

Zur griechischen Mythologie.

1. Die Synedrie des Aides und der Athene.

Eine Vereinigung der Athene mit dem Aides läßt sich nach dem gewöhnlichen Mythos nicht erwarten, und doch hat sie statt gefunden. Die Athene Itonia hatte zu Koroneia ein Heiligthum, wo das Fest der Pambötien gefeiert ward und dort, meldet Strabon (IX. 2. p. 265 ed. stereotyp.) *συγκαθίδουται τῇ Ἀθηνᾷ ἢ Ἀιδῆς, κατὰ τινα, ὡς φασι, μυστικὴν αἰτίαν*. Welchen Sinn diese mystische Zusammenstellung beider gehabt habe, dürfte sich wohl unschwer erklären lassen. Der Mythos von Hades und Persephone hat den einfachen Gedanken vom Absterben und Wiederaufleben der Natur zum Grunde, aber die Vermählung dieser Tochter der Demeter ist nicht allein ein Gegenstand der Trauer, sondern auch des Segens, denn es entspringt auch aus derselben die Blüthe und die Fruchtbarkeit. Was in den Kreis dieses Mythos eintritt, kann nur auf das Absterben und Wiederaufleben der Natur Beziehung haben, und die Erklärung kann nicht fehl gehen. Der homerische Hymnus auf Demeter läßt Persephone mit den Okeaniden Blumen pflücken und dabei vom Hades überrascht und geraubt werden. Das Pflücken der Blumen drückt das Bräutliche und der Raub die Vermählung aus, nach dem alten Brauche des Brautraubs, welcher sogar in der römischen Urgeschichte die Sage vom Raube der Sabinerinnen veranlaßt hat. Die Okeaniden beziehen sich auf die Fruchtbarkeit, welche durch das Wasser befördert wird. Hekate und Rhea, beide andere Formen der großen Natur- und Lebensmutter werden in

•

diesem Hymnus noch in Verbindung mit der Erzählung gebracht, und erklären sich von selbst. Athene aber erscheint nicht in demselben, denn der 424. Vers:

Παλλάς τ' ἐργεμάχη, καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα

ist nachdem die Okeaniden der Reihe nach aufgezählt worden, sehr ungeschickt angefügt worden, zumal da wir aus dem 5. Vers:

παίζουσαν κούρησι σὺν Ὀκεανοῦ βαθυκόλοισι

ersehen, daß dieser Hymnus nur die Okeaniden als die Gespielinnen bei dem verhängnißvollen Blumenpflücken anerkannte. Kuhnken nahm zwar keinen Anstoß an dem Verse, und wies nur nach daß diese Göttinnen allerdings in dem Kreise des Mythos vom Raube der Persephone Eingang gefunden hatten. Seine Worte lauten: *Minervam et Dianam, propter commune virginitatis studium, una cum Proserpina flores legisse, magno consensu tradunt Diodor. Sicul. V. p. 332. Pausan. in Arcad. 31. Valerius Flacc. V. 343. Statius Achill. II. 150 et Claudian. de Rap. Proserp. 1. 227. quanquam hic Venerem quoque Proserpinae comitem dedit, seculus fortasse Orpheum Argon. 1190*

Ὡς τοῖς Φερσεφόνην τέρεν' ἄνθεα χερσὶ δρέπουσαν

Ἐξάπαρον συνόμαιμοι ἀν' εὐρὺ τε καὶ μέγα ἄλλος

qui sororum nomine Venerem videbatur comprehendisse. Gesner in seiner Anmerkung zu dieser orphischen Stelle nimmt in der claudianischen Beschreibung Venus für die Hauptperson: *Venus ad decipiendam facilius Proserpinam, comites sibi sorores adsumit consanguineas, Minervam ac Dianam.* Ueber das Alter der beiden orphischen Verse macht Hermann geltend, daß *μέγα ἄλλος* wegen des Hiatus entweder aus einem älteren Dichter stamme oder als falsch in *μέλαν ἄλλος* geändert werden müsse. (Hygin. fab. 146 heißt es auch *flores cum Venere et Diana et Minerva legit*).

