die 318 Männer des Abraham mit dem isopsephischen Namen seines Knechtes „Eliezer" verknüpft werden. Ebenda ist eine onomatomantisch-zahlensymbolische Stelle bei Dante (Purgat. XXXIII, 40—45: „nel qual un Cinquecento-dieci-e-cinque, messo di Dio, ancidera la fuia" (die Lösung soll DVX = 1515 sein) herangezogen. Magische Formeln mit Isopsephismen gibt neuerdings PRENTICE, Magical formulae of the Christian period in Syria, Americ. Journal of Archeology 1906 p. 137—150.

Zu S. 335$_4$ *ΙΗΣΟΥΣ* = 888 vgl. außer der angeführten Irenäusstelle noch Hippolyt VI, 50 mit der bezeichnenden Berufung auf die drei Geschlechter von je acht Zahlen im Alphabet. Zu *ΝΕΛΙΟΣ* s. Heliodor, Aeth. IX, 22 mit Berufung auf ägyptische Weise, *ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ* nach Markos = 801 = *ΩΑ* (cf. oben S. 705$_4$). Der von SCHULTZ a. S. 334$_3$ a. O. bestimmte Wert von *ΘΕΟΣ ΗΡΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ* ist zu streichen, da die Berechnung falsch ist. Diese sehr bedauerliche Wahrnehmung hat mich veranlaßt, alle von SCHULTZ in den genannten Veröffentlichungen (vgl. überdies unten N zu S. 340$_2$) angegebenen Werte nochmals durchzurechnen. Leider habe ich dabei bis jetzt — denn die ermüdende und langwierige Arbeit ist noch nicht abgeschlossen — gleich anfangs einen zweiten Rechenfehler gefunden. Das in der Zeitschrift Memnon III, 94 und neuerdings Myth. Bibl. III, 1 S. 106 analysierte angebliche Symbol *ΑΙΛΟΥ* (49) *ΠΥΛΗ* (64) entfällt ebenfalls, denn *ΠΥΛΗ* gibt 16 + 20 + 11 + 7 = 54 nicht 64. Ich weiß aus eigener Erfahrung zu gut, wie sehr Fehlergebnisse dieser Rechnungen von der unterbewußten Erwartung beeinflußt werden, um SCHULTZ diese Irrtümer selbst allzu schwer anzurechnen. Aber der Vorwurf kann ihm nicht erspart bleiben, die Veröffentlichung einer hoch-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wichtigen Entdeckung, die die Skepsis der Fachgenossen aufs stärkste herausfordern mußte, so sehr übereilt zu haben, daß er sich und die Verteidiger seiner Theorie selbst dem illoyalen — hoffentlich auch in Zukunft nirgends auftauchenden — Vorwurf tendenziöser Anführung der Tatsachen ausgesetzt hat.

Zu S. 335₄ vgl. jetzt *OLZ 1909 XII Nr. 7 p. 289 ff. „Zur Textgestaltung des vierten Berossosfragmentes", ferner unten S. 741 f.

Zu S. 336 Z. 14 f. Leider habe ich auch zu spät gesehen, daß SCHULTZ die Grundvoraussetzung seiner Theorie, die Existenz eines Numerierungssystems durch die Buchstaben von *A*—*Ω* für 1—24, *AA*, *AB* etc. für 25, 26 u. s. f. viel besser hätte begründen können, als durch den Hinweis auf die Numerierung der Gesänge in den homerischen Gedichten, die ja gemeinhin (vgl. aber oben S. 708₄/709₀) alexandrinischen Grammatikern zugeschrieben wird. Hätte SCHULTZ — was ich als selbstverständlich vorausgesetzt habe — vor der Veröffentlichung seiner Resultate auch nur einen Blick in einen so naheliegenden Behelf wie LARFELDS Handb. der griech. Epigraphik (² I, 424, II, 546) geworfen, so hätte er darauf aufmerksam machen können und müssen, daß vielfach Grenzsteine, Richtertäfelchen, Weihgeschenke in Tempelinventaren mit Buchstaben der Reihe *A*—*Ω* (z. B. „ὅρος *K*" = „Grenzstein Nr. 10") numeriert wurden, und daß als Fortsetzung der Reihe eine Verdoppelung dieser Buchstaben beliebt war. Derartige Nummern sind außer an dem von SCHULTZ richtig erwähnten pergamenischen Altar (unten S. 344₁; vgl. dazu R. BOHN, Jahrb. der kgl. preuß. Kunstsamml. I, 161) auch an den Steinen des Piräustheaters (LARFELD a. a. O. II, 547) u. a. gefunden worden. Vor allem aber hat CARL ROBERT in einem besonderen Aufsatz „ein antikes Numerierungssystem und die Bleitäfelchen von Dodona" Hermes, XVIII, 466 ff., diese für die alten Mystiker in Betracht kommende Zahlbuchstabenschreibung mit aller Sicherheit auf den Fragetäfelchen der dodonäischen Orakelbesucher nachgewiesen (vgl. ibid. S. 471 über das Vorkommen derselben Zahlbuchstaben auf attischen Vasen, z. B. des Brygos). Es steht also nicht nur fest, daß diese Zahlenschreibweise in Athen im 5. Jahrhundert durchaus üblich war, sondern ROBERT hat es auch a. a. O. S. 472 geradezu ausgesprochen, daß diese 24 Buchstabenwerte die geschichtliche Voraussetzung für die Ausbildung des milesischen Dezimalsystems sind. Von all dem ist in den sieben verschiedenen Publikationen einer so außerordentlich weittragenden Entdeckung durch SCHULTZ kein Wort zu lesen. Man muß also, so unglaublich es ist, annehmen, daß er nichts davon gewußt, d. h. daß er das nächstliegende wissenschaftliche Hilfsbuch zu befragen verabsäumt hat.

Zu S. 338. Natürlich bleibt die gewöhnliche arithmetisch-geometrische Bedeutung von „Tetraktys" = 1 + 2 + 3 + 4 = 10 = ∴ (oben S. 685₃) u. dgl. von diesen Bemerkungen unangetastet. Das Symbol ließ ja nachweislich sehr viele Auslegungen zu.

Zu S. 340₂. Ich habe leider zu spät gesehen, daß diese von SCHULTZ brieflich mitgeteilten Werte versehentlich falsch mitgeteilt waren. Die richtige Reihe lautet 23 = *ΠΕΑ* 2 × 23 = 46 = *ΚΟΜΒΗ* (zum Namen vgl. *„Philol." LXVIII p. 173₁₆₄) *ΣΠΕΡΜΑ* = 3 × 23 = 69, *ΠΟΛΕΜΟΣ* (d. h. die Göttermutter als Mā-Enyo-Bellona) = 92 = 4 × 23, *ΑΡΣΕΝΟ* (69) *ΘΗΛΥ* (46) = 115 = 5 × 23.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zu S. 341$_2$. Für die kultische Verwendung der Zahlen 19 und 28 hat nun LUDWICH in seinen Untersuchungen über homerischen Hymnenbau viele Belege beigebracht.

S. 342$_2$ streiche wegen des oben S. XLI zu 335$_4$ Bemerkten den Verweis auf *ΘΕΟΣ ΗΡΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ*.

Zu den S. 343 Z. 3 angeführten Worten KERNS vgl. DIELS, Arch. Gesch. d. Phil. 1888 I, 12$_1$: „Wie sich aber der Dorismus (von Zās) mit dem sonstigen Jonismus und der für Pherekydes verbürgten Form *Ζῆς* (l. *Ζήν*) verträgt, ist mir nicht klar."

Zu dem S. 347 für *ΖΑΣ ΑΙΔΟΙ* berechneten Psephos **66** vgl. wieder DIELS a. a. O. p. 13, der das Präsens auffällig findet: „man erwartet das Perfektum". Aber das Perfektum hätte eben den kunstvollen zahlenmystischen Bau des Satzes gestört.

S. 357$_2$ streiche die letzten Zeilen von „zweitens aber angefangen", cf. S. 475.

Zu S. 359$_7$ vgl. Virg. Georg. II, 325 Aen. XII, 140 „pater omnipotens Aether", „pater Aether" Lucrez, De rer. nat. I, 250.

Zu S. 361$_2$ vgl. DIELS, Elem. 17 ff. und oben S. 675$_8$.

Zum S. 362 f. besprochenen Zeus Diskos der Orphiker vgl. oben S. 494$_5$ und den besonders wegen der kosmischen Räder des Anaximander (S. 202$_1$ unten) wichtigen „Zeus *γεράφιος*" = „Radfelgenkreis" von Chios Tzetz. Lykophr. Alex. 537.

Zu S. 364 Z. 6 „Ägypten" vgl. ERMAN, Ägypt. Relig. 10; BRUGSCH, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, Abh. k. Gesellsch. Wiss. Götting. XIV 1868 f. p. 209.

Zu S. 364$_5$ vgl. GOBLET D'ALVIELLA, Migrat. des symb. p. 254 ff.

Zu S. 365$_0$ cf. Aesch. Prom. 91 „*τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ*". cf. S. 494$_5$. Auf dem Bavianrelief (FRANK, Bilder und Symbole bab.-assyr. Götter S. 16 f.) ist die Flügelscheibe inschriftlich als Symbol des Sonnengottes Šamaš bezeugt.

Zu S. 366$_0$ „Ašur" vgl. FRANK a. a. O. S. 26.

S. 367$_0$ streiche alles nach „unter dieser Voraussetzung" wegen S. 695$_2$.

Zu S. 376$_3$ vgl. den Lykomidenhymnus an Eros DIELS FVS^2 p. 479 Z. 27, an Demeter ibid. p. 483 S. 34.

Zu S. 381$_3$ vgl. Paus. II, 153 die *πηγὴ Ἀδράστεια*, cf. S. 391$_2$.

S. 382$_1$, Z. 7 von unten, streiche „nichts spricht dagegen etc." Das Fragment gehört zu den späten *λόγια Χαλδαϊκά*, nicht zur rhapsodischen Theogonie.

Zu S. 387 vgl. noch den typisch orphischen „*Χρόνος ἀγήρως*" Sophokl. Antigone 604, cf. unten S. 649$_4$.

Das S. 388$_2$ zitierte Euripidesfragment ist unecht, s. LOBECK, Aglaoph. 463, DIETERICH, Abraxas 52.

Zu S. 390$_3$ cf. oben S. 724$_2$.

Die S. 391$_2$ behauptete Identität der Adrasteia mit der Kybele haben schon die bei POZNANSKY, Nemesis und Adrasteia, Breslau 1890, S. 68 angeführten Autoren nachgewiesen. Hiezu vgl. unten S. 724$_2$.

Zu S. 391$_7$ vgl. „*Νέξ μήτερ θεῶν*" Syrian in Arist. metaph. N. 935a 27 ed. USENER.

Zu S. 393$_1$ „Agathodaimon-Kneph" vgl. REITZENSTEIN, Poimandres S. 133$_2$. Zu den ägyptischen Zoroasterschriften vgl. unten S. 573$_3$ und die von Diodor I, 94 erwähnten Zoroastria, in denen der *Ἀγαθὸς δαίμων* als Offenbarungsgott auftritt. Zur „Geierschlange" in einer Pseudo-Zoroasterschrift vgl. die folgende Beschreibung eines Ormuzd-idols der persischen Sekte der Sipâsiân, die noch im 17. Jahrhundert n. Chr. existierte, im Dabistân I p. 36 f. der englischen Übersetzung bei CHWOLSON, Die Ssabier II, 677 „the image of the regent Hormuzd ... with a vulture's face on his head ... a dragon".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

S. 396[4] gehört *ΑΝΑΓΚΗ* (35) nicht *ΑΝΑΝΚΗ*.

Zu S. 397[1] Schluß vgl. Damaskios folio 257r. bei KERN, Hermes XXIII p. 483 „*τοῦτο δὲ τὸ ἄπειρον οἵ τε θεοὶ κεκλήκασιν ὑπερκόσμιον βύθον οἱ τὸν ὑπερκόσμιον πατρικὸν βύθον ἴστε νοοῦντες*".

S. 403[2] letzte Zeile lies „um" für „nun".

Zu S. 403[3] Schluß vgl. „Chronus calvus" Phädr. V, 8. Dazu Sohar I, 123b: „Kometen sind abgerissene Mondhaare, zur Zeit Salomons hatte der Mond noch keine Glatze und es gab keine Kometen."

Zu S. 408[3]. Über den Unterschied von Chronos und Aiōn s. noch Gregor Naz. or. 38; August. conf. XI, 11; Euseb. panegyr. c. 6; Joh. Damasc. de orth. fide II, 1.

Zu S. 411 vgl. oben S. 524 über das *μυστήριον Μιθριακόν* des Eies als „Stein, der doch kein Stein ist"; über das Weltei s. noch den Aufsatz von FR. LUKAS in der Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1894.

S. 413[0] vorletzte Zeile lies für „Ahura" — „Sraosha"; cf. oben S. 750[5].

Zu S. 414[7] vgl. über Zemaneh = „die Zeit" (aram. זמן) als altes Weib bei neupersischen Dichtern DARMESTETER, Ormuzd et Ahriman p. 321.

Zu S. 415 „Baḥtəm" vgl. DARMESTETER, Ormuzd etc. p. 391.

Zu dem S. 415[5] belegten mithräischen Kult der Anankē vgl. Dimešqî bei CHWOLSON, Ssabier II, 382 über den kosmischen Tempel der Notwendigkeit in Harran.

Zu S. 420 vgl. oben S. 747[8], vor allem aber *ΜΗΤΙΣ* (12 + 7 + 19 + 9 + 18) = 65 = (12 + 9 + 8 + 17 + 1 + 18) *ΜΙΘΡΑΣ*, wozu S. 419 der *Λόγος* als *δεσμός*, d. h. mithra, und S. 747 *ΦΑΝΗΣ* = *ΗΛΙΟΣ* zu vergleichen ist.

Zu S. 420[1] DIELS, Dox. 557 cf. unten S. 729[7].

S. 422[1] Schluß lies *χρόνον* für *χρόνου*.

Zu S. 423. *ΑΠΑΞ* und *ΕΠΕΚΕΙΝΑ* sind nicht unmittelbar orphisch, sondern gehören wieder in die *λόγια Χαλδαϊκά*; vgl. 423[1] „*θεοπαράδοτοι φῆμαι*". Das leicht zu lösende Rätsel der Gottheiten *ΑΠΑΞ*, *ΔΙΣ* und *ΜΟΝΟΝ ΕΠΕΚΕΙΝΑ* werde ich anderswo behandeln.

Zu S. 429[2] vgl. die Anathematismen bei KESSLER, Mani S. 359, 403 über den „*τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους*".

S. 430 unten habe ich die, wenn auch als Analogie ganz aufklärende, so doch ganz autoschediastische Auslegung von Platos Phädrus p. 147 durch Lamprias bei Plutarch Symp. IX, 5, 2 infolge eines irreführenden Exzerptes, das ich leider nicht rechtzeitig nachgeprüft habe, mit der Apokalypse des Er ohne allen Grund in Zusammenhang gebracht. Von Z. 25 f. „das bezeichnende Zitat" — „vor allem aber" inklusive ist demnach zu streichen.

Zu S. 431. Eine schlangenumwundene weibliche Statuette vom Typus der bei Macrob. Sat. I, 16, 67 erwähnten „signa duo aeque feminea" in Hierapolis, die man dort zu Prozessionen brauchte („quibus ambitur"), und die „cingit flexuoso volumine draco" etc., ist jetzt in der Tat zusammen mit den Überresten von sieben Hühnereiern im Grundstein eines Heiligtums der syrischen Götter auf dem Janiculus im Hain der Furrina gefunden worden (vgl. l'Illustrazione Italiana, Nr. 10, 7. März 1909 p. 238 f., Abb. p. 239). Die Deutung des Macrobius selbst („hylēn naturamque significant confamulantes") beruht einerseits auf der unten S. 707[8] angeführten Stelle aus Epikur von der „*ὕλη εἴτ' οὖν φύσις τῶν πάντων*", die von dem „*πνεῦμα δρακοντοειδές*" umringelt ist, und sucht andrerseits diese zwei natürlich gleichbedeutenden Begriffe *ὕλη* und *φύσις* in der Verlegenheit auf die „signa duo" aufzuteilen, die ja selbst gewiß kein Götterpaar darstellen, sondern zwei den Erfordernissen des Kultus

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

entsprechende Bilder derselben Gottheit sind — etwa wie zwei Madonnenbilder in einer Kirche, was ja auch heutzutage keine Seltenheit ist. Die römische Statuette ist von den italienischen Archäologen als mithräischer Kronos, von GAUCKLER aber wegen ihres Geschlechtes und der beigegebenen Eier als eigeborene (Arnob. I, 36 „ovorum progenies dii Syrii", cf. Nigid. Fig. s. 126, SWOBODA ∾ Schol. Germ. Arat. v. 243 p. 81 und 145; Ampelius lib. mem. II, 12) Atargatis erklärt worden (vgl. Bulletin de l'art ancien et moderne XI Nr. 428 p. 186; Revue archeol. 1909 IVXIII S. 142 f. CRAIBL 1909 p. 424 ff. mit Abb. „la nativité d'Atargatis"; Journ. Sav. 1909 p. 136 ff.). Beide Deutungen lassen zu wünschen übrig. Von einem mithräischen Zrvan in einem syrischen Heiligtum kann nicht ohne weiteres gesprochen werden, obwohl das weibliche Geschlecht gerade durch Firmicus (unten S. 414$_7$) für diese Gottheit, d. h. die neupersische Zemaneh (vgl. N 414$_7$) bezeugt wäre. Andrerseits sind die sieben Eier, die an der Figur kleben, gewiß keine Symbole des einen Welteis, aus dem die Atargatis entsprungen ist. Vielmehr beweist die Beisetzung im Grundstein, wo man auch sonst Aiōnbilder beisetzt, weil der „Aiōn allen Dingen Todlosigkeit und Dauer verleiht" (Corp. herm. 87 PARTHEY; MEAD, Hermes II, 177; Arch. f. Rel.Wiss. XII, 1909 36, ein Aiōnbild als *φυλακτήριον* für ein Haus; dazu Papyr. Paris. 3167, Gebet an das Bild des schützenden Hausgottes „*δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ . . . πλουτοδότα Αἰών*"), daß es sich in der Tat um eine Aiōnstatuette handelt. Zweifellos ist aber *Αἰών* geradeso wie 431$_7$ mit Isis, hier mit Atargatis als *Τόπος* + *Χρόνος* (unten S. 469$_0$) gleichgesetzt. Geradeso wie die „Unendlichkeit" (Aditi) im indischen Kalasystem die sieben Adityas zeugt, hat hier die Göttermutter אתר + רע = *ΤΟΠΟΣ* + *ΧΡΟΝΟΣ* (vgl. oben S. 728, 746) sieben Eier, d. h. die sieben Planeten gelegt, die zwischen den Windungen der großen Schlange „*ἀπειρεσίοισιν ὑφ' ὅλκοις*" (S. 397$_1$) ihren gewundenen Weg laufen. Zur dreieckigen Form des Grundsteins, in dem die Atargatis-*Αἰών* ruht, vgl. die Nachrichten des Masûdi und Dimešqî bei CHWOLSON, Ssabier II, 367; 392 über dreieckige „Venus"tempel bei den „Ssabiern" von Harran und oben S. 461$_6$. Die Auffassung der Atargatis als *Τόπος-Χρόνος* bezw. *Αἰών*, d. h. als Dea aeterna weist zweifellos auf persischen Einfluß (vgl. oben S. 746). Dagegen ist der Typus der schlangenumwundenen Göttermutter nur eine anthropomorphe Form der schlangenumwundenen Nabelsteine der „Ophias" und „Omphalē" (unten S. 582 cf. *Philol. LXVIII S. 141 und 173$_{164}$ über Chawwa-Es-Surrah), wie sich ein riesenhafter in Petra (DALMAN Fig. 142 f. p. 218 ff.) befindet, während zwei kleinere eben auf der *μεσόμφαλος ἑστία θαλάσσης*, der Insel Delos gefunden worden sind (Monum. et memoir. Fondation PIOT, XIV fasc. 1/2, Fig. 19 und 20, BULARD, Delos). Der Kunsttypus des schlangenumwundenen Zrvan ist also nicht von den bilderfeindlichen Persern erfunden, sondern durch Umdeutung und Bereicherung eines semitischen Astralidols (vgl. 437$_5$ N) gewonnen worden.

Zum S. 434$_1$ besprochenen schlangenumwundenen Pfahl vgl. noch PERROT-CHIPIEZ t. III p. 232. Als Symbol des Baʿal Hamman (חמה = Sonne) erklärt ihn PH. BERGER. Gaz. archeol. 1879 p. 135, Belege für eine lunare Deutung bei NIELSEN, Altarab. Mondreligion S. 108, cf. WEBER, MVAG 1901$_2$ S. 4. Schlangen auf den Münzen des harranischen Lunus (Sin) bei CHWOLSON, Ssabier I S. 402. Zu dem angeführten hethitischen Beispiel siehe noch PERROT-CHIPIEZ IV fig. 274 und 353 ∾ GOBLET D'ALVIELLA, Migr. p. 286 fig. 114.

Zu S. 434$_2$. Orientalischen Ursprung des Caduceussymbols vermutet schon PERROT (P.-CHIPIEZ III, 463). Über den Caduceus auf indischen Denkmälern s. GOBLET

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

a. a. O. 292; GUIMET, Tour du monde, Paris 1885, p. 244; RIVETT CARNAC, The snake symbol in India, Proc. As. Soc. of Bengal 1879 part. I pl. VI Fig. 4.

Zu S. 436$_3$. So schon WEIZSÄCKER in ROSCHERS ML II s. v. Maia.

Zu S. 437$_5$ vgl. NIELSEN, Altarab. Mondreligion S. 107 Fig. 3, cf. S. 107 f. über die Darstellung des Mondgottes Sin von Ur in Gestalt einer Schlange mit menschlicher Büste und Armen vor einem brennenden Altar (cf. Fig. 56 p. 445 und Fig. 51 p. 416).

Zu S. 438 vgl. die kenning „ártala" (Jahrzähler) für den Mond, Alwismǫl 14$_6$; Saemundar Edda ed. DETTER-HEINTZEL S. 726 cf. Snorra Edda I, 472, II, 485, 569.

Zu S. 440 Fig. 55 hätte gleich die S. 527$_8$ zitierte Stelle erwähnt werden sollen.

Zu S. 441$_1$. *NOYΣ* = 66 ist doch neben *ΚΛΗΙΣ* = 55 im Text der Rhapsodien gestanden. Der zahlensymbolisch gleichgültige Genetiv *νόου*, der mich irregeleitet hat, ist wohl nur Verschreibung. Man kann sehr gut lesen *καὶ κλῃῖδα νοῦν* (für *νόον*) *προσειπὼν κλεῖν τε αὐτὸν ἐκάλεσε τὸν νοῦν* (für *τοῦ νοῦ*). Jedenfalls ist „Nous" als Epiklese für den Phanes Demiurgos um kein Haar unwahrscheinlicher als das unzweifelhafte *Μῆτις* (cf. oben Nachtrag zu S. 420).

S. 441$_2$ ist *ANANKH* mit *N* zu rechnen, wodurch sich *ANANKH* = 45 + *NOYΣ* (66) = **111** ergibt.

Zu S. 446$_5$ cf. CUMONT, TMCM mon. 240, 247 bis.

Zu S. 451 und 464$_2$ vgl. man die Ṛgveda X, 81$_1$ (DEUSSEN^2 I, 1, 136) geschilderte Weltschöpfung durch Opfer.

Zu S. 451$_4$ vgl. Empedokles DIELS FVS^2 p. 179 Z. 29: „. . *παρὰ δ'ἦθος ἑκάστου ἐν δὲ μέρει κρατέουσιν* (sc. die vier Elemente) *περιπλομένοιο χρόνοιο*"; cf. ibid. p. 182 Z. 24 ff.

Die S. 453$_0$ vorgeschlagene Textänderung scheint mir nicht mehr nötig, da ich auf viele Belege für das „Wasser im Mond" aufmerksam geworden bin.

Zu S. 457$_9$ vgl. Bundahesh c. VI: „der Himmel Açman stellte sich dem Ganamino entgegen, bis Ahura eine stärkere Feste um den Himmel machte, die Frohars der Gerechten und Reinen".

Zum S. 461$_6$ besprochenen Tanz der Sterne vgl. die Soharstelle bei KARPPE 113 „Dieu lui même danse et tous les astres entrent dans la ronde".

S. 463 Z. 7 streiche „römischen", Z. 11 „des Abendländers", cf. S. 498$_{11}$.

Zu S. 464$_0$ vgl. Ibn Gabirol bei Ibn Falakuera 5$_{71}$ trad. KARPPE p. 180: „Dieu a prononcé une parole, dont le sens est imprimé dans l'essence de la matière . . la voix est en quelque sens une matière génerale etc."

Zu S. 467$_1$. Daß ‏זרוון‏ als Gottesnamen für Zrvan bei den Semiten verwendet wurde, scheint der arabische Ausdruck „Dahrî" für „Chronosverehrer" zu beweisen, und es ist recht interessant, daß die Lexika den „Dahrî" als Sektierer sehr wohl kennen. So der arabische Kamus: „der Dahrî ist der, welcher die stete Fortdauer des Zeitlaufs behauptet", der türkische Kamus: „Dahrî heißt der irreligiöse, der u. s. w. Tier und Mensch sei dem Grase gleich, nur der Zeitlauf sei ewig." Vgl. oben S. 743$_6$.

Zu S. 468$_9$ vgl. den *Αἰὼν κοσμικός* (= ‏עולם‏) der Phönizier bei Damask. de princ. p. 268 KOPP.

S. 469$_0$ vorletzte Zeile lies „harranischen" statt „hauranischen".

S. 473$_8$ Z. 8 lies *κύκλωψ* für *κύκλωπος*.

S. 480 sind die Anmerkungen 2 und 3 den Nummern und der Reihe nach vertauscht. Zu Anm. 2 recte 3 vgl. die Stelle aus dem neuen manichäischen Fragment, Abh. Berl. Akad. 1904 S. 38: „aus Wind und aus Licht, welches aus der Mischung geläutert war, wurden die Lichtfahrzeuge erschaffen".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

S. 488$_0$ fünfte Zeile von unten ist *ἦσι* für *ἄησι* zu lesen. Aus der Stelle kann daher nichts für den Zusammenhang geschlossen werden.