Der Zweifel an der Richtigkeit des Verses im homerischen Hymnus beruht aber gar nicht auf dem Zweifel an der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Nennung beider Göttinnen in der Erzählung vom Raube, sondern wie schon gesagt, in der Art, wie sie in dieselbe aufgenommen sind. Diese Gründe machte schon Matthiä

in den Animadv. in Hymn. Homeric. geltend (p. 411) und schloß den Vers ein, später aber in seiner Ausgabe der Homerischen Hymnen schloß er ihn nicht ein, ohne die Rechttheit oder Unächtheit irrend zu berühren. G. Hermann schloß ihn in seiner Ausgabe der homerischen Hymnen ein, und macht in der epistola editoris p. CX den angeführten Grund geltend. J. H. Wofß dagegen nahm in seinen Erläuterungen hinter der Uebersetzung dieses Hymnus so wenig Anstoß an der Unschicklichkeit der den Göttinnen angewiesenen Stellung, und daran, daß sie nach der Darstellung am Anfang des Hymnus nicht zu erwarten waren, daß er sagte: „Hoffentlich werden die Herausgeber, die mit Matthiä unter den Gespielinnen, weil sie der Dichter v. 5 von der Mehrzahl Okeaniden benannt, keine Pallas und Artemis erwarteten, dies Befremden nicht mehr für einen kritischen Grund der Unächtheit halten.“ Für die Sache selbst, welche außer Zweifel ist, käme gar nichts auf den Vers an, sondern nur auf das Alter dieser Zusammenstellung der Göttinnen. Auf Euripides haben die angeführten Gelehrten keine Rücksicht genommen, und doch ist sein Zeugniß das älteste, dessen wir sicher sind. Dieser Dichter schildert in der Helena (Chorgesang 1301 fgg.) die Demeter als Göttermutter mit der lärmenden Festfeier, läßt Persephone rauben *κυκλίων χορῶν ἕξω παρθενίων* und der suchenden Mutter helfen in Suchen *ἀελλόποδες ἃ μὲν τόξοις Ἄρτεμις, ἃ δ' ἔρχει Γοργῶ πάνοπλος*. Daß Euripides die Athene hier Gorgo nennt, ist bloß dem heftigen gesteigerten Tone, welchen dies Chorlied erstrebt, zuzuschreiben.

Ob bei Pausanias mehr als die Nachricht von der Zusammenstellung der drei Göttinnen zu finden sei, steht dahin und ich bezweifle es sehr. Der Deutlichkeit wegen möge die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange hier stehen. In der Beschreibung der Porticus des Forums zu Megalopolis erzählt er: *τὸ δὲ ἕτερον πέρασ τῆς στοᾶς παρέχεται τὸ πρὸς ἡλίου δυσμῶν περίβολον θεῶν ἱερὸν τῶν μεγάλων· αἱ δὲ εἰσιν αἱ μεγάλαι θεαὶ Δημήτηρ καὶ Κόρη· τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρχάδες· ἐπειρωασμένοι δὲ ἐπὶ τύπων πρὸ τῆς ἐσόδου, τῇ μὲν Ἄρτεμις, τῇ δὲ Ἀσκληπιὸς ἐσσι καὶ Ὑγίεια. Θεαὶ δὲ αἱ μεγάλαι Δημήτηρ μὲν*

λίθου διὰ πάσης, ἣ δὲ Σώτειρα τὰ ἐσθῆτος ἐχόμενα ξύλου πεποιήται· μέγεθος δὲ ἑκατέρας πέντε πον καὶ δέκα εἰδί πόδες. τὰ ἀγάλματα καὶ πρὸ αὐτῶν κόρας ἐποίησεν οὐ μεγάλας, ἐν χιτῶσί τε καθήκουσιν ἐς σφυρὰ, καὶ ἀνδῶν ἀνάπλειον ἑκατέρα τάλαρον ἐπὶ τῇ κεφαλῇ φέρει· εἶναι δὲ θυγατέρες τοῦ Δαμοφῶντος λέγονται· τοῖς δὲ ἐπανάγουσιν ἐς τὸ θεῖο-τερον δοκεῖ, σφᾶς Ἀθηνᾶν τε εἶναι καὶ Ἄρτεμιν τὰ ἀνθη μετὰ τῆς Περσεφόνης συλλεγούσας. Konnte ein griechischer Künstler Artemis und Athene mit Blumenkörbchen auf dem Haupte ohne irgend eines der ihnen zukommenden und sie bezeichnenden Attribute darstellen, und dabei auf ein Verständniß seiner Darstellung bei den Zuschauern rechnen? Es scheint nicht daß dem Mythos, wenn auch ein Künstler ihn ganz äußerlich nahm und von dem sogenannten mystischen Sinne entweder gar nichts wußte, oder ganz davon absah, auf die von Pausanias beschriebene Weise der Darstellung genügt werden konnte. Den Raub stellte die Statuengruppe nicht vor, denn Demeter war bei demselben nicht zugegen, und zwei Jungfrauen mit Blumenkörben auf den Köpfen können nicht als eine hinreichende Andeutung desselben gelten. Sodann war es nicht etwa eine Tempellegende, welche jene beiden Statuen für Athene und Artemis ausgab, sondern eine Deutung Derer, welche nach einem höheren Sinne derselben suchte, neben welcher eine andere Angabe sich behauptete. Demnach dürfen wir aus der Nachricht des Pausanias wohl nichts weiter lernen, als daß die Sage von Zusammenstellung der drei Göttinnen eine hinlänglich bekannte war. In der sicilischen Sage bei Diodor (V, 3) heißt es: μυθολογοῦσι δὲ μετὰ τῆς Κόρης τὰς τῆς ὁμοίας παρθενίας ἤξιωμένους Ἀθηνᾶν τε καὶ Ἄρτεμιν συντροφομένας συνάγειν μετ' αὐτῆς τὰ ἀνθη, καὶ κατισκευάζειν κοινῇ τῷ Διὶ πατρὶ τὸν πέπλον· διὰ δὲ τὰς μετ' ἀλλήλων διατριβὰς τε καὶ ὁμιλίας, ἀπάσας στέρξει τὴν ἰῆσον ταύτην μάλιστα, καὶ λαχεῖν ἐκαστην αὐτῶν χώραν (Athene die Gegend von Himera, Artemis die syrakusische Insel Ortygia).

In dieser Sage ist es ein eigenthümlicher Zug, daß Persephone mit ihren Gehülffinnen die Blumen pflückt, um Zeus einen

Peplos daraus zu bereiten. Ein blumiges Gewand ziemt z. B. dem Naturgott Dionysos, da er selbst die blühende Natur ist, eigentlich aber gehört ein solches nicht dem Himmelkönige. Doch da Zeus der Herr der Jahreszeiten ist und den Frühling schafft, so konnte man leicht auf den Gedanken kommen, dem Erschaffer des Lenzes einen Blumenmantel zu geben, um dieses Verhältniß zu bezeichnen. Rhodomann hatte jene Stelle übersetzt: *et de floribus cum ea collectis patri Iovi togam communi opera contexuisse, perhibent.* Wesseling nahm Anstoß daran und sagte: *non de floribus, ut vir doctissimus; vix enim inde toga contextetur: sed de bysso similive materia, e qua collato opere peplum Iovi Proserpina, Minerva et Diana veteri more texuerunt.* Doch der gelehrte Mann hat sich hier durch seine Vorstellung von der Sonderbarkeit eines Blumenmantels täuschen lassen und in dieser Täuschung es übersehen, daß von Jungfrauen, welche sich mit Blumenpflücken belustigen nicht gesagt werden kann *συνάγειν τὰ ἄνθη*, da das Wort *συνάγειν* und der Artikel *τὰ* dieser Bedeutung ganz unangemessen sind, und eben so wenig bedeutet *κατασκευάζειν* weben, ist aber ein passendes Wort um die Zubereitung aus Blumen zu bezeichnen. Da der Raub der Persephone nicht den wirklichen bezeichnet, durch welchen sie einen Theil des Jahres in der Unterwelt weilt, wie der Mythos das Naturverhältniß darstellt, sondern ihre Vermählung im Tanz, wodurch sofort die Blumen sprießen, so ist sie es, welche die Blumen giebt zu dem Frühlingsmantel des Himmelkönigs, wenn er als Geber und Erschaffer des Frühlings durch einen solchen bezeichnet werden soll. Wäre Athene nicht außer dieser Sage auch in dem Persephonemythos sondern bloß in der Form desselben, wo von einem Peplos die Rede ist, so ließe sich vermuthen, daß sie als Göttin der Arbeiten, welcher einen Peplos zu fertigen geziemt, hereingezogen sei. Wenn sie (Diodor IV, 14) dem Herakles einen Peplos schenkt, so ist sie wirklich nur als Weberin, die das ihr Gemäße schenkt, aufgefaßt, denn auch die andern Götter schenken ihm, was ihnen eigen oder angemessen ist, Hephästos Keule und Panzer, Poseidon Rosse, Hermes als Argostöbter ein Schwert, Apollon einen Bogen.