Zu S. 489 „*πνεῦμα*": zuerst bei Anaximenes FVS^2 p. 21 Z. 18 cf. unten S. 675$_3$.

Zu S. 490$_0$ sind die trefflichen Ausführungen von BURNET, Early greek philosophy 56, zu vergleichen, der mir allein das Anaximanderfragment richtig erklärt zu haben scheint. In der *ἐπικράτεια* der Elemente, nicht in der „Sonderexistenz" der Dinge liegt die *ἀδικία*.

Zu S. 492$_6$. Der albigensisch-manichäische Einfluß auf die Ēn-Sōf-Spekulation der provencalischen Juden ist mir zweifellos, seitdem ich darauf aufmerksam geworden bin, daß in dem Templerprozeß, der den Orden des Manichäismus überführen sollte, fortwährend von einem dreigesichtigen Idol die Rede ist. Vgl. einstweilen KING, Gnostics 401 f., und das seltsame alte Buch VON HAMMERS „mysterium Baphometis revelatum" im VI. Band der „mines d'Orient".

Im Zitat S. 494 Z. 15 ist am Schluß das Subjekt *γῆρυς* ausgefallen.

Zu S. 501$_8$ vgl. Anaximander FVS^2 p. 19 Z. 32 „*τρόχου δίκην περιδινεῖσθαι τὸν κόσμον*".

Zu S. 502$_1$ vgl. unten S. 645$_1$ über GOMPERZ' und FURTWÄNGLERS gleichsinnige Meinung.

S. 506$_2$ Z. 11 lies *ΑΘΑΝΑΤΟΣ* (76), nicht (72). Die ganze Rechnung ist natürlich richtig, nur die eine Zahl ist verdruckt.

Zu S. 508 f. hätte ich auf die entscheidenden Berichte des Megasthenes, Aristobul, Onesikritos und Nearch bei Strabo XV, 1, 58 ff. S. 712 ff. hinweisen sollen, die bei der Ankunft des Alexanderheeres in Indien den Glauben an eine alldurchdringende Gottheit wie die des Heraklit (d. h. natürlich „Maũtra in Kâla" S. 498$_{11}$, wie der *Λόγος Αἰών* des Heraklit, unten S. 749$_{7.8}$), die Seelenwanderung wie bei Pythagoras und Plato, die fünf Elemente wie bei Aristoteles, die Tabus gegen Fleischopfer wie bei Empedokles, kurz das ganze Kâlasystem zu ihrem Staunen bereits vorgefunden zu haben erklären. Damit ist die Hypothese griechischen Ursprungs für das Kâlasystem rund abgeschnitten.

Zu S. 516. Als genaues Gegenstück zu der trapezuntischen und der lykischen Legende vgl. man noch bei KING, Gnostics^2 p. 423, den Bericht des Math. Paris. über die Zerstörung des britannischen Mithräums von Verulam durch Ealdred von St. Albans (Gesta abb. S. Albani ed. RILEY I p. 25): „spelunca subterranea, quam quondam Draco ingens fecerat et inhabitavit in loco, qui «Wurmenhert»" (vgl. das *Δρακοντοπηγαδόν* von Trapezunt) „dicitur, in quantum potuit explanavit". Also auch hier lebt das Zrvanbild des mithräischen Speläums in der Volksphantasie als furchtbarer Drachen fort.

Zu S. 519$_3$ ad vocem „eine Löwenmaske" in der vorletzten Zeile überm Strich. Eine solche Darstellung des Aiōn durch eine „facies sola" ist vielleicht eher in dem Onyxcameo bei KING, Gnostics^2 pl. N Nr. 1 cf. p. 446 erhalten, der ein Pangesicht zeigt, in das ein Löwe, ein Adler und ein Delphin kunstvoll mit hineinmodelliert ist; demnach ein Gesicht, das als wirkliches *τετραπρόσωπον* den Menschen, den Löwen, den Adler und den Fisch (cf. oben S. 431 und 395) vereinigt.

S. 527 in der Seitenüberschrift lies *διαδοχαί* statt *διαδοχία*.

Zu S. 534$_6$ cf. Lykophron Alex. 1192, der Zeus „*ἄναχτα τῶν Ὀιάνου θρόνων*" nennt.

Die S. 535$_2$ zitierte Sophoklesstelle ist Ajax 646.

S. 545 Z. 22 lies *διαδοχή* für *διαδοχία*.

S. 549$_5$ lies *κύκλωψ* lür *κύκλωπος*.

Zu S. 551 letzter Abschnitt vgl. auch Pindar Nem. 6 „*ἓν ἀνδρῶν ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρὸς ἀμφότεροι*".

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die S. 557$_9$ vorausgesetzte wortmystische Verknüpfung von *ψυχή* und *ψυχρός* ist tatsächlich für Hippon, DIELS FVS^2 p. 224 Z. 17, belegt.

S. 575$_3$ lies 567$_4$ für 557$_4$.

Zu S. 586$_1$ dritte Zeile: siehe den Text CT XVI pl. 42—49; JASTROW, Religion der Bab. I, 363 ff.; statt „Palme" steht „Kiškanubaum" im Original; „Palme" ist willkürlich, ebenso die Vorstellung „den Ozean überschattend"; irgendwie ist allerdings vom apsû die Rede. Zur goldenen Weinrebe des Xerxes erwähnen die angeführten Quellen auch eine ebensolche Platane (cf. oben S. 181).

Zu S. 614$_1$ vgl. vor allem Dimešqî bei CHWOLSOHN, Ssabier II p. 381, über den „Tempel der ersten Ursache" bei den Heiden von Harran, „der eine runde Mauer bildet" — also so wie der kosmische *τοῖχος* bei Parmenides —; „und er ist geformt wie eine Halbkugel, die auf der Erde nach der Weise eines aufgeschlagenen Zeltes angebracht ist". Der Tempel ist so orientiert, daß die Sonne „täglich (?!) durch ein besonderes Fenster auf-, durch ein gegenüberliegendes untergeht". Im ganzen hat der Tempel 48 Fenster, 24 auf der Morgen-, 24 auf der Abendseite. Die Zahl 48 = *ΑΩ* weist auf griechischen Einfluß, was in der Spätzeit von Harran-Karrhae-Hellenopolis nicht wundernehmen darf, zumal hermetischer und orphischer Einfluß auf die Harraniten, die Adsimûn (*Ἀγαθοδαίμων*), Hermes und „Orâfi" (= *Ὀρφεύς*) als Propheten verehrten, unzweifelhaft ist.

Das S. 616$_3$ erwähnte Fest der „Geburt des Aiōn" in Alexandria wird als „ʿîd mîlad az-zamân" „Fest der Geburt der Zeit" auch in Ibn Waḥšia's Agrikultur der Nabatäer (CHWOLSON Ssabier II,911) als babylonisches Fest am 24. Kanun erwähnt.

Zu S. 620$_2$ vorletzte Zeile vgl. VOGELSTEIN-RIEGER, Gesch. der Juden in Rom S. 18.

Zu S. 622$_3$ vgl. Sap. Sal. 9$_8$: *εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει σου . . . μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς*" (vgl. oben S. 601).

Zu S. 625$_3$ vgl. das syr. „Buch der Biene" S. 8 ed. BUDGE „heaven is like a roof to the material world, a floor to the new world".

S. 627 Z. 1 lies Acta Archelai **13**: „*τὸ τεῖχος τοῦ ἀνέμου καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ ἔσωθεν πυρός*".

Zu S. 752$_1$. Ebenso wie bei Schahrastani von einer *μετενσωμάτωσις* des Makrokosmos, ist auch schon im Ev. Matth. 19$_{28}$ statt vom Weltuntergang oder der *ἀποκατάστασις* von der *παλιγγενεσία* der Welt die Rede.

Die entscheidende Bestätigung für die von allen Seiten her zu erschließende Tatsache, daß die babylonischen und assyrischen Könige als erste den Himmelsmantel getragen haben, finde ich endlich in der neuesten Lieferung von MORRIS JASTROWS Rel. d. Bab. und Assyrer II, 479. Es heißt nämlich in einem Brief (THOMPSON Nr. 151) des Astrologen Nebo-šum-iškun mit Ritualvorschriften für den König: „am 16. Tag stelle man einen Ochsen vor Nebo auf, den Ochsen schlachte er. Am 18. Tage ziehe er das AN-MA an etc." Nun ist aber ANMA, wie JASTROW a. a. O. Anm. 2 richtig bemerkt, zweifellos = nalbaš-šame = „Himmelskleid", worüber oben S. 93$_3$ und N oben S. 758 zu vergleichen ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alphabetisches Sach- und Namensverzeichnis.

(Maßgebend ist nur das lateinische Alphabet, ω und o, š, s, ḳ, k etc. sind nicht getrennt; N verweist auf die Nachträge.)

Aaron, kosm. Hochpriesterkleid d. — 19₃.
Abraxas 413₀.
Abstraktion, Tiefstand d. — bei den Semiten 743.
Achaemeniden, Inschriften d. — 537₃, 538 f.
Acherōn, sem. = Westfluß 484₄.
Achilles, Panzer, gestirnter d. — 85₂.
Schild, kosm. d. — 209, 309 ff.
Verhältn. d. — zu Agamemnon 534₇, 545, 548₅.
Adam kadmōn 409₈, 451₅.
ἀδικία, kosm. 489₄, 668, 671.
Aditi = Unendlichkeit, ind. Gottheit 497₇, 745₃.
Adler auf dem kosm. Baum 577₃. 580₀, 583₂, 590.
Kampf d. —s mit der Schlange 578₄.
— als Mondsymbol 577₃.
— Sternbild 428₃. ₄, 504₀, 593₀.
— -szepter 583₃.
Adrasteia (s. Ananke) 381₁₃ N
— Ἀδράστεια 652₂.
Kult d. — durch die „Weisen" 663₅.
— bei den Hermetikern 736₅.
— = Kybele 391₂ N, 724₂.
Adrasteia πηγή 726₁₅.
— schenkt Zeus die Weltkugel 701₀.
Ägis, gestirnte, der Athene 77₅, 83 ff.
Äpfel, zwei = Sonne und Mond 520₆.
Aera Cura (s. Hera Korē) 564₁.
aeterna dea, luna, terra 373, 536₄, 746.
aeternus caelus 373₁, 536₄.
A-GAN (s. ἀγηνός) 202₁ N.
agānā N 202₁.
Agamemnon, Verhältnis d. — zu Achilles 534₇, 545, 548₃.
Agasthya, Zeugung d. — 482₃.
Agathe hl., alberi di cucagna d. — 147₂.
— = Bona Dea 141 ff.
Brautwebe d. —, Penelopenmotiv 133.
Brote d. — 149₅.
abgeschnittene Brust d. — 149₆.
Kult d. — bei den Ungläubigen 145₁.
— Euphemismus für „Damia" 142 f.
Festtage d. — 146.
Legende d. —, ein alter Mythus der Kore-Penelope 147 f.
Agathe, sizil. und maltes. Legenden d. — 132.
— webt bei Nacht 134₆.
— trennt bei Tag auf 135 oben.
Agathodaimon - Chnuphis, hermet. Offenbarungsgott 393₁, 570₈.
— in Pseudo - Zoroasterschriften 574₅.
Agni, Blitzkleid d. — 108₄.
— = Kâla 498₁₆.
— zerreißt die Nachtwebe 101 Nr. 31 u. N.
— = Sonne 134₃.
Agû, Epiklese d. Sin (s. Tiara) 174₃.
Ahnen- und Herrscherkult als Wurzel des Götterglaubens 236.
Ahriman 95.
— mit Ahura aus dem Ei des Zrvan entsprungen 417, 507₇, 542, 548.
Aufstand, siegreicher d. — 529₁, 531, 542.
— gefesselt 534.
— chthonischer Gott 416₂.
Größenmaß d. — 530.
„Nachwissen" d. — (s. Epimetheus) 514₂.
— griech. Pluton genannt 421₇.
— schlangenartig 530₁.
Vertrag mit — 530₀.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ahriman, weiblich 420₁, 729₈.
— zwiegeschlechtig 420₁ N.
Ahuna Vairya 750₅, 751.
Ahura Mazda (Ormuzd, Hormisd) 466₃.
— aeternus genannt 373₁.
— mit Ahriman aus d. Ei d. Zrvan geboren 417.
— allwissend 514₂.
— = Anšar 367₅.
— = Aššur 366₃, 367₆.
— = יהוה 367₀.
— mit Ba'al Samēn verschmolzen 62₂, 367₆.
Blitzkleid d. — 108₆.
— Himmelsgott (s. Diav) 366₃.
— mannweiblich 414₃.
— *Μέγιστος* 377₅.
— in der Sonnenscheibe 365 Fig. 45, cf. 583₅.
— im Sternenmantel 94 Nr. 15.
— = der Wissende 366₃.
Aiōn 102₃, 212₅, 651₁₁.
— = *ἀεὶ ὤν* 409₀, 735₃.
— allumschließend 462₀, 729.
— *ἄπειρος* 422 f., 460, 472, 475, 477₂, 482, 491, 499, 649₅, 696, 745.
— *αὐτόσπορος ποιμήν* 388₇.
— baut den Wagen des Zeus 387₁₅.
— bei Anaximander 423₂, 506₂, 650₂.
— bei Anaximenes 675₄.
— bei Epimenides 714₁₂.
— bei Empedokles 690₈.
— bei den Hermetikern 736₄.
— bei Heraklit 507₁, 693₃, 694, 700₆.
— bei Pherekydes? 650₃.
— Erzeuger des Chronos 462₀, 729.
Etymologie des Wortes — 707₅.
Aiōn-*Εἱμαρμένη* 695.
— *ἑλισσόμενος* 408₂, 676₁.
— *ἑρπέτης* 408₂.
— *γέρων* 543₅, 617₄.
— = Ḥḥw 745₅.
— = Janus 442₁, 469₃, 746₆.
Λόγος- — 699₇, 707₅.
Mantel, kosm. d. — 212 f., 226, 230.
— Ophiuchos 439₈.
— *παῖς παίζων* 507₁, 693₆, 694₅, 700₆.
— = *πνεῦμα* 675₉, 676₁, 714₃.
Schlüssel d. — 440₅.
— Sohn des Chronos 396₅, 409₀.
Unterschied d. — von Chronos 408₃ N.
— = Zeus 695, 735₁₀.
Αἶσα ὑφαίνεται 246₀.
Aithalides bei Pherekydes v. Syr. nicht erwähnt 345₂.
Αἰθήρ (Aether)
— = יהוה 360₁.
— *δῖα* 358₃.
— bei Empedokles 691₄.
— bei Euripides 552₂.
— geschmolzen 655₄.
— bei Hesiod 359₄.
— bei Homer von *ἀήρ* unterschieden 539₃.
— Ohr der Gottheit 689₆.
— als *πέρας* 653₁₀, 687.
Seele aus — 554₁.
Seele zum — zurückgekehrt 555₅.
— unermeßlich 689₈.
Zeus = — bei Orpheus 360₈, 650₅, 653; bei Pherekydes 348, 358₁, 359 ff., 539, 650.
Akmōn = açman, iran. Himmelsgott 457₉.
Akrisios = Kronos 544₃.
Akusilaos 359₅, 647₄, 719₂.
Alanus de Insulis 53₃, 120₁.
Alchemistische Schriften 328₁, 524₄, 567 f., 571, 691₂.
Ἀλήθεια, Buchstabenschema d. — 675₈.
— kosm. 722₆.
Alexander d. Gr., Mantel, kyprischer d. — 16₂, 39.
Weltkugel d. — 493₁.
Alkistenes, kosm. Mantel gespendet v. — 33 f., 57.
Allegorik 637₃.
Allerleirauh, Mantel 80, 246₂, 522.
allmächtige Götter 728₁, 746₁₁.
Allsamenbaum, pers. 575₂. ₅.
Alphabet, semit. Vorbilder des indischen — s 736₁.
Alphabetzauber 675₆.
Altar, kosm. 609₁.
— im Mittelpunkt d. Welt 461₆, 465₁.
— vor Zrvan 445 f., 447₃, 462₀.
Ἀμαία 141₈.
Amaterasu, japan. Sonnengöttin 585 f.
Amazonenbeute enthält den delphischen Sternenmantel 156 f.
Doppelaxt d. — 152.
— etym. = *ἀ-μάζονες* 150₅.
— = Hierodulen d. Göttermutter 150₇.
Prostitution d. — 151₃. ₄.
weiße Roße d. — 152.
— Töchter der Harmonia 159.
Ambrosische Felsen 576₅.
amâtu babyl. (s. Wort) 222₁, 749₁₁.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Amelēs, Jenseitsfluß bei Platon 482₁.
ἀμνοσκοπία, orph. 687₉.
'amr = λόγος in südarab. Inschriften 222₁, 751₅.
anaghrô raoçaô „anfangsloses Licht" 506₄, 537₃, 538, 745.
Anahita = die „Vollbusige" 537₃, 737₃.
Anakalypterienfeier in Eleusis 125₂.
— -geschenk 126₃₋₅, 563₅.
— bei Pherekydes 198, 600₃.
— in Sizilien 125.
— am 3. Tag der Hochzeitsfeier 599₅.
Ankē Adrasteia 390, 652.
— = Aithēr 415₄.
Kult d. — durch die „Weisen" 662₁.
— -Dikē 441₅, 689₁₃.
— bei Empedokles 690₁₃.
κύκλος — ς, Erlösung vom 559.
mithräischer Kult d. — 415₅.
— und Νοῦς 441₂, 707₁.
— = Νύξ 652₀.
Spindel d. — 98₄, 391₄.
— Syzygos des Chronos 390 ff., 437₂, 651₁₆, 717.
— bei Thales 662 f., 665.
Thron d. — 98₃, 300₁, 391₃.
— als Umkreis d. Himmels 469₃, 694₉, 701₂.
ἀναθυμιάσεις, kosm. bei Heraklit 485₁.
Anaxagoras 109₅, 110, 553₃, 635₁, 638₁, 707.
Anaximander 90₃, 109₅, 364₁, 365₂, 423₂, 440₆, 459₂, 462₁, 463₂, 480₃ (₂), 489₄, 490₀, 491 f., 501₃, 631₆, 642₁, 646₄, 650, 661₂, 665—674, 689₃, 731₉, 735₄. ₈, 739₆, 740₂.
Anaximander, Anthropogonie b. — 671 ff.
ἀρχή b. — 459₂, 667₃.
Attribute des Χρόνος-Αἰών b. — 506₂, 666₃.
— Gewittertheorie d. — 109₅, 671₅.
— angeblich älter als Pherekydes 646.
Relativität der Richtungen b. — 670.
Stil d. — 666₁.
Tracht d. — 632₁.
Urqualitäten b. — 460₄ 668₅.
Urschrift d. — 666₁.
Weltbildung b. — 669.
Weltei b. — 524.
Anaximenes 94₄, 110₃, 630₅, 664₂, 674—678, 707₃, 714.
Gewittertheorie d. — 678₂.
Stil d. — 666₁.
Anthropogonie des Anaximander 671 ff.
— bei Euripides 551₂, 552 f.
— und ἱερὸς γάμος bei Pherekydes und den Orphikern 551 ff., 659.
ἀντίμιμον πνεῦμα 561₁.
ἀντίμιμος δαίμων, πρόδρομος 561₂.
Antizrvanismus 408₅, 536 ff., 601₁, 735₇. ₁₀. ₁₁, 736.
Antonius hl., Verklärung d. — im Sternenmantel 298₁.
ἄντυξ (s. Schild, kosm.) 415₄ N, 469₃, 661₂.
Anu, Symbol d. — 367₃.
Zahl d. — 740.
Anunaki, fackeltragend (s. Kyklopen) 541₅.
ΑΩ, Symbol d. — 464₀, 478₄, 702₄, 705₁.
Apam Napat, Wassergott d. Mithriasten 455.
ἀπαύλια 597₁.
ἄπειρον bei Anaximenes 666₁, 675.
— ἐπεισάγεσθαι χρόνον ἐκ τοῦ — -ν 422₁.
— außerhalb der Himmelskugel 422₁, 686.
Apfel im Hochzeitsritual 125, 566₂. ₃.
— kosm. (s. Weltkugel) 493₁, 520₆, 631₈.
Aphrodite Aphakitis 381₃.
— von Aphrodisias, Kultbild d. — 68₆.
— δευτέρα der Orphiker 649₂.
— σκοτία, νυκτερίνη 391₇, 514₁.
Apokalyptische Bilder im Mantel Heinrichs II., 25.
— — im Mantel Ottos III., 23 f.
Apokatastasen der Welt 452₂. ₃, 490₃, 508₆₋₈, 568₉.
Apollon (Apala) v. Amyklae, χιτών d. — 56₁, 76₅.
— = Daphnis 511.
— vom Drachen getötet 514₉.
geflügelter Dreifuß d. — 613₄.
— hyperboräischer = Pythagoras 681₂.
— καλύβη d. — 613₂.
— Λόξιας 437₆ (s. obliquitas Zodiaci).
— Lykios 511₄, 514₅.
— lykischer Gott 58₁ u. N.
— Μοιραγέτης 59₂. ₃, 76₅, 289₁.
— offenbart die orphische Kosmog. 259₃, 681₆.
— Phanaios 511₄, 514₄, 747₇.
delphischer Sternenmantel d. — 58₄, 107₇.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Apollon, geflügelter Tempel d. — 613₃.
Thronwechsel d. — mit Dionysos 75.
— Vater oder ἑρμηνεύς des Orpheus 681₃₋₅.
ἀπορροή, kosm. 729₇.
Apotropaia, Sonne und Mond als — 84₂.
Arā, armen. Gott (s. Er) 97₂.
Arachne, sem. Etym. (= Weberin) 246₀.
ἄραφος χιτών (s. Rock hl.)
„ara genesis", in mithr. Inschr. 729₅.
ἀραίωσις (s. πύκνωσις) bei Anaximenes 676.
ἀρχή, Begriff und Entstehung des Problems 459.
ἀρχή ἄπειρος bei Anaximander 525₀, 667₂.
ἀρχή μέσον τελευτή, lunares Zahlensymbol 341₂, 478₄.
— bei Thales? 662, 663₃, 665.
ἀρχήτυπον der Welt 223₄.
ἄρχων δίσχον 365₃.
Ardibehešt, Amšaspand 534₂.
Ardviçoura, Göttin pers. himml. Quelle d. — 381₄.
Argaman = Weber 167₂, 226₇, 235.
ἀργῆς χίτων 105 Nr. 39, 347₅, 654₈. 715₁, 728₁₂.
Argos bewacht die Iō 545.
— sternleibiger Himmelsgott 79₄.
— im Sternenmantel 79₄ N.
Ariadne, Krone (Kranz) d. — 73₉, 176₅.
ἄριστον τό als Urprinzip bei Pherekydes 361, 371, cf. 538, 559₁.
Aristoteles über Orphiker und Pythagoreer 708₄.
Aristoxenos über pythagoreische Gebräuche 688₃.
— über „Zaratas" als Lehrer des Pythagoras 729₈, 734₃.
Artemis = ἄρταμις = Schlächterin 138₀.
— Χιτώνη 178₆.
— als Göttermutter 724₂.
— im kosm. Kleid 67 f.
— Idol von Massilia 68₄, 721.
ʿarûs, syr. = Bräutigam = Zeltbauer 597₄.
Aster(ios) Gigant 78₃, 79₆, Haut d. — 79.
Zeus — 72₅, 260₂.
Aššur, Epiklese des Mondgottes 368₄.
— in der Flügelscheibe 366 N.
Astralgötter, unter freiem Himmel verehrt 608₄.
Astralreligion, semitische 737 ff.
Astralzauber 261₆, 585 f.
Astrampsychos, volksetym. = Zoroaster 573₃.
Astrochiton, Bēl — 66₃, 75₁, 93, 172, 174₂, 255 ff., 259, 576, 746₃.
— = Astraios? 260₂.
Astrologen, Sternenmantel d. — 3, 189₇.
Astrologie der Babylonier kennt keine individ. Prognose 496₄.
griechischer Einfluß auf die indische — 496₅.
ἄστρων χορηγός 261, 461₆, 618₂.
— = Baʿal Marḳōd 461₆, 722 f.
Atar, Feuergottheit der Mithriasten 455.
Atargatis, Psephos des Namens 728₈.
Atargatis = τόπος θεῶν bezw. τόπος + χρόνος 469₀, 616₈, 746₁₀.
Atharvaveda, Datierung zweifelhaft 496₆.
Athbaš 675₈.
Athem der Welt 678₁₁, 686₂.
Athemzauber 54₀.
Athene von Ilion, Peplos d. — 56.
— im Sternenmantel 77.
ʿAthik jomîn, aram. Gottesnamen für Zrvan 474₀.
„Atlas", Typus d. — in mithräischen Bildwerken 526.
ἄτραχτος Ἀνάγκης (s. Spindel) 98₄.
Attis, ἄκουσμα Ῥέας 190₂ N.
— Ἄνθρωπος 524.
— bäumchen (s. Φθείρ) 65, 179, 276₂.
Etym. v. Chattu-Kotys- — 169 f., 746₃.
— von Kybele verstümmelt 511.
— = Mēn 63₄.
Pinienzapfen d. — 413₀, 468₅.
— als Polgott 746₆.
— buhlt mit Sagaritis 511.
— im Sternenhut 63 f., 64₁, 677₆.
— im Sternenmantel 63₅.
— als Umfang der Welt 746₇.
— = ʿṢṢ 63₄, 746.
— = ʿṢ 413₀, 468₄.
ʿAud = „Zeit", angebliche arabische Gottheit 467₁, 483₂, 743₆.
αὐδή des Schöpfers, angerufen 698₁, 751₃.
Augen der Gottheit 689₆.
Autochthonenmythen 552₅.
Automaten bei Pherekydes 551.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

avyaktam 506₅, 748₈.
Αὐξέσια-Ἀξέσια 141₈.