Die Erklärung des Mythos, welche die Verbindung der drei Göttinnen von einer jungfräulichen Spielgenossenschaft herleitet, ist nur ein äußerlicher Erklärungsversuch welcher den Sinn desselben nicht erkennt. Solche bloße Spielgenossenschaften verschiedener Hauptgottheiten, gegründet auf einen so äußerlichen Grund, wie der, daß sie Jungfrauen sind, findet sich nicht in der Mythologie, sondern solche Verbindungen gehen aus dem Wesen der Gottheiten hervor. So war es auch mit Athene und Artemis, und ihre Verbindung mit Persephone liegt nicht in ihrer Jungfrauschaft, sondern in ihrem Wesen begründet. Artemis gehört zum Raube der Persephone, d. i. zur Vermählung derselben, als Vermählungsgöttin, wie sie neben Demeter in dem Tempel bei Akakeston in Arkadien stand (Pausan. VIII, 37, 2) und vor demselben als Hegemone, d. i. Brautführerin ein Heiligthum hatte. Bei jeder Vermählung konnte Artemis als gegenwärtig angenommen werden, wie ja auch jede Jungfrau in ihrem Schutze stand, und ihre Gegenwart spricht dann nur aus, daß die erwähnte oder dargestellte Handlung eine Vermählung sei. (Wenn Claudian die Venus als dritte Göttin in dem Mythos vom Raube der Persephone nennt, wie sie auch bei Hygin erwähnt wird, so bezeichnet diese Vermehrung der Personen nichts Wesentliches, denn Liebe und Ehefestigung verstehen sich bei der Vermählung von selbst, und weiter besagt die Herbeziehung der Venus in dieser Sage nichts.)

Athene gehört aber aus einem anderen Grunde als Artemis zu dieser Vermählung, denn sie bezeichnet in diesem Zusammenhange den Frühling, welchen sie schafft durch ihre fruchtbaren Frühlingsgewitter, sie die selbst ihrem Wesen nach nichts anderes ist als das Feuer und Wasser des Gewitters, die Befiegerin der Todesgewalten des Winters, der Giganten, welche Agraulos, Herse, Pandrosos als Personifikationen ihres Wirkens hatte, und welcher das Fest der Procharisterien gefeiert ward. Ich erwähne besonders dieses Festes, weil vielleicht in den Bruchstücken, welche darüber berichten, grade der Persephone gedacht ist. Die vollständigste Nachricht giebt Suidas (s. v. προχαριστήρια) welchen Namen er erklärt: *ἡμέρα, ἐν ἣ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντες ἀρχομένων καρπῶν φέσθαι, λήγον-*

τος ἤδη τοῦ χειμῶνος, ἔθνον τῆ Ἀθηνᾶ· τῆ δὲ θυσία ὄνομα προχαριστήρια. *Λυκούργος ἐν τῷ περὶ τῆς ἱερωσύνης. τὴν τοίνυν ἀρχαιοτάτην θυσίαν διὰ τὴν ἄνοδον τῆς θεοῦ, ὀνομασθεῖσαν δὲ προχαριστήρια διὰ τὴν βλάστησιν τῶν καρπῶν τῶν φρομέων.* In Bekker's Anecdott. I p. 295 lesen wir: *προχαριστήρια, ἡ μυστικὴ θυσία τῆς Ἀθηνᾶς ὑπὲρ τῶν φρομέων καρπῶν.* Also gab es eine Nachricht, daß dieses Opfer ein mystisches sei und Harpokration (s. v.) sagt: *προσχαριστήρια. Λυκούργος ἐν τῆ Κροκωνιδῶν διαδικασίᾳ* (man bemerke diese Abweichung im Citate von dem des Suidas). *ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίους γραφομένη, ὅτε δοκεῖ ἀνιέναι* (ἀνιέναι ist nicht zu rechtfertigen) *ἢ κόρη.* Also was Suidas eine ἄνοδος τῆς θεοῦ nennt, ist bei Harpokration ein ἀνιέναι τῆς κόρης. Die Jungfrau Athene hieß zu Athen παρθέρος, unter dem Namen κόρη aber verstand man dort die Persephone, und von einer ἄνοδος oder einem ἀνιέναι der Athene kommt in den Attischen Mythen durchaus nichts vor, so weit diese zu unserer Kenntniß gelangt sind. Daher möchte ich vermuthen, daß dieses Opfer im Beginne des Frühlings der Athene als derjenigen gegolten habe, welche durch die Rückkehr der Kore, der Persephone auf die Oberwelt, die sie als Frühlingsgöttin bewirkt, der Erde den Segen aufs neue verleiht. Jene Verbindung des Hades mit der böotischen Athene zu Koroneia, welche mystisch genannt ist, glaube ich dem gleichen Grunde zuschreiben zu müssen, denn Hades ist der Spender des Segens, welcher aus der Erde keimt, und seiner Ehe mit Persephone entsproßt.

Der Mythos von der Pflege des Erichthonius durch Athene gehört gleich dieser Verbindung mit Aides zu dem Gewittersegens der Göttin. Sie übergiebt diesen von Hephästos, d. i. dem Feuerstammenden Erdsohn, den Segen des attischen Landes, der Pandrosos, der Feuchtigkeit, zur Pflege. Diese aber ist, wie gesagt, nur eine Personifikation einer Eigenschaft der Göttin selbst, wie sie denn auch einen Tempel neben dem der Stadtathene zu Athen hatte und mit der Thallo d. i. der Blüthe, verehrt ward (Apollod. III, 14, 6. Paus. I, 18, 2, ferner I, 27, 3 und IX, 35, 1.) Die Erzählung des Pausanias (in der zweiten der angeführten Stellen) zeigt

und die mit mythischen Gebräuchen umkleidete Idee des Segens der Göttin. Παρθένοι δίο τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος οἰκοῦσιν οὐ πόρρω, καλοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι σφᾶς ἀρρηφύρους. αὐται χρόνον μὲν τινα διαίταν ἔχουσι παρὰ τῇ θεῷ, παραγενομένης δὲ τῆς ἑορτῆς, δρωσιν ἐν νύκτι τοιαύδε. ἀναθεῖσαι σφισιν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς, ἃ ἡ τῆς Ἀθηναῖς ἱέρεια δίδωσι φέρειν, οὔτε ἡ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα, οὔτε ταῖς φεροῦσαις ἐπισταμέναις: ἔστι δὲ περίβολος ἐν τῇ πόλει τῆς καλουμένης ἐν Κήποις Ἀφροδίτης οὐ πόρρω, καὶ δι' αὐτοῦ κάθοδος ἐπόγειος αὐτομάτη· ταύτη κατῆσιν αἱ παρθένοι· κάτω μὲν δὴ τὰ φερόμενα λείπουσιν, λαβοῦσαι δὲ ἄλλο τι κομιζοῦσιν ἐγκεκαλυμμένον. καὶ τὰς μὲν ἀφιασιν ἤδη τὸ ἐντεῦθεν, ἐτέρως δὲ ἐς τὴν ἀκρόπολιν παρθέτους ἄγουσιν ἀντ' αὐτῶν.

Durch Herse tritt auch Hermes in den Mythos der Athene, denn Herse ist eine mit Pandrosos gleichbedeutende Personifikation, deren Wirken das der Göttin selbst ist. Daß Kephalos ein Sohn des Hermes und der Herse genannt wird (Apsollodor III, 14, 3), mag ein genealogischer Versuch sein, diesen Liebling der Eos zu einem Athener zu machen. Da in Athen Gefäße mit aufgegangenem Samen dem Hermes geweiht wurden, wie der Scholiast zu Aristophanes Acharnern (1089. ed. Invern.) angiebt, so haben wir darin deutlich den Grund, weshalb er mit Herse, der durch Feuchtigkeit das Wachstum fördernden, in Verbindung gebracht ward. Der pelagische ithyphallische Zeugungsgott, Hermes welcher mit Hekate in der zerynthischen Grotte zeugt, giebt sich in jenem Brauche als ein Gott auch des Gewächsesegens kund, dessen Gedeihen aber durch Herse gefördert werden muß, wie Aides und wie Persephone zur Erschaffung der Frühlingsblüthe und des neuen Jahressegens den Beistand der Athene haben. Vielleicht ist die Genossenschaft des Aides und der Athene in dem böotischen Tempel vollkommen gleich der Genossenschaft des Hermes und der Athene-Herse zu Athen, und Aides der nämliche Gott wie Hermes, nämlich vermöge des ursprünglichen Wesens beider.