Baʿal Šamen = Ahura Mazda 62₃.
— = Anšar 367 f.
classischer Kunsttypus d.—? 65₅.
— = Coelus-*Οὐρανός* 65₃.
hellenistischer Kunsttypus d. — 65₃.
Sternenmantel d. — 65 f.
Baʿal Marḳōd (*κοίρανος κώμων*) 461₆.
Baʿal Tars 583₃.
Babylon, kosm. *θόλος*, in der Königsburg von — 614₁.
Badhaus, kosm. 623₅.
— über der Welteiche 604₇.
Bärin, Weib des Putiphar — genannt 285₀.
Bahram, (Verethragna) Windgott 534₄.
Baḥtəm, altiran. Schicksalsgottheit = Zrvan 415₁, 490₀.
Baithyllkult 723₇.₈.
Bakchylides, orph. beeinflußt 391₅, cf. 717₃.
„banâʿa laihâ", arabisch. Hochzeitsritus 596.
„Band des Himmels und der Erde" (s. Dur-an-ki u. mithra) 99₃, cf. 419₃—₆.
— „großes" (markasu rabbu) 160₂, 178, 418.
barnstokkr 595₂.
βασίλεια οὐρανοῦ (šarrut šamē) 622₄.
Basilisk, Sternbild d. — 439₂.
Bathykles 335₄, 732₃.
Baum des Adlers 577₃, 590₄.
— brennender 276₄, 577.
kosm., in Delos 577₂.
— der Erkenntnis 570₆.
Baum hl., Gebären unter d. 595₂.
— goldener, mit Edelsteinen 586₁ N.
— (Giš), bab. Ideogramm für „Himmel" 575₃.
— Ilpa 604₆.
Kleider am hl. — aufgehängt 181₂.₄, 586, 591.
— kosm. 326₀ N, 575₂, 605₃.₄; bei Philon 575₅; im Sōhar 604₂; in d. Veden 604₆.
— metallener 590₁.
— als Sternbild N 276₄.
— als Träger der Erde (s. Eiche, geflügelte und Weltbaum) 325 N.
Baumbekleidungsfest, babylonisches 592 f.
— japanisches 586.
— persisches (Mithrakana?) 181.
„Bedeckung", rit. der Braut 599₆.
Bēl arḫi = *Μηνοτύραννος* 286₂ N, 744.
— Astrochitōn 66₃, 93.
ἐννύχιοι χίτωνες d. — 93, Nr. 13, 301₃.
— breitet das Gewand des Himmels aus 66₁, 92₄—₆, 172₃.
— im Gigantenkampf 541₅.
— paššuri 521₂.
Bella de' sette veli 86₃, 102₂.
Bellerophon, Etym. des Namens — 514₈.
Bellona, Göttermutter als 151₅, 490₀.
Bendis 160₁.
„Bergedes Auf-und Untergangs der Sonne" 628₃.
„Berghaus" der Welt 621, 627₁₀.
Bibliothek, alexandrin. Übersetzungen orient. Religionsurkunden in d. — 560, 572₁.
Biene, göttliche — 158₇, 278₃—₅.
— und *λόγος* (דבר) 278₃, 463₂.
Bildopfer 217₂.
Bildungsreisen, angebl., der griech. Weisen 638, 644.
Bildzauber 222 f.
Psychologie d. — 234.
Schöpfung der Menschen durch — 233₅—₇ N.
Weltschöpfung durch — 233.
Blase, kosm. im Urwirbel 476₆, 508₁, 654₅, 655₁, 669₃, 675 f., 686 f., 748₁₁.
Blauhütchen, Bezeich. d. „Wilden Jägers" 102₀.
Blitzkleid 108 f.
Blüten und Früchte des Lebensbaumes als Apotropaia 30 u. N.
— kosm. umgedeutet 31 f., 520 f., 520₆, 566₁, 570₆.
Mond als — und — 520₂.
Boghazkiöi, Keilschriftfunde v. — 62₄, 509₂, 515₁, 734₅, 735₂.
Bohnen, tabu 680₃, 692₁₀, 729₃.
Bona Dea = *Ἀγαθὴ θεά* 141₄.
— Cereria 143₂.
— *Διονύσου μήτηρ ἄρρητος* 143₁₀, 721₃.
— Kunsttypus, Mythus, Mysterien d. — 143.
— oclata 144₄.
— „sancta" genannt 143₁.
— Sevina 143₃.
bōr = Brunnen = Grab = Unterwelt 278.
Bräutigam baut selbst den thalamus 598.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Brahma aus dem Ei geboren 412₂.
— svayambhû 499₁₂, 656₂.
Brautbad 379.
Brautbaldachin 597₅.
Brautgabe (s. Anakalypterien).
Brautgemach, unterirdisches 123₂, 124₅.
Grab als — 144₆.
Brautmaie 599.
Brautraub, auf dem Wagen 123 f.
Brautwebe 129 f., N 129, 721, 754.
— der hl. Agathe 132 ff.
— in Neapel 130₁.
— der Penelope 131 f.
— bei Pherekydes 195 ff., 591₅.
Brautwoche 599₄.
Brautzelt 31₁, 596–599.
— der Ba'alti 600₅.
— himmlisches, Erbauung d. — 601–603.
— der Sonne, von El gebaut 601.
— von Zeus gebaut 600₅.
Brontin von Metapont 115₁, 531₅, 687, 711₇, 721₉.
Zahlensymb. Namen d. — 684.
Bronzepfeiler des Tempels von Jerusalem 48, 624, 629₂.
Brüten, kosmogonisches 53₁₀ f. u. N.
Buchstaben des Alphabets, kosm. Bedeutung 464₀, 701₅, 749₉.
Buchstabenschrift der Griechen 356; 644.
semit. Ursprung d. — 742.
burûmu bab. = Himmelsgewebe 227.
sitir — = Schrift im Himmelsgewebe 191₃ u., 254₅.
Busenopfer der A-mazonen 150₅.
— der Kybelepriesterinnen 150₂ f., 721.
— bei den Skopzen 150₁ N.
βύθος ἄπειρος 397₁ N, 654₃.
Byzanz, Hofzeremoniell v. 35 ff., 37₄.

Caduceus auf orient. Denkmälern 434₁ N.
Flügelhut auf d. — 582₃.
orphischer *λόγος* über die Entstehung d. — 434 ff.
— auf einer altbabylon. Vase 434.
— als Weltachse und Feuerbohrer 434₂, 578₂, 581₃–₅.
Caelestis (s. Tanit).
camera, coeli imago 614₂.
cappa rubea der Päpste 19₃.
Cardinalpunkte und Elemente 451₅, 480₈.
— und Himmelsflüsse 480₈.
Celsus, afrikan. Gegenkaiser, Erhebung d. — 43 f.
— im Mantel d. „Himmelskönigin" 44.
Chaldaica oracula 300₁, 382₀, 382₁ N, 397₁, 592₀.
Cham, Ahnherr der Phönizier 329₀, 576₂, 579.
— = 'Amm 384₁.
Bedeutung des Namens — 328₁, 566₈.
— als jüdisch-hermet. Dialogfigur 567 f.
— = Hermochymios 328₁, 567₀. ₃. ₄.
— -Nebo 567₄.
— castriert den Noah 225₃, 384₁.
— benützt „Orpheus" 571.
— citiert Parmenides 571₂.
προφήτεια d. — 321₁; Fragmente aus d. — — — 568₄.
Cham als pseudepigrapher Autor 566₈.
— alchemistische Schriften d. — 568₁. ₃. ₄–₇, 579.
— schriften, aramäische 567₄, 575₃.
vorsintflutliche Inschriften d. — 568₉.
— = Zoroaster 568₇.
χάος ἀπείρου αἰῶνος 477₂.
— = *χάσμα* 478₁.
— von *χεῖσθαι* abgeleitet 477₁.
— bei Hesiod 648₀.
— = *μήτρα* 397₁, 507₆, 653₃.
— bei Orpheus 653₂.
— bei Pherekydes erwähnt 477₁, 657, 658₁.
— bei Pythagoras 687.
— = *τόπος* 652₅.
Χημι = *Αἴγυπτος* 328₁, 567₁.
Chemie (s. Cham), Bedeutung des Wortes 328₁, 567₃.
Chimarja (-Chimareus), älteste Bilder d. — 511₄.
— vulkan. Feuer und Quelle d. — 512₆.
— Fluß und Berg 512₆.
— polymorph. lyk. Gottheit 510 f.
— in Lykien lokalis. 512₄.
— prähist. Mithräen auf d. — -berg 515₁.
— Stammesgottheit der Gimirri 513₂.
Tötung d. — 515 ff.
Chitōnē, Artemis 178₆.
Chlamydia, alter Namen von Delos 165₄.
chlamys coccinea der Päpste 19₃.
Chōmas Bēl (s. Cham) 567₅.
Χώνη, kosm. Schmelztiegel 448₆, 654₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

χρεών = Schicksal bei Anaximander 489₄, 667₁.
— bei Heraklit 490₀, 695₁.
Christusbilder, regelmäßige Bekleidung d. — 184₃.
— als Korngott gemartert 148₄.
Rock, hl. d. — 184 ff.
— im Sternenmantel 86₂.
Chronos (s. Kronos).
— ἀγήρατος 392₃ N, 422, 423₂, 491, 519, 649₄, 737.
— mit Ananke - Adrasteia gepaart 390 f., 396₄, 397₁, 414₈, 437₂, 536₁, 651₁₆, 748₁.
— ἄπαξ ἐπέκεινα 423₁ N.
— bei Bakchylides 391₅, 717₃.
— bei Diphilos 387₁₂.
— bei Euripides 387₇.
— bei Heraklit? 387₂, 469₃, 693₈.
— bei Hieronymus und Hellanikos aus Wasser u. Erde entstanden 393₁, cf. 394₁, 536₅.
— bei Kritias 388₅.
— bei „Linos" 387₁, cf. 708₂.
— bei Pherekydes 330.
— bei Pindar 386₂, 387, 387₄.
— bei Simonides 387₅.
— bei Sophokles 386₁, 535₂. 649₄.
— bei Thales 662, 663₄, 665.
Beschreibung des orphischen — 394 ff., 494.
— calvus 543₅, cf. 383₃.
Catasterismus d. — 395.
— δόλιχος 408₅.
— drachenleibig 387₁₀, 389 f., 425.
— dreiköpfig 394.
— = τὸμὴ δένδρον 389₁, 663₄.
Eifersucht d. — 543₅.
Chronos ἐκροή d. — 388₆, 464₃, 481₁, 482, 488, 498₇, 707, 753.
magische Epiphanie d. — 744₁.
— erzeugt und vernichtet 535₁ N.
— ἑστώς 478₄, 500₃.
— erzeugt Feuer, Wasser und Wind 330, 354₂, 378, 443, 453, 562₄, 644₆, 748₄, 753.
— γέρων 543₅, 617₄.
Gewänder, kosm. d. — 387₁₄, 505₄, 651₈.
— als Gewittergott erklärt 644₆.
— als Greis 392₂.
— = Herakles 387₁₁, 394₁, 517 f.
— später als der Himmel entstanden 408₅, 500₄.
— als Kind 392₂.
— = κίνησις τοῦ ὅλου 541₂.
— löwenköpfig 387₈, 394₁.
— lunar gedeutet 478₄, 479₀, 535₂, 549, 657, 747₂₋₅.
— μαχρός 535₂ N.
— offenbart die Maße der Welt 414₁.
mithräischer — (s. Zrvan).
— mit Nyx gepaart 391₅, 717₈, 747₉.
— phönizischer, Kult in Sidon 466₈, 736₂, 744.
— als Polgott 388 ff. N, 746₆.
— προμηθεύς 513₄, 663.
Samen d. — 330, 444, 464, 519, 562₄.
Säulen d. — 392₅.
— als äußerste Sphäre der Welt 469₈, 471₂, 694₉, 701₂, 746₈.
— stierköpfig 394, 427.
Szepter d. — 407₂.
— τέκτων oder τεχνίτης 110 Nr. 52, 387₁₂.₁₄, 412, 538, 600₉, 651₄, 728₅.₆.
Chronos strömt aus der Unendlichkeit in die Welt ein 422₁, 462₀, 655₁.
Wagen, kosm. d. — 387₁₅, 388₂, 430 f. N.
— webt und stickt 105 Nr. 39, 110 Nr. 52, 347₅, 387₁₄, 391, 536₆, 538, 600₉, 651₄, 728₁₀.
— Weltbeherrscher, erster 527₅, 543₄.
— als Weltseele (νοῦς bezw. ψυχή) 441₂, 506₆, 655₁, 676₁, 686, 707₂.₃.₄.
— zwiegeschlechtig 390 f., 545.
Zwillingssöhne d. — (s. Lykos und Chimareus).
Chthonie von Chronos vernachlässigt 548.
— = Γῆ 350₄.
— Gottheit bei Pherekydes 182, 197, 342 f., 525, 539, 657, 746.
— = Hera 351, 526.
Hierogamie d. — mit Eros 375 f.
— zeugt den Ophioneus 546—548.
— als Siegespreis dem Zeus versprochen 548.
Chum (s. Cham) 567₅.
Chusōr öffnet das Weltei 440₆.
Cittlalincue = „die Sterne sind ihr Rock", mexik. Göttin 92 N.
Claudian 53₂, 118.
— Orphiker? 121₁.
Webe kosm. der Kore bei — 209 ff.
Coelus (s. Ba'al-Šamēn) Tempel d. — müssen hypaethral sein 608₄.
Cola di Rienzo in der sog. Kaiserdalmatik 19₃.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Constantius Gallus, toga picta des Kaisers — 38.

Dachgestirntes (bezw. Decke—e) 611₁, 614₁.₅.
— im ma. Kirchenbau 608₂, 615₁.
Dach kosm. — 619₈, 624₃.
Dahr, al („die Zeit") häret. Epiklese für Allah 743₆.
Dahrî, arab. = Chronosverehrer 467₁ N, 743₆.
Damia, nefaster Namen der Kore 141.
damiatrix, Priesterin der Damia 141₆.
damium, Fest der — = ζημία 141₇.
Danaë, Etym. v. — 544₅.
Daphnis, Epiklese des Apollon πούμνιος 511.
— von Lyke geblendet 511₇.
„Dathush", altpersisch = „Schöpfer" 371, 413₀, 537₂.
David = Dōd, Gottesnamen (s. Tamuz) 307₂.
— als Waffenschmied 308₁.
— in der Rüstung des Saul 308 f.
Defloration mit der goldenen Schlange 123₄ f.
δεικνύμενον, Begriff d. — 59₁.
Δελφικὰ γράμματα 683₈.
Demeter heilt Augenleiden 144₃.
— ἐπωπίς 139₄.
— Himalis 510₆.
— Kidaria 171₂.
Kult d. — bei den Pythagoreern 711₆ ff.
— μεγαλόμαζος und μεγάλαστος 155₇.
— pferdegestaltig 153₅.₆, 158.
πῶλοι, Priesterinnen d. — 153₁.
Demeter, πορφυρίς d. — 119₃, 177₃, 285₅.
— = Rheia, orph. 715₇. Schleier d. — 74₂.
Demetrios Poliorketes, Sternenchlamys d. — 39.
Demiurgie d. Götter, relig.-geschichtl. Erklärung 235 ff.
Dēmiurgos, pers. = Dathush 371.
— bei Pherekydes 371₆.
Demokrit εἴδωλα und δείκελα bei — 219₃.
Δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἕδην Deutung d. Symbols 617₁.
Dharbagras als Himmelsstütze 605₁.
δῖα χθών 358₆, 565₁.
Diadem (s. Krone) 175₇.
— „des Meeres", babyl. Sternbild (griech. = Kranz der Ariadne) 176₅.
διαδοχὴ θεῶν 527, cf 440 Fig. 55, 545, 562₆.
Diana vom Aventin, Kopie des Artemisbildes von Massilia 68₄.
Diatessaron, planetarisches — 339₃.₄.
Diav, altpers. Himmelsgott 366₃, 421, 507₇, 526, 535.
*Διβα = Tag, kret. 358₄.₅.
Δίκη als kosm. Begriff 489₄, 668, 671, 690₁₂.
— = Ananke 441₅, 689₁₃.
— πολύποινος 689₁₀.
— Tochter der Nacht 656₂, 689₁₃.
Δικτυακά 242₂, 731₇.
„Δίκτυον", orph. Schrift 242₂, 243₀, 721₉.
diluvium venti in syrischen Quellen 453₁.
Diogenes von Apollonia 664₂, 678₄.₅.
διώνυμαι θεαί 142₁.
Dionysos (s. auch ἄστρων χοραγός).
— Ἀλιεύς (s. Fischer) 731₁.₂. Einkleidung d. — 173₃.
— ἔνδενδρος 173₂.
— χισσοχίτων 179₂.
— μητροτρεφής 680₆.
— im Sternenmantel 76, 256₄.
Thronwechsel d. — mit Apollon 75.
Di-orphos = „göttlicher Fisch", Sohn des Mithras und der „petra" 183₃, 411₂, 465₁, 493₃, 710₀, 727.
— isopsēph. mit ΜΕΓΑΣ ΗΛΙΟΣ 727.
— mit Pythagoras 683.
Διὸς ἀπάτη 564₈, 648₂.
Dioskuren, mithräische
— aus dem Ei geboren 417₅, 714₁₀.
— = Himmelshemisphären 417₃.
— — Ormuzd und Ahriman 417 f.
Dodekaeder, kosm. 701₄. Mysterien d. —s, von Hippasos verraten 701₆.
δωδεκάσκυτοι σφαῖραι 701₇.
δώματα ὠγηροῦ bei Pherekydes 204 f.
Donnerstimmen, mantische Analyse d. — 750₁.
Donnerwort (s. Logos Keraunos) 750₆.
Doppelaxt in der Sonnenscheibe 374₃, N 227₁. Sternbild d. —, Orion als N 317₂.
— als Symbol des Ramman 374₅.
Doto = ידת = „Gesetz" 160₂.
Drachen, babyl. 528₆.₇.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Drachen, crista d. —s 439₁.
feuriger — 439₄. ₅.
— als Gestirnbahn 431 f.
— getötet 514.
— -kampf in den Mithrasmysterien dargestellt 516₁. ₂, 528₄.
— -kampflegenden, an Zrvanbilder anknüpfend 516 N.
— -knoten 389₅, 432.
— mit dem Kranz (s. Leviathan) 390₀, 676₁.
— als Milchstraße 432₅, 482₃.
— οὐροβόρος 438₆, 439, 518, 568₄, 617₂, 705₄.
— -quelle 516₇.
— als Sonnenbahn 432₅.
— beim Weltbaum 570₄, 578₁, 580₀, 589₂.
Dreifuß, geflügelter 613₄.
— goldener, der 7 Weisen 730 f.
Dreieck (s. Triaden), mit den Seiten drei, vier, fünf 641₁.
Welten im — geordnet 461₆.
dreigeteilter Weg 98₂, cf. 503₁.
δρώμενον, kulturgesch. Bedeutung d. — 752 f.
Begriff d. — 59₁.
— mithräisches, der Elementenzeugung durch Zrvan 445 f.
— des Götterkampfs 533₀.
— des Sternentanzes 722, 723₁.
δρῦς ὑπόπτερος (s. Eichbaum).
Dualismus, eranischer 492₃, 515₆, 539₂, 729₈.
dualistische Anthropologie 559, 560, 660, 720.
Du'l ḫimar = „Herr des Schleiers“ 170₅.
Dur-an-ki (s. Band, kosm.) 99₃.

E, delphisches 490₀.
Edelsteinkleid des Cherub 296₀.
Ea, babyl. Gott, als naggar (= „Zimmermann“) 413₁, 427₂.
ἔγκλισις πόλου und phrygische Mütze 179₁.
Ei, auf dem Baum gewachsen 522₅.
doppelgeschlechtiges — 411₀, 548₄.
— als Mondsymbol 656₂.
— unter d. Weltbaum 523₀, 571₁.
— in Zauberriten 522₅, 754₃.
Eichbaum, geflügelter, bei „Cham“ 571, 575₁.
— aus dem kosm. Ei sprießend 523₀.
Erklärung des Symbols d. geflüg. — s. 591₁.
— als Gegengabe d. Chthonie für den Brautmantel 600₄.
geflügelter — bei Pherekydes 197, 321 ff., 321₁, 348, 562 f., 571, 580, 584, 646.
hl. — von Romowe 593₂.
brennender — von Sichem 577₅, 581₅.
Eihäutchen, kosm. 111₁ u. N, 522₂, 654₈, 715₂.
Eimer, goldener = Tierkreiszeichen 54₀.
Einkleidung, sacrale, des Baumgottes 173.
— des Dionysoskalbes 173₅.
— der letzten Garbe 281₁.
— des Mardukbildes 290.
— des stellvertret. Opfertiers 285₂.
Einkleidung des Osterlamms 285₂.
— der Toten mit dem kosm. Mantel 298₃ N.
Eiweiß, kosm. = Himmel 111₁, 404₃.
ἐκμάγειον des kosm. Siegels 223₄, 251.
ἐκπύρωσις 452₃, 490₃.
ἐκροή (s. Chronos und Sperma).
Ē-kur (s. Berghaus) 627₁₀.
El, Hochzeit d. — mit der Sonne 602.
— lunar aufgefaßt 602₂.
— baut der Sonne ein Zelt 601.
Elementargedanken, ethnologischer (sog. Bastian'sches Prinzip) 488, 491.
Elementargötter kämpfen gegen Ahriman 542.
— kämpfen gegen Ophioneus 541 f.
Elementarstoffe, Perioden d. 451₄ N.
— im Weltjahr 454.
Elementarströme am Himmel 479₃ f., 480₃, 483 ff.
Elemente, Anziehung zwischen d. — n. 540₅.
Auflösung der Menschen in d. — 553₆, 555₂₋₄.
— und Cardinalpunkte 451₅.
Cult d. — 494₃, 664 f., 678₆, 720, 738₅.
Dreizahl d. — 539₃.
Entstehung d. — 210, 492₃, 549.
Entstehung d. — bei den Indern 500₆, 507 f.; bei Pherekydes 330 f., 443 f.
ἐπικράτεια, wechselnde, d. — im Lauf des Jahreszeitenzyklus 451₄ N, 489, 490₀, 507₁₄, 541, 691₆.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Elemente — als Felgen des kosm. Rades N 202, 501₉.
Fünfzahl d. — 539₂, 555₃, 738₅.
Gegensatz d. — (s. ἐναντιότητες).
εἰλικρίνεια d. — 506₅, 550₁.
— von Kâla geschaffen 500₅.
Kampf d. — 460₄, 489₂₋₄, 660, 661₂, 668 f., 671, 695₁, 699.
Kreislauf d. — in Zeus 444₅, 536₇.
natürlicher Ort d. — 209₆, 210₆, 485₄, 549, 554, 707₈.
beharrende und veränderliche —, bei Pherekydes unterschieden 540.
— personifiz. bei Pherekydes und in den Mithrasmysterien 455.
pherekydeisches System d. — 539 f.
Reinhaltung d. — bei den Persern 736₈.
Seelenwanderung durch d. — hindurch 481₀, 503₂, 692₇.
— in der göttlichen Stimme enthalten 464₀, 749₉.
astrale Symbole d. — 431₃. ₄, 504₀, 748₆.
Vierzahl d. — 539₁.
El-em-en-tum 675₈.
Empedokles 94₄, 95 Nr. 19, 223₆₋₈, 243₃, 359₆, 364₁. ₄, 403₂. ₃, 420, 451₄ N, 522₅, 527₄, 539₁. ₃, 665, 689₈, 690—693.
Pseudo — 522₁.
Tracht d. — 632₁.
ἐναντιότητες, Ausscheidung d. — aus dem μεῖγμα 460₄, 507₁₅, 668₅.
Endymion, von ἔνδυμα abgeleitet, Kultnamen d. Attis 171 f.
En-me-dur-an-ki 572₀.
En-Sōf (= Ἄπειρον), Gottesnamen bei den Kabbalisten 597₁, 411₃, 470 ff., 492, 744₂ 747.
„langes" Gesicht d. — 475, 747₆.
zwei Gesichter d. — 473₂, 519₄, 520₆, 602₇. ₈; 747₅.
drei Köpfe d. — 473₄.
— schmiedend 474₃.
— als Wurzel des Weltbaums 575₅.
— zwiegeschlechtig 474.
Entkleidung, sakrale 294₂.
ἔπεα πτερόεντα 697₄.
Ἐφέσια γράμματα 742₁.
Epheu, σπαραγμός d. —s 692₁₂.
— tabuiert 692₁₃.
Ephōd 288₀, 289₀.
Epicharm, Anthropologie und Götter d. — 555₄, 689₉.
Epigenes, Grammatiker, Schrift d. — über orph. Dichtungen 708₄.
Epikur, orphisier. Kosmogonie d. — 676₁, 707₈.
Epimenides, Kosmogonie d. — 713 f.
Epimetheus 514.
ἐπινίκιος στολή (s. Triumphaltracht) 42, 43₁.
Er = Arā, armen. Gottheit 97₂.
— Pamphylier, Jenseitsreise d., 96 f., 555₁.
— = Zoroaster 97₁.
ἠῶρα oder ἔωρα, archaisch für γῆ 351₃. ₄.
Eranier, Entwicklung der Gottesidee bei den —n 744 f.
Erbsünde 737₁.
Erde gebiert zuerst die Bäume 551₂, 552₀, 564₆. ₇.
Blitz befruchtet d. — 374₂, 377₂.
— Braut Gottes genannt 603₂.
— der Chthonič geschenkt 347 f., 549.
— freischwebend 325₄, 455₆, 646 f., 677₁, 691₇.
— und Himmel, Eltern d. Menschen 552₃, 554₆.
Körper, menschl. aus — 556₂.
— kugelförmig 493₁, 630₂.
— mantelförmig 258₃.
— und Meer, auf dem Himmelsmantel abgebildet 61₁, 197, 208, 211₂, 214 f.
— scheibenförmig 630₀, 724₄.
— als Schiff 327₆, 576₄, 622₅, 628, 725₅.
— tischförmig 610₀, 677₂.
— τυμπανοειδής 724₄.
— unendlich groß 689₇.
— unentstanden 746.
Erebos, semit. Etym. des Namens 653₈.
Eridanos als Feuerfluß 484₆.
— volksetym. = Morgenfluß 484₅.
Sternbild d. — 270₉, 483.
Eridu, Heiligtum von — (s. Kiškanubaum) 604₄.
Ἡρικαπαῖος (s. Phanes) 402₁.
— = ארך אפים „langes Gesicht" 475, 653₈, 747₆.
andere Deutungen d. Namens — 475₆.
Ernteriten in den Josephslegenden 281.
ἔρως, zwischen Himmel und Erde 544₂.
— zwisch. Zeus u. Chthonič 543, 559₄, 562₃, 658.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Eros, eigeboren 449$_{8}$.
Hierogamie d. — mit Chthoniē-Gē 375—377.
— erstgeborener bei Parmenides 690$_{3}$.
— = Zeus 373$_{3}$, 374 f., 376$_{4}$.
E-šara 606$_{1}$.
Eschatologie, altarische 555.
— orph. und pherekydeische 553 f.
— pantheistische 555$_{2-4}$.
Esel, hl. Tier des Weingottes 286$_{0}$.
Estrich, kosm. 610$_{3}$ f., 615$_{1}$.
Ethaos, Attis gleichgesetzt 468$_{4}$, 746$_{4}$.
— = רוח, syr. Zeitgott 468$_{1}$.
Ethnika mit kosmolog. Bedeutung 513$_{2}$.
Etruskische Auguraldisziplin 609$_{0}$.
aurum etruscum (Bulla) N 40.
— Aschenurne 71 u. N.
corona — N 40.
—s Zeremoniell b. Triumphzug N. 40.
— Zwölfgötter 266$_{2}$.
E-tur-kalamma (s. Hirtenzelt der Welt) 607.
Euphorbos = Pythagoras 679$_{7}$, 680.
Europa mit Zeus gepaart 182$_{5}$, 565$_{2}$.
Eurynome, fischgestaltig 531$_{6}$.
Eurytos, Pythagoreer, *φύσεως διαιθέις* 685$_{1}$.
Evanghin (s. Gürtel) 95 Nr. 18.
Ewigkeit (s. aeterna, dea und luna).
— der Götter bei Pherekydes 373, 646, 746$_{1.2}$.
— der Götter bei Thales 662, 665.
Ewigkeit des Himmels 537$_{2}$, 735$_{11}$.
— der Seele 553$_{6}$, 558$_{2}$.
astrologischer Ursprung d. Begriffes — 372, 536$_{4}$.
— der Welt bei den Chaldäern 646$_{5}$.
Extispicin, bei den Orphikern 687$_{9}$.
Ezechiel, Vision d. — 428, 430.