Gehen wir vom ithyphallischen Zimbros aus, und wir müssen dies thun, so lassen sich zwar alle Einzelheiten in dem Wesen und

Wirken des Gottes Hermes unter den Grundbegriff der Liebe summiren, wie ich es auch in meiner Darstellung der griechischen Mythologie gethan habe, weil ich es nicht für angemessen hielt, eine Conjectur, und was über den Iambros hinausgeht, ist ja Conjectur, in jene Darstellung herein zu ziehen. Bei dieser Gelegenheit meine Ansicht von dem ursprünglichen Wesen dieses Gottes auszusprechen, dürfte in einer rein wissenschaftlichen Zeitschrift am rechten Orte sein. Ich kann nämlich nicht glauben, daß Hermes bloß eine Personifikation eines sogenannten sittlichen Begriffs sei, wie es Eros ist, weil der alten Volksreligion die weite Ausdehnung der Functionen einer solchen Personifikation, wie die der mannichfaltigen Functionen des Hermes, nicht wohl zuzutrauen ist, sondern daß ein Gott der Naturreligion zu jenem Iambros geworden sei. Ist dieses der Fall, dann giebt es nur einen Naturgott, aus welchem sein späteres Wesen als aus seiner Wurzel hergeleitet werden kann, nämlich den Sonnengott. Diesem gehören die Heerden, welchen er Gedeihen giebt, und welcher den Frühling und das Gedeihen der Pflanzenwelt bringt. Abends geht er in die Unterwelt, wo er Macht über die Todten hat, und vertreibt Morgens die Sterne vom Himmel. Ihm gehört das Sinnbild der Zage, die Kinder, welche Nachts in eine Grotte eingeschlossen werden, und er ist allein geeignet Götterbote zu sein, denn er rennt an dem Himmel hin. Hermes aber ist Heerden- und Gewächse-Gott, er ist ein Gott der Unterwelt, welcher die Seelen dahin führt und die Träume herausläßt, dem man daher vor dem Schlafe spendet. Die Römer verglichen den germanischen Wodan mit Mercurius, weil derselbe, seinem Namen nach der Hestig-Bewegliche, ein vielfältiger Wanderer war, in Wirklichkeit aber war er der rasch laufende Sonnengott, welcher auch Todtengott war und Herr der Geister im Todtenreich, wie ich in meiner germanischen Mythologie zur Genüge nachgewiesen habe. Der von Lucan erwähnte gallische Teutates ist wahrscheinlich der, welchen Cäsar als Mercurius (quem maxime colunt) anführt, aber wir wissen nichts Näheres von ihm, und daß die Lesart Mercurium Teutalem bei Livius (36, 44, 6) recht sei, folglich ein Teutates auch in Spanien gewesen sei, dürfte wohl keinen Vertheidiger mehr

finden, aber die Lesart Mercurii besagt der Hauptsache nach dasselbe. Doch nützt uns auch dieses nicht. Fassen wir die drei Hauptpunkte zusammen, Heerdengott und Gott des Wachstums, laufender Gott, Gott der in die Unterwelt geht, so giebt es keine Thätigkeit des Hermes, welche nicht aus ihnen auf die natürlichste Weise vollkommen erklärt werden könnte, und jene Eigenschaften gehören dem Sonnengotte an. Man kann daher von Hermes nur zwei Erklärungen annehmen, indem man entweder bei dem Pelasgischen Imbros stehen bleibt, und die Liebe als Grundlage aller seiner Funktionen gelten läßt, oder diesen als eine Form des Sonnengottes erklärt, d. h. in ihm einen Naturgott, nicht aber eine bloße Personifikation annimmt. Darf das Letztere gelten, dann ist zwischen der Synedrie der Athene und des Aides und dem Liebesverhältniß des Hermes und der Herse dem inneren Wesen nach kein Unterschied, sondern beide beziehen sich auf die Fruchtbarkeit.

2. Pronoia.

Wir lesen in den Scholien zur Odyssee (20. 2 ed. Bullmann) folgende Angaben: *Δευκαλίων, ἐφ' οὗ ὁ κατακλυσμός γέγονε, Προμηθέως μὲν ἦν υἱός, μητρὸς δὲ ὡς πλείστοι λέγουσι, Κλυμένης, ὡς δὲ Ἡσίοδος, Πρυνείης.* Sturz schlug für den letzteren, jedenfalls unrichtigen Namen den der Pandora vor, und allerdings meldet der Scholiast zu Apollon. Rh. III. 1085 *ὅτι δὲ Προμηθέως καὶ Πανδώρας υἱὸς ὁ Δευκαλίων, Ἡσίοδος διηγεῖται ἐν τῷ α̅ τῶν καταλόγων.* Daß durch eine Buchstabencorruptel das Wort *πρυνείης* aus *πανδώρας* hervorgegangen sei, ist sicherlich nicht sehr glaubhaft, und wenn, wie wohl nicht zu bezweifeln ist, beide Scholiasten eine und dieselbe unter Hesiods Namen geltende Dichtung meinten, so kann ich nicht glauben, daß sie in der Ueberlieferung des Namens übereinstimmten, und schließe aus dem Prometheusmythos selbst auf ein Versehen in den vom Scholiasten zum Apollonius angegebenen Namen der Pandora. Durch Pandora sind alle Uebel in die Welt gekommen, und der weiße Prometheus gilt nirgends im Alterthum als ihr Gemahl, welcher seinen Namen „Weiser“ nicht hätte haben können, wenn er sich mit

einem solchen Weibe hätte betrogen lassen. Immer und überall, wo von einem Gemahl der Pandora die Rede ist, wird des Prometheus Bruder Epimetheus „Nachbedacht“ angegeben, und so besagen auch die hesiodischen Werke und Tage. Zu einer so starken Abweichung von der allgemeinen Annahme mußte ein wesentlicher Grund vorhanden gewesen sein, welcher aber hier nicht zu entdecken ist. Deukalion wird des Prometheus Sohn genannt, weil er als weise und vorsichtig bezeichnet werden sollte, dazu aber paßt Pandora so wenig, daß sie vielmehr als Unheilverleiberin die ungeeigneteste Mutter des Deukalion wäre. Wohl aber paßt eine Personification Pronoia, Voraussicht ganz und gar, um Mutter desselben zu sein und *προνοίης* in *προνοίης* zu ändern, liegt gewiß nahe genug. Eine bestimmte Gattin des Prometheus war gar nicht bekannt, und so gab man ihm je nach Belieben zur Ausfüllung dieser Lücke die Klymene, ein Name, welcher zu gleichem Zwecke öfters verwendet ward, oder Aritha oder um ihn nach Asien zu weisen, die Asia oder Hespione, welche ihn den Hespionen zuweist. Apollodor läßt auch gradezu die Mutter weg und sagt: (l. 7. 2) *Προμηθέως δὲ παῖς Δευκαλίων ἐγένετο* und dann, woraus deutlich der Zweck dieser Genealogie erhellt, *ἰποθεμένου Προμηθέως Δευκαλίων τεκτηνόμενος λάρνακα*. Da ich ein Versehen in der vom Scholiasten zu Apollonius gegebenen Nachricht annehmen zu müssen glaube, so möchte ich dies durch eine durch Abkürzung entstandene Verwirrung erklären. Man vergleiche dieselbe Stelle in dem Pariser Scholiasten mit dem früher bekannten Scholion in Betreff des Hellen, wo dieser ein Sohn des Prometheus oder des Deukalion und der Pyrrha durch Abkürzung zu einem Sohne des Prometheus und der Pyrrha gemacht wird. Hätten wir nur das eine Scholion, so wäre also Hellen Sohn des Prometheus und der Pyrrha, und man würde auch diese Genealogie dem Hesiod zuschreiben können, da sie unmittelbar auf jene folgt. War bei Hesiod neben Deukalion sein Weib Pyrrha genannt, und dies hat nichts Unwahrscheinliches, so konnten durch Nennung der Eltern Prometheus und Pronoia und dann Epimetheus und Pandora in einer abgekürzten Nachricht Prometheus und Pandora zusammen kommen, wie