Faden, kosm. 95 N, 242$_{4}$ N.
Fama, virgil. Beschreibung d. — 751.
Farbe des kosm. Mantels 245.
diarhodinon 24$_{1}$.
feuerrot 107 Nr. 43, 245$_{4}$, 518$_{6}$.
gelb 245$_{7}$.
golden 100 Nr. 23, 245$_{2}$.
hell und dunkel 101 Nr. 24, 245$_{2}$.
himmelblau 8$_{5}$, 245$_{3}$, 586$_{4}$.
purpur 19$_{3}$, 20$_{2}$, 26, 245$_{5.6}$.
purpurviolett 8.
scharlach 19$_{3}$, 63$_{3}$.
weiß 586$_{4}$.
φᾶρος ἀνθήμεσον 88$_{1}$, 139$_{1}$.
— *χρυσεόστολον* der Amazonenkönigin 156$_{3}$.
— des Osiris 200$_{1}$.
— bei Pherekydes 197, 203$_{4}$, 566$_{4}$.
„Faust", Goethes, I v. 509, 525.
Festfeier, kosm. 290$_{1}$, 753$_{2}$.
Festzelt, kosm. in Delphi 584, 596$_{1}$, 619$_{5}$.
Feuer bei Anaximander 423$_{2}$, 440$_{6}$.
— -bohrer, kosm. 434$_{2}$, 578$_{1}$, 581$_{2-5}$, 589$_{5}$, 673$_{8}$.
— Erscheinungsformen d. — 549$_{6}$.
Feuer, „ewig lebendes" bei Heraklit 696$_{2}$, 697 ff., 749$_{6}$.
— -fluß, Sternbild 481$_{0}$, 484$_{6}$.
— -gottheiten, pers. 455$_{4}$.
— göttlich verehrt 664$_{3}$.
Herabkunft d. —s, babyl. Sonnenwendfest 453$_{0}$, 486.
— (= Kyklopen) bei Pherekydes 457.
— -sphäre 669.
— des Umkreises 701$_{3}$.
Wandlungen d. —s bei Heraklit 699 ff.
— = Zeus 697 ff., 700.
Zrvan und Kâla als — 498$_{16}$, 499$_{1}$, 749$_{5}$.
φίλα γιγνόμενα (scil. Urwesen, s. auch *ἔρως*) 540$_{5}$, 543$_{3}$.
Φιλία (*Φιλότης*) kosm. 545.
— bei Empedokles 420, 690.
Finger als kosm. Maß 745$_{2}$.
Finsternis, einem Mantel verglichen 224$_{4}$ N.
„Finsternis", angebl. Urwesen bei Pherekydes 539$_{2}$.
Finsternisprognosen, babyl. 641$_{2}$, 642$_{1}$.
Finsternisse, Chaldäische Periode d. — 642$_{0}$.
Firstsäule (s. Hausbaum) 595$_{2}$, 604$_{9}$.
Fisch, Geburt d. göttl. —es 726 f.
— göttl. (s. *ὄφφος*, Diorphos, *γάλεος* etc.) 411$_{2}$, 511$_{4}$, 672 f.
Speiseverbot d. —e 672$_{3}$, 674, 680$_{1.2}$, 731$_{9}$, 732$_{1}$.
Sternbild des göttl. —es im delph. Tempel aufgemalt 613$_{6}$.
— als Totemtier 673.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Fische, hl., durch Flötenspiel angelockt 733.
„Fischer", bacchische 730f. göttl. —, (s. Orpheus, Pythagoras und Śid).
Sternbild d. —s 2703.
Fischreuse, orph. Symbol 2425.
Fixsterne bei Anaximenes 6082, 6777.
ἠλοιόν, Rinde der Urfrucht bei Anaximander 5251.
Flügelszepter 5835.
Fluttheorie, lunare, der Perser 4530.
Fravashis, sternbewegende 934, 5040.
Φρύγια γράμματα 5232.
Φθείρ, Epiklese des Attis 179.
— = Fichte 1725. 6.
Φύσις (s. Isis) 2105, 4222, 6495, 6506 ff.
— und Αἰών 4223, 71412.
— = Αἶσα 65115.
— allmächtig 65114.
— Ἀνάγκη 3964, 4686 N, 69013.
— ἀπείρου bei Anaximander 4621, 5074, 6674.
— ἐννυχίη 6513.
— ἑπτάστολος 693, 863, 102 Nr. 34, 301, 6518. 9.
— im Kreis bewegt 651 10f., 14.
— πολύμικτος 6536.
— Quelle der Seelen 6173. 5.
— schmiedend 2220, 4744.
— zwiegeschlechtig 6512.

Gad, syr. = Τύχη 7433.
Gaddê, Glücksgötter 7435.
Gadlat = Weberin, syrische Göttin, N 2470.
gah i Ormuzd (s. Τόπος) 5372, 745.
Gáhi reizt den Ahriman zum Aufstand 5323.
Γαῖα, (Γῆ) etc. (s. Chthoniē, Erde und Ῥῆ).
— = Themis 5271.
γάλεοι 4633, 6723.
Galeos 673, 7222.
Galeoten, Priesterschaft 672, 6731, 674, 7222, 732.
Galgal aus Garben 282.
— = himmlisches Rad 2021.
Gamatria 3361.
Γάμος, Gottesnamen 2557.
„fünf", pythagor. Symbol d. — 4621.
Garbe, letzte 1823.
Bekleidung und Hierogamie d. —n — 2811.
— — begraben 2822.
Passion d. —n — 2814–7.
Garten, oriental. Metapher f. d. weibl. Scham 4801.
Gaumata, Maguš, Zerstörer der Tempel 612.
Gegenerde, Entwicklung d. Theorie von d. — 724.
Geheimlehren, mythisch-kosmol. bei den Juden 2251, 4721, 492.
Geierschlange 1603, 3931 N.
Geist hl. = Mutter Gottes 1882.
Taube und Hand, Symbole d. —es 1881.
geometrische Symbole bei Pherekydes 331.
— — bei Philolaos und Platon 3312.
Gerüst der Erde, Flügelbaum als — — — gedeutet 322 N.
γῆρυς Ὀρφεία 4943 N, 6981, 7513.
Geschlechtsunterschied bei den Göttern, von den Persern geleugnet 4201, 7474.
Gesetz, dem kosm. Gewand gleichgesetzt 95 N, 1602, cf. 2496.
— dem kosm. Gürtel oder Faden gleichgesetzt 95 Nr. 17—19 N, 2103.
— dem anfangslosen Licht gleichgesetzt 5372.
Gesichter der Gottheit 4732.
langes — des Ensōf (s. Ἡρικαπαῖος).
Sonne u. Mond als — — — 4733.
Gewebe des Lebens 2433.
Gibbōr 6016.
Giganten = γηγενεῖς 5463.
— = Igigi 5464.
Gilgamešepos, sieben Hemden im — 293.
Gleichnisse, platon., nie frei erfunden 3231.
gnostisches 103 Nr. 37, 249 f., 253.
Götter aus Luft 6787. 8.
— -bilder gefesselt 6083.
-burg, Bau d. — — 5503, 562.
— -ehe, Vorbild menschlicher Hochzeitsbräuche 1291.
— -genealogien 648; orphische — — 6587.
— -kampf 203, 2102, 528; 543, 5627, 6602. 5; als hl. Handlung 5330, 7544.
— -knechtschaft 2803, 6822.
— -leiden 2723.
— -mischung (s. Theokrasie).
— -not 528, 5626.
— -schiff 3271–6.
— -sprache 5613–5, 7051, 7064.
— -stadt 6061, 6203.
— -tod bei Pherekydes 5511, 6607.
— -zahlen 7405, 7411.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Goliath, Besiegung d. — 307.
— als „Mann des Zwischenraumes" 307₁.
γόνιμον, γόνος (s. Sperma kosm.) 667.
Gordian, annektiert den Mantel des Jupiter 44.
Gorgonion, auf dem Ölbaum der Polias 587₃.
— in Mithräen 78₁.
— = Mondscheibe (orph.) 78₁, 364₄.
Gotische Kathedrale, Stilprinzip d. —n — 615, 621₀.
Grabbau, Entwicklung d. —es 607.
„Grabenschlacht", mythische 532₇.
Grabschmuck, kosmisch 608₁. ₂.
graeca vestis 42.
Granatäpfel und Blüten als Blitzschutz 60₂, 109₄.
— und — am kosm. Mantel 25 f.
— und — Symbol des Hadad-Rimmōn 60₂, 61₄.
Grenzsteine (kudurrus) 207₁, 614₁.
Großgriechenland, jonische Kolonien in — 678₁₀.
delphischer Einfluß in den — — — 683₁.
Gürtel, kosm. 23₂, 107₄, 175₇, 261₄, 632₁.
— der Amazonenkönigin 156₃.
— des Apollon 96.
— der Brunhilde 156₅.
— der Dionysosmysten 96₂.
— d. Gesetz gleichgesetzt bei Empedokles 95 Nr. 19.
— d. Gesetz Maçdas gleichges. 95 Nr. 17 f.
— des Haoma 94 Nr. 16.
— des Hochpriesters 96₂.
Gürtel der Lauma 161₁.
— der Madonna 161₁.
— Ottos I. u. III. 23₂.
— des Papstes mit 7 Schlüsseln 23₂.
— der syrischen Göttin 94₁₁, 161₄.
— der Urania 94₁₁, 161₄.

Hadad, Wettergott = Jupiter Heliopolitanus 61₅.
— im kosm. Mantel 60.
— mit der Peitsche 364₁.
— = unus unus = 272₂.
— = Wadd (Eros, s. Zeus-Eros) 61₄, 374 f., 420₆.
Hades = personifiz. Luft 350₃, 691₅.
— und Manen als Sternbild 211₅.
Häuser des Himmels 206.
bab. Abbild. d. — des Himmels 207 f.
Ἄγνη = gadištu, Kultnamen der Korē 140₇, 141₁ f.
Hahn hl. N 413₀. 428₄.
— auf dem heiligen Baum 589₆. ₇.
Haifischart besond., ἀλώπηξ genannt 674₂.
— als Totemtier 672 f.
αἱμομιξία des Hormisd und Ahriman 450₃.
Hakelberend 101 Nr. 33.
Haken des Himmels 603₅. 604₁.
Halsband der Ištar 161₃.
— kosm. 68₆, 160₃, 586₅.
— als Regenbogen gedeutet 161₁. ₃.
ḥamuštu, die 72 im Jahr 33₂, 265₁.
Hand als kosm. Mass (s. Maß und Finger) 739₃, 745₂.
Ḫanni, Ethnikon = Fischleute 170₄, 673₆, 674.
— = Ἰάννης-Ὡάννης 674.
Haomabaum, weißer 575₅.
— mit dem Sternengürtel 94 Nr. 16.
Harā berezaiti Weltberg 626.
Stufen d. — 626₈.
Harmonia = Göttermutter 159 f.
— = Ἑρμιόνη 163.
ὅρμος d. — 68₆, 160₃, 161₅.
— παμμήτωρ 162₃.
Peplos d. — 55₂, 160₃, 161₆, 182₅.
Raub d. — durch Kadmos 162₅.
kosm. Webe d. — 162.
— ζήτησις 163.
Harmonisierungstheologie, hellenistische 572, 636.
Harpedonapten = Feldmesser, ägypt. 641₁.
Ἅρπυια bei Pherekydes 455₇, 456₃, 533.
Hauch des Mundes, warm und kalt (Anaximenes) 676₅.
— zeugender 462₂, 655₁, 748₁₂.
— kosm. des Zeus 444₅, 462₃; des Zrvan 462, 749₁.
Haukum = Weber, südarab. Gottheit 227₂, 235, 742₂.
Haus, kosm., deifiziert 723₈.
— friesisches mit 9 Gefachen 619₈.
— der Götter, Welt als 620₃, 722, 723₈, 729, 744₁, 746₉.
— des Zeus, kosm. 619₆, 723₆. ₈.
Hausbaum 595₂.
Εἱμαρμένη 694₆, 695₁, 696₂, 705.
— μέτρον 700₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Heinrich II., der Heilige, 9, 12, 15 f., 17.
Kaisermantel — Schenk. an Cluny 12$_1$, 18$_1$, 20$_5$.
— als Kosmokrator angeredet 12$_5$.
Krönung — 17, 20.
Helios, gelber Mantel d. — 245$_7$.
— *μέγας* 726$_4$, 727.
— *νέος ἐφ' ἡμέρᾳ* 484$_7$.
— = Zeus bei Pherekydes 348, 359 ff.
Hellanikos, orph. Autor 393$_1$.
Ἕλληνες, Erklärung des Namens 673$_5$, 733$_1$.
Helloi, Fischpriester von Dodona 81$_0$, 394$_0$, 673$_3$.
Helm der Athene 85$_3$.
— sternengeschmückter 65$_2$, 77$_5$ N.
Ἓν καὶ Πᾶν 705$_4$.
Henochbuch, Theorie des Sonnen- und Mondlaufs im — 435$_4$.
Henotheismus des Äschylos 689$_1$, 738$_4$.
— des Chuen-Aten 610.
orphischer — 375$_2$, 688$_8$, 738$_4$.
vorderasiatischer — 272$_3$, 375$_2$, 738$_3$, 743$_1$.
— des Xenophanes 688$_7$.
Heptagramm 304 ff.
— babyl. 304.
— = Wochenstern 304$_6$, 305$_2$.
ἑπταχτὶς θεός 246$_2$, 338$_2$, 470$_2$, 499$_5$.
Heptamychos, Aspektenfigur 337, 338$_3$, 339 Fig. 44.
Bedeutung d. Ausdrucks — 331, 332 f., 535$_3$.
— des Pherekydes 115, 330, 423, 499$_5$, 561, 696.
ἑπτάπορος βαθμίς 299$_9$. $_{10}$, 300$_1$, 607$_3$.
ἑπτάπυλος κλῖμαξ 299$_1$, 472$_2$, 503$_1$, 504$_0$, 554$_5$.
ἑπτάστολος 69$_2$, 86$_3$, 102 Nr. 34, 301.
Hera = *ἀήρ* 351$_6$.
— = *ἥρα* 351, cf. 350$_3$, 547$_5$, 691$_5$.
— = *Εὐρωπία* 565$_2$.
— = *κόρη* 563$_7$, 564$_1$.
— *Πηγή* 380$_0$. $_6$, 382; *γάμος* d. — — 726.
— bei Pherekydes genannt 349—352, 563$_4$, 600$_1$.
— zeugt den Typhon 547.
herakleotischer Knoten 434$_5$.
Herakles, Abenteuer d. — und die Tierkreiszeichen 517$_9$.
— als Astrolog 258$_8$.
— = Chronos 387$_{11}$, 394$_1$, 434$_4$, 437$_1$, 439, 517 f.
— als Erfinder des Purpurs 227$_0$.
— *κατέδειξε φιλοσοφεῖν* 258.
— tyrischer (Astrochiton) als Peplosspender 58$_2$, 107 Nr. 44, 255, 256, 258.
— schlangengestaltig 533$_0$.
— spinnend 199$_8$.
— als Sternbild 259$_1$.
Heraklit 4$_3$, 222$_1$, 223$_7$, 243$_3$, 246$_0$, 360$_2$, 364$_1$, 373$_0$, 378, 387$_2$, 461$_4$, 484$_7$, 485$_1$, 489$_2$. $_3$, 490$_0$, 498$_{14}$, 507$_1$, 557$_9$, 630$_6$, 635$_1$, 638$_1$, 693—706, 707$_5$, 708$_2$, 739$_2$, 745$_5$. 749$_6$.
Gottheit des Gegensatzes b. — 696$_2$, 699.
Λόγος b. — 222$_1$, 693$_7$, 703.
— predigt den Magiern 364$_1$, 734$_2$.
μέτρα b. — 696$_2$, cf. 700.
Heraklit, Pöbelschmäher 703$_2$.
stoïsche Tradition über — 693 f.
Weltbildung b. — 699 ff.
Hermelinmantel 81$_1$.
Hermes (Thōt) brettspielend 700$_7$.
— -Cham 328$_1$.
— Etymologie des Namens 164$_1$, 582$_8$.
— als Feuerbringer in den Kybelemysterien 583$_1$.
— Logos 697$_3$.
— — phallischer 463$_2$.
— Trismegistos, tabula smaragdina d. — 569$_1$.
Hermetik, arkad. Elemente in d. — 504$_0$.
Seelenwanderungslehre in d. — 504$_0$, 558$_3$.
älteste Schriftdenkmäler d. — 503$_2$, cf. 639$_1$, 736$_4$.
Hermo-chymios (s. Hermes Cham).
Herodot über den Urspr. d. griech. Religion 636$_2$.
Heron v. Alexandria, Kosmosmodell 99$_1$.
„Herrlichkeit, Kleid d. — " 103, 295 ff.
Herrschaftssymbol kosm. Mantel als — 42 f., 44$_1$, 257, 260, 288, 297$_2$, 308$_2$.
Hesiod, Bedeutungslosigkeit für die Philosophiegeschichte 647$_5$.
Hesperidenbaum, Brautgeschenk der Gaia für Zeus 563 ff., 565 f.
ἑστία τοῦ παντός Göttermutter als — 461$_6$, 465$_1$, 609$_1$, 687$_6$, 722$_4$. $_6$, 723$_6$, 725$_1$.
— *μεσόμφαλος* 723$_3$. $_4$.
Hexagramm 302 f.
— und Sonne 306 und N.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ḥḥw und Ḥḥt = „Million" ägypt. Gottheiten (s. *Μύριος*) 745₅.
„Hieronymos und Hellanikos", Theogonie d. 393₁, 651₁₆.
ἱερὸς γάμος bei Äschylus 526₅.
— in Babylon gefeiert 605.
— unter dem hl. Baum 565.
Befruchtung des hl. Baumes durch d. — 182₂, 591₄, 593₁.
Befruchtung der Erde durch d. — 544, 552₄, 564₄.
Blitz beim — 374₂, 564₅.
— an den Enden der Welt gefeiert 544, 602₄.
— des El mit der Sonne 601 f.
— der Hera Quelle 726.
— des Himmels und der Erde 370₁, 558₃. 563₁, 603₂, 658.
— bei Homer 564₈.
— von den Magiern besungen 526₄, cf. 552₃.
Ritual d. — 124, 421₁, 754.
— von Sonne und Mond 370₁, 435₃, 558₃, 602₈.
ἱερὸς λόγος 753.
Himalia, rhod. Zeusgattin 510₆.
Himmel als „Dach" aufaufgefaßt 619₈.
— ehener 94₄, 545₁.
— Etym. des Wortes 619₈.
— (s. Uranos, Diav, Zeus etc.).
Himmelsflüsse 480₅, 480₈.
— — und Elemente 480₈, 487₃, 658₃.
— — und Mondlauf 486 f.
— — und Sonnenlauf 484 ff.
— -gott, anatolischer 369.
Himmelshälften bei Empedokles 692₁; des Tages und der Nacht (s. Unterwelt) 748.
— -haus 592₁, 619₂.
— -hut (s. *πῖλος*); auf dem Caduceus 582₃.
— -königin (s. Tanit).
— -kreis 526₂; cf. 366 und 369.
— -ozean 204 f., 481₀ unten.
— -reise durch die Elemente hindurch 481₀.
— — bei Pythagoras 553₆.
— — der Seele 294 f.
— — über die Stufen des Weltberges 300 f., 504₀.
— -schleußen 205₄, 623₃.
— -zelt 600₇. ₈, 622.
— — in christl. Mosaiken dargestellt 615₁.
Hippa 152₁₂, 153₂.
Hippasos von Metapont verrät das Geheimnis des Dodekaeders 701₆.
Hippodrom, kosm. 620₃.
Hippon 557₉ N, 678₅.
„Hirt" als Priestertitel 679₆.
„Hirtenzelt der Welt" 605₅. 610, 619₁.
Hochzeitsbrauch, schwedischer 598₂.
„Höhenorte gestickte" 594₃.
Höhle *ἠεροειδής* 675₁₀.
— bei Empedokles 618₁.
Geburt des Lichtes in d. — 616₄.
— als Gottheit personifiz. (s. *χάσμα* und Kybele) 616₈, 718₂.
Himmel als — 616₅.
—ngleichnis bei Platon 618.
—nheiligtümer 616₁. ₃.
kosm. — — d. Mithriasten 611₂. ₃, 612₁, 616.
kosm. — d. Orphiker 616 f.
Höhle, kosm. bei Parmenides 689₁₁.
siebenwinklige — bei Pherekydes 618 f., 630₃.
— der Sonne 585₄.
— der Winde 455₈, 472₁.
— der unendlichen Zeit 616₈, 618, 653₁, 656₂ 689₁₁, 690₁, 693₁, 704₃ 714.
— des Zoroaster 515₈, 612₂.
ὁλκάς, kosm. 171₄, 687₇, 692₃, 725 f., 729.
Homer *διόρθωσις* d. — unter Pisistrat 708₄, 711₈, 713, 719.
— Einfluß auf spätere Kosmogonien 461₆, 648₂, 661₁. ₃, 713₇, 716.
ὅρμος (s. Halsband).
Hubal, arab. Gottheit 385₀, 467₁, 483₂, 511₉.
— weilt bei Al-lât oder Al-Uzza 511₉.
Hugo Capets Mantel mit dem orbis terrarum 37.
Ḥuppah (s. Brautzelt) 31₁, 597₃, 599, 601₅.
„Hütchen", Geist 101₁₃.
Hut, kosm. (s. pileum etc.).
Hybris, kosm. 490₀.
ὗε-κύε, Deutung des Symbolums 128.
ὕλη, ἀργὴ — bei Empedokles, 692₂, 748₉.
— *τετραγενής* (s. daselbst).
ὑμήν 110 Nr. 53 (s. Eihäutchen).
— Anruf der Hochzeitswebe 130₂, cf. 242₄.
ὕμνον ὑφαίνειν (s. „Text") 242₀.
Hypäthralkulte 608₄, 612₃. ₄. ₆, 620₄.
Hyperboräisches Land 724₅.
ὑποδοχὴ γενέσεως bei Plato 397₁, 477₃.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ὑπόπτερος, Bedeutung des Wortes 647.
ὑποσταθμή, kosm. 655$_{7}$.
ὑπόστεγον ἄντρον 618$_{1}$, 619.
ὑπόζωμα τριήρων (s. mithra) 97 Nr. 20, 175$_{8}$.
Hysterolith der Göttermutter 726$_{11}$.

Ichthyomanten 731.
— s. Galeoten, Helloi und Orpheus 674.
Ἰχθύς ἱερὸς bei Homer 731$_{8}$.
— Sohn der Derketo 726$_{16}$.
Idē, orph. Göttin 652$_{0}$.
Ideenlehre, zur Genesis d. platon. — 219.
Ikosaeder, Münchner mit Buchstaben und Tierkreiszeichen 701$_{5}$.
Ilmarinen, schmiedet die Sonne und Mondscheibe 584 f.
Immantation des Götterkönigs 287 ff.
— des Kaisers 10$_{2}$, 18$_{2.\,3.\,4}$, 19$_{0.\,1}$.
— des — von Byz. 19$_{2}$.
— des deutschen Königs 20$_{2}$.
— des engl. — 20$_{4}$.
— des franz. — 20$_{3}$.
— des Marduk 528.
— der Päpste 19$_{8}$, 20$_{1}$.
Indische Philosophie, pers. Einfluß auf d.—n — 504.
Übereinstimmung d.- n— mit der griechischen, von Alexanders Begleitern betont 508 N.
Indischer Einfluß, angebl. auf d. ägypt. Mystik 504$_{1}$.
Inschriften, auf dem Bamberger Mantel 13 ff.
Inschriften auf dem modenesischen Phanesrelief 405 f.
Inspiration, angebl. der orph. und der pythag. Schriften 356$_{1}$, 681$_{8}$, 698$_{1}$.
„invictus" 470$_{1}$, 745$_{6}$.
Iranoskythen in Kleinasien 496$_{8}$, 734$_{6}$.
Isidoros, Gnostiker zit. Pherekydes 321$_{1}$.
Isis *Χημία* 328$_{1}$, 567$_{0}$.
— = *ἑπτάστολος Φύσις* 69$_{2}$, 86$_{3}$, 102 Nr. 34.
Himmelsmantel d. — 69 f.
buntes Kleid d. — 70$_{4}$.
Kleopatra im Himmelsmantel d. — 70$_{5}$.
— *μυριώνυμος* 745$_{5}$.
gestirnte palla d. — 70.
Ismael (Melus) von Bari 14 ff.
Isopsēphie (s. Psēphoi) 335$_{1}$ N.
— von *ΑΙΩΝ* und *ΝΥΞ* 422 f., 650, 717.
— bei Berossos 335$_{5}$ N.
— bei den Orphikern 680 f.
— bei Pherekydes 346.
— bei den Pythagoreern 684 ff.
Ištar, Göttin „XV" 86$_{3}$, 193$_{1}$, 740.
sieben Schleier d. — (cf. *ἑπτάστολος*) 86$_{3}$.
Itys, Weidengott, *σπαραγμός* d. — 139$_{2}$.
dem. v. — Itylos, Italos (s. Tamuz) 179.

Jahr, großes — (s. Weltjahr).
— rot 518$_{3}$, 744.
Jahresanfang 459.
— -drachen (s. muš-ruššu) 395$_{4}$, 428$_{2}$, 510 f., 518.
Gottheiten d. — (s. Sandan) 33$_{0}$, 264$_{8}$, 396$_{2}$, 442$_{4}$, 518$_{4}$.
Grabkulte der Jahresgottheiten 513$_{3}$.
Jahreszeiten und *ἐπικράτεια* der Elemente 451$_{4}$.
— — ursprüngl. drei 452$_{1}$.
— — und Himmelsströme 486 f.
Moiren als — — 527$_{1}$.
— — mythus der Drachentötung 514.
oriental. Theorie d. — — 623.
Jahve breitet den Himmelsmantel aus 87 Nr. 2, 3, 224 f.
— im Lichtkleid 87 Nr. 1.
— in der Lichtscheibe 365$_{4}$.
— macht den Ureltern kosm. Gewänder 228 f.
Jakobsleiter 299$_{7}$.
„Jakobssegen", Tierkreisbilder im 266 ff.
Janus = Aiōn 442$_{1}$.
— zeigt 355 bezw. 366 mit den Fingern 442$_{4}$.
Jenseitskleider 294 ff.
— -türen 554$_{5}$, 618$_{4}$.
Jesaias 87$_{8}$ N, 243$_{3}$.
Jesum anziehen (*ΙΗΣΟΥΣ* isopseph. mit *ΧΙΤΩΝ*) 188$_{4}$ und N.
Josēf = *Ἰώσήφ* 275$_{1}$.
Bogen d. — 271$_{2}$.
— = Bundesgott von Sichem 277.
Garbentraum d. — 280.
— muß das Gewand zurücklassen 284$_{4}$.
— als Himmelsstier 270, 271$_{1}$.
Inkarnation dendritische d. — 276 f.
— 17 Jahre alt 275.
— als Korngott 279.
— segenden 262 ff.
blutiger Rock d. — 177$_{3}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bunter Rock d. Josef 262₁, 284, 286; verlost 263₁.
Sternentraum d. — 286.
— = Tamuz 273.
Trauerkult d. — 272₂.
Julus = Vejovis = Apollon 41₅ 42₃.
Jupiter Capitolinus, Mantel d. — 41 und N.
— — etruskischer Gott 71.
— Heliopolitanus Adad, Kultbild d. — — 61₅.
— Stator, Mantel des palatinischen — — 41₇.
— Tinia 71 N.

Kaʿaba von Mekka 467₁.
Überzug d. — 88₁.
Würfel d. — 629₅.
Kabar (Kabirat, Kubar, Kubrat, Kypris) 377₄.
Kabbala 470.
Kabiren 727₂. ₃.
Kabōd = Leber, jüd. Gottesbezeichnung 28₂ N, 479₀.
Kadmos und Demeter 163₅.
Etym. von — — *Κάσμος*. *Κόσμος* 164 f.
semit. Volksetym. 163₅.
— raubt Harmonia 162 f.
Harmonias Hochzeit m. — 163₇.
— = Hermes 163₄.
pseudepigraph. *κτίσις Μιλήτου* d. — 258₆.
— *-ον λόγος* bei Plato 243₃.
— schlangengestaltig 163₁.
— Typhontöter 547₃, cf. 314₄
Καιρός in der Astrologie 743.
Kaiserdalmatik, kosm. Ottos III. 24.
— sog. von St. Peter 19₃, 21 Fig. 3.
Kaiserkrönung, byzantinische — 10₁.
Ceremoniell d. — 4 f., 10; Hauptquellen zum — — 5₁ N.
Kaiserkrönung Heinrichs II. 17, 20.
— Karls d. Gr. 18₃.
Kâla = Zeit, ind. Urgottheit 495—508.
— = Agni 498₁₆.
— ajarô 498₆.
— und Akâlas 500₁.
— kocht d. All 498₁₆.
— im Atharvaveda 495₂.
— = Brahman 500₂.
— von Brahman erschaffen 506₁.
— — Geist und Atem 499₉, 506₆.
Gewänder d. — 505₆.
— als höchster Gott 498₂. ₅.
— schafft und zerstört die Götter 500₅.
— = Feuer 496₁₆, 749.
— mit der Frucht 520₅.
Krug d. — 499₄.
— verleiht Lust und Leid 505₈.
— im Mahābhārata 495₄.
— in d. Purānas 495₅.
Rad d. — 501₉.
— als „Reifer" 505₁ ₃.
— = Rohita 518₉.
— als Roß 497₂, 498₈.
Samen d. — 498₈.
— siebenstrahlig 499₆.
Strom d. — 505₁₁.
— in den Upanishaden 495₃.
— — Vasu Déva 506₄.
— = Verhängnis 500₅.
Wagen, sieben- oder einrädriger d. — 497₇, 501₆.
— verschlingt die Welt 501₅.
— = Weltall 505₇.
— = Weltschöpfer 499₉.
— schafft Wind und Wasser 498₁₃.
Wort, kosm. d. — 498₁₁, 749₈.
Kâlakenner 496₃, 500.
Kâlasystem ind., den Astrologen zugeschrieben 496, cf. 502.
Gegensatz d. —s zur altind. Volksreligion 500₅.
— durch die pers. Herrschaft unter Kyrus nach Indien gebracht 504, 736₁.
Kalenderbaum 585₁.
καμάρα, kosm. 624.
— = ḳamarâ 629₆, 723₈.
κανών der Sonne 244₂.
Kapellen, kosm. der Astralgötter 614₁.
Karls des Kahlen Weltenmantel 37.
ΚΑΡΠΟΣ (77) *ζητούμενος*, Gottheit als — 520₆, 521₀.
Karte des hl. Landes, Mosaik von Madeba 615₁.
Kartographie, altägypt. und babyl. 642₁.
Κατάβασις εἰς Ἅιδου, orph. 688.
καταχλυσμός 452₃.
ΚΑΤΑΝΑΘ, Kethunit-Kutheineh, Ortsname paläst. 165₄.
κατάτομις, orph. 418₆, 508₃.
καταζωστικόν, orphisch. Schrift 106₂, 693₃.
Kathartik, orph. 559.
κενόν bei Pythagoras 686.
Κέραυνος bei Heraklit 696₂, 698, 701₀.
Κερκίς = Pflugschar 243₁.
Kerkōps, Orphiker 708₄.
Keruben, sechsflügelige, stierfüßige, viergesichtige — in d. Vision des Ezechiel 428.
Phanuel, Namen eines — 429₁.
Κήυκος γάμος 673₈.
Kibla (s. Orientation) 410₀ 459₄.
Kidaria, Demeter 171₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Κίκαμα (*-ος*, *-ια*) kiki, kaka, kikajōn, kukanitum, cucumero 180.
kirib šamē 628.
Kiškanu-Baum von Eridu 586₁ N.
Κισσοχίτων (Dionysos) 179₂.
κλαδοῦχος orph. Bez. d. *δεκάς* (s. *τετρακτύς*) 685₁, 686₀.
Kleid des Lebens 296₁.
Kleopatra in d. *ἱερὰ στολὴ Ἴσιδος* 70₅.
Κλίνη im Götterhaus 609₁.
Klōstēr = „Spinner", Gottheit 246₀.
Knoten, sog. herakleotischer 434₅ 436.
— der Mondbahn in der Astrologie 433₁.
Königsgewänder d. Mondgottes Sin 59₆.
— -handwerk 237 ff.
— -mütze, babyl. Himmelssymbol 64₁, 174₃.
— -palast, kosm. 614₁.
Kōl pi Jah, phöniz. Gotth. 750₄.
κόλπος = Schoß 123₅; kosm. gedeutet 524₄, 617₁.
Korē, *ἀμάζων* 154 f.
caesa arbor d. — 147₄, 276₈.
— webend, von Hades geraubt 118.
— *μελάμπεπλος* 119₃.
— mit Zeus vermählt 127.
Κόρη Κόσμου, herm. Schrift des 6. vorchristl. Jahrh. 503₂, 736₄.
— *ὀφθαλμοῦ* 567₁.
Κόρης ἁρπαγή, orphisch. Schrift 119₄, cf. 715₈.
Kornes Qual 149₃.
Korngöttin, Passion d. — 148 f.
Korntiere 283₂.
Korybantika, orph. Schrift 531₅, 721₉.
Kosmas Indikopleustes 251 ff., 621 ff., 630.
Kritik d. Ptolem. Systems bei — 621.
Κοσμώ, Titel einer Athenepriesterin 60₀, 244₃.
Kosmogramme des Mar Aba 622 ff. Figur 76—79.
Kosmokratie, babylonische 24₀.
— Heinrichs II. 12₅.
— Ottos III. 23₅, 25₃.
Kosmos, ägypt. (? wohl hermetische!) Gottheit im bunten Mantel 102₃
— — Himmelsmantel 164 f. 550, 663.
— = Kadmos 164 f., 174.
— *μέλλων* und *παρών* 251₇, 252, 622.
— als terminus techn. bei Philolaos 550₁.
— *τετρακτύων* 392₅, 619₆.
Kotys, Etym. des Gottesnamens 168.
κρατήρ, kosm. 257₂₋₄, 330₀.
— — des Kâla 499₄.
— — der Nacht 448₅, 654₁, 718.
— — vor Zrvan 446₇ Fig. 57.
Krates v. Mallos 549₅, 659₃. 670₅.
Kritias 54₀, 110 Nr. 52, 646₉.
Kroisos und die Ionier 732.
Krokōn = „Spinner" eleusin. Heros 246₀.
Krone 18₂. ₃, 19₁.
— der Ariadne 73₉ 176₅.
corona etrusca N 40.
corona radiata N 40.
— d. Demeter 171₂.
— kosm. 22₀, 31₃, 250₅, 471₂, 474₂.
Sephira „—" (kether) 31₃, 550₁.
Kronienfest (Erntefeier) 383₄.
Κρόνιοι δαίμονες 513.
Κρόνος = Akrisios 544₃.
— kastriert 384₁.
— = Chronos 385₂, 397₁, 649₂.
— = El auf phöniz. und kilik. Münzbildern 428₅, 466₇, 517₁.
Fesselung d. — 388₁, 470₀
— gekrönt 527₅.
— *γέρων* 543₅.
— vorgriech. Gott 383 f.
Grab d. — 384₂.
Harpe d. — 383₂.
Kronosse, zwei bei den Orphikern 649₂.
— wortmyst. zu *κρουνός* gestellt 378₂, 385₀, 388₆.
Meer, als Träne d. — 385₀.
— mithräischer (s. Zrvan) 510, 519.
— = Orion = כסיל bezw. כסל 385₀.
— = Prometheus 513₄.
— = „Reifer" 383₁. ₃.
— = „Schnitter" 383₁.
— wirkt bei der Schöpfung mit 413₄.
— vom Wagen geworfen 388₁.
— als Winter- und Regengott 384₅, 386₀.
— gibt dem Zeus die kosm. Maße 414₁.
Ringkampf d. — mit Zeus 384₃, 388₁.
lunare Züge d. — 383₃.
KU-an-na, babyl. Göttin N 93.
— „Kleid des Himmels", Beinamen des Nebo 172₄.
Ḳubah als spätjüd. Gottesnamen 479₀.
Kugelform der Gottheit (s. *Σηραῖος*) 689₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kybele = *Αμυ-γδάλη* = בת־תמגדלא 523₄.
— schenkt dem Attis den Himmelshut 65₂, 107₆.
troische Kulte d. —, von Pisistratus in Athen eingeführt 710₆.₇, 712, 719.
— schenkt dem Dionysos die *στολή* 107 Nr. 45.
— -hymnus 582₁, 722₄.
— als Mondgöttin 435₂.
— -mysterien, bei der Hochzeit der Harmonia mit Kadmos gelehrt 163₇.
— als Polgöttin 582₁.
ζήτησις der Tochter d. — 712₁.
Κυβελήια Κόρρα 721₁.
Κύβος, als Form der Welt 623₄, 624₃, 723₈.
— *ψυχογονικός* 710₀.
Κυκεών, kosm. 582₇, 754₂.
Kykliker, Theogonie d. — 648₁.
Kyklopen als Feuergeister 549₅.
— bei Pherekydes 457₁, 539, 658₅.
— bauen d. Zeus d. Götterburg 550 f.
— schmieden d. Zeus Blitze 541₅.
κύκλωψ σελήνη 473₃, 549₅.
κύλινδρος, kosm. bei den Hermetikern 504₀.
Kymbala, kosm. gedeutet 33₃.
κύμβη = Schiff 725₄, 728₃.
Kyros, Eroberung von Indien 504, 736.
Fischergleichnis d. — 733.
— vom Orpheusorakel begrüßt 632₂, 732₇.
— Zrvanist? 736.

Labbu, Besiegung d. — 291, 528₂.
Langer, Bibliothekar, Gespräche mit Goethe 54₀.
Laubhütte 596₁.
— als Brautzelt 598.
— -nfest und Tempelweihe 610.
Lebensalter der Gottheit 392₁.
Lebensanschauung des Pherekydes und der Orphiker 559.
Lebensbaum 585₁.
— babyl. 580₀.
— im Hochzeitsritual 598₂.₃, 599₁.
— als Symbol Christi 615₁.
Leukipp 110 f. Nr. 53, 707₆.₇.
Leviathan = Poldrachen 390₀, 676₁.
Liber = „Bast"dionysos = *Φλεύς* 141₃.
Libera = *Φλοῖα* ibid.
Lichtbäume 579₂, 585₁.
— -gewebe 592₀.
— -kleid 87 Nr. 1, 87₁, 102 Nr. 35, 103, 226, 228₅, 347, 522.
— — der Verklärten 296 ff.
— -landsfahrt 575 f.
— -säule, kosm. 97 Nr. 20, 98₅, 504₀, 627₆.
Liliengott, elamitischer, lunarer (Inšusinak) 520₃.
limpia, sizil. für *ὀλύμπια* (*ἐσθῆς*) 134₇.
Linos 130₂, 242₄, 243₂, 708₂.
— -klage 149₂.
λίθος ὁ οὐ λίθος (s. Weltei und petra genitrix) 524₄.
Λόγος (s. mañtra und Schöpfungswort).
— -*Λίων* bei Heraklit 222₁, 693₇, 695₂, 695₄₋₆, 696 ff.
Begriff d. — bei Heraklit 700 ff.
Λόγος = Donnerhall 698, 749 f.
Hermes — 697₃.
— = *μέτρον* 700₁, 703.
— mit dem Mund empfangen 463₂.
— = Psēphos 700₈, 701 ff.
— *σπέρμα θεοῦ* 463₃.
— *σπερματικός* 462₂.
— *θεῖος* der orph. Rhapsodien 698₁, 751.
— -tiere 463₂.
— *ξυνός* 705₂.₃.
— -Zeus 697₃, 699.
Lorbeer tabu 692₁₁.
Λύξιας (Apollon) oder Mithras 437₅.₆, 516₆.
Λύξωσις ζωδιακοῦ κύκλου (s. obliquitas zodiaci).
Lukumonen, etrusk., im Sternenmantel 40 N, 71₅ N.
Lydien, vermittelt zwischen orient. und griech. Kultur 644₅.
Lykē-Lykos 511₇, 512₂.₃.
— und Nyktimos 516₄.
— Stammgottheit der Lykier 513₁.
Lykios (s. Apollon).
— *Σώζων* 514₇.
Lykurgos, dor. Lichtgott 533₀.

Madeba, kosm. Kirchenbau in — 615₁.
Madonna 59₆, 86₃, 184₂ f.
— „Garbe" genannt 281₁₀.
Gürtel d. — 161₁, 185.
— als kedesha 192 f.
Kleider d. — 185₁.
— webt die Kleider Christi 185₃, 188₄, 189₁.₂.₃.
— webt das Leichentuch Christi 189₄.
— webt den Vorhang des Allerheiligsten 191₁.₂.
— del Monte S. Giuliano (Eryx) 86₃.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Schleier der Madonna in Chartres 185₃.
Madonna spinnt 189₉.
Sternenmantel d. — 85 f., 86₁.
Märchen, Grimm KHM Nr. 175, 584₃.
ägypt. — als Parallele zur Josephslegende 284₄.
„māgēn Dāvīd" (s. Schild) 306 ff.
— als Apotropaion 306₂.
Magier (μαγουσαῖοι) 364₁, 368₇, 415₆, 466, 488, 538, 545₃, 561₃, 632, 734₁, 740, 751 f.
Folge d. Weltherrscher bei d. —n 527₄.
— -hymnus 430₈, 490₀.
— leugnen den Geschlechtsunterschied bei den Göttern 420₁.
— tempelfeindlich 612.
Maia = Mutter Erde 436₃ N.
Maibaum 580₀, 605.
— mit Schlangenringeln geschmückt 589₃.
Mākōm = Raum, spätjüd. Gottesbezeichn. 471₃ N, 479₀, 744₁.
Makro- und Mikrokosmoslehre 738₂.
Mânâ rabbâ 521₂.
Mandel, kosm. (s. Kybele Ἀμυγδάλη) 523₃.
Manôt, Schicksalsgottheit 743₄.
Mantel des Propheten Achias in zwölf Stücke gerissen 187₅.
— des Elias 250₆.
— als Huldigungsgabe 16₂.
— aus dessen Lappen Städte etc. entstehen im Märchen 198.
Mantel, kosm. (s. Himmels-, Sternen-, Welten- —, kosm. Kleid, Lichtkleid, Kleid d. Herrlichkeit etc.).
Mantel Aarons und der Hochpriester 19₃, 25₄.
— des Aion 212 ff.
— Alexanders d. Gr. 39.
— der Amazonenkönigin in Delphi 156 f.
— des hl. Antonius 255₀. 298₁.
— der Aphrodite von Aphrodisias 68₆.
— des delph. Apollon 58, 107₇ 213₄.
— der Artemis von Ephesus 67 f.
— der Astrologen 3, 189₇.
— des Attis 63.
— des Baʿal-Šamen von Antiochia 44₁.
— des Baʿal Šamen-Coelus 65 f.
— d. bab.-assyr. Könige 773.
— Christi 19₃, 86.
— des Constantius Gallus 38.
— des Demetrios Poliorketes 39 f.
— der syrischen Göttin 67 f.
— des Hadad 60 f.
— Heinrichs II. 5 ff., 214 f.
— der Himmelskönigin von Karthago 44, 57.
— als Himmelssymbol bei Michael Scotus 4.
— des Hugo Capet 37.
— der Isis 69 f. N.
— des Jupiter Capitol und Palatin 41₇, 56₂.
— des Kaisers von China 21 f.
— der deutschen Kaiser 4, 20.
— Karls des Kahlen 37.
— der Madonna 85 f.
— d. Marduk v. Babylon 60.
— der Mene 105 Nr. 41.
— des Mithras 62 f.
Mantel des Mondes 101 N.
— der Nacht 105 Nr. 40.
— der Dea Natura 229₂.
— Neros 39.
— der Nu-it 68 f.
— Odins 101 N.
— des Orpheus N 73₄, 683₁₀.
— des Osiris 87₁, 102₃.
— Ottos III. 12, 22 ff., 24.
— des Pan 86₆.
— der Päpste 19₃.
— des hl. Paulus 86₅.
— bei Pherekydes 194 f., 197, 204₃.
— des Richard von Cornwall 26 f.
— im babylonischen Schöpfungsepos 203₄.
— des Soma 101.
— des Sosipolis = Zeus Asterios 72.
— der תנת von Karthago 44, 66.
— des Varuna 100.
Verschwinden u. Wiedererscheinen d. —s 289 f.
— goldener, des olymp. Zeus in Syrakus 56₃ N.
Mañtra skr. = λόγος 498₁₁, 749₃.
Manu, babyl. Gott? 743₂.
Mar Aba, bekehrter Magier 626.
— von Nisibis gen. Patrikios 252₆, 253, 337, 626₁.
Marduk, baut den kosm. ʿamu' 606₀.
Gott "50" genannt 704₈, 740₅.
— = Oriens 61₂.
— im Sternenmantel 60.
Markasu rabbu = „großes Band" 160₂, 178, 418.
Mar kōl = Βασιλεὺς τῶν ὅλων 104₃.
Mar' Olam 104₃, 226, 744.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Masturbation, sakrale, als Opferritus 465₁.
— des Schöpfungsgottes (s. Spermazauber) 464₃, 476.
Maß, göttliches 390₃, 461₆, 470, 471₀.
„— der Höhe" (s. Schiur Kōma).
babyl. — -system 469₂, 738₇, 745₂; dem Thales bekannt 642₀, 739₁.
— der Welt 531₄, 696₂, 699f., 723₆, 724₂, 745₂.
Materie, Quelle des Bösen 559.
matrix mundi 411₃, 476, 478, 489, 507₆.
Mauerkrone 31₃, 68₇.
Mauern, kosm. der Welt 452₀, 620₁.₂, 625₅, 627₁.₄.₈, 631₁.
Μηδισμός, als kulturelle Bewegung 632.
Meerleuchten bei Anaximenes 678₃.
Μεγάλη, Μεγίστη = Kabar, Kubrât, Kypris 377₄, 478₄.
μέγαρον, sem. = Höhle 123₂, 718₄.
viersäuliges — d. myken. Palastanlage 619₇.
μεῖγμα kosm. (s. Mischung d. Elemente) 460₄, 489, 507₃.₁₅, 582₇, 718, 748₇.
Memrah (s. Logos) — bei Ibn Gabirol 751.
Μήνη im Sternenkleid 105 Nr. 41.
Meni, Schicksalsgottheit 743₃.
Menotyrannos 286₂.
= bel arḫi 286₂ N.
merkaba (s. kosm. Wagen) 430 f.
μεσίτης = Vermittler, Verbinder = *Μίθρας* 418₁.₆, 507₇.
Metensomatosis der Weltseele 752₁ N.
μήτρα kosm. 397₁, 411₁, 476₅, 477, 479, 480, 482, 489, 507₆, 508, 524₄, 658₂, 724₁, 726₆, 729.
Metrodor von Chios 549₅, 670₅.
— von Lampsakos 661₂.
mexikanisches 79 N, 92 N.
m'gaddla = Haarflechterin (s. Gadlat, syr. Göttin) 247₀.
Michael St., Blitzkleid d. — 108 Nr. 50.
— l. Macha-el = Wageengel 267₈.
Milchstraße, als Drachen 432₅.
— als *γάλα* 482₃.
— als „compages" der Welt 98₉.
— als verlassene Sonnenbahn 432₅.
Minos, Etym. des Wortes 268₂, 743₃.
— König, im Sternenmantel N 315₂.
Mischung, kosm. 223₇, 330₀, 448, 653.
— u. Ausscheidung bei Anaxagoras 553₃.
— der Elemente 448₂.₆, 451₅, 460₄, 480₇, 489, 506₅, 536₇, 692, 693₅, 718, 748₇₋₉.
— von Gliedmassen 693₄; Himmel durch — entstanden 480₂(₃) 669₆.
— der Weltseele 449₃, 480.
mithräische Kosmogonie (s. Osterburkener Relief).
Μιθρα-κική 179 f.
mithra, apellativ. = Leibbinde, Kopfbinde, Königsbinde (s. mudru).
— = Vertrag 418₄.
mithra = *ὑπόζωμα τριήρων* 175, 175₈, 424₁, 728₃.
Mithras = Apollon 438₀.
— = Dionysos-Sabazios 420₅.
— = Dôd 466₅.
Erklärung des Namens — 175 f., 418 f.
Geburt d. — 527₄.
Geburt d. — aus dem Weltei 410 ff., 507₇.
Incest d. — mit der Mutter 411₂.
— Lichtgott 409₅.
— = „Liebe", „Freundschaft" 175₁, 420₆, 421₃.
Lokalisation d. — im Weltall 409₇, 418₁.
— *Λόξιας* 437₅.
— mannweiblich 420₂.
— = Men 420₃, 424₃.
— *μεσίτης* 418₁.
— Psephos des Namens 176₁, 727.
— Šamaš gleichgesetzt 624 N.
— baut kosm. Säulen 627₇.
— schlangenumwunden 409₁.₂.
— = Sonne 420₆, 727, 729.
— im Sternenmantel 62 f., 94 Nr. 15.
— = Zeus 362₂, 420₄.
Mithrasliturgie sog. 440₆, 442₅.
Mithrasmysterien 491.
vorgriech. — auf dem Chimairaberg in Lykien 515 f.
— in Cilicien 515₁.
Frauen, aus d. — ausgeschlossen 405₄.
— in Galiläa 472₂.
Kampf der Elemente in d. — dargestellt 489₁.
vorgriech. — in Kleinasien 624, 509₂, 734.
Kunsttypen d. — pergamenisch 426₁.
— in Sidon 466₇.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Μιθριακὸν μυστήριον (s. ovum philosophorum) 524₄.
Mitra, pers. Göttin 177 f., 419₇.₈.
μίτος (s. Faden) 117₁, 130₂, 175₂, 175₄, 391.
— als Gott im theban. Kabeirion verehrt 242₄.
Μοιρῶν — 243₂.₃, 244₀.
μίτρωσις 180 f.
„Mōchos" angebl. phoen. Philosoph 637₁.
— = Nebo mit der Wage 268₀.
Moira mit Chronos gepaart 396₅, 651₁₆.
— bei Homer 509₁.
Moiren, drei als Jahreszeiten 527₁.
— Töchter des Uranos u. d. Gᵉ 526₇, 542.
Μορᾶς 723₆, cf. 724₆.
Monatsgötterkreis 264 ff.
Mond *ἄλλη γαῖα* 657₂, 687₄.₅.
— als Auge der Gottheit 689₆.
— -baum 585₁.
— auf d. kosm. Baum 584₃.
— als Blüte und Frucht 520₂.
— geflügelt, auf pers. Denkmälern 364₄.
— bei Empedokles 364₄.
— als Feuergott 473₃.
— „hält Feuer und Wasser" 486₁.
Fremdlicht d. —es 642₀, 657₁, 677₁₂₋₁₄, 687, 692₄.₅, 724₄.
— geschmiedet 584.
— als Gesicht der Gottheit 473₂.
Glut d. —es 602₆.₇.
— als Himmelstor 442₆, 443₀.
Körper oder Seele stammt aus d. — 558₃.
— *κύκλωψ* 549₅.
μύχοι d. —es 559₀.
— „Pisser" 486₃.
Mondscheibe, babyl. ilu Šita 365₁.
scheinbarer Durchmesser d. — -scheibe 642.
— -schiff 558₃, 725₅.
— -schlange 437₅ N.
— -stationen 207₃, 496₇.
— Vogel 577₃, 584₁.
Wolkenhülle als Erklärung der — -phasen 467₀.
— zweigesichtig, zwiegeschlechtig 403₄, 479₀, 747₂.₃.
μονοκρηπίς, -σάνδαλος 173₅.
Μορμώ - Morychos - מרי (murex) Purpurgott 167₂.
Mōt, phoeniz. = Ahriman? 466₆.
— = Totenreich, aus dem Weltei entstanden 441₀.
Mütze kosm. auf dem Weltbaum (s. Tiara) 64 f.
mudra (-u), musir, eran. Lehnwort im Babyl. (s. mithra) 177 N, 572₀.
Musaios 709, 710₁.
Σφαῖρα d. — 713₁, 715₅.
Mu-sir-kiẓda (s. Königsmütze) 64₂, 176.
mušrussu (s. Jahresdrachen) 518₈.
Muta, Dea 140₄.
„Mutter d. Jahre" 616₈.
μυχός, Bedeutung des Wortes — 332 f.
drei —*ι*, im Mond 559₀.
Myus „Jäger", Mysterienstifter 710₃.
Μύριος ὁ, Gottesnamen 625₃, 745₅.