wir in derselben Nachricht Prometheus und Pyrrha zusammen gerückt sehen. Sollte ich in dieser Erörterung das Rechte getroffen haben, so würden wir dem Scholion zur Odyssee eine recht zweckmäßige Mutter für den Deukalion verdanken. Wer sich von der Gefahr in der Deukalionsage durch die geringste Unaufmerksamkeit Verwirrung anzurichten überzeugen will, lese die Angaben in den Scholien zu Pindar (Olymp. IX. 60 flgg.), wobei das Pal. Scholion bei Bösch nicht zu übersehen ist. Macht doch Jakobi in seinem Wörterbuch der Mythologie aus dem Dpus daselbst selbst eine Frau Dpus, welche er dem Epimetheus neben der Pandora zutheilt. Daß eine Personification Pronoia nicht besonders bewiesen zu werden brauche, nehme ich als gewiß an, und ich halte daher auch Uhdn, welcher auf einer Todtentafel eine Figur als Pronoia deutete, zu dieser Annahme für berechtigt (Abh. der Berl. Akad. 1828), und er scheint richtiger gesehen zu haben als Naouil Rochette, welcher eine Venus darin erkennen wollte. Wenn Kreuzer (Gemmenkunde S. 104) die Athene mit dem Steuerruder in der Hand vor einer Säule mit dem Schilde an der einen Hand als Pronoia deutet, so läge es nicht an der Annahme einer Athena Pronoia, wenn seine Deutung nicht richtig sein sollte, sondern an dieser selbst.

Meine Argumentation über Pandora und Pronoia würde freilich nichtig sein, wenn folgende Stelle Strabons, auf welche sich Natalis Comes (VIII. 17) beruft, richtig wäre. Dieser sagt nämlich am Schlusse des neunten Buchs: τὰ καθ' ἑκάστα μὲν ταῦτα περὶ Θετταλίας· καθ' ὅλου δ', ὅτι πρότερον ἐκαλεῖτο Πυρρῶαία ἀπὸ Πύρρῳας τῆς Λευκαλίωνος γυναικός, Αἰμονία δὲ ἀπὸ Αἰμόνος, Θετταλία δὲ ἀπὸ τοῦ Θετταλοῦ τοῦ Αἰμόνος. Ἐπίοι δὲ διελόντες δῖχα, τὴν μὲν πρὸς νότον λαχέειν φασὶ Λευκαλίῳ, καὶ καλέειν Πανδώριον ἀπὸ τῆς μητρὸς, τὴν δ' ἐτέραν Αἰμονίαν, ἀφ' οὗ Αἰμονίαν λεχθῆναι. Aber wollten denn die Erklärer, welche den Namen Pyrrhaia verwarfen und den Namen Pandora statt desselben angaben nicht vielleicht nebenbei den angeblichen Irrthum erklären, dessen sie diejenigen ziehen, welche die Benennung Pyrrhaia gebrauchten? Dies gieng am besten, wenn sie annahmen, der Landesheil, welcher dem Deukalion gehörte, sei

von ihm nach Pandora, der Mutter Pyrrha's benannt worden, und so glaube ich, daß nach dem Worte τῆς μητρὸς der Name τῆς Πυρραίας ausgefallen sei. Wie Strabon in demselben sagt, war Pyrrha's Grabmal in Thessalien, das des Deukalion zu Athen, und zwei thessalische Inselchen hießen das eine Pyrrha, das andere Deukalion. Wollte man den Namen Pyrrhaia ablängnen und den bedeutsamen Namen Pandora an seine Stelle setzen, so lag in der Angabe, der fragliche Landestheil sei nach Pyrrha's Mutter benannt worden ohngefähr die Erklärung, nicht nach der Tochter, wie man meinte, sondern nach ihrer Mutter ward das Land benannt. Die Angabe selbst ein Theil Thessaliens habe Pandora geheißten, muß wenig Beifall gefunden haben, da wir nur durch Strabon dieses bemerkt finden.

Was den Natalis Comes (II. 1. S. 94) bewog zu sagen: suscepit Iupiter Deucalionem ex Iodama kann ich nicht errathen, denn damit daß er S. 887 sagt: alius Deucalion Haliphronis et Iophossae nymphae filius, de quo mentionem fecit Hellanicus kann es nichts gemein haben.

R. Schwenck.