Nacht, *ἀστροχίτων* genannt 105 Nr. 40.
— mit Chronos gepaart 391₅, 717₃, 747₉.
mithräischer Kult d. — 416₀, 747₈.
Kultstätten d. Nacht 718₂.
δώματα d. — 617₅.
Nacht als Göttermutter 391₇ N, 391₈, 715₁₀, 717.
— webt d. Himmelsmantel 101 Nr. 30 u. N, 134, 721₁₀, 736₆.
— *Κελαινώ* genannt 513.
κρατήρ d. — 448₅, 499₃, 654₁.
— = *Κύπρις* - kubrat 391₇.
Mischkrug d. — (s. *κρατήρ*).
— orakelspendend 689₁₂.
— mit Phanes gepaart 444₄, 656₂.
Szepter d. — 402₁, 656₂.
— als Urwesen bei Pythagoras (?) 687; bei Thales 662 f., 665.
— zeugt das Weltei 391₁₀.
nagu, sieben — der Welt 337₄.
naḳsatras (Mondstationen) 496₇.
pers. Etym. d. Wortes — 736₁.
nalbas šamē, Himmelskleid 92 Nr. 10 f., 174, 290, 773 unten.
Namengeber, erster 706₄.
— neue, gewisser Götter b. Pherekydes 352 f.
— wesensbestimmend (s. *ὄνομα*).
Namensinschriften auf Geweben als Majestätsprivilegium 15₁ N.
nangaru = Werkmeister, babyl. Bezeichnung des Krebses im Tierkreis 427₁.₂, 510 f.
Natura, selbstgewebte Kleider d. — 221₅, 229₂, 651₉.
— schmiedend 222₀, 474₄.
Nature, Dame, webt die Welt 221₅.
νεβρίς 81₄, 87₀, 229₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

νεφέλη in der orph. Kosmogonie 522₂, 654₈.
νεῖκος, kosm. bei Brontin 531₅; bei Empedokles 690₈.
νεωτευκτικά orph. 687₈.
Nero, Sternenmantel des Kaisers 39.
Nestis, sizil. Fischgöttin 691₈.
Netz kosm. (s. *Δίκτυον*) 530₀.
Neujahrsfest, babyl. u. Weltschöpfungsepos 290₁.
— -haus der Steppe 290₁, 605₈.
Neumondsnächte, drei 656₂.
Neuplatoniker, komment. d. rhaps. Theogonie 649₅.
Kunstausdrücke d. — in orph. Zitaten 717₂.
νικητήρια ἐσθής (s. Triumphaltracht) 42, 43₃.
Nimrod = Zoroaster 572₀.
Ninib = Mundgott, als „Brüller" 750₄; *γάμος* d. — 463₂.
Symbole des Gottes — 437₁.
Nin-mach, Herrin des „großen Bandes" 160₂, 178.
— im Sternbild der Wage lokalisiert 268₀.
Nin-šag 437₁.
Nin, sum. = Herrin, Göttern amen mit — zusammengesetzt urspr. weibl. 178₄.
Nordberg 623₁, 629₁₀.
Νοῦς 441₂, 707₁, 749₄.
Nu-it ägypt. Himmelsgöttin 68 f.
— im Sternenmantel 103₃.
Numenios, Neupythagoreer, legt d. *ἐκροή* bei Pherekydes aus 481.
Nuß, kosm. 246₂, 522, 631.
Νύκτες drei bei den Orphikern 649₂, 656₂, 659₀, 716₂.
Nyktimos und Lykos (s. Lykos u. Chimareus) 516₄.
Νὺξ ἄπειρος (s. Nacht) 477₂, 650.
— *Ἀδρήστεια* 652.
— u. *Ἀήρ* bei Epimenides 714₄.
— *Ἀνάγκη* 652₀.
— *γένεσις πάντων* 651₁.
— *τρόφος θεῶν* 478₀, 651₃.

obliquitas zodiaci, u. Gürtel d. Apollon (s. *Λοξίας*) 179₁, 437₆, 739₅.
— von Anaximander entdeckt 739₆.
ὀχετοί, kosm. (s. Himmelsströme) 479₁.
Odin, blauer Mantel d. — 101₉ N.
Odysseus, wurzelfestes Baumbett d. — 598.
Etymol. des Namens — 136₂ N, 137.
Offenbarung, Kleid d. — 249 ff., 253 f., 296₁.
Ogeniden bei Pherekydes 456₅, 539, 657.
ὠγηνός 455₁.
Etym. des Wortes 202₁ N.
Ohr der Gottheit 689₆.
Empfängnis durch das — 190₂ N.
Oiagros, Etym. des Namens 722₁.
Ὠιοθυτικά orph. 688₁.
Ὠκεανός, „*βαρβάρων φωνή*" (cf. *ὠγηνός*) 203₁.
Götterfeinde in d. — gestürzt 532 f., 541, 542.
— Himmelsgewässer 204 f., 208₂, 209₃, 212₁.
— u. Thetys 196, 658₇, 659.
— Ursprung d. Menschen 659₃.
Oktaeteris 739 f.
'Olām, Gottheit 102₃, 468.
— = Ewigkeit und Welt 468₉, 744₃.
— haseh und habah 251₇, 468₉.
Olymp, himmlischer — 549₂, 550₁, 657₃.
Mithräum auf dem lykischen — 515 f.
— = Weltberg bei Pherekydes 550.
olympiaca stola 69₂, 135₀.
Olympische Götter, *γενεά* d. — n — bei Pherekydes 542₂, 551.
Ὀλύσσευς = Verderber, Todesgott 136₂, cf. N.
Omphale, Nabelstein der Muttergöttin 183, 200, 479, 582, 722 f.
Sandale d. — 166₃.
ὄνομα οὗ ἡ ψῆφος 704₆.
— wesensbestimmend bei Heraklit 704₇.
— wesensbestimmend bei Pherekydes 347, 704₈, 705.
Onomakritos 712₃.
Anspielung auf — bei Ibykus 709₈.
— Etym. des Namens 703₀.
— am persischen Hof 632₃.
— fälscht Musaiossprüche 709, 718.
— Verfasser der Orphika 708₄, 709₃, 718.
Zahlensymb. Namen d. — 684.
Onomastikon orph. 688₂.
Onomatomantik, zahlensymbolische 741.
Ὠιοθυτικά, orph. Schrift 688₁, 754₄.
Opfer, kosm. gedeutet 609₁.
Ophioneus (Ophion) Entstehung d. — 542₃, 546 ff. 562₆; — bei Pherekydes

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

u. d. Orph. 354, 454, 528, 531, 533, 658$_6$.
Ophioniden, von Zeus besiegt 534$_6$, 660$_4$.
– chthonische Wesen 546$_2$.
Orientation (links und rechts am Himmel) 409$_{6-8}$.
Orion, *ἀποροή* d. — 483$_2$.
Doppelaxt d. — N 317$_2$.
— = *οὐρίων* 385$_0$, 483$_2$, 486$_3$.
Pfeilstern im — 271$_4$, 483$_2$.
Sternbild d. — 271$_0$, 271$_{2.3.4}$, N 317$_2$ 385$_0$, 483$_2$.
— = Tistra 483$_2$, 484$_6$.
Zeugung d. — 482$_3$.
ΟΡΦΑΣ 683$_{9.10}$.
Ὀρφην 709$_8$.
Orpheusbilder in Babylon 493$_3$.
— stiftet d. Cult d. Apollon-Helios 681$_7$.
— = Dionysos 259$_{7.8}$, 682$_1$.
— = „Fischer" 183$_4$, 189$_2$, 241$_0$ N, 259$_9$, 671$_7$, 679$_5$, 680.
— flötenspielend 733$_3$.
Fuchstracht d. — 674$_4$.
— -haupt, Orakel d. —es 632$_2$, 681$_8$, 698$_1$, 732$_7$, cf. 730$_7$.
Hymnen d. — von Musaios aufgezeichnet 698$_1$.
— von Kamarina u. Kroton 679, 683$_3$.
Leier d. — 217$_4$, 730.
Reliquien d. — 730$_{6.7}$.
— im Sternenmantel 73 N.
Thraker in Begleitung d. — 681$_9$.
— unter den Tieren 406$_4$.
Tod d. — 148$_1$.
— in persischer Tracht 632$_1$.
— angebl. Übersetzer einer phoenik. Theogonie 393$_1$.
Orphik, angebl. attischer Ursprung 643$_2$.
Orphiker, kleinasiat. Mysterien d. — 722, 729, 733.
— = Orphosverehrer 727.
orphische Alchemie 570$_5$.
— Astrologie 712$_4$.
— Bräuche 143$_{10}$, 687$_9$, 688$_1$, 754$_3$.
— Kultsymbole 631$_8$.
— Götterliste 535$_4$, 747$_8$.
— r Henotheismus 375$_2$.
— Hymnen 494.
— Inschriften 494$_2$, 719.
— Kosmogonie, Alter d. — 424 –$_7$, 639, 643$_1$, 645, 708—719; Rekonstruktion d. — 649 ff.
— Schriften 687 f. Haufen von —n — 494.
— Überlieferungen (c. IV u. V passim) 105 Nr. 39 bis 41, 106 Nr. 42, 107 Nr. 43, 108 Nr. 47, 117$_1$, 119$_4$, 141$_1$, 153$_2$, 160$_1$, 179$_2$, 189$_2$, 210$_{3.5}$, 219$_4$, 221$_3$, 223$_{7.8}$, 242$_{0.1.3.4.5}$, 243$_1$, 250$_5$, 259$_2$, 269$_1$, 287$_1$, 347$_5$, 351$_6$, 353$_2$, 355$_1$, 359$_{2.3}$, 360$_3$, 362$_1$, 364$_4$, 373$_3$, 375$_2$, 376$_{3.4}$, 378$_1$, 379$_1$ etc.
Ὀρφίτης (lyk.) Orphos, Orphōndas 672$_6$.
ὄρφοι(-*ος*) (s. Di-orphos) 183$_4$, 672, 709$_8$, 728$_{13}$.
Osiris, Incest. d. — mit Isis 411$_2$.
Katasterismus d. — im Orion 483$_2$.
Lichtkleid d. — 87$_1$, 102$_3$.
Tod d. — am 17. Athyr 274$_3$.
Ὄσσα des Apollon 698$_1$.
— *Διός* bei Homer 697$_3$, 751.
Ostanes 571$_1$.
— = Astnu 573$_3$.
Osterburkener Relief mit einer mithräischen Kosmogonie 519$_2$.
Gedankengang der mithr. Kosmog. auf d. — 542.
Otto III. 12.
Evangeliar —s 25$_3$.
Kaisermantel —s 22 ff.
Ovum philosophorum Alchemisten 449$_7$, 524$_4$, 571$_1$.
οὐρανοσκόπος, Sternbild 259$_1$.
οὖρος αἰθρίου Διός 631$_0$.

paityāra, *ἀντιμίμησις* des bösen Schöpfers 561$_2$.
Palaityrus, Inselheiligtum v. — 576$_5$, 577$_5$, 578.
palla, kosm. d. Isis 70.
— Jovis 108$_3$.
Pallas, Gigant, Etym. des Namens — 79$_3$.
palu-Bäumchen 67$_5$, 289$_4$.
Pan = Phanes 402.
— mit d. Sternenmantel 86.
Panbabylonismus 636.
Pantheon, Kuppel d. —, dem Himmel verglichen 614$_4$.
Pantherfell, gestirntes 106, N 106$_4$.
Paradies, himmlisches und irdisches 215$_7$, 550$_1$.
Paradiesesflüsse, kosm. gedeutet 479 f., 483.
Parchor, Prophet 574$_7$.
Paris zu *παρεία* 122, 163.
p'ark = hvarêno = *Αἰθήρ* (s. Ananke-Aither) 415$_4$, 467$_1$, 506$_4$, 537$_2$.
Parmenides 31$_3$, 250$_5$, 269$_1$, 299$_5$, 356$_1$, 403$_2$, 441$_5$, 471$_2$, 497$_8$, 571$_2$, 689 f., 706$_4$, 724.
Himmelfahrt d. — 617$_5$, 689$_{11}$.
lykisch. Namen d. — 364$_0$.
Parthenogenese der Athene und des Typhon 547 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Parvand (s. Gürtel) 95 Nr. 17.
paśpaśim = bunt (s. Josephs bunter Rock) 262₁.
Passahopfer und Erstlingsgabe 282₅, 283₁.
Patriziat, Verleihung d. — s 18₂.
Paulus St., im Sternenmantel 86₅.
ΠΕΛΑΓΟΣ = ΣΠΕΡΜΑ 654₅, 661, 678, 694₂, 726₆.₁₂, cf. 748.
Pelopsschulter 680₆, 730₁₂.
Penelope, Brautwebe d — 131 f.
— myst. Etym. (πηνὴν λείπειν) 138.
— = alte Göttin 136, 137₁.
— = Persephone 137₆.
kultische Prostitution d. — 137₂—₅.
— = „stumme Weberin" 139.
— = webt drei Jahre lang 138₃.
— = webt bei Tag, trennt bei Nacht auf 134₃.
πήνελοψ, Wasservogel 140₃.
Pentagramm 303 f. N.
— als altbabyl. Ideogramm = UB 304₅.
Bedeutung d. —s 305₂.
— als Schildzeichen. 306.
Pentalpha 303, 334.
πεντέγραμμος πεσσά 700₇.
πεντέκοσμος 312₃, 332 f.
— d. Urstoffe 541.
πεντέμυχος 330₄, 331, 332 f., 535₃, 541 f., 653.
— γενεὰ θεῶν 342, 444, 541 f.
Πέπλος, Bedeutung des Titels 116₄.
-Feste 58 f., 75, 76₄.
— —, trieterische 138.
Πέπλος der Harmonia in Delphi 160₄.₅.
— bei der Panathenäenprozession 326 f.
— orphische Schrift 52₄, 115₁, 120, 687.
Webe d. — bei Pherekydes 197, 543.
πέρας 653₁₀, 687.
Persephone, nefaster Namen der Kore 137₆.
Perserkriege, bewirken den Niedergang der Orphik 632₁.
περσικόν, Perserfrucht, „Pfirsich" 35₃.
Persinos, Orphiker, zahlensymb. Namen d. — 684₁.
Persische Herrschaft über Ägypten, religionsgeschichtliche Bedeutung d. — — 503₂.
— — über Indien seit Kyrus 504, 736₁.
— — über Jonien 733 ff.
Persische Kosmologie 91₀, 225₃, 364₁, 365₂, 470₀, 560, 626 ff., 631, 735.
Einfluß d. — — auf d. babyl. Astrologie 739 f.; auf die griech. — 489; auf die hermetische Literatur 503₂, 504₀; auf die jüdische — 472₃, 492₄.₃.
—s Kultsystem und Herodot 535₄.
„petra genitrix" (myst. Bez. d. Kybele) 183₆, 409₃, 727, 729₅.
— = Weltei (s. λίθος ὁ οὐ λίθος) 411₁, 412.
Petron von Himera, Pythagoreer des 6. Jahrh. 461₆, 618₂, 652₄, 722₇, 729₆.
Petrus' Vision v. himml. Schöpfungsmantel 230 ff.
πέτρεια, kosm. des Aiōn 700₆—₈, 701 f.
Pfeilstern 483₂.
Phanes 396₃.
— umleuchtet den Aiōn 422₁, 424, 653₂.
— ἀνταυγής 403₂.
— αὐτογόνος 388₇, 402₂, 499₁₀, 656₂.
— -kult. mithräischer? 406 f.
Kultbild d. — in Modena 400 f.; als mithräisches Denkm. gedeutet 404 ff.
— ἕνωσις mit der Nacht 444₄, 656₂.
Geburt d. — aus dem Weltei 397 f., 404, 655.
Gestalt d. — 398 f.
— κλείς 423₂, 441, 655, 669₇.
— schafft den Mond 657₂.
— umtanzt den Olymp 403, 657₃.
— = Mithras 747₈.
— = Sonne 403₃, 747.
Spiegelung d. — 657₁, 687.
Stellung im Weltall d. — 409.
— stierfüßig 402.
— Szepter 402₁. 407₂, 438₅, 531₄, 656₂.
— = Zeus-Pan und Dionysos 402.
lunare Züge d. — 403.
— zweigesichtig 403₄, 511₃.
Phanuel, Kerub 429₁.
Pharos, myth. Entführer der Helena 165₄, 172.
— als Gottheit 174.
Pherekydes von Syros (c. IV passim) 75₁, 115₂, 120, 129, 312₃, 321 ff.
— ἀστρόλογος, angebl. Sternwarte d. — 205₈.
Einfluß d. — auf spätere Systeme 649 ff.
verfehlte Emendation im Text d. — 443₇.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Fragmente des Pherekydes als Fälschung erklärt 194 ff., 636₂.
Gedankengang d. — 526₃, 543, 562.
Pherekydes von Gnostikern zitiert 557, 561, 566.
— Märchenerzähler genannt 540₅.
Namen d. — 363₂.
Papyrusfragment d. — 182₄, 197; Ergänzungen dazu 197, 198₂, 350 ff., 563₄.
— und der Pentateuch 636₃.
—, erster griech. Prosaiker 647₃.
oriental. Quellen, angebl. d. — 328, 735₇.
Titel der Schrift d. — 329, 340 f.
— Wetteifer mit Thales 544₀.
Zeitalter d. — 325₅, 645 f.
Philaios, *τοῦ νεῶ ποίησις* d. — 687₈.
Philolaos 331₂, 539₃, 549₃, 550₁, 687₇, 723₆, 725₂. ₃, 728.
Philomela, *φᾶρος* gewebt von — 139₃.
Philosophie griech., Ursprung d. — 636 ff.
Phlya, Mysterien v. — 376.
orphisch. Einfluß in — 376₃ N.
Phönix, Sonnenvogel 589₆.
Phönizier, geschichtl. Bedeutung überschätzt 640.
Phōkos v. Samos 647₄.
Phorkys, fischgestaltiger Beilgott 153₇, 183₈, 648₀, 658₇.
phrygische Mütze als Himmelssymbol 64 f., 67₂.
pileatus (MIGNE PL 35, 1440) 171₂.
pileum (*πιλίον, πῖλος*) mit 12 Binden des chines. Kaisers 22₀.
— bei Anaximenes 65₁, 677₁₁.
ἀστερωτός — des Ahura 64.
— — des Attis 63 f., 65₁, 77₅, 174, 179, 261₃.
— auf dem Weltbaum 65, 582₁—₃, 677₁₁.
Pindar, orph. Eschatologie b. — 721₂. ₃.
Erbsünde b. — 737₁.
Pirâ rabbâ (s. Urfrucht) 520₅.
Pisistratus, Beziehungen zu Thrakien 493₂, 710₄.
Orphiker am Hof d. — 121, 679, 718, 719 ff.
Reformen d. — in Eleusis 121₃, 710 ff.
Pittakos von Mytilene als „Fischer" 731₆.
Planeten, als Adityas bei den Indern 745₃.
Anordnung d. — 305₂, 470₀.
— als Bäume in den Mithräen 472₂, 585₁.
— -götter, Abfolge d. — als Weltherrscher 527₄.
Platane, hl. 181₁. ₂, 565₂.
Platanistas, Ephebenkampf im Hain 533₀.
πλῆκτρον der Sonne 244₂.
πλήρωμα 744₁.
Plutōn = Ahriman 421₃.
untere Hälfte des Welteis — genannt 420 f., 655₇, 658₆.
πνεῦμα bei Anaximenes 489₂ N, 666₁, 674₆, 675₃. ₉, 749₂.
Buchstabenbeziehung des Wortes — zu *AIΩN* 675₉.
— *δρακοντοειδές* bei Epikur 676₁, 707₈.
— bei Herodot 489₂.
ἱερὸν πνεῦμα bei Demokrit 489₂ N.
πνεῦμα bei Pherekydes 443, 454, 489₂.
— *θειώδης*, in der rhapsod. Theog. und bei den Pythagoreern 655₁, 675₁. 686 f., 748₁₂, 749₃.
ποδηρὴς χιτών 262₃, 263₁.
ποίκιλον περιβόλαιον (s. toga picta).
Poldrachen, „bekränzt" 390₀.
— = Chronos-[illegible] 389₁. ₂, 694₇, 695₂.
— = Helikē = „geringelte Schlange d. Jesaias 390₀.
— Symbol der Göttermutter 390₁, 409₃, 411₁.
Knoten d. —s 389₅.
— = Leviathān 390₀, 676₁.
— mit der Mondbahn identifiziert 432₃.
Sternbild d. —s 388 ff.
Tierkreiszeichen am — aufgehängt 389₅, 439₆.
— als Treibriemen des kosmischen Feuerbohrers 578₂, 582₇.
Πόλεμος, kosmisch 490₀, 737₁.
Polykrates, Bundesgenosse des Kambyses 733₅,
Ring d. —, mit der orph. Leier graviert 730₈.
„Poseidon" mithr., kämpft gegen Giganten 527₄.
Positionswert der Zahlen 739₄.
Pradhana = *Φύσις* 506₇, 748₈.
Prakriti = *Φύσις* 507₄.
prähellenische Kultur, wissenschaftl. Erschließung d. — — 639.
Προηγητής 360₂, 365₂, 696₄, 700₃.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

„Priesterweisheit morgenländ." 636 f.
Probus, Kaiser, Erhebung und Immantation 44₁.
προκένημα kosmisches 223₂.
προχάραγμα kosmisches 223₃.
προκλήσεις beim Götterkampf 534₅.
Prometheus, Epiklese d. feuerbringenden Kronos 513₄, 537₂.
Psalm 19, Analyse d. — 601.
Psephoi, mystische — von Worten 32₂, 33₀, 171₄, 172₀, 176₁, 188₄ N, 232₂, 254₇, 335₄.₅, 336, 337, 338 f., 340 f., 340₁ N (cf. 462), 341₂, 342, 342₁.₂, 343₃, 357₁, 360₂, 421₅, 422 f., 454, 456, 457, 462₁, 468₄, 478₂.₄, 490, 506₂, 524₄, 530₅, 544₅, 563 f., 609₁, 618₂, 649, 650₁.₃, 651 f., 652₁, 653₃, 656₂, 667 f., 675, 678, 683₆.₁₀, 684, 690₉.₁₄, 691₁, 692₂, 694₆, 694 ff, 696, 702, 704, 705₄, 714, 717₃, 722₆, 723₃.₅.₆, 724₂, 725₉.₁₀, 726₄–₁₀, 727 ff., 732₂, 737₁, 744₅.
Begriff d. — 335₀, cf. 665₂, 685₁, 704₃.
Diskussion d. — bei Pherekydes 346—355.
— von Eurytos berechnet 685₁.
— bei Heraklit 700₈, 701 f.
— als „Steinchen" mißverstanden 685.
Tabelle d. — bei Pherekydes 344 ff.
Pseudepigraphen, als „Fälschungen" behandelt 639.
ψυχή-ψυχρόν 557₉ N.
— βάρβαρος 705₅.
λόγος d. — 703₄, 704₁.
Psychostasie 267 f.
Pteria, Ausgrabungen von — (s. Boghazkiöi).
Purpurgottheiten 167₂, 227₀.
πύκνωσις (s. ἀραίωσις) bei Anaximenes 676.
Pylagoren 682₄.₅.
πύραμις = Pû-Ram 463₂.
Pythagoreer u. Orphiker 679 ff.
Religion d. — 719 ff.
Pythagoreische Lehren 461₅, 462₁, 490₀, 541₂, 549₁.₂, 550₁, 553₆, 557₁₁, 635₁, 655₁, 657₄, 668₁.₂, 684–687, 707₄.
—r Lehrsatz 641₁.
— Propaganda in Athen 712.
— Tonlehre 686.
— Wortzahlen 684 f.
Pythagoras, Bücherweisheit d. — 720₂.
Chaos b. — 687.
— isopseph. mit Diorphos 683.
Etymologie des Namens — 682 f.
— als „Fischer" und „Hirt" 679₇, 732.
Goldschenkel d. — 680₆.
Haus d. — Demetertempel 711₆.
— in Italien 679.
Kosmologie d. — 686 f., 707₄, 729.
— und Moses 637₁.
apollinisch. Mythus d. — 682.
— als Personennamen 682₅.
— angebl. Schüler d. Pherekydes 686.
— Verfasser der Orphika 709₀.
Pythagoras, Zahlensymb. d. Namen — 684.

Quadriga am goldenen Wagen beim Triumphzug 40.
— dem Kaiser vorbehalten 43.
Quellgöttin, armenische 381₆.
— gebiert den göttlichen Fisch 411₂.
Maria als — 381₇.₈.
— mithräische 381₆, 411₁.
Rheia als — 381₁₃.₁₄.
vorderasiatische — 380 f., 577₀.
göttl. — d. Zimmermann vermählt 413₁.
Quirlung der Welt 578₂, 582₇.

Rad, kosm. 202₁, N 365₂, 501₇, N 501₈, 501₉, 631₃.₄.₅.
— der Geburten (τροχὸς γενέσεως) 502, 554₆, 645₁, 720; Erlösung vom — — 502₀.
— d. Sonne 656₃.
radförmige Urwesen 382₀, 552₃.
rakṣa (s. στερέωμα, καμάρα) „Rauch", angebl. Element bei Pherekydes 539₃.
Raum als Gottheit (s. Τόπος, gah u. mākōm).
Ēn Sōf als — gedeutet 471₁.
— leerer, Urwesen bei den Maoris 652₅.
Ῥῆ (Ῥέα, Ῥεία) = Demeter 715₇.
Deutung des Namens — 378 f., 380₁, 651₁₃.
— = Γῆ Χθονίη bei Pherekydes 377 f.; bei den Stoikern 378₂.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ρῆ, Hände d. — 390₁, 582₅, 592₃.
— als kosm. *μήτρα* 397₁, 411₂.
— als Mondgöttin (Mah) 435₂.
— *Ὀρείη* 508.
Rechenkunst, ägypt. 641, 642₁.
— babyl. 641₁.
regia vestis 42.
— — d. Massinissa N 42.
Reifband des Himmels (s. *ξύνδεσμος*, rikiš šamē und mithra) 97 Nr. 20, 98 f., 423₃, 438₂.
Reichsapfel, Geschenk Bened. VIII. an Heinrich 17, 18₁, 30, 31₄.
„ricco", der, in der Agathenlegende = Pluton 136.
Richard v. Cornwall, Krön.Mantel d. — 26 f.
rikiš šamē (s. Reifband) 98 f., 99₂.
— —, pers. = mithra 176 oben, 418₄.
Ringsteine mit Sternbildern 261₂.
ῥίζα (*ῥίζωμα*) 685₃, 690₁₆, 691₁.
Ῥῶ kilik. für Rhea? 382₀.
Rock hl. Christi von der Caritas gewebt 187₉.
— — vom Himmel her, vom hl. Geist gewebt 187₈.
— mit Josephs — verglichen 186₉.
— — von der Madonna gewebt 188₄, 189.
— — in vier Teile geteilt 185.
— — ungenähter, „von oben her gewebt" 186₃; d. Dea Natura 186₄, 229₂. Deutung patristische d. — — 186 f.
Rock hl., ungenähter, des Hochpriesters 186₃.
Rōḳem = „Sticker", sem. Gott 227₅, 235, 742₂.
Rüstung, kosm. (manich). 302, 306 ff., 310 ff., 316₂.₃, 317₂.
Rufzauber, Weltschöpfung durch — 222.

„Sachseelen" (object souls) 217 ff.
— als zeugende Urbilder 219 f.
Säulen d. Herakles 392₅.
— d. Kronos 392₅.
— mit Sonne und Mond bekrönt 629₁.
— d. salomonischen Tempels 48, 604₀, 624, 629₂;
— als Phallen 629₂.
— der Welt 325, 369, 392₅, 619₆, 624₁, 627₅.₇, 631₂.
Sakralbau, kosm., Einfluß auf das Weltbild 615 ff.
Šamajim, als Gottesnamen 603₁.
Sandan (Sardan etc.) demin. * Sandalos 166₃, 227₀ u. N, 583₃.
— als Jahresgott 518₄, 744₅.
— = d. Rote 107₂, 518₅, 744₄.
Sandrakottos 169.
Sandyx, rot. Gewand 167₂, 285₆.
Sard, Sardan Jahresgott 166₃, 518₃.
Sardes, Etym. d. Nam. 735₁.
Sardōn 744₅.
σάρκων χιτών 243₃, 295.
Sarpanitum, Hochzeit d. — mit Marduk 605.
— = zer banitu (s. Sperma) 482₃.
Schale kosmisch 521₂, 579₁.
Schale auf dem Weltbaum 577₁, 579, 581.
Schaltzyklen, babyl. 641₂, 739₇.
Zahlen d. — — bei Anaximander 740₂.
Schechinah, jüd. Gottesnamen 28₃, 474₂, 479₀.
Schellen am kosmischen Mantel 23, 25₅, 26₁, 26 f., 28 f., 35.
Schiff kosmisch 100, 327, 725₅.₆.
Schild kosmisch (s. *ἄντυξ*) 302.
— — d. Achilles 209, 309 ff.; bei Euripides 313₄; Interpolation in der homerischen Schilderung d. — es 310 f.; *πέντε πτύχες* d. — 310₁, 311, 661₂.
— — Alexanders d. Gr. 316₂.
— — Davids 306 ff.
— — d. Kadmos 314₄.
— — d. Tydeus 314₂.
Schilde sternengeschmückte, mykenische 83₆.
Sonne und Mond als — 84₂, 317.
Schiur Kōma kabb. Traktat über das Maß Gottes 471₀.
Schlange, Symbol der Erde 447₁, 546₂.
Schlangenbahn der Gestirne 433₂.
— -buhlschaft der Hadesgattin 122 f., 125₄.
— — d. Zeus und d. Rhea 434 ff.
— -dämon (s. Ophioneus) 562.
— -füßler in einem mithr. *δρώμενον* (s. Drachen) 516₂, 528₄.
schlangenumwundene Gottheiten, zwei, in Hierapolis (syr.) 431₅.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

schlangenumwundene Gottheiten auf einem Mithrasrelief 407.
— Atargatis 431$_{7}$ N.
— Fackel d. Mên 437$_{5}$.
— Isis-*Aiôn* 431$_{7}$.
— petra genitrix 411$_{1}$, 516$_{7}$.
Schlangen, zwei verschlungene (s. Caduceus) 434 ff.
Schleier der hl. Agathe (s. velo); löscht Feuer 149$_{5}$.
— d. Demeter 74$_{2}$.
— kosm. d. Gottheit 51$_{1}$, 87$_{4}$, 90 Nr. 8, 110$_{6}$, 170$_{5}$, 290$_{5}$.
— d. Istar 74$_{2}$.
— d. Madonna in Chartres 185$_{3}$.
sieben — der Madonna di Monte S. Giuliano, bezw. der Venus Erycina 86$_{3}$.
Schlösser u. Schlüssel, kosm. 440$_{6}$.
Schlüssel, Mondsymbol 441 ff., 656$_{2}$.
Schmelztiegel, kosm. 654$_{2}$.
Schmied, als Weltschöpfer 98 u. N., 412 f., 440$_{6}$, 449$_{1}$.
Schöpfergott, Kronos-Prometheus als — 514.
Mazda als — 371.
— bei Thales 662.
— platonischer, verfertigt Tische und Betten 610$_{0}$.
Turk als — 371$_{7}$.
Schöpfungsmantel 221 f., 248$_{6}$, 290$_{7}$, 602$_{3}$.
— — in der Vision Petri 230 ff.
— -opfer 450 f., N, 464$_{2}$.
— -wort 222$_{1-3}$, 498$_{11}$, 751$_{2}$.
„Schooß" der Welt 477$_{3}$, 653.
Schrift, himmlische (sitir šamami und sitir burumu) 191$_{3}$, 254$_{5}$, 570, 701 f.
Schuh, göttl. 166$_{3}$, 173$_{5}$.
Schwurgötter, orphische Liste d. — 535$_{4}$, 747$_{8}$.
Scotus Michael, Hofastrolog Friedr. II. d. Hohenstaufen 3 f., 3$_{2}$, 4$_{2}$.
„Secretum", angebl. german. Kult d. — 620$_{4}$.
Seele, dreiteilig, in assyr. Geheimlehren 560$_{3}$.
— fünfteilig 557$_{5.6}$, 704$_{4}$.
Seelen, Herabsinken d. — durch die Planetensphären 558$_{3}$.
— -kleid, Körper als — — 243$_{3}$, 296$_{1}$.
— —er, sieben 293 f.
— -teile, fünf 557$_{5.6}$.
— -wanderung bei Empedokles 692$_{7-9}$, 737$_{1}$.
— — bei den ägypt. Hermetikern des 6. Jahrh. v. Chr. 503$_{2}$, 737$_{1}$.
— — bei den Indern und Orphikern 502, 645$_{1}$, 660, 688, 720, 736$_{1}$, 752.
— — bei den Mithriasten 503$_{1}$, 737$_{1}$, 752.
— — bei Pherekydes 554$_{6}$, 686.
— als Windgeister 455$_{6}$, 472$_{2}$.
— als Zweigespann 557$_{7}$.
σειρά goldene 99$_{4}$, 210$_{3}$, 419$_{3.5}$.
Σειριαδικὴ γῆ 569$_{0}$.
Šeirim, Kornböcke 283.
— bocksgestaltige Sturmgeister 510$_{6}$.
sellisterniu m (s. Thron) 76$_{2}$, 289$_{3}$.
Sephirot (= Sphären) der Kabbalisten 251$_{9}$, 332$_{2}$, 470.
Farben des Sephirot 470$_{3}$.
zehn —, als Gewänder Gottes 252$_{2}$, 293$_{5}$ N, 301.
Septerion, „Burgbrand" beim — 169$_{3}$, 682$_{3}$.
seqt-Rechnung 641$_{1}$.
Seṭ = Merkurplanet bei den Ägyptern 569$_{0}$.
Seth, hermetische Dialogfigur 569$_{0}$.
— Lehrer des Hermes 569$_{0}$.
— -ianische Stelen 569$_{0}$.
υἱοὶ τοῦ Σήθ 568$_{9}$.
— = Zoroaster 571$_{3}$.
„*Σφαῖρος*", Weltwesen bei Empedokles 691.
Ṣid, phöniz. Fischergottheit 731$_{4}$.
Sidhöttr 101$_{12}$.
Sieb der Elisabeth 185$_{4}$.
— Mariae N 210$_{4}$.
Sieben, babyl. = kiššatu, Gesammtheit, All 337$_{2}$.
— -gott 187$_{4}$, 745$_{4}$.
— -stern 331, 333.
— -strahl (s. *ἑπαχτίς*).
— Strahlen jedes Planeten 339$_{1}$.
— -stufiger Altar 300$_{1}$.
— Weisen 662.
— -winkel (s. Heptamychos).
—, kosm. Zahl 331.
Siegel, kosm. Bedeutung d. —s 223$_{4}$ N.
Šimalia, kassitische Gottheit (s. Himalia, Himalis) 510$_{6}$.
Simon Magus 478$_{3}$, 577$_{5}$.
Šimšon = kleine Sonne, sieben Locken d. — 246$_{2}$.
Sin = Mondgott, babyl. (s. Königsgewänder und Tiara) — 59$_{6}$, 174$_{3}$, 744.
— = Ahura-Mazda 368$_{2}$.
— = Anšar 368$_{1}$.
— ellamē = Zwittermond 403$_{4}$.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sin als Feuergott (Nusku) 602₇.
— als Frucht (inbu) 520₂, 656₁.
šitir šamami, burumu (s. Schrift himml.).
Söller, kosm. 603, 622.
σοφία, kosm. lokalisiert 550₁.
Soma, indischer Gott, kosm. Gewand d. — 101 Nr. 21 bis 25.
— -opfer bei Alkman erwähnt 751₆.
ΣΩΜΑ = 55, pythag. Symbol 692₂.
Sonne, als Auge der Gottheit 689₆.
Brautzelt d. — 601.
— als langes Gesicht des En-Sōf 473₃.
— kugelförmig 549₁.
— und Mond al-ḳamaran genannt 629₄.
— als Quelle d. νοῦς 558₃.
— als Spiegelung des Urlichts 586, 589, 657, 687, 692₅₋₆.
— verlöscht und entzündet durch d. Himmelsströme 484 ff.
— als Weber 226 f.
— als Zimmermann 227₁.
— zischt beim Untersinken ins Meer 487₁.
Zügel d. — 213₂, 593₁.
Sonnenbaum 585₁, 588, 590₄.
— -kult von Petra 609₀.
— -finsternis, apotropäische Darstellung einer — 84.
— — vergiftet Brunnen 84₂.
— -göttin, kleinas. 369₆.
— — semit. 601₄.
— -gott, kleinas. eran.? 370.
— -lauf, orient. Theorie d. — —es 623, 625 f., 629₁₀.
Sonnenrad 365₂.
— -scheibe 77, 78₁, 364 ff., 549₁, 687.
αὐλός an d. — — 365₂.
Doppelaxt in d. — — 374₃, cf. N 227₁.
scheinbarer Durchmesser d. — — bei Thales und den Babyloniern 642₀.
— — geflügelte 590.
— — — in Ägypten 84₂, N 364₃.
— — — pers. 583₅.
— — — in Pompei 84₂.
— — geschmiedet 584 ff.
— -schiff 558₃.
— -vogel 365₀, 577₃, 584₁.
— — auf d. Weltbaum 584₂, 589₆. ₇.
— -wagen, Gewänder d. — — 505₅.
— -wendbaum, Verbrennung d. — —es 588₆.
— -wende, Theorie d. — — 671₄, 678₁.
Sosipolis, Sternenchlamys d. — 72₆.
— = Zeuskind, kretisches 72₅.
Σώθεος βίβλος 569₀.
σοῦσον = Lilie 35₂.
speculum mundi, got. Kirche als — 615₂.
Speñta Armaiti, sem. Anahita genannt 466.
— = Mutter Erde 371₉, 525 f.
— im Sternenmantel 93 Nr. 15, 371 unten.
Sperma, kosm. 330, 354₂, 378, 388₆, 423₂, 460₄, 461, 462₁, 463₅, 476, 480, 482₃, 489, 498, 519, 653₅, 655, 667, 688₄, 691, 693 f., 699.
— deifiziert 482₃.
Meer als — 654₅, 661.
— -zauber d. Khepera 464₃.
Spermazauber des „Zeus" = (Mazda) 183₁₀, 411₃, 463₁, 465₁, 748₁₀.
Zeugung d. Orion und Agasthya durch — 482₃.
Sphärenkleider, Mysterium d. — 293 f. N 503₁.
ägyptisch. — d. — 293₆.
mithräisches — d. — 293₅.
Spiegel des Dionysos 219₄, 403₃, 587₂.
Mond als — 657, 687, 692₅...
Sonne als — 586, 589, 657, 687, 692₅. ₆.
— -bilder, alles Irdischen am Himmel 215 ff.
Spindel, kosm. (s. ἄτρακτος Ἀνάγκης) 98₄, 244₂.
— der Dea Syria 185₃,.
— der Madonna 185₃.
— als Wintersymbol 142.
Spinnrad, gold. 244₂.
Spinnrocken der Atargatis (s. Zeus ἠλακατᾶος) 377₃.
Spolien des Tempels von Jerusalem 46 f.
Sraosha, Hahn des Gottes — N 413₀. 750₅.
— als verkörperter Logos 750₅.
Stadt als Abb. d. Welt 256₃, 620₃.
— -plan, kosm. Mantel als — — 258.
Standesgötter 240 f.
στὰς ἑστῶς στησόμενος 450₅, 478₄.
στεφάνη kosm. 31₃.
— bei den Hermetikern 736₇.
— bei Orpheus und Parmenides 250₅, 471₂, 690₅. ₆.
στεγή, kosm. 618₁, 625₃.
στερέωμα 622.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sternbilder zweiundsiebzig am Himmel 33₁, 704₅.
Sterne als ἀποτρόπαια 85₁.
— als Blätter, Blüten und Früchte aufgefaßt 32₁, 33, 520₆, 566₁, 570₆, 577₂, 677₅.₆.
— aus Feuer bestehend 549₆.
— aufgemalt auf die Gewänder von Statuen 63, 66.
dreißig helle — des Himmels 702₁.
unterhalb von Mond und Sonne 90₄, 301₁, 549₅, 626, 631₇, 670₅.
— als Welten 657₄.
— als Ziermuster gestickt und gemalt 73₁,.
— als ζωγραφήματα 110₃, 677₅.
Sticken der Gottheit (s. Rōḳem) 110 Nr. 52, 197 ff., 224₂, 248, 742₂.
Stiftshütte als Abbild der Welt 191₃, 216₄, 251, 252₂, 603₈, 607, 622 f.
Stimme kosmische enthält alle Elemente 464₀, 749₉.
Stufenleiter, kosm. 299 f.
— -turm 61₁, 607₄, 628.
Stumme Weberin 139, 140₄.
στύλοι οὐρανοῦ 369.
Styx 456₅, 482, 483, 487₂.
Sündenfall der Seele 692₇.
Suwâ, arabische Gottheit (s. Sperma) 482₃.
Svastika, Sonnensymbol 587₁.
Swedenborg, durch Pherekydes angeregt 55₀, 554₄.
Σύμβολα und Ἰχνύσματα 662₂.
Synkretismus angebl., zw. orph. u. mithr. Mysterien 406 f.
Syrian, Polemik gegen ein Orpheuszitat d. Aristoteles 716₃.
syrische Bibelexegeten, Weltbild d. —n — 625.
— Göttin, Spindel d. — — 185₃.
kosmisch Stola d. —n — 67.
Zaubergürtel d.—n — 94₁.
Szepter adlerbekröntes, schlangenumwundenes des Triumphators 40₅.
— assyrisches 583₅.
— kosmisches 31₂, 413₃, 415, 438₄, 531₃.₄.
Weltbaum als — 581₂-₅.
—, Zweig vom Lebensbaum 30₁—₄.

talaris (s. ποδήρης) 262₃.
Talisman, Weltenmantel sieghafter als — — 291, 293₁, 301.
talith 187₁.
— im Hochzeitsritual 130₂, 599₄.
Tamuz-Adonis 183₅.
— als Baumgott 139₄, 273₂, 276₄.
Dōd, Epiklese d. — 307₂.
Fasten am 17. des Monats — 274₂.
— -feste 271₀, 274₃.
— bei Istar u. Ereškigal 511.
— Korngott, gemarterter 148₃.
— -kult der Juden 273₂.
roter Mantel d. — 177₂, 285₃.
— in der Weide verkörpert 139₂.
Tanit (תנת).
Halsband gestirntes d. — 68₆.
— sog. Himmelskönigin v. Karthago im Sternenmantel 44, 66 f.
Tanz der Gestirne 462₀, 472₂.
ταρσός, hl. Sandale 583₂.
Tempel, kosmischer 606 ff.
— — bei den Ägyptern 610₃ f.
— — bei den Arabern 606₄.
— — bei den Babyloniern 216₄, 606₂, 610₄.
— — bei den Juden 216₄, 606₃.
— -bau bei den Germanen 620₄.
— -lose Religion d. Perser 612₃.₄.₆.
salomon. Weihgebete f. d. — 610₁.
templum, am Himmel abgesteckt 216₄.
Tereus = Σώζων mit dem Beil 139₄.
Teteoinuan, sternenbesäte, mexik. Göttin 79 N.
τετραγενὴς ὕλη (s. Mischung der Elemente).
Tetraktys 334, 423, 499₅, 696.
— als φυτόν 686₀, 691₁.
— als ῥίζωμα 685₃.
— θεῖα εἰκών 338₁.
— τῶν στοιχείων 691₂.
τετράμορφοι, Symbole d. Jahreszeiten und Elemente 431.
„Text", Erklärung der Bedeutung des Wortes — 242₀.
thalassio, Hochzeitsruf 130₂.
— = sem. חלש (s. ἡμήν und talith).
Thales, ἀρχή b. — 459₁, 660, 663.
— von der babyl. Astronomie abhängig 641₂.
orphisierende Aussprüche d. — 661 ff., 729.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dreifuß d. Thales 730 f.
geometrische Errungenschaften d. — 641₁.
Gegensatz d. — zur Volksreligion 664.
Thales als Kriegsbaumeister und Hofastrolog der lydischen Herrscher 732₄.₅.
— von „Moses" beeinflußt 637₁.
Namen, aram. (?) d. — 364₀.
ναυτικὴ ἀστρολογία, angebl. v. — 647₄.
Religion d. — 643₃.
Weltkarte, angebl. d. — 642₁.
— Zeitgenosse d. Pherekydes 459₁, 460₁, 645 ff., 660₃.
Theagenes von Rhegion 661₂.
Themis = Gē 527₁.
Theodicee 247 f.
Theognētos, Orphiker 708₄.
θεογονίη, Magiersang der Götterzeugung 450₆.
Theophagie d. Orpheus und Pythagoras 680.
— d. Zagreus 719.
θεοχρασία, Begriff d. — 329₅.
Beispiele von — 480₇, 480₃ N, 654₄, 658₄.
— als Titel bei Pherekydes 330.
— bei den Zrvanisten 448.
Theomachie, Mysterium d. — 533₀.
Theseus, Purpurmantel d. — 176₃.
Thetys 196₁, 658₇, 659.
— = „Meermuschel" 659.
Thron, kosmischer 36; d. Alexander 45.
— -feier in Delphi 76.
Thron, automatischer im Herodianischen Tempel? 45.
— automatischer d. byzant. Kaisers in d. Magnaura 36₂.
— d. Kybele 582₁, 610₀, 722₄.
— d. Kyros 45.
— d. Marduk 76₁. 289₃.
— himml. d. Mazda 76₁.
— Ramses' II. 76₁.
— Salomonis 36₁, 45.
— — u. seine Wanderungen 45 f.
— tabuiert 45.
θρονισμοὶ μητρῷοι 721₄, 722 f.
Θυέλλα bei Pherekydes 455₇, 456₃, 533.
θυμός = Rauchseele 557₃.
θύρσος = Turs 173₂.
θύσανοι als Lärmzauber 29, 71₃.
θυσιαστήριον kosm. (s. Altar) 609₁.
Tiara, kosm. 174₃, 632₁.
Tierkreiszeichen, babyl. als Aequatorialteilung 739₅.
— auf d. Münchner Ikosaeder 701₅.
Götterbilder aus — zusammengesetzt (s. Chimaira, Jahresdrachen, Lykos, Phanes, Tihamat, Zrvan etc.).
— als Schöpfeimer des kosmischen Rades 54₀, 558₃.
— auf d. Torso d. Zrvan 439₇.
— und die Zwölfstämme im Jakobssegen 265₂, 266.
Tiermasken 81₃, 503₁, 674₁—₄.
Tiernamige Priesterkollegien 673₁.
Tihamât, Ungeheuer, Gestalt d. — 528₇.
— buhlt mit Kingû 532.
— Tochter d. Apsû 532₂.
Tisch im Götterhaus 609₁.
— kosm. Karls d. Gr. 47.
— kosm. Salomonis 46 f., 603₈, 677₃.
— d. Sonne 355₁.₂, 609₁, 723₃.
Tišpak (Teišbaš, Teïspes-Daktylos) Gottheit 528₃.
Tistra (s. Orion) gießt himml. Feuer aus 484₆.
— „Herr d. Sterne" 483₂.
Titanen, hesiodeische, Namensliste d. — 265₃, 648₀.
— orphische 658₇.
— -kampf, dramatisch dargestellf 533₀.
τιτανικὴ φύσις im Menschen 559₃.
„tocharische" Sprachformen in d. kappadok. Keilschriften 496₈, cf. 734₆.
toga picta, Amtstracht d. etruskischen Lukumonen N 40, N 71.
— — d. Constantius Gallus 38.
— — d. Kaiser vorbehalten 43.
— — dem Massinissa geschickt 42 N.
— — = sine pictura 41.
— — = Sternenmantel d. kapitolinischen Jupiter 41.
— — Triumphalkleid des römischen Imperators 40 f.
Τόπος = gah i Ormuzd 506₄.
— spätjüd. Gottesbezeichn. (s. Mākōm) 471₃ N, 744₁.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Τόπος als orphische Gottheit 478₀, 652₅.
— als persische Gottheit 415₉, 468₁₀.₁₁ N, 506₃, 537₂, 618₂, 735₅, 745.
Göttermutter als — (s. Atargatis) 729.
— bei Petron 618₂, 728₄.
— bei Pythagoras? 686, 719.
— bei Thales 662, 663₆, 665.
— angebl. = Twâsha 469₁.
Totemtier, Fisch als — 673.
Tränen d. Helios 659₇.
— d. Kronos 385₀, 536₇.
— d. Zeus 536₇.
τράγος und *ἰχθύς*, im Tempel v. Delphi gemalt 613₆.
Transfiguration Christi 19₃.
Trauung, jüd. Riten d. — 597₃.
Triaden, durch V dargestellt 332₀, 334₂.
— bei Pherekydes 331 ff.
— -system des Theodoros v. Asine 333₅, 334₂.
Triumphaltracht, d. Augustus verliehen 43.
— v. Domitian im Senat getragen 43.
— v. Julius Caesar ständig getragen 43.
— d. Princeps 40 ff.
vestis triumphalis dem Porsenna geschickt 42 N.
Tropische Punkte des Jahres b. 8. Grad d. Tierkreiszeichens 488₂₋₆.
**Τρυπεύς* (s. Feuerbohrer) 434₂, 582₆.
tubḳati = *κλίματα* 61₁, 628.
Τύχαι (s. gaddê).
Τύχη = Gad 743₃.
— — Zrvan 415₁.
Zrvan mit d. Ruder d. *Τύχη* 415₃.
Tympanon, kosm. 33₃, 724₄.
Typhon, aus dem Ei des Kronos entstanden 548₃.
— von Hera erzeugt 547₄.
Kampf des Hōros gegen — 533₀.
kilik. Sage vom — 547₂; mit d. ägypt. harmonisiert 523₂, 547₃.
Tyrus, Gründungssage v. — 256, 576₁.

Übersetzungen, angebl., ungriech. Kosmogonien 640.
Uginna (s. *ὠγηνός*) 202₁.
Unendlichkeit (s. Aditi) personifiz. 497₇, 745₃.
— der Gottheit 470 f., 471₄.
ungenäht, das kosm. Kleid ist — (s. Rock hl.).
Unterwelt, himmlische 512..
unvollendet, d. kosm. Gewebe bleibt — 40₁, 138₂, 162, 212₂.
Urania (s. Tanit).
Gürtel d. — 94₁₁.
Uranos mit gestirnten Flügeln 79₄.
— u. Gaia nach Chronos entstanden 536.
— u. — als Eltern d. Mysten 552₃.
— u. — als Hälften des orphischen Welteies 420, 655, 717₂.
— mit — *μιᾷ μορφῇ* verschmolzen 531₅, 551₂, 556₀.
— *οὖρος* 657₁.
— Uruna-Varuna in Kleinasien 62₄, 734.
οὐρανός, pythag. Begriff d. — 550₁.
Urbaum neuseeländ. 605.
Urbilder aller Dinge im Himmelsmantel 220 f., 228 f.
— bei der Schöpfung 223.
Urfrucht bei Anaximander 525₁.
— bei d. Kabbalisten 521₄.
— bei d. Mandäern 520₅.
Mond als — 520₂, 656₂, 748₃.
— in d. Puranas 525₃.
— u. Urei 522₅, 524 f.
Urlicht verborgenes 656₁.
Uroffenbarung 635.
Urqualitäten 460₄, 668₅.
Urtriade bei Pherekydes u. d. Mithriasten 535 f., 562₂.

Vaç ambrini (s. Wort hl.) 750₆.
Vayu, Gottheit d. Luft, kämpft gegen Ahriman 534₄.
Vår träd (Schutzbaum) 31, 580₀.
Varuna, goldenes Gewand d. — 100 Nr. 23.
— wechselt Gewänder 101 Nr. 24.
— als kosm. Mantel 100 Nr. 22.
Vásu-Deva 506₄.
Vejovis = Julus = kleiner Jupiter 42₃.
„Velo di S. Agata" in Catania 133₂, 138; als „operimentum tumbae" bezeichnet 144₅.
giro del sacro — 147₁.
velum über d. Brautbett 597₅.
„Venus fisica", 67₃.
— v. Erech 86₃, 102₂.
— Erycina-Architis 86₃ N, 102₁.
— im Sternenmantel 67.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Vergötterung d. römisch. Cäsaren bei Lebzeiten 41$_5$, 44$_3$, 52$_1$.
— d. Triumphators 40 f.
Verhängnis bei Homer 509$_1$.
Verklärung durch d. Lichtkleid 296 ff.
Verkündigung = Empfängnis d. Λόγος durch d. Ohr 190$_2$ N.
— Mariä 190$_1$.
Vertragsmäßiger Götterkampf 532$_{6-8}$.
Vier, kosm. Zahl 337 f.
— -eckige Pallien d. Ešmunpriester 187$_4$.
— Enden der Welt 337$_3$.
— -gott 187$_4$.
— -zipfel ('arba kanfōth) 187$_2$.
Vließ als orph. Kultsymbol 631$_8$.
— auf d. Eiche 570$_3$, 581.
— d. Gideon 83$_1$.
— gold., u. d. alchemist. Geheimnis 569$_5$, 570.
— als Himmelssymbol 78 f., Fig. 23 f., 82, 83$_1$ ff., 566$_6$, 570$_1$.
Vorhang d. Allerheiligsten nach Rom geschleppt 45.
— kosmisch gedeutet 191$_2$, 250$_7$, 251.
— von der Madonna gewebt 191 f.
— nach Olympia gestiftet 46.
— ins Wasser getaucht 191$_2$.
— zerreißt 252$_5$.
Vorhänge, zehn d. Stiftshütte 251$_9$, 252$_2$.
Vyrds geväf, ags. 246$_0$.

Wadd (Liebe) arab. Gott; — = Hadad 374 f., 420$_6$.
Wage, Symbol d. — 490$_0$, 507$_8$, 527$_1$.
Wagen goldener des Triumphators N 40.
— kosm. d. Chronos 387$_{15}$, 388, 431$_1$, 497$_6$.
— — Jahves (s. merkaba)
— — d. obersten Gottes bei den Magiern 430 f., 430$_8$.
Wasser als ἀρχή 459$_1$, 460$_1$, 660$_6$, 671.
— als Gottheit 664$_4$.
Webebaum kosm.? 322$_5$, 324.
weben d. Caritas 187$_{10}$.
— d. Chariten 247$_2$.
— d. Dalila 246$_2$.
— d. Dame Nature 221$_5$.
— als δρώμενον b. d. Hierogamie 128 f.
— d. Gottesgeistes 53$_{10}$, 296$_0$.
Göttinnen webend 117$_2$, 245$_{12}$.
— d. Harmonia 162.
— d. Horen 247$_2$.
Kalifen v. Bagdad teppichwebend 238$_4$.
ein Kleid aus Blumen — 138.
Korē webend 118, 209.
Männer — im Orient 199 ff.
— d. Nacht 101 Nr. 30.
Pau webend 201$_9$.
Priester — 200$_1$.
— d. Sonne 226 f.
Sonne und Mond — 247$_2$.
— als Zauber 241$_2$.
— d. Zeit 54$_0$, 110 Nr. 52, 246(7)$_2$.
— d. Zeus 197 ff., 444, 563, 658.
Webergott, semit. 227$_1$, 742$_2$.
Wein, Gewand in — gewaschen 286$_0$.
Weltachse, geflügelte 324$_2$, 583$_6$.
kosm. Baum als Weltachse 578$_2$, 589.
Caduceus als — — 434$_2$, 581$_{2-5}$.
Weltalter bei Hesiod 648$_0$.
Weltbaum bei den Griechen 566, 677$_6$.
Sonnenvogel auf d. — 584$_2$.
Zeltbau über d. — 604$_2$.
Weltberg, fünfstufig 60, 300 f., 677$_{8-10}$.
um den — kreisen die Gestirne 403$_2$, 621.
Paradies auf der Spitze d. —es 300$_4$.
— siebenstufig 300$_{2.3}$.
— zweigipflig 576$_4$, 582$_4$.
Weltbild babyl. 627 ff.
— der syrischen Bibelexegeten 625.
— dreistöckig 630$_0$.
Geschichte des sphärischen —es 631$_9$.
jüdisches — 625$_6$.
sphärisches und architektonisches — 621.
Weltbildung und — -zerstörung (s. Apokatastasen) 507$_{11}$.
Weltbrand (s. Ekpyrosis) 490$_3$.
Weltei 99, 111$_1$, 246$_2$, 410$_3$, 459$_5$, 476, 508, 535, 545$_3$, 690$_4$, 754.
— von Ahriman durchbohrt 410$_3$.
— von Ahura geschaffen 410$_{2.3}$, 414$_2$, 537$_1$.
— aufgeschlossen 440$_6$, 655.
— bei Anaximander 524$_6$, 669$_4$.
— bei Empedokles 691$_{10}$.
— bei Epimenides 714$_9$.
— bei Epikur 676$_1$.
Brahma aus d. — entstanden 410$_3$, 412$_2$, 508.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Weltei von Chronos-Ananke im Chaos gebildet 397, 654₈, 658.
Eiweiß d. —es 111₁, 404₃, 410₂, 654₃.
Geburt des Mithras aus d. — 410 f., 424.
— geschmiedet 440₆, 449₁, 461₃, 654₃.
Himmel und Erde als Hälften d. —es 398, 411.
untere Hälfte d. —es „Pluton" genannt 420 f.
Mehrzahl von Welteiern 508₅.
— mit dem Messer gesprengt 440₆.
Mōt aus d. — entstanden 441₀.
— von der Nacht erzeugt 391₁₀.
— mit einer Nuß verglichen 524 f.
Phanes im — 398, 404, 412, 424, 655.
— = petra genitrix 524₄,
— siebenschalig 525₂.
— im Talmud 397₄, 410₃.
— wirbelnd bewegt 398₂, 524₁.
— zerspringt 398₃, 524₁, 707₈. 748₃.
— von Zrvan gebildet 412₆, 440₆.
Welten, Mehrzahl d. — 501₃.₄, 508₆, 676₂, 735₈.
fünf — bei Plutarch 541₂.
hundertdreiundachtzig — bei Petron 461₆, 618₂, 729.
neun — bei den Germanen 619₈.
Welthaus (s. Tempelkosm.) 94₂, 162₂, 620 ff., 742.
— mehrstöckig 625₄ N.
Weltherrscher, göttliche, Abfolge d. — s. διαδοχὴ θεῶν) 527₄.
Welthöhle bei Platon 219₄.
Welthütte 607₄.
Weltjahr 408₅, 450 f., 451₁, 454, 508₉.
ΑΩ als Symbol d. — —es 464₀.
Elementarperioden im — 454.
— bei Heraklit 702.
— bei d. jon. Philosophen 459₆.
Weltjahreszeiten 452 f.
Weltkarte 333.
— des Anaximander 642₁.
babyl. — in Heptagrammform 337₄.
Weltkugel 17₂, 31₄, 493₁, 701₀.
Weltnacht 650.
Weltsamen (s. Sperma).
Weltschöpfung, δρώμενον d. — 290₇, 753₂.
Weltseele, Chronos als — 441₂.
Mischung d. — 449₃.
Weltsprache, Babyl. und Aramäisch als — 644₄.
Weltwebe (s. Webe) 602₃, 748.
— bei Hiob 624₃.
Weltwinkel, Anordnung d. — bei Pherekydes 549, cf. 541.
Seelenreise durch d. — 554.
Wetterzauber 83₂. ₃, 101, 108 f., 191₃, 455₆, 587 f.
— der Könige 237₂.
Wijlōn = velum, Namen des 7. Himmels 89₅, 221₄, 232₂, 251₅, 290₇.
Winde, Höhle d. — 455₃.
Windei bei Aristophanes 398₁.
Windgeister unter der Erde 455₆.
Seelen als — 455₆.
Windgötter, Dreizahl d. — bei Hesiod und Akusilaos 456₁.
mithräische — 455₅.
— bei Pherekydes von Chronos gezeugt 398, 539, 655₅, 658.
Wochenstern (s. Heptagramm), 304₆, 305₂, 339.
Wohnung, kosm. d. Götter 609 ff.
Wölbungsbau, orient. Ursprung d. —es 614, 629.
Wolle, tabu 120₀, 680₃.
Worfeln, kosm. 210₄ N.
Wort göttl. (s. 'Amr, amâtu, λόγος, Memrah).
hl. im Avesta 750₅.
Befruchtung durch d. — 750₂.
— „ewiges" im Mahābhārata 750₆.
— in arab. Inschriften 751₁.
— Jahves 750₂. ₃.
— des Nergal 749₁₁.
— in den orient. Religionen 749 ff.
— kosm. d. Sin 749₁₀.
— in den Veden 750₆.
— vergöttert (s. Schöpfungswort, Logos, Ὄσσα, αὐδή, γῆρυς) 706₄.
Sraoša als Verkörperung d. —es 750₅.
Wortmystik 702₃, 703₁. ₂.
Wortzahlen (s. Psēphoi) 684 ff., 742.
Würfel hl. (s. Κύβος) 183.
— in Mekka 723₁.
— feuriger in der Weltmitte 461₆, 724₆.

Xenophanes 661₂, 663, 678₁₁, 688 f.
skept. Angriffe d. — auf Homer und Hesiod 688.
ξύνδεσμος οὐρανοῦ 97 Nr. 20, 176, 572₀.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Yggdrasil 579₂.

Zagreus 241₀.
— -kult in Agrae? 710₃.
— — in Delphi 679₂, 682₁₀.
— — kret. in Sizilien 121₅, 711₄.
Empfängnis d. — 118, 121₄.
Glieder d. — im delph. Dreifuß 730₂.
— -legende in Kreta 121₇.
Zahlen babyl. Götter 740₅.
— griechischer — bei Pythagoras 741₁.
Kennerin der —, Epiklese der Göttin Nisaba 741₀.
— kosm. 23 f., 32₂, 33, 341₂, 530 f., 702₂, 740₂.
— -mystik und Astrologie 740 f.
— — und Medizin 741₆.
— der Schellen am kosm. Mantel 25.
— -schrift im masoretischen Pentateuchtext 355₃.
— -symbolisch. Buchstabenrechnung 334 ff., 665₂, 742; Ursprung d. —n — — 356, 742.
— — Personennamen 683 f.
— —r Satzbau bei den Orphikern 680 f.; bei Pherekydes 347.
— -theorie, pythag. 668₁. ₂. 685 f.
— der Welten 461₆.
— als Zauberspruch 587.
Zahlenfiguren, pythag. 685 f.
„Zahl meines Namens" babyl. 741₂. ₃.
Zeit, Attribute d. — bei Anaximander 506₂.
— -kult, fatalistischer Charakter d. — —es 537.
vorgriechischer Kult d. — in Kleinasien 518 f.
Zeit dem Feuer gleichgesetzt 498₁₆, 499₁.
— zeugt Feuer u. Wasser 515.
Gottheit d. — (s. 'Aud, Chronos, Dahr, Ethaos, Kâla, Zemaneh, Zrvan) 489, 649.
— — in Indien 495 ff., 508.
ob zwei — —en in den Mithräen verehrt wurden 408 f.
— — in Sidon verehrt (s. Chronos, phön.) 466₈.
Mond als Messer d. — 438₂ N, 518₁₀.
semit. Namen für d. — — 467₁.
— als äußerste Sphäre 469₃, 471₂.
— als τέκτων 110 Nr. 52, 247₃.
— als Urstoff 387₂, 469₃, 498₁₆, 693₈.
— webend und stickend 54₀, 110 Nr. 52, 646₉.
„Zahn d. —" 387₅.
Zeitalter, nach Metallen geordnet 617₆, 659₈.
Zelt über Bäumen aufgeschlagen 594 ff., 599₁.
— -decke kosm. 596.
— aus Gewändern hergestellt 594₅.
— im Hochzeitsritus 596 ff.
— kosm. 592, 600₆, 603, 619, 748₂, 754.
— der Sonne 600₈.
Zeltbau als consummatio matrimonii 596 f., 754.
— kosm. 58. 251.
Zemaneh, weibl. Gotth. d. Zeit 414₇ N, 747₃.
Zentralfeuer 434₂, 582₇, 728₃.
Zeus = Aithēr bei Empedokles 691₄; bei Orpheus 360₈; bei Pherekydes 348, 358₁, 609₁.
Zeus-Aiōn 675, 735₁₀.
— Ἀλύσιος, Deutung d. Namens — — 419₅.
— Ἀρίσταρχος 361₂.
— Asterios 72, 78₃, 260₂.
— βωμός (μάδβαχος) 723₆.
— -Diskos in den Mithräen 526; bei Orpheus 362₃, 689₄; bei den Päonen 494₅; bei Pherekydes 363.
— ἠλακατᾶος 98₄, 377₈.
— = Eris 490₀, 699₂.
— = Eros 373₃, 591₅, 597₄, 658.
— = Feuer bei Heraklit 697 f.
Geburt d. — 531₅.
— gekrönt 527₅.
Hauch, kosm. d. — 444₅, 462₃.
— = Helios in einer arch. Inschrift 361₅; bei Orpheus 361₄; bei Pherekydes 348, 361₃, 549₁, 609₁, 657, 697.
— κεραστής 449₃, 536₇.
Kreislauf der Elemente in — 444₅.
Liebe d. — zur Chthonië 526₃, 543.
— = Logos bei Heraklit 697₃, 699 f.
— μειλίχιος, schlangengestaltiger — 127₃.
— = Mithras 362₂.
— besiegt den Ophioneus 534₆ N.
— = Phanes 402.
— stickend bei Pherekydes 197—202.
— = Πόλεμος 490₀ N.
— = Proitos 544₄.
Szepter d. — 438₅, 531₂.
— Tallaios, solarer — 361₅.
— als das Urgute 361, 371.
Vermählung d. — mit Korë 126.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wortmystische Auslegung des Namens Zeus 357 ff.
Zeus zu ζάω 357, 702₈.
— = Zās, kilik. Form bei Pherekydes 194₁.
— = Zās, Zēn, Δίς, Δήν 342 f.
— = ζέοις 357₄, 691₄, 697.
zikru 216₅, 233₈, 614₁.
Ziqqurat (s. Weltberg und Stufenturm) 60, 299 f.
ζῴδια = Tierkreiszeichen 31₃.
ζωγάνη 168₃, 285₆.
Zoganes, Sakkäenkönig 168.
ζωγραφήματα, Sterne als — 110₃, 677₅.
Zopyros von Heraklea 115₁, 711₇.
Zoroaster (= Ēr) 97₁.
— = Chaldäer Zaratas 572₁.
— = Cham 568₇, 571₄.
Etym. d. Namens — 734₄.
Feindschaft d. — gegen Astralmystik 537.
— mit Feuer übergossen 484₆.
— beseitigt den Gottesnamen Diav 366₃, 538₁.
— und Heraklit 638₁.
— und „Hermes" 497₉.
myth. Höhle d. — 515₈. 612₂.
Lebenszeit d. — 538₂.
— als Lehrer des Pythagoras 729₈, 734₄.
— = Nimrod 572₀.
— περὶ φύσεως 415₄, 574₁.
— ersetzt die 7 Planeten durch d. Ameša Speñtas 538.
antizrvanistische Reform d. — 538.
Schriften, pseudepigr. d. — 393₁, 560₄, 573₁. ₂. ₃, 574₁–₅ 579, 612₂.
— = Seth 571₃.
Zrvan, Adlerkrallen d. — 428₃.
Ahriman, von — verflucht 530₃.
— akarana 408₄, 491, 745.
— allwissend 514₂.
— amarg 422₆.
— azarmān 422₇.
Bilder d. — von FEUERBACH Scheusale genannt 494.
Blitz d. — 440₁.
armen. Kult d. — 415₇.
— dareghō qadhata 408₅; = Weltjahr 454.
Darstellungen d. — 425 ff.
Eberzähne d. — 437₁.
Elemente von — erschaffen 445 ff., 448, 453, 462, 515, 754₁.
— als „facies sola" dargestellt 519₃ N.
— als Feuer 498₁₆, 499₁, 749₅.
— „frugifer" als Fruchtknoten 520 f., 525, 535₁, 542.
Gattin d. — 416₀, 424.
Hahn d. — (s. Sraosha) 413₀.
Hammer und Zange d. — 412 f.
Hauch, feuriger d. — 462, 513₀.
— Ḥḥw gleichgesetzt 745₅.
— fehlt bis jetzt in den kappadok. Keilschriften 735₃.
Krug d. — 446₇.
Löwenkopf d. — 426₂.
durchbrochenes Löwenmaul d. — 445₂₋₄.
— mannweiblich 414₃.
— bei den Manichäern 408₄, 429₃, 492₁ N, 511₅.
— übergibt Mazda den Blitz 440, 527, 542.
— rein menschengestaltig 426₂.
Mithrasliturgie sog., Zrvan in d. — — 440₆.
Zrvan zeugt durch Opfer 450 f.
— als Ophiuchos 439₉.
— von Ormuzd erschaffen 408₃; mit — verschmolzen 537₃.
— b. d. modernen Parsen 494₃.
Pinienzapfen d. — (s. Attis) 413₀.
— mit d. Ruder d. Τύχη 415₃.
— mit menschlichem Rumpf 426.
Schlangenstab d. — 413₀, 434.
— schlangenumwunden 414₇, 425, 426₂, 431 f., 433.
Schlüssel d. — 440 f.
medischer See nach — benannt 483₂.
— segnet die Schöpfung Mazda's 414₀.
Szepter d. — 438₃. ₄, 472₃, 527₃; zwölfteilig 531₄.
— = Τύχη-Bahtəm 415₁, 424, 490₀, 496, 537₃.
voltus triformis d. — 414₇, 428₁.
— auf dem Weltei stehend 412₆, 423.
Winkelmaß d. — 413₂. ₃, 416 Fig. 51.
— (Zervan, Zôrwan, Zurvan) mithr. Zeitgott 406₅, 744.
— als Zimmermann 413₁.
Zwillingssöhne d. — 416 f., 514.
Zrvanismus (s. auch Chronoskult) in Ägypten 736₄, 745₆.
— im Avesta 416₂, 491.
Elemente babyl. im — 509, 579.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zrvanismus durch Eudem v. Rhodos zuerst bezeugt 415₉, 491.
fatalistisch-amoralischer Charakter d. — 537.
— in Indien 495 ff.
— in d. mithr. Kosmogonie 536.
Logoslehre im — 749₉.
— angebl. Sekte 416₁.
— als pers. Staatsreligion, unter Yezdegerd II. 415₆.
astrolog. System d. — 496.
— gemeins. Vorbild d. Kâlasystems, d. orph. Chronos- und des hermetischen Aionkultes 505, 644, 735₆.
zrvanistische Kosmologie 488, 519₁, 536, 632.
— Überlieferungen 519₁.
Zweiseelenlehre 553, 556 f., 557₅.₁₁, 558₃.
— bei den Hermetikern 560₅.
— bei den Manichäern 560₃.
Zwiebel, kosm. 522₁.
Zwillingsdrachen, Symbol d. — 435₅.₆, 436₁.
Zwölfgötter 265 f.
germanische — 266₅.
griechische — 266₁.
elamitische Zwölfgötter 266₃.
etruskisch-römische — 266₂.
lykische — 266₄.
zwölf Kleider in den Isismysterien 293₆, 301.
Zwölfstämme b. den Arabern 264₄.
— in Attika 265₃.
— von Israel 264.
— u. Tierkreiszeichen 265₂, 266 ff.
ζυγόν = Joch am Viergespann der Elemente 490₀.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Münchener Archäologische Studien

Dem Andenken Adolf Furtwänglers gewidmet

Mit 96 Abbildungen und 16 Tafeln Gebunden M 25.—

Inhalt: I. Merkantile Inschriften auf attischen Vasen. Von Dr. RUDOLF HACKL. — II. Römische weibliche Gewandstatuen. Von Dr. ANTON HEKLER. — III. Griechische Schilde. Von Dr. GEORG LIPPOLD. — IV. Das Knielaufschema und die Darstellung des Laufens und Fliegens in der älteren griechischen Kunst. Von Dr. EDUARD SCHMIDT

Die hier vereinigten vier Arbeiten von Schülern Adolf Furtwänglers sind noch unter der Anregung und Mitwirkung des berühmten Münchener Archäologen entstanden. Die Verfasser haben sich entschlossen, ihre Arbeiten in einem Bande zu vereinigen und dem Andenken ihres Lehrers zu widmen. Die behandelten Gegenstände liegen teilweise auch im engeren Interessenkreise des humanistischen Gymnasiums, so daß der mit Anschauungsmaterial reich versehene Band den Bibliotheken und Lehrern dieser Anstalten als ein wertvolles Lehrmittel willkommen sein dürfte.

Altgriechische Plastik

Eine Einführung in die griechische Kunst des archaischen und gebundenen Stils

von **W. Lermann**

Mit 80 Textbildern und 20 farbigen Tafeln, enthaltend Nachbildungen von Gewandmustern der Mädchenstatuen auf der Akropolis zu Athen

In Leinwand gebunden M 25.— In feinem Halbfranzband M 30.—

„Meine Anzeige dieses Werkes hat vor allem die Bedürfnisse der Schulmänner zu berücksichtigen, für die ja Lermann ausdrücklich auch geschrieben haben will. Da stehe ich nicht an, zu erklären, daß er uns ein vortreffliches Hilfsmittel geboten hat, unsere Kenntnisse dieser ältesten Epoche griechischer Kunst aufzufrischen und nach dem neuesten Stande der Wissenschaft zu erweitern. Es ist zu wünschen, daß das Buch in unsre Anstaltsbibliotheken eingereiht und recht fleißig benützt wird. Freilich kann in archäologischen Vorträgen die alte Zeit nur kurz gestreift werden, aber das Studium eines solchen, die Stilentwicklung besonders betonenden Buches wird für den Lehrer stets lehrreich sein und ihm zugute kommen bei Erläuterung der Kunstwerke späterer Zeit." *(Blätter für das bayerische Gymnasialwesen.)*

Kordax

Archäologische Studien zur Geschichte eines antiken Tanzes und zum Ursprung der griechischen Komödie

von **Heinz Schnabel**

IV, 66 Seiten 8° SOEBEN ERSCHIENEN M 3.—

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Vorlesungen und Abhandlungen

aus dem Nachlaß von **Ludwig Traube**

weiland o. Professor der lateinischen Philologie an der Universität München

Herausgegeben von **Dr. FRANZ BOLL**

o. Professor der klassischen Philologie in Heidelberg

Erster Band: **Zur Paläographie und Handschriftenkunde.** Mit biographischer Einleitung von FRANZ BOLL und Bibliographie von PAUL LEHMANN. 21 Bogen Lex. 8°. Geheftet M 15.—, in Halbfranzband M 18.—

Zweiter Band: **Einleitung in die mittellateinische Philologie.** Herausgegeben von PAUL LEHMANN (erscheint im Jahre 1910).

Dritter Band: **Überlieferungsgeschichte der römischen Literatur.** Herausgegeben von FRANZ BOLL.

Vierter Band: **Geschichte der Halbunciale.** Herausgegeben von PAUL LEHMANN.

Fünfter Band: **Gesammelte kleine Schriften.** Herausgegeben von FRANZ SKUTSCH.

Der Preis der Bände richtet sich nach dem Umfang. Als Subskriptionspreis sind für den Druckbogen etwa 70 Pfennig angesetzt. Die Verlagsbuchhandlung behält sich eine Erhöhung dieses Preises nach Abschluß der gesamten Publikation vor.

Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters

Herausgegeben von **LUDWIG TRAUBE**

weiland Professor der klassischen Philologie an der Universität München

Subskriptionspreis für jeden Band M 15.—

Es liegen vor:

I. Band, 1. Heft: **Sedulius Scottus** von Dr. J. HELLMANN, Privatdozent der Geschichte an der Universität München. XV, 203 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 8.50

2. Heft: **Johannes Scottus** von E. K. RAND, Assistant-Professor of Latin at Harvard-University. XIV, 106 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 6.—

3. Heft: **Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln** von Dr. HERIBERT PLENKERS. XI, 100 S. Lex. 8°. Einzelpreis M 7.—

II. Band: **Nomina sacra.** Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung von Dr. LUDWIG TRAUBE, Professor der lateinischen Philologie des Mittelalters an der Universität München. Mit Traubes Porträt. X, 287 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 15.—

III. Band, 1. Heft: **Franciscus Modius** als Handschriftenforscher von Dr. PAUL LEHMANN. XIII, 151 Seiten Lex. 8°. Einzelpreis M 7.—

2. Heft: **Die Textgeschichte Liudprands von Cremona** von Dr. JOSEPH BECKER. VII, 46 Seiten Lex. 8°. Mit 2 Tafeln. Einzelpreis M 2.50

3. Heft: **Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino** von Dr. E. A. LOEW. XVI, 84 Seiten Lex. 8°. Mit 3 Tafeln. Einzelpreis M 6.—

4. Heft: **Die Gedichte des Paulus Diaconus.** Kritische und erklärende Ausgabe von Dr. KARL NEFF. XX, 231 Seiten Lex. 8°. Mit 1 Tafel. Einzelpreis M 10.—

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN